

**T.C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ)**  
**ANABİLİM DALI**

**İBN HAZM'IN EL-FASL'INDA MU'TEZİLE**

**Yüksek Lisans Tezi**

**MUHAMMED EMİN ASLAN**

**ANKARA, 2022**

**T.C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ)**  
**ANABİLİM DALI**

**İBN HAZM'IN EL-FASL'INDA MU'TEZİLE**

**Yüksek Lisans Tezi**

**MUHAMMED EMİN ASLAN**

**Tez Danışmanı**

**Doç. Dr. Mehmet KALAYCI**

**ANKARA, 2022**

**T.C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ)**  
**ANABİLİM DALI**

**İBN HAZM'IN EL-FASL'INDA MU'TEZİLE**

Yüksek Lisans Tezi

**MUHAMMED EMİN ASLAN**

Tez Danışmanı

**Doç. Dr. Mehmet KALAYCI**

**TEZ JÜRİ ÜYELERİ**

**Adı ve Soyadı**

**İmzası**

**Doç. Dr. Mehmet Kalaycı (Danışman)**

**Prof. Dr. Osman Aydınlı**

**Prof. Dr. Ali Avcu**

**Tez Savunması Tarihi**

**21.09.2022**

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne

Doç. Dr. Mehmet Kalaycı danışmanlığında hazırladığım “İbn Hazm’ın el-Fasl’ında Mu’tezile” adlı yüksek lisans tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma kurallarına ve etik kurallara uygun davrandığımı ve aksini ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 21.09.2022

MUHAMMED EMİN ASLAN

## ÖNSÖZ

İslam bünyesinde ortaya çıkan siyasi ve itikadî görüş ayrılıklarının zamanla kurumsallaşması neticesinde oluşan mezhepler, İlmü'l-makâlât adı altında geniş bir literatürün konusunu oluşturmuştur. Makâlât yazım geleneği, ilk başta, mezhep mensuplarının ya kendi görüşlerini ortaya koymak ya da muhaliflerinin görüşlerini eleştirmek gayesiyle yazılmış daha dar kapsamlı eserler şeklinde gelişirken, zamanla bütün mezheplerin görüşlerini ihtiva eden ansiklopedik eserlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu eserler, İslam düşünce geleneği içerisinde ortaya çıkmış, belirli bir topluluk tarafından benimsenmiş ve sürdürülmüş irili ufaklı çok sayıda mezhebe dair bilgiler ihtiva etmesi bakımından oldukça önemlidir. İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvave'n-Nihal* adlı eseri makâlât türü eserlerin en kapsamlı örneklerinden biridir ve bu çalışmanın temel tetkik düzlemini oluşturmaktadır.

İbn Hazm'ın yaşadığı Endülüs bölgesinin, Irak, Horasan ve Mısır coğrafyasına kıyasla daha uzak bir coğrafyada bulunması, burada sık aralıklarla değişen sosyal ve siyasi bir yapının söz konusu olması gibi hususlar bu bölgenin dini düşünce tarihinin diğer bölgelere nazaran daha sınırlı bir şekilde kayıt altına alınmasına neden olmuştur. İbn Hazm'ın *el-Fasl*'ı bu bakımdan son derece önemli ve kıymetli bir eserdir. Sadece İslam mezheplerine ve görüşlerine dair değil, yanı sıra Yahudilik ve Hristiyanlık mensuplarına ve mezheplerine dair de bilgilerin bulunduğu bu eser, tarih boyunca ve günümüzde pek çok araştırmacının ilgisini çekmiş, farklı açılardan birçok defa çalışma konusu kılınmıştır. Mu'tezile mezhebi ve mensupları İbn Hazm'ın *el-Fasl*'ında belki de en fazla yer verdiği, görüşlerini tartıştığı ve reddiyelerde bulunduğu bir gelenektir. Dahası onun, sadece Irak gibi merkez coğrafyadaki Mu'tezililere değil, Endülüs bölgesinde Mu'tezililikle ilişkilendirilen veya Mu'tezile'den etkilenmiş bazı kişilere de temas ettiği görülmektedir. Bu haliyle İbn Hazm'ın *el-Fasl*'ı genel anlamda Mu'tezile mezhebi hakkında önemli bir kaynak olmasının yanı sıra Mu'tezile'nin Endülüs bölgesindeki temsilinin tespiti

bakımından da önemsenmesi gereken bir eser konumundadır. Bu nedenle çalışmamızda İbn Hazm'ın bu eseri merkeze alınmış ve onun Mu'tezile'ye ve temsilcilerine dair verdiği bilgiler incelenmiştir.

“İbn Hazm'ın *el-Fasl*'ında Mu'tezile” adlı bu çalışma bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde önce araştırmanın amacı, önemi ve kapsamı üzerinde durulmuş ve çalışmada gözetilen yönteme dair değerlendirmelerde bulunulmuştur. Daha sonra çalışmada istifade edilen kaynaklar hakkında bilgi verilmiş ve bunların çalışma açısından ifade ettiği kaynaklık değeri ele alınmıştır. İbn Hazm'ın üzerine çok sayıda çalışma yapılan bir kimse olduğu ve hayatı ile ilmi kişiliği hakkında halihazırda geniş bir literatürün olduğu göz önünde bulundurulmuş, bu yüzden de bu yöndeki bilgiler giriş bölümünün sonunda özet olarak sunulmuştur. “Endülüs'te Mu'tezile” başlıklı I. bölümde ilkin İbn Hazm'ın içinde bulunduğu ortama dair genel bir durum tespiti yapılmış ve Endülüs bölgesinin dinî ve siyasî ortamı hakkında bilgi verilmiştir. Ardından da İbn Hazm'ın eserinden bağımsız olarak, III/IX. ve IV/X. yüzyıl Endülüs'ünde Mu'tezile ile ilişkilendirilen bazı şahıslar ele alınmıştır. “İbn Hazm'ın *el-Fasl*'ında Mu'tezile” başlıklı II. bölümünde ise İbn Hazm'ın *el-Fasl* adlı eserinde Mu'tezile'ye yaklaşımı ele alınmıştır. Bu kapsamda önce onun genel mezhep tasnifi içerisinde Mu'tezile'yi konumlandırma biçimi, Mu'tezile'ye yönelik yaklaşımında öne çıkardığı yöntem ve bu çerçevede kullandığı kaynaklar üzerinde durulmuştur. Daha sonra da onun Mu'tezile'ye yönelik eleştirileri incelenmiştir. Bu çerçevede ilkin İbn Hazm'ın Mu'tezile ile ilişkilendirdiği şahıslar ve bunlara yönelik hususi itirazları ve eleştirileri ortaya konulmuş, ardından da Mu'tezile'nin beş esası bağlamındaki tespitlerine ve tenkitlerine dikkat çekilmiştir.

Çalışmanın oluşum sürecinde kendilerinden katkı ve destek gördüğüm bazı isimleri bir vefa ve teşekkür sadedinde anmak isterim. Öncelikle lisans eğitimden itibaren bütün çalışma ve okumalarımda desteğini esirgemeyip ilgi gösteren merhum hocam Prof. Dr. Hasan Onat'a, hem ilmî alanda hem de hayata dair öğrettiği bir çok şey için teşekkür

eder, Allah'tan rahmet dilerim. Hocamın vefatından sonra danışmanlığımı kabul eden ve çalışma sürecinde desteğini esirgemeyen hocam Doç. Dr. Mehmet Kalaycı'ya bu vesileyle ayrıca teşekkür etmek isterim. Yüksek lisans ders sürecinde ilmî kişiliğimin şekillenmesinde önemli yerleri olan Prof. Dr. Sönmez Kutlu, Prof. Dr. Osman Aydın ve Doç. Dr. Muzaffer Tan hocalarım, sunduğu değerlendirmeler ile tezin olgunlaşmasına katkıda bulunan Prof. Dr. Ali Avcu'ya, ayrıca tez yazım sürecinde görüşlerine sıkça başvurduğum Ar. Gör. Yusuf Yapıcı ve Yonca Necan arkadaşlarıma şükranlarımı sunmak isterim. Son olarak bir adanmışlık ile her türlü imkanını seferber edip beni yetiştiren babam Mevlüt Aslan'a, annem Nuran Aslan'a ve en yorgun anlarımda yanımda olup beni destekleyen eşim Sedanur Öztürk Aslan'a teşekkür ederim.

**Muhammed Emin Aslan**

**Ankara 2022**

## KISALTMALAR

AÜİFD: : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

bkz. : Bakınız

çev. : Çeviren

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

Dğr. : Diğer

ed. : Editör

İÜİFD : İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ö. : Ölüm Tarihi

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

thk. : Tahkik eden

terc. : Tercüme eden

transl. : Translated by

TYEKB : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı

# İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	3
KISALTMALAR.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
GİRİŞ.....	1
1.Araştırmanın Amacı, Önemi ve Kapsamı.....	1
2.Araştırmanın Yöntemi.....	2
3.Araştırmanın Kaynakları.....	5
3.1.Tarih, Coğrafya ve Biyografi Eserleri.....	5
3.2.İbn Hazm'ın <i>el-Fasl</i> 'ı.....	6
3.3.Çağdaş Çalışmalar.....	7
4.İbn Hazm'ın Hayatı ve İlmî Kişiliği.....	8
BİRİNCİ BÖLÜM: ENDÜLÜS'TE MU'TEZİLE.....	13
1.Endülüs'te Dinî ve Siyasî Ortam.....	13
1.1.Endülüs'te Sosyo-Politik Ortam.....	14
1.2.Endülüs'te Dinî-Mezhebî Ortam.....	24
2.Endülüs'te Mu'tezililikle İtham Edilen Alimler.....	30
2.1.Abdu'l-A'lâ b. Vehb.....	33
2.2.Halil b. Abdülmelik el-Fadla.....	35
2.3.İbn Meserre (ö. 319/931).....	36
İKİNCİ BÖLÜM: İBN HAZM'IN EL-FASL'INDA MU'TEZİLE.....	40
1.İbn Hazm'ın Mu'tezile'ye Genel Bakışı.....	41
1.1.İbn Hazm'ın Mezhep Tasnifi İçerisinde Mu'tezile'nin Konumu.....	41
1.2.İbn Hazm'ın Mu'tezile Eleştirisinde Başvurduğu Yöntem.....	44
1.3.İbn Hazm'ın Mu'tezile Eleştirisinde Temel Kaynakları.....	47
2.İbn Hazm'ın Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri.....	48
2.1.İbn Hazm'ın Mu'tezile Mezhebine Yönelik Genel Tespitleri ve Eleştirileri.....	49
2.2.İbn Hazm'ın Mu'tezile Eleştirisinin Odağındaki İsimler.....	53
2.2.1.Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50).....	53
2.2.2.Ebü İshâk en-Nazzâm (ö. 231/845).....	58
2.2.3.Biştir b. Mu'temir (ö. 210/825).....	60
2.2.4.Ali el-Esvârî (ö. 240/854).....	62
2.2.5.Dırâr b. Amr (ö. 200/815).....	64
2.2.6.Ebü Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933).....	66
2.2.7. İbn Meserre.....	69

2.2.8.Diğer Mu'tezilî İsimler .....	70
2.3.İbn Hazm'ın Mu'tezile Doktrinine Yönelik Eleştirileri.....	75
2.3.1.eİ-Menzile beyne'l-Menzileteyn.....	76
2.3.2.eİ-Va'd eİ-Va'id.....	78
2.3.3.eİ-Emr bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehy ani'l-Münker .....	78
2.3.4.Tevhid.....	80
2.3.5.Adİ.....	82
SONUÇ.....	85
KAYNAKÇA .....	87



# GİRİŞ

## 1.Araştırmanın Amacı, Önemi ve Kapsamı

İbn Hazm, kendisini Ehl-i Sünnet'in yolunda görse de Endülüs bölgesinde hâkim mezhebi gelenek olan Mâlikî çevreden büyük tepki görmüş, hatta sonraki süreçte bu çevreye mensup şahıslar tarafından eserleri yakılmıştır. Bu dışlanmışlığı İbn Hazm'ın bölgede hem yalnız hem de kendine özgü bir kimse olmasını beraberinde getirmiştir. Bu durum, aynı zamanda onun içinde bulunduğu hâkim dini ve kültürel hafıza dışında düşünebilmesine ve görüşler ortaya koyabilmesine de imkan tanımıştır. Bundan dolayı onun mezheplerle ilgili olarak verdiği bilgiler, bazı açılardan oldukça özgün ve başka kaynaklarda örneklerine rastlanamayacak bir derinlik üzerinden şekillenebilmektedir. Mu'tezile mezhebine dair verdiği bilgiler de bu açıdan oldukça önemlidir. Mu'tezile mezhebi Endülüs'te dar bir çevre tarafından takip edilmiş ve geniş gruplar tarafından temsil imkânı bulamamış olsa da kelim ilminde ortaya koyduğu eserler ve görüşler bakımından İslam düşünce geleneğinde önemli bir yere sahip olup fikrî yönü güçlü bir mezheptir.

Bu araştırmanın temel amacı İbn Hazm'ın *el-Fasl* adlı eserinde Mu'tezile tasvirini ortaya koymak ve bu sayede Mu'tezile'nin Endülüs'teki varlığını tespit etmeye çalışmaktır. İbn Hazm'dan iki asır sonra yaşamış olan İbn Rüşd, Endülüs'e hiçbir Mu'tezilî eserin ulaşmadığını söylemektedir. Halbuki İbn Hazm, eserinde Mu'tezile'nin yolundan giden bazı şahısların eserlerini okuduğunu belirtmiştir. Üstelik onun *el-Fasl*'ı dikkatlice incelendiğinde Mu'tezile mezhebine yönelik eleştirisinin, eserinin büyük bir kısmını teşkil ettiği görülmektedir. İbn Hazm'ın bu eserde konu merkezli bir yazım tarzı takip etmiş olması, Mu'tezile mezhebinin bir bütün halinde değil, parça parça esere yansımalarına neden olmuştur. Bu da eser bağlamında Mu'tezile'yi tetkik etmeyi ilk

tahlilde zorlaştıran bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada bu zorluk dikkate alınmış ve üstesinde gelebilmeyi mümkün kılacak bazı sınırlamalara gidilmiştir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki bu çalışmanın kapsamını İbn Hazm'ın *el-Fasl*'ndaki Mu'tezile tasviri oluşturmaktadır. Tek başına Mu'tezile mezhebinin tahlili ya da Endülüs bölgesinde Mu'tezile mezhebinin varlığını tespit etmek tezin hareket noktasını oluşturmamaktadır. Öncelikli hedefimiz, İbn Hazm'ın Mu'tezile'ye yaklaşım biçimini ve bu çerçevede ortaya koyduklarını tespit edebilmektir.

## 2.Araştırmanın Yöntemi

Onat'ın da belirttiği gibi “Yöntem, insan aklının ‘hakikate’, güvenilir bilgiye ulaşmak için takip ettiği yoldur.”<sup>1</sup> Her disiplinin kendine has yöntemi olduğu gibi İslam Mezhepleri Tarihi alanında da doğru bilgiye ulaşmak için gerekli görülen bir yöntemsel çerçeve söz konusudur. Bunun temelini bir görüşün ne zaman, hangi şartlarda, hangi olaylarla, nerede ve kimler tarafından benimsendiğini ve zaman içerisinde nasıl bir gelişim ve değişime tabi olduğunu ortaya koyma çabası oluşturmaktadır.<sup>2</sup> Bu anlamda bir disiplin olarak İslam Mezhepleri Tarihi diğer İlahiyat disiplinleriyle kıyaslandığında yöntem sorununu önemli ölçüde halletmiş ve kendine özgü sağlam bir metodoloji geliştirmiştir.<sup>3</sup>

İslam Mezhepleri Tarihi alanındaki çalışmalarda dikkat edilmesi gereken en önemli yöntemsel ilke, kaynak kritiği ve eleştirel yaklaşımdır. Bu doğrultuda birincil

---

<sup>1</sup> Hasan Onat, “Dinî Anlamada Yöntem Sorunları”, *Gelenek ve Modernite Arasında İslam Yorumları*, ed. Murat Ak – Hasan Cansız (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2017), 51.

<sup>2</sup> Hasan Onat – Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş”, *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat – Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 26.

<sup>3</sup> Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu, 2019), 39.

kaynakların kullanılması önemlidir.<sup>4</sup> Bu alanda çalışan bir araştırmacı, ele aldığı konuya dair bilgilerin kaynağı konumundaki eserlere dair bağlamsal bir tetkikte bulunmalıdır. Bu noktada bir eserin, kim tarafından, ne zaman ve nerede, ne türden bir yöntemle ve kime karşı yazıldığı gibi hususlar önemsenmelidir. Çünkü her metnin belli bir tarihsel bağlamı vardır ve çoğu kez bu bağlamın diliyle konuşmaktadır. Bu ise, eserlerin içerdikleri bilgileri yazdıkları dönemin kavramları, kaynakları ve yazarlarının bakış açıları ile birlikte ele almayı gerektirmektedir.<sup>5</sup>

İslam Mezhepleri Tarihi alanında yapılan araştırmalarda dikkat edilmesi gerekli olan bir başka önemli husus bilgi ve belgelerin fikir, olay, zaman ve mekan ile irtibatlandırılmasıdır. Her mezhep, kendisiyle birlikte hem tarihini hem de geleceğini inşa eder, bu süreçte düşünce ve kavramlarını üretir. Bu sebeple bir mezhep ele alınırken o mezhebin düşünce ve kavramlarının incelenmesi gerekir. Bunu yaparken de mezhepler tarihsel bu düşünce ve kavramların nasıl teşekkül ettiğini ve sonraki süreçte nasıl değişip geliştiğini fikir-hadise irtibatı kurarak zaman-mekan bağlamında tespit etmelidir.<sup>6</sup> Bir alim, içinde yaşadığı koşullardan bağımsız olmadığı için yaşadığı dönemdeki olaylar, bu olayların ona etkisi ve onları anlamlandırması eserlerine tesir etmektedir. Bundan dolayı bir müellifin mezhep anlayışının ve diğer mezheplere bakışının doğru anlaşılabilmesi için yaşadığı dönemin siyasi, sosyal, iktisadi ve dini gelişmeleri dikkate alınarak incelenmelidir.<sup>7</sup> Böyle bir yöntemi izlemek olayları tarihi bir bağlam üzerinde n

---

<sup>4</sup> Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, *İslami İlimlerde Metodoloji / Usul Mes’eleleri* - I, haz. İsmail Kurt – Seyit Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 431.

<sup>5</sup> Hasan Onat, “İslam Bilimleri Açısından Tarihin Anlam ve Önemi”, *Kur’an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, ed. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 55-56.

<sup>6</sup> Onat – Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihi’ne Giriş”, 31-34.

<sup>7</sup> Hasan Onat, “Mezhep Kavramı ve Mezheplerin Doğuş Sebepleri”, *Oş İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6(2004),

değerlendirmeyi kolaylaştıracak ve dönemin koşullarının kişinin bakış açısına nasıl etki ettiğinin anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu sebeple İbn Hazm'ın yaşadığı dönemdeki siyasi ve dini ortam ortaya konulacak, bu gelişmelerin İbn Hazm'ı nasıl etkilediği, eserine nasıl yansıdığı ve Mu'tezile algısını nasıl etkilediği açıklanacaktır. Bu doğrultuda İbn Hazm'ın döneminin dili kullanılacak ve İbn Hazm ve yaşadığı olaylar dönemin şartları içerisinde değerlendirilecektir.

Bununla beraber dikkat edilmesi gereken bir diğer husus şahıslar üzerine derinleşmedir. Bu ilke şahısların kendine ait olmayan fikirlerin kendileriyle ilişkilendirilmemesi açısından önemli olduğu gibi şahısların gerçek kimliklerinin tespiti için de oldukça önemlidir. Bununla bağlantılı olarak şahıslar üzerine derinleşme fikirler üzerine derinleşme ile desteklenmesi gerekir. Buna göre bir fikrin ilk söylendiği şeklinin tespit edilmesi ve sonra da gelişim süreci ve teoriye dönüşümü araştırılmalıdır.<sup>8</sup> Bu sayede fikirler tarihlendirilebilecek ve hataların önüne geçilmesini mümkün kılacaktır. İbn Hazm *el-Fasl'*nda birçok şahsı Mu'tezile ile ilişkilendirmektedir. Ancak Mu'tezile ile ilişkilendirdiği bazı şahıslara yakından bakıldığında, bu ilişkilendirmelerin pek de doğru olmadığı görülebilmektedir. Bu türden şahısların gerçek aidiyetlerin tespiti için karşılaştırmalı olarak Mezhepler Tarihi, Tabakat ve Rical kitaplarına gidilmiştir. Çalışmamızın merkezinde İbn Hazm'ın eseri olduğu için İbn Hazm'ın mezhep tasavvuru ve Mu'tezile'ye bakışı kendi eseri üzerinden anlaşılmaya çalışılmış, dönemi hakkında bilgi veren diğer eserler ve yapılan çağdaş çalışmalar da konuyu desteklemek ve olaylara bütüncül yaklaşabilmek için kullanılmıştır.

---

<sup>8</sup> Sönmez Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", 436-437.

### 3.Araştırmanın Kaynakları

#### 3.1.Tarih, Coğrafya ve Biyografi Eserleri

Endülüs'te Mutezile ile ilişkilendirilen şahısların ve İbn Hazm'ın Mutezile ile ilişkilendirdiği şahısların ondan bağımsız aidiyetlerini tespit etmek için o dönemin klasik eserlerine gidilmiştir. Şahısların hayatlarına, eserlerine ve kendilerine dair bilgilere ulaşmak için Huşenî'nin (ö. 361/971) *Kudâtü Kurtuba*, İbnü'l-Faradî'nin (ö. 403/1013) *Târîhu Ulemâi'l-Endülüs*, Humeydî'nin (ö. 488/1095) *Cezvetü'l-muktebis* ve İbnü'l-Murtazâ'nın (ö. 840/1437) *el-Munye ve'l-Emel* adlı biyo-bibliyografik eserlere başvurulmuştur. Ayrıca bu şahısların sadece hayatları hakkında değil Mu'tezile'nin görüşleri hakkında da bilgi veren Hayyât'ın (ö. 300/913) *Kitâbü'l-İntisâr*'ma, Kâdı Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'sine başvurulmuştur.

İbn Hazm'ın hayatı hakkında verdiği bilgilerin yanında Endülüs'teki önemli şahsiyetlerle ilgili de önemli bir kaynak konumundaki Sâid el-Endelüsî'nin (ö. 462/1070) *Tabakâtü'l-Ümem* adlı çalışması gerektiğçe müracaat edilen bir kaynak olmuştur. İbn Hazm'ın hayatı ve eğitimi hakkında İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtü'l-A'yân*, Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Tezkiretü'l-Huffâz* ve *Târîhu'l-İslâm* adlı eserlerine de başvurulmuştur.

İslam Mezhepleri Tarihi'nin temel literatür alanını oluşturan frak, makâlât ve milel-nihal türü eserlere, İbn Hazm'ın Mutezile ile ilişkilendirdiği şahısların aidiyetlerinin mukayese edilebilmesi bakımından sıklıkla müracaat edilmiştir. Bu nokta özellikle Abdülkahir el-Bağdadî'nin (ö. 429/1037-38) *el-Fark beyne'l-Fırak*'ı, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*'i ve Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal*'i en fazla kullanılan eserlerdir.

### 3.2.İbn Hazm'ın *el-Fasl*'ı

Sâid el-Endelüsî'nin İbn Hazm'ın oğlundan aktardığına göre, İbn Hazm fıkıh, hadis, dinler tarihi, kelam, felsefe, mantık, soybilimi, dil ve edebiyat gibi çeşitli alanlarda 80000 varak tutan 400 cilt kitap kaleme almıştır.<sup>9</sup> Bu eserlerden yaklaşık 150'sinin adı kaynaklarda geçmektedir. Ancak bu çalışmada onun *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal* adlı eseri merkeze alınmıştır. İbn Hazm'ın bu eseri hakkında burada birkaç hususa dikkat çekmek isteriz.

Dinler ve mezhepleri konu alan bu eser Milel ve Nihal dönemine ait en önemli eserlerden biridir. İbn Hazm bu eserinde Yahudilik ve Hristiyanlık gibi farklı dinlerin yanında İslam mezhepleri ve fırkalarını aklî ve naklî delillerle eleştirmektedir. Konuları itibariyle *el-Fasl*'ı dört bölüme ayırmak mümkündür. Birinci bölüm iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda İbn Hazm epistemoloji ve ontoloji konularını ele almış ve bu bağlama Allah'ın varlığı ve alemin yaratılmışlığı hakkında çeşitli deliller vermiştir. İkinci kısımda nübüvveti ve melekleri inkâr eden Brahmanizm'i ele alarak nübüvvetin gerekliliği ve mucize ile ispat gibi konular üzerinde durmuştur. İkinci bölümde kendi içindeki tutarsızlıklarını ve çelişkilerini ortaya koyarak Tevrat ve İncillerin tahrif edildiği meselesini ve özellikle Tevrat'ın tahrif edilmiş sürecini ele almaktadır. Üçüncü bölümde ise İncillerin içeriği hakkında geniş bilgi vererek Tevrat ile karşılaştırarak aralarındaki çelişkileri ortaya koymaktadır ve sonuç olarak İncillerin azizler tarafından yazıldığını söylemektedir. Dördüncü bölümü ise İslam mezheplerine ayırmıştır. Bu bölümde konu merkezli bir yazım tarzı takip etmiş, Ehl-i Sünnet'i hareket noktası olarak almış, ele aldığı

---

<sup>9</sup> Ebü'l-Kâsım Sâid b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem Milletlerin Bilim Tarihi*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2014), 194; İbn Beşküval ve Humeydî'nin rivayetleri için ayrıca bkz. Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zaman*, 3/ 326.

konuların gerektirdiği ölçüde Mu'tezile, Mürcie, Şia ve Haricilerin görüşlerine yer vermiş ve bunları bazen sertleşen bir üslupta eleştirmiştir. Belki de konu merkezli yazım tarzı nedeniyle eserde en fazla eleştiri yönelttiği kesim Mu'tezile'dir. Bunda Mu'tezilî alimlerin kelimelerin hemen her konusunda kendilerine özgü fikirler ortaya koymuş olmalarının etkisi büyüktür.

### 3.3.Çağdaş Çalışmalar

Endülüs bölgesinin çok yönlü tarihi ile ilgili olarak Batı'da ve Türkiye'de tarafından yapılmış çok sayıda çalışma söz konusudur. Bu çalışmada Endülüs bölgesinin sosyal ve siyasi tarihine dair bilgiler için bu çalışmalara olabildiğince müracaat etmeye çalışılmıştır. Endülüs Tarihini detaylı ele alan Brian A. Catlos'un *Al-Andalus Geschichte Des Islamischen Spanien* ve Mehmet Özdemir'in *Endülüs Müslümanları (Siyasî Tarih)* adlı eserleri Endülüs'ün sosyo-politik durumunu açıklanmasında temel kaynaklar olmuştur. Bu eserlerde verilen bilgiler Montgomery Watt ve Pierre Cachia'nın *Endülüs Tarihi* ve Hugh Kennedy'nin *Endülüs Müslüman İspanya ve Portekiz'in Siyasi Tarihi* adlı eserleriyle desteklenmiştir.

Maria Isabel Fierro'un Endülüs bölgesini, orada yaşayan şahısları ve dini durumu konu eden çalışmaları bizim için epeyce yol gösterici olmuştur. *Accusations of 'Zandaqa' in al-Andalus* ve *Heresy in al-Andalus* adlı çalışmaları Endülüs'te zındıklıkla suçlanan şahısları fark etmemize ve mezhebi hareketliliğe dair önemli bilgilere ulaşmamıza katkıda bulunmuştur. Ayrıca *Proto-Maliki, Maliki, and Reformed Maliki in al-Andalus* adlı çalışması Endülüs'teki egemen mezhep olan Malikiliğin tarihi seyrini ve tutunabilme sebeplerini anlamamıza yardımcı olmuştur. Mehmet Özdemir'in *IX. Yüzyıl Endülüs'ünde Zındıklık Suçlamaları* adlı çalışması bu noktada Fierro'nun dile getirdiklerini, zındık kavramının tarihsel serüvenini de içine alacak şekilde daha detaylı bir şekilde ortaya koyan önemli bir çalışmadır. Bu çalışmadan da fazlaca istifade ettik. Mehmet Dalkılıç'ın

*İbn Hazm'ın Perspektifinden Mu'tezile* adlı çalışması Mu'tezile'ye odaklanarak hem Endülüs'teki Mu'tezile'nin varlığına dair yeni bilgiler hem de İbn Hazm'ın Mu'tezile'ye bakışı noktasında yol gösterici olmuştur.

Mu'tezile hakkında İbn Hazm'dan bağımsız başvurduğumuz eserler arasında Josef van Ess'in *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra* adlı eseri bulunmaktadır. Farklı konuları ihtiva eden bu eserde İbn Hazm'ın Mutezile ile ilişkilendirdiği şahısları, müstakil olarak ele almış olması bizlere farklı bir perspektif sunmuştur. Osman Aydın'ın *Akılci Din Söylemi: Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü, Dirar b. Amr ve Mu'tezile'nin Teşekkül Sürecindeki Yeri ve İslam Düşüncesinde Akileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf* adlı çalışmaları da İbn Hazm'ın Mu'tezile ile ilişkilendirdiği şahıslar hakkında önemli bilgiler vermelerinin yanı sıra Mu'tezile'nin beş esası hakkında da başvurduğumuz ana kaynaklar olmuştur.

#### **4.İbn Hazm'ın Hayatı ve İlmî Kişiliği**

İbn Hazm'ın asıl adı Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm b. Gâlib b. Sâlih b. Halef b. Ma'dan b. Süfyân b. Yezîd'dir.<sup>10</sup> Çalışmamızın merkezini oluşturan *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi* adlı eserde genel olarak Ebu Muhammed künyesiyle anılmaktadır. Ayrıca kaynaklarda İbn Hazm yaşadığı ülkeye nispet edilerek el-Endelüsî, yetiştiği şehre nispet edilerek el-Kurtubî, atalarının memleketi ya da etnik kökenine nispet edilerek de

---

<sup>10</sup> Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem Milletlerin Bilim Tarihi*, 192; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, thk. Zekeriyya 'Umeyrât (Beirut, Lübnan: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1998), 3/ 1146; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/ 325; Halil İbrahim Bulut, "Naşirin Önsözü", *el-Fasl*, içinde, trc. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: TYEK Yayınları, 2017), 1/ 44.

el-Fârisî ve savunduğu mezhebe nispet edilerek de ez-Zâhirî nesebiyle anılmıştır.<sup>11</sup> Çağdaşı Sâid el-Endelüsî'ye (ö. 462/1070) yazdığı bir mektuba göre Kurtuba'nın (Cordoba) doğusundaki Rabaz-ı Minyetü'l-Mugîre'de 384 yılının Ramazan ayının son gününde (7 Kasım 994) doğmuştur.<sup>12</sup> İbn Hazm'ın Fars asıllı mı ya da Arap asıllı mı olduğu konusu tartışılmıştır ancak çoğunluk Fars asıllı olduğunu söylemektedir ve böyle de kabul edilmiştir.<sup>13</sup> Ayrıca İbn Hazm'ın ailesinin İslam'ı ne zaman kabul ettiği ve Endülüs'e ne zaman girdiği de tartışma konusu olmuştur. Genel kabule göre İbn Hazm'ın ailesinde ilk Müslüman olan kişi atası Yezîd b. Ebu Süfyân'dır, Endülüs'e ilk giren kişi Halef b. Ma'dan ise ya Mûsâ b. Nusayr'ın ordusuyla birlikte 93 (712) yılında ya da Endülüs Emevî Devleti'nin kurucusu Abdurrahman b. Muaviye ile Endülüs'e girmiştir.<sup>14</sup>

İbn Hazm siyasi olarak aktif olan zengin ve kültürlü bir ailede dünyaya gelmiştir. Babası Ahmed b. Sa'îd b. Hazm, Âmirî devletinin kurucusu İbn Ebî Âmir'in (ö. 392/1002) özel vezirlerinden olduğu için Kurtuba'nın seçkin ailelerinin de yaşadığı ez-Zahire semtinde çocukluğunu geçirmiştir.<sup>15</sup> Babası, İbn Hazm'ın eğitimine önem verdiği

---

<sup>11</sup> Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, 3/ 1146; Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ûd b. Mûsâ b. Beşkûvâl, *Es-Sıla*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Kahire, Beirut: Dârü'l-kütübî'l-mısrî, Dârü'l-kitâbî'l-bünânî, 1989), 2/ 605; Bulut, "Naşirin Önsözü", 1/ 44.

<sup>12</sup> Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem Milletlerin Bilim Tarihi*, 195; İbn Beşkûvâl, *Es-Sıla*, 2/ 606; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 10/ 75; H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *DİA*, İstanbul 1999, 20/ 39.

<sup>13</sup> Muhammed b. Fütûh el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Kahire, Beirut: Dârü'l-kütübî'l-mısrî, Dârü'l-kitâbî'l-bünânî, 1989), 2/ 489; İbn Beşkûvâl, *Es-Sıla*, 2/ 606; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zaman*, 3/ 325; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 74.

<sup>14</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zaman*, 3/ 325; Şahabettin Ergüven, "Zahiriliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri", *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 3 (2008), 177.

<sup>15</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, çev. Selahattin Hacıoğlu, (İstanbul: Repar Dijital Matbaası, 2020), 127-128; Ergüven, "Zahiriliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri", 178; Bulut, "Naşirin Önsözü", 1/ 47.

için sarayın bilgili cariyelerinden on iki yaşına kadar eğitim almasını sağlamış ve böylece onlardan yazmayı, Ku'ran'ı ve çok sayıda şiir öğrenmiştir.<sup>16</sup> Kadınlarla olan bu yakın bağından dolayı onlardan duygusal ve psikolojik anlamda çok şey öğrenmiştir. Nitekim kadınlarmın ince ruhlu yapıları, onun *Güvercin Gerdanlığı (Tavku'l-Hamâme)* adlı eserindeki şiirlerine ve edebi üslubuna yansımıştır.<sup>17</sup> On iki yaşından sonra İbn Hazm mescitlerde düzenlenen ders halkalarına katılarak döneminin önde gelen alimlerinden hadis, fıkıh, nahiv, lügat, edebiyat, mantık, kelam ve tarih dersleri almıştır. Ayrıca Âmirî sarayında düzenlenen edebi meclislerine katılarak çocuk yaşta şiir zevki ve edebi kişiliği oluşmaya başlamıştır.<sup>18</sup>

İbn Hazm farklı alanlarda çok sayıda hocadan dersler almıştır. İlk hocası muhaddis Ebû 'Amr Ahmed b. Muhammed b. el-Cesûr'dur.<sup>19</sup> Daha sonra hadis hocaları arasında Abdurrahman b. Abdullah el-Hemedanî, Abdullah el-Ezdî, Yahyâ b. Abdurrahman ve Ebû Muhammed b. Benûş el-Kâdî de bulunmaktadır.<sup>20</sup> İbn Hazm ayrıca cedel, kelam ve hadis derslerini *Târîhu 'Ulemâ'i'l-Endeliis* adlı meşhur eserin yazarı İbnü'l-Faradî (ö. 403/1013) olarak bilinen Ebü'l-Velîd Abdullah b. Muhammed el-Ezdî'den almıştır. Mantık derslerini İbnü'l-Kettânî olarak bilinen Muhammed b. Hasen el-Mezhacî ve Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed'den almıştır.<sup>21</sup>

---

<sup>16</sup> İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, 90-91.

<sup>17</sup> Fuat Daş, *İbn Hazm'ın Risâlelerinde Üslup ve Dil* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2020), 16.

<sup>18</sup> Humejdî, *Cezvetü'l-muktebis*, 2/ 490; Bulut, "Naşirin Önsözü", 1/ 48; Ergüven, "Zahiriliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri", 178.

<sup>19</sup> Humejdî, *Cezvetü'l-muktebis*, 449; Daş, *İbn Hazm'ın Risâlelerinde Üslup ve Dil*, 16.

<sup>20</sup> İbn Beşkuvâl, *Es-Sıla*, 2/ 605-606; Humejdî, *Cezvetü'l-muktebis*, 2/ 490-491; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 75; Ergüven, "Zahiriliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri", 179.

<sup>21</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/ 326; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 75; Bulut, "Naşirin Önsözü", 1/ 50.

İbn Hazm birçok alimden farklı alanlarda ilim tahsil etmiş olsa da bu ilimlerin içerisinde fıkıh ilminin onun için ayrı bir yeri söz konusudur. İç savaş sebebiyle Kurtuba'dan ayrılmak zorunda kalan İbn Hazm, Belensiye'ye (Valencia) gittiğinde geniş zaman ayrılarak Mâlikî fikhını okumuştur.<sup>22</sup> Mâlikî fikhını okumasının muhtemel sebebi olarak Malikiliğin resmi mezhep olması gösterilmektedir. Onun Mâlikî mezhebini eleştiren eserler okuduktan sonra bu eleştirilerden etkilendiği belirtilmektedir. Okuduklarının etkisi bir süre sonra onun Şafî mezhebini benimsemesine ve İmam Mâlik'i (ö. 179/795) eleştirmesine kadar götürmüştür.<sup>23</sup> Ancak çok geçmeden okudukları onu İmam Şafî'nin öğrencisi ve Zâhirî mezhebinin kurucusu Ebû Süleymân Dâvûd b. Alî b. Halef el-İsfahânî'nin (ö. 270/884) mezhebini benimsemesine sebep olmuştur.<sup>24</sup> İbn Hazm, ayrıca Kurtuba, Meriye (Almeria), Belensiye, Kayrevan, Şâtibe ve Mağrib'in diğer şehirlerinde kitaplarla dolu kütüphanelerden istifade ederek diğer mezhepler hakkında da bilgi edinmiştir.<sup>25</sup>

İbn Hazm'ın babası İbn Ebî Âmir'e ve onun oğlu Abdülmelik el-Muzaffer'e vezirlik yaptığı için İbn Hazm seçkin ve kültürlü insanların bulunduğu çevrede müreffeh bir hayat yaşamıştır.<sup>26</sup> Ancak Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılışıyla Mülûkü't-Tavâif dönemi başlamış ve İbn Hazm'ın müreffeh hayatı sona ermiştir. Mülûkü't-Tavâif dönemi başladığında on beş yaşında olan İbn Hazm, koyu bir Emevî taraftarı olduğu için bu dönemde Kurtuba'yı yeniden ele geçirmeye çalışan Emevîlerin yanında yer almıştır. Kardeşi Ebu Bekir Ömer (ö. 401/1010) ve babasını kaybettiği halde Berberîlerin

---

<sup>22</sup> Muhammed Ebu Zehra, *İbn Hazm*, çev. İbrahim Tüfekçi (İstanbul: Buruc Yayınları, 2021), 39.

<sup>23</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/ 325; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 75; Bulut, "Naşirin Önsözü", 1/ 51.

<sup>24</sup> Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 75

<sup>25</sup> Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 40.

<sup>26</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/ 325; Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, 3/ 1148.

Kurtuba'nın hakimiyeti ele geçirene kadar burada kalmıştır.<sup>27</sup> İbn Hazm'ın bundan sonraki hayatı siyasi hareketlilik sebebiyle onu birçok şehir değiştirmeye zorlamıştır. Önce evinin yağmalanması üzerine 1013 yılında Meriye'ye göç etmek zorunda kalmıştır. Orada da Emevîlerin ayaklanmalarını desteklediği gerekçesiyle birkaç ay gözaltına alındıktan sonra Hısnülkasr'a (Aznalcazar) sürülmüştür.<sup>28</sup> Daha sonra Belensiye'de hakimiyeti ele geçiren Emevî ailesine mensup IV Abdurrahman'a onları desteklediği için ödül olarak vezirlik yapmıştır. IV. Abdurrahman'ın tahttan indirildiğinde yine hapse atılmıştır.<sup>29</sup> İbn Hazm'ın hayatı çalkantılı dönemde böyle devam etmiştir ancak yine siyasi sebeplerden Şâtibe'ye kaçtığında *Güvercin Gerdanlığı* adlı eserini kaleme almış bundan sonra siyasetten büyük ölçüde uzak durmuş ve eserler yazmıştır.<sup>30</sup> Sâid el-Endelüsî İbn Hazm'ın oğlundan gelen bir yazıdan hareketle babasının 30 Şaban 456 (26 Temmuz 1064) yılında vefat ettiğini bildirmektedir.<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, 191, 199; Ergüven, "Zahiriliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri", 185.

<sup>28</sup> İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, 200.

<sup>29</sup> Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 44-45; Ergüven, "Zahiriliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri", 188.

<sup>30</sup> Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, 3/ 1148; Ergüven, "Zahiriliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri", 188; Ayrıca bkz. H. Yunus Apaydın, *İbn Hazm Zâhirilik Düşüncesinin Teorisyonu*, (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 15-18.

<sup>31</sup> Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem Milletlerin Bilim Tarihi*, 194; İbn Beşkuvâl 28 Şaban'da vefat ettiğini rivayet etmektedir fakat Sâid el-Endelüsî'nin İbn Hazm'ın çağdaşı olduğu ve oğlundan haberini aldığı göz önünde bulundurulduğunda İbn Hazm'ın vefat tarihinin 30 Şaban olduğu muhtemeldir. Bkz. İbn Beşkuvâl, *Es-Sıla*, 2/ 606.

# BİRİNCİ BÖLÜM: ENDÜLÜS'TE MU'TEZİLE

## 1.Endülüs'te Dinî ve Siyasî Ortam

Endülüs bölgesi, erken dönemden itibaren Müslümanların kontrolüne geçmiş ve uzunca bir süre Müslümanların hakimiyetinde kalmıştır. Bu süreçte Müslümanlaşan bölge halkının yanı sıra Kuzey Afrika'dan da çok sayıda Müslüman bölgeye akın edip yerleşmiştir. Ancak bölgedeki halkın çoğunluğu daha önceki dinî kimliklerini sürdürmeyi tercih etmiş, Yahudiler ve Hristiyan tebaa Müslümanların hakimiyeti altında uzunca bir süre yaşamıştır. Hem Müslümanların bölgeye intikali hem de buranın yerli ahalisinin toplumsal anlamda karşı karşıya gelmesi, Endülüs bölgesini adeta farklı din ve düşünce geleneklerinin bir karşılaşma noktasına dönüştürmüştür. Bölgede Endülüs Emevîlerinin görece uzun iktidarı sırasında oluşan birlik ve bütünlük görüntüsü, onların iktidarı kaybetmesi sonrasında yerini uzun süreli olmayan bölgesel iktidarlara bırakmıştır. Yüz yıllık periyotlarda Mülûkü't-Tavâif, Murabıtlar ve Muvahhidler gibi dönemler boyunca, yalnızca siyasi manzarada değil aynı zamanda dinin temsilinde de esaslı değişimler yaşanmıştır. Bölgede uzun süreli ve kalıcı bir siyasi hakimiyetin olmayışı, aynı zamanda dini temsil noktasında çeşitlilik arz eden bir görüntü ortaya çıkmasına neden olmuştur. Çok sayıda mezhep, bölgede az ya da çok kendisine temsil inkâmı bulabilmiş ve bölgede oluşan zengin düşünce kültürünün bir parçası olmuştur. Bu mezheplerden biri de Mu'tezile'dir. İslam coğrafyasının merkez bölgeleri veya Horasan bölgesi ile kıyaslandığında, Mu'tezile'nin Endülüs'teki temsili belki sınırlıdır, bununla birlikte bölgedeki Sünni alimlerin yazdıkları eserlere yansıyan içerik Mu'tezile'nin bölgede iyi bilindiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, bir taraftan Mu'tezile'ye yönelik teorik eleştiriyi artırdığı gibi, bir taraftan da bu eleştiriler üzerinden bölgede faaliyet gösteren bazı isimlerin Mu'tezile ile ilişkilendirilmesine ve eleştirilmesine neden olmuştur. Mu'tezile'ye dair bilgilerin ve eleştirilerin en belirgin bir şekilde görüldüğü eser ise bu

çalışmanın temel çalışma zeminini oluşturan İbn Hazn'ın *el-Fasl*'idir. Bu bölümde, İbn Hazn'dan bağımsız olarak bölgenin siyasi ve dini açıdan genel gelişim seyri üzerinde durulmuş ve Mu'tezile'nin bölgedeki temsili tespit edilmeye çalışılmıştır.

### 1.1.Endülüs'te Sosyo-Politik Ortam

Müslümanların etkisi altında bulunduğu sürece Endülüs olarak adlandırılan İber Yarımadası Roma İmparatorluğu'ndan beri batının en zengin ve gelişmiş bölgelerinden biri olmuştur. Müslüman Arapların Endülüs'ü fethetmesi sadece farklı bir millet ve dinin batıya giriş yapması anlamına gelmemektedir, yanı sıra bunun bir sonucu olarak Müslüman Arapların siyasi geleneği de Endülüs'e taşınmış ve özellikle I. Abdurrahman (ö. 172/788) geriye Suriye-Emevî geleneklerinin hâkim olduğu bir devlet bırakmıştır.<sup>32</sup> Endülüs farklı milletleri, dilleri ve gelenekleri içinde barındırdığı için kültürel ve sosyal açıdan daha da zengin bir bölge haline gelmiştir. Ancak bu zenginlik aynı zamanda da Endülüs'ü siyasi olarak hareketli bir bölge haline getirmiştir. Bu hareketlilik onuncu yüzyılda artarak Endülüs Emevî devletinin yıkılışıyla sonuçlanmış ve on birinci yüzyılda Mülükü't-Tavâif dönemindeki kaos ortamıyla zirve yapmıştır.

İslam Dünyası IV./X. yüzyılın başında Bağdat'a bağlı evrensel bir halife düşüncesini geride bırakmıştır.<sup>33</sup> Abbâsîlerin güç kaybetmesi ve Fâtımîlerin<sup>34</sup> alternatif bir hilafet iddiasıyla tarih sahnesine çıkmaları III. Abdurrahman'ın (ö. 350/961) Endülüs'te 316/929 yılında en-Nâsır Lidînilâh (Allah'ın dininin savunucusu) unvanıyla

---

<sup>32</sup> Mehmet Özdemir, "Endülüs", *DİA*, 11/212.

<sup>33</sup> Brian A. Catlos, *Al-Andalus Geschichte des Islamischen Spanien* (München: C.H.Beck, 2019) 153.

<sup>34</sup> 909 yılında İsmâîlî Ubeydullah el-Mehdî'nin (ö. 322/934) halifelliğini ilan ederek Tunus'ta kurduğu Şîî devleti. Daha sonra bu devlet Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'ye doğru sınırlarını genişletmiştir. Fâtımîler hakkında bkz. Eymen Fuad Seyyid, "Fâtımîler", *DİA*, 12/228-237.

kendi halifelğini ilan etmesine zemin hazırlamıştır.<sup>35</sup> Böylece Endülüs, Şî Fâtımîlere karşı bir Abbâsî Halifelğinin yanında yeni bir Sünni cephe vasfı kazanacaktır. Bu, güçlü bir siyasi girişimdir; ancak III. Abdurrahman, bunu toplumsal birlik ve bütünlük zemininde daha da tahkim etmek istemiş, bu amaçla Arap kabilelerini “tek bir ümmet” bilinciyle bir araya toplamış<sup>36</sup> ve aynı zamanda gayri müslim ehl-i kitabı da güven altına almıştır.<sup>37</sup> II. Hakem (ö. 366/976) babası III. Abdurrahman’ın yerine halife olarak geçtiğinde daha önce bahsettiğimiz zenginliğin bir örneği olarak idarede mevâlî<sup>38</sup> ailelere, İspanyol ya da “Slav” kökenli kölelere, Araplaşmış Hristiyan, Yahudiler ve Berberîlere de yer vermiştir.<sup>39</sup> Endülüs’ün altın çağı diyebileceğimiz bu dönemin yönetimi günümüzde meritokrasi<sup>40</sup> kavramı altında ifade edilen yönetim şekline, II. Hakem ise

---

<sup>35</sup> Catlos, *Al-Andalus Geschichte des Islamischen Spanien*, 153.

<sup>36</sup> Özdemir, “Endülüs”, 11/213; Watt ve Cachia, askerlerin ona katılma sebebinin dinî olmaktan ziyade maddi güdü olduğunu söylemektedirler. Ancak Endülüs’teki Mâlikî çevrenin diğer mezheplere olan baskısı ve III. Abdurrahman ile bu durumun biraz daha rahatlaması göz önünde bulundurulduğunda maddiyat elbette rol oynamakla beraber dinî güdünün ağır bastığı kanaatindeyiz. Ayrıca çalışmamızın devamında II. Hakem’in ordusunun bir kısmını Hâricî ve Şîlerin oluşturduğunu göreceğiz. W. Montgomery Watt – Pierre Cachia, *Endülüs Tarihi*, terc. Cumhur Ersin Adıgüzel – Qıyas Şükürov (İstanbul: Küre Yayınları, 2008), 48.

<sup>37</sup> Catlos, *Al-Andalus Geschichte des Islamischen Spanien*, 154.

<sup>38</sup> İspanya ve Portekiz tarihçisi Hugh Kennedy dar kapsamda “müşteri ya da azat edilmiş köle; kimi zaman Hicri Takvime göre I. yüzyılda Arapların dışında Müslüman olan bütün herkesi kapsayan terim olarak” kullanıldığını söylemektedir ancak Endülüs bağlamında Arap olmayan Müslümanlar için kullanıldığını söylemek mümkündür. Bkz. Hugh Kennedy, *Endülüs Müslüman İspanya ve Portekiz’in Siyasi Tarihi*, terc. Ayşenur Demir (İstanbul: Dergah Yayınları, 2019), 12; İsmail Yiğit, “Mevâlî”, *DİA*, 29/424-426.

<sup>39</sup> Catlos, *Al-Andalus Geschichte des Islamischen Spanien*, 163.

<sup>40</sup> Meritokrasi, yönetim gücünün, yetenek ve kişilerin bireysel üstünlüğüne yani liyakata dayandığı yönetim biçimidir.

ünlü filozof el-Farabi'nin "erdemli devlet" modelindeki "bilge hükümdar"a benzemektedir.<sup>41</sup>

II. Hakem 350/961 yılında halife olduğunda kırklı yaşlarındadır. Babasının uzun süreli hilafeti, bir yandan ilimle meşgul olabilmelerini kolaylaştırmış bir taraftan da çok yönlü bir devlet tecrübesi kazanabilmesine imkân sağlamıştır. Babasının tesis ettiği siyasi istikrarı sürdürmesi, ilim ve sanat alanında önemli gelişmeleri faaliyete geçirebilmesine zemin hazırlamıştır.<sup>42</sup> Medînetü'z-Zehrâ<sup>43</sup> sarayında 400.000 eseri ihtiva eden bir kütüphane inşa etmesi, sadece Müslüman alimlerin değil Yahudilerin de Kurtuba'ya göç etmesine neden olmuştur.<sup>44</sup> Hatta Bağdat'ta yaşayan ve Emevî asıllı olan Ebu'l-Ferec el-İsfahânî'nin<sup>45</sup> (ö. 356/967), *el-Eğânî* adlı eserini ilk kopyasını Kurtuba Saray Kütüphanesi'ne gönderdiği, II. Hakem'in bunun için ona bin dinar yolladığı, eser doğuda tanınmadan önce Batı'da yani Endülüs bölgesinde kayda değer bir şöhret elde ettiği

---

<sup>41</sup> Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 142.

<sup>42</sup> Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih*, 143.

<sup>43</sup> III. Abdurrahman tarafından inşa edilen saray devasa büyüklüğü sebebiyle "şehir-saray" olarak nitelendirilir. Saray Endülüs'ün başkenti Kurtuba'nın kuzeybatısı tarafındaki el-Vâdi'u'l-Kebîr (Guadalquivir) nehrine bakmaktadır. Bugünkü verilere göre Medînetü'z-Zehrâ sarayı hakkında geniş bilgi için bkz. Antonio Vallejo Triano, "Madînat al-Zahrâ': Transformation of a Caliphal City", *Revisiting Al-Andalus Perspectives on the Material Culture of Islamic Iberia and Beyond*, ed. Glaire D. Anderson – Mariam Rosser-Owen (Leiden, Boston: Brill, 2007), 3-26.

<sup>44</sup> Catlos, *Al-Andalus Geschichte des Islamischen Spanien*, 167, 175.

<sup>45</sup> 284/897 yılında Bağdat'ta doğduğu muhtemeldir. Emevî ailesine mensup dedeleri Abbâsîlerin zulmünden kurtulmak için bir süre İsfahan'da ikamet ettikleri için İsfahânî nisbesiyle anılıyor olmaları muhtemeldir. Meşhur el-Eğânî adlı eseriyle bilinmektedir. Bu eserde Emevî devrinde ve Abbâsîler'in ilk dönemlerinde yaşayan şarkıcı ve bestekârların şarkı ve bestelerini konu edinmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. Hulusi Kılıç, "Ebu'l-Ferec el-İsfahânî", *DİA*, 10/316-318.

belirtilmektedir.<sup>46</sup> II. Hakem'in (el-Mustansır Billâh) 15 yıllık (961-976) halifelik döneminde Endülüs en parlak dönemini yaşamıştır. Babası III. Abdurrahman'ın kurduğu ve II. Hakem'in geliştirip devam ettirdiği yönetim şekli onun gibi güçlü ve deneyimli hükümdar başta olduğu müddetçe sorun oluşturmamıştır. Ancak yerine, çocuk yaşta hilafet makamına geçen II. Hişâm gibi deneyimsiz ve kendinden emin olmayan bir halife döneminde Endülüs'teki siyasi istikrar tablosu değişmeye başlamıştır.<sup>47</sup>

II. Hişâm'ın halife olması için en fazla gayret gösteren kişi, İbn Ebî Âmir'dir. (ö. 392/1002) O, bu noktada hâcib<sup>48</sup> Osman el-Mushafî ile birlikte hareket etmiş ve hedefine ulaşmıştır. II. Hişâm bu gayretin sonunda Arap soyluların ve başkadı'nın onlu yaşlardaki bir çocuğun halife olmasına sakıncalı bakmalarına rağmen halife olabirmiştir.<sup>49</sup> El-Mushafî, başvezir olunca İbn Ebî Âmir halifenin annesi Subh ile olan yakınlığı<sup>50</sup> sayesinde onun da desteğini alarak hâciblik makamına getirilmiştir.<sup>51</sup> Sonrasında el-Mansûr olarak da bilinen İbn Ebî Âmir, el-Mushafî ile Medinetüsâlim'in askeri valisi Gâlib b. Abdurrahman'ın arasındaki soğukluktan istifade ederek ve Gâlib'in kızı ile evlenerek onunla akrabalık bağı kurmuş ve sonunda el-Mushafî'yi azlettirip kendini başvezirliğe tayin ettirmiştir.

---

<sup>46</sup> Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih*, 143; Kılıç, "Ebu'l-Ferec el-İsfehânî", 10/316-318.

<sup>47</sup> Kennedy, *Endülüs Müslüman İspanya ve Portekiz'in Siyasî Tarihi*, 123; Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih*, 145.

<sup>48</sup> Doğudaki vezirlik göreviyle birçok konuda benzerlik taşımaktadır. Kurtuba Sarayındaki merkezi divandan sorumluydular. Watt – Cachia, *Endülüs Tarihi*, 63.

<sup>49</sup> Catlos, *Al-Andalus Geschichte des Islamischen Spanien*, 195.

<sup>50</sup> Catlos, *Al-Andalus Geschichte des Islamischen Spanien*, 190.

<sup>51</sup> Watt – Cachia, *Endülüs Tarihi*, 89.

el-Mansûr İbn Ebî Âmir, başvezir olduktan sonra artık II. Hişâm'ı tamamen kontrolü altına almış ve onun Medinetü'z-Zehra'da vaktini eğlence ile geçirmesini sağlamış, böylece devlet işlerinde tek başına hükmeden gizli bir hükümdar haline gelmiştir.<sup>52</sup> Bu durumdan rahatsız olan alimlerden ve Saklebî'lerden<sup>53</sup> bir grup 978/979 yılında halife II. Hişâm'a suikast düzenlemek ve yerine III. Abdurrahman'nın torunu Abdurrahman b. Ubeydullah'ı getirmek istemişlerdir. Fakat suikast son anda engellenmiş, bununla ilişkili görülen birçok kişi hapse atılmış ve suikast teşebbüsünde bulunan kişi ile Abdurrahman b. Ubeydullah yargılanarak idam edilmişlerdir.<sup>54</sup>

el-Mansûr, Hristiyanlara karşı çok sayıda başarılı sefer düzenlemek suretiyle toplumsal anlamdaki meşruiyetini tesis etmeye çalışmıştır. Fakat pek çok kişi gibi kayınpederi Gâlib'in de halifenin yönetsel açıdan düştüğü acz durumundan rahatsız olması el-Mansûr ile Galib'in arasının açılmasına ve Endülüs bölgesinde etkileri sonraki sürece yayılacak olan bir iç savaş durumunun ortaya çıkmasına neden olmuştur. el-Mansûr, bu savaş durumunu cihâd kavramı altında dini bir zemine oturtmuş, böylelikle dini hassasiyetleri her şeyin üstünde tutan bir yönetici imajını topluma aksettirmek istemiştir.<sup>55</sup> Bölge alimlerinin, II. Hakem'in oluşturduğu kütüphanede zararlı gördükleri eserleri imha ettirmesi, el-Mansûr'un ulemanın desteğini elde etmesinde önemli bir siyasi girişim olmuştur.<sup>56</sup>

---

<sup>52</sup> Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih*, 147.

<sup>53</sup> Bir diğer tabir: "Slavlar"; Kuzey İspanya ya da Doğu Avrupa'dan Avrupa kökenli köleler. Çoğu Saklebî hadm edilmiştir. Bkz. Catlos, *Al-Andalus Geschichte des Islamischen Spanien*, 465.

<sup>54</sup> Catlos, *Al-Andalus Geschichte des Islamischen Spanien*, 200.

<sup>55</sup> Catlos, *Al-Andalus Geschichte des Islamischen Spanien*, 202.

<sup>56</sup> Catlos, *Al-Andalus Geschichte des Islamischen Spanien*, 204.

Aslında el-Mansûr, III. Abdurrahman ve II. Hakem'in siyasetini örneğin Mağrib bölgesinde genel olarak devam ettirmiştir. Bunun bir sonucu olarak, din, kültür ve sanat alanlarında önemli gelişmeler yaşanmıştır. Fakat, burada bile el-Mansûr, Maliki alimlerin hassasiyetlerini gözetmeye özen göstermiştir.<sup>57</sup> Bu durum, el-Mansûr'un toplumun nabzını nasıl tuttuğunu ve çeşitli güç merkezlerini nasıl önemseydiğini de göstermektedir. Fakat, III. Abdurrahman döneminde temelleri atılıp sağlam bir şekilde uygulamaya konulan ve II. Hakem döneminde daha da tahkim edilen yönetim şekli, güçlü bir yönetici profilini esas almaktadır. Halbuki el-Mansûr, ne kadar hassas bir denge politikası izlerse izlesin bu profile uymayan bir isim konumundadır. Çünkü halifelik makamında bulunan kişi II. Hişâm'dır ve el-Mansûr bütün bürokratik gücüne rağmen nihayetinde etkisizleştirdiği II. Hişâm'ın sembolik gölgesi altındadır. Bu durum, halkta çeşitli huzursuzlukların yaşanmasına, halifenin temsil gücünün sorgulanmasına, hatta halifenin yaşayıp yaşamadığı noktasında spekülasyonların oluşmasına neden olmuştur.

el-Mansûr, yönetime karşı toplumda oluşan hoşnutsuzluk ve tedirginlik hissiyatını yatıştırmak için halife II. Hişâm ve annesi Subh ile şehir merkezine giderek halifenin yaşadığı ve her şeyin yolunda gittiği imajını vermeye çalışmıştır. Ayrıca toplumdaki azınlıkların güven içinde yaşayabilmesi yönünde birtakım adımlar atmış ve onların da desteğini almaya çalışmıştır. Fakat beraber yola çıktığı şahısların hemen hepsini zamanla düşman olarak karşısına almıştır. Hatta halifenin annesi Subh'un yönetsel huzursuzluklara müdahale etme girişimlerini de engellemiş ve onun da bütün yetki gücünü elinden almıştır.<sup>58</sup> Bütün bu yaşananlar, el-Mansûr'un durumun kontrolünde olduğu ve her şeyin yolunda gittiği düşüncesini yayma çabasından ibarettir; fakat gerçekte çok sayıda kişiyi ve kesimi karşısına alması sadece kendisine değil aynı zamanda

---

<sup>57</sup> Catlos, *Al-Andalus Geschichte des Islamischen Spanien*, 204.

<sup>58</sup> Catlos, *Al-Andalus Geschichte des Islamischen Spanien*, 206-207.

yönetime karşı da çok cepheli bir muhalefetin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede oluşan öfke, onun 392/1002 yılındaki ölümünden 10 yıl sonra Emevî hanedanının parçalanmasına doğrudan etki edecektir.

el-Mansûr İbn Ebî Âmir ölümünden yaklaşık 5 yıl önce 386/997 yılında vezirlik görevini kağıt üzerinde oğlu Abdülmelik'e devretmişti.<sup>59</sup> Abdülmelik babasının politikasını devam ettirerek Emevî hanedanından gelen tepkileri bastırmış ve halk bir nevi Âmirîler idaresini kabullenmeye başlamıştır.<sup>60</sup> Hâcib Abdülmelik'in 398/1008'de Hristiyanlar üzerine düzenlediği bir sefer dönüşünde beklenmedik şekilde kısa süren hastalığın neticesinde ölmesi, görece mevcut bulunan siyasi istikrar havasının dağılmasının ilk aşamasını oluşturmuştur. Onun yirmi beş yaşındaki üvey kardeşi Abdurrahman tarafından zehirlendiğine yönelik rivayetler mevcuttur.<sup>61</sup> Abdurrahman, II. Hişâm ile yakınlık kurarak 399/1009 yılının ocak ayında kendini resmi olarak hâcib tayin ettirmiştir.<sup>62</sup> Fakat babası el-Mansûr'la birlikte başlayan ve zamanla daha da büyüyen toplumsal huzursuzluk onun döneminde güçlü bir muhalefet ile görünür hale gelmiştir. Hemen çıktığı seferin dönüşünde III. Abdurrahman'ın bir diğer torunu Muhammed b. Hişâm, Emevî yanlılarını ve halkı yanına almış, Abdülmelik'in annesinin de maddi desteğini elde etmek suretiyle kendini el-Mehdî unvanıyla halife ilan etmiştir. Burada el-Mehdî unvanının tercih edilmiş olması bile, aslında yaşanan huzursuzluğun ortadan kaldırılacağına yönelik bir irade beyanı niteliği taşımaktadır. el-Mehdî'nin başlattığı girişim başarıya ulaşmış ve yönetsel anlamda toptan bir değişim rüzgarı kendini

---

<sup>59</sup> Catlos, *Al-Andalus Geschichte des Islamischen Spanien*, 212.

<sup>60</sup> Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih*, 150.

<sup>61</sup> Catlos, *Al-Andalus Geschichte des Islamischen Spanien*, 213; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih*, 150.

<sup>62</sup> Özdemir'e göre 22 Ekim 1008 tarihinde hâciblik makamına oturmuştu. Bkz. Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih*, 151.

hissetirmiştir. el-Mehdî'nin ilk yaptığı icraatın Abdurrahman'ı öldürtüp şehir merkezinde astırması olması, aslında el-Mansûr ile başlayan sürecin adeta toptan hesabının görülmesidir. Çok geçmeden II. Hişâm'ın öldüğü haberi kulaktan kulağa yayıldı.<sup>63</sup> el-Mehdî'nin iktidara geliş süreci, pek çok kesimin desteği ile gerçekleşse de, kısa bir süre sonra II. Hişâm döneminde iktidara karşı oluşan öfke, farklı muhalefet cereyanlarının ortaya çıkmasına neden olmuş, uzunca bir süredir biriken, ancak baskılanan siyasi-içtimai sorunlar gün yüzüne çıkmaya başlamıştır.

el-Mehdî'nin Muhammed b. Hişâm'ın halife olması sonrasında kendini gösteren en önemli sorun, ordunun büyük çoğunluğunu Kuzey Afrika'dan getirilen Âmirî yanlısı Berberilerin teşkil etmesi, diğer kısmını da Âmirî yanlısı Saklebîlerin oluşturmasıdır. Endülüs'ün ilk fethiyle birlikte bölgeye gelen Berberîler zamanla topluma entegre olmuştur, fakat sonraki süreçte bölgeye intikal eden Berberîler örf, adet, dil ve giyimleri bakımından Kurtuba halkınca yadırganmış ve onlara karşı mesafeli bir tutumun oluşmasına neden olmuştur. Berberî askerlerin ayrıca iyi maaş almaları zamanla halkta onlara yönelik bir kıskançlığın oluşmasına yol açmıştır.

Bir başka sorun el-Mehdî Muhammed b. Hişâm'ın iyi bir idarecilik tecrübesine sahip olmamasıdır. İktidara gelme sürecinde birlikte hareket ettiği ancak kendisi gibi idarecilik tecrübesine sahip olmayan akrabalarını bürokratik kadrolara yerleştirmesi kendisine yönelik toplumda oluşan olumlu havanın dağılmasına neden olmuştur. Dahası onun bu tercihleri yetenekli ve güçlü idarecilerin çevresinden uzaklaşmasını yol açmıştır ki bunlar çok geçmeden yönetime karşı kendi bağımsızlıklarını ilan edeceklerdir. Yine el-Mehdî'nin halife olmasında yardımcı dokunan binlerce kişiye hazineden nakdi

---

<sup>63</sup> Catlos, *Al-Andalus Geschichte des Islamischen Spanien*, 214; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih*, 152.

yardımda bulunması kendisine karşı toplumda daha büyük bir öfkenin oluşmasına yol açmıştır. Yaşananlara artık sadece toplum değil kendi Emevî sülalesinden de tepki gösterenler olmuş, fakat el-Mehdî hepsini hapse attırarak susturmuştur.<sup>64</sup> Oluşan huzursuz ortamı sakinleştirmek için babası II. Hişâm'ın gerçekte ölmediğini, göz hapsinde tutulduğunu ilan etmiş ve onu tekrar hilafet makamına getirmişse de yine de tepkileri yatıştırmaya muvaffak olamamıştır.

el-Mehdî'nin Berberîlerle halkın çekişmesine karışmaması, sadece kendinin değil aynı zamanda Endülüs'teki Emevî iktidarının sonunu hazırlayacak bazı gelişmelerin patlak vermesine neden olmuştur. Gün geçtikçe daha da pervasızlaşan Berberîler şehri yağmalayıp kendi seçtikleri bir isim olan Süleyman el-Müste'în Billâh'ı halife ilan etmişlerdir. el-Müste'în, III. Abdurrahman'ın torunlarından biridir ve Berberîlerin desteği ile Kurtuba'yı ele geçirmeyi başarmıştır, fakat çok geçmeden el-Mehdî, Kastilya ve Barselona'dan yardım alarak hakimiyeti tekrar eline almayı başarmıştır. el-Mehdî'nin iktidarı tekrar eline geçirebilmek için Hristiyanlardan destek alması, daha önce eşi benzeri görülmemiş bir hadisedir, bu nedenle de toplumda daha büyük bir huzursuzluğun oluşmasını beraberinde getirmiştir. Zira dört yüz yıldan beri ilk defa Hristiyan bir prens Kurtuba'ya bir ordunun başında girmiştir. Saklebî olan Toledo valisi, başkente girerek el-Mehdî'yi hilafet makamından indirmiş ve göz hapsinde tutulan II. Hişâm'ı yeniden halifelik makamına getirmiştir. 1013 yılında Berberî askerler yine başkent Kurtuba'ya saldırmışlar, bu sefer Ali b. Hammûd'a halife olarak biat etmişlerdir.<sup>65</sup>

II. Hişâm'ın akıbeti hakkında farklı rivayetler söz konusudur, kaynaklarda onun ölüm tarihi bile tartışmalıdır. Bir kısmına göre Ali b. Hammud'un başa geçmesiyle

---

<sup>64</sup> Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih*, 153.

<sup>65</sup> Catlos, *Al-Andalus Geschichte des Islamischen Spanien*, 215.

öldürülmüş bir kısma göre de göre kaçmayı başarmıştır.<sup>66</sup> Ali b. Hammûd, Fas bölgesinde hüküm süren İdrîsîlerin<sup>67</sup> soyundan gelen bir kimsedir. Yönetimde adaleti esas alan bir tutum ortaya koysa da onun halifeliği fazla uzun sürmemiş, bunun sonucu olarak da Endülüs bölgesi etkisi sonraki asırlara yayılacak bir siyasi ve ictimai kaos alanına evrilmiştir. Hammûdilerin kendi içlerindeki iktidar kavgaları, III. Abdurrahman'ın diğer torunlarının birbirleriyle çatışması Endülüs Emevîlerinin sonunu getirmiştir. Kısa süreli halifelikleri döneminde IV. Abdurrahman, V. Abdurrahman, III. Muhammed ve III. Hişâm da düzeni sağlamakta başarılı olamamışlardır. Artık halk Emevîlerden ümidini tamamen kesmiş, hatta onların şehri terk etmelerini istemiştir.<sup>68</sup> 22 yıl süren iç savaşın sonunda Kurtuba yerle bir olmuştur. Medînetü'z-Zehrâ ve el-Mansûr'un inşa ettiği Medînetü'z-Zâhire yıkılmıştır.<sup>69</sup>

III. Abdurrahman'ın kurduğu ve II. Hakem'in devam ettirip geliştirdiği Endülüs Emevî devleti, bir asır geçmeden 1030/1031 yılında yıkılmıştır. Artık Endülüs'te yeni bir devir yani Mülûküt-Tavâif dönemi başlamıştır. Kurtuba'nın özellikle 1009 senesinden itibaren büyük siyasi sorunlar yaşaması, siyasi otoritenin zayıflaması ve sonunda şehir devletlerin kurulmasına sebep oldu. Mülûküt-Tavâif (Taife Emirleri/Sultanları) döneminde her şehir ayrı bir devlet konumundadır ve kurabildikleri siyasi ya da askeri

---

<sup>66</sup> Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih*, 156.

<sup>67</sup> İdrîsîler Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hasan'ın soyundan geldiklerini iddia eden, İmam Zeyd'in (ö. 122/740) görüşlerini benimseyip Fâtımîlerden farklı diğer görüşlere hoşgörüyü yaklaşıyorlardı. 972 yılında İdrîsîler Fâtımîlerin kontrolünden kurtarılıp II. Hakem'e bağlılık yemin etmeleri gerekiyordu. İdrîsîlerle alakalı ayrıntılı bilgi için bkz. İlhan Yakut, "İdrîsîler Devleti (172-375/788-985)", Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2017.

<sup>68</sup> Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih*, 161.

<sup>69</sup> Catlos, *Al-Andalus Geschichte des Islamischen Spanien*, 216.

itifaklarla kendi nüfuz alanını genişletme çabasıdır. Sonuçta bu dönem ve sonrasında bile, Endülüs eski parlak dönemine bir daha asla kavuşamamıştır.

## 1.2.Endülüs'te Dinî-Mezhebî Ortam

Endülüs bölgesinde tarihin çeşitli dönemlerinde farklı dinlere ve mezheplere mensup insanlar hep bir arada yaşaya gelmiştir. Müslümanlardan önce toplumun çoğunu Hristiyanlar oluştururken Yahudiler ise azınlık olarak varlıklarını sürdürmekteydiler. Bölgede Hristiyanlık ve Yahudiliğin yanında semavî olmayan dinlerin mensupları da mevcuttu.<sup>70</sup> Müslüman Arapların Berberîlerin desteğiyle İber Yarımadası'nı fethetmesinden sonra İslam dini bölgede yayılmaya başlamış ve zamanla Müslümanlar toplumun çoğunluğunu oluşturur hale gelmiştir.<sup>71</sup> Endülüs'ü fetheden askerler Evzâî mezhebini tercih ettikleri için Endülüs'ün Müslümanların hakimiyeti altına girdiği ilk süreçte Evzâîlik genel kabul gören mezhep olmuştur.<sup>72</sup> Fakat Evzâîliğin etkisi fazla kalıcı olmamış, fetihten yaklaşık seksen yıl sonra I. Hişâm (788-796) döneminde bu kez Mâlikîlik resmi mezhep haline gelmiştir.<sup>73</sup>

Mâlikî mezhebinin Endülüs'ün tarihi seyrine yön verecek önemli etkisi olmuştur. Kuzey Afrika ile Endülüs bölgesi arasındaki sıkı irtibatın, Mâlikîliğin bölgeye intikalinde bir köprü işlevi gördüğü kesindir. Ancak niçin bir başka mezhebin değil de Mâlikîliğin Endülüs'te resmi mezhep haline geldiği ve yıkılışına kadar da hâkim mezhep olduğu hususunun birkaç önemli nedeni söz konusudur. Bunlardan birincisi özellikle hac ibadeti

---

<sup>70</sup> Mehmet Dalkılıç, "İbn Hazm'ın Perspektifinden Mu'tezile", *İÜİFD* 10 (2004), 83.

<sup>71</sup> Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih*, 26.

<sup>72</sup> Ira M. Lapidus, *İslam Toplumlari Tarihi Cilt 1*, terc. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 515; Watt – Cachia, *Endülüs Tarihi*, 69.

<sup>73</sup> Dominique Urvoy, "The 'Ulama' of al-Andalus", *The legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi (Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1992), 852.

ya da ilim tahsili için doğuya seyahat eden Endüslü ulemanın Medine'ye gidince İmam Mâlik'ten *el-Muvatta*<sup>74</sup> adlı eserini okuyarak Endüslü'e dönmeleridir.<sup>75</sup> Bölge kökenli bu kimseler, aslında yol güzergahı boyunca Kuzey Afrika ve Mısır'dan geçmek durumunda kalmışlar, bu suretle de buralarda hakim mezhep konumundaki Mâlikîlik ile henüz Medine'ye varmadan tanışmışlardı.<sup>76</sup> Endüslü bölgesinden Medine'ye gelen ve Mâlikîliği doğrudan İmam Mâlik'ten tahsil eden hacılar, Kuzey Afrika'da oluşan birikimi de yanlarına alarak Endüslü'e dönmüşlerdir. Bu durumun İmam Mâlik'i de fazlasıyla mutlu ettiği ve onun Endüslü'te Mâlikîliğin yayılmasını destekleyen Emîr I. Hişâm (788-796) hakkında övücü sözler sarf ettiği belirtilmektedir.<sup>77</sup> Mâlikîliğin yayılmasındaki etkili alimler ise İmam Mâlik'in öğrencisi Şebtûn (ö. 193/808-809 [?]) ile onun öğrencisi Yahya b. Yahya el-Leysî (ö. 234/849) olmuştur.<sup>78</sup>

İkinci unsur, Emir I. Hakem'in ancak Mâlikî ulemanın desteğiyle bölgede siyasi açıdan bir meşruiyet sağlayabileceğini anlaması olmuştur. Zira I. Hakem döneminde Kurtuba'nın güneyinde yaşayan halk, yüksek vergilerden dolayı iki defa isyan etmiştir. İsyancıların arasında Mâlikî alimler Yahyâ b. Yahyâ ve Îsâ b. Dînâr (ö. 212/828) da

---

<sup>74</sup> İmam Mâlik, Hz. Peygamber'in hadisleriyle birlikte Medine halkının uygulamasını (amel-i ehl-i Medîne) yansıtan sahâbe görüşlerini ve tâbînin fetvalarını da toplamak üzere bu eseri kaleme almıştır. Müslümanlar zamanla beraber yeni yerleri fethetmeleriyle birlikte yeni sorunlarla karşılaşmış ve yeni çözüm yolları aramışlardır. Medine bu anlamda değişime çok ihtiyaç duymamış ve uzun zaman hazırda bulunan uygulamalarının dışında bir fetvaya ihtiyaç duyulmamıştır (örneğin Şüf'a konusu). Eser hakkında bkz. M. Yaşar Kandemir, "el-Muvatta", *DİA*, 31/414-417.

<sup>75</sup> Dalkılıç, "İbn Hazm'ın Perspektifinden Mu'tezile", 76.

<sup>76</sup> Maria Isabel Fierro, "Heresy in al-Andalus", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi (Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1992), 896.

<sup>77</sup> Catlos, *Al-Andalus Geschichte des Islamischen Spanien*, 72.

<sup>78</sup> Maribel Fierro, "Proto-Maliki, Maliki, and Reformed Maliki in al-Andalus", *The Islamic School of Law*, ed. Peri Bearman ve dğr. (Cambridge: Harvard University Press, 2005), 61-62.

bulunmaktadır. Mâlikîliğin bölgede artan etki gücü, I. Hakem'in Mâlikîliği siyasi açıdan bir kaldıraç olarak kullanmak istemesi sonucunu doğurmuştur. Fakat onun bu stratejisi kendisinden çok daha fazla oğlu II. Abdurrahman (822-852) tarafından sürdürülmüştür.<sup>79</sup> Bir taraftan bölgedeki emirler, ulemanın desteğini arkalarına alarak siyasi açıdan bir meşruiyet elde etmiş olurken, bir taraftan da ulema yönetim desteği sayesinde etkinlik alanlarını genişletmişlerdir. Bu iki tarafın da işine gelen ve birbirini tamamlayan bir siyasi ve ictimai birliktelik manzarası üretmiştir. Bu karşılıklı ittifaktan kısa vadede yöneticiler karlı çıkarken<sup>80</sup> uzun vadede ise Mâlikîlik bölgede hâkim dinî ve mezhebî doku haline gelmiştir.

Üçüncü unsur ise Mâlikîliğin bölgedeki temsilinin üretmiş olduğu kapalı toplum yapısından kaynaklanmaktadır. Zira İslam'ın bölgeye henüz daha yeni yeni taşınmaya başladığı ve bölgenin İslamlaşma sürecinin de devam ettiği bir bağlamda Mâlikîlik bölgede diğer İslam mezheplerinden herhangi bir mezhep değildir. Aksine bölgede Müslüman olmanın adeta izdüşümü konumundadır. Bu durum, bir fıkıh mezhebi olan Mâlikîliğin bölgede İslam'la özdeşleşen bir dinî geleneğe dönüşmesine neden olmuştur. Bundan dolayı da Endülüs Mâlikîliği, İslam dünyasının diğer bölgelerindeki Mâlikîlikten farklı şekilde temsil edilmiştir.<sup>81</sup> Endülüs'teki Mâlikîliğin kapalı toplum yapısı, İslam içinde veya dışında farklı fikirlere karşı mesafeli mutaassıp bir yapının oluşmasını

---

<sup>79</sup> Fierro, "Proto-Maliki, Maliki, and Reformed Maliki in al-Andalus", 62.

<sup>80</sup> Hakem'e komplo girişiminde bulunanlara Mâlikî çevreden birinin verdiği şu cevap yönetimin kayıtsız şartsız desteklediğinin bir ifadesi konumundaydı: "Allah şahidimdir ki vallâhi ve billâhi benim bu işte hiç dahilim yoktur. İmam Mâlik'in şöyle dediğini duymuşken, ben böyle bir işe nasıl bulaşabilirim ki: Bir halkı saat kadar bile olsa başsız bırakmaktansa, altmış sene zalim bir sultana tahammül etmek evladır."

Bkz. Roger Garaudy, *Endülüs'te İslâm: Düşüncenin Başkenti Kurtuba*, terc. Cemal Aydın (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2015), 58.

<sup>81</sup> Bu konuyla alakalı bkz. Fierro, "Proto-Maliki, Maliki, and Reformed Maliki in al-Andalus", 57-76.

beraberinde getirmiştir.<sup>82</sup> Mâlikîler, düşman gördükleri kimselerin kütüphanelerini yok etmekten çekinmemiş, bunu yapamadıkları durumlarda da zararlı gördükleri kitapları yaktırmak için yöneticileri zorlamışlardır. Onları yakından tanıyan yöneticiler açısından bu durum bazen bir fırsata da dönüşmüştür. Örneğin el-Mansûr İbn Ebî Amir, sırf ulemanın desteğini alabilmek için II. Hakem'in inşa ettiği devasa kütüphanedeki zararlı bazı eserleri ulemanın isteği ile imha ettirmiştir.<sup>83</sup> Mâlikîler mutaassıp tutumu, kendileri gibi düşünmeyen Sünnî ulemaya karşı bile sergilemişlerdir.<sup>84</sup>

Bu üç unsura ilave edilebilecek belki bir dördüncü unsur da Mâlikîliğin siyasi bir konumlanmada Sünnîliği temsil ediyor olmasıdır. Fâtımîlerin Kuzey Afrika'da Şîi esaslı bir devlet kurması ve zamanla Abbâsîlere alternatif bir hilafet iddiasıyla güçlü bir yönetim sergilemesi Sünnîliğin bütün alt aidiyetleri için bir tehdit ve tehlike olarak algılanmıştır. Abbâsîlerin güç kaybetmesi ve Fâtımîlerin sınırlarını gittikçe genişletmeleri, Endülüs Emevîleri için hem büyük bir tehlike hem de bir fırsat durumu doğurmuştur. Abbâsîler ile Fâtımîler arasında yaşanan ve tonu gün geçtikçe artmaya başlayan siyasi rekabet, Endülüs Emevîlerine Abbâsîlerden bağımsız bir halifelik olarak konumlandırabilme ye imkan tanımıştır. İlgili dönemde farklı bölgelerde birden fazla hilafetin geçerli olup olmayacağı yönündeki tartışmalar, esasen bu krizle doğrudan ilişkilidir. Nihayetinde de bunun üretmiş olduğu fırsat, Endülüs Emevîlerinin bölgede bir siyasi iktidar tesis edebilmelerine imkan tanımıştır. Mâlikî alimlerin bu noktada doğrudan rolü söz konusudur. Fakat onların, hususi olarak da Mâlikîliğin Abbâsîler ile Fâtımîler arasındaki rekabet ortamında daha hususi bir anlamı söz konusudur. Her iki devlet de kendi hila fet

---

<sup>82</sup> Fierro, "Proto-Maliki, Maliki, and Reformed Maliki in al-Andalus", 63.

<sup>83</sup> Catlos, *Al-Andalus Geschichte des Islamischen Spanien*, 204.

<sup>84</sup> Endülüs'te dokuzuncu yüzyıldaki zındıklık suçlamalarıyla alakalı bkz. Mehmet Özdemir, "IX. Yüzyıl Endülüs'ünde Zındıklık Suçlamaları", *AÜİFD* 38 (1998), 195-224; Maria Isabel Fierro Bello, "Accusations of 'Zandaqa' in al-Andalus", *Quaderni di Studi Arabi* 5 (1987), 251-258.

iddialarını Hz. Peygamber'e taşıyabilmek için bir meşru ve kesintisiz bir silsile arayışı içerisinde olmuşlardır. Maksat, kimin hilafet iddiasının daha geçerli ve meşru olduğunun ispatıdır. Ümeyyeoğullarına mensup olmaları ve İslam'a geç girmeleri nedeniyle Emevîler, böylesi bir rekabetin dışında kalmışlardır. Fakat İmam Mâlik'in buradaki varlığı nedeniyle Medine merkezlik, Mâlikîliğin Hz. Peygamber'in ve sahabenin yolunun gerçek takipleri olarak kendilerini konumlandırmalarına imkan tanımıştır. Endülüs Emevîlerinin Mâlikîliği sahiplenmeleri, aynı zamanda Hz. Peygamber'in sünnetini sahiplenmeleri anlamına gelmiş, bu da Endülüs bölgesinde Sünnîlik vurgusunun Mâlikîlik üzerinden daha da artmasına neden olmuştur. Mâlikîliğin ve Hz. Peygamber'in Medine şehri ile olan duygusal bağı Emevîleri bir şekilde Arap Yarımadasından uzakta olmalarına rağmen oraya bağlıyordu ve böylece İslam dinini iç ve dış tehlikelere karşı koruma görevini Emevîler üstlenmiş oluyordu. Bu onlara özellikle Endülüs'te büyük saygınlık getirmiştir.

Mâlikîliğin baskıcı tavrına rağmen Endülüs'te farklı düşünceler, gizliden de olsa zaman zaman desteklenmiştir. III. Abdurrahman kendini halife ilan ettikten sonra Endülüs'te diğer Sünnî mezheplere ve tasavvufa alan açmaya çalışmışsa da Mâlikî çevreden beklenmedik ölçüde sert bir tepkiyle karşılaşmıştır.<sup>85</sup> III. Abdurrahman'ın oğlu Abdullah'ın babasına isyan ettiği için idam edildiği bilinmektedir, ancak Abdullah'ın fıkıhta Şaffîliğe mensup göz ardı edilmemesi gereken bir ayrıntıdır.<sup>86</sup> Nitekim onun idam edilmesinin, Şaffîliğin Endülüs'te temsil imkanı elde etmede başarısız olmasının sebebi olarak görülmüştür.<sup>87</sup>

---

<sup>85</sup> Catlos, *Al-Andalus Geschichte des Islamischen Spanien*, 154.

<sup>86</sup> Catlos, *Al-Andalus Geschichte des Islamischen Spanien*, 164; Fierro, "Proto-Malikis, Malikis, and Reformed Malikis in al-Andalus", 58.

<sup>87</sup> Fierro, "Proto-Malikis, Malikis, and Reformed Malikis in al-Andalus", 58.

Endülüs'ten farklı olarak Kuzey Afrika'da, diğer mezhepler de temsil imkanı bulabilmiştir. Özellikle Haricîlik, göçebe Berberlerin Arap karşıtı duygularıyla kesişmiş ve Kuzey Afrika'nın çeşitli bölgelerinde İbadiliğin yayılmasını kolaylaştırmıştır. Arap karşıtlığı Kuzey Afrika'da kaldığı müddetçe sorun teşkil etmemiştir, fakat Endülüs'te refah içinde yaşamak için Arapların desteğine ihtiyacı olan yerli Berberî halk Haricîliğe yönelik mesafeli durmuştur. Şîiğin ise Sünnî Endülüs'ün Fâtımîlere bir cephe oluşturmasından ötürü herhangi bir şansı olamamıştır. Nitekim 901 yılında kendisinin Mehdî olduğunu iddia eden kişinin taraftarlarının Müslüman Araplar değil de gayr-i müslimler oluşu aslında bölge halkının Şîî düşüncenin temel kabullerine ne kadar mesafeli olduğunun bir göstergesi gibidir.<sup>88</sup>

Halk arasında Haricîlik ve Şîilik kabul görmese de II. Hakem, ordusuna Kuzey Afrika'dan Haricî ve Şîî askerleri dahil etmiş, onun bu teşebbüsü ise bu iki mezhebe de bölgede sınırlı bir temsil imkanı oluşturmuştur.<sup>89</sup> Âlim kişiliği ile bilinen II. Hakem, babası III. Abdurrahman'dan daha cüretkâr davranarak farklı yorumları gizliden desteklemekten geri durmamıştır,<sup>90</sup> fakat Mâlikîler her defasında kendilerine muhalif gördükleri kesimlerin merkezlerine saldırmaktan geri durmamıştır.<sup>91</sup> İster II. Hakem'in ister başka makamlardaki yöneticilerin gizli desteği ile olsun, Mâlikîlik dışındaki mezheplerin Endülüs'te temsil imkanı bulmak için girişimlerde buldukları anlaşılmaktadır. Fakat elde ettikleri dönemsel siyasi desteklere rağmen bile bunu gerçekleştirememiş olmaları, Mâlikîlerin bölgedeki yeknesak dini ve toplumsal konumundan kaynaklanmaktadır.

---

<sup>88</sup> Watt – Cachia, *Endülüs Tarihi*, 58.

<sup>89</sup> Catlos, *Al-Andalus Geschichte des Islamischen Spanien*, 192.

<sup>90</sup> Urvoy, “The ‘Ulama’ of al-Andalus”, 852.

<sup>91</sup> Catlos, *Al-Andalus Geschichte des Islamischen Spanien*, 187.

Mâlikîliğin mezhep taassubu sadece dinî kabuller veya pratikler noktasında kalmıyor aynı zamanda toplumsal değişimin önünde de güçlü bir fren işlevi görüyordu. Endülüs Emevî Devletinin yıkılış sürecinde bile Mâlikîlerin en büyük kaygısı, farklı dini grupların yayılmasını engellemek olmuştur. Bu ister Şîlik ve tasavvuf olsun isterse de Mu'tezile olsun fark etmemiştir.<sup>92</sup> Garaudy, “Batı’daki İslâm’ı kim öldürdü?” sorusunu sorarak, bunun sebebini Mâlikîliğin mezhep taassubuna bağlamaktadır.<sup>93</sup>

## 2.Endülüs’te Mu’tezilîlikle İtham Edilen Alimler

Mu'tezile mezhebinin Endülüs’e ilk nasıl ve ne zaman girdiği konusu hakkında net bir bilgiye sahip değiliz. Bu sebeple Mu'tezile bu bölgede nasıl ve ne şekilde temsil imkânı bulduğunun izini sınırlı sayıdaki kaynak üzerinden sürmeye çalışacağız. Tespit edilebildiği kadarıyla Mu'tezile mezhebine, Endülüs ile Doğu İslam Dünyası arasında bulunan Mağrib<sup>94</sup> bölgesinde ve daha çok Vâsiliyye<sup>95</sup> adı altında rastlanmaktadır.<sup>96</sup> Mu'tezile'nin bölgeye taşınmasında ilk adım Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) Abdullah b. el-Harisî'yi (ö. II./VIII. yüzyılın ikinci yarısı) Mağrib bölgesine davetçi olarak göndermesidir.,<sup>97</sup> Fakat Şehristânî'nin de belirttiği üzere Mu'tezile Vâsiliyye adı altında

---

<sup>92</sup> Catlos, *Al-Andalus Geschichte des Islamischen Spanien*, 219.

<sup>93</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Garaudy, *Endülüs'te İslâm: Düşüncenin Başkenti Kurtuba*, 57-61.

<sup>94</sup> Doğu İslâm dünyasının (Meşrik) sınırı kabul edilen Mısır'dan Atlantik Okyanusu'na kadar uzanan Kuzey Afrika bölgesi ve Güney Sahrâ İslâm kaynaklarında Mağrib adıyla anılmaktadır. Bkz. İbrahim Harekât, “Mağrib”, *DİA*, 27/314-318.

<sup>95</sup> Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) Mu'tezile mezhebi içinde ortaya çıkan Vâsiliyye adlı ilk fırkanın kurucusu ve lideri sayılmaktadır. Bkz. Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra*, (Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1997) 2/235-240.

<sup>96</sup> Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra*, 4/259.

<sup>97</sup> İbnü'l Murtaza, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Munye ve'l-Emel)*, terc. Hüseyin Maraz (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 52.

asıl İdrîs b. Abdullah el-Hasenî önderliğinde yayılmıştır.<sup>98</sup> Daha sonra Fâtımîlerin Mağrib bölgesini ele geçirmesiyle birlikte Vâsiliyye takipçileri günümüzde Cezayir’inde bulunan Mzab bölgesine doğru yayılmışlardır.<sup>99</sup>

Mu’tezilî fikirler geniş çevre bulamasa da Kuzey Afrika’ya sınırlı ölçüde yayılma imkânı elde etmiştir. Fakat Mu’tezile’nin Kuzey Afrika’dan Endülüs’e ilkin nasıl taşındığı ve ne ölçüde temsil elde ettiği hususu ile alakalı fazla bir bilgi mevcut değildir. Yine de III./IX. ve IV./X. Yüzyılda Endülüs’te Mu’tezile ile ilişkilendirilen şahıslar bazı şahıslar tespit edilebilmektedir. Bu şahısların bazılarının Mâlikî çevre tarafından zındıklıkla itham edildikleri görülmektedir. Zındık kavramının bu noktada gündeme getirilmiş olması, özellikle de Mu’tezilîlikle suçlanan bazı kimseler için kullanılmış olması, bu kavrama bölgede yüklenen anlamı tespit etmeyi gerektirmektedir. Bu noktada öncelikle odaklanması gereken kesim, Mâlikîlerdir.

Farisî kökenli bir kelime olan zındık Sâsâniler tarafından devlet dini olarak kabul edilen Zerdüştlüğün kutsal kitabı *Avesta* üzerinde “resmi görüş”e aykırı yorum yapan ve bu sebeple de “sapık” olarak görülen Mazdekîler<sup>100</sup>, özellikle de Maniheiztler<sup>101</sup> için

---

<sup>98</sup> Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, terc. Mustafa Öz (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2015), 52.

<sup>99</sup> Vâsiliyye Mağrib’te Fâtımîlerden önce Hâriciliğin altında bir fırka olan İbâziyye ile mücadele içindeydi fakat iki fırka da Mzab bölgesine kaçtığında Vâsiliyye’nin İbâziyye’ye yenik düştüğü hakkında net olmamakla kısıtlı bilgiler bulunmaktadır. Bkz. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra*, 4/264.

<sup>100</sup> Sâsâniler dönemi İran’ında Kubâd’ın (Kavâd) saltanatı sırasında (488-496, 498-531) yaşayan ve bir çeşit komün toplum yapısını savunan İranlı reformist Mezdek b. Bâmdâd’dan adını alan reformist dinî hareket. Bkz. Kenan Has, “Mezdekiyye”, *DİA*, 29/523-524.

<sup>101</sup> Gnostik kökene sahip olup III. Yüzyılda "Peygamberlerin Mührü" yani "son peygamber" olduğuna inanılan ve Mani (ö. 216-276) tarafından kurulan bir dindir. Bkz. Mehmet Alıcı, “Maniheizm”, *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam, (Ankara: Grafiker, 2017), 274-297.

kullanıldığı tespit edilebilen bir kavramdır.<sup>102</sup> Müslümanların Sâsâni topraklarını fethetmesi sonrasında zındık kelimesi Arapça’da kullanım elde etmeye başlamıştır.<sup>103</sup> Öyle ki kelime artık Müslümanlar tarafından Müslüman olarak görünen ama gizliden eski inançlarını benimseyen Mazdekîler ve Maniheistler için kullanılmıştır.<sup>104</sup> Zamanla zındık kavramının muhtevası daha da genişlemiş Müslüman olan kelamcılar ve felsefeciler için de kullanılmaya başlamıştır. En nihayetinde de bu kavram Mu’tezile’ye yönelik bir nitelemeye dönüşmüştür.<sup>105</sup> Örneğin el-Bağdadî, Ebû Yûsuf’a (ö. 182/798) Mu’tezile hakkında ne düşündüğü sorulduğunda onun “onlar zındıklardır” cevabını verdiğini, İmam Şâfiî’nin (ö. 204/820) onların şahitliklerinin kabul edilemeyeceğini söylediğini ve İmam Mâlik’in de Şâfiî’nin bu görüşüne katıldığını belirtmiştir.<sup>106</sup> Dolayısıyla muhteva bakımından kavramın temel anlamı değişmediyse de kavramı kullanan ve itham edilen gruplar değişmiştir.

İmam Mâlik’e göre zındık, gizlice İslam’dan uzaklaşan bir mürtedi ifade etmektedir. Bu uzaklaşma dışı doğru, yani İslam’dan çıkış istikametinde kendini göstermektedir, bundan dolayı da mürtedin hukuki hükmünde olduğu gibi idam edilmelidir. Zındığın temel özelliği, aslında onun ikiyüzlülüğü ve gerçek inançlarını

---

<sup>102</sup> Melhem Chokr, *İslâm’ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, terc. Ayşe Meral (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 66; Özdemir, “IX. Yüzyıl Endülüs’ünde Zındıklık Suçlamaları”, 196.

<sup>103</sup> İlk dönemde İslam dışı din ve kişilerin zındıklıkla irtibatlandırılmalarıyla alakalı bkz. Chokr, *İslâm’ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 64-98.

<sup>104</sup> Özdemir, “IX. Yüzyıl Endülüs’ünde Zındıklık Suçlamaları”, 197.

<sup>105</sup> Istvan T. Kristo-Nagy, “Denouncing the Damned Zindiq! Struggle and Interaction between Monotheism and Dualism”, *Accusations of unbelief in Islam: a diachronic perspective on takfir*, ed. Camilla Adang ve dğr. (Leiden, Boston: Brill, 2015), 65.

<sup>106</sup> Abdülkahir el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, terc. E. Ruhi Fiğlalı (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 125.

gizlemesidir; bu nedenle, ifadelerinin doğruluğundan ve özellikle tövbesinin samimiyetinden emin olmanın hiçbir yolu yoktur.<sup>107</sup> İmam Mâlik, *el-Muvatta*’sında zındık dediğinde temelde dönemindeki Maniheistleri kast ediyor olmalıdır. Yukarıda bahsettiğimiz gibi dönemindeki Maniheistler açıktan İslam dinine mensup olduklarını söylemeler de gizliden inanmıyorlardı. Aslında İmam Mâlik inkarını gizleyen herkese zındık demiyordu fakat bu ayrımı süreç içerisinde Mâlikî eserlerde kayboldu.<sup>108</sup> Bu ise Mâlikîlerin inanç ile ilgili konularında farklı düşünenleri zındıklıkla suçlamalarını kolaylaştırdı. Elimizdeki verilere göre Endülüs’te III./IX. yüzyılda Mâlikî alim Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî tarafından büyük ihtimal Mu’tezilî fikirlerle ilişkilendirildiği için zındıklıkla suçlanan ilk şahıs Abdu’l-A’lâ b. Vehb (ö. 261/874) olmuştur.<sup>109</sup>

## 2.1. Abdu’l-A’lâ b. Vehb

Abdu’l-A’lâ b. Vehb, Endülüs Emevî devletinin dördüncü emîri II. Abdurrahman’ın (ö. 238/852) oğlu olan I. Muhammed’in (ö. 273/886) büyük saygı duyduğu, zaman zaman sarayına davet ettiği ve verâ ve takva konularında nasihatlerini dinlediği kaydedilen önemli bir isimdir.<sup>110</sup> Eğitim hayatına Endülüs’te başlamış, sonrasında da birçok Endülüslü öğrenci gibi ilim tahsili için Doğu’ya gitmiştir. Doğu’da bulunduğu sürece İmam Mâlik’in öğrencilerinden Asbağ b. Ferec (ö. 225/840), Ali b. Ma’bed (ö. 218/833) ve İfrikiyye’de Sahnûn’un (ö. 240/854) ders halkalarına katılmıştır.

<sup>107</sup> Fierro, “Heresy in al-Andalus”, 899.

<sup>108</sup> Fierro, “Heresy in al-Andalus”, 890.

<sup>109</sup> Abdu’l-A’lâ b. Vehb’in hayatı hakkında bkz. İbnü’l-Faradî, *Târîhu ulemâi’l-Endülüs*, thk. İbrâhim el-Enbârî (Kahire, Beirut: Dârü’l-Kütübi’l-Mısırî, Dârü’l-kitâbi’l-bünânî, 1989), 1/473-477; M. Isabel Fierro Bello, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya* (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987), 189-192.

<sup>110</sup> Özdemir, “IX. Yüzyıl Endülüs’ünde Zındıklık Suçlamaları”, 201.

Mâlikîliğin güçlü isimlerine öğrencilik yapması ve fıkıhta Mâlikî oluşu bile onu zındıklıkla suçlanmaktan kurtaramamıştır.<sup>111</sup> Saray memurlarından olan *el-fetâ*<sup>112</sup> Hasan'ın, Abdu'l-A'lâ b. Vehb'e hitaben: "...*Yahya b. Yahya, senin zındıklığına dair şehadette bulunmaktaydı. Kimin hali böyle ise elbette onun fetvası dinlenmez...*"<sup>113</sup> şeklinde bir ifadede bulunduğu belirtilmektedir. Abdu'l-A'lâ'nın zındıklıkla suçlanmasının sebebi muhtemelen okuduğu Mu'tezilî eserlerden etkilenerek mutlak anlamda irade hürriyetini (istitâ'a) savunması ve ruhların öldüğüne inanmasıdır. Abdu'l-A'lâ b. Vehb'e herhangi bir ceza uygulanmasa da yöneticiler nezdinde sahip olduğu konum bakımından itibar kaybına uğramıştır.<sup>114</sup>

Görüldüğü gibi III./IX. yüzyılda Mu'tezilî fikirlerle ilişkilendirebilecek ilk şahıs olan Abdu'l-A'lâ b. Vehb, Mâlikî olduğu halde sadece iki konudaki görüşü nedeniyle Mu'tezilîlik ve zındıklıkla suçlanmıştır. Abdu'l-A'lâ b. Vehb'in başka konularda da Mu'tezilî görüşleri benimsemesi konusunda elimizde yeterli veri bulunmamaktadır. Abdu'l-A'lâ b. Vehb'in Mu'tezilî fikirlerle veya eserlerle tanışmasında muhtemelen doğuya ilim tahsili amacıyla yaptığı yolculuğun doğrudan bir etkisi söz konusudur. Fakat Mu'tezile'ye özgü bazı fikirleri benimsemesi, onun aynı zamanda Mu'tezile'nin Endülüs

---

<sup>111</sup> Özdemir, "IX. Yüzyıl Endülüs'ünde Zındıklık Suçlamaları", 200-201.

<sup>112</sup> Endülüs Emevi döneminde kuzeydeki Hristiyan krallıklarla yapılan savaşlarda ele geçirilen ve saraya verilen delikanlılık çağında olanlara fetâ/fityân denilmekteydi. Bkz. Özdemir, "IX. Yüzyıl Endülüs'ünde Zındıklık Suçlamaları", 202.

<sup>113</sup> El-Huşenî, *Kudâtü Kurtuba*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Kahire, Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-Mısırî, Dârü'l-kitâbi'l-bünânî, 1989), 132.

<sup>114</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endülüs*, 1/476-477; Ayrıca bkz. Özdemir, "IX. Yüzyıl Endülüs'ünde Zındıklık Suçlamaları", 200-203; Dalkılıç, "İbn Hazm'ın Perspektifinden Mu'tezile", 102-103.

bölgesine intikalinde de belki önemli bir köprü işlevi görmüş olabileceğini düşündürmektedir.

## 2.2.Halil b. Abdülmelik el-Fadla

Endülüs'te Mu'tezilî fikirlerle ilişkilendirebilecek bir diğer şahıs Halil b. Abdülmelik el-Fadla'dır. İbnü'l-Faradî, onun istitâat konusunda Mu'tezile'ye katıldığını aktarmaktadır. Ayrıca Bakî b. Mahled'in (ö. 276/889) ona sorduğu sorulara verdiği cevaplarda mizanın Allah'ın adaleti olduğunu, bu adaletin ahirette haksızlığa uğranmanın önüne geçtiğini, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu, kader konusunda ise hayrın Allah'tan şerrin ise insanlardan kaynaklı olduğunu söylediği aktarılmaktadır. Bakî b. Mahled'in de bunun üzerine: *“Vallahi, şayet beni engelleyen bir durum olmasaydı kanının akıtılmasını isterdim. Fakat şimdi git ve bir daha toplantılarıma katılma!”* dediği nakledilmektedir.<sup>115</sup> Tuhaf olan şudur ki Bakî b. Mahled, Halil b. Abdülmelik'e bu kadar sert tepki verirken aslında kendisinin III./IX. yüzyıl Endülüs'ündeki en çarpıcı zındıklık suçlaması örneğinin merkezinde olmasıdır. Mâlikî ulema onu zındıklıkla suçlayıp şikâyet etmiş, o da bundan dolayı bölgeyi terk etmek durumunda kalmıştır.<sup>116</sup> Burada ayrıca dikkatimizi çeken husus İbnü'l-Faradî'nin Halil b. Abdülmelik'in bir soruya cevap vermeden önce *“yutkundu”*ğunu söylemesidir.<sup>117</sup> Muhtemelen Halil b. Abdülmelik söyleyeceği şeye karşı Bakî b. Mahled'den alacağı tepkiden çekinmiştir.

---

<sup>115</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi 'l-Endülüs*, 1/253-254; Dalkılıç, “İbn Hazm'ın Perspektifinden Mu'tezile”, 103.

<sup>116</sup> Bakî b. Mahled'in zındıklık suçlanmasıyla alakalı daha fazla için bkz. Özdemir, “IX. Yüzyıl Endülüs'ünde Zındıklık Suçlamaları”, 211-217.

<sup>117</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi 'l-Endülüs*, 1/253.

Halil b. Abdülmelik el-Fadla, sadece sahip olduğu görüşlerle değil aynı zamanda etkilediği kişiler bakımından da Mu'tezile'nin bölgedeki temsilinde önemli bir kişi konumundadır. el-Fadl'dan istitâat konusunda etkilenen ve Mu'tezilî fikirleri gündemde tutan İbnü's-Semîne adıyla anılan Yahyâ b. Yahyâ (ö. 315/927) bunun dikkat çeken bir örneği oluşturmaktadır. İbnü'l-Faradî onun mütekellimin mezhebinden olduğunu söylemektedir. İbnü's-Semîne de ilim tahsilinde bulunmak amacıyla Doğu'ya seyahat etmiş bir kimsedir; döndüğünde Endülüslüler ondan ilim öğrenmek için gruplar halinde evini ziyaret etmişlerdir.<sup>118</sup>

### 2.3.İbn Meserre (ö. 319/931)

IV./X. yüzyılda Mu'tezile'ye karşı olumsuz ve sert tavır devam etmiştir. Bu süreçte Mu'tezile ile ilişkilendirilerek zındıklık suçlamasına maruz kalan kişilerden biri İbn Meserre'dir (ö. 319/931).<sup>119</sup> O bu suçlamaların neticesinde Endülüs'ü terk etmek zorunda kalmıştır.<sup>120</sup>

İbn Meserre Mu'tezile ile babası Abdullah'ın (ö. 286/899) vesilesiyle tanışmıştır. Abdullah ticaretle uğraştığı için doğuya yolculuk yapan bir kimsedir. Bu seyahatlerinde Mu'tezile'nin kök saldıgı Basra'ya da uğramıştır.<sup>121</sup> Muhtemelen Mu'tezile ile tanışması da burada gerçekleşmiştir. Nitekim onunla görüşen alimler, kaderi “inkâr” ettiği yönünde

<sup>118</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endülüs*, 2/913; Dalkılıç, “İbn Hazm'm Perspektifinden Mu'tezile”, 105.

<sup>119</sup> İbn Meserre'nin hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz. Miguel Asín Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, trans. Elmer H. Douglas – Howard W. Yorder (Leiden: E.J. Brill, 1978), 30-42; Ahmet Bozyiğit, *İbn Meserre ve Felsefesi*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015, 42-65.

<sup>120</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endülüs*, 1/687; Miguel Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela: Orígenes de la filosofía hispano-musulmana* (Madrid: Imprenta Iberica,-E. Maestre, 1914), 35; Bozyiğit, *İbn Meserre ve Felsefesi*, 53.

<sup>121</sup> Bozyiğit, *İbn Meserre ve Felsefesi*, 42; Dalkılıç, “İbn Hazm'm Perspektifinden Mu'tezile”, 105.

bilgiler aktarmaktadır. Abdullah, hac ibadeti için gittiği Mekke’de bir hastalık sebebiyle vefat etmiştir.<sup>122</sup>

İbn Meserre Endülüs’te Mu’tezile ile ilişkilendirilebilecek fikirleri küçük bir grup içinde Kurtuba civarındaki Sierra tepesinde etrafında yaymaya başlamıştır. Fakat bu faaliyet kısa sürede bölge halkının dikkatlerinin üzerinde toplanmasına neden olmuş, özellikle de Mâlikî çevrenin sert tepkisine maruz kalmıştır. İbn Meserre, bu artan tepkilerin bir sonucu olarak hac ibadetini de yerine getirmek kastıyla öğrencileriyle birlikte Endülüs’ü terk ederek doğu seyahatine çıkmıştır.<sup>123</sup> Yapmış olduğu bu seyahatte birçok ilim merkezine uğradığı özellikle de cedel ehli, kelamcılar ve Mu’tezile ilim sahiplerinden istifade ettiği kaynaklarda yer almaktadır.<sup>124</sup> Endülüs, İbn Meserre’nin seyahatinden önce siyasi birliğin sağlanamadığı, Mâlikî ulemanın baskısının en şiddetli hissedildiği dönemdir. Ancak Endülüs’e döndüğünde artık III. Abdurrahman dönemi başlamıştır ve bölgede biraz da olsa güvenli ve özgür bir ortam söz konusudur. Mâlikî çevrenin baskısından çekinen İbn Meserre faaliyetlerini gizli bir şekilde yürütmeye çalışmış, bu nedenle de özünde Mu’tezilî fikirlerin bulunduğu bazı görüşlerini sembolik ifadelerle açıklamayı tercih etmiştir.<sup>125</sup>

İbn Meserre sadece çağdaşları tarafından değil, yanı sıra günümüzdeki bazı araştırmacılar tarafından da dönemin en önemli Mu’tezilî simalarından biri olarak

---

<sup>122</sup> Palacios, *Abenmasarra y su escuela: Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, 31; Bozyiğit, *İbn Meserre ve Felsefesi*, 43.

<sup>123</sup> İbnü’l-Faradî, *Târihu ulemâi’l-Endülüs*, 2/687; Dalkılıç, “İbn Hazm’ın Perspektifinden Mu’tezile”, 106; Mustafa Çağrırcı, “İbn Meserre”, *DİA*, 20/189; Bozyiğit, *İbn Meserre ve Felsefesi*, 45.

<sup>124</sup> İbnü’l-Faradî, *Târihu ulemâi’l-Endülüs*, 2/687.

<sup>125</sup> Dalkılıç, “İbn Hazm’ın Perspektifinden Mu’tezile”, 106.

görülmüştür.<sup>126</sup> Ancak Akoğlu'nun da ortaya koyduğu gibi İbn Meserre'yi sadece Mu'tezilî eğilimleri olduğu için Mu'tezile'den saymak doğru bir tespit olmayacaktır.<sup>127</sup> Bir kişinin Mu'tezile'ye mensup olabilme şartı Mu'tezilî alimlerce belirli ölçütlere ve görüşlere bağlanmıştır. İbn Meserre'nin bu ölçütlerin hepsine birden uyduğu söylenemez. Ne var ki Mu'tezilî alimlerce Mu'tezilî bir kimse olarak konumlandırılmasa bile, İbn Meserre'nin, yaşadığı dönemde Mu'tezilî fikirlere sahip olmakla itham edilmiş olması, bu yüzden tepki görmesi Mu'tezile'nin Endülüs bölgesindeki temsili bakımından önemsenmesi gereken bir ayrıntıdır. Üstelik bu durum, burada zikri geçen ve Mu'tezile ile ilişkilendirilen diğer şahıslar için de geçerlidir. Elimizdeki veriler ise bu şahısların bir takım Mu'tezilî fikirlere sahip oldukları için eleştirilere hatta zındıklık suçlamasına maruz kaldıklarını ortaya koymaktadır. Fakat bu durum, bu şahısların Mu'tezile'nin tüm esaslarını benimsedikleri ve bir bütün olarak Mu'tezilî oldukları yönünde bir değerlendirmede bulunabilmeye imkan tanımamaktadır. Yine de bu örnekler Endülüs'teki Mu'tezile'nin nispi de olsa varlığına dair önemli bilgilerdir. Hatta belki Halil b. Abdülmelik'in yutkunduktan sonra Bakî'ye cevap vermesi<sup>128</sup>, İbn Meserre'nin babası Abdullah'ın görüşlerini Endülüs'te oğlu dışında kimseye paylaşmaması<sup>129</sup> gibi örnekler dikkate alındığında, Mu'tezile'nin bir yönelim düzeyinde bölgede nispi temsil imkânı bulduğunu ancak bunun yeterince güçlü ve açık bir şekilde dile getirilemediği, bu yüzden de mezhebi açıdan bir temsile dönüşemediği söylenebilir. Bunda da muhtemelen Mâlikî mezhebinin oluşturduğu yeknesak dinî-toplumsal yapının etkisi büyüktür.

---

<sup>126</sup> Muharrem Akoğlu, "Endülüslü Sufi Muhammed b. Meserre'nin Mu'tezile'ye Nispeti Meselesi", *Bilimname IX 3* (2005), 57.

<sup>127</sup> İbn Meserre'nin Mu'tezile'ye nispeti meselesiyle alakalı bkz. Akoğlu, "Endülüslü Sufi Muhammed b. Meserre'nin Mu'tezile'ye Nispeti Meselesi"; Bozyiğit, *İbn Meserre ve Felsefesi*,

<sup>128</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi 'l-Endülüs*, 1/253.

<sup>129</sup> Bozyiğit, *İbn Meserre ve Felsefesi*, 44.

Abdu'l-A'lâ b. Vehb ve İbn Meserre'nin zındıklıkla suçlanmalarına gelince ceza açısından Endülüs'te idam cezasına çarptırılan örneklere baktığımızda bu örnekler genelde siyasi tehlike arz eden durumlarda uygulanmıştır. Mevcut yönetime baş kaldıran, isyan eden ya da “sahte peygamberlik” iddialarıyla ayaklananlar idam edilmiştir.<sup>130</sup> Bunun dışında olan durumlarda zındıklıkla suçlanan şahıslara kendilerini savunma hakkı tanınmıyor ve sonunda baskı dışında bir ceza uygulanmıyordu.<sup>131</sup> Abdu'l-A'lâ b. Vehb, mesela zındıklıkla suçlandığı halde emîr ile iyi ilişkilerini sürdürebilmiştir. Endülüs'te zındıklıkla suçlanan ama Mu'tezile ilişkilendirilmeyen şahıslar da mevcuttur. Onların suçlamaları ve sonuçları da göz önünde bulundurulduğunda zındıklık suçlamalarının daha çok Mâlikî çevrenin hoşuna gitmeyen fikirlere genel olarak verdikleri bir tepki şeklinde kendisini gösterdiğini ifade etmek mümkündür.

---

<sup>130</sup> Fierro, “Heresy in al-Andalus”, 903.

<sup>131</sup> Özdemir, “IX. Yüzyıl Endülüs'ünde Zındıklık Suçlamaları”, 222.

## İKİNCİ BÖLÜM: İBN HAZM'IN EL-FASL'INDA

### MU'TEZİLE

İbn Hazm, Endülüs bölgesinde yetişmiş ve yaşamış, siyasi gelgitlerin yaşandığı bir ortamda bazen siyasilerce el üstünde tutulmuş bazen de kendi köşesine çekilmiş bir hayat sürmüş bir kimsedir. Üstelik yazdığı eserler ve bu çerçevede ortaya koyduğu söylemlerle, sadece ilgili zaman diliminde Endülüs bölgesinde değil bütün bir İslam düşünce geleneğinde adından en fazla söz ettiren alimlerden biri olmuştur. Onun en önemli eseri ise kuşkusuz *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal* adlı eseridir. Bu eser, makâlât yazım geleneğinin kendine özgü örneklerinden biri olmasının yanı sıra ihtiva ettiği bilgiler, özellikle de Endülüs bölgesindeki genel düşünme biçiminin de bir teza hüri niteliğindedir. Bölgede hem İslam mezheplerine dair mevcut bulunan yaklaşım biçiminin hem de diğer din mensuplarına yönelik düşüncelerin tespit edilebilmesinde *el-Fasl*'ın önemli bir rolü söz konusudur. Bu nedenle Endülüs bölgesindeki dini düşünce tarihine dair araştırmalarda bulunan herkesin bir şekilde müracaat etmek durumunda kaldığı bir eser olagelmıştır.

Mu'tezile'nin Endülüs bölgesinde güçlü bir temsil imkânı bulamadığı, ilk bölümde dile getirilmişti. Fakat bu durum Mu'tezilî alimlerin fikirlerinden, eserlerinden veya kendine özgü yaklaşım biçimlerinden Endülüs'teki alimlerin haberdar olmadığı anlamına gelmemektedir. Endülüs'ün İslam coğrafyasının merkezi şehirleriyle gerek hac yolculuğu gerekse ilim seyahatleri üzerinden devam eden ilişkisi, aynı zamanda buralarda oluşan Mu'tezilî karşıtı söylemlerin ve yaklaşım biçiminin, dahası Mu'tezile'nin eleştirisi noktasındaki görüşlerin Endülüs'e taşınmasına neden olmuştur. Bu ise Mu'tezile'nin bölge halkının zihin dünyasında daha çok muhaliflerinin gözünden anlaşılmasına yol açmıştır. İbn Hazm'ın *el-Fasl*'ı bunun dikkat çeken bir örneğini oluşturmaktadır ve adeta

İslam coğrafyasında oluşmuş olan Mu'tezile karşıtı yaklaşım biçiminin toplu bir özetini oluşturmaktadır. O, söz konusu eserinde Mu'tezile mezhebine ve Mu'tezile ile ilişkilendirdiği şahıslara nispet ettiği görüşler özelinde eleştiriler yöneltmiştir. Bu bölümde onun ilgili eser bağlamında Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler ile bu eleştirilerin odağına yerleştirdiği isimler ele alınmıştır. Ancak buna geçmeden önce İbn Hazm'ın eserinde takip etmiş olduğu yöntem, istifa ettiği kaynaklar ve Mu'tezile'yi mezhep tasnifinde konumlandığı yer üzerinde durulmuştur.

## 1.İbn Hazm'ın Mu'tezile'ye Genel Bakışı

### 1.1.İbn Hazm'ın Mezhep Tasnifi İçerisinde Mu'tezile'nin Konumu

İbn Hazm'ın *el-Fasl*'ı Mezhepler tarihçiliği geleneğinin "Milel-Nihal" döneminde kaleme alınmıştır. Milel-Nihal döneminde yazılan eserlere baktığımızda bu eserlerin daha çok Ehl-i Sünnet'e mensup alimlerin Ehl-i Sünnet'in dışındaki mezheplerin batıl olduğunu, kurtuluşa erecek olan fırkanın ise sadece Ehl-i Sünnet olduğunu ortaya koymak için yazıldığını görmekteyiz.<sup>132</sup> Bu dönemin en ünlü eserlerinden biri Abdülkahir el-Bağdadî'nin (ö. 429/1037-38) kaleme aldığı *el-Fark Beyne'l-Fırak* adlı eserdir. Bağdadî bu eserinde, mezhepleri iftirak hadisi olarak da bilinen 73 fırka rivayetini merkeze alarak tasnif etmiştir.<sup>133</sup> Bu rivayete göre ümmet 73 fırkaya ayrılacaktır ve bunlardan sadece birisi kurtuluşa erecek olan fırkadır (el-fırkatu'n-nâciye).<sup>134</sup> Makâlât yazarları içerisinde Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) bu rivayeti dikkate almazken İbn Hazm ise bu rivayete şiddetle karşı çıkmaktadır. İbn Hazm, delil olarak "*Kaderiye ve Mürcie bu*

<sup>132</sup> Onat – Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş", 23.

<sup>133</sup> Bkz. Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 15-22.

<sup>134</sup> Muhammet Emin Eren, *Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014, 1.

*ümme*tin Mecusileridir.”<sup>135</sup> ve “Bu ümme yetmiş küsür fırkaya ayrılacaktır, biri hariç tamamı cehennemdedir. O da cennettedir.”<sup>136</sup> rivayetlerini gösteren kimselere karşı bu hadisin isnâd açısından asla sahih olamayacağını ve haber-i vahidi kabul eden birinin nezdinde bu haberin delil teşkil edemeyeceğini söylemektedir.<sup>137</sup> İbn Hazm yine de mensubu olduğunu söylediği Ehl-i Sünnet’i merkeze yerleştirmekte, Ehl-i Sünnet’in Ehl-i Hak olduğunu ifade etmekte bunun dışındakilerin ise Ehl-i Bid’at olduğunu savunmaktadır. O bu doğrultuda, Ehl-i Sünnet’in dışındaki fırkalarla ilişkilendirdiği şahısları, görüşlerinin Ehl-i Sünnet’e yakınlık ve uzaklık durumuna göre sıralamak suretiyle sınıflandırmıştır.

Ehl-i Sünnet kavramının anlamı kişiye, bölgeye ve mezhebe göre değişebilmektedir. İbn Hazm’a göre Ehl-i Sünnet, “öncelikle sahabîlerdir, sonra sahabenin yolunu tercih eden tâbînün büyükleridir, sonra Ehl-i Hadis ve nesiller boyu onlara uyan fakihler, ayrıca yeryüzünün doğusunda ve batısındaki insanlardan onlara uyan kimselerdir.”<sup>138</sup> Ancak İbn Hazm onlara uymanın, onları taklit etmek anlamına gelmediğini belirtmektedir. Ona göre Ehl-i Sünnet önderleri yanılmaktan korunmuş değillerdir. Ayrıca Allah Teâlâ onları taklit etmeyi ve dile getirdikleri konularda onlara tabi olmayı emretmemiştir.<sup>139</sup>

Bunun yanında mezheplerin, din anlayışındaki bireysel farklılaşmaların zamanla kurumsallaşması sonucu ortaya çıkan beşerî oluşumlar olduğunu daha önce

---

<sup>135</sup> Ebû Dâvûd, “Sünne”, 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/ 86.

<sup>136</sup> Ebû Dâvûd, “Sünne”, 1; İbn Mâce, “Fiten”, 17; Tirmizî, “İman”, 18; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/ 120.

<sup>137</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/894.

<sup>138</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 16.

<sup>139</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 706.

söylemiştik.<sup>140</sup> İslam düşünce geleneğinde alimler bu farklılaşmaların temel konu zeminin hangi hususlar olduğunu tartışmışlar ve bunları farklı başlıklar altında toplamaya çalışmışlardır. İbn Hazm *el-Fasl*'ında Müslümanların ayrılığa düştükleri temel konuları tevhid, kader, iman, va'id, imamet ve sahabenin fazilet sıralaması diye sıralar.<sup>141</sup> Böylelikle o, kendisinden sonra gelen Şehristânî'ye (ö. 548/1153) öncülük etmiştir.<sup>142</sup> Ancak "İbn Hazm, bu konuları Müslümanların ihtilaf noktaları olarak verirken Şehristânî, bir grubun müstakil bir fırka olup olmadığını bu esaslar çerçevesinde belirlemeye çalışır."<sup>143</sup>

İbn Hazm'ın, Ehl-i Sünnet'e yakın ve uzak olarak sınıflandırdığı fırkalar Mu'tezile, Mürcie, Şia ve Haricilerdir. Bu fırkalardan her birinin birçok alt gruba ayrıldığını da belirterek Ehl-i Sünnet'e ileri derecede muhalefet edenlerin yanında az ölçüde muhalefet edenlerin de olduğunu söyler.<sup>144</sup> Dolayısıyla ona göre Ehl-i Bid'at kategorisinde olup da görüşleri itibariyle Ehl-i Sünnet'e yakın olan şahıslar mevcuttur. İbn Hazm'ın bu sınıflandırması içerisinde Mu'tezile mezhebinden Ehl-i Sünnet'e en yakın olanları Hüseyin b. Muhammed b. en-Neccâr ve Bişr b. Ğyâs el-Merîsî'nin taraftarları, sonra da Dirâr b. Amr'ın taraftarları olarak sıralar. Mu'tezile'den Ehl-i Sünnet'e en uzak olanlar ise Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın taraftarlarıdır.<sup>145</sup>

---

<sup>140</sup> Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 10.

<sup>141</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 24.

<sup>142</sup> Halil İbrahim Bulut, "Naşirin Önsözü", 1/ 74.

<sup>143</sup> Abdullah Yekta, *İbn Hazm'ın İtikâdî Mezhepleri Tasnif ve Tenkit Metodu* (Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi, 2020), 95.

<sup>144</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 10.

<sup>145</sup> İbn Hazm, *el Fasl*, 2/ 10.

İbn Hazm, Müslümanların ayrılığa düştükleri konuları Mu'tezile özelinde şu şekilde ifade etmektedir: "Mu'tezile'ye gelince, onların benimsedikleri temel görüş tevhid ve Allah Teâlâ'nın ne ile vasıflandırılacağı konusundadır. Sonra Mu'tezile'den bazıları temel esaslar arasına kader, fık ve iman ile isimlendirme ve va'd meselelerini ilave etmiştir."<sup>146</sup> Sonrasında çerçeveyi biraz daha genişleterek bir kişinin Mu'tezile'ye mensubiyetini halku'l-Kur'ân, rü'yettullah, teşbih, kader ve "büyük günah işleyen ne mümin ne de kâfirdir, fakat o fâsıktır" konularında sahip olduğu görüşler üzerinden kayıt altına almıştır.<sup>147</sup>

## 1.2.İbn Hazm'ın Mu'tezile Eleştirisinde Başvurduğu Yöntem

İbn Hazm'ın *el-Fasl*'ı yazmasındaki amacı mezheplerin doğuş sebepleri, fikirlerin ortaya çıktığı zaman ve mekânı onların zaman içerisinde nasıl değiştiği gibi günümüzden baktığımızda İslam Mezhepleri Tarihçiliğinin uğraşı alanına karşılık gelen hususları ortaya koymak değildi. Benzer şekilde onun amacı kendisiyle aynı dönemde yaşayan Abdülkahir el-Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-firak*'nda olduğu gibi 73 fırka rivayetinden hareketle kurtuluşa eren fırkayı tasnif etmek ya da kendisinden bir asır önce yaşayan Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'inde olduğu gibi İslam Mezheplerini sistemli bir şekilde tasnif ederek görüşlerini aktarmak da değildi. Onun temel amacı Ehl-i Sünnet dışındaki mezheplerin düştükleri hataları açıklamak suretiyle doğru olanı ortaya koymaktı.<sup>148</sup> Bu sebeple İbn Hazm, eserinde konu merkezli bir yazım tarzı takip etmiş, çeşitli mezhepler ve bu mezheplerle ilişkilendirdiği şahısların görüşlerini bu konular

---

<sup>146</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 12-14.

<sup>147</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 14.

<sup>148</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 10.

altında aktarıp eleştirmiştir. Dolayısıyla mezhepler esere, ilgili konuların gerektirdiği şekliyle parça parça yansımıştır.

İbn Hazm'ın *el-Fasl* adlı eserinde takip etmiş olduğu metot konusunda kendisinin objektif olduğunu savunanların yanında sübjektif olduğunu savunanlar da mevcuttur. Eserin tümü göz önünde bulundurulduğunda İslam dini dışındaki mezhepler hakkında takip etmiş olduğu usulün objektif olduğu söylenebilirken İslam Mezheplerine karşı aynı tutumu sergilediğini söyleyebilmek güçtür. Öyle ki Ehl-i Sünnet dışında kalan fırkaları Ehl-i Bid'at kategorisine koyması hasebiyle betimleyici yöntem yerine eleştirel ve tarafgir bir yöntem takip etmektedir.<sup>149</sup>

İbn Hazm, farklı mezheplerin görüşlerini zikredip eleştirmesine rağmen eserinde bazı genel ilkelere bahsetmektedir. İslam fırkalarını ele aldığı bölümün başlarında bu fırkaların tamamının kendi ifadesiyle “işledikleri çirkinlikleri”, *en-Nesâihu'l-Münciye min Fedâihi'l Mahziyye ve'l-Kabâihi'l-Merdiyye min Ekvâli Ehli'l-Bida' min el-Firaki'l-Erba': el-Mu'tezile ve'l-Mürchie ve'l-Havâric ve's-Şia'* adlı eserinde açıkladığını ve bu kitabı *el-Fasl*'ın sonuna eklediğini belirtmektedir.<sup>150</sup> Onun bahsettiği bu eser muhtemelen *el-Fasl*'ın sonlarında yer alan “*Zikru 'Azâimi'l-Muhrice ile'l-Kufr ev ile'l-Muhal min Akvâli Ehli'l-Bida' el-Mu'tezile ve'l-Havâric ve'l-Murcie ve's-Şia'*” başlıklı bölüm olmalıdır.<sup>151</sup> Bu bölüm diğer bölümlerle kıyaslandığında ciddi bazı farklılıklar göstermektedir. Öncelikle İbn Hazm bu bölümde konu merkezli değil mezhep merkezli bir yazım tarzı takip etmektedir. *Zikru Şene'i'l-Mu'tezile* başlığı altında Mu'tezile ve Mu'tezile ile ilişkilendirdiği şahısları eleştirmektedir. Eleştirdiği dile dikkat edildiğinde bir başka fark daha dikkatimizi çekmektedir. Daha önceki bölümlerde eleştirdiği

---

<sup>149</sup> Halil İbrahim Bulut, “Naşirin Önsözü”, 1/ 110.

<sup>150</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 24.

<sup>151</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 443.

şahısların aynı görüşleri burada da eleştirilmektedir, fakat eserin diğer bölümlerinde kullandığı sert üslup bu bölümde daha da sertleşmekte ve Mu'tezile'ye yönelik çok daha ağır ifadeler ve eleştiriler yöneltilmektedir. Bu sebeple ilerleyen bölümlerde *Zikru Şene'i'l-Mu'tezile* bölümünden aldığımız bilgileri belirterek aralarındaki farkı ortaya koymaya çalışacağız.

İbn Hazm *Zikru Şene'i'l-Mu'tezile* isimli bölümün başında şöyle demektedir:

“Bu kitabımızı okuyan kimse bilsin ki biz, bir kimsenin yazılı olarak ifade etmediği şeyleri söylediğini iddia etmek suretiyle -her ne kadar kendi sözü kendine dönse de- kendisinde hayır bulunmayanın helal kabul ettiğini helal görmeyiz. Zira onun sözünün neticesi herhangi bir şeyi gerekli kılmaz. Dolayısıyla tezat meydana gelir. Böylece biliniz ki, ister kafir olsun isterse bid'atçı ya da günahkar olsun, yazılı olarak ifade etmediği şeyi söylediğini ifade etmek aleyhine yalandır.”<sup>152</sup>

İbn Hazm'ın bu ilkeyi takip ettiğini, kendisinden kısa süre önce yaşamış olan İbn Meserre'ye nispet edilen bir söz için “Halbuki ömrüme yemin olsun ki, söz konusu kitaplarında bu görüşe dair bir delil yoktur.” söylemesi destekleyici delil olarak gösterilebilir.<sup>153</sup> Bu sebeple bir alimin görüşünü belirttiğinde (özellikle o bölümde) eleştirilen görüşü o şahsın eserinden okuduğu muhtemeldir.

İbn Hazm'ın diğer fırkaların görüşlerine yaklaşımı ilmi olması sebebiyle<sup>154</sup> her zaman bir delile dayanmaktadır. Onun birinci ve en kuvvetli ölçüsü akıldır. Nitekim hak

---

<sup>152</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 444.

<sup>153</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 510.

<sup>154</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 66.

fırkanın açıklanmasında zorunlu akli delillere başvuracağını başta söylemektedir.<sup>155</sup> “Biz akli delilden hareketle şunu söyledik”<sup>156</sup> ve “Şu durum zorunlu akli bir delildir”<sup>157</sup> gibi bir söylem dili geliştirerek birçok yerde akli hakikatin ölçüsü olarak kullanmıştır. Ayrıca savunucusu olduğu Zahirîliğin zahiri metodunu kullandığını da birkaç yerde belirtmiştir.<sup>158</sup>

### 1.3.İbn Hazm’ın Mu’tezile Eleştirisinde Temel Kaynakları

İbn Hazm *el-Fasl*’ında açıkladığı görüşlerin kaynaklarına nadiren yer vermektedir. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi bir kimsenin yazılı olarak ifade etmediği şeyi ona atfetmediği ilkesinden hareketle Mu’tezile ile irtibatlandığı şahısların eserlerini okumuş olması muhtemeldir. Mesela Mu’tezilî olan Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Bağcûr (ö. 326/938) hakkında bilgi verdikten sonra onun için “Onun bazı kitaplarında; “Tövbe, söz konusu büyük günaha tekrar dönmeye niyet etmese bile- sadece pişmanlıktır.” dediğini gördüm.”<sup>159</sup> demiştir. Aynı şekilde başka yerde “Şayet biz bu hikâyeyi Nazzam’ın büyük öğrencilerinin kitaplarında açıkladıkları bilgiler yoluyla ondan öğrenmemiş olsa idik, bir tutam akli olan hiç kimseye bunu bildirmezdik.”<sup>160</sup> söylemiştir. Böylelikle onun savunucusu olduğu Ehl-i Sünnet’e fazlasıyla aykırı düşen görüşleri o şahısların eserlerinde okuduğunu kabul etmek mümkündür. Fakat kullanmış olduğu bazı kelimelerden hareketle sadece şahısların eserlerini değil o şahısların görüşlerinin aktarıldığı eserleri de kullanmış olması muhtemeldir. Örneğin bir yerde

---

<sup>155</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 10.

<sup>156</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 122.

<sup>157</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 148.

<sup>158</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 40, 70, 392.

<sup>159</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 70.

<sup>160</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 522.

“Mu'tezile'nin lideri olan Ebû Hâşim Abdüsselâm b. Ebû Ali Muhammed b. Abdülvehhâb el-Cübbâf'ye ve reislerinin oğluna ait meseleler hakkında bazı sözler okudum. Orada pek çok kez, utanmaksızın ve nezaketsizce “Allah'ın şöyle yapması ona vaciptir” sözünü tekrar ettiğini gördüm.” demiştir.<sup>161</sup> Böylelikle İbn Hazm'ın Mu'tezile eleştirisinde eleştirdiği şahısların görüşlerini onların eserlerinde okuduğunu yer yer de öğrencilerinin aktardıklarından okuduğunu söyleyebiliriz.

Eğer İbn Hazm bir görüşü kitaplardan değil de başka yol ile öğrenmiş ise bunu da belirtmektedir. “İlim Konusu” başlığı altında “Biz bu görüşleri, kendileriyle oturduğumuz ve ilmî münakaşa ettiğimiz kimselerden duyduk.”<sup>162</sup> şeklindeki ifadesi duyduklarını yazdığının bir göstergesidir. Bir diğer örnekte Şeyh Trablusî adında biriyle bir konuyu müzakere ettiğini belirterek<sup>163</sup> nadiren de olsa sadece eserlerden değil şahıslardan da bilgi aldığını ifade etmiştir.

## 2.İbn Hazm'ın Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri

İbn Hazm'ın Mu'tezile'ye yönelik eleştirisini incelerken öncelikle onun Mu'tezile mezhebine yönelik genel söylemleri, onlara bakış açısı tespit edilecek, Mu'tezile ile ilişkilendirdiği şahıslara hangi görüşleri dayandırdığı ve bunlara ne türden eleştiriler yönelttiği ortaya konulacaktır. İbn Hazm'ın Mu'tezile eleştirisinin odağındaki isimleri ölüm tarihlerine göre değil hakkında en çok söz sarf ettiği şahıstan en azına doğru gidilecektir. Sonrasında İbn Hazm'ın Mu'tezile tanımıyla Mu'tezile'nin kendini tanımlama şekli arasında bir mukayesede bulunulacak ve İbn Hazm'ın Mu'tezile'nin temel prensipleri etrafındaki eleştirileri incelenecektir.

---

<sup>161</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 508.

<sup>162</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 52.

<sup>163</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 468.

## 2.1.İbn Hazm'ın Mu'tezile Mezhebine Yönelik Genel Tespitleri ve Eleştirileri

Mu'tezile, İslam fırkaları içerisinde İbn Hazm'ın hakkında en fazla söz sarf ettiği mezheptir. Onun *el-Fasl*'da konu merkezli yazım tarzı takip etmiş olmasının mezheplerin esere parça parça yansımalarına sebep olduğunu daha önce söylemiştik. Bu durum Mu'tezile için de geçerlidir. İbn Hazm'ın, Mu'tezile eleştirisi bu mezhebin görüşlerinin topluca aktarılması ve bu bağlamda bütünlük genel bir genel eleştiri yapılması şeklinde gerçekleşmemiştir, aksine ele aldığı pek çok itikadî ve kelâmî konu bağlamında sözü Mu'tezile'ye de getirmekte ve bu çerçevede eleştirilerini sıralamaktadır.

İbn Hazm'ın Mu'tezile eleştirisinde üzerinde sıklıkla durduğu husus, akla uygunluk ya da aykırılık meselesidir. Aslında İbn Hazm, İslam fırkalarını ele aldığı bölümün başında hak fırkanın açıklanmasını zorunlu akli delillerle izah edeceğini söylemekte,<sup>164</sup> mezheplerin eleştirilerinde de zaman zaman aklın önemine ve delil olmasına vurgu yapmaktadır. Bununla birlikte Mu'tezile söz konusu olduğunda akıl konusuna ayrı bir vurgu yaptığı görülmektedir. İbn Hazm zorunlu akli delillerin önemini farklı kalıplarla ifade etmektedir. “Akıl sahibi kimse bilir ki”<sup>165</sup>, “akıl edilemez”<sup>166</sup>, “akli delilden hareketle”<sup>167</sup>, “akıl ve ilim sahibi” ve “zorunlu akli delil”<sup>168</sup> gibi ifadeler ve çok daha fazlaları buna örnek oluşturabilecek türdendir.

İbn Hazm'ın akıl ile ilişkilendirerek kullandığı bir başka ifade cehalettir. O, Mu'tezile'nin ve Mu'tezile ile ilişkilendirdiği şahısların bazı söylemlerini cehaletlerine

---

<sup>164</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 10.

<sup>165</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 618.

<sup>166</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 42.

<sup>167</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 122.

<sup>168</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 148.

bağlamakta ve bunu: “*Fakat Mu'tezile, cehaletleri sebebiyle kendilerini küfürden alıkoyan ve onları İslâm'dan çıkarmayan bir özürle ma'zûrdurlar. Fakat bu özür, onların kınanmasını ortadan kaldıran bir özür değildir.*”<sup>169</sup> şeklinde ifade etmektedir. Bu çerçevede akla aykırılığı da çok kez bir ölçüt olarak aldığı ve bunu genelde “*Bu saçmalığın ta kendisidir.*”<sup>170</sup> şeklinde ifade ettiği görülmektedir.

Mu'tezile ekolü akılcı din söylemiyle öne çıkan ve gelenekte bilinen mezheptir. İbn Hazm'ın Mu'tezile eleştirisinde özellikle aklın önemine bu kadar vurgu yapması, muhatabın söylemini merkeze alarak bir eleştiri üslubu geliştirmiş olmasıyla, tabiri caiz ise muhatabının anladığı dilden konuşmak istemesiyle doğrudan alakalıdır. Onun “*Mu'tezile'nin saçmalıklarının tamamını iptal ettiğimize göre, böylece fillerin yüce Allah tarafından yaratıldıkları görüşünün doğruluğuna dair inşallah zorunlu bir akli delil getirmeliyiz.*”<sup>171</sup> şeklindeki ifadesi Mu'tezile eleştirisinde akla verdiği önemin bir tezahürü niteliğindedir.

Akıl ile alakalı söylemlerinin dışında İbn Hazm, Mu'tezile'nin söylediklerinin yanlışlığını ifade eden başka ifadeler de kullanmaktadır. Örneğin Mu'tezile'nin bazı görüşleri için “*Bu yanlıştır.*”<sup>172</sup>, “*bu bâtıldır*”<sup>173</sup>, “*Mu'tezile'nin tuhaflıklarından biri*”<sup>174</sup> veya “*Mu'tezile'nin hatalı görüşü*”<sup>175</sup> şeklinde kanaatini paylaştığı tespit edilebilmektedir. İbn Hazm'ın Mu'tezile eleştirisi bağlamında daha az sıklıkta kullandığı

---

<sup>169</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 200.

<sup>170</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 388.

<sup>171</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 484.

<sup>172</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 42, 44, 734.

<sup>173</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 612.

<sup>174</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 568.

<sup>175</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 512.

ifadeler de söz konusudur. “*Mu’tezile’nin burada düşünmesi/tavakkuf etmesi lazım gelir.*”<sup>176</sup>, “*Mu’tezile’nin dalâletinin aşlıdır.*”<sup>177</sup>, Mu’tezile’nin “*kusurları ortaya çıkan bir göz boyama yolunu*”<sup>178</sup> takip etmesi, “*Biz, şanı yüce Allah’a ve Elçisine (s.a.) muhalefet etmekten Allah’a sığınırız.*”<sup>179</sup> ve “*Mu’tezile’nin ahmaklıklardan*”<sup>180</sup> gibi ifadeler bu türden ifadelerdir.

Bütün bu örnekler İbn Hazm’ın Mu’tezile’yi hem onların söylem zemininde eleştirdiğini hem de bunu ağırlık düzeyi yüksek sert bir üslupla gerçekleştirdiğini ortaya koymaktadır. Fakat zaman zaman onun eleştiriyi bir tür hakarete vardırıldığı ve Mu’tezile’yi hakaretimiz bir şekilde tavsif ettiği örneklere de tesadüf edilebilmektedir. Bu ise temelde Mu’tezile’nin Ehl-i Sünnet ile yaşadığı derin görüş ayrılıkları noktasında kendini göstermektedir. Bu gibi konularda İbn Hazm “*Bu yorum, Mu’tezilenin pek çok belayı bir araya topladığı bir yorumdur.*”<sup>181</sup> ve “*Mu’tezile’nin cumhuru kaderle ilgili bir konuda tam bir dalâlete düşmüştür.*”<sup>182</sup> gibi ifadeler kullanmakta, hatta zaman zaman bir tür dalalet suçlamasına veya tekfire yaklaşan bir söylem ortaya koymaktadır. “*Dolayısıyla bu katıksız küfre hayret edilir!*”<sup>183</sup>, “*Bu hatanın âlâsıdır.*”<sup>184</sup>, “*Bu, fesadın en uç noktasıdır.*”<sup>185</sup>, “*Mu’tezile’nin deliliği, cehaleti, saçmalığı ve vesvesesinin bir ölçüsü*

---

<sup>176</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 386.

<sup>177</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 494.

<sup>178</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 614.

<sup>179</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 642.

<sup>180</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 702.

<sup>181</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 654.

<sup>182</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 672.

<sup>183</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 510.

<sup>184</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 520.

<sup>185</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 628.

yoktur.”<sup>186</sup> gibi ağır gibi ifadelerde bunun yansımalarını görmek mümkündür. İbn Hazm’ın Mu’tezile’ye yönelik sarf ettiği en ağır değerlendirmeleri tespit edebildiğimiz kadarıyla şu iki sözdür:

*“Hayatım üzerine yemin olsun ki, bu sorunun sorulmasını, onların dalâlete götüren ve tamamını cehenneme sürükleyen Mu’tezilenin “İsimlendirme bize bırakılmıştır, Allah Teâlâ’ya değil.” şeklindeki prensibi gerekli kılmıştır.”*<sup>187</sup>

*“Böylece, Mu’tezile’nin yalanı ve yüce Allah’a karşı iftira etmede aşırı gitmelerinin büyüklüğü, apaçık delillere rağmen inkarları ve akla muhalefet etmelerinin şiddeti, câhillikleri ve tenakuza düşmelerinin güçlü oluşu hususu ortaya çıkmış oldu.”*<sup>188</sup>

Bu örneklerden hareketle İbn Hazm’ın Mu’tezile’yi eserinde birçok yerde farklı ifade kalıplarıyla ancak tonu zaman zaman oldukça sertleşen bir üslupla eleştirdiği görülmektedir. Mu’tezile eleştirisinde akli merkeze alması hem muhataplarını ne kadar iyi tanıdığını hem de muhataplarıyla bol ölçülebilecek bir yeterlilik özgüvenine sahip olduğunu göstermektedir. İbn Hazm’ın Mu’tezile eleştirisini şu cümle ile özetlemek mümkündür; *“Keşke Mu’tezile düşünüp akledebilseydi!”*<sup>189</sup>

---

<sup>186</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 670.

<sup>187</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 514.

<sup>188</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 538.

<sup>189</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 682.

## 2.2.İbn Hazm'ın Mu'tezile Eleştirisinin Odağındaki İsimler

### 2.2.1.Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50)

Mu'tezile mezhebi başlangıçta belli bazı kelâmî meseleler hakkında görüş belirten münferit düşünürlerden oluşuyordu ancak dokuzuncu yüzyılda Mu'tezile mezhebi kendi içinde Basra ve Bağdat Ekolü olmak üzere iki farklı gruba ayrılmıştır.<sup>190</sup> Bu iki grup el-Usûlu'l-Hamse diye bilinen beş esası kabul edip diğer konularda farklı görüşler benimsemişlerdir.<sup>191</sup> Mu'tezile mezhebinin kurucusu olarak kabul edilen Vâsıl b. Atâ ile başlayan gelenek Mu'tezile'nin altıncı tabakasında yer alan Ebü'l-Hüzeyl<sup>192</sup> ile kırılma ve evrilme yaşamıştır. Ebü'l-Hüzeyl'den önce Mu'tezile'nin beş esasından sadece *El-Menziletü beyne'l-Menzileteyn* ve *El-Va'd el-Va'id* prensipleri tam anlamıyla teşekkül etmişti. *El-Emri bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyi ani'l-Münker* prensibi ise siyasi boyutu itibariyle teşekkül etmişti, daha sonrası ise buna ahlaki boyutu da eklenecekti. Ebü'l-Hüzeyl ile birlikte Mu'tezile'nin *Tevhid* ve *Adl* prensipleri de teşekkül etmiş oldu.<sup>193</sup> Böylece Ebü'l-Hüzeyl özellikle aklı nassın önüne koymasıyla Basra Ekolünün en önemli temsilcilerinden olup ekolün kurucusu kabul edilmiş sonraki nesiller üzerinde büyük etki bırakmıştır.<sup>194</sup>

---

<sup>190</sup> Sabine Schmidtke, “Mu'tezilî Hareket (III): Skolastik Evre”, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke, çev. Orhan Şener Koloğlu (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 229.

<sup>191</sup> Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, 6. Baskı (İstanbul: Ensar, 2021), 322; Görüş ayrılıkları hakkında geniş bilgi için bkz. Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013), 88 vd.

<sup>192</sup> İbnü'l Murtaza, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Munye ve'l-Emel)*, 59.

<sup>193</sup> Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 2. Baskı (Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013), 163;

Ebü'l-Hüzeyl'in Tevhid ve Adl prensibiyle alakalı görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 163 vd.

<sup>194</sup> Muharrem Akoğlu, “Mu'tezilî Düşüncede Tarihî Kırılma Evreleri”, *Bilimname* 2010/2 (2010): 13.

İbn Hazm'ın Ebü'l-Hüzeyl'i eleştirdiği konulara baktığımızda İbn Hazm tam da Ebü'l-Hüzeyl'in teşekkülünde önemli rol oynadığı Tevhid ve Adl prensiplerine yönelik görüşlerini eleştirmiştir. O, bu prensiplerin altında yer alan Allah'ın sıfatları, alem anlayışı, aslah prensibi ve insan fiilleri konuları hakkındaki görüşlerini eleştirmiştir. Genelde Mu'tezile mezhebi, özelde Ebü'l-Hüzeyl'in titizlikle üzerinde durduğu konu tevhid konusudur. Ebü'l-Hüzeyl'in gayesi her türlü teşbihten kaçınmaktadır ancak İbn Hazm tam da burada Ebü'l-Hüzeyl'in kaçınmış olduğu şeyi aslında yaptığını söylemektedir.

İbn Hazm *el-Fasl*'ında Mu'tezile'nin lideri olarak gördüğü ve en fazla atıfta bulunduğu şahıs Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'tır.<sup>195</sup> İbn Hazm, Mu'tezile mezhebi temsilcileri arasında Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve taraftarlarını Ehl-i Sünnet'e en uzak grup olarak konumlandırmıştır.<sup>196</sup> İbn Hazm'ın "İlim Konusu" başlığı altında Allâf'a nispet ettiği görüşe göre "Allah'ın ilmi ezelîdir ve o Allah'tır."<sup>197</sup> Konunun ilerleyen kısımlarında İbn Hazm, Allâf'ın akıl yürütmeye Allah'ı isimlendirdiğini fakat Allah'ın yarattığı varlıklardan farklı olması hasebiyle istidlal yoluyla isimlendirilmesi ya da sıfatlandırılmasının mümkün olmadığını savunmuştur.<sup>198</sup> Bu konu kapsamında İbn Hazm, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın "Allah'ın vechi, Allah'tır" dediğini belirtmekte, yine burada Allah Teâlâ'nın isimlendirilmesinin sadece nas ile mümkün olabileceğini savunmaktadır.<sup>199</sup>

---

<sup>195</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 490, 492.

<sup>196</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 10.

<sup>197</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 52.

<sup>198</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 82 vd.

<sup>199</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 164.

İbn Hazm'ın, Ebü'l-Hüzeyl'e dayandırdığı ve eleştirdiği bir başka görüş, istitâatin ne fiilden önce ne de fiil ile birlikte olabileceği, fiilin vücûd bulmasının başlangıcıyla birlikte yok olduğu şeklindeki görüştür.<sup>200</sup> İbn Hazm'a göre eğer Allâf'ın dediği gibi istitâat fiil ile birlikte olmazsa fail fiilini yaptığında, istitâati bulunmayan bir fiilin faili olur. Bu ise ona göre tezattır.<sup>201</sup> İbn Hazm'ın Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a ve Eş'arîler'e nispet ettiği bir başka görüş "ruhların fani olan arazlar olduklarını ve iki vakitte baki kalamayacakları" görüşüdür.<sup>202</sup> Daha önce yaptığından farklı burada İbn Hazm doğrudan bir eleştiride bulunmamakta, sadece ruhlar hakkındaki kendi görüşünü belirtmekle yetinmektedir.<sup>203</sup>

Buraya kadar verdiğimiz örneklerde İbn Hazm Ebü'l-Hüzeyl'in görüşlerine yer verip onları sade bir dil ile eleştirmiştir ya da başkalarının görüşleriyle birlikte aktarıp genel olarak o konudaki görüşünü paylaşmıştır. Ancak İbn Hazm'ın Ebü'l-Hüzeyl'i daha sert eleştirdiği örnekler de mevcuttur. "Cennet ve Cehennem Ebedi Oluşları" başlığı altında İbn Hazm'ın Ebü'l-Hüzeyl'e nispet ettiği görüşe göre el-Allâf "cennet ve cehennem içindekilerin yok olmayacağını, ancak onların hareketlerinin son bulacağını, böylece hareket etmeksizin lezzet ve acı çekeceklerini" söylemektedir. İbn Hazm'a göre Ebü'l-Hüzeyl burada sayılabilen her şeyin kaçınılmaz olarak sonlu olması sebebiyle hareketlerin de sayılı olması yani sonlu olduklarını söylemiştir. O bunu Ebü'l-Hüzeyl'in cehaletine bağlamış ve "henüz bir fiil sahasına çıkmamış olan sözün varlıkların tabiatlarının sınırlı olduğunu sanmış ve bunların sayılı olduğunu iddia etmiş" olduğunu söylemiştir. İbn Hazm burada henüz fiil sahasına çıkmamış olan bir şeyin "şey/varlık"

---

<sup>200</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 296.

<sup>201</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 324.

<sup>202</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 96.

<sup>203</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 98-106.

olamayacağına dikkat çekmiş, sayıların da ancak varlıklar için geçerli olduğunu ve cennet ve cehennem ehlinin hareketlerinin fiile dönüştükleri zaman ancak sayı ile ifade edilebilir olduğunu, sayıyla ifade edilen varlıkların ise sonlu ve sınırlı olduklarını bunun ise ebedi olarak devam ettiğini söylemiştir. Bu tespiti müteakiben de Ebü'l-Hüzeyl'in "akılları bulandırdığı görüşleri"nin böylece geçersiz hale geldiğini kaydetmiştir.<sup>204</sup>

İbn Hazm Allâf'a dayandırdığı bir başka görüşü iki farklı yerde ele almaktadır. Bu görüşe göre Allah Teâlâ nihai son oluşunu fiiliyata çıkarmamıştır. Her ne kadar Kâ'bî (ö. 319/931) Allâf'ın bu görüşten vazgeçtiğini söylese de bu görüş İbn Hazm'a göre Allah Teâlâ'nın kudretini mahlukatından seçilmiş olanların konumuna uygun olarak sonlu yaptığı için gizliliği bulunmayan apaçık bir küfür ve teşbihtir.<sup>205</sup> Daha önce de bahsettiğimiz *Zikru Şene'i'l-Mu'tezile* bölümünde İbn Hazm bu görüşe ek olarak iki görüş daha ilave etmiş, Mu'tezile'den bir kesimin Allâf'ın bu üç küfürden tövbe ettiğini iddia etmiş olsalar bile bunun doğru olmadığını söylemiştir. Ona göre "onlar, dalalet imamı olan imamlarının bu apaçık küfürlerinden utandıkları için bunu iddia etmişlerdir." Bu görüşlerin ilkinde göre Allâf, teşbihi inkâr ettiği halde Allah Teâlâ'yı mahlukatına benzettiği için teşbihe düşmüştür ki bu bir çelişkidir. İbn Hazm'ın saydığı üç küfürden ikincisi daha önce de belirttiğimiz cennet ve cehennemdeki hareketlilik ile alakalıdır. Küfür içeren üçüncü görüşü ise, onun Allah'ın, bilinenler dışında bir şeyi bilemez demesidir.<sup>206</sup> Bununla bağlantılı olarak İbn Hazm Allâf'ın "Allah Teâlâ'nın ezelde alim olduğu ancak O'nun ezelde duyan ve işiten olduğunu söyleyen kimseyi eleştirdiği" görüşünü eleştirmektedir. Zira Allâf'ın bu görüşü İbn Hazm'a göre Kur'an'ın "*Allah*

---

<sup>204</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 142.

<sup>205</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 240.

<sup>206</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 490.

*duyandır, görendir.*<sup>207</sup> ve “*Allah bilendir, doğru hüküm verendir.*”<sup>208</sup> ayetlerine ters düşmektedir.<sup>209</sup> İbn Hazm’ın Allâf’a dayandırdığı bir başka görüş ise Allah Teâlâ’nın hayra yönelik kudretinin sonlu ve sınırlı olduğu, şerre yönelik kudretinin ise sonsuz olduğu düşüncesidir. Ona göre, Allâf’ın Rabbi’ni vasıflandırdığından daha çirkin bir vasıflandırma duyulmamıştır.<sup>210</sup>

İbn Hazm’ın Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’a dayandırdığı başka bir görüş, insan isminin nefis/ruhtan ziyade sadece bedene karşılık geldiği hususudur.<sup>211</sup> Bununla bağlantılı olarak yine el-Allâf’a “nefsin, cismin diğer arazları gibi bir araz olduğu” şeklindeki görüşü nispet etmiştir.<sup>212</sup> İbn Hazm bu görüşe karşı çıkararak Allâf’ın söylediği gibi olması durumunda arazın iki vakitte baki olamayacağını, bu nedenle de insanın bir saatte binlerce ruh ve üç yüz binden daha fazla nefis değiştirmiş olabileceğini ifade etmiştir.<sup>213</sup> İbn Hazm, bu konuyu eserin sonlarında “Arazın İki Vakitte Bâkî Kalmayacağı Konusu”<sup>214</sup> başlığı altında daha geniş şekilde ele almakta, isim vermeden de el-Allâf’a eleştirilerde bulunmaktadır. Yine eserin sonunda parçalanamayan cüz konusunu genişçe ele aldığı kısımda da zaman zaman Ebü’l-Hüzeyl’e de birtakım görüşler nispet edip eleştirmektedir.

---

<sup>207</sup> Nisâ 4/134.

<sup>208</sup> Nisâ 4/104.

<sup>209</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 492.

<sup>210</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 494.

<sup>211</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 802.

<sup>212</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 828, 830.

<sup>213</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 838.

<sup>214</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 930-936.

### 2.2.2.Ebû İshâk en-Nazzâm (ö. 231/845)

İbn Hazm'ın Mu'tezile eleştirisinin odağındaki bir başka isim Ebû İshâk İbrâhîm b. Seyyâr b. Hâni' en-Nazzâm'dır. Basra Ekolünün önde gelen alimlerinden Nazzâm, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın yeğeni ve öğrencisidir<sup>215</sup> ve Mu'tezile'nin altıncı tabakasında yer almaktadır.<sup>216</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî'ye göre Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf da dahil Basra Ekolü onu bazı görüşlerinden dolayı tekfir etmiştir.<sup>217</sup> Yine de Basra ve Bağdat'ta yaşadığı için iki ekolün takipçilerinden birçok kişiyi etkilemiştir.<sup>218</sup> İbn Hazm'ın Nazzâm'ı eleştirdiği konulara baktığımızda Mu'tezile'nin tevhid prensibinin konularıyla alakalı olduğunu görmekteyiz ve Ebü'l-Hüzeyl'de olduğu gibi Nazzâm'ın görüşlerini de küfürle itham etmektedir. İbn Hazm, Nazzâm'ın görüşlerinden bazılarını Letâifu'l-Ke lâm bölümünde aktarmaktadır ve yeri geldiğinde ona katılmaktadır.<sup>219</sup>

İbn Hazm el-Allâf'ın aksine Nazzâm'la ilgili olarak Ehl-i Sünnet'e yakınlık ya da uzaklık üzerinden bir konumlandırmada bulunmamaktadır. Bu nedenle Nazzâm'a yönelik tavrını, eserinin bütünlüğü içerisinde ortaya koyduğu tespitlerden çıkarmak mümkündür. İbn Hazm'ın Nazzâm'a dayandırdığı bir görüşe göre Allah Teâlâ, yaptıklarının dışındakilere kadirdir, ancak şerr üzerine tam olarak muktedir değildir.<sup>220</sup> İbn Hazm, böylesi bir görüşün Allah Teâlâ'ya noksanlık atfetmek anlamına geldiğini

---

<sup>215</sup> İlyas Çelebi, "Nazzâm", *DİA*, İstanbul 2006, 32: 466; Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra*, 3/ 296.

<sup>216</sup> İbnü'l Murtaza, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Munye ve'l-Emel)*, 63.

<sup>217</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 96-98.

<sup>218</sup> Abdulnasır Süt, *Basra ve Mu'tezile (I-III. Asırlar)*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 212.

<sup>219</sup> Çelebi İbn Hazm'ın cüz lâ yetecezzâ, icmâ ve kıyas gibi konularda Nazzâm'dan etkilendiğini söyler. Bkz. Çelebi, "Nazzâm", 466.

<sup>220</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 216.

belirtmektedir.<sup>221</sup> O aynı konuyu *Zikru Şene'i'l-Mu'tezile* başlığı altında ele almıştır; burada Nazzâm ve Allâf'ın Allah Teâlâ'nın hayra yönelik yaptığından daha iyisini yapmaya güç yetiremeyeceği böylece Allah Teala'nın hayra yönelik kudretinin sınırlı ve sonlu olduğu görüşünde olduklarını söylemiştir.<sup>222</sup> Aynı yerde İbn Hazm Nazzâm'a yine Allah'ın kudretiyle alakalı bir görüş dayandırmakta bunun da mutlak bir küfür olduğunu ifade etmektedir. Bu görüşe göre Allah Teâlâ bir kimseyi cehennemden veya cennetten çıkarmaya veya bir çocuğu cehenneme atmaya kadir değildir.<sup>223</sup> İbn Hazm'ın Nazzâm'a nispet ettiği başka bir görüş *el-Fasl*'da genişçe ele alınan istitâat konusu içerisinde. Bu görüşe göre “Nazzâm, aczin, istitâat sahibine giren bir afet/hastalık olduğunu ifade etmiştir.”<sup>224</sup> İbn Hazm amında Nazzâm'ın ismini vermeden ona nispet ettiği görüşe yönelik kendi görüşünü bir cevap sadedinde ortaya koymaktadır.<sup>225</sup>

“Letâifü'l-Kelâm” adlı bölümde İbn Hazm kelama dair birçok ince meseleyi ele almaktadır. Bu bölümde de birçok yerde Nazzâm'ın görüşlerine yer vermektedir fakat daha önce verdiği örneklerden farklı olarak İbn Hazm burada kesinlikten uzak bir yaklaşım benimsemekte, bazı görüşlerin Nazzâm'a aidiyetini bir nispet olarak ifade etmektedir. Nazzâm'a nispet edilen ama İbn Hazm'ın doğruladığı görüşe göre Allah Teâlâ, yarattığı her şeyi yok etmeksizin bir anda yaratmıştır.<sup>226</sup> Nazzâm'a nispet edilen bir başka görüşe göre alemde asıl itibarıyla sakinlik yoktur, ancak birbirine dayanan hareketler (hareket-i i'timadi) vardır.<sup>227</sup> İbn Hazm'a göre bu görüş asla akledilemeyen bir

---

<sup>221</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 242.

<sup>222</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 492.

<sup>223</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 492.

<sup>224</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 296.

<sup>225</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 310.

<sup>226</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 768.

<sup>227</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 770.

şeydir ve bu sebeple bu görüş ile meşgul olmanın da herhangi bir anlamı yoktur.<sup>228</sup> Yine başka bir yerde İbn Hazm'ın kelamcılardan bir topluluğun Nazzâm'a tafra (sıçrama) konusu hakkında nispet ettiği görüşün saçma olduğunu belirtmiş, bu yüzden de saçmalığı ciddiye almamış ve kısa bir cevap vermekle yetinmiştir.<sup>229</sup>

İbn Hazm'ın Nazzâm'a dayandırdığı başka bir görüşe göre insan ismi, bedenden ziyade sadece nefse karşılık gelmektedir.<sup>230</sup> İbn Hazm'a göre ise insan ismi "beden olmaksızın nefse karşı gelen; yine nefis olmaksızın bedene karşılık gelen ve ayrıca her ikisine karşılık gelen"<sup>231</sup> bir isimdir. Bu görüşlerin dışında İbn Hazm'ın Nazzâm'a nispet ederek sadece kısaca zikrettiği görüşleri de vardır. Tevatür haberin zorunlu bilgi olmadığı<sup>232</sup> ve cismin bir cüzünün olmadığı<sup>233</sup> örneklerinde olduğu gibi.

### 2.2.3. Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825)

İbn Hazm'ın birçok yerde Mu'tezile ile ilişkilendirip eleştirdiği şahıslardan biri Bişr b. Mu'temir'dir. Basra'da bulunduğu sürece Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'tan eğitim gören Bişr b. Mu'temir aldığı eğitimle Bağdad'a gidip Mu'tezile'nin Bağdad Ekolünü kurmuştur.<sup>234</sup> Bişr b. Mu'temir yeni ya da atomculuk gibi aktüel konularla alakalı bir şey yazmadı. O,

---

<sup>228</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 772.

<sup>229</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 800.

<sup>230</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 802.

<sup>231</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 804.

<sup>232</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 970.

<sup>233</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 886.

<sup>234</sup> İbnü'l Murtaza, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Munye ve'l-Emel)*, 65.

örneğin el-Menziletü beyne'l-Menzileteyn prensibi hakkında eser yazarların sonuncularındandır.<sup>235</sup>

İbn Hazm'ın Mu'tezile ile ilişkilendirip eleştirdiği şahıslarla kıyaslandığında Bişr b. Mu'temir'i ele alışı dikkat çekicidir. O, Bişr b. Mu'temir'i aktardığı görüşleri itibariyle muhtemelen Ehl-i Sünnet'e yakın bir kimse olarak görmüş olmalıdır. Diğer şahısları *Zikru Şene'i'l-Mu'tezile* başlığı altında sert bir dil ile eleştirmesine rağmen Bişr b. Mu'temir hakkında bu başlıkta bile sert ifadeler kullanmamıştır. İbn Hazm bunu yazılı olarak *el-Fasl*'da ifade etmiş olmasa da kanaatimizce Bişr b. Mu'temir'i Ehl-i Sünnet'e yakın olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Kanaatimizce bunun sebebi Mu'tezile'nin Basra Ekolünden farklı konular hakkında yazmasıyla alakalıdır.

İbn Hazm'ın Bişr b. Mu'temir'e dayandırdığı bir görüşe göre Allah'ın kudreti sonlu ve sınırlı değildir. İbn Hazm burada Bişr b. Mu'temir'in Mu'tezile'nin görüşünde değil Ehl-i Hakk'ın görüşünde olduğunu söylemektedir.<sup>236</sup> *El-Fasl*'da Bişr b. Mu'temir'in Mu'tezile'den ayrılarak farklı görüş beyan ettiği bir örnek daha vardır. Ona dayandırılan bu görüşe göre insanların fillerine yönelik isim ve hüküm tariki açısından Allah'a ait bir fiil vardır. İbn Hazm bu görüşü olumlu yorumlayarak Bişr'i Mu'tezilî görüşün dışında bir yerde tutmaktadır.<sup>237</sup> Yine "Lütuf ve Aslah Konusu" başlığı altında İbn Hazm Bişr b. Mu'temir'in Mu'tezile'nin cumhurunun görüşünün dışında bir görüş belirttiğini ifade etmektedir.<sup>238</sup> Bu görüşe göre Allah katında birçok lütuf vardır ve Allah

---

<sup>235</sup> Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra*, 3/ 115; Bişr b. Mu'temir'in eserleri hakkında bkz. Cemil Hakyemez, *Bişr b. el-Mu'temir ve Mu'tezile'nin Bağdad Ekolünün Doğuşu* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1998), 34-37.

<sup>236</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 242.

<sup>237</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 376.

<sup>238</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 672.

bunları kafirlere verseydi onlar ihtiyari bir iman ile inanacak ve böylece cenneti kazanacak sevabı hak edeceklerdi.<sup>239</sup> Başka bir örnekte İbn Hazm Bısr b. Mu'temir'i Ehl-i Sünnet'in yanında zikrederek ona kabir azabının hak olduğu görüşünü dayandırmaktadır.<sup>240</sup> İstîtâat konusunda Mu'tezile ile ilişkilendirdiği diğer alimlerin görüşleriyle beraber Bısr b. Mu'temir'e de görüş nispet etmekte, isim vermeden genel bir eleştiri yaparak kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Bısr b. Mu'temir'in görüşüne göre istîtâat, fiille beraber olduğu halde fiilden öncedir.<sup>241</sup> *Zikru Şene'i'l-Mu'tezile* başlığının altında İbn Hazm Bısr b. Mu'temir'e bir başka görüş dayandırmaktadır. Bu görüşe göre Allah renk, tat, koku, şiddet ve zayıflık, körlük, duyma, görme, sağırılık, korkaklık, şecaat, zekilik, acizlik, sağlık ve hastalık gibi şeyleri yaratmamıştır. Bunları insanların kendisi yaratmıştır. İbn Hazm burada da görüşü aktarmakla yetinmektedir.<sup>242</sup>

#### 2.2.4. Ali el-Esvârî (ö. 240/854)

Ali el-Esvârî hakkında farklı görüşler mevcuttur. Bağdadî'ye göre önce el-Allâf'ın yolunda giden el-Esvârî sonradan Nazzâm'ı takip etmiştir. Elimizdeki kaynaklara göre Nazzâm, Ali el-Esvârî'ye şehri terk etmesi için 1000 dinar vermiştir. Bunu yapmasının sebebi olarak da insanların Nazzâm'ın yerine Ali el-Esvârî'yi tercih etmelerinden korkmasıydı.<sup>243</sup> Ali el-Esvârî'yi takip edenler ise Esvârîyye diye isimlendirilmektedirler.<sup>244</sup> Ancak Esvârîyye'nin bir fırka teşkil edecek genişlikte

---

<sup>239</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 674.

<sup>240</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 86.

<sup>241</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 296.

<sup>242</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 502.

<sup>243</sup> İbnü'l Murtaza, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Munye ve'l-Emel)*, 79; Süt, *Basra ve Mu'tezile (I-III. Asırlar)*, 217.

<sup>244</sup> Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 110.

taftalarının tespit edilemediği kaydedilmiştir.<sup>245</sup> Her halükârda Ali el-Esvârî Mu'tezile'nin altıncı tabakasnda yer almaktadır;<sup>246</sup> Basra ekolüne mensuptur<sup>247</sup> ve İbn Hazm tarafından eleştirilmiştir. İbn Hazm'ın hangi konularda Ali el-Esvârî'yi eleştirdiğine baktığımızda yine Mu'tezile'nin tevhid prensibiyle alakalı konuyu eleştirdiğini ve onu küfürle itham ettiğini görmekteyiz.

İbn Hazm'ın *el-Fasl*'ında Ali el-Esvârî'yi sadece kudret konusunda eleştirmiştir. Esvârî'ye dayandırdığı bu görüşe göre Allah Teâlâ yapacağını bildiği şeylerin dışındakilerine muktedir değildir.<sup>248</sup> Burada İbn Hazm ismini vermediği bir topluluğun/fırkaların Esvârî'ye muhalefet ettiğini, Esvârî'nin Allah Teâlâ'yı acizlikle vasıflandırdığını söyleyenlerin aslında görüşleri itibariyle Esvârî'den farklı bir şey söylemediklerini ispatlamaya çalışmaktadır.<sup>249</sup> İbn Hazm'a göre ise Esvârî'nin yaptığı şey Allah Teâlâ'yı cansız varlıkların konumuna yerleştirmektir.<sup>250</sup>

İbn Hazm *Zikru Şene'i'l-Mu'tezile* başlığı altında yine Esvârî'nin görüşünü ele alıp şu örnekle açıklamıştır; "Allah, seksen yaşında öleceğini bildiği birini bundan önce öldürmeğe gücü yetmediği gibi bundan sonra da onu bir an bile sağ bırakmaz. Mesela Perşembe günü öğle vaktinde hastalığından kurtulacağını bildiği birini, ne bundan önce nede bundan sonra hastalığını artırmaya yada azaltmaya O'nun gücü yetmez." Bu, İbn Hazm'a göre daha çirkinini asla işitilmemiş olan bir küfürdür.<sup>251</sup> Bu konunun dışında İbn

---

<sup>245</sup> Mustafa Öz, " Ali el-Esvârî", *DİA*, İstanbul 1989, 2/ 392.

<sup>246</sup> İbnü'l Murtaza, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Munye ve'l-Emel)*, 71.

<sup>247</sup> Mustafa Öz, " Ali el-Esvârî", 391.

<sup>248</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 212.

<sup>249</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 214, 216, 226, 228, 688.

<sup>250</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 240.

<sup>251</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 504.

Hazm Ali el-Esvârî hakkında sadece istitâatin, istitâat edenin dışında bir şey olmadığı görüşünü ona nispet etmekle kalmıştır.<sup>252</sup>

### 2.2.5.Dırâr b. Amr (ö. 200/815)

Drâr b. Amr'ın mezhebi kimliği hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Bağdadî *el-Fark beyne'l-Fırak* adlı eserinde Dırâr b. Amr'ı Mu'tezile bölümünde değil Cehmiyye, Bekriyye ve Dırâriyye başlıkları altında farklı bölümlerde zikretmektedir.<sup>253</sup> Eş'arî ise Drâr'ın Mu'tezile'den bir görüşü sebebiyle ayrıldığını belirtmektedir.<sup>254</sup> Şehristânî *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinde Dırâriyye'yi mensupları tarafından öyle ifade edildiği için Cebriyye'nin altında zikrettiğini belirttiği halde<sup>255</sup> mukaddimesinde Mu'tezile içerisinde Drâr'ın uzlaştırıcı bir tavır sergilediğini söylemektedir.<sup>256</sup> Mu'tezile'yi savunma gayesiyle yazılan *Kitâbü'l-İntisâr* adlı eserde Hayyât ise Dırâr b. Amr'ın Mu'tezile'den olmadığını söylemektedir.<sup>257</sup> Ancak Dırâr b. Amr'ın sonraki kaynakların bazılarında Mu'tezilî olarak kabul edilmese bile Vasil b. Ata ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a yakın siyasi bir tavır sergilemiş olması ve söylem ortaya koyduğu görüşler itibariyle Mu'tezilî çevreyle yakından münasebetinin olması nedeniyle Mu'tezilî çevreden tümüyle bağımsız düşünülmeceği belirtilmiştir<sup>258</sup>

---

<sup>252</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 296.

<sup>253</sup> Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 156-160.

<sup>254</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, terc. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019) 406.

<sup>255</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 102, 108.

<sup>256</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 32.

<sup>257</sup> Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, terc. Metin Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 205.

<sup>258</sup> Osman Aydın, "Dirar b. Amr ve Mu'tezile'nin Teşekkül Sürecindeki Yeri", *AÜİFD* 39/1 (1999): 683.

İbn Hazm Mu'tezile'den farklılaştığı hususlara dikkat çekmekle birlikte, Dırâr b. Amr'ı Mu'tezile ile ilişkilendiren isimlerdendir. İbn Hazm, Dırâr'ı Ehl-i Sünnet'e yakın yerde konumlandırmıştır. Dırâr'ın hangi konularda Ehl-i Sünnet ile aynı fikirde olduğu ya da Mu'tezile'den ayrıldığı konuların hangileri olduğu noktasında yine Mu'tezile'nin tevhid prensibiyle ilişkili bazı hususların öne çıktığı görülmektedir.

İslam fırkalarını ele aldığı bölümün başında İbn Hazm, Dırâr b. Amr'ı Ehl-i Sünnet'e yakın yerde konumlandırmaktadır.<sup>259</sup> O, Dırâr b. Amr'ın Mu'tezile mezhebine muhalefet ettiği hususları belirtmekte ve bu hususlar bağlamında onu ayrı yerde tutmaktadır. İbn Hazm "Mahiyet Konusu" başlığı altında Mu'tezile'den bazı grupların Allah Teâlâ'nın kendine ait bir mahiyetinin olmadığını savunduklarını belirttikten hemen sonra Ehl-i Sünnet'in ve Dırâr b. Amr'ın Allah'ın kendisine ait bir mahiyetinin olduğu görüşünü benimsediklerini söylemektedir.<sup>260</sup> Benzer bir tavrı "Ru'yet Konusu" başlığı altında da sergilemektedir. Bu noktada Dırâr b. Amr'ın Ehl-i Sünnet ile aynı görüşte olduğunu ve Allah Teâlâ'nın dünyada görülemeyeceğine rağmen ahirette görülebileceği fikrini savunduğunu belirtmektedir.<sup>261</sup>

İbn Hazm Ehl-i Sünnet'in görüşünü belirtirken Dırâr b. Amr'ın da bu görüşe katıldığını söylemesi Dırâr'ı Ehl-i Sünnet'e yakın görmesinin bir diğer göstergesidir. İbn Hazm, Ehl-i Sünnete muhalefet ettiği konular bağlamında Dırâr b. Amr'ı eleştirmekten geri durmamıştır. Örneğin "Kabir Azabı" başlığı altında İbn Hazm, Mu'tezile'nin önemli alimlerinden olduğunu belirttiği Dırâr b. Amr'ın kabir azabını inkâr ettiğini ifade

---

<sup>259</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 12.

<sup>260</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 186.

<sup>261</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 242.

etmektedir.<sup>262</sup> Aynı şekilde “Cisimler ve Arazlar Konusu” başlığı altında Dirâr b. Amr’ın görüşünün<sup>263</sup> “gerçekten yanlış bir görüş”<sup>264</sup> olduğunu söylemiştir.

İbn Hazm’ın eserindeki genel eleştiri dili göz önünde bulundurulduğunda Dirâr b. Amr’a karşı genel olarak daha mutedil bir dil kullandığı söylenebilir. Bunun belki de tek istisnası, *Zikru Şene’i’l-Mu’tezile* başlığı altında Dirâr’ın iki farklı konudaki görüşüne dikkat çekmesi ve bu sözlerin “onun yani Drâr’ın ahmaklıklarından”<sup>265</sup> olduğunu dile getirmesidir. Ancak bu ifadeye rağmen bile, diğer şahıslara yönelik sert üslubu göz önünde bulundurulduğunda İbn Hazm’ın Dirâr b. Amr’a karşı yumuşak bir üslup kullandığı söylenebilir.

#### **2.2.6.Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933)**

İbn Hazm’ın Mu’tezile ile ilişkilendirip eleştirdiği bir başka şahıs Ebû Afî el-Cübbâî’nin (ö. 303/916) oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî’dir. İbn Hazm *el-Fasl*’ında Ebû Hâşim el-Cübbâî’den az sıklıkta bahsetmesine karşın çok ağır eleştirilerde bulunmuştur. Ebû Hâşim’e dayandırdığı bir görüş, Allah Teâlâ’nın bir şeyi yapması kendisine vaciptir. İbn Hazm burada hayret içinde Ebû Hâşim’in böyle bir şeyi nasıl söyleyebildiğini, akıl ve duyu sahibi birinin bu sözü sorgulaması gerektiğini ve Allah Teâlâ’dan normal biriymiş bahsedilmesinin ne kadar çirkin olduğunu belirtmiş ve eleştirmiştir.<sup>266</sup> Üstelik o, bu görüşü tereddütsüzce benimseyenlerin içinde bulunduğu küfre de hayret etmektedir.<sup>267</sup>

---

<sup>262</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 86.

<sup>263</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 806.

<sup>264</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 812.

<sup>265</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 498.

<sup>266</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 508.

<sup>267</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 510.

İbn Hazm Ebu Haşim'in görüşlerini *Zikru Şene'i'l-Mu'tezile* başlığı altında biraz daha detaylandırarak ele almaktadır. O, Ebû Hâşim'in kitaplarında "Yüce Allah'ın kendine has halleri vardır.", "Yüce Allah'ın kullarına emrettiği hususlarda onların hastalık ve kusurlarını gidermesi gerekir." ve "Yüce Allah kullarına bunu emrederse, kullarının hastalıklarını ve kusurlarını gidermesi O'na vaciptir." Şeklindeki sözlerini okuduğunu söylemektedir.<sup>268</sup> Burada da benzer ifadelerle Ebû Hâşim için ağır ifadeler kullanmaktadır. Yine bu başlığın altında İbn Hazm'ın Ebû Hâşim'e dayandırdığı bir başka görüşe göre Mu'tezile'den bazı kimseler Ebû Hâşim'e, İslam'a davet etmek üzere görevlendirilen bir kişinin "Allah'ın Resulü" diye isimlendirilmesinin mümkün olup olmadığını sormuşlardır. İbn Hazm bu soru karşısında hayretini dile getirmekte ve bunun Allah'a ait olan bir isimlendirmenin şahıslara nispetini eleştiri konusu yapmaktadır. Yine "isimlendirme" ile alakalı Ebû Hâşim'e dayandırdığı görüşe göre Allah Teâlâ'yı başkaları isimlendirince Allah da kendini o isimle isimlendirmektedir. İbn Hazm'a göre insanlık tarihi boyunca bu istidlalden daha çirkin bir istidlal görülmemiştir.<sup>269</sup>

Başka bir yerde İbn Hazm "Mu'tezilî el-Cübbâî" ifadesini kullanarak ona günahı olan kimsenin bütün günahlarından tövbe etmedikçe herhangi bir günahı için yaptığı tövbenin kabul olmayacağı şeklinde bir görüş nispet etmiştir.<sup>270</sup> Bahsetmiş olduğu bu şahıs Ebû Hâşim el-Cübbâî veya babası Ebû Alî el-Cübbâî olmalıdır. İbn Hazm'ın bu noktada nispet ettiği bir başka görüş ise ömrü uzun bir kimsenin peygamberin ameline denk amel işleminin mümkün olduğu şeklindeki görüştür. İbn Hazm'a göre bu "hiçbir tartışma olmaksızın açık bir küfürdür, irtidat ve İslam dininden çıkma niteliği

---

<sup>268</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 512.

<sup>269</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 514.

<sup>270</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 880.

taşımaktadır.”<sup>271</sup> Bu iki görüşte İbn Hazm el-Cübbâî ismini Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkillânî (ö. 403/1013) ile birlikte zikretmektedir. Bu sebeple verdiğimiz ilk örnekteki el-Cübbâî büyük ihtimal Ebû Hâşim el-Cübbâî’dir. Ayrıca aynı konuyu İbn Hazm “Letâifü’l-Kelâm” bölümünde de ele almış, bu kez Ebû Hâşim’in ismini vererek bu görüşün mutlak anlamda küfür olduğunu ifade etmiştir.<sup>272</sup> İbn Hazm, Ebû Hâşim el-Cübbâî’den eserinde fazlaca bahsetmemektedir, buna karşın nispet ettiği görüşler bağlamında onu sert bir dil ile eleştirmektedir.

İbn Hazm’ın Mu’tezile’nin sonraki temsilcilerini sınıfladığı şu tespiti ayrıca dikkat çekidir:

“Liderliğin kendilerinde sona erdiği ve Mu’tezilenin onların görüşlerine göre fırkalara ayrıldığı üç liderden biri Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Bağcur b. el-İhşîd’dir. Söz konusu liderlerin ikincisi Ebû Hâşim el-Cübbâî’dir. Üçüncüsü ise Ka’bî diye bilinen Abdullah b. Muhammed b. Mahmûd el-Belhî’dir.”<sup>273</sup>

İbn Hazm’ın saydığı bu şahıslardan İbnü’l-İhşîd ve Ebû Hâşim el-Cübbâî, Basra ekolü içinde yer alırken Ka’bî Bağdat ekolünde yer almaktadır. İbnü’l-İhşîd’in, Bağdat’tan Basra’ya gittiğinde Ebû Hâşim el-Cübbâî’ye sert bir şekilde muhalefet ettiği bilinmektedir.<sup>274</sup> Anlaşıldığı kadarıyla İbn Hazm, Mu’tezile’nin bu üç şahıs üzerinden devam ettiği kanaatindedir.

---

<sup>271</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 238.

<sup>272</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 656.

<sup>273</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 520.

<sup>274</sup> Mustafa Öz, "İbnü’l-İhşîd ", *DİA*, İstanbul 2000, 21: 94; Bu konu hakkında ayrıca bkz. Schmidtke, “Mu’tezilî Hareket (III): Skolastik Evre”, 229-232.

### 2.2.7. İbn Meserre

İbn Hazm'ın Mu'tezile ilişkilendirdiği en dikkat çeken şahıslardan biri de İbn Meserre'dir. İbn Meserre'nin Endülüs'te Mu'tezililikle suçlanmış ve dışlanmış bir kimse olduğu göz önünde bulundurulduğunda, İbn Hazm'ın onunla ilgili görüşleri diğeri Mu'tezilî isimlerle ilgili olarak aktardıklarında daha birinci el bilgilere dayandığı kesindir.

İbn Hazm *el-Fasl*'da İbn Meserre'den iki yerde bahsetmektedir. Birincisi "İlim Konusu" başlığı altında yer verdiği "Allah Teâlâ'nın ilmi, onun dışındadır (zatının gayrıdır), sonradan olmuş (muhtes) ve yaratılmıştır (mahlûktur)." şeklindeki görüştür. O İbn Meserre'ye nispet ettiği bu görüşü kendileriyle oturup ilmî münakaşada bulunduğu kimselerden duyduğunu belirtmektedir.<sup>275</sup> İbn Meserre'den bahsettiği ikinci yer ise *Zikru Şene'i'l-Mu'tezile* bölümüdür. Burada İbn Meserre'nin kader konusunda Mu'tezile'ye katıldığını söylemektedir ve daha önce ona nispet ettiği görüşü tekrar daha detaylı bir şekilde aktarmaktadır. İbn Meserre'yi bu görüşe götüren sebebin onun Mu'tezile'nin prensiplerini takip etmesinden kaynaklandığını ifade etmektedir.<sup>276</sup>

İbn Hazm, İbn Meserre'nin yolundan giden İsmail b. Abdullah er-Ruaynî'nin dönemine yetiştiğini fakat onunla tanışmadığını aktarmaktadır. Bu şahsın daha sonra Meserriyye'nin ikiye bölünmesine sebep olduğunu ve iki kesim arasında da tekfir edilmesine kadar varan bir kutuplaşmanın yaşandığını kaydetmektedir. İbn Hazm, Ruaynî'nin görüşlerini çevreden duyduğu kadarıyla aktarmaktadır. Buna göre Ruaynî, insanın öldükten sonra ruhu bedeni terk ettiğini, hesaba çekildiğini ve sonrasında cennet ya da cehenneme gittiğini savunmaktaydı. Diriltmenin bu şekilde gerçekleşeceğini ileri

---

<sup>275</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 52.

<sup>276</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 508.

sürmekte, aynı zamanda bu dünyanın yok olmayacağını ebediyen devam edeceğini ifade etmekteydi.<sup>277</sup> İbn Hazm, İsmail er-Ruaynî'nin görüşlerini daha da açmakta, onu takip eden bir taraftar topluluğunun bulunduğunu, aralarında topladıkları zekatları kendisine sunduklarını ve bu kimselerin mut'a nikahının caiz gördüklerini aktarmaktadır.<sup>278</sup>

İbn Hazm'ın bu anlattıklarından İbn Meserre'nin çevresinde bir taraftar topluluğu oluştuğu, taraftarlarının da onun ölümünden sonra da görüşlerini takip ettikleri sonucunu çıkarmak mümkündür. Bu husus, aynı zamanda İbn Meserre'nin eserlerinin ve görüşlerinin de bölgede yayıldığına dolaylı bir ifadesi olarak görülebilir. Onun eserlerini okuyanlardan biri de İbn Hazm'dır, zira o İbn Meserre'nin eserini okuduğunu doğrudan ifade etmektedir.<sup>279</sup> Yine İbn Hazm'ın verdiği bilgilerden hareketle, İbn Meserre'nin bir grup takipçisinin sufi ve şii bir eğilim sergiledikleri söylenebilir.

### 2.2.8. Diğer Mu'tezilî İsimler

İbn Hazm *el-Fasl*'ında buraya kadar zikrettiğimiz şahısların yanında başka şahısları da Mu'tezile ile ilişkilendirmektedir, fakat bu şahıslar hakkında verdiği bilgiler bunlara müstakil bir altında yer verebilmek için yeterli değildir. Bu yüzden onun diğer şahıslarla ilgili bilgileri, tek bir başlık altında ele alınmıştır.

İbn Hazm'ın Mu'tezile ile ilişkilendirip eleştirdiği kimseler arasında Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830) de bulunmaktadır. İbn Hazm renk, tat, koku gibi şeylerin tabiatın fiili olduğu konusunda Muammer'i Câhiz (ö. 255/869) ile birlikte zikretmektedir. Buna ilaveten Muammer'in Allah Teâlâ'nın "O, ölümü ve hayatı yarattı." sözünü "O, öldürmeyi ve diriltmeyi yarattı." şeklinde algıladığını, bunun ise Muammer'in

---

<sup>277</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 508.

<sup>278</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 510, 512.

<sup>279</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 510.

cahilliğinin bir göstergesi olduğunu, çünkü Muammer'in Allah'ın ayetini delil olmaksızın başka bir ifade anlama tahavvül ettiğini, bundan dolayı da gerekli gördüğü şeyin ezeli olduğunu kabul ettiğini belirtmektedir.<sup>280</sup> İbn Hazm Muammer'in bu görüşüyle Allah'ın “O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır.”<sup>281</sup> ayetini yalanladığını ifade etmekte, bu yüzden de *Zikru Şene'i'l-Mu'tezile* başlığı altında ona lanet okumaktadır. Ayrıca onun bu görüşlerinin mülhidlerin görüşü olduğunun da altını çizmektedir.<sup>282</sup> İbn Hazm eserinin sonlarında “Muammer’e Göre Manalar Konusu” şeklinde müstakil bir başlık açmakta, burada onun tabiat görüşüyle alakalı manalar konusunu ele alıp eleştirmektedir. Bu konuyla bağlantılı olarak da “alemde hareket yoktur ve bunların tamamı sükundur” şeklindeki görüşü Muammer’e nispet etmekte sonrasında da ismini vermeden eleştirmektedir.<sup>283</sup>

Komiklik, aylıklık ve dikkatsizliği ile bilindiğini söylediği Câhiz el-Kinânî de İbn Hazm'ın Mu'tezile kapsamında yer yer değindiği isimlerden biridir.<sup>284</sup> İbn Hazm'a göre eğer Kur'an belâğatın en üst derecesinde olması bakımından yaratılmış olsaydı Kur'an Câhiz'in şiiri konumunda olurdu.<sup>285</sup> Câhiz'e dayandırdığı bir görüşe göre o “Yüce Allah ne renkleri ne tatları ne kokuları ne ölümü ne de hayatı yaratmıştır, çünkü bunların tamamı göğe ve yere bitişik değildir. Bunların tamamı tabiatın fiilidir.” demiştir. İbn Hazm'a göre bu aşırı bir ahmaklık ve cahillik örneğidir.<sup>286</sup> İbn Hazm *Zikru Şene'i'l-Mu'tezile* başlığı içerisinde Câhiz'in *el-Burhan*'ını okuduğunu ve bu eserde onun “Allah'ın bu dünyayı

---

<sup>280</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 390.

<sup>281</sup> Mülk 67/2.

<sup>282</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 496.

<sup>283</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 770.

<sup>284</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 600.

<sup>285</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 286.

<sup>286</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 388.

yaratmadan önce başka dünya yaratmaya kadir midir?” sorusuna “Evet” cevabını verdiğini nakletmektedir. İbn Hazm’a göre bu Allah’a acizlik nispet etmektir.<sup>287</sup> Câhiz’e dayandırdığı bir başka görüş ise Allah’ın cisimleri inceleyebileceği ve parçalarını birbirinden ayırabileceği ama onları asla yok edemeyeceği şeklindeki görüştür.<sup>288</sup>

İbn Hazm’ın Mu’tezile ile ilişkilendirip birkaç yerde eleştirdiği bir isim Ebû Alî el-Cübbâî’dir. Ebû Alî el-Cübbâî’nin isminin geçtiği ilk yer Ru’yet konusudur. Eleştirisinin odağında da “*O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar.*”<sup>289</sup> ayetinin yorumu yer almaktadır. İbn Hazm, Ebû Alî’nin bu ayetteki “ila” edatını harf-i cer olarak değil, isim olarak kabul ettiğini belirtmektedir, bundan dolayı da Ebu Ali, ayeti “Rabbinin nimetlerini beklemektedir.” şeklinde manalandırmıştır<sup>290</sup> İbn Hazm’a göre ise nass ya da icma olmayan durumda sözlükte olan anlamının dışına çıkmak caiz değildir, aksi varit olmadığı sürece lügatteki zahiri anlam esas alınmalıdır.<sup>291</sup> İbn Hazm başka bir konuda Ebû Alî el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin Dırrar b. Amr, Hafs el-Ferd ve Bişr b. Mu’temir’e yakın bir görüş belirttiklerini kaydetmekte, ancak görüşlerinin tam olarak ne olduğu konusunda ayrıntı vermemektedir.<sup>292</sup> Son olarak İbn Hazm, Ebû Alî el-Cübbâî’nin kabir azabının hak olduğunu söylediğini ifade etmektedir.<sup>293</sup>

İbn Hazm’ın Mu’tezile ile ilişkilendirip görüş nispet ettiği şahıslardan bir diğeri Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr’dır (ö. 230/845 civarı). İbn Hazm Neccâr’ı

---

<sup>287</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 496, 498.

<sup>288</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 498.

<sup>289</sup> Kıyamet 75/22-23.

<sup>290</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 244.

<sup>291</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 246.

<sup>292</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 674.

<sup>293</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 86.

Mu'tezile'den olup da Ehl-i Sünnet'e en yakın yerde duran kişi olarak konumlandırılmaktadır.<sup>294</sup> Belki de onu Ehl-i Sünnet'e yakın gördüğü için *el-Fasl*'nda ondan nadiren bahsetmektedir. Nitekim onun amacı Ehl-i Sünnet'e muhalefet edenlerin görüşlerini açıklamaktır.<sup>295</sup> Dikkat çeken husus Neccâr'ı nadir de olsa kiminle beraber zikrettiğidir. İbn Hazm bir yerde Neccâr'ı Eş'ari ile birlikte<sup>296</sup> bir başka yerde de Neccâriyye ve Eş'ariyye'yi birlikte anmaktadır.<sup>297</sup>

Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'ın mezhep kimliği hakkında kaynaklarda birbirine zıt bilgiler söz konusudur. Eşârî onu hem Mu'tezile hem de Mürcie ile irtibatlandırırken<sup>298</sup> Şehristânî onu Cebriyye altında zikretmiş ve Rey çevresindeki Mu'tezile'nin çoğunluğunun onun mezhebinden olduğunu kaydetmiştir.<sup>299</sup> Neccâr'ın öğretisi Dirâr b. Amr'ın öğretilerinden daha zengin ve gelişmiş olsa da Dirâr'ın öğretisiyle aslında uyumaktadır.<sup>300</sup> İbn Hazm'ın Neccâr ile birlikte andığı ve Mu'tezile'den Ehl-i Sünnet'e yakın gördüğü bir diğer şahıs Neccâr'ın hocası Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'dir (ö. 218/833)<sup>301</sup>. Ancak İbn Hazm'ın ondan eserinde çok az bahsetmesi dikkat çekmektedir. Bişr el-Merîsî de Dirâr'ın hayatta olduğu sıralarda kelamla ilgilendiği bilinen kimselerdendir.<sup>302</sup> Dirâr b. Amr, Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr ve Bişr b. Gıyâs el-

---

<sup>294</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 12.

<sup>295</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 12.

<sup>296</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 296.

<sup>297</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 374.

<sup>298</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, 410.

<sup>299</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 104.

<sup>300</sup> Josef van Ess, "Dirar b.'Amr und die "Cahmiya". Biographie einer vergessenen Schule.", *Der Islam; Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients* 44 (1968): 57.

<sup>301</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 10, 374.

<sup>302</sup> W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (İzmir: İzmir Fakültesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 259.

Merîsî erken dönemde kelamla ilgilenen ilk şahıslardır ve o dönemde Mu'tezile, kelamla uğraşan herkesi ihtiva eder şekilde kullanılan genel bir kavramdır.<sup>303</sup> Bu sebeple İbn Hazm'ın bu şahısları Mu'tezile ile ilişkilendirmesi özellikle de Mu'tezile'nin Endülüs'te kendisini çok hissettirememesi sebebiyle daha iyi anlaşılmaktadır. Fakat, Mu'tezile kavramının sonraki süreçte kazandığı hususi anlam dikkate alındığında ve bir kişinin Mu'tezilî kabul edilebilmesi için öngörülen ölçütler açısından meseleye yaklaşıldığında bu şahısların yer yer Mu'tezile ile kesişen yaklaşım tarzı ve görüşlerine rağmen Mu'tezilî olarak görülebilmeleri mümkün değildir.

İbn Hazm'ın Mu'tezile ile ilişkilendirmesinde benzer bir durumun söz konusu olduğu bir başka şahıs Ahmed b. Hâbit'tir (ö. 232/846-47). Ahmed b. Hâbit'a dayandırdığı bir görüşe göre o, tenasühe inanmaktadır, bu yüzden de küfre düşmüş ve İslam'dan çıkma yönünde bir eğilim ortaya koymuştur.<sup>304</sup> İbn Hazm, Ahmed b. Hâbit'ın İslam ümmetinden olmadığını söylediği halde<sup>305</sup> onu yine de Mu'tezile ile ilişkilendirmektedir. O, bu duruma *Zikru Şene'i'l-Mu'tezile* başlığı altında açıklık getirmektedir. İbn Hazm bu başlık altında Ahmed b. Hâbit'a birtakım görüşler nispet etmektedir. Bu görüşlerden birine göre alemin iki yaratıcısı vardır. Bunlardan biri Allah'tır, kadimdir diğeri ise Mesih Meryem oğlu İsa'dır, muhdestir. Ayrıca kıyamet gününde bulutların gölgesinde saf saf dizilmiş meleklerle gelecek olan Mesih İsa b. Meryem'dir ve Adem'i kendi suretinde yaratan Mesih İsa b. Meryem insanları hesaba çekecektir.<sup>306</sup> İbn Hazm'a göre Ahmed b. Hâbit'ı bu görüşlerin yanında tenasüh inancına

---

<sup>303</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 267; Aydınlı, "Dırar b. Amr ve Mu'tezile'nin Teşekkül Sürecindeki Yeri", 674.

<sup>304</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 554, 556.

<sup>305</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 12.

<sup>306</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 504.

da götüren sebep, adalet konusunda Mu'tezile'nin prensibine bağlanması ve bununla birlikte meşieti terk etmesidir.<sup>307</sup>

İbn Hazm'ın sadece bir veya birkaç kez bahsettiği şahısların isimlerini zikretmekle yetineceğiz. *El-Fasl*'da Mu'tezile ile ilişkilendirilen diğer şahıslar şunlardır: Hişâm b. Amr el-Fuvatî (ö. 218/833'ten önce), Muhammed b. Şebîb, Ca'fer b. Mübeşşir (ö. 234/848-49), Ca'fer b. Harb (ö. 236/850-51), Sümâme b. Eşres (ö. 213/828), Kâ'bî (ö. 319/931), İbnü'l-İhşîd, Nâşî el-Ekber (Abdullah el-Enbârî) (ö. 293/906), Hafs el-Ferd (ö. 204/820'den sonra), Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esamm (ö. 200/816).

### 2.3.İbn Hazm'ın Mu'tezile Doktrinine Yönelik Eleştirileri

İbn Hazm *el-Fasl*'nda Mu'tezile'nin beş esasına yönelik eleştirilerde bulunmuştur fakat o yapmış olduğu eleştirilerde sadece ihtilaf konularını açıklarken bu konuların Mu'tezile'nin hangi prensibine raci olduğunu açıklamamıştır. Bir kişinin Mu'tezile'ye bağlı olması için Usûl-i Hamse de dediğimiz beş esasa inanması gerekir. Bu esaslar Tevhid, Adalet, el-Menziletü beyne'l-Menzileteyn, el-Va'd el-Va'id ve el-Emri bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyi ani'l-Münker esaslarıdır. Kim bu beş esasa inanıyorsa Mu'tezile mezhebine mensuptur.<sup>308</sup>

İbn Hazm'a göre bir kişinin Mu'tezile içerisinde görülebilmesi için halku'l-Kur'ân, rü'yetullah, teşbih, kader ve "büyük günah işleyen ne mümin ne de kâfirdir, fakat o fâsıktır" konularında onlara (Mu'tezile'ye) katılması gerekir.<sup>309</sup> İbn Hazm'ın burada saymış olduğu konuların her biri Mu'tezile mezhebi içerisinde müstakil bir esas değil,

---

<sup>307</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 506.

<sup>308</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, 404; Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/ 204, 206; Osman Aydın, *Akılci Din Söylemi*, (Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2010), 41.

<sup>309</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 14.

aslında sadece beş esasın üçünün (tevhid, adl ve el-Menziletü beyne'l-Menzileteyn) içinde barındıran konulardır. Dolayısıyla tanım itibariyle İbn Hazm'ın yapmış olduğu Mu'tezile tanımı, Mu'tezîlilerin Mu'tezili olmaya yüklediği anlamla ile kıyaslandığında eksiktir. Fakat İbn Hazm *el-Fasl*'nda Mu'tezile'nin diğer esaslara yönelik bir şeyler söylemiştir. Daha önce de belirttiğimiz gibi İbn Hazm'ın konu merkezli bir yazım tarzı takip etmiş olması Mu'tezile'nin doktrinine yönelik eleştirilerin de esere parça parça yansımalarına sebep olmuştur. Ayrıca o eserini sadece Mu'tezile'ye yönelik değil ihtilaflı konuların hepsine cevap mahiyetinde kaleme almıştır.<sup>310</sup> Dolayısıyla biz bu eleştirileri toplayıp Mu'tezile'nin gerçekte hangi esasa yönelik eleştiriler olduğunu açıklayacağız.

### 2.3.1.el-Menzile beyne'l-Menzileteyn

Mu'tezile mezhebinin erken dönemde teşekkül eden belki de ilk prensibi de diyebileceğimiz görüşü el-Menziletü beyne'l-Menzileteyn'dir. Bu prensibe göre, büyük günah işleyen kimse ne mü'min ne de kafirdir, ikisinin arasında bir yerdedir ve tevbe etmediği takdirde cehennemlik olacaktır ancak kafirlerden daha hafif ceza alacaktır.<sup>311</sup> Dolayısıyla bu prensibin altında imanın tamamı, günah ya da büyük günah işleyeninin durumu, bu bağlamda statü anlamında kullanılan kavramların anlamları, günah işleyenlere uygulanacak hükümler gibi konular yer almaktadır.<sup>312</sup>

İbn Hazm bu prensibi ismiyle *el-Fasl*'nda kullanmasa da Mu'tezile ile bu görüşü ilişkilendirip eleştirmektedir. Öncelikle İbn Hazm Mu'tezile'ye dayandırarak iman tanımlarının “dini kalp ile bilmek, dil ile ikrar etmek ve uzuvlarla amel etmek” olduğunu söylemektedir. Her tâat ve amel ister farz ister nafîle olsun hayırdır, o da imandır. İnsan,

---

<sup>310</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 10.

<sup>311</sup> Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, 42.

<sup>312</sup> Koloğlu, “Mu'tezile'nin Temel Öğretileri”, *İslâmî İlimler Dergisi* 12/2 (2017): 73-74.

hayrını arttırdığında imanı artarken günah işlediğinde imanı eksilir.<sup>313</sup> Bu konuyla bağlantılı olarak İbn Hazm “günahkarın işlediği günah, büyük günahlardan ise, bu durumda o mümin, kafir veya münafik değil fâsıktır” şeklindeki görüşü Mu'tezile'ye nispet eder. Bu görüşe göre fâsık olan kimsenin nikahı, mirası ve boğazladığı hayvan eti caizdir. Eğer işlenen günah küçük günahlardan ise bu durumda o mümin olarak kalır.<sup>314</sup> İbn Hazm, Mu'tezile'nin burada “*Mümin olan kişi, fasık kişi gibi midir? (Elbette) bir olamazlar.*”<sup>315</sup> ayetini delil olarak getirdiğini söylemektedir. Oysa İbn Hazm'a göre bu ayet, Allah Teala'nın “*(Allah'a) teslimiyet gösterenleri suçlularla bir mi tutacağız! Ne oluyor size? Nasıl (böyle) hükmediyorsunuz?*” ayetleri sebebiyle Mu'tezile'nin lehine bir delil olamaz. Çünkü bu ayetlere göre suçlular ve fâsıklar, müminlerden ayırt edilmişler ve İslam dini üzere konumlandırılmamışlardır. İslam dini üzere olmadıkları için de kafirdirler. Bunun delili ise İbn Hazm'a göre Allah Teâlâ'nın “*Ben sizi alevli bir ateşe karşı uyardım. Ona en azgın olandan başkası girmeyecektir. O ki yalanladı ve sırtını döndü.*”<sup>316</sup> ayetleridir.<sup>317</sup>

Kanaatimizce Mu'tezile'nin iman tanımını ve etrafındaki sorularla alakalı doğan sonuçlar İbn Hazm'ın düşüncesine fazla aykırı olmadığı için bu prensibe yönelik çok fazla değerlendirmede bulunmamıştır.<sup>318</sup> El-Menziletü beyne'l-Menzileteyn prensibi erken dönemde teşekkül ettiği için doğal olarak erken dönemde yaşayan şahıslar tarafından bu konu hakkında eserler yazılmıştır. İbn Hazm'ın *el-Fasl*'ında Mu'tezile'nin

---

<sup>313</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 738.

<sup>314</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 842.

<sup>315</sup> Secde 32/18.

<sup>316</sup> Leyl 92/14-16.

<sup>317</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 848.

<sup>318</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 842.

erken döneminde yer alan şahıslardan sadece çok azını zikretmesi bu şahısları veya görüşlerini muhtemelen tehlikeli olarak görmemiş olmasından kaynaklanmaktadır.

### 2.3.2.el-Va'd el-Va'id

El-Va'd el-Va'id esası el-Menziletü beyne'l-Menzileteyn esasının bir sonucu ve ayrıntısı olarak ortaya çıkmıştır.<sup>319</sup> Bu prensibe göre Allah Teâlâ itaatkâr birine sevap, asi birine ceza vereceğini söylüyorsa bu sözünden dönmesi asla mümkün değildir.<sup>320</sup> Dolayısıyla bu esas altında daha çok Allah-insan ilişkisinin sonuçlarına odaklı konular ele alınır.<sup>321</sup>

İbn Hazm el-Va'd ve el-Va'id konusuna bir bölüm ayırmıştır fakat Mu'tezile'yi zikredip eleştirmemiştir. O sadece, Müslümanların bu konuda ayrılığa düştüklerini söylemekte, bu kapsamda da Mu'tezile'ye "bir kimse ister büyük ister küçük günah işlediği takdirde imandan ve İslam'dan çıkar" şeklinde bir görüş nispet etmektedir.<sup>322</sup> İbn Hazm'ın bu prensibe yönelik değerlendirmelerinin az oluşu, muhtemelen el-Menziletü beyne'l-Menzileteyn prensibindeki sebeplerin aynısıdır.

### 2.3.3.el-Emr bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehy ani'l-Münker

el-Emri bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehy ani'l-Münker prensibine göre en basit anlamda iyiliği emretmek, kötülüklerden menetmek gerekir. Bu esas siyasi boyutuyla zulme güçle karşı koyma ve adil olmayan yönetime isyan etme anlamında erken dönemde teşekkül

---

<sup>319</sup> Osman Aydınlı, "Mu'tezile", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 140.

<sup>320</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/ 220; Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, 44.

<sup>321</sup> Koloğlu, "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri", 69.

<sup>322</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 12.

etmişken daha sonra iyiliğin yerleştirilmesi ve kötülüğün ortadan kaldırılması şeklinde ahlaki boyut kazanmıştır.<sup>323</sup>

İbn Hazm *el-Fasl*'ında “İyiliği Emretmek Kötülükten Alıkoymak” başlığı altında İslam ümmetinin tamamının Allah'ın “*Hayra çağıran, iyiliği emredip (öğütleyip) kötülükten engelleyen (sakındıran) bir ümmet olun! İşte onlar kurtulanların ta kendileridir.*”<sup>324</sup> ayetinden hareketle iyiliği emretmenin ve kötülüğü men etmenin gerekliliği hususunda ittifak halinde olduğunu ama bunun nasıllığı konusunda ihtilafa düştüklerini söylemektedir.<sup>325</sup> İbn Hazm'ın Mu'tezile'ye dayandırdığı görüşe göre “iyiliği emretmek ve kötülüğü men etmek” ancak kılıç çekmeyle mümkün olursa bu vaciptir. Eğer Ehl-i Hakk az ve zayıf oluşlarından dolayı kötülüğü değiştiremeyecekse bu vucûbiyeti terk edebilirler. İbn Hazm delil olarak gösterilen hadislerin sened ve manalarını “*el-İttisâl ilâ fehmi marifeti'l-hisâl*” adlı eserinde detaylı bir şekilde tetkik ettiği için *el-Fasl*'ında rivayetleri özetle ele alacağını söylemektedir.<sup>326</sup> İbn Hazm burada sade bir dil ile rivayetleri ve ayetlerin delil gösterilmesindeki yanlışlıkları ortaya koyarak konuyu kapatmaktadır. İbn Hazm bu prensibin sadece siyasi boyutunu ele almış sonradan Ebû Alî el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin ilkeye kazandırdıkları ahlaki boyutundan bahsetmemiştir.

---

<sup>323</sup> Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, 46.

<sup>324</sup> Âl-i İmrân 4/104.

<sup>325</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 418.

<sup>326</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 420.

#### 2.3.4.Tevhid

İbn Hazm *el-Fasl*'ında Müslüman fırkalarının ayrılığa düştükleri temel konulardan birinin tevhid olduğunun altını çizmektedir.<sup>327</sup> Bu sebeple “Tevhid Konusu ve Teşbihin İptal Edilmesi Hususu” adında müstakil bir başlığa yer verip bu konuyla bağlantılı da birçok konuyu alt başlıklar halinde ele almaktadır. Bu başlıklar altında ağırlıklı olarak Mu'tezile'yi muhatap aldığı tevhid prensibi altında Mu'tezile mezhebi mensuplarınca ortaya konulan görüşlere eleştiriler yöneltildiği görülmektedir.

Mu'tezile'nin en hassas olduğu hususlardan biri Allah'ın mahlukata benzetilmemesi meselesidir. Teşbihe kapı aralayacak ihtimalleri ortadan kaldırmak için Mu'tezile, Allah Teala'nın zatı ile sıfatları arasında bir ayrılık olmadığını savunmuştur. Buna göre Allah ilmiyle alim, kudretiyle kadir, hayatla haydır.<sup>328</sup> İbn Hazm bu konuyla alakalı Mu'tezile'ye dayandırdığı görüşe göre ilim ancak mecazi anlamda Allah için kullanılabilir, hakikat anlamında değil. Buna göre Allah'ın Hz. Muhammed'e indirdiğini bir ilim ile indirmesi<sup>329</sup> Allah'ın cahil olmadığı anlamındadır. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf bu görüşü “Allah'ın ilmi ezelidir ve o Allah'tır.” sözüyle ifade etmektedir.<sup>330</sup> Daha önce de belirtildiği üzere İbn Hazm onun bu sözüne sert eleştirilerde bulunmaktadır.

İbn Hazm'ın Mu'tezile'ye dayandırdığı bir başka görüşe göre Allah her mekandadır. Onlar, buna delil olarak “...Üç kişinin gizli konuştuğu (yerde) dördüncüsü mutlaka O'dur. Beş kişinin gizli konuştuğu (yerde) altıncısı mutlaka O'dur...”<sup>331</sup>, “...Biz

---

<sup>327</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 24.

<sup>328</sup> Aydınlı, “Mu'tezile”, 143.

<sup>329</sup> Nisâ 4/166.

<sup>330</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 52.

<sup>331</sup> Mücâdele 58/7.

ona *şah damarından daha yakınız.*<sup>332</sup> ve “*Biz ona sizden daha yakınız fakat siz göremezsiniz.*”<sup>333</sup> ayetlerini göstermişlerdir.<sup>334</sup> İbn Hazm’a göre ise Allah bütün mekanları doldurmaktan ve mekanlarda olan şeylerin onda olmasından münezzehtir.<sup>335</sup>

İbn Hazm’ın Mu’tezile’ye nispet ettiği bir diğer görüş Allah’ın kelamınının yaratılmış fiili bir sıfat olduğudur. Mu’tezile’ye göre Allah, Hz. Musa ile ağaçta yarattığı bir kelam vasıtasıyla konuşmuştur. İbn Hazm bu görüşe doğrudan yanıt vermemekle beraber Ehl-i Sünnet’in bu konudaki görüşünün Allah’ın kelamının ezeli ilmi olduğu ve yaratılmadığı yönünde olduğunu belirtmektedir. İbn Hazm Ahmed b. Hanbel’in de bu görüşte olduğu bilgisini ilave etmektedir ki <sup>336</sup> bunu aynı zamanda mihne sürecine ve Mu’tezile’ye yönelik dolaylı bir gönderme olarak değerlendirmek mümkündür.

Mu’tezile’nin tevhid prensibi altında yer alıp da İbn Hazm’ın eleştirdiği bir başka konu Allah’ın ahirette görülebilip görülemeyeceği konusudur. Mu’tezile’ye nispet edilen görüşe göre Allah ahirette görülemeyecektir çünkü sadece renkli ve bir mekan edinmiş olan bir cisim görülebilir.<sup>337</sup> Bunun delili “*Gözler O’nu idrak edemez (göremez); (oysa) O, gözleri idrak eder (görür)...*”<sup>338</sup> ayetidir. İbn Hazm’a göre Allah idrak ve ru’yetin arasındaki farkı Kur’an’da açıklamıştır. İdrak ru’yetin dışında bir şey olduğu için Allah dünyada görülemeyeceği halde ahirette görülecektir.<sup>339</sup>

---

<sup>332</sup> Kâf 50/16.

<sup>333</sup> Vâkı‘a 56/85.

<sup>334</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 40.

<sup>335</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 42.

<sup>336</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 250.

<sup>337</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 136, 242.

<sup>338</sup> En’âm 6/103.

<sup>339</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 242-244.

Tevhid prensibi altında yer alan konular Mu'tezile'yi Mu'tezile yapan ana fikirleri ihtiva etmektedir çünkü Mu'tezile'ye göre Allah'ın insana vacip kıldığı şey onu tanımaktır (mârifetullah) ve onu tanıtan en önemli prensip tevhid esasıdır.<sup>340</sup> Onların amacı Allah'ı sıfatlardan arındırarak yaratılmışların sıfatlarından tenzih etmektir.<sup>341</sup> Fakat İbn Hazm Mu'tezile'nin bunları hedeflerken aslında tam da sakınmaya çalıştıkları hataya düştüklerini söylemekteve onları çelişkiye düşmekle suçlamaktadır.

### 2.3.5.Adl

Mu'tezile'nin adl prensibine göre "Allah Teala adildir" dendiğinde, kastedilenin Allah'ın fillerinin tamamın güzel olduğu; O'nun hiçbir zaman çirkin iş yapmadığını ve yapması gereken bir şeyi asla ihmal ve ihlal etmediğidir.<sup>342</sup> Böylece Yüce Allah şerri yaratmaz ve onunla hükmetmez çünkü Allah'a kul için hayırlı ve elverişli olanı yani aslahı yaratması vaciptir.<sup>343</sup> İbn Hazm Mu'tezile'nin bu görüşüne bir başlık ayırıp onlara aynı zamanda adaletin Allah'ın sıfatlarından olduğu görüşünü nispet etmiştir. O, "dalâletlerinin aslı" olarak gördüğü bu görüşe Mu'tezile'nin "...Rabbin, kullara zulmedici değildir."<sup>344</sup>, "...(Emirlerimizi dinlememekle) onlar bize zulmetmemişlerdi; ancak kendilerine yazık (zulüm) etmişlerdi."<sup>345</sup>, "...Allah onlara haksızlık edecek değildi

---

<sup>340</sup> Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/ 64.

<sup>341</sup> Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, 47.

<sup>342</sup> Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/ 214.

<sup>343</sup> Aydınlı, "Mu'tezile", 144-145.

<sup>344</sup> Fussilet 41/46.

<sup>345</sup> Bakara 2/57.

*fakat onlar kendi kendilerine yazık etmekteydiler.*<sup>346</sup>, “...Bugün haksızlık (zulüm) yoktur...”<sup>347</sup> ayetlerini delil olarak getirdiklerini ifade etmektedir.<sup>348</sup>

İbn Hazm’a göre Mu’tezile’nin yanlışlığı temel nokta, kendi akıllarının güzel ve çirkin bulduğu şeylerin Allah için de güzel ve çirkin olduğunu düşünmeleridir. Zira bu haliyle Mu’tezile Allah’ı yarattığı varlıklara benzetmiş olmaktadır.<sup>349</sup> İbn Hazm *el-Fasl*’ın devamında “Lütuf ve Aslah Konusu” başlığıyla devam ederek Mu’tezile’ye şu görüşü atfetmektedir; “Allah katında -ister mümin, isterse kâfir olsun- insanlara verdiğiinden daha iyisi ve daha uygunu yoktur. Yine O’nun katında, kâfire ve mümine -ki bu ikisi eşittir- kendisiyle hidayet verdiğiinden daha iyi hidayet yoktur. Yine Allah Teâlâ, kâfirlere ve müminlere yaptığından daha uygun bir şeye kadir değildir.”<sup>350</sup> İbn Hazm, Mu’tezile’nin aslah görüşüyle insanları teşbihi reddetmeye çağırıldığını ve Allah’ı mahlukatına benzetenleri tekfir ettiğini fakat bu konuda asıl Mu’tezile’nin Allah’ı mahlukatına benzetme hatasına düştüğünü, üstelik bu konuda da onlardan daha ileriye giden birilerinin olmadığını söylemektedir.<sup>351</sup> O, Mu’tezililerin önce Allah’ın en iyisini yaratmaya kadir olduğu tezini ortaya attıklarını, ama sonrasında yarattığından daha iyisini yaratmaya kadir olmadığını söyleyerek tezat duruma düştüklerini ifade etmek istemektedir. Ona göre bu durum Allah’ın kudretinin sonlu olduğunu ve aciz kılındığını,

---

<sup>346</sup> Tevbe 9/70.

<sup>347</sup> Mü’min 40/17.

<sup>348</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 494.

<sup>349</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 496.

<sup>350</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 672.

<sup>351</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 684.

ayrıca O'nun sonradan var olduğunu ve uluhiyetinin iptal edilmesinin de kabulü olduğunu göstermektedir.<sup>352</sup>

Mu'tezile'ye göre Allah adildir, bu nedenle de insanın fillerini yaratmaz. Eğer Allah filleri yaratmış olsaydı insan fail değil, file mahal olmuş olur, bu durumda da onu cezalandırmak zulüm olurdu. Dolayısıyla Allah insanın sorumlu oluşunu onun aklına, hür iradesine ve kendisine verilen potansiyel güce yani istitâaya bağlamıştır.<sup>353</sup> İbn Hazm *el-Fasl*'ında istitâat konusunu genişçe ele almaktadır. Onun bu konudaki yöntemi yanlış istitâat tanımlarından hareketle doğru olanı ortaya koymaktır.<sup>354</sup> İbn Hazm Mu'tezile'nin tamamının istitâatin Allah'ın fiili olduğu ve kişinin ancak Allah'ın verdiği kuvvet ile hayrı ve şerri yapabileceği hususunda aslında Ehl-i Sünnet ile aynı görüşte olduğunu ancak Mu'tezile'nin ayrı düştüğü noktanın istitâatin hayır ve şerri yapmaya uygun olduğunu savunmaları olduğunu kaydetmektedir.<sup>355</sup> Ayrıca tartışılan bir diğer konu istitâatin ne zaman olduğudur. İbn Hazm bu konuda Mu'tezile içerisinde farklı şahısların görüşlerini aktarıp eleştirmektedir. Ona göre istitâat iki kısımdır ve bu ikisi olmazsa fiil meydana gelmez. Birincisi fiilden önce olan istitâattir ki o uzuvların sağlıklı olması ve engellerin ortadan kalkmasıdır. İkincisi ise fiil ile birlikte olan istitâattir ki o fiilin kendisiyle meydana gelen Allah'ın yardımı ile ve yardımsız bırakmasıdır.<sup>356</sup>

---

<sup>352</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 686.

<sup>353</sup> İlyas Çelebi, "Naşirin önsözü", *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, içinde, İlyas Çelebi (İstanbul: TYEK Yayınları, 2013), 1/ 32; Aydınlı, "Mu'tezile", 144-145.

<sup>354</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 306.

<sup>355</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 316.

<sup>356</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/ 324.

## SONUÇ

İslam Mezhepleri Tarihi yazıcılığı Hz. Muhammed'in vefatından sonra erken dönemde başlamış ve kendini Makâlât, Fırak ve Milel-Nihal kavramları üzerinden görür kılmıştır. IV. ve V. yüzyıllarına denk gelen Milel-Nihal döneminde kaleme alınan bu tür eserler, çoğu zaman mukayeseli bir tarzda mezhepleri anlatırken, muhtelif dinlerin görüşlerine de yer vermiştir. İbn Hazm'ın *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal* adlı eseri makâlât türü eserlerin en kapsamlı örneklerinden biri olmakla beraber İslam fırkaları yanı sıra Yahudilik ve Hristiyanlık mensuplarına ve mezheplerine dair önemli bilgiler vermektedir. İbn Hazm'ın yaşadığı Endülüs bölgesinde Mâlikî çevrenin mezhep taassubu ilk bakışta sadece fikhî değil aynı zamanda itikadî mezheplerin de temsilini engellediğini düşündürmektedir. Ancak İbn Hazm'ın eserinin büyük kısmını Mu'tezile eleştirisinin teşkil etmesi ve dönemine ait bilgiler ihtiva etmesi aslında görüntünün aksine Endülüs'te farklı mezheplerin varlığına dair önemli ipucu vermektedir.

İbn Hazm, eserinde döneminin gereğinden farklı 73 fırka rivayetini esas almamaktadır hatta bu rivayetin zayıf olduğunu söylemektedir. Bu onun objektifliğine yönelik yorumlanabilirken o, yine de merkeze savunucusu olduğu Ehl-i Sünnet'i yerleştirip diğer mezhepleri kendisine olan yakınlıkları ve uzaklıklarına göre tasnif ederek kendine has bir yöntem geliştirmiştir. İbn Hazm'ın bu tutumu eserinin başında Hristiyan ve Yahudilere karşı objektifliğini koruyabilmesine İslam mezheplerine karşı ise sübjektif bir pozisyon almasına sebep olmuştur. Mu'tezile mezhebi içerisinde Ehl-i Sünnet'e yakın gördüğü şahıslara yakından bakıldığında bu isimlerin Mu'tezile ile ilişkilendirilmesinde birtakım sorunlar oluşmaktadır. İbn Hazm'ın eserinde konu merkezli bir yazım tarzı takip etmiş olması ve bu konuların Mu'tezile mezhebinin Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile teşekkül eden prensiplerinin altında yer alan konuların olması Mu'tezile ile ilişkilendirdiği şahısların kendine yakın görmesinin sebebine ışık tutmaktadır. Nitekim Mu'tezile ile

ilişkilendirdiği şahıslar daha çok erken dönemde, İbn Hazm için sıkıntılı olabilecek görüşlerin henüz fazla tartışılmadığı dönemde yaşamışlardır. Onlar, bu sıkıntılı görüşleri nedeniyle değil de bazı konularda Mu'tezile ile aynı görüşte olmaları sebebiyle Mu'tezile olarak damgalanmışlardır. Belki de bu yüzden İbn Hazm Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinin bazıları hakkında İbn Hazm'ın odaklandığı konular üzerine bir şey söylememeleri sebebiyle hemen hiç bilgi vermemiştir. Bu tutumun Endülüs'te İbn Hazm'dan bağımsız Mu'tezile ile ilişkilendirilen şahıslara karşı da sergilendiğini görmekteyiz. Sadece birkaç konu da Mu'tezile'nin görüşleriyle aynı görüşte olan şahıslar Mu'tezile olarak damgalanmış hatta bazıları zındıklıkla suçlanmıştır. Ancak bir mezhebe mensubiyetinin şartlarını söz konusu olan mezhep belirler ve bu şahıslar hakkında kaynaklarda çok az bilgi bulunmamaktadır ve bulunan bilgi de bu şahısların Mu'tezile ile ilişkilendirilebilmesi için yeterli değildir.

Bu çalışma Endülüs'te Mu'tezile'nin varlığına dair bilgileri ortaya koyarak bu bölgede farklı mezheplerin varlığının mümkün olduğunu ortaya koymaktadır. İbn Rüşd ve İbn Hazm Endülüs'te diğer mezheplerin temsiline dair bir delilin olmadığını söyleseler de bu onların orada olmamalarından ziyade ne kadar istenmediklerine dair belirti olabilir. Nitekim Endülüs'te mevcut olan mezhep taassubu Mu'tezile'ye mensup olan şahısların sert tepkilerden korkmasına bundan dolayı da geri çekilmelerine sebep olmuştur. Bu çalışmanın özellikle Endülüs'teki farklı mezheplerin temsiline dikkat çekmeye ve bu yönde gerçekleştirilecek yeni çalışmalara vesile olması en büyük temennimizdir.

## KAYNAKÇA

- Akın, Murat. *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013.
- Akoğlu, Muharrem. "Mu'tezilî Düşüncede Tarihi Kırılma Evreleri", *Bilimname* 2010/2 (2010), 7-23.
- Akoğlu, Muharrem. "Endülüslü Sufî Muhammed b. Meserre'nin Mu'tezile'ye Nispeti Meselesi". *Bilimname IX* 3 (2005), 55-73.
- Alıcı, Mehmet. "Maniheizm". *Dinler Tarihi El Kitabı*. Ed. Baki Adam. 274-297. Ankara: Grafiker, 2017.
- Apaydın, H. Yunus. "İbn Hazm". *DİA*. 20: 39-52. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Apaydın, H. Yunus. *İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyeni*. Ankara: TDV Yayınları - İSAM Yayınları, 2017.
- Aydınlı, Osman. *Akılci Din Söylemi: Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*. Ankara: Hitit İtâp Yayınevi, 2010.
- Aydınlı, Osman. "Dırar b. Amr ve Mu'tezile'nin Teşekkül Sürecindeki Yeri". *AÜİFD* 39/1 (1999), 661-689.
- Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Apaydın, H. Yunus. *İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyeni*. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Bağdadî, Abdülkahir (ö. 429/1037-38). *Mezhepler Arasındaki Farklar*. Terc. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Bennison, Amira K. *The Almoravid and Almohad Empires*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.
- Catlos, Brian A. *Al-Andalus Geschichte Des Islamischen Spanien*. München: C.H.Beck, 2019.
- Çağrıci, Mustafa. "İbn Meserre". *DİA*. 20/188-193. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

- Çelebi, İlyas. "Nazzâm". *DİA*. 32/466-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Chokr, Melhem. *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. Terc. Ayşe Meral. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Dalkılıç, Mehmet. "İbn Hazm'ın Perspektifinden Mu'tezile". *İÜİFD* 10 (2004), 75-118.
- Daş, Fuat. *İbn Hazm'ın Risâlelerinde Üslup ve Dil*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2020.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslâm'da Siyâsî, İtikâdî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*. Terc. Abdülkadir Şener, Hasan Karakaya, Kerim Aytekin. İstanbul: Hisar Yayınevi, t.y.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İbn Hazm*. Terc. İbrahim Tüfekçi. İstanbul: Buruc Yayınları, 2021.
- Eren, Muhammet Emin. *Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014.
- Ergüven, Şahabettin. "Zahiriliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri". *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 3 (2008), 175-197.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan (ö. 324/935-36). *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*. Terc. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019.
- Fierro Bello, Maria Isabel. "Accusations of 'Zandaqa' in al-Andalus". *Quaderni Di Studi Arabi* vol. 5/6 (1987), 251-258.
- Fierro, Maria Isabel. "Heresy in al-Andalus". *The legacy of Muslim Spain*. Ed. Salma Khadra Jayyusi. 895-909. Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1992.
- Fierro, Maribel. "Proto-Maliki, Maliki, and Reformed Maliki in al-Andalus". *The Islamic School of Law*. Ed. Peri Bearman – Rudolph Peters – Frank E. Vogel. 57-76. Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- Fierro, Maribel. *'Abd al-Rahman III The First Cordoban Caliph*. London: Oneworld Publications, 2005.
- Garaudy, Roger. *Endülüs'te İslâm: Düşüncenin Başkenti Kurtuba*. Çev. Cemal Aydın. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2015.
- Hakyemez, Cemil. *Bişr b. el-Mu'temir ve Mu'tezile'nin Bağdad Ekolünün Doğuşu*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1998.

- Has, Kenan. “Mezdekiyye”. *DİA*, 29/523-524. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Harekât, İbrahim. “Mağrib”. *DİA*. 27/314-318. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn (ö. 300/913). *Kitâbü'l-İntisâr*. Terc. Mehmet Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Humeydî, Muhammed b. Fütûh (ö. 488/1095). *Cezvetü'l-muktebis*. Thk. İbrâhim el-Ebyârî. 2. Baskı. Kahire, Beirut: Dârü'l-kütübî'l-mısrî, Dârü'l-kitâbî'l-bünânî, 1410/1989.
- Huşenî, Muhammed b. Hâris (ö. 361/971). *Kudâtü Kurtuba*. Thk. İbrâhim el-Ebyârî. 2. Baskı. Kahire, Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-Mısrî, Dârü'l-kitâbî'l-bünânî, 1410/1989.
- İbnü'l-Faradî (ö. 403/1013). *Târihu ulemâi'l-Endülüs*. Thk. İbrahim el-Enbârî. 2. Baskı. Kahire, Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-Mısrî, Dârü'l-kitâbî'l-bünânî, 1410/1989.
- İbn Hallikân (ö. 681/1282). *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zaman*. Thk. İhsan Abbas. Beirut: Dâru sâdır, 1398/1978.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Afî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm (ö. 456/1064). *El-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*. Terc. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2017.
- İbn Hazm. *El-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'l-Nihal*. Thk. Muhammed İbrâhim Nasır, Abdurrahman Umeyre. Beirut: Dâru'l-Cîl, 1416/1996.
- İbnü'l Murtaşâ (ö. 840/1437). *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Munye ve'l-Emel)*. Terc. Hüseyin Maraz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- İbnü'l Murtaşâ. *Tabakâtu'l-Mu'tezile*. Thk. S. D. Wilzer. Beirut, 1380/1961.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu, 2019.
- Kadı Abdülcebâr (ö. 415/1025). *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. Terc. İlyas Çelebi. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013.
- Kandemir, M. Yaşar. “el-Muvatta”. *DİA*. 31/414-417. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Kennedy, Hugh. *Endülüs Müslüman İspanya ve Portekiz'in Siyasi Tarihi*. Terc. Ayşenur Demir. İstanbul: Dergah Yayınları, 2019.

- Kılıç, Hulusi. "Ebu'l-Ferec el-İsfehânî". *DİA*. 10/316-318. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri". *İslâmî İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 43-80.
- Kristó-Nagy, István T. "3 Denouncing the Damned Zindīq! Struggle and Interaction between Monotheism and Dualism." *Accusations of Unbelief in Islam*. Ed. Camilla Adang – Hassan Ansari – Maribel Fierro – Sabine Schmidtke. 56-81. Leiden, Boston: Brill, 2015.
- Kutlu, Sönmez. "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu". *İslami İlimlerde Metodoloji / Usul Mes'alesi – I*. Haz. İsmail Kurt – Seyit Ali Tüz. 391-440. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Lapidus, Ira M. *İslâm Toplumları Tarihi Cilt 1*. Terc. Yasin Aktay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Onat, Hasan. "Mezhep Kavramı ve Mezheplerin Doğuş Sebepleri". *Oş İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2004), 7-23.
- Onat, Hasan – Kutlu, Sönmez. "İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş". *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. Ed. Hasan Onat – Sönmez Kutlu. 19-59. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Onat, Hasan. "Dinî Anlamada Yöntem Sorunları", *Gelenek ve Modernite Arasında İslam Yorumları*. Ed. Murat Ak – Hasan Cansız. 45-69. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Onat, Hasan. *İslâm Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği*. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Öz. Mustafa. "Ali el-Esvârî". *DİA*. 2/391-392. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Öz. Mustafa. "İbnü'l-İhşîd ". *DİA*. 21/94-95. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar, 2021.
- Özdemir, Mehmet. "Endülüs". *DİA*. 11/211-225. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özdemir, Mehmet. "IX. Yüzyıl Endülüs'ünde Zındıklık Suçlamaları". *AÜİFD* 38 (1998), 195-224.

- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları (Siyasî Tarih)*. 5. Baskı. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Palacios, Miguel Asín. *Abenmasarra y su escuela: Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*. Madrid: Imprenta Iberica,-E. Maestre, 1914.
- Palacios, Miguel Asín. *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*. İspanyolcadan İngilizceye çev. Elmer H. Douglas – Howard W. Yorder. Leiden: E.J. Brill, 1978.
- Sâid el-Endelüsî (ö. 462/1070). *Tabakâtü'l-Ümem Milletlerin Bilim Tarihi*. Çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2014.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (ö. 548/1153). *El-Milel ve'n-Nihal*. Terc. Mustafa Öz. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2015.
- Seyyid, Eymen Fuad. "Fâtımîler". *DİA*. 12/228-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Schmidtke, Sabine. "Mu'tezilî Hareket (III): Skolastik Evre". *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. Ed. Sabine Schmidtke. Çev. Orhan Şener Koloğlu. 229-254. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Süt, Abdulnasır. *Basra ve Mu'tezile*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Triano, Antonio Vallejo. "Madīnat al-Zahrā': Transformation of a Calıphal City". *Revisiting Al-Andalus Perspectives on the Material Culture of Islamic Iberia and Beyond*. Ed. Glaire D. Anderson – Mariam Rosser-Owen. 3-26. Leiden, Boston: Brill, 2007.
- Urvoy, Dominique. "The 'Ulama' of al-Andalus". *The legacy of Muslim Spain*. Ed. Salma Khadra Jayyusi. 849-877. Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1992.
- Van Ess, Josef. "Dirar b.'Amr und die "Cahmiya". Biographie einer vergessenen Schule.". *Der Islam; Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients* 44 (1968), 1-70.
- Van Ess, Josef. *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra 1-6*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1991-97.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Çev. Ethem Ruhi Fığlalı. İzmir: İzmir Fakültesi İlähiyat Vakfı Yayınları, 2017.

- Watt, W. Montgomery. Cachia, Pierre. *Endülüs Tarihi*. Terc. Cumhur Ersin Adıgüzel, Qiyas Şükürov. 5. Baskı. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Yakut, İlhan. *İdrîsiler Devleti (172-375/788-985)*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2017.
- Yekta, Abdullah. *İbn Hazm'ın İtikâdî Mezhepleri Tasnif ve Tenkit Metodu*. Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi, 2020.
- Yiğit, İsmail. "Mevâlî". *DİA*. 29/424-426. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Zehebî, Ebû Abdillâh. (ö. 748/1348). *Tezkiretü'l-Huffâz*. Thk. Zekeriyya 'Umeyrât. Beirut, Lübnan: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1419/1998
- Zehebî, Ebû Abdillâh. (ö. 748/1348). *Târihu'l-İslâm*. Thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beirut: Dârü'l-garbi'l-islâmî, 1423/2003.

## ÖZET

**Muhammed Emin Aslan, İbn Hazm'ın el-Fasl'ında Mu'tezile, Yüksek Lisans**

**Tezi, Danışman: Doç Dr. Mehmet Kalaycı, 94 s.**

İslam Mezhepleri Tarihi yazıcılığı Hz. Muhammed'in vefatından sonra erken dönemde başlamış ve kendini Makâlât, Fırak ve Milel-Nihal kavramları üzerinden görür kılmıştır. Bu gelenek içerisinde makâlât türü olan İbn Hazm'ın *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal* adlı eseriyle karşılaşmaktayız. İbn Hazm'ın bu eserinin büyük kısmını Mu'tezile eleştirisinin teşkil etmesi ve dönemine ait bilgiler ihtiva etmesi Endülüs bölgesinde Mâlikî çevrenin mezhep taassubunun diğer mezheplerin temsilinin zorlaştırdığı görüntüsünün aksine Endülüs'te farklı mezheplerin varlığına dair önemli ipucu vermektedir.

İbn Hazm, Yahudilik ve Hristiyan mezhepleri eleştirisinde objektifliğini korurken İslam mezheplerine karşı aynı tutumu sergileyemediği görülmüştür. O, 73 fırka rivayetinin zayıf olmasından dolayı esas almamaktadır fakat yine de merkeze Ehl-i Sünnet'i yerleştirip diğer mezhepleri kendisine olan yakınlıkları ve uzaklıklarına göre tasnif etmiştir. Mu'tezile mezhebi içerisinde Ehl-i Sünnet'e yakın gördüğü şahıslara yakından bakıldığında bu isimlerin Mu'tezile ile ilişkilendirilmesinde birtakım sorunların olduğu görülmektedir. Ayrıca onun eleştirdiği konulara bakıldığında bu konuların Mu'tezile mezhebinin Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile teşekkül eden prensiplerin altında yer alan konulardır. Dolayısıyla sadece Mu'tezile'nin diğer prensiplerine yönelik görüş belirten şahıslardan az bahsetmiş ve bazılarını kendine yakın görmüştür.

İbn Hazm'dan bağımsız Endülüs'te Mu'tezile ile ilişkilendirilen şahısların da Mu'tezile ile ilişkilendirilmesi sorunludur. Sadece birkaç konu da Mu'tezile ile aynı görüşte oldukları için Mu'tezile ile ilişkilendirilen şahıslar vardır.

## ABSTRACT

**Muhammed Emin Aslan, Mu'tazila in Ibn Hazm's al-Fasl, MA Thesis, Advisor: Assoc. Prof. Mehmet Kalaycı, 94 pp.**

The historiography of the Islamic Madhabs began in the early period after the Prophet Muhammad's death and made itself visible through the literature of Maqālat, Fīraq and Milal-Nihal. Within this tradition, we encounter Ibn Hazm's al-Fasl fi'l-Milal wa'l-Akhwa wa'n-Nihal, which is a type of maqālat. Ibn Hazm's criticism of the Mu'tazilites in this work and the fact that it contains information from his period give important clues about the existence of different madhabs in Andalusia, contrary to the view that the sectarian fanaticism of the Mālikī circle in the Andalusian region made it difficult for other madhabs to be represented.

While Ibn Hazm maintained his objectivity in his criticism of Judaism and Christian sects, it was observed that he could not exhibit the same attitude towards Islamic sects. He does not take the narration of 73 sects as a basis because it is weak, but he still placed Ahl al-Sunnah at the center and classified other madhabs according to their closeness and distance to him. When we take a closer look at the people he considers close to Ahl al-Sunnah within the Mu'tazilites, it's seen that there are some problems in associating these names with the Mu'tazilites. In addition, when we look at the topics he criticizes, we see that these topics are under the principles of the Mu'tazilite sect that were formed with Abū al-Husayl al-Allāf. Therefore, he sees those who only expressed opinions on other principles of the Mu'tazila close to himself and refuses to say a lot about them.

Independently of Ibn Hazm it is also problematic to associate those who were associated with the Mu'tazila in Andalusia just because they agreed with the Mu'tazila in a few points.