

Zahiriliğın Öncüsü İbn Hazm'da Felsefî Meseleler

Müfit Selim SARUHAN*

Abstract

Philosophical Matters in the Ibn Hazm as a Pioneer of Zahiriyya. İbn Hazm as an outstanding representative of Islamic theological school of zahiriyya also has philosophical views and approaches in his system. From this point, it will be very interesting to deal with his ideas. In the border of this article we will shed lights on his views about, philosophy, his critics for Kindi about the naming God as First cause. İbn Hazm's classification of sciences and his views on soul, intellect, ethics, love will be explained. Logic found itself place in the Islamic sciences due to his instruction very before Al Ghazali. Before Kant he made explanations about the principle of a priori .He hinted tabula Rasa before John Locke. As a result, his works constitutes one of the original and important monuments of Muslim thought.

Key Words: Ibn Hazm, Islamic Philosophy, God, Soul, Ethics, Knowledge, Love.

Sunuş

İslam Felsefesinin kapsamının ve temel niteliklerinin tartışılması felsefe yapılan bir zemini ortaya çıkarmaktadır. İnsan, değışen bir varlık olarak, var olan nesnelere ve onlar hakkındaki bilgileri her zaman yeniden yorumlayabilmekte ve yeni anlamlar ve değerler üretebilmektedir. İslam Felsefesinin mahiyetinin ne olduğı, teorik ve pratik boyutlarının neleri kapsadığı hususu felsefi bir araştırma ortamını doğurmaktadır.¹

* **Dr.**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

¹ Dağ, Mehmet "İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerine Düşünceler", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 5, Samsun, 1991, s. 3; Kutluer, İlhan, "Üç Perspektif: Kelam, Felsefe ve Tasavvuf" İslam Felsefesinin Sorunları Sempozyumu, Ankara, 2003, s. 3-35 (Elis Yayınları).

İslam Felsefesi denilince, Kelam, Tasavvuf ve Fıkıh 'tan farklı bir disiplin kastedilir. İslam Felsefesini, diğer İslami bilim dallarından ayıran şeyin ne olduğu onun kendine temel aldığı bilgi sistemine ve metoduna dayandırılarak açıklanır.

İslam felsefesi tabiri, felsefenin Müslüman bilginler tarafından ve Müslüman olmasa bile İslam medeniyeti içinde yapılışını niteleyen bir terkip olmakla birlikte, İslam'ın hikmetini, felsefesini ortaya koyan bir anlam çağrışımını da ihtiva etmektedir. İslam Felsefesi ile kelamın sınırlarının ne olduğu nerede birleşip ayrıştıkları hala çekiciliğini sürdüren bir tartışma sürecidir. Kelam tasavvuf ve hatta fıkıh gibi temel disiplinlerin de İslam felsefesi için kaynak oluşturduğuna dair değerlendirmelerde bulunmaktadır. İslam Felsefesinin sınırı konusunda çeşitli görüşler vardır. Araştırmacılardan H. Ritter ve Van den Bergh, Kelam'ın felsefeye dahil edilebileceğini fakat Tasavvuf ve Fıkıh Usulü'nün edilemeyeceği görüşündedir. Schacht ise, kelam ve tasavvufu dahil ederken Fıkıh Usulünü dışarıda tutar. H. Corbin, İ. Mezkur gibi araştırmacılar Fıkıh Usulünü de Felsefenin içinde mütalaa ederler. R. Arneldez, Kelam ve Tasavvuf 'un yanı sıra ayrıca Fıkıh Usulünü ve gramer ve dil çalışmalarını da Felsefe içinde değerlendirir.²

Vurgulamaya çalıştığımız şey, bünyesinde Mantık, Psikoloji, Fizik, gibi bilimlerle, Metafizik Bilgi, Varlık, Ahlak, Siyaset felsefelerini içeren teknik anlamıyla İslam Felsefesi denilen şeyin sadece, bu alanın maruf temel isimleri ile sınırlandırılmayacağıdır. Eserlerinde İslam Felsefesinin konularını ele alan bir kişi, Kelam, Tasavvuf ve Fıkıh bilimleri içinde eserler ve sistemler ortaya koymuş olsa bile, görüşleri arasında İslam felsefesinin içeriği ile örtüşen yaklaşım ve yorumları bulunabilir. Böyle bir görüşün kabulü, İslam felsefesinin alanını ve özgünlüğünü daha da geliştirebileceği gibi bir dinamizm kazandırır. Nitekim birçok filozof da kendi sahalarının dışında görüş serdetmiştir. İbn Sina, bir felsefeci olmasına rağmen Felak ve Nas surelerinin felsefi yorumunu yapmıştır.

Bir kişinin adının Kelam, Tasavvuf ya da fıkıh geleneği içerisinde zikredilmesi, onun, felsefi görüşler taşımadığı anlamına gelmemelidir. Ke-

² Bayraktar, klasik anlamda, felsefeci olarak tanınmamakla birlikte, pratik felsefe olarak, sayılan, ahlak, iktisad ve siyaset sahalarında eserler verenlerinde dahil edilmesi görüşündedir. Hatta İbn Teymiyye gibi, felsefe ve filozofları tenkid edenlerin düşüncelerinin de İslam felsefesi çerçevesinde değerlendirilebileceğini belirtir. Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara, 1997, s. 4-5.

lam, Tasavvuf ve Fıkıh disiplinleri İslam felsefesine kaynaklık eden altyapıyı oluştururlar. Bunun örneklerinden birini teşkil eden İbn Hazm'ı bu makalede ele almaya çalışacağız.

Zahirî ekolün³ önde gelen bir temsilcisi olan İbn Hazm (ö. 1064), fıkıh, hadis, tarih, edebiyat, dinler tarihi, kelâm ve felsefe gibi alanlarla uğraşmış bir bilginidir.⁴ Zahirîlik ekolü, onunla zirveye ulaşmıştır.

A. İbn Hazm'ın Düşüncesinin Felsefi Kaynakları ve Yöntemi

1. Araştırmacıların Gözüyle İbn Hazm

Henry Corbin, İbn Hazm'ı İslam platonikliğinin müritleri arasında sayarak, onun, Muhammed İbn Davud İsfehani (vefatı 909)'nin *Kitabu'z Zühre* adlı eserinden ve bu eser vasıtasıyla, Platon'un Şölen kitabından alıntılar yaptığını kaydeder.⁵

Gibb, İbn Hazm'ı Ortaçağ İslam dünyasının en özgün kişilerinden biri olarak takdim ederken⁶, Von Grunebaum, İbn Hazm'ın kişiliğinin İslam düşünce tarihinde aykırı unsurların ilginç birlikteliğini ve İslam bilginlerinin çok yönlülüklerini gösterdiğini belirtir.⁷

³ Zahirî ekolü, kıyas, istidial ve teville başvurmaksızın başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere dinî metinleri, dış anlamıyla, yoruma kaçmaksızın olduğu gibi anlamayı ilke edinen Davud ez-Zahirî'nin kurucusu olduğu bir ekoldür. Batınlık içselliği ifade ederken, zahirîlik dışsal olanı betimler. Her zahirin bir batını, içsel, allegorik, saklı anlamı olduğunu iddia eden Batınlık, Me'mun'un hilafeti boyunca (813-833) güçlüydü. Sekizinci yüzyılda, Allah'ın zâtı, Kur'an'ın anlaşılması ve halifeye karşı tavır gibi konularda batını bir atmosfer oluşmuştu. Bu duruma karşı Irak'ta Davud İbn Ali önderliğinde dinsel gerçeklerin anlaşılmasında lafzî anlayışın dikkate alınmasını savunan, vahyin yorumlanmasına değil de lafzına sarılmaya dikkatleri çeken zahirîlik ortaya çıktı. Goldzhier, Ignaz, *Zahirîler, Sistem ve Tarihleri*, Çev. Cihat Tunç, Ankara 1982, s. 12

⁴ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî 7 Kasım 994'te doğup 1064'te ölmüştür. Aslen Fars ya da İspanyol olduğuna dair görüşler vardır. Çeşitli sahalarda eserleri bulunan İbn Hazm'ın doğrudan kelâm ve felsefe ile ilişkilendirilebilecek önemli eserleri şunlardır; *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal, Müddâvatu'n-Nüfus ve Tehzîbu'l-Ahlâk; el-Usûl ve'l-Furu'*, *et-Takrîb li Haddî'l-Mantik; Tavku'l-Hamame fi'l-Ülfeti ve'l-İllafi*. Geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. İbn Hallikan, *Vefâyatu'l-Ayan ve Enba'u Ebnai'z-Zaman*, neşr. İhsan Abbas, c. III, Beyrut, 1977, s. 325; İbn'ül Kiftî, *İhbâru'l-Ulema bi Ahbari'l-Hukema*, Kahire 1326, s. 156; İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Umem*, Beyrut 1912, s. 75-77; Ferruh Ömer, "Zahirîlik", *(A History of Muslim Philosophy içinde)*, çev. A. Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, I, s. 311.

⁵ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, 1986.

⁶ H.A.R. Gibb, *Arabic Literature*, Oxford, 1963, s. 114

⁷ Lenn E. Goodman, *İslam Hümanizmi*, çev: Ahmet Arslan, İstanbul, 2006, s. 131.

Araştırmacılar, İbn Hazm'ın zahirliğini değerlendirirken, aklın alanını sınırlayan lafızca zahirliği değil, aksine, nassa bağlı olmakla birlikte eleştirici ve akılcı eğilimi bulunan bir zahirlik olduğunu kaydederler.⁸

İslam Düşüncesi ve bilginleri üzerinde pek çok eseri bulunan Ülken'in tespitiyle, İbn Hazm, İslam felsefesinde Meşşai ve İşraki akımların dışında, hiçbir genel istikamete doğrudan bağlı olamayan, eklektik kalmış yahut modern felsefeye unsurlar hazırlayan ve skolâstiği aşan yeni fikirler getirmiş filozoflardan birisidir.⁹

İzmirli İsmail Hakkı'ya göre, İbn Hazm, felsefe ve mantık kitaplarından gereği gibi yararlanabilseydi, İbn Bacce'den önce felsefe okulunu açabilecekti. Bununla birlikte, İbn Hazm, mantık konusunda Aristoteles'e karşı çikabilecek bir mantık formasyonuna sahip olabilmıştır.¹⁰

Kutluer'e göre, İbn Hazm'ın felsefi görüşleri arasında Endülüslü Aristocuğunun öncüsü ve hazırlayıcısı olmanın ve İbn Rüşd'ü müjdelemenin işaretleri bulunmakla birlikte bu konuların tam olarak açığa çıkması için geniş kapsamlı yöntem tartışmaları gerekmektedir.¹¹

İbn Hazm'ın felsefeye olan yakın ilgisi, tıpkı, Kindi'nin fikirlerini tenkit gibi, Ebu Bekir Razi'nin *et Tahkik Fi nakdi Kitabı'l İlmi'l İlahi* adlı kitabına ve onun meşhur beş ezeli ilkesine, yaptığı Mecusi çağrışımlar nitelesiyle de kendisini gösterir.¹²

2. İbn Hazm'ın Felsefi Kaynakları

İbn Hazm'ın felsefi altyapısında, onun zihnini besleyen kaynakları belirlemeye çalıştığımızda, Milet ve Elea Okulları'nı Prodicus, Epikür, Öklid, Batlamyus, Platon, Aristoteles ve İskenderiyeli Afrodisyus'u bulmaktayız.

1064'te vefatı dikkate alındığında İbn Hazm'ın Kindî, (ö. 860) Fârâbî (ö. 950), İbn Sinâ (ö. 1037) ve İbn Miskeveyh (ö. 1030) gibi kendinden önceki filozoflardan yararlanmış olması muhtemeldir. Bu düşünceyi teyid eden bir eden bir kanıt onun Kindi'nin bazı fikirleriyle ilgili bir reddiye yazdığına dair görüşlerdir.¹³ Endülüslü cenahında, ise sadece, İbn Me-

⁸ Muhammed Abid Cabiri, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Komisyon, İstanbul 1993, s. 64.

⁹ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, II. Baskı, İstanbul, 1995, s. 248

¹⁰ İsmail Hakkı İzmirli, *İslam'da Felsefe Akımları*, Haz. Ahmet Özalp, İstanbul, 1995, s. 240

¹¹ İlhan Kutluer, "Bir Reddiyenin Anatomisi, İbn Hazm'a Nisbet Edilen Er Redd ale'l Kindi el Feylesüf Adlı Risalenin Tahlili" S.A.Ü.İ.F.D. Sayı 3, Adapazarı, 2001, s. 23-40.

¹² İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut trs. Mektebetu'l-Hayyat, I, 73-86, 197

¹³ Kutluer, a.g.m, s. 29.

serre (ö.931) İbn Hazm'dan önce yaşamış olup, İbn Bacce (ö. 1139) İbn Tufeyl (ö. 1185), İbn Rüşd (ö. 1198) ondan sonra gelmişlerdir.

3. İlimler Sınıflaması

İbn Hazm, İslam düşünce tarihinde hemen her ilim adamında görülen, ilimleri sınıflama geleneğine uymuş ve bu konuda yani, tasnif hususunda *Meratibu'l Ulum* adlı eseri yazmıştır. Bu eser, Brockelman, tarafından *Risaletü Meratib'il Ulum* adıyla kaydedilirken, İbn Hallikan, tarafından *Meratib'il Ulum ve Teallukuha ba'duha bi'bad* adıyla zikredilir.¹⁴

İbn Hazm, bu eserinde, eğitim açısından sistematik bir müfredat sunar. Buna göre;

- Eğitime başlayıp, dil bilimlerinde yetkinleşen kişi, öncelikle Öklides'in *Usulu'l hendese* eserini okumalıdır. Dil bilimlerinden sonra matematiğe geçişin temel sebebi İbn Hazm'ın matematiğe yüklediği ulvi fonksiyondur. İbn Hazm, matematik ilminin bizim Allah'ın alemdeki sanatını anlamamıza yardımcı olan işlevinden söz eder.

- Öğrenci, güneş ve ay tutulmalarını gelgit olaylarını şehirlerin koordinatlarını öğrenmek için Batlamyus'un *El Macesti* adlı eserini okumalıdır. Ona göre, Astroloji burhani bir ilim değildir.

- İbn Hazm'ın ilimleri değerlendirmesinde, mantık alet ilmi olması hasebiyle, önemli bir yer işgal eder. Bu ilmin önemine değinir.

Fizik başlığı altında, meteoroloji, zooloji, botanik, mineraloji yi alt bilim daları olarak saymaktadır. Bunlar o dönemde bağımsız ilimler değillerdi ve Tabiat başlığı altında anılıyordu. Felsefenin esas konusunu teşkil eden alemin sonradanlığı ve ezelliği gibi tartışmalarla, nübüvvetin imkanı gibi meseleler metafiziğin konusudur.¹⁵

İbn Hazm, ilimleri akli ve nakli olarak iki grupta mütalaa eden geleneksel tasniflere uymakla beraber, akli ilimleri tanımlarken, farklı ve özgün bir yaklaşım sergiler. Buna göre, akli ilim, insanların içine doğal olarak Allah'ın yerleştirmiş olduğu iç sezgidir. İnsanın, iyi ve kötü hakkındaki bilgilerinin temel kaynağı bu iç sezgidir.¹⁶

¹⁴ GI Brockelman, I, 697, İbn Hallikan, *Vefayātu'l-Ayan ve Ebnâi'z-Zaman*, tahk. İhsan Abbas, Beyrut 1977IV; 13, 17

¹⁵ İbn Hazm, *Risaletü Meratibi'l Ulum*, neş. İhsan Abbas, Beyrut, 1983, 2.69-74; Kutluer, a.g.m., s. 27-8

¹⁶ İbn Hazm, *el-Fasl I*, 5-6; Savaş, Nuh, *İbn Hazm'ın Kur'an'a Bakışı ve Ayetleri Yorumlama Metodu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2002, s. 10 vd.

Böylece İbn Hazm, akli, tanrısal bir armağan ve yeti olarak görür. Akli ilimlerin kaynağını fitri içsel bir sezgiyle özdeşleştirmesi ilginç bir husus olarak karşımıza çıkar. Onun açık zihniyetinin diğer bir örneği de Hukuk, Tarih ve Dilbilgisi gibi ilimlere her milletin kendine özgü ilimler olarak kabul etmesidir. Gerçektende tanımlama günümüz anlayışına uygun düşün bir görüştür. Bunun dışında kalan Matematik, Tıp ve Felsefe gibi diğer bütün bilimleri insanların ortak değeri sayarak beşeri bir gerçeği vurgular.

4. İbn Hazm ve Mantık

İbn Hazm, Aristoteles hakkında şu değerlendirmelerde bulunur: “*Aristoteles’in mantık ve tabiat bilimi hakkındaki eserlerinin hepsi hatasız, faydalı, Allah’ın tevhid ve kudretine işaret eden, bütün ilimlerin değerlendirilmesinde büyük katkı sağlayan eserlerdir.*”¹⁷

İbn Hazm’ın Aristoteles hakkında yaptığı değerlendirmelerde vurguladığı iki husus önemlidir. Öncelikle, Aristoteles’e Mantık ve Tabiat bilimlerinde olan güveni ve onu bu alanlarda tam anlamıyla otorite sayması ve kusursuzlukla değerlendirmesi, ikinci olarak, Aristoteles’in mantık ve tabiat anlayışının dini ilimlere yapacağı katkının büyüklüğünü vurgulamasıdır. Mantık ve Tabiat felsefesi, Tanrı’nın birliği ve kudretinin anlaşılmasında yararlanılması gereken disiplinlerdir. Bilindiği üzere Gazzali, Aristoteles mantığını İslami ilimlerle uzlaştırmayı ilk deneyen kişi görülür.¹⁸ Gazzali’ye bunun ilhamını veren kişinin İbn Hazm olması kuvvetle muhtemeldir. Gazzali, İbn Hazm’ın izinden giderek, Aristoteles mantığını felsefi ilimlerin yanı sıra, Kelam ve Fıkıh ilimleri için yöntem olarak ortaya koymuştur.

İbn Hazm, mantık ilmine dair kaleme aldığı, *et-Takrib li Hadd’ül Mantık* da mantık konularını Aristoteles’in Organon’u düzeni içinde ele alır. Kategoriler’i “Esmâ’ül-Müfred”, Perihermeneias’i “Kitabu’l Ahbar”, Birinci Analitikler, İkinci Analitikler, Topika ve Sofistik delileri “Burhan” başlıkları altında inceler. Daha sonra Hitabet ve Şiir’e yer verir.¹⁹

Düşünüre göre, Mantık ve Felsefe ile delil ortaya koymak, alemin bilinmesi açısından önemlidir. Ona göre mantık ilminin en önemli faydası gerçekleri benzerlerinden ayırmasıdır.²⁰

¹⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 95.

¹⁸ Mehmet Vural, *Gazali Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara, 2004, s. 15.

¹⁹ İbrahim Çapak, “İbn Hazm Mantığında Kıyas” *Felsefe Dünyası*, 2006, sayı, 42.

²⁰ İbn Hazm, “Risaletü’l-Tevfik ala Şari’n-Necat” *Resail* içinde, (tahk. İhsan Reşid Abbas), Mısır, s. 43.

İbn Hazm, kıyas konusunu öne çıkarır. Ancak İbn Hazm, fıkıhçıların iki şey arasındaki benzerlikten hareketle bir şey hakkındaki hükmü diğeri için geçerli saydıkları kıyas şeklini yani analogiyi değil, Aristoteles'in üzerinde durduğu yani "bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere vardığımız" kıyas tarzını önemser.

İbn Hazm, Mantık'ta kullandığımız kıyası "burhan", analogiyi ise "kıyas" olarak isimlendirir. Ona göre analogi, "herhangi bir şeye, benzeri başka bir hükümle hükmü gerektiren sebepteki benzerliklerinden veya bazı ortak özelliklere sahip olmalarından dolayı hükmedilmesidir."²¹

İbn Hazm,'n Mantık ilmini ele alırken dini ilimlerden özellikle kelimeler ve fıkıhtan örnekler vererek mantık ilmine karşı bazı çevrelerce alınan menfi tavrı önlemek ve mantık ilmini sevdirmek gayesinden hareket ettiğini araştırmacılar ortaya koymaktadır.²²

İbn Hazm, farklı fikir, ekol ve anlayışların tasnifinde sahip olduğu yetinin bir örneğini de, mantık karşıtı görüşlerin tasnifinde gösterir. Onun tespitine göre, mantık karşısında geliştirilen dört temel tutum vardır.

Birinci grubu, okuyup incelemeyen mantık kitaplarını inançsızlık ve sapkınlıkla özdeşleştirenler oluşturur.

İkinci grup, mantığı kendilerince anlaşılabilir hezeyanlar yığını olarak değerlendirip bilgisizlikten kaynaklanan bir tutumla karşı çıkar.

Üçüncü grup, mantık kitaplarını okuyup anlamakla birlikte, önyargılardan kurtulamayıp mantık kitaplarını sapkınlıkla itham eden görüşlerin etkisinden kurtulamadıkları için karşı çıkanlardır.

Dördüncü grup, mantık kitaplarını salim bir anlayış ve önyargıdan uzak olarak inceleyenlerdir.

İbn Hazm'ın ifadesiyle, mantıktan istifade eden mantık ilimlerini yerterince öğrenen kişiler diğer ilimlerin öğrenilmesinde de bir kolaylık bulurlar.²³

İbn Hazm, mantığı, burhan ve kesin bilgi için bir araç olarak kabul edip, tümdengelim ve tümevarımı akıl yürütme metodu olarak benimser-

²¹ İbn Hazm, *Usûl-i Din*, (Çev. İbrahim Aydın), İstanbul 1991, s. 73.

²² Naci Bolay, "İbni Sina Mantığında Modal Önermeler ve Bu Önermelerin İbni Hazm Vasıtasıyla İslam Fıkıhına Uygulanışı" *Uluslararası İbni Sina Sempozyumu Bildirileri* içinde, Ankara 1983, s. 216.

²³ İbn Hazm, *et-Takrib li hadd'il mantık...* neşr. İhsan Abbas, Reasil(IV içinde, s. 97-98; Kutluç, a.g.m., s. 54; Jabri, Mohammed Abed, *Arab-Islamic Philosophy, A Contemporary Critique* trans. from the French, Aziz Abbasi, 1994, s. 63.

ken, kıyası, dini ilimler açısından reddeder.²⁴ Tümevarım ve tümdengeli mi Allah'ın varlığının ispatı ve peygamberliği ispatında kullanmaktadır. Şüphesiz dini ilimler sahasında onun kıyası reddedişini akla karşı çıkış anlamında değerlendirmek yanlış olacaktır. Din ilimleri sahasında, metodu gereği kıyası kabul etmeyen bir kişiyi düşünme düşünce ve felsefe karşıtlığı ile suçlamak ne denli isabetli bir tutum olabilir Akli ve nakli ilimlerin içerik ve metotları farklıdır. Her bilimin ayrı bir dili ve sistemi vardır.

İbn Hazm gibi Endülüslü olan İbn Rüşd (ö. 1198) kaleme aldığı *Faslu'l-Makâl* adlı din ve felsefe ilişkilerini incelediği eserinde “*Ey basiret sahipleri ibret alın*”²⁵ ayetinde geçen “ibret alın” kelimesini değerlendirirken, ibreti, akli kıyas anlamında ele almaktadır²⁶. Oysa İbn Hazm, ayette geçen *itibar, ibret alma* kelimelerini, ayetin öncesi ve sonrası açısından “şaşkınlık”la irtibatlandırır. Kur'an'da, *itibar* kelimesinin kıyas olarak değerlendirilmesinin mümkün olmadığını söyler²⁷. *İtibar* kelimesi “abr” kökünden türeyen bir kelime olarak Lisanü'l Arab'ta şaşkınlık ve hayret anlamlarını²⁸ da kapsamaktadır.

İbn Hazm'ın genel sisteminde zahiri yaklaşımının ona kazandırdığı şey, Kur'an'ın yorumu konusunda temkinli davranıp “metin bana ne diyor” yaklaşımıyla hareket edip, “ben metinden ne anlayabilirim” düşüncesini taşımamasıdır. Onun bu yaklaşımı felsefi metinlerin okunmasına uyarlanabildiğinde, felsefi metinlerden yararlanma üst düzeylere çıkabilecektir. Felsefeyle ilgilenen kimse, talibi kimse, sözgelimi, İbn Sina'nın bir eserini okurken çoğu kez, üstadın, genel sistemini anlama ve değerlendirmeden ziyade, kendi birikimini ve araştırmasını destekleyen bilgilere müracaat etmektedir. Bu açıdan klasik kitaplardan bütünselliğiyle istifade edilememektedir İbn Hazm'ın dinsel metinleri anlamada başvurduğu metot, felsefi kavram ve terimlerin her filozofta mevcut ortak olan tanımlarına güvenmeyi aynı zamanda farklılıkları da tespite yönelmeyi telkin etmektedir.

²⁴ I. Abdallah Fadel, “Notes on Ibn Hazm's Rejection of Analogy (Qiyas) in Matters of Religious Law” *The American Journal of Islamic Social Sciences*, sayı 2, Washington, 1985, II, 207-224.

²⁵ Haşır, 59/3.

²⁶ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl ve Takrîru Ma Beyne's-Şerîa ve'l-Hikme mine'l-İttisal*, çev. Süleyman Uludağ, Ankara 1974, s. 67.

²⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, tahk. Muhammed Şakir, Beyrut trs., Mektebetü'l-Hayyat, VIII, 74.

²⁸ İbn Manzur, *Lisan'ül Arab*, Beyrut, 1990, c. IV s. 530.

B. İbn Hazm'da Felsefi Sorunlar

1. İbn Hazm'a Göre Felsefe ve Dinin Gaye Birliği

İbn Hazm felsefenin, (ilmü'l-felsefe) gayesini, hem teori ve hem de pratik açıdan ele alır. Hakikat ile erdemin gerçek niteliğini öğrenmek teorik bir gaye olduğu gibi, insanın, nefisini, hakikatin ve erdemin doğrultusunda ıslaha yönelterek mutluluğa ulaşmaya çalışması pratik bir gayedir. Onun sisteminde felsefe, hem dünya ve hem de ahiret mutluluğuna katkı sağlayan bir özellik taşır.²⁹

Felsefe ve dinin birleştiği noktada burası olmaktadır. Çünkü dinin de temel gayesi insanın mutluluğudur. İbn Hazm sisteminde, felsefe, ruhun terbiyesine katkıda bulunmaktadır. İbn Hazm'ın felsefeyi mutluluğa ulaştırmanın bir nitelikte değerlendirmesi ve ruhun eğitim ve geliştirilmesinde esas alınacak iki kıstas belirlemesi de ilgi çekicidir. Böylece, İbn Hazm, hakikat ve erdemi mutluluğa giden yolda esas gaye değer olarak belirlemektedir.

2. İbn Hazm Düşüncesinde Tanrı

İbn Hazm'a göre, hakikatte sadece Allah *Bir*'dir: Tüm sayıların temeli olduğu için *Bir* zorunludur. Alem de *bir* yoktur. Çünkü, *bir* âlemin dışında olmalıdır. Hakikatte sadece Allah, Birdir. O'nda zat ve varlık biridir.³⁰

Böyle bir Allah anlayışının hakim olduğu felsefi sisteminde zaman ve mekân sınırlıdır. Zaman ve mekân Allah tarafından yaratılmıştır. Düşünür, Allah'ın varlığını ispat ederken, âlemin hadis oluşundan hareket eder. Aristoteles'in âlemin sonluluğu ve fiilî olarak sonsuzun mümkün olamayacağı delillerine dayanarak burhanî bir metotla görüşlerini açıklar: Buna göre, âlemin bir öncesi varsa, hadisliği de sabit olur. Düşünce, sonradan yaratılmış olan âlemin bir yaratıcısının olmasını zorunlu kılar. Allah, zaman ve mekân içinde algılanamaz çünkü O, zaman ve mekânın yaratıcısıdır.³¹

İbn Hazm'a göre kadim terimi, Kur'an'da yaratılmış varlıklar için kullanılmıştır. Bu açıdan kadim kavramını, Allah'ın subuti sıfatı olarak gören kelamcılar yanlışlardır.³²

²⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 171; II, 237

³⁰ A.g.e., I, 64

³¹ Aynı yer,

³² A.g.e., I, 460

Allah'ın nitelikleri isimdir ve sıfat değildir. Allah'ın kendi zatına vermediği sağlıklı, mutlu ve zeki gibi isimler O'nun hakkında doğru olsa da, O'nun bu ifadelerle anılması doğru olmaz. Kendisini gören ve işiten olarak adlandırırsa da biz O'nun görme ya da işitme duyusuna sahip olduğunu söyleyemeyiz. Ona akıl tarafından sadece dört isim verilebilir: İlk, Bir, Hak ve yaratan Allah bir cisim değildir. Cismi meydana getiren cisim olmaz. Allah, ne hareketlidir nede sükûn halindedir. Kıyamet gününde "altıncı duyuyu" ile görülebilecektir.³³

İbn Hazm'a göre, "Allah, zatını bilir." ifadesini kullanmak mümkün olmakla birlikte, "O'nun kendi zatına gücü yeter demek yanlış olur.³⁴ Bu durumda makul olan, Allah'ın kudret sıfatıyla, kadir, irade sıfatıyla mürid ve bilgi sıfatıyla bilen olduğunun kabulüdür. İbn Hazm, "Allah bildirmedikçe, insanlar, onun ilminden hiçbir şeyi tam olarak bilemezler."³⁵ ayetinden hareket ederek, Allah'ın bilgisinin sınırlandırılmayacağı görüşüne ulaşırken İbn Rüşd üzerinde etkili olmuş görünmektedir. İbn Rüşd, filozofların, insanın bilme sürecinin farklılığını vurgulamak gayesiyle Allah'ın bilgisini cüzi ve külli terimleriyle ifade etmelerine bu etkiyle karşı çıkmaktadır. Allah'ın ilmini, insanın bilgisine benzetme çabası olarak gördüğü bu yaklaşımı reddeder.³⁶

İbn Hazm, Tanrı hakkındaki bilgiye giden yolda karşıt ihtimaller üzerinde de düşünerek delilini temellendirmeye çalışmaktadır. İbn Hazm'a göre tecrübeden önce gelen, kabli bilgiyle (modern felsefenin a priori dediği) aklın, Allah hakkında bir bilgiye ulaştırılmayacağını iddia edenler bulunabileceğinden bu tür bilgiyle, Allah'ı bilebileceğimiz düşüncesine sarılmamalıdır.³⁷ İbn Hazm, delil kurgularken her yönüyle pürüzsüz, objektif olanı ilke edinmenin kaygısını taşımaktadır.

3. Kindi'yi Eleştirisi

İbn Hazm, Kindi metafiziğini, Tanrı'ya illet denildiği için eleştirmektedir.³⁸ Bir çok araştırmacı, İbn Hazm'ın ilk İslam filozofu olarak kabul

³³ Aynı yer

³⁴ A.g.e, I, 387

³⁵ El Bakara, 2/255

³⁶ Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul, 2004, s. 112

³⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm el-Ahkâm*, Kahire 1927, c. IV, s. 107; Ferruh Ömer, "Zahirîlik", I, 311.

³⁸ İbn Hazm'a nisbet edilen *er-Redd 'ale'l Kindi el feylesuf* isimli eserin ona aidiyeti hakkında farklı görüşler vardır. Eseri Tunus Ahmediye kütüphanesinde bulan araştırmacı İhsan Abbas bu eserin Kindi 'nin *Fi'l Felsefeti'l Ula* eseriyle paralelliklerine dikkat çeker.

edilen, Kindi'yi Aristo'nun burhan'ından uzaklaşıp, Mutezile kelamcılarına ve Plotinus'un ontolojisine teslim olmakla tenkit ettiğini belirtmektedir. Üstelik İbn Hazm, kelamcılarının, sorununun, akıl üstü varlığı ve nitelikleri olan Tanrı'ya insana benzetip, dinen ve aklen dayanaksız teolojiler ürettiklerini savunmaktaydı.³⁹

İbn Hazm'a göre, Tanrı'ya illet demek, tevhit ilkesiyle çelişmektedir. Aslında, Kindi, kendi sistemi içinde, Tanrı'dan izafet kategorisi içinde bahsedilemeyeceğini, uygun olan yaklaşımın selbi bir yaklaşım olduğunu belirtmiştir. Her ne kadar bunu belirlemiş olsa da, bu konuda başarısız olduğunun işareti, Tanrı'ya illet olarak isimlendirmiş olmasıdır. Tanrı, *malullere ait fillerin illeti* olmadığı gibi, *malullerin illeti* veya *illetin illeti* de değildir. Onun için en uygun niteleme, Tanrı'nın *el Ahad, es Samed*, ve *el Evvel* isimlerinin irşadıyla, *İlletlerin yaratıcısı denilmesidir*. Bununla ilişkili olarak, İbn Hazm 'ın yaratma konusunda seçtiği kelime olan *ibda*, "eksiksiz, sağlam ve benzeri olmayan" anlamını içermektedir.⁴⁰

İbn Hazm'ın bu muhteva ile anlamlandırdığı *İbda* ile, Ragıb el İsfehani'nin "cevher veya ârâz'da bir şeyi var etmek değil, cevherin kendisini var etmek anlamındaki *ibda* kavramı, kanaatimizce İbn Hazm'ın anladığı *ibda* ile paralellik arz ederler.⁴¹ İbn Hazm'ın temel kaygısı Tanrı'ya illetler zincirinde değil bunları aşan aşkın bir konumda illetlerin yaratıcısı konumunda görmesidir.

Tanrı, illetleri yoktan yaratır. İletler aracılığıyla da mürekkep varlıklar oluşur. İlet malulsüz, malul, illetsiz olamaz. Sebep sonuç arasındaki zorunluluk fikrinden hareketle, determinist bir zorunluluk gereği, Tanrı'ya illet ismi vermek onun özgür iradesini inkar anlamına gelirken, Bununla birlikte İbn Hazm, bir taraftan zorunluluğun aleme Tanrı tarafından konulduğunu belirtmekte bir beis görmez.⁴² İbn Hazm'a göre, sebepliliği inkar etmek sofistçe bir yaklaşımın göstergesidir

Eserin İbn Hazm'a ait olmadığını belki de tuttuğu ders notlar olabileceği görüşünü taşır. Öte yandan, Alman Oryantalist Hans Daiber ile El Cabiri danışmanlığında İbn Hazm hakkında doktora tezi yapan Salim Yefut (*İbn Hazm ve'l-Fikri'l felsefi Fi'l magrib ve'l Endülüs, Magrib, 1986*) reddiyenin İbn Hazm'a aidiyetini kabul etmektedir. Kutluer, a.g.m. s. 31

³⁹ Kutluer, a.g.m. s. 31

⁴⁰ İbn Hazm, *er-Redd 'ale'l Kindi el feylesuf*, s. 369; Kutluer, a.g.m., s.33

⁴¹ İsfehani, Ragıp, *Müfredat*, Kahire, 1381 s. 396-397

⁴² Kutluer, a.g.m., s. 23-40

İbn Hazm, tabiat felsefesi açısından değerlendirmelerde bulunurken kavramları kendi yöntembilimi açısından incelik ve titizlikle tahlil eder. Akılcı bir metotla ile tespitler yapar. İlet ve sebep kavramları arasında ayırma gider. İlet, zorunlu olarak bir şeyi gerektiren her özelliğin ismidir. Ateş, yakmanın, kar soğumanın illeti olduğu gibi, illet sonucundan asla ayrılmaz. İletle sonucu arasına girilmez. Bunlardan biri olmadan diğeri gerçekleşmez. Birisi, diğerinden ne önce ne de sonra olabilir. Sebep ise, irade sahibinin yaptığı bir fiiline neden oluşturan özelliktir. Öfkenin intikam sebebi olması böyledir. İrade sahibi intikamı seçmeseydi, bu fiili yapmazdı. Sebep, sonucu doğuran zorunlu şey değildir. İlet, iki şey arasında zorunlu bir ilişkidir. İlet, doğadaki şeyler arasında bulunur. Sebep ise bir tür dürtüdür. Sebep, kendilerinde irade hürriyeti olan varlıklara aittir⁴³. İbn Hazm, "ateş yüzlerini yakar"⁴⁴ ayetinden hareketle, dini bakış açısının cansız varlıkları fail olarak nitelediğini kaydederken⁴⁵ İbn Rüşd üzerinde etkili olmuştur. İbn Rüşd'e göre, fail, müşterek, ortak anlamlı bir terimdir. Yazının cansız faili kalem iken, canlı faili ise insandır.⁴⁶

4. Atomculuğu Tenkidi ve Boşluğu Reddi

Atomculuk denilince, maddenin atom denilen, küçük, bölünmez, değişmez, ezeli, kendi aralarında benzerlik gösterip, sadece şekil, ağırlık ve durum yönünden değişiklik gösteren parçacıklardan meydana geldiğini ileri süren filozof ve filozof fizikçilerin genel görüşlerine verilen isimdir. İslam atomculuğu görüşünü savunup başlatan IX. Yüzyılda, Basra'da Mutezile bilginleri olan, Allaf (ö.849) ve Cubbai(ö.915) gibi bilginler olmuştur.

Allafa göre, cisimler, atom yığınlarından oluşmuştur. Atomların en-boy ve yüksekliği yoktur. Bölünmez ve parçalanmazlar. Hareket edebilirler, ayrılır ve birleşebilirler. Renk ve kokuları yoktur.⁴⁷ Atomculuğun tenkidi yine bir kelamcı olan Nazam(ö.838)la başlamıştır. İbn Hazm ise, Nazzam'ın tenkitlerini daha da geliştirmiştir. Nazzam'a göre, hiçbir bütün bölünemez değildir. Bölünme sonsuza kadar bölünebilir ve bölünme

⁴³ Cabirî, a.g.e. s. 644; İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, 77.

⁴⁴ El Mü'minün, 23/104

⁴⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 236

⁴⁶ İbn Rüşd, *el Keşf*, s. 140

⁴⁷ El Eş'ari, *Makalat al İslamiyyun*, H. Ritter, neşr. Wiesbaden, 1963, s. 208

asla durmaz.⁴⁸ Atomculuğu felsefi anlamda sistemli bir şekilde ilk eleştiren Kindi olmuştur. Kindi, cisim, hareket ve zamanı birlikte gördüğünden, hiçbirini diğerinden önce değildir. Bu noktadan hareketle, cisim için sonsuzluk düşünülemez: ama sonsuza kadar bölünebilir.⁴⁹

İbn Hazm'a göre, yaratma, "var olmaya sebep olmak" demektir. Allah'ın âlemi sürekli yaratması, âlemi sürekli olarak yok etmesi anlamına gelmez. Yaratma, yaratılmış olanı kapsar. Yaratma anında her şey sükûn halindedir. Âlem sonsuz değildir. Atom, mevcut değildir.⁵⁰

İbn Hazm'a göre, hiçbir bütün için bölünmenin durduğunu düşünemeyiz. Bir parça sonsuza kadar bölünebilir.⁵¹

İbn Hazm, zaman konusunda da özlü bilgiler sunar. O, İslam düşüncesinde zamanı andan ibaret gören görüşlerin en erken bir temsilcisi olarak kabul edilebilir. Bu fikri teyit sadedinde, "dünyanın süresini araştırdığın zaman iki zamanı birbirinden ayıran "an"dan başka bir şey olmadığını görürsün. Geçmiş ve gelecek, ikisi de yoktur." der.⁵²

İbn Hazm'ın Tanrı hakkında, *Allah, ne hareketlidir nede sükun halindedir.*⁵³ ifadesi Aristoteles'in "an" için söylediğiyle aynılık göstermektedir. Nitekim, Aristoteles'e göre, madde atomculuğu kabul edilemezken zaman atomculuğu ise kabul edilebilir. Onun ifadesi "Biz anın bölünmez olduğunu biliyoruz. An değişmez; an'da ne hareket ne de sükun vardır. " şeklidir.⁵⁴

İbn Hazm'ın görüşlerinde felsefe açısından önem taşıyan bir diğer konuda onun boşluğu reddetmesidir. İslam kelamı ve felsefesinde boşluk kavramı, bir kavram tartışması olmaktan çok, sistem tartışmasıdır. Boşluk kavramının, mekân kavramıyla sistematik ilişkisi, onu bir taraftan metafizikle irtibatlandırıldığı gibi, diğer taraftan da hareket kavramıyla olan ilişkisiyle de ,onu fizik ve mekanik konularla aynı çerçevede içinde mülahaza edilmesine yol açmaktadır.⁵⁵

İbn Hazm, boşluğu⁵⁶ kabul eden, Ebu Bekri Razi'yi tenkit ederek boşluk anlayışına karşı çıkar. Muhtemelen Aristoteles etkisinde cisim ve

⁴⁸ A.g.e, s. 208-13

⁴⁹ Kindi, *Risale Fi Vahdaniyyatillah*, s. 203

⁵⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, s. 81-92

⁵¹ A.g.e, V, s. 93-94

⁵² İbn Hazm, *Mudâvatu'n-Nüfus*, Türkçe çeviri, s. 47

⁵³ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 119

⁵⁴ Aristoteles, *Physique*, VI, 234a. 8; Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s.166.

⁵⁵ Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad*, İstanbul, 1996, s.182

⁵⁶ Grek atomculuğuna göre, boşluk kavramı; her biri, sonlu olan sonsuz sayıdaki, kozmik

mekanın birbirinden bağımsız düşünülmemeyeceğini belirtir. Değerlendirmesinde mekan, kuşatan cismin iç sınırı ve kuşatan ile kuşatılan arasında yüzey olduğundan, cisimler arası bir boşluk kavramının düşünülmemeyeceği neticesine varır.⁵⁷ Temelleri Philoponus' ta bulunan, kelpsudra-ser-rakat'tül-ma, (Su hırsız) delilini zikreder. Farabi'nin de etkisinde⁵⁸ şu öneri verir; Buna göre, ağzı dar, gövdesi geniş, dibinde, küçük delikler bulunan, su hırsız isimli alet suya batırılır ve ağzı tıkanırsa, dibindeki deliklerden su akmaz, ağzı açıldığında akmaya başlaması, akarak şişede bir boşluk oluşturmasının imkânsızlığındandır.⁵⁹

5. Nefs ve Akıl

İbn Hazm, *el-Fasl*'da, nefis hakkında kendinden önceki filozof ve kalamcıların görüşlerini tespit, tasnif ve tenkit eder. Buna göre, Calinus nefsi araz görmekle hata etmiştir. İbn Huzeyl, Muammer b. Ömer ve Attar gibi kelâmcılar da nefsi, cevher görmekle beraber cisim kabul etmemeleri yönünden yanılmışlardır.

İbn Hazm'a göre nefis, bedeninin dışında eşyayı idrak eden, bedeni yöneten, etkin, akleden, belirgin kılan, hayat sahibi bir güçtür⁶⁰. Nefs, havadan hafif, feleksel, yüce bir cisimdir. Nefs, elem ve lezzeti, ferahlık ve nefreti anımsama ve unutmayı, kendisini ve dışındakileri, cisim ve arazları ve yaratıcıyı bilen bir yetidir. En, boy ve derinliğiyle bir cisim olan nefis, İbn Hazm göre, yakınlaşma (mûcaveret) yoluyla cisimle birleşiktir⁶¹.

İbn Hazm'a göre, nefsin bedene girmeden önce de varlığı vardır.⁶² Nefs, ölümden sonra da var olacaktır. Nefs, ölümden sonra özel duyusu-

sistemin içinde bulunan mutlak uzay boşluğu anlamına geldiği gibi, cisimleri oluşturmak için, birleşip ayrılmak üzere hareket etmesi gereken, atomlar arasındaki boşluk anlamını da gelmektedir. Yunan Felsefesinde, mutlak bir boşluğun varlığını kabul eden görüşlerin karşısında Aristocu, görüşler alemde boşluğun olamayacağını savunmuştur. Kutluer, *Akıl ve İtikad* s. 181.

⁵⁷ Kaya, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul, 1983, s.137; İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 197-198

⁵⁸ *Ebu Nasr il Farabi'nin Hala Üzerine Makalesi*, çev. Necati Lügal, Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu, 1951.

⁵⁹ İbn Hazm'ın boşluğun olmadığına dair kullandığı bu örneklem, boşluğu kabul edenler tarafından da kendi lehlerine kullanılmaya çalışılmıştır. Kutluer, a.g.e., s. 193, 211; İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 73-8; İbn Hazm;

⁶⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 74-75.

⁶¹ A.g.e. V. s. 75.

nu ve bilgisini kaybetmeyecektir. İbn Hazm, nefsin ölüm ötesindeki durum ve hareketliliğinin kemalini Kur'an'dan ayetlerle temellendirmeye çalışır⁶³.

Ona göre nefis ve ruh eşanlamli iki kelimedir. Beden, sırasıyla toprak, nutfe, alaka, mudğa, kemik ve etten oluşmuştur. Oysa ruh, Allah'ın "ol" emriyle aşamasız olmuştur⁶⁴.

İbn Hazm'a göre, duyularımızın kaynağında nefis bulunmaktadır. Akıl ve ihtiras nefsin iki gücüdür. İnsan nefsinin akıl ve ihtiras arasındaki seçimini belirleyen Allah'ın yardım etmesidir.⁶⁵

İbn Hazm'a göre, nefis ile akıl farklı anlamlara gelmektedir. Akıl, nefste yüklem olmuş bir arazdır. Aklı araz olarak kabul edişinin temelinde, aklın nicelik olarak derecelenebileceğinin kabulünden hareket eder. Buna göre, akıl için daha güçlüsünü ve yetersizini düşünebiliriz. Nefis, aklın bir yetisidir. Onu cevher ve bir feleğe sahip olarak gören filozoflar yanılmıştır.⁶⁶

6. İbn Hazm'da Tecrübe Öncesi (A Priori) Bilgi

İbn Hazm, insan zihninin boş bir sayfa gibi dünyaya geldiğini çağrıştıran ifadelerini Kur'an'dan ayetlerle destekler⁶⁷. İbn Hazm, bu yönüyle de John Locke'un, zihni, tecrübe öncesi boş bir levhaya benzettiği görüşüne zemin hazırlar.⁶⁸ İnsan, doğum sonrası doğal bir hareketlilik içinde büyür, temyiz gücünü kazanır ve geliştirir. Duyularını kullanma gücü artar. İnsan, güzel kokunun doğası gereği güzel, çirkin kokunun da yine doğası gereği nefret uyandırıcı olduğunu, renkler arasındaki ayırımı, dokunduğu ve işittiği şeyler arasındaki farklılığı bilir.

İbn Hazm'a göre, bilginin ilk kapısı duyulardır. Küllün cüzden büyük olduğunu, tek bir cismin farklı iki yerde olamayacağını, aynı anda hem

⁶² İbn Hazm, nefsin beden öncesi varlığını kabul ederek Platon'a yaklaşırken nefsin bedenle birlikte var olduğunu söyleyen Farabi ve İbn Sina'dan farklı bir görüşe sahiptir. İbn Sina, *eş Şifa, en Nefs*, s.13; İbn Sina, *Risâle Edhâviyyetü fi Emri'l-Meâd*, Mısır 1939, s. 36.

⁶³ "Ahiret yurduna gelince, işte asıl yaşama odur. Keşke bilmiş olsalardı." Ankebut, 64.

⁶⁴ *Fasl*, 92.

⁶⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 107; III, 50.

⁶⁶ İbn Hazm, a.g.e. V. 75

⁶⁷ "Allah sizi annelerinizin karnından bir şey bilmeksizin çıkardı." (Nahl, 78)

⁶⁸ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Collaborated by Alexander Fraser, Oxford, 1894, S. 325.

oturan ve hem de ayakta olan bir kişinin olamayacağını açık (bedihî) olarak biliriz. Böylesi bilgiler, üzerinde ihtilaf olmayan zorunlu ilk bilgilerdir⁶⁹.

İbn Hazm'ın Kant'tan yedi asır önce, *el-Fasl* adlı eserinde dile getirdiği önsel bilgi, (a priori) birçok araştırmacının dikkat çektiği bir husustur. A priori bilgi, tecrübeden bağımsız olarak, elde edilebilen bir bilgidir. İbn Hazm, tecrübe öncesi bilgi (a priori) konusunda açıklamalarıyla İbn Rüşd üzerinde de etkili olmuştur.

İbn Rüşd, İbn Hazm etkisiyle "aşikârdır ki, iyi ile kötü, yararlı ile zararlı, güzel ile çirkin, insanlarda ne örfе, ne de geleneğe dayanır. O tabii olarak var olan bir şeydir."⁷⁰ Böylece, insanda tecrübeye dayanmayan önsel bilgiler olduğunu belirtmektedir. İbn Hazm, yakini bilgiye ulaşmada dört basamağı öngörür. Birinci basamakta, duyuların tanıklığı ile beraber, aklın zorunlu ilkeleri gelmektedir. İkinci olarak aklın zorunlu ilkelerine dayanan burhan, üçüncü olarak Kur'an ve Hadis, dördüncü olarak da duyulara dayalı bir haber üzerinde iki ya da daha çok kimsenin uzlaşması yer almaktadır.

İbn Hazm'a göre, altıncı duyu, birincil şeyler hakkında nefsin bilgisi-dir. Nefsin, akıl aracılığıyla, herhangi bir delile ihtiyaç duymaksızın bilebileceği şeyler vardır. Küçük bir çocuk, iki hurma verildiğinde ağlamaya başlar. Üçüncüsünü de verince susar. Çocuk, bütünü parçasından büyük olduğunu bilir. Aynı duygu, iki nesnenin aynı yeri kaplayamayacağı bilgisini de verir.⁷¹

7. İbn Hazm'da Ahlak

İbn Hazm'ın ahlâk ilmi açısından önem arz eden bir eserinin başlığı *Mudâvatu'n-Nüfus ve Tehzîbu'l-Ahlâk ve Zühd fi'r-Resâil* adını taşımaktadır. İbn Hazm'ın kitabının başlığı nefislerin tedavisi anlamına gelmektedir.

Buna göre, İbn Hazm, bir anlamda Kindî, Ebû Bekr Râzî, İbn Miskeveyh Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi düşünürlerde gördüğümüz et-Tıbbu'r-Ruhanî geleneğini temsil ederek, kişilik gelişimi açısından ahlâkî eksikliklerin giderilmesi ve tedavi edilmesini hedeflemektedir. İbn Hazm,

⁶⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 72.

⁷⁰ *Averroes on Plato's Republic*, Trans: Lerner, R. Introduction and Notes N.Y. Cornell University Press, 1974, II, VI, 4-5.

⁷¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 107.

insan kişiliğinin gelişimine engel olan hususlar arasında, kedere kapılmayı ve kendini beğenmeyi, kibirli olmayı incelemektedir. *İlâcu'l-Gam* ve *İlâcu'l-Ucûb* başlıkları altında bu eksiklikleri ele alarak bunlardan kurtuluş için bir dizi teorik ve pratik tedbirler sıralar.

“Bütün insanların eşit düzeyde, iyi gördükleri ve istedikleri bir amacı öğrenme ihtiyacı duydum. Sonunda şundan başka bir şey bulamadım. Bütün insanların iyi gördüğü ve istediği şey, kaygıdan, üzüntüden kurtulmaktır.”⁷²

O, bu hususta psikolojik bir tespitte bulunur. Buna göre, insan uyuyunca, ruhu dünyadan çıkar ve bütün sevinç ve üzüntüleri unuttur. İnsan, nefsini, tıpkı uykudaki gibi, sevinç ve üzüntülerden uzak bir dereceye ulaştırırsa, tam mutluluğu elde eder.⁷³

Düşünür, insanı kedere boğan etmenleri sıralarken ölüm, ayrılık ve insanın karşılaştığı fizyolojik sosyal şartları ve yetersizlikleri zikreder. Sıkıntı, öfke, bunalım gibi duygulardan kurtulmanın yolu, Allah'a yönelmektir. Allah'a yönelen ve bu yönelişini eylemlerle destekleyen kişi huzura erişir⁷⁴.

İbn Hazm, kişiliğin gelişimi meselesiyle ilgili olarak, tecrübeye dayalı metotlar önerir. İnsanın sorunlarla yüzleşmeden önce onları olgunlukla karşılayabilecek bir karakter kazanmasının gerektiğini öngörür.

Nefsin hoş olmayan şeylere alıştırılması durumunda, onların başa gelmesi durumunda kaygının az olacağını, yani başlangıçta, nefsin onlara alıştırılması sebebiyle, kişiye zarar vermeyecekleri⁷⁵ görüşünde olan, İbn Hazm'ın ifadesiyle, *riyazetü'l-enfus*, olarak nitelediği, nefis eğitimi aslanları terbiye etmekten daha zor bir süreçtir.

Aklın, erdemli olan ile erdemsiz olan davranışları ayırma gücü vardır. Akıl sahibi olmak demek, erdeme dayalı bir yaşayış sürmek, kötü fiillerden sakınmaktır. Aklın bir diğer fonksiyonu ise, siyasî ve sosyal hayatımızı düzenliyor olmasıdır.⁷⁶ Ona göre akıl, varlıkların özelliklerini birbirinden ayırt eder, akıl, kişinin eşyanın gerçek niteliğini kavramasını ve

⁷² İbn Hazm, *a.g.e.*, s. 39

⁷³ İbn Hazm aynı eser, s. 47

⁷⁴ İbn Hazm, aynı eser, s. 13-14. İbn Hazm'ın ruhsal tıp konusunda, diğer filozoflarla ortak yaklaşımı için bkz. Kindî, *fi'l-Hile li Def'i'l-Hüzn*, s. 6; Ebû Bekr Râzî, *et-Tıbbu'r-Ruhanî*, s. 33-35.; Fahreddin er-Râzî, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Ruh ve Şerhi Kuvvâhuma*, s. 102-109; Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, c. 3, s. 345-346.

⁷⁵ İbn Hazm, *Mudâvatu'n-Niifus.*, s. 59

⁷⁶ İbn Hazm, *a.g.e.*, s. 92; Necatî, *ed-Dirasat en-Nefsaniyye*. s. 149.

imkânsız olan şeyleri diğerlerinden ayırmasını sağlayan bir araçtır⁷⁷. Âlemdeki varlıklar ve tabiat olguları karşısında aklın rolü, idrak edilen her şeyin sıfatlarını ve hangi özellik ve durumda olduklarını bilmekten ibarettir⁷⁸. Bilgi, duylara ve kesin delillere bağlı olarak bir şeye olduğu gibi inanmaktır. İnanç, delillere dayalı olduğunda sahih bir bilgi olur. Her bilgi, aynı zamanda bir inançtır. Fakat her inanç bilgi değildir⁷⁹.

Bilginin değerine de değinen İbn Hazm'a göre, ilmin insan kişiliğini yüceltici bir yönü vardır. İnsan, bilgi sayesinde, kaygı, elem ve korkudan uzaklaşır. Bilgi, her şeyi bilinir ve anlaşılır kıldığı için insanı mutluluğa ulaştırır. Bilgi, erdemlerin güzelliklerini öğretip onların açığa çıkmasına etken olur.⁸⁰

İbn Hazm'ın ahlâkî gelişim sadedinde ele alıp değindiği bir başka konu da "kendini beğenmişlik" duygusudur. Kendini beğenmişlik duygusunun tedavisi ancak aklın yardımıyla olabilir. Bu çerçevede, bilinç devreye girmeli, kendi üzerine bakışını yöneltip kusurlarını gözden geçirip özeleştiri yapmalıdır. Diğer bir yol da, kendi aklını ve düşüncelerini hayranlık derecesinde beğenen kişi, aklına gelen kötü düşünceleri hatırlamalıdır. Bu tür bir anımsama, insanı kibir hastalığından uzaklaştıracaktır. İlmiyle gurura kapılan, asıl ilim sahibinin Allah olduğunu hatırlamalı, ilmi ona verenin Yüce Yaratıcı olduğunu bilmelidir. Cesaretinin gururuna kapılan, kendinden daha cesur olanları düşünmeli, yaşlılığı göz önüne getirmelidir. Kısacası her sahip olunan yeti ve özellikle gurura kapılmamak için kişi ondan mahrumiyeti ve daha üstün yeteneklerde olanları hatırlamalı ve kendisini orta yola çekmelidir⁸¹.

İbn Hazm, düşüncesinde olgunluğa giden yol, içinde bulunulan durumun fark edilmesiyle başlar. Söz konusu bilgi, olgunlaşmaya yol açması noktasından, bir sebep ve sonuçların çok yönlü bir şekilde gözden geçirildiği, acele hükmün bulunmadığı, iradî, gönüllü bir gelişim sürecidir.

İbn Hazm'ın ahlâk görüşlerinde Ceoslu Prodicus ve Epikür'den etkilendiği şeklinde görüşler vardır. Ahlak felsefesinin temelinde, elemden kur-

⁷⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, neşr. Muhammed Şakir, Beyrut 1980, Dâru'l-Afâki'l-Cedide, I, 13.

⁷⁸ Cabirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Komisyon, İstanbul 1995, 63.

⁷⁹ İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-Furu'*, Beyrut 1984, s. 8-163; ayrıca Yusuf Şevki, "İbn Hazm" maddesi, *TDVİA*, c. 20, s. 56.

⁸⁰ İbn Hazm, *Mudâvatu'n-Nüfus*, Türkçe çeviri, Erdemci Cemalaeddin, Hüseyin Bircan, Van, 2005, s. 52-55

⁸¹ İbn Hazm, *a.g.e.*, s. 69.

bulunan, İbn Hazm, mutlu insanı erdemli insanla özdeşleştirmektedir. Hazrı arzulamak ve elemden kaçmak mutluluğun ölçüsüdür. Ancak, kişilik gelişimi sadece felsefeyle değil vahyin yardımıyla gerçekleşir⁸².

8. Aklın Işığında Sevgi Felsefesi

İbn Hazm, *Tavku'l-Hamame - Güvercin Gerdanlığı* eserinde sevgiyi, çeşitleri ve bu çeşitlere has özellikleriyle inceler. Zahirî ekolün temsilcisi olan bir şahsiyetin sevgi felsefesi yapması son derece ilginçtir. Bu değerlendirmesinde sevginin sebep ve etkilerini rasyonel bir inceleme ile ele alır. Bu değerlendirmesine İbn Hazm, sevgiyi nefisler arasında bir birleşim ve uzlaşım olarak görür. Birleşen ve uzlaşan nefisler birbirlerine eğilim gösterirler. Sevgi, ruhsal bir güzel görme ve nefsanî bir uyarıdır. Sevgi, uyumun ve benzerliğin olduğu kişiler arasında yer eder. Sevgi, ruhların çeşitli varlıklar arasında bölünmüş parçalarının birleştirilmesidir. Sevgi ile şehvet ayrı şeylerdir. Sevgiyi, birleşim, tanışım ve yakınlaşma ortaya çıkarır. Halbuki, şehvet, sadece şekil güzelliğine bir düşkünlük olup, içsel olanı, manevî olanı aramayan bir duygudur⁸³.

İbn Hazm, sevgilerin en yücesinin, ilâhî sevgi yani Yüce Allah'a karşı sevgi olduğunu belirtir. Bu tür bir sevgi, İlâhî sevginin yücelik ve üstünlüğünü gaye edinen kimselerin inanç ve eylemlerindeki ortak çabadan kaynaklanır. İnsandaki sevginin aşamaları vardır.

- a) Kişi, önce baktığını güzel olarak tasavvur eder. (istihsan)
- b) Ardından güzel olarak algılanana karşı bir hayranlık(el-i'cab) oluşur.
- c) Üçüncü aşama, ülfet aşamasıdır. Ülfet, İbn Hazm'ın terminolojisinde, kişinin sevdiğinin yokluğunda duyduğu yalnızlık duygusudur.
- d) Sevginin dördüncü aşaması tutku (el Kelef)da zihnin tümüyle seviyenle meşgul olmasıdır.
- e) Sevginin beşinci aşaması karasevdalılıktır. Bu merhalede kişi, hastalığa, kuruntu ve ölüme giden bir sürecin içine girmiş olur.⁸⁴

⁸² İbn Hazm, *el-Fasl*, c. V, s. 58; Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul, 2001, s. 26,150.

⁸³ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamame fi'l-Ülfeti ve'l-üllâf*, Kahire 1976, s. 10; Henry Corbin'in *İslam Felsefesi Tarihi* kitabını Türkçeye kazandıran Hüseyin Hatemi bu eseri değerlendirirken, "ahlaki ve irfani değeri olmayan bir şaşkınlık anıtı olarak" değerlendirmesi ilginçtir.

⁸⁴ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamame fi'l-Ülfeti ve'l-üllâf* s.10; İbn Hazm, *Mudâvatu'n-Nüfus*,. s. 59

Sevginin etmenleri arasında; akrabalık, gaye birliği, güçlü bir insanın imkânlarından yararlanma duygusu, cinsel arzu ve sır saklama arzusuyla insanların bir araya gelmeleri gibi özellikleri sıralar. İbn Hazm'ın tespit ettiği önemli husus, sevgi türlerinin nedenleri yok olunca kendilerinin de yok olacağıdır. Sevgiye bağlanan sebepler çoğalınca sevgi artmakta, bu sebepler azalınca sevgilerde de bir azalma olmaktadır. Gerçek sevgi, bu koşullu durumun dışındadır. İnsan akrabalarını ve yakınlarını sever; anne, baba, eş ve çocuk sevgisi insanın doğuştan getirdiği sevgilerdir. Aynı proje ve hedef için bir araya gelmiş insanlar arasında da bir tür sevgi oluşabilir. Her sevginin oluşumunu sağlayan bir sebep vardır. Bu sebepler, kalıcı, koşulsuz, kapsayıcı olduğu ölçüde sevgiler de kapsayıcı ve kalıcı olurlar⁸⁵.

Henry Corbin, İbn Hazm'ı öncülüğünü Muhammed İbn Davud İsfehani (ö. 909)'nin yaptığı İslam platonikliğinin müritleri arasında sayarken, İbn Hazm'ın Davud İsfehani'nin *Kitabu'z Zühre* adlı eserinden ve bu eser vasıtasıyla, Platon'un Şölen kitabından alıntılar yaptığını kaydeder.

İbn Hazm'ın buradan aldığı alıntıda ifade edilen şey kısaca şudur; Felsefe ile uğraşan bazı kişiler, Tanrı'nın her ruhu küre şeklinde yarattığını ve sonra ikiye ayırarak, her bir parçayı bir bedene yerleştirdiğini düşünmüşlerdir. Buna göre, aşkın sırrı, bu iki parçanın başlangıçtaki bütünlüğü ile tekrar birleşmesidir. Aşk'ın ortaya çıkış sebebini açıklarken, İbn Hazm'ın görüşleriyle Platon'un Phaidros adlı eseriyle benzeşen ifadeler rastlarız. Aşkın ortaya çıkışının sebebi, zahirde güzel olan bir surettir. Çünkü ruh güzeldir ve güzel olan her şeye tutkun olmaya meyli vardır. Mükemmel suretlere meyleder. Böyle bir suret gördüğünde ona tutulur, bu suretle, kendi öz tabiatından bir şey görünce, karşı konmaz bir çekime kapılır. Zahiri İbn Hazm'da böylesine batini yorumlar ilgi çekicidir. Bunun yanı sıra, "Ey İnsan suretinde inci, bir insan sureti görüyorum, fakat daha derin düşündüğümde, ruhlar ve felekler aleminden gelen bir nesne olarak bana görünüyor" derken, zahiri ve batini sınırı belirsizleştirmekte, her iki taraf içinde, zahir, görünüş, zuhur ve tecelli haline gelmektedir.⁸⁶

Sonuç

İbn Hazm, çok yönlü bir bilgin örneğidir. Farklı disiplinler ile ilgili eserler kaleme almış, ismi, daha çok Kelam, Mezhepler ve Dinler Tarihi,

⁸⁵ A.g.e., s. 9-10.

⁸⁶ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 223.

İslam Hukuk Felsefesi literatüründe geçmektedir. Bununla birlikte genel sistemi içinde, felsefi yönü, yönlendirmeleri ve klasik ve modern felsefe arasında köprü olan görüşleri bulunmaktadır. Mantık, epistemoloji, ahlak ve buna dayalı ruhsal tıp geleneği ile ilgili görüşleri önem taşımaktadır.

Gazzali, Aristoteles mantığını İslami ilimlerle uzlaştırmayı ilk deneyen kişi görülmele beraber, Ona bunun ilhamını veren kişinin de İbn Hazm olması kuvvetle muhtemeldir. Gazzali, İbn Hazm'ın izinden giderek, Aristoteles mantığını felsefi ilimlerin yanı sıra, kelam, fıkıh ve tasavvuf gibi ilimler için yöntem olarak ortaya koymuştur. İbn Hazm, ilimleri akli ve nakli olarak iki grupta mütalaa eden geleneksel tasniflere uymakla beraber, akli ilimleri tanımlarken özgün bir yaklaşım sergilemektedir.

İbn Hazm, akli, bir tanrısal armağan ve yeti olarak görmektedir. Akli ilimlerin kaynağını fitri içsel bir sezgiyle özdeşleştirmesi ilginç bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Kindi'yi Aristoteles'in burhan'ından uzaklaşp, Mutezile kelimcilerine ve Plotinus'un ontolojisine teslim olmakla tenkit ederken, zımnem kendi aidiyetini kelama değil de hikmet geleneğine bağlar gibidir. Aristoteles ve Kindi'nin izinden giden İbn Hazm atomculuğu reddeder. Bununla birlikte, an"dan başka bir şey olmadığını ifade etmekle de zaman atomculuğunu kabul etmiş görülmektedir.

Zahirî ekolün temsilcisi olan bir şahsiyetin sevgi felsefesi yapması son derece ilginçtir. Sevginin sebep ve etkilerini rasyonel bir inceleme ile ele almaktadır. İbn Hazm, mutlu insanı, erdemli insanla özdeşleştirmektedir. Hazzı arzulamak ve elemenden kaçmak mutluluğun ölçüsüdür. Kişilik gelişimi, sadece felsefeyle değil vahyin yardımıyla gerçekleşir.

