

MİLEL VE NİHAL

journal for studies of belief, culture and mythology

ISSN 1304-5482

İBN HAZM

Hadith Within
Intellectual System of Ibn Hazm
Osman GÜNER

Tradition of Literalist Interpretation in
Legal Theory: Zahirite Theory of Ibn Hazm
Muharrem KILIÇ

Ibn Hazm as a Historian of Religions:
A General View
Süleyman SAYAR

The Content of the Notion "Ahl al-Sunna"
According to Ibn Hazm
Galip TÜRCAN

Christian Sects According to Ibn Hazm
Tahir AŞIROV

The Role of Logic in Objectification of
Meaning According to Ibn Hazm
Hülya ALTUNYA

Love in the Center of Human Reason:
a Philosophical Interpretation
on the Dove Necklace by Ibn Hazm
Burhanettin TATAR

volume: 6 number: 3 Sep. - Dec. '09

MİLEL VE NİHAL

İBN HAZM



6/3
2009

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN 1304-5482

İBN HAZM

Osman GÜNER
İbn-i Hazm'in Düşünce Dünyasında Hadis

Muharrem KILIÇ
Hukuk Teorisinde Literalist/Lafızcı
Yorum Geleneği: İbn Hazm Zâhiriliği

Süleyman SAYAR
Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hazm
Genel Bir Bakış

Galip TÜRCAN
İbn Hazm'a Göre
Ehl-i Sünnet Kavramının İçeriği

Tahir AŞIROV
İbn Hazm'a Göre
Hıristiyan Mezhepleri

Hülya ALTUNYA
İbn Hazm'a Göre Anlamın
Nesnelleştirilmesinde Mantığın Rolü

Burhanettin TATAR
Aklın Merkezindeki Aşk:
İbn Hazm'ın Güvercin Gerdanlığı
Hakkında Bir Felsefi Yorum

cilt: 6 sayı: 3 Eylül - Aralık '09



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

İBN HAZM

Cilt/Volume: 6 Sayı/Number: 3
Eylül – Aralık / September – December 2009

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

Cilt/Volume 6 Sayı/Number: 3 Eylül –Aralık / September –December 2009

ISSN: 1304-5482

Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği adına Şinasi Gündüz

Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Yasin Aktay

Editör / Editor

Şinasi Gündüz

Editör Yrd. / Co-Editor

Cengiz Batuk

Hakan Olgun

Sayı Editörü / Editor of Issue

Burhanettin Tatar

Yayın Kurulu/ Editorial Board*

Alpaslan Açıkgenç, Ayaz Akkoyun, Yasin Aktay, Mahmut Aydın,
Cengiz Batuk, Şinasi Gündüz, İbrahim Kayan, Necdet Subaşı,
Burhanettin Tatar

Danışma Kurulu/Advisory Board*

Baki Adam (Prof. Dr., A.Ü.); Mohd. Mumtaz Ali (Prof. International Islamic Univ. Malezya); Adnan Aslan (Doç. Dr., İSAM); Kemal Ataman (Yrd. Doç. Dr., Uludağ Ü.); Mehmet Akif Aydın (Prof. Dr., Marmara Ü.); Yılmaz Can (Prof. Dr., O.M.Ü.); Ahmet Çakır (Yrd. Doç. Dr., O.M.Ü.); Mehmet Çelik (Prof. Dr., Celal Bayar Ü.); Waleck S. Dalpour (Prof. University of Maine at Farmington); İsmail Engin (Dr., Berlin); Cemalettin Erdemci (Doç. Dr. Y.Y.Ü.); Tahsin Görgün (Doç. Dr., İSAM) Ahmet Güç (Prof. Dr., Uludağ Ü.); Recep Gün (Doç. Dr., O.M.Ü.); Mevlüt Güngör (Prof. Dr., İ.Ü.); Ömer Faruk Harman (Prof. Dr., Marmara Ü.); Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge Univ.); Mehmet Katar (Doç. Dr., A.Ü.); Mahmut Kaya (Prof. Dr., İ.Ü.); Sadık Kılıç (Prof. Dr., Atatürk Ü.); Şevket Kotan (Dr., Ankara); İlhan Kutluer (Prof. Dr., Marmara Ü.); George F. McLean (Prof. Catholic Univ., Washington DC); Ahmet Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Ü.); Jon Oplinger (Prof. University of Maine at Farmington); Ömer Özsoy (Prof. Dr., Frankfurt Univ.); Roselie Helena de Souza Pereira ; (Mestre em Filofia-USP; UNICAMP Brasil); Ekrem Sankıoğlu (Prof. Dr., S.D.Ü.); Hüseyin Sanoğlu (Prof. Dr., İ.Ü.); Bobby S. Sayyid (Dr. Leeds Univ.); Mustafa Sinanoğlu (Doç. Dr., İSAM); Mahfuz Söylemez (Doç. Dr. Hitit Ü.); Necdet Subaşı (Yrd. Doç. Dr., Muğla Ü.); Bülent Şenay (Doç. Dr., Uludağ Ü.); İsmail Taşpınar (Doç. Dr. Marmara Ü.); Cafer Sadık Yaran (Prof. Dr., İ.Ü.); Ali Murat Yel (Yrd. Doç. Dr., Fatih Ü.); Hüseyin Yılmaz (Doç. Dr., Y.Y.Ü.); Ali İhsan Yitik (Prof. Dr., D.E.Ü.)

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

Baskı / Publication

Ladin Ofset - İstanbul, Aralık 2010

2.Mat. Sit. 3 NB 15 Topkapı İstanbul

İsmail Tüz 0212 501 24 18

Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği

Akşemsettin Mah. Fevziyeş Cad. Cem Palas Apt. No: 21/5, Tel: (0212) 533 97 31 Fatih / İstanbul
www.milelvenihal.org / www.dinlertarihi.com e-posta: milelnihal@gmail.com

Milel ve Nihal yılda üç sayı olarak dört ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. *Milel ve Nihal'* de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları *Milel ve Nihal'*e ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.

bu sayıda

5-7 | Editörden

Makaleler

- 11-26 | Osman GÜNER
İbn-i Hazm'ın Düşünce Dünyasında Hadis
- 27-40 | Muharrem KILIÇ
Hukuk Teorisinde Literalist/Lafızcı Yorum Geleneği: İbn Hazm Zâhiriliği
- 41-79 | Süleyman SAYAR
Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hazm Genel Bir Bakış
- 81-95 | Galip TÜRCAN
İbn Hazm'a Göre Ehl-i Sünnet Kavramının İçeriği
- 97-123 | Tahir AŞİROV
İbn Hazm'a Göre
Hıristiyan Mezhepleri
- 125-144 | Hülya ALTUNYA
İbn Hazm'a Göre Anlamın
Nesnelleştirilmesinde Mantığın Rolü
- 145-151 | Burhanettin TATAR
Aklın Merkezindeki Aşk: İbn Hazm'ın
Güvercin Gerdanlığı Hakkında Bir Felsefi Yorum

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

- 153-162 | *Et-Takrîb li Haddi'l-Mantık*, İbn Hazm
- 162-166 | *Kent Dindarlığı*, Mehmet Altan

Milel ve Nihal Geleneğinden

- 167-181 | Muhammed Ebu Zehra
İbn Hazm Hayatı – Çağı



Editörden

Farklılık Medeniyeti / Medeniyetin Farklılığı/ İbn Hazm

Klasik dönemlerde İslam medeniyeti, hemen her alanda çok sesliliğin hem bir ürünü hem de bir akustik ortamı olmuştur. Birbirine zıt fikir, yorum ve yaklaşımların her hangi bir genel sistem içinde sentezlenmeksizin bir arada var olabilmesiyle ortaya çıkan klasik İslam medeniyeti, kendi oluşum imkanını ortadan kaldırmaksızın, çok sesliliğin yankılandığı bir akustik ortam olarak işlev gördükçe daha da güçlenmiştir. Bu nedenle İslam medeniyeti ve bu medeniyet içinde yer alan bireyler hakkında her hangi bir tarihsel, felsefi, kültürel bir araştırma, söz konusu çok sesliliğin oluşturduğu genel anlam ufkunu dikkate almadıkça indirgemecilik sorunuyla kolayla yüzleşebilir.

Klasik İslam medeniyetini mümkün kılan ve bu medeniyet içinde varlığını devam ettirmiş olan çok seslilik, basitçe “yorumlar

çatışması sorunu” şeklinde ele alınamaz. Zira çok seslilik, ‘uyum’ ve ‘çatışma’ gibi kavramsal ikiliklerin ötesinde bir düşünme tarzını peşinen varsaydığı için, her şeyden önce kavramsal ikilikler içinde ele alınmayı reddeden bir husustur. Günümüzde klasik İslam medeniyetini ve düşünce tarihini ‘uyum’ ve ‘çatışma’ gibi kavramsal ikilikler içinde ele almaya çalışma, tam da bu medeniyetin neden uzun süredir bir çöküş yaşadığının bir kanıtı olmaktadır.

Günümüzün düşünme imkanları içinde klasik İslam medeniyetini anlamaya çalışırken, farkında olmaksızın bu medeniyet içinde bir uyum ya da çatışma aramamız, dahası bir genel sistem içinde farklılıklar arası bir sentezin gerçekleşmiş olabileceğini varsaymamız, her şeyden önce bu medeniyetin özünü belirleyen çok sesliliğin anlamını yitirmekte olduğumuzu gösterir. Zira çok seslilik, az önce belirttiğimiz gibi, birbirine zıt fikir, yorum ve yaklaşımların her hangi bir genel sistem içinde sentezlenmeksizin var olabilmesiyle oluşur.

Ancak burada önemli olan klasik İslam medeniyetinin mekansal bir algı sorunu yani farklılıkları kendi içinde barındıran genel bir zemin olması değildir. Çünkü bu medeniyet, bizzat farklı fikirler, yorumlar ve yaklaşımlar arasındaki ‘ilişkiler’ aracılığıyla var olmuştur. Bu nedenle o, bu ilişkilere mekan teşkil eden bir arka plan değil, tam da bu ilişkilerin kendisidir. Günümüzde klasik İslam medeniyetini mekansal biçimde ele alma, kanaatimizce bu medeniyeti sentez yoluyla tek tipleşmeye sevkeden ve sonunda medeniyeti çöküşe sürükleyen metafiziksel düşünme biçiminin günümüzdeki bir yansımasıdır. Zira metafiziksel düşünme, her şeyden önce bir genel mekansal düşünme biçimidir ve tüm ilişkileri söz konusu durağan mekana göre algılama tarzıdır.

Oysa kanaatimizce durum tam tersidir. Farklılıklar arası ilişkiler içinde teşekkül eden klasik İslam medeniyeti, genel ve durağan bir mekan tasarımıyla gerçekte bağdaşmayan bir dinamik sürecin adıdır. Mekanı oluşturan ‘ilişkiler’, kendisinden kaynaklanan mekana nispetle ele alınmaya başlandığında nesnelleştirilme ve sonunda ortadan kalkma sorununa maruz kalırlar. Zira bir mekana nispetle anlaşılabilir ilişki, artık fiili (ontik ve ontolojik) bir ilişki ol-

maktan çıkararak, epistemolojik bir ilgi konusu haline gelir. Böylece klasik İslam medeniyeti kendisinden kaynaklanan bir şeye indirgenmiş olur.

Bu düşünme sorunu, günümüzde sık sık klasik İslam medeniyetinin son tezahürlerinden biri olan Osmanlı döneminde farklılıkların bir arada yaşaması konusu ele alındığında daha bir barizleşmektedir. Osmanlı medeniyetinin farklılıkların bir arada yaşamasına izin veren genel bir mekan olarak tasarlanması, tam da bu medeniyeti mümkün kılan farklılıklar arası ilişkilerin ya da çok sesliliğin, kendisinden kaynaklanan bir genel mekan tasarımına indirgenmesi demektir. Yukarıda belirttiğimiz üzere, klasik İslam medeniyeti farklılıklara izin veren bir medeniyet değildir, aksine farklılıklar arası ilişkiler (çok seslilik) aracılığıyla mümkün olmuş ve teşekkül etmiş bir medeniyettir.

İşte bu nedenle klasik İslam medeniyeti ve bu medeniyet içinde yer alan insanlar hakkındaki her hangi bir felsefi, tarihsel, kültürel düşünme, bu medeniyeti mümkün kılan çok seslilik ya da farklılıklar arası ilişkilerin anlam ufkuna yönelmedikçe, modern metafiziksel varsayımlarımızı geçmişte aramaktan daha fazla bir iş üretmiş olmaz.

Bu açıdan bakıldığında klasik İslam medeniyetinin oluşumunda rol oynamış farklı seslerden biri olan İbn Hazm, belli bir mekansal algı içinde 'marjinal' olarak konumlandırılabilir yani 'merkez' olarak ele alınan bir alanın sınırlarına sevk edilebilecek bir ilim adamı değildir. Aksine İbn Hazm'ı önemli kılan husus, farklı bir ses olarak klasik İslam medeniyetinde yeni bir ilişki ortaya çıkarması yani medeniyetin teşekkülünde yeni bir mekanın oluşumuna katkı yapmasıdır. İbn Hazm'ın temsil ettiği ve geliştirdiği ilişki, fıkıh ve kelim tarihinde "Zahirilik" olarak anılmıştır.

Milel-Nihal dergisinin bu sayısına konu edindiğimiz İbn Hazm, kendi döneminde medeniyetin gelişimi noktasında oynadığı rolü daha sonra oynayamamış ve günümüz İslam coğrafyasında genel bir ilgisizliğe maruz kalmışsa, bunun en başlıca nedeni—kanaatimizce--yukarıda kabaca değindiğimiz "ilişki" ve "mekan" arasındaki ilişkinin ters yüz edilmesidir. Zira İbn Hazm, kendine

özgü düşünme biçimi, temsil ettiği fikirlerin farklılığı nedeniyle daha sonra merkez-marjın şeklindeki ikili kavramsal düşünme tarzı içinde her zaman marjinde (sınırdaki) konumlandırılmış ve böylece klasik İslam medeniyetini çöküşe sürükleyen düşünme sorununa uzun bir süre maruz bırakılmıştır.

Oysa İbn Hazm'ın kendine özgü ve farklı düşünme biçimi, günümüzde medeniyete dair düşünme sorunumuzu fark edebilmemiz için çok değerli bir imkandır. Ne var ki, İbn Hazm'ın kimi dini sorunlar karşısındaki fikirlerini onaylamama ile onu marjın ya da sınırdaki konumlandırma sanki aynı şeymiş gibi görüle gelmiştir. Bugün bizlerin elbette İbn Hazm gibi—hele hele taklitçiliğe şiddetle karşı çıkan-- bir düşünürün fikirlerini onaylama zorunluluğu ve geleneği yoktur. Ancak bu düşünürü tam da farklılığından ötürü kendi düşünme çabamıza sürekli konu edinmemiz, en azından, bundan sonra geliştirilebilecek İslam medeniyetinin çok sesli yapısı açısından anlamlıdır.

Bu sayının oluşumuna katkı veren değerli bilim insanlarımız, doğrudan İbn Hazm'ın hadis, fıkıh, dinler tarihi, kelam, mantık ve edebiyat alanlarında yaklaşımlarını tartışırken, dolaylı olarak çok sesliliğin yol açtığı klasik İslam medeniyetine atıfta bulunmaktadır. Bu yüzden söz konusu çalışmaları öncelikle İbn Hazm tarafından açılan farklı düşünme alanlarının günümüzde yeniden tartışılması olarak görmek, sonrasında bu alanlara referansla kendi yargılarımızı gözden geçirmeye bir davet olarak değerlendirmek uygun görünmektedir. Kısacası, bu çalışmalar farklı düşünce tarzlarıyla kurduğumuz ilişkinin medeniyeti nasıl teşekkül ettirdiğine belli ölçeklerde tanıklık etmektedirler.

Bu bağlamda Osman Güner'in "İbn Hazm'ın Düşünce Dünyasında Hadis" başlıklı yazısı İbn Hazm'ın, özellikle nasların zahiri anlamına vurgu yapan biri olarak, hadise kendi düşünce sisteminde hangi açılardan yer verdiğini göz önüne sermektedir. Güner, İbn Hazm'ın hadis ilmi ve tarihi içindeki yerinin ne olabileceğini tartışma konusu yaparak, bu büyük bilginin kendine özgüliğini ön plana çıkarmaktadır.

Muharrem Kılıç, “Hukuk Teorisinde Literalist/Lafızcı Yorum Geleneği: İbn Hazm Zâhiriliği” başlıklı yazısı ise genel olarak İslam medeniyeti içinde Zahiriliğin yerini belirledikten sonra İbn Hazm’ın zahiri anlama tarzının temel noktalarına dikkat çekmektedir. Sonunda Zahiriliğin İbn Hazm sonrası belli bir gelenek haline gelememesinin bazı nedenlerine değinerek klasik İslam medeniyetinin genel rotasına dair ipuçları sunmaktadır.

Süleyman Sayar ise, “Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hazm” adlı yazısında İbn Hazm’ın karşılaştırmalı dinler tarihinin kurucusu olmasının ve bu araştırma tarzı bağlamında büyük düşünürün temel tutumunun anlamını sergilemektedir. Dinler tarihi alanında İbn Hazm’ın en ayrıcalıklı yönü olarak Kitab-ı Mukaddes eleştirisine dikkat çeken Sayar, sonunda düşünürümüzün bu literatür içinde kullandığı yöntem ve dile dikkatleri çekmektedir.

Tahir Aşirov, “İbn Hazm’a Göre Hristiyan Mezhepleri” adlı yazısında Sayar’ın yazısının bir tür devamı ve ayrıntılı ele alınışı sayılabilecek şekilde İbn Hazm’ın bazı Hristiyan mezheplerine yaklaşımına değinmektedir. Bu bağlamda Aşirov, İbn Hazm’ın Hz. İsa’ya vahyedilen din ile Hristiyanlığın kazandığı tarihsel görünüm arasında ayrım yaptığını bildirmektedir.

Galip Türcan ise “İbn Hazm’a Göre Ehl-i Sünnet Kavramının İçeriği” başlıklı yazısında öncelikle Ehl-i Sünnet tabirinin genel tarihçesi ve farklı mezhepler içinde kazandığı semantik değişim ve zenginliğe dikkat çekmekte, sonunda bu perspektif içinde İbn Hazm’ın söz konusu tabire kendi düşünce sistematiğine paralel olarak nasıl bir anlam yüklediğini ortaya çıkarmaktadır.

Hülya Altunya, “İbn Hazm’a Göre Anlamın Nesnelleştirilmesinde Mantığın Rolü” başlıklı yazısında Zahiriliğin temel anlam kuramına nispetle mantığın üstlendiği işlevi tartışma konusu etmektedir. Dilde belirlenen anlamın hakikatini ifşa edebilmek için mantığın ne ölçekte rol oynayabildiği ve İbn Hazm’ın dil ve mantık arasında kurduğu sıkı bağı sergilemektedir.

Burhanettin Tatar ise, “Aklın Merkezindeki Aşk: İbn Hazm’ın *Güvercin Gerdanlığı* Hakkında Bir Felsefi Yorum” başlıklı yazısında

İbn Hazm'ın aşk ve akıl arasında kurduğu genel olumsuz ilişkiyi *Güvercin Gerdanlığı* adlı eserin formatı ile muhtevası arasındaki ilişkiye nispetle sorgulamaktadır. Sonunda aşkın aklın kendi içindeki bölünmüşlük esnasında ortaya çıktığını, yani eserde yer yer ortaya çıkan aşk ve akıl arasındaki karşıtlığın gerisinde her ikisinin birlikteliğinin söz konusu olduğunu ileri sürmektedir.

şayet yazımızın başlarında ileri sürdüğümüz gibi, klasik İslam medeniyetinin asli karakteri farklılıklar arası ilişkiler (çok seslilik) ise, bu durumda bu sayı içinde yer alan her bir yazı muhtevası içinde söylediğinden daha fazlasını, ilişkiye sokulabileceği diğer alanlar ve konular sayesinde söyleyebilecektir. Bir başka deyişle bu sayıda yer alan yazılar, henüz sözlerini tamamlamamış yazılardır ve okurlarından kendileri ile başka konular ve sorular arasında ilişki kurarak potansiyellerinin açığa çıkarılmasını talep etmektedirler. Zira bir metni anlamak, metnin salt muhtevasına dikkat kesilmek, zaten bilineni yeniden bilmek değildir; belki o daha çok söz konusu muhteva ile okurun anlam ufku arasında yeni (orijinal) ilişkiler kurabilmektir.

burhanettin tatar

İbn-i Hazm'ın Düşünce Dünyasında Hadis

Osman GÜNER*

Atıf/©: Güner, Osman (2009). İbn-i Hazm'ın Düşünce Dünyasında Hadis, Mîlel ve Nihal, 6 (3), 11-26.

Özet: İbn Hazm'ın düşünce örgüsünü teşkil eden ana ekseninde hadisin kayda değer bir önemi haiz olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle zahirî düşünceye katılmayan âlimlerden farklı olarak benimsemiş olduğu bazı kanaatleri dikkat çekicidir. Bunlar arasında sünneti/sahih hadisi de tıpkı Kur'an gibi vahy-i mervî kapsamında değerlendirmesi, haberi-i vâhidle mütevatir arasında bir ayırım gözetmemiş olması, aksine bir delil olmadıkça fiilî sünneti farzîyet olarak değil, sadece örnek alma kabilinden mendubiyet ve mubahâta hasretmesi, kütübü sitte müel-liflerinin eserlerinde geçen kimi hadisleri kendi kanaatine ve usûlüne uymadığı gerekçesiyle eleştiri konusu yapması dikkat çeken hususlardandır.

Anahtar Kelimeler: İbn Hazm, hadis, zahirilik, vahy-i mervi, haber-i vahid, mütevatir.

İslam düşünce dünyasının renkli simaları arasında her devirde adından bahsedilen Endülüslü büyük alim Ebû Muhammed İbn-i Hazm (v.456/1064), günümüzde İspanya sınırları içinde kalan Kurtuba'da dünyaya gelmiş, eserlerini bu İslam coğrafyasında telif etmiş meşhur Zâhirî alimlerinden biridir. Gerek fikrî çizgisi, gerekse farklı alanlarda telif ettiği eserleriyle İslam düşünce dünyasında

* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, [guner_osman@hotmail.com].

derin izler bırakmış bir şahsiyettir. Yaşadığı dönemde bir müddet siyasette de boy göstermiş ve iki defa vezirlik görevi üstlenmiş olmakla birlikte, bir süre sonra siyasetten ayrılarak kendisini tamamen ilme vermiştir. Devrinin ilmî geleneğine de uygun olarak hemen her ilim dalıyla meşgul olmuş ve İslamî ilimler de dahil birçok alanda eserler telif etmiştir. Ancak onun esas ihtisas sahibi olduğu ve yoğun bir şekilde meşgul olduğu saha İslamî ilimler sahasıdır.

Düşüncelerini temellendirmede naslara sıkı sıkıya bağlılığı ve naslardan başka bir istinat merciini kabul etmemesi en belirgin usûlü olarak dikkat çekmektedir. İbn-i Hazm, Zâhirîliğin temelini teşkil eden bu usûlü, bütün ilmî hayatı boyunca savunmuş, gelişip inkişaf etmesini sağlamış; keskin dilini, mücadeleci ve sert mizacını bu düşüncenin sistemleşmesi için kullanmıştır. Nitekim “Haccâc’ın kılıcı ile İbn-i Hazm’ın dilinin” şerrinden emin olmak isteyen kimsenin serzenişte bulunması boşuna değildir. İbn-i Hazm’ın kabul ettiği bu metodolojide her ne kadar nasların zahiri esas alınmış olsa da, mantık kurallarını kullanmayı gerektiren yerlerde akla büyük önem vermiş, özellikle de fikirlerine uymayan görüşleri tenkit ederken büyük ölçüde aklî delilleri kullanmıştır. Ancak İslamî ilimlerde delil olarak sadece nasları kabul etmiş, akla fazla itibar etmemiştir. Kalamî meselelerde, mesela Allah’ın varlığı, birliği ve peygamberliğin isbatı gibi konularda aklî delillere başvurmuş, diğer konularda ise ayet ve hadislerin zahirî manalarını esas almıştır. (Bk. Yavuz, İbn Hazm’ın İtikadî Görüşleri, <http://yusufsevkiyavuz.com/?p=68>)

İbn-i Hazm’ın naslara olan bağlılığı fikhî meselelerde daha çok dikkat çekmektedir. Fıkhın esası olarak Kuran ve Sünnet’ten başka delil kabul etmemiş, İcmâ’ ve Delîl diye isimlendirdiği iki esası da naslar çerçevesinde değerlendirmiştir. Onun anlayışına göre İcmâ’, Sünnet’in farklı bir nakil şeklidir ve Sahabe devrinden sonra da İcmâ’ın fiilen vukuu söz konusu olmamıştır. O’nun İcmâ ile birlikte zikrettiği Delil’den maksat da, ayet ve hadisin delalet ettiği manadan başka bir şey değildir. Buna göre nassın dışında

kalan Kıyas ve Re'y, onun nazarında batıldır, onlarla ahkamı temellendirmek mümkün değildir. İbn-i Hazm bu anlayışının bir neticesi olarak dinde taklidi reddeder ve ister alim, istese câhil olsun, herkesin kendi gücü nispetinde ayet ve hadislerden hükümler çıkarması, ictihad etmesi gerektiğini savunur. (Başaran, 1977: s.228)

Hadise İlgisi ve Vukufiyeti

Her halükarda naslara bağlılığıyla tanınan İbn-i Hazm'ın deliller hanesinde hadis ve sünnete büyük ehemmiyet verdiği görülür. Küçük yaşlardan itibaren ilgi duyduğu hadis öğrenimiyle yakından meşgul olmuş, hadis öğrenmek için Endülüs'ün dışına çıkmamış olmasına rağmen, buradaki hadis alimlerinden dersler almış, bununla da kalmayıp kendi dönemine (yani h.V. asra) kadar yazılmış, Tirmizî ve İbn Mâce'nin Sünenlerinin dışındaki diğer bütün meşhur hadis müellefatını tahsil etmiş ve böylelikle muhaddis vasfını da kazanmıştır. İbn Hazm'ın hadisçi olduğu söylenebilir, çünkü Zahiriliğin savunusunu yapması onu böyle bir ihtisas alanına çekmiştir. Hadise karşı ilgisini, "Seçtiğimiz yol hadis ahabının yoludur" ve "Allah'a hamdolsun, biz ömrümüzü Kur'an ahkâmına bağlanmak ve Resulullah'ın sünnetini ezberlemekle geçirmekteyiz" sözleriyle açıklık getirmektedir. Ayrıca hakkında hadis bulunmayan fikhî meselelerde başka görüşlere itibar etmeyişi ve "Peygamber'in (sas) dışındaki kimseler delil olmaz" diye kanaatini beyan etmesi bunu göstermektedir. (Başaran, 1977: s.91-92)

Kendisinden sonra yaşamış öğrencisi Humeydî, Zehebî ve Suyûtî gibi alimler de onun hadis ilmine dair ilgisini ve birikimini açıkça ifade etmişlerdir. Nitekim Zehebî, onun ricâl ve ilel konusundaki kanaatlerine katılmadığını söylemesine rağmen, sahil hadis ve onu tanımaya yönelik iştiaklı tavrını takdir ettiğini ifade etmektedir. Bu hususta Kettânî de, İbn Hazm'ın binlerce hadis ihtiva eden Muhallâ'sında, kitapları kaybolmuş Endülüslü alimler tarihiyle 700 kadar hadis rivayet ettiğini, böylece onların eserleri ve rivayetlerinin bir kısmını muhafaza ederek zamanımıza kadar

ulaşmasını sağladığını söyler ve bunların eserin bir cildi kadar yer işgal edeceğini beyan eder. Hatta bu hadislerin bir araya getirilmesi durumunda buna "İbn Hazm'ın Müsnedi" bile denilebileceğini belirtir. Aslında İbn Hazm'ın diğer alanlarda olduğu gibi hadis alanında yazmış olduğu eserleri de zayı olmayıp bize kadar ulaşmış olsaydı, onun hadise olan vukufiyetini ve tabiatıyla ne düzeyde bir muhaddis olduğunu kolaylıkla anlayabilirdik.

İbn Hazm, Endülüs'te yaşayan pek çok hadis âliminden hadis talim etmiş ve bu hocalarının 30 kadar olduğu ifade edilmiştir. Bununla birlikte zamanına kadar intikal etmiş hemen bütün hadis kitaplarından da istifade etmiştir. İbn Hazm bu husustaki birikiminden bahsederken şöyle demektedir: "Bilsinler ki, biz eserlerimizde Buharî, Müslim, Ebû Dâvud, Nesaî, İbn Eymer, İbn Esbağ'ın tasnifleri, Abdurrezzak'ın Musannef'i, Hammad ve Vekî'nin tasnifleri, İbn Ebî Şeybe'nin Musannef'i veya bunlar gibi eserlerden başka bir eserden hadis almayız. Allah'a hamdolsun bu divanların hepsi tarafımızdan rivayet, zabt ve tashih edilerek elimizde mevcuttur." Buradan da anlaşılıyor ki, İbn Hazm'ın istifade ettiği eserlerin başında Buharî ve Müslim'in Sahih'leri gelmekte, bunları da diğer hadis kaynakları takip etmektedir. Muhallâ'daki hadislerin çoğu bu eserlerden alınmıştır. (Başaran, 1977: s.98)

İbn Hazm'ın bulunduğu ortam ve ilmî çevre de onun hadis ilmiyle meşguliyetinde belirleyici rol oynamıştır. Zira onun Zahirîliğin bir temsilcisi olarak hadis ilimlerini en iyi şekilde bilmesi ve bu anlayışın savunuculuğunu yapması böylesi bir meşguliyeti zorunlu hale getiriyordu. Zira onun hayat çizgisi incelendiğinde, nasların zahirine olan aşırı bağlılığı ve naslardan başka şerî bir delil kabul etmemesi, zamanla kendisini Zahirî anlayışın merkezine kadar çekmiş bulunmaktadır.

Kur'an-Sünnet İlişkisi

İbn Hazm'a göre, vahye müstenid olması ve itaatin gerekliliği itibariyle Kuran'la Hadis arasında hiçbir fark yoktur. İslamî hükümlerin esas dayanağının Kur'an olduğunu, onun da Peygamber'e

itaati emrettiğini belirttiikten sonra, hadisin de tıpkı Kur'an gibi vahiy kaynaklı olduğunu şöyle izah eder: "Allah (cc) Kur'an'da Resûlünü tavsif ederken 'O kendi heva ve hevesiyle konuşmuyor. O, kendisine vahyedilen vahiyden başka bir şey değildir.' (Necm, 53/3-4) buyurmaktadır. Buna göre Allah'ın (cc) Peygamberine gönderdiği vahyi ikiye ayırabiliriz: Birincisi, vahy-i metlûv (tilavet edilen vahiy)dir ki, bu mu'ciz bir üsluba sahip olan Kur'an'dır. İkincisi de, vahy-i mervî (rivayet olunan vahiy)dir ki, bu da 'cazlı bir üsluba sahip olmadığı gibi, metlûv de değildir. Nakledildiği halde, telif edilmemiştir, fakat makrû' (okunmuş)tur. İşte bu da Peygamber (sas)den gelen haber olup, Allah Teâlâ'nın muradını bize açıklamaktadır. Allah Teâlâ bunu da şöyle beyan etmektedir: 'Sana da ey Resulüm bu zikri indirdik ki kendilerine indirileni insanlara açıklayasın.' (Nahl, 16/44) Böylece Allah birinci kısmını teşkil eden Kur'an'da olduğu gibi, vahyin bu ikinci kısmına da itaat etmeyi emretmiştir. Aralarında hiçbir fark yoktur." (İbn Hazm, İhkâm, I/96-97)

Bu ifadeler, İbn Hazm'ın hadisleri, her ne kadar tilavet olunmasalar ve 'caz bakımından Kur'an'la aynı olmasalar da, vahiy olma yönünden aynı oldukları şeklinde anladığını göstermektedir. O halde ona göre, Kur'an'la sahih hadis aynı mertebededir ve birbirine bağlıdır. Her ikisi de Allah katından gönderilmeleri ve itaatin farz olması itibariyle aynıdır. Yine o, bu hususta ilgili ayetlerden akıl yürütme yoluyla şöyle bir sonuca da varmaktadır: "Allah Teâlâ, 'Hiç şüphe yok ki o zikri, Kur'an'ı Biz indirdik, onu koruyacak olan da Biz'iz.' (Hicr, 16/9) derken, diğer taraftan 'De ki: "Ben sizi ancak vahy ile uyarıyorum.' (Enbiyâ, 21/45) buyurmaktadır. Böylelikle Allah (cc), Peygamber'in (sas) bütün sözlerinin vahiy olduğunu bildirmektedir. Vahiy ise, şüphesi zikirdir ve zikir de Kur'an nassıyla korunmuştur. Öyle ise Peygamber'in (sas) bütün sözleri Allah'ın koruması altındadır ve ondan hiçbir şey kaybolmaksızın bize kadar ulaşması güvence altına alınmıştır. Eğer bir şey Allah (cc) tarafından muhafaza edilmişse, ondan herhangi bir şeyin zayi olması imkânsızdır. Dolayısıyla bütün hadisler bize kadar naklen gelmiştir." (İbn Hazm, İhkâm, I/98)

İbn Hazm'a göre sahih hadis de vahiy kapsamında olunca Kur'an vahyi için söz konusu olan sahih hadis için de söz konusudur ve aralarında herhangi bir çelişki ve teâruz bulunmaması gerekir. Bu hususta şu ayeti delil getirir: "Kur'ân'ı gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer Kur'ân Allah'tan başkasına ait olsaydı, elbette içinde birçok tutarsızlıklar bulurlardı." (Nisâ, 4/82) O, hem ayetlerin hem de sahih hadislerin Allah tarafından gönderilmeleri itibariyle aynı olduğundan, aralarında bir ihtilafın bulunmadığı kanaatindedir. Konuyla ilgili diğer ayetleri delil getirerek (bk. Haşr,59/7; Nûr, 24/63), Peygamber'e (sas) mutlak itaatin farz olduğunu, dolayısıyla bir ayeti alıp diğerini terk etmek ve bir hadisi alıp diğerini kabul etmemek gibi tavırların meşru olmadığını belirtir. (İbn Hazm, İhkâm, I/101)

İbn Hazm, vahiye müstenid olması itibariyle sahih hadis Kur'an'la münasebetini değerlendirdiği önemli bir konu da, hadisin Kur'an'ı tamamlayıcı ve beyan edici bir fonksiyona sahip olmasıdır. Ona göre, Kur'an ayetleri nasıl birbirini tamamlıyorsa, vahiy kaynaklı olması itibariyle hadisler de Kur'an'ı tamamlamaktadır. Onun bu hususta en çok üzerinde durduğu kavram beyan kavramıdır. Ona göre, Peygamber (sas) Kur'an'ı okuduğu zaman açıklamış, ayetler mücmel ise kendisine gönderilen metlûv veya gayr-i metlûv vahiyle izah etmiştir. İlgili ayeti delil getirerek (bk.Kıyâme, 75/18-19), Peygamber'in (sas) yapmış olduğu açıklamaların Allah tarafından kendisine gönderildiğini ve öğretilendiğini ifade eder. (İbn Hazm, İhkâm, I/82)

Hadisin Kur'an'ı beyan edeceğini belirttikten sonra, tahsis ve istisnanın da beyan çeşitleri arasında yer aldığını ifade etmiş, ancak tahsisi kimi zaman istisnanın içerisinde mütalaa etmiştir. İstisnanın bazen 'illâ', 'halâ' ve 'hâşâ' gibi lafızlarla yapıldığını, bazen de emir veya haber lafızlarıyla gelen bir hüküm şeklinde olduğunu ve bunun da tahsis olduğunu belirtir. İbn Hazm, beyânın altı çeşidinin bulunduğunu ifade etmiş ve bunları, Kur'an'ın Kur'an'la, Kur'an'ın hadisle, Kur'an'ın icmâ' ile, hadisin Kur'an'la, hadisin hadisle ve hadisin menkul icmâ' ile beyanı şeklinde açıklamıştır.

(İbn Hazm, İhkâm, I/80) Ona göre, te'kid de beyan çeşitlerinden biridir. Dolayısıyla İbn Hazm, vahiy olmaları açısından aralarında herhangi bir fark görmediği Kur'an'la sahih hadisin birbirini tamamladığını, beyan ettiğini, beyan ederken de tefsir, istisna, tahsis ve te'kid usûlünü kullanmıştır. Ona göre bütün bunlar hem Kur'an hem de hadisler için söz konusudur ve aralarında bir ayrıma gidilmez.

Kavlî-Fiilî Sünnet Ayrımı

İbn Hazm, mahiyeti ve fonksiyonu itibariyle sünneti kavli, fiilî ve bir de takriî olmak üzere üçe ayırmaktadır. Ona göre kavli sünnet yani hadislerde geçen emir ve nehiy ifadeleri, başka bir nasla ifade ettikleri mananın dışına çıkarılmadığı müddetçe emir vücûba, nehiy de tahrime delalet eder. O, Zahirîlerin de kabul ettiği bu kanaatiyle, Hanefî, Mâlikî ve Şâfiîlerin benimsemiş oldukları, 'emir ve nehiyler mevcut deliller istikametinde vücûba, tahrime, mubahlığa veya mekruhluğa delalet eder' şeklindeki görüşlerine de karşı çıkmıştır. İbn Hazm bu husustaki kanaatini örnekler üzerinden şöyle izah eder: "Mesela, 'salât', 'savm', 'küfür' gibi tabirler lügat manalarının dışında, birer ıstılah olarak kullanılmıştır. Allah Teâlâ 'salât' kelimesine lügattaki 'dua' manasından ayrı olarak, nassa istinaden belli hareketlerle yapılan bir ibadet manası kazandırmıştır. 'Sıyâm' kelimesini de 'tutmak' anlamından belli günlerde yemeden içmeden ve cinsi yakınlıktan kaçınmaya, 'küfür' lafzını da 'örtmek' manasından malum niyet ve mahdud sözler manasına dönüştürmüştür. Şayet bu manalara geldiklerine dair elimizde delil olmasaydı, lügatteki manalarına göre hükmedecektik. Mevcut naslar bunları, lügat manalarından çıkartarak ıstılah manalarına kavuşturmuştur." (İbn Hazm, İhkâm, III/4-5)

İbn Hazm, kavli sünnetin her halükarda vücubiyet ve haramlık ifade etmeyeceğini savunanlara karşı ayet ve hadislerden deliller getirdikten sonra (bk. Nûr, 24/63; Buharî, İ'tisâm, 3), Peygamber'in (sas) bazı emirlerinin delille mendupluk ifade etmesinin emirlerinin tamamı için söz konusu olmadığını, bilakis tamamının vücubiyet ifade ettiğini, mendup olanların ise bundan istisna edi-

leceğini ifade etmiştir. Belli bir delile istinaden vücûbiyetten mendubiyete geçmiş olan emirlere muhalefetin bir vaîdi (tehdit ve cezayı) gerektirmeyeceğini, ancak istisnanın dışında kalan genel hükmün yine vücuba delalet etmeye devam ettiğini, dolayısıyla buna aykırı davranmanın azap ve cezayı gerektireceğini belirtmektedir. (İbn Hazm, İhkâm, III/15) Dolayısıyla İbn Hazm, kavli sünnete özel bir mana yüklemekte ve aslen mubahlığın söz konusu olduğunu, ancak bunlardan yapılması vacip olanların emredildiğini, yapılmaması gerekenlerin de nehyedildiğini ifade etmektedir. Onun bu kanaati Zahirîliğin de ortak kanaatidir. Onlar da ancak kavli sünnetin vücubiyet ifade ettiğini, zira dinin tebliğinin ancak sözle (kavli) olduğunu savunurlar. (Ebû Zehra, İbn Hazm, s.300-1)

İbn Hazm'a göre, fiilî sünnet, bir hükmün uygulanması veya bir emrin açıklanması çerçevesinde olmadığı müddetçe daima mendubiyet ifade eder. Çünkü Peygamber'in (sas) yaptığı gibi fiiliyatta bulunmamız bize Kur'an ve sünnette farz kılınmamıştır. Onu sadece örnek almamız mendup kılınmıştır. Allah Teala, "Hakikaten, Allah'ın Resulünde sizler için, Allah'a ve âhiret gününe kavuşmayı bekleyenler ve Allah'ı çok zikredenler için en mükemmel bir nümune vardır." (Ahzâb, 33/21) buyurmuştur ki, bu ayet Peygamber'in (sas) fiillerinin bize farz olduğunu değil, bilakis farz olmadığını gösterir. Çünkü ayette 'leküm fî Rasûlillahî' denilmekte, eğer burada farziyet söz konusu olsaydı bu ifadenin 'aleyküm' şeklinde gelmesi gerekirdi. Dolayısıyla bu ifade mubahlığa delalet etmektedir. (İbn Hazm, İhkâm, II/8-9)

İbn Hazm, Resulüllah'ın fiillerinin sadece mübahlık ifade ettiğini, emirlerine uymanın farz olduğunu "وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ" (O kendi heva ve hevesiyle konuşmuyor) (Necm, 53/3) ayetiyle temellendirmeye çalışır. Ona göre bu ayet, fiile değil emre uymanın gerekli olduğunu gösterir. Çünkü ayet, Allah (cc) katından indirilen vahyin 'nutuk' olduğunu, 'nutuk'un da fiil için değil, emir için kullanıldığını göstermektedir. Dolayısıyla Peygamber'in (sas) bütün fiilleri vacip değil, mendup ve mübahtır; ancak emir ile beyan edilen fiiller bunun dışındadır. Emirle belirlenen fiillerin vücub ifade

etmesine “صلوا كما رأيتموني أصلي” (Benim nasıl namaz kıldığımı görüyorsanız öyle namaz kılın) ve “خذوا عني مناسككم” (Haccın rükünlerini de benden alın) hadislerinden, ibadetlerin Peygamber'den (sas) görüldüğü gibi yapılmasının vacip olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bunlar emirle te'yid (beyan) edilmiştir. (İbn Hazm, İhkâm, IV/46)

Bununla birlikte İbn Hazm, fiilî sünnetin sadece Peygamber (sas) için vacip olduğu ve diğer Müslümanları ilgilendirmediği görüşünü reddederken, sadece O'na mahsus fiillerin bulunduğunu da kabul eder. Peygamber'e (sas) mahsus olduğu nalsa açıklanmayan bütün fiil ve davranışlar umumîdir. Bu davranışlara uymak, müminlere sevap kazandırır, ancak yapılmamasında bir günah yoktur. Dolayısıyla O'nun fiillerinden yüz çevirmeksizin yaptıklarını yapmayan ayıplanmaz. Bu kişi iyilik yapmadığı gibi kötülük de yapmış olmaz. Sevap kazanmadığı gibi günaha girmiş de olmaz. Ancak O'na uymak, örnek almak kastıyla yaptıklarından sevap kazanmış olur. Ona göre, Peygamber'in (sas) fiillerini aynen yapmanın farz olduğunu savunanların iddiaları delilden yoksundur. Zira O'nun fiilinin farz olduğuna dair Kur'an'dan ve sünnetten delil bulunmadıkça böyle bir hüküm verilemez. Öyle olsaydı, her Müslümanın O'nun oturduğu evde oturması, yediği şeylerden yemesi, içtiklerinden içmesi, O'nun tuttuğu kadar nafile oruç tutması vb. şeylere uyulması farz olurdu. Bu gün bunların hiçbirisi mümkün değildir. (Özşenel, İbn Hazm'ın Gözüyle Sünnet, s.119)

İbn Hazm, takrîrî sünnetin de mubahlık hükmü taşıdığını söyler ve bunu şöyle izah eder: Peygamber (sas) gördüğü, işittiği veya kendisine ulaştırılan bir şeyi inkar etmez, fakat emir de etmezse, bu onun mubah olduğunu gösterir. Zira Allah Teala, “Onlar ki yanlarındaki Tevrat ve İncil'de vasıfları yazılı o ümmî Peygambere tâbi olurlar. O Peygamber ki kendilerine meşrû şeyleri emreder, kötülükleri yasaklar, kendilerine güzel ve hoş şeyleri mübah, murdar şeyleri ise haram kılar...” (A'râf, 7/157) buyurmak suretiyle, O'nun gördüğü veya işittiği bir münkeri yasaklayacağına işaret etmektedir. Yasaklamadığına göre o münker değildir. Münker olmayınca da mubahtır, mubah da maruftur. (İbn Hazm,

İhkâm, IV/56) Dolayısıyla ona göre, fiilî sünnette olduğu gibi takrirî sünnet de uymayı gerektirmez. Aralarındaki fark ise, fiilî sünnette örnek alma (teessi) bulunduğundan mendupluk, takrirî sünnette ise mubahlık söz konusudur. (Başaran, 1977: s.209)

Sünnetin taksimi ve delil değeri hakkında İbn Hazm'ın öne sürdüğü bu görüşler, her yönüyle Zahirî mantalitenin derin izlerini taşımaktadır. Nasların lafızlarına bağlı kalmanın, lafızdan kastedilen mana ve öz karşısında zorlanmanın belirgin bir şekilde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Nitekim onun ayetteki (Necm, 53/3) 'nutuk (يَنْطِقُ)' kelimesinden sadece sözün (kavlin) kastedildiğini, fiil ve takririn buna dahil edilemeyeceğini söylemesi, 'güzel örnek (أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ)' (Ahzâb, 33/21) ifadesinden maksadın da sadece örnek almak olduğunu belirtmesi, lafızları hep zahirine göre değerlendirdiğini göstermektedir. Doğrusu Allah'ın (cc) gözetimi ve terbiyesi altında yetişmiş, bütün insanlığa bir rehber ve numune-i imtisal olarak gönderilmiş olan O Yüce Zât'ın sadece sözlerine uymak gerektiğini belirtip, diğer davranışlarına uymanın ise vücutiyetle değil de mendupluk ve mubahlıkla izah edilmesi, meşruluğun ötesinde normal bir mantıkla da kavranması güç bir yaklaşım tarzı olduğunu göstermektedir.

Haberin Çeşitleri ve Fonsiyonu

İbn Hazm, hadislerin sıhhati söz konusu olduğunda çok titiz davranmış ve sahih olarak değerlendirdiği haberleri mütevatir ve âhad olmak üzere ikiye ayırmıştır. Tevâtürden ne anladığından ve nasıl tarif edilmesi gerektiğinden bahsederken şöyle der: "Peygamber'e (sas) varıncaya kadar yeter derecede bir grubun (kâffe) yine o kadar bir insan topluluğundan nakletmiş olduğu haberlerdir." Bu türlü haberlerin kesinlik ifade ettiğini belirttikten sonra buna şöyle bir açıklama getirir: "Hz. Muhammed (sas)'in getirdiği Kur'an'ı, Peygamber'in (sas) gönderilmesini, namazların ve rekatların sayısını, zekat ahkâmına dair pek çok şeyi ve Kur'an'da beyan edilmemiş olan diğer hususları biz mütevatir haberle biliriz." (İbn Hazm, İhkâm, I/104)

İbn Hazm, haberin tevatür şartını taşıyabilmesi için gerekli olan topluluğun (kâffe) miktarı konusunda kendisinden önceki görüşleri kabul etmediğini ve kesin olarak bir sayı belirlemenin doğru olmadığını belirtmiştir. Ona göre peygamberler dışında hiç kimse yalana karşı korunaklı (masum) değildir. Dolayısıyla mütevatirde esas olan, birbirleriyle karşılaşmadıklarından, hile yapmadıklarından ve haber verdikleri şeyden herhangi bir çıkarları bulunmadığından emin olduğumuz iki veya daha fazla kişinin, uzunca bir hadisi nakledip buna başka bir topluluğun da şahit olduğunu söylemesi haberin doğruluğunu göstermektedir. Bunu işiten kimsenin tasdik edip kesinliği hakkında şüphe etmemesi bir zorunluluktur. (İbn Hazm, İhkâm, I/108-9)

Bundan anlaşılıyor ki, İbn Hazm, tevatür için en az iki kişinin bulunmasını şart koşmaktadır. Ayrıca farklı yerlerden habere müdahil olan bu iki kişinin birbirinden habersiz vermiş oldukları bilginin zaruri ilim ifade ettiğini de söylemektedir. Dolayısıyla tevatür için aradığı şartlar diğer muhaddislerinkinden farklılık arz etmektedir. İbn Hazm her ne kadar yalan üzere birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluğun (kâffe) olması konusunda diğer alimlerle aynı kanaatte olsa da, bu topluluğun sayısını tahdid ederek en az iki kişi olacağını ifade etmesi bakımından onlardan ayrılmaktadır. Onun tevatürdeki ravi sayısını iki kişi ile tahdid etmesinin bir neticesi olarak rivayet ettiği hadisler içerisinde bu şartlara uygun pek çok mütevatir haber bulmak mümkündür. Nitekim Muhallâ'da 80 kadar mütevatir hadis bulunduğu ve bunların bütün fukaha için bir servet olduğu belirtilmiştir. Öyle anlaşılıyor ki, diğer alimlerce meşhur ve aziz olarak değerlendirilen âhad haberler, İbn Hazm tarafından tevatür olarak kaydedilmiştir. (Başaran, 1977: s.131)

İbn Hazm haber-i vâhidi de şöyle tarif eder: “Âdil bir ravinin yine kendisi gibi âdil bir raviden rivayet ettiği haberdir. ” Eğer bu haber bu şartları taşıyarak Peygamber'e (sas) kadar ulaşırsa, bu ilim ifade eder ve amel etmek gerekir. Ona göre hadisin isnadının her aşamasında ravi sayısının sadece bir kişi olması haberin âhad

olması için yeterlidir. Ravileri sika kimselerden oluşan haberin makbul olduğunu ve bu tür haberlerin ilim ve ameli gerektirdiğini söyler. (İbn Hazm, İhkâm, I/108)

İlim ve ameli gerektirmesi itibariyle mütevatirle haber-i vâhid arasında fazla bir fark görmez. Sıhhati sebebiyle haber-i vâhidin ilimi gerektirdiğini kabul etmekle birlikte, bunun her zaman olmayıp mümkün ve müsait olduğu ölçüde olabileceğini de ifade eder. Ona göre ikisi arasında istidlâl bakımında kuvvet farkı vardır. Özellikle muarızlarına karşı delil getirirken öncelikle mütevatir haberi tercih ettiği, bulamazsa haber-i vâhidle istidlal ettiği görülmektedir. (Başaran, 1977: s.132)

İbn Hazm makbul olan haber-i vâhidin ilim ifade etmesini, sünnetin vahiy kapsamında olduğu ve Allah'ın (cc) koruma vaadi bulunduğu kabulüne dayandırır. Ona göre hem muhafaza vaadi bulunup hem de yalan ve yanılma ihtimalinden söz edilmesi mümkün değildir. Bu hususta haber-i vâhidin zan ifade ettiğini benimseyen diğer sünnî imamların kanaatlerine katılmadığını açıkça ifade eder. O, haber-i vâhidi sadece itikadî konularda değil, amelî konularda da delil olarak kullanabilmek için onun zan değil, kesin ilim ifade etmesinin yani yalan ve yanılma ihtimali bulunmadığının kabul edilmesi gerektiğini vurgular. (İbn Hazm, İhkâm, I/116) Ona göre, makbul bir haber-i vâhid hem Kur'an'a ilave hüküm getirebilir, hem de onu neshedebilir. Esasen Kur'an'da bulunmayan pek çok hüküm bu tür makbul hadislerle belirlenmiş ve Kur'an'a ilave hükümler getirmiştir. Haber-i vâhidi dinde delil kabul edip de bu hususlarda tevatür şartı aramak doğru değildir. (İbn Hazm, İhkâm, I/111)

İbn Hazm, hadisleri mütevatir ve âhâd olarak ikiye ayırıp âdil ve sika ravilerin haberlerinin makbul olduğunu ve her halükarda ilimi gerektirdiğini ifade etmesinin yanında, makbul olmayan, merdûd haberler, şartları ve keyfiyeti hakkında da kanaatlerini beyan etmiştir. Buna göre ravilerden birinin sika özelliğini taşımamış olarak veya rivayet zincirinde herhangi bir sebeple inkıtan vuku bulmasıyla Peygamber'e (sas) isnad edilen haberin merdûd

olacağını açıkça ifade eder. Bu sebeple isnadında sahabenin düşürülmesiyle oluşan mürsel haberi, senedin herhangi bir yerindeki ravinin açıktan düşürülmeye ortaya çıkan munkatı' haberleri ve bir de ravinin kusurunun gizlenmesi veya gizlice düşürülmesiyle oluşan müdelles haberleri reddeder. Bununla birlikte ma'lûl, muztarib ve maklub haberler de ona göre merdûd hadisler arasında yer alır. Öyle anlaşılıyor ki, haberin makbul olmasına dair esas aldığı düşüncede de belirleyici olan yine zahire göre hüküm vermek ve senette zahîr ittisali aramak olmuştur. Ona göre metnin sıhhati senede bağlıdır. Senette aradığı vasıfları taşımayan raviler ile çok hata yapan, dikkatsiz davranan, hali meçhul olan, hafızası bozuk ve telkine açık olan ravilerin rivayetleri makbul değildir. (Başaran, 1977: s.229)

Hadis Kaynaklarına Bakışı

İbn Hazm, kendi dönemine kadar telif edilmiş hadis kaynaklarının büyük bir kısmını tedkik etmiş ve eserlerini telif esnasında onlardan faydalanmıştır. Meşhur Kütübü Sitte müelliflerinden Buhârî ve Müslim'in Sahîhân'ını, bütün hadisçilerin kabul ettiği gibi, Kur'an-ı Kerim'den sonra en sahih kitap olarak kabul etmiştir. Eserlerinde Sahîhân'dan pek çok hadis nakletmiştir. Nitekim Muhallâ adlı eserinde tekrarlar dahil Buhârî'den 500, Müslim'den de 800 kadar hadis rivayet etmiştir. (Başaran, 1988: s.9) İbn Hazm naklettiği bu hadislerin birçoğunun sahih yahut senedinin sağlam olduğunu açıkça belirtmiştir. Mesela Buhârî'den naklettiği bir hadisin senedi hakkında "gün gibi aşikâr bir isnad" demiş, bir başkası için de inci gibi isnadının bulunduğunu söylemiştir. Müslim'den rivayet ettiği bir haber hakkında ise "bu son derece sağlam bir haberdir" derken, bir başka haberin isnadı için de "eşi bulunmaz bir sened" diyerek takdirlerini beyan etmiştir.(bk.İbn Hazm, Muhallâ, VII/211; VIII/492; IX/217,722)

Buhârî ve Müslim, onun için o derece itibarlıdır ki, cerh ve ta'dîl hususunda onların hükümlerine itimat etmiş, birçok raviyi onlar kendisinden hadis aldı diye sika kabul etmiş ve yine birçok raviyi de onlar tenkit etti diye cerhetmiştir. İbn Hazm, ravilerin

güvenirliliğini tespitte onları nasıl delil almışsa, cerhederken de onların görüşlerine müracaat etmiştir. Eserlerinde bu hususta pek çok örnek mevcuttur. (bk.İbn Hazm, Muhallâ, VI/20; VIII/25; IX/531; XI/78)

İbn Hazm, sünenler içerisinde Ebû Dâvud ve Nesaî'nin eserlerini de sahih kitaplar arasında saymış ve onlardan da pek çok hadis alıp delil olarak kullanmıştır. Muhallâ'sında Ebû Dâvud'un süneninden yaklaşık 400, Nesaî'nin süneninden de 500 kadar hadis rivayet etmiştir. Bu eserleri güvenilir saymakla kalmamış, aynı zamanda hadislerin veya ravilerin güvenilir olup olmadıkları hususunda bu müelliflerin görüşlerine de müracaat etmiştir. Mesela, namazda başkasının anlayacağı kadar işaret yapmanın, namazın iadesini gerektireceğine dair hadisi (Ebû Dâvud, Salât 176) tenkit ederken, "bu hadisin hatalı rivayet edildiğini Ebû Dâvud da söylemiştir" diye açıklama yapmış, ravilerle ilgili kanaatlerini de yer yer mesnet kabul etmiştir. (Başaran, 1988: s.10) İbn Hazm, Tirmizî ve İbn Mâce'nin eserlerini, o dönemde Endülüs'e ulaşmadığı için onları görmemiş, hatta varlığından bile haberdar olmamıştır.

İbn Hazm'ın eserleri incelendiğinde, her ne kadar Kütübü Sitte müelliflerinin eserlerini takdirle yâd ettiği görülse de, kendi kaidelerine ve anlayışına uymayan bir hadis olduğunda, hangi eserden alınmış olursa olsun çeşitli vesilelerle merdûd saymaktan ve tenkit etmekten çekinmemiştir. Dolayısıyla ona göre, hadis kitapları içerisinde Buharî ve Müslim'in eserlerini en sahih kaynaklar olarak görmesine rağmen, Buharî'nin muallâk hadislerini inkıta' gerekçesiyle, bazı hadislerini de illetli olduğu veya ravilerini zayıf bulduğu için tenkit etmiştir. Aynı şekilde Müslim'in bazı hadislerini de ya senedi ve metni itibariyle yahut isnadında zayıf bir ravi bulunması yahut da isnadındaki bir kopukluk (inkıta') sebebiyle zayıf saymıştır. (bk.Başaran, 1988: s.10-15)

Burada şunu da ifade etmek gerekir ki, bu tenkitlerinde İbn Hazm, kendi mezhebine veya içtihadına ters düşen sahih hadisleri çeşitli bahanelerle reddederken, kendi görüşünü destekleyen hadisleri ise sahih gösterme eğilimi içerisinde olmuştur. Her ne kadar

kendisi “zayıf hadisi görüşümüze uyunca delil getirmekten, görüşümüze uymadığında reddetmekten Allah (cc) bizi korusun!” (İbn Hazm, Muhallâ, VI/183) demiş ise de bu hatadan kendisini o da kurtaramamıştır.

Sonuç

İbn Hazm'ın hadis ilmine dair kanaatleri, bir makalenin hacmine sığmayacak kadar geniş ve kompleks bir muhtevaya sahiptir. Bununla birlikte onun düşünce örgüsünü teşkil eden ana ekseninde hadisin kayda değer bir önemi haiz olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle zahirî düşünceye katılmayan âlimlerden farklı olarak benimsemiş olduğu bazı kanaatleri dikkat çekicidir. Bunlar arasında sünneti/sahih hadisi de tıpkı Kur'an gibi vahy-i mervî kapsamında değerlendirmesi, haberi-i vâhidle mütevatir arasında bir ayırım gözetmemiş olması, aksine bir delil olmadıkça fiilî sünneti farzîyet olarak değil, sadece örnek alma kabilinden mendubiyet ve mubahâta hasretmesi, kütübü sitte müelliflerinin eserlerinde geçen kimi hadisleri kendi kanaatine ve usûlüne uymadığı gerekçesiyle eleştiri konusu yapması dikkat çeken hususlardandır. Bununla birlikte İbn Hazm'ın ortaya koyduğu alim profili, İslam medeniyetinin düşünce zenginliğine katkı sağlamış, naslara ve nasların zahirine mantık sınırlarını da zorlayarak yapmış olduğu vurgular sayesinde farklı bir düşünce çizgisini gün yüzüne çıkarmıştır.

Kaynakça

Başaran, Selman, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1977.

_____, “İbn Hazm'ın Kütüb-i Sitte'ye Bakışı”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, C.2, S.6, 1988.

Ebû Zehra, Muhammed, *İbn Hazm (Hayâtuhû ve eseruhû ve fıkhuhû)*, Kahire, 1953

İbn Hazm, Ebû Muhammed, *el-Muhallâ*, Mısır, 1967.

_____, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Mısır, 1345-1347.

Osman GÜNER

Özşenel, Mehmet, "İbn Hazm'ın Gözüyle Sünnet", Sakarya Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, s.6/2002.

Ünal, İsmail Hakkı, "İbn Hazm", DİA, C.XX, İstanbul, 1999.

Yavuz, Yusuf Şevki, "İbn Hazm'ın İtikadî Görüşleri", <http://yusufsevkiyavuz.com/?p=68>



Hadith Within Intellectual System of Ibn Hazm

Citation/©: Güner, Osman, (2009). Hadith Within Intellectual System of Ibn Hazm, MİLEL VE NİHAL, 6 (3), 11-26.

Abstract: Hadith has a special place within the systematic organization of İbn Hazm concerning the question religious truth. From this perspective, he has some opinions which differs significantly from the majority of Islamic scholars who deny theoretically Zahirite legal system.

Key Words: Ibn Hazm, hadith, Zahirite teaching, narrated revelation, singly narrated speech, commonly narrated speech.



Hukuk Teorisinde Literalist/Lafızcı Yorum Geleneği: İbn Hazm Zâhiriliği

Muharrem KILIÇ*

Atıf/©: Kılıç, Muharrem (2009). Hukuk Teorisinde Literalist/Lafızcı Yorum Geleneği: İbn Hazm Zahiriliği, *Milel ve Nihal*, 6 (3), 27-40.

Özet: Tarihsel süreç içerisinde, ilk olarak Zâhirî ekolün kurucu ismi olan Davud b. Ali ile literalist yorum geleneği karşıt bir söylem olarak ortaya çıkmıştır. Ancak zâhirî söylemin sistematik bir bütünlük ve zengin bir literatürel birikime kavuşması onbirinci yüzyılda İbn Hazm ile gerçekleşmiştir. İbn Hazm'ın teorik inşası ile sistematize edilen bu yorum geleneği Endülüs hukuk tarihinin kendine özgü tarihsel dinamikleri çerçevesinde var olmuştur. Ancak Zâhirîlik, hem kendine özgü doktriner nitelikleri ve hem de harici bir takım etkenler nedeniyle ekol olarak varlığını sürdürmemiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Hazm, zahiri yorum, Zahirilik, Endülüs, Davud b. Ali.

-I-

İnsanı çevreleyen fizik ve metafizik evrene yönelik 'bireyin doğal bilme arzusu' ile güdülenen hakikat arayışı, bir anlam¹ ve anlama

* Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Anabilim Dalı [muharremkilig@akdeniz.edu.tr].

¹ Felsefi terminolojide 'anlam' 'bir sözcüğün belirttiği, düşündürdüğü şey; bir önermenin, bir tasarımın bir düşüncenin ya da yapının anlatmak istediği şey' olarak tanımlanmıştır. Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1987, s. 22. Gramatik açıdan ise anlam terimi, "kelimenin söz içindeki diğer unsurlarla

sorunu olarak ifade edilebilir. Bilgi ve bilgelik sevgisi, öznenin tüm boyutlarıyla varlığını tanımlayan bir anlam arayışına yönelmesinin temel motivasyonu olmuştur. İnsanlık tarihinde sadece felsefi bilgi açısından değil diğer tüm bilgi türleri açısından da hakikat hedefine yönelmiş anlam arayışı temel eksenini oluşturmuştur.

Ancak daha özelden felsefi bilgi ya da düşüncenin, temel problemi anlama sorunu olmuştur. Düşünce tarihinde 'anlam' ve 'anlamın aydınlatılması'² temel bir problematik olarak karşımıza çıkmaktadır. Hakikat bilgisinin izini süren özne açısından anlamın keşfi çok boyutlu bir sürece tekabül etmektedir. Öncelikle bu süreç, ontolojik bir tasavvur ve konumlanması ifade eder. Daha sonra belirli bir epistemolojik perspektife eşlik eden metodolojik bir çerçeveyi gerekli kılar. Bu üç boyutlu zihinsel süreçte özne, içkin ve aşkın anlamı belirsiz kılan öğelerin izalesi ya da anlamın üstünü örten perdenin kaldırılması çabasıdır. Söze dökülmüş ya da kelâm formunda tecelli etmiş olan ile varlık, evren ve yaşam arasında bir bağ ve köprü kuran anlamın tespiti felsefi bilgiden dini bilgiye kadar bütün disiplinler alanların temel uğraşı olmuştur.

Nitekim bu çerçevede siyaset, ahlak ve hukuk gibi ameli hikmete (pratik felsefe) dair anlam dünyasının keşfi, özgün disiplinler alanları var etmiştir. Bu doğrultuda aşkın anlamın toplumsallığa dönük baskın bir boyutunu oluşturan hukukun/fıkıhın özgün bir kuramsal zeminde ve metodolojik çerçevede üretildiğini görmekteyiz. Söz konusu kuramsal zemini oluşturan ontolojik-metafizik esaslar kelâm ilmi tarafından disiplinler bir entiteye dönüştürülmüştür. Bu esaslara binaen inşa edilen hukuk/fıkıh tasavvurunun, genel hukuk tarihinde oldukça özgün bir düşünsel çabaya ve disipline tekabül eden hukuk teorisi (*fıkıh usûlü*) eşliğinde tebeddün ettiğini ve türetildiğini görmekteyiz.

Anlam arayışında metafizik düzlemde ortaya çıkan paradigmatik farklılıklar doğal olarak hukuk teorisi alanında da ekolleşmeleri doğurmuştur. Bunun bir yansıması olarak kendine

bağlantılı olarak zihinde yarattığı kavramlardan her biri" şeklinde tanımlanabilir. Korkmaz, Zeynep, *Gramer Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 8.

28 ² Grünberg, Teo, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, Ankara 1970, s. 1.

özgü metodik karakteristikleri olan Hanefiye ve Mütekellimin metodu olarak isimlendirilen iki ekol söz konusudur. Tarihsel süreç içerisinde, hukuk teorisi yazını, rasyonalist bir çizgiye oturan Mutezile ekolden Zâhirî ekole kadar yayılan bir spektrumla bu iki yöntemsel çerçeveye indirgenmektedir.

Konumuz çerçevesinde ele alacağımız İbn Hazm'ın hukuk teorisi, bu iki yöntemsel ekolleşmeden birisine indirgenemeyecek düzeyde bir metodolojik özgünlük arz etmektedir. İbn Hazm ilahi kelâmda içkin olan anlamın ameli hikmet bağlamında yorumuna dair öngördüğü ontolojik ve metodolojik çerçeve, içine doğduğu ve yetiştiği ilmi geleneğin sınırlarını zorlayan bir perspektif eşliğinde ortaya çıkmıştır. Söz/kelâm merkezli bir geleneği temsil eden dinin anlam dünyasının ameli bir hikmet olarak üretiminde lafzın anlam düzlemlerinin belirlenme çabası esastır.

Bu esas, tümüyle nakli ilimler alanında metin merkezli bir anlamın belirlenmesi ve yorumlanması şeklinde tecelli etmiştir. Ancak İbn Hazm'ın hukuk teorisinde bu esas, lafızda mündemiç olan biricik hakikatin nesnel bir anlam olarak ortaya çıkarılması şeklinde tebarüz etmiştir. Bu çalışmamızda lafızdan lafızcılığa, literal anlamdan literalizme doğru evrilen söz merkezli nesnel anlam arayışının İbn Hazm'ın hukuk teorisindeki metodolojik çerçevesini ele alacağız. Ancak bunun öncesinde tarihsel süreç içerisinde literalist yorum geleneğini doğuran fikri ortamın söylem düzeneğine, öncü figürüne ve Doğuda onbirinci yüzyılla birlikte yok olma eğilimi gösteren bu geleneğin İbn Hazm ile yeniden varlık bulduğu Endülüs hukuk tarihinin temel karakteristiklerine de atıfta bulunacağız.

-II-

İlk dönemden itibaren fıkıh ve kelâm ekseninde varlık bulan ekolleşmeler (*Ehli hadis-Ehli re'y* ya da *Mûtezile-Eşarîlik*) Sünni paradigmanın ana damarlarını oluşturmuştur. Ancak bu ana damarın oluşumu homojen bir tarihsel seyir takip etmemiştir. Öyle ki ret-

rospektif bir biçimde Sünnî paradigmanın temel eğilimlerini oluşturan ekolleşmelerin yanı sıra, heteredoksi olarak nitelendirilen eğilimler de varlık bulmuştur. Nitekim bu meyanda daha ilk dönemden itibaren ortaya çıkan Bâtinî yorum geleneği ortaya çıkmıştır.

Söz konusu yorum geleneği karşıt bir söylem biçimi olarak Zâhirî düşünce akımını üretmiştir. Bâtinî yorum geleneği, sekteryan bir ekolleşmeyi ifade eden İsmâîlîler ile Sûfî gelenek tarafından inşa edilmiştir. Ekolleşerek inşa edilen Bâtinî anlam sistemleri ana damarın dışında oldukça çevresel bir etki alanına sahip olmuştur. Bu eğilim, Gazâlî gibi Sünnî paradigmanın öncü figürleri tarafından sistematik bir eleştiriye konu olmuştur.³

Mistik deneyim ile varlık bulan bâtinî anlamı üreten Sûfî gelenek, zâhirî anlamın bâtinî anlam karşısında önemsiz ve gereksizliğini öne sürmüştür.⁴ Literal anlam üzerine kurulan normatif anlam alanını korumayı amaçlayan Sünnî paradigmanın savunucuları, nesnel anlamı inşa etme çabası içerisinde olmuşlardır. Ancak literal-normatif anlam alanını yapıbozumuna uğratacak olan bâtinî anlam üretimine karşı nesnellik arayışı, Sünnî gelenek içerisinde bir başka uca savrulmaya yol açan bir düşünsel ekolleşmeye kapı aralamıştır.

Sözün (lafız) literal (zâhirî) anlamını esas alan yorum geleneği teolojik ve metodolojik temellendirmesiyle ortaya çıkmıştır. Literalist bir yorum yöntemi öngören, bu geleneğin (Zâhirîlik) öncü/kurucu ismi dokuzuncu yüzyılda Dâvûd b. Ali⁵ olmuştur.⁶

³ Bkz., Ferruh, Ömer, A., "Zâhirîlik", (çev. Ahmet Demirhan), *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İstanbul 1990, I, 312-313. Weiss, Bernard, "Exotericism and Objectivity in Islamic Jurisprudence", *Islamic Law and Jurisprudence*, içinde (ed. Nicholas Heer), Seattle 1990, s. 59.

⁴ Weiss, "Exotericism and Objectivity in Islamic Jurisprudence", s. 59.

⁵ Bkz., Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâdî*, Kahire 1349, VIII, 369. Zehebî, *Siyeru Alâmi'n-nübelâ*, XIII, 98. Goldziher, Ignaz, *Zâhirîler Sistem ve Tarihleri*, (çev. Cihat Tunç), Ankara 1982, s. 24-27.

⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, (thk., Derviş Cüveydî), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995/1415, 2. bs., s. 417.

İlk kez zâhir sözünü kullanan kişi olarak kaydedilen Davud'un⁷ başlangıçta Şâfiî'nin usûlünü benimsemekle birlikte, süreç içerisinde mezhebi ilgisinin kopuşuna tanık olmaktayız. Zâhirî düşüncüyü benimseyerek Davud, re'y ve kıyası reddeden ilk sünnî bilgin olarak kaynaklarda yerini almıştır.⁸

Kıyası bir yorumlama yöntemi olarak kabul etmeyen Dâvûd, hukukun iki temel kaynağının (Kur'ân ve sünnet) literal anlamı ve sahâbe icmâsı ile sınırlamaktadır. Bir mezhebe bağlılığı veya taklidi reddeden Dâvûd, müstakil ictihad alanına yönelmiştir. Doğru İslâm dünyasında onuncu yüzyılda kısmen yaygınlaşma eğilimi göstermiştir.⁹ Ancak Zâhirî ekolün onbirinci yüzyılla birlikte etkinliğini yitirdiğine tanık olmaktayız. Zâhirî paradigmayı üreten düşünsel dinamizmin argümanlarını benzeri ile taşıyan Hanbelî hukuk ekolün bu dönemde öne çıktığını görmekteyiz.¹⁰ Ancak doğru İslâm dünyasında Zâhirîliğin yok olma eğilimi göstermekle birlikte yine aynı yüzyılın başında batıda yeniden varlık bulmaya başlamıştır. Bu noktada Zâhirîliği yeniden diriltiren ve hatta mezhep doktrinini sistematize eden isim kuşkusuz Endülüslü İbn Hazm olmuştur.

-III-

Endülüs hukuk tarihinde Mâlikî hukuk ekolü, etkin bir mezhebi eğilim olarak ortaya çıkmıştır. Bu mezhebi eğilimin öncü hukuk bilginleri, etkin bir dini ve siyasi konuma sahip olmuşlardır. Endülüs tarihinde aristokratik bir sınıf oluşturan hukuk bilginlerinin, oldukça baskın "bir sosyal ve siyasal etki gücüne sahip oldukları görülmektedir. Öyle ki, belli dönemlerde bu aristokrat sınıf ile

⁷ İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak, *Kitâbü'l-Fihrist*, (thk., Rıza Teceddüd), Tahran 1971, s. 271.

⁸ İbnü'n-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, s. 271. Serahsî, *Usûl*, II, 119.

⁹ Zâhirî ekolün başka öncü temsilcileri için bkz., İbnü'n-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, s. 272-273.

¹⁰ Ferruh, "Zâhirîlik", I, 316.

diğer düşünce grup ya da ekolleri arasında bir siyasi nüfuz çatışmasının varlığına da tanık olmaktayız.”¹¹

Bu otorite ve nüfuz alanında mezhep içi ekolleşmeler söz konusudur. Sözüünü ettiğimiz bu iç ekolleşme Endülüs hukuk tarihinde Zâhiri ekolün varlığına zemin hazırlamıştır. Bu ekolleşme iki ana eğilim olarak ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki, *fürû* merkezli fıkıh ya da Ehl-i re’y fıkıhudur. İkinci eğilim ise, Ehl-i hadis ekolüdür.¹² Birinci eğilimde hukuki etkinliklerin merkezinde daha çok fetva ve yargı alanlarında karşılaşılan problemlere pratik çözümler üretme çabası yer almaktadır. İkincisinde ise, ‘delil ve usûl merkezli teorik bir hukuk/fıkıh anlayışı’ esas alınmıştır.

İbn Hazm öncesi dönemde Ehl-i hadis Mâlikîliği, Zâhirîliğin teorik zeminini kurucu temel unsur olarak görülmektedir. Doğu İslâm dünyasında doktriner ve literatürel düzeyde bazı bilginlerin katkıları İbn Hazm ile Zâhirîliğin ekolleşmesi sürecini desteklemiştir. Ancak hem kelâmî ve hem de hukuki alanda temel eserler yazarak mezhebin doktriner yapılanması ve ekolleşmesini mümkün kılan asıl literatürel katkıyı İbn Hazm gerçekleştirmiştir. Zâhirîliğin hukuki ve teolojik temellerini Endülüs’te yeniden inşa eden isim İbn Hazm olmuştur.¹³

Zâhirîliğin, İbn Hazm öncesi dönemde bu atılımı ve gelişmeyi kaydedememiş olması noktasındaki sorgulama, tartışılır nitelikte bir çok yaklaşımı doğurmuştur. Tarihsel süreçte Zâhirî gelenek içinde İbn Hazm öncesinde mezhebin güvenilir öncü temsilcileri bulunmamıştır. Zâhirîliğin sistematizasyonunu gerçekleştirme ve ekolleşme sürecine katkı sağlama noktasında İbn Hazm’ın bireysel

¹¹ Bkz., Kılıç, Muharrem, *İbn Rüşd’ün Hukuk Düşüncesi*, İstanbul 2006.

¹² Bkz., Masud, M. Khalid, “A History of Islamic Law in Spain: An Overview”, *Islamic Studies*, 30: 1-2 (1991), s. 12. Türkî, Abdülmecid, “Mekânetü İbn Rüşd el-Fakih min Târihi’l-Mâlikiyye bi’l-Endelüs”, *İbn Rüşd ve Medresetuhu fi’l-Garbi’l-İslâmî*, Rabat 1979, içinde, s. 158.

¹³ Bkz., Kılıç, Muharrem, “İbn Hazm ve Zâhirilik”, Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu, 27-28 Ekim 2007, Bursa.

ilmî kabiliyet ve yeterliliği temelinde onun öncülüğü vurgulanmaktadır.¹⁴

Her ne kadar Zâhirî eğilim, İbn Hazm öncülüğünde sistematizasyonunu tamamlasa da ancak ondan bir yüzyıl sonra Endülüs hukuk tarihinde siyasal bir etki alanına sahip olmuştur. Onikinci yüzyıl sonunda Zâhirîlik, dönemin Muvavvihadî emiri Ebû Yusuf Yakup el-Mansûr (1184-1199) tarafından etkin bir siyasi desteğe sahip olmuştur.¹⁵ Bu dönemde Mâlikîliğin yerine Zâhirîliğin benimsendiği ve ekolün büyük bir gelişim ivmesi kazandığı kaydedilmiştir. Öyle ki, Mağrip'te *Hazmiyye* adında Zâhirî ekol yanlıları ortaya çıkmıştır.¹⁶ Buna bağlı olarak söz konusu dönemde *fürû* merkezli Mâlikîlik popülaritesini yitirmiştir. Siyasi iktidarın hukuk ve din politikasındaki bu değişimden ötürü, bu dönemde Mâlikî ekolün kitapları yakılmıştır.¹⁷ İbn Hazm ile birlikte Zâhirî düşüncenin ekolleşmesi sürecinde, dönemin siyasi iktidarının Ehl-i hadis bilginlerini, Mâlikî ekolün hukuk bilginlerine karşı desteklediği görülmektedir. Bu dönemde Ehl-i hadis hareketi, taklidi benimseyen ve icthadı sınırlayan yerleşik hukuk düşüncesine karşı bir başkaldırı olarak ortaya çıkmıştır.

Endülüs'te hâkim olan Mâlikî hukuk ekolü, hukuki ve siyasi otoritesini sarsabilecek olan her türlü düşünce akımına karşı tavırını ortaya koymuştur. Bu meyanda Mâlikî fıkıh bilginlerini acz içinde bırakacak düzeyde bir münâzara yetisine ve birikimine sahip olan İbn Hazm da sert bir muhalefetle karşılaşmıştır.¹⁸ Buna rağmen İbn Hazm kendi hukuk teorisi ve doktrinini kurmayı ba-

¹⁴ Merrâküşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülvâhid, *el-Mûcib fî Telhîsi Ahbârî'l-Mağrib*, (thk. Muhammed Said Uryân), Kahire 1963, s. 35. Goldziher, *Zâhirîler, Sistem ve Tarihleri*, s. 108.

¹⁵ Bkz., Hacvî, Muhammed b. Hasan, *el-Fikru's-Sâmî fî Târîhi'l-fikhi'l-İslâmî*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine 1976, II, 8-12. Abu Laila, Muhammed, "An Introduction to the Life and Work of Ibn Hazm", *Islamic Quarterly*, XXIX/2, 1985, s. 87.

¹⁶ İbnü'l-Esrî, İzzeddin Ebü'l-Hasan Ali eş-Şeybanî, *el-Kâmil fî't-Târîh*, Beyrut 1982, XII, 145-146. Goldziher, *Zâhirîler, Sistem ve Tarihleri*, s. 138-139.

¹⁷ Merrâküşî, *el-Mûcib fî Telhîsi Ahbârî'l-Mağrib*, (thk. Muhammed Said Uryân), Kahire 1963, s. 354-355.

¹⁸ Bkz., Masud, "A History of Islamic Law in Spain", s. 17-21.

şarmıştır. Nitekim İbn Hazm'ın, *el-Muhallâ* adlı yapıtı, Zâhirî hukuk doktrininin sistematik bir anlatımıdır.¹⁹

İbn Hazm'ın benimsemiş olduğu metodolojik tutumun veya mezhebî eğilimin, Dâvûd ile doğu İslâm dünyasında temelleri atılan Zâhirîlikten ayrık olarak değerlendirilmesi ve isimlendirilmesi yönünde yaklaşımlar söz konusudur. Nitekim Palencia'ya göre, İbn Hazm'ın ortaya koyduğu düşünce yöntemi, Zâhirîliğin yerini alan başka bir düşünce ekolünün ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Bu eğilim, takipçileri tarafından '*Hazmiyye*' olarak adlandırılmıştır.²⁰

Böyle bir isimlendirmenin varlığı, İbn Hazm'ın öngördüğü metodolojik tutum açısından onun Zâhirî eğilimin dışında görülmesine imkan tanımaz. İbn Hazm'ın ismine nispetle yapılan böylece özel bir adlandırma, onu mezhebî eğilim ve metodoloji açısından Zâhirî çizgiden çıkarmaz. Bu durumun, İbn Hazm'ın bir anlamda tarihsel sürekliliğini yitirmiş olan Zâhirîliği doktrin ve yöntem açısından yeniden inşâ etme (sistematisasyon) noktasındaki ağırlıklı konumundan kaynaklandığını ifade edebiliriz.

-IV-

Endülüs hukuk tarihine damgasını vuran yerleşik hukuk algısının (Mâlikîlik) dışında ve ona muhalif bir söylem üreten İbn Hazm'ın hukuk teorisinin temel karakteristiğini onun metin ve dil tasavvuru oluşturmaktadır. Metin tasavvuru açısından bakıldığında onun metni, ontolojik bir nesne olarak algıladığı ya da yorumladığı görülmektedir. Metinden elde edilen bilgiyi epistemik bir çabanın ürünü olarak değil, onun literal yapısında sunulmuş bir kabul olarak algılamaktadır. Bu metin tasavvuru, İbn Hazm'ın metnin kökenine ilişkin akıl yürütmeleri (*ta'lili*) dışlamasına veya reddine yol açmıştır.

¹⁹ Masud, "A History of Islamic Law in Spain", s. 20. Golziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 147.

²⁰ Palencia, *Târîhu'l-Fikri'l-Endelüsî*, s. 237.

Ontolojik düzlemde yürütülen ta'lil ve iyi-kötü (*hüsn-kubh*) tartışması hukukun kökenine ilişkin bir sorunsal olarak da formüle edilmiştir. Bu problematiğin Mutezilî, Eşarî ve Mâturidî kelâm ekollerinin savunuculuğunu yapmış olduğu üç temel yaklaşım çerçevesinde ele alındığını görmekteyiz. Bunlardan rasyonalist bir tutuma sahip olan Mutezilî ekol, aklın iyi ve kötü olanı kavrayabilme yetisinin olduğunu öne sürer.²¹

Öte yandan Eşarî kelâm ekolü ise, aklın böyle bir yetisinin bulunmadığını ve Tanrının fiillerinde bir gayenin olmadığını öne sürmektedir.²² Aklın rolü konusunda iki ucu temsil eden iki eğilimin dışında Mâturidî ekol, orta bir yol bulma çabasının ürünü olarak ortaya çıkmıştır.²³ Bu teolojik eğilimlerden Eşarî ekolün yaklaşımını benimseyen İbn Hazm, bu görüşünü hukukun kökeni konusundaki tutumuna temel yapmıştır. Ona göre akıl, İlahi normların belirlediği çerçeve dışında iyi (*hüsn*) ve kötü (*kubh*) hükümleri veremez. Bu yüzden metodolojik anlamda akıl yürütmenin farklı formları ile türetilen olan normatif alan meşru kabul edilemez. Zira ona göre, iyi ve kötü hükmünün tek normatif belirleyicisi Tanrısal buyruk ve yasaklamalardır. Tanrısal iradenin emrettikleri iyi, yasakladıkları ise kötü olarak nitelendirilir.²⁴ Buna bağlı olarak İbn Hazm, Tanrısal iradede, fiillerde ve emirlerde illet, sebep ve hikmet arayışını tümünden reddeder. Zira böylesi bir arayış ona göre, Tanrının iradesini sınırlama anlamına gelir.²⁵

İbn Hazm'a göre "O, yaptığından sorulmaz, ama onlar sorulurlar"²⁶ vahyi bildirimini ilahi iradenin gayesini belirleme çabasının (*ta'lil*) ontolojik imkansızlığını ortaya koyar. Norm koyucunun gayesine ve hikmetine ancak metnin literal bildirimini aracılığıyla

²¹ Maturidi, İmam Ebu Mansur Muhammed, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 97 İstanbul 1979.

²² Cüveyni, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b Abdullah, *el-İrşâd ilâ Kavâtiu'l-Edille fi Usûli'l-İtikad*, s. 228-231, Beyrut 1985.

²³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Maturidi, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 97-101.

²⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, I, 490, Beyrut tsz.

²⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 583 vd.

²⁶ Enbiya, 23.

ulaşılabilir. Buna bağlı olarak İbn Hazm, beşeri aklın bu gaye ve sebepler alanına nüfuz etmesini imkan dışı görmektedir.²⁷

İkili ilim tasnifini -akli ve nakli ilimler- benimseyen İbn Hazm, iki ayrı metodolojik perspektif öngörmüştür. Birbirinden kesin hatlarla ayrılan farklı iki epistemolojik tutum ve yöntemsel bakış açısı benimsemiştir. Varlığın belirli bir doğa düzeni içerisinde değişmez bir takım niteliklerinin olduğunu savunan İbn Hazm, evrendeki bu değişmez düzeni kavramak için tümevarım yöntemini kullanır.²⁸ Akli ilimler alanında bilgiye, aklın apaçık yargıları ve duyuların açık ve seçik verileri ile bu ikisine dönük olan öncüller olmak üzere iki yolla ulaşılabilirliğini öne sürer.²⁹ Nakli ilimler –kelâm ve hukuk- alanında ise, bilginin kaynağını metin oluşturur. Metnin bilgisine ulaşabilme de biricik yöntem ise, metnin lafızlarının zâhirine ulaşmayı amaç edinen literalist yöntemdir. Bu alanda İbn Hazm'ın, ilkinden farklı bir metodoloji önerdiğini görmekteyiz.

İbn Hazm'a göre epistemolojik açıdan metnin literal anlamı kesin bilgiyi oluşturmaktadır. Bu doğrultuda o, metnin literal anlamında aşikar olan tek bir doğruluğun var olduğunu öne sürer.³⁰ Bu tek değerli bilgi kuramı çerçevesinde kesin olmayan (*zannî*) bilgi türünü reddeden İbn Hazm, zanna dayalı olarak verilen hükmün geçersizliğini öne sürer.³¹ Ona göre, metne dönüşmüş olan vahyi bilginin literal anlamı ilahi korunmuşluğa mazhar olmuştur.

İbn Hazm, nesnel anlamın elde edilebilmesi için metnin kurulu olduğu dilin de üst bildirimsel (*tevkifi*) olmasının gerekliliğini öne sürmektedir. Dillerin kökeni konusundaki tartışmalara ve temel yaklaşımlara değinen İbn Hazm, dilin üst bildirimsel (*tevkifi*) olduğu görüşünü savunmuştur. Dilin uzlaşımsal olduğu yönün-

²⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 591.

²⁸ Ebû Zehra, *İbn Hazm*, s. 128-129. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, V, 16-17, (thk. M. İ. Nasr; A. Umeyre), Beyrut tsz.

²⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 65.

³⁰ Bkz. İbn Hazm, *en-Nebze*, s. 69, 90. İbn Hazm, *el-Muhallâ Bi'l-âsâr*, I, 88, (A. S. el-Bendari), Beyrut tsz.

³¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 86, 89.

deki yaklaşımı reddeden³² İbn Hazm'a göre, Tanrı evreni ve içindkileri yaratması gibi dili de var etmiştir.³³ Ona göre dil, insan ya da doğa ürünü değil, Tanrısal bir yaratmadır. Bu yüzden dilde bir öğreticinin olması zorunludur ve dilin ilk öğreticisi de Adem'e dili öğreten Allah'tır.³⁴

Dilin üstbildirimsel olması nedeniyle, hakikat ancak lafzın konulduğu anlama yüklenmesi ile elde edilebilir. Zira, dilde lafızlar belirli anlamlar için tevkifi bir biçimde konulduğundan bunun dışında bir kullanım hakikatin yok olmasına yol açar. Hakikatin bilgisine ancak lafzın belirlenmiş olan anlamı ile sınırlı kalınarak ulaşılabilir. Ona göre düşünce dille ve dilde tamamlanır ve onun temel ölçüsü de dilsel ölçüdür;³⁵ çünkü *"eşyanın hakikatine ancak lafız aracılığıyla ulaşılabilir."*³⁶ Bu yüzden, dilin kurallarına bağlılık ya da boyun eğme ilâhî kurallara boyun eğmenin bir göstergesidir.³⁷

Öngörmüş olduğu dil kuramına da bağlı olarak İbn Hazm, epistemik anlamda kesin (*kat'î*) bilgiye ulaşmayı amaçlamıştır. Bu amaç doğrultusunda kesin bilgi (*zannî*) üretmeyen çıkarım yöntemlerini reddetmiştir. Nitekim bu bağlamda hukuki kıyası terk etmiş ve sonuçları yalnızca öncüllerde olanı veren ve kesinliği (*yakînî*) olan mantıkçıların kıyasına yönelmiştir.³⁸ Fıkhu 'metinsel kaynaklarda yer alan hükümlerin bilinmesi' olarak tanımlayan İbn Hazm,³⁹ hukuk bilgininin görevini metinde içkin olan hükümlerin izharı olarak sınırlandırmıştır. Ona göre bu görev açısından hukuk bilgini için gerekli olan en temel araç dildir.⁴⁰

³² "Allah bütün isimleri Adem'e öğretti" Bakara, 31. İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 31-36.

³³ Yefut, Salim, *İbn Hazm ve'l-fikru'l-felsefi bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, s. 117 Mağrib 1986.

³⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 34. Yefut, Salim, *a.g.e.*, s. 118.

³⁵ Yefut, Salim, *İbn Hazm ve'l-fikru'l-felsefi*, s. 118-119.

³⁶ İbn Hazm, *et-Takrîb li haddi'l-mantık*, s. 155. Yefut, Salim, *a.g.e.*, s. 119.

³⁷ Yefut, Salim, *İbn Hazm ve'l-fikru'l-felsefi*, s. 119.

³⁸ Yefut, Salim, *İbn Hazm ve'l-fikru'l-felsefi*, s. 83.

³⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 121.

⁴⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 119-120.

İbn Hazm'a göre, "Kitapta biz hiçbir şeyi eksik bırakmadık"⁴¹ bildirimini ile din, özneye hareket alanı bırakmayacak ölçüde eksiksiz olarak bütünüyle getirdiği hükümler aracılığıyla düzenleyici görevini tamamlamıştır.⁴² "Bugün size dininizi tamamladım"⁴³ bildirimini ile de bu düzenleme görevi sona erdiğinden ötürü, öznenin metinden bağımsız bir hüküm verme yoluna yönelmesi tasavvur edilemez.⁴⁴ Dinin sabit ve değişmez olduğu ve tüketici bir tarzda düzenleyici bir işleve sahip olduğunu ileri süren İbn Hazm, normatif olarak dinin hükümlerde değişimi gerektirecek bir alan bırakmadığını öne sürer.⁴⁵

Nesnel anlamı temine yönelik bir dil tasavvuru öngören İbn Hazm, hukuk teorisinde hüküm çıkarım yöntemleri olan re'y, kıyas ve istihsan gibi metodolojik araçlara karşı çıkmıştır. Ona göre norm koyucu bir değeri olmayan re'y, "burhan olmaksızın nefsin doğru olduğunu tahayyül ettiği şeydir". Zira zannî bilgi ifade eden re'y ile hüküm vermeyi gerektirecek bir hukuki boşluk söz konusu değildir. İbn Hazm, epistemolojik açıdan zannî bir bilgi ürettiğini öne sürerek kıyas için de benzer bir temellendirme yoluna gider.⁴⁶

Sonuç olarak yorumlama sürecini, metnin literal anlamında içkin bulunan şer'î hakikatin keşfi olarak tavsif eden İbn Hazm, muhatabın metne akli unsurlarla nüfuz etme çabasını hem ontolojik ve hem de metodolojik düzlemde imkansız kılar. Metnin oluşum sürecinde muhatap kitlenin tarihsel özgüllüklerinin göz önünde tutulduğu bir vahiy süreci yaşanmıştır. İbn Hazm, metin ile muhatap özne arasındaki dinamik anlamlandırma sürecini kayıtlayan bir metin ve dil tasavvuru öngörmektedir. Onun hukuk teorisi, bu tasavvurun ontolojik, epistemolojik ve metodolojik düzlemde temellendirildiği sistemik bir bütünlük arz etmektedir. İbn Hazm'ın tarihsel süreklilik içerisinde bu sistematik katkısı, Zâhiri

⁴¹ Enam, 38.

⁴² İbn Hazm, *en-Nebze*, s. 22.

⁴³ Maide 3.

⁴⁴ İbn Hazm, *en-Nebze*, s. 23.

⁴⁵ Bkz., İbn Hazm, *en-Nebze*, s. 46-47.

⁴⁶ Bkz. İbn Hazm, *en-Nebze*, s. 71. İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 45; II, 127. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 86.

söyleme eklemelenmenin ötesinde onbirinci yüzyılda Batıda söz konusu geleneğin yaratıcı bir yenilenmesi olarak tezahür etmiştir. Ancak İbn Hazm ile yeniden varlık bulan bu literalist yorum geleneği ana damarı ve merkezi oluşturan egemen paradigmanın karşısında heterodoksiyi ve çevreyi temsil etmenin ötesine gidememiştir.

Kaynakça

- Abu Laila, Muhammed, "An Introduction to the Life and Work of Ibn Hazm", *Islamic Quarterly*, XXIX/2, 1985.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1987
- Cüveyni, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b Abdullah, *el-İrşâd ilâ Kavâtiu'l-Edille fi Usûli'l-İtikad*, Beyrut 1985.
- Ebü Zehra, Muhammed, *İbn Hazm*, Buruc Yayınları, İstanbul, tsz.
- Ferruh, Ömer, A., "Zâhirilik", (çev. Ahmet Demirhan), *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İstanbul 1990.
- Goldziher, Ignaz, *Zâhirîler Sistem ve Tarihleri*, (çev. Cihat Tunç), Ankara 1982.
- Grünberg, Teo, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, Ankara 1970.
- Hacvî, Muhammed b. Hasan, *el-Fikru's-Sâmî fi Târîhi'l-fikhi'l-İslâmî*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine 1976, II.
- Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâdî*, Kahire 1349.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, (thk., Derviş Cüveydî), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995/1415, 2. bs.
- İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, V, 16-17, (thk. M. İ. Nasr; A. Umeyre), Beyrut tsz.
- İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, I, 490, Beyrut tsz.
- İbn Hazm, *el-Muhallâ Bi'l-âsâr*, I, 88, (A. S. el-Bendari), Beyrut tsz.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ebü'l-Hasan Ali eş-Şeybanî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut 1982, XII.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak, *Kitâbü'l-Fihrist*, (thk., Rıza Teceddüd), Tahran 1971.
- Kılıç, Muharrem, "İbn Hazm ve Zâhirilik", Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu, 27-28 Ekim 2007, Bursa.
- Kılıç, Muharrem, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, İstanbul 2006.
- Korkmaz, Zeynep, *Gramer Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992.

- Masud, M. Khalid, "A History of Islamic Law in Spain: An Overview", *Islamic Studies*, 30: 1-2 (1991).
- Maturidi, İmam Ebu Mansur Muhammed, *Kitâbu't-Tevhid*, İstanbul 1979.
- Merrâküşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülvâhid, *el-Mûcib fî Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, (thk. Muhammed Said Uryân), Kahire 1963.
- Merrâküşî, *el-Mûcib fî Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, (thk. Muhammed Said Uryân), Kahire 1963.
- Türkî, Abdülmecid, "Mekânetü İbn Rüşd el-Fakih min Târihi'l-Mâlikiyye bi'l-Endelüs", *İbn Rüşd ve Medresetuhu fi'l-Garbi'l-İslâmî*, Rabat 1979.
- Weiss, Bernard, "Exotericism and Objectivity in Islamic Jurisprudence", *Islamic Law and Jurisprudence*, (ed. Nicholas Heer), Seattle 1990.
- Yefut, Salim, *İbn Hazm ve'l-fikru'l-felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Mağrib 1986.



Tradition of Literalist Interpretation in Legal Theory: Zahirite Theory of Ibn Hazm

Citation/©: Kılıç, Muharrem, (2009). Tradition of Literalist Interpretation in Legal Theory: Zahirite Theory of Ibn Hazm, *Milel ve Nihal*, 6 (3), 27-40.

Abstract: Ibn Hazm is a thinker who remarkably developed and systematized Zahirite theory of Davud b. Ali. Behind his production of magnificent literature on behalf of Zahirite theory, we can find specific historical phenomena of the history of al-Andalus of which Ibn Hazm is a significantly effective part.

Key Words: Ibn Hazm, literalist interpretation, Zahirite, al-Andalus, Davud b. Ali.



Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hazm Genel Bir Bakış

Süleyman SAYAR*

Atıf/©: Sayar, Süleyman (2009). Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hazm, Mîlel ve Nihal, 6 (3), 41-79.

Özet: Çok yönlü bir İslâm bilgini olan ve Endülüs İslâm kültürü ekseninde kendi dönemini lâyıkıyla temsil eden İbn Hazm, dinler tarihi alanında da öncü bir şahsiyettir. O, yazdığı "el-Fasl" başlıklı ünlü eseriyle haklı bir şöhrete ulaşmıştır. Karşılaştırmalı Dinler Tarihi'nin kurucusu sayılmakta, bu alanda sağlam bir İslâmî düşünceyi temsil etmektedir. En ayrıcalıklı yönü, gelenek oluşturucu bir nitelik olarak Kitab-ı Mukaddes eleştirisidir. O, Batılı Kitab-ı Mukaddes eleştirmenlerinden yüzyıllarca önce belli prensipler çerçevesinde ve çeşitli açılardan bu konuya yoğunlaşmıştır. Hem aklî hem de naklî delillerle Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinin güvenilirliğini, kesintiye uğramaksızın günümüze intikali meselesini tartışmış; kendi içindeki çelişki ve tutarsızlıkları ortaya koymuştur. İbn Hazm, din araştırmalarında tartışmacı, eleştirici ve analizcidir. Dolayısıyla diyalektik-diyalojik bir yöntem uyguladığı söylenebilir. Diğer dinleri/mezhepleri, onların tarihî gelişimlerini ve coğrafi konumlarını dikkate almaksızın tek hakikat kabul ettiği İslâm'la ilişkileri ve farklılıkları açısından incelemiştir. Derlediği yahut tevarüs ettiği bütün bilgileri kelâm/teolojik bir hedef doğrultusunda değerlendirdiği, bu çerçevede aşırı ve acımasız bir dil kullandığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Hazm, el-Fasl, Karşılaştırmalı Dinler Tarihi, Kitab-ı Mukaddes Eleştirisi, Diyalektik-Diyalojik Yöntem, Reddiye, Tahrîf.

* Yrd. Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı, [ssayar1956@hotmail.com].

Giriş: Ortam

İspanya üzerine yapılan çalışmalarda bu ülkeyi bilinen anlamıyla Avrupa'dan ayrı tutma eğilimi dikkat çeker. Kimilerine göre o, tarihin önemli kavşak noktalarında Avrupa'nın değerleriyle bütünleşmediği, hatta onlara ters düştüğü için, "kültürce daha zengin ve daha derin bir başka Avrupa", "Avrupa'nın öteki yüzü" ya da "öteki Avrupa" olarak tanımlanmıştır¹.

Benzer bir değerlendirme, İspanya'yı, Asya-Afrika kültür havzası içinde ve "gelenekleri, sanatı ve ideolojisi açısından İspanyollaşmış bir İslâm dünyası" olarak öne çıkarır. Bu ülke, Doğu ile Batı'yı birbirine bağlayan tarihî rolüne binaen durağan Avrupa'ya fikrî, edebî, ilmî ve teknik canlılık kazandırmıştır. Nitekim modern düşüncenin doğuşunu temsil ettiği düşünülen "İspanyol Altın Çağı" (1492-1651), sonradan Hıristiyan egemenliğinde ortaya çıkan ayrımcı ve asimilasyoncu politikalara rağmen bir erken "Altın Çağ"ın, yani Endülüs kültürel mirasının damgasını taşımaktadır².

İspanyol yazar Juan Goytisolo'nun "üç kültürlü İspanya" sı da Batılı, ama "başka" dır. Çünkü ardında Avrupa'nın tarihinden ayrı yüzlerce yıllık bir tarih ile Müslümanların ve Yahudilerin sonradan reddedilen değerli katkıları vardır. Kendisini "değişik türde bir İspanyol" olarak tanımlayan yazar, yeryüzünün çeşitli kültürlerine ve dillerine tutkun olduğundan bahisle sıraladığı Batılı isimler yanında İbn Arabî, Ebu Nüvâs, İbn Hazm ve Mevlâna'ya da ilgisi- ni ifade eder³.

Hâsılı, tarih boyunca Hıristiyan inancına sıkı sıkıya bağlılığıyla bilinen İspanya, dile getirilip vurgulanmasa da, Hıristiyan olmayan bir kültürün izlerini hâlâ bünyesinde barındırmaktadır. Washington Irving'in deyişiyle burada "arazi, örfler, hatta insanların yürüyüş tarzı bile Arapların damgasını taşıyor"⁴. Bu izler hem çev-

¹ Gül Işık, İspanya: Bir Başka Avrupa, Metis Yayınları, İstanbul 2005, s. 18, 244.

² Bilgi için bk. Cemal Bâli Akal, Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı, Dost Kitabevi Yayınları, 2.bs., Ankara 1977, s. 17, 44-48.

³ Işık, age, s. 32-37.

⁴ W. Irving, *Elhamra: Endülüs'ün Yaşayan Efsanesi*, çev. Veysel Uysal, İz Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 8.

rede hem insanlarda görülmekle birlikte, çoğu zaman İspanya'yı farklı kılan şey olarak sezinlenebilmektedir. İspanyol kültüründe İslâm varlığının sürekli bastırıldığı, unutturulduğu ve inkâr edildiği; ancak bin bir yolla kendini hissettirdiği bir vâkıadır. Bu etkinin derecesini ve ayrıntılarını bilimsel olarak hesaplamak artık imkânsız gibidir⁵.

Roger Garaudy'nin görüşüne göre Batı'nın ilk rönesansı İtalya'nınkinden dört asır önce Müslüman İspanya'da (Endülüs) başlamış; ancak bunun evrensel bir rönesansa dönüşmesine şans tanınmamıştır. Çünkü bizzat Batı dünyası, "üçüncü miras" olarak nitelediği İslâm mirasını sürekli reddetmiş; bu tutum ise, sonuç olarak Avrupa'yı diğer kültürlerin verimli katkısından mahrum bırakmıştır⁶.

Hiç şüphesiz, Avrupa'ya göre kendine özgü, öteki ve başka olan İspanya söz konusu niteliğini Endülüs tecrübesine borçludur. Bu tecrübe, İslâm hâkimiyetinde Müslümanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlarca oluşturulan bir müsamaha (tolerans) kültürü ve birlikte yaşama modelini yansıtmakta; ayrıca Kurtuba örneği üzerinden "Dünyanın İncisi" (Ornament of the World)⁷ sıfatıyla da tebçil edilmektedir⁸. Burada tamamlayıcı ifade Kurtuba'nın tek örnek olmadığı, İslâm tarihinde Kudüs, İstanbul, Saraybosna.. gibi daha nice incilerin bulunduğu şeklinde olabilir.

Özetle, baskın karakteri etnik ve dinî/kültürel çeşitlilik olan sekiz asırlık Endülüs tecrübesinde (711-1492) Müslüman yönetim

⁵ Işık, age, s. 58-59.

⁶ Roger Garaudy, *İslâm'ın Va'dettikleri*, çev. Salih Akdemir, 4. bs., Pınar Yayınları, İstanbul 1984, s. 12.

⁷ Orta Çağ Avrupa kültürü ve Endülüs medeniyeti araştırmacısı Maria Rosa Menocal, Endülüs'ü konu edindiği kitabına Kurtuba ekseninde bu ismi koymuştur: Menocal, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, Boston: Little Brown and Company, 200; ayrıca bk. Robert Hillenbrand, "The Ornament of the World: Medieval Cordoba as Cultural Centre", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. S.K. Jayyusi, E. J. Brill, Leiden 1994, s. 112-135. Deyim, onuncu yüzyılda İslâm halifeliğinin eşsizliğini ve merkeziliğini kavramış Hroswitha adlı kültürlü bir rahibeye aittir.

⁸ Menocal, *Dünyanın İncisi*, çev. İhsan Durdu, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006, s. 18, 34-35.

İslâm'ın özünden kaynaklanan bir anlayışla özgür bir dinî ortam sağlayarak bütün gruplara müsamaha göstermiş, bu yüzden özellikle ilk yüzyıllar itibariyle İspanyollar arasında hızlı bir İslâmlaşma yaşanmış; nihayet Arapça yaygınlaşarak ortak kültür dili olmuş ve Müslüman olanlar bir yana, eski dinlerine bağlı kalan İspanyollar bile bu dili daha iyi kullanmak için birbirleriyle yarışır hale gelmişlerdir. Öyle ki, dokuzuncu yüzyılın ortalarına tarihlenen (M.854) yaygın bir belgede Kurtuba Piskoposu Alvaro (Paul Alvarus) kendi dindaşlarının durumundan esefle söz eder. Çünkü onların pek çoğu Arapların şiir ve kıssalarını okumakta, Müslüman kelâmcı (teolog) ve filozofların eserlerini incelemektedir. Üstelik bunu tenkit amacıyla değil, kendi düşüncelerini daha iyi ifade etmek, yani mükemmel bir Arapça'ya sahip olmak için yapmaktadırlar. Hıristiyan gençlerin Arap dili ve edebiyatına, Arapça kitaplara aşırı ilgisi; büyük paralar harcanarak kurulan muhteşem kütüphaneler aracılığıyla bu edebiyatın propagandasına dönüşmüştür. Buna karşılık, kutsal metinlerin Latince şerhlerini okuyan; İncilleri (gospels), peygamberleri ve havarileri araştıran yok! Hıristiyanlar kendi ana dillerini unuttular. Binlercesi arasında bir dostuna Latince mektup yazacak kişi zor bulunur; fakat düşüncelerini Arapça ifade etmekte mahir ve Araplardan daha güzel şiir yazan nice kişi vardır⁹.

İbn Hazm'ın Dinler Tarihçiliği ve *el-Fasl*

İbn Hazm el-Endelüsî, kültürel olarak yukarıda belirtilen renkli ortama bizzat müdahil ve tanık olmakla birlikte, siyasî olarak Endülüs Emevî Devleti'nin küçük emirliklere (*mülûkü't-tavâif*) bölündüğü bir fetret ve fitne dönemini (1031-1090) idrak etti. Babası vezir olduğu için, siyasetle doğrudan ilgili bir ailede yetişti ve müreffeh bir hayat yaşadı. Kendisi de sonradan aynı görevi deruhte etti. Ancak siyasetteki değişim ve dönüşümler onun aleyhine geliş-

⁹ Bernard Lewis, *The Arabes in History*, 6. bs., Oxford University Press, New York 2002, s. 134 (*Tarihte Araplar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız, Anka Yayınları, İstanbul 2000, s.166); ayrıca bk. Menocal, age, s. 67-79; W. Montgomery Watt, *İslâm'ın Avrupa'ya Tesiri*, çev. Hulûsi Yavuz, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1986, s. 36; Mehmet Özdemir, "Endülüs", DİA, c. XI (İstanbul 1995), s. 219; a. mlf., *Endülüs Müslümanları-II: Medeniyet Tarihi*, TDV Yayını, Ankara 1997, s. 27-28.

ti. Tavâif döneminin bunalımlı ve istikrarsız siyasî-sosyal ortamından fazlasıyla etkilendi; siyasî ikbali idbârla yer değiştirdi. Devlet görevinden azledildiği gibi, hapis ve sürgüne de maruz kaldı. İlmî ve kültürel birikiminin yazılı ifadesi olan kitapları alenen yakıldı. Muhaliflerinin sultanlar nezdindeki düşmanca girişimleri sonucu halkla arası açılıp yalnızlaştırıldı. Yine de o, doğru bildiği yolda döneminin yöneticilerini ve âlimlerini açık yüreklilikle eleştirmeye devam etti. Ne var ki bütün bu gelişmeler onun şahsiyetini rencide etti ve psikolojisini bozdu. Nihayet siyasetten uzaklaşarak neşet ettiği yere, köyüne döndü; bir nevi inzivâyâ çekilip vefatına kadar ilimle meşgul oldu¹⁰.

Oğlu Ebû Râfi' el-Fadl'a dayanan rivayete göre, takriben seksen bin sayfadan oluşan dört yüz cilt kitap yazdığı ve kendisinden önce sadece Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/922) bu seviyeyi aşabildiği belirtilen¹¹ İbn Hazm, Endülüs ufkundan yayılan eserleriyle İslâm düşüncesinin önemli bir siması olmasına rağmen tarih içinde yeterince tanınmadığı söylenemez. Bunun üzerinde düşünenler temel bir neden olarak onun sert üslûbunu ve tenkitçi karakterini gösterirler. O, bir yandan İslâm düşünce ekolleri ve kelâm fırkalarına, ulemâ ve fukahâyâ; öte yandan diğer din mensuplarına, özellikle Yahudi ve Hıristiyanlara ağır eleştiriler yönelttiği için görmezden gelinmiş, âdetâ nisyana terk edilmiş kabul edilmektedir¹².

Oysa İbn Hazm; keskin zekâsına, güçlü hâfızasına ve ilmî gayretine vurgu yapılan "geniş ufuklu"¹³ bir âlim ve müelliftir. Bu

¹⁰ Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed Ebû Zehre, *İbn Hazm: Hayâtuhu ve Asruhu-Ârâuhu ve Fıkhuhu*, Kahire 1954, s. 17-18, 28-29, 37-59; Abdülhalîm Uveys, *İbn Hazm el-Endelüsî ve Cuhûdûhu fi'l-Bahsi't-Târihi ve'l-Hadârî*, 2. bs., ez-Zehrâ' li'l-İlâmî'l-Arabî, Kahire 1409/1988, s. 19-83.

¹¹ bk. Sâ'id el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, thk. Hayât Bû Alvân, Dâru't-Talî'a li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Beyrut 1985, s. 183.

¹² Bk. Süheyr Fadlullah Ebû Vâfiye, "İbn Hazm 'Alemun min A'lâmi'l-Fikri'l-İslâmî bi'l-Endelüs", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, İslâmabad 1991/1412, c. 26/4, s. 325-326; a. mlf., "Takdîm", İbn Hazm, *el-Uşûl ve'l-Furû'*, thk. Muhammed Âtîf el-İrâkî ve dğr., Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, Kahire 1978, s. 6.

¹³ Meselâ bk. Ebû Zehre, *age*, s. 141, 200; Zekeriyya İbrahim, *İbn Hazm el-Endelüsî el-Müfekkîru'z-Zâhiri el-Mevsû'î*, Kahire 1966, s. 206.

geniş ufukluluk çeşitli alanlarda derinleşmesi anlamına gelmektedir. O; şair, düşünür, ilâhiyatçı (kelâm, tefsir, hadis..), ahlâkçı, hukukçu, tarihçi (İslâm tarihi, dinler tarihi) olarak çok sayıda eser ortaya koymuştur. H. Corbin'in nakline göre R. Dozy, onun için "engin bilgili adam" demiştir¹⁴. L. E. Goodman'a göre Ortaçağ'ın en özgün kafalarından biridir; Zâhirî öğretiyi tedvin edip din bilimine uygulamıştır¹⁵. Ömer Ferrûh, onu, İslâm düşünce tarihinde İbn Haldun'la zirveye ulaşan akılcı ve sosyolojik düşünce geleneğinin başlangıcına yerleştirir¹⁶. Mağribli düşünür Muhammed Âbid el-Câbirî, ona, kriz içindeki Arap-İslâm kültürünün yeniden yapılandırılmasını sağlamak üzere "beyân"ı "burhân"a, yani dini mantık ilkelerine dayandırmak suretiyle yeni bir eleştirel yaklaşım geliştiren, dolayısıyla yeni bir çağır açan kişi gözüyle bakmaktadır¹⁷. Tritton, onu "insan ve düşünür" olarak ele almakta¹⁸; Roger Arnaldez ise, günümüzde eserlerine ve görüşlerine ilginin arttığından söz ederek, onun görüşlerinin araştırılmasının çağdaş İslâm düşüncesine ve birçok problemin çözümüne katkı sağlayacağını ifade etmektedir¹⁹.

İbn Hazm'ın dinler tarihçiliğini değerlendirmek için öncelikle onu kendi bağlamına yerleştirmek, dolayısıyla İslâm'ın ilk yüzyıllarına dinler tarihi eksenli kısa bir bakış yapmak gerekecektir:

Müslümanların diğer din ve mezheplere ilgisi çeşitli sebeplerle çok erken bir dönemde başlamıştır. Fetihlerle İslâm'ın hâkimiyet alanının genişlemesi sonucu farklı kültürlerle temas edip yoğun bir

¹⁴ Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris 1986, s. 313 (*İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî, İletişim Yayınları, İstanbul 1986, s. 221).

¹⁵ Goodman, *İslâm Hümanizmi*, çev. Ahmet Arslan, İletişim Yayınları, İstanbul 2006, s. 131.

¹⁶ Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâmî İbn Haldûn*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1386/1966, s. 25.

¹⁷ Bk. el-Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 419-471: a. mlf., *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu ve dğr., Kitabevi, 2. bs., İstanbul 2000, s. 635-654.

¹⁸ Tritton, "İbn Hazm: the Man and the Thinker", *Islamic Studies*, c.3, sy. 4 (Karachi 1964), s. 471-484.

¹⁹ Bk. Arnaldez, "İbn Hazm", *EL²* (İng.), E. J. Brill, Leiden 1971, c. 3, s. 798.

etkileşim sürecine giren Müslümanlar hem kendi sınırları içinde hem de komşu coğrafyalarda mevcut olan bu kültürleri tanıma ihtiyacını duymuşlardır. Öte yandan İslâm'ı tebliğ etme, vahiy tarihindeki yerini açıklama, dolayısıyla üstünlüğünü kanıtlama görevi; buna bağlı olarak toplumu yeni dine aykırı inançlardan koruma kaygısı ön plâna çıkmıştır. Ayrıca; Hz. Peygamber'in vefatından sonraki süreçte toplumda ortaya çıkan farklı dinî yorumların ve ihtilafların değerlendirilmesi, varsa dış kaynaklarının gösterilmesi de bir zorunluluk olmuştur.

Bütün bunların ötesinde, Müslümanları diğer dinlerle ilgilenmeye sevk eden en temel meşrûiyet kaynağı olarak Kur'an ve Sünnet'in rolü zikredilmelidir. Kur'an-ı Kerîm; Hanîfler/Müslümanlar, Müşrikler/Putperestler, Yahudîler, Hıristiyanlar, Sabîiler ve Mecusîiler gibi çeşitli inanç gruplarından söz etmektedir. Tevhid-şirk ekseninde gerek dinin tanımına gerekse bazı dinî inanç ve tutumlara ilişkin belirlemeler, değerlendirmeler yapılmıştır. Ayrıca, bizzat Hz. Peygamber'in gayrimüslimlerle ilişkileri ve bunun hadislere yansımaları söz konusudur. Bu sebeple tarihî olsun tahlilî-karşılaştırmalı olsun dinler tarihi araştırmaları (*Milel ve Nihal geleneği*) Kur'an'ın yönlendirmelerine (*tevcihât*) dayanan ve şer'î babalığı İslâm kültürüne/Müslümanlara ait bir faaliyet olarak tanımlanmaktadır²⁰. Bu, aşırı bir iddia gibi görülebilirse de Karşılaştırmalı Dinler Tarihi'nin²¹, İslâm'ın sağladığı din hürriyeti ve hoşgörü (tesâmuh, tolerans) ikliminde neşv ü nemâ bulduğu Adam Mez'in tesbitinden itibaren bir müteârifeye haline gelmiştir²². Kabul edilsin veya edilmesin Müslümanlara özgü ve modern

²⁰ Muhammed Abdullah eş-Şerkâvî, *Fî Mukâreneti'l-Edyân: Buhûs ve Dirâsât, Dâru'l-Hidâye, Kahire 1406/1986*, s. 5, 141.

²¹ Arapça kaynaklarda İngilizce Comparative Religion'ın karşılığı olarak İlmu Mukâreneti'l-Edyân, İlmu Mukâreneti'l-Milel, İlmu'l-Edyân el-Mukârin veya sadece Mukârenetü'l-Edyân deyimleri kullanılmaktadır.

²² Adam Mez, *el-Hadâretü'l-İslâmiyye fi'l-Karni'r-Râbi' el-Hicrî (=Asru'n-Nahda fi'l-İslâm)*, çev. M. Abdulhâdî Ebû Rîde, Beyrut ts., c. 1, s. 75, 384; ayrıca bk. Ahmed Şelebî, *Mukârenetü'l-Edyân 1 (el-Yehûdiyye)*, 8. bs., Kahire 1988, s. 24-27; Mahmûd Ali Himâye, *İbn Hazm ve Menhecuhu fi Dirâseti'l-Edyân, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1983*, s. 144-147.

dinler tarihi araştırmalarını önceleyen böylesi bir ilmî birikim mevcuttur.

I/VII. yüzyılda başlayan çalışmalar II/VIII. ve III/IX. yüzyıllarda yoğun bir kelâmî ilginin ifadesi olan *reddiyelerin*, sonra *makâlât*, *diyânât* ve *edyân* tarzı kitapların yazılmasına; IV/X. yüzyıldan itibaren *makâlât* yanında diğer dinlere dair bilgi veren, dolayısıyla İslâm mezhepleri çerçevesini hayli aşan *fırak*, *milel ve nihâl* türü eserlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Önce Mutezilî, sonra Sünnî kelâmcıların kaleme aldığı *reddiye* ve *makâlât* kitaplarının çoğu kaybolmuş, fakat yine de belli sayıda eser günümüze ulaşmıştır²³.

İslâm'ın klâsik çağında bugünkü dinler tarihinin karşılığı olabilecek en uygun ve yerleşik deyim, bazı felsefe ve kelâm konularını da kapsamına alan *Milel ve Nihal*'dir. Bu deymi oluşturan iki kavram önceleri ayrı ayrı çalışmaları belirtirken sonradan birleştirilmiştir. Mutezilî en-Nâşî el-Ekber'in (ö. 293/906) zamanımıza ulaşan *Usûlü'n-Nihal*'i ve Ebu'l-Hasen Ali el-Mes'ûdî'nin (ö. 346/957) sadece adları bilinen ve zamanımıza ulaşmayan *el-Milel* başlıklı eserleri²⁴ birer örnek olarak zikredilebilir. Müstakil bir çalışma şeklinde olmasa da *el-Milel ve'n-Nihal* deyimini ilk defa muhtemelen Ebû Abdullah el-Hârizmî (ö. 387/997) kullanmıştır. Çünkü *Mefâtihu'l-Ullûm*'undaki Kelâm bölümünün beşinci faslı *Fî Esâmî Erbâbi'l-Milel ve'n-Nihali'l-Muhtelifi* başlığını taşımaktadır²⁵. Ancak müstakil ilk *el-Milel ve'n-Nihal*, bilindiği kadarıyla Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) tarafından yazılmış-

²³ İlk *reddiye* ve *makâlât* yazarları için bk. el-Mes'ûdî, *Kitâbu't-Tenbîh ve'l-İşrâf*, Leiden 1893 (=nşr. Fuad Sezgin, *Ma'hadü Târîhi'l-Ullûmî'l-Arabiyye*, Frankfurt 1413/1992), s. 395-397. IV/X. yüzyıl sonuna kadar Hıristiyanlara karşı yazılmış reddiyeler üzerine yetkin bir araştırma Abdülmecîd eş-Şarfi tarafından ortaya konulmuştur: *el-Fikru'l-İslâmî fi'r-Redd ale'n-Nesârâ ilâ Nihâyeti'l-Karni'r-Râbi'/el-Âşir*, ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, Tunus-Cezayir 1986 (2. bs., Dâru'l-Medâris el-İslâmî, Beyrut 2007); genel olarak reddiyeler için ayrıca bk. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları*, SÜİF Yayınları, Konya 1989.

²⁴ el-Mes'ûdî, *age.*, s. 4, 155, 334.

²⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Hârizmî, *Mefâtihu'l-Ullûm*, thk. Nühâ en-Neccâr, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1993, s. 91.

tır. Bizzat müellifin atıflarından²⁶ ayrıntılı bir dinler ve mezhepler tarihi çalışması olduğu anlaşılan bu eser ne yazık ki günümüze ulaşmamıştır. Bağdâdî'ye aidiyeti şüpheli olan ve Albert Nasrî Nâdir tarafından ona nisbet edilerek neşredilen *el-Milel ve'n-Nihal* (Beyrut 1970) ise, aynı müellife ait *el-Fark beyne'l-Fırak*'ın bir ilk versiyonu veya eksik özeti (muhtasar) olduğu intibâmını vermekte ve alana fazladan bir katkı sağlamamaktadır. Ebû Muhammed Ali İbn Hazm'a (ö. 456/1064) gelince, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*²⁷ adlı kapsamlı çalışması sebebiyle bu türün en önemli iki yazarından biri, hatta kronolojik olarak birincisidir. Diğeri ise, türünün daha gelişmiş bir örneğini temsil edecek olan *el-Milel ve'n-Nihal* başlıklı eseriyle Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî'dir (ö. 548/1153)²⁸.

İbn Hazm'ın mevcut bütün kitaplarında dinler tarihçiliğini yansıtan bir boyuta rastlanabilir. Bununla birlikte alanla ilgili baş çalışmasının (*magnum opus*) *el-Fasl*²⁹ olduğunda şüphe yoktur. As-

²⁶ Bk. Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Firkati'n-Nâciye minhum*, nşr. Muhammed Bedr, Dâru'l-Maârif, Kahire 1328/1910, s. 89, 219, 254, 259, 352.

²⁷ *el-Fasl*, beş cüz iki ciltte toplanmış olarak ilk defa Kahire'de neşredilmiştir (Mabaatü'l-Edebiyye, 1317-1321/1899-1903). Bu neşir Kahire, Bağdat ve Beyrut'ta tekrarlanmıştır. Üç ciltlik neşirleri de vardır (meselâ oldukça itinalı bir neşir için bk. *el-Fisal fi'l-milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, thk. Yusuf el-Bikâ'î, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1422/2002). Ancak beş ayrı cilt olarak gerçekleştirilen ve baş tarafında tahkik edenlerin 33 sayfalık geniş bir mukaddimesi yer alan neşir bugün itibarıyla en iyisidir (bk., *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyre, 2. bs., Dâru'l-Cil, Beyrut, 1416/1996). Çalışmamızda ilk basımın Bağdat versiyonu (Mektebetü'l-Müsennâ, ts.) kullanılmıştır.

²⁸ Bilgi için bk. Daniel Gimaret, "Le livre des religions et des sectes", *Livre des religions et des sectes*, Peeters/Unesco, Paris 1986, c. 1, s. 11-14; a. mlf., "al-Milal wa-l-Nihal", *El²* (Fr.), c. 7, s. 54-56; Guy Monnot, *İslam et religions*, Maisonneuve et Larose, Paris 1986, s. 12, 27-32, 39-47-66-70, 75; Ömer Faruk Harman, "Milel ve Nihal", *DİA*, c. 30 (İstanbul 2005), s. 57-58; a. mlf., "el-Milel ve'n-Nihal", c. 30, s. 58-59; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-Fırak)*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Kalem Yayınevi, İstanbul 1979, "Çevirenin Önsözü", s. VII-XXVIII; Ethem Ruhi Fiğlalı, "Abdülkâhir el-Bağdâdî", *DİA*, c. 1 (İstanbul 1988), s. 245-247; Günay Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1975, s. 69-70 vb.

²⁹ Eserin adı üzerinde farklı görüşler ve tartışmalar vardır. Klâsik kaynaklarda tam adı *el-Milel ve'n-Nihal*, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, *el-Fasl beyne Ehli'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, *el-Fasl beyne Ehli'l-Ârâ ve'n-Nihal...* şeklinde geçmektedir

İnada bu eser İbn Hazm'ın bütün ilmî birikiminin esası ve özeti mahiyetindedir. Nitekim Goldziher, *el-Muhallâ* adlı muazzam fıkıh mecmûasını *el-Fasl*'ın "fıkhî bir hâmiş"i olarak değerlendirirken haklıdır. Ona göre *el-Fasl*'daki temel görüşler *el-Muhallâ*'da çokça tekrarlanmıştır³⁰. Bu bakış açısından İbn Hazm'ın diğer bütün eserlerini *el-Fasl*'ın bir açılımı gibi görmek mümkündür. Ne var ki, ismen bilindiği halde bugün mevcut olmayan bazı çalışmalarının *el-Fasl*'a eklenmiş görünmesi paradoksal bir durum meydana getirmektedir. Problemin çözümü şimdilik ilgi alanımızın dışındadır. Ancak İbn Hazm'ın dinler tarihçiliğini anlamak bakımından "*el-Fasl*" ile doğrudan bağlantılı çalışmalarının zikredilmesinde yarar vardır:

a) İzhâru Tebdîlî'l-Yehûd ve'n-Nesârâ li't-Tevrâti ve'l-İncîl ve Beyânu Tenâkuzı mâ bi-Eydîhim min zâlike mimmâ lâ Yahtemilü't-Te'vîl.

Yahudi ve Hıristiyanların Tevrat ve İnciler'i tahrifini bu kitaplardaki kesin ve yoruma imkân vermeyecek kadar açık çelişkilerden yola çıkarak ortaya koyan çalışma, öyle anlaşılıyor ki sonradan benzer bir başlıkla *el-Fasl*'a dâhil edilmiştir³¹. Müstakil bir kitap olduğu ve bir gün keşfedebileceği görüşü öne sürülmekle birlik-

(*el-Fasl*'ın son paragrafında *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ârâ' ve'n-Nihal* şeklindedir: *el-Fasl*, c. 5, s. 142). Buradan ikinci bir ihtilâf konusu zuhur etmiş; eserin *el-Fasl* mı, *el-Fisal* mı olduğu tartışılmıştır. İlk matbû nüshanın *el-Fisal* olması kafa karışıklığına sebep olmuş görünüyor. C. Brockelmann ve P. Hitti dışında birçok oryantalist ve bazı Müslüman araştırmacılar, farklı zamanlarda yazılmış *fasılların* bir araya getirilmesi anlamında *el-Fisal*'i uygun görürken, diğerleri doğru-yanlış ayırımına filolojik gerekçeler de ekleyerek *el-Fasl*'ı tercih etmektedirler. Bizim de kanaatimiz bu yöndedir. Çünkü bu adlandırma, hak ile bâtılı ayırma (*fasl*) konusunda çok titiz davranan İbn Hazm'ın zihin yapısıyla bire bir örtüşmektedir. Ayrıca, klâsik kaynaklarda eserin "fi" yerine "beyne" ile zikredilmesi bu kanaati pekiştirmektedir. A. Palacios, karşılaştırmalı bir araştırma sonucunda Gazzâlî'nin "*Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*" adlı eserini İbn Hazm'dan mülhem kabul eder (Bilgi için bk. Ghulam Haider Aasi, *Muslim Understanding of Other Religions: A Study of Ibn Hazm's Kitâb al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwâ' wa al-Nihal*, Adam Publishers, New Delhi 2004, s. 60-63; Himâye, *age*, s. 97-103; Mecîd Halef Münşid, *İbn Hazm el-Endelûsî ve Menhecuhu fi Dirâseti'l-Akâid ve'l-Firak'l-İslâmiyye*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1422-2002, s. 105-110).

³⁰ Ignaz Goldziher, *Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri*, çev. Cihad Tunç, AÜF Yayınları, Ankara 1982, s. XXXX-XXXI.

³¹ Bk. *el-Fasl*, c. 1, s. 116-224 - c. 2, s. 2-91 (yaklaşık 200 s.).

te³², ortaya çıkacak kitabın bundan daha farklı ve daha kapsamlı olacağını varsaymak akla uzak görünmektedir.

b) Te'lîf fi'r-redd alâ Enâcîli'n-Nesârâ

İnciller'e reddiye niteliğindeki bu çalışma *İzhâr*'ın bir bölümü olabileceği gibi, aynı zamanda ve dolayısıyla *el-Fasl*'ın Hıristiyanlara ilişkin bölümü veya bunun bir kısmı şeklinde de düşünülebilir.

c) Muhtasaru'l-Milel ve'n-Nihal

Muhtemelen *el-Fasl*'ın bir özeti olarak kaleme alınmıştır. Günümüze ulaşmayan bu çalışma, aynı özellikteki *el-Usûl ve'l-Furû'* ile özdeşleştirilebilir.

d) el-Usûl ve'l-Furû'

İlk üçünden farklı olarak bu çalışma İbn Hazm'ın günümüze ulaşan eserleri arasındadır³³. Bütün konularını kapsamamakla birlikte *el-Fasl*'ın daha sistematik bir özeti gibi görünmekte, ancak onun bir ilk/ilkel versiyonu olabileceği de belirtilmektedir³⁴.

e) Risâle fi'r-Redd alâ İbni'n-Nağrîle el-Yehûdî

Gırnata (Granada) Yahudi cemaati lideri İbnun'n-Nağrîle'ye (ö. 448/1056) karşı yazılmış bir reddiyedir³⁵. Küçük emirlikler (tavâif)

³² Meselâ bk. Aasi, *age*, s. 59-61.

³³ İki cüz bir arada ilk defa Kahire'de basılmıştır: İbn Hazm el-Endelüsî, *el-Usûl ve'l-Furû'*, thk. Muhammed Âtîf el-İrâkî ve dğr., Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, Kahire 1978. Tahkîk heyetinden Süheyr Fadlullah Ebû Vâfiye'nin yazdığı geniş "takdîm" (s. 5-81) ile yine kendisine ait "Dirâse 'an Kitâbi'l-Usûl ve'l-Furû': İbn Hazm ve Mukânenetü'l-Edyân" başlıklı bölüm (s. 93-114) İbn Hazm'ın hayatı ve eserlerine, özellikle *el-Usûl ve'l-Furû'*un karşılaştırmalı dinler tarihi açısından değerine tahsis edilmiş ayrı bir kitap hüviyetindedir. Eser başka bir heyet tarafından da yeniden neşredilmiştir: *el-Usûl ve'l-Furû'*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1404/1984.

³⁴ Bk. Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, E. J. Brill, Leiden 1996, s. 64; Himâye, *age*, s. 71.

³⁵ Eser İhsan Abbas tarafından neşredilmiştir: İbn Hazm el-Endelüsî, *er-Redd alâ İbni'n-Nağrîle el-Yehûdî ve Resâilu Uhrâ*, nşr. İhsan Abbas, Dâru'l-Urûbe, Kahire 1960, s. 45-81. Yeni basımı için bk. *Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî*, nşr İhsan Abbas, el-Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut 1987, c. 3, s. 41-70. Nâşir, giriş bilgileri çerçevesinde reddiyenin hedefi olan İbnu'n-Nağrîle'nin kimliğini tartışır ve kişilik özelliklerini dikkate alarak bunun -kronolojik açıdan sorunlu olmasına rağmen-

döneminde vezirliğe getirilen bu kişi şair ve bilgin İsmail b. Yûsuf el-Lavî (Samuel ha-Levi=Samuel ha-Nagid)'dir. Nagid, prens anlamına gelmektedir. Talmud üzerine çalışmaları vardır. Kur'an âyetleri arasında çelişkiler bulunduğu iddiasıyla Müslümanları hedef alan bir reddiye yazdığı rivayet edilmektedir. Bu yüzden oldukça ağır bir dille kaleme alınmış yukarıdaki reddiyenin muhatabı olmuştur. İbn Hazm'ın meçhulü olmayan bu kişi³⁶, muhtemeldir ki onun Zâhirî bakış tarzıyla *el-Fasl'* da Yahudi kutsal metinlerine yönelttiği eleştirilerden haberdardır ve cemaat lideri olarak dindaşlarının inancını savunmak adına aynı yaklaşımı Kur'an'a uygulayarak itirazlarda bulunmuştur³⁷. Söz konusu itirazları muhtevî reddiyeyi görmeyen, ancak bir başka Müslüman müellifin yazdığı reddiye dolayısıyla konuya vâkıf olan İbn Hazm, iki kısma ayırdığı kendi reddiyesinin sekiz fasıl/otuz üç fıkradan ibaret ilk bölümünü bu itirazlara ve cevaplarına ayırmış; son bölümünde ise *el-Fasl'* da yaptığı gibi tahrif odaklı Tevrat eleştirisine yönelmiştir.

baba (İsmail) değil, oğul (Yusuf) olduğu sonucuna varır (s. 7-19). Roger Arnaldez, İhsan Abbas'ın öne sürdüğü argümanların değerini inkâr etmeksizin hedefin baba olduğu görüşünü benimser (bk. Arnaldez, "Controverse d'Ibn Hazm contre Ibn Nagrila le Juif", *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, sy. 13-14 [1973], s. 41). es-Süyûtî ise, çeşitli açılardan İhsan Abbas'ın görüşünü tutarsız bulur ve hedefin baba olduğunu belirtir (bk. Hâlid Abdülhalîm Abdurrahîm es-Süyûtî, *el-Cedelü'd-Dînî beyne'l-Müslimîn ve Ehli'l-Kitâb bi'l-Endelîs [İbn Hazm ve el-Hazrecî]*, Dâru Kabâ', Kahire 2001, s. 32-36). Sarah Stroumsa'nın hipotezine göre, İbnü'n-Nağrîle tarafından Kur'an'a karşı böyle bir reddiye yazılmış değildir. İbnü'r-Râvendî'nin *Kitâbu'd-Dâmiğ'*i ve bunu hedef alan Ebu Ali el-Cübbâî'nin reddiyesi bilinmektedir. Aslında bütün hikâye, o günün Müslüman emirlerine ve onlar tarafından üst düzey devlet görevine getirilen Yahudi yöneticilerine karşı kendi suçlamalarını meşrulaştırmak üzere İbn Hazm tarafından uydurulmuştur (Stroumsa, "From Muslim Heresy to Jewish-Muslim Polemics: Ibn al-Râwandî's Kitâb al-Dâmiğh", *Journal of the American Oriental Society*, c. 107, sy. 4 [1987], s. 767-772; aynı konuyu irdeleyen ve Endülüs'ün o günkü entelektül ortamına dikkat çeken bir makale için bk. Maribel Fierro, "Ibn Hazm et le Zindîq Juif", *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, sy. 63-64 [1992]: Minorités religieuses dans l'Espagne médiévale, s. 81-89). Reddiye ile ilgili araştırmalar için bk. Adang, "Medieval Muslim Polemics against the Jewish Scriptures", *Muslim Perceptions of Other Religions*, ed. Jacques Waardenburg, Oxford University Press, New York-Oxford 1999, s. 158, n. 99 ; a. mlf., *Muslim Writers*, s. 67, n. 299.

³⁶ İbn Hazm, daha önce onunla karşılaşmış münazarada bulunduğunu kendisi belirtmektedir: *el-Fasl'*, c. 1, s. 135, 152.

³⁷ Bk. Roger Arnaldez, "Controverse...", s. 45.

Sonuç olarak; dinler tarihçisi sıfatıyla İbn Hazm'ın dikkate alınması gereken mevcut eserleri başta *el-Fasl* olmak üzere *el-Usûl ve'l-Furû'* ve *Risâle fi'r-Redd alâ İbni'n-Nağrile el-Yehûdî* şeklinde sıralanabilir³⁸. Fakat son ikisi ana kaynak niteliğindeki baş çalışmaya dahil edilmek suretiyle bütün eserlerin *el-Fasl'*a inhisar ettirilmesi de mümkündür. İbn Hazm üzerine yapılan dinler tarihi araştırmaları bu değerlendirmeyi haklı çıkarmakta, neredeyse hepsinde yegâne kaynağın *el-Fasl* olduğu görülmektedir.

İbn Hazm'ın Dinler Tarihçiliği Üzerine Araştırmalar

İslâm kültür tarihini şahıs boyutunda sergileyen biyografi (*tabakât*) kitapları hayatı, görüşleri ve eserleri çerçevesinde İbn Hazm'a da yer verirler³⁹. Onların değerini takdir etmekle birlikte, burada İbn Hazm'ın dinler tarihçiliğini modern dönemde bilimsel olarak inceleme konusu yapan yerli-yabancı bazı araştırmalarla ilgili olduğumuzu ve bunları kısaca tanıtmayı hedeflediğimizi belirtmeliyiz. Ancak ondan önce, doğrudan veya dolaylı olarak aynı konuya tahsis edilmiş ve bir kısmı klâsik hale gelmiş bazı çalışmaları en azından ismen zikredeceğiz.

Bu çerçevede İspanyol araştırmacı Miguel Asin Palacios'un çığır açıcı katkısı takdirle anılmalıdır. Beş ciltlik çalışmasının⁴⁰ ilk cildi⁴¹

³⁸ İbn Hazm'ın kaynaklarda zikredilen bütün eserleri için bk. Uveys, *age*, s. 110-117 (143 eser); Himâye, *age*, s. 70-92 (130 eser); Münşid, *age*, s. 93-101 (164 eser). Sadece dinler tarihi ile ilgili eserleri hakkında bilgi için ayrıca bk. Adang, *Muslim Writers*, s. 64-69; Aasi, *age*, s. 59-64; es-Süyûtî, *age*, s. 29-38.

³⁹ Meselâ bk. Sâ'id el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, thk. Hayât Bû'lvân, Beyrut 1985, s. 181-183; Salâhuddîn Halil b. Aybek es-Safedî, *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1420/2000, c. 20, s. 93-98; Yâkût el-Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemu'l-Üdebâ (İrşâdü'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb)*, thk. İhsan Abbâs, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1993, c. 3, s. 1650-59; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût-Hüseyn el-Esed, 3. bs., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405/1985, c. 18, s. 184-212; Şihâbuddîn Ebu'l-Felâh Abdülhâyy b. Ahmed İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab fi Ahbâri men Zeheb*, thk. Abdülkâdir ve Mahmûd el-Arnaût, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1406/1986, c. 5, s. 239-242 vb. İbn Hazm'la ilgili bu tür metinleri derleyen bir çalışma için bk. Ebû Abdurrahman b. Akil ez-Zâhirî, *İbn Hazm Hilâle Elfi 'Am*, Beyrut 1983.

⁴⁰ Palacios, *Abenhâzam de Cordoba y su historia critica de las ideas religiosas*, Real Academia de la Historia, Madrid 1927-1932; 2.bs. 1984.

İbn Hazm'ın hayatı, eseri ve düşüncesi üzerine çok değerli bir giriş veya monografi; kalan dört cilt ise, kimi bölümleri muhtasar olmak üzere *el-Fasl'*ın önemli analizler eşliğinde tam bir çevirisidir.

Ignaz Goldziher İbn Hazm'ın zâhirîliğini⁴² ve ehl-i kitaba karşı İslâm polemik (cedel) edebiyatındaki yerini⁴³, Israel Friedlaender *el-Fasl'*ın kompozisyonunu⁴⁴ ve Şiî fırkaları ele alışı⁴⁵, Roger

⁴¹ Bu cilt, et-Tâhir Ahmed Mekki tarafından *İbn Hazm el-Kurtubî ve Târîhuhu'n-Nakdî li'l-Edyân* adıyla Arapça'ya da çevrilmiştir.

⁴² Goldziher, *Die Zâhiriten: ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, Leipzig, 1884. Araştırma İngilizce'ye (*The Zâhirîs, their Doctrine and their History: A Contribution to the History of Islamic Theology*, çev. Wolfgang Behn, E. J. Brill, Leiden 1971) ve Türkçe'ye (bk. dipnot 30) çevrilmiştir. Arap dünyasında İbn Hazm'ın zâhirîliğini ele alan yeni çalışmalara rastlanmaktadır (Meselâ bk. Ahmed Bekir Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhiriyye bi'l-Maşrik ve'l-Mağrib*, Dâru Kuteybe, Beyrut-Dimaşk 1411/1990; Enver Hâlid ez-Zu'bî, *Zâhiriyyetü İbn Hazm el-Endelüsî: Nazariyyetü'l-Ma'rife ve Menâhucu'l-Bahs, Vezâretü's-Sekâfe*, Amman 1995). Türkiye'de bu konuya hasredilmiş ve henüz yayımlanmamış bir çalışma için bk. Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zahirîlik*, Kayseri 1996. Ayrıca çeviri ve telif iki ansiklopedi maddesini genel bilgi için zikretmek gerekir: C. Van Arendonk, "İbn Hazm", *İA*, c. 5/2 (İstanbul 1968), s. 748-753; Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *DİA*, c. 20 (İstanbul 1999), s. 39-52.

⁴³ Goldziher, "Über Muhammedanische Polemik gegen Ahl al-Kitâb", *ZDMG*, c. 32 (1878), s. 341-387 (=Gesammelte Schriften, c. 2, s. 1-48); "Proben Muhammedanischer Polemik gegen den Talmud I: Ibn Hazm", *Jeschurun*, c. 7 (1872), s. 76-104 (=Gesammelte Schriften, c. 1, s. 136-164).

İlk makale Türkçe'ye çevrilip iki bölüm halinde yayımlanmıştır: "Ehl-i Kitaba Karşı İslâm Polemiği", çev. Cihad Tunç, *AÜİF İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy. 4 (1980), s. 151-170; sy. 5 (1982), s. 249-278. Bu makalenin ilham kaynağı Goldziher'in çağdaş bir yazar olan Moritz Steinschneider'dir. Onun, ilk defa bir makale olarak yayımlanan (1877) Müslüman, Hıristiyan ve Yahudiler arasındaki Arapça polemik edebiyatına dair önemli çalışması için bk. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, zwischen Muslimen, Christen und Juden nebst Anhangen verwandten Inhalts*, Georg Olms V., Hildesheim 1966 (İbn Hazm'a ayrılan sayfalar için bk. s. 22-23, 99-100).

⁴⁴ Friedlaender, "Zur Komposition von Ibn Hazm's Milal wa'n-Nihal", *Orientalische Studien Theodor Noeldeke Gewidmet*, ed. C. Bezold, c. 1 (Giessen 1906), s. 266-277. Daha önce R. Dozy de kitabın bir içerik özetini vermiştir: *Leyden Catalogue*, c. 4 (1851), s. 230-237.

⁴⁵ Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm", *JAOS*, c. 28 (1907), s. 1-80; c. 29 (1908), s. 1-183. Yazar, bu araştırmasının, beş yıl önce Almanca yayımlanmış kendi monografisine dayandığını belirtmektedir. İlk makalenin giriş bilgileri içerisinde İbn Hazm'ın kısaca hayatına ve diğer İslâm müellifleriyle karşılaştırmalı olarak mezhepleri ele alış tarzına değinilmiş (s. 1-23), sonra dört başlık altında *el-Fasl'*ın genel olarak heterodoks mezheplere ve Şi'a'ya ilişkin bölümünün çevirisi verilmiştir (s. 28-80). Çeviride matbu nüshaya ilâveten dört yazma nüsha kullanılmış ve nüsha farkları göste-

Arnaldez ise dil teorisi ve teolojisini⁴⁶ inceleme konusu yapmışlardır. İbn Hazm'ı ilâhiyat açısından ele alan bir başka çalışma Ahmed b. Nâsır el-Hamed imzasını taşımaktadır⁴⁷. Metin tenkîdi yöntemini Spinoza (1632-1667) ile karşılaştırmalı olarak Muhammed Abdullah eş-Şerkâvî⁴⁸, Endülüs bağlamında İbn Ebî Ubeyde el-Hazrecî (ö. 582/1186) ile birlikte ehl-i kitaba karşı dinî tartışmalarını ve yöntemlerini Hâlid Abdülhalîm Abdurrahîm es-Süyûtî⁴⁹, İslâm mezhepleri tarihçiliğini ise Mecîd Halef Münşid araştırmıştır⁵⁰.

Öte yandan Müslümanların diğer dinlere ilgisini ve bu ilginin çalışmalara yansımaları başlangıçtan modern zamanlara kadar sistematik biçimde ele alan Jacques Waardenburg'un, Ortaçağ polemik edebiyatı çerçevesinde İbn Hazm'a da yer verdiğini⁵¹; bugün, İbn Hazm'ın Yahudiliğe karşı tutumu üzerinde yoğunlaşan Camilla Adang'a ait çalışmaların⁵² önemini; İslâm dünyasında İbn

rilmiştir. İkinci makale ise tamamlayıcı nitelikte geniş açıklamalardan ibarettir (commentary).

⁴⁶ Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue: Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1956.

Arnaldez, ayrıca *The Encyclopaedia of Islam*'ın yeni edisyonuna (*EI²* [İng.], c. 3, s. 790-799) "İbn Hazm" maddesini yazmış; İbn Hazm'ın İbnü'n-Nağrîle'ye reddiyesinin muhteva analizini de yapmıştır: bk. Arnaldez, "Controverse...", s. 41-48.

⁴⁷ el-Hamed, *İbn Hazm ve Mevkıfuhu mine'l-İlâhiyyât*, Merkezi'l-Bahs el-İlmî, Mektepe 1406/1985.

⁴⁸ eş-Şerkâvî, *Menhecü Nakdi'n-Nass beyne İbn Hazm el-Endelüsî ve İsbîmûzâ*, Dâru'l-Fikr el-Arabî, Kahire 1993. eş-Şerkâvî, aynı konuyu daha önce *Fî Mukâreneti'l-Edyân: Buhûs ve Dirâsât* adlı eserinde ele almıştı (Dâru'l-Hidâye, Kahire 1406/1986, s. 89-112).

⁴⁹ es-Süyûtî, *el-Cedelü'd-Dînî...*, Kahire 2001.

⁵⁰ Münşid, *İbn Hazm el-Endelüsî ve Menhecuhu fî Dirâseti'l-Akâid ve'l-Fırakî'l-İslâmiyye*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1422/2002.

⁵¹ Waardenburg (ed.), *Muslim Perceptions of Other Religions*, s. 25-26 (Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı, çev. Fuat Aydın, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s. 72-76); genel bilgi için bk. *ae*, s. 18-69 (çev.: s. 57-162).

⁵² Adang, *Islam frente a Judaismo: la polemica de Ibn Hazm de Cordoba*, Aben Ezra Ediciones, Madrid 1994; a. mlf., *Muslim Writers*, s. 59-69, 94-109, 133-138, 159-162, 184-191, 216-222, 237-255 (Bu çalışma 1993'te sonuçlandırılmış doktora tezidir); ayrıca bk. Adang, "Éléments Karaites dans la polémique anti-judaïque d'Ibn Hazm", *Dialogo filosofico-religioso entre cristianismo, judaismo e islamisco durante la edad media en la Peninsula Ibérica*, ed. Horacio Santiago-Otero, Turnhout 1994, s. 419-441; a. mlf., "Medieval Muslim Polemics against the

Hazm'ı inceleme konusu yapan bir dizi monografinin⁵³ meydana getirildiğini unutmamak gerekir.

İlgi alanımıza giren ansiklopedi maddesi⁵⁴, makale ve kitap türünden daha başka çalışmaların varlığı kabul edilmekle birlikte, burada İbn Hazm'ın dinler tarihçiliğini ele alan müstakil bazı araştırmalar kronolojik sıraya göre tanıtılacaktır.

1) Mahmûd Ali Himâye, *İbn Hazm ve Menhecuhu fî Dirâseti'l-Edyân*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1983, 349 s.

Ezher Üniversitesi'nin Usûlü'd-Dîn Fakültesi'nde doktora tezi olarak *el-Fasl*'ın ilk cildi üzerine araştırma ve tahkik çalışması yaptığı bilinen yazar, yayımlanmış olan yukarıdaki eserini, giriş bilgilerinden sonra üç ana bölüm (bap) ve alt bölümler (fasıl) şeklinde düzenlemiştir. İlk ana bölümde siyasî, kültürel, sosyal ve dinî boyutlarıyla İbn Hazm'ın yaşadığı asır; bütün yönleriyle hayatı; mevcut ve kayıp olanlarıyla eserleri ele alınmıştır. İkinci ana bölümde *el-Fasl*'ın telif sebepleri, sözlü ve yazılı kaynakları; eserdeki edebî, ilmî üslûp ve üslûp özellikleri; dinler tarihi kitapları arasındaki yeri ve eş-Şehristânî'nin kitabıyla mukayesesi; Zâhirîlik, akıl ve cedel eksenli olarak metodu incelenmiştir. Üçüncü ana bölüm beş alt bölüme ayrılmış ve sırasıyla Nübüvvât, Yehûdiyye, Nasrâniyye, Sâbie ve Felâsife başlıkları altında İbn Hazm'ın verdi-

Jewish Scriptures", *Muslim Perceptions...* içinde, s. 143-159 (çev.: "Yahudi Kutsal Metinlerine Yönelik Ortaçağ Müslüman Polemikleri", *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı*, s. 303-336).

⁵³ Genel nitelikli olanları şu şekilde sıralanabilir: Tâhâ el-Hâcirî, *İbn Hazm: Sûretün Endelüsiyye*, Kahire, 1948; Ebû Zehre, *age*, Kahire 1954; Abdülkerim Halife, *İbn Hazm el-Endelüsî: Hayâtuhu ve Edebuhu*, Beyrut 1959; Zekeriyya İbrahim, *age*, Kahire 1966; A. G. Chejne, *Ibn Hazm*, Kazi Publications, Chicago 1980; Abdülhalim Uveys, *İbn Hazm el-Endelüsî ve Cuhûdûhu fî'l-Bahsi't-Târihî ve'l-Hadârî*, 2. bs., *ez-Zehrâ' li'l-İlâmî'l-Arabî*, Kahire 1409/1988 (1. bs., Dâru'l-İtisâm, 1399/1979); Ömer Ferruh, *İbn Hazm el-Kebîr*, Beyrut 1980; Sâlim Yefût, *İbn Hazm ve'l-Fikru'l-Felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Beyrut-Dârulbeyzâ 1986; Hassân Muhammed Hassân, *İbn Hazm el-Endelüsî: Asruhu ve Menhecuhu ve Fikruhu't-Terbevî*, Kahire ts.; Muhammed Abdullah Ebû Suaylik, *el-İmâm İbn Hazm ez-Zâhirî*, Dimaşk 1415/1995.

⁵⁴ Söz gelimi, *el-Fasl*'ın muhteva analizini yapan bir makale için bk. Abdülkâdir Mahmûd, "el-Fasl fî'l-Mîlel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal", *Türâsü'l-İnsâniyye*, c. 7 (Kahire 1971), s. 542-561.

ği bilgiler derlenmiştir. Araştırmanın sonuçları maddeler halinde sıralanmıştır. İlk ve en önemli maddede, İbn Hazm'ın bu bilim dalındaki öncelik ve öncülüğüne ilâveten *el-Fasl'*ın benzerlerine üstünlüğü vurgulanmaktadır.

2) Muhammad Muhammad Abu Layla, The Muslim View of Christianity with Special Reference to the Work of Ibn Hazm, Exeter University, 1404/1983, I-II, XV+541 s.

İbn Hazm'ın etkileyici eseri *el-Fasl'*ı referans olarak Hıristiyanlığa yönelik Müslüman algısını konu edinen araştırma bir doktora tezidir. Analitik ve ansiklopedik bir niteliğe sahiptir. Dokuz bölüm ve Sonuç'tan oluşmaktadır. Birinci bölümde İbn Hazm'ın hayatı, içinde yetiştiği entelektüel ortam ve Zahirîlik; ikinci bölümde Kur'an ve tefsiri, kıraat farkları, tefsir ekolleri ve İbn Hazm'ın tefsir metodolojisi, ayrıca sahih metin problemi Müslümanların Hıristiyanlığa bakışının temelini oluşturduğundan, işlevsel bir amaç güdülerek metinlerin güvenilirliği incelenmiştir. İnciller hakkında genel bilgi içeren üçüncü bölümü, İbn Hazm'a göre İnciller'in ele alındığı dördüncü bölüm izlemektedir. Beşinci bölümde Hz. İsa'nın soy kütüğü, altıncı bölümde İnciller'e yönelik çeşitli eleştiriler, yedinci bölümde İsa'nın şahsı ve tabiatı, sekizinci bölümde çarmıh ve kefarete, dokuzuncu bölümde ise teslis ve hulûl (trinity ve incarnation) üst başlığıyla Hıristiyan mezhepleri, teslis teolojisi, monofizitlik, Hıristiyan âmentüsü ve bu bağlamda İbn Hazm'ın sonraki İslam teologlarına (İbnu'l-Kayyım, Ebu'l-Fadl el-Mâlikî) etkisi araştırma konusu olmuştur⁵⁵. Sonuç'ta da bu etki vurgulanmış; İbn Hazm'ın, seleflerine ait çalışmaları yeni bir senteze kavuşturmak suretiyle Hıristiyanlığa dair İslâm düşüncesinin gerçek bir temsilcisi olduğu belirtilmiştir.

Konular işlenirken diğer Müslüman müelliflerin görüşlerine sıkça yer verilmesi, her bir bölüme kısa değerlendirmeden ibaret ayrı bir sonuç (conclusion) eklenmesi çalışmanın başka bir özelliğidir. Bölümlere ilişkin notlar (s. 422-512) ve zengin bibliyografya (s. 514-

⁵⁵ Abu Layla bu etki meselesini daha sonra bir makalesinde genişçe ele almıştır. Bk. "Ibn Hazm's Influence on Christian Thinking in Research", *The Islamic Quarterly*, c. 31/2 (1987), s. 103-115.

541) dikkat çekmekte, İslâmî ve Batılı kaynakların vukufuyla kullanıldığı görülmektedir.

M. Abu Layla, teziyle bağlantılı olarak İbn Hazm'ın hayatı ve eserleriyle ilgili önemli bir makaleye de imza atmıştır⁵⁶. Ayrıca; Kur'an ve İnciller üzerine karşılaştırmalı bir incelemesi⁵⁷, ahlâka⁵⁸ ve oryantalistlerin Kur'an tasavvuruna dair⁵⁹ çalışmaları vardır.

3) George Willard Whyte, *Ibn Hazm's Controversy with the Christians: A Study of a Section of His al-Fisal*, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 1984, IX+136 s.

Master tezi olarak sunulan çalışmanın amacı, *el-Fasl'*ındaki bilgiler çerçevesinde İbn Hazm'a göre Hristiyan kavramı ve dininin analizidir. Araştırma üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde İbn Hazm'ın hayatı ve zamanı, siyasî ve edebî kariyeri, formasyonu, Hristiyanlarla ilgili bilgisinin kaynakları; ayrıca Endülüs Hristiyanlarının tarihî tecrübesi ve İbn Hazm zamanındaki durumları incelenmiştir. İkinci bölümde, eserin Hristiyanlara ayrılan bölümüne genel bir bakış yapılmış; bu bağlamda metnin yapısı, tartışma biçimi ve problemleri ele alınmıştır. Üçüncü bölümde yazarın amacı, hedef kitlesi ve metodolojisine dair sorulara cevap aranmış; Hristiyanları ve onların dinlerini analiz girişimindeki başarısı değerlendirilmiştir. Araştırmada varılan sonuç, İbn Hazm'ın Hristiyanları anlama çabasında başarısız olduğu yönündedir. Çünkü o, araştırmacıya göre, kendi dar İslâm anlayışının ötesinde hiçbir gerçeği kabul etmemiştir.

⁵⁶ "An Introduction to the Life and Work of Ibn Hazm", *The Islamic Quarterly*, c. 29/2-3 (London 1985), s. 75-100, 165-171.

⁵⁷ Abu Laylah, *The Qur'an and the Gospels: A Comparative Study*, Al-Falah Foundation, Cairo 1426/2005 (1. bs. 1417/1997). Çalışmanın dört ve beşinci bölümleri teze dayanmaktadır.

⁵⁸ Abu Laylah, *In Pursuit of Virtue: The Moral Theology and Psychology of Ibn Hazm al-Andalusi* (İbn Hazm'ın *el-Ahlâk ve's-Siyer'* inin çevirisi ile), TaHa Publishers, London 1990.

⁵⁹ Ebû Leyle, *el-Kur'ânu'l-Kerîm mine'l-Manzûri'l-İstîşrâki: Dirâse Nakdiyye Tahlîliyye*, Dâru'n-Neşr li'l-Câmi'ât, Kahire 1423/2002.

4) Ghulam Haider Aasi, *Muslim Understanding of Other Religions: A Study of Ibn Hazm's Kitâb al-Fasl fî al-Milal wa al-Ahwâ' wa al-Nihal*, Adam Publishers and Distributors, New Delhi, 2004 (İlk bs. İslâmabad, 1999), XVIII+231 s.

Çalışma, Temple Üniversitesi Din Departmanı'nda (Philadelphia, 1987) kabul edilmiş doktora tezinin (292 s.) yayımlanmış halidir. Başlıktaki "A Study" yerine tezde "An Analytical Study" ifadesi kullanılmıştır. Karşılaştırmalı Dinler Tarihi (Comparative Religion) serisinin ilk kitabıdır⁶⁰.

Kitap, Tamara Sonn imzalı özgün bir Giriş'ten sonra sekiz bölüm ve Sonuç'tan oluşmaktadır. Birinci bölümde Kur'an ve Diğer Dinî Gelenekler⁶¹ başlığı altında Kur'an'da *din*, *ümme* ve *millet* kavramları ile dinin birliği ve dinî geleneklerin farklılığı incelenmiştir. İkinci bölüm Müslümanların diğer dinlerle karşılaşması konusuna tahsis edilmiş; İslâm dünyasında dinî tartışmaları tetikleyen iç faktörler çerçevesinde *Kelâm*'ın, dış faktörler çerçevesinde *Milal ve Nihal*'in doğuşu ele alınmıştır. Üçüncü bölümde İbn Hazm'ın hayatı ve çevresi, dördüncü bölümde diğer dinlerle ilgili çalışmaları ve özellikle entelektüel kariyerinin en önemli ürünü olan *el-Fasl*'ı, beşinci bölümde ise dinlerin araştırılmasına dair prensipleri ve metodolojisi konu edilmiştir.

İbn Hazm'ın tek tek dinlere bakışına ilişkin sonraki üç bölüm sırasıyla Yahudilik, Hıristiyanlık ve Asya Dinleri'ne ayrılmıştır. Altıncı bölümün kapsamı Yahudi mezhepleri, *nesh* teorisi ve ağırlıklı olarak İbranîce kutsal metinlere (Pentatök) yönelik tarih-metin odaklı eleştirilerdir. Eleştirilerin çerçevesini ise ampirik itirazlar, tarihî yanlışlar, metin içi çelişkiler, teolojik itirazlar ve ahlâkî so-

⁶⁰ İbrahim Hakan Karataş tarafından "İslâm'ın Diğer Dinlere Bakışı" adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İnsan Yayınları, İstanbul 2005). Ancak tercümenin sorunlu olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Muhammet Tarakçı, "İyi Çalışma/Kötü Tercüme (Muslim Understanding of Other Religions/İslâm'ın Diğer Dinlere Bakışı)", *Usûl*, sy. 5 (2006), s. 185-202.

⁶¹ Tezde yer almayan bu bölüm, muhtemelen, yazarın daha önce aynı başlıkla yayımlanmış makalesinin (bk. Aasi, "The Qur'an and Other Religious Traditions", *Hamdard Islamicus*, c. 9/2 [Karachi 1986], s. 65-91) kitaba eklenmesiyle oluşturulmuştur.

runlar oluşturmaktadır. Yedinci bölümde Hristiyanlığın tarihi ve mezhepleri, teslis başta olmak üzere doktrinleri ve bunların analizi ile Kitab-ı Mukaddes (Yeni Ahit) eleştirisi incelenmiş; Hristiyan kutsal metinlerinin nakli meselesine ve Batı'da Kitab-ı Mukaddes Tenkidi (Biblical Criticism) tarihine dair bilgiden sonra, Yeni Ahit'e yönelik eleştiriler yukarıdaki gibi sınıflandırılarak verilmiştir. Sekizinci bölümde iki ana başlık altında Asya dinlerine yer verilmiştir. Önce Mezopotamya ve İran dinî geleneklerini temsil eden Sâbiîler ve Mecûsîler, sonra Hindistan ve Uzak Doğu dinî gelenekleri çerçevesinde Brahmanlar (Berâhime) ve tenâsuh konuları İbn Hazm'ın bakış açısından ele alınmış; onun Uzak Doğu dinlerine dair bilgi vermediği, Brahmanizm hakkında ise kelâmcıların (mütেকellimûn) yetersiz bilgilerini tekrarladığı belirtilmiştir. Sonuç olarak, tartışmalarındaki şiddete rağmen, gerek kutsal metin eleştirisi gerek karşılaştırmalı din araştırmaları açısından İbn Hazm'ın kurucu rolü vurgulanmıştır.

5) Nurshif Abd al-Rahim Mustafa Rif'at, *Ibn Hazm on Jews and Judaism*, University of Exeter, 1408/1988, I-III, VI+488 s.

Doktora tezi olarak sunulan araştırma, *el-Fasl* çerçevesinde İbn Hazm'ın Yahudilere ve Yahudiliğe bakışını konu almakta ve beş bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İbn Hazm'ın hayatı, çevresi ve düşüncesi; ikinci bölümde Yahudilik ve İslam başlığı altında Kur'an ve Sünnet'e göre Yahudiler ile on ve on birinci asırlarda Endülü's'te Yahudiler; üçüncü bölümde İbn Hazm'ın Yahudi kutsal metinlerine (Eski Ahit), özellikle de Pentatök'e yönelik eleştirisi; dördüncü bölümde Yahudi mezheplerine ve Rabbânî literatüre bakışı ele alınmıştır. Beşinci bölümün konusu ise Yahudiliğe yönelik İslâmî ve İbn Hazm'cı paradigmalardır. Çalışma Sonuç ve Bibliyografya ile tamamlanmaktadır. Ayrıca, *el-Fasl*'ın Yahudilik bölümü ilk defa İngilizce'ye tercüme edilerek tezin sonuna eklenmiştir (s. 435-488).

6) İbrahim Gürbüz, *İbn Hazm'a Göre Dinler ve İnanç Sistemleri*, Doktora Tezi, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1990, VI+130 s.

Tez üç bölümden ibarettir. Birinci bölümde İbn Hazm'ın hayatı, şahsiyeti ve eserleri ile İslâmî ilimlerdeki yeri konu edilmiştir. İkinci bölüm onun dinler tarihindeki yerine tahsis edilerek, burada *el-Fasl'*ın adı, yazıldığı devir ve yazılış amacı, muhtevası, kaynakları, metodu incelenmiş; İbn Hazm ile Şehristânî'nin yaklaşımları karşılaştırılmıştır. Üçüncü bölümde İbn Hazm'ın dinler ve inanç sistemlerine dair verdiği bilgiler önce muhtelif fırkalar (Sofistler, Dehrîler, Çoktanrıcular..), sonra Yahudilik ve Hıristiyanlık şeklinde sınıflandırılarak nakledilmiştir. Yahudilik üst başlığı altında Yahudi mezhepleri, nesh meselesi, Tevrat ve diğer kutsal metinlerdeki tutarsızlıklar, İbnü'n- Nağrîle ile münazara; Hıristiyanlık üst başlığı altında ise Hıristiyan mezhepleri, İnciller ve diğer kutsal metinler, İnciller'deki tutarsızlıklar detaylandırılarak işlenmiştir. Sonuç, tezin kısa bir özetidir. Bir başka özet, TDV İslâm Ansiklopedisi'nin "İbn Hazm" maddesinde yer almaktadır⁶².

7) Theodore Pulcini, Exegesis as Polemical Discourse: Ibn Hazm on Jewish and Christian Scriptures, Scholars Press, Atlanta-Georgia, 1998, X+210 s.

Pittsburgh Üniversitesi'ne 1994 yılında sunulmuş doktora tezinin aynı adla yayımlanmış şeklienden ibaret olan araştırma yedi bölüm ve Sonuç'tan oluşmaktadır (Tez olarak iki cilt, dokuz bölüm ve Sonuç olmak üzere toplam 412 sayfadır).

İlk bölüm İbn Hazm'ın hayatı ve eserine tahsis edilmiştir. Bölümün sonunda ne kadar velût bir yazar olduğu vurgulanmaktadır. İkinci bölümde Kur'an ve hadis konu edilmiş; Müslümanlarca sekizinci-on birinci yüzyıllar arasında kaleme alınan eserler kısaca tanıtıldıktan sonra, İbn Hazm ile diğer yazarlar teknik ve üslûp özellikleri bakımından karşılaştırılmıştır. Üçüncü bölüm İbn Hazm'ın Tevrat ve diğer Yahudi kutsal metinlerine yönelik eleştirilerine ayrılmıştır. Yazar, bu eleştirileri; Tanrı'ya ve peygamberlere yönelik her türlü yakışıksız isnatlar, matematiksel, tarihî ve coğrafi yanlışlar, iç çelişkiler, saçmalık ve imkânsızlıklar, antropomorfizm, kutsal metinlerin intikalindeki eksiklik gibi çeşitli açılardan sınıf-

⁶² Bk. İ. Gürbüzler, "İbn Hazm: Dinler Tarihi", *DİA*, c. 20 (İstanbul 1999), s. 56-57.

landırarak incelemiştir. İbn Hazm'ın İncil ve diğer Hıristiyan metinlerine yönelik eleştirileri de benzer bir tasnifle dördüncü bölümde değerlendirilmiş; bu metinlerin Yahudi kutsal metinleriyle çelişkileri, İnciller arasında ve her bir İncil'in kendi içinde söz konusu olan çelişki ve yanlışlar, tahrife uğramamış pasajlar irdelenmiştir. İbn Hazm'ın Yahudiler ve Hıristiyanlar hakkında yaptığı tanımlamaların ele alındığı beşinci bölümde, onun, zimmîlerden Yahudi İbnu'n-Nağrîle gibi hakîm kişilerle karşılaşması ve Yahudilerle ilgili değerlendirmeleri verildikten sonra, Hıristiyanların aptallık ve irrasyonelliğine, inanç ve uygulamalarının keyfiliğine dair açıklamalara yer verilmiştir. Altıncı ve yedinci bölümlerde eserin tartışmacı yönü ele alınmış; sosyo-politik boyut ihmal edilmeksizin polemiklerde uygulanan yöntem ve teknikler, dolayısıyla eserin retorik ve kanıtlama (argümantasyon) sistemi örneklerle işlenmiştir.

Nihayet, saded dışına çıkılıp (excursus) İbn Hazm'ın hangi Kitab-ı Mukaddes nüshasını kullandığı sorgulandıktan sonra -ki bu nüsha, *Vulgate*'ın güçlü etkisini taşıyan eski Latince bir metnin onuncu yüzyılda Isaac Velásquez (İshak b. Balaşk) tarafından gerçekleştirilen Arapça çevirisi olarak düşünülmektedir- oyun, sahne, aktör... gibi teatral kavramların eşlik ettiği alt başlıklarla çalışma özetlenerek sonuçlandırılmıştır.

Bir ana fikir olarak belirtmek gerekir ki, T. Pulcini'ye göre İbn Hazm'ın tartışma ve eleştirilerinin görünür hedefi Yahudiler ve Hıristiyanlar olsa bile, gerçek hedef Müslüman elitlerdir. İbn Hazm bir şeyler söylemeyi düşündüğü kadar bir şeyler yapmayı da amaçlamış; dinî ilgi ve analizlerini sürdürürken, aynı zamanda toplumu yeniden inşa etmek üzere insanlara siyasî bir çağrıda bulunmuştur. Dolayısıyla onun öncelikli hedefi okurlarının dinî kanaatlerini değiştirmek değil, Endülüs şartlarında siyasî/sosyal bir dönüşüm meydana getirmektir (Pulcini, s. 196).

Teknik ve etik anlamda belirtilmesi gereken bir son nokta da şudur: Yazar, Ghulam Haider Aasi'nin tezine kaynaklarında yer verdiği halde, kendisinden önceki kimi akademik çabaları, meselâ

Abu Layla ve Nurshif Rif'at'ın çalışmalarını her nasılsa göz ardı etmiştir.

8) Abdelilah Ljamai, *Ibn Hazm et la polémique islamo-chrétienne dans l'histoire de l'islam*, (The Medieval and Early Modern Iberian World Series), E. J. Brill, Leiden-Boston, 2003, XII+250 s.

Giriş'ten sonra ilk bölümde İbn Hazm'ın hayatı ele alınmış, eserlerinin kronolojisi verilmiştir. Kronolojik yaklaşım; müellifi etkileyen sosyo-kültürel ve politik şartların bilinmesi, tutumundaki değişimin izlenmesi, dahası baş eseri *el-Fasl'*ın yazılış sürecinin aydınlatılması açısından gerekli görülmüştür. İkinci bölümde İbn Hazm'ın düşüncesi ve Hıristiyanlık değerlendirmesi, kendi görüşünü desteklemek üzere kullandığı kaynaklar, bu çerçevede Hıristiyan dogmalarına ve dinî pratiklerine karşı tutumu incelenmiştir. Üçüncü bölümde İbn Hazm'ın sonraki polemistlere etkisi araştırılmıştır. Burada sırasıyla Endülüs'ten el-Hazrecî, el-Kurtubî ve el-Mayûrkî; Doğu'dan İbn Teymiyye, İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye ve Alâuddîn el-Bâcî konu edilmişlerdir.

Çalışma sonuç ve eklerle tamamlanmıştır. İlk ekte yazar, *el-Fasl'*ın Vienne yazma nüshası ile matbu nüshasından seçtiği paralel metinleri, eserin sürekli revizyonu şeklindeki kendi teorisini desteklemek üzere karşılaştırmalı olarak sunmaktadır. İkinci ekte, aynı işlem St. Paul'un Mektupları'nın Millî Kütüphane'deki (Madrid) Arapça yazma nüshasından seçilmiş bazı bölümlerine uygulanmıştır. Yazar, İbn Hazm'ın kesin olarak bu nüshadan yararlandığı kanaatindedir. Üçüncü ek ise, İbn Hazm'ın etkisini göstermek üzere Alâuddîn el-Bâcî'nin Tevrât'a ilişkin kitabından yapılmış nakillerin karşılaştırmalı sunumundan ibarettir.

Buraya kadar kısaca tanıtımı yapılan sekiz araştırmadan üçü genel, üçü Hıristiyanlık, biri Yahudilik, biri de Yahudilik-Hıristiyanlık çerçevesinde İbn Hazm'ın dinler tarihçiliğine hasredilmiştir⁶³. İbn Hazm konulu literatürün bütününe teşkil etmediği

⁶³ Tahir Aşirov'un hazırladığı *Birûnî'ye ve İbn Hazm'a Göre Hıristiyanlık* başlıklı doktora tezi de burada zikredilmelidir (U. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005). Tezin ikinci bölümünde İbn Hazm'a göre genel olarak Hıristiyanlık, İncil-

halde⁶⁴, bir fikir vermesi bakımından bu kadarının yeterli olacağı düşünülmüştür.

ler ve Mektuplar, Yeni Ahit'teki çelişkiler, Dört İncil ve Hıristiyan mezhepleri incelenmiştir.

⁶⁴ Müslümanların ehl-i kitaba karşı polemik/cedel edebiyatını ele alan ve kimisi müstakil olarak İbn Hazm'a tahsis edilmiş başka araştırmalar da vardır. Bibliyografik bütünlüğü sağlamak açısından önemli bir kısmı burada sıralanacaktır.

Yahudiliği konu edinenler: Martin Schreiner, "Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Mohammedanern", *ZDMG*, c. 43 (1888), s. 591-675; Hartwig Hirschfeld, "Mohammedan criticism of the Bible", *Jewish Quarterly Review*, c. 13 (1901), s. 222-240; Ernst Algermissen, *Die Pentateuchzitate Ibn Hazm's.*, Munster 1933; Herman Stieglecker, "Die Muhammedanische Pentateuchkritik zu Beginn des 2. Jahrtausends", *Theologischpraktische Quartalschrift*, c. 88 (1935), s. 72-87, 282-302, 472-486; Moche Perlmann, "The Medieval Polemics between Islam and Judaism", *Religion in a Religious Age*, ed. S. D. Goitein, Cambridge 1974, s. 103-138; a. mlf., "Eleventh-century Andalusian Authors on the Jews of Granada", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, c. 18 (1948-9), s. 269-290 (= *Medieval Jewish Life*, ed. Robert Chazan, Ktav, New York 1976, s. 147-168; a. mlf., "Polemics: Muslim-Jewish Polemics", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, (Macmillan P. C., New York 1987), c. 11, s. 396-402; İbrahim el-Hardallo, *et-Tevrâtu ve'l-yehûd fî fikri İbn Hazm*, Dâru Câmîati'l-Hartum, Hartum 1984; Norman Roth, "Forgery and Abrogation of the Torah: A Theme in Muslim and Christian Polemic in Spain", *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, c. 54 (1987), s. 203-236; Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds-Medieval Islam and Bible Criticism*, N. J., Princeton 1992, s. 19-49; S. M. Wasserstrom, *Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton University Press, Princeton 1995; Baki Adam, "Tevrat'ın Tahrifi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış", *AÜİFD*, c. 36 (1994), s. 359-404 (İbn Hazm için bk. 366-374); ayrıca bk. a. mlf., *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 2. bs., Pınar Yayınları, İstanbul 2001, s. 209-215; Eldar Hasanov, "Metin Tahrifi Bağlamında İbn Hazm'ın Tevrat'ı Eleştirisi Metodu Üzerine", *MÜİFD*, c. 35, sy. 2 (2008), s. 113-132.

Hıristiyanlığı konu edinenler: Erdmann Fritsch, *Islam und Christentum im Mittelalter: Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache*, Müller-Seiffert, Breslau 1930, s. 39-150 (İbn Hazm'ın tahrif, teslis, kristoloji ve eskatoloji ile ilgili görüşleri çerçevesinde bk. 15-17, 57, 59, 77, 97, 103, 107, 115, 124, 137); J. Windrow Sweetman, "A Muslim's View of Christianity", *The Muslim World*, c. 34 (1944), s. 278-284; a. mlf., *Islam and Christian Theology: A Study of the Interpretation of Theological Ideas in Two Religions*, Lutterworth, London 1955, kısım 2, c. 1, s. 178-262; Arnaldez, *Grammaire.*, s. 305-313; W. Montgomery Vatt, "The Early development of the Muslim Attitude to the Bible", *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, c. 16 (1957), s. 50-62; Robert Caspar ve Jean-Marie Gaudeul, "Textes de la Tradition musulmane concernant le tahrif (falsification) des Ecritures", *Islamochristiana*, c. 6 (1980), s. 61-104; İbn Hazm için bk. s. 78-82; ("Kitab-ı Mukaddes'in Tahrifi Konusuna Klasik İslâmî Kaynakların Yaklaşımı", çev. Ali Erbaş, *SAÜİFD*, c. 7 [2003], s. 136-167; İbn Hazm için bk. s. 149-152); Don Wismer, *The Islamic Jesus:*

Sonuç: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme

Milel ve Nihal geleneğinin kurucu şahsiyeti olarak temâyüz eden İbn Hazm'ın gerek çizilen tarihsel çerçeve gerekse üzerine yapılan çalışmalar bağlamında genel bir bakışla ele alındığı bu makalenin sonucu maddeleştirilerek sunulacak olan karşılaştırmalı bir değerlendirmedir.

- Her şeyden önce İbn Hazm, *milel ve nihâl* geleneği içerisinde kelâmî tonu ağır basan bir dinler tarihçisidir; dolayısıyla dinî kaygısı ön plândadır. O, oldukça katı bir üslûp içinde Kelâm'ın dilini kullanan bir yazardır⁶⁵. Hedefi bir dinî düşünceler tarihi⁶⁶ ya da dinler ve düşünce sistemlerinin eleştirel bir tarihini⁶⁷ yazmak olmuş; hedefine ulaştığının belgesi sayılan *el-Fasl'* ile de ilk karşılaştırmalı dinler tarihçisi unvânına lâyük görülmüştür⁶⁸.

An Annotated Bibliography of Sources in English and French, Garland Publishers, London-New York, 1977, no. 275'teki kayda göre: F. Gouin, *La critique du Christianisme chez Ibn Hazm*, Lyon 1968; George Anawati, "Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétien", *Euntes Docete*, c. 22 (1969), s. 375-452; M. de Epalza, "Notes pour une histoire des polémiques anti-chrétiennes dans l'Occident musulman", *Arabica*, c. 18 (1971), s. 99-106; Ali Boumama, *La polémique musulmane contre le christianisme depuis ses origines jusqu'au XIIIe siècle*, Entreprise Nationale du Livre, Alger, 1988. Burada zikredilemeyen bazı çalışmalar için ayrıca bk. Waardenburg, *age*, s. 59-69, 154-159 (notlar),

⁶⁵ Yerli-yabancı birçok araştırmacı gibi, Burhanettin Tatar da özellikle tahrif konusunda Kelâm'ın dilini ötekine karşı en vurgulu ve en hararetle biçimde kullanan yazarın İbn Hazm olduğuna dikkat çeker. Anlaşıldığı kadarıyla bu dilin diyalojik düşünceye, diğer dinlerle diyaloga kapalı olduğunu, dolayısıyla günümüze hitap edebilmek için dogmatik rasyonel tutumdan kurtulmak gerektiğini, bunun da ancak Kur'an'ın diline dönmekle mümkün olacağını savunur. (Tatar, "Kelâm'a Göre Öteki Dinlerin Durumu", *İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk, Kurtarıcılık ve Bir Arada Yaşama Sorunu* içinde, ed. C. S. Yaran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001, s. 285-305). E. Fritsch de, aynı çerçevede İbn Hazm'ın tutumunu katı bir rasyonalizm olarak nitelemiştir (Fritsch, *age*, s. 16).

⁶⁶ Louis Gardet-M.-M. Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane : Essai de théologie comparée*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1970, s. 148.

⁶⁷ Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses : De Mahomet à l'âge des Réformes*, Payot, Paris 1983, c. 3, s. 145; ayrıca bk. Corbin, *age*, s. 313 (çev., s. 221); W. Montgomery Watt, *İslâmî Tetkikler: İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, AÜİF Yayınları, Ankara 1968, s. 121.

⁶⁸ Bk. Corbin, *age*, s. 318 (çev., s. 224); Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1980, s. 885.

- İbn Hazm bir Zâhirîdir. Öncelikle fıkıhda söz konusu olan zâhirî bakış tarzını ilgilendiği bütün alanlara, dolayısıyla kelâm ve dinler tarihi alanına da uygulamıştır. Bu tavrından ötürü dinler ve mezhepler tarihçisi olarak objektifliği tartışmalı hale gelmiştir. Ancak onun zâhirîliğinin bir mezhebe bağlılık şeklinde (*mezhebî*) değil, yönetime ilişkin (*menhecî*) olduğu⁶⁹; aklın alanını daraltan lâfızcı yaklaşımı değil, sadece nassa bağlı tenkitçi ve akılcı bir eğilimi temsil ettiği⁷⁰ öne sürülmektedir. Nitekim mezhep imamının (Dâvud b. Ali) temel meselelerle ilgili birçok görüşüne katılmamış, bu yüzden geliştirdiği fikhî sistem kendi adıyla anılmıştır (Hazmiyye).
- İbn Hazm, nitelendirici (*tasvirî/tavsifi, deskriptif*) yöntem yerine tenkitçi bir yaklaşımı benimsediği öne sürülerek de objektiflik açısından tartışılmış, müsbet ve menfi görüşlere konu olmuştur. Ancak ele aldığı din ve mezhepleri önce kendi kaynaklarına göre tasvir/takrir, sonra da tenkit eden İbn Hazm'ın her iki yöntemi birlikte uyguladığı, dolayısıyla dinler tarihçisi ve kelâmcı olarak her iki kimliği şahsında bütünleştirdiği ifade edilebilir. Kimilerince; inanç ve görüşleri olduğu gibi nakleden, fakat usûlüne uygun eleştiride bulunmayan Şehristânî'ye göre bu yöntem daha değerli ve pedagojiktir⁷¹. İbn Hazm eleştirel dinler tarihi çalışmalarının öncüsü sayılmaktadır. Bu alana önem vermesi onun dinî sorumluluk duygusuyla da alâkalıdır. Yaşadığı coğrafyada etnik, dinî/kültürel çeşitliliğin hâkim olması ve siyasî-sosyal şartların da etkisiyle üç dinin mensupları arasında ortaya çıkan tartışmalar İbn Hazm'ı diğer dinlerle eleştirel anlamda ilgilenmeye sevk etmiştir.
- İbn Hazm diğer din mensuplarıyla tartışma ve eleştirilerinde aklı ve nakli (*ma'kûl ve menkûl*) birlikte kullanmaya dayanan bir yöntem izlemiştir. Diğer İslâm müelliflerinde nadiren müşahede edilen bu özelliğiyle temayüz ettiğini Mayorkalı

⁶⁹ Abdullah ez-Zâyed, *İbn Hazm el-Uşûlî*, (Câmiatü'l-Ezher, 1974) s. 635'ten aktaran: Uveys, *age*, s. 89.

⁷⁰ Bk. el-Câbirî, *age*, s. 654.

⁷¹ Bk. Himâye, *age*, s.147-148.

mühtedî Abdullah et-Tercümân (=Anselm Turmeda) Hıristiyanlığa reddiyesinin girişinde bir ayrıcalık olarak ifade etmektedir⁷². Ona göre diğer müellifler daha çok akli delillere dayanmış, İbn Hazm ise öncelikle Yahudi ve Hıristiyanların kendi kutsal metinlerini kullanarak onları reddetmiştir. Kutsal metinleri aklın ilkeleri/mantık kuralları çerçevesinde çeşitli açılardan vukufı değerlendirip çelişkilerini göstermek suretiyle muhaliflerini ilzâm etmesi takdire şayandır. Müslüman muhaliflerine karşı ise daha çok akıl yerine nassı, yani mezhebî görüşü doğrultusunda Kur'an ve Sünnet'in zâhirini delil olarak kullandığı görülmektedir.

- İbn Hazm bir tartışmacıdır. Bu faaliyet Batı dillerinde polemik, diyalektik kavramlarıyla ifade edilmektedir. İslâm'da *cedel/mücâdele*, *hicâc/muhâcce* ve *münâzara* deyimleri vardır. Ömer Ferruh, Kur'an'daki *cedel* ölçülerini münâzaraya yansıtma suretiyle –ki Kur'an'da münâzara kelimesi yer almaktadır– İbn Hazm'ın bir münâzaracı (*münâzir*) olduğunu belirtir. Batılı araştırmacılar İbn Hazm'ı daha çok bir polemiğin olarak tanımlarlar. Meselâ Goldziher'e göre o mutaassıp/fanatik bir polemiğdir⁷³. Kimi Müslüman yazarlar ise bunu İbn Hazm için yakışsız görürler. Onlara göre İbn Hazm münazaralarında samimi olarak hakkın ortaya çıkmasını amaçlamış, şahsî tatmin ve gâlibiyet peşinde koşmamıştır. Her ne olursa olsun *cedel* karşılığı *polemik* kelimesinin kullanılmasını yadırgamamakla birlikte, demagoji/mugâlata çağrışımı yaptığı için onun yerine burada sistemli, yöntemli tartışma anlamında *diyalektik* kavramının daha uygun düşeceği kanaatindeyiz. Dolayısıyla İbn Hazm bir *polemist* olmaktan çok bir *diyalektisyen* olarak tanımlanabilir. Nitekim G. H. Aasi de, İbn Hazm'ın, karşılaştırmalı din araştırmalarında uyguladığı yöntemin *diyalektik-diyalojik yöntem* (dialectical-dialogical

⁷² Bk. Ebû Muhammed Abdullah et-Tercemân el-Mayûrkî, *Tühfetü'l-Erûb fi'r-Redd alâ Ehli's-Salib*, thk. Ömer Vefik ed-Dâ'ûk, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1408/1988, s. 55-56.

⁷³ Bk. Goldziher, "Ehl-i Kitaba Karşı İslâm Polemiği", s. 154.

method) olduğu sonucuna varmıştır. Yani İbn Hazm, tartışmalarına paralel olarak diyalogunu da sürdürmüştür⁷⁴.

- İbn Hazm, Haccâc'ın kılıcına benzetilecek denli keskin bir dile, sert bir üslûba sahiptir. Özellikle "hilâf" türü eserlerinde –ki *el-Fasl* en önemlisidir– genel olarak makul ölçüleri aşan bu üslûbun sebepleri üzerinde fikir yürütülmektedir: Kendi açıklamasına bakılırsa geçirdiği ağır bir hastalık onun tabiatını değiştirmiş, asabî ve tahammülsüz olmasına yol açmıştır⁷⁵. Bu bir sebep teşkil edebilir de, tek başına yeterli değildir. Asıl sebep, içinde yaşadığı toplumla uyumsuzluk içinde bulunması ve karşılaştığı kötü muamele olabilir. Çünkü o, dinî yaklaşımı ve siyasî tercihinden dolayı itham edilmiş; eza ve cefaya maruz kalmıştır. Duyarlı bir insan olan İbn Hazm'ın psikolojisi bedenî rahatsızlıkla kıyaslanmayacak biçimde bu olumsuz şartlardan etkilenmiş olmalıdır. Kendisiyle tartışan birtakım cahillerin kaba tavır ve kışkırtmaları da onu muhaliflerine misliyle mukabeleye zorlamış olabilir. Ayrıca o, görüşlerinin haklılığına inanan ve kendisine aşırı güvenen biridir. Yaşadığı dönemde Yahudi ve Hıristiyanlardan üst düzey devlet görevlerine atanan ve statüsüne güvenerek haddini aşip İslâm'a dil uzatanlar olmuştur (İbnu'n-Nağrîle örneği). Müslümanların aleyhine azınlıkları cesaretlendiren bu durum onun aşırı tepki vermesinin nedeni olabilir. Öne sürülen bütün bu sebepler, İbn Hazm'ın sert ve kırıncı üslûbunu izah etme ve bir ölçüde mazur gösterme amacına matuftur⁷⁶. Ancak haklılık payı olsa bile böylesi bir tutumu onaylamak mümkün değildir. Meselâ mezhep imamlarına ve özellikle de İmam Mâlik'e yönelik ağır eleştirisini söz konusu eden Muhammed Ebû Zehre, bu tutumundan dolayı İbn Hazm için yalnızca Allah'tan bağışlanma

⁷⁴ Bk. Aasi, *age*, s. 74, 76.

⁷⁵ Bk. İbn Hazm, *Kitâbu'l-Ahlâk ve's-Siyer* (=Risâle fî Müdâvâtî'n-Nüfûs ve Tehzîbî'l-Ahlâk ve'z-Zühâd fî'r-Rezâil), thk. Eva Riad-Abdülhak et-Türkmânî, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1421/2000, s. 158, 162-163 ; ayrıca bk. Arendonk, *ag.md*, s. 752; Ebû Zehre, *age*, s. 197; Himâye, *age*, s. 141-142 vb.

⁷⁶ Bilgi için bk. Ebû Zehre, *age*, s. 197-199; Himâye, *age*, s. 140-143.

dilemektedir⁷⁷. Her şeye rağmen İbn Hazm'ın dürüst ve samimi olduğu, naklettiği bilgileri çarpıtmadığı ve eleştiriden kendisini de muaf tutmadığı belirtilir⁷⁸. Nitekim Arnaldez, onun İbnun'n-Nağrîle'ye yönelik ağır eleştirilerinde Müslümanları Yahudilere karşı kışkırtma amacı gütmeyeceği ve Kur'an'ın ehl-i kitap için belirlediği yasal sınırları (*zimmet*) aşmadığı kanaatinde⁷⁹

- İbn Hazm bir reddiyecidir. Yaşadığı dinî, siyasî ve sosyo-kültürel şartlar onu kelâmî çerçevede savunmacı (*apolojetik*) bir çaba içine girmeye ve muhalif görüşleri reddetmeye yöneltmiştir. Dolayısıyla birçok eseri reddiye niteliğindedir. Ancak dinler ve mezhepler tarihine ilişkin olanlarında bu nitelik daha baskındır. Onun özel olarak Yahudi İbnun'n-Nağrîle'ye karşı yazdığı reddiye meşhurdur. Filozof Ebu Bekir Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî'nin (ö. 313/925) İslâm'a aykırı görüşlerine karşı da bir reddiye yazdığını kendisi belirtmektedir⁸⁰. İlke olarak reddiyeler *polemik/cedel* ihtiva eden apolojetik metinlerdir. Çünkü bir şeyi savunmak adına bir şey reddedilir ve reddin gerçekleşebilmesi için de usûlüne göre tartışmaya ihtiyaç vardır. İbn Hazm gayrimüslimlere karşı İslâm'ı, Müslümanlara karşı ise genelde Ehl-i Sünnet'i ve özelde Zâhîrîliği savunmak adına yoğun bir mücadelenin kahramanı olmuştur.
- İbn Hazm, ilmin birçok alanıyla ilgilendiği için ansiklopedist (*mevsû'î*)⁸¹ bir bilginidir. Dinler ve mezhepler tarihine dair baş eseri *el-Fasl*, çeşitli inanç ve görüşlerin araştırma konusu yapıldığı ansiklopedik bir çalışmadır (*mevsû'a*). O, bu eserini "dîvân" olarak tavsif etmektedir⁸². Sadece bu da değil, meselâ karşılaştırmalı hukuk (*el-fikhu'l-mukârin*) çalışmalarının öncüsü kabul edilen *el-Muhallâ'sı* da aynı özelliği taşımaktadır. es-

⁷⁷ Ebû Zehre, *age*, s. 488.

⁷⁸ Uveys, *age*, s. 85.

⁷⁹ Bk. Arnaldez, "Controverse..", s. 48

⁸⁰ Bk. *el-Fasl*, c. 1, s. 3, 34; c. 5, s. 70.

⁸¹ Zekeriyya İbrahim'e ait araştırmanın, "İbn Hazm el-Endelüsî: el-Müfekkîru'z-Zâhîrî el-Mevsû'î" (Kahire 1966) başlığını taşıması anlamlıdır.

⁸² Bk. *el-Fasl*, c. 1, s. 107; c. 4, s. 178; c. 5, s. 70.

Serahsî'nin (ö. 483/1090) *el-Mebsût*'u, İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) *el-Muğnî*'si ve eş-Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) *Neylû'l-Evtâr*'ı kronolojik olarak daha geç dönemin ürünleridir. Belki de bu eser, klâsik İslâm kültüründe diğer mezheplerin görüşlerini ihtiva eden, bu görüşleri ilmî bir güvenlikle derleyip Kitap ve Sünnet'e göre değerlendiren ilk fıkıh ansiklopedisidir (*mevsû'a fıkhiyye*)⁸³.

- İbn Hazm, *el-Fasl*'ın kompozisyonuna kendine özgü bir iç düzen/sistematiik uygulamıştır. O, din ve mezhepleri peş peşe sıralamakla yetinmemiş; onları sınıflandırma mantığını da vermiştir. Sadece İslâm mezheplerini değil, diğer dinlerin mezheplerini de araştırmıştır. Amacı, bir dinî düşünceler tarihi ortaya koymaktır⁸⁴. Onun sınıflandırma mantığına göre İslâmî ve İslâm dışı olmak üzere iki temel kategori vardır. Önce İslâm'a aykırı din ve düşünceler (*el-milel, el-milelü'l-muhâlîfe li-dîni'l-İslâm, el-fıraku'l-muhâlîfe li-dîni'l-İslâm*⁸⁵) altı ana başlık altında toplanmıştır. Burada ölçü başta Allah inancı olmak üzere âlem tasavvuru ve peygamberlik kurumudur. Eşyânın hakikatini reddeden ve kelâmcıların Sûfestâiyye dediği Sofistlerden başlayarak bu altı grup İslâm'a uzaklıklarına göre – kendisi “bizden uzaklık derecelerine göre”⁸⁶ diyor- sıralanıp ele alınmıştır. L. Gardet ve M. Anavati'den yararlanarak söz konusu sınıflandırmayı şu şekilde tablolaştırabiliriz⁸⁷:

A. Gerçeklikler (hakâik) yoktur: *Sofistler*.

B. Gerçeklikler vardır: *Doğmatikler*.

1. Âlem ezeldir.

a. Hiçbir yaratıcısı (muhdîs) ve yöneticisi (müdebbir) yoktur: *Materyalistler*.

b. Ezeldi bir yöneticisi vardır: *Filozoflar*.

2. Âlem zaman içinde yaratılmıştır (muhdîs).

⁸³ Uveys, *age.*, s. 94-95, 117, 345.

⁸⁴ Gardet-Anawati, *age.*, 148.

⁸⁵ *el-Fasl*, c. 1, s. 3; c. 2, s. 111-112.

⁸⁶ *el-Fasl*, c. 1, s. 3.

⁸⁷ Gardet-Anawati, *age.*, s. 148.

- a. Birçok ezeli yöneticisi vardır: *Mecûsîler*,
Sâbüler,
Maniheistler,
Hıristiyanlar, vb...
- b. Tek ezeli yöneticisi vardır.
 (1) Hiçbir peygamber yoktur: *Brahmanlar* (*Berahime*).
 (2) Bazı peygamberler vardır: *Yahûdîler*.

Görüldüğü gibi İbn Hazm, *teslis* sebebiyle Hıristiyanları dördüncü kategoride, *tevhid* sebebiyle Yahudileri altıncı kategoride değerlendirmektedir. Teslis'i reddeden Hıristiyanlar da Yahudilerle beraberdir.

İslâm mezhepleri (*nihalü'l-müslimîn*, *nihalü ehli'l-İslâm*, *fıraku'l-mukırrîn bi-milleti'l-İslâm*⁸⁸) ise beşli bir tasnife tabi tutulmuş; *Ehl-i Sünnet* merkeze alınarak diğerleri (*Mutezile*, *Mürchie*, *Şîa*, *Havâric*) buna göre değerlendirilmiştir. Konu başlıklı bir inceleme yöntemiyle görüşler serdedilmeden önce, dört ana mezhebin Ehl-i Sünnet'e en yakın ve en uzak olan fırkaları ile temel görüş çerçeveleri (*umde*) belirlenmiştir. Bu ana mezheplerin aşırı görüşleri daha sonra bir başka bölümde verilmiş görünmektedir⁸⁹. Dolayısıyla İbn Hazm, İslâm mezheplerini Bağdâdî, Ebu'l-Me'âlî, Şehristânî vb. müelliflerin yaptığı gibi "*iftirâku'l-ümmeh*" (ümmetin 73 fırkaya ayrılacağı) hadisi temelinde sınıflandırmamış; hatta bu hadisi, kesinlikle sahih olmadığını belirterek reddetmiştir⁹⁰. Ayrıca, *milel ve nihal* kavramlarını da Şehristânî'den sonra kesinleşip yerleşik hale gelecek bir anlamda kullanmamıştır. Şehristânî'nin terminolojisinde *milel* (tekili *mille*) ile vahye dayanan ya da böyle bir kaynaktan geldiği şüpheli olan dinler; *nihal* (tekili *nihle*) ile beşerî ve bâtlı inançlar kastedilmektedir. Oysa İbn Hazm'ın terminolojisinde hak-bâtlı ayrımı gözetilmeksizin *milel* ile dinler, *nihal* ile daha dar anlamda dinlerin bünyesindeki fırkalar/gruplaşmalar

⁸⁸ *el-Fasl*, c. 2, s. 110-111.

⁸⁹ Bk. *el-Fasl*, c. 4, s. 178-227.

⁹⁰ Bk. *el-Fasl*, c. 3, s. 247-248.

(*fırak*) kastedilmiştir. Bu nedenledir ki *el-Fasl'*da *milletü'l-hakk*, *nihletü'l-hakk* deyimlerine rastlanmaktadır⁹¹.

Belirtilmesi gereken bir başka husus, Şehristânî'nin de, öncelikli olmamakla birlikte İbn Hazm'ı andırır biçimde en doğru, en kuşatıcı olduğuna inandığı altılı bir sınıflandırmayı (*taksîm*) öngörmesidir. Duyuların ve aklın verilerini kabul yahut inkâr esasına göre ve İbn Hazm'dan farklı olarak bütün insanlara şâmil olmak üzere yapılan taksim ilk sırasında yine Sofistler vardır. Ardından Tabiatçılar, Dehrî Filozoflar, Sabîiler, Mecusîler-Yahudîler-Hıristiyanlar, Müslümanlar sıralanmıştır⁹². Aslında bu sınıflandırma Şehristânî için ikinci derecede bir önem taşımaktadır. Onun en temel taksimi bütün insanları görüşleri ve mezhepleri açısından ayrıma tabi tutması; bu bağlamda Mîlel (*ehlü'd-diyânât ve'l-mîlel*, *erbâbu'd-diyânât ve'l-mîlel*) ve Nihal (*ehlü'l-ehvâ' ve'n-nihal*) şeklinde iki kategori belirlemesidir. İlk kategori Mecusîler, Yahudîler, Hıristiyanlar ve Müslümanları kapsamakta; ikincisi ise Filozoflar, Dehrîler, Sabîiler, Gezegenlere ve Putlara Tapanlar ile Berahime'den oluşmaktadır. Bütün bu grupların daha alt düzeyde fırkalara bölünmesi söz konusudur. Şehristânî, ayrıca, kutsal kitap temelinde dörtlü bir sınıflandırmaya da gitmiştir⁹³.

- İbn Hazm, ele aldığı din ve mezheplerin tarihleriyle fazla ilgili değildir. Dinlerin ve mezheplerin tarihine değil, temel görüşlerine odaklanmıştır. Bu yüzden *el-Fasl* teknik anlamda bir mezhepler tarihi kitabı olmadığı gibi, kronolojiyi gözeten bir dinler tarihi kitabı da değildir. Delillerini güçlendirip reddini pekiştirmek, yani kelâmî/teolojik amacına ulaşmak için kimi zaman tarihi yardıma çağıran İbn Hazm; meselâ Tevrât'ın tahrif edildiğini, elde sahil bir kutsal kitabın bulunmadığını ve Yahudi dininin Ezra'nın hâfızasından çıkan sahte bir metin

⁹¹ *el-Fasl*, c. 2, s. 110-111; ayrıca bk. Himâye, *age*, s. 104-105.

⁹² Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, Dâru Sa'b, Beyrut 1406/1986, c. 2, s. 4-5.

⁹³ Bilgi için bk. eş-Şehristânî, *age*, c. 1, s. 11-13, 37-38.

üzerine temellendiğini göstermek için Hz. Musa'dan sonraki Yahudi tarihinin tanıklığına başvurmuştur⁹⁴.

- İbn Hazm başarılı bir kutsal metin eleştirmenidir ve bu açıdan çığır açıcı niteliğiyle ayrıcalığa sahiptir. O, belli prensipler dahilinde ve çeşitli açılardan bu konuya yoğunlaşmıştır. Batı'da on altıncı yüzyıla gelinceye kadar hiç kimsenin aklına gelmeyen Tevrat ve İncil (=Kitâb-ı Mukaddes) eleştirisi (*Biblical criticism*), yani kutsal metinlerdeki rivâyet ve anlatım güçlüklerinin tespit edilip çelişkili olanlarının açıklanması faaliyeti en az altı asır önce ilk defa gerçek anlamda İbn Hazm tarafından gerçekleştirilmiştir⁹⁵. O, Kitâb-ı Mukaddes eleştirisini yoruma imkân vermeyen, hiçbir şekilde savunulamayacak apaçık iddialar üzerinden gerçekleştirmiş; farklı anlamlara çekilebilecek yahut anlamsız görünen pasajları dikkate almamıştır⁹⁶. Akli ve nakli delillerle Yahudi ve Hıristiyanların kutsal metinlerinin güvenilirliğini, kesintiye uğramaksızın sonraki asırlara intikali meselesini tartışmış; ilmî olarak ulaştığı çelişki ve tutarsızlıklar, onu, söz konusu metinlerin ekserisinin lâfzî/literal olarak tahrif edildiği sonucuna götürmüştür.
- Sonuç olarak İbn Hazm, Batılı araştırmacıların da tespit ettiği gibi, karşılaştırmalı ve eleştirel yaklaşımı temsil eden bir din/dinler tarihçisidir ve gelenek kurucu bir rolü vardır. Alanla ilgili mesaisini karşılaştırmalı teoloji olarak tanımlayanlar da vardır. Milel ve Nihal yazarları içinde Bağdâdî ile paralel kelâmî/teolojik bakış açısına sahiptir. Dinler ve mezhepler tarihi niteliğindeki *el-Fasl*'ı diğer İslâmî ilimlere ilişkin eserleri kadar tanınmamıştır. Kitabının başında, kendisinden önce birçok kişinin insanların dinleri ve mezhepleri üzerine kitap yazdığı; kimisinin gereksiz ayrıntılarla hakikate ulaşmayı engellediği, kimisinin ise çok kısa tutarak en önemli hususları gözden kaçırdığı; dolayısıyla bunların maksada uygun, anlaşılır, tarafsız ve dürüst olmadığı üzerinde duran İbn Hazm, kendi

⁹⁴ Bk. *el-Fasl*, c. 1, s. 187-203.

⁹⁵ Hitti, *age*, s. 886.

⁹⁶ *el-Fasl*, c. 1, s. 117.

kitabının aklî delillere/mantık kurallarına dayalı olacağını belirtmiştir⁹⁷. Şehristânî de, eserinin başına koyduğu “*mukaddime*”lerin ikincisinde objektif bir yöntem takip edeceğini; dinleri ve fırkaları hak-bâtıl diye değerlendirmeksizin, taassuptan uzak ve kitaplarında nasıl kayıtlıysa o şekilde ele alacağını kendisi için bir şart olarak öngörmüştür⁹⁸. O da bir kelâmcıdır; ancak bu tavrını *el-Milel*'ine yansıtmamıştır. Dinler tarihi alanında nitelendirici (deskriptif) yöntemin zirvesini Bîrûnî teşkil ediyorsa, ona yakın duran bir ölçüde Şehristânî olmalıdır. İbn Hazm, dinler ve mezheplerle ilgili oldukça doğru ve objektif bilgi sunması açısından Şehristânî ile aynı konumda bulunmakta; ancak hangi şartlar altında olursa olsun teolojik hedefi uğruna analitik (analytical), tartışmacı (disputative) ve reddiyeci (refutative) bir tavrı benimsemesi onu farklılaştırmaktadır.

Kaynakça

- Abdülhalîm Uveys, *İbn Hazm el-Endelüsî ve Cuhûdühu fi'l-Bahsi't-Târihî ve'l-Hadârî*, 2. bs., ez-Zehrâ' li'l-İ'lâmî'l-Arabî, Kahire 1409/1988.
- Adam Mez, *el-Hadâretü'l-İslâmiyye fi'l-Karni'r-Râbi' el-Hicrî (=Asru'n-Nahda fi'l-İslâm)*, çev. M. Abdulhâdî Ebû Rîde, Beyrut ts., c. 1.
- Ahmed Şelebî, *Mukârenetü'l-Edyân 1 (el-Yehûdiyye)*, 8. bs., Kahire 1988.
- Arnaldez, “İbn Hazm”, *EI²* (İng.), E. J. Brill, Leiden 1971, c. 3, s. 798.
- Bernard Lewis, *The Arabes in History*, 6. bs., Oxford University Press, New York 2002, (*Tarihte Araçlar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız, Anka Yayınları, İstanbul 2000).
- Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, E. J. Brill, Leiden 1996.
- Cemal Bâli Akal, *Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı*, Dost Kitabevi Yayınları, 2.bs., Ankara 1977.
- Daniel Gimaret, “al-Milal wa-l-Nihal”, *EI²* (Fr.), c. 7, s. 54-56.
- Daniel Gimaret, “Le livre des religions et des sectes”, *Livre des religions et des sectes*, Peeters/Unesco, Paris 1986, c. 1, s. 11-14.

⁹⁷ el-Fasl, c. 1, s. 2.

⁹⁸ Bk. eş-Şehristânî, age, c. 1, s. 16.

- Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Hârizmî, *Mefâtihu'l-Ulûm*, thk. Nühâ en-Neccâr, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1993.
- Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Firkati'n-Nâciye minhum*, nşr. Muhammed Bedr, Dâru'l-Maârif, Kahire 1328/1910.
- Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, Dâru Sa'b, Beyrut 1406/1986, c. 2.
- el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-Fırak)*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Kalem Yayınevi, İstanbul 1979.
- Guy Monnot, *İslam et religions*, Maisonneuve et Larose, Paris 1986.
- Gül Işık, İspanya: Bir Başka Avrupa, Metis Yayınları, İstanbul 2005, s. 18, 244.
- Günay Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dîni*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1975.
- Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris 1986, (*İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî, İletişim Yayınları, İstanbul 1986, s. 221).
- Ignaz Goldziher, *Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri*, çev. Cihad Tunç, AÜİF Yayınları, Ankara 1982, s. XXXX-XXXI.
- İbn Hazm el-Endelüsî, *el-Usûl ve'l-Furû'*, thk. Muhammed Âtîf el-İrâkî ve dğr., Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, Kahire 1978.
- İbn Hazm el-Endelüsî, *er-Redd alâ İbni'n-Nağrîle el-Yehûdî ve Resâilu Uhrâ*, nşr. İhsan Abbas, Dâru'l-Urûbe, Kahire 1960.
- İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, thk. Yusuf el-Bikâ'î, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1422/2002).
- Lenn E. Goodman, *İslam Hümanizmi*, çev. Ahmet Arslan, İletişim Yayınları, İstanbul 2006.
- Mahmûd Ali Himâye, *İbn Hazm ve Menhecuhu fi Dirâseti'l-Edyân*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1983.
- Maria Rosa Menocal, *Dünyanın İncisi*, çev. İhsan Durdu, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006, s. 18, 34-35.
- Maria Rosa Menocal, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, Boston: Little Brown and Company, 2000.
- Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, SÜİF Yayınları, Konya 1989.
- Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları-II: Medeniyet Tarihi*, TDV Yayını, Ankara 1997.
- Muhammed Abdullah eş-Şerkâvî, *Fî Mukâreneti'l-Edyân: Buhûs ve Dirâsât*,

Dâru'l-Hidâye, Kahire 1406/1986.

Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.

Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu ve dğr., Kitabevi, 2. bs., İstanbul 2000.

Muhammed Ebû Zehre, *İbn Hazm: Hayâtuhu ve Asruhu-Ârâuhu ve Fıkhuhu*, Kahire 1954.

Ömer Faruk Harman, "Milel ve Nihal", *DİA*, c. 30 (İstanbul 2005).

Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâmi İbn Haldûn*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1386/1966, s. 25.

Robert Hillenbrand, "The Ornament of the World: Medieval Cordoba as Cultural Centre", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. S.K. Jayyusi, E. J. Brill, Leiden 1994.

Roger Garaudy, *İslâm'ın Va'dettikleri*, çev. Salih Akdemir, 4. bs., Pınar Yayınları, İstanbul 1984, s. 12.

Sâ'id el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, thk. Hayât Bû Alvân, Dâru't-Talî'a li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Beyrut 1985.

Süheyr Fadlullah Ebû Vâfiye, "Taktîm", İbn Hazm, *el-Uşûl ve'l-Furû'*, thk. Muhammed Âtîf el-İrâkî ve dğr., Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, Kahire 1978.

Süheyr Fadlullah Ebû Vâfiye, "İbn Hazm 'Alemun min A'lâmi'l-Fikri'l-İslâmî bi'l-Endelüs", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, İslâmabad 1991/1412, c. 26/4, s. 325-326

Tritton, "Ibn Hazm: the Man and the Thinker", *Islamic Studies*, c.3, sy. 4 (Karachi 1964), s. 471-484.

W. Irwing, *Elhamra: Endülüs'ün Yaşayan Efsanesi*, çev. Veysel Uysal, İz Yayıncılık, İstanbul 1992.

W. Montgomery Watt, *İslâm'ın Avrupa'ya Tesiri*, çev. Hulûsi Yavuz, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1986.

Zekeriyya İbrahim, "İbn Hazm el-Endelüsî: el-Müfekkiru'z-Zâhirî el-Mevsû'î" (Kahire 1966).

Zekeriyya İbrahim, *İbn Hazm el-Endelüsî el-Müfekkiru'z-Zâhirî el-Mevsû'î*, Kahire 1966.



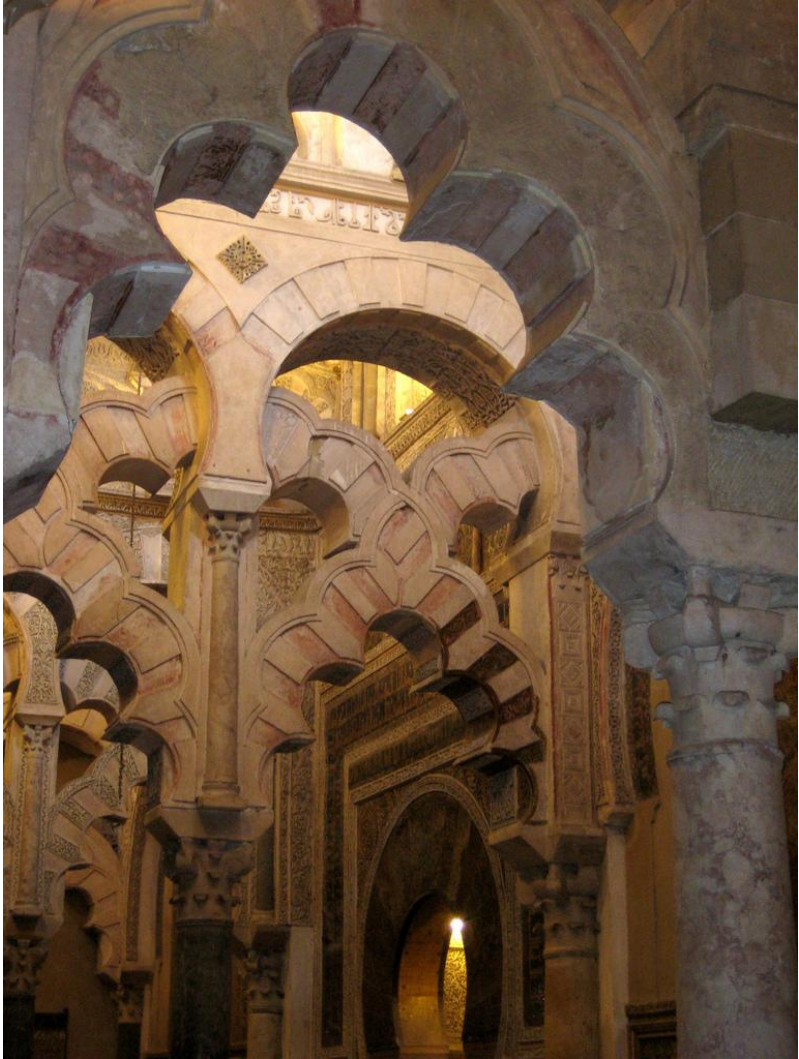
Ibn Hazm as a Historian of Religions: A General View

Citation/©: Sayar, Süleyman, (2009). Ibn Hazm as a Historian of Religions: A General View, Mîlel ve Nihal, 6 (3), 41-79.

Abstract: Ibn Hazm, all-round scholar who properly represents his time in terms of Andalusian/Muslim culture, is pioneering figure in the history of religions. He made a famous name with his book al-Fasl. Ibn Hazm represents the mainstream Muslim thought on the history of religions and stands as the founder of Biblical criticism and comparative study of religions. His most distinctive feature was his biblical criticism, which thereafter was going to constitute a tradition. Having certain principles, he was ages ahead of western biblical critics in focusing this subject-matter from various angles. Using decisive and scriptural proofs, he discussed the credibility and uninterrupted transmission of Jewish and Christian scriptures, and revealed the contradictions and inconsistencies found in them. He was disputative, critical and analytical in the study of religions, so he followed a dialectical-dialogical method. He studied the other religions in terms of their relations to or difference from Islam, which he considered the sole truth, without considering their historical development or geographical locations. He employed all the information he collected or inherited in accordance with the theological aim, so he appeared to use an excessive and outrageous language.

Key Words: Ibn Hazm, al-Fasl, Comparative Religion, Biblical Criticism, Dialectical-dialogical method, refutation, distortion.





İbn Hazm'a Göre Ehl-i Sünnet Kavramının İçeriği

Galip TÜRCAN*

Atıf/©: Türcan, Galip (2009). İbn Hazm'a Göre Ehl-i Sünnet Kavramının İçeriği, Milet ve Nihal, 6 (3), 81-95.

Özet: Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan siyasi çatışmalar, beraberinde itikadî ayrışmayı/fırkalaşmayı getirmiş ve itikadî fırkalar arasında çok güçlü bir rekabet ortamının doğmasına neden olmuş, hangi fırkanın asıl kaynaklar bakımından dine daha yakın olduğu iddiası Müslüman toplumun gündemini sürekli meşgul etmiştir. Sözü edilen ayrışma ifade edilirken çok sık kullanılan ehl-i sünnet (ehlu's-sunne) kavramı ve ilgili kavramın içeriği konusunda İbn Hazm tarafından geliştirilen yaklaşım bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ehl-i Sünnet, İbn Hazm, Zahirîler, Ehl-i Hadis.

Giriş

Ehl-i Sünnet kavramı ve bu kavramın *ehlu's-sunne ve'l-cemâa* terkihi içinde geçen şekli ilk dönemlerden itibaren kullanılmış ve her iki kullanım da dinî herhangi bir tercihin Kur'an'a ve Sünnet'e yani Hz. Peygamber'in sözlü-fiilî tercihlerine, sahabenin tutumuna ve tabiûnun yaklaşımlarına ne ölçüde uygun olduğunu devamında da dinin genel tutumuna aykırı olan bid'at tercihlerden yine ne ölçüde uzak bulunduğunu dile getirmek için ısrarla değerlendirilmiş ve tabir bu şekli ile hemen her itikadî mezhep tarafından bir diğeri aleyhine olacak biçimde istismar edilmiş, böylece Müslüman toplum üzerinde güçlü bir algı oluşturmak için kavramın tanımla-

* Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı [gturcan@sdu.edu.tr].

yıcı ve ayırıştırıcı niteliği her zaman öne çıkarılmıştır. Yani her itikadî yapılanma kendini Sünnet'e nispet etmiş diğer itikadî yapılanmaları da, dinin genel iddiaları ile ilgili bakışları problemli olduğu için, Ehl-i Sünnet dışında bid'at ehli sayarak cemaatten yani Sünnet'e tabi olan çoğunluk Müslümanlardan dışlamıştır.

İbn Hazm (ö. 456/1063) yaşadığı dönemde zahirî tutumun en önemli temsilcisi olarak görüşlerini ortaya koymuş ve ilgili tutumun, dinin temel kaynaklarına ve delillerine uygun olduğunu temellendirmek istemiş, bu arada sünnet/ehl-i sünnet (ehlu's-sunne/ehlu's-sunne ve'l-cemâa) kavramlarının otoritesini kullanmış ve itikadî tercihlerinin Sünnet'e uygun bulunduğunu, tabiatıyla Ehl-i Sünnet'in (Ehlu's-Sunne ve'l-Cemâa) zahirîler olduğunu dile getirmiş dolayısıyla tarihte Ehl-i Sünnet kelamı diye bilinen ve daha ziyade Mu'tezile kelamına karşı gelişen¹ kelamı önemli ölçüde hedef almış, mürciî iddialar çerçevesinde tanımladığı bu kelamı Mu'tezile ve Şia'nın itikadî tutumları gibi kendi yaklaşımına göre Ehl-i Sünnet itikadının dışında değerlendirmiştir. Ancak İbn Hazm önemli bir güçlük karşılı karşıya bulunmaktadır. Çünkü Müslüman çoğunluk fıkıh ve itikattaki zahirî tutumu reddetmektedir.

İbn Hazm zahirîliğin usûle ilişkin temellerini belirlerken yine Ehl-i Sünnet'in usûle ilgili tercihlerini ayrıca göz önünde bulundurmuş, kendince zahirîliğe aykırı yaklaşımları ayıklamak istemiş bunu itikadî alana da irca etmiş ve zahirî usûle dayalı bir itikat kurmak istemiştir.² Bu itikadın Sünnet'le uyduğunu öne süren İbn Hazm'ın ilgili usûle dayalı yaklaşımını dile getirmek ve Ehl-i Sünnet'in zahirîler olduğu iddiasını tarihi ve olgusal gerçeklikler ile birlikte değerlendirmek bu çalışmanın asıl hedefini oluşturmaktadır. Öncelikle İbn Hazm'ın usûle ilişkin yaklaşımları üzerinde durulacak ve onun Ehl-i Sünnet tanımı da bu usûl çerçevesinde anlaşılmaya çalışılacaktır.

¹ Ebû Hanife, Nu'man b. Sabit, *Risaletu Ebî Hanife ilâ Osman el-Bettî*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981, 69; eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Müel ve'n-Nihal*, I-III, Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut 1992/1413, I, 37, 79, 92.

² Bkz. Goldziher, I, *Zâhirîler Sistem ve Tarihleri*, Çeviri: Cihat Tunç, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1982, 101.

İbn Hazm'ın Genel Yaklaşımı

İbn Hazm'a göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra vahiy kesilmiş ve din tamamlanmıştır. Bundan sonra dinde artma, eksilme ve tebdil söz konusu değildir. Hz. Peygamber dinin bütününe tebliğ etmiş ve Allah'ın emrettiği gibi açıklamıştır.³ Her bir kimseye gerekli olan İslam dini ancak Kur'an'dan ya da Hz. Peygamber'den gelen sahih haberlere dayanır. Bu haberler de ya ümmetin alimlerinin Hz. Peygamber'den rivayeti ile yani icma ile ya Hz. Peygamber'den bir cemaatin rivayeti ile ki, bu da çoğunluğun rivayetidir, ya da Hz. Peygambere kadar uzanan sika ravilerin âhâd rivayeti ile gerçekleşir.⁴

İbn Hazm'ın iddiasına göre Allah'ın dinini öğrenme bakımından hiçbir Müslüman bir diğerinden farklı değildir. Şu halde bir alim de sıradan bir kimse de dini öğrenmek zorundadır. Avamın, bir alimi dinî bir konuda taklidi caiz değildir.⁵ Buna göre "Taklid haramdır. Kimse kimsenin sözünü dayanağı olmadan taklit edemez."⁶ Konuya ilişkin ayetlerin delaletine⁷ işaret eden İbn Hazm aynı konuda herhangi bir anlaşmazlık sırasında Allah ve Rasulü'ne baş vurulmasını emreden ayeti⁸ de yine bu bağlamda zikretmektedir. Ayetlerin delaletiyle ortaya çıkmaktadır ki, Allah, çekişme halinde Kur'an ve Sünnet'in dışında birinin sözüne başvurmayı hoş görmemektedir.⁹ İbn Hazm bu konudaki yaklaşımını temellendirmek için sahabe ve tabiûnun tercihlerine de işaret etmektedir.¹⁰ Şu halde "Büyük-küçük tüm sahabe, yaşlısı-genci bütün tâbiun, kendilerinden birinin belli bir şahsın tüm görüşlerini kabul etmesini menetmek ve bundan çekindirmek hususunda

³ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, I-XII, Tahkik: Abdulgaffar Süleyman el-Bendârî, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1984/1405, I, 46.

⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, I, 72.

⁵ İbn Hazm, *Usûlu'd-Din Dinin Kaynaklarına Bir Bakış*, Çeviri: İbrahim Aydın, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, 81.

⁶ İbn Hazm, *Usûlu'd-Din*, 81.

⁷ Bakara, 2/3; Araf, 7/3; Zümer, 39/17-18.

⁸ Nisa, 4/59.

⁹ İbn Hazm, *Usûlu'd-Din*, 80.

¹⁰ İbn Hazm, *Mulahhas İbtâli'l-Kıyas ve'r-Ra'y ve'l-İstiahsân ve't-Taklîd ve'-Ta'lîl*, Tahkik: Saîd el-Efğânî, Matbaatu Camiatu Dimeşk, Dimeşk 1960/1379, 52.

icma etmiştir. Bu icma dolayısıyla hiç kimsenin Ebû Hanife (ö. 150/767), Malik (ö. 179/795), Şâfiî (ö. 204/819) veya Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in görüşlerini taklid etmesi caiz değildir."¹¹ İmamları taklid edenler, onların bir konuda biri diğerine aykırı görüşleri ile karşı karşıya kalmaktadır. Halbuki Allah'ın dini birdir. Müslümanlar güçleri nispetinde Kur'an ve Sünnet'e başvurarak dinlerinin delillerini araştırarak, verilen fetvanın naslar bakımından geçerliliğini sorgulayacaktır.¹²

İbn Hazm'ın benimsediği tutuma göre delil, sadece Kur'an nassı ve Hz. Peygamber'e ulaşan haberdır. Çünkü ayetlerle ifade edildiği üzere Peygamber tebliğle görevlidir.¹³ Yine Kur'an'da Peygamber'in insanlara Kitab'ı ve hikmeti öğrettiği yer almaktadır. Kitap'tan kasıt Kur'an, hikmetten kasıt da Sünnet'tir. Açık olarak dile getirmek gerekir ki, Peygamber dinde Kitap'tan her şeyi Sünnet'le açıklamış bulunmaktadır.¹⁴

Kur'an, Mushaf'takidir, ondan bir harfi dahi inkar eden kafirdir. Kur'an'da peygamberler, azap-nimet vb. ile ilgili yer alan haberlerin bütünü zahirleri üzere gerçektir ve Kur'an'da remz de mevcut değildir. Bunu iddia etmek, ayette dile getirildiği gibi,¹⁵ kelimelerin yani Kuran'ın tahrifidir.¹⁶ Müteşâbihin te'vilinden kaçınmak gerekmektedir. Huruf-u mukattaa'dan başka müteşâbih bulunmamaktadır.¹⁷ İcma, sahabenin Hz Peygamber'den din olarak aldığı ve üzerinde ittifak ettiği şeydir.¹⁸ İcma ve başka bir delil olmadan ayetin zahirinden uzaklaştırılması helal değildir. Kur'an Arapçadır ve kelimeler tahrif edilemez.¹⁹

¹¹ İbn Hazm, *Usûlu'd-Din*, 80.

¹² İbn Hazm, *Usûlu'd-Din*, 81-82.

¹³ Nahl, 16/44; Maide 5/67; Necm, 53/3-4; Cuma, 62/2.

¹⁴ İbn Hazm, *Usûlu'd-Din*, 62-63.

¹⁵ Nisa, 4/46.

¹⁶ İbn Hazm, *İlmu'l-Kelam alâ Mezhebi Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, Tahkik: Ahmed Hicazî es-Sakâ, el-Mektebu's-Sekâfi li'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire 1989, 38-39.

¹⁷ İbn Hazm, *Resâilu İbn Hazm el-Endulusî*, el-Muessesetu'l-Araviyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut 1983, IV, 409.

¹⁸ İbn Hazm, *Resâilu İbn Hazm el-Endulusî*, IV, 409; *en-Nubez fî Usûli'l-Fıkh*, Tahkik: Ahmed Hicazî es-Saka, Mektebetu'l-Kulliyât el-Ezheriyye, Kahire 1981/1401, 24.

¹⁹ İbn Hazm, *en-Nubez*, 36-37.

Asıl olan naslarda var olan şeyleri olduğu gibi kabul etmektedir.²⁰ Rey ile fetva veren ilimsiz fetva vermiş olur. Dinde, Kur'an ve hadis dışında ilim yoktur.²¹ Yine dinde rey ile hüküm konulamayacağını ve bunun kimse için helal olmadığını dile getiren İbn Hazm, Kitap'ta hiçbir şeyin eksik bırakılmadığını²² ve çekişme sırasında onun halli için Allah'a ve Rasul'üne başvurulması gerektiğini ifade eden ayeti,²³ reyle hüküm vermeyi reddeden hadisleri,²⁴ sahabenin rey aleyhindeki tavırlarını ayrıca zikretmektedir. Nassın olduğu yerde kesinlikle reye başvurulmayacaktır. ²⁵ İbn Hazm'ın ifadesine göre "Dinde kıyasla hüküm vermek helal değildir. Kıyas batıldır ve batıllığı Allah katında kesindir."²⁶ Yine İbn Hazm'ın iddiasına göre sahabe içinde de kıyası hoş gören kimse bulunmamaktadır.²⁷

İbn Hazm'ın Ehl-i Sünnet Tanımı

İlk dönemlerde ehlu's-sunne/ehlu's-sunne ve'l-cemâa (ehl-i sünnet) ve ashâbu'l-hadis tabirleri birlikte hatta birbiri yerine kullanılmış iki tabir olarak değerlendirilebilir.²⁸ O dönemlerde ehlu's-sunne ve ehlu'l-bid'a tabirleri birbirinin zıddı olarak görülmüştür.²⁹ Sünnet, şeriatin kendidir.³⁰ Buna göre bid'at, Kur'an ve Sünnet'le gelen, dinde bulunmayan şey³¹ diye nitelenmektedir.

İbn Hazm, ehl-i sünnet tabirinin, dinin itikada ve ahkâma ilişkin tercihlerini doğrudan naslara dayandıranlar için kullanılabileceğini ve bu kesim dışında kalanların, ki buna zahiri tutumu terk

²⁰ İbn Hazm, *Usûlu'd-Din*, 78.

²¹ İbn Hazm, *Mulahhas*, 56.

²² Enam, 6/38.

²³ Nisa, 4/59.

²⁴ el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1412, *el-I'tisam bi'l-Kitab ve's-Sunne*, 7; İbn Hazm, *Usûlu'd-Din*, 65; *Mulahhas*, 55.

²⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, I, 78; İbn Hazm, *Usûlu'd-Din*, 65-66.

²⁶ İbn Hazm, *Usûlu'd-Din*, 68.

²⁷ İbn Hazm, *Usûlu'd-Din*, 76.

²⁸ el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtul-İslâmiyyîn*, Tahkik: Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1980, 3, 172, 211, 290.

²⁹ el-Eş'arî, *Makâlât*, 475.

³⁰ İbn Hazm, *Resâilu İbn Hazm el-Endulusî*, IV, 409.

³¹ İbn Hazm, *Resâilu İbn Hazm el-Endulusî*, IV, 409.

eden Müslüman çoğunluk da dahildir, Ehl-i Sünnet'ten sayılamayacağını öne sürmektedir.³² Söz gelimi İbn Hazm, imanı, 'kalbin akdi, dilin söylemesi ve organların ameli ile gerçekleşir, taatle artar, masiyetle azalır diye tanımlamış'³³ ve bu tanımın esasen Ehl-i Sünnet'in iman tanımı olduğunu ileri sürmüştür.³⁴

İbn Hazm kendine göre Ehl-i Sünnet'i 'ehlu'l-hak' diye Ehl-i Sünnet dışındakileri ise ehlu'l-bid'a diye nitelemektedir. İbn Hazm, Ehl-i Sünnet'in kimler olduğuna da açıklık getirmektedir. Buna göre 'sahabe ve sahabenin yolunu tercih eden tâbiûnun ileri gelenleri, Ehl-i Hadis ile asırlar boyu ve günümüze kadar Ehl-i Hadis'e uyan fakihler ayrıca dünyanın her tarafında onlara uyan avam', Ehl-i Sünnet'tir.³⁵ İbn Hazm İslam milletinin beş olduğunu, Ehl-i Sünnet'ten ayrı olarak Mu'tezile, Mürcie, Şia ve Haricîlerin İslam milletini teşkil ettiğini dile getirmektedir. Daha sonra ise Ehl-i Sünnet haricindeki diğer dört fırkanın itikadî bakımdan Ehl-i Sünnet'e yakın ve uzak oluşlarını ele almaktadır. Buna göre o, kelim kültüründe Ehl-i Sünnet diye bilinen geniş Müslüman toplumu Mürcie diye nitelemektedir. Mürcie'nin de çeşitli fırkaları bulunmaktadır. Bu fırkalar içinde Ehl-i Sünnet'e en yakın olan Ebû Hanife'dir.

İbn Hazm, dile getirilen yakınlığı Ebû Hanife'nin iman tanımına bağlamaktadır. Ebû Hanife, imanı dil ve kalp ile birlikte tasdik diye tanımlamaktadır. Ameller ise imanın sadece şera'i ve farzlarıdır. Ona göre Mürcie'den Ehl-i Sünnet'e en uzak olanlar Cehm b. Safvan (ö. 128/745), Eş'arî (ö. 324/935) ve Muhammed b. Kerram es-Sicistanî (ö. 255/869)'dir. Cehm ve Eş'arî'ye göre kişi, küfrü ve teslisi dili ile izhar etse ve daru'l-İslam'da takiyeye olmaksızın salîbe ibadet etse bile yalnızca kalbin akdi iman için yeterlidir.³⁶ İbn Hazm'ın iman tanımı göz önüne alındığında ve bu tanım Ehl-i Sünnet'in iman tanımı olarak değerlendirildiğinde Eş'arî'ye

³² İbn Hazm, *el-Fisâl fi'l-Mîlel ve'l-Ahvâ ve'n-Nihal*, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1996/1416, I, 368 vd.

³³ İbn Hazm, *Usûlu'd-Din*, 83.

³⁴ İbn Hazm, *el-Fisâl*, I, 368-369.

³⁵ İbn Hazm, *el-Fisâl*, I, 371.

³⁶ İbn Hazm, *el-Fisâl*, I, 368-369.

isnat edilen iman tanımı Ehl-i Sünnet'in ölçülerinin uzağına düşmektedir. İbn Hazm, yazılarında Ehl-i Sünnet vurgusunu özellikle güçlendirmektedir.³⁷ Eş'arîler de bilinçli olarak Ehl-i Sünnet'in dışına itilmektedir.³⁸

Burada İbn Hazm'ın Ehl-i Sünnet tanımını ve bu tanımın dinî/tarihî dayanaklarını belirlemek istiyoruz. Buna göre İbn Hazm, öncelikle ehl-i sünnet tabiri ile tabirin ilk dönemlerde her türlü akli spekülasyondan arınmış şekilde doğrudan naslara hatta hadislere atıf yapan ve itikadî/amelî tavırlarını belirleyen kimseleri nitelendirmek için kullanıldığı zamanlara işaret etmektedir. Ancak kabul etmek gerekir ki, bu tabir ilk dönemlerde sadece bir tanımlamadır. Sonraki zamanlarda ise ehl-i sünnet tabiri hem tanımlama hem de ilave bir dinî otorite ifade etmektedir. Müslüman çoğunluk zamanla itikadî ve amelî tercihlerinin bütününe doğrudan naslara irca etmekten vazgeçmiş, itikadî bakımdan özellikle Mu'tezile kelamının yöntemine yakın bir yöntem denemiş, amelî bakımdan da ileri anlama yöntemlerini deneyerek nasların lafızları ile ulaşabilecek hükümlerden farklı hükümlere ulaşmış, bundan sonra ehl-i sünnet tabiri de ilk baştaki hadis ehlinin tutumunu takip edenleri içinde barındırsa bile daha ziyade az önce zikri geçen Müslüman çoğunluğu ifade etmek için kullanılmıştır. Müslüman çoğunluk denediği bu iki yöntem ile başta Mu'tezile olmak üzere diğer itikadî yapılanmalara ve bid'at yaklaşımlara üstünlük sağlamıştır.

İbn Hazm ise sonradan gelişen yaklaşımlarla oluşmuş Ehl-i Sünnet tanımını kendi tercihleri eksenine yerleştirmek istemektedir. Bu, esasen ehl-i sünnet kavramının dinî kültürel algısının ne ölçüde gerçek olduğunu göstermektedir. Ancak ehl-i sünnet tabirini ve tabirinin ortaya çıkış sürecini incelemek kavramın hangi amaçla ne tür itikadî tavırlara karşı geliştiğini kavramak için önemlidir. Buna göre ehl-i sünnet kavramı bid'at yapılanmalara karşı gelişmiş ve özellikle Ehl-i Sünnet'in veya başka bir ifade ile Müslüman çoğunluğun itikadî tutumunu temellendirmek için çaba sarfeden kelamcılar tarafından Sünnet üzerine sahabe ve tabiûn

³⁷ İbn Hazm, *el-Fisâl*, III, 3, 32, 100,107.

³⁸ İbn Hazm, *el-Fisâl*, I, 368, 369; III, 143, 145, 217.

tarafından geliştirilen dinî/itikadî yapının adı olarak belirginleşmiştir.³⁹ Bu arada Sünnet'in teknik anlamının ayrıca değerlendirilmesi gerekmektedir. Sünnet Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin bütününe verilen anlamın dışında çok daha geniş anlamda bid'at yapıların karşıtı olarak ortaya çıkmaktadır. Sünnet'e ilişkin bu yaklaşımlara ve az önceki Ehl-i Sünnet tanımına bakıldığında ehl-i sünnet kavramı özellikle Mu'tezile'nin itikadî tutumunu reddedenler ve ona karşı alternatif kelimî bir tutum ortaya koyanlar için gelişmiştir. Nitekim söz konusu tabir Ebû Hanife'ye nispet edilen metinlerde de yer almaktadır.⁴⁰

Bu göstermektedir ki, ilgili tabir, aslında Ebû Hanife ve benzerleri tarafından gerçekleştirilen ve Müslüman toplumun çoğunluğu adına sürdürülen aklî spekülâtif faaliyet yani kelimî sırasında başta Mu'tezile olmak üzere Müslüman toplumun/cemaatin itikadî bütünlüğünü tehdit eden yapılanmalara karşı gelişmiştir. Ehl-i Sünnet tabiri esasen söze dayalı bir dışlama argümanı olarak değerlendirilmektedir. Bunun en önemli delili sünnet ve bid'at kavramlarının 'ehl' kelimesine izafesi ile birlikte ve aynı kontekst içinde kullanılmış olmasıdır. Ehl-i Sünnet tabiri ancak ehl-i bid'at tabiri ile birlikte kullanıldığında anlam ifade edecektir. Şu halde ehl-i sünnet kavramı ehl-i bid'at kavramı ile birlikte karı-koca gibi ikizine bağlı çift kelime gruplarından sayılmalıdır ki, "bu kelimelerden her biri semantik olarak diğerini hatırlatır."⁴¹ Birinin zikri diğerinin hatırlanmasını gerektireceği gibi her iki tabirin içerikleri de ancak birbirlerine bağlı olarak netleşecektir.

O halde denilebilir ki, ehl-i bid'at tabiri gerçekçi ve dinin genel ilkelerine, kaynaklarına atıf bakımından inandırıcı nitelikte tanımlanmadan ehl-i sünnet tabirinin neye isim olduğu, neyi kas-

³⁹ el-Bezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerim, *Kitabu Usûli'd-Din*, Tahkik: Hans Peter Lens, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, Kahire 1963/1383, 342. İlgili olarak ayrıca bkz. el-Curcânî, es-Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, (Mısır) 1938/1357, 37.

⁴⁰ Bkz. Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981, 52; *Risaletu Ebî Hanife*, 69.

⁴¹ İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Kevser Yayınları, Ankara, Tarihsiz, 78.

tettiği ve hangi itikadî tutumu benimseyenleri ifade ettiği tam anlamı ile kavranamayacaktır. Bid'at, "Sünnet'e muhalif bir fiil, şer'î bir delilin gerektirmediği, sahabe ve tabiûnun uygulamasında yer almayan bir iş"⁴² diye tanımlanabilir. Ehl-i Sünnet kavramı karşısına aldığı itikadî yapılanmaların bid'at niteliğini belirledikten sonra ve o yapılanmaların Sünnet'le irtibatının bulunmadığını en azından bu irtibatın sorunlu olduğunu tespit ettikten sonra mevcut otoritesini güçlendirmek için bir başka kavramı daha yanına almaktadır. Bu kavram cemaat (cemâa) kavramıdır. Cemaat, esasen Arap toplumunun İslam'dan önce bildiği ve toplumun üzerinde bulunduğu ortak tutumu ifade eden ve tartışılmaz nitelikli değerlerin bütünü anlamına gelen bir kavramdır.⁴³ Sünnet, ashabın tercihidir. Sünneti terk eden cemaatten ayrılmış olur.⁴⁴ Buna göre cemaat, ashabın tercihini devam ettiren Müslüman çoğunluktur. Hz. Peygamber cemaatten ayrılmamayı emretmiştir. Çünkü cemaat Hz. Peygamber'in ifadesi ile Sünnet'e aykırı davranmayacak ve Sünnet'e aykırı bir tutum üzerinde birleşmeyecektir.⁴⁵

Sünnet ve cemaat kavramları bu şekilde belirlendikten sonra Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat (Ehlu's-Sunne ve'l-Cemâa) karşısına aldığı bid'at yapılanmaları hem teorik hem de pratik düzeyde yanlışlayıp dışlamaktadır. Buna göre Sünnet, bid'at yapılanmaları dinin kaynakları bakımından geçersiz kılarken, cemâat Hz. Peygamber'in taahhüdü ile yanlıştta birleşmeyecek olan ümmetin⁴⁶ yani Müslüman toplum anlamında cemaatin o zikri geçen bid'at

⁴² el-Curcânî, 37; ayrıca bkz. et-Tahânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatu Keşşâfi İstîlâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I-II, Tahkik: Ali Dahrûc, Mektebetu Lubnân Naşirûn, Lübnan 1996, I, 313.

⁴³ Watt, Montgomery, *İslam Nedir*, Çeviri: Elif Rıza, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1993, 80.

⁴⁴ İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuha* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1412, *Nikah*, 1.

⁴⁵ et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve, *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1413/1992, *Fiten*, 7; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuha* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1412, *Fiten*, 17; en-Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1412, *Tahrîm*, 6.

⁴⁶ Bkz. İbn Mace, *Fiten*, 8.

tercihleri pratik düzeyde benimsemediğinin ifadesi anlamına gelmektedir. Çoğunluk Müslümanlar ihmali düşünülemez itikadî tercihleri dinin temel ilkelerine yani Sünnet'e aykırı biçimde benimseyemez. Şu halde itikadî doğru ancak çoğunluk Müslümanların yani cemaatin tercihidir. Bunun böyle olduğu tartışılmayacak nitelikte açık bir gerçekliktir.

Ehl-i Sünnet kavramı telaffuz edilmeye ve onun otoritesinden yararlanılmaya başlandığı dönemde hatta ehlu's-sunne ve'l-cemâa kavramı bütün içeriği ile ortaya çıktığında ve bu kavramdan beklenen fayda hasıl olduğunda naslara doğrudan atıf yaparak itikadî ve amelî problemleri çözmek isteyen tutumu benimseyen kimseler kendilerini Sünnet'e ve cemaate nispet etmekte hiç haksız değildir. Ancak bu kavram sadece ilgili tutumun sahiplerini kapsamamaktadır. Çünkü bu kavramı bid'at ehli karşısında güçlü şekilde telaffuz eden ve onun otoritesini inşa eden kimseler, bid'at yapılanmalar karşısında Müslüman toplumun çoğunluğu adına yani cemaat adına, naslar belirleyici olmak üzere, aklî spekülâtif tutumu benimseyenler ve metot olarak kelimayı tercih edenlerdir. Bu, tarihsel bir gerçekliktir.

Değerlendirme ve Sonuç

Ehl-i Sünnet kavramının içeriği ilk dönemlerden başlamak üzere kelimâ tartışmalar ekseninde gelişerek değişmiştir. Yine bu kavramın anlaşılmasında iman tanımı bakımından biri diğerine yakın görüşler ortaya koyan sünnî çevrelerin iddialarından çok Ehl-i Sünnet kelimâ görüşlerinin ve itikadî yaklaşımlarının belirginleşmesine doğrudan katkıda bulunan mu'tezilî tutum esas alınmalıdır. Mu'tezile'nin zaman içinde gelişen kelimâ tartışmalar bakımından hangi yaklaşımı hedef aldığı hususu, Müslüman çoğunluğun bütünü temsil ettiğini iddia eden yaklaşımın hangisi olduğunu ortaya koyacaktır. Buna göre Mu'tezile İbn Hazm'ın iddiasının aksine usul ve furû'da nasların zahirini asıl alarak tercihlerini belirleyen ve özellikle sonraki dönemde Müslüman toplumuna bünyesinden belli ölçüde ayrılarak dar bir alana sıkışan tutumu hedef almamış aksine mu'tezilî tercihlerin sünnî itikada ilişkin

itirazlarını değerlendirerek bu iddialara nasların belirlediği dinî çerçevede dahilinde cevaplar vermek suretiyle tavır geliştiren Müslüman toplumun büyük çoğunluğunu hedef almıştır. Ehl-i sünnet tabiri Müslüman toplumun, Sünnet'le belirlenen ölçülerden ayrılmadığını ifade etmektedir.

İbn Hazm, kendi usûl ve furû'una ilişkin tercihlerinin geçerliliğini öne sürmek için ehl-i sünnet kavramının otoritesinden yararlanmak istemiş ve bunun için Müslüman çoğunluğunun usûl ve furû'daki tutumlarını belirleyen hanefilik ve eş'arîlik gibi itikadî/kelamî yaklaşımları yanlışlamış ve bu iki yaklaşımı Ehl-i Sünnet'in dışında saymıştır. İbn Hazm burada belki kolaycı bir tutumla ehl-i sünnet kavramının içeriğini kendi bakışını doğrulayacak şekilde yeniden değerlendirmiş ve Müslüman toplumun çoğunu Mürcie'den saymıştır. Aslında irca, Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet kelamcılarını tanımlarken kullandığı bir kavramdır. Ehl-i Sünnet kelamcıları sırf iman tanımları nedeniyle bu şekilde itham edilmiştir. Ancak bu irca ithamı İbn Hazm'dan önce de Ehl-i Sünnet kelamcıları tarafından birbirleri aleyhine kullanılmıştır. Nitekim Eş'arî, Ebû Hanife'yi yine iman tanımı nedeniyle bu şekilde nitelemiş⁴⁷ ama sonradan kendisi de Ebû Hanife'nin iman tanımına katılmıştır.⁴⁸ Aynı itham Eş'arî'den yaklaşık yüz sene sonra İbn Hazm tarafından Ebû Hanife ve Eş'arî için kullanılmıştır. Aslında hem Eş'arî hem de İbn Hazm bu tavrı Mu'tezile'nin kavramsal çerçevesini kullanarak geliştirmiştir. Mu'tezile geçmişte ircânın toplumda oluşturacağı olumsuz algıyı özellikle göz önünde bulundurarak bütün sünnî kesimi ircâ ile itham etmişti.⁴⁹

İbn Hazm'ın ehl-i sünnet kavramı üzerinden geliştirdiği yaklaşımın nedeni üzerinde fikir yürütülecek olursa bu, esasen naslara daha ziyade hadislere dayanan kesimin bir bütün olarak dini değerlendirme formunda aranmalıdır. Onların bu tavrını ikinci asır

⁴⁷ el-Eş'arî, *Makâlât*, 138.

⁴⁸ el-Eş'arî, *Kitabu'l-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bi'da', Risâletu'l-Eş'arî fi İstihâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelam* ile birlikte, Tahkik: Hamûde Gurâbe, Matbaatu Mısır Şirketi Musâheme Mısıriyye, (Mısır) 1955, 76.

⁴⁹ Ebû Hanife, *Risâletu Ebî Hanife*, 69.

muhaddislerinden Ebû Bekr b. Ayyaş (ö. 193/809)'ın şu sözü tam anlamı ile ortaya koymaktadır: "Hadisçilerin öteki alimlere nispeti Ehl-i İslam'ın diğer din müntesiplerine nispeti gibidir."⁵⁰ Esasen İbn Hazm'da da yukarıdaki sözde yer alan bir motivasyonun ve bir bakış açısının var olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Buna göre naslara ilişkin dolaylı bir yaklaşım, naslar karşısında dinen gerekli tutumun benimsenmemesi anlamına gelmektedir.

Ehl-i Sünnet tabiri ilk defa Ehl-i Hadis tarafından kendilerini tanımlamak için kullanılmış olsa bile bu elbette bir tavrı belirleyen kavramdır ve ilk kullanımı ile kesinlikle bir mezhebin ya da tanımlı güçlü itikadî bir tavrın adı olarak düşünülemeyecektir.⁵¹ Çünkü ehl-i sünnet tabirinin bir mezhep adı ve tanımı olarak ortaya çıkması için hedefinde ehl-i bidat (ehlu'l-bid'a) adı verilen karşıt bir veya birden fazla itikadî yapılanmanın var olması gerekmektedir. Bu nedenle ehl-i sünnet tabiri Mu'tezile başta olmak üzere diğer bid'at yapılanmaların karşısında bir mezhebin adı olarak ortaya çıktığı süreçte Ehl-i Hadis'in katkısı son derece kısıtlıdır. Burada en önemli katkı, Ehl-i Sünnet çevresinde yer alıp temel referansı naslar olmakla birlikte itikadî konuların anlaşılmasında aklî spekülatif tutumu reddetmeyen sünnî kelamcılar tarafından gerçekleştirilmiştir. Ehl-i Sünnet'in itikadî tutumunu bunlar belirlediği gibi karşıt itikadî yapılanmalara karşı Müslüman çoğunluğun pratik tercihleri de bu belirlenen itikadî düzleme dayandırılmıştır. Bundan sonra ehl-i sünnet tabirini bu Müslüman çoğunluğun kelamcıları hatta o çoğunluk aleyhine çevirmek ve aynı tabirle Müslüman çoğunluğu Sünnet karşıtı olarak tanımlamak önemli ölçüde tartışılır niteliktedir.

İbn Hazm, Sünnet'in korunması için tanımlanmış olan ve otoritesi en az üç asır gibi bir süreçte gerçekleşen ehl-i sünnet kavramını bid'at yapılanmalara karşı konumlanmış zemininden ayrı ve itikadî-amelî tercihleri sadece naslara dayandırmak isteyen tutumu benimseyenleri kapsayacak şekilde kullanmak istemektedir. İbn

⁵⁰ Goldziher, 3.

⁵¹ Bkz. Esen, Muammer, *Ehl-i Sünnet Kavramın Oluşum ve Gelişim Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009, 83- 85.

Hazm'ın Ehl-i Sünnet tanımı esasen belli düzeyde kurgusal niteliktedir ve ona göre Müslüman çoğunluk bu tanımın dışında bulunmaktadır. Ancak bu onun açısından bir problem teşkil etmez ve belki de sırf o yüzden Müslüman çoğunluğun yanılmayacağını öne süren ve hadise dayanan yaklaşım önemsenmeyebilir. Bu, aslında başka amaçla ihdas edilen kavramı ve içeriğini bir ölçüde gasp etmek anlamına da gelebilecektir. Ehl-i sünnet kavramını kendi tutumunu tanımlamak için kullanan İbn Hazm, bu şekilde Mu'tezile ve aralarındaki dolaylı ilgi⁵² nedeniyle olsa bile Şia karşısında yer alan Müslüman çoğunluğu değil, sınırlı sayıdaki Müslümanları kastetmektedir. Esasen söz konusu durum, Müslüman çoğunluğun itikadî ve bir anlamda da amelî bakımdan derin bir yanılğı ve ihmal içerisinde bulunduğunu hatta bu yanılğının geçmişten günümüze devam ettiğini öne sürmek anlamına gelmektedir. Bu denli ağır bir itham tarihi gerçeklikle ilişkili olmadığı gibi olgusal zeminden yoksundur ve Müslüman toplum açısından kabul edilebilecek nitelikte değildir.

Kaynakça

- el-Bezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim, *Kitabu Usûli'd-Din*, Tahkik: Hans Peter Lens, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, Kahire 1963/1383.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1412.
- el-Curcânî, es-Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, (Mısır) 1938/1357.
- Ebû Hanife, Nu'man b. Sabit, *Risaletu Ebî Hanife ilâ Osman el-Bettî*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981.
- Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ebsat, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981.
- Esen, Muammer, *Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Tahkik: Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1980.

⁵² Bkz. İrfan Abdulhamid, *Dirâsât fi'l-Firak ve'l-Akâid el-İslâmiyye*, Matbaatu'l-İrşad, Bağdad 1967, 98 vd.

- el-Eş'arî, *Kitabu'l-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bi'da', Risâletu'l-Eşarî fi İstihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelam* ile birlikte, Tahkik: Hamûde Gurâbe, Matbaatu Mısır Şirketu Musâheme Mısriyye, (Mısır) 1955.
- Goldziher, I, *Zâhirîler Sistem ve Tarihleri*, çeviri: Cihat Tunç, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1982.
- İbn Hazm, *Mulahhas İbtâli'l-Kıyas ve'r-Ra'y ve'l-İstiahsân ve't-Taklîd ve'l-Ta'lîl*, Tahkik: Saîd el-Efğânî, Matbaatu Camiatu Dimeşk, Dimeşk 1960/1379.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, I-XII, Tahkik: Abdulgaffar Süleyman el-Bendârî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984/1405, I.
- İbn Hazm, *el-Fisâl fi'l-Milel ve'l-Ahvâ ve'n-Nihal*, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1996/1416, I.
- İbn Hazm, *İlmu'l-Kelam alâ Mezhebi Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, Tahkik: Ahmed Hicazî es-Sakâ, el-Mektebu's-Sekâfî li'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire 1989.
- İbn Hazm, *Resâilu İbn Hazm el-Endulusî*, el-Muessesetu'l-Araviyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut 1983, IV.
- İbn Hazm, *Resâilu İbn Hazm el-Endulusî*, IV, 409; *en-Nubez fi Usûli'l-Fıkh*, Tahkik: Ahmed Hicazî es-Saka, Mektebetu'l-Kulliyât el-Ezheriyye, Kahire 1981/1401.
- İbn Hazm, *Usûlu'd-Din Dinin Kaynaklarına Bir Bakış*, Çeviri: İbrahim Aydın, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuha* içinde, Çağrı Yayınları., İstanbul 1992/1412.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuha* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1412.
- İrfan Abdulhamid, *Dirâsât fi'l-Firak ve'l-Akâid el-İslamiyye*, Matbaatu'l-İrşad, Bağdad 1967.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Kevser Yayınları, Ankara, Tarihsiz.
- en-Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1412.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut 1992/1413.
- et-Tahânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatu Keşşâfi İstîlâhâtı'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I-II, Tahkik: Ali Dahrûc, Mektebetu Lubnân Naşîrûn, Lübnan 1996, I.

et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve , *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yr., İstanbul 1413/1992.

Watt, Montgomery, *İslam Nedir*, Çeviri: Elif Rıza, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1993.



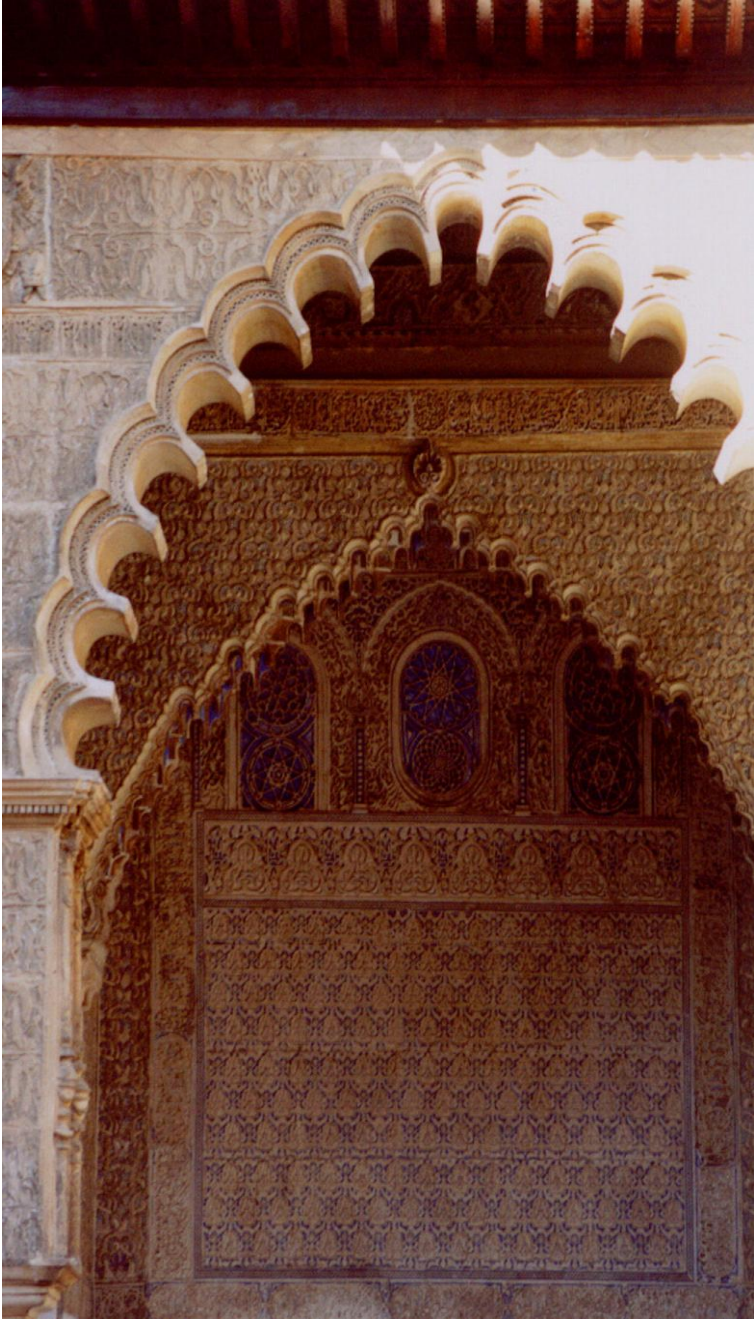
The Content of the Notion “Ahl al-Sunna” According to Ibn Hazm

Citation/©: Türcan, Galip, (2009). The Content of the Notion “Ahl al-Sunna” According to Ibn Hazm, *Milel ve Nihal*, 6 (3), 81-95.

Abstract: Political tensions and struggles after the death of the Prophet Muhammad gave rise to conceptional tensions and rhetorical/polemical struggles among Muslims. These struggles ended up with radical differences in the opinions of Muslims concerning basic teachings of Islam. In this context the Notion Ahl al-Sunna was employed by different Islamic sects to differentiate themselves from others which were regarded heretic or falsified. This paper will analyze the claim made by Ibn Hazm related to the Notion Ahl al-Sunna.

Key Words: Ahl al-Sunna, Ib Hazm, Zahirite, Ahl al-Hadith.





İbn Hazm'a Göre Hıristiyan Mezhepleri

Tahir AŞIROV*

Atıf/©: Aşirov, Tahir (2009). İbn Hazm'a Göre Hıristiyan Mezhepleri, Mîlel ve Nihal, 6 (3), 97-123.

Özet: İbn Hazm'a göre, tarihi geçmiş bin yıldan fazla olan Hıristiyanlık, yaşadığı dönemdeki tezahürleri itibariyle, İsa Mesih'in getirdiği dinden kaynaklanan bir gelenek değildir. Aksine ona göre, İsa Mesih'in getirdiği din, Şam vizyonu ile kendine görev verildiğini ileri süren Pavlus tarafından değiştirilmiştir. İbn Hazm'ın Hıristiyan mezhepleri hakkında verdiği bilgiler, günümüze de ışık tutmakta ve pek çok konuyu aydınlatmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Hazm, Hıristiyanlık, Pavlus, Hristiyan mezhepleri, Hz. İsa.

İbn Hazm (öl. 1064) dinler tarihi ile ilgili abidevi eseri *el-Fısal fi'l-Mîlel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*'de dinler ve mezhepler hakkında sistemli bilgiler vermekte, çeşitli din ve mezheplerin tarihi seyirlerini, kurucularını, itikatlarını ve etkili oldukları bölgeleri belirtmekte; aynı zamanda dinlerin kutsal kitap anlayışlarını ve çelişkilerini göstermektedir.

İbn Hazm, Hıristiyanlığı iki yerde bahis konusu etmektedir. İlki, *el-Fısal*'ın I. cildinde Allah'a şirik koşanlar bölümünde¹ teslis doktrininin reddi bağlamında, Kristolojik tartışmalar çerçevesinde

* Dr., Magtymguly Devlet Üniversitesi, Aşgabat - Türkmenistan, [tahirashirov@gmail.com].

¹ İbn Hazm, Ebu Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said ez-Zahiri, *el-Fısalu fi'l-Mîleli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, I-III. (Neşr. Ahmet Şemseddin), Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, Beyrut 1996, 1/64-65.

karşımıza çıkmaktadır². İkincisi yine *el-Fısal*'ın I. cildinde içinde Hıristiyanların vahiy ve Kutsal kitap anlayışı bağlamında ortaya çıkmaktadır³. Yeni Ahid koleksiyonunu oluşturan İnciller ayrı bir başlık⁴, mektuplar da ayrı bir başlıkta ele alınmakta ve Yeni Ahid'in tüm kitaplarının tahrif edildiği ispatlanmaya çalışılmaktadır⁵. Bunun dışında İbn Hazm'ın Hıristiyanlarla ilgili bilgi verdiği başka eserleri de bulunmaktadır⁶. İbn Hazm, dinler, mezhepler ve Kutsal Kitaplara dair incelemelerinde zahirî metodu uygulamıştır.

İslam dünyasında mezheplerin tarihini, ortaya çıkış sebeplerini ve görüşlerini anlatan Makâlât, Fırak, Mîlel ve Nihal isimleri altında birçok eser yazılmıştır. Ancak bu eserler arasında takip edilen usulde, mezheplerin sayısı ve sınıflandırılmasında farklılıklar bulunmaktadır. Nitekim eş-Şehristânî el-Mîlel ve'l-Nihal adlı eserinin ikinci mukaddimesinde İslam Fırkalarının Sayısını Tesbitte Esas Alınacak Bir Kâidenin Belirlenmesi başlığı altında, “bil ki, makalât (mezhepler tarihi) yazarlarının İslâm fırkalarının sayısı konusunda bir asla veya nassa dayanan bir kanuna veya var olduğu haber verilmiş bir kâideye bağlı olmayarak ortaya koydukları bazı metotları vardır. Bu konuda eser yazan kimselerin, fırka sayısını tespit hususunda üzerinde ittifak ettikleri bir metodun bulunduğunu görmedim”⁷ şeklinde bir açıklama yapmaktadır. Bazı yazarlar Hz. Peygamberin, “Mecûsîler yetmiş, Yahudiler yetmiş bir, Hıristiyanlar yetmiş iki fırkaya ayrılmış, Müslümanlar da yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır”⁸ hadisini temel bir ilke olarak almış

² İbn Hazm, *el-Fısal*, 1/65–72.

³ İbn Hazm, *el-Fısal*, 1/258–334.

⁴ İbn Hazm, *el-Fısal*, 1/324–323.

⁵ İbn Hazm, *el-Fısal*, 1/324–334.

⁶ İbn Hazm, *Cemhîretü Ensâbi'l-Arab*, Daru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 1998. s. 501–505.; İbn Hazm, *el-İhkam fi Usulî'l-Ahkam*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Matbaatü'l-Asime, Kahire 1970. s. 24. İbn Hazm, *İlmu'l-Kelam ala Mezahîbi Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*, thk. Ahmed Hicazi Saka, el-Mektebetü's-Sekafiyye, Kahire 1979. s. 56–57.

⁷ eş-Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, 2. Baskı, I-II. Beyrut 1975. 1/14.

⁸ Bk. Buhârî, “*İ'tisam*”, 10; Müslim, 247; “*İmâre*”, 170, 173, 174.; Ebu Davut, “*Fiten*” 1; Tirmizî, “*Ften*” 37, 51; İbn Mâce, “*Mukaddime*”, 1, “*Fiten*”, 9; İbn Hanbel, V, 34, 269, 278, 279. “Benim ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Bunların biri hariç, hepsi ateştedir. Kurtuluşa eren fırka, benim ve ashabımın yolu üzerinde bulunan fırkadır”.

ve buna göre sınıflandırma yapmışlardır. Bunlara Bağdadî'nin *el-Fark Beyne'l-Fırak*'ını ve eş-Şehristanî'nin *al-Milel ve'l-Nihal*'ını örnek olarak verebiliriz. İbn Hazm ise mezhepleri belli bir kayda tâbi tutmaksızın kendine göre sınıflandırmıştır.

I. Genel Olarak Hıristiyanlık

İbn Hazm, Hıristiyanlığın hem geçmişini hem de yaşadığı dönemdeki durumunu nazarı dikkate alarak, bu dinin ortaya çıkışı, gelenekleri ve yayılması hakkında bilgi vermektedir. İbn Hazm'a göre, tarihi geçmişi bin yıldan fazla olan⁹ Hıristiyanlık, İsa Mesih'in getirdiği dinden kaynaklanan bir gelenek değildir. Aynı şekilde, Hz. İsa'ya nispet edilen kutsal kitap da onun getirdiği metin değildir.

İbn Hazm, İnciller ve Hıristiyanların kutsal addettiği diğer kitapların hem hilaf-ı hakikat hem de çelişik bilgilerle dolu olduğunu belirttikten sonra, genel olarak Hıristiyanlık hakkında şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

Dinlerinin bozuk oluşuna gelince; bir parça akıllı olan herkes, bunu rahatlıkla anlar. İncillerin ve Hıristiyanların diğer (kutsal) kitaplarının ne Allah Teala'nın ne de Mesih Aleyhisselam'ın indinden gelmediğini göstermek için bürhan (ispat) getirmeye de ihtiyaç duymuyoruz. Halbuki, Tevrat ve Yahudi peygamberlere nispet edilen kitaplar konusunda buna ihtiyaç duymuştuk. Çünkü Yahudilerin çoğu ellerinde bulunan Tevrat'ın Allah'tan Hz. Musa'ya indirilmiş olduğunu iddia ediyor. Bu nedenle biz, bu konudaki iddialarını çürütmek için kanıt getirme ihtiyacı duyduk. Hıristiyanlar ise, bizi bu sıkıntıların tamamından kurtardılar. Çünkü onlar, ne İncillerin Allah'tan Mesih'e indirilmiş olduğunu ne de Mesih'in onları getirmiş olduğunu iddia ediyorlar. Aksine, öncesi ve sonrasıyla, Aryusileriyle, Melkileriyle, Nasturileriyle, Yakubileriyle, Marunileriyle, Bulyanileriyle onların tamamı bu İncillerin dört malum kişi tarafından farklı zamanlarda yazılmış dört tarih oldukları hususunda ittifak halindedirler¹⁰.

⁹ İbn Hazm, *el-Fısal*, 1/224.

¹⁰ İbn Hazm, *el-Fısal*, 1/251

İbn Hazm'ın bu değerlendirmesinden şu sonuçları çıkarmak mümkündür: Her şeyden önce, yaşanan haliyle Hıristiyanlık vahye dayalı bir din hüviyetine sahip değildir. Çünkü hem İnciller hem de Hıristiyanların diğer kutsal metinleri Allah tarafından nazil olmamıştır. Öte yandan bu metinlerin İsa Mesih'le de doğrudan bir bağlantısı da yoktur. Peki, bu söylenenlerin kanıtı nedir? İbn Hazm, bu soruyu basit fakat etkili bir biçimde, bizzat Hıristiyanların, bu konuda tam bir ittifak halinde olduklarını belirterek cevaplandırır. Öte yandan, alıntılıdığımız metinde, İbn Hazm, İncillerin vahiy niteliği taşımadığını, aksine, bir takım müelliflerin kaleminden çıkmış tarihi malumattan ibaret olduklarını belirtmektedir. Buna da kanıt olarak, bütün Hıristiyanların bu konuda farklı düşünmediklerini göstermektedir.

Şunu da belirtmek gerekir ki, İbn Hazm, Elçilerin İşlerinde geçen bir pasaja¹¹ atıfta bulunarak, İsa Mesih'e inananların azlığını¹² ve İsa'nın göğe çekilmesinden sonra başta havariler olmak üzere, bütün Hıristiyanların üç yüz sene gibi uzun bir dönem baskı altında yaşamış ve inançlarını gizlemiş olmalarını İsa Mesih'in getirdiği dinden uzaklaşmanın sebepleri arasında görmektedir¹³.

İbn Hazm, bu bağlamla ilgili olarak, Hıristiyan topluluğuna da atıfta bulunuyor ve İsa'nın hayatında kendisine inananların yüz yirmi erkek ve bir grup kadından ibaret olduğunu belirtiyor ve bunu bir olumsuzluk olarak değerlendiriyor. Öte yandan, Hz. İsa'nın ref'inden sonra geçen üç yüz yıllık süre zarfında Hıristiyanlığın kelimenin tam anlamıyla sıkı bir takibata uğramış olduğunu bu olumsuzluğa ilave ediyor. Öyle ki, bu dine inananlar, inançlarını saklamak zorunda kalıyorlardı ve hiçbir Hıristiyan, insanları alenen bu dine davet edemiyordu. Çünkü dini kimliği deşifre olmuş birisi ya taşla veya kılıçla öldürülüyor, ya asılıyor ya da zehirletiliyordu. İbn Hazm, bunlara ilaveten, üç yüz yıl boyunca Hıristiyanlar için sığınabilecekleri güvenilir bir yerin bulunmadığını da belir-

¹¹ "O günlerde Petrus, yaklaşık yüz yirmi kardeşten oluşan bir topluluğun ortasında ayağa kalkıp şöyle konuştu...". Elçilerin İşleri, 1/15.

¹² İbn Hazm, *el-Fısal*, 1/253, 1/341.

¹³ İbn Hazm, *el-Fısal*, 1/253-254.

tiyor. İbn Hazm'a göre, işte bu süre zarfında ve bu olaylar neticesinde, Allah tarafından nazil olan gerçek İncil, çok az bir kısmı müstesna, ortadan kaybolmuştur¹⁴.

İbn Hazm, İsa Mesih'in getirdiği dini gelenekten bağımsız ve ya tarihi süreçte yeniden şekillenen Hıristiyanlığın alenen yaşanmaya başladığı devrin İmparator Konstantin dönemi olduğunu belirtmektedir. Başka bir ifade ile, İbn Hazm, İmparator Konstantin'in Hıristiyan olmasıyla, Hıristiyanlığın gizli yaşanan bir din olmaktan kurtulup alenen yaşanan bir din haline geldiğini ifade ediyor. Konstantin'in Hıristiyanlığı kabulüne gelince; Konstantin'in babası, bir Hıristiyan'ın kızı olan ve Hıristiyanlığı gizlice yaşayan Helena ile evlenir. Konstantin'in annesi olan Helena, sadece gizli bir Hıristiyan olarak yaşamasına devam etmez, aynı zamanda çocuğunu da Hıristiyan geleneğine uygun olarak yetiştirir¹⁵. Böylece, M.S. 313 yılında imparator olan Konstantin, annesinin de etkisiyle, Hıristiyanlığın meşru bir din olarak resmen tanındığı Milan Fermanı'nı yayınlar ve Hıristiyanlık çok geçmeden İmparatorluğun en önemli dini haline gelir¹⁶.

İbn Hazm, İmparatorluk dini haline gelen Hıristiyanlığın tarihi gelişim süreci hakkında da bilgi vermektedir. Buna göre, ilk Hıristiyan İmparator olan Konstantin ve onun oğlu Konstantin'in ölümünden sonra yaşanan dönemde, Hıristiyan dini İmparatorluktan uzaklaştırılmış ve paganizme avdet edilmiştir. Sonraki dönemlerde, Konstantin'in akrabalarından olan bir imparatorun iktidarı ele geçirmesiyle, tekrar Hıristiyanlığa dönülmüştür¹⁷. Öte yandan, düşünürümüz, iktidarı ele geçiren Hıristiyanların, daha önce üç yüz yıl boyunca kendilerine uygulanan zulüm ve baskıları, Hıristiyan olmayanlara tatbik ettiklerini de ifade etmektedir¹⁸.

¹⁴ İbn Hazm, *el-Fısal*, 1/253–254.

¹⁵ İbn Hazm, *el-Fısal*, 1/254, 1/327, 1/339–341.

¹⁶ Bkz., Aydın, Mehmet, "*Katolik Misyonerliğin Dünü ve Bugünü*", s. 96, Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri, İstanbul 2004

¹⁷ İbn Hazm, *el-Fısal*, 1/341.

¹⁸ İbn Hazm, *el-Fısal*, 1/340.

İbn Hazm, Hıristiyanlığın sosyal, siyasal ve dini tarihi hakkında vermiş olduğu bilgilerden sonra bir takım genel sonuçlara ulaşıyor. Her şeyden önce, ona göre, Hıristiyanlığın yaşamış olduğu tarihi süreç, “naklin sürekliliği”ni neredeyse imkansız hale getirmiştir. Başka bir ifade ile Hıristiyanların tarihi, Hıristiyanlığı asli formunda muhafaza etmeyi mümkün kılacak unsurlardan mahrum olarak gelişmiştir. Varlığını ancak gizli olarak sürdüren bu dinin mensupları, doğal olarak, dinlerini korumaya ve aslını muhafaza etmeye güç yetirememişlerdir. Hıristiyanlığın hem uzun bir süre gizli yaşamak zorunda kalması, hem de asli formunu muhafaza edecek mekanizmalardan yoksun olması, onu, yabancı unsurların etkisine son derece açık bir yapı haline getirmiştir. Bu bağlamda özellikle Maniheizm (el-mennaniyye) Hıristiyanlığa önemli ölçüde etki etmiştir¹⁹.

Yine İbn Hazm’a göre, Hıristiyanlığın, İsa’nın getirdiği dini gelenekten uzaklaşmasının veya değişime uğramasının diğer bir nedeni de, Hıristiyan ruhanîlerinin yapmış olduğu dini toplantılardır. Hıristiyan ruhanîlerin yapmış oldukları bu toplantılara ‘konsil’ denildiğini belirten İbn Hazm, bu dini toplantılar hakkında genel olarak bilgiler vermektedir. İbn Hazm, Hıristiyanlıktaki konsillerin, dini meselelerde hüküm mercii olduğunu özellikle belirtmektedir²⁰. Fakat düşünürümüze göre, söz konusu konsillerde alınan kararlar ve verilen hükümler, dinin özüne uygun karar ve hükümler değildir. İbn Hazm, Hıristiyan ruhanîlerinin gerçekleştirdiği konsilleri, İsa Mesih’in getirdiği dinden uzaklaşmanın ve bu dini aslından uzaklaştırmanın temel nedenleri arasında görmektedir.

Hıristiyanlığın Mimarı Pavlus:

Bilindiği gibi, birçok dinler tarihçisi, Pavlus’u Hıristiyanlığın kurucuları arasına yerleştirir ve ona bu hususta çok büyük değer atfe-

¹⁹ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/254

²⁰ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/252.; Atâurrahîm, Muhammed, *Bir İslam Peygamberi Hz. İsa*, (çev. Kürşat Demirci) İnsan Yayınları, İstanbul 1985. s. 14.; Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Dünceler Tarihi II*, (çev. Ali Berktay), Kabcacı Yayınlar, İstanbul 2003. s. 417–418.

der. Hz. İsa ile Havarilerinin inanç ve ibadetler bakımından Tevrat'a ve bir bakıma Yahudiliğe bağlı olmalarına karşın, Pavlus bu yolu terk ederek adeta yeni bir inanç ve ibadet sistemi oluşturmuştur. Yaşayan Hıristiyanlık da dini menşeyini büyük ölçüde bu sistem üzerinde temellendirmiştir. Dolayısıyla, Hıristiyanlık, önemli ölçüde Pavlus'un öğretilerine dayanan bir din olarak karşımıza çıkmaktadır. Pavlus, "kurduğu cemaatlere yazdığı mektuplarda, Yahudi şeriatın serbest olan, yalnız İsa'nın ölümünde peyda olan kurtuluşa güvenen bir dini bildirmiştir. İsa'nın gelişi ile yeni ebedi dünya şimdiden gelmiştir. Pavlus İsa'nın bildirdiklerine başka bir şekil vermiştir"²¹. Hıristiyan ruhban sınıfı Pavlus'u, aziz kabul etmiş ve onun yazdığı mektuplar da, Kutsal Kitabın bir parçası haline getirilmiştir. Hatta Luka'nın yazmış olduğu Resullerin işleri bölümünde de Pavlus'un hayatı anlatılmaktadır.

İbn Hazm, Hıristiyanlığın mimari sayılan Pavlus'a eserlerinde ayrıntılı olarak yer verir ve onun Hıristiyanlıktaki konumuna dair uzun açıklamalarda bulunur. İbn Hazm, Pavlus'un, Simun Petrus'un öğrencisi olduğunu belirtmektedir²². Düşünürümüz, Pavlus'un Hıristiyanlara göre durumunu belirtirken, onun, Hıristiyanlar nezdinde peygamberlerden daha üstün bir konumda bulunduğunu ifade eder²³. İbn Hazm'ın bu değerlendirmesinin günümüz Pavlus araştırmalarına ışık tutacak nitelikte olduğu söylenebilir. Gerçekten de Hıristiyanların nezdinde Pavlus bir peygamberdir²⁴. Ancak, Pavlus'un peygamberliğini, Hıristiyanların Baba Tanrı'sının elçiliği çerçevesinde değil, Oğul'un elçiliği çerçevesinde

²¹ Schimmel, Annamarie, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 243, İstanbul 1999; ayrıca bkz., Sarıkçioğlu, Ekrem, *Dinler Tarihi*, s. 265. Sarıkçioğlu, Pavlus hakkında şu bilgilere yer veriyor: "Mektup yazarları arasında isminden en çok söz edilen 12 mektupla Paulus'tur. Bugünkü kiliselerin babası sayılan enerjik bir zattır. Tarsus'ta bir Yahudi ailesinden doğmuş, putperest çevrede yetişmiştir. Önce İsa düşmanlığı yaparken, İsa'nın ölümünden sonra vizyonel bir aydınlanma ile İsa'nın risaletini kabul etmiş, yaptığı yorumlarla İsa'nın tanrılığını savunarak Hıristiyanlığa yeni bir yön vermiştir. İsa'nın ölümüyle Eski Ahit şeriatının kefalet olarak neshedildiğini, kaldırıldığını savunmuş, kendini Hıristiyanlığın merkezine getirebilmiştir".

²² İbn Hazm, *el-Fısal*, I/252.

²³ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/67.

²⁴ Gündüz, Şinasi, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, s. 39–53.

düşünmek gerekir. Bu manada o, diğer Oğul elçilerin en üstünü olarak görülmektedir. Şimdi İbn Hazm'ın, Pavlus'un peygamberden daha üstün kabul edildiğine dair görüşünü bu açıdan ele almak gerekir. Çünkü Pavlus, kendi kategorisinde yer alan diğer elçilerden daha üstündür ve bugünkü Hıristiyanlığın da kurucusudur. Hıristiyanların nezdinde, fazilet sıralamasında Simun Petrus başta gelir; sonra Pavlus, daha sonra ise asır asır piskoposlar gelmektedir²⁵.

İbn Hazm, yaşayan Hıristiyanlığın mimarı sayılan Pavlus'un Hıristiyan olmasına değinir ve Hıristiyanlığa girişinin İsa Mesih'in yükselmesinden sonra olduğuna dikkat çeker²⁶; ve onun, "asla havariler arasında olmadığını, bilakis, Allah Teala'nın, haklarında, 've bir taife de kafir oldu'²⁷ buyurduğu taife içerisinde yer aldığını" ifade eder²⁸.

İbn Hazm, Pavlus'la ilgili tespit ve değerlendirmelerinde ilk olarak onun mektuplarından bahsetmektedir. O, Pavlus'u "lanetlenmiş" ve "küfre düşmüş" birisi olarak görür ve böyle birinin Hıristiyanlar tarafından kutsanmasını akıl almaz bir iş olarak değerlendirir. Onun yazmış olduğu mektupların kutsal addedilmesi ve Kutsal Kitap'ta yer alması, İbn Hazm tarafından son derece hatret verici bir durum olarak görülmüştür. Öte yandan, düşünürümüz, mezkur şahsın, Hıristiyanlığı kendi sapkın fikirleri doğrultusunda şekillendirdiğini de belirtir ve bu hususlarda uzun uzun açıklamalarda bulunur²⁹. İbn Hazm'ın görüşleri çerçevesinde denebilir ki, Hıristiyanlığın asli mecrasından kopmasında ve tahrif edilmiş bir din haline getirilmesinde en önemli etken Pavlus olmuştur. Pavlus sayesinde Hıristiyanlık hem nakl-i sahihten hem de akl-ı selimden uzaklaştırılmıştır³⁰.

²⁵ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/337.

²⁶ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/327.

²⁷ Kurân-ı Kerim, 60/14.

²⁸ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/290.

²⁹ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/251.

³⁰ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/326.

İbn Hazm, Hıristiyanlığın mimarı Pavlus'un Hıristiyanlık üzerindeki etkilerinden, diğer bir ifade ile bu din üzerinde yaptığı tahrifattan bahsederken sünnet uygulamasıyla ilgili tasarrufa özel bir önem yüklemektedir. Rivayete göre, Pavlus, Tevrat'a dayalı şeriatın en önemli unsurlarından birisi olan sünnet olmayı yasaklamıştır. İbn Hazm'a göre, Pavlus bu ve benzeri konularda pek çok dini hükme karşı çıkmış ve kendine ait bir takım hükümleri din olarak uygulamıştır³¹.

Pavlus'un yalancı olduğuna eserinin birçok yerinde dikkat çeken³² İbn Hazm, onu, İsa Mesih'e inanları dalalete götüren ve onun getirdiği ayetleri ve hükümleri değiştiren kişi olarak tasvir etmektedir³³.

II. Hıristiyan Mezhepleri

Her dinde olduğu gibi Hıristiyanlıkta da görüş, yorum veya uygulama farklılıkları sebebiyle çeşitli mezhepler ve tarikatlar ortaya çıkmıştır. Ebu Muhammed İbn Hazm, dinler tarihi ile ilgili eserlerinde Hıristiyan mezheplerinin kurucuları, yayılma süreçleri ve hangi bölgelerde etkili oldukları hakkında bilgiler vermektedir. Bu bilgilerin bir kısmını Hıristiyanlık başlığı altında, bir kısmını ise genel veya itikadî konular başlığı altında vermiştir. O sadece Hıristiyanlar arasında genel olarak kabul gören mezhepler hakkında değil heretik/râfızî olarak nitelendirilen mezhep ve gruplar hakkında da malumat sunmaktadır. Bu bakımdan İbn Hazm, Hıristiyan mezheplerini itikadî sınıflamaya göre tasarlamıştır³⁴. Bununla birlikte düşünürümüzün, Hıristiyan mezheplerini işlevsel devamlılıklarına göre de tasnif ettiği görülmektedir. Yine Hıristiyanlıkla etkileşim içerisinde oluşan mezhepler hakkında da kendi görüşlerini belirtmektedir³⁵.

³¹ İbn Hazm, *el-Fısal*, 1/270, 324

³² İbn Hazm, *el-Fısal*, 1/324–325.

³³ İbn Hazm, *el-Fısal*, 1/326.

³⁴ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/64.

³⁵ İbn Hazm göre İseviyye mezhebinin kurucusu Ebu İsa el-İsbihanî'dir. Onun da İsbihanî Yahudî olduğunu açıklamaktadır. Diğer bir ifadesinde ise kendisine ulaşan bilgiye göre onun isminin Muhammed b. İsa olarak belirtmektedir. İseviyye mezhebi Meryem oğlu İsa'nın nübüvvetini kabul etmekle beraber tüm

A. Ariusçuluk

İbn Hazm, Hıristiyan mezhepleriyle ilgili açıklamalarına Ariusçulukla başlamaktadır. O, modern bilimsel metotta olduğu gibi, mezhebin kurucusu Arius'un hayatı hakkında kısa da olsa bilgi verdikten sonra onun düşüncesini irdelemeye geçmektedir. İbn Hazm'a göre, Ariusçuluğun kurucusu Arius (250-336), İskenderiyeli bir papazdır ve mezhebin başlıca figürüdür³⁶. Fakat bunun dışında onun hayatı hakkında bilgi vermemekte; onun düşünceleri, faaliyetleri ve etkileri ile ilgilenmeyi ön plana almaktadır.

İbn Hazm'ın düşüncesine göre Ariusçuluk, "mücerret tevhid" tezini ileri süren bir Hıristiyan mezhebidir. Ariusçuluğuk daha çok Kristoloji ekseninde yoğunlaşmıştır. Bunu İbn Hazm şöyle ifade eder:

Hıristiyan mezheplerinden birisi de Ariusçuluktur. Arius, İskenderiye'de piskoposu idi. O mücerret (içerikten yoksun) bir tevhid inancına sahip olup İsa peygamberin Tanrı tarafından yaratılmış bir kul ve gökleri ve yeri kendisi vasıtasıyla yarattığı bir kelime olduğunu öne sürmekte idi. Arius, Konstantınıyye'nin kurucusu olup Hıristiyan dinini kabul eden ilk Bizans imparatoru olan Konstantin zamanında yaşamıştır. O (imparator), Arius mezhebine bağlı bulunmakta idi³⁷.

Ariusçuluk mezhebine göre Hz. İsa yaratılan bir kul ve Tanrı'nın kelimidir. Burada İbn Hazm'ın Ariusçuluğun görüşünü "mücerret tevhid" olarak değerlendirmesi Kur'an'ın ilgili ayetleri ile kurmuş olduğu bağlantıya dayanmaktadır³⁸. İbn Hazm'ın Ariusçuluğa atfen yukarıda alıntıladığımız pasajındaki görüşler gerçekten de Kuran-ı Kerim'in İsa Mesih'le ilgili açıklamalarıyla örtüşmektedir. Yine Ariusçuluk mezhebinde bir uyarıcı, daha doğ-

peygamberleri konusunda kabul ettiğini detaylı olarak açıklamaktadır. İbn Hazm, *el-Fısal*, I/118.

³⁶ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/64.

³⁷ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/64.

³⁸ " يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله و كلمته ألقاها إلى مريم و روح منه فأمّنوا بالله و رسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيراً لكم إنما الله إله واحد سبحانه أن يكون له ولد له ما في السموات و ما في الأرض و كفى بالله وكيلاً لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة ولد له ما في السموات و ما في الأرض و كفى بالله وكيلاً لن يستنكف عن عبادته و يستكبر فسيحشرهم إليه جميعاً". Kur'an-ı Kerim, IV/170-171.

rusu “Paraklit”in geleceğine dair bir inanç da canlı olarak bulunmaktadır. Bu yüzden İbn Hazm, onların bu nedenle “Tanrım, insanlara öğretmek için Adamoğlu beşer Paraklit gönder” diye dua ettiklerini nakletmektedir³⁹.

İbn Hazm, Ariusçuluğun tarih sahnesine çıkış zamanı ile ilgili bilgi vermek yerine, mezhebin oluşum yüz yılını tesbit etmektedir. Zaten kurucusunun hayat hikayesinden de mezhebin oluşum zamanı çıkarılabilir. İbn Hazm, bu mezhebin İstanbul’u kuran ve Roma krallarından Hıristiyanlığı ilk kabul eden I. Konstantin zamanında ortaya çıktığını dile getirmektedir.

İbn Hazm, Ariusçuluk mezhebinin yayılma bölgesi ve müntesiplerinin sayısı hakkında bilgi vermemekle birlikte, yaptığı atıflar ve değerlendirme kontekstinde mezhebin yayıldığı bölgeler ve kitlesel çevresi hakkında fikir sahibi olunabilir. Söz gelimi I. Konstantin’in Ariusçuluk mezhebine mensup olduğunu ifade etmektedir. Öyleyse I. Konstantin zamanında Ariusçuluk mezhebi Krala kadar ulaşabildiğine göre, Roma’da yaygın olduğunu varsaymak mümkündür⁴⁰.

Kuşkusuz İbn Hazm’ın bu mezhep hakkında verdiği bilgilerle kendisinden sonrakileri etkilediği görülmektedir. Nitekim İbn Teymiyye, İbn Hazm’ın eserine atıf yaparak Ariusçuluk hakkındaki bilgileri aynen nakletmiştir⁴¹. İbn Hazm’ın bu mezhep hakkında verdiği bilgileri, başka İslam düşünürlerinin metinlerinde de görmek mümkündür⁴².

B. Bulyaniyye/Pavlusizm

Hıristiyanlığın çok sayıdaki grup veya mezheplerinden bir de Bulyaniyyedir. İbn Hazm’ın, “Hıristiyanlardan Bulyaniye” şeklinde-

³⁹ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/133.

⁴⁰ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/64.

⁴¹ “ مخلوق وأنه كلمة الله منهم أصحاب أريوس وكان قسيسا بالاسكندرية ومن قوله التوحيد المجرد وأن عيسى عبد من تنصر من ملوك التي بها خلق السموات والأرض وكان في زمن قسطنطين الأول باني القسطنطينية وأول الروم وكان على مذهب أريوس هذا”. İbn Teymiyye, “*el-Cevabu’s-Sahih li-men beddele Dine’l-Mesih*”, (tah. Ali b. Hasan Nasir, Abdülaziz b. İbrahim el-Askeri, Hamdan b. Muhammed el-Hamdan), Riyad 1999/1419. 4/84–85.

⁴² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazar, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/191.

ki ifadesinden kalkarak, bu isimde bir Hıristiyan mezhebinin var olduğu söylenebilir. Ancak İbn Hazm'ın, Bulyaniyye olarak ifade ettiği Pavlusizm, Bulkaniyye olarak istinsah edilmiştir⁴³. Nitekim diğer bazı İslami literatürde de bu mezhebin adı "Bulyaniyye" olarak geçmektedir. Özellikle İbn Teymiyye *el-Cevabu's-Sahih li-men beddele Dine'l-Mesih* adlı eserinde bu Hıristiyan mezhebine işaret etmekte ve "Bulyaniyye" olarak belirtmektedir⁴⁴. Bu mezhebin isminin, kurucusunun isminden türediği anlaşılmaktadır. İbn Hazm, mezhebin kurucusunu Pavlus Şemşâtî olarak belirtmiştir⁴⁵. Mezhebin adı, ilgili İslam literatüründe "Bulkaniyye" şeklinde değil de, "Bulyaniyye" olarak yer almaktadır. "Bulyaniyye" kelimesinin, aslında Pol şeklinde ifade edilen Pavlus kelimesinin Arapçalaşmış bir hali olduğunu düşünmek de mümkün görünmektedir. Öyleyse, İbn Hazm'ın mezhebin adını "Bulkaniyye" olarak ifade ettiğini kabullenmek yerine, bunu bir istinsah hatası olarak görmek daha gerçekçi görünmektedir.

Yine İbn Teymiyye, Şamşâtî kelimesinin Arapça kullanımı veya "es-Simyâtiyye" şeklinde bir Hıristiyan mezhebin varlığına dair bilgi vermektedir⁴⁶. es-Simyâtiyye, aslında Şamşâtî mezhebinin bir tür değişik telaffuzu ve yazılış şeklidir. Dolayısıyla bu mezhebin adının, kurucusu Pavlus Şamşâtî'nin ismine veya bölgesine nisbetle oluşturulduğu ifade edilebilir. Mezhebin, kurucusunun ismine nisbet edilerek zikredildiği yerde, bölgesine nisbet edilerek oluşturulan ismin geçmemesi ise aynı mezhebin değişik şekillerde dile getirilmesini akla getirmektedir.

İbn Hazm, Bulyaniyye mezhebinin kurucusu Pavlus Şemşâtî'nin⁴⁷ Hıristiyanlığın zuhurundan önce Antakya'da Patrik

⁴³ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/261. "البولقانية"

⁴⁴ İbn Teymiyye, *el-Cevabu's-Sahih*, 4/204. 221. "البوليانية"

⁴⁵ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/64.

⁴⁶ "فيه ثم اختلفت النصارى فيه وصاروا أحرابا كثيرة جدا كاننسطوري واليعقوبية والملكية والباروية والمجانبة والسمياطية وأمثال هذه الطوائف"
İbn Teymiyye, *el-Cevabu's-Sahih*, 2/165.

⁴⁷ Pavlus Samsatli, piskopos (Samsat 200'de doğr. –öl. 273'ten sonra) 260'ta Antakya piskoposu idi. İsa'nın düpedüz insan olduğunu ileri süren öğretisi yüzünden, 264–269 arasında Antakya'da birçok sinodun toplanmasına yol açtı. Павел Самосатский - (3 в.) - епископ Антиохийский в 260-х гг.; его учение, отрицавшее божественную природу Иисуса Христа, было

olduğundan bahsetmektedir⁴⁸. Bize göre buradaki “Hıristiyanlığın zuhurundan önce Antakya’da Patrik olduğu” şeklindeki ifade, İstanbul’da Hıristiyanlığın resmi kabulünden önce olduğu şeklinde anlaşılmalıdır⁴⁹. Çünkü bunun aksini ileri sürmek mümkün görünmemektedir. Çünkü önemli Hıristiyan merkezlerinden birisi olan Antakya Patrikliği daha sonra müesseseseleşmiştir.

İbn Hazm’ın bu mezheple ilgili bir diğer ifadesi ise Bulyaniyye mezhebinin kurucusunun Şemsâtî⁵⁰ veya Şemsâtlı olduğu şeklindeki ifadesidir. Bizans’dan sonra Arapların eline geçen, Hz. Ömer zamanında Şimşat (Şümişat) adını almış olan ve Arapça literatüre Şimşat olarak geçen Samsat’ın eski adı Samosata-Sumaysat olup en eski yerleşim bölgelerinden birisidir. Samsat, Türkiye Cumhuriyetinin sınırları içinde olup, 1960’da ilçe merkezi haline getirilerek Adıyaman iline bağlanmıştır. İbn Hazm’ın diğer mezhep kurucularının sadece isimlerini zikretmekle yetindiği halde, burada hem kurucunun hem de bölgenin isminin belirtmesi, muhtemelen Hıristiyanlığın mimarı sayılan Pavlus’la karışıklığa yol açmama düşüncesiyle alakalıdır.

İbn Hazm’ın Bulyaniyye mezhebi ile ilgili açıklaması şöyledir:

Samsatlı Pavlus, Antakya patriği idi. O doğrudan doğruya tanrının tek Tanrı olduğunu, İsa’nın da öteki peygamberler

осуждено как ересь на Антиохийском соборе (268). Bu mezhep Антиринитарный olarak ta bilinir.

⁴⁸ İbn Hazm, *el-Fasil*, I/64.

⁴⁹ İmparator Büyük Konstantin M. 324 yılında İstanbul’la ‘Konstantinopolis=Konstantinople’ diyerek kendi adını vermiştir. M. 313’te yayınladığı Milano Fermanı ile Hıristiyanlığı serbest din, sonra da resmî din olarak ilân etmiştir(320). M. 330’da İstanbul’un, Doğu Roma’nın (Bizans’ın) merkezî yapılmasıyla gerek protokol, gerekse siyasî otorite zorunluluğu sebebiyle piskoposluk, İstanbul Konsil’inde (381) ‘patriklik’, Kadıkoy Konsil’inde de (451) ‘ekümenik patriklik’ statüsüne kavuşturulmuştur.

⁵⁰ Şמשاط: بكسر وأوله وسكون ثانيه وشين مثل الأولى واخره طاء مهملة . مدينة بالروم على شاطئ الفرات شرقها بالوية وغربها خربت وهي الآن محسوبة من أعمال خربت . قال بطليموس مدينة شمشاط طولها إحدى وسبعون درجة وثلاثون دقيقة وعرضها سبع وثلاثون درجة وخمسون دقيقة طالها النعام بيت حياتها الجدي تحت ثلاث عشرة درجة من السرطان يقابلها مثلها من الجدي بيت ملكها مثلها من الحمل عاقبتها مثلها من الميزان وهي في الاقليم الخامس . قال صاحب الزيج طول شمشاط اثنتان وستون درجة وثلاثون وعرضها ثمان وثلاثون درجة ونصف وربع، وشمشاط الآن خراب ليس بها إلا أناس قليل وهي غير سميساط هذه بسنين مهملتين وتلك بمعجتين وكلاهما على الفرات إلا أن ذات الإهمال من أعمال الشام وتلك في طرف أرمينية . قيل سميت بشمشاط بن اليفز بن العلم “سام بن نوح عليه السلام لأنه أو ل من أحدثها، وقد نسب إليها قوم من أهل العلم

Buldan, Beyrut 1957. 3/362.

gibi Tanrı'nın kulu ve resulü olduğunu öne sürüyordu. Ona göre Tanrı, Meryem'in karnında İsa'yı erkekle münasebette bulunmaksızın yaratmıştı. İsa bir insandı ve onda asla tanrılık yoktu. (Samsatlı Pavlus) şöyle diyordu: 'Kutsal Ruh ve Söz/Logos kelimelerinin ne anlama geldiğini bilmiyorum'⁵¹.

Ebu Muhammed İbn Hazm, Bulyaniyye mezhebinin genel olarak Hıristiyanlığın İsa hakkındaki kredosuyla ilgili olarak, "Muhakkak O, Hz. Meryem'in hamileliğinde Allah'ın yarattığı Âdemî bir kuldur"⁵² şeklindeki açıklamalarına yer vermiştir. Samsatlı Pavlus ve ona uyanlar, İsa'nın bakire Meryem'den Kutsal Ruh'un müdahalesiyle mucizevî bir şekilde doğmasına rağmen yalnızca bir insan olduğunu ileri sürerken diğerleri babanın bizzat oğulda tezahür ettiğini kabul etmektedir⁵³. Nitekim bu konuyu İbn Patrik şöyle anlatır: "Onlar Mesih'in bir insan olduğunu, özü gibi bizlerden birisi olup, Tanrı tarafından yaratıldığını kabul etmekte idiler. Onlara göre oğul Meryem'den meydana gelmişti. Ve Tanrı tarafından beşerî özün ilahi nimete eşlik ederek kurtarılması için seçilmişti. Onda tanrısal irade ve muhabbet vardı. Bu yüzden Allah'ın oğlu adını almıştır. Yine onlar Tanrı'nın bir tek cevherden, bir tek uknumdan ibaret olduğunu öne sürüyor ve tanrıya üç ad veriyorlardı, ne söze ne Ruhülkudüs'e inanıyorlardı. Bu görüşü Antakya patriği olan Pavlus Samsatî ortaya atmıştı. Bunun peşinden gidenlere Pavlusizm adı verilir"⁵⁴.

Bulyaniye mezhebinin bir başka özelliği, bir uyarıcı, daha doğrusu "Paraklit" beklemesidir. Bundan dolayı İbn Hazm, bu mezhep mensuplarının, "Tanrım, insanlara öğretmek için Âdem oğlu beşer Paraklit gönder" diye dua ettiklerini nakletmektedir⁵⁵.

Şehristanî de, *el-Milel ve'n-Nihal* isimli eserinde İbn Hazm ile aynı görüşü paylaşmaktadır⁵⁶. Şimşatî mezhebi, Pavlus eş-

⁵¹ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/64.

⁵² İbn Hazm, *el-Fısal*, I/261.

⁵³ Mehmet, Aydın, "Mezhepler ve Tarikatlar", D.İ.A. 17/354.

⁵⁴ Ebu Zehra, *age.*, s. 259.

⁵⁵ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/133.

⁵⁶ "وبوطينوس وبولس الشمشاطي يقولان : إن الإله واحد وإن المسيح ابتداء من مريم عليها السلام وإنه : عبد صالح " . Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal'*, 1/225.

Şimşatî'ye tabi olanlardır. Pavlus eş-Şimşatî ise, 260 yılı civarında Antakya Piskoposu idi. O, Mesih'in ulûhiyetini inkâr ediyor ve onun beşer olduğunda ısrar ediyordu. Daha sonra bu mezhep, Bulyaniyye mezhebi olarak bilindi⁵⁷. Daha sonraki İslam düşünürlerinin metinlerinde yer alan Pavlus el-Şimşatî, İbn Hazm'ın zikrettiği şekilde tanıtılmıştır. Öyle ki, İbn Hazm'dan olduğu gibi aktarıldığı dahi söylenebilir⁵⁸.

C. Makedonius

İbn Hazm, Hıristiyan mezhepleri arasında Makedonius isminde bir hareketin varlığını açıkça ifade etmiştir⁵⁹. Daha önce de belirtildiği gibi Hıristiyan hareketleri, genellikle adını kurucusundan almıştır. Makedonius⁶⁰ hareketi de ismini kurucusu veya fikir kaynağı olan Makedonius'dan almıştır. İbn Hazm, İstanbul'un kurucusu Konstantin'in oğlu Konstantin zamanında İstanbul Patriği olan Makedonius'un düşünceleri etrafında oluşan mezhebe, kurucusuna nispetle bu adı vermektedir.

İmparator baba I. Konstantin ve oğul II. Konstantin de Makedonius mezhebini değil, Ariusçuluk mezhebini benimsemişlerdir. Yine İbn Hazm, bu mezhebin esas düşüncesini "*mücerret tevhid*" olarak ifade etmiştir. Mezhep Hz. İsa'yı diğer peygamberlerden biri gibi, Allah'ın yaratılmış kulu ve nebisi olarak görmektedir. Şüphesiz İsa Kutsal Ruh ve Tanrı'nın kelimesidir. Kutsal Ruh ve kelimenin her ikisi de yaratılmıştır⁶¹. Makedonius mezhebi mensuplarının, Bulyaniler gibi, bir uyarıcı, yani "*Paraklit*" bekle-

⁵⁷ İbn Teymiyye, *el-Cevabu's-Sahih li-men beddele Dine'l-Mesih*, (tah. Ali b. Hasan Nasir, Abdülaziz b. İbrahim el-Askeri, Hamdan b. Muhammed el-Hamdan) Riyad 1999/1419. 221.; İbn Teymiyye de Pavlus eş-Şimşatî'nin mezhebi hakkında bilgi vermektedir. İbn Teymiyye, *el-Cevabu's-Sahih li-men beddele Dine'l-Mesih*, 84. el-Cevziyye, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, s. 231.; Butrus b. Bulus Büstani, *Dairetü'l-Maarif: Kamusu am li-Kulli Fen ve Matleb*, Darü'l-Maarif, Beyrut [t.y.], I-XI. 5/704-705.

⁵⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazar, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/191. Ali Abdulvahid Vafi, *el-Esfarü'l-Mukaddise fi'l-Edyani's-Sabika li'l-İslam*, Daru Nahdati Mısr, Kahire 1984.

⁵⁹ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/65.

⁶⁰ Cilacı, *Osman, Dinler Ve İnançlar Terminolojisi*, s. 227.

⁶¹ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/65.

dikleri, İbn Hazm'ın verdiği bilgiler arasında yer almaktadır. Bundan dolayı İbn Hazm, onların da, tıpkı diğerleri gibi dua ettiklerini ve "Tanrım, insanlara öğretmek için Ademoğlu beşer Paraklit gönder" dediklerini özellikle belirtmektedir⁶².

Şehristanî de *el-Milel ve'n-Nihal*'de Makedoniusçuluk hakkında, özellikle itikadî görüşleri hakkında açıklamalarda bulunmaktadır⁶³. İbn Taymiyye⁶⁴ ve diğer Müslüman yazarların konu hakkındaki malumatının büyük ölçüde İbn Hazm'a dayandığını da belirtmek gerekir. Hatta bazı müellifler neredeyse bütünüyle İbn Hazm'dan alıntı yapmış gibidir⁶⁵.

D. Berberîlik

İbn Hazm, Hıristiyan mezhepleri arasında, farklı görüşleri olan ve ulusal nitelik taşıyan Berberî mezhebinden de bahseder⁶⁶. Berberî adı, eski Yunan kaynaklarında Barbaroi, Latin kaynaklarında Barbari (barbar) olarak geçmektedir. Yunan ve Latin dünyasının dışında oldukları için burada yaşayan halk da bu adla anılmıştır⁶⁷. Bu kelime Arapçaya berberî şeklinde geçmiştir. Kökeninden de anlaşılacağı gibi berberî kelimesi, bir kişinin düşüncesi çerçevesinde oluşan bir mezhep değildir; tam tersine bir gruba verilen isimdir. Çünkü Hıristiyanlığı kabul eden bir grup Berberîye inançlarından dolayı bu ismin verildiğini akla daha yakın görünmektedir. Nitekim Hıristiyanlığın yayılma çağında Kuzey Afrika'da yerleşik bir hayat süren Berberîler bu dini kabul etmiştir. Mısırlı rahipler vasıtasıyla yayılan Hıristiyanlık iç kısımlara sokulamamış, ancak merkezden uzak yerlerde tutunabilmiştir.

⁶² İbn Hazm, *el-Fısal*, I/133.

⁶³ "وزعم مقدانيوس أن الجوهر القديم جوهر واحد أقنوم واحد له ثلاث خواص واتحد بكليته بجسد عيسى بن مريم". Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/227.

⁶⁴ وكان من قول مقدونيوس هذا التوحيد المجرد وأن عيسى عليه السلام عبد مخلوق إنسان نبي رسول كسائر الأنبياء فاتفقوا القدس والكلمة مخلوقان خلق الله كل ذلك عيسى هو روح القدس وكلمة الله وأن روح "عليهم السلام وأن قال فمن المجمع الثاني إلى المائة والخمسين أسقفا المجتمعين بمدينة قسطنطين على لعن مقدونيوس فلعنوه وأشباعه "ولعنوا مقدونيوس إلى هذا المجمع المائتين أسقفا المجتمعين بأفسس على نسطورس إحدى وخمسون سنة. Teymiyye, *el-Cevabu's-Sahih*, 4/248.

⁶⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazar, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/191.

⁶⁶ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/56.

⁶⁷ Hakkı Dursun Yıldız, "Berberîler", D.İ.A. V/478.

Bu mezhebi diğer mezheplerden ayıran temel fark, Tanrı dışında Hz. İsa ve Annesi Meryem'i de ilah olarak kabul ediyor olmasıdır⁶⁸. Nitekim Berberîler, hakim sınıfın yani Bizanslılar'ın mensup olduğu Hıristiyanlığa pek fazla rağbet etmemişlerdir. Kuşkusuz Berberîler'in kendilerine has özellikleri Hıristiyanlık ile ilgili inançlarına da yansımıştır⁶⁹. Daha önce ortaya çıkmış olan bu mezhep ile ilgili bilgilerin, İbn Hazm'a ulaşmış olduğu anlaşılmalıdır; onun yaşadığı dönemde ise muhtemelen etkinliğini yitirmiştir. Çünkü bu mezhep, İbn Hazm'ın açıklamalarında telef olmuş bir fırka olarak geçmektedir⁷⁰.

Gerçekten de İbn Hazm'ın, eserinde bu mezhep hakkında çok kısa bilgi vermesi, bu durumun doğruluğunu göstermek için önemli bir kanıttır. Dahası, bu mezhep hakkında elimizdeki kaynaklarda da pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Sadece İbn Teymiyye, "*el-Cevabu's-Sahih li-men beddele Dine'l-Mesih*" adlı eserinde Berberî mezhebi hakkında bilgi vermektedir ki, bu bilgi de İbn Hazm'ın eserinden aynen aktarılmıştır. Hatta İbn Teymiyye'nin kendisi bu durumu dile getirmektedir⁷¹. Bununla birlikte, İbn Teymiyye, Berberî mezhebinin veya diğer bir ifade ile Tanrı dışında Hz. İsa ve Annesini ilah olarak kabul eden bir mezhebin adını zikretmektedir. İbn Teymiyye, bu mezhebin ismini "*el-Meryemâniyye*" olarak açıklamış⁷² ve bu mezhebin Hıristiyan mezheplerinden birisi olduğunu zikretmiştir⁷³. Söz konusu mezhebe Meryemiler anlamına gelen "*Meryemiyyun*" da denilmektedir⁷⁴. İbn

⁶⁸ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/56.

⁶⁹ Hakki Dursun Yıldız, "*Berberîler*", D.İ.A. V/482.

⁷⁰ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/56.

⁷¹ "İbn Teymiyye, *el-Cevabu's-Sahih*, 4/86. İbn Teymiyye, *el-Cevabu's-Sahih*, 4/86.

⁷² "İbn Teymiyye, *el-Cevabu's-Sahih*, 4/256. İbn Teymiyye, *el-Cevabu's-Sahih*, 4/256.

⁷³ "İbn Teymiyye, *el-Cevabu's-Sahih*, 2/165. İbn Teymiyye, *el-Cevabu's-Sahih*, 2/165.

⁷⁴ "İbn Teymiyye, *el-Cevabu's-Sahih*, 4/220. İbn Teymiyye, *el-Cevabu's-Sahih*, 4/220.

Kayyum el-Cevziyye de, eserinde İbn Teymiyye gibi “*Meryemâniyye*” ifadesini kullanmıştır⁷⁵.

İbn Teymiyye, bu itikada sahip mezhebin varlığı, oluşumu ve ismi hakkındaki bilgilerin İbn Hazm’ın eserlerinde geçtiğini belirtmektedir. İbn Teymiyye’nin, Berberîlik veya Meryemâniyye’nin düalist Tanrı tasavvurunun Arap toplumunda da var olduğu görüşüne kani olduğu da düşünülebilir. Çünkü o, Kur’an-ı Kerim’de de Hristiyan Arapların bu anlayışı benimsediğine ilişkin bilgilerin bulunduğunu ifade etmektedir⁷⁶. Şunu da belirtmeliyiz ki, İbn Teymiyye’nin “el-Cevabu’s-Sahih li-men Beddele Dine’l-Mesih”ini tahkik edenler, Berberi mezhebinin aynı zamanda Meryemîler olarak da ifade edildiğini söylemektedirler⁷⁷.

Yukarıda belirtilen bilgiler ışığında iki Tanrı kabul edenlerin veya Mesih ve Meryem’in de Tanrı olduğuna inananların şu gruplar olduğu tesbitini yapmak mümkündür:

1. İbn Hazm’ın zikrettiği Berberî mezhebi.
2. İbn Teymiyye ve el-Cevziyye’nin zikrettiği Meryemîler.
3. Kur’an-ı Kerim’de geçtiği üzere Mesih ve annesini Tanrı olarak kabul edenler.

Bu grupların hepsinin tek bir mezhebi mi yoksa her birinin ayrı bir oluşumu mu ifade ettiği hususunda yeteri kadar bilgi bulunmadığı için kesin bir değerlendirme yapmak mümkün görünmemektedir. Ancak Hristiyan tarihi irdelendiğinde Mesih’in annesi Meryem’in, Tanrı mı yoksa Tanrıyı taşıyan bir insan mı olduğu tartışması, daima var olagelmıştır. Bu tartışmalar ekseninde Hristiyanlıkta Meryem incelemeleri anlamında “Marioloji” diye bir disiplin oluşmuştur. Yine Hristiyanlığın tarihi sürecine baktığımızda, Mesih’nin annesi Meryem’in “*Theotokos*” (Tanrı taşıyan)

⁷⁵ “من يقول : المسيح ومريم الإهان من دون الله وهم المريمائية”. el-Cevziyye, *Hidâyetü’l-Hayârâ*, s. 235.

⁷⁶ Kur’an-ı Kerim, 5/116–117. Bu ayetin değişik yorumu hakkında, Fahrüddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir*, Ankara 9/292–293.

⁷⁷ “هذه الفرقة يطلق عليها البربرانية و يسمون المريميين”. İbn Teymiyye, *el-Cevabu’s-Sahih*, 2 dipnot, 4/220.

veya “*Anthropotokos*” (insan taşıyan) olup olmadığı hususunda bir konsilin toplandığı da görülmektedir. Efes’te 431 yılında toplanmış olan ve Meryem’le ilgili akideyi ele alan konsil, tarihe Efes Konsili olarak geçmiştir.

Öte yandan Mütevelli Yusuf Şelebi *Edva ale’l-Mesihyye* isimli eserinde Hıristiyan mezheplerini üç merhaleye ayırdıktan sonra, ilk merhaleyi de iki gruba ayırmıştır. Bunlardan birincisini “*Muwehhidûn*”, ikincisini ise, “*Müellihûn*” şeklinde nitelendirmiştir. Yusuf Şelebi, söz konusu Berberîye mezhebini “*Müellihûn*” grubundan saymış ve Mesih ve annesi Meryem’in ilah olduğuna inanan bir grup olarak tavsif etmiştir⁷⁸.

E. Melkaiyye

Melkaiyye mezhebi aforoz edilmemiş, tam tersine aforoz eden bir mezheptir. Çünkü bu mezhep, daima siyasî otoriteye yakın olmuştur. İlginçtir ki, Melkanî mezhebi, ismini Kral anlamına gelen ve “mlk” kökünden türeyen Melik’den almıştır. Bundan dolayı da İstanbul Krallığının oluşturduğu ruhanîlerin kral yanlısı bir mezhebi olduğu söylenebilir.

İbn Hazm, Habeş ve Nevbe Krallığı, Afrika Hıristiyanları, Sikilliye (Sicilya)⁷⁹, Endülüs ve Şam’daki mezheplerin dışındaki bütün Hıristiyan Krallığının, Melkanî mezhebinin müntesipleri ve yayılım bölgesi olduğunu zikretmektedir.⁸⁰ Yazarın bu görüşünden de anlaşılacağı üzere Hıristiyanların büyük çoğunluğu, Melkanî mezhebine mensuptur.

İbn Hazm, Melkanî mezhebi müntesiplerinin Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olmak üzere üç uknumdan oluşan (teslîs) bir Tanrı’ya inandıklarını kaydetmektedir⁸¹. Yine bu üç uknumdan her birinin de aynı derecede ezeli veya yok olmayan nitelikte olduğunu da ilave eder. Üç uknumun biri olan Oğul İsa, tüm yönüyle tam Tanrı

⁷⁸ Mütevelli Yusuf Şelebi, *Edva ale’l-Mesihyye*, 2. bs. ed-Darü’l-Kuveytiyye, [y.y.] 1973. s.122–123.

⁷⁹ “صقلية: جزيرة من جزر البحر الأبيض المتوسط مقابلة لأفريقيا”. Yakut, *Mu’cemu’l-Buldan*, Beyrut 1957. 3/416–419.

⁸⁰ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/65.

⁸¹ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/134.

ve insan olup, iki sıfatının biri diğerinden ayrı değildir. Şüphesiz insanlık O'nun haça gerilen ve öldürülen yönü olup, O'ndaki tanrılık bundan bir zarar görmemiştir. Meryem, tanrı ve insan doğurmuştur. Bu bakımdan bu iki unsur Tanrı'nın oğlunda tek bir şeydir⁸².

İbn Hazm, Melkitlerin teslis anlayışını belirttiikten sonra, bu inancın eleştirisine geçer. Ona göre, teslis çelişkilerle doludur ve delillendirilemez. Melkit Hıristiyan doktriniyle ilgili eleştirisini, bazı Hıristiyan düşünürlerin görüşleri üzerinde derinleştiren İbn Hazm, "Allah'ın hayat ve ilim sahibi olması gerekir. Allah'ın hayatı ruh, ilmi de oğuldur"⁸³ şeklindeki delili kuvvetli bulmamaktadır. Bu bağlamda bazı alıntılar yapar ve teslis görüşünün İncil'deki ifadelerle de çeliştiğini belirtir ve "Rab İsa, onlara bu sözleri söyledikten sonra göğe alındı ve Tanrı'nın sağında oturdu"⁸⁴, "O günü ve o saati, ne göklerdeki melekler, ne de Oğul bilir, Baba'dan başka kimse bilmez"⁸⁵ vasıflanamayacağını⁸⁶, İncillerde veya başka kitaplarda "oğul"un ilim olduğuna dair bir bilginin bulunmadığını ifade eder. Yine bazı Melkit düşünürlerin, oğul kelimesi üzerinde yaptıkları yorumun Latince'nin bir gereği olduğunu iddia ettiklerini belirten İbn Hazm, Latince'ye göre "Şüphesiz ilim, Tanrı'nın oğludur" dendiğini belirttiklerini nakletmiş ve bu yorumun İncil'e tatbik edilemeyeceğini savunmuştur. Çünkü İbn Hazm, İncil'in, İbraniceden Süryaniceye nakledildiği, İbranice'de ise Melkit düşünürlerinin "Üç, çift ve tek'i içinde toplar. Böylece üç rakamı, sayıların en mükemmelidir. Bunun için Allah'ın da Üç'le ifadesi gerekir. Çünkü O, en son Kemal'dir" şeklindeki görüşlerinin tutarlı olmadığını iki şekilde gösterir:

1. Allah, Kemal ve Tamam'la vasıflanamaz. Çünkü Tamam ve Kemal'de noksanlık vaki olur. O'nun manası bir şeyi diğer bir şeye

⁸² İbn Hazm, *el-Fısal*, I/65.

⁸³ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/66.

⁸⁴ Markos, 16/19.

⁸⁵ Markos, 13/32.

⁸⁶ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/66.

izafedir. Eğer o olmazsa, noksan olur ve bu durumda da tamamlığın anlamı kalmaz.

2. Üç'ten sonraki sayılar, Üç'ten daha tamdır. Çünkü o sayı, ya çift çift bir araya gelir, yahut çift çift .. + 1 (tek) olabilir"⁸⁷.

İbn Teymiyye'nin, Melkânî mezhebi hakkındaki bilgilerinin İbn Hazm'a dayandığını söyleyebiliriz⁸⁸.

F. Nesturîlik

İbn Hazm'a göre, Nesturîlik mezhebi ismini kurucusundan alan bir Hıristiyan fırkasıdır. Yani onlar, Konstantin Patriği Nestur'a tabi olanlardan ibarettir⁸⁹. İbn Hazm, Nesturîlerin de Melkânîler gibi teslis inancını benimsediklerini ifade eder⁹⁰. Bu bakımdan Nesturîler inanç esasları itibariyle Melkânîler ile aynı görüştedirler. Ancak bir ayrıntı olarak Nesturîlere göre Meryem İlah doğurmuş, sadece insan doğurmuştur. Buna karşılık Tanrı insan doğurmamıştır. Tam aksine Tanrı ilah doğurmuştur⁹¹.

İbn Hazm haklı olarak Nesturi kristolojisini Melkit doktrini ile aynı paralelde gördüğü için sadece Melkit doktrininin reddiyle iktifa etmiş ve Nesturiliğin esas özelliklerini, tarihi gelişimine uygun olarak doğru bir şekilde belirtmiştir. Bununla birlikte İbn Hazm, Nesturi kristolojisini, "ebedi olan şey, muhdes olan insan tabiatına geçemez. Muhdes de İlah'a dönüşemez" diyerek reddetmiş ve neticede insanın, İlah'a mekân yakınlığında komşu olamayacağını; insanın da İlah'a varlığı taşımasının imkânsız olduğunu belirterek çok özlü şekilde Nesturi doktrinini eleştirmiştir⁹².

⁸⁷ Mehmet Aydın, Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler Ve Tartışma Konuları, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Konya 1989. s. 135.

⁸⁸ الملكانية وهي مذهب جميع ملوك النصارى حيث كانوا حاشا الحبشة والنوبة ومذهب عامة أهل كل مملكة النصارى حاشا النوبة والحبشة وهو "مذهب جميع نصارى إفريقيا وصقلية والأندلس وجمهور الشام وقوله م أن الله تعالى عن قولهم ثلاثة أشياء أب وابن وروح القدس كلها لم تنزل وأن عيسى إله تام كله وإنسان تام ليس أحدهما غير الآخر وأن الإنسان منه هو الذي صلب وقيل وأن الإله منه لم ينله شيء من ذلك وأن "مریم ولدت الإله والإنسان وأنهما معا شيء واحد ابن الله تعالى الله عن كفرهم 4/86-87.

⁸⁹ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/65.

⁹⁰ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/134.

⁹¹ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/65.

⁹² İbn Hazm, *el-Fısal*, I/70; Mehmet, Aydın, Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler Ve Tartışma Konuları, s. 147.

Ayrıca İbn Hazm Nesturî mezhebinin yayılım çerçevesini de genel biçimde tasvir etmiştir. O, mezhebin Irak'ta, özellikle de Musul kentinde yaygın olduğunu ifade etmekle birlikte Farslar arasında ve Horasan civarında da kısmen yayıldığını söylemiştir⁹³.

Daha önce de sıklıkla belirtildiği gibi İbn Hazm, Hıristiyan tarihi konusunda kendisinden sonra gelen İslam düşünürlerini etkilemiştir. Nitekim İbn Teymiyye, Nesturî mezhebi hakkında kaynak göstererek İbn Hazm'ın görüşlerini aynen nakletmiştir⁹⁴.

G. Yakubîlik

İbn Hazm'a göre, bu mezhep de ismini kurucusundan almıştır. Yazar, Yakubîleri, İstanbullu (Konstantinli) bir rahip olan Yakup el-Berdânî'ye (501–579) mensup olanlar şeklinde nitelendirmektedir⁹⁵. İbn Hazm, el-Berdânî⁹⁶ nisbesini zikrederek mezhebin kurucusu olan Yakub'un, Yakup isimli diğer Hıristiyan önderlerinden ayırt edilmesini amaçlamıştır. Hatta daha belirginleşmesi için Yakub'u, İstanbullu rahip ve din adamı olarak nitelendirmiştir⁹⁷.

İbn Hazm'ın belirttiğine göre Yakubî mezhebi Mesih'i bizzat Tanrı'nın kendisi olarak görür. "Tanrı öldü, haç gerildi ve öldürüldü. Bu yüzden âlem müdebbirsiz olarak üç gün kaldı. Aynı zamanda Felek de müdebbirsiz kaldı. Sonra Tanrı, önceki hali ile kalktı ve geri döndü. Tanrı muhdis olarak döndü. Şüphesiz Muhdis kadim olarak döndü. Şüphesiz Tanrı, ona hamile olan Meryem'in karnında idi"⁹⁸.

Yakubi doktrininin temel görüşlerini naklettikten sonra bu görüş sahiplerinin akıl ve histen mahrum olduklarını savunan İbn

⁹³ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/65.

⁹⁴ "وقالت النسطورية مثل ذلك سواء بسواء إلا أنهم قالوا إن مريم لم تلد الإله وإنما ولدت الإنسان وأن الله لم يلد تعالى الله عن كفرهم وهذه الفرقة غالبية على الموصل والعراق وفارس وخراسان وهم الإنسان وإنما ولد الإله منسوبون إلى نسطور وكان بطريركا بالقسطنطينية". İbn Teymiyye, *"el-Cevabu's-Sahih*, 4/87.

⁹⁵ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/66.

⁹⁶ el-Hamevî, Ebu Abdullah Şihabüddin Yakut b. Abdullah (626/1229). *Mu'cemu'l-Buldan*, Dar Sadır Dar Beyrut, Beyrut [t.y.], 3/362.

⁹⁷ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/66. "Süryani Ortodoks Kilisesi, Yakub Baradai'nin 578'de reform yaptığı bir Menofizit kilisedir. Batı Süryani Kilisesi, Monofizit terimleri kullanmaz. Antakya Patrikhanesi günümüzde Şam'da faaliyet gösteriyor".

⁹⁸ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/65.

Hazm, edebi olan İlk'in dönüşüm veya nakille vasıflanmayacağını belirtir. İslami Tevhid inancını dikkate alarak meseleye eğilen İbn Hazm, Allah'ın, Yakubiye'nin isnatlarından münezzehe olduğunu ifade eder ve Yakubiye'nin görüşlerinin doğru olması halinde, İlk'in mahlûk olacağına ve mahlukun ise bir Yaratıcı'ya muhtaç olması gerektiğine dikkat çeker⁹⁹. Yine, Yakubi Monofizitliğine karşı, İlah'ın insana dönüşmesi durumunda Mesih, insandır, İlah değildir. Eğer insan, İlah'a dönüşürse o zaman Mesih İlah'tır, insan değildir. Eğer, Mesih'te her ikisinin de olduğu söylenir ve birinin diğerine dönüşmediği kabul edilirse, o zaman da Yakubi monofizitliğinin kalmayacağını, aksine karşımıza Nesturi kristolojisinin çıkacağını belirterek Yakubiliği eleştiren İbn Hazm, böylece Yakubiliğin Monofizit kristolojisini reddeder"¹⁰⁰.

İbn Hazm, Yakubî mezhebi hakkındaki bilgilerin genel değerlendirmesini yaptıktan sonra mezhebin yayıldığı alanlar veya ulaştığı bölgeler hakkında bilgi verir. Bu mezhep Mısır bölgesine, Nevbe'nin ve Habeşistan'ın tümüne yayıldığı gibi, zikredilen hal-kin krallarına da tesir etmiştir¹⁰¹.

İbn Teymiyye başta olmak üzere İslam düşünürleri¹⁰², Yakubî mezhebi hakkındaki bilgileri tamamiyle İbn Hazm'dan almışlardır¹⁰³.

H. Deysaniyye

İbn Hazm, Hıristiyan heretik kilisesi olan Deysaniyye'den de bahsetmektedir. Ancak yazar Deysaniyye mezhebini Hıristiyan mezhepleri arasında saymamakta, bunun yerine bu mezhebi, benzer itikadî görüşlere sahip olan mezhepler arasında zikretmektedir. Ebu Muhammed İbn Hazm, Deysaniyye mezhebinin genel olarak

⁹⁹ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/66.

¹⁰⁰ Mehmet Aydın, Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler Ve Tartışma Konuları, s. 144.

¹⁰¹ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/65.

¹⁰² "العالم بقي ثلاثة وقالت البعوثية إن المسيح هو الله نفسه وأن الله تعالى الله عن عظيم كفرهم مات وصلب وقتل وأن أيام بلا مدبر والملك بلا مدبر ثم قام ورجع كما كان والله تعالى عاد محدثاً والمحدث عاد قديماً والله تعالى كان في بطن مريم محمولاً به وهم في أعمال مصر وجميع النوبة وجميع الحبشة وملوك الأمثين المنكورتين". İbn Teymiyye, *el-Cevabu's-Sahih*, 4/87-88.

¹⁰³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazar, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/191.

Fail'in iki olduğu şeklinde bir görüş benimsediklerini ifade eder. Bu görüşe göre, 'Hakim olan şer yapmaz', bu yüzden 'alemin tümü iki kısma ayrılmaktadır' ve bunlar hayır ve şerde, erdem ve erdemsizlikte, dirilik ve ölümden, doğruluk ve yalanda olduğu gibi birbirine zıttır¹⁰⁴. İbn Hazm, Deysaniyye, Markuniyye ve Menaniyye mezheplerinin dört elementin (besait) ve tabiatın ezeli olduğuna, müzdemîç olmadığına ve izdimaç olayından sonra alemin oluştuğuna inandıklarını ifade etmektedir.

İbn Hazm, kelamcılarının Deysaniyye mezhebi hakkındaki görüşlerini de değerlendirir. Nitekim kelamcılarının, Deysaniyye mezhebinin kurucusu Deysan'ı, Mani'nin öğrencisi olarak gördüklerini ifade eder. Bunun ise, doğruyu yansıtmadığını belirtir. Bu konuda, Deysan'ın Mani'den önce yaşadığını, Mani'nin kendi kitabında ona yer verip reddettiğini söyleyerek kendi görüşünü temellendirir. Öte yandan Deysan ile Mani arasında hemen hemen bütün konularda görüş birliği olduğunu da söyler. Ancak bir konuda aralarında ihtilaf vardır ki, bu da zulüm konusudur. Zira Deysan, zulmün ölmüş olduğunu savunurken, Mani diri/hayy olduğu görüşündedir¹⁰⁵.

İ. Markûnîlik

İbn Hazm, bu mezhebi Hıristiyan mezhepleri arasında göstermemiş, fakat kendi döneminde Markunîliğin Hıristiyan heretik bir mezhep olarak bulunduğunu ifade etmiştir¹⁰⁶. Yazar bu mezhep hakkında yeteri kadar bilgi vermemekle birlikte, mezhebin kredisine gönderme yapmaktadır. İbn Hazm'a göre Deysaniyye, Markuniyye ve Menaniyye, dört basit tabiatın ezeli olup müzdemîç olmadığı görüşündedir¹⁰⁷. İbn Teymiyye ise, Hıristiyan heretik mezhebi olan Markunîlik hakkında bilgi vermektedir¹⁰⁸.

¹⁰⁴ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/52-53.

¹⁰⁵ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/51.

¹⁰⁶ “ وكذا المسيح عليه السلام ينسب إليه الملكانية قولهم في التثليث وتنسب إليه النسطورية قولهم أيضا وكذلك “اليعقوبية وتنسب إليه المنانية أيضاً قولهم وكذلك المرقونية وهذا برهان ظاهر على كذب جميعهم عليهما بلا شك”.

İbn Hazm, *el-Fısal*, I/134.

¹⁰⁷ İbn Hazm, *el-Fısal*, I/51, 59, 80, 134.

¹⁰⁸ “ ومنهم من كان يقول بثلاثة آلهة لم يزل صالح وطالح وعدل بينهما وهي مقالة مرقيون وأشباعه وزعموا أن “مرقيون رئيس الحواريين وأنكروا بطرس السليح”.

J. Marûnîlik

İbn Hazm'ın zikrettiği Hıristiyan mezheplerden birisi de, Marûnîliktir. Ancak İbn Hazm, sadece bu mezhebin ismini zikretmekle ve İncil konusundaki görüşlerinin diğer mezhepler ile müşterek olduğunu belirtmekle yetinmiştir. Nitekim Ebu Muhammed, Ariusçuluk, Melkanîlik, Nesturîlik, Yakubîlik, Marûnîlik ve Bulyanîlik mezheplerinin İncil konusunda, “*değişik zamanlarda bilinen dört adam tarafından telif edilen dört tarihi kitap olduğu hususunda ihtilaf etmezler*”¹⁰⁹ şeklinde bir açıklamada bulunmuştur. İncil konusunda diğer mezhepler ile müşterek anlayışı benimseyen Marûnîlik, İsa'nın iki tabiatı ve tek enerjisi bulunduğunu ifade eden monotelizm doktrinini kabul eden Doğu Hıristiyanlarından bir gruptur. Kökleri V. yüzyıldaki Kristolojik problemlere uzanan bir başka önemli mezhep, IV. yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı ve V. yüzyılın başlarında öldüğü tahmin edilen veya 423 yılı civarında öldüğü sanılan ve Suriye'nin batısındaki Âsi nehri kıyısında Antakya Kilisesi'ne bağlı Keşiş Aziz Marun'un (Maron) kurduğu Marûnîlik'tir. Marûnîler, İsa'da bulunan insanî ve ilâhî iradenin ayrılamayacak şekilde birbirine karışmış olarak bulunduğunu kabul etmeleri dolayısıyla aslında monotelittir¹¹⁰. Bunlar, VII. yüzyılda Marun adlı bir ruhani ile önem kazanmış ve VIII. yüzyıldan sonra Marunîler adıyla biline gelmiştir¹¹¹.

Değerlendirme

İbn Hazm'a göre, tarihi geçmişi bin yıldan fazla olan Hıristiyanlık, yaşadığı dönemdeki tezahürleri itibarıyla, İsa Mesih'in getirdiği dinden kaynaklanan bir gelenek değildir. Aksine ona göre, İsa Mesih'in getirdiği din, Şam vizyonu ile kendine görev verildiğini ileri süren Pavlus tarafından değiştirilmiştir. Nitekim günümüz

¹⁰⁹ İbn Hazm, *el-Fısal*, 1/251.

¹¹⁰ Aydın, Mehmet, “*Mezhepler ve Tarikatlar*”, 17/355.; Taşpınar, İsmail, “*Mârûnîler*”, D.İ.A. 28/71.

¹¹¹ Tümer, Günay-Küçük, Abdurraman, *Dinler Tarihi*, 3. baskı, Ankara 1997, s. 315; Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, s. 388; Cilaci, *Terminoloji*, s. 231–232.

Hıristiyanlığının temel dogma ve düşüncelerinin arka planında Pavlus'un düşünce ve yorumlarının bulunduğu bilinmektedir.

İbn Hazm'ın Hıristiyan mezhepleri hakkında verdiği bilgiler, günümüze de ışık tutmakta ve pek çok konuyu aydınlatmaktadır. İbn Hazm, Hıristiyan mezheplerinin kurucuları, tarihi gelişimleri ve hangi bölgelere etkili oldukları hakkında bilgi vermekle birlikte, kaynaklarda rastlanamayan bazı mezheplerin görüşlerini de açıklamaktadır. Nitekim İbn Hazm, İsa ve Meryem'i birer tanrı kabul eden Berberî; Hıristiyanlığın ilk zamanında tevhidî savunduğu söylenen Samsatlı Pavlus'un kurucusu olduğu Bulyaniyye/Pavlusizm mezheplerinin tarihi ve inançlarına dair değerli bilgiler vermektedir.

Kaynakça

- Ali Abdulvahid Vafi, *el-Esfarü'l-Mukaddise fi'l-Edyani's-Sabika li'l-İslam*, Daru Nahdati Mısır, Kahire 1984.
- Atâurrahîm, Muhammed, *Bir İslam Peygamberi Hz. İsa*, (çev. Kürşat Demirci) İnsan Yayınları, İstanbul 1985.
- Aydın, Mehmet, *"Katolik Misyonerliğin Dünü ve Bugünü"*, Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri, İstanbul 2004.
- Butrus b. Bulus Büstani, *Dairetü'l-Maarif: Kamusu am li-Kulli Fen ve Matleb*, Darü'l-Maarif, Beyrut [t.y.].
- Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Dünceler Tarihi II*, (çev. Ali Berktaş), Kabalıcı Yayınlar, İstanbul 2003.
- eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 2. Baskı, I-II. Beyrut 1975.
- Gündüz, Şinasi, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001.
- İbn Hazm, *Cemhiretu Ensâbi'l-Arab*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said ez-Zahiri, *el-Fisalu fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, I-III. (Neşr. Ahmet Şemseddin), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- İbn Hazm, *el-İnkam fi Usuli'l-Ahkam*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Matbaatü'l-Asime, Kahire 1970.
- İbn Hazm, *İlmu'l-Kelam ala Mezahibi Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*, thk. Ahmed Hicazi Saka, el-Mektebetü's-Sekafiyye, Kahire 1979.
- İbn Teymiyye, *"el-Cevabu's-Sahih li-men beddele Dine'l-Mesih"*, (tah. Ali b. Hasan Nasir, Abdülaziz b. İbrahim el-Askeri, Hamdan b. Muham-

med el-Hamdan), Riyad 1999/1419.

İbn Teymiyye, *el-Cevabu's-Sahih li-men beddele Dine'l-Mesih*, (tah. Ali b. Hasan Nasir, Abdülaziz b. İbrahim el-Askeri, Hamdan b. Muhammed el-Hamdan) Riyad 1999/1419.

Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler Ve Tartışma Konuları*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Konya 1989.

Sarıçoğlu, Ekrem, *Dinler Tarihi*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2005.

Schimmel, Annamarie, *Dinler Tarihine Giriş*, İstanbul 1999.

Taşpınar, İsmail, "Mârûnûler", D.İ.A. 28/71.

Tümer, Günay-Küçük, Abdurraman, *Dinler Tarihi*, 3. baskı, Ankara 1997.



Christian Sects According to Ibn Hazm

Citation/©: Aşirov, Tahir, (2009). Christian Sects According to Ibn Hazm, *Milel ve Nihal*, 6 (3), 97-123.

Abstract: According to Ibn Hazm, Christianity is not sourced from the basic teaching of Jesus; rather it is a kind of fabricated tradition in terms of the teachings of Paul who claimed to have a vision in Damascus. The information about several Christian sects given by Ibn Hazm is of still significance due to their function of shedding light on some scholarly questions.

Key Words: Ibn Hazm, Christianity, Paul, Christian sects, Jesus.





İbn Hazm'a Göre Anlamın Nesnelleştirilmesinde Mantığın Rolü

Hülya ALTUNYA*

Atıf/©: Altunya, Hülya (2009). İbn Hazm'a Göre Anlamın Nesnelleştirilmesinde Mantığın Rolü, *Milel ve Nihal*, 6 (3), 125-144.

Özet: Zahirî mezhebine mensup olan İbn Hazm, lafızların zahirî anlamlarının, onların dilde vad' edildikleri hakikî anlamlarının esas alınması ve mantıksal akıl yürütme çerçevesinde şekillenen burhanî yöntemle bilinebileceği görüşündedir. Bu durumda hem mecaz ve metafor gibi dilsel üsluplar vasıtasıyla dilde gerçekleşen çok anlamlılıktan sakınılmakta hem de lafzın zahiri anlamı, okuyucunun sübjektif yargılarından yani heva ve heveslerinden korunmaktadır. Şu halde İbn Hazm düşüncesinde Mantığın, lafzın zahiri anlamının nesnel olarak tespit edilmesine imkan veren bir araç olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Burhan, Zahiri Anlam, Lafız, Delillendirme.

Anlamın nesnel olarak tespitinde, dilsel çözümlenmeler kadar, düşünceyi forma sokan Mantık disiplininin de faydalanma isteği, din bilimleri üzerine çalışanların metnin anlamını, öznel yorumlamalardan sakındırarak nesnel bir anlam üzerinde sabitleme düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Bilhassa dinî metinlerde nesnel ve kesin anlama ulaşabilme çabası, Mantığın formel karakterinin, dili, nesnel bir kalıba yerleştirme imkanını verdiği kanısının ortaya atılmasına neden olmuştur. Metnin anlamını, zahirî/literal açıdan belirlemeyi ilke edinen Zahirî mezhebine mensup İbn Hazm (ö. 456/1064) da, anlamda nesnellüğün mantıksal akıl yürütmeler neti-

* Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı [altunya@ilahiyat.sdu.edu.tr].

cesinde mümkün olabileceği görüşündedir. Burada Mantık, düşünceyi belli bir şablon içerisinde sınırlama işlevini üstlense de, dilin yapısını oluşturan farklı unsurların bu şablonda şekillenmesinin imkânı bir sorun olarak durmaktadır.

Her şeyden önce dinî metnin anlaşılmasında mecaz ve metafor gibi dilsel üslupların kullanımının yerine lafzî anlamın mantıksal düşünce tarafından bilinebileceğine güvenen İbn Hazm için bu mesele daha fazla önem arz etmektedir. Zira dini metinde, mecazi ve metaforik dilsel üslupların anlamı, mantıksal düşüncenin lafzın zahirinden hareketle kolayca ulaşabileceği bir yapıda görünmemektedir. Öte yandan Aristoteles mantığında anlamın tümel bir yapıda olması ve kavramların buna göre tesis edilmesiyle, anlamın akli boyuttaki bu varlığı, çok anlamlılığın kaçınılmaz olduğu dilin basit bir şekilde sınırlanamayacağı anlamına gelmektedir.

Ancak İbn Hazm, Aristoteles mantığını dilsel çözümlenmeler eşliğinde analitik bir metot olarak tatbik ederken, özellikle kelâmî ve fikhî meselelerin anlaşılmasında, nesnel ve kesin anlamın elde edilebileceğini savunmaktadır. İşte bu çalışmada İbn Hazm'ın dil ve Mantık arasında kurduğu ilişkiyi dikkate alarak, anlamın nesnelleştirilmesinde Mantık disiplininin rolünü araştırırken, onun, bu meselelerin nesnel olarak anlaşılmasında katkısının ne derece mümkün olabileceği sorusunu soracağız. Yani dille ilişkilendirilmiş Mantık disiplini, dinî metnin anlamını nesnelleştirme imkânını verip vermediği sorusu üzerinde odaklanacağız. Bunun için öncelikli sorumuz; İbn Hazm'a göre insan aklının varlığı bilme gücüyle ilgili olacaktır.

Nesnel anlamın bilinebilmesi için insan aklının bilgiyi elde etmedeki rolü nedir? Acaba akıl, varlığın bilgisine ne ölçüde ulaşabilmektedir? Yahut akıl, ne tür bilgileri elde etme imkânına sahiptir? Temelde İbn Hazm, mantıksal akıl yürütme gibi entelektüel bir görevi, Allah'ın insana yüklemesinde, bu görevi tamamlamak için ihtiyaç duyulan akıl ya da zekânın insana takdim edilmesiyle ilişkilendirmektedir. Yani Allah, insana, farklı yetenek ve güçler sunmakta ve insan bu güçlerle kendisine emredilen işleri yapmak-

ta ve yasaklananlardan da sakınmaktadır.¹ Bunun yanı sıra aklın değerine inanan İbn Hazm, Kur'an'da akletmenin yararlılığıyla ilgili âyetleri referans göstererek, onun kullanılmasının yasallığını öne sürmektedir. Buna göre o, akli, gerçekleştirdiği çeşitli işlevlere göre anlamlandırmaktadır. Aklın ilk anlamı, zorunlulukla akledilen şeyleri akleden akıl yani önsel akli yetidir. Daha sonra akıl, nesnelere anlamlarını kavrayan yetidir. En sonunda ise akıl, nesnelere kavrama görevini üstlenen duyuların algısını, bir araya getirip değerlendirme yaparak sonuca ulaşan yetidir.²

Bu bağlamda dış dünyanın, kendisini bilen özne karşısında bir gerçekliği olduğunu düşünen İbn Hazm için işlevsel yapıya sahip akıl, kendisinde bulunan önsel ve apaçık "bedihî bilgi"lerle düşünülmektedir. Açıkçası insan, insan olması bakımından kendisinde var olan bu bedihî bilgileri, herhangi bir yolla öğretilmeden bilir ve telkin edilmeden de bunlara inanır. "Bir şeyin parçasının bütününden az olması, bir cismin iki yerde bulunamayacağı" türünden, yaratılıştan var olan bedihî bilgilerin zihindeki varlığını, kişi, daha çocukluk döneminde iken bile sorular sorarak tespit etmek mümkündür.³ İşte insanı öteki canlılardan ayıran aklın zeminini bu bedihî bilgiler oluşturmaktadır. Bu durumda aklın, hatadan korunmak için bedihî bilgilere dayanması gerektiği gibi, Mantık öncüllerinin de doğru olması aynı kaynaktan yararlanmasıyla ilişkilidir.⁴ Daha açık bir deyişle doğru bilgiye ulaşmada, akıl ve duyu verileri (evâilü'l-his), akıl ve duyu temelli öncüllerle (burhan) ifade edilmelidir.⁵ Şu halde İbn Hazm'a göre, gerek dış dünyaya dair nesnenin bilgisine gerekse de dinî bilgiye, akıl ve duyu verilerinin burhanî metotla delillendirilmesiyle ulaşılabilir. Her iki tür bilgi

¹ Josep Puig Montada, "Reason and Reasoning in Ibn Hazm of Cordova", *Studia Islamica*, No: 92, Maisonneuve/Larose, 2001, (165-185), 166.

² Roger Arnaldez, "Ibn Hazm" Maddesi, *The Encyclopaedia Of Islam*, New Edition, Leiden, E.J.Brill, 1971, III, 794.

³ İbn Hazm el-Endelüsî, el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nahl, tahkik: Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Uemyra, Dâru'l-Cil, Beyrut, tarihsiz, I, 39-40; M. Ebu Zehra, İbn Hazm, çeviri: Osman Keskiöğlü-Ercan Gündüz, Buruc Yayınları, İstanbul, 1996, 126.

⁴ M. Ebu Zehra, İbn Hazm, 127.

⁵ Muharrem Kılıç, "Dinî Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zâhirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı", *Bilimname*, II, 2003/2, (157-169), 161.

ise Mantığın sistematik düşünme ve ifade etme metodunun uygulanmasıyla nesnel bir şekilde elde edilme imkanına sahiptir.

Bu bakımdan İbn Hazm, Mantığı, ilimle uğraşan her kişi için öğrenilmesini zorunlu saymakla, bir düşünme ve anlama yöntemi olarak bu ilme olan güvenini ortaya koymaktadır. Mantık, tüm ilimler için doğru ile yanlış ayırt etme gücünü veren bir ilim olması yönüyle, ona göre, bu ilmi öğrenen, hem dinî hem de aklı ilimlerde azâmî ölçüde menfaat sağlamaktadır. Özellikle dinî ilimlerde Allah ve peygamberinin nassî olarak ifade ettiği şeyleri, bu naslarda hükümlerle ilgili ihtiva edilen anlamları anlayabilmek, yine müsemmiyâttan hüküm çıkartabilmek için Mantık bilgisine hâkim olunması zorunludur. Bununla bitlikte aynı anlamda olup farklı ibarelerdeki lafızları hükümler altında toplayabilme, Mantık ilminin bilinmesiyle mümkün olmaktadır. Hatta İbn Hazm'a göre fikhî meselelerde fetva verecek kimsenin, sözün sınırlarını bilmesi ile bir kısmını diğeri üzerine bina edebilmesi, burhanı oluşturabilmek için mukaddimleri önce getirerek onlardan sonuç çıkartabilmesi, her zaman tasdik edilenleri veya bir defasında tasdik eden mukaddimelerden, yanlışlayan diğerlerini ayırt edebilmesi yalnızca bu yolla gerçekleşmektedir.⁶ Bu durumda Mantık, gerek lafızların apaçık anlaşılması gerek hak ile batılın birbirinden temyiz edilmesi gerekse de cedel ilmini öğretmesi yönüyle, ilimle uğraşan her kişinin doğru düşünme ve ifade etme gücünü kazanabilmesinde başvurması gereken öncelikli bir ilimdir.

Mantığın doğru düşünceyi yanlışından ayırt edebilme ve düşünülen şeye uygun doğru dilsel ifadeleri kullanabilme gücü verme özelliği ile bu kelimenin türetildiği "nutk" masdarı arasında bağlantı kuran İbn Hazm, kelimenin kök anlamları içinde, "şeyleri ayırt etme/temyîz, işlerin düzeni, deneyimler, sanatlar ve ilimler hakkında fikretme" bulunduğundan söz etmektedir.⁷ Mantığın "temyîz" vasfı, doğru ile yanlışın birbirinden ayrılmasında ve zorunlu olarak "hakikat"ın tespit edilebilmesinde ve böylece kesin ve

⁶ İbn Hazm el-Endelüsî, et-Takrib li Haddî'l-Mantık ve'l-Medhali İleyhi, tahkik: İhsan Abbas, Câmîatü'l-Hartum, tarihsiz, 10.

⁷ İbn Hazm, et-Takrib, 33.

nesnel anlamın bilinebilmesinde kullanılabilir bir metot gibi gözükmektedir. Aslında İbn Hazm'ın "hakikat"e ulaşmada aradığı nesnellik ve kesinlik, kişinin nassı anlamada⁸, heva ve heveslerinden uzaklaşmasıyla ilgili bir durumdur. Bu durumda Allah ve peygamberinin kasdettiği anlamın yani hakikatin elde edilebilmesinde, akıl veya duyuların zorunlu bilgisinden destek alan Mantık disiplini ile birlikte dil veya semantik, okuyucuyu sübjektif anlamadan koruyacak ve "kesin ve nesnel" anlamı kavramasını sağlayan bir araçtır.

Esasında "kesinlik ve nesnellik" arayışı, Aristoteles Mantığında, düşüncenin, varlığa bağlanması ve dilin, düşüncenin kontrolü altına alınması olarak ifade edilmektedir. Başka bir deyişle Aristoteles tarafından düşünce, dil ve varlık arasında tesis edilen ilişki, aynı dili konuşan insanlarda düşünme ve dil bakımından nesnel bir iletişimi oluşturabilmek içindir.⁹ Benzer şekilde İbn Hazm, eşyanın, mahiyetlerine uygun olarak (alâ mâ hüve aleyh) akli kaziyelerle ve bedihî olarak bilinmesinin imkanından söz etmektedir.¹⁰ Ona göre dil, özünde bir hakikati içermektedir yani dil, gerçeği açıklamakta ve ifade etmekte bir araçtır.¹¹ Yine dil onun düşüncesinde, eşyanın mahiyetini, keyfiyetini ve tanımlarını/hadlerini¹²

⁸ İbn Hazm'a göre dinde hak olan naslar; Allah ve peygamberinden bildirilenler ve sahih surette rivayet edilen ümmetin icmasıdır. İbn Hazm, el-Fasl, II, 284.

⁹ Aristoteles dil ve varlık arasındaki özdeşlikten bahsetmekle, anlamada nesnellik arayışlarını başlatmış oldu. "Seste olanlar ruhtaki duyulanımların, yazılanlar da seste olanların simgeleridir. Yazı herkes için aynı olmadığı gibi, sesler de aynı değil. Bununla birlikte aynı imler için ruhtaki duygulanımlar herkesce aynı, tasarımları aynı olanların nesnelere de aynı olacaktır." Aristoteles, Yorum Üzerine, çeviren: Saffet Babür, İmge Yayınları, Ankara, 1996, 1.

¹⁰ İbn Hazm, el-Fasl, I, 150.

¹¹ Roger Arnaldez, The Encyclopedia of Islam, "İbn Hazm" maddesi, III, 793.

¹² İbn Hazm'a göre tanım/had; "kendisinden haber verilen şeyin tabiatına delil olan vecîz lafızdır". Örneğin, cismin, uzunluğu, derinliği ve genişliği olan her şeydir, şeklinde tanımlanmasıdır. Çünkü uzunluk, derinlik ve genişlik cismin tabiatını oluşturmaktadır. Nesnenin tabiatını ifade eden bu nitelikler kendisinden kalktığı zaman onun cismaniyeti de zorunlulukla ortadan kalkmaktadır. Bu durumda tanımda ifade edilen cisim var olmadığı için, onu tanımlayan lafız, cisim olmayan şeyden, cismin tabiatını temyiz eden/ayıran özelliklerinden haber verendir. Buna mukabil resm ise bir şeyin tabiatından haber verme dışında kendisinden haber verilen şeyi, yine kendisinden başka şeylerden temyiz eden/ayırt eden vecîz lafızdır. Örneğin insan, gülücüdür, tanımı böyledir. Bu

bildirme gücüne sahiptir.¹³ Böylece varlık-düşünce-dil arasında kurulan bağ, anlamın nesnel şekilde belirlenebilmesinin yolunu açmaktadır. Burada İbn Hazm'ın varlığı, dil ve Mantık bağlamında ve analitik bir düşünce sistemiyle ele alması, onun nesnel olarak ifade edilip anlaşılabilir bir yapıda bulunduğunu ima etmesi anlamına gelmektedir.

Her ne kadar İbn Hazm, Aristoteles mantığında olduğu gibi varlık-düşünce-dil arasında özdeş bir bağ tesis eder görünse de, bir konuda ondan ayrılmaktadır. Zira Aristoteles mantığı, nesnelere ve düşüncenin kanunlarının bir ve özdeş olduğunu savunmakla maddeci yapıdaki bir Mantık görünümündedir. Bu Mantık sisteminde, zihnin kendi kendisiyle mutabakatının ve tutarlılığının yanı sıra realiteye uygunluğu ile tündengelim akıl yürütmelere, doğru mukaddimler verilip verilmediğiyle de ilgilenilmektedir. Yani Aristoteles reel varlıkların gerçeklikle olan ilişkisini esas almaktadır. Buna göre onun mantığında istidlâllerle, nesnelere birbirine bağlanmaktadır. Yani analitik bir akıl yürütmeye, "hakikat"ın bilgisine ulaşılmaktadır.¹⁴ Buna karşın İbn Hazm'ın varlık-dil-düşünce arasında kurduğu bağ, Allah'ın nesnelere adlandırılmasıyla gerçekleşen ve materyal olmayan ilâhî bir ilişkidir.

Başka bir ifadeyle Allah, âlemdaki her şeyi değiştiremeyen mertebelere göre tertip etmekte ve adlandırdığı her nesneye, mahiyetine uygun adlar vermektedir. Allah'ın bu düzeni ve adlandırmayı "değiştirmeyi" batıl kılması nedeniyle, nesnelere verilen her bir adın "değiştirilmesinden" söz edilemez. Şayet nesnenin "o

tür tanıtımında insan, kendisi dışındaki varlıklardan temyiz edilirken onun tabiatından bilgi verilmemektedir. Çünkü "gülme" vasfını insandan kaldırılırsa, o, insanlık tabiatından herhangi bir şey kaybetmez. İbn Hazm, el-İhkâm, I, 35-36. İbn Hazm'ın, tanımı, nesnenin mahiyetini bildiren ve bu haliyle delillendirilebilen veciz lafız olarak tarif etmesi, varlık-dil-düşünce arasında bir tür özdeşlik var saydığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla lafzın zahiri anlamını nesnel olarak bilme, varlık-düşünce-dil arasındaki özdeşlik ilişkisiyle de yakından bağlantılıdır.

¹³ İbn Hazm el-Endelüsî, el-İhkâm fî Usûli'l-Kelâm, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, I. Baskı, 1985, I, 32-33.

¹⁴ Hamdi Rağıp Atademir, Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları: 124, Ankara, 1974, 94-95.

adı" hak etmesine sebep olan sıfatları değişirse, onun isminin değiştirilmesi mümkün olmaktadır. Bu noktada İbn Hazm âlemdeki her şeyin, mahiyetlerini gösteren "cins, tür ve zafî ayrımlarına/fasıllarına" yani tanımlarına/had uygun olarak Allah tarafından düzenlendiğini hatırlatmaktadır.¹⁵ İşte onun dedüktif akıl yürütmelerinde ulaşmayı hedeflediği "hakikat", Aristoteles'in materyal nitelikteki sisteminden farklı olarak insanüstü bir güç tarafından tertip edilen ve düşünce ve dil birlikteliğiyle kavranan "varlık" teorisinde kendisini beyan eden zahiri bir anlamdır. O halde İbn Hazm'ın "varlık" teorisindeki mantıksal boyutun anlamını sorgulayabiliriz.

Kelâmcıların "cevher-i ferd" teorisi üzerine bina edilen varlık anlayışına karşılık İbn Hazm, Aristoteles'in metafizik karakterli ontolojik Mantık sistemiyle benzeşen bir varlık anlayışı sergilemektedir. Daha açıkçası "kelâmcı tabiat" teorisini reddeden İbn Hazm, Aristotelesçi "tabiat felsefesini" ve bu düşüncenin "burhânî" kavram ve teorilerini kendi düşüncesine tatbik etmektedir.¹⁶ Aslında o, varlıkları cevher-i ferdler ve bunlardan müteşekkil cisimler olarak algılamak yerine "cins ve tür/nev'i"lerden oluşan ve aralarında sebeplilik ilkesinin işlediği şeyler olarak anlamlandırmaktadır.¹⁷ Daha açık bir söyleyişle cins, yaratılanlardan türleri altında toplayan lafza denilmektedir. Cinste, türler ve şahıslar mahiyetleri farklılaşarak bulunmaktadır. Tıpkı bu, "canlı/hayy" sözünün, insan ve hayvan gibi mahiyetleri farklı ancak "canlı" olma niteliğinde aynı olan her tür varlığa delâlet etmesi gibidir.¹⁸ Burada İbn Hazm tanımında/hadde cinsin yer almasını dikkate alarak, cinsi, tanımın, kendisinde gerçekleştiği şey olarak ifade etmektedir. Yine cins olarak adlandırılan şeyin hali değişmediği sürece, bu adlandırmanın, kendisinde gerçekleştiği şeye "cins" denilmeye

¹⁵ İbn Hazm, el-Fasl, V, 100.

¹⁶ Muhammed Âbid el-Cabiri, Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, çeviren: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1999, 646.

¹⁷ Cabiri, Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, 644.

¹⁸ İbn Hazm, et-Takrîb, 20.

devam edilmektedir.¹⁹ Bu durumda cins, hem varlıkların türlerini kendisinde toplamakla hem de onların mahiyetlerini ve tanımlarını ifade eden adlara sahip olmakla, anlamın tümel olarak gösterilmesinde en temel belirleyicilerden biri olmaktadır.

Öte yandan İbn Hazm'a göre tür, cinsin bir kısmı olduğu için onun altında gerçekleşen şeydir. Yani türler, cinste toplanmaktadır. Türler, kendilerine has çeşitli sıfatlarla birbirlerinden ayrılırlar. Örneğin "canlı/hay" cins ismi altında, "insan, at, katır, arslan vb." her tür canlı yer almaktadır. "Canlı" tanımlandığı zaman ise hareket hassasını iradesiyle kullanması yönü açıklanmaktadır. İşte bu hassayı kendisinde taşıyan her tür canlı, "canlı" cins ismiyle adlandırılmaktadır. Ancak "konuşma, kişneme ve kükreme vb." sıfatlar, türleri, kesin olarak birbirlerinden farklılaştırmaktadırlar.²⁰ Buna göre varlıkların, kendi mahiyetini ortaya koyan sıfatlarla birbirinden ayrılan türleri oluşturması, onun, kavramsal ve dilsel boyutta sınırlı bir kalıp içinde tasnif edilmesine neden olmaktadır. Açıkçası İbn Hazm, Aristoteles mantığında da ifade edildiği üzere, varlığı, cins ve türler altında toplayarak onların mahiyetini bildiren tanımlarla adlandırmakla, varlık ve dil arasında bir bağ kurmaya çalışmaktadır. Tanımlanan nesnenin yapısı bozulmaya uğramadığı sürece, aynı mahiyeti taşıyacağı için aynı cinsin altında aynı türde yer almakta ve böylece aynı adla adlandırılması gerekmektedir. Bu durumda söz, varlığın mahiyetini tanımlayan bir yapıya sahip olmakla, nesnel anlamın tespit edilebilmesi imkanını vermektedir. Öyleyse İbn Hazm'a göre varlıkla doğrudan ilişkili olan "söz ve anlam"ın varoluşunun kavramsal ve dilsel boyutunun belirlenmesi, mantıksal akıl yürütmelerle nesnel hakikatin tespiti açısından önem arzedebilir.

İbn Hazm'ın, sözün, söz vasfını kazanabilmesinde aradığı ilk şey; seslendirilen zahiri seslerin bir "anlam"a delâlet etmesidir. Ancak deli ve mecnun gibi akıl sahibi olmayanların anlamlı sözleri, sadece o kimsenin bu sözleri aklını kullanarak söylemediğinin göstergesidir. Yoksa söylenen söz, bir anlama delâlet ediyor gö-

¹⁹ İbn Hazm, et-Takrîb, 20.

²⁰ İbn Hazm, et-Takrîb, 21.

rünse bile haber niteliği taşınamaması ve söyleyenin kasdını belirtmemesi nedeniyle “anlamlı söz” olarak kabul edilemez. Nasıl ki kendi kendine konuşan kimsenin sözleri, belli bir kasda binaen ifade edilmediği için geçerli söz sayılmıyorsa, kasd taşımayan her söz, söz olarak vasıflanamaz.²¹ Bir anlama delâlet eden sesin delâlet şeklini ise İbn Hazm, tabiî ve kasdî delâlet olarak iki kısma ayırmaktadır. Örneğin insanlar tarafından genellikle horozun ötmesi, “seher” vaktine ve geceleyin köpeğin havlaması, “bilinmeyen bir şahsı görmesine” delil kabul edilir ki, anlamın bu tür delâletine, “tabiî delâlet” denilmektedir. Gerçekte her ses, tabiî olarak seslendirenine delâlet etmektedir. İnsan dışındaki tüm canlıların çıkardığı sesler tabiî delâlete sahiptir. Anlamın tabiî yolla belirtilmesindeki bu tür delâletler, herkes tarafından bilinen ve adet haline getirilen bir durumdur. Diğer taraftan tabiî olarak gerçekleşen bu delâlette, haber, bilgilendirme, iletişim gibi bir anlamın oluşmaması, bir anlam üzere vad’ edilen sözle eşdeğer sayılmasına izin vermemektedir.²² Bu durumda sözün delâleti, her ne kadar bir anlam taşıyor olsa da, bu delâletin toplumların üzerinde uzlaştıkları bir dil içerisinde ifade edilmesi gerekir ki, sözün, akıl yürütülerek anlamının tespiti mümkün olabilsin.

Bununla birlikte İbn Hazm zihinde irade edilen anlamların bir dil içerisinde muhataba iletilmesinin ancak “kasdî delâlet”le gerçekleşebileceği görüşündedir. Öncelikle bir kasda delâlet eden sese “kelâm” denilmektedir. Kelâm, insanların birbirlerine hitaplarında araç vazifesi gördüğü gibi kitaplarda ibareler haline getirilerek yazılı yolla iletişimi de sağlamaktadır. Filozoflar bu tür sözleri “Delil Olan Mantıksal Sesler” şeklinde adlandırmaktadırlar. Diğer taraftan papağan ve saksagan gibi kuşların tekrar yoluyla söyledikleri ve insan sözünü taklid eden anlamlı sözleri, bir kasda binaen anlamlı olarak ifade edilmemeleri, ilmî yönünün olmaması ve bir konu üzerine vad’ edilmemeleri nedeniyle “sahih söz/kelâm” vasfını kazanamazlar.²³ Başka bir ifadeyle söylenecek olursa sözün

²¹ İbn Hazm, et-Takrîb, 11-12.

²² İbn Hazm, et-Takrîb, 12.

²³ İbn Hazm, et-Takrîb, 12.

doğrudan nesneye delâletini ifade etmek üzere Mantıkta “Sözlü-Vaz’î Delâlete” karşılık gelen bu durum,²⁴ dilde ortaya çıkan anlamın delillendirme yoluyla tespit edilmesidir. Şu halde İbn Hazm’ın sözün, sahih olabilmesi için belli bir konuda vad’ edilen sözcükle, yine belli bir anlamı kasederek ve bununla birlikte bilgi ve haber değeri taşıyan yapıda olmasını gerekli gördüğünü söylemek mümkündür.

Bu durumda kasd, söz ve anlam arasında kurulan delâlet ilişkisinin sınırlarını belirlerken kılan bir araçtır. Kasdı sözün göstergesi olarak tasarlayan İbn Hazm, kavramları, tek bir şahsa ve birden çok şahsa delâlet edenler şeklinde ikiye ayırmaktadır. “Zeyd, Emirü’l-mü’minîn ve bu at” gibi belirli tek bir şahsa delâlet eden sözler işitildiği zaman, sadece kendisinden bahsedilen tek bir şahıs anlaşılacaktır. Tek tek şahısları tam olarak ifade eden bu sözlerden, kasdın başka bir anlamda anlaşılması ise mümkün değildir. Âlemdeki her grup, çok sayıdaki benzerlerinin cüzleriyle bulunmakla birlikte onlardan bir kısmı, diğerlerinden ayrılır. Bu yüzden insanlar kendi aralarındaki ittifakla “bir şahsı” adlandırır. Örneğin “bir adam”, “bir köpek”, “bir beyaz elbise” gibi adlandırmalarla, bu şahıslar, başkalarından ayrılarak ferdler halinde ifade edilir.²⁵ Kasdî delâletin ikinci kısmında ise birden çok şahsa delâlette bulunulmaktadır. “İnsanlar, atlar, elbiseler vb.” sözlerinde olduğu gibi çok sayıda şahıs kastedilir. Bu lafızların yerine Arapçada topluluk adları bina edildiği gibi tek şahıs kullanılarak çok sayıda şahsın kastedilmesi de mümkündür. Mütetekellimin hali, onun kastedtiği anlamın beyan edilmesine yardımcı olmaktadır. Nasıl ki “insan” sözü, küllî anlamda türe delâlet etmekteyse, “İnsan hüsrân içindedir”²⁶ âyetinde olduğu gibi, “insan topluluğu” anlamı kastedilir. Yani sözün kullanıldığı yere göre tek şahıs mı veya topluluk ismi mi kastedildiğine karar verilir.²⁷ Böylece Mantık’ta, tek tek ferdle-

²⁴ Abdülkuddüs Bingöl, “Endülüs’lü İbn Hazm (994-456H)’ın Mantığında Dil Konuları”, Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 8, Temmuz 1993, 25.

²⁵ İbn Hazm, et-Takrîb, 13.

²⁶ Asr, 103/2.

²⁷ İbn Hazm, et-Takrîb, 13.

rin delâletinin “tekil kavramlara” ve birden fazla ferdin delâletinin ise “tümel kavramlara” karşılık geldiğini söylemek mümkündür.²⁸

Adların dillerdeki çeşitliliği yüzünden adlandırılan nesnelere birbirlerinden ayırt edilmesi/temyizi, sıfatların takdir edilmesini gerektirmektedir. Aslında İbn Hazm'a göre anlamlar tüm dillerde tektir, farklılaşanlar, anlamlar değil, adlardır.²⁹ Zira anlamlar nesnelere tabiatlarını ifade etmekte ve nesnelere tabiatları da tek olduğuna göre anlamlar tüm dillerde aynı olmaktadır. Ne var ki dilde, nesnelere dair tüm ayrıntıların ifade edilmesi mümkün değildir. Türlerin nitelikleri genel adlarla dilin dar sınırları içerisinde belirlenir. İnsanların ittifak ederek her türe, adlar belirlemesi söz konusu olamaz. Her varlığın ayrı ayrı adlarının bulunmasını ancak Allah'ın bilmesi mümkündür. Örneğin hem güneş, hem nergis hem şebboy hem de altın hakkında “sarı” adı kullanılmaktadır. Bunların renk farklılıkları göz tarafından algılanmasına rağmen her birine ayrı adlar tahsis edilmez. Yine pek çok türe ait canlıların da tek adı bulunmaktadır.³⁰ Tekil nesnelere, kavram olarak farklılığının bilinmesine karşın tek bir ortak adla ifade edilmesi, keyfiyetlerdeki çeşitliliği dilsel olarak yansıtamasa da, anlamın nesnelleştirilmesini sağlama imkanını vermektedir.

Diğer taraftan anlamın nesnelleştirilmesi meselesinde, İbn Hazm'ın dile olan güveni, onun kaynağını insanüstü bir varlığa yani Allah'a bağlamasıyla ilişkilidir. Her şeyi yaratan Allah'ın, insanların konuştuğu tüm dilleri Âdem'e tevkîfi olarak bildirmesi mümkündür. Muhtemelen adlandırılan nesnelere adları, eşanlamlı/müteradif olarak tek bir dilde var edildi. Daha sonra ise inşa edilen bu ilk dil üzerinden diğer dillere dağıtım yapıldı. Dillerin kökenine dair bu teorisinin İbn Hazm çok açık olduğu ve diğer teorilere göre daha üstün olduğu görüşündedir.³¹ Şu halde Allah'ın Hz. Âdem'e dili ya da adları öğretmesiyle, insanlar, nesnelere mahiyet, nitelik ve

²⁸ İbrahim Çapak, “İbn Hazm'ın Mantık Anlayışı”, Usûl Dergisi, Sayı:8, Sakarya, Temmuz-Aralık, 2007, 25.

²⁹ İbn Hazm, et-Takrîb, 14.

³⁰ İbn Hazm, et-Takrîb, 14.

³¹ İbn Hazm, el-İhkâm, I, 33.

tanımlarını bilmektedirler.³² Bu noktada Zahirî mezhebinin prensipleriyle tutarlılık arzedecek bir görüş sergileyen İbn Hazm, Allah'ın, nesnelere tabiatı ve kavramlar arasında değiştirilmesi düşünülemeyecek dilsel bir bağ oluşturduğunu ve bu bağın lafızların sözlükte vad' edildiği anlamlara uygunluğunun gözetildiğini düşünmektedir. Şüphesiz Allah nesnelere, mahiyet ve gerçekliklerine mutabık adlarla adlandırdığı için, onların, muhatabın sübjektif anlamasına açık olmasından söz edilemez.

Sözgelimi Allah'ın, Kur'an'da "iman ve küfür"le ilgili adları hangi nitelikteki insanlar hakkında kullanmışsa, aynı anlamda ifade edilmesi zorunludur. Burada İbn Hazm, "kalplerin saptırılması/idlâl, mühürlenmesi/hatm vb." kelimelerin anlamlarına Allah'ın açıklık kazandırdığından bahsetmektedir. Arapça lafızların anlamları, sözlük anlamlarıyla uyumlu olarak Kur'an'ın indirdiği şekliyle bilinmektedir. Bu lafızların anlamlarının başka bir anlama dönüştürülmesi ancak ya Allah ve peygamberinin sözü ya ümmetin icması ya duyu algısı ya da bedihi bir akılla mümkündür.³³ Dolayısıyla İbn Hazm'a göre lafızların anlamlarında, anlam kayması, anlam genişlemesi ya da daralması gibi bir durum ancak ilâhî bir bildirim ya da aklî ve hissî delillendirmelerle olabilir.

Bu noktada dilde var olduğu ve kavranılabilirliği kabul edilen "nesnel hakikat"ın, dilin Allah tarafından yapılandırılmasıyla ilişkilendirilmesi, dilde, zahiri anlamın "form ve öz" olarak hazır olması anlamına gelmektedir. İnsan aklı, dilde, "form ve öz" olarak hazır bulunan hakikati keşfetmede ve onu ifade etmede, mantıksal akıl yürütmelerin desteğiyle, tüm öznel yargılardan sıyrılarak nesnel anlamı yakalayabilir. İnsanın öznel yargılarını yani hevâ ve heveslerini nesnel anlamla karıştırmamasının yolu ise dilin bu ilâhî kökleriyle olan bağının koparılmamasından geçmektedir. Ne var ki bu düşünce sistematığında, lafzın yer aldığı metne, nesneleştirilebilir bir varlık gözüyle bakılmaktadır. Daha açıkçası dinî metin, aşkın bir konuma yerleştirilerek, aklın mantık düzleminde işletilmesiyle, zahirî anlama ulaşılması hedeflenmektedir.

³² İbn Hazm, el-İhkâm, I, 31-36.

³³ İbn Hazm, el-Fasl, III, 73.

Kuşkusuz İbn Hazm için zaten Allah'ın sözleri, bütünüyle zahirî anlamda ifade edilmesi nedeniyle³⁴ nassdan batınî bir anlamı keşfetmeye çalışmak, faydasız bir uğraştır. Batınî anlam arayışı, keyfi hükümlerin çıkartılmasıyla neticelenmektedir. Dolayısıyla İbn Hazm, mütekellimin ya da muhatabın sübjektif yargılarından kurtulabilmesi için anlamın ve murad edilen düşüncenin mantıksal delillendirme yoluyla tespit edilmesini gerekli görmektedir.³⁵ Muhtemelen onun batınî anlam karşıtlığı, bağlı bulunduğu mezhebin ilkeleriyle tutarlılığı bakımından önemliydi. Çünkü metnin zahiri anlamının bilineceğini savunma, hakikatin sübjektif değil, nesnel bir tarzda gerçekliğinin ele geçirilmesiyle ilişkilidir.

Gelinen bu noktada metnin zahirinden nesnel anlamın mantıksal düşünme biçimi vasıtasıyla elde edilebilmesi üzerinde duracağız. Burhânî düşünce sisteminin kavram ve terimlerini kullanan İbn Hazm, zahirî anlamı, nesnel ve kesin surette, bu delillendirme yöntemiyle bilmeyi hedeflemektedir. Bilgi, bir şeyi olduğu hal üzere (alâ mâ hiye aleyh) ve o meseleyle ilgili tüm şüpheleri ortadan kaldırarak, ya evâilü'l-his ya bedihiyyâtü'l-akilla ya da yakından veya uzaktan hislerin ve aklın şahidliğine dönen burhanî bir yolla, yakınî derecede inanma/itikad³⁶ olduğuna göre, "nesnel anlam" a zorunlulukla kesin/yakınî netice veren burhanî metotla ulaştırılması gerekmektedir. Öyleyse burhan, bir şeyin hükmünün doğruluğunun gerçekte de var olduğunu delillendiren/gösteren her türlü önerme³⁷ olarak, nesne ile bilgi arasındaki mutabakatı kesin surette bildiren objektif bir anlama yöntemidir. Burhanla benzer anlam ifade eden delil ise nasların dil kuralları içinde mantıksal sonuçlarına ulaştırılma imkanını veren burhan ya da adlandırılan

³⁴ Allah'ın dininin açık ve zahir bir biçimde açıklanmasını nassî yolla delillendiren İbn Hazm, lafızların batınî şekilde anlaşılmasına yol açacak herhangi bir kapalılığın bulunmaması nedeniyle zahirî anlamı tercih etmektedir. İbn Hazm, el-Fasl, II, 92. Zaten Kur'an'ın apaçık bir dille bildirildiği ve bu tebliği kavmine iletcek peygamberlerin, kendi insanların dilleriyle hitap ettikleri ilahi yolla açıklanmaktadır. İbn Hazm, el-İhkâm, II, 120.

³⁵ Roger Arnaldez, "İbn Hazm" maddesi, The Encyclopaedia Of Islam, 793.

³⁶ İbn Hazm, el-İhkâm, I, 36; el-Fasl, V, 241-242.

³⁷ İbn Hazm, el-İhkâm, I, 40.

nesneyi/müsemmayı bildiren şeydir.³⁸ İbn Hazm'da delil, mukadimelerden neticenin elde edilmesini sağlayan bir akıl yürütme şeklinde kullanılması nedeniyle Mantık disiplini çerçevesinde işletilmektedir. Ancak bu delillendirme kelâmcıların ya da fıkıhçıların kıyas metodundan ayrı olarak nassın zahiri anlamının tümdengelim metoduyla çıkartılması şeklindedir. Buna göre delil, lafızların, aklî ve hissî düzeyde tespit edilebilecek bir hakikati ortaya çıkartılmasını sağlayan şeydir. Kıyas gibi nassa ilave bir mana katmadığı için delil, metnin anlamının zorunlu ve kesin şekilde elde edilmesinin garantisini vermektedir.

Şunu belirtmek gerekir ki İbn Hazm, İslâm dini bildirilmeden önce Arapçada, "kıyas" sözcüğünün var olmaması ve nassî dilde zikredilmemesinden ötürü bu akıl yürütme türünün kullanımına karşı çıkmaktadır.³⁹ Ona göre kelâmcıların, türler arasındaki "benzerliği" esas alarak tekilden tekile yaptıkları "kıyas"⁴⁰, lafzın hakikî anlamının bilinmesine engellemektedir. Aslında onun, "kıyas" dediği, Mantıkta "analoji"ye karşılık gelirken, Mantıkta kullanılan kıyasa ise "burhan" adını vermektedir. Mantıkta analoji, ortak özelliklerden ya da ortak bir illetten dolayı bir önermenin hükmünün diğerine verilmesidir.⁴¹ Açıkçası kıyasın temelini "teşbih/benzetme" olması İbn Hazm'a göre, apaçık olan lafzın anlamında bulanıklığı ve bu nedenle de keyfî yorumlamaları ortaya çıkarmaktadır. Teşbih, bir şeyi başka bir şeye bazı sıfatlarında benzetmektir. Âlemdeki her şey, birbirine bazı özelliklerinde benzerken, bazılarında da birbirinden farklılaşmaktadır.⁴² Ancak benzerliğin, bir konudaki hükümlerin aynı seviyeye indirgenmesini zorunlulukla gerektiren bir anlamı yoktur.⁴³ Sözgelimi "ayakları üze-

³⁸ İbn Hazm, el-İhkâm, I, 40.

³⁹ İbn Hazm, el-İhkâm, VII, 53.

⁴⁰ İbn Hazm, kelâmcılara göre kıyasın anlamını şöyle vermektedir: "Kıyas, hakkında nas olmayan şeyin bir sıfatındaki benzerlik ve ortaklık nedeniyle, bir şeyin hükmünü, hakkında hüküm bulunmayan başka bir şeye vermektir." İbn Hazm, Tefsîru Elfâz Tecrî Beyne'l-Mütekellimîn fi'l-Uşûl, Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî içinde, tahkik: İhsan Abbas, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâseti ve'n-Neşr, Beyrut, 1983, cilt: IV, 416.

⁴¹ İbrahim Çapak, "İbn Hazm'ın Mantık Anlayışı", 34.

⁴² İbn Hazm, el-İhkâm, I, 48.

⁴³ İbn Hazm, el-İhkâm, VII, 182.

rinde yürüme" ortak niteliğini esas alarak insan ve tavus kuşu arasında yapılan bir kıyasta, türler arasındaki mahiyet farkı göz ardı edilmiş olmaktadır. Geçersiz sayılan bu tür kıyaslar, ancak şiir dilinde varlıkların tasviri için kullanılabilir. Ne var ki akılla ve dinle ilgili meselelerde hüküm verilirken, benzetmeye dayalı kıyas, hakikati ifade etmemesi nedeniyle sahih değildir.⁴⁴ Ayrıca İbn Hazm, mahiyet farkına bakılmaksızın türler arasında yapılan kıyasın yanlışlığından söz ederken, aynı zamanda aynı türe ait fertler arasındaki kıyası ise geçerli görmektedir.⁴⁵

İbn Hazm'a göre nasıl ki "teşbih" nesnel anlamın tespitini engelliyorsa, lafzın zahiri anlamında mecazın varlığından bahsetmek de aynı biçimde anlamın nesnel olarak anlaşılmasını imkansızlaştırmaktadır. Burada İbn Hazm mecazın ıstılahi anlamını yani bir delil ya da müşahede yoluyla lafzın, dilde konulan ve üzerinde ittifak edilen anlamdan alınarak başka bir anlama aktarılmasını hatırlatarak, dildeki bu anlam aktarımının ancak Allah ve peygamberi vasıtasıyla gerçekleştirilebileceğinden bahsetmektedir. Zaten Allah ya da peygamber bir lafzı sözlük anlamının dışında başka bir anlama aktarmışsa, bu mecazî değil hakiki anlam olarak kabul edilir.⁴⁶ Buna göre İbn Hazm, kelimenin nassi anlamında hakikat yerine mecazî anlamdan bahsetmeyi uygun bulmamaktadır. Zira dili vad' eden Allah olduğuna göre sözcüklerin anlamlarını değiştirmesi "değişiklik" değil, yeni bir anlamın vad' edilmesidir.⁴⁷ Sözgelimi Kur'an'da ibadetlerle ilgili "salat, hac" vb. lafızlar, sözlük anlamından başka bir anlama nakledilerek ifade edilmektedir. Bu tür lafızları Araplar daha önce böyle bir anlamda kullanmamaları nedeniyle, onun yeni şer'î anlamı mecaz değil, hakikattir. Buna karşılık lafzın sözlük anlamında kullanılmasına

⁴⁴ Cabiri, Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, 641.

⁴⁵ İbn Hazm, el-İhkâm, VII, 181-183. İbn Hazm, Aristoteles mantığını takip etmekle birlikte kıyas konusunda ondan ayrı olarak "bitişik şartlı ve ayrık şartlı kıyaslar"ı ele alarak, bunları dini ilimlerden örneklendirir. İbrahim Çapak, "İbn Hazm'ın Mantiğında Kıyas", Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 43, Ankara, 2006/1, (109-124), 123.

⁴⁶ İbn Hazm, el-İhkâm, I, 48.

⁴⁷ İbn Hazm, en-Nübez fî Usûlî'l-Fıkh, tahkik: Ahmed Hicazî es-Suga, Mektebtü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire, 1981, 37

nassî bir engel varsa, dilde, burhanî metotla veya icmayla anlam aktarımına yani mecaza gidilebilir.⁴⁸ Burada ibadetle ilgili olmayıp başka anlamlara nakledilen lafızlar, mecazî anlamda oldukları söylenebilir. Örneğin; “O ikisinin üzerine rahmet kanatlarını indir.”⁴⁹ âyetinde “kanat” lafzının, hakikat anlamında anlaşılmasının imkansızlığı burhanî akıl yürütme ile bilinir. Dolayısıyla bu lafzın anlamı, hakikat değil, mecazdır.⁵⁰ Denilebilir ki nassî metinde geçen ve sözlük anlamıyla da mutabık olan bir lafzın, hitap edildiği anlamıyla bilinirken, vad’ edildiği bu anlamdan uzaklaştırılarak başka bir anlama dönüştürülmesi anlamın tahrif edilmesidir. Eğer “kanat” lafzında olduğu gibi bir lafzın sözlükte vad’ edildiği anlamdan başka bir anlama değiştirilmesi için gerekli şartlar bulunuyorsa, burhanî akıl yürütmeyle lafzın teviline gidilebilir.⁵¹ İbn Hazm’ın burhanî akıl yürütmesi ise fıkıhçıların ve kelâmcıların kullandığı kıyasın yerine, Aristoteles’in bilinenlerden hareketle bilinmeyene ulaşma anlamındaki tümdengelimidir.⁵²

Burhanî akıl yürütme, İbn Hazm’a göre, lafızların anlamının hakikat ya da mecaz olmasını temyîz eden bir yapıya sahiptir. Zaten dini metindeki her lafız “anlaşılabilir” surette ifade edilmektedir. Eğer bazı lafızların anlamında kapalılık ortaya çıkarsa, kıyas yapmak yerine, burhanî akıl yürütmeyle bilen ilim erbabına bu lafızların hakiki anlamı sorulmalıdır. Zira ilim erbabı kaziyeleri bir araya getirerek burhanı oluşturmakta ve anlamı olmayan lafızları açıklığa kavuşturmaktadır.⁵³ Burada zaman ve mekanla ilgili lafızların Allah hakkında ifade ettikleri anlamların veya bu tür lafızların Allah’a hangi anlamlarda nispet edileceklerinin belirlenmesini örnek olarak verebiliriz. İbn Hazm, yaratılan varlıklar hakkında kullanılan zaman ve mekanla ilgili lafızların Allah’a nispet edilme-

⁴⁸ İbn Hazm, en-Nübez fî Usûlî'l-Fıkh, 37.

⁴⁹ İsra, 17/24.

⁵⁰ İbn Hazm, en-Nübez, 39.

⁵¹ İbn Hazm, el-Fasl, II, 287; Cabiri, Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, 649.

⁵² Cabiri, Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, 647; Sâlim Yefut, İbn Hazm ve'l-Fikrû'l-Felsefî bi MAğrib ve'l-Endülüs, Dâru'l-Beyzâ, el-Merkezü's-Sekâfiyyi'l-Arabî, 1986, 224-225.

⁵³ İbn Hazm, el-lhkâm, VII, 180-181.

sini uygun bulmadığı için, burhanî akıl yürütme yoluyla bunun geçersizliğini delillendirmeye çalışmaktadır.

İlk olarak zaman ve mekan ifade eden lafızların anlamında, zahiri anlamdan başka bir anlama hamledilmesini gerektiren bir işaret olup olmadığına bakılmalıdır. Eğer bir lafzın tevilini zorunlu kılan ya diğer bir nas ya icma ya da zorunlu hissi delâlet yoksa, onun anlamının tevile gidilmesi doğru olmaz. Sözelimi “istivâ” lafzını, Allah’a mekan nispet ederek yahut Mu’tezile’nin dediği gibi “O’nun her mekanda var olduğu” biçiminde anlamak mümkün değildir.⁵⁴ Zira Allah’a mekan nispet edilemez. Bunun geçersizliğini göstermek için “mekan” lafzının dilde konulduğu anlama ve terim anlamına başvurulmalıdır. Açıkçası mekan, “bir yerde olma” anlamındadır. “Muhammed nerededir?” sorusuna, “evde, sarayda vb.” şeklinde verilen cevap, mekanın, varlığını göstermektedir. Başka bir deyişle mekan, ancak objede/cirmde var olur.

Zira mekan, cirm manasına izafe edilerek ondan tereküb edilir. Cirm ise mekanın yüzeylerinden birinin, mekanda yer edinmenin/mütemekkinin, yüzeylerinden ya birisiyle ya bir kısmıyla ya da hepsiyle, mekanda yer edinme şekline göre birlikte olmasıdır. Mütemekkinin mekanla birlikteliği ise ya mütemekkinin mekanın şekliyle şekillenmesi ya da bunun tam tersi olarak mekanın mütemekkinin şekliyle şekillenmesidir.⁵⁵ Şu halde bir mekanda var olan her şey, bu mekanla birlikte ve ya onun şekliyle müteşekkildir ya da mütemekkin mekana kendi şeklini vermektedir. Bununla birlikte bir mekanda bulunan mütemekkin, o mekanın sınırlarıyla sınırlanmaktadır ve altı yöne sahiptir. Tüm bu nitelikler, cisme ait olduğuna ve Allah’ın da cisimsel bir varlık olması kabul edilemeyeceğine göre, bu tür lafızların O’na nispet edilmesi mümkün değildir.⁵⁶ Böylece İbn Hazm, mekan lafzını Aristoteles mantığında yer alan ve on kategoriden biri olan “mekan”la anlamlandırmaktadır. Bunu yaparken İbn Hazm, mekanın, lafzi anlamı ile onun mantıktaki anlamı arasında bağ kurmakta ve burhanî akıl yürütme

⁵⁴ İbn Hazm, el-Fasl, II, 287-289.

⁵⁵ İbn Hazm, et-Takrib, 63-64.

⁵⁶ İbn Hazm, el-Fasl, II, 287-288.

neticesinde mekanın Allah'a nispet edilemeyeceği sonucuna varmaktadır.

Sonuç olarak İbn Hazm'ın anlamın nesnel tarzda bilinebileceğine dair görüşlerini lafzın zahiri anlamın, dilin tevkîfî olması nedeniyle varlık ve dil arasında burhanî metotla bilinebilmesi, doğrulanabilmesine indirgemektedir. Ancak lafzın yer aldığı dildeki çok anlamlılık, mütekellimin kasd ettiği anlamın elde edilmesini kolaylaştırmamaktadır. Burada İbn Hazm, özellikle mecazî ve metaforik ifadelerin zahiri olarak anlaşılmasını ikinci dereceden bir mesele olarak görmektedir. Kanaatimizce İbn Hazm açısından sorun; aklın, metni anlamada hem mantıksal delillendirmelere başvurusuyla etkin gibi kabul edilmesi hem de zahiri anlama odaklanarak lafzın çok anlamlılığında sakındırılmasıdır. Yani akıl, lafzın zahiri anlamının dışına çıkamayacağı için serbest değildir. Bu durumda akıl, sözün çok anlamlılığı karşısında öznel yargılarından "metot"la korunmakta ve "nesnel hakiki" anlamı elde etmektedir. Oysaki söz, karmaşık bir alanda yapılandığı için mantıksal akıl yürütmelerin çok anlamlılık meselesini nesnel olarak sonlandırması oldukça zor görünmektedir.

Her ne kadar İbn Hazm mantıksal akıl yürütmelerin, dile kendi formunu vererek değerlendireceğini düşünerek, lafzın anlamına müdahalelerde bulunsa da, bilhassa mecazî ifadelerin anlaşılmasında, kelimenin sözlük anlamının dışına çıkmak zorunda kalmaktadır. Bu noktada onun, Aristoteles gibi varlık-düşünce-dil arasında yapısal bir özdeşlik kurgulayarak dili, mantıksal akıl yürütmelerle belirlemeye çalışması, anlamın nesnel olarak tespitine imkan veren bir dayanak noktasını teşkil etmektedir. Burada İbn Hazm, mantığın, varlığı, tümel olarak yani her türlü tikel anlamadan, duyuşsal algılardan uzak bir şekilde zihinde "olduğu gibi" kavramasından faydalanmak istemektedir. Allah'ın nesnenin tabiatını yarattığı biçimde kavrama, yani lafız, metafizik bir yapıda bulunarak anlam değişiminden uzaklaşması, lafzın metafizik varlık boyutunda sabitlenmesi anlamına gelmektedir. Nasıl ki kavram, Aristoteles mantığının esası ise İbn Hazm için de nesnenin bu

şekilde kavranması asıldır.

Ancak İbn Hazm, dilin zahiri anlamı, duyuların ve aklın zorunlu bilgisiyle, çatıştığı durumlarda, dilsel delâletin yerine aklın ve duyuların verdiği bilgiyi tercih edebilmektedir. Burada o, dini metindeki lafzın zahiri anlamını, “iki zıt şey, bir arada bulunmaz.” Gibi akli kesinlikte ifade edilen bilgilerle aynı kategoride görmediği anlaşılmaktadır. Daha açıkçası zahiri anlam, akılla çelişmekteyse, aklın bedihi bilgilerine duyulan güveni vermediği için anlama/tefahüm için tekrar akla müracaat edilmektedir. Buna göre zahiri anlamın elde edilemediği lafızların, doğru ya da yanlış denilebilecek kesinlik ve açıklığa sahip olmadığını göstermektedir. Bu yüzden İbn Hazm mantıksal akıl yürütmelerin yardımıyla nesnelliği sağlayabilmek için dili nesnelleştirmeye yönelmektedir. Yine de dilin, anlam kayması, anlam genişlemesi ve daralması gibi durumlarla zamansal olarak değişime uğraması nedeniyle “tek, kesin, nesnel anlamın” bilinmesi, mantığın kavramsal boyuttan dilsel boyuta indirmeye çalıştığı nesnel tarzda uygulaması zor görünmektedir.

Kaynakça

- Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çeviren: Saffet Babür, İmge Yayınları, Ankara, 1996.
- Arnaldez, Roger, “İbn Hazm” Maddesi, *The Encyclopaedia Of Islam*, New Edition, Leiden, E.J.Brill, 1971, III.
- Atademir, Hamdi Ragıp, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları: 124, Ankara, 1974.
- Bingöl, Abdülkuddüs, “Endülüs'lü İbn Hazm (994-456H)'ın Mantığında Dil Konuları”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 8, Temmuz 1993.
- el-Cabiri, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çeviren: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1999.
- Çapak, İbrahim, “İbn Hazm'ın Mantığında Kıyas”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 43, Ankara, 2006/1, (109-124).
- Çapak, İbrahim, “İbn Hazm'ın Mantık Anlayışı”, *Usûl Dergisi*, Sayı:8, Sakarya, Temmuz-Aralık, 2007.
- Ebu Zehra, M., İbn Hazm, çeviri: Osman Keskiöglü-Ercan Gündüz, Buruc

Yayınları, İstanbul, 1996.

İbn Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nahl*, tahkik: Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Uemyra, Dâru'l-Cil, Beyrut, tarihsiz.

İbn Hazm el-Endelüsî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Kelâm*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, I. Baskı, 1985, I.

İbn Hazm el-Endelüsî, *et-Takrib li Haddi'l-Mantık ve'l-Medhali İleyhi*, tahkik: İhsan Abbas, Câmiatü'l-Hartum, tarihsiz.

İbn Hazm, *en-Nübez fi Usûli'l-Fıkh*, tahkik: Ahmed Hicazî es-Suga, Mek-tabetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1981.

İbn Hazm, *Tefsîru Elfâz Tecrî Beyne'l-Mütekellimîn fi'l-Usûl*, *Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî* içinde, tahkik: İhsan Abbas, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâseti ve'n-Neşr, Beyrut, 1983, cilt: IV.

Kılıç, Muharrem, "Dinî Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zâhirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı", *Bilimname*, II, 2003/2, (157-169).

Montada, Josep Puig, "Reason and Reasoning in Ibn Hazm of Cordova", *Studia Islamica*, No: 92, Maisonneuve/Larose, 2001.

Yefut, Sâlim, İbn Hazm ve'l-Fikrû'l-Felsefî bi MAğrib ve'l-Endülüs, Dâru'l-Beyzâ, el-Merkezü's-Sekâfiyyi'l-Arabî, 1986.



The Role of Logic in Objectification of Meaning According to Ibn Hazm

Citation/©: Altunya, Hülya, (2009). The Role of Logic in Objectification of Meaning According to Ibn Hazm, *Milel ve Nihal*, 6 (3), 125-144.

Abstract: According to Ibn Hazm, literal meaning of the words and its truth can be validly gained via strict methods of logic and linguistic phenomenal determinations of any language regarding the community which employs this language. From this perspective logic functions as a means of determining the strict meaning of the words, and thus saves us from the problems which can be sourced from the multi-levels of meaning of metaphorical form of language.

Key Words: Ibn Hazm, logic, literal meaning, strict determination, demonstration and validation.



Aklın Merkezindeki Aşk: İbn Hazm'ın Güvercin Gerdanlığı Hakkında Bir Felsefi Yorum

Burhanettin TATAR*

Atıf/©: Tatar, Burhanettin (2009). Aklın Merkezindeki Aşk: İbn Hazm'ın Güvercin Gerdanlığı Hakkında Bir Felsefi Yorum, Milet ve Nihal, 6 (3), 145-151.

Özet: İbn Hazm'ın Tavku-l-Hamame (Güvercin Gerdanlığı) adlı eseri, yazarının aşk ve akıl hakkındaki tahlil ve anlatıları açısından şaşırtıcı denebilecek bir takım görünümlere sahiptir. Eserde aşka dair teolojik ve fıkhi açıdan kullanılan üst anlatı ile sosyal alanda gerçekleşen olaylara dair tarihsel anlatı arasında derin bir ayrılık vardır. Üst anlatı açısından aşk, düşünülebilir, kavramsal aşktır ve bu nedenle olması gereken duruma işaret ederler. Oysa tarihsel anlatılarda aşk yaşanan, tecrübe edilen ve bu nedenle olan-biten bir aşktır. Aşkın bu iki görünümü akıl kavramı için bir açıdan tehdit bir başka açıdan ontolojik bir durumdur.

Anahtar Kelimeler: İbn Hazm, aşk, üst anlatı, sosyal-tarihsel anlatı, teoloji, fıkıh.

İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı (Tavkul-Hamâme)* adlı eserinde aşk fenomenini önce tanımlar¹, sonra onu bireysel, sosyal, ahlaki, siyasi, ekonomik ve dini tezahürleri/sonuçları açısından tahlil eder. Tahlil esnasında sık sık kendi gözlemlerine veya başkalarının anlatılarına başvurarak aşk fenomeninin nasıl bir zamansal-mekansal 'hadise' olarak tezahür ettiğine dikkat çeker. Bir başka deyişle, İbn

* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı [burhantatar@hotmail.com].

¹ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı: Sevgiye ve Sevenlere Dair*, Çev. Mahmut Kanık, 9. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s. 30 vd.

Hazm'ın gözünde aşk, her ne kadar temelde duygusal veya ruhsal bir karaktere sahip² olsa da, o insanların 'başına gelen bir hadise'dir.³ Dolayısıyla onun salt ruhsal veya duygusal düzeyde kalması söz konusu değildir. Aksine o, başına geldiği insanı bir şekilde dönüştürerek,⁴ kendisini bireysel, sosyal, tarihsel vs. fenomen haline getirir. Bu yönüyle aşk, kendisinden kaçınılabilecek bir şey değildir.

Ne var ki, İbn Hazm eserinde yer yer aşk ve akıl kavramlarını karşıt kutuplara yerleştirir ve hissedilir ölçüde ağırlığı akıl kavramına verir. Bunun nedeni ise, kimi zaman aşkı 'tutku' ve sonunda 'nefs' (bedensel arzular) ile neredeyse özdeşleştirmesi ve böylece onu akli ve sonunda bedeni yıkan ya da tahrip eden bir olumsuz güç olarak ele almasıdır.⁵ Ancak bu nokta İbn Hazm'ın aşkı bir teolojik ve metafizik arka plandan hareketle anlamasıyla çelişiyor gibidir. Zira ona göre, Allah kalpleri yönlendiren yegane varlıktır.⁶ Buna göre aşk, gerçekte Allah'ın insanın başına getirdiği bir hadisedir.

İşte bu durum İbn Hazm'a göre, aşkın insan akli için bir imkan mı yoksa akli tahrip ederek imkanları askıya alan bir tür irrasyonel hadise mi olduğu sorusuna yol aralamaktadır. Bir diğer deyişle, İbn Hazm için aşk, aklın önünde yeni bir düşünme alanı açarak ona bir tür genişleme imkanı mı sunmaktadır? Yoksa akli sosyal (rasyonel iletişim) zemininden yoksunlaştırarak bir tür 'büzülme' ve 'boşlukta kalma' sorunuyla mı baş başa bırakmaktadır? Bu yazımızda İbn Hazm'ın *Güvercin Gerdanlığı* adlı eserinin, aşkı akıl karşıtı değil, bizzat aklın kendi içinde ikiye bölünmüşlüğünden kaynaklanan özel bir hadise olarak sunduğunu ileri süreceğiz.

Yukarıdaki sorularımızın ve temel iddiamızın ne anlama geldiğini daha iyi fark edebilmek için dikkatlerimizi öncelikle *Güvercin Gerdanlığı* adlı eserin formu ve muhtevası arasındaki sıkı ilişki-

² İbn Hazm, a.g.e., s. 33-34.

³ İbn Hazm, a.g.e., ss. 31, 66, 69.

⁴ İbn Hazm, a.g.e., s. 38, 40, 55, 69-70

⁵ İbn Hazm, a.g.e., ss. 56, 164, 167, 182, 191, 193

⁶ İbn Hazm, a.g.e., ss. 31-33.

Akılın Merkezindeki Aşk: İbn Hazm'ın Güvercin Gerdanlığı Hakkında Bir Felsefi Yorum ye yöneltmemiz yararlı olacaktır. Eserin aynı anda hem tahlile hem de anlatıya dayanması aşkın hem gönüllerde gizli hem de sosyal alanda görünür bir hadise olmasıyla paralellik içindedir. Gönüllerde bir duygu olan aşk, zihinsel (kavramsal) tahlile konu olurken, onun sosyal alandaki tüm tezahürleri bir anlatı konusu haline gelmektedir. Dolayısıyla tahlil ve anlatı şeklindeki ikili form, aşkın soyut (gizli) ve somut (aşikar) yönlerine karşılık gelmektedir.

İbn Hazm, eserin formu ve muhtevastındaki bu ikili görünüme uygun düşecek tarzda bir kavramsal düşünme içindedir. Şöyle ki, eserin hemen her noktasında açık-gizli, doğru-yanlış, akıl-aşk (tutku, nefis), gerçek-hayal, haram-helal, gerçek (değerlere dayalı) aşk, sahte (değerden yoksun) aşk gibi ikili kavramsal düşünme tarzı karşımıza çıkmaktadır. Tam da eserin bu ikili formu, muhtevası ve kavramsal yapısı nedeniyle okur kendisini hemen sağında ve solunda odaların yer aldığı uzun bir dehliz ya da geçit içinde ilerliyor gibi bulmaktadır.

Nadiren de olsa, İbn Hazm bazı ikili hususlarda tercihi okuruna bıraksa da, genel olarak kendi tercihini açığa vurmakta ve okurunu da genel bir tercihte bulunmaya zorlamaktadır. Hele hele eserin aşkın mahiyetine dair bir takım felsefi ve metafizik telakkilerden sonra tarihsel ve analitik zeminde ilerlemesi ve en sonunda dini değerlere ve fıkhî hükümlere atıf yapması okuru yalnızca metafizik, tarihsel ve sosyal alanlarda tercihe zorlamakla kalmamakta, en sonunda—şayet İslam'a inanan biri ise—tercih ötesi bir yükümlülük bilincine zorlamaktadır. Dolayısıyla eser, Allah'ın--kalpleri yönlendiren yegane güç olarak--aşkı insanın başına getirmesine dikkat çekerek başlar ve sonunda aşka maruz kalan insanın Allah'ın huzurunda yapayalnız kalmasıyla sona eser. Buna göre, aşkın tüm tarihsel tezahürlerinin cereyan ettiği sosyal mekan tam da okurun kendisini içinde bulduğu uzun dehliz ya da geçitten ibaret kalır.

Bu açıdan bakıldığında aşka dair bu eserde bizzat 'tahlil' ve 'anlatı'nın genel anlamı bir soru haline gelmektedir. Şayet aşk,

Allah'ın başlattığı ve sona erdirdiği bir serüven ise ve bu serüvenin en başında ve sonunda insan Allah ile yüzleşmek durumunda ise, başlangıç ve son noktaları arasında kalan sosyal mekana dair tahlil ve anlatılar bize gerçekte neyi anlatırlar? İlk elde akla gelebilecek husus şu olabilir: Allah aşkı insanın başına getirdikten sonra, insanı sosyal alanda bir sorumluluk almaya davet eder, kısacası ona özgürlük verir. Bu özgürlük gerçekte Allah'ın huzurunda sorguya çekilme bilincinin eşlik ettiği son derece sınırlı bir özgürlüktür. İşte eserde yer alan aşka dair tüm tahliller ve anlatılar sosyal alanda insana verilen sınırlı özgürlüğün bir anlatısından ibarettirler.

İbn Hazm'ın tahlil ve anlatılarına bakarak böylesi bir yaklaşımı onaylamak hem makul hem de desteklenebilir görünmektedir. Ne var ki, bu yaklaşım tüm desteklenebilir rasyonalitesine rağmen hala bize aşka dair İbn Hazm'ın tahlil ve anlatılarının genel anlamını tam olarak vermemektedir. Aşkın başlangıcı ve sonu, yukarıda kısmen değindiğimiz üzere, teolojik (Allah'ın kalpleri yönlendirmesi) ve fıkhî (Allah'ın insanı sorgulayacağı) bir üst anlatı konusu ise, aşk gerçek anlamını bu teolojik ve fıkhî üst anlatıdan almıyor mu? Özellikle İbn Hazm'ın Zahiri mezhebinin üst düzey bir fakihî ve kelamcısı olduğunu göz önüne alınca bu soru daha bir önem kazanmaktadır. İbn Hazm'ın aşkın en üst düzeyi olarak "Allah'ta sevişenlere" işaret etmesi⁷ bu soruya olumlu bir cevap vermemizi mümkün kılmaktadır.

Ne var ki, aşka böylesi bir üst anlatı açısından anlam verildiğinde onun tüm sosyal tezahürleri sıradanlaşmaya ve bir tür aşkın anlam kaybetme süreci olarak belirmesine yol açmaktadır. Şayet aşk, İbn Hazm'ın ileri sürdüğü gibi, Allah'ın başlattığı ve kendi huzurunda sona erdirdiği bir serüven ise, bu durumda aşkın beşeri (sosyal) alanda tezahür eden tüm boyutları basit bir oyuna, anlamını kendisinden almayan bir sürece dönüşmektedir. Daha açık deyişle, böylesi bir durumda aşk, insanlar arası ilişkiler içinde anlamını kazanan bir fenomen olmaktan çıkarak, insan ile Allah arasında cereyan eden özel bir ilişki türüne dönüşmektedir. Her ne

Akılın Merkezindeki Aşk: İbn Hazm'ın Güvercin Gerdanlığı Hakkında Bir Felsefi Yorum kadar insan, bir başka insanı severek aşka maruz kalmakta ise de, gerçekte bu aşk insanlar-arası ilişkiyi değil, insan ile Allah arasındaki ilişkiyi göstermektedir. Kısacası insan aşık olduğunda karşıdaki insanla değil, gerçekte Allah ile özel bir ilişki içine girmektedir.

Kanaatimizce *Güvercin Gerdanlığı*, böylesi bir yoruma sadece izin vermekle kalmamakta, aynı zamanda bu yorum için yeterli destek sunmaktadır. Ancak bu yorum açısından bakıldığında İbn Hazm'ın sosyal alanda aşkın tüm tezahürlerine dair tahlil ve anlatıları, yine İbn Hazm'ın eserin başında ve sonunda değindiği teolojik ve fıkhi üst anlatı karşısında sorunlu hale gelmektedir. Şayet teolojik ve fıkhi anlatılar bize aşkın gerçek temelini ve emelini yani başlangıç ve son noktalarını bildiriyorlarsa, bu durumda sosyal düzeydeki anlatılar bir tür illüzyona, insanın gerçeklikten kopma anlarına, kendi başına kaldığında yukarıda kısmen değindiğimiz ikili yapının ötesine giderek her şeyi birbirine karıştırmasına tanıklık etmeye başlamaktadır.

Geldiğimiz bu noktada, aşka dair üst anlatı ile sosyal anlatılar arasındaki kritik ayrım gittikçe belirginleşmektedir. Öyle ki, aşka dair üst anlatı ve bu anlatının yönlendirdiği düşünce açısından bakıldığında her şey ikili kavramsal yapı içinde ayrıştırılacak şekilde açık ve belirgindir. Açık-gizli, doğru-yanlış, akıl-aşk (tutku, nefis), gerçek-hayal, haram-helal, gerçek (değerlere dayalı) aşk, sahte (değerden yoksun) aşk hemen birbirinden ayrıştırılacak hususlar gibi görünmektedir. Ne var ki böylesi bir üst anlatı düzeyinde bizler yaşanan, tecrübe edilen, bizi dönüştüren, bize zamansal bir gerçeklik olarak verilen aşk ile değil, düşüncede ya da kavramsal mahiyetteki aşk ile karşılaşmaktayız. Teolojik ve fıkhi açılardan temeli ve emeli belirlenen aşk, ancak zihinde kavramlar eşliğinde düşünülebilir olan aşktır.

Buna karşılık, yaşanan, tecrübe edilen, bize zamansal bir gerçeklik olarak verilen, sosyal düzeyde anlatı konusu olan aşk açısından bakıldığında yukarıdaki ikili kavramsal yapı muğlaklaş-

maya, sınırlar erimeye, zıt görünen kutuplar birbiriyle kaynaşmaya başlamaktadır. Şayet İbn Hazm'ın sosyal düzeydeki anlatı ve tahlillerini aşkın anlaşılması için gerçek zemin olarak kabul edersek, bu durumda İbn Hazm'ın eserine yön veren tüm ikili kavramsal yapı çökmeye ve belirsizleşmeye başlamaktadır. Bir başka deyişle bizzat sosyal düzeydeki anlatıların anlattığı husus ile üst anlatının anlattığı husus birbirine zıt iki varlık ve gerçeklik (doğruluk) tasarımı haline gelmeye başlamaktadır.

Sosyal düzeydeki anlatı ve tahlillerde varlık ve gerçeklik (doğruluk), esneyen, sürekli değişebilen, açıkça sınırları belirlenemeyen, sürprizlere bizi hazırlıklı kılan zamansal gerçeklik iken, teolojik ve fıkhi bağlamdaki üst anlatı açısından varlık ve gerçeklik, Allah'ın sınırlarını belirlediği ve kontrol ettiği bir metafizik gerçekliktir.

İşin ilginç yanı, tecrübe edilen zamansal aşkın tam da beşeri dünyanın temel karakterini temsil etmesine karşılık teolojik ve fıkhi üst anlatı açısından anlaşılabilir aşkın beşeri dünyaya bir düzen verme iradesini temsil etmesidir. Bir başka deyişle, sosyal düzeyde anlatı konusu olan aşk, olan-biten dünyayı bize anlatırken, teolojik ve fıkhi düzeyde ele alınan aşk, olması gereken dünyayı anlatır. Aşkın her iki anlatımı sonuçta olan ve olması gereken şeklinde zihni iki farklı dünyaya dikkat kesilmeye çağırılmaktadır. İnsan zihninin kendi içinde bu bölünmüşlüğü tam da aşkın temel karakteridir. Böylece aşk, artık İbn Hazm'ın zaman zaman eserinde ima ettiği üzere, aklın karşısında olan ve onu askıya alan bir irrasyonel hadise değil, bizzat akli kendi içinde olan ve olması gereken şekilde iki farklı dünyayı birlikte ele almaya zorlayan bir rasyonel düşünme imkanı haline gelir.

Sonuç olarak, İbn Hazm her ne kadar Zahiri bir fakih ve kalamcı olarak ikili kavramsal düşünme tarzı içinde akıl ve aşkı zaman zaman karşıt gibi gösterse de, bizzat eserin kendi formu ve muhtevası analiz edildiğinde karşımıza aşkın insan düşüncesini kendi içinde biri aktüel diğeri potansiyel olmak üzere iki farklı düşünme alanıyla yüzleşmeye sevkettiği hususu çıkmaktadır. Tam

Akılın Merkezindeki Aşk: İbn Hazm'ın Güvercin Gerdanlığı Hakkında Bir Felsefi Yorum da bu nedenle *Güvercin Gerdanlığı*, yazarının aşka dair şahsi niyeti ya da tasarımı ne olursa olsun, bize bizzat aşk fenomeniyle akıl arasındaki köklü ilişki hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Öyle ki, insanın başına gelen (boynuna bir zincir gibi geçen) ve artık ölüncüye değin onu terk etmeyen aşkın sembolü olarak kitaba adını veren güvercin gerdanlığı (güvercinlerin boyunlarındaki çizgiler), insan aklının kendi içinde ikiye bölünmüşlüğü ve bu bölünmüşlüğü asla aşamayacaklarını resmeder gibidir. İnsan bilincinin daima 'olan' ve 'olması gereken' arasında bölünmüş olarak var olması, tam da ayrılığın öyküsünün başladığı yani aşkın parıldadığı yerdir. Aşk, bu yüzden aklın tam merkezindedir; o bilincin kendi içindeki bölünmüşlüğüncüncü sancısını kalbe çektirerek, kendisini gizler. Kısacası kalbe yağın sevinç ve hüzcün yağmurlarının gerisinde bilincin merkezindeki aşkın karanlığı yer alır.



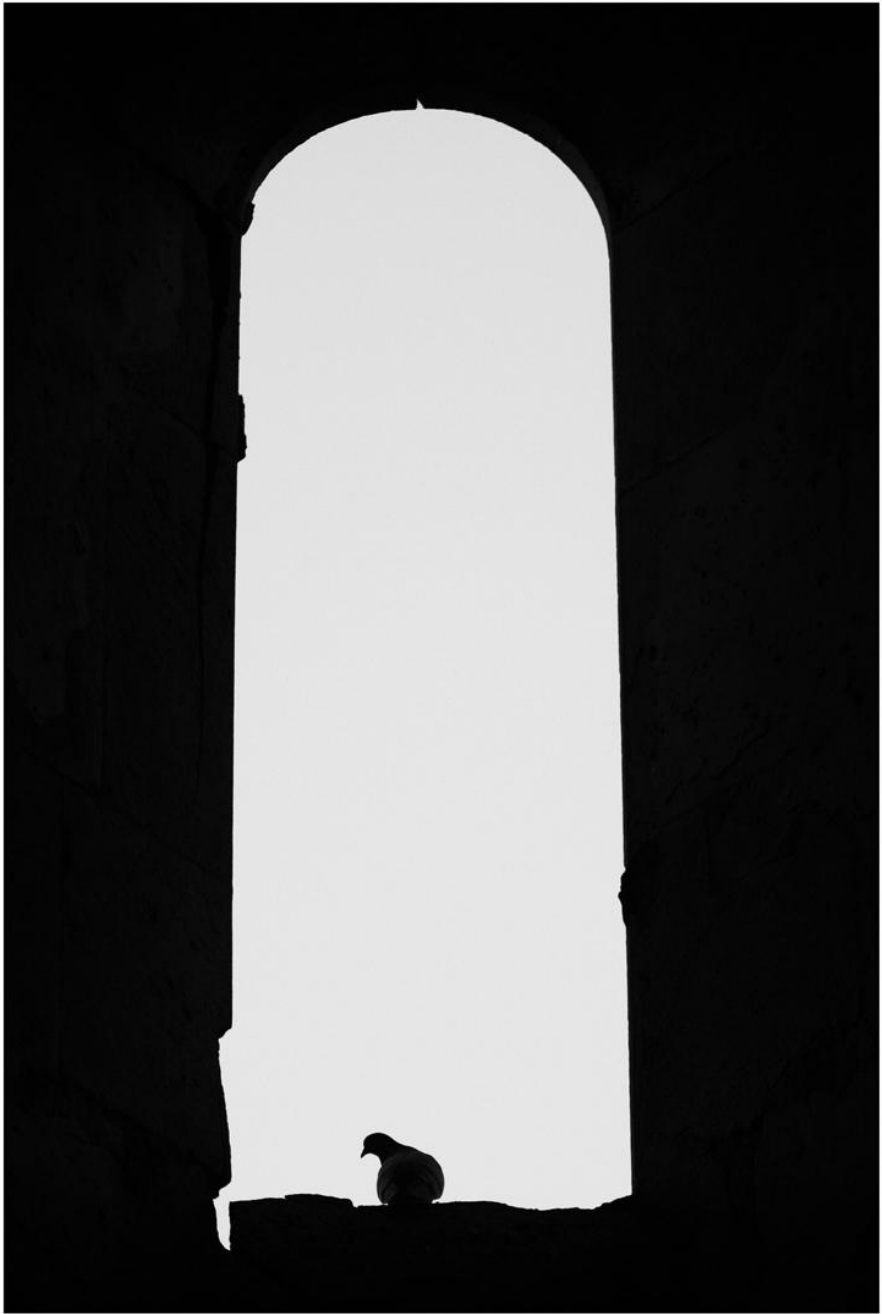
Love in the Center of Human Reason: a Philosophical Interpretation on the Dove Necklace by Ibn Hazm

Citation/©: Tatar, Burhanettin, (2009). Love in the Center of Human Reason: a Philosophical Interpretation on the Dove Necklace by Ibn Hazm, *Milel ve Nihal*, 6 (3), 145-151.

Abstract: The Dove Necklace by Ibn Hazm has puzzling appearances due to analysis and narratives given by its author. There is a great difference between meta-narrative level of legal and theological conceptions of love and social and historical narratives of love. At meta-narrative level, love is a conceptual and thinkable love, while it is an experienced, happening event at the social and historical level. At these two different levels, love appears as a destructive power against human reason on the one hand and an ontological event in the center of human reason on the other.

Key Words: Ibn Hazm, love, meta-narrative, social-historical narrative, theology, jurisprudence.





Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Et-Takrîb li Haddî'l-Mantık, İbn Hazm, tahkîk: İhsan Abbas,
Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, (t.y.), 224 s.

İslâm düşüncesinde, Aristoteles Mantiğı, Muallim-i Sâni ünvanıyla meşhur Fârâbî (ö. 950) tarafından Arapçada yeniden yorumlanmakla birlikte aynı zamanda "ilimler tasnifi"nde, bu ilmin ismine, "dil ilimleri"nden sonra yer verilmekle onun önem ve değerine işaret edilmektedir.¹ Bilhassa Fârâbî'nin ve daha sonra aynı geleceğin takipçisi olarak İbn Sina (ö. 1038)'nın, Mantık ilminin Müslümanlar arasında bilinmesine ve onun, çeşitli ilimlerde metot olarak kullanılmasına katkı sağladığının söylemek mümkündür. Ancak felsefî düşünce çevreleri, Mantık ilminin bilinmesinden ve kullanılmasından yana bir tavır sergilerken, dinî ilimlerle uğraşan bir kısım Müslümanlar ise bu ilmin öğrenilmesine ve dinî ilimlerde metot olarak kullanılmasına karşı çıktılar. Bu olumsuz tavrın arka planında, gerek mantığın kökeninin ve dilinin yabancı olması gerekse de din ilimlerinin kendi düşünce ve dil yapısından hareketle bir metodun tesis edilmesiyle, meselelerin daha anlaşılır hale getirilebileceği kanısı yer almaktaydı.

¹ Fârâbî, İhsâu'l-Ulûm, Çeviren: Ahmet Ateş, Maarif Basımevi, İstanbul, 1955, s. 61.

İşte din ilimleri üzerine çalışan ilim adamlarının Mantık eleştirilerine cevap veren İbn Hazm (ö. 1064), İslam düşünce tarihinde ilk defa bu ilmin, dinî meşruiyetini, akli ve şer'î delillerle temellendirerek savunandır. Ona göre Mantık, hususen Fıkıh ve Kelam olmak üzere bütün şer'î ilimleri tahsil etmekte öncelikle okutulması elzem bir ilimdir. Her ne kadar İbn Hazm, bu meşruiyet ve gerekliliği dile getirmekte Gazali (ö. 1111)'den daha erken davranmış olmasına rağmen hak ettiği şöhreti Gazali kadar sağlayamamıştır. Onun daha çok Dinler Tarihi, Fıkıh, Kelam, Dil İlimleri ve Edebiyat sahalarındaki eserleri şöhret bulmuştur. Aslında onun, tanıtımını yapacağımız et-Takrîb adlı eseri, hem Mantığın, Fıkıh ve Kelam alanlarında metot olarak kullanımının meşruiyetinden bahsetmiş olması hem de bizzat bu konulardaki meseleleri çeşitli akıl yürütmelerle örneklendirerek Mantık ilke ve kurallarının tatbikini göstermesi bakımından önemlidir.

Şu bir gerçektir ki İbn Hazm, et-Takrîb adlı eserinde Aristoteles'e nispet edilen mantığın özetini sunmaktadır. Fakat o bunu yaparken Aristoteles'in mantığı anlamlandırdığı biçimiyle yetinmemiştir. Açıkçası onun, eserin temel yapısını Kur'an ve Hadislerle sunması bunun, önemli bir belirtidir. Çünkü İbn Hazm, Aristoteles'in mantığının dille çok sıkı bir ilişkisi olduğunu kavramaktadır. Müslüman bir düşünür olarak onun bu temayülü doğaldır.² Daha açık bir deyişle Müslümanların, dinî metnin doğru anlaşılması hususundaki hassasiyetleri, diğer ilimlere karşın dil, söz ve anlamla ilgili ilimlerin ve teorilerin gelişimini hızlandırmıştır. Dolayısıyla İbn Hazm'ın Mantık anlayışı, Aristoteles Mantığında olduğu gibi dille yakın ilişkilidir.

İbn Hazm'ın et-Takrîb adlı eserinin tahkikini İhsan Abbas yapmıştır. Muhakkikin eserin tanıtımı için hazırladığı önsöz, yedi kısımdan müteşekkildir: (1) kitabın ismi (2) kitabın yazılış tarihi (3) kitabın telifine sevk eden vesileler (4) kitabın öncülleri (5) İbn Hazm'ın et-Takrîb'deki metodu (6) kitabın kıymeti (7) et-Takrîb'in tahkikinde takip edilen metot.

² Roger Arnaldez, "İbn Hazm Maddesi", *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, Volume III, Leiden, s. 793.

İbn Hazm bu eserinde, mantık konularını, mukaddime ve her biri en az on babdan oluşan toplam 6 bölüm içerisinde mütalaa etmektedir. Konular ise Aristoteles'in *Organon* adlı eserindeki sıraya göre hazırlanmış olmakla birlikte, ondan farklı olarak bazı bölümler tek başlık altında toplanmaktadır.

Eserin mukaddimesinde İbn Hazm, Mantık ilmine yöneltilen eleştirilere cevap vermekle birlikte aynı zamanda bu ilmin dinî ilimler arasında sayılması gerektiğine dair tezini ileri sürmektedir. Mantığın İslam geleneğindeki mevcudiyetini inkâr ve dinî meşruiyetini de iptal etmeyi kastedenlere karşı o, gerçekte Mantık bilgisinin, her akıl sahibinde teorik olarak mevcut olduğu düşüncesinden hareketle, bu ilmin öğrenilmesinin gerektiğini savunmaktadır. Ona göre zeki akıllar, Allah'ın kendilerine tanıdığı bu imkân sayesinde anlama genişliğine ulaşarak bu ilmin faydasını idrak ederler. Cahil ise bu meselede kör gibidir, görüş kabiliyetinden yoksundur. Dolayısıyla böylelere mantığın faydasını tembihte bulunmaya gerek yoktur. Aslında diğer ilimler içinde durum aynıdır.³

Bu noktada İbn Hazm, mantık aleyhtarlarının "Selef mantık ilmi hakkında söz söylemiş mi?" sorusuna cevap vermektedir. Ona göre mantık ilmi hakkında konuşmayan selef-i salihîn, nahiv meselelerinden de bahsetmemektedir. Ne zaman ki insanlar içerisinde Arap lisanının, değişmeleri mananın da değişmesini gerektiren hareketlerin hallerinden ibaret iğrab bilgisinden yoksun kimseler çoğaldı, nahiv ilmi işte o vakit tedvin edilmeye başlanmıştır. İbn Hazm, ulemanın nahiv ilmini tedvin etmeleriyle büyük bir müşkülü ortadan kaldırdıklarını, Allah (c.c.)'ın kelamının ve Nebîsi (sav)'nin sözlerinin anlaşılmasına/fehmedilmesine yardımcı olduklarını ifade etmektedir. Her kim de bu ilimden cahil kalmışsa, o, kelimullahı anlamakta/fehmetmekte eksik kalır. İşte bundan dolayı nahvin tedvini, o ulemanın güzel fiiliyatındandır ve kendilerine mükâfâtı gerektiren bir iştir. Bu ulemanın lügat ve fıkıh hakkındaki teliflerinde de durum aynıdır. Gerçekte selef, nübüvveti bizzat

³ İbn Hazm, et-Takrîb, 3.

müşahede etmeleri ve Allah'ın kendilerine bahsettiği fazilette liyakat göstermeleri vesilesiyle bu ilimleri tedvinden müstağni olmuşlardır. Seleften sonra gelenler ise bu ilimlere muhtaçtır. Her kim de bu ilimlere muttali olmaz ise ve bu kitapları okumaz ise gerçekte onun akıl sahibi olmayanlara nispet edilmesine ramak kalmış demektir. İbn Hazm aynı şekilde, mantık ilminden cahil olan kimseye, dinî ilimlerin yapısının gizli kalacağını ve onun *hakla batıl arasını ayırt etme* imkânına engel olan karmaşadan asla kurtulamayacağını ve dini taklit etmekten başka bir şey bilemeyeceğini, taklidin ise zemmedilen bir iş olduğu söylemektedir. Buna göre İbn Hazm, Mantık ilminin öğrenilmesinin gerekliliğine dair bahsettiği sebepler yüzünden, *et-Takrîb li haddi'l-Mantık* adını verdiği eserini telif ettiğini açıklamaktadır.⁴

İbn Hazm, mukaddimede, ayrıca mantık ilminin kullandığı dilin anlaşılmasına yönelik görüşlerine de yer vermektedir. Bunun için o, ilk olarak akıl sahibi olması hasebiyle mantıkî düşünmeye kabiliyeti olan insan ile mantığa mevzu olan varlıkları, beyanî, ontolojik ve epistemolojik bakımdan değerlendirmektedir. Bu minvalde (a) beyan açısından eşyanın (varlığın) mertebelerine ve (b) nazar meselesinde insanların dört gruba ayrıldığına ve bu grupların nazarî isabet noktasında mukayeselerine değinilmektedir. Böylece İbn Hazm, daha önceki Mantık eserlerinde, kendisinin tespit ettiği tercümedeki muğlaklık nedenlerine ve bunların giderilmesine yönelik girişimleri ele almaktadır. Bu yüzden o, *et-Takrîb* adlı eserini hem avamın anlayışına yeterli, hem de havasın okuma zevkine hitap eden bir üslupla, kapalı lafızlardan arî, meşhur söylemlerle anlaşılır bir dille kaleme aldığını ifade etmektedir.⁵

Adeta mukaddimeyi Mantık ilminin önemi, değeri ve karşıt görüşlerin çürütülmesine yönelik bir reddiyeye dönüştüren İbn Hazm, Mantık kitaplarının kıymetini söz konusu etmektedir. Kitapların en kıymetlisi olan Kelâmullah'ı anlamada, Mantık'tan istifade etmeyerek ondan yoksun kalanlara, Allah'ın tehdidini hatırlatmak-

⁴ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 3-4.

⁵ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 4-5.

tadır.⁶ Aklın mertebelerinin muhtelif olduğuna dikkat çeken İbn Hazm, özellikle dînî metinlerle meşgul olan kimseler için metni anlamada, kendi hevâ ve heveslerine uymaktan onları koruyacak ve mantıkî düşünme metoduna ehil kılacak olan Mantık ilminin değerini, hizmet ettiği gayenin yüceliğine nispetle belirlemektedir. İbn Hazm, metnin manasını anlamayı hedefleyen her okuyucunun, doğruyu yanlışından, hakkı batıldan, hidayeti delaletten ayırt etmekte, bir usulden ibaret olan Mantık ilmini, hiç değilse bu kitabın içerdiği konularıyla bilmesi gerektiğini ısrarla söylemektedir. Mukaddimesinin sonunda o, hem tıp, hendese, nücûm gibi ilimlerde hem nahiv, haber, lügat, şiir, belagat, aruz vb ilimlerde hem de dînî ilimlerde, Mantık ilminin metot olarak kullanımını gerekli görmektedir.⁷

Birinci Bölüme, “Mantığa Giriş veya İsağuci” başlığını veren İbn Hazm; burada manaya delaleti bakımından sesler ve bu delaletin kasdî olup olmamasına göre seslerin kısımlarından bahsetmektedir. Daha sonra İbn Hazm, külliyât-ı hamse konusunu Mantık açısından olduğu kadar, meseleyi ontolojik bakımdan din diliyle ele almaktadır. Nitekim Mantık hakkında ileride gelecek olan diğer bütün konular için bu kısmın bir anahtar niteliğinde olduğu kanaatinde. İncelediğimizde, onun, bu bölümde Hâlık ve mahlûkun ontolojik açıdan değerlendirdiğini, araz-cevher kavramlarını izah ettiğini ve mantığın bunların doğru kavranmasındaki rolünü dile getirdiğini görmekteyiz. Hemen akabinde o, mantığın tanım kuramını yani hadleri ve resimleri izah ederken, meseleyi Kelam’ın da konusu olan Allah’ın tarifinin imkânsızlığına getirmektedir. Buna göre o, Allah’ın haddinin ve resminin imkânsızlığını ve yaratılmışların ise tanımının mümkün olduğunu, tanım kuramı bağlamında delillendirmektedir. Ayrıca ona göre, Kelamullah’ın beyan ettiği tevhid, gerçek anlamda burhana dayalı ifadelerle açıklandığı için, bu ifadeler, ancak mantık aracılığıyla doğru bir biçimde kavranılabilir. Bundan sonra geriye kalan bablarda sırasıyla beş

⁶ Bakara, 2/26: “(Allah) onunla bir çoklarını saptırır, bir çoklarını da doğru yola iletir. Onunla ancak fasıkları saptırır”.

⁷ İbn Hazm, et-Takrîb, 10.

tümel yani cins, nevi, fasl, hassa ve arazı oldukça izahatlı bir biçimde sunulmakta ve bunlar arasındaki münasebetler ve derecelenmeleri izah edilmektedir.

İkinci Bölümde, “Esmâü'l-Müfred” yani *Kategoriler* başlığını taşıyan bu bölümün başında iki mukaddime bulunmaktadır. Birisi isimlerin nevelerinden bahseder. İbn Hazm bu bölümde kavramlarla ilgili olarak müfred yani tekil isimlerin nevelerini ele almaktadır. Ayrıca burada müfred isimlerin; mütevatı’ (müttefik), muhtelif (ayrık), müşterek (eşşesli), müteradif (eşanlamlı), müştak isimler olarak beş kısma ayrılması anlatılmaktadır. Buna ilave olarak topluluk ve şahıs adlarına, had, resm, varlıklarla ilgili durumlar, vad’ ve haml konularına yer verilmektedir.⁸

İkinci mukaddime de ise kelimeler ve kelimelerin manasının kısımları incelenmektedir. Kelam; müfred ve mürekkep olmak üzere iki kısımdır. Müfred kelam, muhataba kendisinden başka bir manayı ifade etmezken, Mürekkep kelam, sahih bir haberi açıklamaktadır. Akabinde İbn Hazm, haberi sıdk (doğru) ve kizb (yanlış) açısından değerlendirmektedir. Ayrıca mürekkep kelam ise beş kısımdan müteşekkil olup, bunlar; haber, istihbar yani istifham, nidâ, râğbet ve emirdir. Daha sonra On Makûlât, sırasıyla cevher, kemiyet, keyfiyet, izafet, zaman, mekan, nasbe, mülk, fail, münfail konuları gelmektedir. Bu bölümde son olarak gayr, misil, hilaf, zıt, münâfi, mukabele, adem, icab-selb kavramları, bir de hareket ve onun kısımları açıklanmaktadır.⁹

Üçüncü Bölüm, yani “Kitabu'l-Ahbar” adını taşıyan bu bölüm, Aristoteles’in *Peri Hermeneias*’na tekabül etmektedir. Bu bölümde İbn Hazm öncelikle isim ve onun tarifi, isim müsemma arasındaki ilişki, kelime ve kavil arasındaki farktan bahsetmektedir. Devamında ise olumlu ve olumsuz kaziiyelere ve şarta bağlı ve şarta bağlı olmayan kısımlarına değinilmektedir.¹⁰

⁸ İbn Hazm, et-Takrîb, 36.

⁹ İbn Hazm, et-Takrîb, 36-78.

¹⁰ İbn Hazm, et-Takrîb, 79-104.

Dördüncü Bölüm ise “Kitabu’l-Burhan” başlığı altında; *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler*, *Topika* ve *Sofistik* delilleri birlikte ele alınmaktadır. İbn Hazm, Mantık’ta kullandığımız “bilinenlerden hareketle bilinmeyenleri elde etmek” diye tabir ettiği kıyasa, “Burhan” demektir. Fıkıhçıların terminolojisindeki kıyası yani aralarındaki benzerlikten dolayı birindeki hükmün diğerine de verilmesini geçerli saymayı ise “Kıyas/Analoji” olarak adlandırmaktadır. İbn Hazm dini konularda analojinin hiçbir surette kullanılmaması gerektiğini savunur. Çünkü ona göre dünyada birbirine her yönden benzeyen diğer bir ifadeyle, birbirinin aynı olan iki şey asla bulunamaz. İbn Hazm Kıyas bahsinde, kıyası meydana getiren öncüllerin hallerinden bahsetmektedir. Ayrıca önermelerin döndürülmesine ve kıyasın şartlarına değinilmektedir. Devamında ise kıyasın bölümleri; iktiranî (yüklemlî kıyas) ve şartî (şartlı kıyas) olmak üzere iki kısımda ele alınmaktadır. Aynı şekilde şartlı kıyasın da bitişik şartlı ve ayrık şartlı kıyas diye ikiye ayrılır.¹¹

Bu bölümde İbn Hazm, yine Mantık konularını izah ederken yer yer Fıkıh ve Kelam meselelerine telmihte bulunmakta ve bunlarla ilgili lafız ve cümleler kullandığı gibi, direkt olarak ayet ve hadislerden nakil ve iktibaslar da yapmaktadır. Sözelimi konuyu akla yakınlaştırmak için “bu meseleye şerî bir misal getirelim”¹² denilip mantıkî bir mesele, şerî bir misalle açıklanmaktadır. Hatta bazı meselelerdeki fikhî hüküm de zikredilmektedir. Meselâ burhan bahsinin üçüncü babı olan “nisbî sıfatları barındıran burhan neveleri” konusunun sonunda İbn Hazm, konuya getirdiği şerî örnekte, kıyası kullanarak yaptığı mantıkî analiz neticesinde Hz. Ali’yi Hz. Peygamber’den daha faziletli saymayı mantıken kizb ve fıkhen de küfür olmakla nitelendirmektedir.¹³

Beşinci Bölüm, “Belâgat”la ilgilidir. Bu kısmın, Aristoteles’in (Hitabet) *Retorik* kitabına tekabül ettiğiinden bahsedilmektedir.¹⁴ As-

¹¹ İbn Hazm, et-Takrîb, 105-203.

¹² İbn Hazm, *Et-Takrîb li-Haddil Mantık vel Medhal ileyh*, s. 134.

¹³ İbn Hazm, Et-Takrib, s. 134.

¹⁴ İbrahim Çapak, “İbn Hazm’ın Mantık Anlayışı”, *İslam Araştırmaları*, Sayı 8, Temmuz-Aralık 2007, s. 24.

İnnda İbn Hazm, bölümün girişinde, Aristoteles'in bu konu hakkında çok meşhur bir eserinin olduğunu bildiğini, fakat eserin içeriğinden haberdar olmadığını belirtmektedir.¹⁵ Dolayısıyla o bu bölümü "Hitabet" değil, "Belâgat" diye adlandırmaktadır. Dahası bu bölüm aslında ehl-i lügatin belâgat meselelerinden de bahsetmemektedir. İbn Hazm da bunu açıkça dile getirmekte ve hatta avamın bu işi havasın idrak ettiği kadar anlayamayacağını savunmaktadır. Çünkü avamın, havasta olduğu gibi, üzerinde söz birliğine vardıkları bir konuşma dizgileri ve anlam metotları yoktur. Avam sözden manayı ancak küllî bir biçimde algılamaktadır. Belîğ olmayan kişiler, sözdeki fazla manayı kavramaktan, ziyadenin maksadına erişmekten veya hazfın hikmetini idrak etmekten yoksundur. Bu yüzden İbn Hazm bu meselede sözü uzatmaya gerek duymadığını vurgulamakta ve ehl-i belâgat için ise burada kaydedtiği miktarın yeterli olacağını ileri sürmektedir. Lakin şunu önemle vurgulamak gerekmektedir ki, İbn Hazm, muhtasar olmasına rağmen gerek bu bölüm de gerekse de bundan sonra gelecek olan Şiir' de en az diğerleri kadar bilgilendirici kılmayı başarmıştır.

Nitekim İbn Hazm belâgat konusunda iki temayülün olduğuna işaret etmektedir. Birincisi; umum indinde ma'hud (tedavülde olan) lafızlara meyleden kısımdır. Bu Amr bin Bahr el-Câhız'ın belâgat üslubudur. İkincisi ise; umum indinde ma'hud olmayan lafızlara meyleden kısımdır. Bu ise Hasan el-Basrî (642-728 veya 737) ve Sehl bin Hârûn'un usulleridir. Birde bu ikisi arasında meydana gelen, her iki görüşü birleştiren yaklaşım vardır. O da *Kelîle ve Dimne'nin* mütercimi İbn Mukaffâ (106/724 veya 102/720)'nın belâgat yaklaşımıdır. Buna ilaveten İbn Derrac'ın da bir nevi belâgat anlayışı olduğuna, Sehl bin Harun'la aynı görüşte olan Hatemî ve Bediuzzaman hariç müteahhir ulemanın belâgattan çok uzak olduğuna salefe ve tezyide yakın olduğuna değinmektedir.¹⁶ İbn Hazm insanoğlunun belâgat anlayışlarını bu kısımlar altında incelenebileceğini, buna karşın Kur'an nazımının ise benzer bir değerlendirmeye imkân tanımadığını ifade etmektedir. Açıkça-

¹⁵ İbn Hazm, Et-Takrib, s. 204.

¹⁶ İbn Hazm, Et-Takrib, s. 204-205

sı ona göre belâgat, öncelikle et-Takrîb eserinde bahsettiği ilimlerin tamamından bir pay almak, sonra Kur'an, Hadis, Haberler bir de Amr bin Bahr el-Cahuz'un kitaplarıyla çokça meşgul olmak suretiyle tabiat halini alır ve kişi ancak bu yolla belîğ olur. Ve de ilimlerde ihtisaslaşmayana da bu meziyetin bir faydası yoktur.¹⁷

Altıncı Bölümde ise "Şiir" yani *Poetika* yer almaktadır. Şunu hemen belirtmek gerekir ki; içerik olarak tekabül etmese de, et-Takrîb'in bu bölümü Aristoteles'in *Poetika*'sına başlık olarak karşılık gelmektedir. İbn Hazm bu bölümü de çok kısa tutmakta ve "Belagat" bölümünde yaptığı gibi, Şiir'in kısımlarından bahsetmektedir. Ona göre şiir, sanat, tab' ve berâat olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Sanaat; istiareleri, kinayeleri, teşbihleri ihtiva eden teliflerdir. İbn Hazm bu işin ustalarının, mutekaddimundan Züheyr b. Ebî Sülemî, muhaddislerden Habib b. Evs olduğunu söylemektedir. Tab'; özlü manaları, çok kısa, ammî lafızlarla zorlanmaksızın dile getirmektir. Mutekaddimundan Cerir ve Muhaddislerden el-Hasen bu işin ustasıdır. Beraat; ise, tutarlı teşbihlerle, latif manaları süsleyerek, insanların pek bilmediği şeyleri ifade etmekteki zarif ve derin tasarruflardır. Mutekaddimundan İmru'l-Kays ve Muteahhirundan Ali b. Abbas er-Rûmî bu işin ustalarıdır. Buna ilave olarak İbn Hazm Şiir ilminde derinleşmek isteyenlere, Kuddame b. Ca'fer ve Ebî Ali Hâtemî'nin şiir hakkındaki kitaplarının yeterli olacağını belirtmektedir. Fakat İbn Hazm, şairliğin çalışmakla kazanılan bir haslet olmadığını, bu kitapların ise sadece şiiri anlamakta yarar sağlayacağını hatırlatmaktadır.¹⁸

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Mantık konularının izahına tahsis edilen, İbn Hazm'ın bu eserinden, onun bu konudaki görüşlerinin ne olduğunu çıkarmak mümkün olduğu kadar, kullandığı telmih, iktibas ve şer'î misaller üzerinde yoğunlaşmak suretiyle, onun fikhî, kelâmî ve itikadî tercih, görüş ve inancı hakkında da çıkarım yapmak mümkündür. Çünkü mukaddimelerin mevdu ve mahmülünde dine racî lafızlar kullandığı her kıyas yani her akıl yürütme elbette bir sonuçla neticelenecektir ve bu netice muhal olmasına

¹⁷ İbn Hazm, Et-Takrib, s. 205.

¹⁸ İbn Hazm, Et-Takrib, 206-207.

göre neticenin hükmü de muhal, makbul olmasına göre hükmü de makbul olacaktır. Dolayısıyla fıkhî veya itikâdî bir nitelikte getirilen her örnek bize İbn Hazm'ın o meseledeki şer'î tercihini de göstermiş olacaktır.

Osman KURT

(SDÜ, SBE, Mantık ABD Y.L..)



Kent Dindarlığı Üzerine Düşünceler

Kent Dindarlığı, Mehmet Altan, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010.

Ülkemizin yakın geçmişinde önemli izleri bulunan ve günümüzde halen devam edegelen din-siyaset arasındaki gerilimli ilişkinin farklı açılardan yorumlanması ve bu yorumların Türk toplumunun inanç ve yaşam ilişkisi bağlamında gündelik hayatına olan etkisi, yeni tartışma konularıyla gündemdeki yerini muhafaza etme gücünü daima taze tutmaktadır. Mehmet Altan'ın birkaç yıl önce çeşitli yazılarında dile getirdiği ve bu yılın başlarında kitaplaştırarak daha somut olarak ortaya koyduğu "Kent Dindarı"/"Kent Dindarlığı" kavramı söz ettiğimiz gerilimin aşılmasına veya yumuşatılmasına yönelik olarak atılmış bir adım olarak değerlendirilmektedir. 7 bölümden oluşan kitap bir bütün olarak dikkate alındığında 'kent dindarlığı' kavramı, pek çok açıdan tartışmaya değer bir konumdur. Bu bağlamda kent dindarını çevreleyen siyasi, ekonomik, tarihsel ve kültürel argümanların tamamı hakkında yüzeysel değerlendirmeler yapmaktansa biz, kavramın tutarlılığı ve bu bağlamda işlevselliğinin var olabilmesi için daha temel sorulara muhatap kılınmasının daha anlamlı olduğunu düşünmekteyiz. Bu temel yaklaşım kitabın ve kavramın bütünselliğinin ardına gönderme yaparken mütevazı sorularla kavramın amaçsal boyutunu ve bu bağlamda imkânı konusunu kısaca tar-

tışmayı hedeflemektedir.

Altan'ın en genel şekliyle tanımladığı Kent Dindarlığı; kişinin dindarlığını deklare etmeye ihtiyaç duymayacak kadar içselleştirdiği, kendiyile özdeşleşmiş bir inancın davranış biçimidir. (Altan, 59) Bu davranış biçimini benimseyen insan her fırsatta kimliğini dindarlığıyla özdeşleştirerek ortaya koyup belirleme eğiliminde olmayan insandır. Müslüman olması onun çevresiyle bir çıkar ilişkisini dikkate alarak ilişkilendirmesi gereken bir yönünü değil bundan daha derinlerde, bireysel ve başka bir açıdan mistik, deruni bir yönüne işaret etmektedir. Buna karşılık günümüz kentlerinde yaşayan 'kentlileşememiş' Müslümanlar dinin kendilerinden ne istediğini tam olarak anlayamadıkları için manipüle edilmeye müsait olan inançlarının güdümündeki davranışları, var olma çabalarına yön vermekte ve bu eğilim çeşitli siyasi hedefler açısından kullanılabilir. Altan'a göre; farklı sosyolojik sebeplerle kentlere akan ve oy çokluğu sebebiyle oldukça önemli siyasi bir kavşakta duran köylü Müslümanlar dindarlık algılayışlarındaki karakteristik özellikleri kentlere taşıyarak başka bir anlamda onu kullanarak var olabilmek için çalışırlar. İçindeki felsefi derinlikten bihaber olarak inancına bakan ve onu sadece hayat karşısında eksikliği giderecek, bir araç olarak kullanan Müslümanların elinde din yozlaştırılıp, siyasileştirilmeye mahkûmdur. (Altan, 57)

Kent dindarlığının nasıl ve neye karşı olması gerektiğini kısaca özetlemeye çalıştığımız bu yaklaşımın ardında duran realite, birlikte yaşayabilme imkânından yoksun olduğumuz gerçekliğine imada bulunmaktadır. Ötekini anlayamayan ve bu sebeple birbirinin yaşam hakkına da saygı duymayan insanların sosyolojik zorunluluk sebebiyle paylaşmaya çalıştıkları ortak mekânlar olan günümüz kentlerin bu temel sorununa getirilen güncel çözüm veya çözümler, öncelikle İslam-şehir birlikteliğinin uyum içerisinde olduğu dönemlere gönderme yapmaktadır. Bu yaklaşım dikkate alınarak, İslam dinin başlangıcı itibariyle şehirli bir din olduğu ve peygamberin şehirli bir İslam modeli uyguladığı yönünde, İslam tarihinin başlangıç noktasına yapılan atıflar, İbn Haldun ve Farabi

gibi İslam düşünürlerinin ortaya koymuş oldukları ideal şehir tasavvurlarıyla desteklenip, günümüz kentlerine taşınmak istenmektedir. Oysa asıl üzerinde durulması gereken sorun; geçmişte var olmuş ve İslam kültürünün temel karakteristiklerini yansıtan şehirler ile günümüz modern kentlerinin ne derece birbirine benzediğidir.

Şehrin sadece insan yığınlarından oluşan yerleşim yerleri olmadığı sosyolojik olarak bilinen bir gerçektir. Modernizmin öncelendiği zorunluluklar sebebiyle oluşturulan kentler ile İslam kültürünün oluşturduğu, ötekine ve eserlerine estetik bir ahenk içinde bakan İslam şehirleri, varoluş amaçları açısından çok farklı beklentileri hedeflemektedir. Bireysel çıkar ilişkilerini önceleyen modern kentlerin aksine İslam şehir kültürü, yaratıcının alem tasavvurunda var olan 'düzen ve ahenk' tasarımını, hayatlarının tüm unsurlarına yansıtmayı hedeflemiştir. İslam şehirlerinin oluşumunda temel karakter olan bu yaklaşım, İslam toplumunun mimarisine, düşünce dünyasına ve edebiyatına derinden etki etmiş ve bu düzen içerisinde tasarlanan hayat gerilime meydan vermeyecek şekilde konumlandırılmıştır. En basit ifadesiyle kent dindarı "dindarlığını deklare etmeye ihtiyaç duymayacak kadar içselleştirdiği, kendiyile özdeşleşmiş inancını kimliğinden ayırt edebilen bir dindar iken buna karşılık İslam geleneğindeki şehirli Müslüman, mekan anlayışı tamamen dini bir dünya görüşü içerisinde olduğu için, bunu görmek ve göstermekten asla geri durmayan ve Müslüman olduğunun belirli emarelerini üzerinde taşıyan bir dindardır. Bu bağlamda günümüz kentlerinde var olan ekonomik, toplumsal ve siyasi sorunlar kentli-köylü arasındaki dindarlık ayırımından çok modern kentin beklentilerinin neler olduğu meselesi üzerine yoğunlaşmaktadır.

Altan'ın Şeyh Galip'ten Taliban'a İslam medeniyetinin nasıl bir değişim içinde olduğunu sorgulaması konumuz açısından dikkat çekici bir örnektir. Altan kitabında Şeyh Galip'i derin bir kültürün çok önemli bir ferdi olarak tanımlarken, Taliban sınır tanımaz bir vahşeti temsil etmektedir. Bu iki ayrı uç tanımlanırken öncelikle

sorulması gereken “ikisi de Müslüman ise aralarındaki farkın ne olduğu”(Altan, 9) sorusu değil “ikisinin beslendiği şehir veya kent kültürünün arasındaki farkın ne olduğudur? Zira bu iki kutbun dindarlık algısını kanalize eden karşı karşıya oldukları kültürel ve ahlaki ortamdır. Şeyh Galip kendi dini düşüncesiyle bezenmiş ve kuşatılmış bir toplumsal hayatın ferdi iken Taliban, kendisine dayatılmaya çalışılanın karşısında nerede durması gerektiğini bilmeyen bir konumda yer almaktadır. Elbette söylemek istediğimiz bu siyasi ve ideolojik tavrın doğru olduğu anlamına gelmemektedir. Asıl önemsememiz gereken birincil soru; Taliban ve dini istismar eden siyasi yapılanmaların oluşmasına sebep olan şeyin ne olduğudur.

Dünya gündeminde İslam dininin terörist bir ideoloji olarak algılanmasına sebep olan Taliban ve benzeri siyasi yapılanmaları toplumsal huzursuzluğun birincil kaynağı olarak düşünmek ve bunun sebebinin onların köylü olup ötekiyle yaşamayı bilmemeleri veya dini siyasi ideolojilerini sürdürebilmek için kullanmalarına bağlamak, en iyimser yaklaşımla sorunun kaynağından uzak durmaya çalışmak anlamına gelmektedir. Daha eleştirel bir yaklaşımla ise; aynı soruna karşı ortaya konan çözümün, Kent dindarı kavramsallaştırmasıyla İslam kültürünün geçmişine ve derinliklerine bağlamaya çalışmak, yukarıda kısaca işaret etmeye çalıştığımız zemin problemi yüzünden realiteden uzaklaşılmasının yanı sıra dindarlık kavramına yüklenen anlam açısından beklentinin hangi sebeplere dayandığı sorusuna kapı aralamaktadır. Bir başka deyişle sorun; kırsaldan kente gelmiş olsun veya olması halen modern kentlerde yaşayan Müslümanlardan beklenen dindarlığın (kent dindarlığının) hangi sebeplerle önemsenmiş/siyasileştirilmiş olabileceğidir.

Kapitalizmin temel paradigmasında olduğu gibi kendi değer yargılarını üreten ve bunları zorlamayla çemberin içindekilere dayatan modern kent kültürü, beklentilerini meşruiyet problemi olmadığı için farklı araçlar kullanarak karşılamaya çalışmaktadır. Tek amaç kent kültürünün var olabilmesi ve bu çemberin içinde

yaşayanların bu kültüre ayak uydurabilmesi ise, yeni bir dindarlık tanımı, önemsenmesi gereken bir hedefe işaret etmektedir. Bu açıdan bakıldığında yeni dindarlık tanımı (kent dindarlığı) eskiden kaybedilmiş olan dindarlığın yeniden geri getirilmeye çalışılması değil, zemin kayması sebebiyle kent kültürüne bir türlü ayak uyduramayan Müslümanların söz konusu konjoktüre adaptasyonunu sağlamaya yönelik bir adım olarak karşımıza çıkmaktadır. Basit bir örnekle ifade etmek gerekirse; “Doğru olanı eylemeliyim” ahlaki prensibi toplumun tüm fertleri tarafından aynı zeminde ve aynı amaç doğrultusunda tercih edildiğinde bir anlam ifade edebilir. Eğer farklı bireysel veya sınıfsal menfaatlerin öncelenmesi için, ne için eylendiği bilinemeyen doğru, dindarlık adı altında tercih ettirilmeye çalışılıyorsa, istismar farklı bir açıdan karşımızda duruyor demektir.

Dindarlığı, siyasi hedeflerini gerçekleştirmek için kullanan yaklaşımları, eleştirerek ortaya konulan ‘kent dindarlığı’nın, eleştirdiği bu istismarcılıktan teknik olarak bir farkının olup olmadığına değeri bir sorgulamayı ifade etmektedir. Beklentinin adının niçin sadece ‘dindarlık’ değil de ‘kent dindarlığı’ olduğuna baktığımızda, bize işaret ettikleri anlaşılabilir bir ayrışmadır. Sadece dindarlık kent için yeterli olmayan ve içinde barındırmak istemediğidir.

Sonuç olarak, geçmiş ve günümüz arasında ortak bir noktada buluşturulmaya çalışan dindarlık anlayışının zemin farklılığı sebebiyle hatalı bir kurgulama olması ve bu temel hatanın gölgesinde farklı beklentileri olan kültürel yaklaşımların zorlanarak birbirine benzeştirme çabasının anakronizme düşmek olduğunu söylemek sanırım yanlış olmaz. Yeni bir kurguyla ortaya konulan ‘kent dindarlığı’ çözümlemesi mevcut kent kültürü içerisinde askıda duran ve toplumun tüm kesimleri tarafından kabul görmeyi bekleyen bir teori izlenimini vermektedir.

Hasan ATSIZ

(Yrd. Doç. Dr., OMÜ. İlahiyat Fak.)



Milel ve Nihal Geleneğinden

İbn Hazm (Hayatı – Çağı)*
(h. 384-456 / m. 994 -1064)

Muhammed Ebu Zehra

Giriş

1- İbn Hazm'ı Bize Tanıtımlar:

Ebu Mervan b. Hayyan, İbn Hazm'ı şöyle anlatır: "O, ilim yüklüydü. Kendine muhalif olanlarla tabiatı gereği çekinmeden tartışır, bütün gücünü ortaya koyardı. Allah'ın âlim kullarından almış olduğu ahdi tutardı: «Bildiklerini insanlara beyan edecekler ve onları asla saklamayacaklar...» O, münakaşalarında hiç bir tarizden çekinmez, en acı şeyleri söyler, en ağır darbeler indirerek koca kaya parçalarını bile hardal danesi gibi dağıtırdı. Bu yüzden kalpler ondan nefret etti, insanlar kaçtı. Zamanın fukahasıyla çatıştı, onlar da ona kin bağladılar, onun sözlerini reddetmeye koyuldu-

* Muhammed Ebu Zehra, *İbn Hazm*, çev. Osman Keskiöğlü – Ercan Gündüz, İstanbul: Buruc Yayınları, 1996'dan alıntılanmıştır.

lar. Onun dalalette olduğunu söylediler. Sultanları, emirleri onun fitnessine aldanmaktan uyardılar, avamı onun dediklerini almaktan sakındırdılar. Bu sebeple hükümdarlar, onu yanlarına yaklaştırmadılar, kendi ülkelerinden sürgün ettiler... Fakat o dediğinden asla dönmedi, onlara boyun eğmedi. Tuttuğu yolda yürüyüp çöl halkından, hiçbir kınamadan korkmadan talebe arasında ilmini yaymaya devam etti. Onlara ders okuttu, hadis rivayet etti, kendi kültürünü aşıladı. O, bir yandan ders verirken, eser yazmayı da ihmal etmedi, her ilme dair eser yazdı, kitapları bir kaç deve yükü tutar hale geldi. Ancak bunlar fukahanın ve ilim talebesinin istifadesine arz ulunamadı. Hatta bunların bir kısmı İsbilye yani bugünkü Sevilla şehrinde yakıldı, alenen yırtılıp parçalandı. Fakat bu, yazarı yıldırmadı, fikirlerini yayma gayretini kamçıladi, mücadelesine inatla devam etti. Onun hakkında en insafli davrananlar, onun ilm-i siyaseti bilmemesini kusur sayarlar..."¹

2- Ona Karşı Çıkma Sebepleri:

Çağdaşı olan tarihçilere göre İbn Hazm işte budur. Çağındaki âlimler arasında onun mevkii böyledir: Geniş ve derin bir ilim, büyük bir fazilet, fakat mücadelede şiddet, açık sözlülük. Onun kendine Özgü bir tutumu vardı. Bu yüzden, devrinin âlimleri ondan hoşlanmadılar, hükümdarları, emirleri ona karşı tahrik ettiler. Sürgünden sürgüne gitti.

Bilemeyiz; fukahanın ona cephe almasının sebebi acaba nedir? Kuvvetli delillerle onlara hücum edip cevaptan aciz kalmaları mı? Yoksa Endülüs'de yaygın olan Mâliki Mezhebine muhalefet edip, alışık olmadıkları Zahirîye fıkhnı tutması mı? O, bilmedikleri bir metodla bu mezhebi işliyor, onu şiddetle savunuyor, onlara çok sert cevaplar veriyordu. Sözleriyle onların görüşlerini mi çürütüyor, yoksa o görüşün sahibini mi yaralıyor, bu hiç umurunda değildi. O, görüşünü söylüyordu, madem ki doğru bildiği görüşünü söylüyor, söz ve hitab tarzı ona göre önemli değildi. Bundan başka o, kendini insanlardan üstün tutuyordu, onların seviyesine inmek istemiyordu.

168 ¹ Yakut, Mu'cemü'l-Udebâ, c. XII, sh. 248, Ferid Rufai Tab'ı.

Belki de bu iki sebep birleşti de bundan dolayı, çağındaki fukahanın ve başkalarının kalblerinde ona karşı bir kin yerleşti. Bunların dışında bir de şu sebep olabilir: Allah'ın ona lütuf ve ihsan ettiği nimetler sayesinde o, bolluk içinde yüzüyor, diğerlerinden daha üstün bir hayat yaşıyordu. Emirlerin atıyye ve bağışlarına bakmıyor, ailesinden ona kalan servet sayesinde müreffeh bir yaşayış içindeydi. Bunun da muhalifleri üzerinde etkisi oluyordu, o da bu yüzden kendini onların üstünde görüyordu. Göz, kendinden üstün olanlara bakmaktan hoşlanmaz, kişi kendini yukarıda sayanları sevmez.

3- Fukaha ile Ümeranın Birleşip Kitaplarını Yakmaları:

Tarihçilerin kaydettiği gibi fukaha, hükümdarları, emirleri ona karşı tahrik ettiler. Fakat tarih olaylarının arasından sızıntılardan anlaşıldığına göre, gerçekten onların buna ihtiyacı da yoktu. Sadece onu takip etmek için bir bahaneye ihtiyaçları vardı. Fukaha işte bu kapıyı açmış oldular, onların kinine yol açtılar. Böylece bu kudretli âlime karşı iki düşmanlık cephesi kuruldu: Biri ulema ve emsali, diğeri de emirler ve saltanat işleriyle ilgili olan âmirler. Zira İbn Hazm, ateşli bir Emevî yanlısıdır. Doğuda da, Batıda da onların namı anılırdı, muhaliflerinin ise anılır yüksek bir mevkii yoktu, onu bu yüzden çekemiyorlardı. Onu Hz. Ali'nin düşmanlığı ile itham bile ettiler. Fukahanın İbn Hazm'a cephe alması ve ona bazı ithamlar yöneltmeleri, onu tuzağa düşürmek isteyenlere fırsat hazırladı. Böylece insanları ondan soğuttular, ona ezâ ve cefâ ettiler. Fakat ilim nûr gibidir, hava gibidir. O her tarafa yayılır, kimse onu avucunun içine alıp hapsedemez. Onun yayılmasına kimse engel olamaz. Düşmanlığı o kadar ileri götürdüler ki, onun kitaplarını bite yaktılar. Yakanlar ve yaktıranlar-hakkında bir şiirinde şöyle der:

"Her ne kadar şu kâğıtları yakıyorsanız da, O kâğıtlardaki ilmi yakamazsınız, Çünkü onlar benim göğsümde saklıdır.
Ben nereye gitsem ilmimde gider Nerede olursam o da yanındadır, Benimle beraber kabre defnolunur.
Kâğıtları kitapları yakmayı bırakın,
Benim karşımda bilgiler varsa onunla konuşun,

Ta ki insanlar kimin ne bildiğini görsünler.
Bunu yapamayacaksınız, bilginiz yoksa,
Yeniden ilkokula dönüp, yeniden öğrenmeye koyulun,
Yoksa, başka çıkar yol yoktur."2

4- Geniş Bilgi Sahibidir:

Baştan başa mücadelelerle dolu bir hayat, işte kudretli âlimin hayatı bu. O, her ne kadar nimet içinde yüzen bir ailede doğduysa da, hayatı nimet içinde geçmedi, o geniş ufuklara açılan bir fikir sahibi oldu. Felsefe, tarih, lisan, edebiyat okudu. Eski cahiliye şiiri ile İslâm dönemi şiirlerinin çoğunu ezberledi, hadis okudu. Hadisleri toplayıp tedvin etti. Onun el-Muhal-lâ adlı fıkıh kitabı, Hz. Peygamber'in sahih hadislerini ne kadar çok bildiğini, sahabe fetvalarına, tabiin asarına olan derin vukufunu çok güzel göstermektedir. O, bu konuda dibi bulunmaz engin bir denizdir. O eski dinleri bildiği gibi, milletleri ve İslâm fırkalarını da çok iyi tanır. Yahudilerin ve Hıristiyanların İslam'a saldırılarına karşı İslâmı savundu, Endülüs'de, - bu İslâm diyarında - müslümanları müdafaa etti. O zaman Endülüs, oraya gelen herkese kapılarını açmıştı. O serbest ülkede herkes hür olarak yaşardı, hiç bir şeyle mukayyed olmayarak istediğini okur ve okutur. Dilediği gibi konuşur ve tartışır. İbn Hazm, İslâm'a dil uzatanlara cevap verirdi, onların yüzlerinden perdeyi yırtarak kötü düşüncelerini meydana çıkarırdı.

Onun bu mücadeleleri ve redleri kitaplarını doldurmuştur. Bunlar hem ilim, hem edebiyat dilini birleştiren güzel ve sağlam bir ifade ile yazılıdır. O, umumî ve hususî tarihi bilirdi. Milletler, taifeler ve fırkalar tarihine vukufu vardı. Milletlerin nasıl meydana geldiklerini, nasıl yaşadıklarını ve nasıl yok olup gittiklerini tanır. O üstün bir akılla, bunların hepsinin sebeplerini, neden böyle olduklarını çok iyi bilirdi ve bunları açık bir kalemle kitaplarına yazardı.

170 ² İbn Bessâm, Zahîre, c. 1, sh. 144 Külliyyetü'l-Âdab, Kahire.

5- Sevgi ve Aşka Dair de Yazdı:

Bunların hepsinden başka, o, ruhlar üzerinde araştırma yaptı. Psikoloji ilminde de derin incelemeleri vardır. İnsanların iç alemine daldı, fikirleri analize etti, fertlerin ve toplumların üzerinde ruh incelemeleri yaptı. Hattâ sevgi ve aşk hakkında yazdı, sevgi ve aşkın kalplerde nasıl başladığını anlattı. Bu konuda Tavku'l-Hamâme³ kitabına bakmak yeter. Orada bu fıkıh adamının, âşik bir gönlün ince duygularını, gençlik arzularının heveslerini nasıl dile getirdiğini görürsün. Bunlar zan ve hayale dayanan şeyler değil, görgü ve tecrübe mahsulüdür. Bunları kitaplardan toplayıp almadı. Bunları bilgi ve duyguya dayanarak yazdı. Olayların içinden derledi ve bunu kolayca yaptı. Çünkü o, gençliğinde nimet ve refah içinde yüzen bir ailede yaşadı. Evlerinin içinde, salonlarında cariyeler, güzel hizmetçiler dolaşırdı. O, başkalarının ne yaptıklarını gördü, kendi gözlemlerini katarak bunları, bahçeler içinde yeşillikler arasında akan ırmaklar gibi, tatlı ifadelerle anlattı.

6- Onun Hayatı, Diğer imamlardan Farklıdır:

İşte bunlar, bu seçkin âlimin hayatının muhtelif yönleri. Bunlar okuyucuya, onun hayatının türlü dönemlerini, eserlerinin çeşidini göstermekte olup, her biri muhtelif ve hatta birbirine zıt,yönleri olan bir kişiyi tanıtmaktadır. Onun kitaplarının her sahifesi kuvvetli şahsiyetin bir yönünü dile getirmektedir.

Onun şahsi hayatı, daha Önce hayatlarını inceleyip yazmış olduğumuz imamların hayatları gibi sade ve basit değildir. Onların hayatları (Allah onlardan razı olsun) bir türlü düşünce zinciri halindedir, ancak fıkıh sahasında başka şeylerde görüşleri ayrı olabilir, bu esasta değil, asıl görüşlerinden dışarı, kenarda kalan bir şeydir. İbn Hazm ise bambaşka tarzda bir adamdır. Bildiğiniz gibi o, seçkin bir edebiyat adamıdır. Çağındaki ve ülkesindeki yazarlardan hiçbirinde asla aşağıda değildir, belki de o iyi görüş, parlak buluş, güzel tasvir bakımından onlardan daha üstündür. Bunlardan başka o, vezir hanesinde yetişmiş bir fıkıh ve siyaset adamıdır. Kendisi de vezirlik yapmıştır. Aynı zamanda o bir fıkıh ve hadis

³ Güvercin Gerdanlığı" adıyla tercüme edildi.

alimidir, tarihçidir. Tesir dereceleri değişik olsa da bunların hepsinin onun kişiliğini oluşturmada etkisi vardır. Bunların hepsi karışarak bu dahi şahsiyeti meydana getirmiştir. Onun hayatını inceleyenler, birbirine bağımlı bu karışık yönleri onu yönelten âmilleri behemehal beyan etmek gereklidir. Bu tesirler her ne kadar muhtelif olsa da birbirine zıt da sayılmaz. Bazen ilk bakışta zıt gibi görünse de incelediğinde, kaynağın bir olduğunu buluruz, ırmağın kolları ayrı yere dökülse de, bazısı bulanık, bazısı berrak olsa da, çıktıkları yer birdir.

7- Onda Zıt Gibi Görünen Tabiatın Bulunması:

İbn Hazm'ın hayatında ve eserlerinde ilk bakışta birbirine zıt iki şey göze çarpar;

1. Aşk ve aşklar, yâr ve dostlar hakkında, sevginin tadını tatmış, aşkın gönüllerde uyandırdığı duyguları bilen bir kimse gibi yazmasıdır.

2. Fıkıh, hadis ve kelâm ilimlerine dair vukufla eserler yazıp muhalifleriyle yaptığı tartışmalarda onları susturucu delilleriyle hardal tanesi gibi ezip darmadağın etmesidir. Birincide, atfet dolu bir kalb var, ikincisinde ise sert bir dil bulursun. Onun için İbn Kayyım onu bize şöyle vasıflandırır: "Aşka dair sözleri su şırıltısı gibi tatlı akar, ikincisinde ise kelimeler serttir, katıdır, silah şakırtısını andırır."⁴

Biz, onun hayatının devrelerini dikkatle araştırdığımızda, bunların kaynağının bir olduğunu görürüz.

Birincisi: Nimet içinde yüzen, bolluk içinde yaşayan zengin bir gencin kalemidir. Evlerinde güzel hizmetkârlar, para ile satın alınan köle ve cariyeler doludur. Tavku'l Hamâme (Güvercin Gerdanlığı) kitabında gençlik hayatını tescil etmiştir. Bunlar onun 20-35 yaş arasındaki notlarıdır. Ondan sonra gençlik örtüsünden sıyrılıp olgun hayata girdi, aynı zamanda sakin hayattan da ayrıldı, acılarıyla dolu, şiddetli bir hayatla karşılaştı. Her ne kadar servet bolsa da, sükûn yoktu, İlmî bir hayata döndü. Hadis, fıkıh, kelâm

172 ⁴ Bu konuda bkz. İbn Kayyım, Ravzatü'l-Muhibbîn.

okudu, fırkaları inceledi. Bunlardan başka cihad ve mücadele içindeydi.

Bu ince duygulu gencin eski atıfeti, beyan edeceğimiz gibi böyle temiz bir haldeydi. Fakat yine kuvvetli, keskin tabiatı, onu sert bir mücadelecı yaptı. Şekil her ne kadar değişik ise de her iki işde de asıl birdir. Düşünürler, âlimler, şairler, bu konuda çok şey demişlerdir. Bir tabiatıtan, bazen, zahiri birbirine zıt görüşler, fakat asıl kaynakta birleşen iki şey meydana gelebilir.

8- Çok Yönlü Bir Âlimdir:

Şüphesiz ki bu, her devrinde, görünüş ve şekil itibarıyla farklı olması bakımından, bizi her devirde onun hayatını incelemeye zorlamaktadır. Çünkü her devrin zamanı farklı, her vaktin meyvesi ayrıdır. Gençlik döneminde derin psikoloji analizleri yapan eser verdi, olgunluk çağında da şanlı ilim mirasını bıraktı.

Onun ilim mirası bir daireye kapalı değildi, çok ufuklu, çok yönlü idi: O, eski dinleri bilen bir âlimdir. Geçmiş peygamberlerin ahvalini, sonradan o dinlerin nasıl tahrif olunduğunu, hedefe ulaştırın kaynakları çok iyi bilirdi. İslâm fırkaları, onların doğuş sebepleri, nasıl başladıkları konusunda bilgi sahibiydi, onları çürütmeyi çok iyi beceriyordu. Bunların hepsini *el-Fasl Fî-Milel ve'n-Nihal* kitabında görüyoruz. Bu konuda onun görüşlerini ve metodunu belirtmek için geniş inceleme gerekmektedir.

Bunlardan başkaca o, milletlerin tarihini, özellikle İslâm tarihini araştıran bir tarihçidir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, bunların hepsinin üstünde şair ve edip bir yazardır. İbn Hazm'ı lâıykıyla tanımamız için, bunların hepsinin etrafı bir surette araştırıp açık ve aydın olarak incelemek gerekir. Onun ilim sahalarından her biri için özel bir bölüm ayırarak o ilimdeki yerini ve metodunu belirtmek icab eder. Yoksa bu iş eksik kalır.

9- Baştan Şafiî İdi, Sonra Zahiriye Mezhebine Girdi:

Bütün bunların üstünde İbn Hazm, büyük bir fıkıh ve hadis âlimidir. O, hadis ve ilmin her dalında ün saldı, bütün rivayetlerin ço-

ğunu, özellikle fıkıh hükümlerine dair olanları topladı. Fıkıh araştırmalarında özel bir metod tuttu.

Tarihçiler diyorlar ki: O, fıkhı önce Şafîî olarak o metodla başladı, biraz sonra Zahiriye Mezhebini benimsedi. Zahiriye Mezhebinin kurucusu olan Dâvud İsfehânî de baştan Şafîî Mezhebinden yetişmişti. İbn Hazm'da öyle oldu. Demek Zahiriye Mezhebi, Şafîî Mezhebenden doğmuş oldu.

İbn Hazm'ın Zahiriye Mezhebini incelemesi, müstakil bir görüşle olmuştur: O, her meselede tâbî değildir, mezhebin oluşmasında onun da katkısı vardır, adını taşıyan, resmini andıran mezhep ile arasındaki bağlantıyı bilmek gerekir. Acaba o sadece Dâvud Zâhiri'nin, mezhebini ihya eden birisi midir? Yoksa, kıyası almaması bakımından Dâvud'la aynı, aslında birleşen bir metodda ittifak eden bir müçtehid midir? O, kimseye tâbî olmayıp, müstakil bir bayrak taşıyan serbest fikir sahibi bir araştırmacı mıdır?

Evet, bunların hepsini incelemek gerekir, ve bu öyle pek kolay bir iş değildir.

10- Usûlünü Kendi Kurdu ve Yazdı:

İbn Hazm, kendisi bir usûl ortaya koyarak onu yazdı. Bunda, İmam Şafîî'nin istinbat yolunu ve ictihad usulünü alarak bir metod tuttu; bunları el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm adlı eserinde uzun uzadıya anlattı. Bu usûlün okunup incelenmesi, diğer fukaha usulleriyle, özellikle Dâvud Zâhiri'nin usulüyle mukayese edilip tartılması gerekir. O, bu geniş kitabından başka ayrıca Zahiriye usûlüne dair daha kısa bir kitap da yazdı. Bu iki kitap bütün noktalarda birleşiyor mu? Onun özel metodu ile Zahiriye Mezhebinin umumî usûlü arasında bir ayrılık varsa, derecesini bilmek için bunları incelemek gereklidir.

Asıl görüşte birbirine yakın olan iki metodu birbirinden ayırmak güçtür, farklı metodlar arasında bu daha kolaydır. Zira, metodlar arasındaki mesafe uzaklaştıkça, bunun gereği onlar birbirinden kolayca ayrılır, fakat birbirlerine yaklaşp hattâ isimde birleşince, o zaman bunları ayırmak ince ve dikkatle araştırmayı, her

görüşü hassas bir terazi ile tartmayı gerektirir.

11- O Kıyası Tanımadığından, Nass ve Eser Bulamayınca Ne Yapardı?

İbn Hazm, kıyas tanımayan bir fakihdir. O, kıyasçı fukahayı sert bir dille tenkid eder. Yine böylece istihsan kaidesini de acı bir dille eleştirir. Fakat bu konuda nasslar her zaman acaba ondan yana mıdır? O da içtihad etti, fer'i meseleler ortaya çıkardı ve çözdü. Onun el-Muhallâ'sı birçok fer'i meselelerle doludur. Acaba bunların hepsi nasslara ve esere uygun düşmüş müdür? Kuşkusuz o, fıkıh çalışmalarında en çok âsâra dayanır. Sahabe kavillerini, tabiîn fetvalarını alır, müsned, mürsel, münkati hadislerini kabul eder, meşhur olsun olmasın bütün hadisleri makbul sayar, mevzu olduğu sabit olmayan bütün hadisleri alır. Bununla beraber, olumlu olumsuz çözüme çalıştığı bütün fer'i meselelerde nassların onun imdadına kâfi geldiğini sanmıyoruz. Miktarı ne olursa olsun, o da hüküm verirken içtihadı başvururdu. Evet, o nasslara ve âsâra dayandı, usûl ortaya çıkardı, fer'i meseleler çözdü, meseleleri kendi usûlüne göre halletti, usûlünün meyvelerini aldı.

O, hükümlerini nasıl verdi, nasıl istinbat etti, bu, üzerinde durulacak bir şeydir. Onun kaçındığı kıyasa düştüğünü söylemek istemiyoruz, çürüttüğü kıyası aldı diyemeyiz. Çünkü o, kıyasın iptaline dair uzun bahisler, kitaplar yazdı. Ancak nass ve eser yardımına koşmayınca, fıkihtaki tutumu neydi, nasıl çözerdi, onu bilmek istiyoruz. Şüphesiz ki bu yan tutmayan bir tarzda incelenmeyi gerektirir, tâki onun metodu, olduğu gibi açıklığa kavuşsun, yazarın arzu ettiği gibi değil. İş olduğu gibi anlaşılmalı, yazarın görüşü meydana çıksın.

12- O Zaman Endülüs İlimin Gelişmesine Müsaitti:

Şüphesiz ki, her âlimin çağıyla arasında bir sürtüşme, kaynaşma olur. İbn Hazm, çağının ruhundan en çok etkilenen, onun meyvelerinden faydalanan bir âlimdir. Onunla çağındaki fukaha arasında tartışmalar olmuştur. Onlar Maliki Mezhebindedirler, o ise Şafîî idi. Sonra ise Zahiriye Mezhebine geçti. Bu mezhebi savundu, on-

larla sert tartışmalara girişerek mezhebi kurdu. Bir âlimle çağ arasındaki kaynaşma olunca, çağdaşı olan diğer ulema ile aralarında uygunluk var demek değildir. Bazen muhalifi olan, o çağın ruhuna muvafık olandan daha yakın olabilir. İbn Hazm'da bu açıkça bellidir. Zira o, çağının ruhuna, zamanının fukahasının hepsinden daha yakındır. Baksana o, aşk ve aşıklara dair bile yazdı. Zira çağında, ülkesinde bunlar vardı. Endülüs refah ve bolluk içinde parlak bir medeniyete kavuşmuştu. Bir çok zenginler, zevk ve safa içindeydiler bu da edebiyatta gazelin, şiirin çoğalmasında doğurdu, hayal ufukları her sahada genişledi, her meydana doluştu durdu. Bu şartlar altında bir âlim gelir, aşkı analiz ederek yazar, olanları sebeplerine bağlarsa, o, bundan çekinen âlimden daha çok çağın ruhuna cevap vermiş olur. O, araştırmacı bir âlim dikkatliyle, ilmi istikrar yoluyla yazmakla, çağına uymuş, ona tesir etmiş ve ondan etkilenmiş olur. Onun çağı, verimli, bolluk içinde yüzen bir devirdi. Âlime fikir sahası açan, muhtelif görüşleri ileri sürmeğe müsait, akli her türlü çalıştırmaya yol veren bir devirdi. Âlim, fikrini besleyip geliştirecek her türlü gıdayı bulabiliyordu. Bunlar kafasından olgunlaşınca, insanlara, kendi şahsiyetini katarak, bir nevi yeni ilim verebiliyordu.

13- Endülüste Hıristiyanlarla Müslümanlar Karışımı:

Endülüs, Hıristiyan ülkelerine en yakın olan bir İslâm ülkesiydi. Müslümanlar, Hıristiyan memleketlerinin içlerine kadar sokulmuşlardı. Hatta bu ülkelerden bazılarından haraç alıyorlardı. Bazı Hıristiyan memleketleri ise, Endülüs İslâm Devleti'nin bir parçası olmuştu. Bunlar, ilk zamanlarda cizye vermeyi kabul etmişlerdi. Fakat sonraları İslâm Devleti'nde bir diken oldular, Müslümanların başına felaket getirdiler. Onlar vasıtasıyla Hıristiyan orduları Endülüs İslâm Devleti'nin kalbine sokuldular.

Endülüs'de Hıristiyanlarla bu karışım, maddî karışımın yanı sıra fikir karışımını da doğurdu. İçtimai bakımdan buluşmalar, ilim ve fikir sürtüşmeleri meydana getirdi, Kurtuba'daki mektepler, medreseler, İbn Hazm çağında olduğu gibi, ondan sonra da Yahudi ve Hıristiyan öğrencilerle dolup taşıyordu. Bunlar mantık,

felsefe gibi aklı ilimleri öğreniyorlardı. Bunun yanı sıra Müslümanların fikirlerini şaşırtacak şeyler saçıyorlardı. Temiz ve berrak ilim alıyorlar, şüphe uyandıracak bulanık görüşler ortaya atıyorlardı.

İbn Hazm, şüphesiz bu tür fikir eğilimlerine cevap verdi, onları çürütüp bozuk olduklarını açıkladı, hakkı yerine getirdi. Onun kitapları, bu türlü açık belgelerle doludur. Belki de bu tür sözlerin şüphe uyandırmak maksadıyla İslâm düşmanlarınca ortaya sürülmesi, red cevaplarının bu kadar sert olmasından ileri gelmiştir.

14- Doğu-Batı İslâm Düşüncelerinin Temas Etmesi:

İbn Hazm çağında sadece Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında böyle bir fikir karışması olmakla kalmamış, başka türlü bir karışım da olmuştur. Şöyle ki, doğudaki İslâm düşüncesi, Bağdat ve çevresindeki İslâm ilim ve fen-leri, edebiyatı ile Batıdaki yani Endülüs'deki İslâm fenleri ve edebiyatı birbiriyle temasa geçmiştir. Hiç şüphe yok ki, İslâm düşüncesi ve gayesi, bütün İslâm ülkelerinde maksatta birleşirler. Çünkü hâkim olan ancak Kur'andır. Kur'an onları bir noktada toplar, birleştirir. Hz Peygamber'in Sünneti, her yerde birdir, bu birliği pekiştirir. Fakat, iklimin, çevrenin düşüncede tesiri vardır. Endülüs'de yaygın olan fıkıh mezhebi, Irak'da yaygın değildi. Endülüs'de hâkim mezheb Maliki Mezhebidi, Irak'da ise, Hanefi ve Şafii Mezhebi hâkim olup, bu ikisi Mağrip'den başka diğer İslâm ülkelerinde de yaygındı. Edebiyat, san'at, rengi ve şekli itibariyle muhitin etkisinde kalır. İbn Hazm çağında, bu Doğu ve Batı görüşleri Endülüs'de karşılaştılar. Ulema kabileleri doğudan ve Batıdan geliyorlardı. Şarklı ulemadan bazıları, ilmi ve edebiyatı doğuda ve batıda beraber yaymak istiyordu. Meşhur Eğanî kitabının yazarı Ebû Ferec, kitabını Irak'dan önce Endülüs'de yaymak istiyordu, hattâ bunu yaptı da, Eğanî Irak'dan önce Endülüs'de yayıldı.

Bu fikir buluşup karşılaşmalarının İbn Hazm üzerinde derin etkileri görüldü, başkalarından çok, onda etki gösterdi. Meselâ o, Endülüs'de yaygın olmadığı halde Şafii Mezhebini seçiyor, sonra da Zahirî Mezhebini benimsiyor, hâlbuki bu mezheb Endülüs'e

yabancıydı, hükmü yoktu.

15- Kitaplar da Bir Nevi Üstad Sayılır:

İbn Hazm'm çağı, Endülüs'de gerçekten bir ilim çağı olmuştur. Endülüs'de hâkim olan Emevî Hanedanı, doğuda hâkim olan amca oğulları Abbasiler ile yarışmaya başladılar. Meclisleri ulema ile dolup taşı, kütüphanelerini kitaplarla süslediler. İbn Hazm, bu kitapları görüp faydalandı.

Nefhüt-Tıb şunu yazar: "Ebû Muhammed İbn Hazm dedi ki; Beni Mervan sarayında kütüphane müdürü bana şöyle haber verdi: Kütüphanedeki kitapların adlarını kapsayan fihristlerinin sayısı 44 olup her fihrist de 20 yapraktır. Bunlarda sadece divanların isimleri yazılıdır."

Kitapların çokluğu sayesinde araştırmacı, görüşüp ders alamadığı birçok hocayla buluşmuş olur. Çünkü kitaplar, o üstadların ilimlerini tescil etmiş, onlarla bütün nesillere hitap etmiş olur. Bu itibarla derslerini vermiş sayılırlar. Bu bakımdan, incelediğimiz âlimin hangi hocanın daha çok tesirinde kaldığını kestirmek güçtür, meğer ki o, hangi âlimin veya hangi kitabın onun düşüncesi üzerinde daha fazla etkisi olduğunu söylemiş ola. Çünkü onun bir çok üstadları var, bilinenler bilinmeyenlerden daha fazla, zıkkrolunanlar, olunmayanlardan daha az, birbirine fikirce benze-yenler de var.

İbn Hazm zamanında kitaplar bu kadar çok olunca, araştırmacı incelemesini yaparken, o zaman hâkim olan düşünceleri tanımak gerekir. Yine o zaman tedvin edilmiş olan ilimleri, muhtelif ilimlere dair yazılmış kitapları, ders okuduğu hocaları gibi, hangi kitabın daha çok etkisinde kaldığı da bilinmelidir.

16- Endülüs'de Kargaşalıklar ve İbn Hazm'ın Siyasetten İlme Dönmesi:

İbn Hazm'ın yaşadığı çağ, siyasi çalkantılar çağıdır. Bir devletin çöküp son bulduğu, diğer devletin kurulduğu bir çağdır. İnsanlar bu arada kargaşalık içinde, şaşkın halde! Baştakiler yetişiyor ve

değişiyor. Teb'a ve ahali emirlerin çekişmeleri arasında eziliyor. İbn Hazm, Endülüs'de Emevilerin son günlerinde yaşadı. Emevi Devleti'nin yıkılıp yerine Ebu Mansur Âmur'ın geçtiğini gördü. Sonra yine idareyi Emeviler aldıysa da, az sonra yine idare ellerinden çıktı ve bunların hepsi bir asırda oldu.

Gerçekte Endülüs halkı, bu siyasi çekişmelerden uzak durdu, Doğudaki gibi onlar siyasete ve siyasilere karışmazlardı. Doğuda halk, siyasi çalkantılara karıştırdı ve o ateşin içinde kavrulurdu. Endülüs halkı siyasetten uzak kaldı, karışmadı, ateşte de kavrulmadı. Ancak emirler, hâkimler arasında kavga çok şiddetlenince, bundan onlar da zarar gördü. İlk önce Emevilerin düşmanı olan Berberiler saldırdı, daha sonra Müslümanlara karşı pusuda bekleyen düşman, Hıristiyanlar saldırdı ve parça parça yuttu. Dünyanın gerçek sahibi yüce Allah'tır.

İbn Hazm, siyasete karışan bir ailedendi, kendisi ve babası siyasetin içinde idiler. Babası vezirdi, ondan sonra o da vezir oldu. Başında idarenin acı-tatlı yanlarını tattı. Sonraları ise, günleri hep acı geçti. Onun için sonradan siyaseti bırakıp kendini ilme verdi. Böylece ilim âlemine zengin bir fikir hazinesi bıraktı, onun adı, siyaset ve siyasi otorite sayesinde değil, ilim otoritesi olarak ölmezler arasında anılır. Zira ruha ait olan bakidir, maddeyle ilgili olansa fânidir. Sabun köpüğü gibi erir gider. Allah'ın inayetiyle ileride bunları anlatmaya çalışacağız.

17- Muhaliflerine Karşı Neden Sert Davrandı?

Tabii çevrenin, insan fikrinin oluşmasında ve yöneltmesinde etkisi olduğuna göre, İbn Hazm'ın yaşadığı Endülüs'e bakmak gerekir: Alemlerin Rabbinin, bakanlar için süslediği güzel manzaralı şirin dağlar, geniş yeşil bahçeler, bereketli vadiler, yeşil çayırlar diyarı, gerçekten cennet gibi; İslâm'ın çiçek demeti halinde. Orada herşey güzel; yeşillikler arasında akan berrak ırmaklar, dağlarda kaynayan gür sular, yeşil vadiler...

Bunların hepsinin kişinin üzerinde etkisi vardır, ona berrak fikir, ince duygu, tatlı ve güzel zevk verir. Bunların hepsi İbn

Hazm'da açıkça görülür. O öyle bir edip yazardır ki, fıtratta, tabiat-ta, varlıkta ve insanda her güzel şey onu adeta büyülemiştir. Bu, onun kıvrak üslûbunda, güzel ifadesinde ve tatlı tasvirlerinde görülmektedir.

Bununla beraber bakıyoruz ki o, sert ifadeli bir fakihdir, karşı-sındakilere aman vermez. Yukarıda dediğimiz gibi adeta o, ilmi bilen, fakat ilim siyasetini bilmeyen bir âlimdir. Bundan dolayı, bu büyük âlimin hayatı, o Endülüs cennetinde huzur içinde geçmedi. Siyasette hâkim olan bu vezir, en şiddetli ezalara, cefalara uğradı, sürgün edildi, hapse atıldı. Hayatının gençlik yıllarında nimetler içinde yüzdü, sonra hayatının yarısını baskı ve takip altında, cehennem azabı içinde geçirdi. Serveti az değildi, her ne kadar takibe uğradığı zaman çoğunu kaybettiye de, elinde kalanlar ona yetiyordu.

Yukarıda geçtiği üzere, ona en çok düşmanlık besleyen ve onun aleyhinde tahrikte bulunanlar, ulema idi. Onun Zahiriye Mezhebinde olmasını reddediyorlar, Malikilere karşı çıkmasını hoş görmüyorlardı. Onlara cevap vermeye başlayınca, sert bir dille onları çokça hırpaladı, o ne kadar sert ve yaralayıcı bir dil kullandıysa, onların da ona karşı tutumları daha sert ve daha sivri oldu.

Bu yüzden, bu ince duygulu ve temiz vicdanlı zarif edibi, muhaliflerine karşı çok sert ifadeli görüyoruz. Çünkü onlar, şiddette ve düşmanlıkta onu geçtiler, daha önce onlar başlattılar! Bunların hepsini yeri gelince göreceğiz.

18- Diğer İmamların Biyografilerine Göre Elinizdeki Eserin Özelliği:

Burada eserin anahatlarını şöyle bir kuşbakışı da olsa, kısaca anlatmaya çalıştık, tâ ki okuyucu, bizim metodumuzu anlayarak bu dikkatli araştırmacı, kuvvetli mücadeleci ve edip yazar, âlim, fakih imam hakkındaki incelememizde hangi yolu tutacağımızı bilsin.

Bu tutumu gereği gibi, gerçekleştirmek zor olmakla beraber, daha önce yazdığımız imamlara dair kitaplarda bulunmayan bazı bahisleri de buna ilave etmek gerekir. Zira onun edebiyattaki

san'at yönüne, üslûbuna temas etmeden bu eseri yazmamız doğru olmaz. Bu, her ne kadar fukahanın işi değilse de, onun biyografisini yazan, onun hayatım anlatan, muhtelif sahalardaki tutumunu belirten bir kişinin, bunları ihmal etmesi, Tavku'l-Hamâme yazarının bu yönüne değinmemesi doğru olmaz. Şüphesiz ki, bu kısaca olacak, şöyle bir kuşbakışı göz gezdireceğiz ve eserin asıl maksadından ayrılmayacağız. Çünkü eserin asıl amacı, fakih âlim, büyük İslâm bilgini İbn Hazm'ı anlatmaktır.

Yüce Mevla'dan bize güçlükleri kolaylaştırmasını, işimizde bize başarılar ihsan buyurmasını, niyaz ederiz.



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

YAYIN İLKELERİ

1. Milet ve Nihal, yılda üç kez, dörder aylık dönemler halinde yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.
2. Dergiye gönderilecek yazılar milelnihal@gmail.com; cebatuk@hotmail.com ve sgunduz@istanbul.edu.tr mail adreslerinden birisine maille gönderilmelidir.
3. Milet ve Nihal her yıl Ocak, Mayıs ve Eylül aylarında yayınlanır. Dönemler: 1. Ocak –Nisan; 2. Mayıs – Ağustos; 3. Eylül – Aralık şeklindedir.
4. Milet ve Nihal'in yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.
5. Milet ve Nihal'de telif makalelerin yanı sıra çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
6. Milet ve Nihal'de yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
7. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
9. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak (bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle) eklenmelidir.
10. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına yayın kurulu karar verir.
11. Yazar/yazarlar gönderdiği metne, başlıca yayınlarını da içeren bir akademik özgeçmiş de eklemelidir.
12. Dergiye gönderilen yazılar yayımlanmasa bile geri gönderilmeyecektir. Sadece hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilecektir.
13. Yayımlanmasına karar verilen yazılara; İngilizce başlık, 50-200 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet yazar tarafından eklenir.
14. Milet ve Nihal'de yayımlanan yazıların dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazara aittir.
15. Yayınına karar verilen makaleler öncelikle matbu olarak basılacaktır. Her yeni sayı çıktığında bir önceki sayının tüm makaleleri PDF olarak <http://www.milelvenihal.org> ve <http://www.dinlertarihi.com> sitelerinde yayımlanacaktır.
16. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.



MİLEL VE NİHAL

inanç. kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

YAZIM İLKELERİ

1. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Metin sonuna bibliyografya eklenmelidir. Gönderilen yazıların ekleriyle birlikte toplamı 30 sayfa ya da 7.000 kelimeyi (kitap tanıtım ve tenkit yazıları ile akademik içerikli kısa notların ise 1500 kelimeyi) aşmaması gerekir.
2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
3. Biçim: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi, 12 puntoyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.
4. Yazarlar, makalelerinde Chicago ve APA dipnot gösterme sisteminden birisini kullanabilirler. Chicago dipnot gösterme sistemiyle yazılan makalelerin tüm dipnotları metin sonunda yer almalıdır. APA sistemini kullanan yazarlar ise dipnotlarda kullanılan referanslarla ilgili tam bilgileri (yani yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayınevi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak vermelidirler.

Chicago sistemindeki dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:

- 4.1. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), tahkiki ise (tahk.), sadeleştirme ise (sad.), edisyon ise (ed.: veya haz.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.
 - 4.2. Makale; Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).
 - 4.3. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans veriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
 - 4.4. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.
 - 4.5. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
 - 4.6. Ayetler sure adı, sure no / ayet no sırasına göre verilmeli (örnek, el-Bakara, 2/10).
 - 4.7. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (*age*), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (*DİA*), MEB İslâm Ansiklopedisi (*İA*), Kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölümü (ö.), tarihsiz (ts.), aleyhi's-selam (s).
5. Yazılarda kullanılan çizimler, grafikler, resimler ve benzeri malzeme JPEG ya da GIF formatında olmalıdır. Görsel malzeme ve ekler mail yoluyla ayrıyeten ulaştırılmalı gerektiğinde ayrı bir dosya halinde CD vb bir veri depolama malzemesinin içinde teslim edilmelidir.

