T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

İBN HAZM'IN ZÂHİRÎLİK ANLAYIŞI VE MEZHEP ELEŞTİRİLERİNE YANSIMALARI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

GÜLTEN ÇAM

ANKARA 2019

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

İBN HAZM'IN ZÂHİRÎLİK ANLAYIŞI VE MEZHEP ELEŞTİRİLERİNE YANSIMALARI

HAZIRLAYAN

GÜLTEN ÇAM

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. SÖNMEZ KUTLU

ANKARA 2019

T. C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

Gülten Çam

İBN HAZM'IN ZÂHİRÎLİK ANLAYIŞI VE MEZHEP ELEŞTİRİLERİNE YANSIMALARI

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı :Prof. Dr. Sönmez Kutlu

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
……	…….....
……	……
……	……
……	……
……	……

Tez Sınavı Tarihi …….

T. C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (…/…/2019)

GÜLTEN ÇAM

ÖNSÖZ

Kur'ân'ın inmiş olduğu süreçte insanların sorularını çözerken Hz. Peygamber, Kurân ve akla başvuruyordu. Fakat Peygamber'in vefatıyla vahyin kesilmesiyle ilk Müslümanlar sorunlarını çözecek önemli iki kaynaktan yeni bilgi alamamış; Kur'ân'ın anlaşılması ve hayata geçirilmesiyle meşgul olmuşlardır. Bu süreçte Müslümanlar arasında birtakım siyasi farklılaşmaların meydana gelmesi dini doğru anlama ve yorumlama üzerine farklı yaklaşımların ortaya çıkmasını kaçınılmaz kılmıştır.

İslâm düşünce tarihinde önemli bir etkiye sahip olan Zâhirîlik, zikredilen farklılaşmaların bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu düşünce yapısının en önemli iddiası; İslâm dininin nasslarını anlama ve yorumlama noktasında sadece nassların zâhirinden hareket edilmesi gerekeceği ve bu nassların ancak ve ancak Peygamber'in ve Sahabe'nin icmâsı ile doğru bir şekilde anlaşılabileceğidir. Dâvud b. Ali (ö.270/884) öncülüğünde oluşan bu anlayış İslâm dünyasının çeşitli yerlerinde taraftar bulmuş, ancak en önemli temsilcisi İbn Hazm (ö. 456/1064), Endülüs'te çıkmıştır.

Hayatının kayda değer bir kısmını Endülüs'te geçiren ve ömrünü ilme adamış bir şahsiyet olan İbn Hazm, zâhirî düşüncesinin Endülüs'te kökleşmesinde ve meyvelerini vermesinde önemli bir yere sahiptir. Çünkü bu düşünceyi sistemli hale getirmiştir. İçerisinde bulunduğu sosyo-ekonomik, siyasal ve kültürel faktörlerin yanı sıra özel hayatında karşılaşmış olduğu olumsuzluklar da onun mizacı üzerine tesir ederek zâhirî anlayışının daha net ve keskin olmasında etkili olmuş ve bu sebeple eserlerini eleştirel bir üslupla kaleme almıştır. Ancak onun mezhepler tarihçiliği üzerine bazı çalışmalar yapılmış olmakla birlikte, onun zâhirî anlayışının mezheplere bakış açısını nasıl etkilediği üzerinde çalışılmamıştır. Bu sebeple çalışmamızda İbn Hazm'ın zâhirî yaklaşımının onun mezhepleri eleştirisindeki etkisi analiz edilecektir.

Bu çalışmayı ortaya koyarken geçirmiş olduğum süreçte, her aşamasını titizlikle takip eden; eleştiri ve değerlendirmeleriyle tezime yön veren kıymetli hocam Prof. Dr. Sönmez Kutlu

başta olmak üzere; Mezhepler Tarihi alanında bilimsel bakış açısı kazanmamızı sağlayan Prof. Dr. Hasan Onat, Prof. Dr. Osman Aydınlı, Dr. Öğr. Üyesi İsmail Akkoyunlu'ya; ayrıca yardım ve desteklerini esirgemeyen tüm hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca çalışmama katkıda bulunan Emine Önder'e; manevi desteklerini her zaman hissettiren Bedriye Mehtap Tosyalı, Halime İldeş ve diğer arkadaşlarıma teşekkür ederim. Son olarak, bu günlere gelmemde etkili olan, tez sürecimde desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen biricik aileme; bilhassa anne ve babama teşekkürlerimi belirtmeden geçemeyeceğim.

Gülten ÇAM

Ankara-2019

KISALTMALAR

b. : Bin, İbn

h. : Hicrî

m. : Miladî

ö. : Ölüm

c. : Cilt

s. : Sayfa sayısı

ss. : Sayfalar

t.y. : Tarih yok

y.y. : Yayın yeri yok

v.b. : Ve benzeri

v.d. : Ve devamı

Ed. : Editör

Hz. : Hazreti

Thk. : Tahkik eden

Bkz. : Bakınız

Çev. : Çeviren

Yay. : Yayınları, Yayıncılık

DİA. : Türkiye Diyanet Vakfı İslamAnsiklopedisi

TEV. : Türk Eğitim Vakfı

MEB. : Milli Eğitim Bakanlığı

SAÜİF. : Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İSAV. : İslamî İlimler Araştırma Vakfı

TDV. : Türkiye Diyanet Vakfı

SÜİF. : Samsun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ I
KISALTMALAR III
İÇİNDEKİLER IV
GİRİŞ 1
1. Araştırmanın Konusu ve Önemi 1
2. Araştırmanın Yöntemi 1
3. Araştırmanın Kaynakları 6
I. BÖLÜM 15
ZÂHİRÎ ANLAYIŞIN TEŞEKKÜLÜ VE İBN HAZM 15
1. Zâhirîlik Kavramının Tespiti 15
2. Zâhirîliğin Ortaya Çıkışı 17
3. İbn Hazm Öncesi İlk Zâhirîler 24
A. Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî (ö. 270/884) 24
A. Abdullâh b. Muhammed b. Kâsım b. Hilâl (ö. 272/885): 28
B. Münzir b. Sâid b. El-Bellutî (ö. 355/965) 29
4. İbn Hazm'ın Yetiştiği Ortam ve Hayatı 31
A. İbn Hazm'a Kadar Endülüs: Siyasi, Toplumsal ve Dini Yapıya Kısa Bir Bakış 31
B. Hayatı ve İlmi Kişiliği 40
C. Eserleri 46
D. Etkilendiği Çevre 52
II. BÖLÜM 59
İBN HAZM'IN ZÂHİRÎLİĞİNİ OLUŞTURAN UNSURLAR VE ENDÜLÜS'TE ZÂHİRÎ ÇEVRELER 59
1. İbn Hazm'ın Zâhirîliği'ni Oluşturan Unsurlar 59
A. Nassın Zâhirînin Öncelenmesi 59
B. Sahabe ve Sahabe İcmâsının Yüceltilmesi 64
C. Akıl ve Akıl Taraftarları (Ashabu'r Rey) Karşıtlığı 69
D. Batınî Te'vil Aleyhtarlığı 74
E. Bid'atlerle Mücadele 80
F. Amellerin İmanın Parçası Olarak Görülmesi 82
2. İbn Hazm'ın Etkisinde Endülüs Zâhirîliğinin Temsilcileri 86
A. Abû Râfi' el-Fadl ibn 'Ali b. Muhammed b. Hazm (ö. 479/1086) 87
B. Muhammed b. Fütûh el-Humeydî (ö. 488/1095) 87
3. Endülüs'te Zâhirîliğin Diğer Mezhepler Karşısındaki Konumu 88
III.BÖLÜM 95

İBN HAZM'IN ZAHİRİLİK ANLAYIŞININ MEZHEP ELEŞTİRİLERİNE YANSIMALARI 95
1. İbn Hazm'ın Mezhepleri Tasnifi 95
2. Mezhep Eleştirileri 97
A. Hâricîlik Eleştirisi 97
B. Mürcie Eleştirisi 105
C. Şiâ Eleştirisi 116
D. Mu'tezile Eleştirisi 125
SONUÇ 134
KAYNAKÇA 139
ÖZET 151
ABSTRACT 152

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Hem itikâdi hem de fıkhî alanda Kur'ân ve Sünnet'in lafzına takılıp te'vili reddeden bir anlayışa karşılık gelen Zâhirîlik ilk defa hicri üçüncü asrın başlarında Davud b. Ali tarafından ortaya atılmış, daha sonra İslâm mezhepleri tarihi açısından önemli bir şahsiyet olan İbn Hazm tarafından sistemli hale getirilmiştir. *İbn Hazm'ın Zâhirilik Anlayışı ve Mezhep Eleştirilerine Yansımaları* adlı çalışmamız, Mezhepler Tarihi'nde Zâhirîlik üzerine yapılan çalışmaların sınırlı sayıda olması ve İbn Hazm'ın mezhep eleştrilerinde zâhirî bakış açısını ortaya koymak suretiyle alana katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Mevcut çalışmalar İbn Hazm'ın Zâhirîliği, fıkhı ve tefsirini incelerken, onun zâhirîliğinin, Mezhepler Tarihiçiliğine yansımasını analiz etmemiştir. Ayrıca çalışmalardan bazıları İbn Hazm'ın eserlerini ve onun mezhepleri ele alışını yöntemsel olarak değerlendirmiş, diğer mezheplerle ilgili İbn Hazm'ın vermiş olduğu bilgileri aktararak, kendi mensubu olduğu mezhebe göre onları nasıl konumlandırdığını ele almıştır. Fakat bu çalışmalarda, onun mezhepler tarihi açısından Zâhirîliği değerlendirilmemiş, yapmış olduğu eleştirilerde zâhirî anlayışın yansımaları araştırılmamıştır. Bundan dolayı, *İbn Hazm'ın Zâhirîlik Anlayışı ve Mezhep Eleştirilerine Yansımaları* adlı çalışmamızda, hem İbn Hazm'ın Zâhirîliğinin kurucu unsurlarını mezhepler tarihi zaviyesinden tespit etmek hem de bunun -özellikle *el-Fasl* adlı eserinden hareketle- itikâdî ve siyasî mezheplere eleştirisine ne ölçüde yansıdığını tahlil etmektedir. Nitekim İbn Hazm'ın diğer mezhepleri eleştirmesinin altında yatan en önemli sebep sahip olduğu zâhirî anlayıştır.

2. Araştırmanın Yöntemi

İslâm Mezhepleri Tarihi de dahil olmak üzere mevcut olan her bilim dalı, kendilerini diğer bilim dallarından farklı kılan bir yönteme sahiptir. Araştırmanın bir yöntem esas alınarak ortaya konulması yapılan çalışmanın daha nitelikli ve özgün olmasına katkı sağlamaktadır. Dolayısıyla

yapılacak her çalışmanın bir yöntemi olmalıdır. İslâm Mezhepler Tarihi disiplini de kendine has bir yönteme sahip olup yapılan çalışmalar bu yöntem çerçevesi dikkate alınarak ortaya konulmaktadır. "Bilimsel çalışmaların belirli bir plân ve usûl çerçevesinde aynı zamanda bir amaca dönük olarak gerçekleştirilmesi" şeklinde ifade edilen yöntem kavramı, Mezhepler Tarihi alanında "insanın gerçeğe ve güvenilir bilgiye ulaşması için takip ettiği yol" olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu alanda gerçeğe ve doğru bilgiye ulaşmak, verilerin tarihi bilgiler ışığında ortaya konulması açısından oldukça önemlidir. Konuya bu açıdan bakıldığında İslâm Mezhepler Tarihinde kullanılan yöntem, araştırmacıların doğru bilgiyi elde etmeleri ve bu bilgiler ışığında olayları doğru analiz edebilmeleri için yol gösterici niteliktedir.[1]

Yöntemin önemini gösteren bir diğer husus şu şekilde açıklanabilir: Yöntemsiz olan ve usulüne uygun bir şekilde ortaya konulmayan bilginin doğru bir şekilde aktarıması pek mümkün değildir. Yöntemsiz olarak bilgilerin bir yere toplanması hem ele alınan bilgilerin hem de bu bilgiler ışığında değerlendirilmesi yapılacak olan olayların sağlıklı bir şekilde analizinin yapılmasına engel olacaktır. Buna bağlı olarak yöntem bilinci olmaksızın sadece bilginin aktarılması, bilimsel süreçlerin takip edilmemesinden mütevellit yeni bilgilere, değerlendirmelere ve bakış açılarına doğru kapıyı aralamayamayacaktır.[2] Özellikle Mezhepler Tarihinin inceleme alanları ve ele aldığı konularbirbiri ile ilişkilidir ve çıktıkları dönemin

[1] Daha geniş bilgi için bkz. Hasan Onat, "Dini Anlamada Yöntem Sorunları", *Gelenek ve Modernite Arasında İslam Yorumları*, İSAV, Konya 2017, ss. 51-52; İsmail Akkoyunlu, *İbn Teymiyye'nin Şia'ya Reddiyesi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Ankara 2017, s. 18.

[2] Onat, "Dini Anlamada Yöntem Sorunları", s. 67; İsmail Akkoyunlu, *İbn Teymiyye'nin Şia'ya Reddiyesi*, s. 19.

izlerini taşımaktadır. Bundan dolayı alan üzerine yapılacak çalışmalarda ne tarihi süreç ne de olaylar ve kişiler arasındaki ilişki göz ardı edilmemelidir. Bu doğrultuda araştırmamızda fikir-hadise-zaman-mekan-şahıs irtibatını kurabilmek ve verilerin doğru bir şekilde analizini yapabilmek temel bir ilke olarak benimsenmiştir.[3] Bununla birlikte İslâm Mezhepler Tarihi alanında kullanılan "fikirler-şahıslar ve kavramlar üzerine derinleşme" ve "süreçlerin takip edilmesi" şeklinde ifade edilen diğer ilkeler izlenerek olayların bu çerçevede incelenmesine özen gösterilecektir.[4]

Çalışmamız açısından büyük bir önemi haiz olan "fikir-hadise-zaman-mekan-şahış irtibatı" nı şöyle açıklayabiliriz. Fikirler belirli bir dönemde, belirli şartlar altında, sınırları belirli bölgelerde ve en önemlisi de belirli kişiler etrafında şekillenmiştir. Bu fikirlerin kimlere karşı hangi sebeplerle ve hangi zaman diliminde ortaya çıktığının aydınlatılması son derece önemlidir.[5] Bu yöntem İbn Hazm'ın zâhirîliğini ve mezhep eleştirilerine yansımalarını aydınlatmak için oldukça önemlidir. Buradan hareketle İbn Hazm'ın zâhirîliğini zihnimizi ön yargılardan uzak durarak, onun düşüncelerinin ortaya çıktığı coğrafyayı, yaşadığı ortam ve olaylarla etkileşimini, bu ondan etkilenen kişileri bu ilkeler doğrultusunda inceleyeceğiz.

"Fikirler-olaylar-şahıslar üzerine derinleşme" ilkesi de çalışmamız için oldukça önemlidir. Bu ilkede yer alan 'fikirler üzerine derinleşme' ilkesi fikirlerin ortaya çıktığı ortamı, gelişim

---

[3] Hasan Onat-Sönmez Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihine Giriş" *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Grafiker Yayınları, Ankara 2014, ss. 26-35.

[4] Hasan Onat, "Türkiye'de İslâm Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri", *Ethem Ruhi Fığlalı'ya Armağan,* Ankara 2002, s. 236.

[5] Sönmez Kutlu, Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, Ankara 2000, s. 27; Onat, "İslam Mezhepleri Tarihi'ne Giriş", s. 26; İsmail Akkoyunlu, *İbn Teymiyye'nin Şia'ya Reddiyesi,* s. 22.

evresini ve zaman içerisinde geçirdiği farklılıkları ayrıntılı bir şekilde analiz etmeyi; 'olaylar üzerine derinleşme', olayların arka planında yatan sebepleri, olayların gelişme seyrinde etkili olan kişileri, ayrıca diğer olaylarla irtibatını tespit etmeyi gerektirir. Ayrıca 'şahıslar üzerine derinleşme' -biyografik eserlerden yola çıkarak- kişilerin zihin dünyasından yetişmiş olduğu coğrafyanın-kültürün ve siyasi ortamın etkilerinin ve kişinin kendi eserlerine düşünce dünyasının hangi boyutlarıyla yansıdığını analiz etmeyi öngörür.[6]

İbn Hazm'ın Zâhirîlik Anlayışı ve Mezhep Eleştirilerine Olan Yansımaları'nı ele alan çalışmamızda hem İbn Hazm'ın düşünce dünyasını hem de zâhirî anlayışını tespit etme noktasında yukarıda bahsedilen ilkelerden mümkün olduğu ölçüde yararlanılmıştır. Ayrıca bunlar, Zâhirîlik anlayışının hangi dönemlerde etkili olduğunu ve kimler vasıtasıyla diğer dönemlere aktarıldığını belirleme noktasında da çalışmamıza yön vermiştir. İbn Hazm'ın gerek zâhirî doktrinini ortaya koyma noktasında gerekse diğer mezhepleri eleştirilerinde kullanmış olduğu üslupta, yetiştiği ortamı ve yaşanmışlıklarının düşünce dünyası üzerindeki etkilerini görmemiz bu yolla mümkün olmuştur.

İbn Hazm'ın fikirleri hadis taraftarlarının baskın olduğu bir ortamda şekillenmiştir. Ancak onun zâhirî düşünce sistemiyle hadis taraftarlarının düşünce sistemi zamanla farklılaşmıştır. Bu farklılaşmayı fikir ve şahıslar üzerine yoğunlaşmak ve süreç takibiyle ortaya koymak mümkün olabilmiştir.

Düşünürlerin yaşadıkları dönem, onların olayları ele almaları, olaylara yaklaşımları ve olayları aktarmaları üzerine tesir etmektedir. Bundan dolayı tarihi bir olay ele alınırken dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, olayları ve fikirleri ortaya çıktığı dönemin şartları içerisinde

[6] Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri,* TDV Yay. Ankara 2010, s. 27; İsmail Akkoyunlu, *İbn Teymiyye'nin Şia'ya Reddiyesi*, s.22.

değerlendirmek olmalıdır.[7] Bir müellifin mezhep anlayışı ve diğer mezheplere bakış açısı onun düşünceleri üzerinde etkili olan yaşadığı devrin siyasi-sosyal ve kültürel ortamı ile aynı ortamda yaşayan çağdaşları ve ilmî çevresiyle olan bağlantısını göz önüne alınarak incelenmelidir.[8] Böyle bir yöntemin izlenmesi olayları tarihî bir bağlam üzerinden değerlendirmesini kolaylaştıracak ve görüşlerin ortaya çıktığı dönemin koşullarının kişi ve olay üzerindeki etkisinin daha iyi anlaşılmasına imkân sağlayacaktır.

Çalışmamızda bu ilkelerden hareketle İbn Hazm'ın yetişmiş olduğu Endülüs siyasi-sosyal ve kültürel açıdan ele alınmış; Zâhirîliğin ortaya çıktığı dönemde var olan diğer mezheplerin durumu, izlenilen siyasetin mezhepler üzerindeki etkisi ve İbn Hazm'ın mezhebî kişiliği üzerine etkisi değerlendirilmiştir.

İslâm Mezhepler Tarihinde kullanılan kaynakların, "kaynak kritiği"nin yapılması son derece önemlidir. Bu, yapılan araştırmalarda ana kaynaklara inilmesi ve onların verdiği bilgilerin doğruluğunun eleştiri süzgecinden geçirilmesini gerekli kılar. Nitekim konuyla ilgili mevcut olan en saf, en tarafsız ve en gerçek bilgiler bu kaynakların dikkatli bir gözle değerlendirilmesiyle ortaya çıkacak ve süreç içerisinde bu bilgilerin geçirmiş oldukları değişiminin tespitini kolaylaşacaktır. Çalışmamızda, kullanılan kaynakların sıhhati ve bu kaynakların müelliflerine ve yazıldıkları döneme aidiyetleri, ortaya konulan bilginin güvenilirliğin tespitine büyük önem attettik. Bu sebeple çalışmamızda zâhirîliğin ortaya çıktığı süreçte kaleme alınan birincil kaynaklara başvurmak doğru görüşlerin tespit edilmesi ve doğru

---

[7] Mehmet Ali Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Târihi ile ilgili Metodolojik Problemler", İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi, Ensar, İstanbul 2005, s. 474.

[8] Hasan Onat, "Mezhep Kavramı ve Mezheplerin Doğuş Sebepleri" http://www.hasanonat.net/index.php/98-mezhep-kavram-ve-mezheplerin-dogus-sebepleri (20.08.2019).

bilginin ortaya konulmasına çalıştık.[9] Ayrıca tezimizde, konuyla ilgili mevcut çağdaş çalışmalardan da yararlanıldı. Bu çalışmalar, konuya bütüncül yaklaşmamıza ve olayları yeni bir bakış açısıyla değerlendirmemize yardımcı oldu.

Sonuç olarak İbn Hazm ve zâhirîliğinin mezhep eleştirilerine yansımasını başta kendi kaynakları olmak üzere, güvenilir birinci el kaynaklardan incelemeye çalıştık. Birinci el kaynaklara ulaşılamadığında ise yazılan ikinci el kaynakların önceki kaynaklardan aktardığı doğru bilgilere başvurduk.

3. Araştırmanın Kaynakları

İbn Hazm'ın Zâhirî Anlayışı ve Mezhep Eleştirilerine Yansımaları adlı bu çalışmamızda İbn Hazm'ın kendi eserlerinden ve klasik kaynaklardan yola çıkarak gerekli bilgiler tespit edilmiş, zaman zaman da tespit edilen bu bilgiler modern kaynaklardan hareketle analiz edilmiştir. Özellikle Zâhirîliğini tespit etme noktasında İbn Hazm'ın kendi eserlerine sık sık başvururken, eserinde yer verdiği diğer mezheplerle ilgili bilgiler Mezhepler Tarihi'nin ana kaynaklarındaki bilgilerle karşılaştırılmaya çalışılmıştır. Ayrıca İbn Hazm öncesi Zâhirîlik fikri, bu fikrin kurucu şahsiyetleri ve İbn Hazm'ın yaşadığı dönemi siyasi ve sosyo-kültürel açıdan değerlendirmek amacıyla o döneme dair yazılan târih, tabakât ve coğrafya kitaplarının yanı sıra dönemin mezhebî yapısı hakkında bilgi veren hadis, fıkıh ve kelâm kitaplarına da başvurulmuştur. Bu amaçla çalışmamız için önem arz eden birincil kaynakların yanında bu dönemi konu edinen klasik ve çağdaş çalışmalardan da yararlanılmıştır. Çalışmamızda kullandığımız başlıca kaynakları şu şekilde ele alabiliriz:

A. Tarih, Coğrafya ve Biyografi Eserleri

[9] Onat, Kutlu, "İslâm Mezhepleri Târihi'ne Giriş", ss. 27-28.

Endülüs Tarihini ve o dönemde ortaya çıkan hadiseleri doğru bir şekilde ortaya koymak adına öncelikle tarihi kitaplarından faydalanılmıştır. Özellikle dönemi ayrıntılı bir şekilde ele alan Taberi'nin (ö. 310/923) *Târihu't-Taberî (Târihu'l-ümem ve'l-mülûk),* İbn Esir'in (ö. 630/1233) *el-Kâmil fi't-Târih*[10]*,* İbn Kesir'in (ö. 748/1348) *el-Bidâye ve'n-Nihâye,* Said El-Endelüsî'nin (ö. 462/1070) *Tabakâtü'l Ümem*, adlı klasik eserlerden çalışmamızda yer verdiğimiz isimlerin hayatları, eserleri ve kendilerine dair bilgilere ulaşmak için İbnü'l-Nedim'in (ö. 380/990) *El-Fihrist*, İbnü'l-Faradî'nin (ö. 403/1013) *Târîhu'l Ulema ve'r-Ruvat li'l-ilm bi'l-Endülüs*, Ebu İshak el-Şirazi'nin (ö. 476/1083) *Tabakat'ul Fukaha* gibi biobibliografik eserlere başvurulmuştur. Bunların haricinde, İbn Manzur'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l Arap*, ez-Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Kitâbu Tezkiretü'l Huffaz* ve *el-İber'*i, Yakut el-Hamevi'nin (ö. 626/1229) *Mu'cemu'l Udeba*, el-Humeydî'nin (ö. 219/834) *Cezvetu'l-Muktebis fî Zikri Vulat-ı Endülüs* adlı eserleri de çalışmamız sürecinde istifade ettiğimiz kaynaklar arasındadır.

İslâm Mezhepleri Tarihi ana kaynakları içerisinde bulunan fırak, makâlât ve milel-nihal türü eserler, İslâm düşünce ekolleri ile ilgili detaylı bilgiler ihtiva etmesi dolayısıyla çalışmamız açısından önem arz etmektedir. İçerisine Bağdadî'nin (ö. 463/1071) *el-Fark Beyne'l Fırak*'ı, Şehristanî'nin (ö. 548/1153) *Milel ve'n Nihal'*i, Eş'ârî'nin (ö. 324/935) *Makâlâtu'l-İslâmiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn*'nin dahil olduğu bu tür eserler, İslâm dünyasında ilk dönemden itibaren ortaya çıkan fikir ayrılıkları ele almaktadır. Bundan dolayı bu eserlere özellikle çalışmamızın üçüncü bölümünde İbn Hazm'ın vermiş olduğu bilgileri teyit etmek, yahut konuyu daha detaylı bir şekilde ortaya koymak amacıyla başvurulmuştur.

1. İbn Hazm'a ait eserler:

[10] İzzeddîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih, Darü'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut* 1997.

İbn Hazm'ın kaleme almış olduğu çalışmaları arasında Dinler Tarihi'nden İslâm Tarihi'ne, Edebiyat'tan Mantığa ve en önemlisi İslâm Mezhepler Tarihi'ne varıncaya kadar birçok disiplini ilgilendiren eseri mevcuttur. Çalışmamız sırasında İbn Hazm'ın Zâhirîliği ve diğer mezheplere yönelttiği eleştirileri tespit edebilmek için daha çok zâhirîliğini ön plana çıkaran ve mezheplere yönelik bilgi içeren eserlerine başvurulmuştur. Bu doğrultuda ele alınan başlıca eserler şunlardır:

El-Fasl fi'l-Milel ve'l -Ehvâ' ve'n-Nihal[11]: Dinler Tarihi, Kelâm ve İslam Mezhepleri Tarihi açısından büyük bir öneme sahip olan bu eser, mezhepler tarihi açısından incelendiğinde genelde İslâm dinini, özelde ise Ehl'i Sünnet'i savunmak amacıyla yazıldığı görülmektedir. Bu eserde İbn Hazm kendine özgü bir üslûpla İslâm Mezhepleri'ni ele almıştır. Bunu yaparken ilk önce bu fırkaların görüşlerini ortaya koymuş daha sonra onları Ehl'i Sünnet temelinde aklî ve naklî delilerle tenkit etmiştir. İslâm dinine aykırı olarak kabul ettiği mezhepleri temelde beş gruba ayırmış ve onları Ehl'i Sünnet'e en uzak olandan başlayarak eleştirmiştir. Çalışmamızın özellikle üçüncü bölümünü teşkil eden *İbn Hazm'ın Zâhirîliğinin Mezhep Eleştirilerine Yansımaları* adlı bölümde yer verdiğimiz "mezhep eleştirileri" özellikle bu eseri üzerinden tespit edilmiştir.

El-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm[12]: Bu eser çalışmamın ikinci bölümünde İbn Hazm'ın Zâhirîliğini tespit etme noktasında başvurduğumuz temel kaynaklardan birini teşkil etmektedir. Nassın kapsamına neleri dahil ettiği, ilk üç nesilden aktarılan bilgilerin kaynak teşkil edip

[11] İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Sâid b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev: Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2017.

[12] İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelüsi el-Kurtubi, *el-İhkâm fi Usuli'l-Ahkâm*, thk: Ahmed Muhammed Şakir, Matbaatu's-Saade, Mısır 1345.

etmeyeceği hususundaki değerlendirmeler burada yer alan bilgiler ışığında ortaya konulmuştur. İbn Hazm'ın kavramlara yüklediği anlamların tespiti de bu eserden yola çıkarak yapılmıştır. Ayrıca özü itibariyle bir fıkıh usulü niteliği taşımasının yanı sıra detaylı bir şekilde incelendiğinde Zâhirî düşüncesini ve metodolojisini sistematik bir şekilde ortaya koyduğu görülmektedir.

En-Nübzetü'l-Kâfiye fî Ahkâmi'd-Dîn: el-Nübez fî usulü'l-fıkhı el-Zâhirîyye[13]: Bir nevi *el-İhkâm* eserine giriş mahiyetinde kaleme alınan bu eser, İbn Hazm'ın Zâhirî fıkhına dair görüşlerini içermektedir. Burada kendi zâhirîliğini diğer görüşleri çürütme yoluna giderek ortaya koymaktadır. Bu yüzden çalışmamızın ikinci bölümünü teşkil eden *İbn Hazm'ın Zâhirîliğini Oluşturan Unsurları*'nın tespiti noktasında önem arz etmektedir.

İki Mektup İmanın Hakikati ve Kurtuluş Yolu[14]: İbn Hazm'ın kaleme aldığı ve içerisinde çeşitli risaleleri barındıran *Resâilu İbn Hazm* adlı eserinde yer alan iki mektubun tercümesidir. Burada bizi ilgilendiren kısım, İbn Hazm'ın İbnu'l Huvvât[15]'a yazmış olduğu *İmanın Hakikati Mektubu* adlı ilk mektuptur. Bu bölümde İbn Hazm'ın "mukallidin imanı" merkezinde yapmış olduğu tartışmalar yer almaktadır. "İmanın delile dayalı olup olmayacağı, mukallidin imanının geçerli olup olmayacağı, iman sorumluluğunun Peygamber gelmeden önce başlayıp

[13] İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelüsi el-Kurtubî, *En-Nübez fi Usuli'l Fıkh ez-Zâhirî*, Matbaatu'l-Envar, y.y. 1940.

[14] İbn Hazm, *İki Mektup İmanın Hakikati ve Kurtuluş Yolu*, çev. Murat Serdar, İlke Yayıncılık, İstanbul 2018.

[15] Abdurrahman b. Ahmet b. Halef Ebu Ahmet el-Mu'âfiri et-Tuleytulî. Dönemin önemli devlet ve ilim adamlarından bir tanesi olarak kaynaklarda karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca İbn Hazm'ın dostudur ve onun görüşlerine önem vermektedir. El-Humeydî onun İbn Hazm'ın öğrencisi olduğunu söylemiştir. (İbn Hazm, *İki Mektup*, s. 15.)

başlamayacağı, Peygamber'in insanları iman'a davet yöntemi, sahabenin iman ediş şekli" gibi konulara yer veren bu çalışma İbn Hazm'ın iman ile ilgili görüşlerini içermektedir. Bu yönüyle çalışmamızda yer verdiğimiz Mürcie'ye yönelik eleştirilerin bir bakıma alt yapısını oluşturmaktadır.

Güvercin Gerdanlığı[16]: İbn Hazm'ın duygusal yönünü ön plana çıkaran bu eser, İbn Hazm'ın yaşadığı dönemi ve bölgeyi siyasi açıdan değerlendirmemize katkı sağlayarak, izlenilen politikanın İbn Hazm'ın düşünce dünyası üzerindeki etkilerini tespit etme noktasında başvurduğumuz kaynaklar arasındadır.

2. Çağdaş Araştırmalar:

Genelde Zâhirîlik, özelde İbn Hazm üzerine yapılan çağdaş çalışmalar sayı bakımından oldukça az olmakla birlikte muhtevaları bakımından oldukça önemlidir. Yapılan her çalışma mevcut olan bir boşluğu doldurmaktadır. Çalışmamızda boyunca istifade etmiş olduğumuz çağdaş araştırmalar şunlardır:

İbn Hazm'a Göre İslâm Mezhepleri[17]: İbn Hazm'ın *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal* adlı eserini Mezhepler Tarihi açısından ele alan bu çalışma İbn Hazm'ın İslam Mezheplerini tasnif yöntemini ve mezheplerle ilgili verdiği bilgileri içermektedir. Bu çalışma, İbn Hazm'ın Ehl-i Sünnet algısı etrafında diğer mezheplerin nasıl konumlandığını tahlil etmektedir. Bu yönüyle İbn Hazm'ın yaşadığı dönemde mevcut olan mezhepler ve İbn Hazm'ın onlara yönelik tutumunu tespit etme noktasında çalışmamıza katkı sağlamıştır.

[16] İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelüsi el-Kurtubî*, Güvercin Gerdanlığı Sevgiye ve Sevenlere Dair*, çev: Mehmet Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

[17] Mehmet Dalkılıç*, İbn Hazm'a göre İslam Mezhepleri*, Lale Kitabevi, İstanbul 2005.

İbn Hazm: Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyeni[18]: İbn Hazm'ın zâhirîliğini tespit etme noktasında oldukça önemli bir eserdir. Yazar İbn Hazm'ın hayatı ile ilgili vermiş olduğu kısa bilgilerin yanı sıra onun fıkhî metodolojisi üzerine yoğunlaşmış daha sonra İbn Hazm'ın fıkhî görüşlerini değerlendirmiştir. Fakat İbn Hazm'ın zâhirîliğini ortaya koyarken Mezhepler Tarihi'ni ele alan boyutu geri planda kalmıştır.Buradan hareketle özellikle ikinci bölümde bu eserden faydalanılmıştır.

İbn Hazm[19]**:** İbn Hazm ile ilgili önemli bilgiler içeren bu eser onun fıkhî yönünü ön plana çıkarmaktadır. Eserde öncelikle hayatı, yetiştiği çevre ve mezheplerle ilgili düşüncelerine yer verilirken, ilerleyen bölümlerde kullanmış olduğu metodu, kelâmî ve fıkhî görüşleri ele alınmış ve bu doğrultuda zâhirî yönüne dikkat çekilmiştir. Çalışmama yön vermesi açısından bu eser de oldukça önemlidir.

İbn Hazm ve Zâhirîlik[20]**:** Çalışmamızın ikinci bölümünü teşkil eden İbn Hazm'ın zâhirîliğini oluşturan unsurları ortaya koymadan, konularla hakkında ön bilgi edinmemize katkı sağlamıştır.

Ayrıca, ele alınan bu eserlerin yanısıra bu alandaki eksikliği gidermek adına İbn Hazm ile ilgili yapılan yüksek lisans ve doktora tezleri de kaleme alınmıştır. Bu çalışmalar arasında konumuzu ilgilendirenler başlıca tezler şunlardır:

[18] Yunus Apaydın, *İbn Hazm: Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyeni*, İsam, İstanbul 2017.

[19] Muhammed Ebu Zehra, *İbn Hazm*, çev: Osman Keskinoğlu, Ercan Gündüz, Buruc Yayınları, İstanbul 1996.

[20] Ahmed Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîler*, Can Yayınları, Kayseri 1993.

***Tefsir Tarihinde Zâhirîlik ve Zâhirî Tefsir Geleneği*[21]:** Bu çalışmada İbn Hazm'ın zâhirîliği tefsir ilmi ekseninde değerlendirilmiştir. Bu yüzden çalışmamızda yer alan te'vil karşıtlığı ilkesini değerlendirmemizde katkı sağlamıştır.

***Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*[22]:** İbn Hazm'ın zâhirîliğini usûl ve furû açısından değerlendirmeye tabî tutan bu kaynak, çalışmamızın zâhirîliğin ortaya çıkış sürecini ve mevcut fıkhî mezheplerin onun görüşlerini etkilerini tespit etmemize yardımcı olmuştur.

***İbn Hazm'ın Kur'ân'a Bakışı ve Ayetleri Yorumlama Metodu*[23]:** Çalışmamızda İbn Hazm'ın zâhirîliğini oluşturan unsurları açıklarken Kur'ân'a yüklediği anlamı tespit etmemize yardımcı olmuştur.

***İbn Hazm'ın el-Fisal'de Eş'ârilerle İlgili Görüşleri ve Bunun Değerlendirilmesi*[24]:** Bu çalışmaya İbn Hazm'ın Eş'âri'ye yönelttiği eleştirileri tespit etmemize katkı sağlamıştır.

---

[21] Ali Parlak, *Tefsir Tarihinde Zâhirîlik ve Zâhirî Tefsir Geleneği,* Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Ankara 2009.

[22] Oğuzhan Tan, *Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri İslâm Hukuku Anabilim Dalı, Ankara 2007.

[23] Nuh Savaş, *İbn Hazm'ın Kur'ân'a Bakışı ve Ayetleri Yorumlama Metodu*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Ankara 2001.

[24] Hüseyin Güneş, *İbn Hazm'ın el-Fisal'de Eş'ârilerle İlgili Görüşleri ve Bunun Değerlendirilmesi,* Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Konya 2003.

İbn Hazm'ın Mezhepler Tarihindeki Yeri ve el-Fisal Adlı Eserinde Mezhepleri Ele Alış Yöntemi[25]**:** İbn Hazm'ın el-Fasl adlı eserinde İslâm mezheplerini nasıl bir değerlendirmeye tâbi tuttuğunu, onları Ehl-i Sünnet ekseninde nasıl konumlandırdığını tespit etmemize yardımcı olmuştur.

İbn Hazm'ın Gulat Anlayışı ve Gali Fırkalar[26]**:** İbn Hazm'ın *el-Fasl* adlı eserini temel alarak yaptığı sınıflandırmada gâlî fırkaları ele alarak onlarla ilgili bilgileri ortaya koymuştur.

İbn Hazm'ın Kelami Görüşleri[27]: Bu çalışma İbn Hazm'ın kelami görüşlerini detaylı bir şekilde ele almasından dolayı onun görüşlerini tespit noktasında yardımcı olmuştur.

Bunların bir kısmını incelemekle birlikte ilgili yerlerden alıntılar yapılmıştır. Bir kısmı ise hem literatür açısından önemi hem de okumalar sırasında düşüncelerimizi şekillendirdiği için burada yer verilmiştir. Zikrettiğimiz bu çalışmaların dışında İbn Hazm ile ilgili bilgiler ihtiva eden daha pek çok kitap, makale ve tez bulunmaktadır.[28]

---

[25] Gaziz Akhmetov, *İbn Hazm'ın Mezhepler Tarihindeki Yeri ve el-Fisal Adlı Eserinde Mezhepleri Ele Alış Yöntemi,* Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Konya 2010.

[26] Adem Sezgin Uzun, *İbn Hazm'ın Gulat Anlayışı ve Gali Fırkalar*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul 2013.

[27] Murat Serdar, *İbn Hazm'ın Kelami Görüşleri*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Doktora Tezi, Kayseri, 2005.

[28] Çalışmamız boyunca ulaştığımız kaynaklardan bazıları şunlardır:

-Abdul Rashied Omar, *Ibn Hazm on the doctrine of Taḥrīf*, PhD Theises, University of Cape Town, 1992; Şule Burcu Çam, *İbn Hazm'da İrade ve İnsanın Hürriyeti Problemi*, Yüksek

Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Adana 2009; Mehmet Özbay, *İbn Hazm'ın Nesh Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ababilim Dalı, İslâm Hukuku Bilim Dalı, Konya 2004; Şirin Gül, *İbn Hazm'ın Kıyası Reddi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Hukuku bilim Dalı, Ankara 2001; Jauharil Ulya, *İbn Hazm'ın el-Muhallâ Adlı Eserinde İmam Şâfiî'ye Ait Görüşlerin Tahkiki (İbadetler Örneği)*, Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Samsun 2016; Muhammed Amin Abdul Samed, *İbn Hazm's Concept of İjma'*, Master Theises, McGill University, Montreal 1978; Carl Sharif el-Tobqui, *The Epistemology of Qıyas and Ta'lil between the Mu'tezilite Abû l-Husayn al-Basri and Ibn Hazm al-Zâhirî*, Master Theises, McGill University, Montreal 2000; Şahabettin Ergüven, *Arap Dili ve Edebiyatı Açısından İbn Hazm*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Arap dili ve Belagatı Bilim Dalı, İstanbul 2007; Dilaver Selvi, ""Her Ayetin Bir Zahiri Bir Bâtını Vardır" Hadisindeki Zahir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, *11*/2 (2011); Süleyman Sayar, "Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hazm Genel Bir Bakış", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 6/3 (2009); Muharrem Kılıç, "Hukuk Teorisinde Literalist/Lafızcı Yorum Geleneği: İbn Hazm Zâhirîliği", *Milel Ve Nihal: İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 6/3; Anwae G. Chejne, "Ibn Hazm of Cordova on logic", *Journal of the American Oriental Society*, *104*/1 (1984); Abdullah Çolak, "İbn Hazm ve el-Muhallâ'sı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, *2*/2 (2002); Hulya Altunya, "İbn Hazm'a Göre Anlamın Nesnelleştirilmesinde Mantığın Rolü", *Milel ve Nihal*, 6/3 (2009); Fetullah Yılmaz, "İbn Hazm'da İcmâ Kavramı", *İslam Hukuk Araştırmaları*

I. BÖLÜM

ZÂHİRÎ ANLAYIŞIN TEŞEKKÜLÜ VE İBN HAZM

1. Zâhirîlik Kavramının Tespiti

Sözlükte aşikâr, görünen, açık, net, hâricî, lafzi mâna olarak karşımıza çıkan zâhir kelimesi, hârici bir delile gerek kalmaksızın okunduğu veya dinlendiği zaman manası kendiliğinden anlaşılan söz ve lafız olarak tarif edilir ve bu yönüyle bâtının karşısında yer alır.[29] Kur'ân-ı Kerim'de el-Hadid Suresinde zâhir kelimesi "zâtı ve mahiyeti bakımından gizli olan" mânasındaki "bâtın" kelimesiyle birlikte kullanılmaktadır.[30]

Bâtının zıddına işaret eden zâhir kelimesi İslâmî literatürde, varlık ve hâdiselerin görünen yüzü ve dini metinlerin ihtiva ettiği literal anlamı ifade etmek için kullanılmaktadır.[31] Zâhir kelimesi ile ilgili bir başka açıklama ise Şemsüleimme es-Serahsi tarafından yapılmıştır. Bu açıklamaya göre Zâhir, üzerinde düşünmeye gerek kalmaksızın sırf sözün işitilmesi ile anlaşılan ve zihinde hemen canlanan mânayı ifade etmektedir. Bu yüzden zâhirîn hükmü, aksini iddia eden bir delil bulunmadıkça zâhirdeki anlamına göre amel etmektir.[32]

Nispet ekinin eklenmesiyle türetilen Zâhirîyye kavramına gelince daha çok lafızların literal anlamlarıyla hareket etmekle üne kavuşan fıkıhtaki Zâhirîyye mezhebini ifade etmektedir.

Dergisi, 21(2013), ss.131-158; Osman Güner, "İbn Hazm'ın Düşünce Dünyasında Hadis", *Milel ve Nihal*, 6 (3) 2009, ss. 11-26.

[29] Muhammed. b. Mükerrem İbn Manzur, "Zâhir", *Lisânu'l- Arap*, Beyrut 1414, c. 4, ss. 520-521.

[30] Hadîd, 57/3.

[31] M. Tâhir İbn Âşur, *Makâsıdü'ş-Şeriâti'l-İslamiyye*, Tunus 1978, s. 22; İbrahim Kâfi Dönmez, "Zâhir", *DİA*, İstanbul 2013, c. 44, s. 85.

[32] Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Usûl*, nşr: Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut 1393/1973, c. 1, ss. 163.

İslam hukukunda diğer mezheplere kurucu imamlarının adı verilirken, bahsi geçen Zâhirîyye mezhebi bu konuda diğerlerinden farklı olarak özgün bir isimlendirmeye tâbi tutulmuş, ortaya atmış olduğu düşünce ve kendine özgü metoduyla isimlendirilmiştir.[33]

Zâhirîyye mezhebinin düşünce yapısına karşılık, Türkçe'de kullanılan Zâhirîlik "dış anlamcılık" olarak kullanılır. İslam Hukuku'nda Zâhirîlik, özü itibariyle fıkıhta reye yer verilip verilmeyeceğini, yer verilecekse bunun ölçüsünün ve sınırlarının ne olacağı konusunda tâbiûn döneminden itibaren etkisini daha çok hissettiğimiz rey karşıtlığının ulaştığı son noktayı temsil etmektedir.[34] Bu noktada zâhirîliğin Ehl-i Hadis'in Ehl-i Rey'e karşı takındığı tavrı ifade ettiği söylenebilir.

Bazı kaynaklarda Zâhirîyye mezhebi Davud. b. Ali'ye nispeten "Dâvûdiyye" olarak da karşımıza çıkmaktadır.[35]

Bir zihniyet olarak zâhirî yaklaşımın temel amacı ise nassları zâhirîne göre anlamak ve ibadetleri bu kaideye dayalı yapmaktır.[36] Bu sebeple, şer'i konularda sadece Kur'an ve Peygamber'in hadislerinin zâhirî manasına dayalı hüküm vermeyi kabul ederken[37], bunun dışında yer alan şahsi re'yi ve Şâfiî'nin kabul ettiği kıyasa bağlı sistematik içtihâdı

[33] Hayrettin Karaman*, İslam Hukuk Tarihi*, İz Yayınları, İstanbul 2004, s. 213.

[34] H. Yunus Apaydın*, İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, TDV Yayınları, Ankara 2017, s. 41.

[35] Cevad Meşkur, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, s. 111.

[36] Karaman, *İslam Hukuk Tarihi,* s. 213.

[37] Muhammed Rıdvan ed-Dâye, *İbn Hazm el-Kurtubi*, el-Heyetü el-ammetü el-Süriyetü lil-Kitab, Suriye Kültür Bakanlığı, Suriye 2013, s. 74.

reddederler.[38] Reddettikleri bu anlayışa göre nassların mânalarını araştırma yoluna gidilmemeli ve söz ile açık biçimde ifade edilen mâna ile yetinilmelidir.[39] Ayrıca Zâhirîler'e göre hükmün nass ile sabit olduğu meselelerde aklın herhangi bir yetkisi olmadığından, akıl hüküm koyma mercii olarak kabul edilemez. Buradaki amaç aklı tamamen saf dışı tutmak olmayıp sadece aklın kullanılmasına bir sınırlandırma getirmektir. Bunu da diğer ekollerin kıyas konusunda aklı hüküm merciî olarak kabul etmesine karşılık alternatif bir yaklaşım olarak ortaya koymuşlardır.

Dolayısıyla Zâhirîyye, nassların zâhirî manasının anlaşılmasını engelleyecek herhangi bir nass bulunmaması durumunda kavramların zâhirîni esas alan ve şer'i konularda nassın dışında hiçbir şeyi hüküm mercii olarak kabul etmeyen düşünce ekolü olarak karşımıza çıkmaktadır. Ekol böylelikle, nassı özne olarak kabul edip, ona dış etkenlerden bağımsız bir kimlik kazandırmayı amaçlamıştır.[40] Bunun yapılmasındaki neden ise şer'i konularda ortaya konulan keyfi yorumların önüne geçmek ve nassın mahiyetini tartışma konusu olmaktan çıkaran bir sistem dahilinde otoritesini sarsılmaz hale getirmektir.

2. Zâhirîliğin Ortaya Çıkışı

İslam düşünce tarihinde Peygamber'in ölümünden sonra Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında meydana gelen düşünce ve yorum farklılıklarından dolayı çeşitli fırka ve mezhepler meydana gelmiştir. Bu dini oluşumlar, genel itibariyle "öteki" olarak

[38] Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Low*, Oxford University Press, Oxford 1982, s. 63.

[39] İbn Âşur, *Makâsıdü'ş-Şeriâti'l-İslamiyye*, s. 22.

[40] Muharrem Kılıç, "Metnin Yorumlanmasında Nesnel Anlam Arayışları: İbn Hazm-Emillio Betti Örneği" *SÜİF Dergisi*, 3 (2001), s. 314.

nitelendirdikleri diğer din anlayışlarına karşı tepki niteliği taşımaktadır. Bu sebeple bu süreci doğru bir şekilde tasvir edebilmek için ortaya çıkmış oldukları dönemi psikolojik, sosyal, siyasal ve sosyo-kültürel etkenleri de dikkate alarak değerlendirmek gerekmektedir.[41] Nitekim bu mezhebî oluşumlar tarihin belli dönemlerinde ortaya çıkıp, içerisinde bulundukları dönemin belirtilen şartlarından etkilenmiştir.[42] Bunlardan bazıları varlık mücadelesini ve etkisini devam ettirirken, bir kısmı ise belirli bir süre sonra etkisini tamamen kaybederek zaman içerisinde tarihin tozlu sayfalarında yerlerini almıştır. Buna karşın zamanla etkisini kaybetmesine rağmen, daha sonra diğer mezhebî oluşumlar içerisinde görüşleri itibariyle varlığını hissettirmeye devam edenler de mevcuttur. Dolayısıyla mezhepleri birbirinden bağımsız olarak düşünmemiz pek mümkün değildir.

Geçmişte belli bir dönem varlığını sürdürüp yok olmasına rağmen, bir zihniyet olarak farklı ekoller içerisinde yaşamaya hâlâ devam eden ve kendisi hakkındaki bilgilere sadece temel eserlerden hareketle ulaşabildiğimiz yaklaşımlardan bir tanesi de kaynaklarda zaman zaman Mezhebu'z-zâhir, Mezheb'i Davud veya Zâhirîyye ismiyle karşımıza çıkan[43] Zâhirîliktir. Dâvûd b. Ali tarafından Irak'ta inşa edilen bu mezhep[44], Maveraünnehir ve Kuzey Afrika gibi

[41] Sönmez Kutlu, "İslam Düşünce Tarihinde Din Söylemleri Olgusu"*, İslâmiyat Dergisi,* 4 (2001), s. 36.

[42] Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto Yayınları, Ankara 2016, s. 364.

[43] İgnaz Goldziher, *Zâhirîler Sistem ve Tarihleri*, çev: Cihat Tunç, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1982, s. 163.

[44] Dâye, *İbn Hazm el-Kurtubi*, s.74; Goldziher, *Zâhirîler Sistem ve Tarihleri*, s.112.

diğer İslâm ülkelerine de yayılmıştır.[45] Fakat en parlak dönemini, Endülüs'te İbn Hazm ile yaşamıştır.

Diğer mezheplerde olduğu gibi bu mezhebin ortaya çıkışıyla ilgili de çeşitli görüşler ortaya atılmıştır:

Birinci görüşe göre Zâhirîliğin temeli Hz. Ali'ye tepki olarak söylenen: "Hüküm ancak Allah'ındır" doktrininin savunucusu olan Hâricîler tarafından atılmıştır. Şöyleki Kur'an'ın lafzî manasına ilk yöneliş Hariciler tarafından olmuştur ve bu sebeple Zâhirîliğin temeli Hâricilere dayanır.[46] Bu yaklaşıma göre Zâhirîlikte görülen, konuşanın kastının sadece sözün zâhirinden çıkarılması, kelimelerin sadece sözlük anlamlarının esas alınması noktasında Zâhirîler Haricîlerle paralel görüşlere sahiptir.[47] Ayrıca Zâhirîlere eleştiriler yönelten Mâlikî fakihlerinden Şâtibî ve Ebu Bekir İbnü'l Arabî (ö.638/1240), Hâricîler ve Zâhiriler arasında paralellik kurmuştur. Bunlardan Şâtıbî, şâirin maksadının ne olduğu üzerinde düşünmeksizin nassların zâhirîne bağlanmayı Hâricîler'in özellikleri arasında gösterirken, İbn'ül Arabî ise Zâhirîler ile Hâricîler arasında bir kardeşlik bağı olduğu iddiasıyla görüşlerini Hâricîlerden

[45] Nureddin Itr, ''Davûd ez-Zâhirî'', *DİA*, İstanbul 1994, c. 9, s. 49.

[46] Muhammed Ebu Zehra, *İbn Hazm*, çev: Osman Keskinoğlu-Ercan Gündüz, Buruc Yayınları, İstanbul 1996, s. 108; Bu konuda İbn Arabi'nin de aynı görüşe sahip olduğunu görmekteyiz. Bkz. Hüseyin Güneş, *el-Fisal'de Eş'arilerle İlgili Görüşleri ve Bunun Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Konya 2003, s. 15-16.

[47] Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Müsesesetü'r-Risâle, thk: Şuayb el-Arnaud-Hüseyin el-Esed, Beyrût 1984, v. XVIII, s. 188.

aldıklarını ileri sürmüştür.[48] Bu konuyla ilgili İslam hukuku araştırmalarıyla tanınan şarkiyatçı Joseph Schacht de buna benzer bir görüş sunarak Zâhirîliğin kaynağını İslâmın birinci yüzyılında ortaya çıkan ve içerisinde zâhirî tutumun izlerini barındıran Hâricilere ve ikinci yüzyılında ortaya çıkan, Mu'tezilîlerin kelamî hareketlerinde görülen lafızcı tutuma kadar götürmüştür.[49]

İslam mezhepleri arasında benzerliklerin olması tabii bir sonuçtur fakat bu benzerlikler onun devamı olduğunun bir kanıtı değildir. Bu konuda Zâhirîliğin köklerinin Hariciliğe dayandırılması çok makul görünmemektedir. Çünkü Zâhirîliği ele aldığımız zaman onların Kur'an ve Sünnet'i ana kaynak olarak kabul etme hususunda hemen hemen bütün İslam düşünce ekolleri aynı görüşü paylaşmaktadır.[50] Eğer bu açıdan düşünülürse bütün mezheplerin ortaya çıkışı Hâricîlere dayandırılabilir. Fakat mezhepleri özgün kılan şey sahip oldukları ortak görüşler değil, ortaya koydukları özgün düşünceleridir. Zâhirîlik dediğimiz şeyde özünde bir sistemdir, bir metottur ve amacı mezheplerin ortaya koyduğu bid'atleri, keyfi yorumları ifade eden re'yi bu sistem dahilinde ortadan kaldırmak ve dinin özünü korumaktır. Ancak Zâhirî anlayış bir zihniyet olarak, yani "olay ve olgulara bakış açısını belirleyen yaklaşım" olarak kabul edilirse bunun ilk tezahürlerine ve nüvelerine Hâricîlikte rastlamak mümkündür.

İkinci görüşe göre, Abbasi Halifesi'nin, İmam Ebu Yusuf (ö.182/792)'u Kadıyyu'l-kudat olarak görevlendirmesinin ardından, ehl'i rey yorum metodunun siyasi idare tarafından meşru

[48] İbrahim b. Mûsa eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şeri'a,* el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübra, Kahire y.y, c. 3, s. 390.

[49] Schacht, *An Introduction to Islamic Low,* s. 64.

[50] Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, *Üçüncü Yol Mukaddimesi*, Otto Yayınları, Ankara 2014, ss. 58-59.

görülmesine yönelik tepkisel bir hareket olarak ortaya çıktığı düşüncesidir.[51] Zâhirîliği Ehl-i Rey'e karşı ortaya konulmuş tepkisel bir hareket olarak kabul eden bu yaklaşıma göre, zâhirî yorum geleneğinin tezahürü Davud ez-Zahiri ile başlamaz. Bu düşünceyi savunanlara göre Zâhirîliğin doğuşu Numan b. Sâbit Ebu Hanîfe (ö.150/767) dönemine, yani hicri ikinci asrın ortalarına kadar götürülmektedir. Bunun yanı sıra zâhirîliğin ilk nüvelerinin oluşmasındaki en önemli faktör olarak Ebu Hanife'nin istihsan yorumuyla re'yi meşrulaştırması görülmektedir.[52]

Etkisini asırlarca devam ettiren zâhirî yaklaşım sadece tikel bir örnek teşkil eden tepkisel bir hareket olarak kabul etmek ve bu hareketi tepkisel ve ideolojik sebeplerle açıklamak çok mümkün/mâkul görünmemektedir. Bununla beraber, zâhirî zihniyetin şekillenmesinde etkili olan sebepler arasında gösterilebilir.

Zâhirîliğin ilk tezahürlerini, sahâbîler ve tabiîler dönemine kadar götüren yaklaşımlar da vardır. Bu yaklaşıma göre Zâhirîlik, Ehl-i Hadis'in devamı olarak görülmektedir ve Ehl-i Hadis'in geliştirmiş olduğu bir metot olarak kabul edilmektedir.[53] Hatta bu görüşü savunanlara göre gelenekçi muhafazakâr bir din söylemine sahip olan "Ehl-i Hadis" düşüncesi, güçlü bir şekilde zâhirîliği çağrıştırmaktadır ve bu noktada zâhirîlik, özünde Ehl-i Hadis'i Ehl-i Rey'den ayıran temel özellik olarak kabul görmektedir.[54] Sahabe döneminde ortaya çıkan yeni olayla ilgili Kur'an ve hadislerde hüküm bulunmadığı zaman bu meselenin çözümü için re'ye göre

[51] Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 214.

[52] Osman Taştan, "İslam Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 9/2/2 (1996), ss. 144-145.

[53] Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 21.

[54] Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, s. 46.

hareket eden ve rivayeti önceleyen bir tutum mevcuttu ve bu doğal kabul edilmekteydi.[55] Zamanla bu durum siyasi, sosyal ve kültürel nedenlerden dolayı değişmiş, Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y arasında bu ilişki varlık mücadelesine dönüşmüş ve bu iki tutum birbirinin alternatifi ve rakibi olarak görülmeye başlanmıştır. Bunun neticesinde hayatın akışında zuhur eden güncel olayları çözüme ulaştırma ihtiyacı ile hadis uydurmaları artmış ve re'y tamamen teorik varsayımlar yoluyla sık sık naslardan esinlenme ve salt aklın iyi görülmesi olarak kabul görmüştür. Bu ise Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey kutuplaşmasının artmasına neden olurken yeni metot arayışının hız kazanmasına vesile olmuştur.[56] Tâbiûn döneminde filizlenen Ehl-i Hadis Ehl-i Rey ayrışması zâhirîlerin kendine özgü metoduyla en uç noktaya ulaşmış ve ortaya çıkan ayrışmada zâhirîlik re'y karşıtlığının ulaştığı son noktayı temsil etmiştir.[57]

Tarih içerisinde Ehl-i Sünnet kavramını pekçok fikri akımı içine alan şemsiye bir kavram olarak değerlendirdiğimizde, Zâhirîliği bahsi geçen esas yapı içerisinde oluşmuş bir bakış açısı olarak kabul etmekte yanlış olmayacaktır.[58] Zâhirîlerin Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması hususunda lafzın zâhirîne vurgu yapmaları da bu görüşün doğruluğunu güçlendirmektedir. Zâhirîliğin katı savunucusu olan İbn Hazm'ın mezhep tasnifinde Ehl'i Sünnet'i Ehl'i Hak, onun dışında kalan fırkaları ise Ehl'i Bid'at olarak görmesi ve sahabe, tâbiûn, Ehl-i Hadis ve günümüze kadar onlara tabi olan fakihlerin, Ehl-i Sünnet'in ana gövdesini oluşturduğunu ifade

[55] Muhammed Emin Özafşar, "Kültür Tarihimizde Re'y-Eser Çatışması (Dini, Psikolojik, Sosyo-Kültürel Temelleri)", *AÜİF Dergisi* 41/1 (2000), s. 233.

[56] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev: İbrahim Akbaba, Muhammed Abid el-Câbirî Kitabevi, İstanbul 2001, s. 116.

[57] Yunus Apaydın, "Zâhirîyye", *DİA*, İstanbul 2013, c. 44, ss. 94.

[58] Kırbaşoğlu, *Üçüncü Yol Mukaddimesi*, s. 54.

etmesi ait oldukları havzayı göstermesi açısından önem arz etmektedir.[59] Ayrıca, müellifin kaleme aldığı *el-Muhala bi'l-Âsâr* adlı eser, içeriğine bakılmaksızın sadece başlığından hareketle eserin hangi düşünce geleneğine göre yazıldığı hakkında bilgi vermektedir. Bu noktada Zâhirîlikle ilgili yazılan en kapsamlı ve en önemli eserlerinden biri olan bu eserinde yer vermiş olduğu yoğun rivayetler sebebiyle fıkıh alanında Ehl-i Hadis'in mümessili olarak kabul edilmektedir.[60] Çünkü kendisi de Mâlikîlik dışında bir arayışa girmesine rağmen tavizsiz, sert mizacının yanında çağının fıkıhçılarının tenkitçi geleneğine uyarak, İslam Mezheplerinin söz konusu edildiği yerlerde, Mu'tezile'nin fikirlerine atıflarda bulunup, onları eleştirmek suretiyle Ehl-i Sünnet ulemasının geleneksel tavrını devam ettirmiştir.[61]

Zâhirîliğin kurucu isimlerinden olan Dâvud b. Ali'nin kendi usul ve furû görüşlerini ortaya koymaya yönelik çok sayıda eser kaleme alması[62] ve mezhebin İbn Hazm'a kadar geçen sürede temsilcilerinin olması mezhebin İbn Hazm'dan daha önce Dâvud b. Ali tarafından sistemli bir

---

[59] İbn Hazm Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Sâid b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev: Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2017, c. 2, s. 16.

[60] İsmail Hakkı Ünal, "İbn Hazm: Hadis İlmindeki Yeri", *DİA*, İstanbul 1999, c. 20, s. 58.

[61] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, ss. 488-520; Mehmet Dalkılıç, *İbn Hazm'a göre İslam Mezhepleri*, Lale Kitabevi, İstanbul 2005, s. 174.

[62] Oğuzhan Tan, *Tarihi Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usul Anlayışı*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı, Ankara 2007, s. 44; Davud b. Ali'nin eserlerinin isimlerine çalışmamızın "İlk Zâhirîler" adlı bölümde yer verileceği için burada bahsedilmemiştir.

hale getirilerek mezhep özelliği kazandığını göstermektedir.[63] Bir başka ifadeyle, Davud b. Ali Zâhirîliği öncekilerden sadece bir düşünce ya da bir prensip olarak alıp bu düşünceyi fıkhın hatta dini ilimlerin tamamına uygulayarak kapsamlı bir mezhebe dönüştürmüştür.[64] Sonuç olarak Zâhirîlik, içerisinden çıkmış olduğu geleneğin aynısı olarak devam ettirilmemiş, Ehl'i Hadis geleneğine uygun olarak dilsel ve mantıkî bir zemin çerçevesinde nassı önceleme noktasında daha katı olan yeni bir yorum metoduyla ortaya konmuştur.

3. İbn Hazm Öncesi İlk Zâhirîler

Zâhirîlik denilince akla gelen en önemli isim İbn Hazm olsa da Zâhirîlik düşüncesi İbn Hazm'dan önce ortaya çıkmıştır. Bu sebeple, İbn Hazm öncesi Zâhirî eğilimine sahip, bu düşüncenin ortaya çıkışı ve devam etmesinde önem arz eden birkaç isimden bahsetmek konunun bütünlüğünü ortaya koymak açısından önem arz etmektedir.

A. Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî (ö. 270/884)

Zâhirî mezhebinin müessisi[65] olarak bilinen Dâvud b. Ali'nin künyesi Ebû Süleyman Dâvûd b. Alî b. Halef el-İsbahânî'dir. Doğduğu tarih ile ilgili net bir bilgi mevcut olmadığı için kaynaklarda hicri 200/815-202/817 olarak verilmektedir.[66] Doğum yeri ile ilgili kesin bilgiler mevcut değildir. El-Hâtip el-Bağdâdî (ö. 463/1071)'nin eserinde Dâvud b. Ali'nin hayatının önemli bir kısmını Bağdat'da geçirdiğinden bahsederken[67] nerede doğduğu konusunda

---

[63] Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da İtikâdî, Siyâsî, Fıkhî Mezhepler Tarihi* (*Târihu'l-Mezâhib'il-İslâmiyye)*, çev: Sıbğatullah Kaya, Şenyıldız Matbaası, İstanbul t.y., s. 527.

[64] Tan, *Tarihi Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usul Anlayışı,* s. 44.

[65] ed-Dâye, *İbn Hazm el-Kurtubi*, s. 74.

[66] Hatib el Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit, *Tarihu'i-Bağdâd ev Medinetu's-Selam,* Matbaatu's-Saade, Kahire 1931, c. 8, s. 375.

[67] El-Bağdâdî, *Tarihu'i-Bağdâd ev Medinetu's-Selam*, s. 369.

herhangi bir bilgi vermemiştir. Bu konuda Ebû İshâk el-Şirazî (ö. 476/1083) Dâvud'un Kufe'de doğduğunu ve Bağdat'ta yetiştiğini söylemektedir.[68]

Dâvud b. Ali, İmam Şâfiî (ö. 204/820)'ye duymuş olduğu hayranlık neticesinde, ki bu hayranlık kendi mezhebini ortaya koyduktan sonra da devam etmiştir, ilim tahsilini İmam Şâfî'nin eserlerinden ve Şâfiî'nin talebelerinden olan Ebû Sevr İbrahim b. Hâlid el-Kelbî'den yapmış ve ilerleyen yıllarda Şâfiî 'nin faziletlerini anlatan ilk menâkıb eserini kaleme almıştır. Bu sebeple Şafiîler arasında önemli bir yer edinmiştir.[69]

Dâvud b. Ali sadece fıkıh ilmini tahsil etmekle kalmayıp, hadis ilmiyle de meşgul olmuştur. Hatta zâhirî fıkhını ortaya koyarken de hadislere bol miktarda yer verdiği kaynaklarda belirtilmektedir.[70] Davûd b. Ali Bağdat'ta ilim tahsilinden sonra Nisâbur'a geçerek İbn Râhaveyh'in *Müsned* ve *Tefsir* eserlerini bizzat kendisinden dinleyerek onun ilminden oldukça istifade etmiştir. Daha sonra İbn Râhaveyh (ö. 233/848) ile yaptığı ilmi tartışmalar neticesinde Halku'l-Kur'an meselesi hakkında fikrini beyan etmiş[71], bundan dolayı da başta İbn Râhaveyh ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) olmak üzere Ehl'i Hâdis çevrelerinin tepkisine maruz kalmıştır. Bağdat'a geri döndüğünde ise kıyası, ta'lîl ve taklîdi reddettiğine dair zâhirî

---

[68] Ebu İshak Cemaluddin İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Şirazi, *Tabakat'ul Fukaha*, thk: Ali Muhammed Ömer, Mektebetü's Sekafeti'd-Diniyye, Kahire 1997, s. 92.

[69]Mustafa Türkan, *Dâvûd ez-Zâhirî: Doktrini ve İslâm Hukukuna Katkıları*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, İsparta, 2015, s.57; Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da Fıkhî Mezhepler Tarihi*, çev: Abdulkadir Şener, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1969, s. 9.

[70] Ebu Zehra, *İslâm'da Fıkhî Mezhepler Tarihi*, s. 9.

[71] İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelüsi el-Kurtubî, *En-Nübez fi Usuli'l Fıkh ez-Zâhirî*, Matbaatu'l-Envar, 1940, s. 3.

düşünceyi yansıtan yeni bir doktrin ortaya koymuş ve bunun neticesinde ulemanın bir kısmı tarafından eleştirilmiştir.[72] Kur'an'ın mahluk olduğu görüşü ve fıkhî meseleler hakkındaki bazı görüşlerinden dolayı çağdaşları onu bid'atçilik ile suçlamış, buna dayanarak hadislerini çok fazla rivayet etmemişlerdir. Dolayısıyla ona ait hadisler genellikle aynı düşünceye sahip olduğu kişiler tarafından rivayet edilmiştir. [73]

Dâvud b. Ali'nin Şâfiî mezhebinin tesiri altında kalmasının sebebi Şâfiî'nin şeriatin kaynaklarını naslardan ve nasslara dayandırılan kıyastan ibaret olduğunu kabul etmesi idi. Fakat fıkıh ilminde derinleşmesi ve kendi görüşlerinin tam olarak yerleşmesi neticesinde Dâvud b. Ali, Şâfiî mezhebinden uzaklaşmış ve şeriatın yalnızca naslardan ibaret olduğu görüşünü savunarak kıyası reddetmiştir. Bu sebeple şerîatın zâhirîne uyulmasını ve sorgulamaksızın nassların zâhirîne göre hüküm verilmesini savunan Zâhirî yaklaşımını benimsemiştir.[74]

Dâvud b. Ali kıyas ve ta'lîl'i reddeden usûl anlayışından dolayı, Şâfiî mezhebine mensup önemli bir alim olan İbn Süreyc (ö. 306/918)'in görüşlerini ve sistemini reddetmiştir.[75] Girmiş oldukları ilmi tartışmalar neticesinde İbn Süreyc ona karşı *er-Red alâ Dâvûd fî İnkârihi'l-Kıyâs* adlı eseri yazmıştır. Dâvûd b. Ali ise çağdaşları tarafından maruz kaldığı bu tasarruflar neticesinde insanları kıyas ve ta'lil'den sakındırmak, nassların güvenli ortamına sığınmak ve Peygamber dönemindeki güven ortamını elde edebilmek için görüşlerini kabul ettirmeye çalışmıştır.[76]

---

[72] Türkan, *Dâvûd ez-Zâhirî: Doktrini ve İslâm Hukukuna Katkıları*, s. 58.

[73] Ebu Zehra, *İslâm'da Mezhepler Tarihi*, ss. 11-12.

[74] Ebu Zehra, *İslam'da İtikâdî, Siyâsî, Fıkhî Mezhepler Tarihi*, s. 10.

[75] Goldziher, *Zâhirîler Sistem ve Tarihleri*, s. 28.

[76] Türkan, *Dâvûd ez-Zâhirî: Doktrini ve İslâm Hukukuna Katkıları*, s. 58.

Fakat ona kıyası reddettiği halde kıyasa başvurduğuna dair eleştiriler de yöneltilmiştir. Bu konuda Hâtîb el-Bağdadî "delil" adını vererek fiilen de olsa kıyasa başvurduğu söylemektedir.[77] Dâvûd b. Ali Zâhirîliğini genellikle hadisleri üzerinden ortaya koymasına rağmen Kur'an'ın mahluk olduğu görüşü[78] ve fıkhî meseleler hakkındaki bazı görüşlerinden dolayı çağdaşları onu bid'atçilik ile suçlamış ve bu sebeple onun hadislerini çok fazla rivayet etmemişlerdir. Hadisleri genellikle aynı düşünceye sahip olduğu kişiler tarafından rivayet edilmiştir. [79] Ahmet b. Hanbel ve Mâlik b. İmam tarafından görüşleri sebebiyle çok sevilmemiş ve bu sebeple onlar tarafından bol bol eleştirilmiştir.[80]

Kaynaklarda Dâvûd'a ait tüm eserlerin sayısı toplamda on sekiz bin varak olarak belirtilmiştir.[81] İbn Nedim (ö. 385/995)'in eserinde bahsettiği Dâvud'un fıkıh usulüne dair eserleri arasında *el-İcma', Kitâbu İbtâli't-Taklîd, Kitâbu İbtâli'l-Kıyas, Kitâbu Haberi'l-Vâhid, Kitâbu'l-Hucce, Kitâbu'l-Husûs ve'l-Umûm, Kitâbu'l-Müfesser ve'l-Mücmel* yer alırken, fetvalarını içeren mesâil tarzı eserlerinin arasında ise *Kitâbu'l-Mesâili'l-İsfahâniyye, Kitâbu'l-*

[77] El-Bağdâdî, *Tarihu'i-Bağdâd ev Medinetu's-Selam*, s.374; Ebu Zehra, *İslâm'da Fıkhî Mezhepler Tarihi*, s. 10.

[78] İbn Hazm, *En-Nübez*, s. 3.

[79] Ebu Zehra, *İslâm'da Mezhepler Tarihi*, ss.11-12; Goldziher, *Zâhirîler Sistem ve Tarihleri*, s. 29.

[80] İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 3.

[81] Tan, *Tarihi Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usul Anlayışı*, s. 45.

Mesâili'l-Mektûmât, *Kitâbu'l-Mesâili'l-Basriyyât*, *Kitâbu'l-Mesâili'l-Havârizmiyyât* yer almaktadır.[82]

A. Abdullâh b. Muhammed b. Kâsım b. Hilâl (ö. 272/885):

Zâhirîliğin Endülüs'e taşınmasında Endülüslü alimlerin Doğu'ya yaptığı ilim yolculuklarının önemli etkisi olmuştur. Bu konuda kaynaklarda Zâhirîliği Endülüs'e getiren ilk kişi olarak Abdullâh b. Muhammed b. Kâsım b. Hilâl (ö. 272/885) karşımıza çıkmaktadır.[83] Kendisi aslen Kurtubalı olup ilim öğrenmek için Bağdat'a seyahat etmiş, orada Dâvûd b. Ali ile görüşmüş ve onun mevcut olan eserlerini Endülüs'e getirmiştir. Fakat Zâhirî düşüncesini barındıran bu eserler Endülüs'te çok rağbet görmemiştir.[84]

İbn Hazm, onun Dâvûd'dan ders aldığını işaret ederek onu takdir etmektedir.[85] İbn Hilâl'in sadece Dâvûd'un etkisinde kalmadığı, aynı zamanda döneminde hâkim olan Mâlikî mezhebini de detaylı bir şekilde incelediği ve etkilendiği belirtilmiştir.[86] Hatta İbn Hilâl'in

---

[82] İbnü'l-Nedim Ebû'l Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-Varâk, *el-Fihrist*, thk: İbrahim Ramazan, Dâru'l Mârife, Beyrut 1997, ss. 267-268; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n Nihaye*, s. 5478, Türkan, *Dâvûd ez-Zâhirî: Doktrini ve İslâm Hukukuna Katkıları*, s. 59.

[83] Tan, *Tarihi Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usul Anlayışı*, s. 108-109.

[84] İbnü'l Faradi Ebu'l-Velid Abdullah b. Muhammed b. Yusuf el-Kurtubî el-Ezdi, *Târîhu'l Ulema ve'r-Ruvat li'l-ilm bi'l-Endülüs*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1954, c. 1, s. 257.

[85] Ahmed b. Sâid b. Hazm, *Risâletü Fadli'l-Endelüs*, (Resâilü İbn Hazm içinde), el-Müessesetü'l-Arabiyye li-d-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrût 1987, c. 2, s. 187.

[86] Ebu'l-Velid Abdullah b. Muhammed b. Yusuf İbnü'l-Faradî, *Târîhu'l Ulema ve'r-Ruvat li'l-ilm bi'l-Endülüs*, y.y. 1954, s. 257.

Mâlikî bir çevrede yetişmesi sebebiyle savunucusu olduğu Zâhirîliğe göre değil, Mâlikîlerin görüşlerine göre fetva verdiği söylenmiştir.[87]

Ehl'i Hadîs'in önemli temsilcilerinden olan Kâsım b. Esbağ, İbn Hilâl'in önde gelen öğrencileri arasında yer almaktadır.[88]

B. Münzir b. Sâid b. El-Bellutî (ö. 355/965)

Tam künyesi Ebû'l-Hakem Münzir b. Sâid b. el-Bellutî olup Kurtubalı ünlü kadılardandır ve camiada üretkenliği, kıvrak zekası ve tartışma becerisiyle tanınmaktadır.[89] Hicri 293 yılında doğmuştur. İbn Hazm öncesi Zâhirîliğin en önemli isimlerinden bir tanesi olan Münzir'in, zâhirîliğe ilgisi Endülüs'te değil Doğu'da başlamıştır. Zâhirî olmasına rağmen, 339 yılında Kurtuba'da Halife III. Abd el-Rahman tarafından yargıda en üst pozisyona atanmıştır.[90] Böylece hem Endülüs'ün baş hâtibi, hem de Kurtuba'da İslâm cemaatinin baş kadısı olmuştur.[91] Her ne kadar Malikîler bu durum karşısında şaşırsalar da, Halife, Münzir'in Mâlikî hukukunda

[87] Tan, *Tarihi Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usul Anlayışı*, s. 108-109.

[88] İbnü'l-Faradî, *Târîhu'l Ulema ve'r-Ruvat li'l-ilm bi'l-Endülüs*, s. 258.

[89] Ebû Abdillah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *el-İber fi Haberi min Gaber*, thk. Ebû Hacer Muhammed ez-Zağlul, Daru'l Kutubi'l İlmiyye, Beyrut 1985, c. 2, ss. 302-303.

[90] Camilla Adang, "The Beginning of Zahirism in Andulus", The İslamic School of Low Evolution, Devolution, and Progress, Edited by. Frank E. Vogel, *Harvard University Press*, Cambridge 2005, s. 120.

[91] Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 224.

da son derece bilgili olduğu için onu bu göreve lâyık görmüştür.[92] Ayrıca üslubunun düzgün, inancının kuvvetli ve adil kişiliğe sahip olması[93] da bu konu da etkili olmuştur.

Münzîr zâhirî mezhebine mensup olmasına rağmen, kadılık makamında hüküm verirken Mâlikî mezhebine göre hüküm vermiştir. Bunun sebebi ise zâhirî mezhebine mensup kişilerin azınlıkta olması ve kadıların hakim olan mezhebe göre hüküm vermelerinin gerekliliğidir.[94] Münzir'in Mâliki mezhebine göre hüküm vermesi, onun Zahiri mezhebine olan bağlılığını etkilememiştir.[95] O Dâvûd'un mezhebine olan bağlılığı ile bilinirdi.[96] Ayrıca İbn Hazm'ın öğretmenlerinden biri olan Aḥmed b. Muḥammed b. el-Cesūr'un hocasıydı.[97]

Fıkıh ve hadis alimi olan el-Münzîr'in kendisine atfedilen çeşitli eserler mevcuttur. Bunlardan *al-Inbāh ʿalā Istinbāṭ al-Aḥkām min Kitāb Allāh, Aḥkām al-Qurʾān*[98] ve *al-Nāsikh wa-l-Mansūkh*[99] adlı eserleri fıkha dair en önemli eserlerindendir. Ebû Zehra, onun eserleri arasında Zâhirîyye mezhebini savunmak adına kaleme aldığı bir eserinden bahsetmektedir, ancak ismini vermemektedir.[100]

---

[92] Adang, "The Beginning of Zahirism in Andulus", s. 120.

[93] Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 224.

[94] Adang, "The Beginnings of the Zâhirî Madhhab in al-Andalus", s. 121; Ebu Zehra, *İbn Hazm*, ss. 224-225.

[95] Adang, "The Beginnings of the Zâhirî Madhhab in al-Andalus", s. 122.

[96] İbnü'l-Faradî, *Târîhu'l Ulema ve'r-Ruvat li'l-ilm bi'l-Endülüs*, c. 2, ss. 181-182.

[97] Amr b. Osman, *The Zahiri Madhab (3rd/9th-10th/16th): A Textualist Theory of Islamic Low (Studies in Islamic Low and Society)*, Brill, Boston Leiden 1819, s. ?

[98] Ḥājī Khalīfah, *Kashf al-Ẓunūn*, c. 1, s. 56.

[99] Adang, "The Beginnings of the Zâhirî Madhhab in al-Andalus", s. 121

[100] Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 224.

4. İbn Hazm'ın Yetiştiği Ortam ve Hayatı

A. İbn Hazm'a Kadar Endülüs: Siyasi, Toplumsal ve Dini Yapıya Kısa Bir Bakış

Endülüs zâhirîliğini anlayabilmek için tarihsel süreç içerisinde Endülüs'ün siyasi, sosyal ve toplumsal yapısına ve bu yapılardaki değişimleri, yaşanılan bu değişimlerin toplumun düşünce yapısı üzerindeki etkilerini genel hatlarıyla analiz etmek gerekir.

İbn Hazm'ın doğduğu şehir olan Kurtuba, tarih boyunca Güney'den Cebel-i Tarık'ın, Kuzey'den ise Pirene Geçiti'nin sağladığı bağlantı sayesinde Afrika Kıtası ile Avrupa Kıtası'nı birbirine bağlayan[101] ve demografik açıdan çeşitlilik arz eden Endülüs'ün önemli bir parçasıdır.

Bugün İspanya adıyla anılan Endülüs, tarihte farklı ırkların, etnik unsurların, dinlerin karşılaşma ve kaynaşma noktası olmuştur. Aynı zamanda farklı mezhep mensuplarına ev sahipliği yapmıştır.[102]

Müslümanlar'ın Endülüs'ü fethi 91/710 yılında İspanya'nın güney kıyılarına bir keşif birliğinin gönderilmesiyle başlamıştır. Daha sonra Târık b. Ziyad (ö. 102/720)[103] bazı

---

[101] Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanlarının Siyasi Tarihi*, TDV Yayınları, Ankara 2017, s. 26.

[102] Ahmed Emin, *Zuhru'l İslâm*, Daru'l-Arabî Yayınları, Beyrut 1969, c. 3, ss. 1-2; Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 84.

[103] Tahmini 50/670 yılında doğmuştur. Berberi asıllı olup, Mağrip fetihlerinde esir alındığı belirtilmektedir. Müslüman olduktan sonra Musa b. Nusayr tarafından azat edilmiştir. Kuzey Afrika bölgesine düzenlenen fetih hareketlerinde kumandan olarak hizmetlerde bulunmuştur. İlerleyen yıllarda Vizigot Kralı Rodrigo'nun içerisinde bulunduğu karmaşık durumdan faydalanarak Musa b. Nusayr'ın da desteğiyle İspanya'nın fethine başladı. (Bkz. İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, s. 3972.)

yöneticilerin de desteğini alarak fetih için askeri operasyonlar düzenlemiş ve İspanya'nın birçok şehrini ele geçirmiştir. Bu yolda Mûsa b. Nusayr (ö.98/717)[104] Endülüs'ün fethinin en büyük destekçisi olmuş, Endülüs'ün fethi konusunda Müslümanları cesaretlendirmiştir. Netice itibariyle 94/713 yılında Endülüs toprakları tamamen Müslümanların idaresine geçmiştir.[105] Müslümanların fethiyle Endülüs Batı'nın hem ticaret hem de medeniyet kaynağı olmaya devam etmiştir.[106]

Endülüs'ün Müslümanların eline geçmesiyle birlikte toplumsal yapıda etnik ve dini açıdan önemli farklılıklar meydana gelmiştir. Nüfusun büyük çoğunluğunu Müslümanlar oluşturmaktaydı. Onlar ise Araplar, Berberiler, Müvelledler, Saklebîler gibi farklı etnik unsurları içerisinde barındırıyordu.[107] İnsanlar sosyal sınıf olarak âmme ve hâsse olarak ikiye ayrılmıştı. Endülüs topraklarındaki bu etnik çeşitlik[108] iktidar mücadeleleri, kavgalar ve savaşlara sebep oluyordu. Önceleri yalnız Araplar ile Berberiler arasında görülen

[104] 19/640 yılı Suriye doğumludur. Çocukluk yıllarını babasının yanında geçirmiştir. 79 yılında İfrîkıye ve Mağrib valiliğine tayin edilmiştir. Kendisine bu göreve getiren Abdülaziz'i memnun etmek ve halifenin güvenini kazanmak için önce buralarda İslam'ı yaymış, daha sonra da Mağrib'i fetih hareketlerine başlamıştır. Bkz. İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihaye,* ss. 4114-4115.

[105] İbn Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, c. 4, s. 500; Dalkılıç, *İbn Hazm'a göre İslam Mezhepleri,* ss. 32-33.

[106] Rıza Kurtuluş, "Avrupa-Kıtada İslamiyet", *DİA*, İstanbul 1991, c. 4, s. 151; Lütfi Şeyban, *Reconquista: Endülüs'te Müslüman Hıristiyan İlişkileri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 43; Emin, *Zuhru'l İslâm,* s. 471.

[107] Mehmet Özdemir, "İbn Hazm'ın Yaşadığı Endülüs", s. 30, Emin, *Zuhru'l İslâm*, s. 472-473; Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 84; Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarihi,* ss. 30-33.

[108] Emin, *Zuhru'l İslâm*, ss. 1-2; Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 84.

anlaşmazlıklar[109], ilerleyen zamanlarda Arap kabileleri olan Yemen ve Mudar kabileleri arasında da görülmeye başlamıştır. Kabileler arasında görülen bu anlaşmazlık ve çekişmelerin yönetime yansıması güçlü bir siyasi otoritenin ortaya çıkmasına engel olmuştur.[110]

Özellikle Endülüs siyasi tarihinde "Valiler Dönemi" olarak bilinen 92/711-137/755 yılları arasında, Belatüş-Şüheda (113/732) adıyla gerçekleşen savaşta Franklara yenilen Müslüman fatihler, güçlerini kendi aralarında baş gösteren iç çekişmelerde tüketmeye başladı.[111] Bir diğer taraftan Müslümanlar arasında meydana gelen bu iç karışıklığı fırsat bilen İspanya'daki Hıristiyanlar, Endülüs topraklarına saldıracak kadar güçlendiler. Endülüs'te bu olaylar yaşanırken, Abbasiler Emevi hanedanlığına son vermiştir. Abbasilerin elinden kurtulan Halife Hişam b. Abdulmelik'in torunlarından Abdurrahman b. Muaviye, 137/755 yılında Emevi hanedanlığı yeniden kurmak amacıyla Endülüs'e geçti. Burada Yemenliler ve Berberiler'in desteğini alan Muaviye, Cezîretülhadra, Şezune, İşbiliye ve İlbire'yi de himasine alarak 756 yılında Kurtuba'ya geçmiştir. Kurtuba'da kendisini bağımsız emir ilan etmesi[112] neticesinde, Bağımsız Endülüs Emevi Devleti'nin kurucusu ve ilk emiri olarak tarihe geçti. Abdurrahman b. Muaviye gerek iç karışıklıklar gerek dış saldırılar olsun, döneminde karşılaştığı birçok olumsuzluğa rağmen, geride gücü Abbasiler ve Bizanslılarca kabul edilen bir devlet bırakmıştır.[113]

[109] İbn Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, c. 5, s. 160.

[110] İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, c. 5, s. 161.

[111] Mehmet Özdemir, "Endülüs", *DİA*, İstanbul 1995, c. 11, s. 212.

[112] İbn Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, c. 5, ss. 398-399; s. 33; Özdemir, "Endülüs", s. 212.

[113] İbn Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, c. 6, s. 104.

İç karışıklıklardan arınmış bir devletin başına geçen I. Hişam (172/788-180/796) ise Hristiyan krallıklara karşı cihat yapmakla meşgul oldu.[114] I. Hişam'ın iktidarına kadar sistemli bir ekol mevcut olmadığı için, hukuki ve toplumsal işler Evzaî mezhebine göre yürütülmekteydi. Bunun bir diğer sebebi ise Endülüs'ün fethi sırasında Endülüs'e yerleşenlerin büyük çoğunluğunun Evzâiliğin yaygın olduğu Şam bölgesinden gelmiş olması ve burada da ona göre yaşamlarını devam ettirmeleriydi. [115] Fakat Abbasilerin Emevi Hanedanlığını yıkması ve ileri gelenleri katletmeleri neticesinde, Evzâilîk eski itibarını kaybederek dağılma sürecine girmiştir.[116]

I. Hişam'ın yerine oğlu I. Hakem (179/796-206/822) başa geçtikten sonra, dine ve ulemaya karşı izlemiş olduğu olumsuz politikaya bir de kendi keyfi tasarrufları eklenince içte meydana gelen ayaklanmalar kaçınılmaz olmuştur. Takınmış olduğu sert tutum sayesinde I. Hâkem, ayaklanmaları önemli ölçüde bastırmayı başarsa da, 184/801 yılında Endülüs için önemli bir yere sahip olan Berşelune'yi Fıranklara kaptırmaktan kurtaramamıştır.

I. Hakemin oğlu II. Abdurrahman'ın saltanat yılları (206/822-242/857) ise emirlik dönemi için en parlak dönem olarak karşımıza çıkmaktadır.[117] Bu dönemde II. Abdurrahman 830 yılında Mâlikîliği Endülüs'ün resmi mezhebi ilan etmiştir ve bunun neticesinde Evzâilik

---

[114] İbn Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, c. 6, ss. 104-141; Mehmet Dalkılıç, "İbn Hazm Perspektifinden Endülüs'te Mu'tezile", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 10(2004), s. 85.

[115] Salim Öğüt, "Evzâi", *DİA*, İstanbul, 1995, c.11, ss.546-548; Dalkılıç, *İbn Hazm'a göre İslam Mezhepleri*, s.15.

[116] Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi, Fıkhi, İtikadi Mezhepler Tarihi*, s. 33.

[117] Dalkılıç, "İbn Hazm Perspektifinden Endülüs'te Mu'tezile", s. 85.

yerini tam anlamıyla Mâlikîliğe bırakmıştır. Buna bir de iktidarın ulemaya göstermiş olduğu yakın ilgi eklenince Mâlikîliğin siyasi hayattaki nüfusu dikkate değer bir şekilde artmıştır.

Bazı eserlerde Mâlikiliğin resmi mezhep ilan edilişi 171/788-182/799 yıllana yani I. Hişam'ın iktidarlık sürecine götürüldüğü bilgisine rastlamaktayız.[118] Fakat kuvvetli olan bilgi, Mâlikîliğin 830 yılında II. Abdurrahman tarafından resmî mezhep olarak ilan edildiği bilgisidir. Bu konuda Muhammed Ebu Zehra'nın *Mezhepler Tarihi* adlı eserinde Endülüs'ün devlet desteğini Yahya b. Yahya'nın kadılığı sürecinde aldığını söyler. Buradan yola çıkarak Yahya b. Yahya'nın hayatına ve Evzâîlik ile ilgili bilgilere baktığımız zaman da aynı bilgilerin karşımıza çıktığını görmekteyiz.[119] Ayrıca İbn Hazm'ın söylemiş olduğu şu söz de bu görüşün destekler niteliktedir: "İki mezhep ilk çıkışlarında devlet desteğine dayanarak yayılma göstermişlerdir: Doğu'da Hanefîlik, Endülüs'te ise Mâlikîlik. Doğu'da kadılık, Hanefî Mezhebine, Batı'da ise Kadılık Mâlikî Mezhebine ait olmuştur."[120] Sonuç olarak I. Hişam dönemi Endülüs'ün Mâlikîlik'le tanıştığı dönem olarak değerlendirilebilir. Fakat Mâlikiliğin Endülüs'te resmi mezhep oluşu I. Hişam zamanına değil II. Abdurrahman zamanına denk gelmektedir.

Mâlikîliğin resmi mezhep olarak ilan edildiği bu süreçte Müslüman toplumunun aşina olduğu mezhepler arasında Şâfiîlik ve Zâhirîlik mezheplerinin de mevcut olduğu bilgisi kaynaklarda yer almaktadır.[121]

---

[118] Dalkılıç, *İbn Hazm'a göre İslam Mezhepleri,* s. 15.

[119] Ali Hakan Çavuşoğlu, "Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî", *DİA*, c. 43, İstanbul 2013, s. 267; Öğüt, "Evzâi", c. 11, ss. 546-548; Tezkiretül Huffaz, ss.178-182; Dalkılıç, *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri*, s. 15; Emin, *Zuhru'l-İslâm,* s. 491.

[120] Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi,* s. 459.

[121] Dalkılıç, "İbn Hazm Perspektifinden Endülüs'te Mu'tezile", s. 85.

Bu dönemde Endülüs'te iç istikrar tam anlamıyla sağlanmış, devlet maddi ve idari olarak daha da güçlenmiştir. Bu refaha bağlı olarak hem Arapçanın hem de İslam dininin yayılışında da ilerlemeler meydana gelmiş ve yeni nesil Arapça'yı kendi lisanlarından daha güzel konuşmaya ve yazmaya başlamışlardır. Ayrıca göstermiş olduğu siyasi ve diplomatik başarılarından dolayı bu süreç "eyyamü'l arus" (düğün günleri) olarak tarihe geçmiştir. Ne var ki babasının göstermiş olduğu bu başarıyı oğlu Muhammed (237/852-272/886) gösterememiş ve başta müvelledun olmak üzere Araplar ve Berberilerin de içinde bulunduğu ayaklanmalar meydana gelmiştir.

Bu ayaklanmalar Münzir (272/886-274/888) ve özellikle Abdullah (274/888-299/912) dönemlerinde kontrol edilemez hale gelerek içte sebep olduğu krizler neticesinde Endülüs Emevi Devleti otoritesinin sadece Kurtuba da hissedilmesi ile sonuçlanmıştır.[122] Endülüs'ü adeta bir girdap gibi içine çeken bu krizi, Abdullah'ın torunu III. Abdurrahman (299/912-349/961), merkezi idareye çekidüzen vererek ve otoriteyi tamamen kendi elinde toplayarak Endülüs'ün dağılan bütünlüğünü yeniden sağlamıştır. Göstermiş olduğu bu başarısından cesaret alarak, bir yandan kurduğu siyasi birliği sürdürebilmek, bir yandan da Kuzey Afrika'ya yayılan Şiî-Fâtimîlerle başa çıkabilmek için 316/929'da kendini Nâsır-Lidinillah veya Emîru'l Mü'minûn unvanıyla halife ilan etmiştir. Bunun neticesinde Endülüs Emevi Emirlik Dönemi bitirip, Emevi Halifelik Dönemini (316/929-422/1031) başlatmış oldu.[123]

Bu dönemde ülkede birlik ve iç huzur sağlandıktan sonra Fâtimîlere ve Kuzey'de İspanyol krallıklarına karşı ciddi bir mücadele başlatıldı. Nâsır-Lidinillah Fâtımîler'e karşı

[122] Özdemir, "Endülüs", c.11, s. 21.

[123] Özdemir, "Endülüs", c. 11, s. 21, Dalkılıç, *İbn Hazm'a göre İslam Mezhepleri*, ss. 33-34. İbn Hazm'ın doğumu ise bu çalkantılı sürecin tam ortalarına denk gelmektedir. Bkz. Dalkılıç, "İbn Hazm Perspektifinden Endülüs'te Mu'tezile", s. 91.

Kuzey Afrika'daki Berberî kabileleri ile ittifak yaparak Mağrib içlerine kadar ilerledi. Ayrıca içte meydana gelen bölünmelerin bir sebebi olan Arap kabileleri arasındaki rekabeti yok etmek adına devlet kapılarını her çeşit insana açtı. Ayrıca eğitimi yaygınlaştırma faaliyetlerini yaygınlaştırdı. Beytülmal gelirlerinde de daha önce hiç görülmemiş biçimde artış meydana geldi. Kurtuba'yı birçok mimari eserle donattı. Başarıları bunlarla da sınırlı kalmayan III. Abdurrahman, şüphesiz Endülüs Emevileri döneminin en önemli hükümdarı olmuştur.

III. Abdurrahman'ın yerine geçen oğlu II. Hakem (349/961-365/976) babasının sağlamış olduğu iç istikrarı ve dış ilişkileri dengede tutmayı başarmanın yanı sıra ilim ve sanat faaliyetlerine önemli ölçüde destek vererek, Endülüs'ü bu dönemde İslam uygarlığının en etkin merkezi haline getirmeyi başarmıştır.[124] Henüz çocukken başa geçen oğlu II. Hişam (365/976-399/1009,400/1010-403/1013)'ın tecrübesizliğini fırsat bilen Mansur lakaplı Hacib İbn Ebû Âmir ve iki oğlu Abdülmelik el-Muzaffer ile Abdurrahman, iktidarı ele geçirerek Âmiriler dönemini başlattılar.[125]

Âmiriler'in izlemiş olduğu siyasi politika neticesinde hem siyasi birlik sağlanmış hem de ordu kontrol altına alınmıştır. Sahip olduğu otoriteyi ustaca kullanan Âmiriler, içeride meydana gelen olumsuzlukları bertaraf edip, Hıristiyan krallıklar üzerine pek çok başarılı sefer düzenlemiştir. Fakat III. Abdurrahman tarafından kurulan ve devam ettirilen bu istikrar, Abdulmelik'in yerine kardeşi Abdurrahman'ın geçmesiyle 398/1008 yılında bozulmuştur. Bunun sebepleri arasında Abdurrahman'ın sahip olduğu aşırı ihtirasları yer almaktadır. Daha

[124] Özdemir, "Endülüs", c. 11, s. 21

[125]Yaşanılan bu sürece İbn Hazm'da şahit olmuştur. Zira İbn Hazm'ın babası bu dönemde vezirlik yapmıştır. Bu sebeple İbn Hazm, Muzaffer'in ölümüne kadar müreffeh bir hayat yaşamıştır. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *DİA*, İstanbul 1998, c. 20, s. 40; Dalkılıç, "İbn Hazm Perspektifinden Endülüs'te Mu'tezile", s. 91.

da ileri giderek ülkenin her tarafına halifenin kendisini veliaht olarak seçtiğini belirten mektuplar göndermiştir. Bunların yanında Berberi askerleri de zulümleriyle Kurtuba'da yaşayan insanları rahatsız etmeye devam ediyordu.[126]

İbn Hazm ve ailesi de yaşanılan bu durumdan etkilenmiştir. Nitekim, öncelikle babası görevden çıkarılıp, tutuklanmış ve sahip oldukları tüm mal varlıklarına el konulmuştur. Bununla da sınırlı kalmayan olumsuzluklara Berberîler ve Hıristiyanların vermiş oldukları rahatsızlıklar da eklenince 403/1013 yılında Kurtuba'dan, Mariyye'ye göç etmek mecburiyetinde kalmışlardır.[127]

Yaşanan bu olaylar neticesinde ortalık iyice karışmış hatta Âmiriler'in yaşadığı şehir olan Medinetüz-zahire yağmalanmış, Abdurrahman b. Ebû Âmir öldürülmüş ve halife Hişam kayıplara karışmıştır. Nitekim Endülüs ve özellikle de Kurtuba'da başa çıkılamayan karışıklıklar meydana gelmiştir. Bunu bir fırsat olarak değerlendiren, Hz. Ali'nin soyuna mensup olduklarını savunan Şii-Hammudiler, 406/1016'da Kurtuba'yı ve tahtı ele geçirmişlerdir. Lakin bu hakimiyet, mevcut sorunlara çözüm üretememeleri neticesinde Şii-Hammudiler'in Kurtuba'dan sürgün edilmesiyle sonuçlanmıştır. Bundan sonraki yedi yıl boyunca bitmeyen taht kavgaları neticesinde Kurtuba'nın ileri gelenleri Endülüs Emevi sülalesine mensup kişileri sürgüne göndererek idareyi eşraftan oluşacak bir şuranın üstlenmesine karar vermiş ve bağımsız bir emirlik olarak kurulan Endülüs Emevi Devleti 275 yıl sonra 422/1031 yılında yıkılmıştır. İçte meydana gelen anlaşmazlıkların sonucu olarak

[126] Özdemir, *Endülüs Müslümanlarının Siyasi Tarihi*, s. 32.

[127] Bkz.: İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı Sevgiye ve Sevenlere Dair*, çev: Mehmet Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 50; Dalkılıç, "İbn Hazm Perspektifinden Endülüs'te Mu'tezile", ss. 91-92; Roger Garaudy, *Endülüs'te İslâm Düşüncenin Başkenti Kutuba*, çev: Cemal Aydın, TEV Yayınları, İstanbul 2014, s. 88.

422/1031 yılına kadar takriben 275 yıl Endülüs Emevileri (138/756-422/1031)'nin idare ettiği bu coğrafya, 422/1031'de bölünerek yirminin üzerinde küçük devletçiğe dönüşmüş ve neticede Mülükü't-Tevaif (422/1031-482/1090)[128] adında yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur.

Mülükü't-Tevaif (422/1031-482/1090) döneminde Endülüs'ün her şehrinde bağımsız krallıklar kurulmuş, Müslümanlar arasında birlik bozulmuş ve yerini rekabete bırakmıştır. Müslümanların zaafı haline gelen bu durum, onları birçok konuda aciz bırakarak gerileme, hatta çöküş sürecine sürüklemiştir.[129] Endülüs'ün tanınmış şairleri şiirlerinde[130] Müslümanların bu süreci bu denli ağır geçirmelerinin sebebini, gayr-ı müslimlerin birlikte hareket etmelerine, Müslümanların ise birlikte hareket etmekten kaçınmalarına ve Hristiyanlar'ın karşısında aciz kalmalarına bağlamaktadır.[131] Öyle ki Araplar ülkesini kuşattığı zaman Frenk Kralı Karl'ın şu ifadelere yer verdiği belirtilmektedir: "Bana göre onların bu saldırısına karşı koymayın. Şu anda onlar her şeye hâkim oldukları için bir sel gibi önlerine geleni silip süpürüyorlar. Bu kadar kuvvetli yürekleri bulunduğu için bu uğurda fazla sayıda insana ihtiyaçları yok. Fakat bırakın onları, ganimetler alsınlar, arazilere yerleşsinler, o zaman aralarında liderlik kavgaları başlasın. Birbirlerine üstünlük sağlayabilmek için yardım aramaya başlasınlar. Böylece üstesinden gelip mağlup etmek mümkün olur."[132]

Her dönemde olduğu gibi bu dönemde de Müslümanlar arasında liderlik kavgaları ortaya çıkmış, üstünlük hırsı Müslümanları Hıristiyanlardan yardım istemeye sevk etmiştir.

---

[128] Özdemir, *Endülüs Müslümanlarının Siyasi Tarihi*, s. 32.

[129] M. Faruk Toprak, "Edebi Kaynaklara Göre Son dönem Endülüs Müslümanlarının Durumu", *Endülüs'ten İspanya'ya,* TDV Yay., Ankara 1996, s. 1.

[130] Toprak, "Edebi Kaynaklara Göre Son dönem Endülüs Müslümanlarının Durumu", ss. 2-6.

[131] Toprak, "Edebi Kaynaklara Göre Son dönem Endülüs Müslümanlarının Durumu", s. 5.

[132] Dalkılıç, *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri*, s. 35.

Cereyan eden durumlardan açıkça anlaşılmaktadır ki Müslümanlar arasında birliğin mevcut olması durumunda İslam toprakları bu şekilde parçalanıp yok olmayacaktı.

B. Hayatı ve İlmi Kişiliği

Asıl adı Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm b. Gâlib b. Sâlih b. Halef b. Madan(معدان) b. Süfyân b. Yezîd el-Fârisî[133]'dir. Onun eserlerinde ise daha çok Ebû Muhammed künyesini ve Ali ismini kullandığı görülürken, literatürde genellikle İbn Hazm olarak zikredilir. Nitekim Ebû Muhammed künyesinin yansıması olarak *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi* adlı eserinde ve diğer eserlerinde "Ebu Muhammed dedi" şeklindeki ifadelere sıkça rastlamaktayız.

İbn Hazm'ın birkaç nisbesi vardır. Her ne kadar soyu itibariyle Kureyşli olsa da, Endülüs'te yetişmesi sebebiyle Endülüsî, Kurtuba (Cordoba) doğumlu olması ve yaşamının büyük bir bölümünü orada sürdürmesi sebebiyle de Kurtubî nisbesini kullanmışlardır. Ayrıca atalarının memleketinin Fâris olması sebebiyle el-Fârisî nisbesini de kullananlar olmuştur. [134]

İbn Hazm'ın ailesinin İslâm'a giriş tarihi ve Endülüs'e yerleşme vakitleri tartışma konusu olmuştur. Kabul edilen genel görüşe göre sülalesinde ilk Müslüman olan kişi-İbn Hazm'ın dedesi-Ebû Süfyan'ın Fars asıllı azatlı kölesi Yezid iken; soyundan ilk Endülüs'e giren

---

[133] İbn Hazm, *Usul'i Din-Dinin Kaynaklarına Bir Bakış*, çev: İbrahim Aydın, İnsan Yayınları, İstanbul 2016, s. 7; Ebû Abdillah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Kitâbu Tezkiretü'l Huffâz*, nşr: Zekeriyya Umeyrât, Dârul Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, s. 1146; Yakut el-Hamevi er-Rumî, *Mu'cemu'l Udeba*, Daru'l Arab İslamî, Beyrut 1993, s. 1650, İbn Hazm, *el-İhkâm*, s. 1; İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, s. 32.

[134] Zehebî, *Tezkiretü'l Huffaz*, s.1146; Şahabettin Ergüven, "Zahiriliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri", *İslami İlimler Dergisi*, Yıl, 3(2008), s. 177.

kişi dedesi Halef'tir.[135] Daha sonraki dedelerinden Sâ'id ise Kurtuba'ya yerleşmiştir. Babası Ahmed Sâ'id, Âmiri devletinin kurucusu Halife Mansur lakaplı Muhammed b. Abdullah b. Ebî Âmir ve oğlu Muzaffer zamanında vezir olarak görev yapmıştır.[136]

İbn Hazm'ın nesebi ile ilgili farklı görüşler ortaya atılmıştır. Kaynakların büyük çoğunluğunda İbn Hazm aslen İranlı olarak karşımıza çıkarken[137] çağdaşlarından olan Ebû Mervan İbn Hayyan ve ondan etkilenen batılı yazarlar Goldziher ve Dozy bu konuda farklı bir görüş ortaya atmışlardır. Onlar İbn Hazm'ın Fars asıllı olmadığını, aksine İspanyol asıllı daha sonra Müslüman olmuş Hıristiyan bir aileden geldiğini iddia etmişlerdir.[138] Nesebi ile ilgili ortaya atılan bu bilgilerin aksine onun ne zaman ve nerede doğduğu konusunda en ince ayrıntısına kadar bilgi mevcuttur. Bu bilgiye göre Endülüs'ün en gözde şehirlerinden Kurtuba'nın doğu kesiminde kalan Rabad-ı Münyeti'l-Muğire köyünde h. 384 tarihinde Ramazan'ın son gecesi tan ağarmadan biraz önce doğmuştur.[139]

---

[135] İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihaye,* s. 5740; Zehebî, *Tezkiretü'l Huffaz*, s. 1146; Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, s. 15; Ergüven, "Zahiriliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri", s. 177.

[136] Ergüven, "Zahiriliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri", s. 177-178.

[137] Bu konuda bazı Müslüman araştırmacılar, İslam'a dönmüş Hıristiyan bir aileden geldiğini söyler. bkz.: Ebu Zehra, *İbn Hazm*, ss. 28-29; Ahmed Demirci*, İbn Hazm ve Zâhirîler*, Can Yayınları, Kayseri 1993, s. 1.

[138] Ebu Zehra, *İbn Hazm*, ss. 28-29; Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîler*, s. 1; Ergüven, "Zahiriliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri", s. 177.

[139] Ebu Zehra*, İbn Hazm*, s. 27.

Endülüs'ün seçkin ailelerinin bulunduğu ez-Zâhire semtinde yetişen[140] İbn Hazm, çocukluk yıllarını ailesiyle birlikte geçirmiştir ve babasının gözetimi altında yaklaşık on dört yaşına kadar sıkı bir saray eğitimini almıştır. Daha sonra düzenli olarak mescitlerde düzenlenen ders halkalarına katılmaya başlamış ve dönemin önemli ilim adamlarından hadis, nahiv, lügat, belağat, cedel, kelâm, fıkıh, edebiyat ve felsefe dersleri alarak kendisini her alanda yetiştirmiştir. Bunun yanında, babasıyla Âmirîler'in sarayında gerçekleşen edebî ilim halkalarına da katılmıştır.[141] Bu sayede yaşadığı dönemdeki âlim ve ediplerin önemli kısmını tanıma fırsatı yakalamıştır.[142] Naklî ve aklî ilimlerin hemen hemen hepsini tahsil eden İbn Hazm'ın ilk hocası Ebü'l Kâsım Abdurrahman b. Ebû Yezîd el-Ezdi'dir. Kendisinden hadis, kelam, cedel ve dil dersleri alırken, onun tanıştırmış olduğu Ebû Ali Hüseyin b. Ali el-Fâs'î'den istifade etmiştir. Bunun yanı sıra Ebû Ubeyde Hassân b. Mâlik'ten dil dersi, Muhammed b. Hasan el-Mezhicî el-Kurtubî el-Kettânî'den mantık dersleri almıştır.[143]

İbn Hazm'dan en çok rivayette bulunan talebeleri arasında oğlu Ebû Rafî el-Fadl ve Ebu Abdullah el-Humeydi bulunmaktadır.[144] Ayrıca talebelerinden el-Vezir Ebû Muhammed b. el-Arabî'nin yedi yıl kadar bir süre İbn Hazm'ın yanında bulunduğu, eserlerini inceleyip, onun bilgisi dahilinde tartışmalar yaptığı söylenmektedir.[145]

---

[140] Ergüven, "Zahiriliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri", s. 178.

[141] Ebu Zehra, *İbn Hazm*, ss. 30-36; Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîler*, s. 2.

[142] Ebu Abdullah Muhammed b. Ebu Nasr Futuh b. Abdullah el-Humeydi, *Cezvetu'l-Muktebis fi Zikri Vulat-i Endelüs*, Mektebetu'l-Asriyye, Kahire 2004, s. 290; Ergüven, "Zahiriliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri", s. 178.

[143] Ebu Zehra, *İbn Hazm*, ss.30-36; Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîler*, s. 2.

[144] İlgili konu hakkında detaylı bilgi ilerleyen bölümlerde verilecektir.

[145] Zehebî, *Tezkiretü'l Huffaz*, s. 1151.

Siyasi olarak İbn Hazm'ın yaşadığı devir Endülüs Emevileri'nin (756-1031) çöküş dönemine ve Tavâif-i Mülûk (1031-1090)'ün kuruluş dönemine denk gelmektedir. Bu dönemde Endülüs halifelerinden II. Hakem el-Müstansir (ö. 366/976)'in ölümünün ardından yerine oğlu II. Hişâm (ö. 403/1013) tahta geçmiştir. Fakat yaşının küçük olmasını fırsat bilen hâcib İbn Ebî Âmir (ö. 392/1002) ve oğulları Abdulmelik ve Abdurrahman onun yetkilerini kullanmaktaydılar. Âmirîler Dönemi olarak da bilinen bu dönem yaklaşık otuz yıl sürmüştür.[146]

Âmirîler Döneminin sonlarında, İbn Hazm'ın babası Ahmed b. Sâid, vezirlik görevini yerine getirmiştir.[147] Fakat Amirîler'in yönetimden uzaklaşmasıyla Halife II. Hişam el-Müeyyed'in yerine Muhammed el-Mehdî geçmiştir. Bu süreç içerisinde İbn Hazm'ın babası idareciler nezdinde gözden düşmüş ve saraydaki görevinden ayrılmak zorunda kalmıştır. Her ne kadar ilerleyen yıllarda el-Mehdi'nin öldürülmesinden sonra II. Hişam el-Müeyyed tekrar başa geçse de Ahmed b. Sâid'in eski itibarını sağlayamamış ve durumu düzeltememiştir. Hatta daha da kötüsü Âmirîler'i yıkan Muhammed el-Mehdî ile iş birliği yaptığı gerekçesiyle II. Hişâm el-Müeyyed tarafından hem mallarına el konulmuş, hem de hapse attırılmıştır. İbn Hazm ve ailesi henüz bu duruma alışmaya çalışırken Berberî ordusu Kurtuba'yı kuşatmıştır. Şehrin genelinde hem yoksulluk hem de salgın hastalıklar meydana gelmiştir. Bu süreçte veba hastalığı sebebiyle ağabeyi Ebû Bekir Ömer (ö. 401/1010)'i kaybeden İbn Hazm, bir yıl sonra da babasını kaybetmiştir.[148]

---

[146] Bu bölümü İbn Hazm'a kadar Endülüs tarihi adlı bölümde işlediğim için burada tekrar detaylandırılmamıştır. Özdemir, "Endülüs", ss. 212-214.

[147] Zehebî, *Siyerü E'lamü'n-Nübela*, Darü'l-Hadis, Kahire 2006, c. 13, s. 374; Emin, *Zuhru'l İslâm*, s. 488.

[148] Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîler*, s. 1; Ergüven, "Zahiriliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri", s. 187.

II. Hişam'dan sonra başa geçen Âmiriler'in izlemiş oldukları siyasi politika neticesinde Endülüs'te baş gösteren fitne, kargaşa ve çalkantılardan herkes gibi Kurtuba'da yaşayan İbn Hazm ve ailesi de nasibine düşeni almıştır. Yaşamış olduğu onca acıya rağmen gençliğini en güzel şekilde geçirdiği Kurtuba'da yaşamaya devam etmiştir. Ancak iki yıl sonra Berberiler tarafından Kurtuba'nın ele geçirilmesi[149] ve evlerinin yağmalanması üzerine 404 yılında Kurtuba'dan ayrılarak Meriye (Almaria) şehrine göç etmek zorunda kalmıştır.[150] Burada bir süre kalan İbn Hazm Emevi hanedanlığını tekrar diriltmeye çalıştığı iddiası ile el-Meriye'nin valisi Hayrân el-Âmirî tarafından tutuklattırılmış ve bir süre tutuklu kaldıktan sonra Hasna'l-Kasar (Aznalcazar)'a sürgün edilmiştir.[151]

Bu sürgün neticesinde Balansiye (Valencia)'ye giden İbn Hazm, dönemin halifesi olan IV. Abdurrahman (Abdurrahman el-Murtaza)'ın vezirliğini yapmıştır.[152] Her ikisi de Gırnata(Granada)'yı almak için Berberiler'e karşı birlikte hareket etmişlerdir. Murtaza'nın komuta ettiği ordu Gırnata'da hüküm süren Berberilerle savaşmıştır. Fakat İbn Hazm'ın da katıldığı bu savaş Emeviler'in yenilgisiyle sonuçlanmıştır. Yapılan bu savaşta Murtaza öldürülmüş, İbn Hazm ise esir alınmıştır. 409 yılına kadar esir hayatı süren İbn Hazm'ın serbest

[149] Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 32-33.

[150] Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 33; İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, s. 256.

[151] İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, s. 257.

[152] İbn Hazm'ın IV. Abdurrahman'ın vezirliğini yapıp yapmadığına dair iki ayrı görüş mevcuttur. Bazı kaynaklarda vezirlik yaptığına dair bilgiler yer alırken, bazılarında ise İbn Hazm'ın sadece üst düzey danışman olarak Murtaza'nın yanımda bulunduğu bilgisi yer almaktadır. Bkz.: Ergüven, "Zahiriliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri", s. 187.

kaldığında ilk işi Kurtuba'ya dönmek olmuştur.[153] Bir müddet sonra tekrar Berberiler'in ayaklanması neticesinde İbn Hazm, Şatîbe (Javita)'ye geçer. Belli dönemlerde Mayurka (Majorka) ve İşbiliye (Sevilla)'da da bulunan İbn Hazm son olarak atalarının memleketi olan Leble'ye gelerek ömrünün geri kalanını burada geçirmiştir.[154] Emevi hilafetinin tekrar eski gücüne kavuşabilmesi için harcadığı çabaların işe yaramadığının farkına varan İbn Hazm, siyaseti bırakarak kendisini ilme vermiştir.[155]

İbn Hazm arkasında bırakmış olduğu çok sayıda kıymetli eserleriyle, Endülüs'te daha önce kimsenin sahip olmadığı bir üne kavuşmuştur. Akâid, usûl, furû', fıkıh, hadis, tefsir, dinler tarihi, mezhepler tarihi, felsefe, mantık, tıp ve soybilim alanlarında seçkin bir alim, kuvvetli bir cedelci, önemli bir düşünür olmasının yanı sıra, edip, eleştirmen ve soylu bir şair niteliğine de sahiptir.[156] Bu konuda bazı alimler tarafında söylenen şu sözler dikkate değerdir:

Arnaldez, İbn Hazm'ın eserlerine bakınca "O'nun ilim ve edebiyattaki yerinin büyüklüğüne şahit olmamak mümkün değildir." diyor. [157]

Zehebî der ki: "İbn Hazm büyük alimlerden biridir. İctihad şartlarının hepsine haizdir. Herkese bazı görüşlerinden dolayı eleştiri yönelteceği gibi ona da yöneltilebilir. Kuşkusuz Allah Rasûlü'nden başka herkesin sözü, alınabilir veya bırakılabilirdir." Ebu Muhammed el-

[153] Ebu Zehra, *İbn Hazm,* s. 42-43. İbn Hazm'ın Berberiler tarafından serbest bırakıldığı tarih Muhammed Tâhâ el-Hâcirî'nin *İbn Hazm Sûre Endülüsiyye* adlı eserinde 412 olarak belirtilmektedir. Bkz.: Ergüven, "Zahiriliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri", s. 187.

[154] Ebu Zehra, *İbn Hazm,* s. 45-47.

[155] Zehebî, *Tezkiretü'l Huffaz,* s. 1148.

[156] Ergüven, "Zahiriliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri", s. 183.

[157] Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîler,* s. 3.

Gazâlî der ki: "Allah'ın isimlerini anlatan kitaplar arasında gördüğüm, İbn Hazm'a ait eserler onun akıcı bir zihni yapıya ve güçlü hafızaya sahip olduğunun göstergesidir/delilidir."[158]

Görüldüğü üzere İbn Hazm, gerek babasının siyasi ilişkilerinden, gerekse diğer mezhep mensuplarının da etkisinden siyasi idarenin İbn Hazm'ı sıkı takibe alması neticesinde, hiçbir yerde aradığı huzuru bulamamıştır. Fakat karşılaşmış olduğu onca olumsuzluğa rağmen, ilim ile meşgul olmayı hiç bırakmamış, bilakis daha çok ilme yönelmiştir. Hayatının büyük bir çoğunluğu siyasi ve fikri mücadelelerle geçen İbn Hazm, savunmuş olduğu fikirlerinden asla ödün vermemiş, her zaman hak bildiğini savunmuş, batıl gördüğünü de şiddetle reddetmiştir. Yetmiş yıllık hayatının ardından (456/1064) yılında atalarının köyü Mente Lişem'de vefat etmiştir.[159]

C. Eserleri

İslam dünyasına bırakmış olduğu eserleriyle adından hala söz ettirmekte olan büyük düşünür İbn Hazm çok yönlü bir âlim olması sebebiyle birçok farklı alanda eser kaleme almıştır. Literatürde İbn Cerîr et-Taberi haricinde en fazla eser te'lif eden âlim olarak karşımıza çıkmaktadır. Eserlerini daha çok fıkıh, hadis, usul, tarih, mezhepler tarihi, dinler tarihi, nesep, edebiyat konularında ve muhaliflerine reddiye olarak kaleme almıştır. Oğlu Ebû Râfî Fazl'dan edindiğimiz bilgilere göre İslam düşünce tarihinin hemen hemen her alanında eser bırakan İbn Hazm tarafından, 400 cilt kitap ve 80 bin sahife kaleme alınmıştır.[160] Kaleme almış olduğu

[158] Zehebî, *Tezkiretü'l Huffaz,* s. 1147.

[159] Yakut, *Mu'cemul Udeba,* s. 1650; Said El-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, çev. Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014, s. 194; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihaye,* s. 5740.

[160] İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, s.34; Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, s. 194; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihaye,* s. 5740.

eserlerin çoğu mensubu olduğu Zâhirî mezhebinin fıkhına ve fıkıh usulüne yöneliktir.[161] Fakat eserlerinin büyük bir kısmı Endülüs Emevi Devleti'nin sonlarına doğru yaşanan "büyük fitne" esnasında Zâhirîlik düşüncesine meylettiği ve bu konuda İmam Mâlik'e karşı görüşler belirttiği için el-Mu'tadıd bin Abbad[162] tarafından yaktırılarak imha edilmiştir. İbn Hazm henüz hayatta iken karşılaşmış olduğu bu gibi hadiseler neticesinde, haklı sitemini ifade eden şu beyitleri dile getirmiştir:

> *"*Vazgeçin yakmakla kağıdı, parşömeni
> İlimle konuşun ki halk anlasın kim bilgili
> Kağıdı ateşe verdiyseniz de yakamadınız içindeki (ilmi)
> Çünkü sadrımdadır o benim
> Benimle gelir her nereye giderse bineklerim
> İndiğimde iner
> Ve benimle kabre girer."[163]

Ne acıdır ki maruz kaldığı bu tasarruflar neticesinde kaleme almış olduğu eserlerin sadece 150 kadarı günümüze kadar ulaşmıştır.[164] Geriye kalan eserlerinde, içerisinde yetişmiş olduğu Endülüs Emevi Devletinin siyasi ve sosyal yapısının etkisi de görülmektedir.[165] Bu

---

[161] Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, s. 192.

[162] İbn Abbad, Kadı Ebu'l Kasım Muhammed b. İsmail b. Abbad el-Lahmî'nin oğludur. Kadı Ebû'l Kasım İşbiliye'de emir olarak seçilmesiyle birlikte Abbad oğulları hanedanlığı başlamıştır. 1047/439-1071/464 yıllarında idareyi elinde bulunduran İbn Abbad, İbn Hazm'a hiç saygı göstermemiş hatta ona karşı kin duymuştur. Bu sebeple onu cezalandırmak için kitaplarını yakmıştır. Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 590.

[163] Özdemir, *Endülüs*, s. 248-249.

[164] Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, s. 23; Ergüven, "Zahiriliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri", s. 189.

[165] Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, s. 23.

eserlerinden kitap ve risâle olarak en çok şöhret bulanları arasında şunlar yer almaktadır:

El-Fasl fi'l-Milel ve'l -Ehvâ' ve'n-Nihal[166]: Özellikle çalışmamızın üçüncü kısmının temel kaynağı olan bu eser, Dinler Tarihi, Kelâm ve İslam Mezhepleri Tarihi açısından büyük bir öneme sahiptir. İçeriğine baktığımız zaman eserin genelde İslâm dinini, özelde ise Ehl'i Sünnet'i savunmak amacıyla yazıldığını görmekteyiz. Bu eserinde İbn Hazm'ın, belirli bir sistemi temel almadığı ve eleştirilerini din, mezhep ve grupların görüşlerinden hareketle ortaya koyduğu açıkça görülmektedir. Bunu yaparken ilk önce bu fırkaların görüşlerini ortaya koymuş daha sonra onları Ehl'i Sünnet temelinde aklî ve naklî delilerle tenkit ederek bütün çıkış yollarını kapatıp kendi sistemi dahilinde diğer görüşleri çürütmeye çalışmıştır. Nitekim İslâm dinine aykırı olarak kabul ettiği mezhepleri temelde beş gruba ayırmış ve onları Ehl'i Sünnet'e en uzak olandan başlayarak eleştirmiştir.

el-Muhallâ[167]: İbn Hazm'ın kaleme almış olduğu bu eser Zâhirî fıkhını ele alan en mühim eseri olmakla birlikte *el-Mucellâ* isimli eserinin şerhidir. İslâm fıkhı ile ilgili bu eser, ahkâm ile ilgili bütün meseleleri muhalif görüşlerle birlikte açıklamaktadır.[168] İbn Hazm vefat ettiğinde henüz tamamlanmamış olan bu eser, daha sonra oğlu Rafî tarafından diğer eserlerinden olan *el-İsal*'den hareketle tamamlanmıştır.

---

[166] İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Sâid b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064), *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev: Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2017.

[167] Apaydın, "İbn Hazm", c. 20, ss. 49-50.

[168] İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelüsi el-Kurtubi, *el-Muhallâ*, thk: Ahmed Muhammed Şakir, İdaretu't-Tıbaati'l-Müniriyye, 1347, c. 1, s. 1-2; Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 541.

el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm[169]**:** Özü itibariyle bir fıkıh usulü olan bu kitap, Zâhirî düşüncesini ve metodolojisini sistematik bir şekilde ortaya koymaktadır. Eserde âyet ve hadislerde mevcut olan lafızlar, emir-nehiy, umum-husus, nâsih-mensuh, icâzu'l Kur'an, istisnâ, kinâye, icmâ, delil vs. konuları yer almaktadır.

İbn Hazm bu eseri yazma gerekçesini şu ifadelerle açıklamaktadır: "Bu kitapta bizi mükellef tuttuğu ibadetler ve insanlar arasında hüküm verme gibi hususlarda Allah'ın muradını, yine *et-Takrîb* adlı eserimizde ortaya koyduğumuz burhanlarla açıklamayı amaçladık. Bu kitap insanların dini ahkâmın esasları konusundaki ihtilâflarını içermektedir."[170]

en-Nübzetü'l-Kâfiye fî Ahkâmi'd-Dîn: el-Nübez fî usulü'l-fıkhı el-Zâhirîyye[171]: İbn Hazm tarafından Arapça olarak kaleme alınmış olan bu eser M. Z. el-Kevserî tarafından *en-Nübez fî Usûli'l-Fıkhi'z-Zâhirî* (Kahire 1940), adıyla neşredilmiştir. Bu eser İbn Hazm'ın Zâhirî fıkhına dair görüşlerini içermektedir. Eser aynı zamanda bahsi geçen *el-İhkâm* adlı eserinin küçültülmüş şeklidir. Bu kitap bir nevi *el-İhkâm* eserine giriş, bir özet mahiyetinde kaleme alınmıştır. El-Kevseri'nin belirttiğine göre bu eserde İbn Hazm *el-İhkâm* adlı eserinde değinmediği konulara da yer vermiştir. Onun mezhepleri eleştirilerinde temel aldığı zâhirî anlayışını anlayabilmemiz açısından bu eser önemlidir.

Mulahhasu (Telhîsu) İbtâli'l-Kıyâs ve'r-Rey ve'l-İstihsân ve't-Ta'lîl[172]*:* Adından da anlaşılacağı üzere, kıyas, re'y ve istihsanı iptal konusunda kaleme alınmıştır.

---

[169] İbn Hazm Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelüsi el-Kurtubi, *el-İhkâm fî Usuli'l-Ahkâm*, thk: Ahmed Muhammed Şakir, Matbaatu's-Saade, Mısır 1345, c. 1.

[170] Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, s. 25.

[171] İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 5.

[172] İbn Hazm Ebû Muhammed b. Alî b. Ahmed b. Sâid el-Endusî, *Mulahhasu İbtâlî'l-Kıyas ve'r-Rey ve'l-İstihsân ve't-Taklîd ve't-Ta'lil*, thk. Sa'îd el-Afgânî, Şam Üniversitesi, Şam 1960.

Tavku'l-Hamâme fi'l-Ülfeti ve'l-Üllâf[173]: Konusu aşk ve aşıklar olup nazım ve nesir karışımı bir eserdir. Eserde kendi hayatıyla ilgili bilgileri de içermektedir. Birçok dilde çevirisi bulunan bu kitapı Mahmut Kanık "Güvercin Gerdanlığı-Sevgiye ve Sevenlere Dair" ismiyle Türkçe'ye çevirmiştir.

et-Takrîb li Haddi'l-Mantık ve'l-Medhel ileyhi bi'l-Elfâzi'l-Ammiyye[174]: Eser, mantık ve felsefe hakkındaki yanlış kanaatleri gidermek, mantık ilmini daha anlaşılır yapmak ve doğru düşünmenin ilkelerini oluşturan mantık ilminden herkesin istifade edebilmesini sağlamak amacıyla kaleme alınmış, İbrahim Çapak tarafından 2018 yılı içerisinde Türkçe'ye çevrilmiştir.

Cevami'u's-Sîre[175]: Peygamber'in hayatını anlatan bu eser es-Sîretü'n-Nebeviyye adıyla da anılmaktadır. Eserde Hz. Muhammed (s.a.v)'in nesebi, savaşları ve gazveleri üzerinde durulmaktadır.

el-Usul ve'l Furû'[176]: Muhtelif kelâmî konuları içermektedir. İman ve İslâm kavramları ile başlayan bu eserde akâid ile ilgili farklı görüşlere ve bunlara yönelik eleştirilere yer verilmiştir.

---

[173] İbn Hazm Ebû Muhammed b. Alî b. Ahmed b. Sâid el-Endusî, *Güvercin Gerdanlığı Sevgiye ve Sevenlere Dair*, çev: Mehmet Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

[174] İbn Hazm Ebû Muhammed b. Alî b. Ahmed b. Sâid el-Endusî, *et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık-Mantık ve Dini İlimler*, çev: İbrahim Çapak, Yusuf Arıkaner, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul, 2018.

[175] İbn Hazm, *Cevâimü's Sire*, çev: Mehmet Salih Arı, Çıra Yayınları, İstanbul 2004.

[176] İbn Hazm, *el-Usul ve'l Furu'*, Mektebetü's-sekafeti'd-diniyye, Kahire 2007.

Müdâvâti'n-Nüfûs ve Tehzîbü'l-Ahlâk ve'z-Zühd fi'r-Rezâil[177]**:** el-Ahlak ve's-Siyer adıyla da bilinen bu eser, kardeşlik, dostluk, nasihat, insan ilişkileri, âhlak vb. konuları içermektedir. Eserin Türkçe baskısı da mevcuttur.

***Divanü'ş-Şi'ri İbn Hazm*:** Subhî Reşad Abdûlkerîm tarafından İbn Hazm'ın bütün şiirleri toplanarak basılmıştır.

Haccetü'l- Vedâ'[178]: Hz. Muhammed (s.a.v)'in Veda Hutbesi'ni açıklayıcı nitelikte bir eserdir.

Cemheretü Ensâbi'l-Arab: Arapların neseplerini konu edinen bu eserde, Arapların Âdnan, Kahtân ve Huzâa kollarının kendisine kadar gelen nesep silsilesine yer verilmiştir.

Merâtibu'l-İcmâ fi'l-İbadeti ve'l-muameleti ve'l-Mu'tegat[179]**:** Bu eser icmâ üzere sabit olunan fıkıh ve kelâm konularını içermektedir.

Risaleleri:

Kendisine ait risalelerden günümüze ulaşanlar arasında şunlar yer almaktadır "*ed-Dûrre fimâ yecibû i'tikadûh, en-Nâsih ve'l-mensûh, Cûmelû fütûhi'l-İslam, Esmaü's sahâbeti'r-rûvât, Ashâbû'l-fûtyâ mine's-sahâbe, Esmâü'l-hulefâ ve'l-vûlât, el-Kırââtü'l-meşhûre, el-Gınâü'l-mülhî, Fasl fi ma'rifeti'n-nefs, Naktü'l-arûs fi tevârîhi'l-hulefâ', Risâle fî fazli'l-Endelüs, Merâtibü'l-ulûm, Elemü'l-mevt ve ibtâlüh, er-Red ale'l-Kindî el-Feylesûf.*[180]

---

[177] İbn Hazm, *Âhlak-el-Âhlak ve's-Siyer fî Müdâvâti'n-Nüfus*, çev: Cemalettin Erdemci, Hasan Hüseyin Bircan, Dönem Yayıncılık, İstanbul, 2014.

[178] İbn Hazm, *Haccetü'l Vedâ*, Darul Yakazati'l-Arababiyye, Beyrut 1966.

[179] İbn Hazm, *Merâtibü'l İcmâ fi'l-İbadeti ve'l Muameleti ve'l-Mu'tegat*, Dâru'l-Afakü'l-Cediyye, Beyrut 1982.

[180] Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, ss. 24-30.

D. Etkilendiği Çevre

Her âlimin sahip olduğu düşünceler ile yaşadığı dönem arasında etkileşimin olması kaçınılmaz bir gerçektir. Şüphesiz İbn Hazm da içinde bulunduğu çağdan en çok etkilenen ve şartları kendince en iyi şekilde değerlendiren bir âlim olarak karşımıza çıkmaktadır.[181] O halde, İbn Hazm'ın içinde bulunduğu dönemden hangi yönleriyle etkilendiğinin ve döneminin onun düşüncelerinde ne gibi değişiklikler meydana getirdiğinin açıklanması yerinde olacaktır.

Yetişmiş olduğu Endülüs onun siyasi görüşlerine, kişiliğine etki etmiş ve hayatına yön vermesini sağlamıştır. Babasının Emevî idâresi bünyesinde vezir olarak görev yapması, kendi hayatının önemli bir kısmını Emevî saraylarında ve çevresinde geçirmesi, bu sebeple de etrafında bol miktarda Emevî taraftarı bulunması neticesinde, siyasi görüşlerinde Emevî yanlısı bir tutum sergilemiştir. Dedesinin de ömrünün büyük bir kısmını Emevî taraftarı olarak geçirmesi onun bu tavrının bir diğer sebebi olarak gösterilebilir.[182] Buna bir de yukarıda bahsettiğimiz ailesinin ve kendisinin maruz kaldığı olumsuzluklar[183] eklenince, bu durum onun üslubuna yansımış ve sert bir mizaca sahip olmasına sebep olmuştur.

İbn Hazm'ın içerisinde bulunduğu ortam sadece siyasi kişiliğini değil, sahip olduğu görüşlerini de etkilemiştir. Almış olduğu eğitimler onun düşünce yapısının şekillenmesine katkı sağlamış ve sahip olduğu fikirlerini daha sağlam bir şekilde savunmasını sağlamıştır. Zira o fıkıh, hadis, edebiyat gibi naklî ilimlerin yanında felsefe ve mantık gibi aklî ilimlerle de

---

[181] Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 21.

[182] İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, s. 32; Apaydın," İbn Hazm", s. 40.

[183] Bu konuya İbn Hazm'ın hayatı kısmında açıklık getirildiği için burada tekrar edilme gereği duyulmamıştır. (İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, ss. 52-53; Ebu Zehra, *İbn Hazm*, ss. 42-44,166.)

ilgilenmiştir.[184] Fakat hayatını ve görüşlerini asıl şekillendiren şey onun fıkıh ilmiyle olan münasebeti olmuştur. İbn Hazm, ilk önce devletin resmi mezhebi olan Mâlikîlikle tanışmış, daha sonra Iraklıların resmi mezhebi olan Şâfiiliğe yönelmiş, en sonunda da yaşadığı dönemde herkesi karşısına alarak yeni bir politika ve dini otorite figürü bulmak amacıyla Zâhirîliğe yönelmiştir. Tüm bunlar gösteriyor ki, düşünce dünyasında bu denli değişiklikler yaşamasının sebebini anlayabilmek adına onun fıkıh ilmiyle olan münasebetinin açıklanması gerekmektedir.

Yakut'un *Mu'cemü'l-Udebâ* adlı eserinde onun fıkıh ilmine yönelmesinin sebebi şu şekilde açıklanmaktadır: "Bana Şeyh İmam Ebû Muhammed Ali b. Said b. Hazm, fıkıh öğrenme sebebini şöyle anlattı: O, babasının arkadaşlarından önemli bir kişinin cenazesine gitmiş, ikindi namazından öncesi camiye girmiş, halk, tehiyye namazını kılmadan oturmuş, bu sırada lalası ona tehiyye namazını kılması için işaret etmiş, fakat o bunu anlayamamış. Yanındakilerden bazıları: "Bu yaşa gelmişsin, tehiyye namazının vacip olduğunu henüz bilmiyorsun." demiş. O zaman 26 yaşında olan İbn Hazm, hocasının ne demek istediğini anlamış ve kalkıp namazını edâ etmiş. Cenaze namazını kıldıktan sonra camiye tekrar girince vakit kaybetmeden namaza niyetlenmiş. Bu defa da ona: "Otur, otur, şimdi namaz vakti değil." demişler. Böyle olmasından utanç duyan İbn Hazm, hocasına fâkih olan Ebû Abdullah'ın evini göstermesini istemiş ve devamını şöyle anlatmıştır: "Hemen onun evine koştum ve başımdan geçenleri anlattım ve fıkıh okuyacağımı söyledim. Bana İmam Mâlik'in *Muvatta* kitabını tavsiye etti. Ertesi gün ondan kitabı okumaya başladım. Üç yıl kadar ondan fıkıh okudum, sonra da tartışmaya başladım."[185]

---

[184] Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 36.

[185] Yakut, *Mu'cem'ul Udeba*, s. 1652, Bu rivayete göre İbn Hazm fıkıh tahsiline 26 yaşından sonra başlamıştır. Fakat, gerek eğitimi ile bizzat babasının ilgilenmesi, gerekse sarayda kalfalık yapan eğitmenlerin tedrisinden geçtiği düşünülürse bu görüş çok makul gözükmemektedir.

Mâlikîliğin Endülüs'te yedi asrı aşan hakimiyeti boyunca bu mezhebe mensup binlerce fâkih yetişmiştir. İsa b. Dinar (ö. 212-828), Yahya b. Yahya el-Leysi (ö. 234-849), İbn Habib es-Sülemî (ö. 238-852) ve Muhammed b. Ahmed el-Utbî (ö. 255-869) gibi ilk kuşak mensupları ve sonraki yüzyıllarda yetişen bazı fakihler hariç, fakihlerin ezici çoğunluğu gerçek birer fakih olmaktan çok, İmam Malik'in ve ilk kuşak Mâlikî fâkihlerin görüşlerini ezberleyip tekrar etmekten öteye gidememişlerdir, dahası gidilmesine şiddetle karşı çıkmışlardır.[186]

İbn Hazm ise Mâlikîliğin devletin resmi mezhebi olması sebebiyle ilk zamanlar Mâlikî mezhebini benimsemiş ve okumalarını bu alanda yapmıştır. Fakat daha sonra, Abdullah b. Dehûn'dan Muvatta kitabını okumakla yetinmeyerek, dönemin ileri gelen ulemalarından fıkıh okumaya devam etmiştir. Bununla da kalmayıp İmam Mâlik'in mezhebini eleştirenlerin eserlerini de okumuştur. Bu eserler arasında muhtemeldir ki en çok ilgisini çeken, İmam Malik'in öğrencisi eş-Şafi tarafından eleştiri ve tartışma mahiyeti ile yazılan *İhtilâf-ı Mâlik, Iraklıların İhtilâfı, Siyer'i Evzâi'ye Red* adlı eserleri olmuştur. Okumuş olduğu bu eserlerde İmam Malik için, "fer'i asıl, aslı fer'i yapmıştır" iddiaları ile karşılaşması ve Endülüs'te halkın bazısının İmam Malik'in kavuğu ile yağmur duası yaptıklarını öğrenmesi İbn Hazm'ın bu mezhebi terk etmesine sebep olmuştur.

Bir başka ifadeyle İbn Hazm'ın Maliki mezhebinden uzaklaşmasının sebebi, onların nasslarda yer almayan birtakım hükümler ileri sürdüklerine ve yorumlarında takdirî îrabla amel ettiklerine şahit olmasıdır. Bunun sonucunda, İmam Mâlik'in de diğer insanlar gibi insan

---

Ayrıca hadis eğitimi almış birisi olarak fıkıhta yer alan bu gibi önemli konulardan habersiz olması mümkün değildir. Bkz.: Emin, *Zuhru'l İslâm*, ss.508-520. Zira onun fıkıh ilmiyle olan münasebetinin, Ballansiye'ye gittiği dönem yani tahminen yirmi üç yaşlarında iken olduğu da aktarılmaktadır. Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 36.

[186] Özdemir, *Endülüs*, s. 254.

olduğunu anlatan eserler kaleme almış, mezhebin mensubu olduğu süreçte, diğer mezhep mensuplarının yaptığı gibi, taklitçi bir tutum sergilememiş, bilakis araştırıcı ve yeri geldikçe tenkit edici bir tutum sergilemiştir.

Bütün bu yaşananların neticesinde, görüşlerini kendi görüşlerine yakın bulduğu İmam Şafîi'nin Mezhebi'ne geçerek Iraklıların mezhebine de vakıf olmuştur.[187] O dönem Endülüs'te hâkim olan mezhep Mâlikî mezhebi iken, İbn Hazm'ın Irak'ta hâkim olan Hanefî ve Şafî mezhebine yönelmesi şu şekilde açıklanmaktadır:

İbn Hazm'ın yaşamış olduğu bu devirde Endülüs, Doğu ve Batı'da mevcut olan görüşlerin karşılaşma noktası olmuş, ulemânın önde gelenleri ilmi ve edebiyatı doğu ve batıda yaymak amacıyla burada bir araya gelmişlerdir. Bu fikir buluşmalarından ortaya çıkan ilmi birikimden en çok istifade edenler arasında İbn Hazm yer almaktadır.[188] Nitekim, eleştirel bir bakış açısına sahip olan İbn Hazm, Endülüs'te yaygın olmadığı halde Şâfîi Mezhebine mensup olmuştur. Dönemin fıkıh alimlerinin kendi mezheplerinin yanında diğer mezheplerin bilgisine de sahip olmaları ve ilim meclislerinde, Mâlikî fıkhına dair eserlerin yanında ona muhalif eserler de okutmaları neticesinde İbn Hazm bu mezhebin bilgisine sahip olmuştur. Hocaları arasında Şafiî olan herhangi bir hocası olmamasına rağmen, İbn Hazm'ın bir dönem Şafiiliğe meyletmesi ile ilgili bilgiler bu şekildedir.[189]

İbn Hazm'ın Şâfi mezhebine geçmesi ile ilgili bir diğer yorum ise, İmam Şâfîi'nin de kendisi gibi eleştirel bir ziniyete haiz olması gösterilmektedir. Bir başka ifadeyle İbn Hazm, zâhirîlik mezhebine geçmeden önce *şer'i konularda nassı öncelemiş, re'y, kıyas, istihsan, mesalih-i mürsele* gibi yöntemlerin kullanılmasına sıcak bakmamıştır. Benzer şekilde İmam

[187] Demirci*, İbn Hazm ve Zâhirîler*, s. 3; Ebu Zehra*, İbn Hazm*, s. 36-37.

[188] Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 23.

[189] Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 74.

Şâfîi'nin de fıkhî kıyası daraltması ve yukarıda zikredilen *istihsan, mesalih'i mürsele* gibi yöntemlerin kullanılmasına karşı İmam Mâlik'e takınmış olduğu olumsuz tavır[190] neticesinde İbn Hazm kendisini İmam Şafî'ye daha yakın hissetmiş ve Şâfîliğe geçmiştir.[191] Nitekim Şafî mezhebinde nassa büyük önem verilirken, nassın olmadığı meselelerde nassın alanını genişletmek amacıyla zaman zaman kıyasa başvurulmuştur. Kur'ân ya da sünnette bulunan bir haber ile icmâ ve Kıyas'ta bulunan bir delil olmadığı sürece şer'i meselelerle ilgili hüküm verilemez. Onun kullanmış olduğu metot nass merkeziliydi. Fakat hakkında Nass bulunmayan meselelerde nassın kapsamını genişletmek amacıyla kıyasa, temel esaslar içerisinde yer vermiştir. İmam Şâfiî, bu durumu şöyle izah etmektedir: "Bir kimsenin bir şey hakkında nassa dayanmaksızın bu helaldir, bu haramdır deme hakkı yoktur. Bunu söyleyebilmek için Kitap ya da Sünnet'te yer alan bir haber ile icmâ ve kıyas'tan bir delilin olması gerekir."[192] Burada nassın alanının genişletmek için kıyası delil olarak kabul etmiştir.

Şâfiî mezhebine geçişinden sonra da farklı eserlerden yararlanarak kendini geliştirmeye ve ilim öğrenmeye devam etmiştir. Ancak fıkıh ilminde ufkunu genişlettikçe Şâfiî Mezhebinden de uzaklaşması gerektiğini fark etmiştir. Çünkü İmam Şâfî'den ders alan Dâvûd ez-Zâhirî, şer'i meselelerde sadece nasslara sarılmaya davet ettiğini öğrenmiştir.[193] Bu ise İbn Hazm'ın dikkatini çekmiş ve bir anlamda aradığını bulmuştur. Onun görüşlerini öğrendikten

[190] Bu konunun daha anlaşılır bir hale gelmesi için İmam Mâlik ve İmam Şâfîi'nin bu yöntemler hakkında hangi görüşü savunduklarını hakkındaki bilgilere ulaşmak için bkz.: Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, ss. 453,454,496-501.

[191] Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 37.

[192] İmam Şâfiî, *er-Risale*, çev: Abdulkadir Şener-İbrahim Çalışkan, TDV Yay., Ankara 1996, s. 22.

[193] Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 37-38.

sonra Zâhirîliği seçmiş ve hayatının geri kalanını bu mezhebe adamıştır.[194] Onun Endülüs'te yaygın olmayan bu mezhebi seçmesi ve mezhebin savunuculuğunu yapması ulemâ tarafından tepki toplamış, Mâlikîlere karşı olması hoş karşılanmamıştır.[195] Eleştirel bir yapıya sahip olmasından dolayı dönemindeki fâkihlerin hedefi olmaktan kurtulamamıştır. Bu yüzden dönemin ileri gelen Mâlikî alimleri ile ilmi münakaşalara girmiştir.[196] Hatta ve hatta İmam Mâlik'e karşı olması ve fakihlerin benimsediği fıkhî metodun dışında bir metot ortaya koyması ona karşı cephe alınmasına neden olmuş ve gittiği yerlerde huzurlu bir hayat sürmesine engel olmuştur.[197]

Sonuç olarak, hayatının ilk yıllarında Malikî fıkhıyla meşgul olmuş, bu alanda dersler almıştır. Fakat hep aynı çizgide kalmayıp daha sonra Şafiî fıkhına merak salmış ve Şafiî'nin taraftarı olmuştur. İçerisinde bulunduğu dönem siyasette görülen tarafgirlik ve sahip olduğu düşünceler konusunda mensubu olduğu mezheplerde aradığını bulamaması, onu yeni bir politika ve dini otorite figürü bulmaya yöneltmiştir.[198] Neticede son durağı Davud b. Ali ez-Zâhirî'nin (ö. 270-884) mezhebi olan Zâhirîlik olmuştur. Bu alanda eserler yazmış ve kendine ait görüşleri ile mezhebi geliştirmiştir. Nitekim İbn Hazm kendine göre, düşünce dünyasında çelişkiler barındırmayan ve içerisinde tutarlılığı barındıran kendi metodunu oluşturmuştur.

---

[194] Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz,* s. 1146; Goldziher, *Zâhirîler Sistem ve Tarihleri*, s. 94.

[195] Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 25.

[196] Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 21.

[197] Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 592.

[198] Maribel Fierro, "Why İbn Hazm became a Zahiri: Charisma, Low, and the Court", *Hamsa Journal of Judaic and Islamic Studies 4*, 2018, s. 15.

Böylelikle Davud ez-Zâhirî'nin kurucusu olduğu bu mezhebi sistemleştirerek yeniden gün yüzüne çıkarmış ve bu konuda adını Mezhepler tarihine yazdırmayı başarmıştır.[199]

[199] İbn Hazm, *Usûlu'd-Dîn*, ss. 8-9.

II. BÖLÜM

İBN HAZM'IN ZÂHİRÎLİĞİNİ OLUŞTURAN UNSURLAR VE ENDÜLÜS'TE ZÂHİRÎ ÇEVRELER

1. İbn Hazm'ın Zâhirîliği'ni Oluşturan Unsurlar

İslâm dinini açıklamak üzere birçok farklı grup, fırka zuhur etmiş ve her birisi farklı görüşler ortaya koymuştur. Bunların arasında ihtilaflar meydana gelmiş ve bu ihtilafları çözmek isterken zaman zaman Kur'an ve sünneti ihmal etmiş, zaman zaman da ondan uzaklaşmışlardır. İbn Hazm ise dinin özünü korumak ve onunla ilgili ortaya atılan bid'atları yok etmek adına kaynağını nasslara dayandıran Davûd b. Ali'nin kurucusu olduğu "Zâhirîlik" düşüncesini sistematik hale getirmiştir. Geliştirmiş olduğu bu anlayış ile mezheplerin hangi görüşlerinden dolayı nasstan, bir başka ifadeyle Kur'ân, Sünnet ve sahabenin icmâsı ve delil olarak nitelendirdiği dinin kaynaklarından[200] uzaklaştığını açıklamaya çalışmıştır. Bunun dışında kalan diğer kaynakları ise delillendirerek reddetmiştir. İbn Hazm'ın Zâhirîliğini oluşturan unsurları şu şekilde ele alabiliriz:

A. Nassın Zâhirînin Öncelenmesi

Allah tarafından gönderilen Kur'ân bizlere ulaşan en son vahiydir. İndirilmeye başladığı tarihten bu yana, insanlar gönderilen vahyi kendi hayatlarıyla ilişkilendirme çabası içerisine girmiştir. Bunu yaparken kimi zaman ayetler bağlamlarıyla birlikte ele alınarak yoruma açık hale getirilmiş, kimi zaman ise bağlamları yok sayılarak nassların yoruma açık hale gelmesinin önüne geçilmeye çalışılmıştır.[201] İbn Hazm'ın lafızcılığının temelinde de nassların bağlamından uzak değerlendirlimesi gerektiği düşüncesi yer almaktadır. Diğer türlü nassları bağlamına göre

[200] İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 5, s. 115.

[201] Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Lafızcı (Literalist) Yorumu ve Din Referanslı Şiddet Olgusu." Uluslararası Din Ve Şiddet Sempozyumu, 2016, ss. 390-391.

değerlendirebilmek için akla ihtiyaç duyulacaktır. Fakat İbn Hazm'a göre akıl sadece Kur'ân ve Hz. Muhammed (s.a.v)'in Peygamberliğini kabulü için gereklidir. Bu konuda İbn Hazm'ın eserinde yer verdiği ifadeler şu şekildedir:

"Kur'ân bize Allah'ın bir ahdi'dir, yani Kur'ân Allah ile bizim aramızda bir taahhüt ve anlaşma metnidir. Biz bu ahdi kabul ve ikrar edip gereğince amel etmekle yükümlüyüz. Bu yükümlülük aklî burhan ve mucize ile sabittir. Akıldan elde edilen delil anlamına gelen aklî burhan, Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etme hususunda kullanılırken; mucize, Hz. Muhammed (s.a.v)'in peygamberliğini ispat etme hususunda işe yarar. Allah'ın varlığını, birliğini, Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğunu ve Kur'ân'ın Allah'ın bizden istediklerini içeren kitap olduğunu, Kur'ân'ın kendisinden veya Hz. Muhammed (s.a.v)'in sözlerinden hareketle ispat edemeyiz. Bu bir şeyi kendisiyle ispat etmek olur. O halde öncelikle Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğunu ve onun buyruklarına ve düzenlemelerine uymanın gerekliliğini ispatlamak gerekir. Bu ispatın yolu da akıldır. Herkeste bulunan ve objektif delil olarak isimlendirilmesi mümkün olan "akıl" yoluyla önce Allah'ın varlığı ve birliği ispat edilir. Allah'ın varlığı ve birliği ispat edildikten sonra sıra Allah'ın peygamber göndermesinin mümkün olduğunun ve Hz. Muhammed (s.a.v)'in peygamber olarak gönderildiğinin ispat edilmesi gelir. Bir kimsenin peygamberliğinin ispat edilmesinin yolu "mucize"dir. Mucize kelime anlamı itibariyle insanı aciz bırakan şey demektir. Mucize sayesinde bir kimsenin peygamberliği kanıtlandıktan sonra ona tâbi olmak ve ona güvenmek artık aklın gereğidir."[202] İbn Hazm, burada aklı sadece Allah'ın varlığı, Kur'ân ve Hz. Muhammed (s.a.v)'in Peygamberliğinin kabulü ile sınırlandırmıştır. Zira sadece Kur'an ve Hz. Muhammed (s.a.v)'in Peygamberliği Kur'ân'dan delil getirilerek ispatlanamaz. Bu iki konu haricinde mevcut dini konularda aklın yol göstericiliğine ihtiyaç yoktur. Ayrıca birinin peygamber olduğunu

[202] İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 1, s. 66.

ispatladıktan sonra onun yol göstericiliğine ve hakemliğine değil de aklın hakemliğine itibar etmek mantıken çelişkili bir durumdur. Bundan dolayı, İbn Hazm'ın lafızcılığının temel unsurlarından olan Kur'ân'ı ve Hz. Muhammed (s.a.v)'in peygamberliğini kabul ettikten sonra, aklın tek işlevi nasslar üzerine düşünerek onları anlamaya çalışmaktır.[203] Bu konunun ispatı için İbn Hazm şu ayetleri delil getirmiştir: "*Kitapta biz hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Sana Kitabı, ayrılığa düştükleri şeyleri onlara açıklaman için, inanan kimselere de yol gösterici ve rahmet olarak indirdik."*[204] Ayrıca Kur'ân'da geçen "*Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık*" ve "*Bugün sizin için dininizi tamamladım.*[205] ifadeleri ile de Allah'ın her şeyi açıklayarak dini tamamladığını ve onun haricinde insanlar tarafından yapılacak olan aklî yorumların bir gereği olmadığı onların sadece dini tahrif edeceği düşüncesini savunmuştur.

İbn Hazm'ın nasscılığına gelince, İslâm'ı kabul eden bir kişi amellerine şekil vermek için öncelikle Allah kelâmı Kur'ân'a[206] ve O'nu daha iyi anlayabilmeyi sağlayan Peygamber'e ait söz ve fiillerden oluşan Sünnet'e bakmalıdır. Kur'ân çokluk ve tevâtür[207] yoluyla bize ulaştığı

---

[203] Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, s. 59-60.

[204] Nahl, 16/64.

[205] Mâide, 5/3.

[206] Başvurulması gereken temel kaynak olarak Kur'ân'ın kabul edilmesi noktasında Ehl-i Sünnet, Havariç, Mürcie, ve Zeydiyye fırkaları hemfikirdir. İbn Hazm'da bu bilgiye eserinde yer vermiştir. (Bkz: İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 1, s. 96.)

[207] Mütevâtir, yalan üzerine kasıtlı veya kasıtsız, ittifak etmeleri aklen mümkün olmayan bir kalabalığın yine kendisi gibi bir kalabalıktan rivayet ettiği haberdir. Mütevatir Sünnet ile ilgili daha geniş bilgi için bkz: (Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara 2011, ss. 15-20.)

için onun bağlayıcılığı hakkında zanna yer yoktur.[208] Zira o, lafzî mütevâtirin en güzel örneğini teşkil etmektedir. Peygamber döneminden itibaren her dönemde sayısız Müslüman tarafından okunup sonraki nesillere nakledilmiş ve netice itibariyle hiçbir değişikliğe uğramadan günümüze kadar gelmiştir.[209] Ayrıca Sünnet ve icmâ'nın delil oluşu da Kur'ân ile bilinir. Nitekim Allah'ın kelâmında Peygamber'in emirlerine ve sahâbenin icmâsına itaat etmek şu ayetlerle farz kılınmıştır: "*Kim Allah'a ve Peygamber'ine itaat ederse Allah onu içlerinden ırmaklar akan cennetlere koyacaktır; orada ebedi kalırlar. İşte büyük kurtuluş budur.*" [210] ve "*Ey iman edenler! Allah'a Rasûle ve sizden olan ulu'l emr'e itaat edin*."[211]

İbn Hazm'ın nasscılığını Sünnet yönüyle incelediğimizde; bir kısmının tevâtür yoluyla geldiğinden bağlayıcılığı ile ilgili ihtilaf olmadığını, bir kısmının ahâd haber[212] şeklinde geldiğinden bağlayıcılığı hakkında ihtilaflar olduğunu görürüz.[213] Tevâtür yoluyla gelen hadisler çoğunlukta olup bir bölümü sahih kategorisindedir. Burada İbn Hazm'a göre rivayet edilen bir sözün Hz. Muhammed (s.a.v)'ten geldiği konusunda kimsenin ihtilâfı yoksa o sahihtir ve ona uymak farzdır. Ayrıca Hz. Muhammed (s.a.v)'den intikal eden böyle bir nass/söz, Allah'ın Kur'an'daki muradının tefsiri ve mücmelinin açıklayıcısıdır.[214] Zira Allahu Teâla

[208] İbn Hazm, *Usul-i Din*, s. 30.

[209] Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, ss. 20.

[210] Nisa, 4/13-14.

[211] Nisa, 4/59.

[212] İbn Hazm haber-i vâhidi "Hz. Muhammed (s.a.v)'e ulaşana kadar adil bir kişinin yine adil bir kişiden naklettiği haber" olarak tanımlamıştır. (İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 18.)

[213] İbn Hazm, *el-İhkâm*, c.1, s. 97; İbn Hazm, *Usul-i Din*, s. 30.

[214] İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 1, ss. 96-97; Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, s. 62.

Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Muhammed (s.a.v)'in sözü için vahiy terimini kullanmıştır: "*O, kendi hevasından söylemez. O Peygamber'in söyledikleri ancak kendisine gönderilen bir vahiydir*."[215]

Kur'an ve sünnet nasslarının herhangi birini terk etmek İbn Hazm'a göre câiz değildir. Zira itaat yaptırımı açısından ikisi de eş değerdir, birbirlerine bir üstünlükleri yoktur. Nitekim Kur'ân Kur'ân-ı nesh edebildiği gibi, emir ve yasak anlamı taşıyan Sünnet de Kur'ân'ı nesh edebilir. [216] Zira bu vahyin vahiyle nesh edilmesinden başka bir şey değildir.[217] İbn Hazm "*Kim Rasûl'e itaat ederse Allah'a itaat etmiş demektir*." ayetine ise bu görüşünü desteklemek için yer vermiştir.

Allah ve Hz. Muhammed (s.a.v)'in bütün emirleri farz, bütün yasakları ise haram kategorisindedir. Fakat Hz. Muhammed (s.a.v)'in fiilerine gelince onlar emir lafzı olmadığı sürece farz değil menduptur.[218] Bu konu ile ilgili İbn Hazm'ın *en-Nübez* adlı eserinde şu ifadelere yer verilmiştir: "Zorunlu olarak biliriz ki Rasûl'ün emri veya nehyi olmaksızın yaptığı fiiller farz veya yapılması haram fiiller değillerdir. Fiileri-yemesi, içmesi, yürümesi, uyuması-bizler için ne farz ne de yasaktır. Tüm bunlar emirlerinin dışında değerlendirilir."[219]

İbn Hazm'ın nassa vermiş olduğu önem her halükarda ortaya çıkmaktadır. Zira aklı sadece Kur'an ve Peygamberliği kabul hususunda bir araç olarak kabul etmesi ve daha sonra İslâm'a giren bir kişinin amellerini Kur'an ve Sünnet'te hatta ileride işleyeceğimiz Sahâbe'nin icmâsına

[215] Necm, 53/3-4.

[216] İbn Hazm, *en-Nübez,* s. 26-27-28

[217] Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, s. 72.

[218] İbn Hazm, *en-Nübez,* s. 29.

[219] İbn Hazm, *en Nübez*, s. 30.

göre şekillendirmesi gerektiğini ve bu açıdan akla düşünmek ve anlamlandırmanın dışında herhangi bir yer vermemesi onun nasçılığa verdiği önemi göstermektedir.

B. Sahabe ve Sahabe İcmâsının Yüceltilmesi

Zâhirîlik'te nassın kapsamına giren bir diğer kavram da Sahâbe'nin icmâsı[220]dır. Bu konuya geçmeden önce onun icmâ tanımlamasını nasıl yaptığına yer vermemiz gerekir. İbn Hazm *el-İhkâm* adlı eserinde iki ayrı icmâ tanımına yer vermiştir. Bunlardan ilki icmânın sözlük anlamı olarak "asgari iki kişinin bir şey üzerinde ittifakı" şeklinde tanımlanırken, bir diğeri ise "sahabenin büyüğünden küçüğüne tamamının bir haberin Peygamber'den olduğuna dair ittifak etmeleri" şeklinde icmânın ıstılahı anlamına karşılar nitelikte yapılan tanımıdır.[221]

İbn Hazm'ın zâhirîliğini oluşturan icmâya uymak, şu ayetle farz kılınmıştır: "*Doğru yol kendisine apaçık belli olduktan sonra, Peygamber'den ayrılıp inananların yolundan başkasını izleyen kimseyi, döndüğü yere döndürür ve onu cehenneme sokarız. Orası ne kötü bir dönüş yeridir.*"[222] İbn Hazm'a göre icmâ bu ayetle farz kılındığı için şer'i meselelerde delil olarak kabul edilmiştir.

Uymakla yükümlü bulunduğumuz icmâda İbn Hazm'a göre şu nitelikler bulunmalıdır: Öncelikle icmâ herhangi bir asırda akd olup, diğer asırlarda akd olmamalıdır. Ayrıca bu asır, sadece sahabe asrı[223] olmalıdır. Bir başka ifadeyle Allah bizi yalnızca sahâbenin icmâsına

---

[220] Bu hususta Davud b. Ali'de aynı şekilde icmâ'yı sadece Sahabe'nin icmâsı olarak sınırlandırmıştır. Hatta sahabenin sahih ve isbatı mümkün bir icmâsına dayanan şey doğrudur. Tabi'ûn da dahil sonraki nesillerin ortaya koyduğu icmâ tamamen geçersizdir ve şer'i meselelerde delil olarak kullanılamaz. (Bkz: Goldziher, *Zâhirîler Sistem ve Tarihleri*, s. 30.)

[221] İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 1, s. 47.

[222] Nisâ, 4/115.

[223] İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 9.

uymakla yükümlü tutmuştur. Bu icmâ içerisinde hiçbir çelişki barındırmayan sahih bir icmâdır. Bu nedenle ona karşı çıkılmaz.[224] Sahâbenin icmâsına bu kadar önem vermesinin bir diğer sebebi ise onun Mekke ve Medine'de yaşayan sayısı sınırlı bir topluluk tarafından oluşturulması ve buna bağlı olarak kesinlik taşımasıdır. Zira o dönemde yaşayan insanlar Peygamber'in tebliğine şahit olduğu için aralarında vahye dayalı bir ittifakı sağlamaları mümkündür. Onların nesli, başlangıcı ve sonu belli olan bir nesildir.[225] Peygamber'e karşı gelen kişilerin iman dairesinden çıktıkları ve Rasûl'e itaat etmedikleri isyan ettikleri konusunda hiçbir şüphe yoktur.[226] Fakat daha sonraki asırlarda yaşayanlar için aynı şeyi söylemenin pek mümkün olmadığını İbn Hazm şu sözlerle ifade etmiştir: "Sahabe asrından sonra, gerek tâbiûn, gerekse sonraki asırlarda yaşayanların bütün sözlerini bildiğini ve onları anladığını söylemek imkansızdır. Çünkü bunlar belli bir sayı sınırını aşmıştır. Tâbiûn ve sonrasında yaşayan alimler Sind, Horosan Ermenistan, Sicistân, Erdebil ve diğerlerini de içine alacak şekilde neredeyse dünyanın her yerinde bulunmuşlardır. Bu sebeple bir alimin ülkedeki her alimin kavlini bildiğini söylemek mantıkî değildir."[227]

Zâhirî düşünceye sahip olan İbn Hazm'a göre sahâbeler arasında görülen icmâ'da bir sıkıntı yokken, diğer asırlarda ortaya konan icmâ, dinin tahrif olmasına yol açacağı gerekçesi ile tehlikeli kabul edilmiştir.[228] İslâm'ın ilk yıllarından kıyamete kadar geçen asırların herhangi birinde akd olunan icmâ süreklilik arz edeceği ve icmâ'nın akdi tamamlanmamış olacağından

[224] İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 9.

[225] Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîler*, s. 69.

[226] İbn Hazm, *en-Nübez,* s. 13.

[227] İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 13.

[228] Emrullah Fatiş, "İmamiyye Şiasında ve Zahirilerde Dini Deliller", *Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 6/12/6 (2013), s. 189.

Allah'ın emri geçersiz duruma düşecektir. Halbuki bu durum Allah'ın dinin tamamlandığını ifade etmiş olduğu şu ayete ters düşmektedir: *Bugün sizin dininizi tamaladım.*[229] Bu sebeple, İbn Hazm'a göre, aslolan ve kabul gören icmâ hangi asırda akd olduğu bilinen icmâ yani sahâbenin icmâsıdır.[230] Buradan yola çıkarak İbn Hazm için sahabe ve sahabe asrınıda ortaya konan bilgilerin ilmi değerinin ne kadar kıymetli olduğunu söyleyebiliriz.

Sahâbeyi ve sahâbe asrını ön plana çıkarmasındaki bir diğer gerekçe ise Kur'an da geçen "Mü'minlerin hepsi" ifadesinin sadece sahâbe asrı için kullanılması, sonraki asırlar için kullanılmamasıdır. İcmânın gerçekleşmesi için Müslümanların bir kısmının değil tamamının ittifakı gerekir. Yine İbn Hazm bunu delillendirken Kur'an'da geçen şu ayete yer vermiştir: "*Eğer bir şeyde çekişirseniz-Allah'a ve Ahiret gününe inanıyorsanız- onun halini Allah'a ve Peygamber'ine bırakın*."[231] Müslümanların tamamının değil de sadece bir kısmının ittifakı ile ortaya konan icmâ, çekişme ve tenâzu durumunu ifade eder. Böyle bir durumda nassa dönme emredildiğinden ortaya konan icmâ da geçerli değildir.[232] İbn Hazm, bu fikrini şöyle temellendirir: "Sahâbelerin yaşadığı asırdan sonra hiçbir asır ehline ithâfen "mü'minlerin hepsi" ifadesi kullanılmamıştır. Zira ümmetin en hayırlıları sahâbeler olup sonrakilerin hepsinden önce gelmiştir. Öyleyse, sahâbe asrından sonra, herhangi bir asır için ancak "mü'minlerin bir bölümü" ifadesi kullanılabilir. Böylelikle, onların gerçekleştirdiği icmâ'nın bütüm Müslümanların icmâsına karşılık geldiği tezi geçersiz olmuştur. Nitekim Allah'ın bize emrettiği şey "mü'minler'in bir bölümünün yolunu izlemek" değildir. Emir sahiplerinin bir kısmının dediklerine değil tamamının söylediklerine itaat edilir. Öyle ki sahabe, kendi

[229] Mâide, 5/3.

[230] İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 9-10.

[231] Nisâ, 4/59.

[232] İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 11.

asırlarında bütün olarak emir sahiplerini oluşturuyordu ve aralarında bilmedikleri, dışardan hiçbir kimse yoktu. Sonuç olarak, sadece sahabenin icmâ'sı "tüm Müsmümanların icmâsı" olarak adlandırılabilir."[233]

Sadece sahâbe asrında ortaya konan icmânın delil olduğu hususunu desteklemek için- İbn Hazm 'a göre nassa karşılık gelen-şu hadisleri de delil olarak getirmiştir: "*Ümmetimden bir grup hak üzere devam ederler. Onlar'a karşı tavır alanlar kıyâmete dek onlara hiçbir zarar veremeyeceklerdir*."[234] Buradaki ümmetimden tek grup sahâbeye karşılık gelmektedir ve onlar hadislerle de desteklenmişlerdir. İbn Hazm'ın bu konuda bir diğer hadis delili ise şudur: "*Ümmetimden bir grup Allah'ın emrini yerine getirmeye devam edecektir. Onları yalanlayanlar ve karşı çıkanlar, bu şekilde kıyamet kopana kadar onlara zarar veremeyeceklerdir*."[235] Yine burada İbn Hazm, Allah'ın emrini yerine getirecek kişileri sahâbeler olarak kabul eder. Bu durum onun zâhirîliğinin bir gereğidir. Burada da kendisini hadislerle desteklemiş ve görüşünü naslarla delillendirmiştir. Zira Allah'ın ayette geçen emri de bunu gerektirir: "*De ki; Eğer doğru sözlülerden iseniz, açık delillerinizi getirin*." [236] Burada zikredilen ayet ve hadisler de İbn Hazm'ın savunduğu görüşlerinin açık delilleridir.

İcmâ ile ilgili savunmuş olduğu görüşlerden bir tanesi de; "Eğer bir konuda sahâbe arasında ihtilaf varsa, sonrakiler tarafından gerçekleştirilen icmâ geçersiz sayılır." görüşüdür. Zira bir konu ile ilgili hem icmâ hem ihtilâf olamaz. Bu ikisi karşıt durumları ihtiva eden kavramlardır. Ayrıca Allah'ın dinini tamamladığını ifade eden ayetten de hareketle Peygamber

[233] İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 12.

[234] Müslim (170/53/33); Buhârî (9/125).

[235] Müslim, (174/53/33).

[236] Neml, 27/64.

döneminde ve ölümünden sonra mübah olan bir şey ilelebet mübah kalacak, aynı şekilde haram olan şey helâl, helâl olan şey de haram olmayacaktır. [237]

Dinde ya icmâ ya da ihtilaf vardır. Bunlardan ihtilafı Allah dilemeyeceğine göre yalnızca icmâ Allah katındandır. Ayrıca icmânın Allah katından olup ihtilâf'ın Allah katından olmadığını belirten şu ayetler de icmânın delil oluşunun birer kanıtıdır: *"Çekişmeyin, yoksa korkar başarısızlığa düşersiniz ve kuvvetiniz elinizden gider.*" [238]"*Eğer o Allah katından gelmeseydi, onda çok ihtilaf bulacaklardı*." [239]

İbn Hazm'ın Sahabe'nin icmâsına vermiş olduğu değer Kur'an ve Sünnet ile eşdeğerdir. Çünkü icmâlardan sadece Sahâbe'nin icmâsı Kur'an ve Sünnet'i nesh edebilir. Bunu ise dile getirmiş olduğu şu ifadelerde açıkça görüyoruz: "*Peygamber zamanında nakledilen icmâ ile nesih câizdir. Çünkü bu icmâ Kur'an'dan ve Hz. Muhammed (s.a.v)'in Sünnetinden veya ikrarından destek alır. Bunun gibi kuvvetli olan icmâ ile de nesih câizdir."*[240]

Dolayısıyla İbn Hazm'a göre bağlayıcılığı olan tek icmâ, nasslara dayalı olarak ortaya konulmuş olan sahâbenin icmâsıdır. Bu görüşe muhalefet eden dinden çıkar. Daha sonraki asırlarda gerçekleştiği iddia edilen icmânın ise hiçbir bağlayıcılığı yoktur.[241]

[237] İbn Hazm, *en-Nübez,* s. 11.

[238] Enfâl, 8/47.

[239] Nisâ, 4/82.

[240] İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 4, s. 517.

[241] Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, s. 77.

C. Akıl ve Akıl Taraftarları (Ashabu'r Rey) Karşıtlığı

Ehl-i Hadis veya Ashabu'l Hadis'in[242] öncüleri arasında İmam Mâlik, İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve Dâvud b. Ali bulunmaktadır. İbn Hazm da bu grupta yer almaktadır. Onların Ehl-i Hadis olarak anılmalarının sebebi, onların hadisleri tahsil etmeleri, haberleri nakledip hükümleri onlar üzerine bina etmeleri hususunda büyük gayret göstermiş olmalarıdır. Bu ekolün mensupları bir haber veya nass olduğu sürece kıyasa yönelmemişlerdir.[243] İbn Hazm'ın savunucusu olduğu Zâhirîlik de, Ehl-i Sünnet içerisindeki yerinin almıştır.

Ebu Hanife re'ye önemli ölçüde yer verirken, Davud ez-Zâhirî her türlü re'yi redetmiştir. Hangi mezheplerin Ehl-i Hadisten hangilerinin Ehl-i Rey'den olduğu hususunda kaynaklarda farklı fikirler yer almasına rağmen Ebu Hanife ve Davud ez-Zâhirî konusunda hemen hemen hepsi hemfikirdir. [244]

Ehl-i Rey veya Ashabu'r-Rey, Irak ekolünü temsil ile birlikte Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Sâbit'in mensuplarını da ifade etmektedir. Ehl-i Rey olarak isimlendirilmelerinin sebepleri arasında ağırlıklı olarak kıyas çeşitlerini öğrenmeleri, ahkâmdan çıkarılan mânâlara yönelmeleri ve hadisleri bunlar üzerine bina etmeleri, zaman zaman da kıyası âhad habere tercih etmeleri gösterilebilir.[245] Bir başka ifadeyle; ortaya çıkan sorunları çözme konusunda akla

---

[242] Görüşleri hakkında bilgi edinmek için bkz: Ebû'l Hasen el-Eş'âri, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri-Makâlâtü'l İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005, ss. 235-241.

[243] Şehristani, *Milel ve Nihal, Dinler Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi,* Çev: Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 185.

[244] Goldziher, *Zâhirîler Sistem ve Tarihleri*, s. 3-5.

[245] Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 186.

öncelik verdikleri için Ehl-i Rey olarak adlandırılmışlardır. [246] Nitekim, toplumsal yapıda meydana gelen değişiklikler neticesinde ortaya çıkan yeni problemlerin çözümünde re'ye ve aklî metotlara daha fazla başvurma gereği duyulmuştur. Bu konuda Ashabu'r-Rey hem itikadi hem de fıkhî konularda re'yi oldukça sık kullanmışlardır.

Re'yin kullanımı ile ilgili Re'y taraftarlarının getirdikleri deliller şu şekildedir:

"*Ey akıl sahipleri itibar edin*."[247]; Hz. Muhammed (s.a.v)'in Muâz b. Cebel ile aralarında geçen konuşmada[248] "Allah'ın Kitabı'nda ve Rasulullah'ın Sünnetinde bulamazsan ne ile hüküm verirsin sorusuna, Muâz'ın "kendi re'yimle ictihad ederim" cevabını vermesine Muhammed'in karşı gelmeyip ona "Allah'a hamd olsun ki Allah'ın Resulü'nün elçisine Allah resulünün hoşnut olacağı şeyi nasip etmiştir." diyerek[249] onay vermesidir. Ayrıca Ebû Mûsa el-Eş'âri'ye Hz. Ömer'in gönderdiği mektupta kıyasa yönlendiren şu sözlerini kendilerine delil kabul etmişlerdir: "Birbirlerine benzeyen meseleleri iyi öğren, sonra işleri birbiriyle kıyas et."[250] Netice itibariyle Re'y Taraftarları re'yin meşruiyetini bu şekilde delillendirirken Ehl-i Hadis'ten olan İbn Hazm onların bu görüşlerine itiraz etmiş ve hakkında nassın mevcut olmadığı meselelerde re'y ile hüküm verilemeyeceğini savunmuştur.[251]

---

[246] Kutlu, "Ehl-i Sünnet'in Teşekkül Süreci ve Fikri Çerçevesi", *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 349.

[247] El- Haşr, 59/2.

[248] Muaz b. Cebel ve Hz. Muhammed (s.a.v) arasında geçen diyaloğun am metnine ulaşmak için bkz: Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 289.

[249] Goldziher, *Zâhirîler Sistem ve Tarihleri*, s. 8.

[250] Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 288.

[251] İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 44.

Zâhirîlik ilk defa Davud b. Ali tarafından Ehl-i Rey'in akılcılığına karşı bir söylem olarak ortaya atılmıştır. İbn Hazm ise bunu daha sistemli hale getirmiştir. Nassı anlamayı sadece Kur'ân, Sünnet ve Sahabe icmâsı ile sınırlandırmış ve bunu fıkıh, kelam, mezhepler vs. alanlarına yansıtmıştır.[252] Ona göre şer'i meselelerde nasslardan yeni bir hüküm çıkarmak amacıyla hariçten delil aranmaz. Delil ya nassta ya da Sahabe'nin icmâsında mevcuttur. [253]

Aklî delilleri ise sadece uluhiyet ve nübüvvetin ispatı için kullanmıştır. Zira bunlar ispatlandıktan sonra yapılması gereken şey aklı bir kenara bırakarak nassların zâhirîne sıkıca sarılmak ve hükümlerin illetlerini araştırmaktan kaçınmaktır.[254]

İbn Hazm'a göre kimse re'y ile ictihat edemez. Zira re'yin dinde yeri yoktur. Dini hükümler Allah katından gelenlerden ibarettir ve kimse re'y için bu Allah katındandır, diyemez. Peygamberden başka kimse Allah adına konuşamaz. Bu yüzden her kim re'yi ile hüküm verirse, o Allah adına yalan konuşmuş aynı zamanda da O'na iftira etmiş olur.[255] Kısacası, kimse dinde rey ile hüküm verme yetkisine sahip değildir ve kimsenin re'y ile hüküm vermesi helal değildir. Bunun delili ise Kur'ân'da geçen şu ayetlerdir: "*Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık*."[256] "*Ey inanalar! Allah'a itaat edin; Peygamber'e ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin. Eğer bir şeyde çekişirseniz- Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız-onun halini Allah'a ve Peygamberine bırakın*." [257]

---

[252] Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 614.

[253] İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 5, ss. 105,106.

[254] Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 614.

[255] Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 287.

[256] En'âm 6/38.

[257] Nisa 4/59.

İbn Hazm, re'yin geçersizliğine ayetlerin yanı sıra şu hadisleri de delil getirmiştir: "*İnsanlar başlarına cahil idareciler seçtiler. Onlar da re'y ile hüküm verdiler. Böylelikle hem kendileri sapıttı, hem de halkı doğru yoldan saptırdılar*."[258] "*İlim, alimlerin zihninden çekip alınmaz, o ancak alimlerin ölümüyle kaybolur. Alim kalmayınca insanlar bilgisizleri başlarına geçirir. Onlar da dinde re'yle yani kendi görüşleriyle hüküm vererek hem kendilerini hem de başkalarını doğru yoldan saptırırlar*."[259]

Sahabelerden Hz. Ömer'in; "*Dinde re'yden sakının. Rey sahiplerinden uzak durun, zira onlar Sünnet düşmanıdırlar.*" sözü ile Ali b. Ebû Talib'in "*Eğer din re'y ile oluşsaydı, ayakların üstünü değil altını meshetmek gerekirdi, fakat ben Hz. Muhammed (s.a.v)'i üstüne meshederken gördüm*." sözleri ile birlikte sahabenin de re'ye karşı olumsuz bir tavır sergilediğini ve bu yüzden re'ye başvurmanın doğru olmadığını savunmuştur.[260]

Hz. Muhammed (s.a.v)'in Muaz'a "*Eğer Allah'ın Kitabı'nda ve Peygamber'in Sünnetinde bulamazsan ne yaparsın?"* gibi bir soru sormayacağını dile getirmiştir. Zira Peygamber'in böyle bir soru sorması Allah'ın "*Biz Kitap'ta hiçbir eksiklik bırakmadık"*.[261] "*Bugün sizin dininizi tamamladım*."[262] ayetlerine ters düşmektedir. Ortaya çıkmış olan yeni olayların hükümlerinin nasslarda bulunmaması bâtıldır. Bu sebeple bir mesele re'y ile karara bağlanamaz. Zira nassın olduğu yerde re'yin yeri yoktur.[263]

---

[258] Ahmed b. Hanbel, Müsned 5/242.

[259] Ahmed b. Hanbel, Müsned 5/230.

[260] İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 41.

[261] En'âm 6/38.

[262] Mâide 5/3.

[263] İbn Hazm, *en-Nübez*, ss. 43-44.

İbn Hazm re'y ile içtihadı reddederek kıyas, istihsan, mesalih-i mürsele ve sedd'i zeraiye'ye karşı tutumunu da ortaya koymuştur. İbn Hazm'a göre dinde nassın zâhirînin dışına çıkılmaması gerekirken, bu yolların hepsi nassın zahirinin dışında bir mana ortaya koymaktadır.

Re'yin en meşhur, en makbul ve en sistemli formu olarak "kıyas" karşımıza çıkmaktadır.[264] İbn Hazm'ın nazarında kıyas bâtıldır ve bu bâtıllık Allah katındandır. Bu yüzden onunla hüküm vermek helal değildir.[265] Ayrıca Kur'ân, sünnet ve sahabenin icmâsında kıyası tasdik eden herhangi bir delil yoktur.[266] Bilakis kıyas ve re'yin bâtıllığına dair sahabenin icmâsı vardır.[267]

"İbn Hazm'a göre rey ve kıyasla yapılan icmâ'nın neticesi şu dört durumdan birine yol açar;

-İnsanlar Peygamber'in haram kılmadığı bir şeyi haram kılmış olabilir.

-Peygamber'in yasakladığı bir şey onlar tarafından mübah sayılmış olabilir.

-Peygamber'in vacip kılmadığı bir şeyi vacip kılmış olabilirler.

-Peygamber'in vâcip kıldığı bir şeyi tamamıyla kaldırmış olabilirler.

"Allah'a hamd olsun bize İslâm dinini en güzel şekliyle anlattı. Kendisine uymazsak eğer ateşe düşmekten kurtulamayacağımız bu din Kur'an, sünnet ve ümmetin icmâ ile net bir şekilde açıklanmıştır. Din tam bir bütünlük kazanmıştır. Artık ne bir eksiklik ne de bir fazlalık içeremez. Hiçbir kuşkuya kapılmadan biliyoruz ki, dini açıklayan kaynak, saklanmış ve

[264] Oğuzhan Tan, "İbn Hazm Örneğinde Kıyassız Bir Fıkhın İmkânı", Bir Endülüs Mütefekkiri İbn Hazm, *DİB Yayınları*, s. 10.

[265] İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 44.

[266] İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 47.

[267] İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 51.

korunmuştur: "*Kur'ân'ı biz indirdik, onun koruyucuları da biziz*.[268]" Böylelikle hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde açığa çıkan esas şu oluyor: Dini konularda hiç kimse Sünnet veya Müslüman emir sahiplerinin icmâsı olmadan fetvâ veremez, konuşamaz. Allah'ın hükmü kendini Kur'ân veya Sünnet'te gösterir. Kâinâtta Allah'tan başka ne bir hoşgörücü ne bir yasaklayıcı, ne de bir farz kılıcı vardır. O'ndan başka bir ilah da yoktur."[269]

D. Batınî Te'vil Aleyhtarlığı

İslâm dininin esas kaynağı olarak bilinen Kur'ân'ın anlaşılması noktasında zâhirî anlayışın dışında zuhur eden bir diğer oluşum ise batınî anlayıştır. Bu anlayış sahipleri nasslarda yani Kur'an ve Hadislerde mevcut olan her şeyin hem zâhirî hem de batînî anlam ihtiva ettiğini savunmaktadır.[270] Bu konuda Tusi şu açıklamalara yer vermiştir: "Ayet ve hadislerin doğrudan lafızlarından anlaşılan bir anlamı vardır. Buna zâhir denilir. Bir de anlaşılması biraz tetebbu (derinlemesine inceleme) isteyen, diri bir gönül ve ilhama bağlı bulunan, zâhirî anlamlarla çakışmayan manası vardır ki buna da bâtın denir."[271] Bu düşünce sahipleri genellikle Kur'ân ayetlerini ve hadisleri te'vil edip onların zâhirîni değil bâtınını esas kabul ederler.[272] Onlar için zâhir, ilahi kaynaklı bilgiye yani bâtına ulaşmada sadece bir vasıtadır. Önemli olan mutlak

---

[268] Hicr, 15/9.

[269] İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 7.

[270] Meşkur, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, s. 74.

[271] Hasan Kamil Yılmaz, *İslâm Tasavvufu* (*el-Lüma' çevirisi içerisinde)*, Altınoluk Yayınları, İstanbul 1996, s. 549.

[272] Meşkur, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, s. 74.

hakikati ifade eden bâtındır.[273]Zira kurtuluş "zâhir"'in arkasına gizlenmiş olan "bâtınî" anlamdadır.

Gulat-ı Şia, İsmâilîlik, Nusayrîlik, Dürzîlik gibi Şiî kökenli oluşumlarla Yezidîlik ve mutasavvıfların önemli bir kısmı aynı şekilde kurtuluşu nassın zâhirînin arkasında gizlenmiş olan bâtınî bilgiye ulaşmakta görmektedirler.[274]

Bâtınî düşüncenin savunucuları görüşlerini desteklemek için şu ayetleri delil göstermişlerdir: "*Sana içkiyi ve kumarı sorduklarında de ki: "Onlarda hem büyük günah, hem de insanlar için (bazı zahirî) yararlar vardır. Ama günahları yararlarından büyüktür." Yine sana Allah yolunda ne harcayacaklarını soruyorlar. De ki: "İhtiyaçtan arta kalanı." Allah, size âyetleri böyle açıklıyor ki düşünesiniz.[275] (Ey Muhammed!) Eğer sana kâğıda yazılı bir kitap indirseydik, onlar da elleriyle ona dokunsalardı, yine o inkâr edenler, "Bu, apaçık büyüden başka bir şey değildir" diyeceklerdi.[276] Bu Kur'an, âyetlerini düşünsünler ve akıl sahipleri öğüt alsınlar diye sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır.[277]* O*nlar Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerin üzerinde kilitleri mi var?"*[278]

[273] Ali Avcu, "Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri", *Kur'ân'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*, Kuramer, İstanbul 2018, s. 22,23.

[274] Fakat bu dinî oluşumların ortak noktaları sadece Bâtınî bir söyleme sahip olmalarıdır. Onun haricinde temel öğretileri birbirinden farklılık arz etmektedir. (Avcu, "Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri", s. 20.)

[275] Bakara 2/219

[276] En'âm 6/7.

[277] Sâd 38/29.

[278] Muhammed 47/24.

Bâtınîlere göre insanı tefekküre yönelten bu ayetler nassların zâhirî anlamının ötesinde içsel derunî bir anlama sahip olduğunun göstergesidir. Zira Bâtınîler, Allah'ın vermek istediği gerçek mesajın, Kur'ân'ın sadece düşünerek okuyan kimseler tarafından anlaşılacağını, düşünmeden okuyan kimseler tarafından anlaşılmayacağı görüşünü benimsemişlerdir. Kur'ân'da geçen şu ayeti de bu konuda delil göstermişlerdir: "*Onlar hala Kur'ân üzerinde gereği gibi iyice düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı."*[279]

Bâtınîler, zâhir ve bâtının neliği ve birbiriyle ilişkisini şöyle açıklamaktadırlar:

Zâhir, tilâvet ve anlayış; bâtın tedebbür ve tefekkürdür. Zâhir, Kur'ân'ın kendisine emredilmesi gereken tenzili, bâtın ise tenzilin mucibince hareket edilmesidir. Zâhir, Kur'ân'ın lafzı, bâtın onun te'vilidir. Zâhir, ilim ulemasına açılan mânâlar, bâtın hakikat erbâbına açılan manalardır. Zâhir tefsir, bâtın ise te'vildir. Zâhir ifadesi açık ve anlaşılabilir olan, bâtın izaha ihtiyaç duyulandır. Zâhir Kur'ân'ın tilaveti, bâtın te'vilidir. Zâhir, sözle ifade edilen anlamı kavramak, bâtın Allah'ın sıfatları ve kullarına sunduğu nimetleri üzerine düşünüp murakabe etmek, çeşitli delalet yollarıyla ahkâm ayetlerinden istinbatta bulunmaktır.[280]

Bâtınîler'e göre Kur'ân'ın ihtiva ettiği her mânanın, her harfin, hatta her noktanın bir sırrı vardır ve bu sırra ancak te'vil yoluyla ulaşılır. Ulaşılan bu sır, hakikatin ta kendisidir. Nâsır-ı Hüsrev Bâtınîler'in bu görüşlerini şu şekilde açıklamıştır: "Te'vilsiz tenzili kabul eden sağ gözü olmayan köre benzer, te'vilsiz Kur'ân su gibi acı, saman altındaki su gibi aldatıcıdır. Cennet, cehennem, kıyamet, kabir azabı, deccal, güneşin batıdan doğması, te'vil ile izah edilir.

[279] Nisa 4/82.

[280] Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum Tefsirde Batınîlikve Bâtıni Te'vil Geleneği*, Kitâbîyat, Ankara 2003, s. 222.

Te'viller bu dinin aslı ve ruhudur. Tenzilin sahibi Peygamberdir. Te'vil ise "Vasiy" ve "Esas" denen imama, yani Ali'ye ve onun soyundan gelen imamlara aittir."[281]

Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılması ve yorumlanması faaliyetleri sırasında, Peygamber ve sahabe asrından uzaklaştıkça, zuhur eden yeni olayların çözümünde nassların zâhirînin yeterliliği azalmıştır. Bunun neticesinde nassların re'y ve akılla yorumlama ihtiyacı kaçınılmaz olmuş ve alimlerin görüşlerini desteklemek için söylemlerini nassa dayandırma çabaları kolaylaşmış ve bâtınîlik diye isimlendirilen te'vil anlayışı zuhur etmiştir. Özellikle Şiî, Bâtınî ve Sufi taraftarları kontrolsüz bir şekilde bâtınî te'vile[282] başvurmuşlardır. Ehl-i Sünnet mensupları ise te'vile karşı mesafeli durmuşlardır.[283] Ehl'i Sünnet içerisinde te'vile karşı mesafeli duran önemli isimlerden biri hiç şüphesiz İbn Hazm olmuştur.

İbn Hazm'a göre Allah, dinle ilgili hiçbir şeyi gizli bırakmamıştır. Dini Kur'an ve hadislerde verilen bilgilerin arkasında gizlememiştir. Kur'ân'ın her kelimesini her harfini her hecesini Peygamber'i aracılığıyla açıklığa kavuşturmuş, bütün insanlığa tebliğ etmiştir. Zira Allah, Peygamber'i Kur'ân'ı açıklamak üzere göndermiş, Peygamber de Kur'ân'daki her şeyi Sünnetle açıklamıştır.[284] Bundan dolayı İbn Hazm Allah Rasûlü'nün dini gizlediğini

---

[281] Nâsır-ı Hüsrev, *Sefername*, çev: Abdülvehab Terzi, MEB., Ankara 1950, s. XXIV.

[282] Te'vil kelimesi sözlükte "çevirmek, geri döndürmek, sözü iyice inceleyip varacağı manaya yormak, tefsir etmek, takdir etmek, açıklamak, yorumlamak, siyaset yapmak, bir şeyi amaçlanan son noktaya ulaştırmak" gibi muhtelif anlamlar içerir. Kur'an-ı Kerim'de on beş farklı yerde geçen te'vil kelimesi, "bir şeyin sonucu, akıbeti, vaat edilenlerin gerçekleşmesi, ceza ve karşılık" gibi anlamlara karşılık gelmektedir. (Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, c. 11, s. 33.)

[283] Ferhat Koca, "Fıkıh Usulüne Göre Te'vil", *Kur'ân'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*, s. 256.

[284] İbn Hazm, *Usul'i Din*, ss. 62-63.

söyleyenleri kafir olarak adlandırır. Zira onda herhangi bir eksiklik veya gizlilik olması durumunda buna Allah ayetleri ile açıklık getirirdi. İbn Hazm *el-Fasl* adlı eserindeki şu sözleri bu konudaki yaklaşımını açıklamaktadır:

"Her kim sözünü bir delil olmaksızın süsleyerek hakkı bâtıla karıştırırsa ve Allah'ın kitabı ve Resûlü'nün (s.a.) sünnetinde getirdiklerine muhalif söz ederse, bu ikisinin dışındakilerde hiçbir hayır olmadığını bilsin. Biliniz ki Allah Teâlânın dini açık/zâhirdir onda bâtın diye bir şey yoktur. O aşikardır ve onda sır diye bir şey yoktur, tümüyle delile dayalıdır, uydurma yoktur. Her kim sizi delil olmaksızın bir şeye tabî olmaya çağırır ve Allah'ın dininde sırlar ve bâtınî şeyler vardır derse, onu yalancılıkla itham ediniz. Zira bu nevi iddialar, boş ve uydurma iddialardır. Biliniz ki Allah'ın elçisi şeriattan tek bir kelime dahi gizlememiştir. Kendine en yakın olanlara; hanımına, kızına, amcasına, amcaoğluna veya arkadaşına; kırmızı tenliden, siyah tenliden veya çobandan gizlediği şeriata dair herhangi bir bilgi vermemiştir. O'nun ne rumuzlu sözleri ne de gizli işleri, ne de batınî yönü vardır. O sadece insanları hakka davet etmiştir. Eğer o, bir şeyi gizlemiş olsaydı o zaman kendisine emredileni yerine getirmemiş olurdu. Her kim böyle bir şey derse o kafirdir. Sakın ola sonucu belli olmayan delili açıklanmamış bir söze kapılmayın, Peygamberiniz (s.a.)'in ve ashabının yürüdüğü yoldan çıkmayın."[285]

İbn Hazm'a göre nassların zâhirîne göre yorumlanması, ona uyulması ilâhî bir emir iken, nassların te'vilîni emreden başka bir nass veya icmâ olmadığı sürece onların başka bir mânâda yorumlanması ve ona göre hareket edilmesi câiz değildir.[286] Nassa zâhirî anlamının

[285] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 2, s. 22.

[286] Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîler*, s. 75.

dışında te'vil yoluyla başka bir mana verilmesi ancak ve ancak şer'i bir delil getirilmesiyle mümkündür.[287] Delilsiz bir şekilde ortaya konulan te'vil, nassın asıl anlamını tahrif etmektedir.

İbn Hazm te'vile dair düşüncelerini *el-İhkâm* adlı eserinde şu şekilde açıklamıştır: "Te'vil, lafzı zâhirînin gerektirdiği ve dille ifade edilen manadan başka bir manaya nakletmektedir. Şayet bu nakil bir delille yapılır ve nakil işlemini yapan kişi de kendisine itaat edilmesi vacip biri olursa, bu te'vil haktır. Söz konusu nakil işlemi bunun aksine bir şekilde gerçekleşmişse, atılır ve ona itibar edilmez. Böyle bir te'vil batın hükmündedir."[288] Kısacası İbn Hazm'a göre bâtınî te'vil nassın esas anlamı olarak kabul edilemez. Zira İbn Hazm'ın kullandığı metot nass merkezlidir. Onun nazarında mühim olan şey nassın zâhirînin ne söylediği olup, insanların dayanaksız te'villeri ile ulaştığı sonuçlar değildir.

Kur'an-ı Kerim'de mevcut olan "De ki: Ben size Allah'ın hazineleri bendedir ve ben gaybı da bilirim, demiyorum."[289] ayetiyle Kur'an'ın emirleri ve Hz. Peygamber'in Risâleti'nin batınî yollarla tebliğ edilmediği görüşünü desteklemiştir. Ayrıca, lafızların zâhirîni bırakıp nasslardan yeni mânâlar keşfetmeye çalışmak, Allah'ın Peygamberine yasakladığı bir işle meşgul olamaktır. Nitekim Hz. Aişe'den gelen rivayete göre Hz. Muhammed (s.a.v) Kur'an'da yer alan hükümleri açıklarken Cebrail'in hakkında bilgi verdiği birkaçı hariç hiçbir ayeti te'vil etmeye kalkışmamıştır.[290]

[287] İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 3, s. 387.

[288] İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 1, s. 42.

[289] En'am, 6/50; İbn Hazm, *Muhalla*, c. 3, s. 43; Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîler*, s. 31.

[290] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. 1, s. 312; Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîler*, s. 31.

E. Bid'atlerle Mücadele

"Bid'at" terimi Arapça bir kavram olup b-d-a, (بدع) kökünden türemiştir. Lügatta "daha önce bir örneği olmaksızın yapılan ve sonradan icat edilen" anlamlarına gelmektedir.[291] Ayrıca mutlak manada yenilik ve ortaya konulan her yeni şey için de bid'at kavramının kullanıldığı görülmektedir.[292] Fakat dini alanda kavramın bu mânâ ile kullanılması İslam mezheplerinde mevcut olan sınıflandırmanın kapsamının genişlemesine sebep olmanın yanı sıra dini değerlerin de tahrif olmasına sebep olacaktır. Buna engel olmak için bid'at kavramının istilahî anlamı olarak karşımıza çıkan "dinin aslından olmayan ve şer'i delillere istinad etmeden sünnete aykırı olarak icat edilen şeyler veya dini emirlerin ikmalinden sonra, Hz. Muhammed (s.a.v)'in sünnetine, Kur'ân'ın sarih hükümlerine, ashab, tabiîn ve müctehidlerin genel görüşlerine tamamen aykırı olarak ortaya çıkan hal, davranış ve işler" anlamını esas almak gereklidir.[293]

Mezhepler Tarihi'nde ise bid'at "Peygamber, sahabe ve tabiûn zamanından sonra ortaya çıkan ve şer'i bir delile dayanmayan değişik inanç, ibadet, fikir, davranış, yargı, uygulama ve ilkeleri"[294] tanımlamak için kullanılmıştır. Özellikle Ehl-i Sünnet dışındaki fırkaların kader, ircâ, itizal, imamet vb. ihtilaflı konularda belirttikleri fikirleri ve ibadetle ilgili farklı uygulamaları bid'at olarak nitelendirilmiştir. Bu fikirleri benimseyip onları savunan kişiler

---

[291] Mevlüt Özler, *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlili Ehl-İ Sünnet- Ehl-İ Bid'at,* Ankara Okulu, Ankara 2010, s. 44; İbn Manzur, "Bid'ât", *Lisanu'l Arap,* c. 8, s. 6.

[292] Abdulhay el-Leknevî, *Dünden Bugüne İbadetlerde Bid'ât*, çev: Harun Ünal, İstanbul 1984, s. 27.

[293]Özler, *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlili Ehl-İ Sünnet- Ehl-İ Bid'at,* s. 44, Karaman, *Dini Kavramlar Sözlüğü,* s. 64.

[294] Onat-Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihine Giriş", *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 45.

bid'atçiler yahut Ehl-i Bid'at olarak isimlendirilmiştir.[295] Başka bir ifadeyle Ehl-i Bid'at kelimesi Bid'at Ehli ve bidat mensupları ve bid'ate tabi olanlara karşılık gelmektedir. [296]

İbn Hazm'a göre bid'at, Kur'an-ı Kerim'de olmayan ve Hz. Muhammed (s.a.v)'in rivayet etmediği her şeyi kapsamaktadır. Ayrıca İbn Hazm bid'atle ilgili şu ifadeleri dile getirmiştir: "Ancak bu bid'atler arasında sahibinin sevap alacağı türden olanlar bulunduğu gibi, sahibinin hayır niyet taşıması sebebiyle mazur görüleceği türden olanları da mevcuttur. Sahibinin sevap kazanacağı türden olanları hasen (iyi) bid'attir. Bu bid'at aslı itibariyle mubahtır. Nitekim Hz. Ömer (r.a)'in de: "Bu ne güzel bir bid'attir" diye söylediği rivayet edilmiştir. Bu kapsama giren uygulamalarla ilgili herhangi bir nass bulunmasa da bid'atlerin bir de yerilen ve mazur görülmeyecek türden olanları vardır. Bunlar bozgunluğa neden olan ve hakkında delil bulunan uygulamalardır. Bu türden bütün mezhepleri bid'at olarak kabul etmiş ve Ehl-i Sünnet dışındaki mezhepleri görüşleri uygulamaların yerinde olduğunu söyleyenler hataya düşmüşlerdir."[297]

İbn Hazm, açıkça bid'at karşıtlığını savunmaktadır. Onun bütün görüşleri bid'at karşıtlığı doğrultusunda ortaya çıkmıştır diyebiliriz. Zira yapmış olduğu tanımlamaya bakarsak O'nun için Kur'an ve Sünnet'te yer almayan her şey sonradan ortaya çıkan birer bid'attir. Zira İbn Hazm Ehl-i Sünnet dışında mevcut olan mezhepleri Bid'at Ehli kategorisinde

---

[295] Onat-Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihine Giriş", *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 45.

[296] Özler, *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlili Ehl-İ Sünnet- Ehl-İ Bid'at*, s. 44; Karaman, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 64.

[297] Said Heva, *El-Esasi fi Sünneti ve fikhuha-el Akaidî el-İslamiyye*, Daru'l Selam li'l Tebaati ve'n Neşr ve'l Tevzii ve Tercüme, Tabatü: Essaniye, 1992-1412, s. 359. Bu konuya herhangi bir referans gösterilmeden Salim Alver adlı kişinin "Takrir-i Sünnet ile Bid'at Arasındaki Çizgi" adlı eserinde s.115'te yer verilmiştir.

değerlendirmiştir. Bu konuda İslam mezhepleri arasında yapmış olduğu şu ayrım dikkate değerdir: Ona göre İslam dairesi içerisinde bulunan insanlar iki gruba ayrılır: Bunlardan ilki Ehl-i Sünnet/Ehl-i Hak, ikincisi ise bunların dışında yer alan Ehl-i Bid'at'tir. İbn Hazm'ın yapmış olduğu bu sınıflandırmaya göre Ehl-i Sünnet; "sahabe, onların yolundan giden tabiun, ashabu'l hadis, nesilden nesle günümüze kadar ortaya çıkan fukaha ve dünyanın neresinde olursa olsun, bütün yeryüzünde onlara uyan insanlardan oluşurken, bunun dışında kalanlar Ehl'i Bid'at'i oluşturmaktadır."[298]

Müslümanların ayrılığa düştükleri konularda özellikle tevhid, kader, iman, va'id, imamet, ve sahabenin fazileti meseleleri hakkında diğer fırkaların belirtmiş oldukları görüşlerinden dolayı onları Bid'at Ehl-i olarak adlandırmıştır.[299]

F. Amellerin İmanın Parçası Olarak Görülmesi

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren İslam alimleri arasında bazı konularda çeşitli tartışmalar meydana gelmiştir. Bu tartışmalardan en önemlisi İslam mezheplerinin ortaya çıkma sebeplerinden biri olan imanın tanımı ve mahiyeti üzerine gerçekleşmiştir. Özellikle iman-islam kavramları ve iman-amel ilişkisi, imanda istisna, taklidi iman, büyük günah meseleleri hakkında İslam mezhepleri farklı görüşler ileriye sürmüşlerdir.[300]

İbn Hazm, imanın tanımı ve mahiyeti ile ilgili konularda kendi yaklaşımlarından hareketle diğer mezheplerin yaklaşımlarını ele almış ve onları kritik etmiştir. Diğer mezheplerin görüşlerini hangi noktalarda eleştirdiğini ilerleyen bölümlerde ele alacağımız için burada

---

[298] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 2, ss. 16-17; Dalkılıç, *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri*, ss. 136-137.

[299] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 2, ss. 24-25.

[300] Hilmi Karaağaç, "İtikadi Meselelerde İman-İslam İlişkisi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2012), s. 103.

sadece İbn Hazm'ın bu meseleler hakkındaki görüşlerine genel anlamda yer vermekle yetineceğiz.

İman ve İslam kavramları lügatte farklı manalara gelmektedir. İman kelimesi sözlükte "inanmak, güvenmek ve kalp ile tasdik etmek" manalarına gelirken[301]; İslam kelimesi "tam teslimiyet, kabul ve rıza" anlamlarına gelmektedir.[302] İslam Mezhepleri arasındaki tartışmalar, kavramların sahip olduğu literal anlamları üzerine değil, her iki kavramın aynı mana ve muhtevaya sahip olup olmadıkları ile ilgilidir.

İbn Hazm İman ile İslam'ın aynı şeyler olduğunu kabul etmiş ve bu görüşünü ise Kur'an'daki şu ayet ile desteklemiştir: "*Ey Muhammed! Onlar İslam'a girip, Müslüman olmak suretiyle, sana bir lütufta bulunduklarını zannederek, Müslüman olmalarını senin başına kakıyorlar. Onlara de ki: 'Müslüman olmanızı benim başıma kakmayın. Bilakis eğer sözünüzde samimi iseniz; sizi imana ilettiği için Allah size lütufta bulunmuştur*.'"[303] O'na göre bu ayette geçen "İslam'a girmek" ve "iman'a iletmek" sözleriyle kastedilen mana aynıdır. Bu yüzden hem iman hem İslam kavramları aynı manaya sahip olup "kalp ile bağlanmak, dil ile söylemek ve uzuvlar ile amel etmek" anlamına gelmektedir.[304]

İman tanımlamasında görüldüğü üzere İbn Hazm amelleri imanın bir parçası olarak görmüştür. Bu sebeple iman Allah'ın emir ve yasaklarına itaatle birlikte artıp, kötü amellerle birlikte azalır.[305] Bu görüşünü şu ayetle delillendirir: *"Herhangi bir sure indirildiğinde*

---

[301] İbn Manzur, "iman", *Lisânul Arab*, c. 1, s. 18.

[302] İbn Manzur, "islâm" *Lisânul Arap*, c. 6, s. 345.

[303] Hucurât, 49/17.

[304] İbn Hazm, *Kelâm İlmi Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e Göre*, çev: Murat Serdar, İlke Yayıncılık, İstanbul 2018, s. 104.

[305] İbn Hazm, *Kelâm İlmi*, s. 104.

içlerinden 'Bu hanginizin imanını artırdı?' diyenler olur. İman etmiş olanlara gelince inen sure onların imanını artırmıştır. Onlar bunu birbirlerine müjdelerler."[306] Ayrıca İbn Hazm imanın şubelere ayrıldığı görüşünü "*İman altmış küsür şubedir. Hayâ da imandan bir şubedir*."[307] hadisiyle desteklemiştir.[308]

Mukallidin imanı konusuna gelince İbn Hazm'ın mukallidin imanının geçerli olup olmadığı hususundaki görüşlerini ortaya koyabilmek için öncelikle çağdaşlarından İbnu'l Huvvât'ın iman ile ilgili görüşlerine yer vermek gerekmektedir. Zira İbn Hazm "İmanın Hakikati" Mektubunda İbnu'l Huvvât'ın görüşlerini değerlendirmiş ve yanlış olarak kabul ettiği hususları düzeltmek adına delilleriyle birlikte şöyle açıklamıştır:

Bu mektupta İbnu'l Huvvât "Aklî deliller getirmek suretiyle iman etmek gerektiğini, bu yüzden delil getirmeden birinin peşinden giderek iman eden mukallidin imanının geçerli olmayacağını savunmuştur. Ayrıca Hz. Muhammed (s.a.v)'i taklit etmekle, diğer insanları taklit etmek arasında bir fark görmediğini, Allah'ın düşünceyi ve araştırmayı farz kıldığını ileri sürerek inanılan şeye delil getirmek suretiyle inanılması gerektiğini iddia etmiştir."[309]

İbn-i Huvvât'ın bu düşüncelerine cevaben İbn Hazm, taklidin doğru olmadığı düşüncesine katılmakla birlikte, doğru bir inanç üzere olan mukallidin imanının geçerli olduğunu savunmuştur. Yani buradaki asıl kriter doğru bir inanca sahip olan bir kişiyi takip etmektir.[310] Bu şekilde iman eden bir kimsenin delil getirmesine gerek yoktur. Onun sadece "iman ettim" demesi onun mü'min olduğunun bir göstergesidir. "İster bir delil getirmek

[306] Tevbe, 9/124.

[307] Buhârî, İmân 6,20.

[308] İbn Hazm, *Kelâm İlmi*, s. 108.

[309] İbn Hazm, *İki Mektup*, s. 18.

[310] İbn Hazm, *İki Mektup*, s. 18.

suretiyle, ister herhangi bir delil getirme yoluna girmeksizin kalbiyle imanını tasdik eden ve bunu dili ile söyleyen kimse Allah katında da, Müslümanlar arasında da mü'mindir."[311] Özellikle Hz. Muhammed (s.a.v)'in "iman ettim" diyen bir kişinin imanından razı olması da bunun bir delilidir.[312] Bir başka ifadeyle İbn Hazm'a göre imanın ön şartı delil getirmek değil kişinin doğruya ulaşmasıdır. Bu konu ile ilgili Hz. Muhammed (s.a.v)'in elçiler aracılığı ile İslâm'a davet ettiği kral ve meliklerin de herhangi bir aklî burhan getirmeden iman etmiş olmalarını delil göstermiştir.[313] Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de delil getirmeden iman eden birinin Müslüman olmadığını gösteren herhangi bir ibarenin olmayışı da İbn Hazm için bir delildir.[314]

İbn Hazm'a göre taklit bir kişinin Allah'ın uymayı emretmediği bir kişiye uyması demektir. Bunu yapan kişiye mukallid denir. Bu kişilerin görüşlerine göre amel edilmesi, onların taklit edilmesi Allah tarafından emredilmemiştir. Aksine bu kişilerin taklit edilmesi Allah tarafından nasslarla birlikte haram kılınmıştır. Fakat Hz. Muhammed (s.a.v) bu kategorinin dışında tutulmuştur. Zira nasslarda ona itaat etmek insanlara farz kılınmış, karşı gelmekten kaçınmamız emredilmiştir. Bu yüzden Hz. Muhammed (s.a.v) bu konuda Allah'ın kendisine uyulmasını emrettiği bir kişi olduğu için ibadetlerinde ve görüşlerinde ona uymak taklit olarak adlandırılamaz.[315] İbn Hazm'ın tespitlerine göre de Ehl-i Hak'tan hiç kimse Peygamber'e tâbi olmayı taklit olarak kabul etmemiştir. Buna binaen İbn Hazm, doğru bir inanca sahip olduğu bilinen Hz. Muhammed (s.a.v)'i, "taklit etme" hususunda diğer insanlardan farklı bir kategoride değerlendirmiştir. Zira o, Allah katında kendisine uyulması emredilmiş bir

[311] İbn Hazm, *Kelâm İlmi*, s. 108.

[312] İbn Hazm, *İki Mektup*, s. 19.

[313] İbn Hazm, *İki Mektup*, s. 20.

[314] İbn Hazm, *İki Mektup*, s. 50.

[315] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 2, s. 1060.

insandır. Bu sebeple hiçbir delil ve aklî istidlale ihtiyaç duyulmaksızın, başta sahabeler olmak üzere birçok insan sadece Hz. Muhammed (s.a.v)'in çağrısını işitmek suretiyle ona iman etmiş ve gerçek mü'min olmuştur. Bu sebeple, İbn Hazm'a göre Peygamber'i taklit etmekte herhangi bir sakınca yoktur.[316]

Bu tarifin dışında kalan Allah'ın uyulmasını emretmediği kişilerin peşinden gitmek, onların görüşlerine göre amel etmek, kısacası onları taklit etmek doğru değildir. İbn Hazm'a göre böyle bir taklit kişiyi bâtıla, küfre ve günaha götüren taklittir. [317] Bu konuda İbn Hazm'ın açıklaması şu şekildedir: "Babalara, büyüklere ve Allah Rasulü'nün dışındaki herhangi birine uymak fâili zemmedilen ve haram kılınan taklittir."[318] Aynı zamanda bu görüşünün geçerliliğini ispat etmek için şu ayet-i kerimeye yer vermiştir: "*Rabbinizden size indirilene uyun onu bırakıp başka dostların peşinden gitmeyin*."[319] Peygamber'in dışında herhangi bir kişinin söylediği söze inanan kişi mukallittir ve hatalıdır. Ayrıca Allah'a ve Peygamber'e asi olmuştur ve bu yüzden günahkardır. Fakat Allah ve Rasulü'nün söylediklerine uyarsa o zaman o kişi muhsin ve mükâfatlandırılmış biri olarak kabul edilir. İbn Hazm'a göre taklit helal olmayan bir batıldır fakat Peygamber'in taklit edilmesi caizdir. [320]

2. İbn Hazm'ın Etkisinde Endülüs Zâhirîliğinin Temsilcileri

İbn Hazm'ın vefatının ardından Zâhirîlik ortadan kalkmamış, gerek ardında bıraktığı eserleri, gerekse öğrencileri tarafından görüşlerinin aktarılması sonucu mezhep, sadece

[316] İbn Hazm, *İki Mektup*, s. 18.

[317] İbn Hazm, *İki Mektup*, s. 20.

[318] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 2, s. 1060.

[319] A'raf, 7/3.

[320] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 2, s. 1060.

Endülüs'te değil Doğu'da da etkisini göstermeye devam etmiştir.[321] Hicri 580-590 yıllarında hükümdar olan Muvahhidûn Devleti'nin hükümdarı Ya'kûb b. Yusuf (ö. 595) Zâhirîyye mezhebini benimseyerek, onu Kuzey Afrika ve Endülüs'te resmî mezhep haline getirmiştir. Bunun neticesinde, Malîki mezhebinin terk edilmesi için elinden geleni yapmış, bu gâyeyle ülke genelinde bu mezhebe dair eserleri toplattırarak yakılmasını emretmiştir.[322]

A. Abû Râfi' el-Fadl ibn 'Ali b. Muhammed b. Hazm (ö. 479/1086)

Seville hükümdarı El Mu'tamid ibn 'Abbâd'ın emirlerinden ve generallerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Hazm'ın üç oğlundan sadece Abû Rafi' el-Fadl babasının izinden gitmiş ve babasının bitirmek istediği el-Muhalla adlı eserini tamamlamıştır.

Zallâqa savaşı sırasında 479 yılında öldürülmüştür.[323]

B. Muhammed b. Fütûh el-Humeydî (ö. 488/1095)

Endülüs'ün doğusunda bulunan Mayurka (Majorka) adasında doğan el-Humeydî'nin tam adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütûh (Fettûh) b. Abdillâh el-Humeydî'dir. Babası Kurtuba'lıdır. Aslen Yemen'in Ezd kabilesinden olması sebebiyle Ezdî, Mayurka'da doğması sebebiyle Mayurkî, büyük dedesi Humeyd'e nisbetle Humeydî nisbeleriyle anılır.[324]

---

[321] Goldziher, *Zâhirîler Sistem ve Tarihleri*, s. 113-139.

[322] Tan, *Tarihi Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usul Anlayışı*, s.116, Dalkılıç, "İbn Hazm Perspectifinden Endülüs'te Mu'tezile", s. 88.

[323] Fareed Muhammad Hadi Abdulqader, *Ibn Hazm's Methodology of Jahâla in His Book al-Muhallâ*, Thesis Submitted for Degree of Ph. D in the Department of İslamic Middle Eastern Studies, THI Faculty of Arts, at University of Edinburgh, Edinburgh 2000, s. 30.

[324] Ahmet Yücel, "Muhammed b. Fütûh Humeydî", *DİA*, c.18, İstanbul, 1998, s.358.

Güvenilir, çalışkan ve dindar bir alim olan el-Humeydî, Kur'an, Fıkıh ve Hadis üzerine ilim tahsili yapmış ve İslam dünyasında Endülüs, Mısır, Hicaz, Suriye ve Irak da dahil olmak üzere, pek çok bölgede bu amaçla ilim seyahatlerinde bulunmuştur.[325] İbn Hazm ve İbn Abdi'l Berr'den ilim öğrenen el-Humeydî kaynaklarda İbn Hazm'ın gözde öğrencisi olarak karşımıza çıkmaktadır.[326]

Zâhirî mezhebinin Endülüs temsilcilerinden olmasına rağmen zâhirî mensubiyetini açıkça dile getirmemiştir.

Hadis, fıkıh, tarih olmak üzere çeşitli türlerde eserleri mevcuttur. 488 yılında Bağdat'ta öldü ve isteği üzerine Sufî Bişr el-Hâfî'nin yanına gömüldü.[327]

Kaleme almış olduğu eserleri arasında, sahabe ravilerini esas alarak kaleme aldığı hâdis eseri *el-Cem' beyne's-Sahihayn (Sahîhhi'l-Buhârî ve Sahîhi Müslim),* Endülüs tarihini ele aldığı eseri *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülâti'l-Endelüs*, ve bunların dışında *Teshîlü's-sebîl ilâ te'allümi't-tersîl, Tefsîru garibi mâ fi's-sahîheyn, ez-zehebü'l-mesbûk fî va'zi'l-mülûk* yer almaktadır. [328]

3. Endülüs'te Zâhirîliğin Diğer Mezhepler Karşısındaki Konumu

Demografik açıdan çeşitlilik arz eden Endülüs Emevi Devleti, kuruluşundan itibaren (91/711) farklı ırkların, unsurların yahut dinlerin karşılaşma noktası olmuş, bunun neticesinde de birçok mezhebe ev sahipliği yapmıştır. Zâhirîliğin bu mezhepler içerisinde hangi konumda yer aldığını ve hangi dönem devlet nezdinde desteklendiği konusuna açıklık getirebilmek için

[325] Zehebî, *el-İber*, c. 3, s. 323

[326] Goldziher, *Zâhirîler Sistem ve Tarihleri*, s. 137.

[327] İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasan b. Hibetullah b. Abdullah b. Hüseyin ed-Dimaşki, *Târihu Medineti Dimeşk*, y.y. 1995, c. 55, ss. 77-81.

[328] Yücel, "Muhammed b. Fütûh Humeydî", c. 18 s. 358.

öncelikle o süreçte Endülüs siyasi toplumunun sahip olduğu zihin yapısının tespit edilmesi ve daha sonra o dönemde mevcut olan mezheplerin genel çerçevesinin çizilmesi gerekmektedir.

Endülüs'ün fethi ile mezhepler arasındaki mücadelelerin Endülüs'e taşınması kaçınılmaz olmuştur. Öyle ki Endülüs'e yerleşenlerin çoğunu Suriye asıllı Araplar oluşturmaktadır. O dönem Suriye çevresinde de Evzâi Mezhebi'nin görüşleri hakim olduğu için yerleşmiş oldukları Endülüs topraklarında da II. Abdurrahman Dönemine kadar hukuki ve toplumsal işler İmam Evzâi'nin fikirlerine göre yürütülmüştür.[329] Fakat Abbasîlerin, Emevi Hanedanlığını yıkması ve ileri gelenleri katletmeleri neticesinde, Evzâilîk eski itibarını kaybetmiştir.[330] Ayrıca Doğu İslâm ülkelerine ilim öğrenmek amacıyla giden öğrenciler[331], geri dönmeye başlamış ve döndükleri zaman halk arasında Mâlikî Mezhebini yaymaya başlamışlardır.[332] O dönem

[329] Özdemir, *Endülüs Müslümanları,* s. 193; Öğüt, "Evzâi", c. 11, ss. 546-548; Dalkılıç, *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri*, s. 15; Nizamettin Parlak, "Endülüs'te Toplumsal Kutuplaşmanın Sebepleri ve Kültürel Sonuçları", *Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Milel ve Nihal Dergisi*, 12/1 (Haziran 2015), s. 86.

[330] Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi Fıkhi, İtikadi Mezhepler Tarihi*, Çev: Abdulkadir Şener, İstanbul 1983, c. 2, s. 33.

[331] Mâlikîlik Endülüs'te ilk kez el-Gazî b. Kays tarafından II. Abdurrahman döneminde İmam Mâlik'in *el-Muvatta* adlı eserin getirilmesiyle tanıtılmış ve onun aracıyla yayılmıştır. Ayrıca Doğu'daki eğitimin tamamlayıp Mâlikî görüşünü Endülüs'e getirenler arasında İsâ b. Dinar (ö.212/827), Yahyâ b. Yahyâ (ö.243/849), Utbî (ö.255/868) isimleri de karşımıza çıkmaktadır. (Bkz. Dalkılıç, *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri,* s. 19.)

[332] Bu sebeple İmâm Mâlik'in Abbasiler'e karşı Endülüs Emevîlerine destek verdiğini ve onların Mekke ve Medine'ye hükmetmelerini istediği rivaret edilmiştir. Bkz. Özdemir, *Endülüs Müslümanları,* s. 177-178.

iktidarda olan I. Hişam (788-796) onlara desteklemiştir. İktidar'ın böyle dini bir oluşuma destek vermesiyle birlikte Emevî-Abbasi mücadelesi, dini de içine alan siyasi bir nitelik kazanmıştır. Zira iktidarın ulemaya göstermiş olduğu bu yakın ilgi neticesinde Mâlikîliğin siyasi hayattaki nüfusu dikkate değer bir şekilde artmıştır. Emirlikler dönemi olarak da bilinen bu sürecin en parlak döneminin yaşandığı II. Abdurrahman (822/857) zamanında[333] ise Mâlikîlik Endülüs'ün resmî mezhebi ilan edilmiştir.[334]

Endülüs'te hüküm süren idareciler tarafından ülke bütünlüğünü koruyabilmek için din ve siyasetin birleştirilmek istenmesi ve bunu da Mâlikîlik etrafında gerçekleşebileceğini düşünmeleri, Zâhirîlik ve Şâfiilik gibi diğer mezheplerin söz sahibi olmasına engel olmuştur.[335] Çünkü Endülüs'te iktidarın dine karşı izlemiş olduğu bu olumlu tutum ilerleyen yıllarda, özellikle Mâlikî Mezhebi mensuplarının Murabıtlar Döneminde (1091-1147) yönetimde söz sahibi olmasıyla birlikte, iktidar-ulema ilişkilerine olumsuz bir şekilde yansımıştır.[336] Dini konularda ortaya çıkan farklı algılama ve yorumlama biçimleri neticesinde âlimler ve idareciler

---

[333] Dalkılıç, "İbn Hazm Perspektifinden Endülüs'te Mu'tezile", s. 85.

[334] Bkz. Dalkılıç, *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri*, s. 15; Çavuşoğlu, "Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî", c. 43, s. 267; Öğüt, "Evzâi", c. 11, ss. 546-548; Zehebî, *Tezkiretül Huffaz*, ss. 178-182; Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 459; Dalkılıç, *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri,* s. 15; Emin, *Zuhru'l-İslâm,* s. 491.

[335] Parlak, "Endülüs'te Toplumsal Kutuplaşmanın Sebepleri ve Kültürel Sonuçları", s. 87.

[336] Muhammed Abîd Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl,* çev: Vecdi Akyüz, Muhammed Abid el-Câbirî Kitabevi, İstanbul 1997, ss. 589-591; Mustafa Özkan, *Emeviler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 76; Mehmet Özdemir, "IX. Yüzyıl Endülüs'ünde Zındıklık Suçlamaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1998, ss. 195-224.

arasında tartışmaya, hatta kavgaya varan görüş ayrılıkları meydana gelmiştir.[337] Bunun bir örneği, özellikle Baki b. Mehled[338]'in İmam Şâfiî'nin *er-Risale* adlı eserini Endülüs'e sokması sebebiyle boynunun kesilmesi emrinin verilmesi hadisesinde açıkça görülmektedir.[339]

Endülüs'ün resmi Mezhebi olan Mâlikîliğin de etkisiyle Endülüs toplumu geleneksel inançlarını muhafaza etmek amacıyla kendi düşüncelerine aykırı bir görüş ileri sürüldüğü vakit, onları düşünmeksizin reddettikleri âlimler tarafından beyan edilmiştir. Hatta taklîdin bir din olarak kabul edildiği ve bunun neticesinde toplumun hemen hemen her kesiminde ileri derecede mezhep taassubunun görüldüğü alimler tarafından açık açık dile getirilmiştir.[340] Bu konuda Endülüslü alimlerden İbnü'l Arabî'nin eserinde geçen şu ifadelere yer vermek Endülüs'ün

---

[337] Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, ss.589-591; Özkan, *Emeviler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, s. 76.

[338] 201/816 yılı Kurtuba doğumludur. II. Abdurrahman döneminde Reyye'de kadılık yapmıştır. Doğu İslâm ülkelerine yirmi üç yıl süre ilim yolculuğu gerçekleştirmiştir. Hadis ve fıkıh dallarında kendisini geliştirmiştir. Seyahatleri neticesinde elde ettiği bazı kitapları Endülüs'e ilk defa getiren kişi o olmuştur. Buna bir de hadislere göre fetva vermesi eklenince bid'atçilik ve zındıklıkla suçlanmış ve boynunun vurulması emredilmiştir. Bunun neticesinde Endülüs'ten kaçarak canını zor kurtarmıştır. (Bkz. M. Yaşar Kandemir, "Bâkî b. Mahled", *DİA*, İstanbul 1991, c. 4, s. 541.)

[339] Özdemir, "IX. Yüzyıl Endülüs'ünde Zındıklık Suçlamaları", s. 221.

[340] Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l Arabî, *el-Nassu el-Kâmilû li-Kitab el-Avâsım min'el-Kavâsım*, thk: Ömer Talibî, nşr: Mektebetü'l Dâru'l Teras, Cezair 1974, ss. 365-366; Ramazan Biçer, "Ebu Bekir İbnü'l Arabî'de Akıl-Nakil İlişkisi ve Fikir Özgürlüğü", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2 (İstanbul 2000), ss. 116, 121; Dalkılıç, *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri*, s. 197.

içerisinde bulunduğu bu elim durumun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır: "Doğu İslâm ülkelerinden bir başka mezhep mensubu veya farklı görüşleri savunan Müslüman bir bilgin, Endülüs'e geldiğinde onu konuşturmazlar, kendileri gibi düşünmediği için küçük görürler, ona gerçek fikirlerini söyleme fırsatı vermezlerdi. Bu nedenle çoğu zaman farklı fikirlerin gizlendiği veya açıkça ifade edilemediği bir ortam oluşturulur. Dolayısıyla bazıları konuşurken Mâlikî mezhebini benimsemiş gibi davranmak durumunda kalırdı."[341] Emevî halkı ve iktidarının aklı ve irâdeyi devre dışı bırakan bu olumsuz tutumu neticesinde Endülüs'ün ilk dönemlerinde gerek itikâdi, gerek siyasî mezhepler, Doğu'da olduğu gibi, rahat bir şekilde faaliyet gösterememiş, ve neticede Endülüs'te çok etkin bir konuma sahip olamamışlardır.

Endülüs Devletinin yıkılıp yerine küçük emirliklerin kurulmasıyla birlikte Ehl'i Sünnet'e mensup diğer mezhepler başta olmak üzere Hâricîlik, Şiîlik, Mu'tezile gibi mezhepler de bahsi geçen topluluk içerisinde[342] kendilerine taraftar bulmuştur.

İlk defa hicri üçüncü asrın başlarında ortaya çıkan ve onuncu asra kadar varlık mücadelesini devam ettiren Zâhirîlik, Bağdat'ta eğitim gören talebelerin Endülüs'e geri gelmeleriyle bu bölgeye girmiştir. Davûd ez-Zâhirî'nin eserlerini Endülüs'e getirerek sistemleştirilmesini sağlayan ilk kişinin Abdullah b. Muhammed b. Kâsım olduğu söylenmektedir. Ayrıca hem mezhebin Endülüs'te yer edinmesi hem de görüşlerinin duyurulması açısından karşımıza çıkan bir diğer önemli kişi de Münzîr b. Sâid el-Bellutî (ö.355/965)'dir. İlerleyen süreçte Zâhirîlik

[341] İbnü'l Arabî, *el-Avâsım min'el-Kavâsım,* ss. 365-366; Biçer, "Ebu Bekir İbnü'l Arabî'de Akıl-Nakil İlişkisi ve Fikir Özgürlüğü", s. 123; Mehmet Dalkılıç, "İbn Hazm Perspektifinden Endülüs'te Mu'tezile", s. 197.

[342] Mustafa Öz, *Nîzarî İsmaîlî Mezhebinde Ağa Hanlar Dönemi*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1986, ss. 1-9, Dalkılıç, *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri*, s. 199; Ebu Zehra, *İbn Hazm*, ss. 101-23;

Mâlikîliğe rağmen Endülüs'te yetişen bilginler tarafından temsil edilmeye ve savunulmaya başlanmıştır. Diğer İslâm ülkelerinden gelen Zâhirî âlimleri de mezhebin yayılmasına katkıda bulunmuştur.[343]

Katıldığı ilim meclislerinde bu mezheple tanışan İbn Hazm, Doğu'da etkisini yitiren bu mezhebi Endülüs'te tekrar canlandıran kişi olmuştur.[344] Zâhirîlik onunla sistemli hale getirilmiştir. Zira o, muhalif düşüncelere karşı, Zâhirîliğin bütün delillerini ortaya koymuş ve bununla ilgili eserler kaleme almıştır.[345] Dönemin hâkim mezhebî otoritesine karşı savunduğu fikirlerinden dolayı iktidara ters düşmüş ve Mâlikî bilgin Süleyman el-Bacî ile bu sebeple fikrî tartışmaya girmiştir.[346] Karşısına almış olduğu geniş kitle tarafından görüşleri itibariyle sık sık eleştirilere maruz kalan İbn Hazm, özellikle Mâlikî fakihlerin çok sert muhalefetiyle karşılaşmıştır.[347] Bu sebeple Zâhirîlik mezhebini yaymak için gösterilen bunca gayret istenilen sonucu vermemiş, Mâlikî taassubiyeti Zâhirîliğin daha geniş bir kitleye hitap etmesine engel olmuştur. Buna rağmen, İbn Hazm kendi çevresinde Zâhirîlikle ilgili dersler vermeye devam etmiş ve bu konuda gençlerin eğitimleriyle ilgilenmiştir. Bunun tabii bir sonucu olarak

---

[343] Amr b. Osman, *The Zahiri Madhab (3rd/9th-10th/16th)*, ss. 49-60.

[344] Zâhirî Mezhebi 3. ve 4. Yüzyıllarda Doğu'da yayılmaya başlamıştır. Hatta rivayetlere göre 4. yüzyılda Doğu'da bulunan mezheplerin dördüncüsü durumuna gelmiştir. Diğer üç mezhep ise Şafîi, Hanefi ve Malik'i mezhepleridir. Fakat 5. yüzyılda ortaya çıkan Hanbeli mezhebi ile Zâhirîlik Doğu'da zayıflamıştır. Doğu'da zayıflayan Zâhirîlik, Endülüs'te İbn Hazm ile birlikte tekrar kuvvetlenmiştir. Bkz.: Ebu Zehra, *İslâm Mezhepleri*, s.579; Amr b. Osman, *The Zahiri Madhab (3rd/9th-10th/16th)*, ss. 48-77.

[345] Dalkılıç, *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri*, s. 92.

[346] Dalkılıç, *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri*, s.21; Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 47.

[347] Özdemir, *Endülüs*, s. 288.

öğrencileri onun fıkıh, hadis ve diğer İslâmî ilimlerle ilgili görüşlerini benimsemiş ve onu yayma faaliyetlerine devam etmişlerdir. Bu sayede Zâhirîlik yok olmamış İbn Hazm'dan sonra da varlığını devam ettirmiştir.[348] Ayrıca, Muvahhidler dönemi (541/1147-625/1229) devlet idarecileri Endülüs hükümdarlarının bu zamana kadar izlemiş olduğu tutumdan tam tersi bir tavır sergileyerek Zâhirîliğin Endülüs'te yayılmasına destek vermiştir. Özellikle, Ebu Yusuf Yakup el-Mansûr, ülkede Zâhirîliğe göre amel edileceğini ilan etmesiyle devlet nezdinde destek bulan Zâhirîlik Endülüs'te daha rahat ve hızlı bir şekilde yayılma imkânı bulmuştur. Bu açıdan Zâhirîlik Endülüs'te en parlak dönemlerini yaşamıştır. Ebu Yusuf'un Zâhirîliğe vermiş olduğu desteğin ülke genelinde Mâlikî eserlerinin toplattırılıp yaktırılmasına kadar vardığı rivayet edilmiştir. Yâkup'un da ölümünden sonra mezhep yavaş yavaş etkinliğini kaybetmiştir. [349]

[348] Dalkılıç, *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri*, ss. 93-94-95.

[349] Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 55; Dalkılıç, *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri*, s. 21.

III.BÖLÜM

İBN HAZM'IN ZAHİRİLİK ANLAYIŞININ MEZHEP ELEŞTİRİLERİNE YANSIMALARI

Bu bölümde İbn Hazm'ın zâhirîliğinin mezhep eleştirilerine hangi ölçüde yansıdığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca çok yönlü bir âlim olarak karşımıza çıkan İbn Hazm, büyük bir fıkıh ve hadis alimi olmasının da vermiş olduğu bilgi birikimiyle İslâm fırkaları, onların doğuş sebepleri ve nasıl ortaya çıktıkları konusunda geniş bir malumat sahibiydi. Bu sebeple onların görüşlerini çürütme konusunda da gayet başarılı bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Nitekim mezhep eleştirilerinde de kendine özgü bir metot izlediği de bir gerçektir. Özellikle İbn Hazm'ın *El-Fasl fi'l-Milel ve'n-Nihal* adlı eseri onun mezhepleri eleştirilerini ele alan en geniş eseridir.[350]

1. İbn Hazm'ın Mezhepleri Tasnifi

İslâm alimlerinin mezhepler tarihini ele alırken izlemiş oldukları yöntem ve sınıflandırmalar kişiden kişiye göre farklılık göstermektedir. Bazı alimler mezhepleri tasnif ederken 73 fırka hadisine riayet ederek mezhepleri sınıflandırırken bazıları kendine özel bir metotla sınıflandırmasını yapmıştır. Bazıları ise herhangi bir sınıflandırmayla kendisini sınırlandırmamış akışına göre metotsuz bir şekilde gelişigüzel yazmıştır. Bu konuda İbn Hazm kendine özgü bir metot izlemiş ve *el-Fasl*'adlı eserinde mezhepleri irdelerken savunucusu olduğu Ehl'i Sünnet mezhebini merkeze konumlandırmış ve diğer mezhepleri görüşleri itibariyle ona yakın olandan olamayana doğru bir sınıflandırma yöntemi izlemiştir. Onun Ehl-i Sünnet tanımı "Sahabe ve tabiinin seçkinlerinden olanların yolunda gidenler, hadisçiler ile günümüze kadar nesil nesil onlara tabii olan fakihler, yeryüzünün doğusunda ve batısında

[350] Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 19-20.

fakihlere uyan avam"[351] olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat genel kabul gören Ehl-i sünnet iki şekilde ele alınmaktadır. Bunlardan birincisi Selef olarakta bildiğimiz Ehl-i Sünnet'i Hassa iken bir diğeri içerisine Eş'ârîlerin de girdiği Ehl-i Sünnet'i Amme'dir. İbn Hazm'ın yapmış olduğu sınıflandırma ise burada bahsettiğimiz Ehl-i Sünnet anlayışından oldukça farklıdır. Zira o Selef olarak adlandırılanları Ehl-i Sünnet saymış ve kendisini de bu gruba dahil etmiştir.[352]

Bu bağlamda Ehl'i Sünnet'e göre konumlandırdığı diğer mezhepler ise Mu'tezile, Mürcie, Şiâ ve Harîciler ve bunların alt kollarını oluşturan ekollerden oluşmaktadır. [353] Bir başka deyişlen İbn Hazm'a göre İslam Mezhepleri beş tane olup bunları iki temel kategoride değerlendirmektedir. Bunlardan ilki Ehl'i Hak kategorisi olmakla birlikte bünyesinde Ehl'i Sünnet'i barındırken, diğeri Ehl'i Bid'at olup bünyesinde Mu'tezile, Mürcie, Şiâ ve Hariciler'i barındırmaktadır. Bununla birlikte Ehl-i Hak içerisinde yer alan Ehl-i Sünnet mensupları itikadî konularda hemen hemen aynı görüşleri paylaşırken, fıkhî konularda önemli fikir ayrılıkları görülmektedir. Fakat Ehl-i Bid'ât kategorisinde yer alan fırkalar önemli ölçüde Ehl-i Sünnet'e muhalif görüşler beyan etmişlerdir. İbn Hazm ise onları bir değerlendirmeye tabî tutarak görüşlerindeki benzerlik oranlarından hareketle bir sınıflandırma yapmıştır. Bu yüzden bu fırkaları Ehl-i Sünnet'e yakınlıklarına göre sınıflandırmıştır. Buna rağmen Ehl'i Bid'at ketegorisinde yer alan fırkalar arasında görüşleri itibariyle Ehl'i Sünnet'e yakın olanlarda mevcuttur. Kendine özgü yapmış olduğu bu sınıflandırma da Ehl'i Bid'at kategorisinde değerlendirdiği fırkaları Ehl'i Sünnet'e olan uzaklıklarına göre değerlendirmiştir.[354]

---

[351] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 2, s. 106.

[352] Murat Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmi Görüşleri*, s.106.

[353] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 1-2-3.

[354] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 2, s. 10.

2. Mezhep Eleştirileri

A. Hâricîlik Eleştirisi

Hâricîlik mezhebinin ortaya çıkışı kaynaklarda Sıffin savaşından sonra yaşanan hakem olayı ile ilişkilendirilmektedir. Bu olay neticesinde ortaya koymuş oldukları kendilerine has tavırla isimlendirilmiştir. Ortaya çıktıkları andan itibaren sahip oldukları bu isyancı tavrı Abbasiler ve Emeviler döneminde de devam ettirmişlerdir.[355] Öyleki Haricilik mezhebinin Endülüs'te kendisine yer bulmasında en önemli faktör İbadilerdir.[356] Kaynaklarda Hâricî düşüncesini Endülüs'e taşıyan ilk kişi olarak meşhur alim İkrime karşımıza çıkmaktadır. Endülüs halkının bilgi ve kültür seviyesinin düşük olduğunu öğrenen İkrime bunu fırsata çevirerek orada Haricilik ile ilgili farkındalık oluşturmaya başlamış; Hâricî doktrinlerini halka anlatarak[357] Endülüs'ün hicri ikinci yüzyılın başlarında Haricilikle tanışmasını sağlamıştır.[358] Öyle ki Endülüs'ün İslamlaşmasında Hariciliğin önemli bir yere sahip olduğu

---

[355] Şehristani, *Milel ve'n-Nihal*, ss. 119-140; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri,* çev: Ethem Ruhi Fığlalı, Sarkaç Yayınları, Ankara 1981, ss. 11-45; Julius Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, çev: Fikret Işıltan, Ankara 1989-1986, ss. 1-11; İbn Hazm, *el-Fasl,* c. 2, ss. 12-17; Halil İbrahim Bulut, *Dünden Bugüne Siyasi, İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, ss. 122-128.

[356] Şehristani, *Milel ve'n-Nihal*, ss. 85-103; Bağdadî, *el-Fark Beyne'l Fırak*, ss. 54-92; Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dini Siyasi Muhalefet Partiler*, ss. 42-vd; İbn Hazm, *el-Fasl*, s. 35.

[357] Ethem Ruhi Fığlalı, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, ss. 99-106; Taberi, *Tarih*, c. 6, s. 139; Dalkılıç, *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri*, s. 221.

[358] Ethem Ruhi Fığlalı, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, ss. 99-106.

söylenmektedir.[359] Belirli bir süre varlıklarını devam ettiren Hariciler ortaya çıkan ayaklanmalar ve kargaşalar neticesinde hicri beşinci asırdan sonra Endülüs'te etkinliklerini yitirirken sadece Sünnilere yakın olan Harici fırkaları varlıklarını devam ettirmiştir.[360]

İbn Hazm Haricîleri eserinde şu şekilde tanımlamaktadır: "Bir kimse "tahkim"in reddedilmesi, büyük günah işleyenlerin tekfir edilmesi, zalim imamlara isyan etmenin kabul edilmesi, büyük günah sahiplerinin cehennemde ebedî kalacakları ve Kureyş dışında birinin de İmam olabileceği meselelerinde Hâricîler'e muvafık görüş belirtmişse de o kişi Hâricî'dir. Söz konusu kimse bu esaslar dışında Müslümanların ihtilaf ettikleri meselelerde Haricilere muhalefet etmiş olsa bile yine o Hâricîdir. Zikretmiş olduğumuz hususlarda Hâricîlere muhalefet eden kişi ise Hâricî değildir."[361] Söz konusu bu mezhebe bağlı olan Abdullah b. Yezîd el-İbâdî ve taraftarları İbn Hazm'ın sınıflandırmasında Ehl-i Sünnet'e en yakın fırkayı teşkil ederken Ezârika ve taraftarları bu sınıflandırmanın en uzağında yer almaktadır.[362] İbn Hazm'ın yapmış olduğu bu tanımlama Haricileri hangi hususlarda eleştirdiğinin bir göstergesidir. Zira onlar, "iman ve küfür; iman ve küfrün mahiyeti; bu ikisiyle isimlendirilme hususu, vâid ve imamet konusunda" ortak görüş bildirselerde bunların dışında kalan meselelerde farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. [363]

---

[359] Mahfuz Söylemez, "İlk Harici Devlet: Rüstemiler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1988, ss. 457-478.

[360] Dalkılıç, *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri*, ss. 222-223; Roger Le Tourneau, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti,* çev: Hürrem Yılmaz, İstanbul 1977, c. 3, ss. 104-110.

[361] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 2, ss. 16-17.

[362] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 2, s. 12.

[363] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 2, s. 14.

İhtilafa düştükleri meselelerden bir tanesi imamettir. Sahip olduğu adalet anlayışına göre bir kimsenin yönetici ya da idareci olabilmesinin ön şartı toplumsal adalet fikrine sahip olmasıdır. Onlar için herhangi bir kavme mensup olmak hilafetin ön şartı değildir. Zira bütün Müslümanlar bu konuda eşittir. Yukarıdaki tanımdan da anlaşılacağı üzere İbn Hazm tarafından Haricilere yöneltilen ilk eleştiri buradan hareketle tahkim hadisesi üzerine olmuştur.

Hâricîlerin nazarında Tahkim Hadise'sinde Peygamber Hz. Ali dini bir meselede kişileri hakem tayin etmiş ve Allah'ın kelâmını dikkate almamıştır.[364] Zira Allah'ın kelâmında "Hüküm ancak Allah'a ait olup"[365] "Hakkında ayrılığa düştüğünüz herhangi bir şeyin hükmü Allah'a aittir."[366] sözleri ile böyle bir tutum açık bir şekilde yasaklanmıştır.[367] Fakat diğer kaynaklarda yer alan "Tahkim Hadisesi" ile ilgili karşımıza çıkan bilgiler ışığında bu hadiseyi değerlendirdiğimizde şunu görmekteyiz; Haricîler önce Hz. Ali'yi hakem tayin etmesinin gerekli olduğu hususunda zorlamışlar ve Hz. Ali'nin hakem tayin etmek istediği kişi olan Abdullah b. Abbas'a razı olmayıp onun yerine Hz. Ali'yi Ebu Musa el-Eş'âri'nin bu mesele için hakem seçmeye zorlamışlardır. Fakat işler umdukları gibi ilerlemeyince Hz. Ali'yi kişileri tayin ettiği gerekçesiyle eleştirmişlerdir. Zira Haricîlere göre Hz. Ali bir konu üzerine yalnızca Allah'ın kelamının hüküm olacağını bile bile, hüküm vermek için insanları görevlendirerek çok büyük bir hata yapmıştır.[368] Bu sebeple "Hüküm ancak Allah'ındır" diyerek ona karşı çıkmışlar,

[364] Şehristâni, *Milel ve Nihal*, s. 110; İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 368.

[365] En'âm, 6/57.

[366] Şûrâ, 42/10.

[367] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 368; Neşet Çağatay-Agah Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1985, s. 15.

[368] Şehristani, *Milel ve'n-Nihal*, s. 109.

onu bu yolda yalnız bırakmışlar[369] buda yetmezmiş gibi onun hilafetini de kabul etmemişlerdir.[370]

İbn Hazm nazarında bu hâdise Haricileri inançsızlığa sürükleyen bir günahtan ibarettir. İbn Hazm'a göre Haricilik dini ve Kur'an'ı görüşlerini ispat etmek uğruna bilinçsizce kullanan kişiler etrafında gelişen bir harekettir. Tahkim olayında ortaya koydukları tavır onların bilgisizliklerinin bir göstergesidir.[371] Hariciler Kur'ân ile hüküm verilmesini savunuyorlar ama aslında tahkim olayında Hz. Ali de aynı amaçla hakemleri tayin etmiştir. Fakat Hâricîlerin çıkarlarına ters düştüğü için bu olay neticesinde Hz. Ali'yi tekfir etmişlerdir. Bu husus onlara yöneltilen eleştiriler arasındadır. Onlara yöneltmiş olduğu eleştirilerden bir diğeri ise İbn Hazm'ın Haricileri eleştirmesi hususunda bir diğer sebeb olarak içlerinde kendisine cennet vaadedilenlerinde olduğu sahabelerden yüz çevirmiş olmaları ve onları eleştirmelerini gösterilmektedir. Zira onlar bu sebeple ilimde delalete düşmüşlerdir.[372]

İbn Hazm eserinde bu olay ile ilgili şu ifadelere yer vermektedir: "Ali (r.a.), Allah'ın dini hususunda hiçbir kimseyi hakem olarak seçmemiştir. Böyle bir şeyden onu tenzih ederiz. Ancak o, yüce Allah'ın kendisine farz kıldığı gibi, O'nun kelâmını hakem olarak kabul etmiştir. Mushaflar mızrakların ucunda havaya kaldırıldıkları zaman kavmin hepsi ittifak etmiş ve birbirlerini yüce Allah'ın Kur'ân'da indirdiği ile hüküm vermeye davet etmişlerdir. İşte bu, gayrısı hiçbir kimseye helal olmayan bir hakikattir."[373] Hz. Ali Allah'ın dini hususunda şahısları hakem olarak tayin etmemiş, bilakis Allah kelâmını hakem seçmiştir. Zira her iki tarafta Kur'ân

[369] Şehristanî, *Milel ve'n-Nihal*, s. 109.

[370] Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 19.

[371] Dalkılıç, *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri*, s. 224.

[372] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 372.

[373] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 370.

sahifelerinin takılı olduğu mızraklar havaya kaldırıldığı zaman orada bulunan herkes Allah'ın kelâmı ile hüküm vermeye olan daveti kabul etmiştir. Çünkü Allah kelâmında şöyle buyurmaktadır: "Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve âhiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin."[374] Aksi bir durum yani kişilerin karşılaşmış oldukları bu hâdiseyi kendi görüşleri doğrultusunda çözmesi söz konusu değildir. İbn Hazm eserinde bu konuyu şu şekilde açıklamaktadır: "Ali (r.a.), Ebû Mûsâ'yı ve Amr'ı (r.a.), her biri kendi kavminin delilini ortaya koysun, iki grup adına tartışsın ve sonra da Kur'ân-ı Kerim'in gerekli kıldığı kimsenin lehine hükmetsinler diye hakem olarak tayin etti."[375] Kısacası Hz. Ali'nin hakem tayin etmesindeki amaç Kur'ân'ın hükmünün doğru ve adil bir şekilde ortaya konmasıdır. Bunun yapılabilmesi için de her iki taraftan da adaletine güvenilen birer hakem gerekmektedir. Bu sebeple Hz. Ali hakem seçilmesini kabul etmiştir. Bu yüzden de Hz. Ali hakem tayin etmekle hata yapmamış, bilakis vazifesini hakkıyla yerine getirmiştir.

İbn Hazm'a göre Hâricîlerin ortaya atmış oldukları bu iddia doğru değildir. Onun nazarında Hâricîler sahih olarak gelen hadisleri görmeden, verilmek istenilen mesajları anlamadan doğrudan Kur'ân-ı Kerim'i okumuşlardır. Ayrıca Hâricîler'in Hz. Ali de dahil olmak üzere düşüncelerine aykırı bir fikir veya tasarrufta bulunan kişileri kolaylıkla tekfir etmelerini onların cahilliklerine ve içlerinde o dönemin önemli alimlerinden herhangi bir ismin olmayışı ile açıklamıştır. Nitekim İbn Hazm eserinde Hâricîlerle ilgili şu eleştirilere yer vermektedir: "Hâricîlerin ilkleri bedevi idiler; Allah Resulünden (s.a) sahih olarak gelen hadisleri/sünnetleri bütün inceliğiyle anlamadan önce Kur'ân'ı okudular. Fakihlerden herhangi biri onların içinde olmadı. Ne İbn Mes'ud'un taraftarlarından, ne Ömer'in taraftarlarından, ne Ali'nin, ne Aişe'nin, ne Ebû Musa'nın, ne Muaz b. Cebel'in, ne Ebu'd-Derdâ'nın, ne Süleyman'ın

[374] Nisâ, 4/59.

[375] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 370.

taraftarlarından biri olarak içinde bulundu. Bundan dolayı, fetvaların incelikleri ve küçüklükleri açısından kendilerine gelen en küçük musibet anında onlardan bazılarının diğerlerini tekfir ettiğini görürsün. Böylece bu topluluğun zaafı ve câhilliklerinin büyüklüğü ortaya çıkmış oldu. Onlar, hak olduğunu ortaya koyduğumuz burhanın desteklediği hususları inkâr ettiler."[376] Burada onlara yöneltmiş olduğu eleştirisinde tekfir etme konusunda onların hataya düştüğünü nassları ihmal ettiklerini hatta sahabenin icmâsını bile yok saydıklarını belirterek onları eleştirmiştir. Zira İbn Hazm'ın zâhirîliğinin gereği nassları öncelemek, onda yer almayan bilgileri şer'î meselelerde delil olarak kabul etmemektir. Fakat Hâricîler bunları hiçe sayarak Hz. Ali'yi tekfir etmiştir.

İbn Hazm'ın sahip olduğu zahirilik düşüncesinde insanların kendi görüşleri doğrultusunda siyasal ve toplumsal sorunları çözmesi mümkün değildir. Bu konularda başvurulacak yegane kaynak nasslardır. Hâricîler ise bu olay neticesinde kendi menfaatlerine göre hareket etmiştir. Bu yüzden İbn Hazm "Tahkim olayı" üzerinden Hâricîleri eleştirmiştir.

[376] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 370. İbn Hazm'ın Tahkîm Olayına dair yönelttiği eleştirilere Mehmet Dalkılıç şu şekilde bir eleştiri yöneltmiştir. İbn Hazm'ın sahip olduğu bu düşüncenin tahkim hadisesinin tahrif olmasına sebep olacağını söylemiştir. Zira Dalkılıç'ın savunmasına göre bu hâdisede hakemlerin görevi sadece Kur'an'dan hareketle delillerini ortaya koymaktır. Onun dışında kendi görüşlerine göre hüküm vermek değildir. Bu açıdan haricilerin pratikte yanlış uygulamalarda bulunsalar da özünde doğru bir hareket olduğunu ve bu açıdan vahyin önemine dikkat çektiklerini dile getirmektedir. Tıpkı İbn Hazm gibi Haricilerin de karşılaşmış oldukları problemlerde Kur'ân merkezli bir çözüm arayışına girdikleri görülmektedir. Burada kişilere verilen rol sadece Kur'ân'ın diliyle konuşmaktır. (Bkz. Dalkılıç, *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri*, s. 227.)

Hâricîler sahip oldukları bu ideoloji neticesinde Ebû Bekir ve Ömer'in imametini kabul ederken, Osman'ın imametini kabul etmemişlerdir. Ayrıca Hz. Ali'yi de tahkimden sonra hakeme başvurduğu için onun hilafetini kabul etmemişlerdir. Bu yüzden de Hz. Osman ve Hz. Ali'yi kafir ilan etmişler ve onlardan teberri edilmesini her şeyden önde tutmuşlardır. Onlara göre imamet hakkı her Müslüman için eşittir. Öyleki imamın hakka aykırı bir suç işlemesi durumunda onun katlinin veya azlinin daha kolay olması için Kureyş dışından bir halife seçilmesini daha evlâ kabul etmişlerdir. Onu koruyacak hiçkimsenin olmaması için. [377]

Hâricîlere göre imamet için Kureyş'e mensup olma şartı yoktur. Kureyş'e mensup olmayan kişiler de gerekli koşulları sağladıkları sürece imam olarak seçilebilmektedir. Zira imam olmanın asıl şartı insanlara karşı zulümden kaçınmak ve adaleti bir şekilde muamele etmektir. Bu sebeple zâlimin imametini kabul etmezler. Ayrıca onlara göre herhangi bir imamın olmaması da mümkündür. Zira Hariciler'den Necâdat grubu bu konuda "imam tayin etmenin şeriatın gerektirdiği bir vacip olmadığını sadece câiz olduğunu, ancak ihtiyaç durumunda vacip olacağını" ileri sürmüştür. [378] Adaletin gerçekleşebilmesi için de Allah tarafından konulan emir ve yasaklara uymak şarttır. Bunun için de Kur'ân'ın kesin bir kanun olduğunu hiçbir şekilde te'vil ve tefsire açık olmadığını , aynı zamanda da hem itikâdi hem de ameli konuları içeren tek kaynak olduğunu kabul etmek gerekir.[379] Bu son cümleden Hâricîlerin de zâhirî anlayışa yakın

---

[377] Eş'ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 102; Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, ss. 37-38; Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 135.

[378] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar Kitâbu'l Makalat ve'l Fırak-Fıraku'ş-Şia*, çev: Hasan Onat, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s. 10; Şehristâni, *Milel ve Nihal*, s. 110; Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, ss. 76-77; Eşârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, ss. 130-131.

[379] Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 135.

bir görüşe sahip olduklarını söyleyebiliriz. Fakat burada önemli olan husus şudur: Hâricîler nassları kendi düşüncelerini desteklemek adına kullanmışlardır. Bir başka deyişle Hâricîler "İmamın seçiminde Kureyş'e mensup olma şartı yoktur." görüşlerini desteklemek adına Kur'ân'ı tek kaynak kabul etmiştir ve te'vil ve tefsir yapılmaması gerektiğini savunmuştur.

İbn Hazm'ın konudaki görüşü oldukça açıktır. Ona göre imamet için Kureyşli olmak şarttır ve bunun aksi câiz değildir. Bu hususla ilgili Ömer el-Hattâb'dan şu hadisi delil getirmiştir: "*Allah'ın Rasulü (s.a.v.): 'Bu iş, insanlardan iki kişi de kalsa Kureyş'in üzerinde devam edecektir.' buyurmuştur*."[380] Bu hadisle Kureyş'e mensup olmayan kimselerin halife olamayacakları kesinlik kazanmıştır.[381] Yine burada kendi görüşünü zâhiri anlayışından yola çıkarak sadece hadise dayanarak ortaya koymuştur ve kendi düşünce kalıbından dışarı çıkmamıştır. O sebeple Hâricîleri eleştirmiştir.

İbn Hazm'ın eleştiri yönelttiği bir diğer husus ise "Büyük Günah" meselesidir. Hâricîlere göre büyük günah sahibi kâfirdir. Herhangi bir hususta yanlış bir fikre sahip olmak bile o kişiyi kâfir yapar. [382] Hz. Ali'yi kâfir ilan etmelerinin sebebi de budur. Bu hususta ortaya koydukları delilleri ise şu ayetlerdir: "Orada apaçık deliller vardır, İbrahim'in makamı vardır; kim oraya girerse, güvenlik içinde olur; oraya yol bulabilen insana Allah için Kabe'yi haccetmesi gereklidir. Kim inkar ederse, bilsin ki; doğrusu Allah alemlerden müstağnidir."[383] Bu ayetle bir ibadet olan Haccı terkeden kimse Allah katında kâfir olarak bildirilmiştir. "Onların

[380] Buharî, Ahkâm, 2; Müslim, İmâre, 4.

[381] İbn Hazm, *Kelâm İlmi*, s. 119.

[382] Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, ss. 77-78.

[383] Ali İmran, 3/97.

söylediklerinin seni üzeceğini elbette biliyoruz; doğrusu onlar seni yalancı saymıyorlar, fakat zalimler Allah'ın ayetlerini bile bile inkar ediyorlar."[384]

Hâricîler'in büyük günah ile ilgili görüşlerine karşı İbn Hazm'ın getirmiş olduğu reddiye şu şekildedir: "Günahkârların kâfir olduklarını iddia edenler, yüce Allah'ın "…Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendisidir."[385] ve "Sizi alevler saçan ateşe karşı uyardım. O ateşe ancak yalanlayıp yüz çeviren en bedbaht kimse girer."[386] meâlindeki sözlerini delil getirmiştir. Dolayısıyla bunların tamamı yalanlayan ve yüz çeviren kimselerdendir. Allah'ın ayetine göre yalancı ve yüz çeviren kimse kâfir olduğuna göre bu durumda bunlarda kâfirdir."[387] Görüldüğü üzere İbn Hazm Hâricîleri bu konuda sahip oldukları anlayışlarını desteklemek için getirmiş oldukları delillerini, onları eleştirmek için kullanmış ve nasslarda geçen ifadelerden yola çıkarak onları kâfir ilan etmiştir. Zira onun için asıl kriter şer'i meselelerde sadece nassa bağlı kalmaktır. Eğer onda da yer almıyorsa o zaman sahabenin icmâsına başvurulabilir. Bunlardan başkasının delil getirilmesinin dinen kabul edilir bir tarafı yoktur. Dolayısıyla ortaya konulan hüküm de geçersizdir. Hâricîlerde büyük günah işleyenleri "kâfir" ilan etmekle bu hataya düşmüştür.

B. Mürcie Eleştirisi

Mürcie mezhebi içerisinde diğer mezheplerle ortak görüşleri de barındığı bir anlayış olup Emeviler döneminde zuhur etmiştir.[388] İslam Mezhepleri içerisinde yer alan Mürcie, sahip

---

[384] En'âm, 6/33.

[385] Maide 5/44.

[386] Leyl Suresi 14.

[387] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 2, s. 844.

[388] Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, ss. 183-196.

olduğu ılımlı tutumu ile bilinmektedir. Takınmış olduğu bu tutum sebebiyle insanları tekfir etmekten uzak kaldıkları söylenebilir. Bu mezhep mensuplarının en belirgin özellikleri arasında "Hz. Osman (ö. 35/655) döneminde zuhur eden siyasi olaylardan uzak kalmaları, Hz. Ali (ö. 40/660) ve Muaviye (ö. 60/679) arasında meydana gelen savaşlarla ilgili fikir beyan etmemeleri ve bir Müslümanın bir diğer Müslümanı öldürmesi sonucunda her ikisinin de ahiretteki durumunu Allah'a havale etmeleri" yer almaktadır.[389] Mürcie, büyük günah işleyen bir kişinin mü'min olup olmadığı ile ilgili tartışmaların en yoğun olduğu dönemde zuhur etmiştir. Onların bu konudaki görüşleri "büyük günah sahibinin kâfir olup olmadığını Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği" şeklindedir. Bu hususta böyle tarafsız kalmalarının sebebi Hz. Ebu Bekir'in Hz. Muhammed'ten rivayet etmiş olduğu şu hadise dayandırmaktadır:[390] "İleride fitneler ortaya çıkacaktır. Bu fitneler sırasında oturan yürüyenden, yürüyen ise (fitneler için) çalışandan daha hayırlıdır. Dikkat edin! Bu fitneler meydana geldiğinde, devesi olan devesiyle, davarı olan davarıyla ilgilensin. Arazisi olan arazisiyle uğraşsın. Orada bulunanlardan biri, Ey Allah'ın Rasûlü, ya kişinin devesi, davarı veya arazisi yoksa? diye sordu. Hz. Muhammed şöyle buyurdu: O zaman kılıcını alıp taşa vurarak, ağzını köreltin. Sonra eğer imkânı varsa kendisini kurtarsın."[391] Bu hadisten yola çıkarak kendi ideolojilerini ortaya koydukları ve onun peşinden gitttikleri kabul edilmektedir.

İbn Hazm kendi döneminde mevcut olan bu mezhebin içerisine Eş'ârîleri de katarak onların Ehl-i Sünnet'ten uzak olduklarını ileri sürmüş ve *el-Fasl* adlı eserinde Mürcie ile ilgili

[389] Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, ss. 52-56; Dalkılıç, *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri*, s. 141; Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, ss. 146-150.

[390] Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 138-140.

[391] Buhari, Fiten/9; Müslim, Fiten/10.

görüşlerine önemli ölçüde yer vermiştir.[392] Burada yer vermiş olduğu bilgiler arasında Mürcie tanımlaması şu şekilde karşımıza çıkmaktadır: "Her kim uzuvların amelinin iman olduğunu, imanın itaat ve isyan ile artıp eksileceğini; mü'min bir kimsenin günahlardan herhangi birisini işlemesi sebebiyle kâfir olacağını ya da diliyle veya kalbiyle iman eden bir mü'minin ebedî olarak cehennemde kalacağını söylerse, o kimse Mürciî değildir. Mürcie'nin bu hususlardaki görüşlerinde onlara muvafık bir görüş belirten bir kimse, bunların dışında, Müslümanların ihtilaf ettiği hususların tamamında onlara muhalefet etse de o bir Mürciî'dir."[393] Bu tanımlamadan hareketle Ebu Hanife Nu'man b. Sâbit (80-150/699-767)[394] ve taraftarları İbn Hazm'ın yapmış olduğu sınıflandırmaya göre Ehl-i Sünnet'e en yakın Mürcie fırkası olarak karşımıza çıkmaktadır.[395] Bunun yanı sıra imanla ilgili yapmış oldukları tanımlamadan dolayı Cehm b. Safvân (ö.128/745)[396], Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî (ö.324/935), Muhammed b. Kerrâm es-

[392] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, ss. 524-592. İbn Hazm'ın Mürcie fırkaları arasına Eş'ârî fırkasını da dahil etmesi, onun mezhepleri diğer mezhep alimlerinden farklı bir sınıflandırmaya tabi tuttuğunun bir göstergesidir.

[393] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 2, s. 14.

[394] Ebû Hanife Nu'mân b. Sabit b. Zûtâ b. Mâh İslam fıkıh mezheplerinden Hanefî mezhebinin kurucu ismidir. Emevi devletinin yönetimde izlemiş olduğu siyasi politika uzun bir süre tanıklık eden Ebû Hanife Halifeliğin Abbasilere geçiş sürecine de şahitlik etmiştir. Fakat Emevî devletinin Ehl-i Beyt'e karşı takınmış olduğu olumsuz tutum neticesinde Ebû Hanife Emeviler'i eleştirmekten kaçınmamıştır. İbnu'l Nedîm, *el-Fihrist*, ss. 284-285.

[395] İbn Hazm, *el-Fasl*, s. 30.

[396] Ebû Muhriz Cehm b. Safvân es-Semerkandî et-Tirmizî (ö.128/745) Cehmiyye fırkasının kurucusudur. Bu fırka ortaya koydukları Cebr görüşü nedeniyle Cebriyye olarak da bilinir.

Sicistânî[397] ve taraftarları İbn Hazm'ın sınıflandırmasında Ehl-i Sünnet'e en uzak olan Mürcie fırkasının alt kollarını teşkil etmektedir. Zira bu fırkalar İbn Hazm'a göre Mürcie'nin gulâta düşen fırkalarındandır.[398]

İbn Hazm'ın tanımından da anlaşılacağı üzere Mürcie denildiği zaman akla gelen en önemli husus "İman" meselesidir. İmanın tanımı, imanın neliği ve muhtevası gibi hususlar ilk kez onlar tarafından ele alınmıştır. Bunun tabî bir sonucu olarak amellerin hangi kapsamda değerlendirileceği hususu da gündeme gelmiştir. Böylelikle İslam mezhepleri arasında bu konu ile ilgili özellikle de "imanın tanımı" üzerine çeşitli fikirler ortaya atılmıştır. Fırkalardan bir kısmı ameli imana dahil ederken, bir kısmı tamamen ayrı değerlendirmiştir. Mu'tezile, Şia ve Hâricîlerin[399] tamamı ameli imanın tanımına dahil ederken,[400] İbn Hazm'a göre, Mürcie'ye mensup olan Muhammed b. Kerrâm (ö.255/869) ve taraftarları imanı "İman, kişi kalbiyle küfre

---

Şehristanî, *el-Milel mine'l-Nihal*, s. 86; Taberi, *Târih*, c. 7, ss. 330-335; el-Eş'ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 137.

[397] Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî Mürcie'nin on ikinci fırkası olan Kerramiyye fırkasının öncüsüdür. Bkz: Bağdadî, *el-Fark beyne'l Fırak*, ss. 215-216; Eş'âri, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 144; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, ss. 231-240.

[398] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 2, s. 150.

[399] Hâriciler imanı "farz kılınan bütün iyilikleri kalple, dille ve diğer organlarla yerine getirmek veya taatlerin bütünü olarak tanımlarken; Mürcie İmanı söz olarak, veya sadece kalbin fiili marifet ya da hem dilin hem de kalbin eylemi olarak tanımlamışlardır. Hadis Taraftarları ise amellerin imanın bir unsuru kabul edilmesinde Hâricîler'in tavrını benimsemekle beraber imanı oluşturan diğer unsurları onlardan farklı şekilde tesbit etmişlerdir. Bkz. Kutlu, *Selefiliğin Fikri Arka Planı*, ss. 79-80-81.

[400] Kutlu, *Selefiliğin Fikri Arka Planı*, ss. 79-80-81.

inansa bile dil ile ifadeden ibarettir."[401] şeklinde tanımlayarak ameli imandan ayrı tutmuşlardır. Zira onlara göre kalp ile tasdik etmenin yanı sıra amellerin de iman için bir lüzumu yoktur. Ayrıca İbn Hazm tarafından Mürciî kabul edilen Ebu'l Hasan el-Eş'arî ve taraftarları, Cehm b. Safvân, Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî ve taraftarları da sahip oldukları bu iman anlayışından dolayı Mürcie ile aynı safta yer almaktadır.

İbn Hazm kendi iman tanımlaması ile Eş'âriyye'nin iman tanımının birbiriyle örtüşmediği gerekçesiyle olacak ki kendisini Ehl-i Sünnet diye tanımladığı halde Eş'ârileri bu grubun kapsamının dışında tutmuş, hatta onları Mürcie'ye dahil etmiştir.[402] Konuyu daha anlaşılır kılmak için öncelikle Eş'ârîlerin iman tanımlamasına yer vermek gerekmektedir. İbn Hazm kendi eserinde onların iman tanımlamasını şu şekilde zikreder: "İman kalpteki inançtır; bir kimse -hiçbir baskı olmadan (takiyye yapmaksızın)- diliyle küfrünü ilan etse, putlara ibadet etse veya İslâm ülkesinde Yahudilere veya Hristiyanlara bağlansa; İslâm ülkesinde haça ibadet etse ve teslisi kabul ettiğini ilan etse ve bu inanç üzere ölse bile o mümindir, yüce Allah nezdinde iman-ı kâmil sahibi olup O'nun dostudur ve cennet ehlindendir." [403] Sonuç olarak onlara göre kişinin kalbi ile Allah'a iman etmesi kâfîdir. Fakat İbn Hazm'a göre onlar imanı sadece "tasdik"ten ibaret görmekle Mürcie'nin aşırı giden gruplarından olmuştur.

Mürcie'ye göre "iman, dil ile ikrar veya kalp ile tasdik ya da hem dil ile ikrar hem de kalp ile tasdikdir. Bu yüzden büyük günah işleyen bu dünyada imanı bakımından gerçek mü'mindir, ancak işlediği büyük günahı sebebiyle fasık mü'mindir. Yani, Büyük günah

[401] İbn Hazm, *el-Fasl*, s. 75; Bağdadî, *el-Fark Beyne'l Fırak*, s. 223; Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 135; Eş'ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri,* s. 144.

[402] İbn Hazm, *el-Fasl,* c. 2, s. 10.

[403] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 2, s. 10; İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 524; Dalkılıç, *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri,* s. 133.

sahibinin durumu Allah'a kalmıştır. Allah dilerse onları affeder, dilerse cezalandırır, fakat ebediyen o kişi cehennemde kalmaz. Ayrıca Mürcie'ye göre İman ile İslâm aynı anlamdadır ve ameller ne imana ne de İslâm'a dahildir. Bu sebeple, Mü'minler imanları bakımından birbirlerine eşittir. İmanda artma veya eksilme olmaz. Sahip olduğu inancı "ben gerçekten mü'minim" şeklinde açıkça ifade eden her kişi gerçek bir Müslümandır. Zira imanda şek ve şüpheye yer yoktur."[404]

Hem Mürcie'nin hem de İbn Hazm'ın "İman ve İslâm"ı aynı kabul ettiklerini fakat manaları üzerine farklı görüşler ileri sürdüklerini görmekteyiz. Mürcie'nin aksine İbn Hazm "tasdik"in yanında amelleri de imana dahil etmiştir. Ona göre İman ile İslâm aynı manaya sahip olup "kalp ile bağlanmak, dil ile söylemek ve uzuvlar ile amel etmek" anlamına gelmektedir. Kur'ân'da geçen "*Ey Muhammed! Onlar İslam'a girip, Müslüman olmak suretiyle, sana bir lütufta bulunduklarını zannederek, Müslüman olmalarını senin başına kakıyorlar. Onlara de ki: 'Müslüman olmanızı benim başıma kakmayın. Bilakis eğer sözünüzde samimi iseniz; sizi imana ilettiği için Allah size lütufta bulunmuştur*.'"[405] Ayetinde yer alan "İslam'a girmek" ve "iman'a iletmek" sözleriyle kastedilen mana aynıdır. Bu yüzden hem iman hem İslam kavramları aynı manaya sahip olup "kalp ile bağlanmak, dil ile söylemek ve uzuvlar ile amel etmek" anlamına gelmektedir.[406] Bununla birlikte amelleri imanın bir parçası olarak gören İbn Hazm, imanın Allah'ın emir ve yasaklarına itaat etmekle birlikte artacağını, kötü amel işlemekle azalacağını

[404] Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Kitabiyat Avrasya Yayınları, Ankara 2002, s. 18; Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 155.

[405] Hucurât, 49/17.

[406] İbn Hazm, *Kelâm İlmi Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e Göre*, çev: Murat Serdar, İlke Yayıncılık, İstanbul 2018, s. 104.

savunmaktadır.[407] İbn Hazm'ın zâhirîliğinin bir parçası olan iman anlayışına göre ameller imana dahildir ve bu nasslarla sabittir. Mürcie ise nasslarda yer alan muhteva'nın dışına çıkmış ve hataya düşmüştür. Bu yüzden İbn Hazm Mürcie'yi Ehl-i Sünnet'in dışında tutmuştur.

Mürcie'ye göre "küfürle beraber itaatin nasıl faydası yoksa, imanla beraber günahın da zararı olmayacaktır."[408] Mürcie'nin iman-amel ilişkisinde, ameli imana dahil etmemeleri, ameli küçümsemekte aşırı gitmeleri, cennet ve cehenneme gitme hususunda ameli hiçe saydıkları oldukça açıktır. Zira onlar imanı sadece kalbî bir anlayışa indirgemişlerdir.[409]

İbn Hazm'ın Mürcie'ye eleştiri yöneltmiş olduğu bir diğer konu ise amel-iman tartışmaları neticesinde ortaya çıkan büyük günah meselesidir. Mürcie taraftarlarının büyük günah işleyenlerle ilgili görüşleri şu şekildedir: "Mü'minlerin hepsi "Lâ ilahe illallah, Muhammed'un Rasulullah" şehadetini dile getirdikleri için onların kâfir ya da müşrik olmaları mümkün değildir. Onlar hakkındaki asıl hükmü yalnızca Allah verir, bu yüzden onları Allah'a havale ederiz. Zira bir kişi günah işlemiş ise onun bu günahı yapmış olduğu iyiliklerle yok olabilir. Onlar bu görüşten yola çıkarak imanla beraber hiçbir günahın zarar vermeyeceği görüşünü benimsediler. Onlara göre iman, ikrar (dile getirme), tasdik (onaylama), itikat (inanma) ve marifet (bilgi)'den ibarettir. Amel ise imana dahil değildir.[410]

Sonuç olarak, Mürcie'ye göre ameller imandan bir parça olmadığı için büyük günah sahipleri de tekfir edilmemelidir. Zira bu hâl üzere olan bir kişi imanlı olması sebebiyle mü'min iken, büyük günah işlemesinden dolayı günahkâr/fasıktır. Bu sebeple onların Allah katında

---

[407] İbn Hazm, *Kelâm İlmi*, s. 104.

[408] Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 141; Şehristâni, *Milel ve Nihal*, s. 129; Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 141.

[409] Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 141.

[410] Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, ss. 139-140; Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 155.

affedilip affedilmeyeceği yalnızca Allah bilir. Allah dilerse onları affeder dilerse cezalandırır.[411]

Mürcie'nin "büyük günah" meselesi ile görüşleri İbn Hazm tarafından kabul görmemiştir. İbn Hazm "Onlar, ufak tefek kusurları dışında, büyük günahlardan ve çirkin işlerden uzak duran kimselerdir. Şüphesiz Rabbin, bağışlaması çok geniş olandır…" [412] ayetinden yola çıkarak bu konu ile ilgili görüşünü şu şekilde açıklamaktadır: "Hakkında cehennem va'îdi bulunmayan ve cehennem ateşiyle tehditte bulunulan büyük günahlar içerisine girmeyenler ise kuşkusuz küçük günahlardır."[413] ve küçük günah işleyenlerin günahlarının bağışlanması mümkün iken büyük günah sahibi için böyle bir durum söz konusu değildir. Onlar için cehennem azabı haktır ve kaçınılmazdır. Bu husus Allah ve Peygamber (s.a.v) tarafından dile getirilmiştir.[414] Mürcie ise hakkında nasslarda bilginin olmasına rağmen büyük günahların da Allah dilemesi durumunda bağışlanabileceği tezinden yola çıkıp, konuyla ilgili fikir beyan etmemekle nassların dışına çıkmıştır.

İbn Hazm'ın Mürcie'yi eleştirdiği bir diğer konu Mürcie'nin alt kollarından birini teşkil eden Cehmiyye fırkasına ait şu görüştür: "Allah'ın ilmi muhdes ve mahluktur" ve "Cennet ve Cehennem her ikisi de, içindekilerle birlikte yok olacaktır."[415] Fakat İbn Hazm'a göre bu görüş doğru değildir, zira böyle bir beyan ne Kur'ân-ı Kerim'de ne de Allah Resûlü'nün sözleri ve sahabenin icmâsında yer almamaktadır.[416] Ayrıca İbn Hazm'a göre Allah'ın ilmi mevcuttur ve

[411] Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 156.

[412] Necm, 53/32.

[413] İbn Hazm, *Kelâm İlmi*, s. 111.

[414] İbn Hazm, *Kelâm İlmi*, s. 110.

[415] Bağdadî, *el-Fark Beyne'l Fırak*, ss. 188,189.

[416] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 526.

ezelidir. O olmuş, şuan olan ve gelecekte olacak olan her şeyden ezelî olarak haberdardır. Çünkü onun için her şey apaçıktır.[417] Bu konu ile ilgili Allah'ın Kitab'ında yer alan şu ayetleri delil getirmiştir: "O, her şeyi hakkıyla bilendir."[418] Bir başka delil ise şu ayettir: "Şüphesiz Allah, gizliyi de gizleneni de bilir."[419]

İbn Hazm eserinde Mürcie'nin arasında "Tebliğ konusunda nebilerin ve resullerin (s.a.) de yalan söylemeleri mümkündür" iddiasında bulunanların olduğunu ve bunu bizzat onlardan duyduğunu belirtmiştir.[420] Fakat onların bu iddiaları İbn Hazm'ın nazarında mümkün değildir. Bunun en önemli gerekçesi İbn Hazm'ın Peygamber'in sözlerini nass olarak kabul etmesi olarak gösterilebilir. Ona göre Peygamberler için yanılma gibi bir durum söz konusu olsa idi, vahiy sürecinde Allah'ın bizâtihi müdahalesiyle bu durum engellenirdi. Bu yüzden Peygamberlerin yanılmaları İbn Hazm'a göre mümkün değildir. Hatta onların sözleri delil olarak Allah Tealâ'nın ayetleri ile eşdeğerdir. [421] Zira bu konuda şu ayet onun için delil niteliğindedir: "Kim Rasûl'e itaat ederse Allah'a itaat etmiş demektir."[422]

İbn Hazm'ın Zâhirîliğinin Mürcie mezhep eleştirilerine yansımalarını tespit edebilmek için onun Eş'âriler'e yönelttiği eleştirileri bu bölümde kısaca ele almak istiyorum. Zira İbn Hazm'ın yaptığı sınıflandırmaya göre Eş'ârîler de Mürcie mensupları arasında yer almaktadır.

İbn Hazm'ın onları eleştirmesinin sebepleri içerisinde "Kur'ân'ın icâzı" konusunda sahip oldukları şu görüş yer almaktadır: Onlara göre Kur'ân Allah'tan ayrı olmayıp ezelidir. Gayr-ı

[417] İbn Hazm, *Kelâm İlmi*, ss. 88-89.

[418] Hadîd, 53/3.

[419] Tâhâ, 20/7.

[420] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 528.

[421] İbn Hazm, en-Nübez, ss. 26-29.

[422] Nisa, 4/80.

mahluktur. O ne bize indirilmiştir, ne de bizim tarafımızdan işitilmiştir. Nitekim aynı durum Hz. Muhammed (s.a.v) ve Cebrail için de geçerlidir. Zira o muciz kelâmdır. Fakat iki kapak arasında yer alan okunan ve dinlediğimiz kelâm ise bahsi geçen kelâm'dan farklıdır. O muciz olmayıp, benzerinin ortaya konulması mümkündür.[423]

İbn Hazm'ın bu konuda onları eleştirmiş ve onların bu görüşlerinden dolayı küfre düştüklerini ifade etmiştir. Aynı zamanda onlar bu görüşleriyle hem Allah'a hem de Müslümanlara muhalefet etmiştir.[424] Nitekim İbn Hazm'ın bu konu ile ilgili görüşü şu şekildedir: "Kur'ân Allah'ın kelâm'ı ve ilmi olup, mahluk değildir. Allah Teâlâ, "Rabbin tarafından daha önce söylenmiş bir hüküm veya belirlenmiş bir süre olmasaydı, onlar da hemen cezalandırılırlardı."[425] buyurmuş ve kelâmın kendi ilmi olduğunu bildirmiştir. Allah Teâlâ'nın ilmi ise hem ezelî hem de gayr-ı mahluktur. [426] Allah'ın ilimin olduğu konusunda şüphe yoktur. Zira Allah olmuş, olan, ve olacak olan her şey hakkında en ince ayrıntısına kadar bilgi sahibidir ve hiçbir şey ona gizli değildir. Bu konuda delil gösterdiği ayetler şunlardır: "O her şeyi hakkıyla bilendir."[427] ve "Şüphesiz Allah gizliyi de gizleneni de bilir."[428] [429]

İbn Hazm Eş'ârîleri Kur'ân ile ilgili şu ifadelerinden dolayı da eleştirmiştir: "Cebrail, Kur'ân'ı Hz. Muhammed'in kalbine indirmemiştir. Ancak ve ancak Cebrail, Hz. Muhammed'e Kur'ân'dan ibaret olan başka bir şeyi indirmiştir. Kur'ân ancak mecazî olarak bizim

[423] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 532.

[424] Dipnotu bul tekrardan.

[425] Tâhâ, 20/129.

[426] İbn Hazm, *Kelâm İlmi*, s. 86.

[427] Hadîd, 57/3.

[428] Tâhâ, 20/7.

[429] İbn Hazm, *Kelâm İlmi*, s. 88.

elimizdedir. Bizim Mushaflarda gördüğümüz, Kur'ân olarak işittiğimiz, namazlarda okuduğumuz ve gönüllerde ezberleyip muhafaza ettiğimiz şey elbette Kur'ân değildir ve elbette yüce Allah'ın kelâmından bir şey değildir. Bilâkis o başka bir şeydir. Yüce Allah'ın kelâmı O'nun zatından ayrılmaz."[430]

Eş'âriler Allah'a ait sıfatları on beş olarak kabul etmişler ve onları Allah'ın zatının dışında tutmuşlardır. Aynı zamanda onlara göre sıfatlar tıpkı Allah gibi kâdim ve ezelîdir. Ayrıca Allah bu sıfatların dışındadır ve onlardan farklıdır. Bununla birlikte bu sıfatların hepsi birbirinden ayrı ve birbirlerinden farklıdır.[431] İbn Hazm'a göre Kur'ân için böyle ifadelerin kullanılması büyük bir küfürdür. Çünkü Allah Kur'ân'da şöyle buyurmuştur: "*Hayır o yalanlamakta oldukları kitap) şanı yüce bir Kur'ân'dır. O korunmuş bir levhada (Levh-i Mahfuz'da)dır.*"[432], "*Uyarıcılardan olsun diye onu güvenilir Ruh (Cebrail) senin kalbine apaçık Arapça bir dil ile indirmiştir.*"[433] "*Allah'ın kelâmını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanı (zaman ver).*"[434] "*Bilâkis o kendilerine ilim verilenlerin kalplerindeki apaçık âyetlerdir*."[435] Ayrıca Hz. Peygamber'in şu sözlerine de bu konuyu desteklemek için yer vermiştir: "Ben Kur'ân'ı başkasından dinlemeyi severim.", "Onlar, tertemiz mükerrem meleklerle birlikte Kur'ân'ı okuyanlardır…" İbn Hazm'a bu konuda şu ifadelere yer vermiştir: " Şüphesiz Kur'ân ve Allah kelâmı işitilen ibare, okunan kelâm ve Mushaflara yazılan hattır."[436] Ayrıca İbn Hazm

[430] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 544.

[431] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 532.

[432] Buruc, 85/22.

[433] Şuara, 26/193-195.

[434] Tevbe, 9/6.

[435] Ankebut, 29/49.

[436] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 546.

Eş'ârîlerden bazı kimselerin mushafı ayakları ile çiğnediklerini hatta şu ifadelere yer verdiklerini *el-Fasl* adlı eserinde zikretmiştir: "Sana yazıklar olsun! Allah'a yemin ederim ki onda isten ve mürekkepten başka bir şey yoktur. Onda Allah'ın kelamından bir şey yoktur."

İbn Hazm onları net bir şekildee eleştirmiştir: "Bizim Allah'ın kelâmını duyduğumuzu, Allah'ın kelâmını okuduğumuzu, Allah'ın kelâmını ezberlediğimizi ve Allah'ın kelâmını ezberlediğimizi ve Allah'ın kelâmını yazdığımızı inkar edene de peş peşe binlerce kez lanet olsun. Bu fırkanın bu konudaki sözleri, Allah'ı inkarda, Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'e muhalefette ve lanetli fırkanın ortaya çıkışında önceki bütün Müslümanlara muhalefette son noktadır."[437] Burada İbn Hazm'ın Eş'ârîler'e karşı kullanmış olduğu üslûp onun sert mizacından ve zâhirî zihin yapısının bir yansımasıdır.

Allah'ın sıfatları ile ilgili İbn Hazm'ın onlara yönelttiği eleştiri ise şu şekildedir: "Eş'ârîler sıfatları da kadîm ve ezelî kabul etmekle Hristiyanlardan daha büyük küfür ve şirke girmişledir. Tıpkı Hristiyanların teslis inancında Allah'la birlikte iki kadîm varlık daha olduğunu kabul etmişlerdir."[438] Böyle bir yaklaşım İbn Hazm'a göre "tevhid"e aykırıdır. Allah'ın sıfatları gerçek olmakla birlikte yaratılmamıştır. Ayrıca onlar, Allah'ın zatının dışında olmayıp ezelîdir.[439]

C. Şiâ Eleştirisi

Hilâfet tartışmaları ile birlikte muhtelif görüşler ortaya atılmıştır. Bunların doğrultusunda ortaya çıkan fırkalardan bir tanesi de omurgasını imametin oluşturduğu Şiîlik'tir. "vasilik,

[437] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 548.

[438] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 532.

[439] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 534.

mehdilik ve rec'ât" gibi Şiîliği oluşturan unsurların hicri birinci asrın sonlarına doğru Hz. Ali'nin soyu ile ilişkilendirilmesiyle Şiîlik ortaya çıkmıştır.[440]

Endülüs Devleti'nin parçalanarak yerini küçük devletçiklere (Mülükü't Tevaif) bırakmasıyla Şiîlik Endülüs'te boy göstermeye başlamış böylelikle Endülüs, Şia'ya ve Şiî düşüncelere muhatap olmuştur. Endülüs'ün Kuzey Afrika ile olan ilişkisi, yapılan ilmi yolculuklar ve Fâtimîler'in faaliyetlerinin yanı sıra Hammudî Hükümdarlığının (1016-1058) Şiiliğe olan hoşgörüsüyle Şiîlik Endülüs'te daha bilinir hale gelmiştir.[441]

İbn Hazm'ın yapmış olduğu mezhep tasnifinde Şiâ şöyle bir sınıflandırmaya tâbî tutulmaktadır: Şiâ mezhepleri arasında, İmamet'e en layık kişinin Hz. Ali olduğu gerekçesiyle imametin O'nun soyuna ait olduğu görüşünü savunan Hasen b. Salih b. Hayy el-Hamedânî ve taraftarları, Ehl'i Sünnet'e en yakın olan Şiî fırkasını temsil etmektedir. Ayrıca onlar İmametin Kureyşlilerin hakkı olduğunu savunmaktadır. Bunun yanı sıra İbn Hazm'a göre Şia'nın İmamiyye fırkası sahip oldukları imamet anlayışından dolayı Ehl-i Sünnet'e en uzak olan Şiâ fırkasını teşkil etmektedir.[442] Hatta *el-Fasl* eserinin bir bölümünü "Şia'nın Rezillikleri" başlığıyla onlara ayırmış ve hangi görüşleri neticesinde günahkâr olduklarını açıklamıştır. Bu bölümde özellikle fırkaların arasında Zeydiyye'nin Carûdiyye fırkasını Rafizîlerden İmamiyye fırkasını ve ayrıca Gâliyye fırkalarını eleştirmiştir.[443]

---

[440] Onat, *Emeviler Devri Şiî Hareketleri*, s.115 vd; Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, ss.183-184. Şiîliğin doğuşu, kökeni ve tarihi ile ilgili daha detaylı bilgiler için bkz. Onat, *Emeviler Devri Şiî Hareketleri*.

[441] İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, ss. 33, 256-258.

[442] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 2, s. 12.

[443] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 444.

İbn Hazm'ın Şiâ'ya yönelik yaptığı bu eleştirileri ortaya koymadan önce Şia ile ilgili yaptığı şu tanımlamaya yer vermemiz çalışmamız açısından önem arz etmektedir: "Bir kimse Hz. Ali'nin (r.a.) Allah Rasulü'den (s.a.) sonra insanların en faziletlisi olduğu ve imamete en layık kişinin o ve ondan sonra evlatları olduğu meselesinde Şiâ'ya muvafık görüş belirtirse o kişi Şiî'dir. O kişi bu hususlar dışında Müslümanların ihtilaf ettikleri meselelerde Şiîlere muhalefet etmiş olsa bile Şiî'dir. Eğer zikretmiş olduğumuz hususlarda (yani Ali'nin imameti hususunda) onlara muhalefet ederse Şiî değildir."[444] Bu fırkanın Şia olarak isimlendirilmesinin bir sebebi onların Hz. Ali'yi kendilerine dost edinmeleri ve onu diğer sahabelerden efdal kabul etmeleridir. Hz. Ali ile ilgili aşırı görüşler savunanlar ise Gâliye olarak vasıflandırılmıştır.[445]

İbn Hazm'ın yer vermiş olduğu bu tanımlamadan da anlaşıldığı üzere onların mezhebî bir kimlik kazanması, sahip oldukları "imamet" ve bunun neticesinde ortaya çıkan "sahabenin üstünlüğü" anlayışının bir sonucudur. Hatta bu görüşünü eserinin bir başka bölümünde yer verdiği şu ifadelerle desteklediğini görmekteyiz: "Şiâ'ya gelince onların görüşünün özü, imamet ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) ashâbının fazileti konusundadır. Diğer fırkalarda olduğu gibi Şiâ da bu esaslar dışında (kendi aralarında) ihtilaf etmiştir."[446]

Şiâ'nın imamet anlayışında göre imamın görevi Peygamberin vekaletini yerine getirerek, halka dini ve dünyevi işlerde liderlik etmektir. Liderlik edecek imamların isimlerini Allah, Hz. Peygamber aracılığıyla Hz. Ali'ye iletmiştir. Hz. Ali'ye ulaşan bu bilgiye göre imamların ilkini Muhammed el-Mehdi ise on iki imamın sonuncusunu temsil etmektedir. Zira onlara göre "imamet" nübüvvetin devamıdır. O yüzden Allah tarafından imam tayin edilmesi vaciptir.

[444] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 2, s. 14.

[445] Eş'ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 35.

[446] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 2, s. 10.

Seçilen bu imamlarda da nass ile tayin ya da vasîlik, masumiyet, efdaliyet, kuşatıcı bir bilgi ve mucize görebilme gibi özellikler bulunur. Onları tanımayanlar ise kâfirdir.[447]

İbn Hazm'ın Şiâ'yı eleştirdiği bir diğer konu onların sahip olduğu "Rec'ât ve Gaybet inancı" ile ilgilidir: Şiâ'ya göre insanların bir kısmı öldükten sonra tekrar dirilecektir (rec'ât). Buna inanmak onların temel inanç esaslarındandır. Bu konuda kendi delilleri ise Kur'ân'da yer alan şu ayetlerdir: "Yahut altı üstüne gelmiş bir kasabaya uğrayan kimseyi görmedin mi? 'Allah burayı ölümünden sonra acaba nasıl diriltecek?' dedi. Bunun üzerine Allah onu yüz yıl ölü bıraktı, sonra diriltti, 'Ne kadar kaldın?' dedi, "Bir gün veya bir günden az kaldım" dedi, 'Hayır yüz yıl kaldın, yiyeceğine içeceğine bak, bozulmamış; eşeğine bak ve hem seni insanlar için bir ibret kılacağız, kemiklere bak, onları nasıl birleştirip, sonra onlara et giydiriyoruz' dedi; bu ona apaçık belli olunca, 'Artık Allah'ın her şeye Kadir olduğuna inanmış bulunuyorum' dedi."[448] "Ölümünüzden sonra, şükredesiniz diye sizi tekrar diriltmiştik."[449] "[450]

İmamiyye şer'î konularda kaynak olarak Kitap, sünnet, icmâ ve akla başvururlar. Kur'ân'ı Kerim konusunda diğer mezheplerle aynı görüşte iken sünnet konusunda imamları da Peygamber (s.a.v)'e eşit gördükleri için hem Peygamber'in hem de imamların sözlerini hadis olarak kabul etmişlerdir. Ayrıca onlar ümmetin icmâsını değil sadece imamların icmasını kabul etmektedirler. Eğer Kur'ân, Sünnet ve imamların icmâsında aradıkları hükmü bulamazlarsa o zaman akılla hüküm vermeyi kabul ederler.[451] Onların bu inançları da İbn Hazm'ın zâhirî anlayışa oldukça terstir. Burada onların imamları Peygamber ile aynı kategoride

[447] Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, ss. 238-242.

[448] Bakara, 2/259.

[449] Bakara, 2/56.

[450] Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 243.

[451] Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 245.

değerlendirmeleri ve dolayısıyla imamaların icmâsını nass olarak kabul etmeleri İbn Hazm'ın görüşlerine oldukça terstir. Zira İbn Hazm'a göre nassın çerçevesine Kur'ân, Hz. Peygamber'in sünneti ve sahabe'nin icmâsı girmektedir. Bu yüzden nass değeri taşımayan şeyleri nas olarak kabul etmeleri ve hayatlarına intikal etmeleri onların küfre düşmesine neden olmuştur.

Şia'ya ait aşırı görüşler bunlarla da sınırlı kalmamış, mensubu olan İmamiyye fırkasının Rafizîyye[452] kolu İmam Mehdi'nin yanı sıra birçok imamın tekrar geleceklerini iddia etmiştir. Onlara göre İmam Mehdi ölmemiştir, o diridir ve yerüzünün her yerine adalet tecelli edene kadar ölmeyecektir.[453] Onlara göre imamlar Allah'ın yeryüzündeki temsilcileridir. Zira Allah'ın ruhu yeryüzünde on iki imama intikal etmiştir. İcrâ edilen hükümlerin tatbik edicisi de yalnızca onlardır. Bu imamlardan sadece on ikinci imam kendini gizlemiştir. Bundan dolayı bu imam tekrar ortaya çıkana kadar hiçbir hüküm ortaya konulamaz.[454]

İbn Hazm ise onlara şu sözleri ile karşılık vermektedir: "Hakikat şu ki, ne Allah'ın elçisi Hz. Muhammed (s.a.v) ne de onun ashabından (Allah kendilerinden razı olsun) herhangi biri öldükten sonra yaşama dönmeyecektir. Ancak kıyamet gününde tüm mü'min ve kafirler hesap vermek ve yaptıklarının karşılığını görmek için tekrar diriltildikleri zaman Hz. Muhammed (s.a.v) de, ashabı da diğer insanlarla birlikte dirilecektir. Bu akide, Müslümanların icmâ'sına muhalefet eden, Kur'ân'ı değiştiren, Allah Resûlünün sünnetlerin sahihliğini yalanlayan, yalan uydurmakla şöhret bulan, kendi yalanlarında da çelişkiye düşen Rafizî mezhebinin ortaya

[452] Rafîzî hakkında geniş bilgi için Bkz: Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s.219; Kolhberg, E., "İmamiyye Şiâsı Geleneğinde Rafizi Terimi", Çev. Halil İbrahim Bulut, *Kelam araştırmaları Dergisi,* 2/2 (2004), ss.117-124.

[453] İbn Hazm, *Kelâm İlmi*, s. 67; İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 450.

[454] Uysal, *İslam'a Sokulan Bid'at ve Hurafeler*, s. 83.

çıkmasından önceki takva sahibi tüm Müslümanların ortak icmâsıdır."[455] Bu konu üzerine Kur'ân'dan getirmiş olduğu deliller şu şekildedir: "*Ölü idiniz sizleri diriltti, sonra öldürecek sonra tekrar diriltecek ve sonunda O'na döneceksiniz*."[456] "*Sonra şüphesiz, siz de kıyamet günü, Rabbinizin huzurunda davalaşacaksınız.*" [457] Görüldüğü üzere İbn Hazm'ın Şia'yı eleştirisinde sahip olduğu zâhirî anlayış etkili olmuştur. Zira Hz. Ali'nin geri döneceği ile ilgili ne nasslarda ne de sahabenin icmasında herhangi bir delil yer almamaktadır. Bu onun nassa bağlı kalışını ve nassta yer almayan bilgilerin inan haline getirilmesine ne kadar karşı olduğunu göstermektedir.

İbn Hazm, İmamiyye'nin şu görüşleri savunduğunu ileri sürer: "Kur'ân tebdil edilmiştir. Onda olmayan bir kısım şeyler Kur'ân'a ilave edilmiş ve onda var olan pek çok şey ondan çıkarılmıştır. Hatta Kur'ân'da yer alan pek çok şey değiştirilmiştir."[458] İbn Hazm'a göre ise böyle düşünmek yani Kur'ân'ı Kerim'de değişikliklerin olduğunu ve onun tahrif edildiğini söylemek açıkça küfür olup Peygamber'i yalancılıkla suçlamaktır ve Allah'ın vâdini görmezden gelmektir. Çünkü Allah Kur'ân-ı Kerim'de onun son kitap olduğunu ve bizzat kendi tarafından korunacağını bildirmiştir. Şiâ dile getirdiği bu ifadelerle Allah'a yalan atfetmektedir. Ayrıca böyle bir düşünce İbn Hazm'ın nazarında İslâm dinini tahrif etmekten başka bir şey değildir.

İbn Hazm'ın eleştirilerinden Şiâ'nın Keysaniyye koluda nasibini almıştır. Nitekim Keysaniyye, Hz. Ali'nin imametini kabul etmedikleri gerekçesiyle sahabelerin Peygamber'in ölümünden sonra küfre düştüklerini ileri sürmüştür.[459] Keysaniyye'ye göre İslâm dininde

---

[455] İbn Hazm, *Kelâm İlmi Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e Göre*, s. 67.

[456] Bakara, 2/28.

[457] Zümer, 39/31.

[458] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 454.

[459] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 458.

imamın tayin edilmesi oldukça önemlidir. Hz. Ali'nin imameti nasslarla açık bir şekilde bildirilmiştir. Hz. Muhammed (s.a.v) de Hz. Ali'yi imam tayin ettikten sonra dünyaya veda etmiştir. Onların nazarında Hz. Muhammed (s.a.v)'in bir kimseyi açıkça hakem tayin etmesi vaciptir. Hz. Ali'nin imameti de Hz. Muhammed tarafından bazen imâ yoluyla bazen de açıkça nasslarla bildirilmiştir.[460] Bâtınî yönüyle ön plana çıkan bu fırka, görüşünden dolayı İbn Hazm tarafından eleştirilmiştir. Hz. Ali'nin imâ yoluyla halife tayin edilmesi edildiğine inanılması onun her şeyin nasslarla delillendirilmesi gerektiğini savunan zâhirîliğine aykırıdır. Çünkü bu görüş Allah'ın "Kur'ân'da, hiçbir şeyi eksik bırakmadık, her şeyi ayrıntılı bir şekilde açıkladık." anlamlarını içeren ayetlerine ters düşmektedir.

Bu konuda İbn Hazm Müslümanların kendilerine bir yol gösterici olarak (yalnız bir) imam seçmeleri farz olduğunu savunmaktadır. İmam da bulunması gereken en önemli özellik ise onun adalet vasfına sahip olmasıdır.[461] Ayrıca yalnızca Kureyş Kabile'sine mensup olanlardan seçilebilir. Bunun delili ise Hz. Muhammed (s.a.v)'in şu hadisidir: "Bu iş, insanlardan iki kişi de kalsa Kureyş'in üzerinden devam edecektir."[462] İbn Hazm bu hadisle ilgili açıklaması şu şekildedir: "Bu lafız haberin lafzıdır. Eğer haber'in lafzı "el-Emr (hilafet) anlamı olursa bu takdirde onlardan başkasına hilafet ebediyen haram olur. Eğer hadisin anlamı lafzı gibi ise bu durumda da kuşkusuz Kureyş'ten olmayan kimse için öyle bir iddiada bulunsa bile bir halifelik yoktur şeklinde olur. Yani her iki durumda da bu hadis Kureyş'ten olmayanların halife olmasını yasaklamıştır."[463] Aksi takdirde imamet şartlarında eksiklik meydana geleceği için imamet

[460] Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal, Dinler Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, Çev: Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 147.

[461] Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 198.

[462] Buhârî, Ahkâm, 2; Müslim, İmâre, 4.

[463] İbn Hazm, *Kelâm İlmi*, s. 119.

gerçekleşmez. Zira İmamın Kureyşliliği ile ilgili Hz. Ebubekir "Araplar ancak Kureyş kabilesine güvenip itaat ederler" sözünü dile getirirken Hz. Muhammed (s.a.v) ise "İmamlar Kureyş'tendir." ifadesini kullanmıştır. İbn Hazm'da bu rivayetlerden yola çıkarak İmamların Kureyşli olması görüşünü savunmuştur.[464] Nitekim İbn Hazm'a göre İmamiyye Şiâ'sı bahsi geçen görüşler neticesinde küfre düşmüşlerdir.

İbn Hazm'ın Keysaniyye'yi bu konuda eleştirmesinin sebebi "imamet" ile ilgili iddialarının naslara dayandırılmamasıdır. Onların bu görüşleri nasslarda yoktur ve nasslarda olmayan şeyleri kendi inançları haline getirmeleri İbn Hazm'a göre küfürdür. Çünkü İbn Hazm'ın zâhirîliğinde naslara dayandırılmayan hükümler dinen hükümsüzdür. Şia'nın iddiası olan "Hz. Ali'nin imametinin nasslarla bildirildiği" meselesini içeren herhangi bir nass mevcut değildir. Bu yüzden Şiâ sadece imâ yoluyla Hz. Ali'nin imam tayin edildiğini kabul etmiştir. Fakat İbn Hazm'ın sahip olduğu zâhirî anlayışa göre bu yolla edinilen bilgi dinen geçerli değildir. Böyle konuların nassların te'vilî ve imâ yoluyla açıklamaları kabul edilemez.

Şia'nın alt kollarından bazılarını İslam dairesi içerisinde kabul eden İbn Hazm, Şia'nın bazı alt kollarının tamamen İslam dairesinden çıktıklarını ve ümmetin icmasıyla kafir olduklarını zikreder. Bahsi geçen bu fırka Râfiza'ya mensup Galiyye fırkasıdır.[465] İbn Hazm'a göre Galiyye fırkası iki gruba ayrılmaktadır: Bunlardan birincisi Hz. Muhammed (s.a.v)'in son Peygamber olmadığını savunurken, diğeri Allah'a ortak koşmuştur. Bu yüzden İbn Hazm eserinde bu fırkaları sert bir şekilde eleştirmiştir.[466]

Bu fırkalardan Abdullah b. Sebe'nin kurucusu olduğu Rafizî fırkası Allah'a şirk koşmuş, Hz. Ali'nin ölmediğini onun yerine bir meleğin öldüğünü ve Hz. Ali'nin semâ'da

[464] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 2, s. 5; Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 199.

[465] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 2, s. 12; Dalkılıç, *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri*, s. 209.

[466] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 458.

olduğunu, hatta Hz. Ali'nin Allah olduğunu iddia etmiştir. [467] İbn Hazm'a göre Uluhiyeti Allah'tan başkasına atfettikleri için şüphesiz kâfir olmuşlardır.[468]

İbn Hazm'ın eleştiri yönelttiği bir diğer fırka Gurabiyye fırasıdır. Bu fırka nübüvvetle ilgili görüşlerinden dolayı Şiâ'nın Galiyye fırkaları içerisinde yer almaktadır. Onlara göre nübüvvet Hz. Muhammed (s.a.v) ile son bulmamış, ondan sonra da devam etmiştir. Hatta Hz. Muhammed sehven Hz. Ali'nin yerine peygamber olmuştur. Sahip oldukları bu görüşü şu şekilde açıklamaktadırlar: "Hz. Muhammed (s.a.v.), bir karganın diğer bir kargaya benzediği gibi Ali'ye benziyordu. Şanı yüce Allah, Cibril'i (s.a.) vahiyle Ali'ye göndermişti. Ancak Cibril (s.a.) vahyi yanlışlıkla Muhammed'e getirmişti. Bu konuda Cibril'in kınanmasına gerek yoktur, çünkü o hata etmiştir."[469]

İbn Hazm onların bu iddialarını ahmakça bulmuş ve onları akılsızlıkla suçlamıştır. Hz. Muhammed (s.a.v) ve Cibril'in yaşı ve fiziksel özellikleri arasında ciddi farklılıklar olduğunu Hz. Muhammed (s.a.v)'in kırk yaşında bir yetişkin iken Cibril'in onbir yaşında bir çocuk olduğu ifadeleriyle belirtmiştir. Bunlara ilaveten Cibril'in böyle büyük bir hata yaptığını farzedilirse, böyle bir durumda Allah'ın onu uyarmaması mümkün değildir. Zira vahiy bir anda inmemiş, bu süre yirmiüç yıl sürmüştür. Yani Cibril eğer Hz. Ali yerine Hz. Muhammed (s.a.v)'e vahiy göndermiş olsaydı, Allah bu yanlışı devam ettirmezdi.[470]

Hz. Muhammed'in vefatından sonra Müslümanlar arasında tartışılan önemli meselelerden bir tanesi daha öncede bahsettiğimiz gibi imamet meselesi olmuştur. Şiâ

---

[467] Mustafa Uysal, *İslam'a Sokulan Bid'at ve Hurafeler*, Kuzucular Ofset Yayınları, Konya 1982, s. 82.

[468] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 458.

[469] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 460; Dalkılıç, *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri*, s. 210

[470] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 460.

Mezhebi'nin de bu tartışma içerisinde kendine yer bulduğunu görmekteyiz. Onların imamet konusunda ortaya koydukları görüşleri şu şekildedir: "İmamet hakkı Hz. Ali ve onun neslinden gelen masum imamların hakkıdır. Bu durum Allah ve onun elçisi Hz. Muhammed tarafından bildirilmiştir.[471] Fakat böyle bir bilgi Kur'ân-ı Kerim'de mevcut değildir. Onlar nassları kendilerine göre te'vil ederek bid'âte düşmüştür.

D. Mu'tezile Eleştirisi

Mu'tezile mezhebinin Endülüs'te mevcut olup olmadığı ile ilgili alimler arasında fikir ayrılıkları mevcuttur. Bu konuda alimlerin bir kısmı Endülüs'te Malikilik dışında herhangi bir mezhebin olmadığını savunurken[472], İbn Hazm da dahil olmak üzere Endülüslü alimlerin çoğunun eserlerinde Mu'tezile'nin o bölgedeki varlığından bahsettiğini görmekteyiz. Bu konuda İbn'ül Arabî Mü'tezile'ye ait düşüncelerin Münzir el-Bellutî (ö. 355/965) aracılığıyla Endülüs'e girdiğini belirtmiştir.[473] Ayrıca Endülüs'te hakim mezhep olan Malikî mezhebi mensuplarının Mu'tezile'yi eleştirmek ve reddetmek adına çeşitli eserler kaleme aldıkları bizlere ulaşan bilgiler arasındadır.[474] Bu bilgiler ışığında, belli bir dönem Mu'tezile'nin Endülüs'te varlığından ve etkisinden söz edilebilir. Fakat bu etki oldukça zayıf ve etkisi yok denecek kadar azdır.[475] İbn Hazm Endülüs'ün mezhebi yapısının karmaşık olduğunu söyleyerek bu grupların içerisinde Mu'tezile'ye de yer verdiğini görmekteyiz. Hatta İbn Hazm Endülüs halkından bir kısmının Mu'tezile mezhebinin görüşlerini veya ilkelerini benimsediğini, hatta

---

[471] Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 180; Kummi-Nevbahti, *Şiî Fırkalar*, ss. 87-88.

[472] Dalkılıç, *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri*, s. 170; İbn Rüşd, *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, (Faslül Makaal Tercümesi), çev: Nevzad Ayasbeyoğlu, Ankara 1955, s. 52.

[473] İbn'ü'l Arabi, *el Avasım min'el-Gavasım*, ss. 367-368.

[474] Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 101.

[475] Dalkılıç, *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri*, s. 174.

onlardan bazılarının Mu'tezîle ile ilgili kitaplar yazdığını belirtir. Bu yüzden İbn Hazm döneminde Mu'tezîlî düşüncenin, Endülüs entelektüel çevrelerinde azımsanamayacak bir şekilde söz konusu edildiği söylenebilir.[476]

İbn Hazm, mezheplerle ilgili yapmış olduğu sınıflandırmada Mu'tezile'yi nassların zâhirînin dışına çıktıkları ve aklı dini yorumlamada ön plana çıkarmalarından dolayı Ehl-i Bid'at kategorisinde değerlendirmiş[477] ve onları Müteşabihin te'vili, Halku'l-Kur'an, insan iradesi, fiillerin yaratıcısı, Allah'ın sıfatları gibi konular üzerinden eleştirmiştir. Zira bu konular Endülüs'te alimler arasında tartışılan meseleler arasındadır. Mu'tezile'nin fikirlerinin Endülüs'te bu şekilde yer edinmesinde en önemli etken II. Hakem'in izlemiş olduğu siyasi politikadır. Bu dönemde Mu'tezile kendi fikirlerini rahat bir şekilde ortaya koymuş ve toplumda belirli bir yer edinmiştir. Fakat Amiriler Dönemi'nin başlamasıyla Maliki Mezhebi mensuplarına destek verilirken, Mu'tezile'nin özgür fikir ortamı engellenerek görüşlerinin toplum nezdinde taraftar bulmasının önüne geçilmiştir.[478] Öyle ki Mu'tezile mezhebi mensupları zaman zaman görüşleri doğrultusunda zındık olmakla suçlanmıştır.[479] Mu'tezilî düşünceye karşı Endülüs'te mevcut olan bu olumsuz tutum İbn Hazm döneminde de devam ettirilmiş hatta bu görüşe sahip olan kişiler ülkeyi terk etmeye zorlanmıştır. İbn Hazm da

[476] Dalkılıç, "İbn hazm Perspektifinden Endülüste Mu'tezile", s. 108.

[477] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 2, s. 16; Dalkılıç, *İbn Hazm'a göre İslam Mezhepleri*, s. 170.

[478] Emin, *Zuhru'l-İslâm*, ss. 49-72; Muharrem Akoğlu, "İbn Hazm'ın Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri", *Bilimname X*, s. 65.

[479] Ramazan Biçer, "İbn'ül Arabi'de Akıl-Nakil İlişkisi ve Fikir Özgürlüğü", *SAÜİF Dergisi*, ss. 127-129.

Mu'tezile'ye karşı izlenen bu olumsuz tutuma dahil olmuş ve Ehl-i Sünnet'in tavrını devam ettirerek Mu'tezile'yi bazı noktalarda eleştirmiştir.[480]

İbn Hazm'ın Mu'tezile tanımlaması şu şekildedir: "Kur'ân'ın yaratılmışlığı, büyük günah işleyenin mü'min veya kafir değil fâsık olduğu, ru'yet, teşbih ve kaderi reddetme gibi hususlarda onlara uyan herkes Mu'tezile'den sayılır. Bu sayılanlara uyduktan sonra diğer konularda Mu'tezile'den farklı düşünse bile o kişi yine de bir Mu'tezile taraftarıdır. Bunun tam tersi olsa yani Mu'tezilî düşüncenin temel konularında onlara muhalefet etmekle birlikte diğer bütün konularda onlara uysa bile Mu'tezile'den değildir."[481] Yapmış olduğu bu tanımlama onun Mu'tezile mezhebini hangi konularda eleştirdiğinin bir göstergesidir. Ayrıca İbn Hazm, *el-Fasl* adlı eserinin bir bölümünü Mu'tezile'nin eleştirilerine ayırmıştır.[482]

İbn Hazm bu bölümde Mu'tezile'den birkaç isim hariç neredeyse tamamı "Kulların sözlerini, fiillerini ve akitlerindeki hareket ve durgunlukları açısından tüm fiillerini Allah yaratmamıştır." görüşünü savunmuştur. Hatta onların bir kısmı "Kulların fiillerini Allah'ın dışındaki failleri yaratır." demiştir. Bir grup ise "Onlar mevcut fiiller olup asla onların yaratıcısı yoktur." derken bir diğer grup[483] "Bunlar doğanın fiilleridir." demiştir.[484] Mu'tezile'nin tamamı "Yüce Allah, kafire sayesinde iman edip cenneti hakkedeceği bir lütufta bulunmaya kadir değildir. Allah'ın bize yaptıklarından daha güzelini yapacak bir gücü yoktur. Şüphesiz bu yaptıkları, gücünün ve kudretinin sonudur. Öyle ki bundan daha fazlasına gücü yetmez." demiştir. Ayrıca Mu'tezilî alimler "Allah muhal olana aynı anda bir cismi hem sakin hem de

[480] Dalkılıç, *İbn Hazm'a göre İslam Mezhepleri*, s. 181.

[481] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 2, s. 14.

[482] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, ss. 488-524.

[483] İbn Hazm bu grubun Dehriler olduğunu söylemektedir.

[484] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 488.

hareketli kılmaya ve insanı aynı anda iki farklı mekanda hareketli kılmaya ve bir insanı aynı anda iki farklı mekanda var etmeye kadir değildir." görüşünü savunurlar.[485]

İbn Hazm yukarıda bahsedilen Mu'tezile'ye ait görüşlerden "fiillerin yaratıcısı, ve Allah'ın kudreti" konularında sahip oldukları görüşlere şu şekilde itiraz ettiği görülmektedir: Mu'tezile'nin bu konudaki görüşleri Allah'a acizlik atfetmenin yanı sıra, onu noksanlıkla vasıflandırmaktan başka bir şey değildir.[486] Zira Allah'ın gücünün yetmediği hiçbir şey yoktur. O dilediğini dilediği zamanda yapmaktan aciz değildir. Nitekim Allah her şeye gücü yetendir. Ayrıca Mu'tezile'nin ileri sürdüğü bu görüş doğru kabul edildiği zaman, Allah'ın kudretinin de bir sonu olduğunu kabul etmek gerekir. Fakat Allah bundan münezzehtir.[487] İbn Hazm konuyla ilgili şu ayetleri delil getirmiştir: "Âd kavmi ise yeryüzünde haksız olarak büyüklük taslamış, 'Bizden daha güçlü kim var? demişlerdi. Onlar, kendilerini yaratan Allah'ın onlardan daha güçlü olduğunu görmediler mi? Onlar bizim âyetlerimizi inkâr ediyorlardı."[488]

İbn Hazm'a göre Allah'ın kulların fiilerinin yaratıcısı olduğu hususunda şüpheye yer yoktur. Zira kendi hariç var olan her şeyin yaratıcısı O'dur.[489] Öyle ki bu husus Allah Teala'nın şu ayetlerinde yeterince açıklanmıştır: "*İşte bunlar Allah'ın yarattıklarıdır! Haydi sizde bana gösterin bakalım! Allah'ı bırakıp da taptıklarınız ne yaratmıştır? Bilakis (gösteremezler) zalimler açık bir sapıklık içerisindedirler*."[490] "*Andolsun, gökleri, yeri ve ikisi arasında*

[485] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, ss. 488-489.

[486] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 488.

[487] Bu konu ile ilgili İbn Hazm'ın getirmiş olduğu ayet ve hadislerin tamamına bakmak için bkz. İbn Hazm, *Kelâm İlmi*, s. 89; İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, ss. 488-490.

[488] Fussilet 41/15.

[489] İbn Hazm, *Kelâm İlmi*, ss. 78-79.

[490] Lokman, 31/11.

bulunanları altı günde (altı evrede) yarattık. Bize bir yorgunlukta dokunmadı."[491] Bu konunun aksini iddia etmek Allah'a acizlik ve noksanlık atfetmekten başka bir şey değildir. Bu ise Kur'ân-ı Kerim'de açık açık küfür olarak bildirilmiştir. Ayrıca Allah'ın, yaratmış olduğu kulları ile karşılaştırarak tanımlanması doğru değildir. Zira bu bilinmeyenin(gâib) bilinenle açıklanmasından başka bir şey değildir.[492]

İbn Hazm'ın Mu'tezile'yi eleştirdiği bir diğer konu "sıfatlar" meselesidir. Allah'ın sıfatları ile ilgili Mu'tezile diğer mezheplerin çoğundan farklı bir görüş ortaya koymuştur. Ebu'l Huzeyl bunu şu şekilde açıklamıştır: "Allah, olan bir ilimle bilir, olan bir kudretle Kâdir'dir, olan bir hayatla Hayy'dır. O bunu, Allah bilir dediğim zaman Allah için aslında O olan bir ilim isbât ederim ve ondan cehaleti nefyederim ve mevcut olan ve mevcut olacak bir bilinen şeye işaret ederim." Bu anlayış ise onlara göre Allah'ın zatından ayrı, bir varlığa karşılık gelen bilgisi vardır. [493]

İbn Hazm bu konu da Allah için "sıfatlar" lafzının kullanılmaması gerektiğini savunmaktadır. Bu konuda sıfatları ilk kullanan Mu'tezile ekolü İbn Hazm'ın eleştirilerinden nasibini almıştır. Zira O okuyuculara şöyle bir gerekçelendirme sunmaktadır: "Allah Teala indirdiği kelamında ne "sıfatlar" ne de "sıfat" lafzını kullanmıştır. Ayrıca böyle bir şey sahabeden de tabiînin önde gelenlerinden de, hatta tabiînden sonra gelen neslin önde gelenlerinden de asla rivayet edilmemiştir. Bu gibi bir durumda hiçbir kimsenin böyle lafızları Allah için kullanmaması gerekir." Zira buradan yola çıkarak "sıfatlar" lafzının kullanılmaması üzerine kesin icmâ olduğunu söylemektedir. Bu yüzden de "sıfatlar" lafzının kullanımı kabul etmek ve onlara inanmak bid'âtten başka bir şey değildir. Nitekim Allah'ın Kur'ân-ı Kerim'de

---

[491] Kaf, 50/38.

[492] İbn Hazm, *el-İhkâm,* c. 8, ss. 120-124.

[493] Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 342-343.

yer vermiş olduğu şu ifadeler İbn Hazm'ın getirdiği deliller arasındadır. "*Onlar ancak sizin ve atalarınızın (ilah edindiğiniz şeylere) taktığınız isimlerdir. Allah, onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Onlar (putperestler) yalnız zanna ve nefislerin arzusuna tâbi oluyorlar. And olsun ki, kendilerine Rableri katından yol gösterici gelmiştir.*"[494] [495]

İbn Hazm'a göre Mu'tezîle Allah'ın sıfatlarını ispat etmek amacıyla bilinmeyeni bilinenle açıklamak noktasında kıyas yöntemine başvurarak hataya düşmüştür. Kıyas ve Re'y dînî ve itikâdi meselelerin ispatı için asla delil olarak kullanılmamalıdır. Zira ne Hz. Peygamber ne sahabe, ne de tabiûn dönemlerinde kıyas yöntemi kullanılmamıştır. Bunun yanı sıra, bir konu hakkında kıyas yöntemi kullanılarak ortaya konan hüküm, kişisel duyguların karışma ihtimali noktasında nesnelliğini ve güvenilirliğini yitirirken, böyle bir bilgi ile hüküm vermek Allah indinde geçerli değildir. Çünkü kıyas yaparken aklın kullanılması kaçınılmazdır.[496] Fakat İbn Hazm'a göre aklın işlevi sadece Allah'ın varlığı ve Hz. Peygamber'in kabulü noktasında geçerlidir. Onun haricinde şer'i meselelerde aklın kullanımı doğru değildir. Mu'tezile de sıfatlar meselesinde Allah ile insanları mukayese etmelerinin gereği olarak aklı kullanmıştır. İbn Hazm'ın onları eleştirmesinin bir diğer sebebi de budur.

Kur'ân'ın mahluk olup olmadığı meselesine gelince, bu tartışma Allah'ın sıfatları ile ilgili tartışmalar neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu konuda Mu'tezile, Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu savunmaktadır.[497] Halife Me'mun döneminde devletin resmi mezhebi haline gelen

---

[494] Necm, 53/23.

[495] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 2, s. 36.

[496] Akoğlu, "İbn Hazm'ın Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri", s. 74.

[497] Halife Me'mun "Kur'ân mahluk değildir." diyenlere, çok ağır bir şekilde suçlamaya devam eder. Ona göre bu kimseler halkın kötüleri, delaletin reisleri, tevhitten ve imandan en az nasibini almış kimselerdir. Onlar cehalet hamalları yalancıların önderleridir. Onlar şahadetleri kabul

Mu'tezile (212/827), halifenin desteğini de arkasına alarak, Kur'ân'ın yaratılmış olduğu görüşünü her yerde rahatça savunmuştur. Zira, Mu'tezile'ye göre aksini iddia etmek, iki ezelî varlığın olduğunu savunmak olup, kişiyi vahdâniyetin inkarına götürür.[498] Mu'tezile'nin önderlerinden olan kamış satıcısı Ca'fer el-Kasabi'ye ve el-Eşec'e gelince, onlar şöyle derdi: "Kur'ân, mushaflarda olan değildir. Mushaflarda olan başka bir şeydir, o da Kur'ân'ın hikayesidir." İbn Hazm'a göre Mu'tezile'nin ileri sürdüğü bu görüşler açık bir küfür olmakla birlikte bütün Müslümanların görüşlerine aykırıdır.[499]

İbn Hazm'ın Mu'tezile'yi eleştirdiği bir diğer husus da onların metodolojisine yöneliktir. Hâdislerin değerlendirilmesi noktasında Mu'tezîle'den farklı görüş beyan eden İbn Hazm, özellikle Hz. Peygamber'e isnâd edilen haber-i âhad'ın kaynak olarak kullanılıp kullanılamayacağı konusunda Mu'tezile'yi eleştirmekten geri durmamıştır. Zira, her ne kadar hem Mu'tezile hem de İbn Hazm Peygamber'e isnad edilen haberlerin mütevatir ve âhad olarak sınıflandırılması konusunda birleşmiş olsalar da mütevatir haberin şartları ve haber-i âhad'ın şer'i konularda kaynak olarak kullanılıp kullanılmayacağı konularında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Mu'tezile'ye göre bir haberin mütevatir kabul edilmesi için onun kalabalık bir toplum tarafından rivayet edilmesi gerekirken[500] İbn Hazm böyle bir şartı gerekli görmemiştir. Ona göre bir haberin kalabalık bir toplum tarafından rivayet edilmesi onu mütevatir kılmaz. Çünkü

---

olmaya layık olmayan, sözüne ve işine güvenilmeyen kimselerdir. Allah'a ve tevhide inanma hazzından mahrum olan bu şahıslar; amel, şehadet, niyet gibi meselelerde, delâlet ve karanlık içinde olur.

[498] Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 342.

[499] İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 504.

[500] İbn Hazm, *el-Fasl*, c.3, 506.

bir topluluğun korku veya herhangi bir zorlama durumunda yalan üzerine birleşmesi imkan dahilindedir.[501] Bu yüzden önemli olan iki veya daha fazla kişinin birleşerek bir hadis üzerine ittifak etmesi hadisin doğruluğunun ispatıdır. Zira birbirinden habersiz olan kişilerin aynı hadisi uydurarak rivayet etmeleri mümkün değildir.[502] Bu yüzden iki kişinin üzerinde birleştiği bir hadis İbn Hazm'a göre dini meselelerde delil niteliği taşımaktadır.

Haber-i âhad'a gelince; Mu'tezile haber-i âhad'ı itikâdî konularda delil olarak kullanılamayacağını ifade etmektedir. Onlara göre haber-i âhad, kesinlik ifade etmemekle birlikte zann ihtiva etmektedir.[503] Fakat İbn Hazm'a göre haber'i âhadın delil olarak kullanılması bakımından bir sakınca yoktur. Hatta sikâ ve kesintisiz bir isnâd ile Hz. Peygamber'den rivayet edilen haber-i âhad kesin bir bilgi niteliğindedir.[504] Zira Hz. Peygamber'den gelen her söz vahiydir ve şer'î meselelerde delil olarak kullanılır.[505] Bu nedenle Mu'tezile'nin ileri sürdüğü bu görüş İbn Hazm'a göre yanlıştır. İbn Hazm Mu'tezile'nin bu görüşünü şu ifadelerle eleştirmiştir: "Ümmet ve tüm Ehl-i İslâm, Hz. Peygamberden sikâ bir ravi aracılığıyla rivayet edilen haberin kabul edilmesi noktasında icmâ etmişlerdir. Ehl-i Sünnet, Hariciler, Şiâ ve Kaderiyye'nin de içinde bulunduğu bütün fırkalar bu icmâ üzerine hemfikir olurken, Mu'tezile kelamcıları bu konuda mevcut olan icmâya muhalefet ederek"[506]

---

[501] İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 1, ss. 96-97; Akoğlu, "İbn Hazm'ın Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri", ss. 72-73.

[502]İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 894; İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 35.

[503] Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Osmaniyye*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, ed-Dâru'l-Cîl, Beyrut 1991, ss. 115-116.

[504] İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 1, s. 102.

[505] İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 26-27-28.

[506] İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 1, s. 113-114.

haber-i âhadı delil kabul etmemiştir. Burada İbn Hazm'ın zâhirî unsurları arasında yer alan Sahabe'nin İcmâ'sının yüceltilmesinin etkisini görmekteyiz.

İbn Hazm'ın Mu'tezile'yi sahip oldukları görüşleri doğrultusunda eleştirmesinin altında yatan sebepler arasında Endülüs'ün içerisinde bulunduğu siyasi-sosyal-kültürel yapının yanı sıra, kendi kişiliği ve özellikle sahip olduğu fikrî düşünceleri yer almaktadır. Ayrıca yetiştiği ortam, almış olduğu eğitimler ve karşılaşmış olduğu sıkıntılı durumlar onun kişiliği üzerine ister istemez etki etmiş ve mizacına yansımıştır.[507] Bunların yanı sıra şer'i konularda yalnızca nassı otorite kabul eden zâhirî bir bakış açısına sahip olması onun mezhepleri eleştirilerine yansımıştır. İbn Hazm'ın Mu'tezile'yi eleştirilerinde onun sahip olduğu bu anlayışın etkilerini açıkça görmek mümkündür.

[507]Akoğlu, "İbn Hazm'ın Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri", s. 69.

SONUÇ

Müslümanlar hicri ikinci ve üçüncü yüzyılda meydana gelen Ashabu'l Hadis ve Ashabu'r Re'y farklılaşması mezhepler üzerinde önemli etkiler bırakmıştır. Bu farklılaşmanın temelinde "fıkhî konularda hükmün kaynağı" ve "itikadî düşüncelerin temellendirmek amacıyla başvurulacak kaynaklarla birlikte izlenilecek yöntem" tartışmaları bulunmaktaydı. Fıkhî ve itikâdî konularda nassı tek otorite kabul eden Ashabu'l Hadis'in çevrelerinde hicri üçüncü asrın ikinci yarısında Zâhirîlik diye bilinen bir bakış açısı ortaya çıkmıştır. Metne bağlılığı temsil eden bu anlayış şer'i meselelerde metnin dışına çıkılmasını kat'î bir şekilde reddetmiştir.

Bu anlayışın en önemli temsilcisi şüphesiz İbn Hazm'dır. Yetişmiş olduğu siyasi ortamın etkisi ve fıkıh ilmine karşı göstermiş olduğu ilgi-alaka neticesinde ilk olarak Malikîliğe meyletmiş, fakat zihninde yer alan sorulara cevap bulamadığı için daha sonra Şafî mezhebine yönelmiştir. Şâfîlerin nassın alanını genişletmek için kıyasa başvurmaları İbn Hazm'ı rahatsız etmiştir. Bundan dolayı İbn Hazm, şer'i meselerde sadece nassa sarılma arayışına girmiş ve kendisine en önemli fikrî zemini Dâvud ez-Zâhirî'nin görüşlerinde bulmuştur.

İbn Hazm, Davûd b. Alî'nin görüşlerini bir sistem dâhilinde yeniden ele almıştır. Bunun sebebi Davûd b. Ali'nin 'sadece nassı esas almak yerine, kıyas yoluyla aklın kullanımına açık kapı bırakması'dır. İbn Hazm'ın anlayışına göre şerî konulardaki tek otorite nass olmalıdır. İbn Hazm'ın zâhirîliği bu çerçevede şekillenmiştir.

İbn Hazm'a göre nasslar yegâne kaynaktır ve onlara bağlılık esastır. Ona göre nassın muhtevasında Kur'ân, Hadis ve Sahabe'nin icmâ'sından oluşan üçlü nass anlayışı yer almaktadır. Kur'ân, Peygamber ve Sahabe aynı dönemde birbirlerine şahitlik etmişler ve gerektiği yerde -dolaylı da olsa- Allah'ın düzeltmelerine maruz kalmışlardır. Daha açık bir ifadeyle; Sahabe, Peygamber'in yaşadığı dönem'e bizzat şahitlik etmiş ve istedikleri zaman muhatap olarak karşılarında Hz. Muhammed (s.a.v)'i bulabilmiş ve hataya düştükleri zaman

bizzat Hz. Muhammed (s.a.v) tarafından uyarılmışlardır. Dolayısıyla sahabe nesli, gelecek olan diğer nesillerden daha üstündür ve icmâları nass niteliği taşımaktadır.

Hz. Muhammed (s.a.v)'in bizzat vahiy ile muhatap olduğu ve bu vahyin bir süreç içerisinde indirildiği göz önünde bulundurulduğunda onun sözlerinde hata olmayacağını ve bu yüzden onun her söylediği sözün nass niteliğinde olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca nassın muhtevasını oluşturan en önemli unsur Kur'ân'ı Kerim'dir. Allah'ın sözlerinden oluşan bu kaynak yaptırım ve muhteva açısından şüphe içermemektedir. Her sözü bütün insanlığa emir niteliğindedir ve ona uymak zorunludur. Kur'ân'ın bu özelliği konusunda bütün mezhep âlimleri hemfikirdir. Fakat onun hayata intikali ve yorumlanması noktasında mezhep âlimleri arasında fikir ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Mezhep mensuplarının bir kısmı nassın sadece zâhirî manası ile ele alınması gerektiğini savunurken; bir kısmı da onun bâtınî anlamlar ihtiva ettiğini ve bunun yalnızca te'vil ile ortaya çıkacağını savunmuştur. Bu bilgiler ışığında İbn Hazm zâhirîliğini oluşturan bazı unsurları ortaya koymuştur.

İbn Hazm Kur'ân'ın bâtinî anlam içerdiği gerekçesiyle te'vili ve aklı ön plana çıkaranlara karşı "akıl karşıtlığı" ve "te'vil karşıtlığı" ilkesini oluşturmuştur. İbn Hazm'ın zâhirî anlayışında aklın yetkisi İtikâdî mezheplerin ele almış olduğu "uluhiyet ve nübüvvetin ispatı" ile sınırlıdır. Bununla birlikte mevcut olan dini konuların temellendirilmesi noktasında aklın herhangi bir işlevi yoktur. Aklın ışığında elde edilen bilgiler ve yorumlar nefsanî duyguların karışma ihtimalinden dolayı itikâdî konularda kaynak olarak kullanılamaz. "Te'vil karşıtlığı"na gelince, bunun temelinde "Allah'ın dini zâhirdir, onda hiç batın yok ve oldukça açıktır. Altında sır yok hepsi burhandır, onda müsamaha yoktur. Allah'ın dininde sır ve batın olduğu iddiasıyla kendisine delilsiz tabî olunmasını isteyenleri de itham edin"[508] görüşü mevcuttur.

[508] İbn Hazm, *El-Fasl*, c. 1, s. 373.

İbn Hazm, zâhirî unsurlarını öne çıkararak Ehl-i Sünnet hariç İslâm Mezhepleri'ni bâtıl olarak ele almış ve bu doğrultuda onları eleştirmiştir. Ehl-i Bid'ât kategorisinde değerlendirdiği başlıca mezhepler Hâricîlik, Mürcie, Şia, Mu'tezile ve bunların alt kollarından oluşmaktadır.

İbn Hazm'ın küfre düştükleri iddiasıyla eleştiri yönelttiği ilk mezhep, Mürcie mezhebidir. Mürcie'ye yönelttiği eleştirilerin temelinde "iman tanımı, amel-iman ilişkisi ve büyük günah" meseleleri yer almaktadır. İbn Hazm, Mürcie'yi imanı sadece dil ile ikrar veya kalp ile tasdikten ibaret görmesi, amelleri imanın dışında tutması, büyük günah sahibinin durumunu Allah'a bırakması gibi konularda nassların dışına çıktıklarını iddia etmiştir ve onlara nasslar doğrultusunda cevap vermiştir. İbn Hazm'ın zâhirîliğinde yer alan "Amellerin İmanın Parçası Olarak Görülmesi" ilkesine göre ameller imanın parçasıdır. Bu konu nasslarda açıkça ifade edilmektedir. İbn Hazm İman ve İslâm kavramlarının aynı anlama sahip olup "kalp ile bağlanmak, dil ile söylemek ve uzuvlarla amel etmek" manasını içermektedir. Bu yüzden amellerin neliğine göre kişinin imanı artar ya da azalır. Eleştiri mahiyetinde ortaya koyduğu bu görüşlerini zâhirî unsurlardan yola çıkarak ayet ve hadislerle desteklemiştir.

İbn Hazm'ın eleştiri yönelttiği mezhepler arasında akla verdiği önemle bilinen Mu'tezile yer almaktadır. Bu mezhep, "Fiillerin yaratıcısı, Allah'ın kudreti, sıfatlar ve Halk'ul Kur'ân" ile ilgili görüşlerini açıklarken nassların zâhirinin dışına çıktıkları ve aklı ön plana çıkardıkları gerekçesiyle İbn Hazm tarafından eleştirilmiştir. İbn Hazm'ın onları eleştirisi, zâhirî unsurları arasında yer alan "akıl ve akıl taraftarları karşıtlığı, te'vil karşıtlığı, nassın zâhirinin öncelenmesi" gibi ilkelere ters düşmeleri sebebiyledir. Hatta İbn Hazm'a göre Mu'tezile taraftarları, ileri sürdüğü "Kulların fiillerinin Allah yaratmamıştır" ve "Allah'ın gücünün ve kudretinin bir sonu vardır." gibi görüşlerinden dolayı küfre düşmüştür. Ona göre böyle bir şeyi kabul etmek Allah'a acziyet ve noksanlık atfetmektir.

İbn Hazm'ın Mu'tezile'yi eleştirdiği bir diğer konu "Allah'ın sıfatları" hakkındadır. Mu'tezile Allah'ın sıfatlarını ispat etmek amacıyla bilinmeyeni bilinenle açıklamaya çalışmış;

böylece kıyas yöntemine başvurarak nassın zâhirînin dışına çıkmıştır. İbn Hazm'a göre kıyas yaparken aklın kullanılmaması mümkün değildir. Fakat şer'î konularda aklın işlevi sadece uluhiyet ve nübüvvetin ispatından ibarettir.

İbn Hazm'ın Mu'tezile'yi eleştirdiği hususlardan birisi de onların ahad haber konusundaki görüşleridir. Ona göre haber-i ahad, sîka ve kesintisiz bir isnâd ile Peygamber'den rivayet edildiği müddetçe şer'i konularda kat'î delil niteliğindedir. Peygamber'den gelen her söz vahiydir ve delil olarak kullanılabilir.

İbn Hazm'ın eleştirdiği bir diğer mezhep, hüküm verme konusunda Kur'ân'ın lafzî manasına ilk yönelen Hâricî mezhebidir. Hüküm verme konusunda nassa başvurmaları her iki mezhebin de ortak noktasını teşkil etmektedir. Fakat Hâricîler "tahkim hadisesi" üzerine ortaya koydukları düşünceleri sebebiyle İbn Hazm'ın eleştirilerine maruz kalmıştır. Zira Haricîler'e göre Hz. Ali bir konu üzerine yalnızca Allah kelâmının hakem olacağını bilmesine rağmen, hüküm vermek için insanları görevlendirmekle küfre düşmüştür. Bu yüzden Haricîler tarafından tekfir edilmiştir. İbn Hazm onların bu kadar katı bir tutum sergilemelerini cahilliklerine ve bilgisizliklerine bağlamaktadır. Ona göre Hz. Ali'nin hakem tayin etmekteki amacı Kur'ân'ın hükmünü doğru ve adil bir şekilde ortaya koymaktır. Bu gerekçeyle Hz. Ali iki tarafın da birer hakem seçmesine razı olmuştur. Hz. Ali'nin bu tutumu sebebiyle büyük günah işleyerek kâfir olduğunu savunan Haricîler, aslında kendilerini küfre düşürmüşlerdir.

İbn Hazm'ın Şia'ya yönelttiği eleştiriler daha çok onların "imamet, vasîlik, imamın Kureyşliliği, rec'ât" hakkındaki görüşleri ve bu görüşleri temellendirmek için izledikleri yöntemle ilgilidir. Şer'i konularda kaynak olarak Kur'ân, sünnet, icmâ ve aklı kabul eden Şiâ, imamlarla Peygamber'in aynı statüde olduğuna inandıkları için her ikisinin de sözlerini hadis olarak kabul etmiştir. Ümmetin icmâsını değil sadece imamların icmâsını delil saymıştır. Aradıkları hükmü Kur'ân, sünnet ve imamların icmâsında bulamadıkları zaman aklı otorite kabul etmişlerdir. Bunun yanı sıra onlara göre imamet nübüvvetin devamıdır ve Allah

tarafından imam tayin edilmesi vaciptir. Zâhirî anlayışa tamamen ters düşen bir diğer inançları, Kur'ân'ı Kerim'de değişikliğin olduğu ve onun tahrif edildiğidir. Bununla birlikte Allah'ın ruhunun yeryüzündeki imamlara intikal ettiği görüşleri de zâhirî inancının uluhiyet ve tevhid inancına aykırıdır. İbn Hazm'a göre onlar nass değeri taşımayan şeyleri dinde delil olarak kabul etmiş ve nasslarda yer almayan şeylere göre hayatlarına yön vermişlerdir. Ayrıca Kur'ân'ın tahrif edildiği görüşleri ile nassları inkâr etmişlerdir. Zikredilen bu görüşler sebebiyle İbn Hazm, onların küfre düştüklerini belirtmiştir.

İbn Hazm zâhirî inancından dolayı görüşlerinde çok katı bir tutum sergilemiş ve bu tutumun dışında bir tavır sergileyen kimseleri doğrudan eleştirmiştir. Çünkü ona göre zâhirîler araştırma ehlidirler. Her zaman hakikati aramış ve doğru delil peşinde bir ömür harcamışlardır. Onlar, medlüllerden önce delillere bağlanmıştır. Bu yüzden bir şey hakkında hüküm vermeden önce hak kaynağı olan delillere bakarlar. Ayrıca onlar delillere tabi oldukları için delile müracat etmeden önce, başka bir şey hakkında görüş beyan etmezler. Bu sebeple muhaliflerinin görüşleri onun için hiçbir şey ifade etmemekte ve yönelttiği eleştirilerde zâhirîliğinin izleri açıkça görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdülkâhir el-Bağdadî, Ebû Mansûr Abdiülkâhir b. Muhammed et-Temîmî (ö. 429/1037), *El fark beynel firak*. El Mektebetül Asriye, 1990.
- Abdul Samed, Muhammed Amin, *İbn Hazm's Concept of İjma'*, Master Theises, McGill University, Montreal 1978.
- Adang, Camilla, "The Beginning of Zahirism in Andulus", The İslamic School of Low Evolution, Devolution, and Progress, Edited by. Frank E. Vogel, *Harvard University Press*, Cambridge 2005, ss. 117-125.
- Akkoyunlu, İsmail, *İbn Teymiyye'nin Şia'ya Reddiyesi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Ankara 2017.
- Akoğlu, Muharrem "İbn Hazm'ın Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri", *Bilimname X (2006)*, ss. 63-92.
- Altunya, Hulya, "İbn Hazm'a Göre Anlamın Nesnelleştirilmesinde Mantığın Rolü", *Milel ve Nihal*, 6/3 (2009), ss. 125-144.
- Amr b. Osman, *The Zahiri Madhab (3rd/9th-10th/16th): A Textualist Theory of Islamic Low (Studies in Islamic Low and Society)*, Brill, Boston Leiden 1819.
- Apaydın, Yunus, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, TDV Yayınları, Ankara 2017.

  ---------- "Zâhirîyye", *DİA*, İstanbul 2013, c. 44, ss. 93-100.

  ---------- "İbn Hazm", *DİA*, İstanbul 1998, c. 20, ss. 52-56.
- Atçeken, İsmail Hakkı, "Târık b. Ziyâd", *DİA*, İstanbul 2011, c. 40, ss. 24-25.
- Avcu, Ali, "Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri", *Kur'ân'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*, Kuramer, İstanbul 2018.

- Akhmetov, Gaziz, *İbn Hazm'ın Mezhepler Tarihindeki Yeri ve el-Fisal Adlı Eserinde Mezhepleri Ele Alış Yöntemi,* Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Konya 2010.
- Biçer, Ramazan, "Ebu Bekir İbnü'l Arabî'de Akıl-Nakil İlişkisi ve Fikir Özgürlüğü", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2 (2000).
- Bulut, Halil İbrahim, *Dünden Bugüne Siyasi, İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.
- Büyükkara, Mehmet Ali, "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Târihi ile İlgili Metodolojik Problemler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi*, Ensar, İstanbul 1(2005), ss. 441-491.
- Câbirî, Muhammed Abîd (ö. 2010), *İslam'da Siyasal Akıl,* çev: Vecdi Akyüz, Muhammed Abid el-Câbirî Kitabevi, İstanbul 1997.

  ---------- *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev: İbrahim Akbaba, Muhammed Abid el-Câbirî Kitabevi, İstanbul 2001.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız el-Kinânî (ö. 255/869), *el-Osmaniyye*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, ed-Dâru'l-Cîl, Beyrut 1991.
- Chejne, Anwae G., "Ibn Hazm of Cordova on logic*" Journal of the American Oriental Society*, 104/1 (1984), ss. 57-72.
- Çam, Şule Burcu, *İbn Hazm'da İrade ve İnsanın Hürriyeti Problemi*, Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Adana 2009.
- Çolak, Abdullah, "İbn Hazm ve el-Muhallâ'sı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2/2 (2002), ss. 155-182.

- Dalkılıç, Mehmet, "İbn Hazm Perspektifinden Endülüs'te Mu'tezile", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:10, İstanbul 10 (2004), ss. 75-118.

  ---------- *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri*, Lale Kitabevi, İstanbul 2005.
- Demirci, Ahmed*, İbn Hazm ve Zâhirîler*, Can Yayınları, Kayseri 1993.
- Dâye, Muhammed Rıdvan, *İbn Hazm el-Kurtubi,* el-Heyetü el-Ammetü el-Süriyetü lil-Kitab, Suriye Kültür Bakanlığı, Suriye 2013.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "Zâhir", *DİA*, İstanbul 2013, c. 44, s. 47.
- Ergüven, Şahabettin, "Zahiriliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri", *İslami İlimler Dergisi*, Yıl, 1 (2008).

  ---------- *Arap Dili ve Edebiyatı Açısından İbn Hazm*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı, İstanbul 2007.
- Ebu İshak, Cemaluddin İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Şirazi (ö. 476/1083), thk: Ali Muhammed Ömer, *Tabakat'ul Fukaha*, Mektebetü's Sekafeti'd-Diniyye, Kahire 1997.
- Ebu Zehra, Muhammed*, İbn Hazm*, çev: Osman Keskinoğlu-Ercan Gündüz, Buruc Yayınları, İstanbul 1996.
- ---------- *İslâm'da Fıkhî Mezhepler Tarihi*, çev: Abdulkadir Şener, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1969.
- ---------- *İslam'da Siyasi, Fıkhi, İtikadi Mezhepler Tarihi*, çev: Abdulkadir Şener, İstanbul 1983, c.2.
- ---------- *İslam'da İtikâdî, Siyâsî, Fıkhî Mezhepler Tarihi* (*Târihu'l-Mezâhib'il-İslâmiyye)*, çev: Sıbğatullah Kaya, Şenyıldız Matbaası, İstanbul t.y.
- Emin, Ahmed (ö. 1954)*, Zuhru'l İslâm*, Daru'l-Arabî Yayınları, Beyrut 1969.

- El-Tobqui, Carl Sharif, *The Epistemology of Qıyas and Ta'lil between the Mu'tezilite Abû l-Husayn al-Basri and Ibn Hazm al-Zâhirî*, Master Theises, McGill University, Montreal 2000.
- Fatiş, Emrullah, "İmamiyye Şiasında ve Zahirilerde Dini Deliller", *Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 6/12 (2013), ss. 187-209.
- Friedlaender, İsrael, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of İbn Hazm", *Journal of the American Oriental Society*, 28 (1907), ss. 1-28.
- Fierro, Maribel, "Why İbn Hazm became a Zahiri: Charisma, Low, and the Court", *Hamsa Journal of Judaic and Islamic Studies 4*, 2018.
- Garaudy, Roger, *Endülüs'te İslâm Düşüncenin Başkenti Kutuba*, çev: Cemal Aydın, TEV Yayınları, İstanbul 2014.
- Goldziher, İgnaz, *Zâhirîler Sistem ve Tarihleri*, çev: Cihat Tunç, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1982.
- Gül, Şirin, *İbn Hazm'ın Kıyası Reddi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Hukuku Bilim Dalı, Ankara 2001.
- Güneş, Hüseyin, *el-Fisal'de Eş'arilerle İlgili Görüşleri ve Bunun Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Konya 2003.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit (ö. 463/1071), *Tarihu'i-Bağdâd ev Medinetu's-Selam*, Matbaatu's-Saade, Kahire 1931, c. 8.
- Hadi Abdulqader, Fareed Muhammad *Ibn Hazm's Methodology of Jahâla in His Book al-Muhallâ*, Thesis Submitted for Degree of Ph. D in the Department of İslamic Middle Eastern Studies, THI Faculty of Arts, at University of Edinburgh, Edinburgh 2000.

- Humeydî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütûh b. Abdullah (ö. 488/1095), *Cezvetu'l-Muktebis fi Zikri Vulat-i Endelüs*, Mektebetu'l-Asriyye, Kahire 2004.
- Itr, Nureddin, ‘’Davûd ez-Zâhirî’’, *DİA*, İstanbul 1994, c. 9, ss. 49-50.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasan b. Hibetullah b. Abdullah b. Hüseyin ed-Dimaşki (ö. 571/1176), *Târihu Medineti Dimeşk,* y.y. 1995, c. 55.
- İbnü’l Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Meâfirî (ö. 543/1148), *el-Nassu el-Kâmilû li-Kitab el-Avâsım min’el-Kavâsım*, thk: Ömer Talibî, nşr: Mektebetü’l Dâru’l Teras, Cezair 1974.
- İbn Âşur, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî (ö. 1973) *Makâsıdü’ş-Şeriâti’l-İslamiyye,* Tunus 1978.
- İbnü’l-Esir, Ebü’l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Kâmil fi’t-Tarih,* Darü’l-Kütübi’l-Arabî, Beyrut 1997.
- İbnü’l Faradî, Ebu’l-Velid Abdullah b. Muhammed b. Yusuf el-Kurtubî el-Ezdi (ö. 403/1013), *Târîhu’l Ulema ve’r-Ruvat li’l-ilm bi’l-Endülüs*, Mektebetü’l-Hancî, c.1, Kahire 1954.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Sâid b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064), *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev: Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2017.

  ---------- *En-Nübez fi Usuli'l Fıkh ez-Zâhirî*, Matbaatu'l-Envar, y.y. 1940.

  ---------- *Usul’i Din-Dinin Kaynaklarına Bir Bakış*, çev: İbrahim Aydın, İnsan Yayınları, İstanbul 2016.

  ---------- *Güvercin Gerdanlığı Sevgiye ve Sevenlere Dair*, çev: Mehmet Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

  ---------- *Mulahhasu İbtâlî’l-Kıyas ve’r-Rey ve’l-İstihsân ve’t-Taklîd ve’t-Ta’lil*, thk. Sa’îd el-Afgânî, Şam Üniversitesi, Şam 1960.

---------- *Âhlak-el-Âhlak ve's-Siyer fî Müdâvâti'n-Nüfus*, çev: Cemalettin Erdemci, Hasan Hüseyin Bircan, Dönem Yayıncılık, İstanbul.

---------- *İhkâm fî Usuli'l-Ahkâm*, thk: Ahmed Muhammed Şakir, Matbaatu's-Saade, Mısır 1345.

---------- *Cevâimü's Sire*, çev: Mehmet Salih Arı, Çıra Yayınları, İstanbul 2004.

---------- *İki Mektup İmanın Hakikati ve Kurtuluş Yolu*, çev. Murat Serdar, İlke Yayıncılık, İstanbul 2018.

---------- *et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık-Mantık ve Dini İlimler*, çev: İbrahim Çapak, Yusuf Arıkaner, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2018.

---------- *Kelâm İlmi Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e Göre*, çev: Murat Serdar, İlke Yayıncılık, İstanbul 2018.

---------- İbn Hazm, *Haccetü'l Vedâ*, Darul Yakazati'l-Arababiyye, Beyrut 1966.

---------- İbn Hazm, *Merâtibü'l İcmâ fi'l-İbadeti ve'l Muameleti ve'l-Mu'tegat*, Dâru'l-Afakü'l-Cediyye, Beyrut 1982.

---------- İbn Hazm, *el-Usul ve'l Furu'*, Mektebetü's-sekafeti'd-diniyye, Kahire 2007.

- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî (ö. 711/1311), *Lisânu'l- Arap*, Beyrut 1414.
- İbnü'l-Nedim, Ebû'l Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-Varâk (ö. 385/995), *el-Fihrist*, thk: İbrahim Ramazan, Dâru'l Mârife, Beyrut 1997.
- İbn Rüşd, *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, (Faslül Makaal Tercümesi), çev: Nevzad Ayasbeyoğlu, Ankara 1955.
- İmam Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbas (ö. 204/820), *er-Risale*, çev: Abdulkadir Şener-İbrahim Çalışkan, TDV Yay., Ankara 1996.
- Karaman, Hayrettin, *İslam Hukuk Tarihi*, İz Yayınları, İstanbul 2004.
- Kandemir, M. Yaşar, "Bâkî b. Mahled", *DİA*, İstanbul 1991.

- Karaağaç, Hilmi, "İtikadi Meselelerde İman-İslam İlişkisi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2012), ss. 103-120.
- Kırbaşoğlu, Mehmet Hayri, *Üçüncü Yol Mukaddimesi*, Otto Yayınları, Ankara 2014.
- Kılıç, Muharrem, "Metnin Yorumlanmasında Nesnel Anlam Arayışları: İbn Hazm-Emillio Betti Örneği" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2001).
- Kılıç, Muharrem, "Hukuk Teorisinde Literalist/Lafızcı Yorum Geleneği: İbn Hazm Zâhirîliği", *Milel Ve Nihal: İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 6/3, ss. 27-40.
- Koca, Ferhat, "Fıkıh Usulüne Göre Te'vil", *Kur'ân'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*, Kuramer, İstanbul 2018.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara 2011.
- Kolhberg, E., "İmamiyye Şiâsı Geleneğinde Rafizi Terimi", Çev. Halil İbrahim Kılıç, *Kelam araştırmaları Dergisi*, 2/2 (2004), ss.117-124.
- Kutlu, Sönmez, "İslam Düşünce Tarihinde Din Söylemleri Olgusu"*, İslâmiyat Dergisi*, 4 (2001).

  ---------- *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto Yayınları, Ankara 2016.

  ---------- *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Kitabiyat Avrasya Yayınları, Ankara 2002.

  ---------- *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri,* Ankara 2000.

  ---------- *Selefiliğin Fikri Arka Planı*.
- Kummî (ö. 290/903)-Nevbahtî (ö. 311/924), *Şiî Fırkalar Kitâbu'l Makalat ve'l Fırak-Fıraku'ş-Şia*, çev: Hasan Onat, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.
- Kurtuluş, Rıza, "Avrupa-Kıtada İslamiyet", *DİA*, İstanbul, 1991, c.4.

- Leknevî, Abdulhay, *Dünden Bugüne İbadetlerde Bid'ât*, çev: Harun Ünal, İstanbul 1984.
- Neşet Çağatay-Agah Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1985.
- Nâsır-ı Hüsrev, Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî (ö. 465/1073), *Sefername*, çev: Abdülvehab Terzi, MEB., Ankara 1950.
- Omar, Abdul Rashied, *Ibn Hazm on the Doctrine of Taḥrīf,* PhD Theises, University of Cape Town, 1992.
- Onat, Hasan- Kutlu, Sönmez, "İslâm Mezhepleri Tarihine Giriş" *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Grafiker Yayınları, Ankara 2014.
- Onat, Hasan, "Dini Anlamada Yöntem Sorunları", *Gelenek ve Modernite Arasında İslam Yorumları*, İSAV, Konya 2017.

  ---------- "Türkiye'de İslâm Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri", *Ethem Ruhi Fığlalı'ya Armağan*, Ankara 2002.

  ----------"Mezhep Kavramı ve Mezheplerin Doğuş Sebepleri" http://www.hasanonat.net/index.php/98-mezhep-kavram-ve-mezheplerin-dogus-sebepleri (20.08.2019).
- Öğüt, Salim, "Evzâi", *DİA*, İstanbul 1995, c.11.

  ---------- "Kur'an'ın Lafızcı (Literalist) Yorumu ve Din Referanslı Şiddet Olgusu." Uluslararası Din ve Şiddet Sempozyumu, 2016, ss. 385-398.
- Öz, Mustafa, *Nîzarî İsmaîlî Mezhebinde Ağa Hanlar Dönemi*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1986.
- Özbay, Mehmet, *İbn Hazm'ın Nesh Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Hukuku Bilim Dalı, Konya 2004.
- Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanlarının Siyasi Tarihi*, TDV Yayınları, Ankara, 2017.

---------- "Endülüs", *DİA*, İstanbul 1995, c. 11, ss. 211-255.

---------- "IX. Yüzyıl Endülüs'ünde Zındıklık Suçlamaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Ankara 38/1 (1998), ss. 195-224.

- Özler, Mevlüt, *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlili Ehl-İ Sünnet- Ehl-İ Bid'at,* Ankara Okulu, Şubat 2010.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'ân ve Aşırı Yorum Tefsirde Batınîlikve Bâtını Te'vil Geleneği,* Kitâbîyat, Ankara 2003.
- Özkan, Mustafa*, Emeviler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Parlak, Nizamettin, "Endülüs'te Toplumsal Kutuplaşmanın Sebepleri ve Kültürel Sonuçları", *Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Milel ve Nihal Dergisi,* 12/1 (2015), ss. 81-106.
- Parlak, Ali, *Tefsir Tarihinde Zâhirîlik ve Zâhirî Tefsir Geleneği,* Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Ankara 2009.
- Roger Le Tourneau*, İslam Tarihi*, çev: Hürrem Yılmaz, c.3.
- Said Heva (ö. 1989), *El-Esasi fi Sünneti ve fıkhuha-el Akaidî el-İslamiyye*, Daru'l Selam li'l Tebaati ve'n Neşr ve'l Tevzii ve Tercüme, Tabatü: Essaniye 1992-1412.
- Sâid el-Endelüsî, Ebü'l-Kâsım Sâid b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Endülüsî el-Kurtubî et-Tuleytılî (ö. 462/1070), *Tabakâtü'l-Ümem*, çev. Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014.
- Savaş, Nuh, *İbn Hazm'ın Kur'ân'a Bakışı ve Ayetleri Yorumlama Metodu,* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Ankara 2001.

- Sayar, Süleyman, "Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hazm Genel Bir Bakış", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 6/3 (2009), ss. 41-79.
- Schacht, Joseph, *An introduction to Islamic Low*, Oxford University Press, Oxford 1982.
- Selvi, Dilaver, ""Her Ayetin Bir Zahiri Bir Bâtını Vardır" Hadisindeki Zahir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, *11*/2/ (2011), ss. 7-41.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (ö. 483/1090), *el-Usûl,* nşr: Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut 1393/1973, c.1.
- Söylemez, Mahfuz, "İlk Harici Devlet: Rüstemiler (160-297/777-909)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 38/1 (1988), ss. 457-478.
- Şâtıbî, Ebû İshâk b. İbrâhim b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî (ö. 790/1388), *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şeri'a,* el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübra, Kahire y.y, c. 3.
- Şehristanî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (LLisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal, Dinler Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, Çev: Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Şeyban, Lütfi, *Reconquista: Enonatdülüs'te Müslüman Hıristiyan İlişkileri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010.
- Tan, Oğuzhan, *Tarihi Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usul Anlayışı*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı, Ankara 2007.

  ---------- "İbn Hazm Örneğinde Kıyassız Bir Fıkhın İmkânı", Bir Endülüs Mütefekkiri İbn Hazm, *Diyanet İlmî Dergi,* 4 (2014), ss. 9-31.
- Taberî, Ebû Câ'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (ö 310/923), *Tarihu'l Taberî(Tarihü'l Ümem ve'l Mülük)*, Beytü'l Afkaru'l Devliyyete, Ürdün y.y..

- Taştan, Osman, "İslam Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz", *İslami Araştırmalar Dergisi,* Ankara 9/2 (1996).
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen (ö. 672/1274), *el-Lüma'*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul 1996.
- Türkan, Mustafa, *Dâvûd ez-Zâhirî: Doktrini ve İslâm Hukukuna Katkıları,* Yayımlanmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, İsparta 2015.
- Ubûdî, Câsım, "Mûsâ b. Nusayr", *DİA*, İstanbul 2006, c. 31, ss. 224-225.
- Ulya, Jauharil, *İbn Hazm'ın el-Muhallâ Adlı Eserinde İmam Şâfiî'ye Ait Görüşlerin Tahkiki (İbadetler Örneği)*, Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Samsun 2016.
- Uysal, Mustafa, *İslam'a Sokulan Bid'at ve Hurafeler*, Kuzucular Ofset Yayınları, Konya 1982.
- Uzun, Adem Sezgin, *İbn Hazm'ın Gulat Anlayışı ve Gali Fırkalar*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul 2013.
- Ünal, İsmail Hakkı, "İbn Hazm: Hadis İlmindeki Yeri", *DİA*, İstanbul 1999, c. 20, s. 58.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkut b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rumî (ö. 626/1229), *Mu'cemu'l Udeba*, Daru'l Arab İslamî, Beyrut 1993.
- Yücel, Ahmet, "Muhammed b. Fütûh Humeydî", *DİA*, c.18, İstanbul 1998.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *İslâm Tasavvufu* (*el-Lüma' çevirisi içerisinde)*, Altınoluk Yayınları, İstanbul 1996.
- Zehebî, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî (ö. 748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ,* Müsesesetü'r-Risâle, thk: Şuayb el-Arnaud-Hüseyin el-Esed, Beyrût 1984, v. XVIII.

----------*Kitâbu Tezkiretü'l Huffâz*, nşr: Zekeriyya Umeyrât, Dârul Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

- W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri,* çev: Ethem Ruhi Fığlalı, Sarkaç Yayınları, Ankara 1981.
- Wellhausen, Julius*, İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri,* çev: Fikret Işıltan, Ankara 1989.

ÖZET

Gülten Çam, *İbn Hazm'ın Zâhirîlik Anlayışı ve Mezhep Eleştirilerine Yansımaları*, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Sönmez Kutlu, 152 s.

Bu çalışma "İbn Hazm'ın Zâhirîlik Anlayışı ve Mezhep Eleştirilerine Yansımalarını" tespit etmek amacıyla hazırlanmıştır. Mezhepler tarihi açısından önemli bir yere sahip olan Zâhirîlik, nassların literal anlamını esas alarak İslam Mezhepleri üzerindeki etkisini her dönem hissettirmektedir.

Çalışma içerik itibariyle bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın önemi, konusu, kaynakları ve metodu üzerinde durulurken, "Zâhirî Anlayışın Teşekkülü ve İbn Hazm" adlı birinci bölümde Zâhirîlik kavramının tesbiti, Zâhirîliğin ortaya çıkışı gibi konuların yanında, İbn Hazm'ın zâhirîliğini oluşturan unsurları daha iyi anlayabilmek adına, İbn Hazm'a kadar Endülüs'ün siyasi, toplumsal ve dini durumu ele alınmıştır. Ayrıca İbn Hazm'ın düşünce yapısını daha iyi anlayabilmek amacıyla onun hayatı, ilmi kişiliği, eserleri vb. konulara yer verilmiştir.

"İbn Hazm'ın Zâhirîliğini Oluşturan Unsurlar" adlı ikinci bölümde, tezimizin son bölümünde bizlere kolaylık sağlaması adına "İbn Hazm'ın Zâhirîliğini Oluşturan Unsurlar" tesbit edilmiştir. Ayrıca bu bölümün ilerleyen kısımlarında, İbn Hazm'ın etkisindeki Endülüs Zâhirîleri ve Endülüs Zâhirîliğinin diğer mezhepler karşısındaki konumu tespit edilmiştir.

Tezimizin asıl kısmını oluşturan "İbn Hazm'ın Zâhirîlik Anlayışı ve Mezhep Eleştirileri Üzerine Yansımaları" adlı üçüncü bölümde ise birinci ve ikinci bölümde yapmış olduğumuz tespitlerden yola çıkarak, İbn Hazm'ın Zâhirîlik anlayışının "Hâricî, Mu'tezile, Şia ve Mürcie" eleştirileri üzerine yansımaları tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: **İbn Hazm, Zâhirîlik, Mezhep Eleştirileri, Endülüs, İslam Mezhepleri.**

ABSTRACT

Gülten Çam, *Ibn Hazm's Understanding of Zâhirîsm and Its Reflections on His Sectarian Critiques*, MA Thesis, Advisor: Prof. Dr. Sönmez Kutlu, 152 pp.

This study has been prepared for the purpose of determining "*Ibn Hazm's Understanding of Zâhirîsm and Its Reflections on His Sectarian Critiques*". Zâhirîsm which has an important place in the history of sects, makes its effect on Islamic Sects in each period based on literal meaning of nass.

This study consists of an introduction and three parts, as to form and substance. While in the introduction, the importance, subject, sources and method of the study are emphasized, in the first chapter titled "Formation of Zâhirî Understanding", in addition to issues such as determination of the concept of Zahirîsm and the emergence of Zahirîsm, Andalusia until the time of Ibn Hazm is discussed from the political, social and religious perspectives in order to better understand the elements of Ibn Hazm's understanding of Zahirîsm.

In the second chapter titled "The Elements which forming İbn Hazm's Zâhirîsm", The Elements forming of Ibn Hazm's Zâhirîsm has been determined for the purpose of providing convenience for us at the last part of our thesis. In addition, in the following section, issues such as the Andalusian Zâhirîs under the influence of Ibn Hazm and the position of Andalusian Zâhirîsm against other sects were determined.

In the third chapter named "Ibn Hazm's Understanding of Zâhirîsm and Its Reflections on His Sectarian Critiques" which constitutes the main part of our thesis, the reflections of the idea of Zâhirîsm on the criticisms of Hâricî, Mu'tazila, Shia, Murcia were determined based upon the determination we have made in the first and second chapter.

Key Words: Ibn Hazm, Zâhirîsm, Sectarian Reviews, Andulus, Islamic Sects.