



sakarya üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi 3/2001

islam felsefesi

BİR REDDİYENİN ANATOMİSİ :

İbn Hazm'a Nisbet Edilen *er-Redd 'ale'l-Kindî el-feylesûf*

Adlı Risalenin Tahlili

İlhan KUTLUER *

Summary

The concerns of Ibn Hazm with philosophical literature is not restricted to the occupation of a famous muslim heresiograph. Although he was essentially a religious scholar, Ibn Hazm has evaluated the philosophical sciences transmitted to Islamic world, especially logic, as meaningful and necessary for the evolution of the muslim intellectual life. In this regard the possibility of being written by him, a treatise rejecting Alkindî's Methaphysics, seems to be very high. The main idea of this treatise is the unacceptability of naming God as First Cause from the Islamic theological point of view. Because the idea of necessity between cause and effect conflicts the God's Free Will. Moreover naming God with a name which has not been mentioned in Qur'an, is absolutely illegitimate. The treatise we focus on, provides very interesting historical data concerning the opinions of early Andalusian intellectual *milieu* about Alkindî's Metaphysics and philosophical tradition in general.

Zâhirî Bir Düşünürün Felsefî İlgileri

İbn Hazm, Endülüs medeniyetinin bu zeki çocuğu, İslam coğrafyasının doğusundan batısına intikal eden felsefî birikime yoğun biçimde ilgi duymuş, bu ilgiyi hatırı sayılır ölçüde felsefî deneyime dönüştürüp eserlerine yansıtmiş bir Zâhirî bilgin ve düşünürdür. Bu düşünürün fikrî serüvenini İslam'da felsefî düşüncenin tarihiyle meşgul bir araştırmacı için ilginç kılan yön, onun felsefeye bakışıdır. İbn Hazm esas itibarıyla bir din bilginidir ve içinde yer aldığı ilmî muhit onun meşgul olduğu felsefî birikimi "öteki" olarak nitelemeyi adeta gelenek haline getirmiştir. Üstelik yetiştiği dönem felsefî birikimin Endülüs şartlarında yeniden üretildiği ve yeni ufuk arayışları için verimli kılındığı bir fikrî dinamizme henüz sahip görünmemektedir. İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) Endülüs felsefesinin büyük filozofu İbn Bâcce'den (ö. 533/1139) de önce yaşadığı göz önüne alınacak olursa olursa –İbn Meserre (ö. 319/931) hariç- henüz özgün filozofların yetişmediği bir iklimde felsefeyi ciddi

* M.Ü. İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Doç. Dr.

anlamda özümlemeye çalışması kayda değer bir başarı sayılmalıdır. Onun bu ilgileri seleft ve literalist Zâhirî fıkıh ekolüne mensubiyeti ve hatta bu ekolün yeniden inşasına yönelik özgün faaliyeti göz önüne alındığında daha da anlamlı hale gelmektedir. Nitekim, aşağıda da değinileceği üzere İbn Hazm'ın, savunduğu din ilimleri metodolojisiyle tutarsızlığa düştüğü hissine hiç bir şekilde kapılmadan ve bizzat din ilimleri metodolojisinin aşılması gereken problemleri için çıkış yolu teşkil ettiği inancıyla Aristo mantığını bir imkan olarak gördüğü bilinmektedir.

Söz konusu tutum onun dinî inançlar ve felsefî düşünceler tarihini eleştirel bir tarzda ele aldığı *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* adlı eserinden başlayarak, ahlaka dair yazdığı ünlü kitabından,¹ sevgi ve aşk kavramını merkeze alan edebî eseri *Tavku'l-hamâme fi'l-ülfê ve'l-üllâf*² kadar çeşitli eserlerinde kendini az ya da çok hissettirmektedir. Özellikle ilimler tasnifi üzerine yazdığı *Risâletü Merâtibi'l-'ulûm* adlı eserinde felsefî ilimlerin genel İslam ilimler şeması içindeki yeri ve değerini tartışan İbn Hazm, doğrudan doğruya felsefî yöntemin ilmî değerini ortaya koymak üzere yazdığı *et-Takrîb li haddi'l-mantık* adlı eserinde de kendisini ilgilendiren metodolojik meseleyi müstakil olarak ele almıştır. Bu eserlerde felsefe ve filozoflara yapılan göndermeler yer yer eleştiri ve ihtirazî kayıtlar içerse de geneli itibarıyla olumludur ve öyle anlaşılıyor ki özellikle din ilimleri merkezli bir fikrî faaliyet içinde olanların zihniyet dünyasında her şeye rağmen olumlu izlenimler uyandırmaya yöneliktir.

- 1 İbn Hazm'ın *el-Ahlâk ve's-siyer fi müdâvâti'n-nüfûs* adlı bu kitabı bütün dinî retorikğine rağmen İslam dünyasında ahlâk felsefesinin bir akli ilim olarak ele alındığı literatürle paralellikler arzemektedir. Şu temalar örnek olarak verilebilir: Servet karşısında takınılan nebevî, zahidâne ve felsefî tutumları aynı ahlâkî çizgide görmek, üzüntülerden kurtuluş, ahlâkî kalitesiyle insanın meleğe ve hayvana benzemesi, şehvânî ve gadabî tutkuların gemlenip ruhun dengeye kavuşturulmasında nâtik nefis yani aklın rolü, "Hasan-ı Basrî, Atinalı Eflatun, FârisîBozorgmîhr gibi" yaşayarak entelektüel hayatta derinleşmenin erdemli bir hayatın kazanılmasına katkısı, şecaat, iffet, adalet erdemlerinin sınırları, eski ve çağdaş erdemli filozofların (el-hükemâ) ortaya koyduğu ahlak literatürüne atf, ahlâkî hastalık ve tedavisi kavramı...vdğr. Bk. İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's-siyer fi müdâvâti'n-nüfûs*, 2.bs., Beyrut 1405/1985, s. 14-15, 18-19, 23, 25, 32-33, 57, 65; Mustafa Çağrıncı eserin "dinî hüviyeti"ni vurgulamakta ve onu gelenekçi ahlak literatürü içinde zikretmektedir. Bk. Çağrıncı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, İstanbul 1991, s.68-69; İbn Hazm'ın genel ahlak felsefesi Sahbân Halîfât danışmanlığında hazırlanan bir master tezinde belli ölçüde ele alınmış ve İbn Hazm'ın ahlaka dair fikirlerinin Eflatun ve Aristo'dan aldığı etkiler ortaya konmuştur. Hâmid A. M. Debâbise, *Felsefetü İbn Hazm el-hulkiyye*, (Ürdün Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü), Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Amman 1987, s. 158-166.
- 2 Orobioyografik nitelikli bu edebî eserde sevgi ve ruhun kozmolojik niteliği ele alınırken bazı felsefî fikir ve anekdotlara atıflar yapılmış, bir manzumede sevgili övülürken onun hakkında "göksel cisim (el-cirmü'l-'ulvî), yüce ve gerçek akıl (el-'aklü'r-refî' el-hakîkî) gibi Yeni-Platoncu terimler kullanılmıştır. Bk. İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme fi'l-ülfê ve'l-üllâf*, nşr. Hasan Kâmil es-Sırafi, Kahire 1383/1963, s. 6, 9-10 krş. *Güvercin Gerdanlığı, Sevgiye ve Sevenlere Dair*, trc. Mahmut Kanık, İstanbul 1985, s.72, 76-78.

"Felsefeye mensup olup da kendi görüşlerince şeriatleri inkar eden" kimselerin tutumunu eleştirmeye yönelik olarak kaleme aldığı şu ifadeler İbn Hazm'ın felsefeye bakışını yansıtır niteliktedir: "Gerçeği itibariyle felsefe, taşıdığı anlam, ortaya koyduğu verim ve birikimle, öğreniminde gözetilen hedef ve amacıyla, kişilerin kendilerini ahirette kurtuluşa götürecek erdemli yaşama biçimini bu dünyada hayata geçirmek, yönetimi altında bulundurdıklarına uygun siyaset izlemek suretiyle ıslah-ı nefis etmelerinden başka bir şey değildir. Bu, şeriatla gözetilen amacın tıptı tıpına aynısıdır. Söz konusu amacın gözetilmesinde felsefe bilginleri ile din bilginleri arasında hiç bir aykırılık yoktur." İbn Hazm'ın muhatabı felsefe adına dini inkar eden bir takım araştırmacılar ve onlara din ile felsefenin nasıl bir amaç birliği içinde bulunduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Buna göre madem ki "Felsefe, filozofların ittifak ettiği gibi, erdemsizlik karşısında erdemleri ortaya koyup açıklayan, burhânlara dayalı olarak doğruyu yanlıştan tefrik eden" bir etkinliktir ve madem ki "toplumun esenliği"ni (salâhu'l-âlem) sağlamak ve insanın ilmî gelişimini garanti altına almak için bir takım ahlakî ve yasal düzenlemelere (eş-şerâi') gidilmesi gerektiği bizzat filozoflar tarafından savunulmaktadır, o halde aynı amacı güden ve bu amaç doğrultusunda en uygun düzenlemelerin Allah tarafından yapılacağını savunanlar en azından aynı amaç etrafında birleşmiş olmalıydılar.³ İbn Hazm kanıtlanmış bilginin imkanına yürekten inanmış bir bilgin olarak felsefenin metodolojik tezlerini çok ciddiye almış, özellikle Aristocu mantık yaklaşımını bilginin değeri probleminin çözümü için yürekten benimsemiştir. Onun üzerinde çok durduğu metodolojik mesele, Aristocu kanıtlama yöntemini ve hatta giderek Aristocu kozmolojinin, evrende boşluğun reddi, Atomculuğun inkarı, evrenin küre şeklinde olduğunun kabulü, zamanı hareketin ölçüsü diye tanımlanışı... gibi bazı unsurlarını özümlemesine yol açmış⁴ ve akli bilgiler alanındaki araştırmaları onun genel felsefe literatürüne sempatiyle yaklaşmasını, ama daha özel planda Aristo mantığına bağlanmasını sağlamıştır.

Dinî inanç ve bunlara ilişkin metafizik önermelerin doğruluklarının kanıtlanamayacağını, daha doğrusu karşıt tezlere ait kanıtların birbirini alt edemeyeceğini (tekâfü'ü'l-edille) ileri süren agnostik yaklaşıma karşı verdiği fikrî mücadele, İbn Hazm'ın bilginin imkanı ve değeriyle ilgili epistemolojik meseleyi çok ciddiye aldığını göstermektedir. Nitekim bu tür bir Agnostisizm taraftarının şu argümanını aktarmaktadır: "Felsefe ilminde araştırmalar yapan, bu alanda derinleşen, kendilerinin gerçekleri kavradığını, bu niteliklerin onları avâm-ı nastan ayırıp seçkin kıldığını ileri

3 İbn Hazm, *el-Fasl*, Beyrut 1408/1984, I, 94-95).

4 İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 70-71; İbn Hazm'ın kelim Atomculuğuna yönelttiği eleştiriler için bk.Sâlim Yefût, *İbn Hazm ve'l-fikri'l-felsefi fi'l-Magrib ve'l-Endelüs*, ed-Dârü'l-beyzâ, Magrib. 1986, s.330-335.

süren, kesin kanıtlara (berâhîn) dayalı doğru bilgilerle donanıp yüksek seviyelere ulaştıklarını, bu bilgileri cedeli ve iknâî olmaktan çıkardığını iddia eden bir yığın insan görmekteyiz". Bu iddia sahiplerine göre kelimelerin ilminde uzmanlaşmış olup kanıtlara dayalı olarak hakkı batıldan ayırdığını söyleyen insanlar da gözlenmektedir; ancak felsefeciler yahut kelimacılar olsun, yanlışlıklardan kurtulduklarını söyleyen her iki kesimin de avâm-ı nas gibi, sıradan cahil ahali gibi, hatta onlardan çok daha şiddetli bir biçimde fikrî çatışma ortamına düştükleri görülmektedir.⁵ Dolayısıyla bu gerekçelerle inanç ve bilgiye yönelik bir tehdit biçiminde ortaya çıkan meş'um iddia şuraya varmaktadır: Entelektüel kesimlerin kanıtlanmış bilgi kavramıyla çelişen tutumları ortada olduğuna, yüksek seviyede uzmanlık sahibi olan kesimler kendi içlerinde bile uzlaşmadığına göre, herkes ve tüm zamanlar için aynı şekilde bağlayıcı olan kesin bilgi diye bir şey yoktur ve kesin bilgiye ulaşılabileceğini savunmak ham hayalden ibarettir. İbn Hazm ise "tekâfî'ü'l-edille" tezini, tarafların birbirini alt edip etmemesi bağlamında değerlendirenlere karşı, meselenin hangi tarafın diğerine galebe çaldığı değil, "nesnelere mahiyetine ilişkin bilgi"yi (ma'rifetü'l-umûr 'alâ mâ hiye 'aleyh) araştırmak olduğunu, bu yönelişe sahip "tahkik ehli"nin gerçek kanıtlama yönteminden hareket eden bir yanlışları ayıklama sürecinde pekala doğruyu bulabileceğini ileri sürmektedir. İbn Hazm Aristo mantığının sağladığı akli kanıtlama yönteminin işlerliğinden öylesine emindir ki "burhân" denilen ve esasen bilginin kriteri sayılan gerçek kanıtlama yönteminin, entelektüel tarihin biriktirdiği fikrî çatışma ve çelişki noktalarını doğru bilgi lehine ortadan kaldıracağını ve burhâna dayalı bilginin bir kez ortaya konması durumunda böyle olmayan iddiaların geçersiz olacağını cesaretle savunmaktadır. Bilginimiz ayrıca bu görüşlerinin kendi fikrî projesinde neye tekabül ettiğini tebarüz ettirmek üzere "burhânın mahiyetine ilişkin" olarak yazdığı *et-Takrîb* adlı eserine ve "burhân ile burhân olmayı birbirinden ayırdığı" *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* adlı eserine göndermede bulunmaktadır.⁶

Felsefî ilimlerle meşguliyet, İbn Hazm'ın başkalarıyla paylaşmayı uygun görmediği, sadece kendi fikir dünyası bakımından anlamlı bulduğu bir etkinlik değildir. O bu disiplinlerle eğitim-öğretim gören herkesin meşgul olmasını istemektedir. Aslında düşünürün bir müfredat programı mesabesinde olan *Risâletü Merâtibi'l-'ulûm* adlı eserinde,⁷ öğrenim görenlerin çocukluktan itibaren çeşitli seviyelerde tahsil edecek-

5 İbn Hazm, *el-Fasl*, V,121-122.

6 İbn Hazm, *el-Fasl*, V,127).

7 Bu müfredat programına göre öğrenci ilk aşamada hat ve kıraat, ikinci aşamada nahiv, lügat ve şiir, üçüncü aşamada matematik (astronomi dahil), dördüncü aşamada mantık ve fizik ilimleri, beşinci aşamada tarih, altıncı aşamada metafizik meseleler, yedinci ve son aşamada ise şeriat ilimleri tahsil edecektir. Bu programda İbn Hazm'ın ulaşılmasını öngördüğü seviyeye ait konular ve okutulması

leri ilimler sıralanmaktadır ve açıkçası İbn Hazm talebenin belirli aşamalarda felsefi ilimleri tahsil etmesini zorunlu görmektedir. Eserde felsefi ilimler sistematik bir yaklaşım içinde din ilimleriyle birlikte ele alınmakta ve değerlendirilmektedir. Din ilimlerinin İbn Hazm için taşıdığı değer tanım gereği ortadayken, onun felsefi ilimlere ayrıca verdiği değeri tespit elbette açıklayıcı olacaktır.

İbn Hazm'a göre dil ilimlerinde belli bir seviyeye gelen kişi aritmetiğe (ve geometriye) başlamalı, Öklides'in eserini (İslam dünyasında *Usûlu'l-hendese* adıyla bilinen ünlü *Elemanlar* kitabı) okuyup bu konularda derinleşmelidir. Zira " 'ilmü'l-'aded" değeri yüksek bir ilimdir. Bu ilim sayesinde yeryüzüyle ve gökcisimleriyle ilgili ölçüm ve hesaplamalar "burhânlar"a dayalı olarak kavranır. Hattâ kişi matematik sayesinde "Alemin cismen sonlu oluşunun gerçeğine ve Bâri'nin alemdeki sanatının eserlerine" vakıf olur. *El-Macesti*'yi (Batlamyus'a ait olup Latinlerin Arapça'dan bozma olarak *Almagest* diye andığı ünlü *Megale Syntaxis Mathematike*) mutalaa etmekle ay-güneş tutulmalarını, kentlerin koordinantlarını, vakit tayinlerini, gün-tün uzamalarını, gelgit olaylarını, güneş ve ayın konaklarını öğrenecektir. Bu gruba ayrıca artezyen açma tekniği, kaldıraçlar konusu, inşaat mühendisliği ve diğer bir takım teknik aletlerin kullanımı ile ilgili olmak üzere geleneksel ilimler taksiminde " 'ilmü'l-hiyel" olarak adlandırılan disiplinler de dahildir. Astrolojiyle uğraşmak yöntemi burhânî olmadığı için anlamsızdır. Mantık disiplinleri ise burhân ifade eden çıkarımlar ile böyle olmayanları birbirinden ayırmaya, bilgilerimizin kesinliğini kuşkuya yer vermeyecek ölçüde test etmeye imkan verir. İbn Hazm'ın mantıktaki "burhân" disiplinini yalnızca felsefi ilimler için değil, din ilimleri için de metodolojik bir temel olarak gördüğü bilinmektedir. O'nun din ilimlerinde "kıyas"a karşı çıkışı burhânî kıyas ile değil, fikhî kıyas (analoji) ile ilgilidir.⁸

Mantıktan sonra İbn Hazm fizik ilimlere geçmekte ve bunlar arasında düzensiz bir şekilde meteoroloji, dört unsur ve terkipleri, zooloji, botanik, mineralojiyi say-

gereken kitaplar da verilmektedir. Eserin nâşiri olan İhsan Abbas kendini ilk ihtimale yakın hissetmekle beraber, metinde birinci aşamadan sonra gelen aşamaların tedricenmi yoksa eşzamanlı mı okutulacağı konusunda belirsizlik olduğu kanısındadır. Abbas'a göre İbn Hazm'ın bu programı hazırlarken belki de kendi eğitim hayatındaki tecrübeleri esas almıştır. Ayrıca kendisi programda mantık ve fizik ilimlere önemli bir yer ayrılmış olmasını Endülüs'ün fikir hayatı bakımından öncü bir yaklaşım, "antikilimlerin" eğitim sistemi için zorunlu görülmesini Endülüs'teki yaygın ilim anlayışı bakımından bir cüret olarak değerlendirmektedir. İhsan Abbâs, *Resâilü İbn Hazm el-Endelûsî* (IV) neşri için giriş, Beyrut 1983, s. 26-29.

8 Bu konuda bk. Ignaz Goldziher, *Zâhirîler, Sistem ve Tarihleri*, trc. Cihad Tunç, Ankara 1982, s. 1226-127; Fadel I. Abdallah, "Notes on Ibn Hazm's Rejection of Analogy (Qiyâs) in Matters of Religious Law" *The American Journal of Islamic Social Sciences*, sy. 2, Washington 1985, II, 207-224; ayrıca bk. Muhammed Süleymân Dâvûd, *Nazariyyetü'l-kyâsî'l-usûlî*, İskenderiye 1984, s. 233-253.

makta, ilaveten ilâhî sanatın yüksekliğini kavrama yolunda ufuk açıcı bir ilim olarak gördüğü anatomiyi zikretmektedir. İbn Hazm felsefî ilimler arasında son olarak metafiziği anmaktadır. Metafizik meselelerin başında âlemin muhdes mi ezeli mi olduğu, nübüvvetin mümkün mi, zorunlu mu yoksa imkansız mı olduğu gelmektedir. İbn Hazm bu meseleleri ele alırken kişinin burhânî nitelikli çıkarımlara dayanması gerektiğini özellikle belirtir. Talebe ilk meseleyle ilgili olarak zamanın, fert ve nevilere sayısal sonluluğu delilinden kalkarak âlemin muhdes olduğu çıkarımında bulunduktan sonra mantığa başvurarak âlemin bir muhdisi olması gerektiği sonucuna ulaşacaktır. Bundan sonra da muhdisin tek mi çok mu olduğu meselesini halletmek üzere yine sayısal yaklaşım tercih edilecektir.⁹

İbn Hazm'ın felsefî ilimlere bakışını yaptığı bir toplu tasnif gayet açık şekilde ortaya koymaktadır. Bu tasnife göre esasen yedi çeşit ilim vardır. Bunların üçünde uluslar (el-ümem) farklılık arzeder, diğer dördünde ise bütün uluslar mevcut birikime müşterek bir katılım halindedir. Din ilimleri, dil ilimleri ve tarih ilmi her topluluk için farklılık arzeden ilimlerdir. Astronomi, aritmetik, tıp ve konusu "küllîlerden fertlere inen tanımlamalarla varlıkların mahiyetlerini bilmek" olan, aynı zamanda teolojiyi (ma'rife ilâhiyye) de içeren metafizik ('ilmü'l-felsefe) ise bütün ulusların müştereken katkıda bulunduğu ilimlerdir.¹⁰ Görüldüğü gibi İbn Hazm felsefî ilimlerin insanlığın ortak birikimi olduğunun farkındadır ve bu ilimlerin onun eğitim programında zorunlu dersler arasında sayılması da bu farkına varışla ilgili olmalıdır.

Bilginimizin, çağındaki ilim telakkileriyle ilgili gözlem ve eleştirileri de dinî ve felsefî ilimler arasında gördüğü ilişkiyi anlamak bakımından dikkat çekicidir. Buna göre ilmî araştırmayı yalnızca din ilimlerinin tahsilinden ibaret görüp öteki ilimleri günah sayan din bilginleri büyük bir yanlışlık içindedir. Çünkü her şeyden önce öteki ilimler din ilimlerinin gereği olarak öğrenilmelidir. Miras taksiminin aritmetik bilgisine, ibadet vakitlerini doğru tayin etmek isteyen astronomi bilgisine ihtiyacı ortadadır. Ayrıca tıp ile meşgul olmak farz-ı kifayedir. Buna mukabil "antik ilimler"i ('ulûmu'l-evâil) araştırıp diğerlerini ilim saymayanlara karşı da İbn Hazm'ın bir çift sözü vardır. Düşünüre göre bu ilimlerin insanlığa sağladığı yararları mutlaklaştırmaya gerek yoktur. Mesela bedevîler tıbbâ hiç ihtiyaç hissetmeden pekala sağlıklı ve uzun ömürlü yaşayabilmektedir. Yine gök cisimlerinin hareket ve konumları hakkında bilgi sahibi olmamızın temel ihtiyaçlarımız bakımından abartılacak bir önemi yoktur. Bu ilimleri tahsil insanların geçimi ve kazancı için gereklidir deniyorsa, durum tam

9 İbn Hazm, *Risâletü Merâtibi'l-'ulûm*, nşr. İhsân Abbâs (*Resâilü İbn Hazm el-Endelûsî* [IV] içinde), Beyrut 1983, s. 69-70, 72, 74.

10 İbn Hazm, *Merâtib.*, s.78.

tersinedir ve bu ilimler fazla karın doyurmaz. Ticaret, ziraat ve sultanlara yakınlık çok daha kazançlı vasıtalar. Ancak İbn Hazm eleştirilerinin bu ilimleri gözden düşürmeye yönelik olmadığını, maksadının tek boyutlu ilim telakkilerine dikkat çekmek olduğunu özellikle belirtmektedir.¹¹

Benzeri bir eleştirel yaklaşımı *et-Takrîb* adlı eserinde sergileyen İbn Hazm kendi yaşadığı ilmî muhitte mantık kitaplarına –İbn Hazm mantık kitapları derken Aristo'nun "sekiz kitaplık" külliyatını özellikle zikrediyor- karşı dört farklı tutumun söz konusu olduğunu belirtmektedir. Birincisi okuyup incelemeyen mantık kitaplarının inançsızlık içerdiğini ve sapıklığı desteklediğini öne sürenlerin, ikincisi bu kitapların anlaşılabilir hezeyanlarla dolu olduğunu ileri sürenlerin tutumudur. İkinci grup yeterli bilgi sahibi olmadıkları için mantığa karşıdır. Üçüncü tutum sahipleri ise bu kitapları iyice okudukları halde kafa karışıklığı ve önyargılar içinde oldukları için işin özüne vakıf olmayı bir türlü başaramayanlardır. Bu tutum bilgisiz insanların mantık kitaplarını sapıklıkla dolu imiş gibi gösteren iddialarını kabullenmekle sonuçlanır. Son grubu ise bu kitapları sağduyuyla ve önyargılardan arınmış bir zihin ile tetkik ederek mantığın sağlayacağı yararları elde eden insanlar oluşturmaktadır. Mantığı gereği gibi kavrayan bu kişiler bağlı buldukları tevhid inancını zorunlu kanıtlarla (berâhîn zarûriyye) temellendirmiş, yaratıkların varlık şemasındaki yerini ve Yaratıcı'nın onlar üzerindeki tesir ve tedbirini müşahede etmiş olacaktır. Ayrıca ilimleri tahsilde karşılaşılabilecek bütün metodolojik güçlükler mantık kitapları sayesinde aşılabilecektir.¹²

Anlaşılmış olmalıdır ki, İbn Hazm Endülüs'te mantık kitaplarına karşı sergilenen olumsuz tutumlardan oldukça rahatsızdır ve bu rahatsızlığını cesaretle ortaya koymaktadır. Aristo mantığının burhân teorisi, onun ilgisinin odaklandığı noktadır ve bu ilgiye yalnızca metodolojik değil, teolojik mülâhazalar da eşlik etmektedir.

İbn Hazm Kindî'ye Reddiye Yazdı mı?

Modern araştırmacılarca İbn Hazm'a nisbet edilen *er-Redd 'ale'l-Kindî el-feylesûf* adlı eserin içeriğini anahatlarıyla ele almadan önce bu eserin otantikliği hakkındaki değerlendirmelere temas etmemiz gerekiyor. Üzerinde Ebû Bekr er-Râzî'nin metafiziğine reddiye olduğu ve *Kitâbü't-Tevhîd* adını taşıdığı kayıtlı olan bu

11 İbn Hazm, *Merâtib*, s. 87-89; hattâ bırakın gözden düşürmeyi, İbn Hazm ilim ve tekniklerin nebevî menşeiini vurgulayarak, insanlığın tıp, farmakoloji, astronomi, tarım, inşaatçılık gibi alanlardaki gelişiminin peygamberlerin ilköğretmenliğine dayalı olduğunu ileri sürmüştü, ilim ve sanatların kadim tarihini bir tür hâlidî hikmet tasavvuru çerçevesinde içselleştirmiştir. Bk. İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 1996, s. 54.

12 İbn Hazm, *et-Takrîb li haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyh bi'l-clfâzi'l-âmmiyye ve'l-emsiletî'l-fikhiyye*, nşr. İhsân Abbâs (Resâil [IV] içinde), s. 97-98.

metni Tunus Ahmediye Kütüphanesi'nde bulan ve ilim alemine kazandıran İhsan Abbâs, kitabın Kindî'nin *Fi'l-Felsefeti'l-ûlâ* adlı eseriyle olan paralellliğini farkederek mukayasesini yapmış, iki kitap arasındaki tekabuliyetleri gösterdikten sonra eserin otantikliğini tartışmıştır. Literatürde Kindî'nin söz konusu eserinin *Kitâbü't-Tevhîd* adıyla da anıldığı bilinmektedir.¹³ Ancak İhsân Abbâs'a göre eserin İbn Hazm'a aidiyetinden kuşku duymayı gerektiren sebepler vardır ki bunlar, İbn Hazm'ın bu kitaba diğer eserlerinde atıf yapmamış olması, kitap boyunca İbn Hazm'ın kullanmayı adet edindiği "Ebû Muhammed" yahut "Alî şöyle der:" girizgâhları yerine "Muvahhid" ya da "Muhammed şöyle der:" ifadelerinin yer almış olmasıdır. "Muhammed..." kullanımında "Ebû..." kelimesinin istinsah hatası olarak metinden düşmüş olma ihtimalini göz önünde bulundurmakla birlikte nâşirimiz klasik biyo-bibliyografik kaynaklarda İbn Hazm'e ait böyle bir eserden bahsedilmemiş olmasını ayrıca dikkat çekici bulmaktadır. Bunlara mukabil İhsân Abbâs, İbn Hazm'ın eserlerinde Kindî'nin adına *Cemheretü ensâbi'l-'Arab* adlı eserindeki tek bir tanesi dışında (aslında üç; aş. bk. dipnot 14) gönderme yapmamasına rağmen Kindî'nin felsefesiyle İbn Hazm'ın felsefi düşünceleri arasında -İbn Hazm'ın *et-Takrîb* adlı eserinde kullandığı mantık terimlerinin büyük ölçüde Kindî'nin kullandığı terimlerle benzerlik arzemesi, boşluğu (ve belki Atomculuğu da) reddederken Kindî'nin kanıtlarını kullanması, bazı metafizik ve metodolojik fikirlerde ortaklık gibi gerekçelerle paralellikler görmekte ve buradan İbn Hazm'ın Kindî'nin bazı eserlerini tanıdığı sonucunu çıkarmaktadır. Buna ilave olarak nâşir kitabın dayandığı, Tanrı'ya nasla belirlenen dışında isim verilemeyeceği; çünkü yaratıklara ait niteliklerin bir analogiyle Yaratıcı'ya nisbet edilemeyeceği şeklindeki anafikrin, İbn Hazm'ın temel yaklaşımı ile tam bir uyum içinde olduğunu tespit etmiştir. Bütün bunlara rağmen İhsân Abbâs'a göre eserin İbn Hazm'a ait olmayabileceği ihtimali ağır basmaktadır. Zira İbn Hazm'ın bazı yönlerden Kindî'nin felsefesi ile paralel düşmesi, kaynağının Kindî olduğunu kanıtlamaz. Çünkü bu kaynak doğrudan Aristo da olabilir. İhsan Abbâs'a göre diğer makul ihtimallerden biri eserin İbn Hazm'ın felsefe eğitimi gördüğü sırada tuttuğu bilgi notları olabileceği, bir diğeri, eserin İbn Hazm ekolüne mensup bir Zâhirî'nin kaleminden çıkmış olabileceğidir. Bir ihtimal de İbn Hazm'ın felsefe ve mantık hocası olan ve "antik ilimlerde temkin sahibi" olarak nitelediği -İbnü'l-Kettânî olarak da bilinen- "Muhammed" el-Mezhicî tarafından ilk şekliyle yazılan

13 Eserin adı bir klasik kaynakta *Kitâbü'l-Felsefeti'l-ûlâ fi mâ dünc't-tabî'yyât ve't-tevhîd* şeklinde kaydedilmiştir. İbn Ebû Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ*, nşr. Nizâr Rızâ, Beyrut 1965, s.289; bundan daha dikkat çekici olanı, İbn Abdırabbih, Kindî'nin bu eserinden bir alıntı yapmış ve ismini "Kitâbü't-Tevhîd" şeklinde anmış olmasıdır. Bk. el-'İkdü'l-ferîd, nşr. Ahmed Emîn vdğr. Kahire 1948-49, II, 382-383.

eserin, daha sonra ünlü talebesi tarafından ilavelerle yeniden kaleme alınmış olmasıdır. İhsan Abbâs'ın değindiği bir başka ayrıntı da bu konuda dikkat çekicidir. Eserin bir yerinde müellif, bir "Şeyh" in Kindî metninden aktarma yaptığından bahsetmektedir. Bu ifadeye göre, "Eğer Kindî'nin gerçek görüşü ve kast ettiği düşünce buysa Cehennem'de ondan daha aşağı derekede kimseyi görmüyorum. Yok eğer kasdı bu değil de "Şeyh" onun dilinden böyle aktarıdıysa, Şeyh de onunla birlikte aşağıların aşağısındadır." Abbâs, "Şeytan" kelimesinin bir istinsah hatası sonucu olarak metne "Şeyh" olarak aktarılmış olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır. Nâşirimizin değindiği üzere, bu ifade eğer bir istinsah hatası değil ise, ortaya eserin iki kalemin ürünü olduğu gibi bir sonuç çıkmaktadır. Biri Kindî'nin metafiziğe dair eserini telhis eden "Şeyh", diğeri ise bu telhisi esas alıp reddiye yazan bilgin.¹⁴

Kindî metafiziğinin Endülüs'teki yankıları hakkında fikir verici bulduğu bu metni heyecanla karşılayarak, muhtevasının İbn Hazm'ın düşüncesinde daha önce vurgulanmamış Yeni-Platoncu izleri ortaya koyduğunu savunan Alman Oryantalist Hans Daiber ile ünlü Mağrip'li düşünce tarihçisi Muhammed Âbid el-Câbirî'nin danışmanlığında İbn Hazm üzerine hacimli bir doktora tezi hazırlayan Sâlim Yefût ise reddiyenin İbn Hazm'a aidiyetinden hiç kuşku duymamışlar; özellikle Yefût aşağıda anahatlarıyla zikredilecek olan açıklamalarıyla bu kabulünün gerekçelerini ortaya koymuştur.

Kindî'ye Reddiye: Tanrı'ya "İllet" Denir mi?

Yukarıda İbn Hazm'ın felsefî ilimler içinde müstakil bir "metafizik" disiplininin farkında olduğunu, bu disiplinin konusunu genelde teolojiyi (ma'rife ilâhiyye) de içerecek şekilde "varlıkların mahiyetine ilişkin bilgi" şeklinde belirlediğini, ancak burhâna dayalı kanıtlama teorisi çerçevesinde alemin başlangıcı ve nübüvvetin imkan ve/veya gerekliliği problemini özellikle vurguladığını belirtmiş, felsefe adıyla anılmayı en çok metafiziğin hak ettiği fikrini hatırlatır şekilde öteki felsefî ilimleri daha ziyade antik ilimler ('ulûmu'l-evâil) terimiyle ifade ederken metafiziği özellikle "felsefe ilmi" ('ilmü'l-felsefe) olarak andığına işaret etmiştik. Öyle anlaşılıyor ki İbn Hazm'ın bir din bilgini olarak felsefeden beklentileri arasında mantığın ilmi hayat için sağladığı metodolojik imkanlar yanısıra metafizik disiplini çerçevesinde alemin yaratılmışlığını, dolayısıyla Tanrı'nın varlığını kanıtlamak ve peygamberliği temellendirmek üzere aklî delillerin temini ön sıralarda gelmekteydi.

14 İhsân Abbâs, *Resâil* (IV) neşri için giriş, s.53-58; bu arada bir araştırmacının *Cemhere*'de Kindî'ye İbn Hazm tarafından yapılan göndermelerin aslında üç tane olduğunu tespit ettiği not edilmelidir. Bk Elahmed b. Nâsurulhamd, *İbn Hazm ve mevkifühû mine'l-ilâhiyyât*, Mekke 1406, s. 129, dipnot 2.

Kindî'nin felsefe alanında telif eser veren ilk müslüman filozof olarak kaleme aldığı metafiziğe dair ünlü risaleye İbn Hazm'ın söz konusu ilgi ve dikkatini hatırlatan bir kalem tarafından reddiye yazılmıştır. Onun aynı çerçevede Ebû Bekr er-Râzî'ye ait *Fi'l-İlmi'l-ilâhî* (Metafiziğe Dair) adlı kitabı okuduğu ve Râzî'nin bu kitapta ortaya koyduğu ünlü "beş ezeli ontolojik ilke" teorisini, mecûsî telakkilerle arasında paralellikler bulunduğu gerekçesiyle eleştirdiği bilinmektedir.¹⁵ Esasen kendi felsefi birikimi açısından çok şey borçlu olduğu filozofun metafiziğe dair eserini tanıdığı anlaşılabilir ve özellikle alemin yaratılmışlığını kanıtlamak üzere ortaya koyduğu delilleriyle Kindî'den göz ardı edilemez izler taşıyan İbn Hazm¹⁶, ihtimal ki, İslam teolojisi hakkındaki kabullerine ters düşen bir anafikre dayandığını görerek eserin kendince temel yanlışlığını ortaya koymaya çalışmış ve *er-Redd 'ale'l-Kindî el-feylesûf* başlıklı reddiye kaleme almıştır.

Bu reddiye felsefeye –yukarıda belirtildiği gibi genel anlamda ilgi duyan– bir din bilgininin, yine kendisini dindar olarak tanımlamış bir filozof kaleminden çıkan metafizik kitabını nasıl okuduğunu ortaya koyarken din ilimleri muhitindeki felsefe tasavvuru bakımından açıklanmayı yahut yorumlanmayı hak eden zengin veriler sunmakta ve bu satırların yazarını daha ziyade bu açıdan ilgilendirmektedir.

Müellif *er-Redd 'ale'l-Kindî el-feylesûf* başlıklı risalesine öncelikle Kindî'nin *Fi'l-felsefeti'l-ûlâ* adlı eserinden yaptığı uzun aktarmalarla girmektedir.¹⁷ Daha sonra

- 15 İbn Hazm'ın Ebû Bekr er-Râzî'ye yönelttiği eleştiriler için bk. Sâlim Yefût, *İbn Hazm*, s. 312-314.
- 16 İbn Hazm'ın metafizik görüşlerini ele alan bir doktora çalışmasında bilginimizin *el-Fasl*'da ortaya koyduğu hudûs delili ile Kindî'nin *Fi'l-Felsefeti'l-ûlâ*'da geliştirdiği delil arasındaki benzerlikler sarıh şekilde gösterilmekte ve bu durum Kindî etkisine bağlanmaktadır. Bk. Nâsrulhamd, *İbn Hazm ve mevkifühû mine'l-ilâhiyyât*, s. 122-132. Sâlim Yefût da İbn Hazm'ın *el-Fasl*'da ortaya koyduğu hudûs delili ile Kindî'nin çeşitli eserlerinde yer alan hudûs delili arasındaki benzerliğin farkındadır. Yefût'a göre İbn Hazm Kindî'nin eserlerini tanımış olmalıdır; ancak bu zorunlu olarak İbn Hazm'ın Kindî'den etkilendiği anlamına gelmez. Yefût'un bir etkilenmeyi kabule eğilim duymaması, iki düşünür arasındaki metodolojik farklılığı vurgulayan temel yorumuyla çelişkiye düşme endişesiyle ilgilidir. Bk. Yefût, *İbn Hazm*, s. 335-338. Kindî'nin -ve dolayısıyla İbn Hazm'ın- hudûs deliliyle İslam dünyasında Yahyâ en-Nahvî adıyla bilinen Philoponus'un delilleri arasındaki paralellığe de dikkat çekilmiştir. Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York, Oxford 1987, s. 106-116.
- 17 İbn Hazm, *er-Redd 'ale'l-Kindî el-feylesûf*, nşr. İhsân Abbâs (Resâil [IV] içinde), s. 363-368; bu aktarmaların Kindî'nin anılan eserindeki karşılıkları için bk. Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-ûlâ*, nşr. M. A. Ebû Rîde (*Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye içinde*), Kahire 1950, s. 97, 101, 104, 106-107, 109-114. Kindî'nin anılan eseri, filozofun diğer risaleleriyle birlikte Türkçeye Mahmut Kaya tarafından tercüme edilmiştir. Bk. Kindî, *Felsefi Risaleler*, İstanbul 1994, s. 1-56. Şu hususu da belirtmek gerekir ki, İbn Hazm'ın reddiyesininin 379. sayfasında Kindî'nin eserinin bugünkü nüshasında eksik olan kısma gönderme yapılmaktadır. Nitekim Kindî günümüze ulaşan nüshasının sonunda "Bu fenni tamamlamış olalım ve onu tabii olarak izleyen bölüme geçelim" demek ve eserin bugün eksik olan ikinci bölümüne işaret etmektedir. Bk. Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-ûlâ*, s. 162.

eleştirisine geçmekte ve hücum edeceği anafikri hemen ortaya koymaktadır. Bu yönüyle kitap "Rabbini bilmeyen ve O'nu Kendini isimlendirdikleri dışında başka bir isimle anıp 'O, illettir' diyen ve böylece tevhid inancıyla çelişerek onun binasını yıkan ve bizzat kendisinin başlangıçta ortaya koyduğu burhânî öncüllerle çelişen ve dolayısıyla ayağı kayıp tutkularının yolundan giden" Kindî gibilerine reddiyedir. Bu filozof negatif teoloji çerçevesindeki yaklaşımında Tanrı hakkında -bir şeyin illeti olmak gibi- herhangi bir izafet kategorisi içinde konuşulamayacağını delilleriyle ortaya koymuş olduğu halde kendisi Tanrı hakkında gidilmesi gereken bu tür olumsuzlamaları (nefy, negation) tam manasıyla başaramamış ve O'nu "illet" olarak isimlendirmiştir. Oysa Tanrı'ya ne "ma'lûllere ait fiillerinin illeti", ne "ma'lûllerin illeti" ve ne de "illetin illeti" denebilir. El-Ehad (Tek), es-Samed (Başkasına Bağımlı Olmayan) ve el-Evvel (İlk) isimlerinden hareketle O'na olsa olsa "İlletlerin Yaratıcısı" (Mübdi'ul-'ilel) denilebilir. Nitekim O, bütün ma'lûleri, kendilerini önceleyen bu illetler sebebiyle yaratandır. Eksiksiz ve sağlam bir yaratma (el-ibdâ') fiilinin gereği olarak, kozmolojik süreçler planında illetlerin varlığı zorunludur.¹⁸ Burada illet kavramı daha çok "ilk ve basit illetler"i yani dört temel kozmik öge (el-ustukussât) ile dört doğal niteliği (tabâi') ifade etmektedir. Tanrı bunları yoktan yaratır ve onlar sebebiyle de bileşik varlıklar ve bunlarla ilgili oluşlar meydana gelir. Ancak bu, illetlerin yokluktan varlığa gelişinin Tanrı "sebebiyle" (min ecli) olduğu anlamına gelmez. Çünkü o kozmolojik anlamda sebep değildir ve sebep olmanın gerektirdiği bir zorunluluk O'nun için söz konusu edilemez. "Hiç bir şey O'na benzemediği" (Şûrâ 42/11) için zorunlu herhangi bir şeyin mevzûu olamaz. Evet, O olmasaydı ne illetler ne de malûler varolacaktı, ancak bu gerçek onun illet ve malûlerin "illet"i olduğu anlamına gelmez. Çünkü illet ismi onun malûlu ile bir zorunluluk (ez-zarûre) bağı içinde olduğuna delalet etmektedir. Açıkçası illet ile ma'lûl arasında bir zorunluluk, süreklilik, ayrılmazlık ve bağımlılık ilişkisi vardır. Bu, illet malulsüz, malul illetsiz olamaz demektir. Felsefe bakımından böyle bir illiyet (causality) kavramının zorunluluk (necessity) fikriyle temellendirilmesi durumunda mesele katıksız bir Belirlenimcilik (Determinizm) problemi haline gelecek¹⁹ ve reddiye yazarının itiraz ettiği gibi Tanrı'ya "illet" denmesi durumunda Tanrı'nın kozmik varlığa bağımlılığı

18 İbn Hazm, *er-Redd 'ale'l-Kindî el-feylesûf*, s. 369.

19 Determinizm problemi İslam filozoflarıyla kelamcılar arasındaki kutuplaşmada en merkezî tartışma konularından birini oluşturmaktadır. Özellikle Eş'arî kelamcılar için filozofların felsefî bir ilke olarak benimsediği sebep-sonuç arasında bir zorunluluk bulunduğu fikri, İlahî İrade, Tanrı-âlem ilişkileri ve nihayet mucizenin inkamı bağlamında İslâmî inançlar için bir tehdit teşkil etmekteydi. Bu tartışmalar için bk. İlhan Kutluer, "Determinizm" md., T.D.V. *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, IX, 215-220; ayrıca bk. a. mlf, "İllyet" md., *aynı eser*, İstanbul 2000, XXII, 120-121.

gibi bir sonuç ortaya çıkacaktır. Bu teolojik olarak kabul edilebilir bir durum değildir. Çünkü Tanrı yokluktan varlığa getirmeden önce her şeyden bağımsız (Ganiyy) olduğu gibi bağımsız iken bağımlı bir hale de dönüşmez. Sonuç olarak O, illetin malûlüne bağımlılığı gibi her hangi bir bağımlılık içinde değildir ve O'nun için bir fiili yapmak ya da terk etmek hususunda herhangi bir zorunluluk söz konusu olamaz. Zira O kendinden başkaları gibi "muztarr" değil, "Muhtâr"dır yani bir şeyi zorunluluğun dayatması ile değil kendi bağımsız ve özgür tercihi ile yaratır. Deterministik zorunluluk yasasına uyanlar O'ndan başka olan kozmik varlıklardır.²⁰ Zorunluluk yasası Tanrı tarafından konmuştur. O, illetleri yaratmış, onlara tabî niteliklerini vermiştir ve oluş devam ettiği sürece bu nitelikler değişmeyecek, aynı sebepler zorunlu olarak aynı sonuçları ortaya çıkaracaktır. Tanrı sonuçları da yaratandır ancak bunu illî zorunluluk yasası uyarınca yapar. Ashında zorunluluk yasası kozmik varlık planına yarattığı hiç bir şeye benzemeyen Tanrı'nın zorunluluktan bağımsız olduğu kavransın diye konulmuştur.²¹ Bu yasa uyarınca illet malulün ilkesi (asl), malul de illetin sonucudur (fer'). Bu ikisi arasındaki birleştirme ve uyuşturma hareketi (hareketü't-te'lif) illet ile malulün birbirinin zıddı olmaması durumunda mümkündür. Bu birleştirme ve uyuşturma hareketinin "Muharrik" ise ikisinden başka bir varlıktır. Açıkçası illet ile malulün arasını bağlayan bu "Muharrik" Tanrı'dır.²² Müellife göre Kindî'nin Tanrı'nın mevcudatı kendinden başka bir gaye sebepten ötürü (min ecli gayrih) yaratmadığını söylemesi açık bir çelişkidir. Kendisi Tanrı'ya bunu kondurmadığı takdirde başka varlıkların O'nun varlığını önceleyeceği zehabına kapılmıştır. Madem ki Tanrı'nın yaratma fiilini O'nun Zâtı (inniyye) sebebiyle veya varlığını önceleyen bir sebepten ötürü saymak yanlış bulunuyor, o halde Tanrı'nın kendi varlığından sonraki bir şey sebebiyle yaratmasını doğru bulmak gerekmez mi? Nitekim Tanrı fiilini meful sebebiyle (min ecli'l-mef'ûl) yani onunla ilgili bir gaye güdere yapmaktadır. Ancak Tanrı'nın fiilindeki bu teleolojik boyut tamamen mefulün eksikliğini gidermeye, eksiksiz bir fiille onu eksiksiz bir meful kılmaya yöneliktir. Tanrı'nın yaratmasında kendinden başka bir gaye gütmesinde Tanrı adına bir eksiklik değil, yaratılanın eksikliğini tamamlamaya yönelik bir anlam aranmalıdır. Oysa Kindî Tanrı'nın Zâtı'nın Kendi Zâtı için fiilde bulunduğunu ileri sürmekle tam anlamıyla bir yanlışlığa düşmüştür. Çünkü bu Tanrı'nın Zâtı için sınır (gâye) ve başkalık (gayriyye) kabul etmek demektir. İlâhî Zât Kendi'nden başka bir şey imiş veya Zât'tan başka varlık söz konusu imiş gibi Tanrı'nın yine Zâtı için fiilde

20 İbn Hazm, *er-Redd 'ale'l-Kindî el-feylesûf*, s. 370-371.

21 İbn Hazm, *a.g.e.*, s. 372, 374.

22 *A.g.e.*, s. 375.

bulunduğunu kabul etmek tam bir saçmalıktır. Eğer Tanrı kendi Zâtı sebebiyle fiilde bulunuyor olsaydı, Zât bakımından ezeli olanın fiili de ezeli sayılacak, öte taraftan Zât fiili öncelediği için de fiil hâdis olacaktı. Bu ise bir çelişki doğurmaktadır.²³ İşin doğrusu "İlk Fâil" varolmadan önce mümkün olan bir şeyi yapar. Bu konuda hiç kimse Tanrı için imkânı inkar etmeye güç yetiremez. Çünkü kuşkusuzdur ki, imkan fiilden önce zorunludur (vâcib). Fail ile fiil arasında ortaya bir zorunluluk olarak çıkan imkan, aslında Fail ile meful arasındaki büyük ontolojik mesafeyi (el-bevni'l-ekber) ifade eder. Konuya nübüvvet nurundan bakacak olursak, imkan terimi ilahî kudret ve iradeyi, Yaratan ile yaratıkları birbirinden ayıracak şekilde ifade eden çeşitli dinî istihlâhlarla karşılanabilir. Bu noktada peygamberlerin gönderilmediği bir dönemde yaşadıkları için dinî terimlerle ifade edemedikleri imkanı "külli irade" (el-irâdetü'l-câmi'a), hattâ "mutlak zaman" (ed-dehru'l-câmi'a) olarak tanımlayan "Fetret Dönemi Filozofları"nın fikirlerini hatırlamanın tam sırasıdır.²⁴

Reddiye yazarı Kindî metafiziğini anahatlarıyla eleştirdikten ve kendi doğrularını ortaya koyduktan sonra son bölümde önem arzeden bazı değerlendirmeler yapmaktadır. Buna göre Kindî sahih imandan, Rabbini tanımaktan ve basiretten uzak biridir. Çünkü kendi tezleriyle çelişkiye düşmüş ve kendi anafikirlerine aykırı sonuçlara ulaşmıştır. Kendisi "Tevhid" hakkında yazdığı kitabında zorunluluk fikrine dayalı bir illiyet doktrini ortaya koymuştur ; ayrıca bir taraftan Tanrı hakkında her türlü cins, nevi, muzaf oluş ve diğer kategorileri tevhide aykırı bulup reddederken diğer taraftan Tanrı'nın yaratıkların "illet"i olduğunu iddia etmiştir. Oysa kendisi de bilmektedir ki illet hem bir cinstir, hem de illetin malûle bir izafeti vardır. Bunun yanı sıra nebevî mesajda yer almayan bir ismi Tanrı için kullanmakla da küfre düşmüştür. Onun helakinin sebebi önce yaratıklara ait varlık kategorilerini Tanrı'ya nisbet etmemek konusunda doğru bir tutum izlemiş iken sonra kalkıp bunun aksine sonuçlara varmış olmasıdır. Kısacası İbn Hazm'e göre Kindî bir taraftan kendi kendisiyle çelişkiye düşmüş olmakla, diğer taraftan vahiyle belirlenmemiş bir ismi Tanrı hakkında kullanmakla yanılığlara düşmüş ve sapıtmıştır. Reddiye yazarının değerlendirmesine göre Kindî'nin "Tevhîd Kitabı"nda yer alan doğru fikirler yalnızca Aristo, Eflatun ve Hipokrat gibi "muvahhid" antik filozoflardan aktardıklarıdır. Bu alıntılardan kendi çıkarım ve yorumlarına geçince yine kafası karışmakta ve sapıtmaktadır. Tanrı'yı layıkıyla bilmeyen böyle kimselerin kitaplarını mütalaa etmek, bırakın Rabbi tanımaya vesile olmayı, insanı tehlikeye ve küfre düşürür ve ona ahiretini kaybettirir.²⁵ Tanrı'ya

23 A.g.c., s. 376.

24 A.g.c., s. 378-379.

25 A.g.c., s. 385.

illet, aleme malul demek ve illet-malul arasındaki zorunluluk ilişkisini Tanrı-alem arasında da varsaymakla Dehrîliğe kadar varan bu tehlikeli fikir, her ne kadar manişe-istlere başarılı bir reddiye yazan ve "tartışmalarının dayandığı ilke doğru" olan birine aitse de, bir tür zındıklık belirtisidir. Sonuç olarak onun içine düştüğü çelişkinin kaynağı Tanrı'sını, yaratıkların bir yönüne benzetmesi, onu kozmolojik bir varlık mesabesine indirmesidir.²⁶

Reddiye Metnine Oryantalist ve "Magribî" Yaklaşımlar

Hans Daiber İngilizce bir tebliğ olarak sunduğu daha sonra genişleterek Almanca makale halinde yayınladığı bir araştırmasında söz konusu reddiye hakkında şunu ortaya koymak istemiştir : Kindî'nin Endülüs'teki yankıları hakkında fikir verici mahiyette olan bu reddiye sayesinde görülmektedir ki, İbn Hazm'ın Zâhirî teolojisi yalnızca Aristocu değil Yeni-Platoncu öğelerle de kaynaştırılmıştır. Tanrı'nın aşknlığını vurgulayan bu Yeni-Platoncu öğeler daha ziyade Proclus'un *Institutio Theologica* adlı eserinden ya da onun *Liber de Causis* adındaki uyarlamasından metne girmiş olmalıdır. Kindî'ye yöneltilen eleştirinin cismanî yaratıklara ait nitelikleri Tanrı'ya nispet etmenin yanlışlığı üzerine odaklanmış olması, Kur'an'ın tecsimî yorumlarına başından beri karşı olan Zâhirî teolojiyle uyum içindedir. İbn Hazm Kindî'ye Yeni-Platoncu felsefeden geçen Tanrı'nın "illet" olduğu telakkisine anılan sebeplerle karşı çıkarken Tanrı'yı "İletleri Yoktan Yaratana" (Mübdi'ul-'ilel) şeklinde anmaktadır. Daiber'e göre "Mübdi'" terimi, İslâmî yoktan yaratma doktrinine teka-bül edecek anlamlar kazanmış Yeni-Platoncu bir terimdir. Ayrıca metinde el-Evvel, el-Vâhid, es-Samed, el-Ganiyy... gibi ilâhî isimlere de bir ölçüde Yeni-Platoncu anlamları yüklenmiştir. Tanrı tam bir zorunsuzluk içinde, yani herhangi bir sebep-sonuç ilişkisi içinde olmaksızın, illetleri yani dört unsur veya tabiatı yaratmış ve onlar için bir zorunluluk (ıztırâr) belirlemiştir. Böylece zorunluluklarını kendi tabiatlarından alan bu sebepler sonuçlarını da zorunlu olarak belirlemiş olmaktadır. İbn Hazm'da yoktan yaratma (ibdâ') ve tabiat kavramları, Yeni-Platonculuktan etkilenmiş olan Kindî'de olduğu gibi birbirinden ayrılmıştır; ancak ne Kindî'ye ne de felsefî kaynağına göre, Tanrı tabiata her hangi bir zorunluluk (ıztırâr) yasa koymaz. İbn Hazm'ın bu görüşü herhalde Mutezilî düşünür Nazzâm'ın "tabiî zorunluluk" (icâbu't-tab') kavramına kadar geri gitmektedir. Mutezile/Yeni-Platonculuk karışımı bu tabiat kavramı, İbn Hazm tarafından Tanrı'ya "Muharrrik" yani sebep ve sonuçları birleştirme hareketinin (hareketü't-te'lîf) faili denmesiyle Aristocu bir içerik de kazanır. İbn Hazm bir yandan sebepler zincirinin sonluluğu hakkındaki Aristocu fikri

26 A.g.e., s. 387.

kabul ederken, öte yandan ilâhî "İlk Sebep" kavramını reddeder. Kindî ve Yeni-Platoncu kaynağı Proclus'un, Tanrı'nın Zâtı (inniyye) gereği filde bulunduğu dair fikrini eleştirirken, İbn Hazm aslında Yeni-Platonculuk'ta da vurgulanan Tanrı'nın aşkınlığı ve sonsuz kudreti kavramını derinleştirmiş olmaktadır. Buna göre ilahî fiiler Zât'ın gereği değildir ve onları ilâhî kudret ve irade öncelemektedir. Ayrıca metinde geçen "Dehr" kavramının da (Yeni-) Platoncu çağrışımlara sahip olduğu söylenmelidir. Sonuç olarak İbn Hazm'ın Kindî'nin "illet" kavramını reddedişi İslamî tevhid anlayışıyla Yeni-Platoncu ilâhî aşkınlık kavramının çarpıcı bir terkiibini yansıtmaktadır. O, Kindî'yi ve onun Yeni-Platoncu kaynağı olan Proclus'u izlemiş ve aynı zamanda Kindî'nin Tanrı'nın aşkınlığı sorunuyla ilgili olarak içine düştüğü çelişkiyi de eleştirmiştir.²⁷

Sâlim Yefût ise, er-Redd 'ale'l-Kindî el-feylesûf adlı eseri hocası Câbirî'nin temel "Magribî" yaklaşımına tamamen sadık kalarak yorumlamaktadır.²⁸ Yefût konuya şu soruyla girmektedir: İbn Hazm Kindî metafiziğini nasıl okumuştur?

Yefût'a göre İbn Hazm metodolojik olarak Kindî'nin din ile felsefeyi birbirine katıştırma tavrına karşıydı. Çünkü İbn Hazm'ın benimsediği yöntem din ile felsefenin alanlarının ayrılması esasına dayanmaktaydı. Kindî Doğu İslam'ında ortaya çıkan felsefe-din uzlaştırmacılığı geleneğine bağlı olmakla İbn Hazm'ın eleştirilerini hak ediyordu. Onun bu eleştirisinde iki temel sistematik dayanak vardı: Hak Din ile Aristo –ve diğer bütün antik muvahhit filozoflar–. İbn Hazm antik tevhitçi felsefe geleneğini oluşturan filozofların hakikate nisbetleri bakımından ihtilafa düşmediklerini, kitapları sağduyu ve önyargıdan arınmış bir zihinle okunursa bunun farkedileceğini ileri sürmekteydi. İbn Hazm'a göre Kindî'yi çelişki ve yanlışlara sevkeden akıl yürütme biçimiydi. Kindî'nin yöntemine Mutezile kelamcılarının zaafları bulaşmıştı. Bu Aristocu-kelamcı karışımı zihnî tavır, Kindî'nin Aristo'nun burhânını değil, usulcü ve kelamcıların kıyasını kullanmasıyla sonuçlanmıştır.²⁹ Aristocu kıyas-

27 Hans Daiber, "Al-Kindî in Andalus : İbn Hazm's Critique of His Metaphysics", *Actas DeLXII Congreso De La U.E.A.I.* (Malaga, 1984), Madrid 1986, s. 229-235; a. mlf, "Die Kritikdes Ibn Hazm an Kindîs Metaphysik", *Der Islam*, Berlin 1986, LIII, 284-302. Almanca metinden Sayın Sedat Umran'ın yardımları sayesinde istifade edebildim. Kendisine teşekkür borçluyum.

28 Câbirî'nin Kindî ve İbn Hazm hakkındaki değerlendirmeleri için bk. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli, İstanbul 1999, s. 520-523, 635 vd.; ayrıca bk. a.mlf, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba, 2.bs., İstanbul 2000, s. 248-253.

29 Câbirî, Kindî'nin felsefi girişiminde "cedel"e meylettğini ileri sürmüş ve bunu, filozof zamanında *Kitâbu'l-Burhân*'ın Arapça'ya tercüme edilmemiş olmasına bağlamıştır. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 520-521; oysa Kindî'nin ve hatta onun birikiminden çok istifade eden talebesi Ahmed es-Serahsî'nin mantığın "el-Burhân" (II. Analitikler) kitabıyla ilgili bir takım özet çalışmalar yaptıkları kaydedilmektedir. İbn Ebû Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s.289, 294; Kindî'nin *Fi'l-*

tan farklı olarak usulcü ve kelimcilerin kıyası, gözlem alanına giren varlıkların niteliklerinden hareket ederek, her ikisinde güya ortak olan bir terimle gözlenemeyeni onlara kıyas etmek şeklindeydi ve bunun kendilerini kesin sonuca götüreceğini düşünüyordular. Kısacası Kindî, her iki ontolojik alanın eşit varlık tarzlarına sahip olduğu varsayımından hareketle Gâib'i şâhîde benzetmiş, ona kıyas etmişti. Oysa İbn Hazm açısından "kıyâsü'l-gâib 'ale's-şâhid" denilen bu yöntem yalnızca dinen batıl değil aklen de saçmadır. Kelamcıların bütün sorunu akıl üstü varlığı ve sıfatları olan Tanrı'ya insana (yahut kozmik herhangi bir varlığa) benzetip dinen sapıkça, aklen temelsiz teolojiler ortaya atmalarındır. Bu konuda en doğru yöntem Tanrı hakkında nasların bildirdiğiyle yetinip, selefi bir tutum izlemek olacaktır.

Sâlim Yefût'un değindiği bir başka husus ise İbn Hazm'ın antik felsefe geleneğine bakışıyla ilgilidir. İbn Hazm, Kindî'deki kafa karışıklığının kendisinden kaynaklandığını, onun dayandığı ve ictibaslarda bulunduğu Aristo, Eflatun ve Hipokrat gibi "muvahhid" antik filozofların fikirlerinin doğru olduğunu ileri sürmüştü. Dolayısıyla eğer ortada bir zihni karışıklık ve dinî sapma söz konusuysa bunun sebebi bizzat antik felsefe literatürü değil, bu literatürden kelamcı kafası ve yöntemiyle yararlanmaya çalışanların kendileridir. İşte Kindî antik filozofları bu kafa yapısıyla okumuş ve sonuçta Tanrı'ya yaratıklara benzetmiştir. Ayrıca Kindî'yi kelamcı kıyasını kullanmaya iten onun Aristo'nun akılcı felsefesinin ruhundan ayrılıp zihnini Plotinus'un ontolojisine teslim etmiş olmasıdır. Aristo'nun Metafizika'sını Yeni-Platoncu gözle okuması zihnini bu tür yöntemi kullanmaya yatkın hale getirmiştir. Dolayısıyla İbn Hazm'ın Kindî'ye yönelttiği eleştirinin metodolojik anlamı okuyucuyu şu sonuca ulaştırmış olmalıdır: İbn Hazm, din ve felsefenin alanlarını ayırmakta, dinde selef akidesine, felsefede Aristo'ya bağlı kalmayı önermekte, böylece İbn Rüşd'ü hazırlayan bir asıllara dönüş çağrısı yapmaktadır.³⁰

Değerlendirme ve Sonuç

Orantik eserlerinde İbn Hazm'ın genel olarak felsefi literatür karşısında olumlu bir tutum takındığı, felsefeyi din ile aynı gayeyi taşıyan bir entelektüel gelenek olarak algıladığı görülmektedir. Ayrıca kendisi insanlığın ortak birikimi olarak gördüğü ve bazı tekniklerle birlikte, ilköğretmenlerini peygamberler olarak belirlediği antik ilimlerin ('ulûmu'l-evâil) İslam eğitim sistemi içine dahil edilmesi gerektiği kanısındadır.

Felsefeti'l-ulâ'sını giriş ve ayrıntılı notlarla İngilizce'ye çevirmiş olan Ivry de Kindî'nin İkinci Analitikler hakkında yaptığı çalışmalara dikkat çekerek, filozofun bir takım ihtisarlar veya ikinci el kaynaklardan burhân teorisi hakkında bir fikir edinmiş olabileceğini öne sürer. Bk. Alfred L. Ivry, Al-Kindi's Metaphysics, Albany 1974, s.122.

30 Sâlim Yefût, *İbn Hazm*, 301-312.

Teolojik ve ontolojik bir disiplin olarak metafiziğin taşıdığı fikrî değer in tamamıyla farkında olan İbn Hazm, bu alana özel bir ilgi duymuş; Tanrı'nın varlığı ve alemin yaratılmışlığını ispat etme gayreti içinde olmuş ve bu çabalarında ilk İslam filozofu sayılan Kindî'nin ispat tarzına çok benzeyen deliller ortaya koymuştur. Onun Aristo mantığının "burhân" denilen kanıtlama yöntemiyle ilgili vurguları felsefî ilimlere ilgisinin doğal sonucudur ve belki de ondan fazla olarak din ilimlerinin metodolojik krizini aşmaya yöneliktir. Bu yönüyle Gazzâlî'nin mantığa dayalı metodolojik girişimlerine öncülük ettiği söylenmelidir. Biri "Maşrıkli" biri "Mağrib"li iki İslam bilgini din ilimlerinin içine düştüğü ve o çağda artık kendini iyice hissettiren metodolojik krizi aynı yaklaşımla çözmeye çalışmış olmalıdırlar. Ancak öyle anlaşılıyor ki Gazzâlî'den bir kuşak önce gelen İbn Hazm, felsefî ilimlerin İslam ilim-ler şemasına dahil edilmesi konusunda çok daha cür'etli bir tutum içinde olmuştur.

Bu çerçeveden bakıldığında kendisine nispet edilen ve Kindî metafiziğini eleştiren risalenin onun veya onun ekolüne mensup birinin kaleminden çıkmış olması ihtimali yüksek görünmektedir. Reddiyenin İbn Hazm'ın bağlı bulunduğu Zâhirî teoloji ve savunduğu metodolojik yaklaşımla uyum içinde olduğu ortadadır. Tanrı'yı Bizzat Kendi'ne vermediği bir isimle anmayı, O'na "illet" diyerek Zât'ına ve aleme varlık verişine zorunluluk izafe etmeyi açık bir sapıklık ve büyük bir yanlgı saymak, hem naklî hem de aklî gerekçeleri bakımından İbn Hazm'ın bir iddiadır. Bu gerekçeler ise hiç bir şeyin Kendi'sine benzemediği Tanrı'yı yaratıklarına benzetmek, gözlem alanına giren varlıkların niteliklerini bir analogiyle "Gâib" olan varlığa kıyas etmekten ibarettir.

Kesinlik sağlayıcı nihaî kanıtlara hâlâ gerek olmakla birlikte, İbn Hazm'a aidiyeti muhtemel bu metin, bir taraftan kendi medeniyetinin çocuklarında antik felsefe ve ilimler hakkında olumlu çağrışımlar uyandırmak isteyen bir din bilgininin söz konusu birikim hakkındaki tasavvurlarını, diğer taraftan onun bu birikimin İslam dünyasındaki yansıma biçimleri karşısındaki çekincelerini dile getirmektedir. Müellifin eleştirileri iki noktada odaklanmaktadır: Filozof Kindî dayandığı birikimi İslam ilim muhiti için yeniden üretmeye çalışırken, bu birikimin gerektirdiği yöntem bilinciyle davranmamıştır. Bunun sonucu olarak da bir "illet" olarak kavradığı Tanrı'nın fiillerine sebep-sonuç arasındaki zorunluluğu izafe etmiştir.

Metinde asıl tipik olan yaklaşım işte bu zorunluluk fikri etrafındaki tartışmadır. Tanrı'nın fiillerine zorunluluk izafe etmek, İslam kelam geleneği açısından daima O'nun irade ve ihtiyarını yok saymak anlamına gelmiştir. Ayrıca kadîm olan İlâhî

Zât'ın (inniyye) "İlk Sebep" olarak kavranması durumunda O'nun "ma'lûl"ü olan âlemin de kadîm sayılacağı, bunun da Tanrı'nın varlık verdiği âleme bağımlılığı gibi fikri kabul anlamına geleceği eleştirisi yapılmıştır. Bilindiği gibi bir din bilginine göre Tanrı'nın bağımlılığı, İlâhî İrade'nin olumsuzlanması ve âlemin kadîm sayılması İslam teolojisi bakımından yeterince tehditkâr düşüncelerdir. İşte metin, kelimeler ve felsefenin kutuplaşma noktasını tipik biçimde ortaya koymakla düşünce geleneğinin yapısına ait bilgimizi bir kez daha pekiştirmektedir. Metinde ortaya konan ilâhî zorunsuzluk ve kozmik zorunluluk kavramları, tabii sebeplilik alanına zorunluluğun Tanrı tarafından "konduğu" fikrinin kabulüyle uzlaştırılmış olmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki müellif zorunluluğun Tanrı'dan kaynaklandığı fikrini ancak bu bağlamda kabul etmekte, "Zorunlu Varlık" kavramının mantıkî icaplarından uzak durmak istemektedir. İbn Hazm'dan bir kuşak sonra yaşamış olan Gazzâlî, mucizeyi temellendirmek amacıyla zorunsuzluğun kozmik alanda da geçerli olduğunu yazmıştı.

İbn Hazm'ın otantik eserlerine de yer yer sirayet etmiş bulunan Yeni-Platoncu ruhun, neredeyse Kindî'nin eserlerindeki kadar söz konusu reddiyede de yer alması ayrıca dikkat çekmektedir. Aslında İslam dünyasında felsefe tasavvurunun gelişimi ve Yeni-Platoncu yönelişlerin, geleneği kendi rengine boyayan belirginliği göz önüne alındığında bu son derece tabii bir durumdur ve Aristoculuğu daha çok vurgulamakta olan bir düşünürü nispet edilen bu reddiye metninde de aynı renklerin yansıdığını tespit etmek yeni bir şey keşfetmek anlamına gelmeyecektir.

Aynı cümleden olarak İbn Hazm'ı müstakbel Endülüs Aristoculuğunun öncüsü ve hazırlayıcısı, Aristocu kaynağa dönüşün erken şampiyonu olarak değerlendirmek için, Atomculuk ve boşluğun reddi gibi bazı Aristocu fikirleri kabul etmesinden ve Aristocu burhân yöntemine yaptığı vurgulardan daha fazlasına ihtiyacımız vardır. İslam felsefesini, İbn Rüşd'ün felsefi deneyimini esas alarak ondan geriye doğru okumak ve bu okuyuş tarzına bağlı olarak İbn Hazm'ın çabasını son tahlilde İbn Rüşd'ü müjdelediği için anlamlı bulmak, öyle görünüyor ki bu makalenin sınırlarını aşan geniş kapsamlı yöntem tartışmaları içinde değerlendirilebilecek bir husustur.