

İBN HAZM'IN MU'TEZİLE'YE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Muharrem AKOĞLU
Dr., Erciyes Üniversitesi
akoglu@erciyes.edu.tr

Özet

Bu makale, öncelikli olarak yaptığı çalışmalar ve ortaya koyduğu ürünler itibariyle İslam Kültür Tarihi içerisinde önemli izler bırakan İbn Hazm'ın, Mu'tezileye yönelik eleştirilerini nesnel bir yaklaşımla ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu şekilde de aslında, İbn Hazm'ın yaşadığı Endülüs kültür atmosferinde Mu'tezilenin algılanma biçiminin ve yine pek çok disiplin tarafından kaynak olarak kullanılan İbn Hazm'ın eserlerinin değerinin belirlenmesine katkı sağlamayı hedeflemektedir.

GİRİŞ

İslam Mezhepleri Tarihi içindeki en önemli düşünce ekollerinden biri şüphesiz Mu'teziledir. Mu'tezile, özellikle Emeviler döneminden itibaren Arap asabiyetinin açıkça kendini hissettirdiği süreçte, ezilen kitlelerin başında gelen mevali tabanına dayanan bir yapı oluşturdu. Bu yapı, Emevi hanedanlığına karşı muhalif bir duruş sergiledi. Abbasi iktidarı döneminde ise, belli zamanlarda merkezi otorite ile ilişkilerinde iktidara yakın izlenimi verse de, genel olarak muhalif duruşunu korudu. Bu muhalif duruş, Me'mun döneminde başlayan Mihne sürecinde Mu'tezilenin iktidara ortak olması ile son buldu. İktidara ortak olduğu dönemde halkı'l-Kur'an nazariyesi başta olmak üzere bazı Mu'tezili görüşler devlet politikası olarak benimsendi. Böylece Mu'tezile, tarihte hiç olmadık biçimde merkezî otoritenin içinde yer alarak, tamamen siyasi arenada varlık gösteren resmî bir mezhep halini aldı.

Hilafet merkezi olması itibariyle Bağdat'taki her gelişme bütün Müslüman dünyasını etkilemekteydi. Bu itibarla, Mu'tezilenin siyasallaşması ve sahip olduğu yeni konumu da diğer Müslüman bölgelerini etkiledi. Zaten çevrenin, merkezdeki

gelişmeleri takip ediyor olması da buna gereken katkıyı sağladı.¹ Sonuçta, Malikîlik temelli hadis taraftarlığına dayalı düşüncenin etkisi altında ve kelâm konularına mesafeli duran² Endülüs bile bu etkiden payını aldı.

Mu'tezilî fikir ve etkilerin Endülüs'e nasıl taşındığı hususu belki üzerinde durulması gereken bir nokta olarak düşünülebilir. Bilindiği gibi, Afrika'nın coğrafi yakınlığı ve iletişimi itibarıyla Endülüs üzerinde inkar edilemez bir etkisi vardır. Bu bağlamda Mu'tezilî düşüncenin Endülüs'e taşınmasında Afrika'nın etkisine işaret edilebilir. Hatta bu çerçevede Vasil b. Ata'nın (131/748) çeşitli beldelere gönderdiği daîilerinden biri olan Abdullah b. el-Haris'in Mu'tezilî fikirleri yayması düşüncesiyle Afrika'ya görevli olarak gönderilmesi,³ Mu'tezilî fikirlerin Endülüs'e nasıl taşındığı hususunda bir takım ipuçları verebilir. Ayrıca buna Şîî daîiler vasıtasıyla, ya da Irak'a gidip burada Mu'tezilenin görüşlerinden etkilenen öğrenciler aracılığıyla Mu'tezilî fikirlerin Endülüs'e taşındığı şeklindeki düşünceleri de ilâve etmek gerekir. Nitekim Endülüslü öğrencilerin Doğu'nun ilmini kendi toplumlarına taşımak maksadıyla İslam dünyasının çeşitli yörelerine ilim adına seyahatler gerçekleştirip, tahsil gördükleri bilinmektedir. Bunlardan Abdi'lâ b. Vehb (261/874), Halil b. Fadlâ, Ferec b. Selam, Halil b. Abdilmelik, Müslim b. Ahmed b. Ubeydullah el-Belensî (302/916), Abdullah b. Meserre (286/899), Muhammed b. Ömer b. Lübâbe (314/926), İbnu's-Semîne (315/927), Ebû Cafer b. Harun (320/932), Ebu'l-hakem Münzir b. Said el-Bellûtî (355/965) gibi kimseler, doğudaki hocalarından aldıkları ile Mu'tezilî fikirlerin taşıyıcıları olarak zikredilebilirler.⁴ Buna belki hacca giden kimselerin Mekke ve Medine'de görüşüp tanıştıkları veya memleketlerine dönmeden önce diğer İslam beldelerine yaptıkları seyahatlerde karşılaştıkları ve aldıkları Mu'tezilî düşünceleri memleketlerine götürmüş olabilecekleri ihtimalini de ilâve etmek gerekebilir. Bütün bunların neticesinde Bağdad ve Basra merkezli Mu'tezile, Doğu'da kavuştuğu rahatlıktan uzak olsa da, kısmen Endülüs toplumuna ulaşarak varlığını hissettirmeyi başardı.

1. Bkz., G. Anvar Chejne, *Muslim Spain*, Minneapolis, 1974, 139.

2. Bkz., Ebu'l-Velid Abdillâh İbnu'l-Farazî, *Tarihu'l-Ullemâi ve'r-Ruvât li'l-İlm bil-Endeliüs*, nşr., Ebû Üsâme, Seyyid İzzet el-Attâr el-Huseynî, Kahire 1988, I, 165; Mehmet Dalkılıç, *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri*, İstanbul 2005, 171.

3. Abdülaziz el-Mecdûb, *es-Srâul-Mezhebi bi İfrikiyye ilâ Kıyâmi Devleti'z-Zeydiyye*, ed-Daru't-Tunusiyye, 1985, 98vd.; Dalkılıç, *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri*, 174.

4. Mehmet Özdemir, *Endülüslü Müslümanları İlim ve Kültür Tarihi*, Ankara 1997, 42; Mehmet Dalkılıç, "İbn Hazm Perspektifinden Endülüs'te Mu'tezile", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2004, X, 103-105; İbn Hazm'a Göre *İslam Mezhepleri*, 196-197.

“Ruhun ölümlülüğü”, “halku’l-Kur’an” meselesi, “müteşâbihâtın tevili” ve “istitaat” gibi meseleler özellikle Endülüs’te Mu’tezileye ilgi duyanlarca dillendirilen konuların başında gelmektedir. Endülüs Emevi halifesi II. Hakem’in ilmi ve ilmî düşünceyi destekleyen tavrı, Mu’tezileye ait fikirlerin taşıyıcısı konumundaki kitapların rahatlıkla toplumda dolaşmasına imkân sağladı. Ancak Amirîler döneminin başlamasıyla toplumda etkin olan Mâlikî fukahasının baskısı ile Mu’tezilenin ulaştığı bu özgür ortam ciddi bir darbe aldı. Bu şekilde de Mu’tezili fikirlerin halk katmanlarına ulaşması engellendi. Artık Mu’tezili fikirler, geniş halk tabakasından ziyade daha sınırlı ve sadece belli bölge insanların düşünce dünyalarına veya Benû Hudayr ve Benû Said gibi aristokrat ailelerin özel toplantılarına⁵ hapsedilir oldu.⁶ Bu durum, toplumda Mu’tezilenin kendini ifade edemediği bir atmosferin neticesi olarak ortaya çıktı. Sonuçta Endülüs’ün önemli düşünce adamları arasında yer alan İbn Rüşd (595/1198) gibi biri dahi Mu’tezile mezhebine ait eserlere ulaşamadığı için Mu’tezili görüşlere nüfuz edemediğini itiraf etmek durumunda kaldı.⁷

Mu’tezileye yönelik eleştirel görüşlerini ön plâna çıkarmayı amaçladığımız İbn Hazm’ın (456/1063) yaşadığı dönemde de Mu’tezili görüşler, halk katmanlarından uzak, belli bölgelerde ve sadece aristokrat ailelerin entelektüel toplantılarında dillendirilen konular arasında yer almaktaydı. Hiç şüphesiz bu hâl, Endülüs’te etkin ve üstün olan hadis taraftarlığına dayalı Malikî düşüncesinin toplumda baskın olmasının bir neticesidir. Şüphesiz siyasî otoritenin desteğini çekmesinin de Mu’tezili düşüncenin zayıflamasındaki rolü büyüktür. Çünkü Mu’tezilenin kader, istitaat ve kulların fiilleri gibi meselelerde daha özgür bir yaklaşımı ortaya koyması, siyasî otoritenin kabul görmeyen icraatlarının desteksiz kalması anlamına gelmektedir. Oysa teslimiyetçi hadis taraftarlığına dayalı düşüncede “hayır da şer de Allah’tandır” şeklindeki yaklaşım, siyasî otoriteyi de rahatlatan bir ortam hazırlamaktadır. Bu itibarla, Mu’tezilenin Endülüs’te dışlanması hem Malikîlik düşüncesinin etkisel bir sonucu hem de siyasî otoritenin popülist arzularının bir neticesi olarak düşünülebilir.⁸ Belki buna, doğuda Mihne sürecinde iktidara ortak olan Mu’tezilenin başarısız

5. Bkz. Özdemir, *Endülüs Müslümanları İlim ve Kültür Tarihi*, 42-43.

6. İbn Hazm, *Resâilü İbn Hazm*, thk., İhsan Abbas, Beyrut 1987, II, 115; Dalkılıç, İbn Hazm’a Göre *İslam Mezhepleri*, 183.

7. Bkz., İbn Rüşd, *İbn Rüşd’ün Felsefesi*, (Faslü’l-Mekaal Tercümesi), çev., Nevzad Ayasbeyoğlu, Ankara 1955, 52; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev., Burhan Köroğlu, Hasan Kacak, Ekrem Demirli, İstanbul 2000, 658; Dalkılıç, *İbn Hazm’a Göre İslam Mezhepleri*, İstanbul 2005, 170.

8. Bkz. Özdemir, *Endülüs Müslümanları İlim ve Kültür Tarihi*, 42-43.

siyasî tecrübesine duyulan tepkiyi de ilâve etmek gerekebilir.

Mu'tezilenin, Endülüs'te dışlanması sonucunu doğuran zihinsel arka plânın ve durumunun daha net bir şekilde belirlenebilmesi adına, İslam kültür tarihinde önemli izler bırakan İbn Hazm'ın⁹ konu ile ilgili yaklaşımlarının önem arz ettiği kanaatindeyiz. Takdir edilecektir ki İbn Hazm, Endülüs kültürü açısından olduğu gibi, genel İslam düşünce tarihi açısından da oldukça önemli bir şahsiyettir. Bu yönüyle o, etkileri sadece kendi asrında değil, tüm zamanlara yayılan bir başlangıç olarak görülmektedir.¹⁰ Böylesine önem atfedilen İbn Hazm'ın yaklaşımlarının belirlenmesi, Endülüs kültür atmosferinde Mu'tezilenin algılanma biçiminin ortaya konmasına katkı sağlayacağı gibi, İslamî ilimlerde kaynak olarak kullanılan İbn Hazm'ın eserlerinin değerinin tespitine de ayrıca ışık tutacaktır. Elinizdeki çalışma İbn Hazm'ın, Mu'tezilenin metodolojisine ve görüşlerine yönelik eleştirilerini ortaya koymayı öncelikli amaç olarak belirlemektedir. Ancak bununla birlikte, onun eleştirilerinin daha sağlıklı zeminde değerlendirilebilmesi için Mu'tezileye yönelik eleştirel yaklaşımına etki eden faktörlerin ortaya konması da büyük önem arz etmektedir.

1. İBN HAZM DÜŞÜNCESİNE ETKİ EDEN FAKTÖRLER

İbn Hazm'ın memleketi olan Endülüs, her şeyden önce coğrafi olarak Doğu İslam kültürüne uzak bir mesafede bulunmaktadır. Her ne kadar Endülüs, Doğu'daki her gelişmeyi takip eder görüne de¹¹ zamanın şartları gereği bu coğrafi mesafe Doğu'daki gelişmelerin Endülüs'e aktarılmasındaki en büyük zorluğu oluşturdu. Muhtemelen bu zorluk, Endülüs'ün dinî hayatına da etki eden bir netice doğurdu ve farklı fikir ya da düşünceler karşısında kendi varlığını koruma psikolojisine dayalı, içe kapanık dinî bir refleksin ortaya çıkmasını sağladı. Neticede bu durum, toplumda yerleşik fikir ve düşüncelerin dışındaki sistemlere hayat hakkı tanımadı. İbn Hazm'ın yaşadığı dönemin de, daha önceden zikredilen sosyal ve siyasal yapının etkisi ile birlikte, bahsi geçen şartları içinde barındırdığı bilinmektedir. Bu sosyo-kültürel yapı içerisinde İbn Hazm, bir ilim adamı olarak fikir ve düşünceleri açısından farklı

9. Bkz., İbn Hazm el-Endülüsi, *Tavku'l-Hamâme*, Takdim ve Tahkik., Faruk Sa'd, Beyrut 1980, 18; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru 'Alamu'n-Nübelâ*, Baskı. III, Beyrut 1986, XVIII, 184-186, 188; *Tezkiretü'l-Huffâz*, Baskı. IV, Beyrut trz., 1146; İmadu'd-Din Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer ed-Dimeşki İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1966, XII, 91-92; Ahmed b. Muhammed el-Makkari, *Nefhu't-Tib*, thk., İhsan Abbas, Beyrut 1968, II, 83; Abdu'l-Kadir el-Uveys, İbn Hazm el-Endülüsi, Kahire 1979, 40-41-89; H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", DİA, İstanbul 1999, XX, 39-40.

10. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 636.

11. Bkz., Chejne, *Muslim Spain*, 139.

düzlemlerde de olsa, içinde yaşadığı toplumsal aklın etkisi altında kaldı. Böylece de içinde yetiştiği kültürün ancak bir parçası olabildi.

Bilindiği gibi; Endülüs'te, ilk zamanlarda Şamlı askerlerin etkisi ile Evzâilik düşüncesi yaygındı. Fakat daha sonra tıpkı Mu'tezilî düşüncenin Endülüs'e taşınmasında olduğu gibi, ilim veya hac için doğuya giden Endülüslülerin oradan getirdikleri Malikilik düşüncesi toplumda etkin hale geldi ve bu düşünce, toplumun yapısal boyutlarına nüfûz etti. Malikilik'in bu şekilde etkin olması ise, biraz önce dikkat çekmeye çalıştığımız gibi, toplum yapısından kaynaklanan psikolojik gerekçelerle farklı fikir ve düşüncelere karşı adeta kapıları kapadı. Bu durum, Doğu'daki mezhep hareketlerinin ve düşünce sistemlerinin Endülüs'e taşınmasında, orada dillendirilmesinde ve tartışılmasındaki engeli veya problemleri zemini oluşturdu. Bu zemin neticesinde muhalif görülen mezhep veya fırkalar zındıklıkla suçlandı.¹² Mu'tezile de, aslında zenâdika'ya karşı önemli faaliyetlerde bulunmuş olmasına rağmen, Endülüs'ün özel konumundan kaynaklanan nedenlerle zenâdika'ya nispet edilen fırkalar arasında yer aldı.¹³ Hatta daha önce Mu'tezilî fikirlerin Endülüs'e taşınmasında etkin olan isimler arasında zikredilen Abdi'la'la b. Vehb'in Mu'tezile ile ilgili eserler okuması ve bu eserlerin etkisi altında irade hürriyeti ve ruhun ölümlülüğü gibi konuları savunması nedeniyle zındıklıkla suçlanması buna örnek olarak gösterilebilir.¹⁴ Bahsedildiği gibi, toplumsal baskıya ve katı muameleye¹⁵ maruz kalan Mu'tezile, Endülüs'te çok etkin olamadı. Sadece, dar bir çevrede belli kimseler tarafından benimsenen ve tartışılan görüşler manzumesi olarak kaldı.¹⁶

İbn Hazm'ın Mu'tezileye yönelik eleştirel yaklaşım ortaya koymasının arka plânında, Endülüs'ün özel konumuyla birlikte, onun kendi kimlik ve kişiliğinde mündemiç bulunan özelliklerinin de etkisi vardır. Bilindiği gibi İbn Hazm, saray çevresinde ve entelektüel donanımla yetişen bir kişidir. Kendisi aktif siyasetin içinde vezaret makamına kadar ulaşmasına rağmen, çeşitli defalar hapis hayatı da yaşadı. Kitaplarının yakılması başta olmak üzere çeşitli siyasal ve toplumsal baskılara maruz

12. Melhem Chokr, *İslâmın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev., Ayşe Meral, İstanbul 2002, 64-126; Ramazan Biçer, "Ebu Bekir İbnu'l-Arabî'de Akıl-Nakil İlişkisi ve Fikir Özgürlüğü", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000/2, 113-136.

13. Mehmet Özdemir, "IX. Yüzyıl Endülüs'ünde Zındıklık Suçlamaları", *AÜİFD*. XXXVIII, Ankara 1998, 196-199.

14. İbnu'l-Farazi, *Tarihu'l-Ulemâ*, I, 476.

15. Ahmet Emin, Zuhru'l İslam, Kahire 1966, III, 49vd.; Abdülaziz el-Mecdûb, *es-Sirâü'l-Mezhebi*, 91, 98-109; Dalkılıç, *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri*, 173.

16. Bkz., Mehmet Dalkılıç, "İbn Hazm Perspektifinden Endülüs'te Mu'tezile", *İÜİFD*, X, 110.

kaldı. Kısacası onun hayatı kısa süreli iniş ve çıkışlarla doludur. Bu durum muhtemelen onun mizacına ve düşünce yapısına tesir etti. Neticede bu durum, onun ifade ve söylemlerinde oldukça sert sayılabilecek bir üslubun doğmasına neden oldu. Onun, dinî konularda aklın alanını daraltan, buna karşılık nassı tek otorite kabul eden zahirî bir perspektife sahip olması da, bu üslubu besleyen en önemli amiller arasında yerini aldı. Bunun sonucu olarak o, kabul ettiği düşüncesiyle veya nassa muhalif gördüğü bir düşünceyle karşılaştığında sert tepki gösterdi. Muhalif gördüğü düşünceyi belki itikadî anlamın ötesinde, sadece dışlamacı ve tahkir amaçlı bir yaklaşımla küfre nispet etmekte bir beis görmedi.¹⁷ Onun bu üslubunun örneklerini hemen bütün eserlerinde ve özellikle de Mu'tezileye yönelik eleştirel yaklaşımında açık bir şekilde görmek mümkündür.

İbn Hazm'ın Mu'tezileye yönelik eleştirel yaklaşımının arka plânında etkin olduğunu düşündüğümüz bir başka etken de, Mu'tezilenin siyasallaşması olarak kabul edilen Mihne sürecinde bıraktığı olumsuz intibadır. Bilindiği gibi adı geçen süreçte Mu'tezile, iktidara ortak oldu. Bu iktidar döneminde de "halku'l-Kur'an" anlayışı başta olmak üzere, bir takım itikadî görüşlerini devlet politikası hâline getirdi. Siyasallaştırdığı itikadî söylemlere sahip olmayanları da elinde bulundurduğu devlet gücüyle sindirme yoluna gitti. Bu dönemde İbn Hazm'ın da büyük saygı beslediği Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere pek çok âlim işkence ve şiddet gördü. Neticede politik anlayış ve uygulamasını baskı temeli üzerine oturtan Mu'tezile, sahip olduğu toplumsal desteği ve siyasal gücünü kaybetti. Böylelikle, başarısız bir siyasal tecrübenin de sahibi oldu. Daha sonraki süreç ise, bir takım kopuşlarla birlikte, Mu'tezileyi tarihin dışına itti. Sonuç olarak Mu'tezile, bıraktığı izlenimlerin neticesinde kötü şöhreti ile tanınan bir mezhep oldu.

Bu gelişmeler Doğu'da meydana gelirken, Endülüs'ün bu gelişmelere kayıtsız kalması, en azından Doğu'daki gelişmeleri takip eden¹⁸ yapısı göz önünde bulundurulduğunda mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla kötü şöhreti ile Endülüs'e ulaşan Mu'tezile, o kültürün bir parçası olan İbn Hazm'ın zihin dünyasında da aynı şöhretle varlık alanı buldu. Bu durum onun zaten kişisel yapısından kaynaklanan sert mizacıyla da bütünleşince, Mu'tezileye karşı bir ön yargı belirginleşti. Muhtemelen İbn Hazm, Mu'tezileyi bu ön yargı neticesinde eleştirel yaklaşımlarla değerlendirdi. Ayrıca buna, daha önceden dikkat çektiğimiz coğrafi yapının, Mu'tezilenin merkezi

17. Bkz., Murat Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri 2005, 175.

18. Bkz., Chejne, *Muslim Spain*, 139.

olan Doğu'ya uzaklığı, Endülüs'ün dinî yapıdaki başka fikir ve düşünceler karşısında içe kapanma refleksi ve bu şartlar altında Mu'tezilenin kendini sağlıklı bir şekilde Endülüs'te ifade edememesi de ilâve edilmelidir. Muhtemelen bu şartlar altında ulaşan bilgiler de, ya ön yargıya dayalı ve eleştirel bilgilerdi ya da eksik ve noksan bilgilerdi. İbn Hazm'ın, hiç Endülüs dışına çıkmadığı, bütün hayatını Endülüs içinde geçirdiği de düşünülürse, Mu'tezileyi kaynağından tanınamaması¹⁹ itibariyle bilgilerinin objektif olma şansı da ortadan kalkmaktadır. Bütün bu şartlar altında İbn Hazm'ın Mu'tezileyi değerlendirmeye tabi tuttuğu var sayımı, onun Mu'tezileye karşı eleştirel bakış açısının arka plânındaki en önemli faktörleri belirginleştirmektedir.

İbn Hazm'ın, eleştirel bakış açısının arka plânındaki faktörler neticesinde ortaya koyduğu eserlerinde Mu'tezile açısından kuşatıcı olmayan ve bir takım bilgi eksikliklerini barındıran yaklaşımlar içerisinde olduğunu pek çok delille örneklendirmek mümkündür. Nitekim, ilerleyen sayfalarda da görüleceği üzere onun, sadece Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşüne sahip oldukları için Hüseyin b. Muhammed b. en-Neccar,²⁰ Bısr b. Gıyas el-Merisi²¹ gibi kimseleri Mu'tezileden görmesi, bu anlamda dikkat çekicidir. Takdir edilecektir ki, bu isimler Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşünde Mu'tezileye yakın dursalar da, aslında Mürcî düşünceye mensupturlar. Bunlardan başka yine Mu'tezile tabakatında yer almamasına rağmen kendisini Mu'tezileden gördüğü Dırar b. Amr'ın²² takipçilerini,²³ aslında Tenasüh nazariyesi

19. Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*, 101, 324.

20. Bkz., Ebû Mansur Abdulkadir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak* (Mezhepler Arasındaki Farklar), çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara 1991, 153; Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehrîstânî, *el-Müel ve'n-Nihal* (İslam Mezhepleri), çev. Mustafa Öz, İstanbul 2005, 91; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, 135, 227.

21. Bısr b. Gıyas el-Merisi'yi İbn Hazm, Mu'tezileden görmekle birlikte (Bkz., İbn Hazm ez-Zahirî, *el-Fasl fi'l-Müel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, thk., Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyra, Beyrut trz., II, 266) Bağdadî, onu Bağdad Mürciesi içinde görmektedir. Bkz; Bağdadî, *Mezhepler*, 150; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 126, 204, 227; Osman Aydın, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı" Meselesi ve Mu'tezilenin Tarihi seyrindeki yeri-II", *Dini Araştırmalar Der.*, Ankara 2001, c. 4, sayı. 10, s.47.

22. İbn Hazm, Dırar b. Amr'ı Mu'tezileden saymakla birlikte Bağdadî, Dırar'ın, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı ve kullar tarafından iktisab edildiği gibi konularda ehl-i sünnete yakın olduğunu, istitaatın fiilden önce olduğu gibi konularda da Mu'tezileye yakın olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte Dırar'ı bir takım görüşleri sebebiyle Neccariyye'ye yakın görmektedir. Bkz., İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 266; Bağdadî, *Mezhepler*, 158.

23. İbn Hazm'a göre; Mu'tezileden olup, Ehl-i Sünnet'e en uzak olanı Ebû'l-Huzeyl el-Allaf ve ona uyanlardır. Bkz., İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 266. Ebû'l-Huzey hakkında geniş bilgi için bkz., Bağdadî, *Mezhepler*, 88; Şehrîstânî, *İslam Mezhepleri*, 62; Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezilenin Oluşumu ve Ebû'l-Huzeyl Allaf*, Ankara 2001.

başta olmak üzere bir takım fikirleri sebebiyle Mu'tezilî düşünceyle bağdaştırılması mümkün gözükmeyen ve Mu'tezile tabakatında da yer almayan Ahmed b. Hâbit²⁴ (232/846-47), Ahmed b. Bâsûs ve Fazl el-Hadesî²⁵ gibi kimseleri de yine Mu'tezileden görmesi dikkat çekicidir.²⁶ Ayrıca Cehm b. Safvan (128/745), Mukâtil b. Süleyman (150/767), Mürcieden gördüğü Eş'arileri, Şia'dan Şeytânü't-Tâk lâkablı Muhammed b. Cafer el-Kûfî (160/777), Hişam b. Hakem (179/795), ve Davud el-Cevâribî gibi kimseleri ve Mu'tezileyi, sıfatlar konusundaki yaklaşımları sebebiyle aynı kategoride değerlendirmesi de bu konudaki farklı örnekleri oluşturmaktadır. Bütün bunlar da gösteriyor ki, İbn Hazm'ın, Mu'tezile konusunda sahip olduğu bilgiler bir takım eksiklikleri bünyesinde barındırmaktadır. Aksi takdirde Mu'tezileden olmayan birilerini Mu'tezile ile irtibatlandırıp, onların yanlışlarıyla Mu'tezileyi değerlendirmeye çalışıyor olmasını başka bir şekilde izah etmek mümkün gözükmemektedir.

İbn Hazm, sahip olduğu bilgi eksikliği neticesinde fikir ve düşünceleri açısından Mu'tezile ile örtüştürülmesi mümkün olmayan sûfî Muhammed b. Meserre'yi (319/931) de²⁷ Mu'tezileden görmektedir. Hatta Mu'tezilî görüşlere örnek verirken, ona atıfta bulunması, onun düşüncelerini Mu'tezile görüşü olarak takdim etmesi, Endülüs Mu'tezilesinin önemli simaları arasında onu sayması²⁸ da yine sahip olduğu bilgi eksikliğinin bir yansımasıdır.

İbn Hazm'ın Mu'tezileye yönelik eleştirileri bağlamında da görüleceği gibi, onun tarafından Mu'tezileye veya Mu'tezile mensuplarına atfedilen pek çok görüşün Mu'tezilî Hayyât (290/902 veya 300/912) tarafından reddedilmesi veya iddia edilen pek çok görüşün Mu'tezile mensuplarına ait olmadığı, hatta yalan ve uydurma

24. Belli bir dönem Nazzam'a talebe olan Ahmed b. Hâbit'in Kaderî düşünceye mensup olduğu bildirilmektedir. Cüz'ün La Yetecezza'yı kabul etmez. Tenâsuh görüşüne sahiptir. Bağdadî, onu Mu'tezile konusu içinde değil de Tenasüh nazariyesini kabul eden, "Ashabı Tenasüh" içinde değerlendirmektedir. Bkz., Ebû'l-Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed Hayyât, *el-İntisar ve'r-Red a'la İbni'r-Râvendîyye'l-Mülhid*, thk., Nasri Nader, Beyrut 1957, 107-110; Bağdadî, *Mezhepler*, 213; İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 267; Şehristanî, *İslam Mezhepleri*, 65.

25. Fazl el-Hadesî'de Nazzam'ın arkadaşları arasında zikredilir. Mu'tezilenin ana umdelerinin dışında farklı görüşler ortaya koyana kadar Mu'tezilî ve Nazzam tarafındaydı. Fakat, Mu'tezile ile çelişen bir takım görüşleri sebebiyle Mu'tezileden uzaklaştırılmıştır. Şehristanî de, İbn Hazm gibi bunları Mu'tezile içinde görmekle birlikte Bağdadî, onu da ashabı tenasüh kategorisinde değerlendirmektedir. Bkz., Hayyât, *el-İntisar*, 107-110; Bağdadî, *Mezhepler*, 96, 213; İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 267; Şehristanî, *İslam Mezhepleri*, 70-72.

26. İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 267.

27. Bkz., İbn Meserre, *el-Müntekâ Min Kelâmi Ehl-i't-Tuka*, Kütahya Vahit Paşa İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü, no.349.

28. İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 65-66.

olduğunun dile getirilmesi de ayrıca dikkat çekicidir. Gerçi burada Hayyât'ın, Mu'tezile taraftarlığı sergilediği düşünülebilse de, İbn Hazm'ın Mu'tezileyi, ya kuşatıcı olmayan eksik bilgilerle, ya da İbnu'r-Râvendî gibi, karşıtlığıyla bilinen kimseler kanalıyla tanımaya ve değerlendirmeye çalıştığı düşüncesi de belirginleşmektedir. Onun felsefî yaklaşım ve kendine özgü metodolojisinden kaynaklanan sebeplerle birlikte, bahsi geçen sebepler, Endülüs kültür atmosferinde onun, Doğu Mu'tezilesini objektif ve bütüncül bir yaklaşımla ortaya koyabilmesinin önündeki engelleri, dolaısıyla onun Mu'tezile hakkındaki düşüncesine dair etkenleri oluşturmaktadır.

2. MU'TEZİLE'NİN METODOLOJİSİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

İbn Hazm'ın Mu'tezileye yönelik eleştirel yaklaşımının arka plânında, içinde yaşadığı sosyo-kültürel yapıdan beslenen, daha çok psikolojik ve sosyolojik temelli etkilerin var olduğuna işaret etmeye çalıştık. Temel bu olmakla birlikte İbn Hazm'ın, eleştirel bakış açısını dayandırdığı kelâmî gerekçelerinin var olduğu da bilinmektedir. Nitekim onun, Mu'tezilenin metodolojisine yönelik eleştirileri, aynı zamanda kelâmî düzlemdeki dayanaklarını oluşturmaktadır. Bu dayanak ve gerekçeleri ortaya koymadan önce, onun perspektifini belirleyen bazı gerçeklikleri tespit etmekte yarar vardır.

Bu gerçekliklerden ilki, onun Zahiri kimliğe sahip olması nedeniyle nassları zahiri özellikleri açısından değerlendirmesi ve dinî hükümleri de nass eksenli bir anlayışla ortaya koyma çabası içerisinde olmasıdır. İbn Hazm'a göre nass, sübûtu bilinen ve manası anlaşılan şeydir.²⁹ Ayrıca nassların gizli anlamları, bâtın manaları da yoktur. Allah, demek istediği şeyi, nasslardaki cümlelerle ifade etmiştir. Bu itibarla insanlar, cümleleri ve cümleleri oluşturan lafızları zahirleri üzere ve Arap dilinin kuralları içerisinde anlamaya çalışmalı, bunların anlamlarını kaydıracak te'vil, teşbih, mecaz ve yorumlardan kaçınmalıdırlar. Bu doğrultuda İbn Hazm, nassların anlaşılması konusunda Arap diline ve onun kurallarına özel bir vurgu yapmaktadır.

İbn Hazm'ın perspektifini belirleyen diğer gerçeklik ise, onun akılcılığı ve bu bağlamda, akla ve vahye tanıdığı işlevsel alandır. İbn Hazm, aklın etki gücünü, yapmış olduğu maddi ve manevi alanla veya din alanı ve eşyanın alanı ile ilgili ikili tasnifle belirlemektedir. Ona göre; bu alanlar her ne kadar birbirleriyle ilişkili halinde olsalar da yine de, aynı karakter içerisinde ele alınamazlar. Nitekim akıl,

29. İbn Hazm, *el-İhkâm, fi Usûl-i Ahkâm*, thk., Ahmed Muhammed Şakir, Mısır 1970, I, 69.

eşyanın alanında tam hüküm sahibi olmakla birlikte, dinî alanda aynı etki gücüne sahip değildir.³⁰ Din alanındaki tek kaynak vahiy'dir. Dolayısıyla dine ait bilgiler ve hükümler akla değil, ancak vahye isnat edebilirler. Vahiy ile Allah tarafından gönderilen bilgiler, bir Peygamber'in insanlara tebliğ etmesiyle açığa çıkarlar. Bu durumda dinin hükümlerinin koyucusu ve bildiricisi olarak iki otorite belirginleşir; bunlardan biri Allah, diğeri de Peygamber'dir. Görüldüğü gibi, İbn Hazm'a göre bu iki kaynak, din konusunda tüm bilgilerin alındığı, tüm hükümlerin çıkarıldığı asıllar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada belki İbn Hazm, din alanında aklı tamamen ret mi ediyor? gibi bir soru düşünülebilir. Takdir edilecektir ki İbn Hazm, aklı reddetmediği gibi, kendine has bir akılcılığa sahiptir. Şüphesiz onun akılcılığı nassı önceleyen tavrının bir neticesi olarak belirginleşmektedir. Belki bu anlamda onun akılcılığı, geleneksel akılcılığın veya filozofların akılcılığının ötesinde, nass ve imana teslim olan bir akılcılık olarak değerlendirilebilir.³¹

İbn Hazm'ın, Mu'tezilenin metodolojisine yönelik eleştirileri bağlamında dikkat çektiği noktalara gelince, bu hususta pek çok noktayı dile getirmek mümkündür. Ancak biz, konunun detayını başka çalışmalara bırakmayı ve çalışmamızın boyutları açısından ön plâna çıkan üç temel noktayı dile getirmeyi uygun görmekteyiz. Bu noktalardan ilki; hadislerin değerlendirilmesi, bu bağlamda mütevatir, âhad ayırımı ve özellikle haber-i âhad'ın delil olması konusu; ikincisi, kıyas konusundaki yaklaşım farklılığı ve kıyas'a göre hükmedilip-edilemeyeceği meselesi; üçüncüsü de aslah'ın yaratılmasının Allah'a vacip olup-olmadığı hususundaki tartışmalar bağlamında gündeme gelen eleştirilerdir.

İbn Hazm'ın, Mu'tezilenin metodolojisine yönelik eleştirdiği hususlar bağlamında ele alacağımız ilk konu, hadislerin değerlendirilmesi ve özellikle haber-i âhad'ın kaynaklığı meselesidir. Bilindiği gibi İbn Hazm, tıpkı Mu'tezile gibi, Hz. Peygamber'e isnat edilen haberlerin mütevatir ve âhad olarak sınıflandırılmasını kabul eder. Ancak Mu'tezile ile aralarında farklar vardır. Mütevatir hadis ile ilgili olarak bu fark, mütevatir hadisin ne kadar kalabalık bir topluluk tarafından rivayet edildiği meselesi üzerinde belirginleşmektedir. İbn Hazm, kalabalık şartını esas almaz. Ona göre bir haberin kalabalık bir topluluk tarafından rivayet edilmiş olması onu mütevatir kılmaz. Çünkü ona göre, kalabalık dahi olsa bir topluluk teşvik edildiğinde

30. Bkz., Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 638-639.

31. ez-Zu'bî, *Zâhriyyetu İbn Hazm el-Endelûsî*, 42, 48; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev., İbrahim Akbaba, İstanbul 2000, 141.

veya korkutulduğunda pekâlâ yalan üzere birleşebilir.³² Bu açıdan konuya yaklaşan İbn Hazm, bir haberin bazen iki râvî tarafından rivayet edilmesinin tevatür ifade edebileceği vurgusunu yapar. Ona göre, iki kişi veya daha fazla sayıdaki insanlar, bir mekânda toplanmış olup, belli bir hadiste ittifak sağlarsa, bu durum hadisin doğruluğuna delildir. Çünkü birbirinden habersiz iki kişinin aynı hadisi uydurmaları muhaldir.³³ Böylece, şartları belirtilen iki kişinin rivayet ettiği hadis İbn Hazm'a göre, kaynak olarak kullanılabilir.

Bilindiği gibi haber-i âhad, Mu'tezile tarafından özellikle itikadda kaynak olarak kullanılmaz.³⁴ Çünkü haber-i âhad, zaruri bilgi gerektirmediği gibi, zann-ı galip ifade eder. Bu nedenle de delil olarak kullanılamaz. Oysa İbn Hazm'a göre, eğer adalet şartını tamamlayan râvînin rivayetiyle Hz. Peygamber'e isnadı mutlak ise, haber-i âhadla amel etmek ve onu delil olarak kullanmak vaciptir. Çünkü, Resulullah (sav)'e muttasıl, âdil bir haber-i âhad kesin bir bilgi ifade eder. Bunda yalan ve tevehhüm caiz olmaz. Böylesi bir haber, Allah katındandır. Çünkü Allah Resulü'nün bütün sözleri vahiydir.³⁵ Vahiy de İbn Hazm'a göre, dinî alanda temel bilgi kaynağı olması itibarıyla, hem amelî hem de itikadî konularda delil olarak kullanılabilir.³⁶

İbn Hazm'ın, Mu'tezilenin metodolojisine yönelik eleştirdiği hususlar bağlamında ele alacağımız ikinci konu, Kıyas ve Re'y'in delil olarak kullanılması meselesidir. İbn Hazm'a göre dinî hükümlerin dayanağı nasslar olmalıdır. Dayanağını nasslardan almayan başka asıllar ve yöntemler, din ve itikad konularında geçerli kabul edilemezler. Dolayısıyla İbn Hazm'a göre, Kıyas ve Re'y dinî hükümlerin ortaya konulmasında delil olarak kullanılamayacağı gibi, reddi gereken unsurlar arasında bulunmaktadır.

Bilindiği gibi Müslüman mütekellimler ve Mu'tezile, âlemin hudûsu, yaratıcının varlığı ve Allah'ın sıfatlarını ispat gibi kelâmî konularda gaibi şahide kıyas yöntemini kullanmaktadırlar. Oysa İbn Hazm'a göre kıyas, Hz. Peygamber ve sahabe dönemlerinde, hatta tabiîn dönemlerinde kullanılmayan bir yöntemdir. Bu durum onun kıyas karşısındaki duruşunun en temel gerekçelerinden birini oluşturmaktadır. Gerçi, Mu'tezile içinde Nazzam (221/835) ve ondan etkilenen Bağdad Mu'tezilesine mensup bazı kimselerin de kıyası kabul etmedikleri bilinse de, buna karşılık

32. İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 96-97; ez-Zu'bî, *Zahiriyyetu İbn Hazm*, 193.

33. İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 251.

34. Bkz., Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, Ankara 2004, 138.

35. İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 102.

36. İbn Hazm, *el-Uslûl ve'l-Furû'*, Beyrut 1984, I, 29-30.

kıyası kabul edenlerin varlığı da bilinmektedir. İbn Hazm'a göre, mütekellimlerin ve Mu'tezileden bazılarının kullandığı, gaibin şahide kıyası yöntemi hem selefın kullanmadığı bir yöntem olması, hem de hakikate değil, nefse hizmet etmesi, hevâ ile hükümde bulunmaya yol açması nedeniyle tamamen yanlış ve Allah katında da geçersizdir. Ayrıca ona göre; Müslümanlar arasında fikir ayrılıklarının ve kargaşanın ortaya çıkmasının ana sebebi de sabit, tek bir ölçüsü olmaması itibarıyla, kıyas ile hükmetmektir.³⁷ Yine inanç alanında kaos ortamına zemin sağlaması itibarıyla de kıyasın itikadda delil olarak kullanılması düşünülemez. Ancak kıyas, eğer yapılacaksa eşyaya taalluk eden aynı tür veya cinse ait bireyler arasında yapılabilir.

İbn Hazm'a göre itikadî konularda kıyasa başvurulamayacağının başka gerekçeleri de vardır. Takdir edilecektir ki Allah, mahlûkat cinsinden değildir. Ne insanlar ne diğer canlılar, hiçbir şey Allah ile bir tür ve cins altında bir araya gelemezler. Bu husus naklen ve aklen sabittir. Durum bu şekilde olunca da, Allah'ın insana veya başka bir varlığa kıyas edilmesi veya bu yöntemle bir sonuca ulaşılabilmesi mümkün değildir. Başka bir ifadeyle; gâibi, yani Allah ve Onunla ilgili Zât ve sıfatlar gibi konuları şahide, yani insana ve mahlûkata kıyas etmek, mahlûkat hakkında verilen hükmün Allah için de verilebileceği izlenimini ortaya koymak olur ki, yaratıcı için böyle bir şey asla söz konusu olamaz. Takdir edilecektir ki Allah, yaratılmışların hiç birine benzemeyeceği gibi, bu şekilde bir yöntemle O'nun hakkında her hangi bir bilgiye de ulaşamaz. Çünkü yaratıcının, mahlûkat ile ortak bir illette buluşması mümkün değildir. Dolayısıyla gaibin şahide kıyası şeklinde ifade edilen, esere bakarak ve ona kıyas ederek müessir hakkında bilgi sahibi olmak şeklinde anlayabileceğimiz kıyas, Allah söz konusu olduğunda tamamen geçersiz ve bâtıldır.³⁸

Ayrıca İbn Hazm, kıyas ile varılan hükmün zann ve tahminden öteye gide-meyeceğini de iddia ederek yine kıyasın geçersizliğine deliller sunmaktadır. Ona göre zann, kat'i nassla bâtıldır. Nitekim Allah Teala; "Doğrusu şu ki; zann, gerçek bir bilginin yerini tutmaz"³⁹ buyurmaktadır. Bu durumda zann, hak ve doğru olarak kabul edilemez. Aslında kıyastan daha güçlü olan zann bu şekilde bâtıl olunca, kıyasın butlanı da zaten kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu hâliyle, İbn Hazm'a göre, belki kıyas yoluyla ortaya konulan yaklaşımları müşebbihe ve mücessime tavrı olarak nitelemek mümkündür. Ona göre, tıpkı bu fırkalarda olduğu gibi, insandan

37. Ez-Zu'bi, *Zahiriyyetu İbn Hazm*, 169; Muhammed Taha Hacıri, İbn Hazm Sureten Endülüsiyye, Beyrut 1982, 121; Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 639-641.

38. Bkz., Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*, 91, 95vd.

39. 10.Yunus/ 36

veya eşyadan hareketle Allah hakkında kıyasta bulunarak hüküm ortaya koyan Mu'tezile, eleştiriyi hak etmektedir.⁴⁰

İbn Hazm'ın, Mu'tezilenin metodolojisine yönelik olarak eleştirdiği hususlar bağlamında ele alacağımız üçüncü konu da "aslah" meselesiyle ilgilidir. Bilindiği gibi bu mesele, Allah'ın fiilleri ve yaratması konusundaki fikir ayrılıkları neticesinde kelâmî tartışmaların bir sonucu olarak gündeme geldi. Daha sonra da, Mu'tezilenin "adl" prensibi içerisindeki yerini aldı. Gerçekte aslah meselesi, kul için hayırlı ve elverişli olanı, yani "aslah" olanı yaratmanın Allah üzerine vacip olduğu düşüncesini ihtiva etmektedir. Gerçi Nazzam başta olmak üzere, Mu'tezile içerisinde; Allah, kulları için yarattığından daha uygununu yaratabilir ve Allah'ın yapabileceği aslah fiillerinin bir sonu yoktur, bu fiiller sonsuzdur, diyenler varsa da, Ebu'l-Huzeyl (227/841) başta olmak üzere, Mu'tezilenin geneline göre; Allah, aslah olanın dışında bir şey yapmaz ve yaratmaz. Yine Mu'tezilenin geneline göre Allah, yarattıklarını kendisi için yaratmamaktadır. O, sadece kullarına faydalı olsun diye yaratma eyleminde bulunmaktadır. Eğer Allah, aslah olanın dışında bir şey yapar veya yaratırsa bu şey, ya nâkıs olur, ya cehlin neticesi olarak ortaya çıkar ya da bir ihtiyaçtan doğar. Allah, bütün noksanlıklardan uzaktır. O nedenle Allah'ın yaptığı ve yarattığı şey ancak aslah'tır. Aslah olanın dışında O'nun bir şey yapması ise caiz değildir. Ayrıca Mu'tezileye göre Allah, muhsindir. Muhsin olan ise, kulları için ancak hayrı ve aslahı tercih eder ve yaratır.⁴¹

İbn Hazm, aslah konusu ile ilgili olarak öncelikle Mu'tezilenin yaratma hususundaki yaklaşımına itiraz etmekte ve Allah'ın yaratmasının herhangi bir sebep ve illete dayanmayacağını vurgulamaktadır. İbn Hazm'a göre O, yaptıklarını sadece kendi Zâtından dolayı ve sadece kendi iradesiyle yapmaktadır. Bu da O'nun herhangi bir sebebe ve illete dayanmamasının nedenidir.⁴² Gerçi İbn Hazm, hikmet anlamında bir illeti reddetmez. Ancak, bu hikmet sebebiyle Allah'a zorunluluk isnat edilmesine karşı çıkar. Mu'tezile tarafından dillendirilen Allah'ın, kulların faydasını gözeterek, onların maslahatına en uygun ve aslah olan şeyi yaratmasındaki zorunluluk düşüncesini de bu açıdan eleştiriye tabi tutar. Ona göre, Mu'tezilenin ileri sürdüğü zorunluluk, daha önceden eleştirisine yer verdiğimiz kıyas'ın, yani gaibin şahide kıyas yönteminin neticesinde ortaya çıkmaktadır. Oysa Allah'ın kullarına

40. Salim Yefüt, "İbn Hazm el-Endelûsî", *Mavsu'âtü'l-Hadâratü'l-İslâmiyye*, Amman 1993, 235.

41. Ebu'l-Hasan el-Eş'ari, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, thk., Helmut Ritter, İstanbul 1929; 252, 576vd.;

Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 208-209.

42. İbn Hazm, *el-Usul ve'l-Furu'* II, 157, 159.

mukayese edilerek tanımlanmaya çalışılması, daha önce de üzerinde durulduğu gibi, doğru bir yaklaşım tarzı değildir. Bu itibarla İbn Hazm, Mu'tezilenin dile getirdiği aslah prensibinin, Allah'a zorunluluk isnat etmesi yanında, O'nu sınırlamak, O'nun iradesinin ve kudretinin önüne engel koymak anlamına geldiğini düşünür. Böyle bir sınırlama ve engelleme ise, İbn Hazm'a göre; Allah'ı acziyet, eksiklik ve noksanlıkla nitelemek demektir ki bu, Kur'an'ın açık beyanıyla küfürdür.⁴³

3. MU'TEZİLÎ ŞAHSİYETLERE VE GÖRÜŞLERİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

İbn Hazm'ın, eserlerinde Mu'tezile mensuplarına ve görüşlerine yönelik sosyo-kültürel yapıdan beslenen, psikolojik ve sosyolojik temelli, fakat kelâmî bakış açısı ve yorumlarla desteklenen pek çok eleştiri ortaya koyduğu bilinmektedir. Biz, bu eleştirilerin tamamının tespit edilmesini daha kapsamlı çalışmalara bırakarak, sadece ön plâna çıkan bazılarının hangi mu'tezilî şahsiyetleri ve görüşlerini hedef aldığını ortaya koymanın gayreti içerisinde olacağız.

İbn Hazm'ın, görüşleri nedeniyle eleştiri yönelttiği isimlerden biri, Bağdat Mu'tezilesinin lideri olarak kabul edilen ve Mu'tezilenin altıncı tabakasında yer alan Bişr b. Mu'temir'dir. (210/825)⁴⁴ İbn Hazm'ın, Bişr'e nispet ettiği görüşe göre; Allah Teala renk, koku, tat, dokunma, şiddet, zayıflık, görme, görmeme, işitme, duyma, çekinme, cesaret, zekîlik, acziyet, sıhhat, hastalık gibi şeyleri asla yaratmaz, bütün bunları insanlar kendi fiilleri olarak yaparlar.⁴⁵ Bişr'in, bu görüşüyle Allah'ın yaratıcılık vasfını sınırladığını düşünen İbn Hazm, Allah; "Her şeyi yarattı"⁴⁶, "Hiç Allah'tan başka bir Hâlık var mıdır?"⁴⁷ ayetleriyle Bişr'in görüşlerini çelişir bulmaktadır. İbn Hazm'a göre, bu ayetlerde de görüldüğü gibi; ibda' (yaratma ve yoktan varetme) ve izafet (Allah'ın mahlûkatında yarattığı ve mahlûkatına izafe edilen) fiillerinin tek yaratıcısı Allah'tır. Dolayısıyla Bişr, ileri sürdüğü bu görüş nedeniyle ehl-i İslam'ın icmainsine aykırı davranmakta, aynı zamanda Kur'an'ın açık beyanına da ters düşmektedir. İbn Hazm, Bişr'in görüşü hakkında bu kanaate sahip olurken, Bişr'in düşüncesinin arka plânında bu noktada ne olduğu sorusu belki önem kazanabilir.

43. Bkz., İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, 120-124; Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*, 225.

44. Ahmed b. Yahya b. Murtaza, *Kitabu'l-Münîye ve'l-Emel fî Şerhi Kitabî'l-Milel ve'n-Nihal*, thk., T. W. Arnold, Leibzig 1902, 30.

45. Bkz., Ebu'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Kâbi, el-Belhî, *Babu Zikri'l-Mu'tezile Min Makalati'l-İslâmiyye*, thk. Fuad Seyyid, Tunus 1974, 72; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 63; Şehrîstânî, *İslâm Mezhepleri*, 75.

46. 25.Furkan/2.

47. 35.Fatır/3.

İhtimaldir ki Bısr'ın; Allah'ı sınırlamak veya O'nun yaratıcılık vasfına bir noksanlık getirmek gibi bir çabası yoktur. Çünkü Bısr'ın, sadece sahip olduğu kelâmî bakış açısının neticesinde ortaya çıkan kader anlayışıyla, sorumluluğu tamamen kula yükleyen adalet anlayışı çerçevesindeki tevellüd nazariyesinin bir neticesi olarak bu kanaati ileri sürdüğü bilinmektedir.⁴⁸

İbn Hazm'ın, görüşlerine eleştiri yönelttiği bir başka isim de Mu'tezilenin yedinci tabakasında yer alan Süname b. Eşres'tir (213/828).⁴⁹ Süname'ye göre; Allah Teala âlemi kendi tabiatı itibarıyla zorunlu olarak yaratmıştır.⁵⁰ Oysa bu görüşe karşı çıkan İbn Hazm, Allah Teala'yı zorunlu kılan hiçbir gücün olamayacağını, O'nun, yaptıklarını ancak kendi iradesi ile gerçekleştirme kudret ve yetisine sahip olduğunu savunmaktadır.⁵¹ İbn Hazm'ın eleştiri yönelterek dikkat çektiği bu konuyu, yine adalet meselesindeki ictihad farklılığının bir yansıması olarak değerlendirmek mümkündür.⁵²

İbn Hazm, Süname b. Eşres'i, "gayr-i Müslim"lerin ahiretteki durumlarıyla ilgili görüşü nedeniyle de eleştirmektedir. Süname'ye göre; Yahudi, Hristiyan, Mecusi ve puta tapan mukallidler cehenneme girmeyecekler, toprağa dönüşeceklerdir.⁵³ "ehl-i iman ve islam"dan şarap içmek gibi bir büyük günah işleyen ve ömründe bir kere bile olsa, böyle bir günaha düşen kişi ise Firavun, Ebu Leheb ve Ebu Cehil'le birlikte cehennem tabakalarında ebedî kalacaktır.⁵⁴ Bu görüşe karşı çıkan İbn Hazm, kâfirlerin çoğunun cehenneme girmediğini, müminlerin çoğunun da cennete girmediğini söyleyen bir sözden daha şaşırtıcı bir küfür olabilir mi? diyerek tepkisini ortaya koymaktadır.⁵⁵ Ayrıca İbn Hazm, Rasulullah'ın (sav) oğlu İbrahim'in, ergen olmadan ölen Müslüman çocukların ve Müslüman mecnunların hiç birinin cennete giremeyecekleri, fakat bunun yerine toprak olacakları yönündeki görüşü de Süname'ye atfetmekte ve eleştirmektedir.⁵⁶ İbn Hazm'ın Süname'ye nispet ederek eleştirdiği bu iddiaları, daha önceden Mu'tezilî iken Mihne sonrası kopuş döneminde

48. Bkz., Cemil Hakyemez, *Bısr b. El-Mu'temir ve Mu'tezilenin Bağdad Ekolünün Doğuşu*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1998, 45; Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 235vd.

49. İbn Murtaza, *el-Münye*, 35.

50. Bkz., el-Belhî, *Babu Zikri'l-Mu'tezile*, 272vd.; Bağdadî, *Mezhepler*, 125; Şehristanî, *İslam Mezhepleri*, 78.

51. İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 62; Şehristanî, *el-Milel*, I, 61-62.

52. Bkz., el-Hayyât, *el-İntisar*, 25.

53. Bağdadî, *Mezhepler*, 125; Şehristanî, *İslam Mezhepleri*, 78.

54. Bağdadî, *Mezhepler*, 125; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 62; Şehristanî, *İslam Mezhepleri*, 78.

55. İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 62.

56. Bağdadî, *Mezhepler*, 125; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 62; Şehristanî, *İslam Mezhepleri*, 78.

Mu'tezileden ayrılan ve "Fadıhatü'l-Mu'tezile" adında, Mu'tezileyi reddeden bir eser yazan İbnu'r-Râvendî'ye "Kitabu'l-İntisar ve'r-Red a'la İbni'r-Râvendıyyi'l-Mülhid" adında red mahiyetinde başka bir eserle cevap veren Mu'tezilî Hayyât, reddetmektedir. Hatta bu görüşün doğru olmadığını, Süname'yi kötülemek adına uydurulan bir yalan olduğunu ileri sürmektedir.⁵⁷

İbn Hazm'ın eleştirisi yönelttiği bir başka isim de yine Mu'tezilenin büyükleri arasında sayılan ve Mu'tezilenin altıncı tabakasında yer alan İbrahim b. Seyyar en-Nazzam'dır. (221/836)⁵⁸ Nazzam'a göre insanlar, Allah katında kudret bakımından daha kâmindirler.⁵⁹ Çünkü Allah Teala, şer üzerinde tam anlamıyla muktedir değildir. Oysa İbn Hazm'a göre, bu görüşüyle Nazzam, Allah Teala'yı genel olarak şer üzere kudret bakımından aciz ve yetersiz görmektedir.⁶⁰ Ayrıca İbn Hazm'ın eleştirisi yönelttiği bir başka görüşe göre de Nazzam, Allah Teala'nın bir kimseyi cennetten veya cehennemden çıkarmaya veya bir çocuğu cehenneme atmaya kadir olmadığını iddia etmektedir.⁶¹ Bu itibarla Allah Teala, zayıf olan kendi mahlûkatının hepsinden daha acizdir. Nazzam'a göre; kudret bakımından Allah'ın yarattıkları, Allah Tealadan daha kâmindir. İbn Hazm'a göre; Nazzam'ın bu görüşü, kendisinden Allah'a sığındığımız açık bir küfürdür.⁶²

İbn Hazm'ın, görüşlerini eleştirdiği bir başka Mu'tezilî de Basra Mu'tezile ekolünün kurucusu olarak kabul edilen ve Mu'tezilenin altıncı tabakasında adı geçen Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'tır. (227/841) İbn Hazm'ın, Ebû'l-Huzeyl'e dayandırdığı bir görüşe göre, Allah Teala mahlûkatına benzer. Ayrıca, Allah'ın mahlûkatına benzemediğini söyleyen kimse de, yine Ebû'l-Huzeyl'e göre küfre girer. Bu düşünceyi Ebu'l-Huzeyl'e atfen nakleden İbn Hazm, bu görüşün teşbihin kaynağı olduğunu, fakat bununla birlikte Ebû'l-Huzeyl'in, teşbihi inkâr ettiğini ifade etmekte, bu şekilde de bir tutarsızlık içerisinde bulunduğunu ileri sürmektedir.⁶³

İbn Hazm'ın bu konudaki bilgi kaynağının ne olduğunu bilemiyoruz. Ancak, şunu söyleyebiliriz ki, Tevhid konusu Mu'tezilenin hassasiyetle üzerinde durduğu bir konudur. Mu'tezileye göre, Allah'ın mahiyeti ve Allah tarafından yaratılan

57. Hayyât, *el-İntisar*, 66.

58. İbn Murtaza, *el-Münye*, 28.

59. Bkz., Şehristânî, *İslam Mezhepleri*, 69.

60. Bağdadi, *Mezhepler*, 98; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 59; Şehristânî, *İslam Mezhepleri*, 65.

61. Bağdadi, *Mezhepler*, 97.

62. İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 59; Şehristânî, *İslam Mezhepleri*, 69.

63. İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 58.

âlemin mahiyeti arasında hiçbir benzerlik veya müşâbehet söz konusu edilemez. Hatta Mu'tezile, "Leyse kemislihi şey'ün" (Allah'ın benzeri gibi hiçbir şey yoktur)⁶⁴ ayetinden muradın açık olduğunu, ayetin muhkem olduğunu ve bundan dolayı da Allah'ın, hiçbir şekilde mahlûkatına benzetilemeyeceğini savunmaktadır.⁶⁵ Bu nedenle İbn Hazm'ın, Ebu'l-Huzeyl'e atfen dile getirdiği, Allah Teala'yı mahlûkatına benzeten ve buna muhalefet eden küfre nispet eden bir yaklaşımı, elimize ulaşan Mu'tezili kaynaklar çerçevesinde, ne genel olarak Mu'tezile ile ne de özel olarak Ebu'l-Huzeyl'le veya onun düşünce sistemi ile irtibatlandırabilmemiz mümkün gözükmemektedir.⁶⁶

İbn Hazm'ın, Ebû'l-Huzeyl'e dayandırdığı ve eleştiriye tabi tuttuğu bir başka görüş, Allah'ın bilgisinin sınırlı olduğu⁶⁷ ve O'nun, bildiklerinin haricinde herhangi bir bilgiye sahip olmadığı şeklindedir. Ayrıca İbn Hazm'a göre Ebû'l-Huzeyl, Allah Teala'nın ezelde âlim olduğunu kabul etmekle birlikte, O'nun ezelde işitici ve görücü olduğunu kabul etmemektedir.⁶⁸ İbn Hazm'a göre bu düşüncelerin kabul edilebilir bir yanı olmadığı gibi, Kur'an-ı Kerim'e muhalif oldukları da açıktır. Çünkü Allah Teala, Kur'an-ı Kerim'inde hiç şüpheye ve yanlış anlamaya meydan bırakmayacak bir tarzda "Allah, ilim ve hikmet sahibidir."⁶⁹ dediği gibi; "Allah, her şeyi işiten ve görendir."⁷⁰ buyurmaktadır.

İbn Hazm'ın, Ebû'l-Huzeyl'e dayandırdığı bu görüş nedeniyle Hayyât, Ebu Reşid Nisaburî gibi Mu'tezile mensuplarına ilâve olarak çağdaş araştırmacılar da Aydınî da Ebu'l-Huzeyl'e haksızlık yapıldığı kanaatindedirler. Çünkü onlara göre, Ebû'l-Huzeyl'in görüşü iddia edilenin tam aksinedir. Ebû'l-Huzeyl, Allah'ı sonsuz ve sınırsız bir varlık kabul etmekte, eşyayı da sınırlı ve sonlu görmektedir. Allah, sınırsız ve sonsuz bir varlık olması itibarıyla O'nun ilmi de sonsuz ve sınırsızdır. Ancak mahiyetleri itibarıyla sonlu ve sınırlı olmaları cihetinden yarattıkları hakkındaki ilmi ve kudreti sınırlıdır.⁷¹

64. 42. Şura./11.

65. Bkz., Hayyât, *el-İntisar*; 80; Kadı Abdulcebbar, *el-Usulî'l-Hamse*, 68vd.; Fırak ve Tabakatu'l-Mu'tezile, thk., Ali Sami Neşşar, Muhammed Ali, Daru'l-Matbaatu'l-Camia, 1972, 138.

66. Bkz., Hayyât, *el-İntisar*; 80; Aydınî, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, 151vd.

67. Hayyât, *el-İntisar*; 91; el-Belhî, Babu Zikri'l-Mu'tezile, 70.

68. Eş'arî, *Makalat*, 165, 173; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 58.

69. 4.Nisa/104.

70. 4. Nisa 134; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 58.

71. Hayyât, *el-İntisar*; 90-91; Ebu Reşid Nisaburî, *el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*, thk., Ma'n Ziyade, Rıdvan es-Seyyid, Beyrut 1979, 15-16; Aydınî, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, 158.

İbn Hazm'ın rivayetiyle Ebul-Huzeyl, Allah Teala'nın şer üzerinde tam olarak kâdir olduğunu, fakat kudret bakımından hayır üzere sınırlı, dolayısıyla kâdir olmadığını ifade etmektedir.⁷² İbn Hazm'a göre Ebu'l-Huzeyl'in, Rabb'ini vasıflandırdığı bu sıfatlardan daha kötü bir sıfatlandırma olamaz.

Bu konu ile ilgili olabilecek bir başka eleştiri noktası da yine İbn Hazm'ın, Ebu'l-Huzeyl ve Nazzam'ın ittifak halinde olduklarını iddia ettiği bir başka konuya yöneliktir. Bu konu da, Allah Teala'nın güzellik bakımından yaptığından daha güzelini yapmaya gücünün yetmeyeceği ve bu anlamda kudretinin sınırlı olduğu yönündeki ittifaklarıdır.⁷³ Bu konuda İbn Hazm, her ne kadar Ebu'l-Huzeyl'le, Nazzam'ın ittifak halinde olduklarını ifade etse de, bu iki Mu'tezilî'nin farklı düşüncelere sahip oldukları bilinmektedir. Ebu'l-Huzeyl, Allah'ın kulları için yarattığından daha iyisini yaratmaya muktedir olmadığını ve aslahın sınırlı olduğunu kabul etmekte, Nazzam ise, Allah'ın kulları için yarattığından daha iyisini yaratmaya muktedir olduğunu, çünkü aslah fiillerin sonu ve sınırının olmadığını kabul etmektedir.⁷⁴ Görüldüğü gibi, İbn Hazm'ın iddiasının aksine, Ebu'l-Huzeyl'le Nazzam arasında bir ittifak değil, bir fikir ayrılığı vardır. Bu konu etrafında Mu'tezile içinde farklı düşüncelerin var olduğu da zaten bilinmektedir. Hatta Bağdadî, bu konudaki tartışmalar nedeniyle Mu'tezile mensuplarının birbirlerini küfre nispet ettiklerini bildirmektedir.⁷⁵ Bu konuda dikkat çeken nokta, Mu'tezile mensuplarının kendi perspektifleri doğrultusunda farklı düşüncelere sahip olsalar da, bu düşüncelerinin temelinde Allah'a her hangi bir noksanlık izafe etmeme gayretlerinin bulunmasıdır.

İbn Hazm'ın Ebu'l-Huzeyl'e atfen eleştirdiği bir başka görüşe göre; Allah Teala yaptığından dışında bir şey yapmaya güç yetiremez. Bu anlamda O'nun kudreti sınırlıdır.⁷⁶ Eğer (yaptığının dışındaki) bir şey fiile dönüşürse –asla dönüşmez– Allah Teala bundan sonra hiçbir şeye güç yetiremez. Bir zerre veya onun üzerinde bir şey yaratmaya, ölüyü diriltmeye veya dirileri öldürmeye, bir yaprağı hareket ettirmeye veya herhangi bir şey yapmaya asla güç yetiremez. Çünkü kudreti sınırlıdır.⁷⁷ Ebu'l-Huzeyl'in bu yaklaşımına karşı çıkan İbn Hazm'a göre, böyle bir düşünceyi kabul edebilmek asla mümkün değildir. Çünkü bu bir zayıflık, acizlik ve rezillik durumudur. Tahta kurusu, pire ve kurtçuk hayatları müddetinde kendileriyle

72. İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 59.

73. İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 59; Şehristanî, *İslam Mezhepleri*, 65.

74. Eş'arî, *Makalat*, 576-577; Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 209.

75. Bağdadî, *Mezhepler*, 145vd.

76. el-Belhî, Babu Zikri'l-Mu'tezile, 69, Bağdadî, *Mezhepler*, 89.

77. Bağdadî, *el-Fark*, 89; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 58.

vasıflandıkları bir alt hâlden bir üst hale geçerler (yumurta, larva ve ergen halleri). Bu, Allah'ın kudretinin sınırsız ve süresiz olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu durum, Ebu'l-Huzeyl'in iddia ettiği gibi değildir. İbn Hazm'a göre, Ebu'l-Huzeyl'in bu konu ile ilgili yaklaşımı ancak gizli olmayan açık bir küfrün ifadesidir.⁷⁸

İbn Hazm'ın, Ebu'l-Huzeyl'e atfen dile getirdiği bu konular Mu'tezilî kaynaklarda daha farklı bir tarzda ele alınmaktadır. Çünkü Ebu'l-Huzeyl'e göre, Allah ne sonlu ne de sınırlıdır. Eşya sonlu ve sınırlıdır, Allah kadîmdir. Ancak şunu belki söylemek mümkündür. Allah bizatihi sonsuz olmakla birlikte mahiyetleri itibarıyla sonlu ve sınırlı olan mahlûkatı hakkındaki kudreti sınırlıdır. Aslında burada Ebu'l-Huzeyl'in kastının farklı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu görüş onun aleyhine delil olarak kullanılmıştır.⁷⁹ Şunu da ifade etmek gerekir ki, Ebu'l-Huzeyl; "Allah, yaptığından daha iyisini yapamaz." derken, Allah'ın yaratmada en iyiyi tercih ettiğine, Allah'ın gücünün sınırlı olmadığına ve hikmetinden dolayı en iyiyi yarattığına, dolayısıyla yarattığı şeyin en mükemmeli olduğuna vurgu yapmaktadır.⁸⁰

İbn Hazm'ın, Ebu'l-Huzeyl'e dayandırdığı bir başka görüşe göre; insan, istitaat (gücü kullanabilme) halinde iken hiçbir şey yapamaz, ancak istitaatın (gücün) gidişinden sonra eylemi ortaya çıkarabilir. İbn Hazm'a göre, Ebu'l-Huzeyl'in bu görüşüne muhalefet edecek kişinin; insan istitaat sahibi olmadığı zaman bir şeyler yapıp, istitaat sahibi olduğu zaman hiçbir şey yapamıyorsa, âlemdeki her türlü fiili ölümler yapar,⁸¹ demesi gerekir. Bilindiği gibi, bu konu etrafında Mu'tezile içerisinde bir takım farklı düşünceler vardır. Fakat konuyu ilk defa ayrıntılı olarak Ebu'l-Huzeyl gündeme taşımıştır. Aydın, bu konuda Ebu'l-Huzeyl'in görüşlerinde bir takım kapalı noktalar bulunduğuna ve bu görüşün karşıt düşünce taraftarlarınca aleyhte kullanıldığına işaret etmekte, ayrıca Ebu'l-Huzeyl'e göre; istitaat'ın, irade ve fiil arasında bir yer tuttuğuna, istitaatın gidişi diye bir şeyin söz konusu olmadığına dikkat çekmektedir.⁸²

İbn Hazm'ın, taraftarlarınca daha sonradan tövbe ettiği ifade edilmesine rağmen Ebu'l-Huzeyl'e dayandırdığı ve eleştiriye tabi tuttuğu bir başka görüşe

78. İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 58.

79. Hayyât, *el-İntisar*, 16; Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 158.

80. Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 208.

81. Eş'arî, *Makalat*, 232-233; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 72.

82. Eş'arî, *Makalat*, 233; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teshkîl Devri*, çev., Ethem Ruhi Fırlı, Ankara 1981, 296; Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 227.

göre; cennet ve cehennem ehli oradaki hayatlarında hareketsiz olacaklardır.⁸³ Hatta azalarından hiçbirini hareket ettirmeye güç yetiremeyecekler, cansız varlıklar hâline dönüşeceklerdir. Bu durumlarından ayrılmaya da güç yetiremeyeceklerdir. Onlar bu hal üzere hiçbir şey yemeden, içmeden, cinsî münasebette bulunmadan lezzet alacaklar veya sıkıntı çekeceklerdir.⁸⁴ Bu konuya dikkat çeken Mu'tezilî Hayyât, Ebu'l-Huzeyl aleyhine kullanılan bu görüşün Ebu'l-Huzeyl'e atfedilen bir yalan olduğu kanaatindedir. Çünkü Ebu'l-Huzeyl, cennet ve cehennem ehlinin hareketsiz olduğunu değil, onların sahip oldukları konum üzere ebedî olduklarını vurgulamaktadır.⁸⁵ Bu açıdan Ebu'l-Huzeyl'in konu ile ilgili görüşü, onun aslah prensibindeki yaklaşımının bir neticesidir. Ona göre, cennet ehlinin nimetlerinin devamı, fenasından daha salâhtır.⁸⁶

İbn Hazm'ın Ebu'l-Huzeyl'e dayandırdığı bir başka görüşe göre de; bir kişi beş dirhem çok az altında veya o kıymette bir şey çalarsa o kişi mümindir, fasık değildir, ona azab edilmez; şayet beş dirhem veya o kıymette bir şey çalarsa, o kişi fasıktır, İslamdan çıkmıştır, tövbe etmesi durumu hariç o kişi ebedî cehennemdedir. Yine aynı konuda daha önce ismi geçen, Mu'tezileden Bişr b. Mu'temir'e ait de bir rivayet bulunmaktadır. Ebu'l-Huzeyl'in kabul ettiği beş dirhem sınırı, Bişr'e göre on dirhem'dir. Buna göre; şayet bir kişi on dirhem çok az altında bir şey çalarsa, ona bir ceza ve günah yoktur, on dirhem çalarsa İslamdan çıkar, tövbe etmesi durumu hariç ona ebedî cehennem gerekir. Aynı konuda İbn Hazm'a göre, Nazzam'ın da bir görüşü vardır. Ona göre sınır iki yüz dirhemdir. Şayet bir kişi, iki yüz dirhem çok az altında değerinde bir şey çalarsa ona günah ve ceza yoktur, iki yüz dirhem çalarsa İslamdan çıkar, tövbe etmesi durumu hariç ona ebedî cehennem gerekir.⁸⁷

İbn Hazm'ın eleştiri yönelttiği bir başka isim de, yine Mu'tezileden Ali el-Esvârî'dir. (240/854) Ona göre de Allah Teala yaptığıının dışında başka bir şey yapmaya güç yetiremez. Nitekim Allah Teala, seksen yaşında öleceğini bildiği bir kişiyi daha erken veya bir anlık bile olsa daha geç bir vakitte öldürmeye güç yetiremez. Yine Allah Teala bir kişinin hastalığından, meselâ perşembe günü öğle vaktinde kurtulacağını bilirse, o kişiyi bu vakitten daha erken veya daha geç kurtarmaya ve bir an bile olsa onun hastalığını artırmaya veya eksiltmeye güç yetiremez. Oysa belirli

83. el-Belhî, Babu Zikri'l-Mu'tezile, 69-70; Bağdadî, *Mezhepler*, 89; Şehristânî, *İslam Mezhepleri*, 63.

84. Eş'arî, *Makalat*, 483; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 58.

85. Hayyât, *el-İntisar*, 18.

86. Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, 209.

87. Hayyât, *el-İntisar*, 70-71; Eş'arî, *Makalat*, 273; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 70; Şehristânî, *İslam Mezhepleri*, 69.

bir vakte kadar ölmeyeceğini Allah Teala'nın bildiği kimselerden insanlar, her vakit ölüme güç yetirebilirler. Görüldüğü gibi, Esvari'ye nispet edilen bu rivayete göre kul, Allah'a göre daha fazla kudret sahibidir. Bu düşünceye karşı çıkan İbn Hazm'a göre bu yaklaşım kendisinden daha çirkini duyulmamış bir küfürdür.⁸⁸

İbn Hazm'a göre; genel olarak Mu'tezilenin kudret konusundaki yaklaşımları Allah Teala'yı açıkça aciz görmek ve yetersizlikle vasıflandırmak anlamına gelmektedir.⁸⁹ Oysa Allah için böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü Allah, sonsuz ve sınırsız bir kudret sahibidir. İbn Hazm, bu düşünceyi ileri sürmekle birlikte, Mu'tezile mensuplarının düşünce sistemleri irdelendiğinde onların da aynı şekilde ilâhî varlık hususunda en az İbn Hazm kadar hassas davrandıkları görülmektedir. Fakat, düşüncenin ortaya konuluş biçiminden kaynaklanan farklılıkların, İbn Hazm tarafından bizzat eleştiri malzemesi yapılması dikkat çekmektedir. Belki bu noktada, Mu'tezilenin Allah'ın kudreti konusundaki yaklaşımını, İbn Hazm'ın takdim ettiği anlayıştan ziyade Allah'ın, takdirine sadık kalması şeklinde algılamak daha münasip düşebilir.

İbn Hazm'ın eleştiriye tabi tuttuğu Mu'tezililerden bir başkası, Basra Mu'tezile ekolünün önemli isimleri arasında ve altıncı tabakada⁹⁰ yer alan Muammer b. Abbad es-Sülemî'dir. (280/835) İbn Hazm'ın rivayetiyle, Sülemî'ye göre; âlemdeki eşya sonsuzdur. Onları, Allah Teala veya başka her hangi bir kimse sayamaz, hesabını bilemez, bu konuda Allah Teala katında bir ölçü veya sayı yoktur. Ayrıca İbn Hazm, Sülemî'nin bu konuda; eşyanın kendi içinde yüklenilen anlam ile farklılaşacağını, bu farklılığın da yine kendi içindeki başka bir anlamla çeşitleneceğini, bu yeni anlamın da başka bir anlamla çeşitlenerek bu şekilde sonsuza kadar nihayetsiz bir şekilde devam edeceği şeklindeki iddiasını gündeme getirmektedir.⁹¹ Oysa İbn Hazm'a göre bu yaklaşım, Allah Teala'nın; "O'nun katında her şey bir ölçü ile dir."⁹² ve "(Allah) Her şeyi bir bir saymıştır (kaydetmiştir)."⁹³ ayetlerindeki ifadeleri açıkça yalanlamaktadır.⁹⁴

İbn Hazm'ın, Sülemî'ye yönelik eleştirdiği bir başka husus da onun, Allah

88. İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 63.

89. İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 57-58.

90. İbn Murtaza, *el-Münyeh*, 31.

91. Hayyât, *el-İntisar*, 23; el-Belhî, Babu Zikri'l-Mu'tezile, 71; Bağdadî, *Mezhepler*, 112; Şehristanî, *İslam Mezhepleri*, 75.

92. 13. Ra'd/8.

93. 72. cin/28.

94. Bağdadî, *el-Fark*, 112; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 60.

Teala'nın kendi nefsinin bildiğini inkâr etmesidir. Çünkü ona göre âlim, kendisinin dışındakileri bilir, ancak kendisini bilemez. Dolayısıyla Allah Teala da âlim olarak başka şeyleri bilir, fakat kendisini bilemez. Zikri geçen bu görüşle birlikte yine Sülemî'ye nispet edilen bir başka görüşe göre de; Allah Teala kendi nefsinin ne bilir ne de bilemez. Çünkü ona göre, âlim bilinenden başkadır ve Allah'ın varlıklar üzerine kudretini taalluk ettirmesi, onları bilmesi veya bilmemesi muhaldir.⁹⁵

İbn Hazm'ın Sülemî'ye nispet ederek eleştirdiği bu iddialara değinen Mu'tezilî Hayyât, bu iddia ve düşüncelerin Sülemî'ye ait olmadığını iddia etmektedir. Hatta Sülemî'ye nispet edilen bu düşüncelerin tamamen maksatlı ve onun ismi kullanılarak uydurulan yalanlar olduğunu ileri sürmektedir.⁹⁶

İbn Hazm'ın Sülemî'ye nispetle eleştirdiği bir başka görüşe göre, Aziz ve Celil olan Allah Teala, renk, uzunluk, araz, lezzet, koku, sertlik, yumuşaklık, güzellik, çirkinlik, ses, kuvvet, zayıflık, ölüm, hayat, ölümden sonra dirilme, hastalık, sıhhat, afiyet, susmak, görmek, işitmek, varlığın bozulması ve uyumu babından bir şey yaratmamıştır. Bütün bunlar cisimlerin içerisinde tabii olarak var olan arazlardır.⁹⁷ Sülemî'nin bu yaklaşımına İbn Hazm'ın verdiği eleştirel cevap şu şekildedir: “Şunu biliniz ki bu fasık, âlemin yarısını Allah'ın mahlûkatı olmaktan çıkardı. Çünkü o, taşınan arazlar ve taşıyan cevherlerin dışında hiçbir şey bilmiyordu. Onun katında birin yarısı mahluk değildir. Allah Teala'nın; “Hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır.”⁹⁸ ayetinde ifade ettiğini yalanlayana Allah lanet etsin.” İbn Hazm'ın rivayetiyle, bu ayet Sülemî'ye hatırlatıldığında o, bu ayetten maksadın Allah'ın, ancak ölümü ve hayatı yaratmak istediği şeklinde olduğunu bildirmiştir.⁹⁹ Ancak İbn Hazm'ın Sülemî'ye isnat ederek yaptığı bu nakle karşılık Mu'tezilî Hayyât, ileri sürülen bu görüşün Sülemî'ye nispetinin doğru olmadığını bildirmekte, dolayısıyla Mu'tezile, İbn Hazm'ın naklettiği bu görüş ve rivayetleri kabul etmemektedir.¹⁰⁰

İbn Hazm'ın eleştirdiği bir başkası ise Mu'tezilenin önemli isimlerinden Ebû Haşim Cubba'dır. (321/933) İbn Hazm, Ebû Haşim'i “isimlendirme” konusunda

95. Bağdadî, *Mezhepler*, 114; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 60-61; Şehristânî, *İslam Mezhepleri*, 75.

96. Hayyât, *el-İntisar*, 45-46.

97. Eş'arî, *Makalat*, 199, 548; Bağdadî, *Mezhepler*, 111; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 60; Şehristânî, *İslam Mezhepleri*, 74.

98. 67. Mülk/2.

99. İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 60.

100. Hayat, *el-İntisar*, 47.

tenkit etmektedir. Çünkü Ebû Haşim, Hz. Peygamber'in (sav) Yemen, Bahreyn, Amman ve diğer belde meliklerini İslama davet için gönderdiği kimselerin tamamı, ahiret gününe davet eden kimselerin tamamı Hz. Peygamber'in isimlendirildiği gibi niçin Allah'ın elçisi (resul) olarak isimlendirilmezler, diye sormaktadır. Hatta bu konuda, "Muhammed'in (as) İslama davet etmesi konusundaki Allah'ın emrini bir melek ona bildirdi. Elçilik anlamında yapılan iş aynıdır ve birbirinin benzeridir." demektedir. Dolayısıyla Ebû Haşim bu yaklaşımıyla, Hz. Peygamber'in çeşitli beldelere gönderdiği kimselerin de resul sıfatını hak ettiklerini vurgulamaktadır. Bu yaklaşıma tepki gösteren İbn Hazm, okuyucularına şöyle demektedir; "İblis'in bu melun fırkaya oynadığı oyunlardan mutlu oldular (siz ibret alın). Nefsinizle baş başa kalmaktan Allah'a sığının. Rabb'ının, kendisini hidayete ve dalaletle götürmeye güç yetiremediğini din edinen kimse için şeytanın saptırması gerçek oldu."¹⁰¹

İbn Hazm'ın, Cubbaî'ye nispet ettiği bir başka görüşe göre, Allah'ın emrettiği her türlü iş ve emir hususunda kulların hastalıkları ve engelleri varsa bunları ortadan kaldırması, şifa vermesi Allah üzerine gereklidir (vacib). Cubbaî, şayet Allah kullara bir şeyi emrederse, bu konuda kullarını şifaya kavuşturması ezelde O'na vacib olur, der.¹⁰² İbn Hazm'ın konu ile ilgili eleştirisi ise şu şekildedir: "Böyle bir şey nasıl olur? Allah Teala'ya bunu vacib kılacak kimdir? Bu şekilde O'nun üzerinde hakimiyet kuracak kimdir? Zikredilen bu konuda Allah Teala'yı zorunlu kılan kimdir? Bu işi (şifa verme zorunluluğunu), Allah Teala'ya fiilin vacib kıldığını söyleyene veya başka bir illetin bunu Allah Teala'ya vacib kıldığını söyleyene yazıklar olsun. Çünkü bunu diyen kimse, Allah Teala'nın kendisine vacib kılana itaat eden olduğunu söylemesi gerekir ki, bu açık küfürdür. Şayet bunu, Allah Teala kendi nefesine vacib kıldı derse, şüphesiz buradaki zorunluluk (vacib kılma) failin fiilidir. Eğer bu zorunluluğu Allah Teala ezelde kendine vacib kılmıştır, derse, o zaman Allah ezelde faildir, filler de kadim ve ezelidir, demesi gerekir. Bu düşünce ise, katıksız Dehriyyenin görüşüdür. Şayet Allah Teala bunu kendisine zorunlu kılmamışken daha sonra vacib kıldıysa, bu durumda, çürük bir temel üzerindeki bu sözden fayda ummak boşunadır. Çünkü Allah Teala kendisine vacib kılan değildir." demektedir.¹⁰³

İbn Hazm'ın rivayetiyle Cubbaî'ye göre; şayet ihsan sahibi Müslümanın ömrü uzun olursa, o kişinin hayır ve hasenat cinsinden işleri, Nebi (sav)'in yaptıklarından daha fazla olabilir. Oysa İbn Hazm'a göre; bu doğru değildir ve iddia edildiği gibi bir

101. İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 68.

102. İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 67-68; Şehristani, *İslam Mezhepleri*, 88.

103. İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 67-68.

üstünlük durumunun olması da mümkün değildir. Nitekim ona göre, bizim birimiz bütün zaman boyunca sürekli itaat içerisinde yaşasak, yine de bu itaat, münafıklardan ve açıkça küfrünü inkâr edenlerin dışında Resulullah'ın (sav) ashabından birinin bir saatlik bir zaman diliminde yaptığı itaate denk olamaz. Rasulüallah'ın (sav) sözüne istinaden; şayet bizden birinin Uhud dağı kadar altını olsa ve bunu infak etse, yine de bu, onlardan birinin ulaştığı değere veya onun yarısına ulaşamaz. Bu açık farka rağmen nasıl olur da akıl sahibi biri, sahabeden birini geçmeyi düşünebilir?¹⁰⁴ İbn Hazm'ın, Ebu Hâşim Cubbâi'ye nispetle ve Mu'tezileyi eleştirmek amacıyla naklettiği, elimizdeki mevcut Mu'tezilî kaynaklardan doğrulayamadığımız bu görüş, belki din anlayışından kaynaklanan bir farklılığın yansıması olarak değerlendirilebilir.

İbn Hazm'ın buraya kadar görüşlerine eleştiriler yönelttiği isimler Mu'tezile tabakatında yer alan ve Mu'tezileden olduğu bilinen isimlerdir. Ancak bu isimlere ilâve olarak daha önceden dikkat çekmeye çalıştığımız gibi, İbn Hazm'ın Mu'tezileden saydığı, fakat Mu'tezile tabakatında yer almayan isimler de vardır. Ca'd b. Dirhem, Ahmet b. Habîb, Fadl el-Hadeşî, İsmail er-Ruaynî ve Abdullah el-Enbârî bunlardandır. İbn Hazm, bu kimselerin görüşlerini Mu'tezile görüşü olarak takdim etmekte ve onların görüşleriyle Mu'tezileyi tenkide tâbî tutmaktadır. Biz, Mu'tezileyi eleştiri yöneltten İbn Hazm'ın sahip olduğu Mu'tezile anlayışının görülebilmesi adına, bu isimlere ve Mu'tezile görüşü olarak takdim edilen görüşlerine de yer vermeyi uygun görmekteyiz.

İbn Hazm'ın, Mu'tezileden olmadığı hâlde Mu'tezilenin büyüklerinden gördüğü Ca'd b. Dirhem'e (125/742)¹⁰⁵ dayandırdığı bir görüşe göre, cinsî münasebet olduğunda, bu vesileyle bir çocuk doğar. Doğan bu çocuğun yapımcısı, plânlayıcısı ve faili insandır. Onun insandan başka faili yoktur. Fakat sadece mecaz olarak onu Allah yarattı denir.¹⁰⁶ Görüldüğü gibi burada dikkat çeken nokta, Ca'd'ın görüşlerinin doğruluğu veya yanlışlığından ziyade, Ca'd'ın, Mu'tezileye mensup biri olarak takdim edilmesi ve onun görüşleriyle Mu'tezilenin eleştiriye tâbî tutulmasıdır. Bu durum, İbn Hazm'ın eleştiri yöntemi açısından da oldukça manidardır.

Mu'tezile açısından Tevhid konusu, hassasiyetle üzerinde durulan ve temel inanç meselelerinin mihenk noktasını oluşturan bir konudur. Buna rağmen İbn Hazm, Mu'tezile içinde "Tevhid" düşüncesine sahip olmayanların varlığını iddia etmektedir.

104. İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 68-69.

105. Bkz., Bağdadî, *el-Fark*, 215; Mustafa Öz, "Ca'd b. Dirhem", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 542-543.

106. İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 70.

Hatta o, bu bağlamda, Mu'tezile içinde iki yaratıcı varlık anlayışının mevcudiyetini dahi ileri sürmektedir. Bu iddia ve söylemlerine delil olarak da, aslında tenasüh nazarıyesi ve tevhid anlayışları başta olmak üzere bir takım fikirleri sebebiyle Mu'tezilî düşünceyle irtibatlandırılmaları mümkün gözükmeyen ve Mu'tezile tabakatında da yer almayan Ahmed b. Hâbit (232/846-47) ve onun talebesi Fadl el-Hadesî'yi göstermektedir. Her iki isim de iki yaratıcı varlık kabul etmektedir. Bunlardan biri kadîm, yani bizatihi Allah Tealâ'dır, diğeri ise, yaratılmıştır (muhtes). Bu iki isme göre, âlemin yaratıcısı Mesih İsa b. Meryem'dir. Ayrıca Ahmed b. Hâbit, kıyamet günü Mesih İsa'nın (as) bulutların gölgeleri içinde saf saf olan meleklerle beraber geleceğini iddia etmektedir. Ona göre, Mesih İsa, Adem'i kendi suretinde yarattı. Ayrıca, kıyamet günü de yine insanları hesaba çekecek olan odur.¹⁰⁷ Görülüyor ki, bu düşünceleri Mu'tezilenin tevhid anlayışıyla irtibatlandırmak hiçbir şekilde mümkün değildir. Bu düşüncelerin sahibi isimler başlangıçta Nazzam'la diyalog halinde olan, onun sohbetlerine katılan kimselerdi. Fakat daha sonraki süreçte ileri sürdükleri görüşleri nedeniyle Mu'tezile topluluğunun dışına itildiler. Bu özellikleri itibarıyla de Mu'tezile tabakatında yer alamadılar.¹⁰⁸ Ortaya sürdükleri bu görüşleri nedeniyle onları sadece Mu'tezile ile değil, aynı zamanda İslamla da irtibatlandırmak mümkün gözükmemektedir. Fakat buna rağmen İbn Hazm'ın, onları Mu'tezileden görüp, görüşlerini de Mu'tezile düşüncesi olarak takdim etmesi dikkat çekicidir.

İbn Hazm'ın, Ahmet b. Hâbit'a ait olup, eleştirdiği başka bir görüşe göre; her bir kuş, balık, ve diğer kara hayvanlarından bit, pire, deve, köpek, fare, teke, eşek, kurtçuk ve böcek türlerinden her birerlerinden, hatta bütün hayvan cinslerinden her birinin kendi cinsi için, Allah'ın risalet göreviyle gönderdiği nebîler vardır.¹⁰⁹ İbn Hâbit'in peygamberlik konusundaki bu yaklaşımı ile birlikte İbn Hazm, onun talebesi Ahmed b. Bâsus'tan da bir rivayette bulunmaktadır. Bu rivayete göre de; İbn Bâsus, Kur'an'ı Kerim'de geçen; "...Benden sonra gelecek Ahmed adında bir Peygamber'i müjdeleyici olarak..."¹¹⁰ ayetindeki Ahmed adıyla muradın kendisi ve peygamberliği olduğunu iddia etmektedir.¹¹¹

Ahmed b. Hâbit, Mu'tezilenin görüşleriyle örtüşürülmesi mümkün olmayan tenasüh düşüncesine de sahiptir. Ona göre; Allah Teala mahlûkatın hepsini ortaya

107. Bağdadî, *Mezhepler*, 171, 213; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 64; Şehristânî, *İslam Mezhepleri*, 70.

108. Hayyât, *el-İntisar*, 107-110.

109. Bağdadî, *Mezhepler*, 211; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 65; Şehristânî, *İslam Mezhepleri*, 72.

110. 61. Saf/6.

111. İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 65.

çıkardı. Bir seferde tek bir sıfatla onları yarattı. Sonra onlara bazı şeyleri emretti, bazılarını da nehyetti. Onlardan isyan edenlerin ruhlarını hayvan bedeninde tekrar diriltti. Bunlardan, pire cinsinden çoğunlukla öldürülenlerle; koyun, deve, sığır, tavuk gibi boğazlanmakla öldürülen hayvanlar cinsinde diriltilemler, bu suretlerinde tekrar imtihan edilmektedirler. İffetli olmakla birlikte fasık olan veya insanları katleden kimseler; keçi, serçe, koç ve benzerleri gibi dişiler üzerinde kuvvetçe üstün olanlar şeklinde diriltilemler imtihan edilirler. Zânî veya zâniye olanlar ise, cimadan menedilmiş katır cinsiyle diriltilemler imtihan edilirler. Zalim olanlar ise, bit ve kurtçuk şeklinde diriltilemler imtihan edilirler. Bunlar, cezalarını çekinceye kadar durum bu şekilde devam eder. Bunlardan isyan etmeye devam edenler böylece hayvanlar suretinde diriltilemler imtihan edilirler. Her ne zaman ki, isyanı terk edip itaat içerisine girerler, işte o zaman cennete gönderilirler. Ya da itaate yönelmeyip, isyana devam edenler, belli bir vakitten sonra cehenneme gönderilirler. İbn Hazm'a göre, Ahmed b. Hâbit'in düşüncesinin özü bu olmakla birlikte o, bu düşünceleri kendiliğinden türetmedi. Aksine Mu'tezilenin adalet prensibinin bir neticesi olarak bu düşüncelere sahip oldu. Yine İbn Hazm'a göre, Mu'tezileden bir kimse Ahmed b. Hâbit'in tenasüh konusundaki düşüncesini kabul etmezse, o kişi Mu'tezilenin usulünü terk etmiş, adalet prensibi konusunda da çelişkiye düşmüş olur. İbn Hazm'ın kendi görüşüne göre ise, tenasüh konusundaki bu yaklaşımların hepsi açıkça küfürdür.¹¹² Oysa daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Ahmet b. Hâbit ve arkadaşlarının Mu'tezile ile ilgileri yoktur. Onlar Mu'tezileden dışlanmış ve Mu'tezile tabakatında da yer alamamışlardır. Ortaya sürdükleri tenasüh nazariyesinin ise, Mu'tezilî düşünce ile irtibatlandırılması en azından Mu'tezilenin düşünce sistemi açısından mümkün değildir.

İbn Hazm'ın Tevhid konusu içerisinde değerlendirilen âlem hakkında dikkat çektiği ve eleştiri yönelttiği bir başka görüş de kendisinin Mu'tezileden gördüğü Endülüslü İsmail er-Ruaynî'ye aittir. İbn Hazm'ın rivayetiyle, Ruaynî; âlemin bir sonu olmadığını savunmakta ve onu ebedî görmektedir. Dolayısıyla âlem var olduğu şekil ve mevcut haliyle sonsuza kadar nihaysiz bir şekilde devam edecektir.¹¹³ Yine Ruaynî; "Arş, âlemin düzenleyicisi ve plânlayıcısıdır. Allah Teala bir şey yapmakla vasıflandırılmaktan daha yücedir."¹¹⁴ demektedir. Bu görüşlerin sahibi olduğu iddia edilen Ruaynî'nin her şeyden önce Mu'tezilî olduğunu kanıtlayacak hiçbir delil yoktur. Çünkü o da Mu'tezile tabakatında yer almamakla birlikte, gelen rivayetler

112. Bağdadî, *Mezhepler*, 209; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 65; Şehristânî, *İslam Mezhepleri*, 70.

113. İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 66.

114. İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 66.

doğrultusunda Mu'tezile ile ilişkilendirilmesi en azından Mu'tezili perspektif itibariyle münasip düşmemektedir. Böyle birinin görüşleri ile Mu'tezilenin değerlendirilmeye çalışılması dikkat çekicidir.

İbn Hazm, Ruaynî'nin peygamberlik anlayışı çerçevesinden de Mu'tezileyi eleştiriye tâbî tutmaktadır. Nitekim Ruaynî'ye göre; peygamberlik, kazanılarak elde edilebilecek bir makamdır. Her kim salâh ve nefis tezkiyesi konusunda amaca ulaşırsa, o kişi peygamberliği idrak eder. Ruaynî'ye göre; bu yapısı itibariyle peygamberlik özel bir alan değildir.¹¹⁵

Ruaynî'ye ait olduğunu ileri sürdüğü peygamberlik konusundaki yaklaşıma karşı çıkan İbn Hazm, konu hakkındaki düşüncenin sadece Ruaynî'ye ait olmadığını, aynı düşüncenin Endülüs Mu'tezilesinin önemli simaları arasında gördüğü İbn Meserre'ye¹¹⁶ de nispet edildiğini ifade etmektedir. Hatta bu konuda, İbn Meserre'nin kitaplarında pek çok işaret, lafız ve delilin de bulunabileceğine dikkat çekmektedir. Bununla birlikte peygamberlik konusundaki bu yaklaşımları İbn Meserre mensupları içinden kabul edenler olduğu gibi, muhalefet edenlerin sayısının da oldukça fazla olduğunu, yine kendisi bildirmektedir.¹¹⁷ Bu durum, İbn Hazm'ın ortaya koyduğu iddia hakkında çok da emin olmadığı kanaatini belirginleştirmektedir. Ayrıca bu

115. İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 67; Mustafa Çağrı, "İbn Meserre", mad., *DİA*, İstanbul 1999, XX, 190.

116. İbn Hazm'ın, İsmail er-Ruaynî'yi nispet ettiği İbn Meserre, Endülüs sâfililerinden önemli bir mu-tasavvıftır. Bu özelliği itibariyle, bir takım batınî yorumlara girmesi, sülûk ettiği yolun tabiatında vardır. İbn Hazm'ın zahirî bir görüşü benimsemesi itibariyle, İbn Meserre'nin görüşlerine destek vermesini beklemek çok uygun değildir. Kanaatimizce İbn Hazm, İbn Meserre'nin batınî yolu tercih etmesi ve bu yolun gerektirdiği yorum ve görüşlerde bulunması nedeniyle, onu, Mihne tecrübesinin akabinde toplumda oluşan olumsuz bir izlenimin sahibi olarak Mu'tezileye nispet etti. Bunu yaparken de aslında dışlamak ve tahkir etmek yolunu tercih etti. Ayrıca şunu da ifade etmemiz gerekir ki, İbn Meserre, İbn Hazm'ın rivayet ettiği tarzda, insanların salâh ve nefis tezkiyesi konusunda belli bir seviye kat ederlerse, peygamberliği idrak edebilecekleri gibi bir görüşün sahibi değildir. Buna karşılık o; âlemi tümüyle Allah'ın ayetlerinin toplandığı yaratığı olarak kabul etmekte, düşünen ve ibret alanların kâinata, Allah'la ilgili delillerden başlayarak Yüce Allah'a doğru yükselebileceklerini ifade etmektedir. Ona göre; bu tarzda düşünenler âlem hakkında tefekkür ederek peygamberlerin yüce makamlardan elde ettiği bilgi seviyesine yükselinceye kadar terakki ederler. Bkz., İbn Meserre, *Risaletü'l-İ'tibar*, (Not. İbn Meserre'ye ait olan bu risale; Muhammed Kemal İbrahim Cafer'in *fi'l-Felsefetü'l-İslamiyye*, Dirâse ve Nüsûs, adlı eserinin 369-379. sayfaları arasında yayımlanmıştır.), Kuveyt 1986, 371. Görüldüğü gibi burada İbn Meserre, insanların peygamberlik kazanabilecekleri veya peygamberliği idrak edebilecekleri şeklinde bir yaklaşımda bulunmamaktadır. Bu doğrultuda, İbn Meserre'ye göre, peygamberliğin özel bir alan olmadığı, herkes tarafından elde edilecek bir makam olduğu şeklindeki bir çıkarsamada bulunmak da asla mümkün gözükmemektedir.

117. İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 67; Çağrı, "İbn Meserre", *DİA*, XX, 190.

bilgi, temkini elden bırakmayan bir üslubun göstergesi olarak düşünülebileceği gibi, muhalefet ettiği düşünce yapısına karşı önyargının da bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Şunu da tekrar vurgulamak gerekir ki, hem İbn Meserre hem de İsmail Ruaynî Mu'tezilî tabakatta yer almayan ve Mu'tezilî kimlikle takdim edilmeleri mümkün olmayan kimselerdir. Dolayısıyla onların görüşleriyle Mu'tezilenin algılanmaya veya değerlendirilmeye çalışılması, takdir edilecektir ki, Mu'tezilenin anlaşılması adına doğru neticeler sağlamaz.

Ruaynî'ye göre; bir kişinin sanat, ticaret ve miras yoluyla aldığı ile arkadaşından çaldığı arasında bir fark yoktur. Kişi, aldığı nesneyi nasıl alırsa alsın kuvveti (harcadığı enerji) sebebiyle elde ettiği için helâldir. İbn Hazm, Ruaynî'den yapılan rivayetin sıhhati konusunda okuyucunun aklına herhangi bir şüphenin gelmemesi için, bu görüşün Ruaynî'ye aidiyetinin kesin olduğunu vurgulamakta ve Ruaynî'nin, memleketleri "dâr-ı İslam, dâr-ı küfür" diye ayırdığını, içinde yaşadığı memleketi küfür diyarı olarak görmesi sebebiyle, sadece kendi tâbileri için bu fetvayı verdiğini bildirmektedir.¹¹⁸

İbn Hazm'ın Mu'tezileden olduğu iddiasıyla eleştiri konusu yaptığı bir başka kimse ise, Ebu'l-Abbas Abdullah el-Enbarî'dir. O; "Allah Teala'nın, insanın parmak uçlarını eski hâline getiremeyeceği hususu kendi ilminde sabit olduktan sonra, Allah bunu yapmaya güç yetiremez." demektedir. Oysa İbn Hazm'a göre; bu söz, Allah Teala'nın; "İnsan, kendisinin kemiklerini biraraya toplayamayacağımızı mı sanır? Evet bizim, onun parmak uçlarını bile aynen eski hâline getirmeye gücümüz yeter."¹¹⁹ ayetini açıktan bir yalanlamadır.¹²⁰ İbn Hazm'ın isnatta bulunduğu Ebu'l-Abbas Abdullah el-Enbarî de yine Mu'tezile tabakatında yer almayan birisidir. Bu itibarla onun görüşleriyle de Mu'tezilenin değerlendirilmeye çalışılmasının çok da sağlıklı neticeler doğurmayacağı aşîkârdır.

SONUÇ

Zahirilik düşüncesinin yayılması ve genişlemesinde en etkin isimlerden olan İbn Hazm, genel İslam düşüncesi açısından tarihte derin izler bırakan önemli simalar arasındadır. Onun etkin biri olmasının arkasında aile ve çevre şartlarıyla birlikte, yaşamış olduğu hareketli hayat tarzı ve bu tarz içerisinde geliştirdiği mücadele ruhunun yansıması olan ilmi çalışmaları vardır. İbn Hazm, muhtemelen

118. İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 67; Çağrı, "İbn Meserre", *DİA.*, XX, 188.

119. 75. Kıyame/3-4.

120. İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 61.

sosyo-kültürel şartların ve yaşadığı tecrübelerin etkisiyle katı ve tavizsiz bir çizgiye sahiptir. Bu çizgi onun eleştirilerinde de kendini göstermektedir. Bununla birlikte o, pek çok ilmi alanda söz sahibi olduğu gibi, İslam Mezhepleri Tarihi alanında da kalem oynattı. O, mezheplerin tarihi süreçlerine değinmemekle birlikte, daha çok konuları ele alış tarzı itibariyle doğrulamacı veya yanlışlamacı bir yaklaşımla, onların görüş ve düşüncelerine odaklandı. Mezhepleri de zahiri bir mütekellim tarzıyla değerlendirdi. Bu noktada bizler, İbn Hazm'ın eserlerinden mezhepler hakkında müellifin görüşlerini öğrendiğimiz gibi, onun yaşadığı Endülüs coğrafyasında mezhepler hakkındaki yaklaşımların ipuçlarını da görebilmekteyiz.

İbn Hazm'ın döneminde Mu'tezile, toplum katmanlarınca çok fazla revaç bulan bir fırka özelliğine sahip değildir. Ancak aristokrat belli aileler ve Endülüs'te belli bölgelerde yaşayan insanlar tarafından dillendirilen daha çok dar kapsamlı bir fırka hüviyetindedir. Bununla birlikte, Mu'tezilenin asıl vatanı olarak nitelendirilebilecek Basra ve Bağdat'tan uzak olmanın getirdiği olumsuzluklar da, yine Endülüs'te Mu'tezile hakkında objektif, tafsilatlı ve kuşatıcı bilgilerin ortaya konulması yönündeki güçlüklerin ana sebeplerini oluşturmaktadır.

Mu'tezile ile ilgili bilgiye ulaşma konusunda görülen problem, Endülüs'te Mu'tezile konusunun değerlendirilme biçimine etki etti. Muhtemelen İbn Hazm da bu etkiden payına düşeni aldı. Nitekim ilâhî sıfatlar, halku'l-Kur'an ve insanların fiilleri gibi bir takım itikadi konuları ilk defa Müslümanlar nazarında tartışmaya açan Ca'd b. Dirhem, Bağdadî'nin ashâbı tenasüh kategorisinde değerlendirdiği Ahmed b. Hâbit, Ahmed b. Bâsûs ve Fadl el-Hadesî veya Ebu Ğaffar gibi Mu'teziliği tartışmaya oldukça açık olan kimselerin Mu'tezili olarak nitelendirilmeleri ve onların görüşlerinin Mu'tezilenin görüşü olarak takdim edilmesi ve bu bağlamda Mu'tezilenin değerlendiriliyor olması, bahse konu olan etkinin yansımaları olarak değerlendirilebilir.

Ayrıca zikredilen bu hususlar, İbn Hazm'ın eserlerindeki öznelliğin boyutlarını da göstermektedir. Elbette ki bu durum, Endülüs'te Mu'tezile konusundaki genel yaklaşımın bir yansıması şeklinde algılanabilse de Mu'tezile konusunda İbn Hazm'ın verdiği bilgilerin, karşıtlığıyla bilinen İbnü'r-Râvendî gibi kimselere dayanma ihtimali yanında, sıhhati konusundaki şüphelerin de kaynağını oluşturmaktadır. Netice olarak İbn Hazm'ın, Mu'tezile konusundaki yaklaşımlarında bu tür problemlerin göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi, onun konu ile ilgili yaklaşımlarındaki nesnelliğin ortaya çıkarılabilmesinin temel koşulunu oluşturmaktadır.

İbn Hazm ve eserleri açısından durum bu şekilde olmakla birlikte, onun Mu'tezile mensuplarına nispet ettiği bir takım görüşlerin, özellikle Mu'tezilî çizgide kaleme alınan eserlerde âdeta atlanmış ve dillendirilmemiş olması, üzerinde durulması gereken bir başka hususu oluşturmaktadır. Bu husus, ilk plânda Mu'tezile konusunda İbn Hazm'a ulaşan bilgilerin bir takım yanlışlıkları içinde barındırdığı gibi bir kanaati besleyebilse de, bu bilgilerin Bağdadî ve Şehristanî gibi Mu'tezilî olmayan İslam Mezhepleri Tarihi yazarlarınca da dile getirilmiş olması özellikle dikkat çekicidir. Ayrıca bu durum, Mu'tezilî yazarların, mezhebî taassup ve koruma duygusuyla hareket ettikleri şeklindeki bir düşüncüyü de doğurmaktadır. Genel olarak bu ve benzeri durumlar, İslam Mezhepleri Tarihi alanında ortaya konan eserlerin öznelliği sorununu gündeme taşıdığı gibi, bu eserlerden hareketle çalışma yapmanın güçlüklerini de ortaya koymaktadır. Bütün bunlar neticesinde görülmektedir ki, bahsi geçen eserlerden hareketle nesnel bilgiye ulaşabilmek için, kaynak kritiğine dayalı eleştirel yaklaşım ve bilimsel yöntemlerin takibi vazgeçilmez birer zorunluluktur.