

İbn Hazm ve Eş'arilik Eleştirisi

Cağfer Karadaş

Doç. Dr., U.Ü. İlahiyat Fakültesi

cagferkaradas@hotmail.com

Özet

Bu makalede Zahirî mezhebine mensup Endülüs'ün önde gelen alimlerinden İbn Hazm'ın Sünnî-Kelamî bir mezhep olan Eş'ariliğe yönelik değerlendirme ve eleştirisi ele alındı. Makalenin muhtevası, İbn Hazm ve Eş'arî mezhebinin kısaca tanıtıldığı bir giriş ile iman-küfür, Allah'ın isim ve sıfatları, nübüvvet ve yaratma noktasında Eş'ariliğe getirdiği eleştiriler ve eleştirilerin değerlendirmesinden oluşur.

Abstract

Ibn Hazm and His Criticisms of Ash'arism

This article deals with Ibn Hazm's opinions and criticisms of Ash'arism, a Sunni theological sect, as a Zahirite and prominent Andalusian scholar. It includes a short introduction on Ibn Hazm and Ash'arism, his criticisms of Ash'arism about the subjects of belief-disbelief, Allah's names and attributes, prophethood and creation, and finally some remarks on his these criticisms.

Anahtar Kelimeler: İbn Hazm, Eş'arilik, İman, Küfür, İsim, Sıfat, Yaratma.

Key Words: Ibn Hazm, Ash'arism, Faith, Infidelity, Divine Names-Attributes, Creation.

A. Giriş

İbn Hazm: İbn Hazm, Halife Hişâm'ın hâcibi Mansur b. Ebû Âmir'in veziri Ahmed İbn Hazm'ın oğlu olarak 383/994 yılında dünyaya geldi. İlk eğitimini Ebû Ali el-Fâsî'den alan İbn Hazm, gençlik yıllarında önce hadîs, ardından tarih (*Taberî Tarihi*), mantık ve edebiyat dersleri okudu. Gençliğinde bir aşk macerası yaşadı. 402/1012'de babasının ölümü üzerine Amirilerin maiyetinde devlet görevinde bulundu. Berberî fitnesiyle birlikte Kurtuba'dan sürgün edildi, Meriye'ye yerleşti. IV. Abdurrahman'a destek verdi; ancak onun yenilmesi üzerine bir süre inzivaya çekildi. V. Abdurrahman'ın bir süre vezirliğini yapan İbn Hazm, onun öldürülmesi üzerine bir kez daha Kurtuba'dan sürüldü. Siyasetten ümit kesen İbn Hazm, 26 yaşında dinî ilimlere yöneldi, araştırmaları esnasında bir süre Şâfiî mezhebine ilgi duydu ise de, Davud ez-Zâhiri'nin önderi olduğu Zâhirîlik mezhebinde karar kıldı. Renkli ve heyecanlı bir hayata sahip olan İbn Hazm'ın özellikle Mâlikî ve Eş'arî olan Ebu'l-Velîd el-Bacî ile 440/1048 yılında Mayorka adasında yaptığı tartışmaları meşhurdur. Bu tartışmalar onun büyük bir şöhret bulmasına yol açtı ve Zâhirîlik mezhebi, Endülüs'te ismine nispetle *Hazmiyye* mezhebi şeklinde anılmaya başlandı.¹

Eş'arîlik: Başta İbn Küllâb el-Basrî (ö. 240/854) olmak üzere Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/858) ve İbn Küllâb'ın öğrencisi olan Kalânîsî (ö. 255/869) Sünnî kelâmının öncüleri olarak görülür. Bunlar selef inanç esaslarını kelâmî delillerle ve yöntemlerle destekleyerek yeni bir anlayış geliştirmeye çalışmışlardır.² Ancak Mu'tezile'ye karşı büyük bir zafer elde etmiş ve halife Mütevekkil'in desteğini kazanmış olan hadîşçiler (Ehl-i Hadîs) bu çalışmalardan memnun olmamış hatta hareketin önderi Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) dostu olan Haris el-Muhâsibî'yi (ö. 243/857) kelâma olan ilgisi ve yakınlığı dolayısıyla terk etmiştir.³ Bu tavırlar hem itikadî alandaki çabaların hem de yeni oluşumların vücut bulmasına imkân vermemiştir. Ancak inanç esaslarını kelâm metodu ile ifade etme ve savunma çabaları daha sonra gelecek olan Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye hem yol göstermiş hem de kelâmî firkanın oturacağı zemin için bir ön

¹ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut, 1406/1986, c. 4, s. 204-205; c. 5, s. 208; A. G. Palencia, *Târîhü'l-Fikri'l-Endelüst* (trc. Hüseyin Mu'nis), Kahire, 1955, s. 213-215, 324-327; Cevdet Rukkâbî, *Fî'l-Edebi'l-Endelüs*, Mısır ts, Dârü'l-Maârif, s. 21-22; Ömer Ferruh, *İbn Hazm el-Kebîr*, Beyrut, 1407/1987, s. 54.

² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. Abdülemir Ali Mehnâ - Ali Hasan Fagur, Beyrut, 1410/1990, c. 1, s. 44, 150-151; Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, Erzurum, 1995, s. 57-96; Tefik Yücedoğru, *İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*, Bursa, 2006, s. 44-47.

³ İrfan Abdülhamid, *Dirâsât fi'l-Fırak ve'l-Akâidi'l-İslâmiyye*, Beyrut, 1404/1984, s. 147-148.

çalışma olmuştur. Nitekim el-Eş'arî bu zemin üzerinde Mu'tezile'den edindiği kelâmî tecrübe ve birikimi de ustaca kullanarak Sünnî kesimin inanç değerlerini kelâmî ilkelerle mezcederek yeni bir kelâmî çığır açmıştır. Her ne kadar belli bir dönemde selef akidesini destekleyen eserler kaleme almış ise de *el-Lüma fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'* ve *Risâle ft İstihşâni'l-Havd* adlı eserlerinde kendi kelâmî görüşlerini savunmuş, akli çıkarsamanın doğruluğunu ve meşruluğunu ispata çalışmıştır.⁴ Bu çığır, Ebû Bekir el-Bâkılânî (404/1013), Ebû Bekir İbn Fûrek (ö. 406/1015) Ebû İshâk İsferyânî (ö. 418/1027) ve Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) gibi isimlerle olgunlaştırılmış ve sağlam bir yapıya kavuşturulmuştur.⁵

Eş'arîliğin Endülüs'te güçlü bir etki ve çevre oluşturduğu söylenemez. İbn Hazm'ın ifadesine göre Sicilya, Kayrevan ve Endülüs'te bu mezhebin yayılması söz konusu oldu ise de zaman içinde zayıfladı ve müntesipleri azaldı. İbn Hazm döneminde en önemli temsilcisi hicrî dördüncü asırda Endülüs'ün Mâlikî mezhebine mensup itikatta Eş'arî olan ve bölgenin en şöhretli âlimleri arasında yer alan Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî'dir. Asılları Batalyus'lu olan el-Bâcî, babasının İşbiliye yakınlarındaki Bâce'ye yerleşmesi ile ilk tahsilini orada aldı. İlim tahsili için doğuya giden el-Bâcî, Bağdat'ta 13 yıl gibi uzun süre kaldı, ardından döndüğü Endülüs'te Sarakosta, Belensiye, Mürsiye ve Daniye gibi şehirlerde dersler okuttu. Birçok esere imza atan el-Bâcî'nin kitapları, özellikle fıkıh ve Kur'an ilimleri alanındadır. Onun İmam Malik'in *el-Muvatta* adlı eserine yazdığı şerh çok meşhurdur. el-Bâcî'yi meşhur kılan hususlardan biri de yukarıda zikri geçen Zâhirî mezhebi mensubu İbn Hazm ile yaptığı tartışmadır. İbn Hazm, el-Bâcî dışında Eş'arî olarak Kuzey Afrika'da Kayrevan'da Utâf b. Dûtâs'tan söz eder.⁶

B. İbn Hazm'ın Eş'arîliğe Bakışı

İbn Hazm'ın Eş'arî mezhebine bakışını tespitten önce, onun genel bakış açısını veya usûlünü tespitite yarar vardır. İbn Hazm diğer mezhep müntesiplerinin aksine ve mensubu bulunduğu Zâhirîlik mezhebi doğrultusunda nasların zâhirini esas alan bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre iki temel kaynak vardır: Kur'an ve sünnet. Bunların da zâhirleri esas alınmalıdır. "Zâhirden kastedilen nedir?" sorusuna İbn Hazm, şârî'nin belirlediği ve çerçevesini çizdiği husus olarak cevap verir. Ona göre bir lafzın, birincisi dili

⁴ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma*, Beyrut, 1952, s. 9. Abdülhamid, *age*, s. 148.

⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 44; Abdülhamid, *age*, s. 149, A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, İstanbul, 1987, s. 268.

⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 204-205; c. 5, s. 207; Palencia, *age*, s. 324-327; Ferruh, *age*, s. 54.

konuşan kavmin veya insanların anladığı; ikincisi ise, dini indiren Allah ve tebliğ etmekle görevli bulunan Hz. Peygamber'in o lafız için belirlediği anlam olmak üzere iki türdür. Dini naslar söz konusu olduğunda burada asıl olan lafza, şarî tarafından yüklenen anlamdır. Söz gelimi, 'salât' kelimesinin Arap dilinde karşılığı 'dua' ise de, şarî buna "belli şekilde yapılan ibadet, yani kıldığımız namaz" karşılığını takdir etmekle artık bu lafzın anlam çerçevesi belirlemiş demektir; çünkü İbn Hazm'a göre hem dili hem dili konuşanları yaratan Allah'tır. Bu durumda dilin lafızlarının anlam çerçevesini belirleme yetkisi de O'na aittir. Bu takdirde bir kişinin, Allah'ın kitabını ve Hz. Peygamber'in sünnetini görmezden gelerek dildeki bir lafza kendi yorumu doğrultusunda bir çerçeve belirlemesi doğru değildir. İbn Hazm'ın bu anlayışı lafızların ve anlamlarının tevkiî olduğu sonucuna götürür.⁷ Öyle görünüyor ki, İbn Hazm, Eş'arileri ve görüşlerini bu usûl ve bakış açısına göre değerlendirme ve tanımlama yoluna gitmiştir. Öte yandan İbn Hazm, İslâm mezheplerini Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, Mürchie, Şia ve Hâriciler şeklinde beş temel gruba ayırır.⁸ Aşağıda tafsilatıyla geleceği gibi, iman konusu nedeniyle, Eş'arileri bu beşli grup içerisinde Mürchie'ye dâhil eder.⁹

1. İman ve Küfür

Eş'arilerin, Mürchie'den sayılmasının temel nedeni, iman konusunda "iman, tasdikten ibarettir" şeklindeki hüküm ve tutumlarıdır.¹⁰ İbn Hazm'a göre Arap dili açısından "iman, tasdikten ibarettir" ifadesi doğru değildir. Arapların anladığı anlamda "*iman, ikrar ve tasdik*" şeklinde anlaşılır ve böylede olmalıdır. Bu anlamda Mürchie'den olmakla suçlanan Ebû Hanife ve taraftarlarının görüşü aslında doğrudur. Ancak 'iman' gibi dinî bir kavramın çerçevesinin belirlenmesi, lügat anlamına göre değil, şarî'in belirlediği şekilde olması gerekir; çünkü yukarıda da belirtildiği gibi dili ve dili konuşan kavimleri yaratan Allah'tır, lafızların mânâsını da tespit ve tayin eden yine Allah'tır. Allah, iman kavramının karşılığını belirlerken dilde kabul edilen *ikrâr* ve *tasdik*in yanında dinî emirlerin fiilen yerine getirilmesi anlamına gelen *amel* unsurunu da katmıştır. Diğer bir ifade ile lafzı, dildeki anlamının dışında başka bir anlamla mücehhez kılmıştır. Böylece 'iman', "*ikrâr, tasdik ve amel*" şeklinde yeni bir anlam çerçevesine kavuşturulmuştur ki, bu, iman lafzının *şer'i/dinî* anlamıdır.¹¹

⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 192; Ferruh, *age*, s. 131-132.

⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, s. 111.

⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 204-227.

¹⁰ Bk. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûli'd-Din*, İstanbul, 1346/1928, s. 248.

¹¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 188-192.

Bu noktadan hareketle İbn Hazm'ın, iman'ın tarifi içerisinde 'amel' unsurunu katmayan her mezhebi veya şahsı Mürcie'den sayma yoluna gittiği görülür. Bu da onun, Mürcie'yi, müntesipleri belli bir mezhep olarak değil de, bir fikir olarak değerlendirdiğini gösterir. Hâlbuki bir mezhebin, ıstılahî anlamda mezhep kabul edilmesi için, topluluk, fikir, lider ve davetçiler şeklinde dört unsuru bünyesinde barındırması gerekir.¹² Mürcie söz konusu olduğunda, fikir dışında başka bir unsurdan bahsetmek mümkün değildir; çünkü ortada ne bu fikre mensup olduğunu ileri süren bir topluluk ne davetçiler ne de bu fikrin önderliğini yapacak bir lider vardır. Ancak İbn Hazm bu tutumunda yalnız da değildir; neredeyse fırak edebiyatı müelliflerinin büyük çoğunluğu Mürcie konusunda benzer tavır sergiler. Nitekim 'ehlül-ircâ' da denilen Mürcie'nin genel çerçevesi konusunda fırak edebiyatçıları bir ölçüde birleşeler de, muhtevası hususunda uzlaşamadıkları görülür. Söz gelimi Mâtürîdî dönemi Hanefî âlimlerinden Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî, Mürcie için Müşebbihe'den müfrit lafızcılar olan Haşviyye'ye, oradan ehl-i hadisi ifade eden Eseriyye'ye kadar geniş bir çerçeve çizer. Öte yandan bazı fırak edebiyatçıları Ebû Hanîfe ve takipçilerini bu kapsamda değerlendirir.¹³ V. yüzyıl Hanefî âlimlerinden Ebû Yûsr el-Bezdevî ise, Kaderiyye'den Şîa'ya oradan Hâricilere kadar Mürcie çerçevesini genişletir.¹⁴ Mâtürîdî özellikle 'mürcie' kelimesinin kapsamının muğlaklığından şikâyet eder. Çünkü bu muğlaklık ircaı yerenleri de içine alan bir belirsizliği doğurmaktadır. Söz gelimi 'ircâ'nın kelime anlamı dikkate alındığında, bu konuda yerici bir tavır içerisinde yer alan Haşviyye'nin ve Mu'tezile'nin de ircâ kapsamı içerisinde girmesi kaçınılmazdır. Ancak Mâtürîdî, Mürciî tanımı için "günah'tan doğan sorumluluğun Allah'a bırakılması veya ahirette gerçekleşecek hesap anına ertelenmesi" şeklindeki genel kabulü doğru bulmakla birlikte, yukarıda sıralanan çekincelerinin de altını kalınca çizer.¹⁵ Aslında Mâtürîdî'nin işaret ettiği bu husus, başta ifade ettiğimiz genel çerçevenin dışında değildir. Fakat Mürcie kapsamında değerlendirilen kişi veya gruplara bakıldığında bu ortak noktanın göz ardı edildiği de bir gerçektir. Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bittî'ye gönderdiği mektupta da görüleceği gibi¹⁶ 'Mürcie' kavramının bir dönem 'yafta/yakıştırma' şeklinde kullanıldığı bir gerçektir. Nitekim Şehristânî bu duruma dikkat çekmekte, Ebû Hanîfe'ye Mürcie denmesine karşı

¹² Cağfer Karadaş, "Mezhep ve İsim", *Marife*, Konya, 2005, c. 5, sy. 10, s. 7-10.

¹³ Ebû Abdullah el-Havârizmî, *Mefâtihu'l-Ulûm*, Kahire, 1401/1981, s. 20-21.

¹⁴ Ebû Yûsr el-Bezdevî, *Usûlü'd-Din*, Kahire, 1383/1963, s. 252.

¹⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd* nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut, 1770'den ofset İstanbul, 1979, s. 613-618.

¹⁶ Ebû Hanîfe, "*Risâle ilâ Osman el-Bittî*", Mustafa Öz, *İmâm A'zam'ın Beş Eseri* içerisinde, İstanbul, 1981, s. 65-70.

hayretini ifade etmektedir.¹⁷ Muhalif olması dolayısıyla Mürciilik'le itham edilenler dışarı çıkarıldığında, Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî'nin ifadesine göre Mürctie sayısal olarak o dönemde çok az bir kesim tarafından temsil edilmektedir.¹⁸ Bunların da kendilerini Mürciî kabul edip etmedikleri tartışmaya açıktır. Çünkü Mürciî olduğunu dile getiren ve onu gerçek anlamda temsil eden bir mezhep mensubunun olduğu da henüz tespit edilebilmiş değildir. Söz gelimi ünlü coğrafyacı el-Makdisî'nin "Ehl-i hadise göre Mürctie, imanı amelden ayıran; Kerrâmiye'ye göre, farz amelleri nefyeden; Me'mûniye'ye göre, iman konusunda çekimser davranan; kelâmcılara (Mu'tezile) göre ise, büyük günah işleyen hakkında görüş belirtmeyen ve bunlar için iki menzil arasında bir menzili öngörmeyendir" şeklindeki ifadeleri, Mürctie kavramına yüklenen anlamın mezheplere göre ne kadar farklılık arz ettiğini açıkça göstermesi bakımından önemlidir.¹⁹ Mürctie'ye çok geniş yer ayıran İbn Hazm, Mukâtil b. Süleyman, Cehmiyye, Neccâriyye ve Kerrâmiyye'nin yanı sıra Eş'arileri de Mürctie'den sayar. Başta Ebu'l-Hasan el-Eş'arî olmak üzere, Bâkılânî, Simnânî ve İbn Fûrek gibi Eş'arî mezhebinin önemli isimlerine yer verir; İbn Küllâb el-Basrî'yi de bunlara dâhil eder.²⁰ O, Kerrâmileri, "iman dil ile söylemekten ibarettir, bir kişinin kalbinde küfür bulunsa bile mü'mindir" görüşü dolayısıyla; Cehm b. Safvân'ı, "iman kalbin eylemidir, kişi diliyle küfrünü açıklasa, putlara tapsa, İslâm yurdunda Yahudi ve Hristiyanlığa bağlansa, haça ibadet edip, teslis çıkarsa dahi imanına zarar gelmez" görüşünden dolayı Mürctie'den sayar. Eş'arileri de bu kategoriye dâhil eden İbn Hazm, iman konusundaki görüşleri bakımından Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ile Cehm b. Safvan arasında bir fark görmez. Küfrün hakikat olup-olmadığı noktasında da Eş'arilere sert eleştiri yönelten İbn Hazm, Endülüslü alim Bâcî'nin "küfür hakikattir ama hak değildir" sözüne karşı "küfrün varlığı hakikattendir ama mânâsı bâtıldır, öyleyse küfür ne hak ne de hakikattir" şeklinde mukabelede bulunur. Bu görüş ayrılığının temelini, *hak* ve *hakikat*in kavramlarının aynı kabul edilip-edilmemesi oluşturur. Eş'arilere göre *hak* ile *hakikat* ayrı ayrı hususlar iken İbn Hazm'a göre Arap dili bakımından bu, büyük bir yanlışlıktır, çünkü hak ve hakikat aynı manayı ifade eden deyim yerindeyse müradif kelimelerdir. Dolayısıyla küfür, Eş'arilerin iddia ettiğinin aksine ne haktır ne de hakikattir.²¹

¹⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 164.

¹⁸ Bezdevî, *age*, s. 242.

¹⁹ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm* nşr. M. J. de Geoeje, Brill, 1906, s. 38.

²⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 204-227.

²¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 208.

2. Allah'ın İsim ve Sıfatları

İbn Hazm, Eş'arilerin önemli temsilcisi Bâkılânî'nin Allah'ın sıfatlarını *on beş* olarak tespit ettiğini ve bunları Allah'ın gayrı kelamî ifade ile Allah'ın zatına zaid saydığını dile getirir. Buradan hareketle, bu görüşün Hıristiyanların teslis inancını çağrıştıracak hatta onu bile aratacak bir sakınca meydana getirdiğini ileri sürer. Çünkü Hıristiyanlar teslis inancı ile Allah'ın zâtı dışında iki ayrı bağımsız unsur (uknum) kabul ederken, Eş'ariler bu anlayışları ile Allah'ın zâtına on beş ayrı bağımsız unsuru eklerler ve bunları da ezeli kabul ederler. Özellikle eleştirisinin odağına Bâkılânî'yi yerleştiren İbn Hazm'ın ona nispet ettiği bu görüşü gerçekte Mağrib'de Eş'ari takipçisi olan Kayrevanlı Utâf b. Dûtâs'tan naklettiği aşikardır. Eleştirisi esnasında Bâcî'ye gönderme yapması, onunla olan meşhur tartışmasında bu konunun da gündeme gelmiş olabileceğini akla getirir. Öte yandan İbn Küllâb el-Basrî'yi Eş'arilerin önderlerinden sayması ve sıfat meselesini onunla irtibatlandırması kayda değerdir. Ona göre Eş'arilerin sıfatlarını Allah'ın gayrı saymaları, kendi dışında bir şeye Allah'ı muhtaç kılmak/saymak anlamına gelir. Bu da Yahudilerin Allah'ı muhtaç saymaları ile büyük paralellik arz eder. Ancak burada İbn Hazm'ın İbn Küllâb ve Eş'arilerin sözlerinin bir kısmını alıp diğer kısmını görmezden geldiği şeklinde bir manipülasyonu da söz konusudur. Halbuki İbn Küllâb ve Eş'arilere göre ilahî sıfatlar ne Allah'ın aynı ne de gayrıdır. Yani sıfatlar Allah'ın zatından bağımsız olmadıkları gibi bizzat Allah'ın zatı ile aynı da değildirler. İbn Hazm onların ortaya koymuş olduğu ilkenin yarısını söyleyip ilkenin tamamlayıcı unsuru olan diğer yarısını sanki gizlemek suretiyle o kesime yönelik bir haksızlık yapmış olmaktadır.²²

Bir başka mesele ise İbn Hazm'ın, Bâkılânî'nin öğrencisi ve Musul kadısı olan Ebû Ca'fer es-Simnânî'yi, Allah'ı cisim saymak ve dünyevî olanla Allah arasında benzerlik hatta müşareket kurmak suretiyle Müşebbihe ile aynı görüşü benimsemekle itham etmesidir. Onun naklettiğine göre Simnânî sıfat taşımak bakımından Allah'ın zâtına cisim denilebileceğini, ancak bu lafzı Allah'a izafet etmek ve onunla isimlendirme yapmanın yanlış olacağını dile getirmiştir. Verilen bilgilerden Simnânî'nin anlam bakımından, yani sıfatlara konu teşkil etmesi itibarıyla Allah'a cisim denilebileceğini söylediği, fakat Allah'a verilen isimlerin tevkîfi olması dolayısıyla böyle bir isimlendirmede bulunmanın yanlış olacağı kanaatini dile getirdiği anlaşılır. Diğer bir deyişle o, teorik olarak ileri sürülmüş bir görüşün pratikte uygulamasının imkansızlığını dile getirmiştir. Ancak İbn Hazm, onun söylemiş ve benimsemiş olarak kabul eder ve bunun üzerinden onun bu görüşü ile Allah ile dünyevî cisimler arasında

²² İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 207-208, 210.

benzerlik ve müşareket kurduğu ve böylece Müşebbihe'den farklı olmayan bir görüş ileri sürdüğü iddiasında bulunur.²³ Aynı iddiasını yine Simnâni'nin "Allah, Âdem'i kendi suretinde yarattı"²⁴ hadisine getirdiği yorum ile destekler; zira Simnâni bu hadisi yorumlarken Allah'ın kendisinin sahip olduğu bütün kemâl sıfatlar ile Âdem'i donattığını ve kendisine secde ettirdiği gibi melekleri Hz. Âdem'e secde ettirdiğini ileri sürmüştür. İbn Hazm, onun bu yorumunu açık bir küfür ve şirk olarak değerlendirir; çünkü bu yorum ile Allah ve Âdem benzer konuma getirilmiş olmaktadır. Öte yandan Allah'a yapılan secde ile Hz. Âdem'e yapılan secdeyi aynileştirmek ve benzeştirmek son derece yanlıştır; çünkü Allah'a yapılan secde ibadettir, Hz. Âdem'e yapılan secde ise selâmlama veya onurlandırmadır. Burada meleklerin Hz. Âdem'e secde etmeleri Hz. Yakub'un oğlu Yusuf'a secde etmesi gibidir. Bütün bu meseleler Allah'a isim vermedeki görüş farklılığından kaynaklanmaktadır. Bâkılânî'ye göre Allah'ta bulunan bir mânâ, diğer bir deyişle sıfat veya özellik dolayısıyla bir isimlendirmede bulunmak caizdir. İbn Hazm, bizzat Allah'ın veya peygamberin isimlendirmesini dikkate alır. Kişi Allah'ta kendisine göre bir özellik tespit edip sonra ona göre isimlendirmede bulunamaz. İsimlerin tevkifi olması Allah'ın kendisini kitap veya peygamber diliyle isimlendirmesi ile sınırlıdır. İbn Hazm, Eş'arîlerin bu tavrını teşbih ve teccim olarak niteler ve onlara yönelik "el-firkatü'l-mel'üne=lânetlenmiş topluluk" şeklinde ağır bir ifade kullanır.²⁵

Buraya kadar aktarılan bilgilerden İbn Hazm'ın, Eş'arî kelâm sisteminin bütünlüğünü isteyerek ya da istemeyerek gözden kaçırdığı izlenimi doğmaktadır. Eş'arî sistemindeki varlığın kadîm ve hâdis olarak ikiye ayrılması önemli bir ilkedir ve sistemin zeminini oluşturur. Varlıklar arasındaki kadîm ve hâdis ayrımı gerçekleştikten sonraki benzerlikler veya ortaklıklar varlıkların bütünüyle benzerliği veya ortaklığı anlamına gelmez. Her ne kadar Allah ve insan var olmak, bilgi sahibi olmak, güç ve irade sahibi olmak gibi özelliklerde benzer olsalar bile, Allah'ın kadîm ve insanın hâdis olması ile bu benzerlik daha başlangıçta bertaraf edilmiştir. Bir varlığın farklılığı veya ayırt ediciliği, en özel sıfatlarda (ehassü'l-evsâf) aranır. Bu noktada Allah ile insan arasındaki en özel sıfat, kadîmliktir. Aynı şekilde "yoktan yaratma=icâd mine'l-adem" özelliği de en özel sıfat olarak belirtilir. Sözü bağlamak gerekirse, Eş'arîler Allah ile diğer

²³ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 208.

²⁴ Aclûni, *Keşfu'l-hafâ ve müzilü'l-ilbâs*, Beyrut 1405/1985, I, 455.

²⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 208-209, 210.

varlıklar arasında en özel sıfatlarda ayırım yaptıktan sonra diğer sıfatlardaki benzerlikleri veya ortaklıkları sakıncalı bulmamışlardır.²⁶

Eş'arilerin varlıkları gâib ve şâhid olarak ikiye ayırmalarının bir sonucu olarak Allah'ı gâib saymalarını yanlış bulan İbn Hazm, Allah'ın insana şah damarından daha yakın olduğunu, bizimle birlikte bulunduğunu ileri sürerek gâib sayılmasını doğru bulmaz; zira Yüce Allah gâib değil akıllarda bulunandır.²⁷ Yine burada da İbn Hazm'ın gâib varlığa farklı bir anlam yüklediği görülür. Eş'arî sisteminde gâib varlık zihin dışında gerçekliği bulunan, ama beş duyu ile kavranamayan varlıktır. Bu anlamda Allah gâib bir varlıktır. Burada gâib derken uzak olan, bulunmayan ve iletişim kurulmayan anlamlarında kullanılmaz. İbn Hazm'ın kelimelerin ilk ve var olan anlamlarından hareket ettiği, kelimenin ıstılahâ dönüşmesi aşamasında ilâve edilen anlamları göz önünde bulundurmadığı görülmektedir. Benzer şekilde o, Eş'arilerin "Allah zulme, yalana, İsa'nın Allah'ın oğlu olduğunu söylemeye güç yetiremez" şeklindeki sözlerini Allah'a acziyet izafe etmek olarak anlar.²⁸ Hâlbuki Eş'arilerin söylediği şekliyle söz şöyle olmalıdır: "Allah'ın kudreti zulme, yalana, İsa'nın Allah'ın oğlu olduğu sözünü yaratmaya taalluk etmez"; çünkü bu taalluk Allah'ın şanına yakışmaz. Onların bu sözlerinden Allah'a yönelik bir 'acziyet' isnadı asla çıkarılamaz.

Eş'arilere göre Allah'ın ilminde bir değişim ve değişiklik söz konusu olamaz. Buna itiraz eden İbn Hazm, her ne kadar Allah'ın ilminde değişme ve değişiklik olmaz ise de aynı şeyin, malumlar için ileri sürülemeyeceği görüşünü dile getirir; çünkü ona göre malumlar değişebilir ve bu değişme Allah'ın ilminin değişmesi anlamına gelmez. Burada temel sorun kelâm ilmindeki muvafât görüşüdür. Buna göre bir kul, ömrünün sonuna kadar iman üzere yaşasa ve son döneminde küfre girse, bu kişi hakkındaki rıza, küfre dönmesi ile birlikte gazaba döner mi? Aksi bir durumda yani kişi hayatının sonuna kadar küfür halinde yaşasa, ama son döneminde iman etse, burada da Allah'ın ilmindeki küfür hali dolayısıyla meydana gelen gazap, rızaya döner mi? Bu dönüşme ve değişme Allah'ın ilminde mi, yoksa malumda mı gerçekleşir? Eş'arilere göre Allah'ın ilminde bir değişme olmaz. Buna göre bir kimse ömrünün sonunda kâfir olmuşsa, Allah onun bu durumunu bildiğinden hiçbir zaman onun için rızası söz konusu olmuş değildir. Aynı şekilde ömrünün sonunda mümin olan bir kişi için de, gazabı söz konusu olmaz; çünkü Allah'ın ilmi zaman ve mekân kaydının dışındadır, O'nun ilmi için ne zaman bakımından ne de mekân bakımında bir öncelik ve sonralık kaydı

²⁶ bk. Çağfer Karadaş, *Bâküllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa, 2003, s. 89-123.

²⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 210.

²⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 213-214.

konulabilir. İbn Hazm, Eş'arilerin bu düşüncesi ile Yahudilerin nesh anlayışı arasında benzerlik kurar ve her ne kadar Allah'ın ilminde bir değişme olmaz ise de malumlarda bir değişmenin olması mümkün ve vakidir iddiasını ileri sürer.²⁹

3. Nübüvvet

Endülüs'ün Mâlikî ve Eş'arî âlimi Bâcî'nin Horasan bölgesinin ünlü Eş'arî âlimi İbn Fûrek'ten naklettiği, "ruh arazdır, iki zaman diliminde var olması mümkün değildir, bundan dolayı da araz olan insan hayatının iki zamanda aynı şekilde devamı söz konusu olamaz ve ölüm halinde araz olan hayat bittiğine göre ruhtan söz etme imkânı da kalmamıştır" görüşünün Hz. Peygamber'in ruhu ile irtibatlandırılması, İbn Hazm ile Eş'ariler arasındaki meselelerden biridir. İbn Hazm, sadece İbn Fûrek değil, Bağdat'ın ünlü Mâlikî ve Eş'arî âlimi Bâkîllânî'nin de aynı görüşü paylaştığını nakleder. Mesele tek başına ruh çerçevesinde kalmış olsa idi muhtemelen bu kadar büyük bir problem olmazdı. Ancak Hz. Peygamber'in ruhu ile irtibatlandırılması, tartışmanın büyümesine yol açmış görünüyor. İbn Hazm, eleştirisine hedef seçtiği İbn Fûrek ait olduğunu iddia ettiği "Hz. Peygamber'in ruhu araz olması dolayısıyla yok olmuştur ve kabirde sadece cesedi bulunmaktadır, dolayısıyla bugün itibariyle O'nun nübüvvetinden ve risâletinden söz edilemez" görüşü nakleder ve şiddetle eleştirir. Hatta bu görüşünden dolayı onun Gazneli Mahmud tarafından idam edildiği ileri sürer.³⁰

4. Mucize ve Sihir

İbn Hazm'ın mucize konusunda Eş'arilere yönelik eleştirisi zihniyet farkını yansıtacak açıktır. O, Eş'arilerin mucizeyi tahaddî (meydan okuma) ile tarif etmelerini, başta Hz. Peygamber'in mucizeleri olmak üzere, diğer bütün peygamberlerin mucizelerine yönelik son derece sınırlandırıcı bir yaklaşım olarak değerlendirir. Bu yaklaşım doğrultusunda, *az bir yiyeceğin birçok kimseyi doyurması, Hz. Peygamber'in parmakları arasından çıkan suyun bir topluluğun susuzluğunu gidermesi ve mescitteki kütüğün inlemesi* gibi Hz. Peygamber ile alâkalı olarak gerçekleşen olağanüstü olayları Eş'arilerin mucize kapsamı dışında tuttuklarını iddia eder. İbn Hazm'a göre bu sayılanlar, birer mucizedir. Eş'arilerin bu gibi olaylara mucize dememelerinin altında yatan neden onların mucizeyi kâfire karşı meydan okuma (tahaddî) şeklinde gerçekleşen olağan üstü olay (hârikun li'l-âde) olarak tanımlamalarıdır. İbn Hazm'ın

²⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 58.

³⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 88; V, 215.

anlayışına göre bir peygamber elinde gerçekleşen olağanüstü her olay, mucizedir, tahaddî özelliğinin bulunup bulunmaması önemli değildir. Zira mucizeyi tahaddî ile sınırlandırmak, yukarıda sayılanlara benzeyen bir çok mucizenin kapsam dışına çıkarılması anlamına gelir.³¹

Öte yandan İbn Hazm, ünlü Eş'arî alimi Bâkılânî'nin mucize ile sihri eşit gördüğünü iddia eder ve eleştirir. Onun naklettiğine göre Bâkılânî sihirbazın, bir cismi dönüştürebileceğinin, havada yürüyebileceğinin ve insanı hayvana çevirebileceğinin hakikatte mümkün olduğu görüşündedir. Onun eleştirisinin altında yatan temel endişe, Bâkılânî'nin görüşü doğrultusunda sihirbazın *Allah'tan daha kudretli yada ilahî kudretin dışında hareket edebilen* şeklinde bir konumda görülmesi gibi bir izlemin verilmesidir.³² Bir başka endişe ise peygamber ile sihirbazın karıştırılması ihtimalidir. Sihirbazın yaptığı işe, böylesi geniş bir anlam tanınırsa, peygamberin mucizesinden bir farkı kalmaz. Hatta peygamberliğini iddia eden sihirbaz karşısında insanlar zor durumda kalırlar. Ancak burada şu durumun da göz önünde bulundurulması gerekir: Acaba iddia edilen görüşü Bâkılânî, dönemin bilgilerinden hareketle söylemiş olamaz mı? Çünkü benzer bilgiler İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde de geçmektedir. Nitekim İbn Haldûn, sihri gerçek ve göz yanıltması olarak ikiye ayırır.³³ Öte yandan Bâkılânî'nin mucize ile sihir arasında ortaklık görmesi, her ikisinin de âdetin dışında (hârikun li'l-âde) gerçekleşmesi bakımından olabilir. Yukarıda küfür konusunda geçen hakikat-hak ayrımı burada da geçerlidir. Eş'arîlere göre sihir hakikattir ama hak değildir; yani sihrin bir gerçekliği vardır, ama doğru ve hak bir davranış ve olgu değildir.

5. Olgu ve Olayların Oluşumundaki Temel Etken

Eş'arîler, olgu ve olayların Allah'ın yaratması ile varlık kazandığı, peş peşe meydana gelen olayların temelde birbirinin sebebi olmadığı iddiasındadırlar. Onlara göre bir olgunun ya da olayın bir diğerini etkilemesi söz konusu değildir. Olgular ile olaylar arasında icâbî (zorunlu) değil, iktirânî (olumsal) bir irtibat söz konusudur. Bir olgunun ya da fiilin varlık sahnesine çıkması ancak Allah'ın önce sebebi (neden) sonra da müsebbebi (sonuç) yaratması ile olur. Söz gelimi, ateşin pamuğu yakması sonucu meydana gelen yanma olayı, ateş sebebiyle değil, Allah'ın yanma fiilini yaratmasıyla olur. Diğer bir deyişle Allah önce ateşin yakma etkisini sonra

³¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 88; V, 217.

³² İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 214.

³³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, Beyrut, ts, Dârü'l-Cil, s. 549-551; Çağfer Karadaş, "Büyü ve Din", *Usûl Bilimsel Araştırmalar*, yıl 1, sy. 1, Sakarya, 2004, s. 112.

da pamuğun yanma olayını yaratmak suretiyle ateşin pamuğu yakması sonucunun gerçekleşmesini sağlamıştır. Ateşin buradaki etkisi, pamuğa yakın olması dolayısıyla âdeten bir ilgi kurulmasıdır. Eş'ariler bu ilgiye iktirân ya da mukârenet ismini verirler.³⁴

İbn Hazm, bu anlayışa karşı çıkar ve âyet ve hadislerde olgu ve olayların birinin diğerini etkilemesi ile meydana geldiğinin açıkça ifade edildiğini ileri sürer. Nitekim âyetlerde gökten yağmur indirildiği ve onunla yerden bitkiler bitirildiği ve bostanlar meydana getirildiği vurgulanır. Bitkinin bitmesinin ve bostanın oluşmasının sebebi yağmurdur. Öte yandan “Her sarhoş edici haramdır”³⁵ hadisinde şarap ve benzeri içkilerin bizzat kendilerinin sarhoş edici (müskir) oldukları belirtilmiştir. Öyleyse insanlar şarap türü içkileri içtiğinde sarhoş eden Allah değil, içkinin bizzat kendisidir.³⁶

C. Sonuç

Endülüs, İslâm tarihinin ve coğrafyasının kendine özgü özellikleri bulunan bölgelerinden biridir. Bu bölgede yetişen âlimler de zekâları, bilgileri ve ortaya koydukları ilmî düzeyi ve değeri yüksek eserleri ile özel bir yere sahiptir. Bu âlimler içerisinde belki en farklılarından biri İbn Hazm el-Endelûsî'dir. Yirmi altı yaşında fiili olarak ilim hayatına atılan İbn Hazm'ın, daha önceki siyasî tecrübe ve bakış açısını ilim hayatına taşıdığı/yansıttığı, bazı keskin ve kesin yaklaşımlarından anlaşılır. Adeta onun için ara renkler yoktur, bir şey ya siyahtır ya da beyazdır. Dinleri, mezhepleri, görüşleri, âlimleri ve insanları bu bakış açısıyla değerlendirir. Üslûbu, bir devlet adamı, hatta savaş meydanındaki bir komutan kadar serttir. Nitelemeleri keskin, hükümleri ağır, tavrı alabildiğine uzak ve uzaklaştırıcıdır. Bir fakih olmasına rağmen, ihtiyatlılık ve hak gözetme tavrı çok sınırlıdır. Belki de gençliğinde üstlendiği devlet görevleri ve o esnada içinde bulunduğu mücadele ortamı, onun şahsiyetinin böyle şekillenmesine yol açmıştır. Kadılık gibi daha sorumlu bir makamda bulunmuş olsaydı, kararlarında daha ihtiyatlı davranır, hüküm verirken daha sorumlu hareket ederdi. Benzer tavırları, sorumluluk gerektiren herhangi bir görevi üstlenmemiş olan birçok âlimde görmek mümkündür. Bu tür sorumluluk gerektiren görevlerde bulunan âlimler son derece ihtiyatlı hareket etmişler ve deyim yerindeyse kılı kırk yaran değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Ancak ona haksızlık etmemek için bu tavrının ona geniş ve özgür değerlendirme imkanı sağladığını ve bununla çok özgün bir takım görüşleri dillendirme kapılarını açtığını da unutmamak gerekir.

³⁴ Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, Kahire 1352, s. 48.

³⁵ Aclûni, *Keşfu'l-hafâ*, II, 164.

³⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 88; V, 218.

Acaba sorumlu bir makamda olsaydı bu keskin eleştirileri ve özgün düşünceleri söylemesi mümkün olur muydu? Bu yönüyle İbn Hazm aslında ve belki de çağının vicdanı olma rolünü üstlenmiştir.

İbn Hazm'ın Eş'arî mezhebi hakkındaki kanaat ve değerlendirmeleri, onun yukarıda ifade edilen kişiliğini ele verir mahiyettedir. Siyah-beyaz bakış açısı onu, Eş'arîlik konusunda bütünüyle yanlı bir tavır almaya itmiştir. Bu doğrultuda olmak üzere İbn Hazm, Eş'arîlerin görüşlerini tersinden ele almakta, kastedilmeyen mefhûmun muhalifi anlamlara yer vermekte, sistem içi bütünlüğü göz ardı etmekte ve parçalardan hareketle değerlendirmeler yapmaktadır. Metinde, sık sık tanımlayıcı ve yaftalayıcı ağır ifadelere yer vermesi, sanki miting meydanlarında hitapta bulunan siyasî hatip veya savaş öncesi askerlerine coşturucu konuşma yapan bir komutan izlenimi vermektedir. Mülhid (dinsiz), mel'un (lanetlenmiş), kezzâb (yalanlayan/iftirada bulunan) gibi yakıştırmalar onun en çok kullandığı ifadelerdir. Sağlam bir sisteme ve geleneğe sahip Eş'arîlik mezhebinin böylesi bir eleştiriye hak ettiği söylenemez. Her düşünce, mezhep, görüş eleştirilebilir; ama bunun eleştiri sınırı içerisinde olması, dinî ve ahlâkî ölçülere riâyet edilmesi gerekir. Ne yazık ki, İbn Hazm'ın Eş'arîlik eleştirisi, bu sınırları aşar, hakaret ve incitici bir boyuta ulaşır. Gerçi bu özellik bu kadar sert olmamakla birlikte birçok fırak edebiyatı yazarında görülür. Buna rağmen İbn Hazm ve eserleri, günümüz kelâm ve mezhepler tarihi araştırmacıları için birçok ipucu vermesi bakımından önemlidir. Anılan özellikleri göz önünde bulundurularak ve verdiği bilgilerin diğer kaynaklardan doğrulanarak alınması durumunda önemli bilimsel açılımlara yardımcı olacağı aşikârdır. Çünkü yukarıda da değinildiği gibi bu keskin ve sert tavrına karşılık onun çağının vicdanı olmak gibi özgün ve kayda değer bir tarafı da vardır.

Kaynakça

- A. G. Palencia, *Târîhü'l-Fikri'l-Endelüsî* (trc. Hüseyin Mu'nis), Kahire, 1955.
- A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, İstanbul, 1987.
- Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, İstanbul, 1346/1928, s. 248.
- Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs*, Beyrut 1405/1985.
- Cağfer Karadaş, "Büyü ve Din", *Usûl Bilimsel Araştırmalar*, yıl 1, sy. 1, Sakarya, 2004, s. 111-135.
-, "Mezhep ve İsim", *Marife*, Konya, 2005, c. 5, sy. 10, s. 7-10.
-, *Bâkullâni'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa, 2003.

- Cevdet Rukkâbî, *Fi'l-Edebi'l-Endelüs*, Mısır ts, Dârü'l-Maârif.
- Ebû Abdullah el-Havârizmî, *Mefâtthu'l-Ulûm*, Kahire, 1401/1981
- Ebû Hanîfe, “*Risâle ilâ Osman el-Bittî*”, Mustafa Öz, *İmâm A'zam'ın Beş Eseri* içerisinde, İstanbul, 1981.
- Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd* nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut, 1770'den ofset İstanbul, 1979.
- Ebû Yüsr el-Bezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, Kahire, 1383/1963.
- Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma*, Beyrut, 1952.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, Beyrut, ts, Dârü'l-Cil.
- İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut, 1406/1986.
- İrfan Abdülhamid, *Dirâsât fi'l-Fırak ve'l-Akâidi'l-İslâmiyye*, Beyrut, 1404/1984.
- Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm* nşr. M. J. de Geoje, Brill, 1906.
- Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, Kahire 1352.
- Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, Erzurum, 1995.
- Ömer Ferruh, *İbn Hazm el-Kebîr*, Beyrut, 1407/1987.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. Abdülemir Ali Mehnâ - Ali Hasan Fagur, Beyrut, 1410/1990.
- Tevfik Yücedoğru, *İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*, Bursa, 2006.