

İBN HAZM'A GÖRE ŞİA

Doç. Dr. Mehmet DALKILIÇ*

ÖZET

Bu makalede, İbn Hazm'ın eserlerinde ortaya koyduğu görüşler esas alınarak, Şia söz konusu edilmiştir. O, hicri beşinci asra kadar Endülüs'te Şii'lik'in bulunmadığını ve bu toplumdaki varlığı konusundaki bilginin, bazı kişi veya grupların Şii İmamiye'nin aşırı grupları olarak bilinen gruplarla temas veya etkileri sonucu ortaya çıktığı şeklindedir. İbn Hazm İslam mezheplerini söz konusu ettiği eseri *el-Fasıl*'da, Şia ile ilgili birçok konuyu kendi metoduna uygun olarak işlemiştir. Bu çalışmasında diğer dinleri değerlendirdikten sonra İbn Hazm Müslümanların düştüğü görüş ayrılıklarını ve buna dayalı olarak ortaya çıkan fırkaları bağlı buldukları mezhepleri göz önünde bulundurarak ve İslam dışı saydığı görüşlerini sıralamaktadır. Bu gruplara bağlı olanları beş ana mezhep halinde incelemektedir. Bunlar, 1) Sünnîler 2) Mu'tezilîler 3) Mürcîiler 4) Şiiiler 5) Haricîiler'dir. Bunlar da kendi aralarında görüş ayrılıklarına düşerek alt gruplara ayrılmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Şia, Endülüs, İbn Hazm el-Endelüsî, Mezhep, fırka, İmamiye

ABSTRACT

SHIA SECT IN THE VIEWPOINT OF IBN HAZM AL-ANDALUSI

This paper questions the Ibn Hazm's presentation of Shi'ite in his works. He declares that Shiism did not surface in Andalusia until the fifth/eleventh century and that our information on its existence of Shiites is the result of retrospective ascription to groups and individuals who, on account of their (real or alleged) beliefs, had already been identified by moderate Imamis as gulat. The paper examines that in his work (al-Fasl) on Shiite was aware of Shiite ideas in Andalusia. Having finished with the (non-Islamic) religions in that work, Ibn Hazm begins to describe, the sects of the Muslims and the difference of opinion among the latter regarding these sects, to expound the evils which some of them (of the adherents of these sects) concocted against it by means of the special errors of their sect. According to him those that adhere to the community of Islam are divided into five sects: 1) Sunnites, 2) Mu'tazilites, 1) Murji'ites, 4) Shi'ites, and 4) Kharijites. Each of these sects again is divided into a number of (smaller) sects.

Key Words: Shia, Andalus, Ibn Hazm al-Andalusi, Religious Sect, division, Twelver

* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Başkanı

GİRİŞ

İslam Mezhepleri tarihi bir bakıma, düşünce tarihine paralel olarak, insanın kendisi, toplum ve evren algılayışı aynı veya benzer olan kişilerin bir araya gelmesiyle oluşan grupların tarihidir. Kuşkusuz tarih boyunca bu algılayış biçimi, toplumdan topluma, dönemden döneme hatta insandan insana değişiklikler göstermiş ve farklı isimlerle anılan İslam mezhep veya fırkaları ortaya çıkmıştır. Başka bir ifade ile toplumlar, dinî öğretileri göz önünde bulundurarak tarihsel deneyimleri ve yaşadıkları koşullar ekseninde yaşamlarını olanaklı kılan, kültürel-düşünsel bir çerçeve oluşturma gayreti içinde olmuşlardır. Bu çerçeve, söz konusu toplumda kültürlenmiş ve toplumsallaşmış bireylerin, olgulara, olaylara, varlık ve nesnelere bakışını önemli ölçüde belirlemesi nedeniyle aynı toplum içinde bazen birden fazla grup veya fırka çıkmasına neden olmuştur. Vakıa, İslam mezhepleri tarihine baktığımızda bizatihi mezhep olgusunu meşru kılan şey, doğruya ve Hz. Peygamberin getirdiği dinin özüne ulaşma iddiasıdır. Bu yönüyle İslam dairesinde kalan her mezhep, doğrudan konuyla ilgili hadise atıf yapsın ya da yapmasın hatta İbn Hazm örneğinde olduğu gibi bu hadisi reddetsin, fırka-i nâciye olması iddiasını taşır. Başka bir ifadeyle bir mezhebin ortaya çıkışı ve varlığı, böyle bir iddiayı zorunlu olarak gerekli kılar.¹

Bu arada dikkat çekilmesi gereken başka bir olgu vardır ki o da şudur: Toplumların kendi içlerine kapalı olmamaları nedeniyle her dönemde, birbirlerini etkilemeleri söz konusu olagelmıştır. Yani toplumların benimsediği veya geliştirdiği düşüncelerin hem önceleri ve sonraları hem de farklı toplumsal çerçevelerle ilişki içerisinde bulunmuşlardır. Ancak bu durum, İslam mezheplerinin ortaya çıkışının daha çok siyasal olaylarla ilişkilendirilmesi fikrini çürütmez. Nitekim bu bağlamda, Eş'ari'nin ifadelerine başvurursak, İslam'daki ilk bölünmenin 'hilafet' meselesiyle ortaya çıkmış olduğunu görürüz. Çağdaş araştırmalar da bu görüşü kabul eder. Bu yönüyle İslam mezheplerinin ortaya çıkışı siyaset ve toplumsal olaylarla irtibatlandırmadan ve onlar ışığında değerlendirmeden ele almak mümkün değildir. Belki çağdaş İslam mezhepleri araştırmalarının da haklı bir şekilde vurguladığı gibi, İslam mezheplerini araştırma, bir bü-

¹ Hz. Peygamber'e nispet edilen "Ümmetim 73 fırkaya ayrılacak, içlerinden sadece birisi kurtuluşa erecektir" rivayeti, çeşitli yönlerden tartışma konusu olmuştur. Gerçekten de, bu rivayet İslam mezhepleri tarihini ve daha genel ifade edersek İslam'daki mezhep anlayışının ortaya çıkışını anlamada, son derece önemli bir husustur.

tün olarak İslam toplumsal ve siyasal yapısını araştırma, demektir. Günümüzde İslam mezhepleri hakkındaki araştırmaların ve İslam mezheplerini, söz gelimi diğer İslam ilimleri içinde müstakil bir araştırma olarak görmenin önemi de bu noktada odaklanmaktadır.

Bu nedenle, İslam Mezhepleri Tarihi tıpkı düşünce tarihi gibi aynı zamanda bir etkileşimler tarihi olarak da kabul edilebilir. Zira farklı kültürel-düşünsel çerçeveler arasında etkileşimi zorunlu kılan pek çok neden vardır. Savaşlar, ticari ilişkiler, farklı kültürlerle ilgi, seyahatler, bilimsel yapıtların farklı dillere çevrilmesi, farklı kültürleri olan toplumların aynı yönetim altında yaşamaları ve fetihler etkileşimi zorunlu kılan nedenlerden sadece bir kısmıdır. Dolayısıyla, İslam Dünyasında ortaya çıkan herhangi bir mezhebin tarihi seyrinin tespit edilmesi girişiminin, etkileşimlere dikkat çekmesi ve düşüncelerin kökenlerini titizlikle izlemesi, hem bilimsel hem de tarafsızlık tutumunun bir gereğidir. Fakat bu konuda, Mezhepler tarihçilerini zorlayan bir kısım olumsuzlukların bulunduğunu da hatırlatmak gerekmektedir.

Bu olumsuzluklar bazen etkileşimin doğasından, bazen tarihçinin tutumundan, bazen de inceleme konusu olan materyallerin yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Materyal eksikliği, düşüncelerin kaynaklarını yeterince irdeleme, var olan materyalleri ideolojik okuma, ırksal, dinsel ve kültürel bağnazlıkla kendilerine ait her türden düşünceyi doğru ve kendini haklı görme isteği, düşüncelerin bir kültür ortamından diğerine geçerken değişikliklere uğraması gibi nedenler, her zaman bir sorun olarak karşımıza çıkmıştır. Nitekim tarih boyunca İslam mezhepleri literatürünün zengin bir edebiyat oluşturduğunu görmekteyiz. Bunlar çeşitli bakımlardan tasnif edilmiştir. İbn Hazm ise, bu literatür içinde farklı bir yazar olarak görülmüştür. İbn Hazm'ın eseri *el-Fasl*'a baktığımızda teknik anlamda bir mezhepler tarihi kitabı sayılamayacağını anlarız. Bununla birlikte eser, geniş bir mezhepler tarihi perspektifine ve değerlendirmesine sahiptir. Bu yönüyle İbn Hazm, yaşadığı Hicri beşinci asırdan geriye doğru bakarak, bir tarih ve toplum tahliline girer. Kuşkusuz bir düşünürü, çağının tanığı olarak görmek mümkündür. Bu yönüyle, Endülüs'ün ihtişamlı günlerinin artık sona yaklaştığı ve Müslümanların derin kültür ve siyasal krizleri yaşamaya başladığı bir dönemde İbn Hazm, İslam'ın beş asırlık tarihini dikkate alarak, geniş bir analizle Endülüs toplumunun dağılması ve parçalanmasının önüne geçecek bir çözüm arayışına girer. Bu yönüyle *el-Fasl* –ki araştırmamızın temel kaynağı durumundadır- teknik anlamda bir mezhepler tarihi ile ilgili eserlerden farklı bir

üşlupta olsa bile, İbn Hazm'm temel perspektifiyle meseleye bakıldığında onun bir mezhepler tarihi eleştirisi olduğu görülecektir.

Bu bağlamda İbn Hazm, ilk neslin dinî anlayışı ve bunun sağladığı toplumsal bütünlükten sonra ortaya çıkan siyasal ve toplumsal eksenli çatışmaların, aynı zamanda bu saf din anlayışını gölgelediğini tespit eder. İbn Hazm'm ifadelerinin doğru anlaşılması, bu noktanın tam olarak tebarüz etmesine bağlıdır. Onun öncelikli amacı, bir mezhebin ne zaman ortaya çıktığı, ne gibi süreçlerden geçtiği, ne zaman teşekkül ettiği vb. gibi teknik sorunlar değildir. O, İslam mezheplerinin genel olarak teşkil ettikleri zemini ve bu zeminin gerçekte İslam toplumuna hangi bakımdan katkı sağlayıp sağlamadığı sorunundan hareketle bir eleştirel yaklaşımı önemser. Üstelik O, dinler tarihiyle ilgili görüşleri, İslam mezhepleri hakkındaki genel değerlendirmesi için bir veri olarak kullanır. Başka bir anlatımla İbn Hazm, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi semavî dinlerin içine düştükleri sorunları anlamsız konular üzerindeki tartışmalar ve spekülatif konularla ilgilenme olarak gördüğü gibi, aynı yaklaşıma dayanarak İslam mezheplerinin de belirli bir süreden sonra İslam'ı anlamak yerine onun önünde bir engel haline geldiğini geniş bir tarihsel analizle kanıtlamak ister. Bu yönüyle konuyla ilgili olarak kaleme aldığı *el-Fasl*, mezhep sorununu daha ileri taşıyarak, bütün dinler için bozulma-otantiklik sorunu etrafında genel bir din olgusu soruşturması olarak temessül eder. İbn Hazm'ın eserini ayrı kılan özellik bu eleştirel tavır ve yaklaşım olduğu gibi, onu aynı zamanda bir mezhepler tarihçisi yapan şey de aynı noktadır.

Bu bilgiler çerçevesinde araştırmamız özellikle İbn Hazm'ın Şîa hakkındaki görüşlerinin tahlil ve tespitiyle sınırlıdır. Bu yönüyle çalışma alanımız, yöntemimiz ve kullanılan temel kaynaklar konu doğrultusunda seçilmiştir. Dolayısıyla *el-Fasl*'da ve yeri geldikçe diğer eserlerinden hareketle, İbn Hazm'ın Şîa hakkındaki görüşlerini deskriptif bir metotla tespit etmekle yetinildiğini belirtmeliyiz. İbn Hazm'ın söz konusu mezhep hakkındaki görüş ve yaklaşımlarını daha iyi değerlendirebilmek için tarihsel ve toplumsal arka plan hakkında bir araştırmaya ihtiyaç duyduğu da açıktır. Bu meyanda Endülüs'ün toplumsal yapısı, dîmî-kültürel ortamın yanında, İbn Hazm'ın hayatı, eğitimi ve görevleri gibi konular yeri geldikçe araştırmaya açıklayıcı bir mahiyet arzemesi bakımından yardımcı bilgi olarak kullanılmıştır. İkinci olarak, İbn Hazm'ın İslam mezheplerini genel tasnifinde Ehl-i Sünnet dışındaki dört ana mezhepten biri olarak zikrettiği, Şîa'yı ve bunların alt firkalarını ele aldık. Fakat İbn Hazm'ın yöntemi

dikkate alınarak, Şia'nın bütün fırkaları incelenmemiş, onun söz konusu ettikleri ile sınırlanmaya gidilmiştir. Bu bağlamda İbn Hazm'm İslam mezheplerini tasnifi, aynı zamanda onun metodu hakkında bize bilgi vermektedir. Onun hangi mezhebi niçin ele aldığı, varmak istediği sonuçlar, eleştirileri ve değerlendirmeleri gibi konular üzerinde durarak ana fikirlerini takip etmeye çalıştık. Sonuç bölümünde ise vardığımız kanaatleri özetledik.

I- ŞİA

İbn Hazm'm Şia mezhebi ile ilgili değerlendirmelerine geçmeden önce, onun Şia hakkındaki bilgilerinin izini sürmemiz ve kaynaklarına işaret etmemiz söz konusu mezhep konusundaki düşünce ve değerlendirmelerini anlamak bakımından yararlı olacaktır. Bu bağlamda Endülüs toplumunun temas kurduğu Şii grupları ve özellikle İbn Hazm'm yaşadığı dönemlerde Şia'nın Endülüs açısından durumunun tespit edilmesi, verilen bilgilerin daha anlaşılır olmasını sağlayacaktır. Dolayısıyla Endülüs tarihi açısından önemli bir yeri olan Şii-Fatımîlerin, söz konusu dönemdeki gerek siyasal gerekse kültürel durumunun tespit edilmesi gerekmektedir. Zira eğitim amacıyla Doğu'ya gidip tekrar Endülüs'e dönenlerin getirdiği kaynak veya bilgiler bir kenara bırakılacak olursa, Endülüs toplumunun Şia mezhebi ile teması, bütün Şii gruplarını kapsayacak şekilde değil, belki de sadece Şii-Fatımîler veya onlara bağlılıklarını bildiren bazı grupların oluşturduğu fırkalarla olmuştur.² O halde öncelikle Fatımîler'in Endülüs toplumu açısından gerek bu toplumla ilişkileri gerekse etkileri açısından kısaca belirtilmelidir.

Endülüs coğrafyasında İslam mezhepleri açısından genel bir değerlendirme yapıldığında, özellikle ilk dönemde gerek itikadî gerekse siyasî mezheplerin Doğu'da olduğu gibi etkin bir şekilde faaliyet göstermediğini belirtmiştik. Nitekim İbn Hazm'm özellikle Mu'tezilî düşünceyi söz konusu ederken, bu duruma dikkatleri çekerek, "Bizim ülkemizde bu tür inançlar bulunmaz"³ demesi, bunu göstermektedir. Ancak özellikle Endülüs Devletinin yıkılarak yerine "Mülûkü't-Tavâif'in hüküm sürmeye başlamasıyla birlikte, en azından Ehl-i

² Daha geniş değerlendirmeler için bk. Israel Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm", *Journal of the American Oriental Society*, sy. XXVIII, 1907, s. 1-28; Isabel Fierro Bello, *La Heterodoxia En Al-Andalus Durante El Periodo Omeya*, s. 118-123.

³ Mesele bk. *el-Fasl*, I, 27-28, 61; V, 28, 119.

Sünnet'e mensup diğer ekoller başta olmak üzere Şii'lik, Mu'tezile ve Haricîlik gibi mezheplerin söz konusu toplum içinde kendilerine taraftar bulduğu söylenebilir. Bunlar arasında Şii-Fâtımîlerin elbette ayrı bir yeri bulunmaktadır. Bu bağlamda Endülüs'ün temas halinde bulunduğu komşu toplumların mezhep ve görüşlerinin ortaya konulması, bölgedeki mezhep faaliyetlerinin tespit edilmesine yardımcı olacaktır. Bu açıdan bakıldığında 909-1171 yılları arasında Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'de Şii-Fâtımîler devletinin hüküm sürdüğünü görmekteyiz. Ortaya çıkış yerinin İfrikiyye olduğu belirtilen Fâtımî Devleti'nin, esas itibariyle İsmailîlik⁴ hareketine dayandığı kabul edilmektedir. İsmailîler, Ca'fer es-Sâdık'ın (148/765) oğlu İsmail'i kendisinden önce ölmüş olmasına rağmen, nass yoluyla İmam olarak kabul etmişler ve onun ikinci oğlu Musa Kazım'ı yedinci imam sayan İsnâaşeriyye'den ayrılmışlardır.⁵ Kendi ifadelerine göre Fâtımî halifeliğinin 297/909 yılında kurulmasını sağlayan Ubeydullah el-Mehdî'den önce buraya, gizlilik (takiyye) ile hareket eden İsmail'in oğulları gelerek hareketin zeminini oluşturmuşlardır.⁶

Gizliliğin bir doktrin olarak kabul edildiği İsmailîlik, dâîler aracılığı ile çeşitli coğrafyalarda yayılma çabasına girmiştir. Nitekim İbn Havşeb,⁷ bir taraf-

⁴ Bk. Mustafa Öz, Nizâî İsmailî Mezhebinde Ağa Hanlar Dönemi, (Doktora Tezi), *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 1986, s. 1-9; Isabel Fierro Bello, *La Heterodoxia En Al-Andalus Durante El Periodo Omeya*, s. 93-96, 118-123; Abdülaziz el-Mahcûb, *es-Sırâu'l-mezhebî bi İfrikiyye ilâ kıyâmi'd-devleti'z-Zeydiyye*, Tunus 1985, s. 173-218.

⁵ Şehrîstânî, *Milel*, I, 149; İdrîs b. Hasan, *Uyûnü'l-ahbâr*, (nşr. Mustafa Gâlib), Beyrut 1986, V, 160 vd.; Eymen Fuâd Seyyid, "Fâtımîler", *DİA*, XII, 228-229; Eymen Fuâd Seyyid, "İbn Havşeb" *DİA*, XX, 35-36.

⁶ Ubeydullah el-Mehdî'nin nesebi ile ilgili olarak farklı bilgiler bulunmaktadır. İsmailî kaynaklara göre tartışmalı olsa bile onun soyu, İsmail b. Ca'fer es-Sâdık'a dayandırılmaktadır. Başka rivayetlere göre ise, el-Mehdî'nin soyu kendi mektuplarına dayanarak farklı şekillerde belirtilmiştir. Mesela bk. Markizî, *el-Muḳaffa'l-kebîr*, s. 53, 55; İdrîs b. Hasan, *Uyûnü'l-ahbâr*, IV, 351-404; Muhammed Abdülvehhah Hallâf, *Selâsü vesâik fi muḫârebeti'l-ehvâi ve'l-bide' fi'l-Endelüs*, s. 8 vd.; Eymen Fuâd Seyyid, "Fâtımîler", *DİA*, XII, 229; Abdülaziz el-Mahcûb, *es-Sırâu'l-mezhebî bi İfrikiyye ilâ kıyâmi'd-devleti'z-Zeydiyye*, s. 173-218; Isabel Fierro Bello, *La Heterodoxia En Al-Andalus Durante El Periodo Omeya*, Madrid 1987, s. 28-30; Abdülaziz el-Mahcûb, *es-Sırâu'l-mezhebî bi İfrikiyye ilâ kıyâmi'd-devleti'z-Zeydiyye*, s. 173-218; Hasan Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, s. 186-187.

⁷ Asıl adı Ebu'l-Kasım Hasan b. Ferec b. Havşeb en-Neccâr el-Kûfî'dir. 302/915 yılında ölmüştür. Yemende ilk İsmailî devletini kuran dâî olarak bilinir. Daha geniş bilgi için bk., Eymen Fuâd Seyyid, "İbn Havşeb" *DİA*, XX, 35-36; Mustafa Öz, *İbn Havşeb Ali b. el-Fadl ve ilk Yemen İsmailî Devleti*.

tan kendi gayretleriyle Yemen'de mezhebin temellerini atarken, diğer taraftan da dâî Ebû Abdullah eş-Şîî'yi Kuzey Afrika'ya göndermiştir. Ebû Abdullah da Berberîlerden bazı kabilelerin desteğini alarak orada bir İsmailî merkezi kurmayı başarmıştır. Abbâsî takibinden kurtulmak isteyen İmam Ubeydullah el-Mehdî'nin de buraya gelmesiyle Ebû Abdullah eş-Şîî'nin Ağlebî hakimiyetini yıkmasını hızlandırmıştır. Böylece Ağlebîlerin emirleri başkentten çıkartılarak, 297/910 yılında Ubeydullah halife ilan edilmiştir. Fâtımîler Kuzey Afrika'da gerek Ehl-i Sünnet, başka bir ifade ile mâlikî mezhebi taraftarları gerekse Haricîlerden özellikle İbâzîyye ve Sufriyye müntesipleri tarafından rahatsız edilmiş, ileri gelen âlimlerin başını çektiği bir mücadele başlatılmıştır. Ancak sürekli yayılma amacıyla olan bu fırka, Sünnîlerin mukavemetinden (303/915) ve o sırada diğer bazı Müslüman grupların geçici desteğini alan Haricîlerin baskısından kurtulmayı başarmıştır. Mısır'ı ele geçirmişlerse (358/969) de, Suriye'yi almak için Karmatîler ile giriştikleri savaştan (360/971) yenik çıkmışlardır. Ancak Suriye, Bağdat, Musul ve Hicaz bölgelerine doğru yayılma politikaları devam etmiş, Mustansır Billâh döneminde (1036-1094) Fatımîler, Mısır, Güney Suriye Bölgesi, Kuzey Afrika, Sicilya, Afrika'nın Kızıldeniz sahilleri, Hicaz ve Yemen'i kendi sınırları içine almayı başarmıştır.⁸ İbn Hazm'ın yaşadığı dönem, Şii-lik açısından özetle değerlendirildiğinde Endülüs toplumunun en azından belli tarih ve bölgelerinin Şii gruplarla temas halinde olduğunu göstermektedir. Bunun en açık örneklerinden biri, Endülüs Emevîler'inden Ebû Rekva'nın Fâtımî zulmüne karşı gerçekleştirmiş olduğu ayaklanmadır.⁹

Bu bağlamda Endülüs tarihine kısaca bir göz atılacak olursa, Endülüs tarihindeki ikinci dönemin (halifelik dönemi),¹⁰ III. Abdurrahman'ın Şii-

⁸ Bk. Mustafa Öz, Nizârî İsmailî Mezhebinde Ağa Hanlar Dönemi, (Doktora Tezi), *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, s. 9 vd; Abdülaziz el-Mabçûb, *es-Sırâu'l-mezhebî bi İfrikîyye ilâ kıyâmi'd-devleti'z-Zeydiyye*, s. 173-218; Eyînen Fuâd Seyyid, "Fâtımîler", *DİA*, XII, 229-232.

⁹ E. Graefe, "Fâtımîler", *İA*, IV, 524-525; Israel Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm", *Journal of the American Oriental Society*, sy. XXVIII, 1907, s. 1-28; Muhammed Abdülvehhab Hallâf, *Selâsü vesâik fî muhârebeti'l-ehvâi ve'l-bide' fî'l-Endeliüs*, s. 8 vd; Isabel Fierro Bello, *La Heterodoxia En Al-Andalus Durante El Periodo Omeya*, Madrid 1987, s. 28-30, 118-123.

¹⁰ İbn Hazm doğduğunda Endülüs Emevîleri'nin emirlikler dönemi (756-929) bitmişti. Bu sırada III. Abdurrahman Arap, Berberî, müvelled ve müsta'rib isyancıları bastırarak Endülüs'ün dağılan bütünlüğünü yeniden sağlamayı başardı. Ayrıca ortaya çıkan siyasi bütünlükten de güç olarak, Afrika'yı hızla etkisi altına almaya başlayan Şii-Fâtımîlere karşı mücadele

Fâtımîlerle mücadele için kendisini, *Nâsır-lidinillah* veya *emîru'l-mü'minîn* unvanı ile halife olarak ilan etmesi ile başladığı ve 422/1031 yılına kadar sürdüğü görülecektir.¹¹ İbn Hazm'ın gençlik yıllarına rastlayan bu süreçte *Şii-Hammûdîler*¹² Kurtuba'ya girmişlerdir. Kendilerinin Ali b. Ebî Tâlib'in soyundan geldiğini iddia ederek, Emevî Hanedanının idareye hâkim olamayışından da faydalanıp, Kurtuba'daki yönetimi ele geçirmişlerdir. Ancak ortaya çıkan problemlere çözüm bulunamaması sonucunda halkın başlangıçtaki sükûneti bozulmuş ve 413/1022 tarihinde *Şii-Hammûdîler* Kurtuba'dan çıkartılmışlardır. Endülüs tarihinin en sıkıntılı yıllarında yaşayan *İbn Hazm* bütün bunlara rağmen *Kasın b. Hamûd*'un halifeliği döneminde, güvenlik nedeniyle 13 daha önce terk ettiği Kurtuba'ya tekrar dönmüştür. Kısa süre sonra söz konusu halifenin idareden uzaklaştırılıp yerine *Mustazhir*'in geçmesi üzerine (414//1023) vezir olmuş-

edebilmek amacıyla, kendisini 929 yılında *Nâsır-Lidinillah* unvanıyla halife olarak ilan etti. Bu ise, *Endülüs Emevî Emirliği'nin Emevî Halifeliği'ne dönüşmesi anlamına geliyordu*. İşte *İbn Hazm* kendisi doğmadan önce tekrar gerçekleştirilen bu birliğin neticesinde oluşturulan bir toplumda doğmuş ve yetişmiştir. Endülüs tarihinde adına Halifelik Dönemi denilen bu sürecin (926-1031) ortalarında dünyaya gelen *İbn Hazm*, *II. Hişam*'m henüz çocuk yaşta tahta geçmesinden faydalanarak *Hâcib İbn Ebû Âmir* ve iki oğlunun iktidarı ele geçirmesine şahit olmuştur. Böylece Endülüs tarihinde *Âmirîler* olarak da bilinen dönem başlamıştır. Bu dönemde, önce *İbn Ebû Âmir*'in büyük oğlu *Abdülmelik* başarılı bir idarecilik sergilemiş, sonra da idareyi kardeşi *Abdurrahman* teslim almıştı. Ancak *Abdurrahman*'ın aşırı ihtirasları yüzünden ülkedeki düzen bozulmuş, Emevî hanedanı taraftarlarının yanında sayıları oldukça artan *Berberî* askerleri de *Kurtuba* halkını rahatsız etmeye başlamıştır. *İbn Hazm*'ın şahit olduğu bu gelişmeler sonucunda büyük bir ayaklanma meydana gelmiş, *Âmirîler* ve onların idarî teşkilatında görev alan devlet adamları, yerlerinden çıkarılarak mallarına el konulmuştur. Bu süreçte, siyasî olaylardan genel olarak uzak kalmış ve öğrenimini sürdürmüştür. Bk. Mehmet Özdemir, "Endülüs", *DİA*, XI, 212-213; Miranda, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, III, 303 vd.

¹¹ Miranda, a.g.e., III, 305.

¹² Seybold, "Hammûdîler", *İA*, V/I, 195.

¹³ Her ne kadar kendisi siyasetten uzak durmaya çalışsa da, esas memleketi sayılan *Kurtuba*'nın *Nasır* unvanı alan *Ali b. Hamûd* liderliğindeki bir Şii grup tarafından işgal edilmesi sonucu rahatsız edilmeye başlanmıştır. Beklide buna neden olarak babasının Emevî yönetiminde görev alması yeterli görülmüştür. Nitekim *Hammûdîler*'in *Mariyye* valisi olan *Hoyran* 407/1016 yılında *İbn Hazm*'ı açıkça Emevîler hesabına çalışmakla suçlamıştır. Zira *İbn Hazm*'ın âşîler dediği yeni kurulan *Tâlibîler* devletinin yandaşlarından bazıları kendisini ve arkadaşları *Muhammed b. İshak*'ı, Emevî Devleti lehine propaganda yaptıkları gerekçesiyle şikayet etmişlerdir. Bunun üzerine o, tutuklanarak bir ay süreyle gözaltında bulundurulmuş ve sonra da sürgün edilmiştir. Ancak *Murtaza Abdurrahman İbn Muhammed*'in idareyi ele geçirmesi sonucunda sürgünden kurtulup *Balansiye*'ye gitmiştir. Bk. *İbn Hazm*, *Tavku'l-hamâme*, s. 118.

tur. Ortaya çıkan otorite boşluğu veya fitne hareketleri sonucunda *Endülüs Emevî Devleti*'ni dağıtarak, yerine valilerin idare ettiği bir dönem başlamıştır. Endülüs tarihinde *mülûkû't-tavâif* diye anılan ve 483/1090 yılına kadar sürecek olan bu süreçte sırasıyla Abbâdîler, Murâbitlar ve Muvahhidler olmak üzere birçok emirlikler kurulmuştur.¹⁴ *Gırnata Benî Ahmer Emirliği* ile Endülüs'te İslam hakimiyeti sona ermiştir. Buna göre *İbn Hazm*, (384-456) Emevî siyasî tarihindeki Halifelik döneminin sonu ile *Mülûkû't-Tavâif* sürecinin ortalarına kadar yaşamıştır. Bütün bunlar *İbn Hazm*'ın yaşadığı süreçte Endülüs toplumunun Şîî gruplarla ne derecede yakın temas içinde olduklarını açıkça ortaya koymaktadır. Gerek *İbn Hazm*'ın gerekse Endülüs toplumunun Şîîlerle temas veya kaynaklarını tespit amacıyla, *Endülüs Emevî* tarihinden kısaca söz ettikten sonra onun Şîa ile ilgili değerlendirmelerine geçebiliriz.

Daha önce *İbn Hazm*'ın her İslam mezhebinin bir temel meselede farklı düşüncesi nedeniyle ana koldan ayrıldığına dikkat çektiğini belirtmiştik. *İbn Hazm*'ın bu bağlamda ele alacağı mezhep hakkında tespit ettiği temel problem, aynı zamanda o mezhebin *İbn Hazm*'ın düşünce dünyasında ele alınma niteliğini de belirtmektedir. Şîa söz konusu olduğunda, *İbn Hazm*'ın belirlediği en önemli ayrılık nedeni, imamet¹⁵ meselesi ve dolayısıyla ashabın üstünlüğü tartışmasıdır.¹⁶ Bunun dışındaki bazı konularda da bir takım farklı görüşler bulunmakla birlikte bunlar ana kitleden uzaklaştırıcı bir mahiyet arz etmemektedir. *İbn Hazm* bunu şu şekilde ifade etmektedir:

¹⁴ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Mağrib fi târihi'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, (nşr. E. Levi Provençal-G.S. Colin), Beyrut 1983; III, 145; İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-A'lâm*, (nşr. E. Levi-Provençal), Beyrut 1956, s. 52; Muhammed Abdullah İnân, *Devletü't-Tevâif*, Kahire 1970, s. 668 vd.; Yusuf b. Ali İbrahim el-Ureynî, *el-Hayatü'l-ihmiyye fi'l-Endelüs fi asri'l-Muvahhidîn*, 1995, s. 252-270; Muhammed Abdülvehhab Hallâf, *Selâsî vesâik fi muhârebeti'l-ehvâi ve'l-bide' fi'l-Endelüs*, s. 5-9; Miranda, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, III, 308-315.

¹⁵ Şîî siyaset anlayışında, imam dinî ve dünyevî bakımdan Müslümanların şerî lideri olarak kabul edilir. İmametle ilgili olarak ortaya çıkan problem Müslümanların tarih boyunca karşılaştıkları ilk ve en önemli problem olduğu vurgulanmıştır. Bu nedenle başta Havaric, Mürcie, Şîa, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet gibi ana mezhepler olmak üzere birçok fırka teşekkül etmiştir. Bk. Hasan Onat-Sönmez Kutlu ve diğerleri, *Şîî Firkaları*, s. 49-50; Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şiiligi*, s. 178-183; a.mlf., "Şiilik ve Günümüz Şiiliginde Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine", *İstami Araştırmalar Dergisi*, cilt: 3, sy: 3, Temmuz 1989, s. 122-138; a.mlf., "Şîî İmâmet Nazariyesi", *AÜİFD*, XXXII 1992, s. 89-110; Nasîruddin Tûsî, "İmâmet Risâlesi", (çev. Hasan Onat), *AÜİFD*, XXXV 1996, s. 179-191; a.mlf., "Şiiliğin Doğuşu meselesi", *AÜİFD*, XXXVI 1997, s. 79-117.

¹⁶ Mesela bk. *İbn Hazm*, *el-Fasl*, II, 112.

Şîa'nın temel görüşü, imâmet ve Peygamber'in ashâbı arasında üstünlük (fazilet) konusundadır. Bunun dışındaki konularda ise aynı diğer mezheplerde olduğu gibi aralarında küçük görüş ayrılıkları bulunmaktadır.¹⁷

Bu bakımdan Şîa mezhebinin söz konusu sorun bağlamında İbn Hazm'ın tanımıyla ana kitleden ayrılma nedeni ve yönleri, tıpkı diğer mezheplerde olduğu gibi *el-Fasl*'m temel sorunudur. Onun amacı, Ehl-i Sünnete yakınlık ve uzaklık derecelerine göre Şii fırkalarını görüşleriyle birlikte ortaya koymak ve bütün bu fırkaların eleştirisini yapmaktır. Ayrıca İbn Hazm, Ehl-i Sünnet'e uzak olma vasfını dahi yitirerek İslam dışına çıktığını düşündüğü Gâliyye fırkasını da Şîa mezhebi başlığı altında inceler. Bunun nedeni söz konusu fırkanın Şii düşünceden etkilenecek ortaya çıkmış olmasıdır.¹⁸

İbn Hazm, Şîa'nın hangi tarihsel süreçlerden geçtiği sorusunu sormaz. Bununla birlikte Şîa mezhebi ile ortaya çıktığı coğrafya arasında sıkı bir ilişki kurar. Ona göre Şii mezhebinin Fars coğrafyasında orta çıkmasının bir takım tarihsel nedenleri ve bu tarihsel nedenleri besleyen sosyo-psikolojik etkenler vardır. İbn Hazm'ın modern mezhepler tarihi anlayışına çok yakın bir yöntemle tahlil ettiği Şiilik, ona göre Farsların imparatorluk kuran ve uzun süre başka milletler üzerinde hâkimiyet tesis eden bir millet oluşlarıyla çok yakından ilişkilidir. Zira Farslar böyle bir tarihsel birikim üzerine üstünlük psikoloji geliştirmişlerdir. Onlar kendilerini üstün ve özgür görüyorlar, diğer insanları ise köle olarak kabul ediyorlardı. Bu nedenle diğer bütün insanların kendileri için birer köle olduklarını düşünüyorlardı. Bu bakımdan kendi devletlerinin, daha güçsüz olan Araplar tarafından yok edilmesi, onları her bakımdan zora sokmuş ve hâkim konumlarını sarsmıştır. Bu algıyla hareket eden Farslar, içine düştükleri durumu kabullenmek istememişler ve Müslümanlara karşı fiili mücadeleyi sürdürmüş-

¹⁷ *el-Fasl*, II, 113.

¹⁸ *el-Fasl*, IV, 183-186. Krş. Bağdâdî, *el-Fark*, 238-240; Şehristânî, *el-Milel*, s. 176-177; Israel Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of İbn Hazm", *Journal of the American Oriental Society*, s. 40-44.

lerdir. Üstadsis, Mukanna, Babek¹⁹ gibi önemli şahısların liderliği etrafında toplanarak Müslümanlara karşı savaş vermişlerdir.²⁰

Müslüman hâkimiyetini zaman zaman yıpratıcı bir etki oluşturmuşlarsa da uzun süreçte Müslümanlar galibiyetini devam ettirmiş ve Müslüman hâkimiyeti artık yerleşik bir durum haline gelmiştir. Bu süreçte Farslar Müslümanlara boyun eğmişler ve böylece onlardan bir grup Müslüman olmuştur. Ancak onların Müslüman olmaları, başlangıçtaki muhalif tavırlarına engel olamamış, bu tavırlarını şekil değiştirerek devam ettirmişlerdir. İşte Şia'nın imamet meselesini ve Ehl-i Beyt sevgisini öne çıkarması ve ana gövdeden ayrılık gerekçesi haline getirmesinin nedeni budur. Mevcut idarecilerin Ehl-i Beyte zulmetmesi, Farsların bu maksadını beslemiş ve bu yolla kendilerini İslâm'dan çıkaracak çeşitli yollar edinmişlerdir.²¹ Siyasi mücadeleden yenik düşmeleri, onları Ehl-i Beyt etrafında örülen bir mehdilik inancı geliştirmelerine neden olmuştur. Bunların bir kısmı, Peygamberin ashabını kâfir saydıklarından ve kâfirlerden de din öğrenmek doğru olmayacağından, beklenen mehdinin gerçek dini getireceğini savunmuştur. Bir grup, çeşitli kişilerin nübüvvetini iddia etmiştir. Başka bir grup, hulûlü ve dini yükümlülüğün kalktığını iddia etmiştir. Başka bir grup ise, kendilerine elli rekât namaz farz kılmışlardır. Diğer bir grup ise, her birinde onbeş rekât bulunan onyedî namaz bulunduğunu söylemiştir.²² Bir grup da Allah'tan başkasına ilahlık nispet etmiştir.²³

¹⁹ Özgüdenli, Osmangazi, "İran", *DİA*, XXII, 396-397; Israel Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm", *Journal of the American Oriental Society*, s. 36.

²⁰ *el-Fasl*, II, 115-116. Ayrıca bk. Israel Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm", *Journal of the American Oriental Society*, s. 36; Julius Wellhausen, *İslamiyetin ilk Devrinde Dinî-Siyasî Partiler*, 148.

²¹ a.y.

²² Bu, Abdullah b. Hars el-Kindî'nin Haricî-Suffî olmadan önceki görüşüdür. Abdullah b. Sebe el-Himyerî el-Yahudî de bu görüştedir. O, Müslümanlara zarar vermek için kendini Müslüman gibi göstermiştir. İnsanları Hz. Osman'a karşı kıskırtmış ve Hz. Ali onun yakılması emrini vermiştir. Abdullah b. Sebe', İslam mezhepleri tarihinde tartışmalı bir şahsiyettir. Her şeyden önce, böyle bir kişinin gerçekte yaşayıp yaşamadığı kuşkuludur. Yaşadığını kabul edenler arasında ise onu Hz. Ali'nin yaktırdığı tartışmalıdır. Zira ünlü mezhepler tarihçisi Abdulkahir Bağdâdî, Hz. Ali'nin onu Medâin dolaylarına sürdüğünü söyler. (Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 21). Ayrıca Abdullah b. Sebe hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Taberi, Tarih, I, 294 vd; Taha Hüseyin, *el-Fitnetü'l-Kübrâ*, I, 131-137.

²³ *el-Fasl*, II, 115.

Şia mezhebinin doğuşunun bu şartlarda gerçekleştiğini düşünen İbn Hazm, mezhep içindeki Ehl-i Sünnet'e en uzak fırkalaşmaları da yukarıda işaret edilen aşırı görüşlerin tecessümü olarak görmektedir. Ona göre bu müfrit ilkelere, İsmailiyye ve Karâmîta fırkalarının doğmasına neden olmuştur. Nitekim bunların her ikisi de açık bir şekilde İslâm'ı tamamen terk ederek, Mecusiliği benimsemişlerdir. Bunlar daha sonra, Fars Meliki Enuşîrvan zamanında ortaya çıkan Mazdekizm mezhebine geçmişler, malların ve mal sayılan kadınların da bütün insanlarca eşit olarak paylaşılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.²⁴

İbn Hazm, benimsediği metot gereği tabii olarak, Şia'nın görüşlerini ayrıntılı olarak anlatmayı değil, eleştirel bir yaklaşımla değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Ancak bu eleştirel yaklaşım, mezhebin görüşlerinin Şia başlığı altında tasvir ederek eleştirilmesi şeklinde değil, bilakis iman ve imamet gibi temel başlıklar altında söz konusu etmesi suretiyle uygulanmaktadır. Bu bağlamda diğer mezheplerde olduğu gibi Şia'da da "zikru şeni'-Şia" başlığı altında Ehl-i Sünnet'e yakınlığı ve uzaklığına göre Şîf fırkalarının yanlışlıklarını serdetmektedir. Nitekim İbn Hazm'ın, "en-Nesâihu'l-münciyye mine'l-fedâihi'l-muhziyye ve'l-kabâihi'i-merdiyye min akvâli ehl'i-bida' mine'l-fırâki'l-erba': el-Mu'tezile ve'l-Mürctie ve'l-Havâric ve'-Şia" isimli eserinde bütün bu mezheplerin tutarsızlıklarını ve aşırı görüşlerini açıkladığını ve bunu kitabının (el-Fasl) mezhepler ile ilgili bölümünün sonuna eklediğini bildirmiştir.²⁵

1) İbn Hazm'a Göre Şîf olmanın Şartları

İbn Hazm'ın Şia'yı tasnif ve değerlendirmelerine geçmeden önce tıpkı diğer mezheplerde olduğu gibi kimlerin Şîf olabileceği, başka bir ifade ile hangi şartların tahakkuk etmesi durumunda Şîf olunabileceği tespit edilmelidir. O halde soru şudur: İbn Hazm'a göre Şîf mezhebine mensup olmanın şartları nelerdir? Hemen belirtelim ki, İbn Hazm'a göre bunun cevabı imâmet, ashab arasında üstünlük ve Ehl-i Beyt'le ilgili bulunmaktadır.²⁶ İbn Hazm, bu soruyu çok açık bir şekilde şöyle cevaplamaktadır:

²⁴ *el-Fasl*, II, 115-116; Israel Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of İbn Hazm", *Journal of the American Oriental Society*, s. 4 vd.

²⁵ *el-Fasl*, II, 115-116; Israel Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of İbn Hazm", *Journal of the American Oriental Society*, s. 4 vd.

²⁶ Bu konularda daha geniş bilgi için bk. Hasan Onat-Sönmez Kutlu ve diğerleri, *Şîf Fırkaları*, s. 49-50; İhsan İlahi Zahir, *Şia'nın Kur'a İmâmet ve Takiyye Anlayışı*, (çev. Sahri Hizmetli-

Hız. Ali'nin, insanların en üstünü olduğunu, Resûlullah'tan sonra imame-
tin onun hakkı olduğunu ve ondan sonra bu hakkın Ali'nin çocuklarına ait oldu-
ğunu kabul eden bir kimse Şîi'dir. Bu hususlarda farklı görüşe sahip olanlara ise
Şîi denilmesi mümkün değildir.²⁷

2) Şia'nın Diğer Mezhepler Arasındaki Yeri

Şiiliğin şartlarını bu şekilde tespit ettikten sonra, yukarıda verilen bilgiler
ışığında, İbn Hazm'ın Şia fırkalarını değerlendirmesini incelemeye geçebiliriz.
İbn Hazm'a göre Ehl-i Sünnet'e en yakın Şia fırkası Zeydiyye'den²⁸ Carudiyye
ve en uzağı ise Rafıza'dan İmamîyye'dir. O, Şîi düşünceden çıkmış olmasına
rağmen Galîyye'yi, İslam dışı fırka olarak görmektedir.²⁹

İbn Hazm, Ehl-i Sünnet'i dinin anlaşılmasında bir doğruluk kriteri olarak
almaktadır. O nedenle diğer fırka ve mezheplerin İslam dinine uygunluklarının
ancak Ehl-i Sünnet'e yakınlık ve uzaklık derecelerine göre tespit edilebileceğini
düşünmüştür. Nitekim onun, yukarıda sıraladığı ana mezhepleri ve onlardan ay-
rılan fırkaları bu düşünce doğrultusunda değerlendirerek şöyle dediğini görmek-
teyiz:

Bu mezheplerden her biri çeşitli fırkalara ayrılmıştır. Ehl-i Sünnet olarak
mütalaa edilenler, daha çok fetva ve ayrıntı sayılabilecek bazı itikadî konularda
farklı fikirler benimsemişlerdir. Ancak bu durum diğer mezhepler için söz ko-
nusu değildir. Bu nedenle Ehl-i Sünnet dışındaki dört mezhepten bazılarının gö-
rüşleri Ehl-i Sünnet'e çok uzak, bazıları da yakındır.³⁰

İbn Hazm bu düşüncesini, Ehl-i Sünnet dışında saydığı Mürcie,
Mu'tezile, Şîa ve Hâricî fırkalarından örnekler vererek açıklamaktadır. O, Şî-

Hasan Onat), Ankara 1984; Hasan Onat, "Şiilik ve Günümüz Şiiliğinde Bazı Yeni Yakla-
şımlar Üzerine", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, cilt: 3, sy: 3, Temmuz 1989, s. 122-138;
a.mlf., "Şîi İmâmet Nazariyesi", *AÜİFD*, XXXII 1992, s. 89-110; Nasîruddin Tûsî, "İmâmet
Risâlesi", (çev. Hasan Onat), *AÜİFD*, XXXV 1996, s. 179-191; a.mlf., "Şiiliğin Doğuşu me-
selesi", *AÜİFD*, XXXVI 1997, s. 79-117.

²⁷ *el-Fasl*, II, 113.

²⁸ Zeydiyye, öteden beri Şîi fırkaları arasında farklı değerlendirilmiştir. Mesela bk. Mehmet
Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, s. 193.

²⁹ *el-Fasl*, IV, 179; Israel Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of
Ibn Hazm", *Journal of the American Oriental Society*, s. 22 vd.

³⁰ a.y.

a'dan Ehl-i Sünnet'e yakın veya uzak olanları imâmet konusundaki görüşleri açısından değerlendirerek şu tespiti yapmaktadır:

Şîa'dan Ehl-i Sünnet'e en yakın olanlar, Hz. Ali'nin çocuklarının imâmete daha layık olduğunu benimseyen el-Hasan b. Sâlih b. Hayy el-Hemezânî el-Fakîh'in taraftarlarıdır. Zira onun, öncelikle Kureyş'in sonra da bütün sahabenin imamete layık olduğunu ancak bütün bunlardan daha önce Hz. Ali'nin hakkı olduğunu söylediği rivayet edilmiştir. Şîa'dan Ehl-i Sünnet'e en uzak olanı ise İmâmiyye fırkasıdır.³¹

3) Görüşleri

İbn Hazm'ın yöntemini esas alarak öncelikle Şîilerin genel görüşleri şeklinde sunduklarını kısaca belirtmeliyiz. Buna göre Şîiler kulların fiilleri,³² iman,³³ peygamberlerin ismeti,³⁴ üstünlük (tafdîl)³⁵ ve son olarak imâmet konularındaki genel görüşlerini zikrettiğini belirtmeliyiz. İbn Hazm özellikle imamet ve üstünlük tartışmalarını Şîî geleneğine göre ortaya koyduktan sonra diğer İslam mezheplerinin buna iştirak edip etmediklerini söz konusu eder. O, bu konuda şöyle der:

Resûlullah'tan sonra insanların en üstünü Ali b. Ebî Tâlib'tir. Bu konuda, bazı sahabeden, tabîinden ve fukâhâdan bir gruptan rivâyet vardır. Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve Mürcie'den bazıları da bu görüştedir.³⁶ Ayrıca Şîâ, -İbn Hazmâ göre yaratıkların en kötülerini olduğu halde- kendilerini, Ali, Hasan, Hüseyin,

³¹ *el-Fasl*, II, 112.

³² Fîilin meydana geldiği istitâat, fiilden önce insanda mevcuttur. (bk. *el-Fasl*, III, 22) Şîâ, kulların fiillerinin yaratılması konusunda farklı görüşlere sahiptir. İbn Hazm'a göre, bir grup Şîî, kulların bütün fiillerinin Allah'ın yarattığını söyler. Diğer bir grup ise, Kulların fiilleri fâil-leri tarafından meydana getirilmiştir. Bunları Allah yaratmamıştır. (bk. *el-Fasl*, III, 54)

³³ İman, dini kalp ile bilmek, dil ile ikrâr etmek, organlarla amel etmektir. Farz olsun nafile olsun her tâat imandır. İnsan hayrını artırdıkça imanı artar, isyanı artırdıkça imanı azalır. (*el-Fasl*, III, 188-189)

³⁴ Bir peygamberden küçük olsun büyük olsun kasden günah sadır olması mümkün değildir. (*el-Fasl*, IV, 2)

³⁵ İbn Hazm, *Mufadele Risalesi*, (nşr. Said Afganî), s. 174-180; a.mlf., *el-Fasl*, IV, 111; Abdülhalim Üveys, *İbn Hazm el-Endeliîsi ve cuhûduhu fi'l-bahsi't-tarihî ve'l-hadârî*, Dâru'l-İ'tisâm, s. 272-273.

³⁶ *el-Fasl*, IV, 111.

Ammâr b. Yâsir hariç, Ebû Bekr Ömer, Osman, Talha, Âişe ve bütün sahabeden üstün tutarlar.³⁷

İbn Hazm imametın vacip olduğunu ve kimlerin imam olabileceği ile görüşleri aktardıktan sonra bunlara iştirak eden diğer mezhepleri sıralamaktadır. O, bu konuda şöyle demektedir:

Şîa, imâmetin vâcip olduğu görüşündedir. Ümmetin, Allah'ın hükümlerini uygulayan ve Resûlü'nün getirdiği şeriatla kendilerini idare eden âdil bir imâma uymaları vâciptir.³⁸

İbn Hazm, bu konuda Şîa, Ehl-i Sünnet, Mürcie ve Necedât dışında Hâricîlerin tamamının ittifak ettiğini belirtir. İmamlık'ın şartları konusunda ise şöyle demektedir:

İmâmet, Kureyş'ten özellikle Fehr b. Mâlik'in soyundan gelenler için mümkündür.³⁹ Annesi Kureyşli de olsa, babası Fehr b. Mâlik'in soyundan olmayan kimsenin imâmeti câiz değildir.⁴⁰

İbn Hazm, Ehl-i Sünnet, Şîa'nın tamamı, bir kısım Mu'tezile ile Mürcie'nin cumhurunun bu konuda ittifak ettiklerini ifade eder. Öte yandan İbn Hazm Şîilerin Hz. Ali'nin kendisine karşı gelenlerle savaşıma konusunda isabet ettiği ve muhaliflerinin de hata ettiğine inandıklarını belirttikten sonra, Mürcie'nin bir kısmı, Mu'tezile'nin cumhuru ve bazı Ehl-i Sünnet taraftarlarının bu konuda Şîa ile aynı görüşte olduklarını kaydeder.⁴¹ İbn Hazm hemen bütün Şîî grupları⁴² ilgilendiren bu genel bilgilerden sonra, Şîa'dan ayrılan fırkalara geçebiliriz. ana kitleye en yakın olarak gördüğü Zeydiyye'ye geçebiliriz.

³⁷ *el-Fasl*, IV, 87.

³⁸ *el-Fasl*, IV, 2.

³⁹ İmametın Kureyş'ten olması gerektiğini bildiren rivayetlerin farklı şekilleri için bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 89; Buḥârî, *Sahih*, VIII, 12, 104; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 129, 183; IV, 421.

⁴⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 89. Ayrıca bk. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, *Şîî Fırkaları*, s. 53-54. Hilafetin Kureyş'e ait olduğu konusundaki rivayetlerin bir değerlendirmesi ve tenkidi için bk. Mehmet Said Hatipoğlu, "İslam'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği" *AÜİFD*, XXIII, 1978, s. 121-123.

⁴¹ *el-Fasl*, IV, 153.

⁴² İlk Şîî fırkalarının teşekkülü konusunda bk. Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîiliği*, s. 115-121.

4) Şîî Fırkaları

İbn Hazm hemen bütün Şîî grupları ilgilendiren genel bilgilerden sonra, özellikle aşırı görüşlerinden dolayı eleştiriye tabii tutacağı Şîî fırkaları söz konusu etmektedir. Bu nedenle İbn Hazm'ın eserlerinde mezhepler tarihinde söz konusu edilen bütün Şîî fırkaları detaylı bir şekilde bulmak mümkün değildir. O öncelikle ana kitleye en yakın olarak gördüğü Zeydiyye hakkında değerlendirmeler yapar.

İbn Hazm genel olarak mezhepleri anlatırken takip ettiği yöntemi, mezheplerin alt fırkalarında da izlemektedir. Bu nedenle başı başına bütün fırkalarıyla Zeydiyye'yi anlatmak yerine onu da kendi içinde Ehli Sünnet'e yakın ve uzak alt fırkalarına ayırmakta ve bunlardan yanlış görüşe sahip olanları değerlendirmektedir. O, özellikle Carudiyye ile Keysaniyye'yi söz konusu etmektedir.⁴³

Bu bağlamda İbn Hazm Carudiyye ve Keysaniyye'yi anlatmadan önce yönteminin gereği olarak genel olarak Zeydiyye'yi Ehl-i Sünnet'ten ayrı bir fırka olarak teşekkülünün hangi meselelerde gerçekleştiğini incelemektedir. Buna göre Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî talibin taraftarları⁴⁴ olan Zeydiyye'nin ayrışmasını sağlayan en önemli mesele, İmamet⁴⁵ ve sahabenin üstünlüğü⁴⁶ meseleleridir. Bu bağlamda mefdulün imameti, emri bi'l-maruf nehyi ani'l-münker'in şekli ve fasıkın imameti tartışmaları Zeydiyye fırkasında ön plana çıkmıştır.⁴⁷

⁴³ *el-Fasl*, IV, 179. Krş. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 31; Şehristânî, *el-Milel*, s. 159; Israel Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm", *Journal of the American Oriental Society*, s. 22-23.

⁴⁴ *el-Fasl*, IV, 92.

⁴⁵ Resûlullah (s.a.v.), Hz. Ali'yi kendisinden sonra nasla tayin etmemiştir. Fakat Ali, imâmete en layık kişidir. (*el-Fasl*, IV, 92)

⁴⁶ Zeydiyye, imâmetin Hz. Ali'nin bütün çocuklarında olduğu hususunda görüş birliği içindedir. (*el-Fasl*, IV, 93) Zeydiyye'nin tamamı, Hz. Ali'nin diğer sahâbeden üstün olmasını, imâmete hak sahibi olduğuna delil getirmiştir. (*el-Fasl*, IV, 105) Bununla birlikte Mafdulün imameti câizdir. (*el-Fasl*, IV, 163)

⁴⁷ Münkerin ortadan kaldırılması kılıçla mümkünse, emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münkerde kılıç kullanmak vâciptir. (*el-Fasl*, IV, 171) Namaz, ancak fâdil (fâsık olmayan) kimsenin arkasında câizdir. (*el-Fasl*, IV, 176). Ayrıca bk. Israel Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm", *Journal of the American Oriental Society*, s. 22 vd.

Zeydiyye'nin yanlış görüşlü fırkalarından biri olan Carudiyye, Zeydiyye'nin yukarıda zikredilen ayrıştığı görüşlerde daha aşırı giderek gaybubet fikrini savunmuşlar,⁴⁸ sahabeyi tekfir etmişlerdir.⁴⁹ Bu iki görüş, İbn Hazm'a göre ana gruptan esaslı bir ayrılığı temsil etmektedir.

Diğer mezhepler tarihçilerinin Şia içinde müstakil bir fırka olarak saydıkları Keysaniyye İbn Hazm'a göre Zeydiyye'nin bir kolu olup, el-Muhtar b. Ebi Ubeyd'in taraftarlarıdır.⁵⁰ Onlara göre İbnu'l-Hanefiyye denilen Muhammed b. Ali b. Ebî Tâlib, Radva dağında yaşamaktadır ve sağında bir aslan solunda bir panter bulunur. Kendisine sabah ve akşam rızkını getiren meleklerle konuşur. O, ölmemiştir ve zulümle dolmuş olan dünyayı adaletle dolduruncaya kadar ölmeyecektir.⁵¹ İbn Hazm'ın Ehl-i Sünnet'e en uzak Zeydiyye fırkası olarak görmesinin nedeni, bunların ricat, ruhların tenasühü, beda ve dünyanın ebediyeti fikirlerini savunmuş olmalarıdır.⁵²

⁴⁸ Bunlardan bir grup, Muhammed b. Abdullah b. el-Hasan b. el-Huseyn b. Ali b. Ebî Tâlib'in Medine'de Ebû Câfer el-Mansûr'a karşı ayaklandığını; bunun üzerine Mansûr'un, İsâ b. Mûsâ b. Muhammed b. Ali b. Abdullah b. el-Abbâs'ı gönderdiğini ve Muhammed b. Abdullah'ın öldürüldüğünü söyledi. Bu grup, Muhammed b. Abdullah'ın öldürülmediğini, yaşadığını, ölmediğini ve zulümle dolmuş olan dünyayı adaletle dolduruncaya kadar ölmeyeceğini söylemiştir. (*el-Fasl*, IV, 179; Krş. Bağdâdî, *el-Fark*, 31; Şehristânî, *el-Milel*, 159) Bunlardan başka bir grup, Yahyâ b. Ömer b. Yahyâ b. el-Huseyn b. Zeyd b. Ali b. el-Huseyn b. Ali b. Ebî Tâlib'in Mustâin zamanında Kûfe'de ayaklandığını, Mustâin'in emriyle Muhammed b. Abdullah b. Tâhir b. el-Huseyn'in onun üzerine yürüdüğünü, Yahyâ b. Ömer'in öldürüldüğünü söyledi. Bu grup, Yahyâ b. Ömer'in öldürülmediğini, yaşadığını, ölmediğini ve zulümle dolmuş olan dünyayı adaletle dolduruncaya kadar ölmeyeceğini söylemiştir. (*el-Fasl*, IV, 179; Krş. Bağdâdî, *el-Fark*, 32; Şehristânî, *el-Milel*, 159) Bunlardan bir grup da, Mu'tasım zamanında Tâlikân'da ayaklanan Muhammed b. el-Kâsım b. Ali b. Ömer b. Ali b. el-Huseyn b. Ali b. Ebî Tâlib'in ölmediğini, yaşadığını, öldürülmediğini ve zulümle dolmuş olan dünyayı adaletle dolduruncaya kadar ölmeyeceğini söylemiştir. (*el-Fasl*, IV, 179; Krş. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 31; Şehristânî, *el-Milel*, s. 159)

⁴⁹ Cârüdiyye'ye göre, sahabe Ali b. Ebî Tâlib'e zulmetmiştir. Bunlar, Hz. Ali'ye muhalefet eden sahabeyi tekfir ederler. (*el-Fasl*, IV, 92)

⁵⁰ *el-Fasl*, IV, 179; İbn Hazm, Keysâniyye'yi Zeydiyye'den saymasına karşın Bağdâdî ve Şehristânî, müstakil bir Şifî fırkası olarak ele almışlardır. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 38; Şehristânî, *el-Milel*, 147 vd; Montgomery Watt, Emevîler Devrinde Şiîlik, *OMU İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 10, Samsun 1988, s. 36-48.

⁵¹ *el-Fasl*, IV, 103, 179. Krş. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 38-39; Şehristânî, *el-Milel*, s. 159.

⁵² Keysâniyye'den bazıları, Ebû Müslim es-Serrâc'ın sağ olduğunu, ölmediğini ve zuhur edeceğini söylemiştir. (*el-Fasl*, IV, 180) Keysâniyye'den bazıları ise, Abdullah b. Muâviye b. Câfer b. Ebî Tâlib'in İsfahan dağında yaşadığını, zuhûr edeceğini söylediler. Hâlbuki Abdullah, Mervân b. Muhammed zamanında Fars'ta ayaklanmış, Ebû Müslim Horasânî tarafından

İbn Hazm'ın yanlış fikirlerinden dolayı eleştirdiği Şii fırkalarından biri de Rafıza'dan İmamiyye'dir. Ona göre imamın masumiyeti⁵³ fikrinde buluşan İmamiyye fırkası da çeşitli fırkalara ayrılmaktadır. İbn Hazm bu fırkalarında tamamını değil, sadece ricat ve mehdilik fikirlerinde buluşan Memtura, Nâvusiyye, Sebeiyye, Katiyyeyi söz konusu etmektedir.⁵⁴ İbn Hazm, bütün bu fırkaların Hattâbiyye'den olduğunu kaydeder.⁵⁵ Onun, Ebû Kamil'in taraftarları dediği bir grup da Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'nin imâmetini inkâr ettikleri için sahabenin tümünü tekfir etmiştir. Ali de, İmamet işini Ebû Bekir, Ömer ve Osman'a bıraktığı için kâfir olmuştur. Sonra onların çoğunluğu, Ali ve taraftarlarının İslâm'a döndüklerini ileri sürerler. Çünkü Osman'ın öldürülmesinden sonra, kendi imametine davet etmiş, ortaya çıkıp kılıç kuşanmıştır. O ve taraftarları, bundan önce kâfirler ve müşrikler olarak dinden çıkmışlardı. Bunlardan bazıları, problemi ortadan kaldırarak açık bir beyanda bulunmadığı için Peygamber'i hatalı bulurlar.⁵⁶ İbn Hazm, bunun açıkça bir küfür olduğunu söyler.⁵⁷

Sonuç olarak İbn Hazm İmâmiyye'nin, aşırılıkta (guliv) Şîa fırkalarından ortada yer alanı olarak görmektedir.⁵⁸ Ona göre İmamiyye her ne kadar tekfire

bir müddet hapsedildikten sonra öldürülmüştür. Abdullah, dinden dönmüş, muattıl ve Dehriyye'ye yakın bir kişi idi. (*el-Fasl*, IV, 180. Bağdâdî, bu fırkaya "Cenâhiyye" ismini vermekte ve Gülât fırkaları arasında saymaktadır. Geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 245-247) Keysâniyye'den bir grup, *ruhlârın tenâsihünü* iddia etmiştir. Şâir es-Seyyid el-Hîmyerî (ö. 173/789-90) de bu görüştedir. Bu görüşünü insanlara şöyle anlatmaktadır: O, bir kâfir veya eşeğe işkence, ezizet yapıp aç ve susuz bıraktıktan sonra, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in ruhunun ona geçtiğini ileri sürüyordu. İnsanlar da bu eşsiz aptallığa hayret ediyorlardı. Aynı şekilde Ümmü'l-mü'mînîn (Hz. Âişe'nin) ruhunun da dişi keçiye geçtiğini iddia ediyordu. (*el-Fasl*, IV, 182) Onlardan bir grup, Allah Teâlâ'nın irâde ettiği ve azmettiği bir şeyden daha sonra vazgeçebileceğini (bedâ) ve onu yapmayacağını iddia etmiştir. Bu, Keysâniyye'nin meşhur görüşüdür. (*el-Fasl*, IV, 182; Krş. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 38-39; Şehristânî, *el-Milel*, s. 148-149) Keysâniyye'den bir grup, dünyanın asla yok olmayacağını ileri sürmüştür. (*el-Fasl*, IV, 182)

⁵³ İmamın mâsum olması gerekir. Aynı zamanda, ibadet ettikleri hususlarda yakini bilgileri olması için insanlar kendisine başvuracağı için, imamın, şeriatın tamamını bilmesi gerekir. (*el-Fasl*, IV, 95)

⁵⁴ *el-Fasl*, IV, 181-183. Krş. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 54; Şehristânî, *el-Milel*, s. 174.

⁵⁵ *el-Fasl*, IV, 186.

⁵⁶ *el-Fasl*, IV, 183. Krş. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 54; Şehristânî, *el-Milel*, s. 174.

⁵⁷ *el-Fasl*, IV, 183.

⁵⁸ İbn Hazm, *a.g.e.*, IV, 183. Krş. Yaşar Kutluay, *Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri*, s. 117.

konu olan görüşlere sahip olsa da hala İslam dairesi içindedir. Şia'dan İslam dairesinin dışındaki mezhep ise Galiyye'dir.⁵⁹

5) Gâliyye

Aşırı fırkaların⁶⁰ en fazla ortaya çıktığı yeri tartışma konusu yapan İbn Hazm, her şeyden önce İslam mezheplerinin oluşumunu sosyolojik bir vakıa olarak görmüş olmalı ki, mezhepler konusunda yazılan diğer kitaplardan farklı olarak, İslâm dışı olarak kabul edilen fırkaların en yoğun olduğu coğrafyalar hakkında bilgi vermiştir. Ona göre bu vasıflara uygun fırkalar, diğer bütün toplumlar dikkate alındığında, Fars toplumu içinden çıkmıştır. Çünkü Güneydoğu Asya, İran ve Irak'ta yaygınlık kazanan Şiilik Yunan, İran ve Hint kültürel ikliminde gelişmiştir.

İbn Hazm, Gâliyye'yi iki kısımda ele alır: Birincisi, Hz. Peygamber'den sonra başka bir nebînin/peygamberin gelmesini gerekli görenler. İkincisi, Allah'tan başkasını ilâh olarak görenler.⁶¹ İbn Hazm'a göre bunlar, Yahudiler ve Hıristiyanlarla birleşmişler ve çok çirkin bir küfre düşmüşlerdir.⁶²

a) Nübüvvetin Devamını Gerekli Görenler

Burada dikkat edilmesi gereken şey, İbn Hazm'ın bunları niçin İslam dairesinin dışına çıkardığıdır. Gerek peygamberden sonra nübüvveti gerekli görenlerin gerekse de Allah'tan başkasının ulûhiyetini iddia edenlerin ortak paydası, İslam dininin temel esaslarından ikisini inkârı anlamına gelen görüşleri savunmalarıdır. İbn Hazm, gerek nübüvvet ilkesinde gerekse de ulûhiyet ilkesinde inkârı sapanların çeşitli alt gruplarının görüşlerini tartışmaktadır. Bunların bazen Gurabiye gibi fırka adını, bazen de Mugire b. Said gibi liderlerini zikrederek nübüvvet konusundaki görüşlerini tekfir gerekçesi saymaktadır.

Gurâbiyye⁶³ denilen fırkaya göre Hz. Muhammed, bir karganın (gurâb) diğer bir kargaya benzeyişi gibi Ali'ye çok benziyordu. Allah, Cebrâîl'i Ali'ye

⁵⁹ Mesela bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 183.

⁶⁰ Galiyye fırkalarının bir tasnifi için bk. Yaşar Kutluay, *Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri*, s. 110-117.

⁶¹ *el-Fasl*, IV, 183.

⁶² a.y.

⁶³ Değişik görüşleri için bk. *el-Fasl*, IV, 184. Krş. Bağdâdî, *el-Fark*, 238-240; Şehristânî, *el-Milel*, 176-177.

vahiy ile gönderdiğinde, Cebrâîl Muhammed'i Ali ile karıştırdı. Bunda Cebrâîl'in bir suçu yoktur; çünkü yanılmıştır. Bunlardan bir grup, Cebrâîl'in bunu kasten yaptığını söyler, onu tekfir ederler ve lanetlerler.⁶⁴

Hâlid b. Abdullah el-Kasrî, Muğîre b. Saîd'i öldürünce, Câbir b. Yezîd el-Cu'fî Mğîre'nin halifesi olduğunu iddia etti. Câbir ölünce yerine Bekr el-A'ver el-Hecerî geçmiştir. Bekr ölünce, yerine Muğîre'nin oğlu Abdullah geçmiştir. Bunların Kûfe'de kalabalık bir taraftarı vardı.⁶⁵

İbn Hazm'm bildiğine göre bu fırka içinde yer alan birçok grup ya da kişiler bir kısım insanların nübüvvetini iddia etmişlerdir.⁶⁶ Nitekim bir grup, Ebû Mansûr el-İclî'nin -ki el-kisef diye şöhret bulmuştur- nübüvvetini iddia etmiştir. O, "Gökten bir parçanın düştüğünü görseler: "Üst üste yığılmış bulutlardır" derler."⁶⁷ âyetinde gökten düşen parçanın kendisi olduğunu söylemiştir. el-İclî, Allah'ın ilk yarattığı kişinin İsâ b. Meryem, sonra da Ali b. Ebî Tâlib olduğunu iddia ediyordu.⁶⁸ Bu yüzden o, kesf/bulut lakabıyla anılmaktadır. Yusuf b. Ömer⁶⁹, Kûfe'de onu asmıştır.⁷⁰ İbn Hazm el-İclî, Resullerin kesintisiz devam ettiğini söylüyor; zina, içki, leş, domuz, kan gibi haramları mubah sayıyordu. Bu haramları, erkek isimleri olarak te'vîl etmiştir. İbn Hazm, "Bugün Râfizîlerin çoğunluğu bu görüştedir." der.⁷¹

İbn Hazm söz konusu grup hakkındaki nakillerini Hişâm b. Hakem'e dayandırarak şöyle der: Hişâm, -onları en iyi tanıyan kimse idi; çünkü Kûfe'de onların komşusu ve aynı zamanda aynı mezhepten idiler- "el-Mîzân" olarak bilinen eserinde şunları yazar: Özellikle Kisefiyye, hem kendilerinden hem de muhaliflerinden olanları öldürtüyorlardı. Böylece mü'minin cennete, kâfirin de cehenneme bir an önce gitmesini sağladıklarını söylüyorlardı. Bunlar, Ebû Man-

⁶⁴ *el-Fasl*, IV, 183; Krş. Bağdâdî, *el-Fark*, 250;

⁶⁵ *el-Fasl*, IV, 184; Krş. Bağdâdî, *el-Fark*, 238-240; Şehristânî, *el-Milel*, 176-177.

⁶⁶ *el-Fasl*, IV, 185-186. Krş. Bağdâdî, *el-Fark*, 237, 248; Şehristânî, *el-Milel*, 180.

⁶⁷ *et-Tûr*, 52/44.

⁶⁸ *el-Fasl*, IV, 185.

⁶⁹ Ebû Yakûb Yusuf b. Ömer b. Muhammed b. Ebî Ukayl b. Mes'âd es-Sakafî Irak valisi olup, Haccâc b. Yusuf'un amcasının oğludur. 127/744-5'te ölmüştür. Bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, I, 172.

⁷⁰ *el-Fasl*, IV, 185; Krş. Bağdâdî, *el-Fark*, S. 244-245.

⁷¹ *el-Fasl*, IV, 185.

sûr'un ölümünden sonra, boğdukları kimseden aldıkları malın beşte birini, Hasan b. Ebî Mansûr'a veriyorlardı. Onun taraftarları iki fırkadır: Birisi, imametin Muhammed b. Ali b. el-Hasan'dan sonra Muhammed b. Abdullah b. el-Hasan b. Hüseyin'e geçtiğini söyler. Diğeri, Ebû Mansûr el-Kesf'e geçtiğini, Ali'nin çocuklarına asla geçmediğini iddia eder.⁷²

b) Ulûhiyet İddiasında Bulunanlar

İbn Hazm bu düşüncenin çeşitli kişi ya da gruplar tarafından savunulduğunu belirttikten sonra bunları sıralar. Nitekim bunların ilki, Abdullah b. Sebe' el-Himyeri'nin taraftarı olan bir topluluktur. Bunlar Ali b. Ebî Tâlib'e gelerek "Sen O'sun" dediler. Ali de onlara "O, kimdir" deyince, "Sen Allah'sın" dediler. Bunun üzerine Ali, onların ateşle yakılmasını emretti. Onlar ateşe atılırken, "İşte şimdi dediğimiz doğru çıktı: O, Allah'tır. Çünkü Allah'tan başkası ateşle azap etmez." dediler.⁷³

Bu hususta Ali şu şiiri söylemiştir:

Bu işi çok çirkin gördüğüm için,
Ateş yaktırdım, Kanber'i çağırdım.

Bu şiirde geçen Kanber, Hz. Ali'nin kölesi olup onları ateşe atmakla görevlendirilmiştir.⁷⁴

İbn Hazm'a göre Hz. Ali'nin ashabı arasındaki mihnesi, İsa (a.s.)'ın ashabı arasındaki mihnesi gibidir. O, bu fırkanın hâlâ devam ettiğini, büyük sayıya ulaştıklarını belirtir. Bunlar, Albâiyye olarak isimlendirilirler. İshak b. Muhammed en-Nehâf el-Ahmer el-Kûfî bunlardandır. O, bunların mütekellimlerinden olup "es-Sırât" isimli kitabı vardır. Bunlar, 'Muhammed Ali'nin elçisidir' diyorlardı.⁷⁵

Şia'dan Muhammediyye fırkası, Hz. Muhammed'in Allah olduğunu ileri sürmüştür. el-Bihenkî ve el-Feyyâz b. Ali bunlardandır.⁷⁶

⁷² *el-Fasl*, IV, 185-6.

⁷³ *el-Fasl*, IV, 186.

⁷⁴ a.y.

⁷⁵ *el-Fasl*, IV, 186;

⁷⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 186.

Bir fırka, Âdem, ondan sonra Hz. Muhammed'e kadar olan bütün peygamberlerin, Ali, Hasan, Hüseyin, Muhammed b. Ali, Câfer b. Muhammed'in ulûhiyetini iddia etmiştir. Hattâbiyye, bu görüşünü, İsâ b. Mûsâ b. Muhammed b. Ali b. Abdullah b. el-Abbâs'ın idaresinde olan Kûfe'de gündüz açıklamışlardır. Gün ortasında büyük bir kalabalık ortaya çıkarak, "Lebbeyk Câfer! Lebbeyk Câfer" diye yüksek sesle bağıryorlardı. İbn Ayyâş şöyle der: Ben o gün onları seyrederken, İsâ b. Mûsâ onların karşısına çıktı, onlarla savaşıp onları öldürdü ve köklerini kuruttu.⁷⁷

Başka bir fırka daha ileri giderek, Muhammed b. İsmâil b. Câfer b. Muhammed'in ulûhiyetini iddia ettiler. Bunlar Karâmîta'dır. Bunlar arasında, Ebû Saîd el-Hasan b. Behrâm el-Cübbâî'nin ve kendisinden sonra çocuklarının ulûhiyetini savunanlar vardır. Bazıları, Yemen'de oturan Ebu'l-Kâsım en-Neccâr'ın ulûhiyetini iddia eder. Bazıları da Ubeydullah'ın ulûhiyetini iddia etmiştir.⁷⁸

Bir grup, Ebu'l-Hattâb Muhammed b. Ebî Zeyneb'in ulûhiyetini iddia etmiştir. Bunların Kûfe'de sayıları artarak binlere ulaşmıştır. Onlar, Câfer b. Muhammed'in de ilâh olduğunu, ancak Ebu'l-Hattâb'ın ondan daha büyük olduğunu iddia ediyorlardı. Onlar, Hasan'ın bütün çocuklarının Allah'ın oğulları ve dostları olduğunu, onların ölmediklerini, semaya kaldırıldıklarını söylüyorlardı.⁷⁹

Bir grup, Kûfe'de buğday satan Muammer'in ulûhiyetini iddia etmiş ve ona ibadet etmişlerdir. Muammer, Ebu'l-Hattâb'ın taraftarlarından idi.⁸⁰

Bir grup, pamuk Hallâcı olan el-Hasan b. Mansûr (ö.)'un ulûhiyetini iddia etmiştir. O, Muktedir'in vezîri İbn Hâmid b. ei-Abbâs tarafından Bağdat'ta asılmıştır.⁸¹

⁷⁷ *el-Fasl*, IV, 187.

⁷⁸ a.y.

⁷⁹ *el-Fasl*, IV, 187.

⁸⁰ a.y.

⁸¹ *el-Fasl*, IV, 187; Kırş. Bağdâdî, *el-Fark*, 260-264;

Bir grup, Muhammed b. Ali b. eş-Şelmağânî'nin⁸² ulûhiyetini iddia etmiştir. er-Râzî⁸³ zamanında Bağdat'ta öldürülmüştür. O, taraftarlarına çok günah işlemelerini emretmiş, böylece nura kavuşabileceklerini söylemiştir. İbn Hazm, bütün bu fırkaların kadınları insanların ortak malı olarak gördüğünü söyledikten sonra, "diğer bir topluluğun da, günümüzde Basra'da yaşayan Şebbâş el-Muğîm'in ulûhiyetini iddia etmektedir" der. Yine bir grup Ebû Müslim es-Serrâc'ın ulûhiyetini iddia etmektedir.⁸⁴

Bir topluluk, Mukanna' el-A'ver el-Kassâr'ın ulûhiyetini iddia etmektedir. Diğer bir adı da Hâşim olan el-Kassâr, Mansur zamanında öldürülmüştür. Taraftarları onun ulûhiyetini açıklayınca, Mansûr onlarla savaştı ve onları ortadan kaldırdı. Renûdiyye, Ebû Câfer el-Mansûr'un ulûhiyetini iddia etmiştir.⁸⁵

Bir grup, Abdullah b. el-Harb el-Kindî el-Kûfî'nin ulûhiyetini iddia etmişler ve ona tapmışlardır. Abdullah, ruhların tenasüh ettiğini söylüyordu. O, taraftarlarına her biri onbeş rekâttan oluşan on dokuz vakit namaz farz kılmıştır. Sufriyye mütekellimlerinden biri, onunla tartışıp dini delilleri açıklayınca, bunları kabul etti ve görüşlerinden vazgeçti. Bu durumu taraftarlarına açıkladı ve tevbe ettiğini bildirdi. Bunun üzerine ona tapan ve ilâh olduğunu söyleyen taraftarları, ona lanet ettiler, ondan ayrıldılar ve hep birlikte Abdullah b. Muaviye b. Câfer b. Ebî Tâlib'i imam tanıdılar. Abdullah b. Harb ölünceye kadar Müslüman olarak Sufriyye mezhebinde kaldı. Onun taraftarları bugün Harbiye olarak bilinmektedir.⁸⁶

İbn Hazm, "Sebbâbiyye'den, zamanımızda Şam'da ve özellikle Taberiyye'de daha çok bulunan Nasriyye, Hz. Ali'nin ulûhiyetini iddia etmiştir" der. Bunlar, Resûlullah'ın kızı Fâtıma'ya Hz. Ali'nin oğulları Hasan ve Hüseyin'e lanet ederler, onlara şiddetli bir şekilde söverler/sebb ve onlara iftirada bulunurlar. Bazıları insan şeklinde tasavvur ettikleri şeytanlara lanet ederler. Hz. Ali'yi öldüren Abdurrahman b. Mülcem el-Murâdî'nin yeryüzünde en faziletli, âhirette de en mükerrem kişi olduğunu söylerler. Çünkü o, lâhûtî ruhu cesette

⁸² Bağdâdî'de, bu zatın taraftarlarının oluşturduğu mezhep "Azâfıra" olarak geçmektedir. Bk. *el-Fark*, 227; 264,

⁸³ Tam adı, er-Râzî b. el-Muktedir'dir.

⁸⁴ *el-Fasl*, IV, 187

⁸⁵ *el-Fasl*, IV, 187

⁸⁶ *el-Fasl*, IV, 187-188;

bulduğu karanlıktan kurtarmıştır. İbn Hazm, İslâm'a mensup olanların ortaya koyduğu bu çirkin küfürlerin kaynağının Şîa ve Sûfiyye olduğunu söyler.

SONUÇ

Araştırmamızın sonucunda İbn Hazm'ın temel düşüncesini anlamak bakımından birbirini tamamlayan iki temel noktanın çok önemli olduğunu gördük. Bunlardan birincisi İbn Hazm'ın Ehl-i Sünnet tasavvuru, ikincisi ise, onun bu tasavvurunun arka planını oluşturan ve kişisel yaşam öyküsüyle mütedahil bir şekilde ortaya çıkan İslam toplumlarının sorunları. Buradan hareketle İbn Hazm, dinin toplumla ilişkileri sorunu üzerinde odaklaşarak, İslam toplumundaki dini ayrışmaları ele alır.

İbn Hazm aslında, teknik anlamda bir mezhepler tarihi araştırması yapmayı hedeflemez. Bu yönüyle o, çağdaş araştırmalarda İslam mezhepleri tarihinin yöntemi olarak ortaya konulan şu temel sorunları öncelikli gaye edinmez: Bu bağlamda tarih İbn Hazm bakımından birinci öncelikli bir konu değildir. Bu yönüyle İbn Hazm, ele aldığı mezheplerin hiç birisinde bir tarih tartışmasına gitmez. Bununla birlikte mezhebin doğuşundaki temel olayları ele alır. Fakat buradaki hareket tarzı da geleneksel anlamıyla bir mezhepler tarihi kitabının ele alış tarzından farklıdır. İbn Hazm tarih ya da olaydan söz etmişse, hareket noktası o mezhebin doğuşuyla ilgili bir tespit yapmakla sınırlıdır. İbn Hazm, mezhebin ortaya çıktığı veya yayıldığı, etkin olduğu mekân sorunuyla da ilgilenmez. Bu meyanda söz gelimi Hariciliğin İslam toplumlarının hangi bölgelerinde ortaya çıktığı ve yayıldığı İbn Hazm için bir sorun değildir.

Bazen bir mezhebin Endülüs'te yayılması söz konusu olduğunda mekânlardan söz edebilir. Ancak bizce en önemli yaklaşım, mezheplerin toplumsal tabanı ile ilgili görüşleridir ve bu nokta İbn Hazm özgün noktalarının başında gelir. Etnik unsurlar hakkında esas değerlendirmeleri ise Şîa ile ilgilidir ki bu yönüyle İbn Hazm'ın deyim yerindeyse Arap menşeli mezheplerle Fars menşeli mezhepleri arasında bariz bir ayrıma gider. En kötü ve muharref İslam mezheplerinin Fars bölgelerinde ortaya çıktığı iddiası başka herhangi bir mezhepler tarihi kitabında bu açıklık ve keskin üslupla dile getirilmiş değildir. Çağdaş İslam mezhepler tarihinin yönetim hakkındaki başka bir husus olayın tespitidir. İbn Hazm da mezhebin ortaya çıktığı olay üzerinde önemle durur. Burada en önemli husus, bu olayları genel olarak indirgediği temel amilin tespitidir. Acaba mezhepler genel olarak kalamî bir tartışmadan mı ortaya çıkmıştır, yoksa toplumsal

ve siyasal olaylar teorik sorunların önünde mi görülmüştür? İbn Hazm, eserinin dayandığı kaynakların da etkisiyle mezheplerin ortaya çıkışındaki nedenleri bazen toplumsal olaylar bazen teorik tartışmalar olarak ortaya koyar, daha doğru bir anlatımla esas aldığı kitapların değerlendirmelerini aktarır.

Ancak burada İbn Hazm için bilinmesi gereken ön önemli konu, bir mezhebin ortaya çıkışı ve gelişim sürecinde kabile asabiyeti diye isimlendirdiği etnik unsurların belirgin bir rol oynamasıdır. Daha önce Hariciliğin ya da Şiianın toplumsal tabanıyla ilgili değerlendirmesiyle bunu birleştirdiğimizde, İbn Hazm'ın çağdaş tarih ve sosyoloji araştırmalarının yaklaşımlarını hatırlatırcasına, sosyo-kültürel alt yapının bir mezhebin gelişim evrelerini belirlediği görüşünde olduğunu söyleyebiliriz. Bu yönüyle İbn Hazm'ın daha sonra İbn Haldun da ayrıntılı tahlillerini gördüğüm toplum, siyaset ve kültür analizlerine arka plan teşkil eden görüşleri benimsediğini söyleyebiliriz. İslam mezhepleri üzerindeki tahlil ve araştırmayı İslam toplum ve tarihini anlamının aracı olarak görmesini mümkün kılan şey budur.

İbn Hazm'ın Ehl-i Sünnet diye tanımladığı şey, öncelikle Hz. Peygamberin, sahabesinin, tabiûnun, fakihlerin ve dünyadaki bütün coğrafyasında bunları takip eden büyüklerin görüşüdür. Burada İbn Hazm'ın geldiği sosyo-kültürel arka-planın hakikat ve hurafe ya da tahrif hakkındaki değerlendirmelerinde başat rol oynadığı söylenebilir. Başka bir anlatımla İbn Hazm, bir anlamda ulema seçkinciliğini savunarak, kitlelerin ve alt toplumsal kesimlerin hakikati tahrif ettiklerine dikkat çeker. Buradan varmak istediği sonuç ise bütün araştırmasının sonucunu belirler: Başta Endülüs toplumu olmak üzere, İslam toplumunun kuruluş yolu ulema sınıfının dışında teşekkül etmiş mezhepleri bir yana bırakarak Hz. Peygamberden itibaren kesintisiz devam etmiş olan ve ulema sınıfının temsil ettiği Ehl-i Sünnet etrafında toplanmaktadır.

Bu tavrın günümüz bakımından önemi ise, İbn Hazm'ı güncel kılan başka bir soruna eğildiğimizde ortaya çıkar. İslam toplumlarındaki her yenilenme hareketi, öncelikle mezhep sorunu hakkındaki olumsuz bir yaklaşımı dile getirmekten hareket eder. Vakıa, İslam toplumunda mezhepler her zaman bölünmenin, ayrışmanın ve daha da önemlisi "gerçek İslam"dan uzaklaşarak sapkınlık ve hurafenin ana sebebi olarak görülmüştür. Özellikle sorunların arttığı dönemlerde çözüm ise, mezhep yorumlarının aşılıp gerçek İslam'a dönülmesi şeklinde kalıplaştırılmıştır. İbn Hazm bakımından mezheplerin aşılması Ehl-i Sünnet'e ve

Hız. Peygamberin, sahabe ve ulema sınıfının temsil ettiği İslam'a dönmek anlamına geldiği gibi bazı kimseler hadisleri de buna katarak sadece Kur'an'a dönmeyi kurtuluşun yolu saymıştır.

Endüstriyel devrimle birlikte güçlenen Avrupa'nın İslam dünyasını sömürgeleştirmeye başlamasıyla mezheplere yönelik eleştiriler daha da güçlenmiş, geri kalmışlığın en önemli nedeni olarak mezhepler görülmüştür. Bu yönüyle İbn Hazm'ın tavrı, çağımızda daha yakından gözleme fırsatı bulduğumuz pek çok reformcu ve devrimci harekete kaynaklık edebilecek unsurları özünde taşımıştır. Buradan varabileceğimiz başka bir yargı ise, kriz dönemi düşünürlerinin bilimsel araştırmalarında pratik sorunların göz ardı edilemeyecek ölçüde rol oynamasıdır. Bu dönemde bir düşünür, herhangi bir konuyu bilimsel bağlamında ele almaktan daha çok, yaşadığı toplumsal ve kültürel ortamla ilişkileri ya da karşılaştığı sorunları aşmada yardımcı olacağı yönleri bakımından ele alır. İbn Hazm'ın eserinin mezhepler tarihi eseri sayılıp sayılamayacağında göz önünde bulundurulması gereken en önemli nokta, onun meselelere yaklaşımındaki bu pratik ve faydacı tavidir.