



İLAHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ 25:1 (2020), SS. 1-28.

Makale Gönderim Tarihi: 14.03.2020 Makale Kabul Tarihi: 26.05.2020

Araştırma Makalesi

İBN HAZM'IN İTİKÂDÎ MEZHEPLERİ TENKİT METODU

Abdullah YEKTA*

Mehmet KUBAT**

Öz

Zâhirî mezhebinin en büyük temsilcisi olan İbn Hazm, İslâm dünyasında ortaya çıkan itikadî mezhepleri ayrıntılı biçimde inceleyip görüşlerini eleştiren önemli âlimlerden biridir. Kendisini Sünnî olarak tanıtan, Ehl-i Sünnet'i de "ashabın izinden gidenler" diye tanımlayan İbn Hazm, benimsediği zâhirî anlayışla kelâmcıları ve itikadî mezhepleri ciddi bir eleştiriye tabi tutmuştur. Ona göre kelâmcılar, Kur'ân ve Sünnet'in yanı sıra mantık ve felsefe de bilmedikleri için itikadî esasları kanıtlanma ve savunmada yetersiz kalmışlar, duyular ötesini duyulur âlemlerle mukayeseye dayanan bir akıl yürütme tarzını benimsedikleri için de yöntem açısından hata etmişlerdir. Ayrıca o, Allah'a atfedilen sıfatlar Kur'ân ve hadislerde kullanılmadığı için bu sıfatları Allah'a atfetmenin O'nu mahlûkâta benzetmek olacağını iddia ederek kelâmcıları ve onların mensubu bulunduğu itikadî mezhepleri kıyasıya eleştirmiştir. İbn Hazm, eleştirilerini nasların zâhirî anlamı, Allah'ın kendisiyle insanlara hitap ettiği dil, cisim ve arazların tabi olduğu felsefî ve mantıkî kurallara göre yapmıştır. Bu makalede karşılaştırmalı bir yöntem kullanılarak önce kısa ve öz biçimde İtikâdî Mezhepler Tarihi müelliflerinin fırkaları eleştiri biçimi aktarılmış, daha sonra da İbn Hazm'ın mezhepleri hangi ölçütlere göre tenkit ettiği tespit edilmeye, böylece onun mezhepleri eleştiri ve tenkit yöntemi tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Hazm, Zâhirîlik, İtikâdî Mezhepler, Kelâmcılar, Tenkit metodu.

The Criticism Method of The Belief Sects of Ibn Hazm

Abstract

Atf: Yekta, Abdullah, Kubat, Mehmet. "İbn Hazm'ın İtikâdî Mezhepleri Tenkit Metodu". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25:1 (2020): 1-28.

* MEB'de öğretmen, abdullah.abyekta@gmail.com, [Orcid: 0000-0002-6477-7623](https://orcid.org/0000-0002-6477-7623)

** Prof. Dr. İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Başkanı, e-posta: mehmet.kubat@inonu.edu.tr, [Orcid: 0000-0001-6729-7652](https://orcid.org/0000-0001-6729-7652).

Ibn Hazm, who is the biggest representative of the Zahiriyya sect, is one of the important scholars who examine the critical sects emerging in the Islamic world in detail and criticize their views. Ibn Hazm, who introduces himself as Sunni and defines Ahl as-Sunnah as "those who follow the trail of the Companions", criticizes the theologians and theoretical sects with the spiritual understanding he accepted. According to him, since the theorists did not know logic and philosophy as well as the Qur'an and Sunnah, they failed to prove and defend the scientific principles, and because they adopted a way of reasoning based on a comparison with the sensible realm. In addition, he has criticized the theoreticians and the religious sects of the theologians and their members, claiming that the adjectives the theologians used for Allah were not used in the Qur'an and hadiths. Ibn Hazm made his criticism according to the meaningful meaning of the language, the language, objects and lands that Allah appeals to people, and in this article, the criticism of the critics of the History of the Islamic Sects was briefly and then criticized by using a comparative method. In accordance with which criteria Ibn Hazm criticized the sects, it was tried to determine his criticism and criticism method.

Key Words: İbn Hazm, Zahirism, Belief Sects, Theologians, Criticism Method.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in, Ehl-i Kitap ruhbanlığını eleştirme nedenlerinden biri Yüce Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih etme amacına matuftur. "Yahudiler "Üzeyir Allah'ın oğludur" dediler, Hristiyanlar da "Mesîh (İsâ) Allah'ın oğludur" dediler. Bunlar, daha önceki inkârcıların söylediklerine benzer biçimde ağızlarından çıkan sözlerdir. Allah onları kahretsin! (Gerçeklerden) nasıl da yüz çeviriyorlar! Allah'ı bırakıp da din âlimlerini, rahiplerini, özellikle Meryem oğlu Mesîh'i rab edindiler. Oysa onlar bir tek olan Allah'a ibadet etmekle emrolunmuşlardır. O'ndan başka ilâh yoktur; O yüceler yücesidir, onların yakıştırdıkları eş ve ortaklardan bütünüyle uzaktır."¹ âyetlerinde Yüce Allah'ın Yahudi ve Hristiyanların yakıştırdıkları vasıflardan berî olduğu vurgulanmaktadır.

Aynı şekilde İslâm tarihinde mezhepler arasında çıkan tartışmaların kayda değer bir kısmı da yine Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih etme refleksiyle zuhur etmiştir. Nitekim ilk dönemlerde Allah'a ait sıfatları reddedenler de sıfatları ispatlamaya çalışanlar da Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih etme refleksiyle hareket ederek birbirilerini Yahudi veya Hristiyan kelâmının yahut kadim felsefenin etkisinde kalmakla suçlamışlardır.² "Kur'ân mahlûk değildir, Allah'ın kelâmıdır" diyenler; "Kur'ân mahlûktur" diyenlerin düşüncesini Yahudi din

¹ Krş. Tevbe, 9/30-31.

² İrfan Abdülhamid, *İslam'da İ'tikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. M. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul, 1994, s. 239; İlyas Çelebi, "Sıfat", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2009, c. XXXVII, s. 102.

bilginlerinden aldıkları gerekçesiyle eleştirmişlerdir.³ Söz gelimi Abbasi Halifesi Me'mun, "Kur'ân mahlûk değildir" diyen âlimlerin "Meryem oğlu İsa mahlûk değildir." diyen Hristiyanlar gibi düşündüklerini söyleyerek bu düşüncede olan âlimlerin sorgulanmasını emretmiştir.⁴

Mu'tezile, "Allah'ın zatıyla kâim, zatıyla beraber ezeli sıfatlarının olmadığını" O'nun zatıyla kâim sıfatları kabul etmenin *taaddüd-i kudemâ*'ya yol açacağını söylemiş,⁵ buna mukabil Ehl-i sünnet, Mu'tezile'yi Allah'ın sıfatlarını inkâr etmek ve böylece İslâm dışına çıkmakla suçlamıştır.⁶

Tarihsel süreçte mezhepler arasında çıkan tartışmaların diğer bir kısmı da mezheplerin birbirlerini kategorize etmeleri ve tanımlamaları sonucu zuhur etmiştir. Mesela ilk Eş'arîler ve Mu'tezile, Ebû Hanife ve arkadaşlarını, büyük günah işleyen durumu, büyük günah işleyen kimsenin cehennemde kalıp kalmayacağı konusu ve imanla ilgili tanımlarından ötürü Mürcî olmakla itham etmişlerdir. Zâhirî düşüncenin en önde gelen temsilcilerinden biri olan İbn Hazm'ın da mezhepleri benzer saiklerle tenkit ettiği görülmektedir.⁷

Bu makalede öncelikle *makâlât*, *frak* ve *milel-nihal* müelliflerinin mezhepleri nasıl ve neye göre tenkit ettikleri kısaca aktarıldıktan sonra İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) hangi kriterlere göre mezhepleri tenkit ettiği ve bu konudaki metodu tespit edilmeye çalışılacaktır. İbn Hazm, Müslüman mezheplerini, tevhitte ilintili olarak teşbih ve tecsim, Allah'ın mahiyeti, mekân ve istivâ, Allah'ın sıfatları, fiilî sıfatlar ve *istidlâl-ı şahid ale'l-gaib*, istitâat ve hüsün kubuh gibi konularda eleştirir. Bu makalemizde İbn Hazm'ın tenkit metodu tespit edildikten sonra onun tenkit metodunun izahı amacıyla mezhepleri eleştirdiği konulardan belli başlıları üzerinde durulacaktır. Karşılaştırmalı bir yöntemle meseleyi ortaya koymaktaki temel amacımız İbn Hazm'ın itikâdî mezhepleri tenkit ve eleştirilerinin daha net bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunmaktır.

³ Abdülhamid, *İslam'da İ'tikâdî Mezhepler*, s. 240.

⁴ Abdülhamid, *İslam'da İ'tikâdî Mezhepler*, s. 239.

⁵ Mas'ûd İbn Ömer et-Taftazanî, *Kelâm İlmi ve İslam Akâidi- Şerhu'l-akâid*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1991, 158-159; Carullah Zühdi, *el-Mu'tezile*, Mektebetü'n-Nur, Beyrut, 1979, s. 64.

⁶ Abdülkerim Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera yayınları, İstanbul, 2008, s. 54; Abdülkadir Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2014, s. 82, 262.

⁷ Bkz. Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-furû'*, thk. Muhammed Atif el-İrakî vd., Mektebetü's-Sekafetü'd-Diniyye, Kahire, 2004), s. 109; Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlât'ül-İslamiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü'n-Nehde, Kahire, 1950, c.1, s. 202-203; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s.133.

1. Makalât, Fırak Milel ve Nihal Müelliflerinin İtikâdî Mezhepleri Tenkit Metotları

Makalât ve *fırak* müellifleri, mezheplere yönelik tenkitlerini kendi mezhebî görüşleri doğrultusunda yapmışlardır. Onların tenkit ve eleştirileri konumuzun anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Bunun için önce bu konuda eser veren müelliflerden bazılarının tenkit metotlarını aktaracak daha sonra da İbn Hazm'ın yöntemini tespit etmeye çalışacağız.

Ebû'l-Kâsım el-Belhî (ö.319/931) ile Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324/935-36) *Makalât* isimli eserlerinde kendi bakış açılarına göre mezhepleri sınıflandırmışlardır. Onların bu sınıflandırmaları en nihayetinde mezhepleri eleştirilerini de ifade etmektedir. Örneğin hem Belhî hem de Eş'arî, Ebû Hanife ve arkadaşlarını imanî farklı tanımlamalarından dolayı Mürcie'den bir fırka olarak tanıtmışlardır.⁸ Bir şahsı veya grubu bir mezhebe mensup göstermek en nihayetinde ya bir eleştiri veya bir tasviptir. Bu iki müellifin Ebû Hanife ve arkadaşlarını "Mürçî" olarak nitelemesi İslâm dünyasında görüşleri dolayısıyla çokça yerilen Mürcie'den sayması, dolaylı yoldan bir eleştiri sayılır.

Ebû'l-Hüseyn el-Malatî (ö. 377/987) *et-Tenbih ve'r-red alâ ehli'l-ehvâi ve'l-bida'* isimli eserinde itikâdî mezhepleri kendince çerçevesini çizdiği bir Ehl-i sünnet bakış açısıyla eleştiriye tabi tutmuştur. O "Ehl-i kıble" dediği Ehl-i sünnet'in vasıflarını saydıktan sonra bunların dışında kalan bütün mezhepleri "ehl-i bid'at" kategorisine dahil eder.⁹ Malatî, Ehl-i bid'at saydığı söz konusu fırkaların belirleyici vasıflarını aktardıktan sonra naslar çerçevesinde onları eleştiriye tabi tutar. Örneğin Mürcie'nin tanımladığı "mü'min" ile gerçekte "münafığın" birbirlerinden ayırt edilmesinin mümkün olmadığını söyleyerek bu fırka ile ilgili eleştirilerini sıralar.¹⁰ Malatî, Şia'nın sahâbeye dil uzatmasını, Hz. Ali'nin imametiyile ilgili iddialarını, Gulat-ı Şia'nın Kur'ân ile ilgili iddialarını hem

⁸ Eş'arî, *Makalât'ül-İslamiyyîn*, c., s. 202-203. Muhakkik Muhammed M. Abdülhamid, Eş'arî'nin Ebu Hanife'yi ve arkadaşlarını Mürcie'den saymasının sebebini izah ederken şunları söylemektedir: "Ebu Hanife'yi "mürçî" olarak isimlendirme, kelâmcıların ıstılahındaki "Mürçie" anlamında değil, lügat anlamı itibarıyla yapılan bir isimlendirmedir. Bu ifadeyi Ebu Hanife için ilk kullananlar muhaddislerdir. Onlar, Ebu Hanife'nin iman tarifinde "el-Amelu bil-cevarihi" (amel etmek) ifadesi imana dâhil edilmediğinden, kendisi için bu ismi kullanmışlardır. Mutezile de Ebu Hanife'nin, "Büyük günah sahibi azap görür mü, azap gördükten sonra ateşten çıkar mı, çıkmaz mı? Onu Allah bilir" görüşünden dolayı Mürcie'den saymıştır. Bkz. Eş'arî, *Makalât'ül-İslamiyyîn*, c. I, s. 202-203. Ebû'l-Kâsım el-Belhî de Ebû Hanife ve arkadaşlarını "Büyük günah sahibinin hükmünü ahirete erteleyen ve Allah'ın küfür hariç diğer günahları affedebileceği" görüşünden dolayı Mürcie'den saymıştır. Bkz. Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Belhî, *Kitabu'l-Makalât ve mahı uyunu'l-mesâl ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu-Racih Kurdî-Abdülhamid Kurdî, Kuramer-Dârü'l-feth, İstanbul, 2018, s. 200-201.

⁹ Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Malatî, *et-Tenbih ve'r-red ala ehli'l-ehvai ve'l-bida'*, thk. S. Dederling, el-Me'hedü'l-Almânî li Ebhâsi's-Şarkiyye, Beyrut, 2009, s. 11-12.

¹⁰ Malatî, *et-Tenbih ve'r-red*, s. 35-36.

İslâm tarihi kaynaklarını hem de nasları delil getirerek reddetmeye çalışır.¹¹ Ayrıca Malatî genel olarak Mu'tezile'nin görüşlerini aktardıktan sonra Ehl-i sünnet'e aykırı düşükleri konularda onları eleştirir. Mesela Mu'tezilî âlimlerin te'vil ettiği müteşâbih âyet ve ifadelerle ilgili sahâbe ve selef âlimlerinin görüşlerini delil getirerek eleştiride bulunur.¹² O, aynı zamanda Mu'tezile'yi kelâm ilmiyle meşguliyetinden dolayı İslâm'ın asıllarından ayrılan kimseler ve ehli kiblenin muhalifi olarak niteler.¹³ Malatî'nin genelde Ehl-i sünnet'i savunma refleksiyle hareket ettiği ve muhaliflerine karşı Selefî bir tarzda eleştiriler yönelttiği görülmektedir. Fakat onun zaman zaman sıhhat derecesi zayıf rivayetlerle eleştiride bulunduğu gözden kaçmamaktadır.

Abdülkahir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) ise itikâdî mezheplere yönelik eleştirilerini tanımlamaya çalıştığı "İslâm ümmeti"¹⁴ anlayışına göre ortaya koymaya çalışır.¹⁵ Bağdâdî, İslâm ümmeti kavramını çeşitli âlimlerin görüşleriyle zenginleştirirse de nihâyetinde bu kavramı Ehl-i sünnet veya Sünnîlikle eş anlamlı olarak düşünür.¹⁶ Teoride "İslâm ümmeti" kavramını esas alan Bağdâdî, 73 fırka rivayetine göre mezhepleri tasnif eder. Onun bu tasnifi nihayetinde onun eleştirilerini de ifade eder. Ehl-i sünnet'i fırka-ı nâciye, diğer mezhepleri ise fırka-ı nâciyenin dışında kalan "cehennem ehli" yaklaşımıyla eleştirir.¹⁷ Bağdâdî Ehl-i sünnet'in dışındaki mezhepleri, ehl-i bid'attan sayar ve onları şiddetle eleştirir.

Ebû Muzaffer el-İsferâyînî (ö. 471/1078) ise mezheplerin tasnifinde esas aldığı 73 fırka rivayetinde geçen "fırka-ı nâciye"yi "Ehl-i sünnet" ile özdeş kabul ederek mezhepleri bu kritere göre tenkit eder.¹⁸ İsferâyînî'nin mezhepleri, yer yer sıhhati tartışılan bazı rivayetlerle tenkit ettiği görülür. Örneğin Şia'nın, "tartışmasız küfür olan bir teşbîhe düştüğünü, onların bu teşbîhi de Yahudilerden aldığını" söyler. İsferâyînî, bunun için Şia'yı hadis kitaplarında rastlanılmayan "Râfizîler bu ümmetin Yahudileridir", "Âhir zamanda bir kavim belirecek ki onlara İslâm'dan yüz çeviren manasında Râfizîler denilecektir. Onları öldürünüz, çünkü onlar müşriklerdir" vb. sıhhat dereceleri tartışmalı rivayetlerle tekfir eder.¹⁹ İsferâyînî, Mu'tezile'yi de ef'al-i ibâd, kader ve ilâhî sıfatlar konusundaki fikirlerinden dolayı "bu ümmetin Mecûsileri" olarak niteler, kaderle

¹¹ Bkz. Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red*, s. 15 vd.

¹² Bkz. Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red*, s. 126-135.

¹³ Bkz. Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red*, s. 28-29.

¹⁴ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 12.

¹⁵ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 13.

¹⁶ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 12-13.

¹⁷ Bkz. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 53, 81, 144.

¹⁸ Bkz. Ebu Muzaffer İmadüddîn Şahfur İsferâyînî, *et-Tebşir fi'd-dîn*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1983, s. 153-152.

¹⁹ Bkz. İsferâyînî, *et-Tebşir fi'd-dîn*, s. 41-42.

ilgili görüşlerinden dolayı da onları lanetler. Mu'tezile ile ilgili olarak da sıhhati tartışmalı olan "Kaderiyye yetmiş peygamberin lisanı üzere lanetlenmiştir",²⁰ "Kaderiyye bu ümmetin Mecûsileridir"²¹ vb. rivayetlerle tekfir eder.²² Ayrıca İsferyânî, Hâricileri de Hz. Ali, Hz. Osman, Cemal ve Siffin'e katılanlar ile büyük günah işleyenleri tekfir etmelerinden dolayı tekfir eder.²³

Şehristânî'nin (ö. 548/1153) ise mezhepleri eleştiride kullandığı metod, önce mezheplerin görüşlerini ifade etmek daha sonra da kendi aralarındaki çelişkilerini gündeme getirmek şeklinde tezahür eder.²⁴ O, 73 fırka rivayetine göre mezhepleri tasnif ettiği halde diğer *fırak* müellifleri gibi Ehl-i sünnet refleksiyle muhaliflerini ehl-i bid'at saymaz, bunun yerine ele aldığı mezheplerin varsa kendi aralarındaki tutarsızlıklarını gündeme getirerek fırkaları eleştirir.²⁵ Bazen de Şehristânî, muhaliflerinin fikirlerinin oluşumunda İslâm dışı unsurların etkisine dikkat çekerek mezhepleri eleştirir. Mu'tezile'nin sıfatları reddetme fikrinin dış kaynaklı olduğunu iddia ederek onları eleştirir. Ona göre, Vâsıl b. Atâ'nın (ö.131/748) tabiiileri, filozofların kitaplarını okuduktan sonra Allah'ın sıfatlarını reddetmişlerdir.²⁶ O, Ebû Ali el-Cubbâ'nın (ö. 303/916) *iki itibarı* ve oğlu Ebû Haşim'in (ö. 331/933) *iki hali* filozofların kitaplarından etkilenecek ileri sürdüklerini iddia eder.²⁷

Görüldüğü gibi makâlât, fırak ve milel-nihal müellifleri çoğunlukla kendi mezhebî inançları doğrultusunda muhaliflerinin fikirlerini eleştiriye tabi tutmuşlardır. 73 fırka rivayetini esas alan müellifler genelde kendilerince çerçevesi çizilen "Ehl-i sünnet"i savunma refleksiyle hareket ederek bu hadisin farklı rivayetlerinde ifade edilen kurtuluşa eren fırkanın yalnızca "Ehl-i sünnet", bunun dışında kalan diğer mezheplerin toptan "ehl-i bid'at" olduğu düşüncesiyle muhaliflerini eleştirmiş ve kendilerinin cennetlik diğer bütün fırkaların ise cehennemlik olduğunu ifade etmişlerdir.

²⁰ Hadis külliyatlarında bu rivayete rastlanılmamıştır.

²¹ Süleyman bin Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî Ebu Davud, *Sünen*, thk. Şuayb Arnavud-Muhammed Kamil, Dâru Risale el-Alemiyye, Lubnan, 1420, "Kitabu's-sünne" 17 Kader Babı (had. no: 4691). Bkz. Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdülcebbar el-Esedî Kâdî, *Şerhu Usûlu Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013, c. II, s. 722. Kadı Abdülcebbar, Mu'tezile için böyle bir isimlendirmeyi reddeder ve asıl Kaderiyye'nin Mücbire (Cebriyye) olduğunu söyler.

²² Bkz. İsferyânî, *et-Tebzir fi'd-dîn*, s. 90-91.

²³ İsferyânî, *et-Tebzir fi'd-dîn*, s. 45.

²⁴ Bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 77-79.

²⁵ Bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 77-79.

²⁶ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 58-59; Zühdi, *el-Mu'tezile*, s. 63.

²⁷ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 59; bkz. Abdülhamid, *İslam'da İtikâdî Mezhepler*, s. 252-253; H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, trc. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 131-132.

2. İbn Hazm'ın İtikâdî Mezhepleri Tenkit Metodu

İbn Hazm, Aristo'nun Platon için söylediği "Platon değerlidir ama hakikat benim için daha değerlidir." sözüne benzer bir şekilde "Selefimizi severiz ama bizim için hakikat onlardan daha değerli ve daha üstündür" düsturuyla hem çağdaşlarını ve hem de kendisinden önceki âlimleri eleştirmiş ve bunu ilme ve hakikate saygının bir gereği saymıştır.²⁸

İbn Hazm, özellikle Yahudi ve Hristiyan mezheplerle ilgili eleştirilerinde onların kutsal metinlerine dayalı bir eleştiri metodunu önelemiş, bu hususta aklî bürhân ile nakli beraber kullanmıştır.²⁹ Müslüman mezheplere karşı ise akıl yerine daha çok nassı tercih etmiş; mezhebî görüşü doğrultusunda Kur'ân ve Sünnet'in zâhirine göre bir eleştiri üslubunu kullanmıştır.

İbn Hazm, kendi çağında hâkim olan Sünnîliğe karşı Zâhirî muhalefeti temsil eder. O, Zâhirî mektebi bünyesinde hem fıkıhta hem de akaitte geliştirdiği yeni anlayışın temsilcisidir.³⁰ O, fıkıhta geliştirdiği Zâhirî nazariyeyi akaitte de kullanır. Akaid ile ilgili görüşlerini *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal* adlı eserinde ayrıntılı olarak aktarmıştır. İbn Hazm, fıkıhta Zâhirî mektebinin kıyas deliline karşı itirazını akaid ve kelâm sahasında da uygular. Fıkıhta kıyas reddettiği gibi akaid ve kelâmda da istidlali reddeder.³¹ O, kıyas ve istidlale karşı çıkışını mantıkî delillerle ortaya koymaya çalışır.

İbn Hazm, kelâmî konularda, özellikle tevhidin ispatı, Allah'ın sıfatları, Allah'ın mahiyeti vb. konularda kelâmcılardan farklı bir usule sahiptir. O, kendisinden önceki kelâm âlimlerini en çok bu hususlarda tenkit eder. Onun tenkitleri özellikle Doğu'daki kelâmcılara yöneliktir. O, kelâmcıları bürhânî konular yerine cidâlî konularla meşgul olmakla suçlar ve bu konuda hem Doğu'daki kelâmcıları hem de onların metodunu takip eden diğer kelâmcıları eleştirir.³²

İbn Hazm'ın kelâmcıları eleştirdiği ikinci önemli tenkit noktası ise *gâibi* yani Allah'ın zatı ve sıfatlarını *şâhide* yani mahlûkata kıyas etmeleridir. Başka bir ifadeyle o, kelâmcıların şâhidi gâibe delil getirmelerini, şâhidin istidlali ile gâibi

²⁸ Bkz. Yunus Apaydın, *İbn Hazm: Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyeni*, İsam Yayınları, İstanbul, 2017, s. 31.

²⁹ Bkz. Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, thk. Aburrhman Umeyra Muhammed İbrahim Nasr, Dâru'l-Cil, Beyrut,1996), c. I, s.109.

³⁰ Bkz. Ignaz Goldziher, *Zâhirîler "Sistem ve Tarihler"*, trc. Cihad Tunç, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1982, s. 126.

³¹ Bkz. Goldziher, *Zâhirîler*, s.126.

³² Sâlim Yefût, *İbn Hazm ve'l-Fikre'l-Felsefî bi'l-Meğrib ve'l-Endülüs*, el-Merkezü Sekâfî el-Arabî, Daru'l-Beydâ, 1986, s. 317.

tavsif etme ve isimlendirme yoluna gitmelerini eleştirir. O, bu sebepten ötürü bütün kelâmcıları teşbîhe düşmekle suçlar.³³

Bilindiği gibi mütekaddimîn kelâmcıları, araştırma, tefekkür, fikhî istidlâl ve nahve dayalı olan cidâlî metodunu kullanıyorlardı.³⁴ Bakillânî ile başlayan ve Gâzzâlî ile devam eden süreçte kelâmî konularda Aristo mantığı ve kıyas hâkim olmaya başlamıştır. Müteahhirîn kelâmcıları özellikle filozofların eleştirilerine cevap vermek amacıyla Aristo mantığını ve filozofların metodunu kullanmışlardır. İbn Hazm, kelâmcıların kullandığı bu metodun da hakikati bulmada işe yaramayacağını söyler ve onları eleştirir.³⁵

İbn Hazm, "Kim rey ile fetva verirse ilimsiz bir şekilde fetva vermiş olur; dinde ilim ancak Kur'ân ve Hadis'tir" der. Bu nedenle İbn Hazm, aklın ürünü olan rey, istihsan ve kıyasın kişiden kişiye değişebileceğini, bundan dolayı bunlarla hüküm vermenin câiz olmadığını söyler ve bu konuda "Kim Kur'ân hakkında kendi reyıyla bir şey söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın"³⁶ hadisini delil getirir. Aynı şekilde kelâmcıların illet, sebep ve hikmet arayışı içinde olmalarını ve ilahi hükümleri bu tür gerekçelerle açıklamaya çalışmalarının ilahi iradeyi sınırlamak anlamına geldiğini düşünerek reddeder; çünkü ona göre aklın, ilâhî gaye ve sebepleri anlama ve bu alana nüfuz etme imkânı yoktur.³⁷

İbn Hazm, bu konuda kelâmcılara yönelttiği eleştirilerin gerekçesini de izah eder. Ona göre Allah, her şeyi, herhangi bir illet ve sebep olmadan yaratmıştır. Şayet O, eşyayı bir illet ve sebeple yaratmış olsaydı bu illet ve sebep ya Allah'la beraber ezeli olurdu ya da mahlûk ve hâdis olurdu. Şayet bu illet Allah'la beraber ezeli olsaydı iki tane imkânsız durum ortaya çıkardı. Öncelikle Allah'la beraber ezeli bir şeyin olması tevhidi iptal eden bir durumdur. İkincisi ise eğer illet ezeli olsaydı malulün da ezeli olması gerekirdi. Çünkü illetle malul birbirinden ayrılmazlar.³⁸ Bu, cisim ve arazların tabii olduğu bir yasadır. Oysa Allah'ın yaratması için sebep-sonuç ilişkisi aranmaz.

İbn Hazm hem fikhî içtihatlarının temellerini hem de akaid ve kelâma dair esasları belirlemiş, bu esaslar doğrultusunda eleştirilerini yapmıştır. Onun

³³ Bkz. Yefût, *İbn Hazm ve'l-Fikre'l-Felsefi*, s. 323; Murat Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri (Basılmamış Doktora Tezi)* Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2005, s. 104.

³⁴ Yefût, *İbn Hazm ve'l-Fikre'l-Felsefi*, s. 319.

³⁵ Bkz. Ebû Muhammed İbn Hazm, *Mulahhas İbtalî'l-kıyas ve'r-rey*, Darü'l-Muktebis, Beyrut, 2014, s. 37-38; Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, Yeni Şafak, İstanbul, 2004, s. 647.

³⁶ Ebi 'İsâ Muhammed b. 'İsâ Tirmizî, *Sünen*, thk. Dr. Beşşar b. 'Avvad, Daru'l-Garbu'l-İslâmî, Beyrut, 1416, "Ebvabi't-Tefsiri'l-Kur'an" 1.

³⁷ Bkz. Hadi Sofuoğlu, "Zâhiri Mdetodojide İctihat ve Taklit", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 34 (2011), s. 125.

³⁸ Bkz. Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Asâr*, thk. Halid er-Rebad ve diğerleri, 1. Bs., Daru İbn Hazm, Beyrut, 2016, c. II, s. 17-18.

Zâhirîlik anlayışında önemli olan iki esas; akli deliller ve naslardır. Birincisi akılla sâbit olan esaslardır ki bunlar bedihiyât olarak kabul edilir. Allah'ın birliği, nübüvvetin aslı, Kur'ân-ı Kerim'in Hz. Muhammed'in peygamber olduğuna delâleti ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bildirdiklerinin doğruluğu bu yolla bilinmektedir. İkincisi naslardır. Kur'ân'ın getirdikleri, peygamberlerin hak olduğu ve sünnettin sahih olduğu sâbit olduktan sonra bütün nasların hepsi sâdik delil hükmündedir. Bunlar zâhiri üzere alınır ve başka bir nasla ancak te'vil edilebilir; mücerret rey ve içtihatla veya akılla yapılan kıyaslarla zâhir te'vil edilemez.³⁹

İbn Hazm'ın Zâhirîlik anlayışında önemli olan diğer bir husus da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünneti ve hadisi konusundaki metodudur. Ona göre Sahih Sünnet'in getirdiği her şey, kesin olarak sâbit olmuş demektir. Sahih Sünnet, ferî meselelerde olduğu gibi akide konusunda da delildir. Zira ona göre haber sahih olduktan sonra haberi vahit ile meşhur ve mütevatir haber arasında fark yoktur. Bunların hepsiyle itikat sâbit olur. Ancak aralarında bir çelişki varsa usulüne göre tercih yapılır.⁴⁰

İbn Hazm, özellikle Allah'ın isim ve sıfatları konusunda Zâhirî bakış açısıyla olaylara yaklaşım tahlillerde bulunmuştur. O, âyet ve hadislerin açık nassını esas aldığı için Allah'a kıyas yoluyla isim ve sıfat isnat edilmesine şiddetle karşı çıkar ve bu yolla Allah'a isim ve sıfat nispet edilmesinin Allah'ı mahlûkâta benzetmek olduğunu söyler. İbn Hazm, Mu'tezile, Eş'arî'ler, Mücessime ve Müşebbihe'nin Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih etmek gayesiyle Kur'ân ve hadislerde kullanılmayan isim ve sıfatları kullanmalarını reddeder.⁴¹ Çünkü ona göre kıyas ve akli istidlal ile Allah'ı isimlendirmek şâhitten yola çıkarak gâibi anlamak olur ki bu da Allah hakkında "*Hiçbir şey O'nun dengi ve benzeri değildir.*"⁴² âyetiyle menedilmiştir.

İbn Hazm, Allah için "sıfat" veya "sıfatlar" kelimesini asla kullanmaz. Ona göre kelâm âlimlerinin sıfat dedikleri aslında Allah'ın birer ismidir. O, naslarda geçmeyen bir tabiri kullanmaz, naslarda zikredilenleri de akli metodlarla izah etmeye çalışır. Zâhirî bakış açısının bir sonucu olarak Allah ve Peygamber, Allah için "sıfat" kelimesini kullanmadığından o da "sıfat" kelimesini kullanmayı câiz

³⁹ Bkz. Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *Rey, Kıyas ve İstihsan'ın İptalı* (Beyrut: Daru'l-Muktebis, 2013), 75; Muhammed Ebu Zehra, *İbn Hazm*, çev. Osman Keskiöğlü-Ercan Gündüz, Buruc Yayınları, İstanbul, 1996, s. 170.

⁴⁰ İbn Hazm, *El-İhkam*, c. I, s. 81-82; Güner, "İbn Hazm Düşünce Dünyasında Hadis", 16; Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 170; Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vahidlerin İtikat ve Teşri Yönünden Değeri*, s. 141.

⁴¹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 277-285.

⁴² eş-Şûrâ 42/11.

görmez. Ona göre Allah için "sıfat" ifadesini kullanmak Mu'tezile ve Râfizîlerin uydurmasıdır.⁴³

İbn Hazm, detaylı bir şekilde, Allah'ın kendisi için kullanmadığı bir isim veya sıfatın, anlamı müspet de olsa Allah için kullanılmayacağını söyler.⁴⁴ O, Allah'ın sıfatları konusunda kıyas ve istidlali kullananlara yönelik, kıyası kullananlara göre bir şeyi kıyas etmek için ancak onun bir benzeriyle kıyas câiz olur; fakat her yönüyle zıt olan ve hiçbir noktada benzerliği olmayan bir şeyi kıyas etmeye gelince bu asla câiz değildir, bunlar bir yana kıyas metodu tamamıyla bâtıldır.⁴⁵ eleştirisini yapar.

İbn Hazm, öne sürdüğü bu eleştirilerle, kendi düşünce dünyasında tutarlı olsa da pratikte durum tersinedir. Çünkü insan, tabiatı gereği çevresini ve varlığı sahip olduğu akıl yetisiyle yorumlamaya meyyaldir. Allah, peygamber ve âhiretle ilgili geniş bir şekilde yorumlarda bulunmak ister. Oysa İbn Hazm'ın insan düşüncesini nas ile sınırlandırmak istemesi, insanın muhayyer bir şekilde düşünmesine mani'dir.

Daha önce İbn Hazm'ın, kendi mezhebî anlayışı doğrultusunda *Ehl-i sünnet* tanımı yaptığını ve mezheplerin tasnifinde de çerçevesini bizzat kendisinin çizdiği bu *Ehl-i sünnet* anlayışını esas aldığını söylemiştik. Bu hususu detaylandırma bağlamında onun önce seçtiği konu ile ilgili mezhep ve şahısların görüşünü aktardığını, sırayla bu görüşlerin tahlil ve tenkidini yaptığını ve bu tahlil ve tenkitlerinde Ehl-i sünnet'i zâhirî bakış açısıyla savunarak mezheplerin kendince yanlış gördüğü düşüncelerini eleştirdiğini söyleyebiliriz. İbn Hazm, bu eleştirilerini önem sırasına göre, Kur'ân ve hadisten deliller ile akli metotlar çerçevesinde yapar. Tenkitlerinde analitik bir eleştiri yöntemini kullanır. Onun usulünde mezhepler ayrıntılı bir şekilde derin analizlere ve sağlam delillere dayalı ilmî ve mantikî eleştirilere tabi tutulur. Ayrıca onun yönteminde mezheplerin dayandığı bilgi kaynakları, metin ve senet açısından da eleştiriye tabi tutulur.⁴⁶

Felsefe lehinde olumlu bir yaklaşımda bulunmakla beraber İbn Hazm, felsefe ile dinin alanlarını birbirine karıştırmaya, birbirine katmaya karşı çıkar. Ona göre dinin kaynağı sem'î yani vahiydir, felsefenin yolu ise bürhân ve akli istidlâldir. Sem'iyât ile elde edilen bilginin yolu vahiy; akıl ve his yoluyla elde edilen bilgilerin sebebi ise akıl ve histir. İbn Hazm'a göre sem'iyâta dair konularda akıl ve his ölçü olamaz, bu konularda belirleyici olan vahiy ve vahye

⁴³ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 283-284; Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 180; Zühdi, *el-Mu'tezile*, s. 64.

⁴⁴ Bkz. Goldziher, *Zâhirîler*, s.126.

⁴⁵ Goldziher, *Zâhirîler*, s.126.

⁴⁶ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 277 vd.; Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s. 106.

dayalı burhandır. Ne his ne akıl ne de ilham bu konuda güvenilecek kaynaklar değildir.⁴⁷

İbn Hazm düşünce dünyasında tekfire yer vermediği için gulât fırkalarını tekfir etme gibi bir çabanın içine de girmez. Bu nedenle o, söz konusu grupların ismini zikretmeden onların iddialarının ilimden uzak ve yersiz olduğunu söyler.⁴⁸

İbn Hazm, gulât fırkalarının görüş ve durumlarını özetle verdikten sonra doğru olanın ne olduğunu, Müslümanların neye göre hareket etmesi gerektiğini belirterek, eleştirdiği şahıs ve fırkalara kendince doğru yolu göstermeye çalışır.⁴⁹

Sıfatlar konusundaki görüşleri yüzünden Mu'tezile ve Eş'arîleri tekfir etmeyen İbn Hazm, onların durumunu açıklamak için, "ilhada düşenler" şeklinde bir ifade kullanır. Adı geçen kelâm mezheplerini genel olarak Müslüman kabul etmesi onları tekfir etmediğinin bir göstergesi olarak düşünülmelidir. Nitekim İbn Hazm'ın kimi zaman küfür, ilhad ve lanet ifadelerini kullanarak suçlamalarda bulunması ve mezhepleri sert üsluplarla eleştirmesi, onun asabi mizacından kaynaklanan bir şey olsa gerektir. O, bu ifadeleri, muhatapları tekfir niyetiyle kullanmamış bilakis onları, ağır sözler sarf etmek suretiyle eleştirmek istemiştir. Aksi takdirde bir çelişki söz konusu olmuş olurdu.⁵⁰

Her ne kadar İbn Hazm, Müslüman fırkaları tekfir etmese de yaptığı sert eleştirileriyle muhataplarına çok ağır ithamlarda bulunmuştur. Nitekim Ahmed b. Hanbel ve onun gibi düşünen Selef âlimlerinin kendi dönemlerindeki Mu'tezile kelâmcılarına karşı sürdürdükleri sert eleştirilerin bir benzerini İbn Hazm kelâmcılara karşı yapmıştır. Onun bu üslubu hem kendi döneminde hem de kendisinden sonra hoş karşılanmamıştır.

Buraya kadar İbn Hazm'ın eleştirilerini neye göre yaptığını, mezhep ve şahısları hangi esaslar çerçevesinde eleştirdiğini özetle vermeye çalıştık. Şimdi de onun mezhep ve şahısları nasıl tenkit ettiğini, metodunun ne olduğunu izah etmek istiyoruz.

2.1. Teşbîh ve Tecsîm Düşüncesinin Tenkidi

İbn Hazm, tevhidin ispatı bağlamında konuya Mücessime ve Müşebbihe'nin tenkidiyle başlar. Tecsîm ve teşbîhe düşen mezhepleri isim vermeden sadece iddialarını gündeme getirerek eleştirir. O, bu konuda sadece eleştiri ile de yetinmez, doğru bildiğini de söyler.

⁴⁷ Bkz. Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmi Görüşleri*, s. 99-100; Yefût, *İbn Hazm ve'l-Fikre'l-Felsefi*, s. 293.

⁴⁸ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 273.

⁴⁹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 275.

⁵⁰ Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmi Görüşleri*, s. 171.

İbn Hazm, öncelikle teşbîh ve teccîm fikrini savunanların delilini aktarır. Bu düşüncede olanlara göre insan akli, cisim ve arazların dışında herhangi bir şeyi kavrayamaz. Allah, araz olmadığına göre O'nun cisim olduğu sabit olmuş olur. Çünkü fiil, ancak cisimden sâdır olur. Allah fâil olduğuna göre O da cisimdir.⁵¹ Bu görüş sahipleri, Allah'ın kendisine izafe ettiği *el, göz, yüz, Rabbin geldi, Rabbin dağa tecelli etti* gibi organ, yön ve eylem ifade eden âyetler ile Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Allah'a *kadem, yemîn, ricl ve nüzul* attettiği hadisleri delil getirerek Allah'ın cisim olduğunu ve O'nun bir bedeninin olduğunu söylemişlerdir.

İbn Hazm'a göre Mücessime'nin "İnsan akli ancak cisim ve araz olanı anlayabilir"⁵² şeklinde özetlenecek görüşleri eksik bir hüküm ifade eder. Mantık kurallarına göre doğrusu "alemden cisim ve arazların dışında bir şey bulunmaz" şeklindedir. Cevher ve arazlar, varlıkları icabı bunları yoktan var eden bir yaratıcının varlığını zorunlu kılar. Şayet bu ikisinin yaratıcısı cisim ve araz cinsinden bir şey olsaydı o yaratıcının da bir yaratıcısının olması gerekirdi. Akli bir zorunlulukla anlaşılmalıdır ki cisim ve arazın yaratıcısı yine cisim veya araz olamaz.⁵³

"Şayet teşbîh ve teccîm düşüncesinde olanların dedikleri gibi Allah cisim olsaydı, bu durum, Allah için kendisi dışında bir zaman ve mekânın olmasını da gerekli kılardı" diyen İbn Hazm, böyle düşünmenin, tevhidin iptali ve Allah'ın dışında iki şeyin O'na ortak olması anlamına geleceğini söyler. Zira Allah'la beraber ezelden mahlûk olmayan şeylerin olması ise küfürdür.⁵⁴ İbn Hazm, buna ek olarak cismin; uzunluk, derinlik ve genişlik boyutlarına sahip olduğunu; cismin bir te'lif edeni ve yaratanın da olduğunu düşünmeleri gerektiğini söyler. Ona göre, bu fikir sahipleri şayet bundan kaçınırlarsa, tabiattaki mürekkep-müellef cisimlerin bir yaratanının olmasını da inkâr etmiş olurlar. Oysa tabiattaki varlıkların tamamı müellef ve yaratılmıştır.⁵⁵

Mücessime, Allah için kullanılan "şey" sözünü delil getirerek "Bizim 'şey' sözümüz ile 'cisim' sözümüz arasında bir fark yoktur"⁵⁶ iddiasında bulunur. İbn Hazm, bunun yalan bir iddia olduğunu şöyle ispatlamaya çalışır: Şayet *cisim* ile *şey* aynı anlamda olsaydı o zaman araz da *şey* anlamında cisim olurdu. Hakikat şudur ki bizim *şey* sözümüzle *mevcut, hak, hakikat* ve *müspet* aynı anlama gelmektedir. Bunlar eş anlamlı kelimeler olup farklılık göstermezler.⁵⁷

⁵¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 277.

⁵² Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 278.

⁵³ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 278.

⁵⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 278.

⁵⁵ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 278.

⁵⁶ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 278.

⁵⁷ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 278.

İbn Hazm, "Allah, göklerin ve yerin nûrudur."⁵⁸ âyetini delil getirerek Allah'ın "nûr" olduğunu iddia edenlere de şöyle cevap verir: Nûr ya cisim ya da araz olmaktan uzak değildir. Hangisi olursa olsun Allah'ın cisim veya araz olmadığı delille sabittir. "Allah yerin ve göklerin nûrudur" âyeti "Allah'ın nefisleri aydınlatarak onları, yerde ve göklerdeki nûruna ulaştırması" anlamına gelir. Bunun delili, Allah'ın haber verdiği şeylere, kendisine ait bir nurunun olduğunu eklemesidir. Şayet söz konusu nûr bilindiği şekliyle gece veya gündüz parıldayan bir nûr olsaydı o zaman dedikleri doğru olurdu. Oysa iş onların dediğinin hilafıdır.⁵⁹

İbn Hazm, âyette geçen *nûr* ifadesini, iddia ettiğinin aksine nasla te'vil etmiyor, bilakis akılla âyet ifadesini te'vil ediyor. Böylece kendisiyle çelişiyor.

Mücessime'nin "Siz hem Allah hem de kendiniz için fâil ifadesini kullanıyorsunuz, bu bir benzetme değil mi?" sorusunu arazları gündeme getirerek cevaplayan İbn Hazm, arazların cisim, cisimlerin de araz olmadığını; Allah'ın ise ne cisim ne de araz olduğunu; dolayısıyla Allah ile araz ve cisimler arasında bir benzerlik olamayacağını söyler. Ona göre benzerlik, benzeyen iki şey arasındaki mana benzerliğinin ispatı ile olur. Buna göre cismin cisim ile arazın da arazla benzer olması gerekir. Bu benzetmeler ise Allah için muhaldir, düşünülemez.⁶⁰ Ayrıca İbn Hazm, "Allah, cisimler gibi olmayan bir cisimdir." sözünü de eleştirir ve bu sözü söyleyen kimsenin inkâra düşeceğini söyler.⁶¹

Görüldüğü üzere İbn Hazm, Müşebbihe ve Mücessimeyi, evvela Allah'a atfettikleri isimlerin, Allah tarafından kendisi için kullanılıp kullanılmadığı konusunda tenkit eder. İkincisi "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur."⁶² âyetinin mefhumuna göre ve üçüncüsü ise araz ve cevherlerin tabii olduğu felsefi ve mantikî kurallar çerçevesinde eleştiride bulunmaktadır.

İbn Hazm'ın özellikle teşbîh ve teccîm düşüncesine yönelik eleştirilere öncelik vermesinin sebebi Allah'a sıfat nispet eden kelâmcıların hepsinin (ona göre) teşbîh ve teccîm konusunda hataya düşmeleridir. Eleştirilerinin kapsayıcı olması için genelde isim vermeden bu düşüncede olanları eleştiren İbn Hazm'a göre Allah, cisim ve cisim gibi olmaktan uzaktır, fakat insanın ilâhî mesajı algılayabilmesi için bir takım somut formların kullanılması da kaçınılmazdır. İlahi kelâmın insan tarafından idrak edilebilmesi ancak bu şekilde mümkün olabilir.

⁵⁸ en-Nur 24/35.

⁵⁹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 280.

⁶⁰ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 281.

⁶¹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 281.

⁶² eş-Şurâ 42/11.

2.2. Allah'ın Sıfatları Konusunda Mezheplerin Tenkidi

İbn Hazm'ın itikâdî mezhepleri eleştirdiği konulardan biri de Allah'ın sıfatları meselesindeki görüşleridir. O, mezhepleri, yine kendisinin tanımladığı *Ehl-i sünnet* perspektifiyle tenkide tabi tutar. Öncelikle Ehl-i sünnet'ten saymadığı Müşebbihe, Eş'arîler⁶³ ve Mu'tezile'nin sıfatlarla ilgili görüşlerini aktarır ve sonra da eleştiride bulunur. O, Müşebbihe ve Mu'tezile'den daha ziyade Eş'arîlerin sıfat görüşünü eleştirir. "Eş'arîlerin Allah'ın zatına zait, Allah'ın zatı ile kâim ve kadîm olan sıfatlar" görüşünü kabul etmez.⁶⁴ Tartışmayı Allah'ın isimleri konusuna getirerek "sıfat" diye ifade edilen şeylerin aslında Allah'ın isimleri olduğunu söyler. Sıfat konusunu Allah'ın isimleri bağlamında değerlendiren İbn Hazm, Allah'ı isimlendirmenin ancak nas ile olabileceğini, insanların kendi aklî kıyaslarıyla Allah'ı isimlendirmelerinin mümkün olmadığını söyler. O, mahlûkat için câiz olan şeyleri Allah için asla câiz görmez.⁶⁵

İbn Hazm, hemen bütün eserlerinde net ifadelerle Allah'ın sıfatlarının olmadığını, sıfat diye iddia edilen şeylerin gerçekte isim olduğunu, bu isimlerin de sıfatlardan müştak olmadığını söyleyerek bu konuda Allah hakkında sıfat lafzını kullanmanın câiz olmadığını söyler. Çünkü ona göre Kur'ân-ı Kerim'de ne "sıfat" ne de "sıfatlar" lafzı kullanılmıştır. Aynı şekilde Allah için sıfat lafzının kullanımı, ne Peygamber'den (s.a.v.) ne sahâbeden ne tabiinin büyüklerinden ne de tebeû't-tabiiinden aktarılmıştır. Durum böyle olunca kimsenin Allah için sıfat ifadesini kullanması asla câiz değildir.⁶⁶

İbn Hazm, Allah'ın sıfatları olduğunu söyleyen ve Allah için sıfat lafzını kullanan kimselerin, her nedense aynı anlama gelen na't (nu'ût) ve simât kelimelerini kullanmaktan sakındıklarını söyler. Halbuki Arap dilinde bunların üçü de aynı anlamlara gelmekte ve aralarında herhangi bir fark bulunmamaktadır.⁶⁷

İbn Hazm, isim vermeden bütün kelâm ekollerini, kendi heveslerine göre Allah'a sıfat atfettikleri iddiasıyla eleştirir. "Şayet sıfat kullanmama hususunda

⁶³ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 265.

⁶⁴ İbn Hazm'ın, Eş'arîlere nispet ettiği "Allah'ın zatına zait, Allah'ın zatı ile kaim ve kadîm olan sıfatlar" görüşü *Nesefiyye Akâidi*'nde "Allah'ın sıfatları vardır. Bu sıfatlar Allah'ın ne aynıdır ne de gayrıdır" şeklinde geçer. Burada geçen "Allah'ın sıfatları vardır" ifadesini Eş'arî kelâmcılardan Taftazânî, "Allah'ın sıfatlarından her biri vâcip ve zarûrî kavramın üzerinde ve ona ilaveten zâid olan bir mananın var olduğuna delâlet eder" şeklinde şerh eder. Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslam Akâidi- Şerhu'l-akâid*, s. 157. Ya da "Sıfatlar O'nun zatı ile mevcuttur" şeklinde geçmektedir. Nureddin es-Sabunî, *Maturidiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 1979, s. 77. İbn Hazm, Mâtürîdîlerden hiç bahsetmez. Mezheplerin tasnifinde yalnızca "Ebû Hanife ve arkadaşları" ifadesini kullanır. Gerçekte Mâtürîdîler de Allah'ın sıfatları konusunda Eş'arîlere yakın düşüncelere sahiptirler. Bkz. Sabunî, *Maturidiyye Akâidi*, s. 77; Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslam Akâidi- Şerhu'l-akâid*, s. 159.

⁶⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 324.

⁶⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 283.

⁶⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 285; İbn Hazm, *Kitabü'd-Dürre*, s. 264.

icmâ hâsıl olmuştur, dersek yanlış söylemiş olmayız. Sıfat lafzını kullanmak câiz olmadığı gibi ona inanmak da câiz değildir. Bu şekilde inanmak ise çirkin bir bidattir" diyen İbn Hazm, bu konuda "Onlar, sizin ve atalarınızın (tanrı) diye isimlendirdiğiniz (boş, anlamsız) isimlerden başka bir şey değildir. Allah, onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Onlar (putlara tapanlar), zanna ve nefislerinin arzusuna uyuyorlar. Oysa kendilerine Rableri tarafından bir yol gösterici gelmiştir."⁶⁸ âyetini delil getirerek Allah'a sıfat isnad edenleri eleştirir.⁶⁹

Allah için sıfat lafzının ilk kez Mu'tezile tarafından kullanıldığını, daha sonra bazı kelâmcıların onların yolundan giderek aynı lafzı kullandıklarını söyleyen İbn Hazm, "Onların bu konuda ne seleften bir önderleri ne de örnek aldıkları bir kimse vardır" diyerek bu düşünce sahiplerinin sıfatlarla ilgili görüşlerinin mesnetsiz olduğunu belirtir.⁷⁰ İbn Hazm, bu konuda "Kim Allah'ın sınırlarını aşarsa şüphesiz ki kendisine zulmetmiş olur."⁷¹ âyetini delil getirerek Allah için sıfat lafzını kullanan kimselerin sınırı aşan ve kendilerine zulüm eden kimseler olduğunu söyler.⁷² Bazen de sıfat lafzının geç dönem fıkıh imamları tarafından düşünülmeden kullanıldığını söyleyen İbn Hazm, bunun da faziletli kimselerin dil sürçmesi ve âlim olan kimselerin hatası olduğunu belirtir. Zira ona göre dinde doğru olan Allah'ın nas olarak getirdiği (açıkladığı) veya Hz. Peygamber'in (s.a.v.) buyurduğu ya da üzerinde ümmetin ittifakı hâsıl olan şeydir. Bunun dışındaki bir isimlendirme sapıklıktır.⁷³

İbn Hazm'dan sonra gelen âlimlerden bazıları, onun sıfatlarla ilgili yaptığı bu son derece titiz tavrın gerçekte bir aşırılık olduğunu, bu konuda bu denli titiz davranmanın gereksiz olduğunu vurgulayarak onu eleştirmişlerdir.⁷⁴

İbn Hazm, Allah'a sıfat nispet edenlerin sıfat konusunda delil getirdikleri hadisi de ele alıp irdeler: Nitekim Abdullah b. Vehb (r.a.) tarikiyle Hz. Aişe'den rivayet edilen ve her rekâta başka bir sure ile ihlâs suresini beraber okuyan

⁶⁸ en-Necm 53/23.

⁶⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 283.

⁷⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 282.

⁷¹ et-Talak 65/1

⁷² Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 283.

⁷³ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 284.

⁷⁴ Söz gelimi İbn Rüşd (ö. 595/1198), "Cumhurun sıfatlar konusunda bilmesi gereken şey, sadece ve sadece şeriatın sarahaten belirttiği husustur. O da sıfatlar konusunda tafsile girmeden sıfatların varlığını kabul etmekten ibarettir. Çünkü tafsile girildiği takdirde cumhur için bu konuda kesin bilgi edinmenin asla imkânı yoktur" der. Bkz. Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akaidi mille*, thk. Dr. Mahmud Kasım, Daru Kütübu İlmiyye, Beyrut, 2003), s. 36-48; Abdülhamid, *İslam'da İtikâdi Mezhepler*, s. 237. Muhammed Abduh (1849-1905) ise sıfatların zat üzerine zait olup olmaması meselesinin derinlemesine üzerinde durulması gereken bir konu olmadığını; çünkü insan aklının bunlara nüfuz etmeye muktedir olmadığını söyler. Bkz. Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, çev. Sabri Hizmetli, Fecir Yayınları, Ankara, 1986, s. 106.

adamın hadisini bu konuda delil getirerek sıfat lafzının hadislerde de kullanıldığını iddia edenler olmuştur. Söz konusu hadise göre Resulullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "*Sahâbeden bir adam her rekâtta başka bir sureyle beraber İhlâs suresini de okurdu. (Bunu duyan) Resulullah bunun sebebinin sorulmasını emreder. Adam, İhlâs suresi Rahmanın sıfatıdır ve onu çok seviyorum, der. Resulullah (s.a.v.), Allah'ın da onu sevdiğini kendisine haber verin, diye buyurur.*"⁷⁵

İbn Hazm, bu hadisin râvilerini cerh ve ta'dil açısından eleştiriye tabi tutar. Ona göre bu hadisin râvilerinden Said b. Ebi Hilal, bu lafzı (Rahmanın sıfatı lafzını) rivayette tek kalmış ve aynı zamanda bu şahıs rivayetleri bozup birbirine karıştıran zayıf bir râvidir.⁷⁶

Aynı şekilde İbn Hazm, söz konusu hadisin delil gösterilmesine şu ifadelerle karşı çıkar: "Muhataplarımızın bu hadisi delil getirmeleri onlar için doğru olamaz. Çünkü bu hadis haber-i vahittir. Onlara göre haber-i vahit ilim ifade etmez."⁷⁷ der.

İbn Hazm, muhaliflerin kullandıkları sıfat sözcüğünü dil-lügat yönünden de irdeler. O, sıfat sözcüğünün sözlükte, cevherlerde olan arazi göstermek için kullanıldığını, Allah için kullanılamayacağını söyler. Zira Yüce Allah, "*Kudret ve şeref sahibi Rabbin, onların nitelendirmelerinden yücedir*"⁷⁸ buyurarak sıfatların kullanımını toptan reddetmiştir.⁷⁹ Çünkü ona göre, sıfatların kullanımı ile ilgili ne bir nas ne icmâ ne de seleften bir haber gelmiştir.

Sıfat lafzını kullananlar, "gâibi" "şâhide" kıyaslayarak, gâibi anlamaya çalışmışlardır. Onlar, mahlûkat için kullanılan birtakım sıfatları Allah için kullanmışlardır ki bu, Allah Teâlâ'yı mahlûkata benzetmek olur. Oysa "*Hiçbir şey O'nun benzeri değildir*"⁸⁰ diyen İbn Hazm, sıfatların arazlar olduğunu, arazları taşımanın, arazlara mahal olmanın cisimlerin özelliği olduğunu söyler. Ona göre, Allah'a sıfat nispet etmek, mahlûkat için geçerli olan bir hükmü, Allah için de

⁷⁵ Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîh*, Daru İbn Kesir, Beyrut, 2002, "Kitabu't-Tevhid", 1.

⁷⁶ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 285.

⁷⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 285. İbn Hazm, sıhhat şartlarını taşıyan sahih hadisin de aynı zamanda ilim ifade ettiğini söyler. O, haberi vahidi "Adil bir kimsenin yine adil bir kimseden rivayet ettiği haberdir." şeklinde tanımlar. "Eğer bu haber, bu şartları taşıyarak Peygambere kadar ulaşmışsa ilim ifade eder ve onunla amel etmek gerekir." der. İlim ve amel gerektirmesi itibarıyla mütevatir ile ahad haber arasında bir fark görmez. Ona göre, haber-i vahidin sadece itikâdî konularda değil, ameli konularda da delil olabilmesi için zan ifade etmemesi gerekir. Ona göre makbul olan bir haber-i vahid hem Kur'an'a ilave hüküm getirebilir hem de onu nesh edebilir. Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endülüsî İbn Hazm, *el-İhkam fi usuli ahkam*, Daru'l-Ufuk el-Cedid, Beyrut, 1983, c. I, s.108,110; Osman Güner, "İbn Hazm Düşünce Dünyasında Hadis", *Milel ve Nihal* c. 6, S. 3 (2009), s. 21.

⁷⁸ es-Saffat 37/180

⁷⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 285.

⁸⁰ eş-Şûrâ 42/11

geçerli kılmaktır. Allah'ın bu şekilde mahlûkat cinsinden bir varlık gibi düşünülmesi kabul edilmez bir şeydir.⁸¹

İbn Hazm'ın eleştirdiği önemli konulardan biri de Allah'ın sıfatlarının zatının aynısı mı yoksa Allah'tan gayrı şeyler mi olduğu tartışmasıdır. Bilindiği gibi Mu'tezile, Allah'ın zatına zait sıfatları kabul etmez; Allah'ın zatı üzerine zait sıfatları teaddüd-ı kudemâ olur gerekçesiyle reddeder.⁸² Oysa İmam Eş'arî, Allah'ın zatıyla kâim sıfatları olduğunu söyler. Ona göre "Sıfatlar ne zatın aynısı ne de gayrisidir; sıfatlar, zat olmadığı gibi ondan başka bir şey de değildir."⁸³ Allah'ın zatına zaid, kadîm sıfatlar olduğunu söyleyen Eş'arîler bu konudaki inançlarının Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi teaddüd-ı kudemâ'ya götürmediğini düşünürler.⁸⁴ İbn Hazm ise, Eş'arîlerin "Sıfatlar ne Allah'ın kendisidir ne de gayrisidir" sözlerini çelişkili bulur ve bu noktada onları eleştirir. Ona göre, "Bir şey hem kendisidir hem de kendisi olmayandır" ifadesi çelişkili bir hükmüdür. Örneğin Allah'ın ilminin hem O'nun dışında bir şey olduğunu, hem de O'ndan başka bir şey olmadığını söylemek çelişkili iki hükmüdür.⁸⁵

İbn Hazm, Mu'tezile ve Eş'arîlerin sıfatlar konusunda tam bir çelişki ve tutarsızlık içinde olduklarını düşünür. Ona göre bu iki fırkanın da amacı Allah Teâlâ'yı noksan sıfatlardan ve mahlûkata benzemekten tenzih etmektir. Fakat onlar teşbîhi reddedelim derken bizatihi kendileri teşbîhe düşmüşlerdir. İbn Hazm'a göre bunun sebebi kelâmcıların Allah'ın zatı ve sıfatları konusunda kıyas yöntemini kullanmalarındır.⁸⁶

Mu'tezile'nin Ehl-i sünnet'e getirdiği "sıfatları kabul etmenin *taaddüd-ı kudemâ* olduğu" itirazını İbn Hazm, Allah'a sıfat nispet eden bütün kelâm mezheplerine bir itiraz olarak öne sürer. Ona göre, bu görüş Allah'ın zatından ayrı fakat ondan gayrı olmayan ezeli ve kadîm sıfatları kabul etmek Hristiyanların teslis inancından daha fecidir, insanı ondan daha çok küfre ve şirke sokar. Çünkü onlar Allah'la beraber iki ilah düşünmüşlerdir, oysa sıfatları kullananlar Allah'la beraber on beş tane ilah düşünmüşlerdir.⁸⁷

⁸¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 327.

⁸² Bkz. Abdülhamid, *İslam'da İ'tikâdî Mezhepler*, s. 248,260.

⁸³ Bkz. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabu'l-Luma'i er-reddü a'lâ ehl-i'z-zeyji ve'l-bide'*, thk. Hamûde Gîrâbe, Şeriketü musahemetü Mısıriyye, Mısır, 1955, s. 30-31; Şerafettin Gölçük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya, 1991, s.194.

⁸⁴ Bkz. Abdülhamid, *İslam'da İ'tikâdî Mezhepler*, s. 236. Mâtürîdiler de hakeza Allah'ın zatıyla kaim sıfatlar olduğunu söylerler ve bunun teaddüdü kudemâ olmadığını söyler. Sabunî, *Maturidiyye Akâidi*, s. 74-75; Taftazanî, *Kelâm İlmi ve İslam Akâidi- Şerhu'l-akâid*, s. 157-159.

⁸⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 293.

⁸⁶ Bkz. Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmi Görüşleri*, s. 105.

⁸⁷ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. V, s. 76.

İbn Hazm, Mu'tezile ve Eş'arîleri böyle sert ifadelerle eleştirmesine rağmen onları tekfir etmez. *İlhada düşer* ifadesini özellikle onların durumunu açıklamak için kullanır. Biz onun bu ve buna benzer ifadeleri, muhatapların düşüncelerinin ne kadar vahim ve kabul edilemez olduğunu göstermek için kullandığını düşünüyoruz. Çünkü İbn Hazm, ismi geçen kelâm mezheplerini genel olarak Müslüman kabul etmiştir. *Küfür, ilhad* ve *lanet* ifadelerini kullanması, onun sert mizacından kaynaklanan bir durum olsa gerektir; yoksa tekfir amaçlı söylenmiş sözler değil.⁸⁸

İbn Hazm, Allah'ın sıfatlarının, O'nun isimleriyle beraber değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Nitekim ona göre Allah'ın isimleri vardır, fakat bu isimler sıfatlardan türetilmiş değildir. Naslarda Allah için *isim* ifadesi kullanılmıştır fakat O'nun için sıfat ifadesinin kullanıldığına rastlanılmamaktadır. Allah'ın isimleri türemiş değil bilakis özel (alem) isimlerdir. Bu nedenle nasların bildirdikleriyle yetinilmeli, daha ötesine geçilmemelidir.⁸⁹ Aynı şekilde Allah'ın bize öğrettiği âlim, kadîr, mü'min, müheymin vs. isimler hakkındaki durum da böyledir. Zira Allah, "*Senin kudret ve şeref sahibi olan Rabbin, onların nitelendirdiği şeylerden uzaktır, yücedir*"⁹⁰ buyurmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.) de Allah'ın isimleri hakkında "*Allah Teâlâ'nın doksan dokuz; yüzden bir eksik ismi vardır*"⁹¹ buyurmaktadır. Allah, kendi zatını kusursuz, tertemiz nitelik, övgü ve en güzel isimlerle nitelemiştir.⁹²

İbn Hazm, ilim, kudret, irade ve Allah'a atfedilen diğer bütün sıfatlar konusunda da mezhepleri eleştiriye tabi tutar. Onun sıfatlarla ilgili mezhep eleştirilerinin tümünü aktarmak bu çalışmanın sınırlarını aşacağından, biz bir fikir vermesi için onun ilim sıfatı konusunda mezheplere yönelttiği eleştirileri dikkatlere sunmak istiyoruz.

İbn Hazm, ilim sıfatının şümülü, gaybı ihata etmesi; Allah'ın geleceğe dair bilgisi gibi konularda fazla teferruata girmez. Bilâkis o, ilim sıfatının Allah Teâlâ ile ilişkilendirilmesi (taalluku), O'nun ilminin ezeli olup olmadığı, ilminin malumla ilişkisi gibi konular üzerinde yoğunlaşır ve mezhepleri bu hususlarda tenkit eder. Mezheplerin ilim sıfatı hakkındaki görüşlerini aktardıktan sonra bunları sırayla eleştiriye tabi tutar. İbn Hazm, eleştirilerini dil, mantık kuralları ve

⁸⁸ Bkz. Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmi Görüşleri*, s. 171.

⁸⁹ Bkz. İbn Hazm, *Kitabü'd-Dürre*, s. 276.

⁹⁰ es-Saffât 37/180.

⁹¹ Buhârî, *Sahih*, "Kitabu't-Tevhid", 21, "Kitabu'd-Daavât", 69; Müslim, *Sahih*, "Kitabu'z-Zikir", 5; Tirmizî, *Sünen*, "Daavât", 83; İbn Mace, *Sünen*, "Dua"10; İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 360; bkz. İbn Hazm, *Kitabü'd-Dürre*, s. 254-255.

⁹² Bkz. Haris el-Muhasibî, *el-Akl ve Fehmül-Kur'an*, çev. Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, İstanbul, 2006, s. 304.

mezheplerin kullandığı isim ve sıfatların Kur'ân ve hadislerde olup olmadığı, icmâ tarafından desteklenip desteklenmediği vb. kriterler çerçevesinde yapar.

İbn Hazm, ilim sıfatı konusunda en çok Cehmiyye'yi eleştirir. Cehmiyye'nin, Allah'ın ilmini nefyetmesi, Allah'ın ilminin hâdis olduğu anlamına da geldiğini söyleyen İbn Hazm'a göre, Allah'ın ilminin hâdis olduğunu söyleyen altından kalkamayacağı bir söz söylemiştir. Çünkü o bu sözünüyle, Allah'ın kendisi için ilim sıfatını yaratana kadar eşyayı bilmediğini iddia etmiş olur. Ayrıca Allah'ın herhangi bir zamanda meydana gelen şeyleri bilmemesi, o şey hakkında bilgisiz olduğu sonucunu doğurur ki, bu Allah'a cehâlet nispet etmek olur. Allah'a cehâlet nispet etmek ise ittifakla küfürdür.⁹³

İbn Hazm, Allah'ın geçmiş ve geleceğin bilgisine sahip olduğunu söyler ve "*Şayet (tekrar dünyaya) gönderilselerdi tekrar nehiy olundukları şeyi dönerlerdi*"⁹⁴ âyetinden yola çıkarak, "Allah, cehennem ehlinin bu dünyaya gönderilmeleri halinde yine daha önce nehiy olundukları şeyleri tekrar yapacaklarını bilir. Kıyametin ne zaman kopacağını bilen O'dur. Cennet ve cehennem ehlinin konuşmalarından önce ne söyleyeceklerini bilendir. Kur'ân'da bildirilen ve henüz gerçekleşmeyen şeyleri de bilir"⁹⁵ diyerek bu konudaki görüşünü desteklemeye çalışır.

İbn Hazm, Allah'ın ilminin hâdis olduğu iddiasının ispatı için delil getirilen "*Andolsun biz, sizi deneyeceğiz ki içinizden cihat edenleri (güçlülere) sabredenleri bilelim*"⁹⁶ âyeti ve benzerlerinin te'vil edilmeksizin, yalnızca zâhirine göre anlaşılması gerektiğini söyleyerek bu düşünce sahiplerini eleştirir. Ona göre bu âyet, sizlerden kimin cihat ettiğini mücahit olarak, sizlerden kimin sabrettiğini sabreden olarak bilelim manasındadır. Bu da ancak cihat ettikleri ve sabrettikleri zaman bilindir. Onların cihat ve sabırlarından önceki Allah'ın ilmi, cihat eden ve sabredenler değildir, onlar cihat edeceklerdir ve sabredeceklerdir. Cihat ettikleri zaman onlarla ilgili olan Allah'ın bilgisi cihat edenler olur. Bütün bunlarda zaman maluma tabidir. Fakat Allah'ın ilmi zamana tabi değildir. Burada Allah'ın ilminin değişmesi söz konusu değildir. Sadece malum olan şeyler değişmektedir. Oysa Yüce Allah'ın bu hususlardaki ilmi ezelidir, asla değişmez.⁹⁷

İbn Hazm, "Allah'ın ilmi bizzat kendisinde değil, malumda kâim olan, yaratılmış bir arazdır" iddiasında bulunanları da şöyle bir akıl yürütme ile eleştirir: Kur'ân'ın nassıyla bilinmektedir ki kıyametin bilgisi Allah katındadır. Olmayacak

⁹³ İbn Hazm, *el-Fasl*, c.II, s. 296; bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail Eş'arî, *İslam İnanç Esasları (el-İbane an usûli'd-diyâne)*, trc. Mehmet Kubat, İsrak Yayınları, İstanbul, 2008, s. 119.

⁹⁴ el-En'am 6/28.

⁹⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 297.

⁹⁶ Muhammed 47/31.

⁹⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 297.

şeyler, şayet olsalardı nasıl olacaklarına dair bilgileri Allah katındadır. "Şayet (tekrar dünyaya) gönderilselerdi tekrar nehiy olundukları şeye dönerlerdi"⁹⁸ ve başka bir âyette de Allah, Nuh'a (a.s.) "İman edenler hariç kavminden kimse iman etmeyecektir"⁹⁹ buyurmaktadır Şayet Allah'ın ilmi malumda kâim olan bir araz olsaydı -ki malum olan kıyamet henüz olmamış fakat Allah'ın ona dair bilgisi kesindir- üçüncüsü olmayan iki durumdan biri olmak zorundaydı: Ya ilmin varlığından ötürü var olan bir malum olurdu ki bu bâtil olurdu. Çünkü malum henüz mevcut değildir. Bu durumda ma'dûm ve mevcut aynı anda olmuş olurdu. Ya da ilim ma'dûm olan bir malumda kâim/mevcut olurdu ki o zaman da ilim ma'dûmla beraber taşınan mevcut bir araz olurdu. Bu, her iki durum da fâsit ve bâtil birer düşüncedir.¹⁰⁰

İbn Hazm'a göre "Allah, Zeyd'in ölü olduğunu ne zaman bildi?" sorusu aklen zorunlu olarak fâsittir. Çünkü "ne zaman?" sorusu zamanla alakalıdır. Allah'ın ilmi ise zamanla alakalı veya zaman içinde olan bir şey değildir. O'nun ilmi mekân ile de alakalı değildir. Çünkü zaman ve mekân malumla alakalıdır. Zira Allah'ın ilmi kendisinden gayrı değildir.¹⁰¹ Allah Teâlâ bir olduğu, varlığa dair ilminin tamamı aynı olduğu ve bütün bunları kendisi dışındaki bir ilimle değil, zatıyla bildiği halde O'nun varlıklara dair malumatı muhtelifdir.¹⁰²

İbn Hazm, Mu'tezile'den Ebû Hüzeyl'in "Allah'ın ilmi Allah'ın kendisidir"¹⁰³ görüşü için, bu fikrin, Ebû Hüzeyl'in kendi istidlaline göre yaptığı bir isimlendirme olduğunu, Allah'ın istidlal ile isimlendirmesinin de asla câiz olmadığını söyleyerek eleştirir. Ona göre Allah'ı akıl yürütmek suretiyle yaratıklarından herhangi birinin tavsif edildiği bir sıfatla tavsif etmek O'nu yaratıklarına benzetmektir ki bu, Allah'ın isimleri konusunda aşırıya gitmektir.¹⁰⁴

Aynı şekilde İbn Hazm, Eş'arîlerin "Allah'ın ezeli olan, O'nun ile kâim olan bir ilmi vardır." sözünü de "Allah'ın sıfatları ne O'nun aynısı ne de O'nun gayrisidir" ifadeleriyle beraber değerlendirir ve eleştirir.¹⁰⁵

İbn Hazm'a göre Allah'ı, ancak kendisi için kullandığı isimlerle isimlendirmek ve kendisinden haber verdiği şekilde haber vermek câizdir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) lisanı üzere veya Müslümanların kesin icmâ ile belirtilen

⁹⁸ el-En'am 6/28.

⁹⁹ Hud 11/36.

¹⁰⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 299.

¹⁰¹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 300.

¹⁰² Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 313; Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, c. VII, s. 235; İbn Rüşd, *Faslû'l-makâl: felsefe-din ilişkisi (Arapça aslıyla)* İşaret Yayınları, İstanbul, s. 120-127; Hamdi Gündoğar, *Erken Dönem İslam Düşüncesinde İlahî Bilgi*, Çıra Akademi, İstanbul, 2017, s. 82-90.

¹⁰³ Bkz. Eş'arî, *İslam İnanç Esasları (el-İbane an usûli'd-diyâne)*, s. 116; Gündoğar, *İlahî Bilgi*, s. 82.

¹⁰⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 307.

¹⁰⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 307.

isimlerin dışında, anlamı doğru da olsa, herhangi bir isimle Allah'ı isimlendirmenin câiz olmadığını söyler.¹⁰⁶

Hulasa İbn Hazm ilimle ilgili "Allah'a ait bir ilim vardır. Bize göre bu ilim Allah'ın zatının gayrısı değildir. O'nun kudret ve kuvveti de O'nun gayrısı değildir" der. Ona göre, "Allah'ın zatı, O'nun ilmidir" şeklindeki isimlendirme câiz değildir.¹⁰⁷ İbn Hazm, Mahlûkatin ilminin mahlûkattan ayrı olduğunu söyler. Çünkü onların ilmi yok olabilir ve bu ilim, yerini cehâlete bırakabilir. Allah'ın yaratıklarından hiçbiri O'na benzemez ve O da yaratıklarından hiçbirine benzemez. O her yönüyle yaratılmışlardan farklıdır. Allah'ın ilminin O'ndan gayrı olmaması gerekir. Çünkü Allah "*Hiçbir şey O'nun dengi ve benzeri değildir*"¹⁰⁸ buyurarak kendisiyle yaratıkları arasındaki benzerliği nefyetmektedir.¹⁰⁹

İnsan hayatı dinamiktir, donukluk ve hareketsizliği kabul etmez. Bir dilde kullanılan kelimelerin zamanla kullanılmadığını; o kelimelerin yerine aynı anlama gelen veya yakın anlamlı kelimelerin kullanıldığı bilinen bir husustur. Allah Teâlâ'nın 99 isminin haricinde, Allah için kullanılan isimler tenzih düşüncesine hâlel getirmemeleri ve olumsuz bir anlam içermemeleri kaydıyla kullanılmasında bir sakınca olmasa gerektir. Kaldı ki Arapça dışında başka bir dille konuşan bir toplumun dilinde Allah'ın isimlerinin mukabili olan isimler vardır. Bu toplumlar kendi dillerindeki bu isimlerle Allah hakkında düşünürler ve Allah'a dua ederler. Söz gelimi bir İngiliz "God" der, Çinli "Tao" der, İranlı ise "Hudâ" der. Bütün diller Allah'ın âyetleri olduğuna göre farklı dili konuşan milletlerin kendi dillerinde Yüce Allah'ı ifade etmek için kullandıkları isim ve sıfatları yasaklamak doğru değildir. Zira din zorluk, değil kolaylığı tavsiye eder.

2.3. Mekân ve İstivâ Konusunda Mezheplerin Tenkidi

İbn Hazm, mekân ve istivâ konusunda da mezhepleri eleştirir. Bu konuda Ehl-i sünnet'ten kabul ettiği âlimlerle paralel düşünen İbn Hazm, mekân ve istivâ konusunda Ehl-i sünnet kelâm ekollerinin öncülerinden kabul edilen Abdullah İbn Küllâb'ı (ö. 240/854) eleştirir. İbn Hazm, Mu'tezile'nin "*Üç kişi konuşsa mutlaka dördüncüleri O'dur. Beş kişi konuşsa mutlaka altıncuları O'dur*"¹¹⁰ ve "*Biz*

¹⁰⁶ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 307.

¹⁰⁷ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 307-308; Abdülcebbar b. Ahmed el-Kadı, *Şerhü Usûlu Hamse*, thk. Dr. Abdülkerim Üsmanî, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1416, s.130-131; Kâdi, *Şerhu Usûlu Hamse*, c. I, s. 211-212.

¹⁰⁸ eş-Şûrâ 42/11.

¹⁰⁹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 309.

¹¹⁰ el-Mücâdile 58/7.

ona şah damarından daha yakınız"¹¹¹ âyetlerini delil getirerek "Allah'ın her yerde olduğu" görüşüne vardıklarını söyler.¹¹²

İbn Hazm bu ve benzeri ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda önce metodunu açıklayarak işe başlar: Ona göre Allah'ın sözünü, zâhire göre yorumlamaya mâni başka bir nas, icmâ veya duyulardan kaynaklanan bir zorunluluk olmadıkça zâhiri üzere anlamak gerekir. Daha sonra konunun arka planını izah eder: Zira bir mekânda olan şey, o mekânı meşgul eder, orayı kapsar; orayı doldurur, ya o mekânın şekli ile şekillenir veya o mekân onun şekliyle şekillenir. İkisinden birinin olması zorunludur. Yine bir mekânı meşgul eden şey, o mekânın sonluluğu ile sonludur. Bir mekân edinen şey altı veya beş cihet sahibi ve sonludur. Bütün bunlar cisimlerin özelliğidir.¹¹³

İbn Hazm, "*Biz ona şah damarından daha yakınız*"¹¹⁴ ve "*Üç kişi konuşsa mutlaka dördüncüleri O'dur. Beş kişi konuşsa mutlaka altıncıları O'dur*"¹¹⁵ âyetlerinin manasının, mekânı *düzenleme-idare etme* ve *ihata* etmekten başka bir şey olmadığını söyler. Ona göre, başka ihtimallerin nefyi için bu zorunludur.¹¹⁶

İbn Hazm, Mu'tezile'nin "Allah her yerdedir" sözünü de hatalı bulur. Çünkü eğer onların bu sözü doğru varsayıldığında Allah bütün mekânları doldurmuş olur veya bütün mekânlar onunla dolmuş olur ki, bu muhaldir.¹¹⁷ Ona göre bu âyetler, Allah'ın her yerde olduğunu değil, her yerde bizimle beraber oluşunu, her yeri tedbir ve ihata etmiş olmasını ifade eder. Zira onlar nerede olurlarsa olsunlar O, onlarla beraberdir.¹¹⁸

İbn Hazm'ın mekân hakkında dile getirdiği diğer bir görüş ise Ehl-i sünnet'in görüşüyle paralellik arz eder.¹¹⁹ Kendisinin de benimsediği bu görüş, Allah'ın ne bir zaman ne de bir mekânda oluşudur; zira O, her şeyi ihata etmiştir. İbn Hazm'a göre, bunun dışındaki görüşler bâtil olduğundan bundan başkasını düşünmek câiz değildir. Zira Allah, "*İyi bil ki O, her şeyi kuşatmıştır (her şey O'nun bilgisi dâhilindedir)*"¹²⁰ buyurmaktadır. Şayet O bir mekânda olmuş olsaydı, o mekân bir yönüyle veya farklı yönlerden Allah'ı ihata etmiş olurdu ki

¹¹¹ Kaf 50/16.

¹¹² Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 287.

¹¹³ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 287.

¹¹⁴ Kaf 50/16.

¹¹⁵ el-Mücadile 58/7.

¹¹⁶ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 288.

¹¹⁷ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 288.

¹¹⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 288; İbn Hazm, *Kitabü'd-Dürre*, s. 230.

¹¹⁹ Bkz. D. Amine Muhammed Nüseyr, *Ebu'l-ferec İbn Cevzî ve ârâuhu el-kelamiyye ve'l-ahlakiyye*, Darü'l-Şûruk, Beyrut, 1987, s. 144 vd.

¹²⁰ el-Fussilet 41/54

bu da zikredilen âyetle nefyedilmektedir.¹²¹ İbn Hazm, bir mekânda olmanın veya bir mekânda yer edinmenin cisimlerin veya cisimlerdeki arazların özelliği olduğunu, bunu başka türlü düşünmenin mümkün olmadığını söyler.

İbn Hazm, konunun anlaşılması için bu açıklamaları yaptıktan sonra, istivâ kavramının nasıl anlaşılması gerektiğini de izah eder. O, hemen her zaman yaptığı gibi önce *"Rahman arşa istivâ etti"* (Ta Ha 20/5) âyetinde sözü edilen istivâ konusunda mezheplerin görüşlerini aktarır ve daha sonra da bu görüşleri eleştirir. Nitekim o, önce Mu'tezile'ye göre istivânın manasının "istila" olduğunu aktarır. Sonra da bu görüşün fasit, delilsiz ve boş bir iddiadan ibaret olduğunu söyler. Çünkü şayet istivâ, istilâ anlamında olsaydı Allah yeryüzünü ve diğer mahlûkatı istilâ etmeye daha çok layık olurdu. O zaman "Allah yeryüzünü istivâ etti" dememiz câiz olurdu. Zira O, yarattığı her şeyi hâkimiyeti altına almıştır.¹²²

Yine İbn Hazm, önce İbn Küllâb ve arkadaşlarına göre istivânın Allah'ın zâtî bir sıfatı olduğunu aktarır. Nitekim onlara göre istivânın manası "Allah'ın eğrilik ve bozukluk gibi her türlü noksan sıfatlardan münezzehtir."¹²³ Sonra da İbn Küllâb ve arkadaşlarının istivâ hakkındaki görüşünün fâsit olduğunu söyler. Çünkü Yüce Allah'ın kendisini "el-Müstavî" diye isimlendirmedini, bundan dolayı da Allah'ın kendisini isimlendirmedini bir isimle isimlendirilmesi câiz değildir. Bu nedenle ümmet, "Ya Müstavî" veya "Abdülmüstavî" vb. bir isim kullanmamıştır. Ona göre ayrıca, İbn Küllâb ve arkadaşları istivânın zâtî bir sıfat olduğunu söylemekle arşı ezeli kabul etmiş olurlar ki Allah bundan münezzehtir. Çünkü Allah Teâlâ "istivâyî" arş ile ilişkilendirmiştir. İstivâ ezeli olursa arş da ezeli olmuş olur ki bunu iddia etmek küfürdür.¹²⁴

İbn Hazm, istivâ kelimesinin âyetlerdeki kullanımına da dikkatleri çekerek kendi görüşünün doğruluğunu temellendirmeye çalışır. Şöyle ki: Yüce Allah, *"(Musa) olgunluk çağına ulaşır (istevâ) gelişimini tamamlayınca biz ona hüküm ve ilim verdik"*¹²⁵ buyuruyor. Başka bir âyette ise *"Duman halinde olan göğe yöneldi (istevâ)."*¹²⁶ Bu iki âyette istivâ, "belli bir olgunluğa erme, ulaşma" veya "(semâya) yönelme" anlamlarına gelmektedir. İbn Hazm, âyetlerin bu anlamından yola çıkarak "istivâ"yı, "Allah'ın Arş'ta yapmış olduğu bir fiil" şeklinde açıklar. Bu fiilin ise Allah'ın Arş'taki yaratmasının sonu ve Arş'tan sonra da bir

¹²¹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 291.

¹²² İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 289.

¹²³ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 290; Yavuz Yusuf Şevki, "İstivâ", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, c. XXXIII, s. 402.

¹²⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 290.

¹²⁵ el-Kasas 28/14

¹²⁶ el-Fussilet 41/11

boşluk ve doluluğun olmaması¹²⁷ şeklinde yorumlar. İbn Hazm bu görüşünü, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in cennetten bahsederken buyurduğu "*Allah'tan, Firdevs cennetini isteyin. Çünkü o, cennetin ortası ve en yücesidir. Onun üstünde Rahman'ın arşı vardır*"¹²⁸ hadisiyle de destekler. Nitekim ona göre bu hadise göre "Arşın ötesinde bir yaratma (mahlûk) yoktur. O, ardında boşluk ve doluluğun olmadığı yaratılmış varlıkların (cisimlerin) sonudur. Kim âlemin yer, zaman ve mekân olarak bir sonunun olduğunu ya da cisim olduğunu inkâr ederse Dehriyye'nin görüşünü benimsemiş olur ve İslâm'dan çıkar."¹²⁹ şeklinde yorumlar.

İbn Hazm, "*Melekler onun çevresindedirler. O gün Rabbinin arşını, bunların da üstünde sekiz taşıyıcı (melek) taşır*"¹³⁰ âyetini delil getirerek arş ve istivâ hakkında Yüce Allah'ın bildirdikleriyle yetinmeleri gerektiğini, O'nun bu ifadeyle tam olarak ne murat ettiğini kendisinden başka kimsenin bilemeyeceğini, bu konuda Hz. Peygamber (s.a.v.)'den de sahih bir haberin bizlere ulaşmadığını, bu nedenle en doğru tutumun Kur'ân'da haber verildiği gibi "Biz ona iman ettik, hepsi Rabbinin katındandır" (Âl-i İmrân, 3/7) diyerek müteşâbih âyetleri keyfiyetsiz olarak, zâhiri anlamları üzere kabul etmek olduğunu ve Allah'ın bildiklerinde akla aykırı bir tarafının da olmadığını söyler.

Bu açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla İbn Hazm'ın, müteşâbih âyetler hakkında Selef'in yaklaşımıyla paralel düşündüğü anlaşılmaktadır. O, müteşâbih âyetleri tıpkı Selefîyye ve İmam Eş'arî gibi te'vil etmeden, keyfiyetsiz (bilâkeyf) ve benzetme yapmadan (bilâteşbîh) zâhiri üzere anlamak gerektiğini düşünmektedir.¹³¹

Görüldüğü gibi İbn Hazm, mekân konusunda hem dil ve ifade yönünden hem de Allah Teâlâ'nın noksan sıfatlardan tenzihi düşüncesinden hareketle muhataplarını tenkit etmiştir. İstivâ konusunda ise "istivâ" ifadesinin âyet ve hadislerdeki kullanımdan yola çıkarak Mu'tezile ve İbn Küllab'ın konuyla ilgili fikirlerini eleştirmiştir. İbn Hazm'ın, arş ile ilgili mezheplere yönelttiği eleştirilerde, iddiasının aksine, yalnızca naslarla değil zaman zaman akli tahlillerle de görüşlerini desteklemeye çalıştığı gözden kaçmamaktadır. Ancak en

¹²⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 290.

¹²⁸ Buhârî, *Sahih*, "Kitabu't-Tevhid", 22, "Kitabu'l-Cihad", 4.

¹²⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 291.

¹³⁰ el-Hakka, 69/17

¹³¹ Mehmet Kubat', "Eş'ari Ekolünün Öncüsü Olarak Ebu'l-Hasan el-Eş'ari ve Kelami Görüşleri", *İslamî İlimler Dergisi* C. VII, S. 13 (2012), s. 36; Mehmet Kubat, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Kitap dünyası, İstanbul, 2014, s. 263. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî *istivâyı* "O (Allah), keyfiyetsiz olarak, durma olmaksızın arşın üzerine istivâ etmesidir." şeklinde açıklar. Aslında onun bu ifadesinde de muğlaklık söz konusudur; çünkü "durma olmaksızın" ifadesi bir keyfiyettir. Bkz. Eş'arî, *İslam İnanç Esasları (el-İbane an usûli'd-diyâne)*, s. 100.

nihayetinde arş ve istivâ ile ilgili doğruluğuna kani olduğu tutumun Selefiyye ve Eş'arîlerin görüşleri ile paralellik arz ettiği açıktır.

Sonuç

Erken dönem İslam Mezhepleri Tarihi müelliflerinden biri olduğu kadar aynı zamanda ilk Dinler Tarihçilerinden biri de olan İbn Hazm, eserlerinde Ehl-i kitap eleştirisi yaptığı gibi Müslüman mezhepleri de eleştiriye tabi tutmuştur. Yahudilik ve Hristiyanlık ile ilgili eleştirilerinde aklî bürhân ile nakli beraber kullanmıştır. İslâm mezheplerine karşı ise akıl yerine daha çok nassı tercih etmiş; mezhebi görüşü doğrultusunda Kur'ân ve Sünnet'in zâhirine göre hüküm veren bir tenkit metodu geliştirmiştir.

İbn Hazm, mezhepleri sadece eleştirmekle kalmamış, onların düşüncelerinin analizini de yapmıştır. Muhalif şahıs ve mezheplerin fikirlerini toptan ret veya kabul etmek yerine doğrusunu kabul, yanlışını reddetme olarak niteleyebileceğimiz makul ve mutedil bir yol izlemiştir. İbn Hazm gerek Yahudi ve Hristiyan mezhepleri gerekse de Müslüman mezhepleri eleştirisinde aklî muhakemeyi hiçbir zaman elden bırakmamış, ancak aklın kendi yaratıcısına hükmedemeyeceği gerçeğini idrak etmiş, Allah'ın yaratmış olduğu şeylerin hakikatinin ise ancak akılla anlaşılabilceğini de itiraf etmiştir.

İbn Hazm, mezhep eleştirilerini dil, mantık kuralları ve naslar çerçevesinde yapmıştır. O, bilhassa fıkıh alanında reddettiği kıyası, düşüncelerinde iç tutarlılık sağlamak adına akaid ve kelâm alanında da reddetmiştir. Muhaliflerini susturmak gayesiyle Aristo mantığını kullanan kelâmcıların metotlarının burhânî olmadığını bilakis cidâlî olduğunu vurgulayarak, bu metodun insanların hidayeti için yetersiz bir yol olduğunu söyleyerek tutarsızlığını ortaya koymaya çalışmıştır.

İbn Hazm, İslam mezheplerinin Yüce Allah'a nispet ettikleri isim ve sıfatların Kur'ân ve hadisler tarafından O'nun için kullanılıp kullanılmadığı ve icmâ tarafından da desteklenip desteklenmediği şeklindeki kriterler çerçevesinde eleştiriler yapmıştır. Bu bağlamda sıfatların arazlar olduğunu, arazları taşımanın ve arazlara mahal olmanın da cisimlerin özelliklerinden olduğunu ifade ederek İslam mezhepleri tarafından Allah'a "sıfat" nispet edilmesinin O'nu mahlûkata benzetmekle eşdeğer olduğunu söylemiştir. Ona göre, Allah'ın bu şekilde mahlûkat cinsinden bir varlık gibi düşünülmesi kabul edilmez.

İbn Hazm'ın, yer yer sert bir üslup kullandığı, bilhassa Eş'arîlere karşı çok acımasız ithamlarda bulunduğu da bir gerçek olmakla birlikte mezheplere yönelttiği eleştirilerde genellikle mutedil davrandığı görülmektedir. Bazen mezhep veya şahıslar hakkında "Bunu iddia etmek küfürdür", "Bu ilhaddır" vb.

hüküm ifade eden cümleler kullansa da bu ifadelerden onun söz konusu mezhep veya şahısları tekfir ettiği anlamı çıkmaz. Biz onun bu tür ifadeleri, eleştirdiği düşüncenin son derece yanlış ve kaçınılması gereken bir düşünce olduğunu belirtmek için yaptığı aşırı bir vurgu anlamında sarf ettiği kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed, *Tevhid Risalesi*, çev. Sabri Hizmetli, Fecir Yayınları, Ankara, 1986.
- Abdülhamid, İrfan, *İslâm'da İ'tikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul, 1994.
- Kur'ân-ı Kerim meâli*, çev. Halil Altuntaş, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2009.
- Apaydın, Yunus, *İbn Hazm: Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyonu*, İsam Yayınları, İstanbul, 2017.
- Bağdadî, Abdülkadir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 7. Basım, 2014.
- Belhî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed, *Kitabu'l-Makâlât ve mahu uyunu'l-mesâl ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu-Racih Kurdî-Abdülhamid Kurdî, 1 Cilt, Kuramer-Dârü'l-feth, İstanbul, 2018.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîh*, Daru İbn Kesir, Beyrut, 2002.
- Çelebi, İlyas, "Sifat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37/100-106, TDV, İstanbul, 2009.
- Ebu Davud, Süleyman bin Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Şuayb Arnavud-Muhammed Kami, Dâru Risale el-Alemiyye, Beyrut, 1420.
- Ebu Zehra, Muhammed, *İbn Hazm*, çev. Osman Keskiöğlü-Ercan Gündüz, Buruc Yayınları, İstanbul, 1996.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *İslâm İnanç Esasları (el-İbane an usûli'd-diyâne)*, çev. Mehmet Kubat, İşrak Yayınları, İstanbul, 2008.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlât'ül-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, 2 Cilt. Mektebetü'n-Nehde, Kahire, 1950.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Kitabu'l-Luma'î er-reddü a'lâ ehl-i'z-zeyği ve'l-bide'*, thk. Hamûde Ğirâb, Şeriketü musahemetü Mısriyye, Mısır, 1955.
- Goldziher, Ignaz, *Zâhirîler "Sistem ve Tarihler"*, çev. Cihad Tunç, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1982.
- Gölcük, Şerafettin, "Cehmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7/234-236, TDV, 1993.
- Gölcük, Şerafettin- Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya, 1991.
- Gündoğar, Hamdi, *Erken Dönem İslâm Düşüncesinde İlahî Bilgi*, Çıra Akademi, İstanbul, 2017.
- Güner, Osman, "İbn Hazm Düşünce Dünyasında Hadis", *Milel ve Nihal* 6/3 (2009).

- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, 2 Cilt, Yeni Şafak, İstanbul, 2004.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-mileli ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, thk. Aburrahman Umeyra Muhammed İbrahim Nasr, 1-5 Cilt, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1996.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-Asâr*, thk. Halid er-Rebad ve diğerleri, 19 Cilt, Daru İbn Hazm, 1. Basım, Beyrut 2016.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *Mûlahhasû İbtalî'l-kıyas ve'r-rey*, Daru'l-Muktebis, Beyrut, 2014.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Usûl ve'l-furû'*, thk. Muhammed Atif el-İrakî vd. Mektebetü's-Sekafetü'd-Diniyye, Kahire, 2004.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *Kitabu'd-Dürre fîmâ Yecibu İ'tikadüh*, Mektebetü'l-Medeni, Kahire, 1988.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endülüsî, *el-İhkam fi usuli ahkam*, 8 Cilt, Daru'l-Ufuk el-Cedid, 2. Basım, Beyrut, 1983.
- İbn Mace, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid, *Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbakî, Daru'l-Hadâre, Riyad, 2015.
- İbn Rüşd, *Faslû'l-makâl: felsefe-din ilişkisi (Arapça aslyla)*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1982.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akaidi mille*, thk. Dr. Mahmud Kasım, Daru Kütübu İlmiyye, 2. Basım, Beyrut-Lübnan, 2003.
- İsferâyînî, Ebu Muzaffer İmadüddîn Şahfur, *et-Tebzir fi'd-dîn*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1983.
- Kadı, Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhü Usûlu Hamse*, thk. Dr. Abdülkerim Üsmânî, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1416.
- Kâdi, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdülcebbar el-Esedî, *Şerhu Usûlu Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, çev. İlyas Çelebi, 2 Cilt, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013.
- Koçkuzu, Ali Osman, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahidlerin İtikat ve Teşri Yönünden Değeri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1988.
- Kubat', Mehmet, "Eş'ari Ekolünün Öncüsü Olarak Ebu'l-Hasan el-Eş'ari ve Kelami Görüşleri", *İslâmî İlimler Dergisi* 7/13 (2012), 21-47.
- Kubat, Mehmet, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Kitap dünyası, İstanbul, 2014.
- Kutlu, Sönmez, *Mezhepler Tarihinin Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2010.
- Malatî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbih ve'r-red ala ehli'l-ehvai ve'l-bida'*, thk. S. Diyd Riyng. el-Me'hedü'l-Almânî li Ebhâsi's-Şerkiyye, Beyrut, 2009.
- Muhasibî, Haris, *el-Akl ve Fehmül-Kur'ân*, çev. Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, İstanbul, 2006.
- Müslim, Ebu'l Hasan en-Nîsâbü'rî, *Sahîh*, Dârü Tayyibe, Riyad, 1426.
- Nüseyr, D. Amine Muhammed, *Ebu'l-ferec İbn Cevzî ve ârâuhu el-kelamiyye ve'l-ahlakiyye*, Daru'l-Şürük, Beyrut, 1987.

- Sabunî, Nureddin, *Maturidiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 1979.
- Serdar, Murat, "İbn Hazm'ın Kelâmi Görüşleri (basılmamış Doktora Tezi)", Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2005.
- Sofuoğlu, Hadi, "Zâhiri Metodolojide İctihat ve Taklit", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2011), 115-127.
- Şehristânî, Abdulkerim, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera yayınları, İstanbul, 2008.
- Taftazanî, Mas'ud İbn Ömer, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi- Şerhu'l-akâid*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1991.
- Tirmizî, Ebi 'İsâ Muhammed b. 'İsâ, *Sünen*, thk. Dr. Beşşar b. 'Avvad, Beyrut: Daru'l-Garbu'l-İslâmî, 1416.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İstivâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 43/401-404, TDV, 2001.
- Yefût, Sâlim, *İbn Hazm ve'l-Fikre'l-Felsefi bi'l-Meğrib ve'l-Endülüs*, 1 Cilt, El-Merkezü Sekâfi el-Arabî, Daru'l-Beydâ, 1986.
- Zühdi, Carullah, *el-Mu'tezile*, Mektebetu'n-Nur, Beyrut, 1979.