

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

December 2018, 22 (2): 909—938

**İbn Hazm Teolojisinde Teşbîh ve Tecsîm İnancı: Müşebbihe ve Mücessime'ye Yönelik
Teolojik Eleştiriler**

*Tashbîh and Tajsîm Belief in the Theology of Ibn Hâzim: The Theological Critics for Mushabbihah
and Mujassima*

Recep Önal

Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı
Assc. Prof., Balıkesir University, Faculty of Theology, Department of Kalâm

Balıkesir, Turkey

onal1975@gmail.com

orcid.org/0000-0002-2571-9949

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 31 Temmuz/July 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 26 Eylül/September 2018

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Cilt / Volume: 22 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 909—938

Atıf / Cite as: Önal, Recep. "İbn Hazm Teolojisinde Teşbîh ve Tecsîm İnancı: Müşebbihe ve Mücessime'ye Yönelik Teolojik Eleştiriler". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/2 (December 2018): 909—938. <https://doi.org/10.18505/cuid.449524>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved. www.dergipark.gov.tr/cuid

Tashbîh and Tajsîm Belief in the Theology of İbn Hāzım: The Theological Critics for Mushabbiha and Mujassima

Abstract

The aim of this study is to determine the criticism to Mushabbiha and Mujassima on the basis of *al-Faṣl fî l-milal wa-l-ahwā' wa-l-nihāl* whose writer is İbn Hāzım (d. 456/1064), one of the eminent scholars of the Andalusian civilization. In this work, İbn Hāzım gives systematic information about the non-Islamic religions as well as the sects emerging under the Islamic roof, criticizing the views of religion and religious sects from various perspectives. In doing so, he approached the views of the sects with his identity as a kalam theologian, and he made his critics in the light of classical conception of the Ahl al-Sunnah. İbn Hāzım pointed out that Mushabbiha and Mujassima had an anthropomorphic understanding of God, and emphasized that this understanding does not correspond with the belief in monotheism. He strongly emphasizes that God is one and nothing is equal to Him.

Summary

Islamic Civilization of Andalusia was the most important representative of Islam in the West and enlightened Europe for centuries, has made important successes in science-technic, art and literature. Also made improvements on other areas such as religious and philosophical knowledge, in these eras raised important Islam scholars who made important contributions to those areas. One of those scholars undoubtedly is İbn Hāzım who was born in Andalusia (d. 456/1064).

The aim of this paper is to analyze and determine İbn Hāzım's critiques on Mushabbiha and Mujassima, based on İbn Hāzım's thought found in his *al-Faṣl*, who was one of the leading scholars of Andalusian civilization and played an important role in development of Islam thought nearly in all areas by his precious writings.

İbn Hāzım, in his work gives systematic information on sects under Islamic thought and beliefs and religions out of Islam, their relations and differences with Islam, which he accepts as one and unchangeable, and analyzes them gives in an analytic, defensive and rejective method, puts them under critique. In other words, with his theologian identity and dialectical method, under the Sunnī classical tradition, he criticizes other sects' thoughts. İbn Hāzım used a very sharp language and rough method in his critiques. This kind of attitude was symbolized by a traditional saying "İbn Hāzım's language is sharper than Hajjāj's sword".

As it very well known in the Qurʾān, oneness (*tawhīd*) was emphasized very much, God does not look like anything ever created, and does not have any resemblance or sameness with anything, in order to eliminate polytheist (*shirk*) belief. On the other hand, in some verses representations and resemblances were used that does not seem in line with oneness (*tawhīd*). This problem which seems to be contradiction at first sight has been subject to many debates of how that can be solved. In the center of discussion informing attributes (revealed attributes) that drive people to comparison (*tajsîm*) and anthropomorphism (*tashbîh*) that recall humanly attributes if they are understood in artificial meanings.

In history of Islamic thought, in order to understand those kind of attributes, in their artificial meanings or their changed and decided meanings (*ta'wîl*), has been subject to discussion and to

understand the attributes different methods have been used. One of these method which is the main subject of this paper is tajsîm and tashbîh method and was accepted by Mushabbiha and Mujassima. They take informing attributes artificial meanings as base and were against the changing of the meaning. As a natural conclusion of this, they resemble God to the created and asserted God has concrete parts such as hand, face, eye, leg, etc.

In his work *al-Faşl* Ibn Hâzım mentions ideas of Mushabbiha and Mujassima, and criticized whether it is appropriate for Sunnah or not. His critique against these sects are mostly based on the informing attributes being taken as visual attributes in nasses, where as a result the God imagination turns to be anthropomorphist imagination. According to Ibn Hâzım, the verses "... He does not resemble anything..." (Şūra 42/11) and "He is not equal to anything" put forward the onliness and soleness of God and they do not give attention to this and try to prove the attributes fall into anthropomorphism (*tashbîh*) and corporealism (*tajsîm*). Ibn Hâzım believes and says that their God imagination is not in line with oneness (*tawhîd*) understanding and puts the verses into the center. In his critiques he emphasizes God's oneness, he does not have pair, not resemble anything, does not have equal and tried to explain how his attributes should be understood. In this respect, in qualification of God his main principle was exploitation (*tanzîh*) and asserts that humanly attributes (face, eye, foot) in their visual understandings cannot be attributed to God and tried to prove that names like object (*jism*), accident (symptoms), substance (ore) he cannot be put into qualification.

Ibn Hâzım's consideration of *nass* through an exterior perspective, his criticism of Mushabbiha and Mujassima, who take visual attributes as principles, and his re-interpretation (*ta'wîl*) of some *nass* whenever necessary may be seen as a contradiction but it is consistent in his system. Because he is not definitely against re-interpretation (*ta'wîl*) but he rejects re-interpretation without proof, he accepts *ta'wîl* that comes from *nasses* and rational necessity with a proof. From this perspective if there is an occasion a word's meaning in the Qur'ân that needs understanding different from its written meaning and there is a proof for that, he sees this a requirement for re-interpretation (*ta'wîl*). He practically used this theory of him in informing attributes. As a result, in attributes of God, he follows the madhhab of the Salaf (predecessors), where as in informal attributes and their understanding, he uses *ta'wîl* method and takes the path of Halaf (successors). By this way, he departed from the madhhab of the Salaf and created his own method. In this context while he was criticizing anthropomorphist and corporealist methods. Also he defended that since comprehension of God is not possible without re-interpretation of these attributes, it is necessary. He explained these attributes in verses with their dictionary meanings and related verses, with appropriate Arabic grammar and God's greatness. From that perspective Ibn Hâzım's Salafî and artificial understandings, we cannot say he is from Salafî which rejects rationale and explanation all together. In addition to that when necessary in informal attributes he uses *ta'wîl* and uses reason and the function he put upon reason, shows his position against sect like Mushabbiha and Mujassima who underestimates the value of reason.

Keywords

Kalâm, Tashbîh, Mujassima, Zâhiriyya, Ibn Hâzım

İbn Hazm Teolojisinde Teşbîh ve Tecsîm İnancı: Müşebbihe ve Mücessime'ye Yönelik Teolojik Eleştiriler

Öz

Bu çalışma, Endülüs medeniyetinin önemli âlimlerinden olan İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *el-Fasl* adlı eseri esas alınarak, Müşebbihe ve Mücessime'ye yönelik eleştirilerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. İbn Hazm bu eserinde, İslam çatısı altında ortaya çıkan mezheplerin yanı sıra İslam dışı dinler hakkında da sistemli bilgiler vermekte, söz konusu din ve mezheplerin görüşlerini çeşitli açılardan eleştirmektedir. Eleştirilerini de Ehl-i Sünnet'in bilinen klasik anlayışı çerçevesinde yöneltmektedir. Müşebbihe ve Mücessime'nin antropomorfist bir Tanrı anlayışına sahip olduklarına dikkat çeken İbn Hazm, bu anlayışın tevhid inancıyla bağdaşmadığını vurgulamakta ve eleştirilerini "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur" (eş-Şûrâ 42/11) ayetini merkeze alarak yöneltmektedir. Eleştirilerinde Allah'ın bir olduğunu, eşi, benzeri ve denginin olamayacağını önemle belirtmekte, buradan hareketle O'nun isim ve sıfatlarının nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamaya çalışmaktadır. İbn Hazm'ın söz konusu mezhepler hakkında aktardığı bilgiler, günümüze de ışık tutmakta, teşbîh ve tecsîm inancı ekseninde teşekkül eden düşünceleri daha yakından tanıma imkânını bizlere vermektedir.

Özet

Batı'da İslam Medeniyeti'nin en önemli temsilcisi olan ve asırlarca Avrupa'yı aydınlatan Endülüs İslam medeniyeti, bilim-teknik ile sanat ve edebiyatta önemli aşamalar kaydetmiştir. Diğer taraftan dinî ve aklî ilimlerde de ileri bir seviyeye yükselmiş, bu alanlara önemli katkılar sağlayan birçok İslam âlimi yetiştirmiştir. Bu âlimlerden birisi de İslâmî ilimlerin hemen hemen her sahasında telif ettiği kıymetli eserleriyle İslam düşüncesinin gelişmesinde önemli rol oynayan Endülüslü İbn Hazm'dır (ö. 456/1064).

Bu makalede, İbn Hazm'a asıl şöhretini kazandıran *el-Fasl* adlı eseri esas alınarak, teşbîh ve tecsîm bağlamında Mücessime ve Müşebbihe gibi mezheplere yönelik eleştirilerinin tespit ve tahlil edilmesi amaçlanmaktadır. İbn Hazm, söz konusu eserinde, İslam çatısı altında ortaya çıkan mezhepler ve İslam dışı din ve inançlar hakkında sistemli bilgiler vermekte, onların itikadî görüşlerini tek hakikat ve değişmez kabul ettiği İslâm'la ilişkileri ve farklılıkları açısından inceleyerek analitik, savunmacı ve reddiyeci bir yöntem ile eleştiriye tabi tutmaktadır. Başka bir deyişle mezheplerin görüşlerine diyalektik (cedel) bir yöntem ile yaklaşmakta, eleştirilerini de Ehl-i Sünnet'in bilinen klasik anlayışı çerçevesinde yöneltmektedir. İbn Hazm, eleştirilerinde oldukça keskin bir dil ve sert bir üslup kullanmıştır. Öyle ki onun bu sert tutumu, "İbn Hazm'ın dili Haccâc'ın kılıcından daha keskindir" şeklinde veciz bir ifadeyle sembolize edilmiştir.

Bilindiği üzere Kur'an-ı Kerim'de tevhid inancına büyük önem verilmiş, bu anlamda Allah'ın yaratılmışlardan hiçbir şeye benzemediği, eşi ve benzerinin olmadığı vurgulanarak şirk inancını bertaraf etmede tavizsiz bir tutum sergilenmiştir. Diğer taraftan bazı âyetlerde Allah'tan bahsedilirken tevhid inancıyla bağdaşmaz gibi görünen birtakım teşbîh ve temsillere de yer verilmiş, müteşâbih ifadeler kullanılmıştır. İlk bakışta çelişkili gibi görünen bu durumun nasıl çözüme kavuşturulacağı, önemli bir tartışma konusu olmuştur. Tartışmanın merkezinde ise beşerî özellikleri çağrıştıran, zâhirî anlamlarıyla anlaşılması durumunda insanları teşbîh ve tecsîm fikrine

götüren haberî sıfatlar yer almıştır. İslam düşünce tarihinde, bu tür sıfatların zâhirî anlamlarıyla mı yoksa te'vil edilerek mi anlaşılması gerektiği hususu tartışılmış ve neticede sıfatları anlamada farklı yöntemler benimsenmiştir. Bu yöntemlerden biri, bu çalışmanın ana konusunu teşkil eden teşbîh ve te'vîl yöntemi olup, Müşebbihe ve Mücessime tarafından benimsenmiştir. Onlar, nasslarda geçen haberî sıfatların zâhirî anlamlarını esas alıp, te'vil edilmesine karşı çıkmışlardır. Bu yaklaşımlarının doğal bir sonucu olarak Allah'ı yaratılmışlara benzetip O'nun el, yüz, göz, ayak gibi beşerî ve cismanî unsurlara sahip bulunduğu iddia etmişlerdir.

İbn Hâzım da *el-Fasl* adlı eserinde onların bu görüşlerine yer vermiş, eleştirilerini de Ehl-i Sünnet'in anlayışına uygun olup olmadığı çerçevesinde yöneltmiştir. Onun söz konusu mezheplere yönelik eleştirileri ise daha çok nasslarda Allah'a izafe edilen haberî sıfatların zâhirî anlamlarının esas alınması sonucu ortaya çıkan antropomorfist Tanrı tasavvurlarına yöneliktir. İbn Hâzım'a göre Mücessime ve Müşebbihe taraftarları "...O'nun benzeri hiçbir şey yoktur..." (eş-Şûrâ 42/11) ve "O'nun hiçbir dengi yoktur." (İhlâs 112/4) âyetlerinde ortaya konulan tenzih akîdesini dikkate almamışlar, neticede sıfatları ispat etmede aşırı giderek teşbîh ve te'vîl düşmüşlerdir. Onların Tanrı tasavvurlarının tevhid inancıyla bağdaşmadığını önemle belirten İbn Hâzım, eleştirilerini mezkûr ayetleri merkeze alarak yöneltmiştir. Eleştirilerinde Allah'ın bir olduğunu, eşi, benzeri, rakibi ve denginin mevcut olamayacağını önemle vurgulamış, buradan hareketle O'nun isim ve sıfatlarının nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamaya gayret etmiştir. Bu çerçevede Allah'ın vasıflandırılması konusunda tenzih ilkesini temel prensip edinmiş; vech, yed, ayn, cenb, isbâ, sâk gibi beşerî özelliklerin zâhirî anlamlarıyla Allah'a isnad edilmeyeceğini; cisim, cevher ve araz gibi isimlerle de O'nun vasıflandırılmayacağını ispat etmeye çalışmıştır.

İbn Hâzım'ın bir taraftan nasslara zâhirî bir perspektif ile yaklaşması diğer taraftan nassların zâhirî anlamlarını esas alan Müşebbihe ve Mücessime'yi eleştirip, bazı nassları gerekli gördüğü durumlarda te'vil etmesi ilk bakışta çelişkili bir durum gibi görünse de onun bu tutumu, kendi sistemi içinde tutarlı görünmektedir. Çünkü o, mutlak anlamda te'vile karşı olmamış, bir delile dayanmayan te'vili reddetmiş, nasslardan veya akli zarurettten gelen bir delilin olması durumunda te'vili kabul etmiştir. Bu anlamda o, eğer bir kelimeyi vaz' olduğu anlamdan farklı bir anlamı gerektirecek ve te'vil yapmayı zorunlu kılacak bir delilin olması durumunda, bu lafzın te'vil edilmesini gerekli görmüştür. Bu teorisini de özellikle haberî sıfatların anlaşılması hususunda pratik olarak uygulamıştır. Nitekim o, her ne kadar sıfâtullah konusunda Selef metoduna yakın bir yol takip etse de, bilhassa haberî sıfatların anlaşılmasında Halef (te'vil) metoduna benzer bir yaklaşım sergilemiştir. Bu bağlamda o, teşbîh ve te'vîl inancını eleştirirken nasslarda Allah'ın cismaniliğine delalet eden birtakım sıfatları te'vil etmeden Allah'a izafe edilemeyeceğini savunmuş, bu tür sıfatları, lügat anlamlarını ve konuyla ilgili muhkem ayetleri göz önünde bulundurarak Allah'ın şanına layık ve Arap gramerine uygun düşecek şekilde te'vil etmiştir. Bu bakımdan İbn Hâzım'ın selefi ve zâhirî yaklaşımından hareketle onun, akli ve te'vili tamamen reddeden Selefiye'den olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Ayrıca İbn Hâzım'ın özellikle haberî sıfatlar hususunda yeri geldiğinde te'vile başvurması, akli nasıl kullandığını ya da akla yüklediği fonksiyonel alanı açıklamakla beraber, aklin değerini küçümseyen Müşebbihe ve Mücessime gibi dinî oluşumlara karşı olan tavrını daha net ifade etmektedir. Diğer taraftan İbn Hâzım'ın bir taraftan nassların zâhirî anlamlarını esas alan bir yaklaşımla Eş'ariyye ve Mu'tezile'yi nassları te'vil ettikleri gerekçesiyle sert bir dille eleştirmesi diğer taraftan nassların bir kısmını

te'vil ederek onlarınkine benzer bir yöntem takip etmesi, müteşâbih ayetlerin anlaşılması hususunda net bir tutum sergileyemediğini, kendi görüşleriyle zaman zaman çelişkiye düştüğünü, diğer mezheplere karşı ön yargılı olduğunu ve savunmacı bir tutum sergilediğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler

Kelâm, Teşbîh, Mücessime, Zâhiriyye, İbn Hazm

GİRİŞ

Batı'da İslam'ın en önemli temsilcisi olan Endülüs İslam medeniyeti, bilim ve teknik ile sanat ve edebiyatta önemli aşamalar kaydettiği gibi dinî ve aklî ilimlerde de ileri bir seviyeye yükselmiş, bu alanlara önemli katkılar sağlayan birçok İslam âlimi yetiştirmiştir. Bu âlimlerden birisi de hiç şüphesiz Endülüslü İbn Hazm'dır (ö. 456/1064).¹ İbn Hazm, İslamî ilimlerin değişik alanlarında temel kaynak niteliği taşıyan birçok eser kaleme almıştır. Asıl şöhretini ise din ve mezhepler tarihi alanında telif ettiği *el-Fasl* isimli eseriyle elde etmiştir. Bu eserinde İslam çatısı altında ortaya çıkan mezheplerin yanı sıra İslam dışı dinler hakkında da önemli bilgiler vermiş, onların görüşlerini tek hakikat kabul ettiği İslâm ile ilişkileri ve farklılıkları açısından inceleyerek savunmacı ve reddiyeci bir yöntem ile eleştiriye tabi tutmuştur.² Eleştirilerinde keskin bir dil ve sert bir üslup kullanmıştır. Öyle ki onun bu sert tutumu "İbn Hazm'ın dili Haccâc'ın kılıcından daha keskindir" şeklinde veciz bir ifadeyle sembolize edilmiştir.³

İbn Hazm'ın *el-Fasl* eserinde teşbîh ve tecsîm inancı bağlamında eleştirdiği mezheplerin başında ise Mücessime, Müşebbihe ve Haşviyye gelir. Kelâm terminolojisinde Allah'ın sıfatlarını zâhîrî manalarıyla anlayarak yaratılmışların sıfatlarına benzetenler için Müşebbihe;⁴ Allah'a cisim ve mekân isnat ederek O'nun cisim veya cismânî birtakım unsurlara sahip olduğunu savunanlar için de Mücessime terimi kullanılmaktadır.⁵ Öte yandan bu terimlerden her biri sistemli düşünce yapısına sahip müstakil bir mezhepten daha ziyade Allah'ın sıfatlarını yaratılmışlara benzetenleri ifade etmek için kullanılan müşterek bir kavramı ifade etmektedir.⁶ Ayrıca Mücessime, Allah'ın zât ve sıfatlarını cisme ve bu özellikleri taşıyan nesnelere benzettikleri için bazen Müşebbihe ile birlikte de zikredilmektedir. Hatta bazı kaynaklarda her iki kavram birbirlerinin eş anlamlısı olarak kullanılmakta, fakat Allah'a cismânî birtakım unsurlar ve mekân isnat edenler

¹ İbn Hazm'ın hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Muhammed Ebu Zehra, *İbn Hazm* (Kahire: y.y., 1954), 21-58.

² Süleyman Sayar, "Dinler Tarihiçisi Olarak İbn Hazm: Genel Bir Bakış", *Milel ve Nihal* 6/3 (Aralık 2009): 71, 76; Halil İbrahim Bulut, "Önsöz", *el-Fasl: Din ve Mezhepler Tarihi*, trc. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yay., 2017), 1: 21.

³ İsmail Durmuş, "İbn Hazm-Dil ve Edebiyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1999), 20: 61.

⁴ Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Metebetü dâri't-türâs, 2007), 225.

⁵ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli (Ankara: Umran Yay., 1981), 87-88; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yay., 2010), 238, 315.

⁶ Süleyman Uludağ, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, 3. Baskı (İstanbul: Marifet Yay., 1996), 378, 380.

için Mücessime yerine daha çok Müşebbihe ismi tercih edilmektedir.⁷ Bununla birlikte bazı kaynaklarda Ehl-i Sünnet, Şîa ve Mu'tezile gibi mezhepler içinde teşbîh inancını benimseyen kimse-lerden Müşebbihe diye de bahsedilmektedir.⁸

Haşviyye ismi ise dinî konularda akıl yürütmeyen, nasların zâhirine bağlı kalarak teşbîh ve teccsîme kadar varan telakkileri benimseyenlere verilen bir isimdir. Haşviyye mensupları nasların ilk okuyuşta akla gelebilecek manalarını esas almaktadırlar. Sözelimi Allah'a nispet edilen yed (el), vech (yüz), ayn (göz) gibi ifadeleri zâhirî manalarıyla kabul etmektedirler. Bu görüşleri sebebiyle antropomorfist (insan-biçimci) bir Tanrı anlayışına sahip olmuşlardır. Bu bakış açısı Müşebbihe ve Mücessime tarafından da benimsendiği için her iki fırka Haşviyye olarak da nite-lendirilmektedir.⁹ Bununla birlikte Haşviyye tabiri herhangi bir mezhepten ziyade farklı mezhep-ler içinde teşbîh ve teccsîm görüşünü yansıtan bir anlayışı ifade etmek için müşterek bir isim ola-rak da kullanılmaktadır.¹⁰

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere Müşebbihe, Mücessime ve Haşviyye'nin temel görüşleri daha çok "sıfâtullâh" başlığı altında ele alınan "haberî sıfatlar" konusu etrafında şekillenmiştir.¹¹ Bilindiği üzere kelâm âlimleri, haberî sıfatları zâhirî anlamlarıyla mı yoksa te'vil edilerek mi anlamak gerektiği hususunu tartışmışlar ve neticede sıfatları anlamada farklı yön-temler benimsemişlerdir. Bunlardan ilki Cehmiyye ve Mu'tezile'nin benimsediği nefy/ta'tîl yön-temidir. İkincisi Müşebbihe, Mücessime ve Haşviyye'nin savunduğu teşbîh ve teccsîm; üçüncüsü de Ehl-i Sünnet tarafından benimsenen tefvîz, isbat ve ta'tîlsiz te'vil yöntemidir.¹² Bu

⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yay., 2009), 108-109, 117, 129, 152; Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafu'l-musallîn*, thk. Navâf el-Cerrah (Beyrut: Dâru Sâdır, 2006), 282; Nureddîn es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2005), 67.

⁸ Mesela Sünnîler içinde Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) ve Kehmes b. el-Hasen et-Temîmî (ö. 149/770), Şîîler içinde de Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) gibi âlimlerin Müşebbihe, Mücessime, Haşviyye ya da Ehl-i Hadis'ten oldukları zikredilmiştir (İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, trc. M. Saim Yeprem (İstanbul: Marifet Yay., 1994), 222-224; Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yay., 1999), 2: 15-19.

⁹ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 117-118.

¹⁰ Haşviyye hakkında detaylı bilgi için bk. Ramazan Altıntaş, "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999): 57-100; Metin Yurdağür, "Haşviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1997), 18: 426-427.

¹¹ Kelâm terminolojisinde Allah'ın eli (yed), gözü (ayn), yüzü (vech), parmağı (isba'), ayağı (kadem-ricl), baldırı (sâk); oturması (istivâ), inmesi (nüzü'l), gelmesi (ityân-mecî') gibi beşerî özellikleri çağrıştıran, zâhirî anlamlarıyla anlaşılması durumunda insanları teşbîh ve teccsîm fikrine götüren sıfatlara haberî sıfatlar denir (Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, nşr. Hüseyin b. Ebû Haşim (Beyrut: Dâru İhyai't-türasil-Arabiyye, 2001), 150 vd.; Ebû'l-Meâlî Rük-nüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, nşr. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995), 67; Muhammed b. Ali Fahreddîn er-Râzî, *Esâsu't-takdîs*, nşr. Ahmed Hicâzî Sekkâ (Kahire: Mektebetü külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986), 151-191).

¹² Ehl-i Sünnet'in temsilcilerinden olan Selefiyye ve Hanbeliyye tefvîz ve isbat metodunu, Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye ise ta'tîlsiz te'vil metodunu benimsemiştir. Bunlardan birincisine "selef yolu", ikincisine de "halef yolu" denir. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 70; Metin Yurdağür, "Haberî

yöntemlerden teşbîh ve tecsîm anlayışını benimseyen Müşebbihe, Mücessime ve Haşviyye,¹³ haberî sıfatların te'vil edilmesine karşı çıkmışlardır. Bu yaklaşımlarının doğal bir sonucu olarak Allah'ı yaratılmışlara benzeterek O'nun el, yüz, göz, ayak gibi beşerî unsurlara sahip bulunduğunu savunmuşlardır.¹⁴

İbn Hazm, *el-Fasl* isimli eserinde teşbîh ve tecsîm görüşü etrafında oluşun mezhebî oluşumları eleştirirken Müşebbihe veya Haşviyye ismini kullanmamış, bunun yerine Mücessime ismini tercih etmiş,¹⁵ teşbîh ve tecsîm anlayışını, Mücessimeyi¹⁶ merkeze alarak eleştirmiştir.¹⁷ Diğer taraftan Mücessime için ayrı bir başlık açmamış, görüşlerini de müstakil başlıklar altında incelememiş, bunun yerine kelâmî konuları işlerken, yeri geldiğinde Mücessimenin görüşlerini nakledip eleştirmiştir.

Burada şu hususu ifade etmek gerekir ki Müşebbihe, Mücessime ve Haşviyye'nin nassların zâhirini esas alan yaklaşımları ile İbn Hazm'ın mensubu bulunduğu Zâhiriyye'nin yaklaşımını karıştırmamak gerekir. Her ne kadar Zâhiriyye'nin nasslara yaklaşım tarzları, göz önünde bulundurulduğunda söz konusu mezheplerle şeklen bir benzerliği söz konusu olsa da onlarla aynı görüşü savunduğunu söylemek mümkün değildir. Şöyle ki Zâhirîliğin kurucusu Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî (ö. 270/884) dinin temel kaynakları arasında Kur'ân, hadis ve icmâyî sayarak, aklı bunun dışında tutan, re'y ve kıyasa karşı olan, nassların zâhirî anlamlarını esas alan yöntemiyle Zâhirî epistemolojiyi temellendirmiştir. Ayrıca onun bu fikrî temel üzerine inşa ettiği mezhebi İtikâdî değil fikhî

Sıfatları Anlamada Metod", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1984): 249-64; Ömer Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999): 133-158.

¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 108-109, 117, 129,152; Eş'arî, *Makâlât*, 282; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 67.

¹⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 132, 284; Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Muhammed Fehmi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 1: 94.

¹⁵ Bu nedenle bu çalışmada İbn Hazm'ın teşbîh ve tecsîm inancına yönelik eleştirilerini ele alırken onun bu yöntemine sadık kalma adına Mücessime ismini kullanmayı uygun gördük.

¹⁶ Bilindiği üzere Mücessime taraftarlarının en önemli özelliği Allah'ın cisim kabul ederek antropomorfik (insanbiçimci) bir Tanrı tasavvuruna sahip olmalarıdır. Bununla birlikte mezhepler tarihi kitaplarında bu görüşün önemli temsilcileri arasında birçok şahıs ismi de zikredilir. Bunlar arasında ön plana çıkan şahıslardan biri Allah'ın zât ve sıfatlarını yaratılmışlara benzeten ve O'nun cisim olduğunu ileri süren Mukâtil b. Süleyman'dır (ö. 150/767). Yine bu inancı benimseyen şahıslar arasında ismi zikredilenlerden bir diğer önemli kişi de Kerrâmiyye'nin kurucusu kabul edilen ve aynı zamanda Mücessime içinde değerlendirilen Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/869)'dır. Bu iki ismin dışında Hişâm b. el-Hakem (ö. 179/795), Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî (ö. m. VIII. Yüzyılın sonları) ve Dâvûd el-Cevâribî (ö. ?) gibi şahıslar da teşbîh ve tecsîm inancını benimseyenler arasında zikredilir. (Bk. Eş'arî, *Makâlât*, 126-128; Bağdâdî, *el-Fark*, 225 vd.; Şehristânî, *el-Milel*, 1: 93-94). Fakat İbn Hazm, bu inancı eleştirirken bu kişilere karşı isimlerini zikrederek bu yönde herhangi bir eleştiri yöneltmemiştir.

¹⁷ Haşviyye, Müşebbihe ve Mücessime'nin dışında bu inancı benimseyen mezhepler arasında Kerrâmiyye de zikredilir (Şehristânî, *el-Milel*, 1: 99, Bağdâdî, *el-Fark*, 228). Fakat İbn Hazm konuyla ilgili eleştirilerini yöneltirken tıpkı Haşviyye ve Müşebbihe'de olduğu gibi Kerrâmiyye'den ve kurucusu Muhammed b. Kerrâm'dan da bahsetmemiştir. Bunun nedeni Kerrâmiyye'yi Mürchie'nin alt kollarından biri olarak değerlendirmesidir. İbn Hazm, Kerrâmiyye ve kurucusundan iman ve mahiyeti ile ilgili konuları işlerken bahsetmiş ve görüşlerine yer vermiştir. Bk. Ebû Muhammed Alf b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nilal*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999), 1: 368-369; 2: 209-210, 234; 3: 111, 142-143.

bir oluşumdur. Halbuki Mücessime ve Haşviyye, aklın kullanılmasına karşı çıkan, lafızcı, teşbîh ve tecsîm düşüncesine sahip olan ve Allah'ı yaratılmışlara benzeten bir zihniyet biçimini ifade eden İtikâdî bir yapılanmadır.¹⁸

Diğer taraftan “Zâhiriyye” tabiri genel olarak, Şîa ve İsmâiliyye'nin bâtinî bakış açısı ile Mu'tezile'nin ta'tîle ve nefye varan te'vil anlayışına karşı nassları temele alan Seleflere eğilim gösteren bir zihniyeti ifade etmek için kullanılmaktadır. Dolayısıyla Zâhirîliğin temsilcisi olan İbn Hâzım'ın bir yandan Şîa'nın bâtinî ve Mu'tezile'nin akli yöntemine diğer taraftan da Haşviyye, Müşebbihe ve Mücessime'nin yöntemine karşı olduğu ve bu yöntemlerin tam karşısında yer alan bir anlayışı benimsediği söylenebilir.¹⁹ İbn Hâzım'ın zâhirîliği bazı araştırmacılar tarafından Dâvûd b. Alî'nin kurduğu sistemin bir devamı olarak görülse de, teknik anlamda bir hukuk ekolü ya da mezhep olarak değil, yöntemsel yaklaşım biçimi olarak ortaya çıktığı görülür.²⁰ Nitekim o, zâhirî düşünce yöntemini yeniden sistemleştirmiş, fıkhîta takip ettiği zâhirî yöntemini İtikâdî konularda da uygulamış, böylece zâhirî mezhebine ayrı bir boyut kazandırmıştır.²¹

1. İBN HAZM'IN NASSLARI ANLAMA YÖNTEMİ

İbn Hâzım, zâhirî kimliğe sahip olması nedeniyle nassları zâhirî özellikleri açısından değerlendirilmiş, dinî hükümleri de nassları merkeze alarak açıklamaya çalışmıştır. Çünkü ona göre nassların bâtinî manaları yoktur. Allah, demek istediği şeyi nasslardaki cümlelerle ifade etmiştir. Bu sebeple insanlar, cümleleri ve lafızları zâhirî anlamları üzere anlamalı, bunların anlamlarını kaydıracak te'vil, teşbîh, mecaz ve yorumlardan uzak durmalıdır.²² Çünkü ona göre dinî meselelerde Kur'ân ve sünnet olmak üzere iki temel kaynak vardır. Bunların da zâhirleri esas alınmalıdır. Zâhirden kastedilen ise Şârî'nin belirlediği ve çerçevesini çizdiği husustur. Yani naslarda asıl olan, Şârî tarafından lafza yüklenen anlamdır. Çünkü hem dili hem dili konuşanları yaratan Allah'tır. Bu nedenle dilin lafızlarının anlam çerçevesini belirleme yetkisi O'na aittir.²³ Nasslara olan bu yaklaşımıyla İbn Hâzım, özellikle Allah'ın sıfatlar konusunda teşbîh ve tecsîmde aşırı giden Mücessime'nin nassların zâhirî anlamlarını esas alarak antropomorfist bir Tanrı tasavvuru benimsemeleri karşısında nassları teşbîhe düşmeden, Allah'ı yaratılmışlara benzetmeden olduğu gibi tasdik edip, anlamlarını te'vil etmeden Allah'a havale eden Selef metoduna yakın metod takip

¹⁸ Muharrem Kılıç, “Dini Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zâhirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı”, *Bilimname* 2/2 (Ağustos 2003): 158; İsa Koç, “Haşviyye Zihniyeti”, *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi Bildirileri (Türkiye-Kütahya 14-17 Mayıs 2015)*, ed. Hümevra Dinçer - Ümit Güneş (İstanbul: Matsis Matbaası, 2015), 4: 219.

¹⁹ Ayrıca bk. Sayar, “Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hâzım: Genel Bir Bakış”, 71.

²⁰ Kılıç, “Dini Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zâhirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı”, 158.

²¹ Murat Serdar, “Endülüs Âlimlerinin Allah'ın İsim ve Sıfatları Konusundaki Görüşleri: İbn Hâzım ve İbnü'l-Arabî Örneği”, *Bilimname* 8/2 (Ağustos 2005): 51; Sayar, “Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hâzım: Genel Bir Bakış”, 68.

²² Muharrem Akoğlu, “İbn Hâzım'ın Mu'tezileye Yönelik Eleştirileri”, *Bilimname* 10/1 (Haziran 2006): 71.

²³ Çağfer Karadaş, “İbn Hâzım ve Eş'arîlik Eleştirisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009): 92.

etmiştir.²⁴ Öte yandan İbn Hazm, Mu'tezile ve Eş'ariyye gibi mezheplerin de bu konuda kıyas metodunu kullandıkları için teşbîhe düştüklerini, başka bir ifadeyle dünyevî cisimler ile Allah arasında benzerlik hatta müşareket kurmak suretiyle Mücessimeden farklı olmayan bir görüş benimsedikleri, bu nedenle onların da Mücessime'den sayılması gerektiğini belirtmiştir.²⁵ Bu çerçevede o, Kur'ân ve hadislerde Allah'a izafe edilen isim ve sıfatların geçtiği şekliyle olduğu gibi iman edilmesi gerektiğini, nasslarda geçmeyen isimlerin ise -Allah'ın şanına uygun olsa bile- O'na nisbet edilemeyeceğini belirtmiştir.²⁶ Ayrıca "sıfat" lafzının nasslarda geçmediği için Allah hakkında kullanılmayacağını, bunun yerine sadece nasslarda geçen "isim" lafzının kullanılabilceğini savunmuştur.²⁷ Bu bağlamda nasslarda geçen âlim, semî, basîr gibi kelimelerin sıfat olmayıp, birer isim olduğunu ifade etmiştir.²⁸ Ona göre kelâmcılar, mahlûkatın özelliklerinden yola çıkarak nasslarda geçmemesine rağmen Allah'a birtakım isim ve sıfatlar nisbet etmişlerdir. Kelâmcıların ortaya koyduğu bu tutum, sonradan ortaya çıkmıştır. Zira Selef uleması teşbîh ve tecsîmde aşırılığa düşmeden sadece nasslarda ifade edilen sıfatları olduğu gibi kabul etmiştir.²⁹

İbn Hazm, müteşâbih ayetlerin te'vili konusunda "Halbuki onun te'vilini ancak Allah bilir..." (Âl-i İmrân 3/7) âyetini referans alarak, bu tür âyetlerin te'vilini ancak Allah'ın bileceğini savunmuştur.³⁰ Dolayısıyla Allah'ın zât ve sıfatları konusunda Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mücessime'ye karşı fikrî mücadelede bulunmuştur. İbn Hazm'ın eserlerine bakıldığında da bu

²⁴ Tefvîz yolunu takip eden ilk dönem selef âlimleri, teşbîh ve tecsîm fikri uyandıracak her türlü yaklaşımdan uzak durma adına haberî sıfatların var olduğunu, fakat anlamlarını Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini; bu nedenle Müslümanların sıfatların mahiyetini ve anlamını Allah'a havale edip, bunları te'vil etmeden olduğu şekilde kabul etmesi gerektiğini savunmuşlardır. Ancak teşbîh ve tecsîme de düşmemişlerdir. Nitekim onlar, "Allah'ın eli, yüzü, gözü, nefsi vardır, ama bunlar bizim gibi değildirler, keyfiyeti bilinmeyen sıfatlardır" görüşünü serdederek Müşebbihe ve Mücessime'den kesin bir şekilde ayrılmışlar, teşbîh ve tecsîm imkanını ortadan kaldırmışlardır. Bu âlimler genel olarak "yed", "vech", "ayn" ve "istivâ" gibi Allah'a izafe edilen haberî sıfatları keyfiyeti bilinmeyen olarak kabul etmişler, bunların mahiyetini insanların bilemeyeceğini ve bu nedenle de te'vil edilemeyeceğini savunmuşlardır. Sözelimi te'vil ve teşbîhten uzak durmaya çalışan Mâlik b. Enes, haberî sıfatlardan "istivâ" hakkında şöyle demiştir: "İstivâ malumdur, keyfiyeti ise meçhuldür. Ona olduğu gibi inanmak vâcib, onu inkâr etmek küfür, onun hakkında soru sormak ise bid'attir." İmam Mâlik'in bu sözü selevin sıfatlar konusundaki akidesini özetler mahiyettedir (Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, "el-Fıkhu'l-ekber", *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: MÜİF Yay., 2002), 56; Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'ârî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, nşr. A. Sabbağ (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1994), 35, 89-106; Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, trc. Kemal Işık (Ankara: AÜİF Yay., 1971), 39; Şehristânî, *el-Milel*, 1: 79-80; Abdülhamid, *İslam'da İtikâdî Mezhepler*, 214).

²⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 380, 398-399; a.mlf., *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 2: 40,42, 88, 90: 136; Murat Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2005), 59, 104, 168; Bulut, "Önsöz", 1: 92; Karadaş, "İbn Hazm ve Eş'arîlik Eleştirisi", 95-96.

²⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 396, 421 vd.

²⁷ Bk. el-A'râf /180.

²⁸ Deyalı bilgi için bk. Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*, 168- 194.

²⁹ Bulut, "Önsöz", 1: 92.

³⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 353. Kur'ân dilinin anlaşılması üzerine yapılan tartışmalar hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdullah Ünlüsoy, *Sözedimleri Kuramı Açısından Din Dili* (Bursa: Emin Yay., 2017), 177-200.

mezheplere karşı genelde Ehl-i Sünnet'i³¹ özeldede Zâhirîliği savunmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte yukarıda zikredilen selefi ve zâhirî yaklaşımından hareketle İbn Hazm'ın, Selefîyye'den olduğunu söylemek de mümkün görünmemektedir. Ayrıca onun zâhirîliğinin de fikhî yönü ön plana çıkan Zâhiriyye'den farklı olduğunu da söylememiz gerekir. Zira İbn Hazm'ın zâhirîliğini bir mezhebe bağlılık şeklinde değil, yönetime ilişkin olduğu, aklın alanını daraltan lâfızcı yaklaşımı değil, sadece nassa bağlı tenkitçi, analitik ve akılcı bir eğilimi temsil ettiği şekilde anlamak gerekir. Nitekim o, Dâvûd b. Alî'nin temel meselelerle ilgili birçok görüşüne katılmamış, bu yüzden geliştirdiği zâhirî sistem kendi adıyla (Hazmiyye) anılmıştır.³² Bu nedenle İbn Hazm, nassların zâhirine sıkı sıkıya bağlı, te'vile karşı, kıyası ve akli dinî teşrî mekanizmasından dışlayıcı,³³ fakat akla ve içtihadı büyük önem veren biri olarak tanınmıştır.³⁴

İbn Hazm'ın, Selefîyye'den ve klasik anlamdaki Zâhirîlik'ten ayrılması ve kendine has bir metod oluşturması özellikle haberî sıfatların anlaşılmasında sergilediği tutuma bakıldığında daha iyi anlaşılabilir. Çünkü o, sıfatullah konusunda her ne kadar selefi bir tutum içinde olsa da onun haberî sıfatları konuyla ilgili muhkem ayetleri göz önünde bulundurarak Allah'ın şanına layık ve Arapça gramerine uygun bir biçimde te'vil etmesi selef yönteminden ayrıldığını ve kendine has bir yöntem geliştirdiğini göstermektedir.³⁵

İbn Hazm, bir taraftan Allah'ın sıfatlarını nasslarda geçtiği biçimde kabul etmesi, diğer taraftan bunları Kur'ân'a uygun bir şekilde te'vil etmesi ilk bakışta çelişkili bir durum gibi görünse de onun bu tutumu kendi sistemi içinde tutarlı görünmektedir. Çünkü İbn Hazm, mutlak anlamda te'vile karşı olmamış, bir delile dayanmayan te'vili reddetmiş, nasslardan veya akli zaruretten gelen bir delilin olması durumunda te'vili kabul etmiştir. Bu anlamda o, eğer bir kelimeyi vaz' olduğu anlamdan farklı bir anlamı gerektirecek ve te'vil yapmayı zorunlu kılacak bir delilin olması durumunda, bu lafzın te'vil edilmesini gerekli görmüştür. Bu teorisini de özellikle haberî sıfatların anlaşılması hususunda pratik olarak uygulamıştır. Çünkü ona göre bunların te'vil edilmesi hususunda hem nasstan hem de aklın zaruretiyle gelen bir delil mevcuttur. Bu bağlamda

³¹ Fakat burada şu husu ifade etmek gerekir ki *el-Fasl*'in değişik yerlerinde kendisinin Ehl-i Sünnet mensubu olduğuna işaret eden İbn Hazm, Ehl-i Sünnet tabiriyle günümüzdeki anlamından farklı bir anlam kastetmiştir. Ona göre Ehl-i Sünnet, Hz. Peygamber'in, sahabenin, tabiinin, fakihlerin, muhaddislerin ve bunlara uyanların yoludur. Onun Ehl-i Sünnet diye adlandırdığı bu gruba Eş'arîler ve Mâtürîdîler girmez. Bk. İbn Hazm, 1: 371; Serdar, "Endülüs Âlimlerinin Allah'ın İsim ve Sıfatları Konusundaki Görüşleri", 52; a.mlf., *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*, 106.

³² Sayar, "Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hazm: Genel Bir Bakış", 68, 76.

³³ İbn Hazm'ın kıyas ve re'y ile ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. İbn Hazm, *İbtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl*, thk. Saîd el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1969), s. 23 vd.; a.mlf., *en-Nebzetü'l-kâfiye fî ahkâmî 'usûli'd-dîn*, thk. M. Ahmed Abdülaziz (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1985), 61-66.

³⁴ Serdar, "Endülüs Âlimlerinin Allah'ın İsim ve Sıfatları Konusundaki Görüşleri", 52. Hatta bazı araştırmacılar tarafından kendi çağında hâkim olan Sünnîlere karşı zâhirî muhalefetin bir temsilcisi ve Zâhirîliğin bünyesine hem fıkhî hem de akidede getirdiği yeni bir tezahürün temsilcisi olarak itibar görmüştür. Bu duruma işaret eden ünlü müsteşrik Goldziher (ö. 1921) de İbn Hazm'ın kendi dönemine kadar görülmemiş yeni bir usul geliştirmeye gayret ettiğine dikkat çekmiştir (Ignaz Goldziher, *Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri*, trc. Cihad Tunç (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982), 99, 117).

³⁵ Bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2: 3-5, 12.

o, Allah'ın Kur'ân'da kendisinin yaratılmış olan hiçbir şeye benzemediğini bildirmesini³⁶ naklî bir delil; aklın Allah'ın mahlûkata benzemesini muhal bulmasını da aklî bir delil kabul etmiştir. Ona göre bu iki delilin mevcut olması haberî sıfatların te'vil edilmesini mümkün kılmaktadır.³⁷ Bu bakımdan İbn Hazm'ın özellikle haberî sıfatlar hususunda yeri geldiğinde te'vile başvurması, aklî nasıl kullandığını ya da akla yüklediği fonksiyonel alanı açıklamakla beraber, aklın değerini küçümseyen Müşebbihe ve Mücessime'ye karşı olan tavrını daha net ifade etmektedir.

Anlaşılan o ki, İbn Hazm, gerekli gördüğü durumlarda mensubu bulunduğu Zâhiriyye mezhebinin lafza bağlılık esasına dayalı metodun dışına çıkmış, *el-Fasl*'ın birçok yerinde eleştiride bulunduğu Mu'tezile ve Eş'ariyye gibi mezheplerin dinî metinleri anlamada benimsedikleri te'vil metoduna, zaman zaman kendisi de başvurma ihtiyacı hissetmiştir. Bu bakımdan İbn Hazm, her ne kadar Zâhiriyye mezhebine bağlı olsa da özellikle haberî sıfatları teşbîh ve tecsîme düşmeme adına Allah'ın şanına layık, Kur'ân'ın temel prensiplerine ve Arapça dil kurallarına uygun düşecek şekilde te'vil etmiştir. Bu da onun nassı öncelemekle birlikte dinî metinleri anlamada aklın rolünü reddetmediğini, aksine kendine has bir te'vil yöntemi benimsediğini göstermektedir. Bu açıdan İbn Hazm'ın zâhîrîliği değerlendirilirken, aklın alanını sınırlayan lafızcı selefliliği veya zâhîrîliği değil, nassa bağlı olmakla birlikte eleştirici ve akılcı eğilimi bulunan bir zâhîrîliği benimsediği gözden uzak tutulmamalıdır.³⁸

2. MÜSECCİME'NİN TEMEL GÖRÜŞLERİ VE İBN HAZM'IN ELEŞTİRİLERİ

İbn Hazm, *el-Fasl* adlı eserinde Müslümanların Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, Mürcie, Şîa ve Havâric olmak üzere beş ana mezhebe ayrıldıklarını ifade eder. Fakat bunlar arasında Haşviyye, Müşebbihe veya Mücessime'ye yer vermez.³⁹ Bununla birlikte "Tevhid ve Teşbîhin Reddi" adıyla ayrı bir bahis açarak, burada onların benimsedikleri inançlardan ve kullandıkları delillerden bahseder.⁴⁰ Ayrıca İbn Hazm, Mücessime'nin Allah'ın sıfatları hakkında farklı görüşler benimsediklerini ve kendi aralarında çeşitli gruplara ayrıldıklarını zikreder.⁴¹ Daha sonra konuyla ilgili Mücessime'nin görüşlerine yer verir. Burada onların hem temel görüşleri üzerinde hem de bu yönde kullandıkları aklî ve naklî deliller üzerinde ayrıntılı olarak durur. Onlara karşı eleştirilerini de bu deliller üzerinden yöneltir.

İbn Hazm'ın Mücessime'ye yönelik eleştirileri genel olarak nasslarda Allah'a izafe edilen haberî sıfatların zâhîrî olarak yorumlanması sonucu ortaya çıkan antropomorfist Tanrı tasavvuruna yöneliktir. Onun bu konuyu önemsemesinin temel sebebi onların benimsedikleri Tanrı anlayışlarının tevhid inancına aykırı olmasıdır. Nitekim İbn Hazm, *el-Fasl*'ın birçok yerinde bu konuya dikkat çekmiş, eleştirilerini de bu kapsamda yöneltmiştir. Bu çerçevede Allah'ın vasıflandırılması konusunda tenzih ilkesini temel prensip edinmiş; vech, yed, ayn, cenb, isbâ, sâk gibi beşerî

³⁶ Bk. eş-Şûrâ 42/11.

³⁷ Serdar, "Endülüüs Âlimlerinin Allah'ın İsim ve Sıfatları Konusundaki Görüşleri", 68-69.

³⁸ Bk. Goldziher, *Zâhirîler*, 133; Müfit Selim Saruhan, "Zahiriliğin Öncüsü İbn Hazm'da Felsefî Meseleler", *Dini Araştırmalar* 9/25 (2016): 162.

³⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 368.

⁴⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 374 vd.

⁴¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 381, 398-399, 416; 2: 3-4; 34; 3: 147-148, 250.

özelliklerin zâhirî anlamlarıyla Allah'a isnat edilmeyeceğini; cisim, cevher ve a'raz gibi isimlerle de O'nun vasıflandırılmayacağını ispat etmeye çalışmıştır.⁴² Bu bağlamda “Hiç bir şey O'nun benzeri değildir.” (eş-Şûrâ 42/11) âyetini esas alarak Allah'ın dışındaki her şeyin yaratılmış olduğu ve bu yaratılmışlardan hiçbir şeyin O'na benzemediğini önemle vurgulamıştır. Ayrıca Mücessime'nin Allah'ın sıfatları hakkındaki görüşlerinin hatalı olmasının yanı sıra bu anlayışlarını temellendirmek için başvurdukları delillerinin de yanlış olduğunu belirtmiş, onlara karşı eleştirilerini aklî ve naklî olmak üzere iki açıdan yöneltmiştir.⁴³

2.1. İbn Hazm'a Göre Mücessimenin Aklî Açıdan Allah Tasavvuru ve Bu Tasavvurun Eleştirisi

2.1.1. Allah Bir Cisimdir

İbn Hazm'a göre Mücessime'den bir grup, Allah'ın cisim olduğunu iddia etmiştir. Onlar, bu görüşlerini çeşitli aklî deliller kullanarak ispat etmeye çalışmışlardır. İleri sürdükleri delillerden birincisi şudur: “İnsan aklı cisim ve araz dışında kalan herhangi bir şeyi idrak edemez. Allah'ın araz oluşu imkânsız olduğunu göre O'nun cisim olması gerekir. Buna göre Allah'ın cisim oluşu sabit olmuş olur.” İkinci delilleri ise şu şekildedir: “Fîil, ancak bir cisimden meydana gelebilir. Allah da fâil olduğuna göre O'nun cisim olması zorunlu olur.”⁴⁴ Yine onlar şunu da iddia etmişlerdir: “Aklın bedihî kuralları ve te'vili ile bildik ki fâilin ancak bir mekânda bulunan bir cisim olması zorunludur. Yine aklın zorunlu kurallarıyla bildik ki var olan her şey ancak cisim ve arazdır. Cisim ve araz olmayan şey ise yoktur. Dolayısıyla bir şey araz değilse cisimdir. Allah da araz olmadığına göre kaçınılmaz olarak cisimdir.”⁴⁵

İbn Hazm, Mücessime'nin bu görüşlerini “cisim” ve “araz” lafızları üzerinde durarak eleştiriye tabi tutar. Bu çerçevede, öncelikle onların Allah'ın cisim olduğuna dair ileri sürdükleri “İnsan aklı ancak cisim veya araz olanı anlayabilir” şeklindeki aklî delillerinin eksik ve hatalı bir istidlal olduğunu söyler. Çünkü ona göre âlemde var olan her şey ya cisimdir ya da arazdır. Bu ikisinin (cisim ve araz) de tabiatı, kendilerini yoktan var eden bir varlığın (Muhtis) bulunmasını gerektirir. Kaldı ki cisim ve arazları yaratanın cisim veya araz cinsinden bir varlık olamayacağı da zorunlu olarak bilinir. Şayet bu ikisinin yaratıcısı cisim veya araz cinsinden bir şey olsaydı, bu durumda kendisini yapan bir fâilin olması gerekirdi. Buna göre her ikisinin fâilinin cisim ve araz

⁴² İbn Hazm'ın cevher ve araz ile ilgili görüşleri hakkında bk. İbn Hazm, *Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Müessesetü'l-arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1983), 4: 144-186.

⁴³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 374.

⁴⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 374.

⁴⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 415; a. mlf., *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, trc. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yay., 2017), 3: 136 (Bundan sonraki dipnotlarda *Dinler ve Mezhepler Tarihi*'nin sayfa numaraları parantez içinde “çev. sayfa numarası” şeklinde verilecektir). Krş. Eş'arî, *Makâlât*, 126-128; Bağdâdî, *el-Fark*, 225 vd.; Şehristânî, *el-Milel*, 1: 93-94, 99-100).

cinsinden olmadığı zorunlu olarak ortaya çıkar. Bu durum, her akıl sahibinin aklî zorunluluk sebebiyle kesinlikle kabul etmesi gereken bir delildir.⁴⁶

Diğer taraftan İbn Hazm, Allah'ın cisim olduğu iddiasını ilhâd olarak değerlendirir. Çünkü ona göre cisim, var olabilmesi için cüzlerin ve parçaların bir araya gelmesine, varlığını devam ettirebilmesi için de mekânda veya boşlukta yer tutmaya muhtaç olan birleşik bir varlıktır. Buna göre Allah cisim olsaydı, bu durum kendisinin dışında O'nun bir zaman ve mekânının olmasını zorunlu kılardı. Bu ise tevhidin iptal edilmesi, kendisi dışındaki iki varlığın (zaman ve mekânın) Allah ile ortak olmasını ve O'nunla birlikte yaratılmamış varlıkların mevcudiyetini gerektirir. Bu ise küfürdür.⁴⁷ Ayrıca Allah'ı cisim kabul etmek, O'nun âlemin yaratıcı olduğunu inkâr etmek anlamına da gelir. Çünkü bir cisim başka bir cismi yaratamaz, sadece ona tesir edebilir. Bu açıdan Mücessimenin görüşü kabul edilirse, bu durumda Allah âlemin cisimlerini yaratan değil, onlarda sadece tesirler meydana getiren bir varlık olur. Allah ise bundan münezzehtir.⁴⁸ Bunun dışında Allah'ın cisim olmadığına ve cismanî özellikler de taşımadığına işaret eden İbn Hazm, bu görüşünü cisimlerin müellef (birleşik) olduğu, dolayısıyla mekânda yer tutacağını, bu durumun ise Allah için söz konusu olamayacağı hususu üzerinde durarak ispatlamaya çalışır. Ona göre bir cisim uzunluk, derinlik ve genişlikten meydana gelir. Halbuki Mücessime bunu kabul etmez. Şayet onlar cismin bu şekilde varlık sahasına çıkışını kabul ederlerse, bu durumda onların cismin bir müellifinin (birleştireninin), yaratanının ve icat edeninin olduğunu kabul etmeleri gerekir. Eğer onlar bunu kabul etmekten kaçınırlarsa, bu durumda te'lif (birleştirme) açısından âlemdeki varlıkların bir müellifinin ve bir araya getireninin de olmasını kabul etmeleri gerekir. Halbuki müellef varlıkların tamamı zorunlu olarak bir müellife muhtaçtırlar. Dolayısıyla var olmak için cüzlerin ve parçaların bir araya gelmesine muhtaç olma, yaratılmışlara has bir durumdur ve yaratılmışlığı andıran bu tür özellikleri kâinatın yaratıcısı olan Allah'a nisbet etmek tevhid inancına aykırıdır.⁴⁹ Görüldüğü üzere İbn Hazm, cismi yaratılmışların sıfatı olan bileşik bir varlık olarak kabul etmiş, bu nedenle Allah'a cisim ismi nisbet edilemeyeceğine zira Allah'ın bileşik olmaktan münezzehe olduğuna dikkat çekmiştir. Çünkü ona göre cisim, cüzlerden oluşan/bileşik anlamında bir terim olup, Allah cisim olmaktan münezzehtir. Bu nedenle Allah cisim ile isimlendirilemez.⁵⁰

2.1.2. Cisim İle Şey Arasında Fark Yoktur

İbn Hazm'ın aklî deliller çerçevesinde Mücessime'yi eleştirdiği bir diğer husus da “şey” ve “cisim” lafızlarının aynı mı yoksa farklı anlama mı geldiği meselesidir. Çünkü Mücessime taraftarları cisim ile şey lafzı arasında anlam farkı olmadığını iddia ederek, Allah'ın cisim olduğuna dair inançlarını “Allah, cisimler gibi olmayan bir cisimdir; tıpkı şeyler gibi olmayan şey olması gibi” şeklinde formüle etmişlerdir.⁵¹

İbn Hazm, onların bu iddialarını reddeder ve her iki lafzın birbirinden farklı anlamlara geldiğini söyler. Bu çerçevede o, Mücessime'nin “şey”i “cisim” olarak kabul ettiklerine dikkat

⁴⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 374.

⁴⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 374.

⁴⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 376.

⁴⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 374-375.

⁵⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 374-375.

⁵¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 375.

çekerek onların “Bizim ‘şey’ ifademiz ile ‘cisim’ sözümler arasında bir fark yoktur” şeklinde bir itirazda bulunabileceklerine işaret eder. İbn Hâzım’a göre, her iki lafzın lügat anlamları göz önüne alındığında, bu tür iddiaların bâtıl olduğu anlaşılacaktır. Kaldı ki “şey” ve “cisim” lafızları aynı anlamda olsalardı, bu durumda araz da “şey” olmasından dolayı cisim olurdu. Bu ise kesin bir şekilde bâtıldır. Ayrıca lügatte şey lafzı, “mevcut”, “hak”, “hakikat” ve “müsbet” olana verilen bir isimdir. Bu bakımdan “şey” lafzı ile mezkûr lafızlar aynı anlama gelen müteradif isimler olup, aralarında anlam bakımından hiçbir fark yoktur. İbn Hâzım, “şey” lafzını bu şekilde açıkladıktan sonra aralarındaki anlam farkını ispat etmek için “cisim” lafzının etimolojik yapısı üzerinde durur. “Cisim” lafzı, lügatte uzunluk, derinlik ve genişlikten meydana gelen, bölünebilen ve alt-üst, ön-arka, sağ-sol şeklinde altı cihetten ibaret olan bir varlık anlamına gelir. Söz konusu bu altı cihetten birisi noksan da olabilir. İbn Hâzım iki lafzın farkını lügavî açıdan tespit ettikten sonra, her iki lafzı lügat anlamlarından farklı bir anlamda kullanmak isteyenlerin cahil olduğunu; hakkı bâtıl, bâtılı da hak olarak isimlendirmeye çalışan bir kimseye benzediğini söyler. Bununla birlikte İbn Hâzım’a göre “şey” lafzında olduğu gibi Kur’ân’da geçen bir lafza lügat anlamının dışında başka bir anlam yüklenmesi ancak, bununla ilgili bir nassın bulunması durumunda mümkün olur. Şayet bu konuda bir nass yok ise tevakkuf edilir. Başka bir ifadeyle bir nassın tevil edilebilmesi, konuyla ilgili başka bir nassın bulunmasına bağlıdır.⁵²

Diğer taraftan Mücessime taraftarlarının hakikati öğrenmek ve bunu insanlara anlatmak gibi bir amaçları bulunmadığına işaret eden İbn Hâzım, farklı anlamlara sahip lafızları bir gören ya da lügatteki anlamlarının dışında kullanan kimsenin bu durumunu aklını ve kendisini kaybetmiş, ahmak ve cahil sofistlerin işine benzetir. Çünkü ona göre amacı hakikati öğrenmek olan bir kimseye düşen görev, lafızların ve isimlerin gerçek anlamlarını araştırıp incelemektir. Ancak bundan sonra söz konusu isimlerden hareketle ya da onlar vesilesi ile vacip olanı haber verebilir.⁵³

İbn Hâzım Mücessimenin “Allah cisimdir, ancak diğer cisimler gibi değildir” şeklindeki iddialarını şu şekilde temellendirdiklerini nakleder: “Sizler (Ehl-i Sünnet), Allah’ın diriler gibi değil ama diri (hayy) olduğunu, âlimler gibi değil ama âlîm olduğunu, kudret sahibi kimseler gibi değil ama kâdir olduğunu, diğer şeyler gibi değil ama şey olduğunu söylüyorsunuz. Şu halde niçin ‘Allah’ın cisimler gibi olmayan bir cisim olduğu’ görüşüne karşı çıkıyorsunuz?” Bir diğer ifadeyle Mücessime taraftarları, şunu demek istemişlerdir: “Sizler (Ehl-i Sünnet) Allah’a şey lafzını, bizler (Mücessime taraftarları) de cisim lafzını izafe edip, Allah’ın diğer cisimlere benzemeyen bir cisim olduğunu söylüyorsunuz. Siz (Ehl-i Sünnet) de O’nun dışındaki şeylere benzemeyen bir şey olduğunu söylüyorsunuz. Bu iki söz aynı sonuca götürmüyor mu?”⁵⁴

İbn Hâzım, bu yöndeki itirazları, nasslardan hareketle cevaplandırmaya çalışır. Çünkü ona göre sadece nasslarda zikredilen isimler Allah’a izafe edilebilir. Nasslarda geçmeyen isimler -her ne kadar Allah’ın şanına layık olsa da- O’na isim olarak verilemez. Bu nedenle İbn

⁵² İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 375.

⁵³ İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 375.

⁵⁴ İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 375. Buna benzer iddialar için bk. Meymun b. Muhammed Ebü’l-Muîn en-Neseî, *Bahru’l-keîlâm*, thk. Veliyyüddin Muhammed Salih (Dimeşk: Mektebetu dâri’l-Farfûr, 2000), 101-102.

Hazm'a göre yukarıda zikredilen "hayy", "kadîr" ve "alîm" gibi isimler naslarda Allah'a izafe edilmemiş olsaydı, O'na isim olarak verilmezdi. Halbuki bu isimler, naslarda Allah'a izafe edilmiştir. Naslara tabi olmak farz olduğuna göre bu tür isimlerden herhangi biri O'na verilebilir.⁵⁵

Cisim ismine gelince; bu isim naslarda geçmemektedir. Yani Allah'ı cisim olarak vasfeden hiçbir nass bulunmamaktadır. Şayet bu konuda bir nass bulunsaydı bu durumda Allah'a cisim ismi izafe edilebilirdi. Bu durumda da Allah'ın "alîm", "kadîr", "hayy" olduğunun söylenmesi gibi "O, cisimdir, fakat diğer cisimler gibi değildir" denilebilirdi ve bunların arasında hiçbir fark olmazdı. Kaldı ki O'nun "cisim" olarak nitelendirilmesini gerektirecek ya da buna imkân sağlayacak hiçbir akli delil de mevcut değildir. Aksine akli delil, Allah'ı "cisim" olarak vasıflandırmaya manidir.⁵⁶ Şey isminin Allah hakkında kullanılmasına gelince; İbn Hazm'a göre Allah'ın isimlendirilmesi nasların bildirilmesiyle (tevkîfi) olur.⁵⁷ "Şey" ismi ise naslarda geçmekte,⁵⁸ fakat "cisim" ismi geçmemektedir. Bu nedenle cisim ismi, Allah'a isim olarak izafe edilemez, ancak şey ismi izafe edilebilir.⁵⁹

2.1.3. Allah'a Hareket, Sûret ve Zaman İzafe Edilebilir

Mücessimededen bir grup, Allah'ı cisim kabul etmekle aynı zamanda hareket, sükûn ve zaman gibi cisim olmayı zorunlu kılan ve sonradan yaratılmış (muhtes) varlıklara has olan vasıfları da Allah'a izafe etmişlerdir.⁶⁰ Bu nedenle İbn Hazm, Allah'ın cisimle vasıflandırmanın yanlışlığını cisim olmayı zorunlu kılan hareket, sûret ve zaman gibi vasıflardan hareketle ispatlamaya çalışır. Çünkü ona göre cisim, söz konusu bu üç vasıftan bağımsız olamaz. Dolayısıyla Mücessime, Allah'a cisim ismini vermekle O'nu hareket, sûret ve zaman ile vasıflandırmış olmaktadır. İbn Hazm'a göre bu görüş bâtıldır. Çünkü her hareket eden varlık, hareket sahibidir ve hareketin, hareket edene ait olması zorunludur. Aynı şekilde tasavvur edilendeki sûret de tasavvur edilene aittir. Eğer her tasavvur edilen tasavvur eden bir varlık ve her hareket ettiren (muhterrik) de hareket eden (mühterrik) bir varlık olsaydı, bu durumda öncesi olmayan fiillerin var olmaları gerekirdi ki bu, bâtıl bir görüştür. İşte bu durum hareket etmeyen bir hareket ettiricinin (muhterrik), şekil verilmemiş olan bir tasvir edicinin (musavvir) varlığını zorunlu kılar. Bu varlık da, hareket edenlerin hareket ettiricisi, şekil verilmiş olanların şekil vereni olan ve kendisinden başka ilah olmayan Allah'tır. Ayrıca her cismin kendisine ait bir sureti, hareket eden her varlığın da kendisine yüklenmiş arazları vardır. Allah ise, ne cisim ne de hareket edendir. Diğer taraftan İbn Hazm, hareket ve sükûn gibi muhtes varlıklara has olan vasıfların Allah'a izafe edilemeyeceğine dikkat çeker. Çünkü ona göre hareket ve sükûn, bir müddettir. Müddet ise zamandır. Zaman ise muhtestir. Aynı şekilde hareket ve sükûn de muhtestir. Allah'a muhtes bir şey ilişemez. Şayet Allah'a

⁵⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 375.

⁵⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 375-376.

⁵⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 375, 420-421.

⁵⁸ Şûrâ 42/11; İhlâs 112/4.

⁵⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 376.

⁶⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 376.

muhdeslik ilişmiş olsaydı, O da, muhdes olurdu. Bu bakımdan Allah ne hareket edendir de durağandır.⁶¹

2.1.4. Faaliyet ile Cismaniyet Kavramları Teşbîhi Gerekirir

İbn Hazm'a göre Mücessime kendi inançlarını meşrulaştırmak için hem Allah'a hem de insanlara "fâil" denmesinin teşbîhte bulunmayı zorunlu kıldığını iddia ederek (Ehl-i Sünnet'e karşı) şu şekilde bir itirazda bulunmuşlardır: "Siz Allah'ı fâil olarak isimlendiriyorsunuz. Halbuki kendinizi de fâil olarak isimlendirmektесiniz. Sizin bu yaptığımız da teşbîhte bulunmaktır."⁶²

İbn Hazm'a göre onların bu itirazı geçersiz ve bâtıldır. Çünkü teşbîh, isimlerde değil benzetilenlerin her ikisinde mevcut olan manada olur. Burada Allah ve insan için kullanılan fâil isimlendirmesi ise sadece lafızdaki bir ortaklıktır. Dolayısıyla hem Allah hem de insanlar için fâil isminin kullanılması teşbîhi gerektirmez.⁶³ Ayrıca fâil, bir ihtiyar ile ya da bir zorunluluk sebebiyle hareket eden ya da bilen, şüphe eden veyahut da irade eden bir varlıktır. Yine aynı şekilde fâil, bir ihtiyar ile veya vicdan ile ya da zorunlu olarak hareket edendir. Bunun dışında her fâil, vicdan sahibi olduğu halde hareket eden varlıktır. Her hareket eden de, kendisini hareket ettiren bir harekete sahiptir. Gönüllerdeki arzular ise, etkilenmeler ve duyarlılıklardır. Bu bakımdan hareket edenlerin tamamı etkilenen ve duyarlılık gösteren varlıklardır. Her etkilenen ise, zorunlu olarak fâildir. Allah ise tüm bunlardan münezzehtir. O, eylemlerini zorunlu olarak yapmaz, yani bir şeyin etkisi altında kaldığı için ya da bir hareket veyahut da vicdan sebebiyle değil, bir ihtiyar ve yoktan var etme sebebiyle fâildir. İşte bu bir benzerlik değil farklılıktır.⁶⁴ Dolayısıyla ona göre Allah'ın ve insanların fâil oluşu, aralarında herhangi bir benzerliği değil, aksine farklılığı gerektirir. Çünkü benzerlik (teşbîh), benzeyen iki şeyde aynı anlamın ispat edilmesiyle olur. Şayet dile getirilen hususlar bir benzerliği gerekli kılıyorsa, cismin cismaniyet konusunda benzer olması gerekli olurdu. Çünkü cisim, bir araz değildir. Yine arazın da araziyet konusunda benzer olması gerekirdi. Zira araz da bir cisim değildir. Böylece araz, aynı anda cisim olmayan bir cisim ve araz olmayan bir araz olmuş olurdu. Bunun olması ise muhaldir. İbn Hazm, bu açıklamayı yaptıktan sonra "Allah cisimler gibi olmayan bir cisimdir" diyen bir kimseyi teşbîh yapan değil, Allah'ın isimleri konusunda ilhâda düşen bir kimse olarak değerlendirir. Çünkü ona göre cisim ismi, Allah'ın kendisini isimlendirdiği bir isim değildir. Bu nedenle bu kimse, Allah'ı nasslarda geçmeyen bir isimle adlandırmıştır. Bununla birlikte "Allah, diğer cisimler gibi cisimdir" diyen bir kimse ise, Allah'ın isimleri konusunda ilhâda giderek teşbîhe düşmüştür. Çünkü bu kimse de hem Allah'ı cisme benzeterek teşbîhe düşmüş hem de nasslarda geçmeyen bir ismi Allah'a nisbet ederek ilhâda gitmiştir.⁶⁵

⁶¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 376. Ayrıca bk. İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-furû'*, thk. Muhammed Âtîf el-İrâkî v.dğr. (Kahire: Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, 1978), 1: 313-314; İbn Hazm, *Resâil*, 4: 183 vd.

⁶² İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 376.

⁶³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 376-377.

⁶⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 377.

⁶⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 377.

2.1.5. Allah, Bir Cevherdir

Mücessime'nin Allah'ı cevher olarak nitelediklerini nakleden İbn Hazm, bu görüşün de bâtil olduğunu ispat etmeye çalışır.⁶⁶ Ona göre Mücessime Allah'ı isimlendirme konusunda hata etmişlerdir. Çünkü Allah hakkında ancak kesin bir bilgiyle (nassla) haber verilebilir. Allah'a verilebilecek isimler ancak O'nun belirttiği isimlerdir. Halbuki Allah, kendisi hakkında cevher ismini asla kullanmamış ve zâtını bununla isimlendirmemiştir. Bu nedenle Mücessime'nin Allah'ı cevher şeklinde isimlendirmeleri O'na iftira atmaktır. Buradan hareketle İbn Hazm, Allah'ı cevher olarak kabul eden bir kimsenin O'nun yaratıcı, ilah ve işlerinin mâliki oluşu gibi vasıflarını inkâr ettiğini söyler. Diğer taraftan İbn Hazm'a göre cevher arazlara mahal teşkil eder. Bu bakımdan Allah'ı cevher olarak nitelemek O'nun arazlara mahal teşkil ettiğini kabul etmek anlamına gelir. Bu durumda Allah zât ve arazlardan mürekkep olur ki, Allah bundan münezzehtir. Dolayısıyla bu tür bir iddia bâtil bir görüştür.⁶⁷

2.2. İbn Hazm'a Göre Mücessime'nin Nakle Dayanarak Oluşturduğu Allah Tasavvuru ve Bu Tasavvurun Eleştirisi

Mücessime'nin antropomorfist tanrı tasavvurlarını çeşitli açılardan tenkid eden İbn Hazm, onların kendi görüşlerini yedeyn (iki el), yed (el), eydî (eller), ayn (göz), yüz (vecih) ve cenb (yan), mecî ve ityân (gelme) gibi Kur'ân'da Allah'a izafe edilen haberî sıfatların⁶⁸ lafzî anlamlarını esas alarak temellendirmeye çalıştıklarını söyler. Bunun dışında Mücessime'nin bazı hadislerden hareketle "kadem (ayak), yemîn (sağ el), ricl (bacak), esâbi' (parmaklar), tenezzül/nüzûl (iniş)" gibi beşerî özellikleri de Allah'a izafe ettiklerini ifade eder.⁶⁹

İbn Hazm'a göre Mücessime, bu tür nassları anlama yönteminde hata etmiştir. Çünkü onlar, bu nassları zâhirî anlamlarıyla ve gâibi şâhide, Allah'ı insana kıyas ederek anlamaya çalışmışlar, neticede yaratılmışlara benzeyen ve beşerî özelliklere sahip bir Allah'a inanmışlardır. Onların bu anlayışlarına göre Allah, yüz, göz, baş, kulak, ağız, el, ayak ve bedeni bulunan; insanların eylemleri gibi kendi kürsüsünde oturan, hareket eden, aşağı inip yukarı çıkan, sağa-sola gidip gelen insan şeklinde sınırlı bir varlık olmaktadır. İbn Hazm, onların bu anlayışlarını tevhid inancına aykırı olarak değerlendirir. Ona göre nasslarda geçen bu tür ifadeler, muhkem âyetler ışığında ve lafızların lügat anlamları esas alınarak yorumlanmalıdır. Halbuki Mücessime bu tür nassların zâhirî anlamlarını esas aldığı için hata etmiştir. Bu nedenle onların Allah hakkındaki görüşleri ve kullandıkları delilleri bâtildir. İbn Hazm'a göre Mücessime'nin delil olarak kullandıkları nassların açık ve zâhirî birtakım vecihleri vardır ki bunlar da, onların zannettikleri ve yorumladıklarından farklıdır.⁷⁰

⁶⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3: 250.

⁶⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3: 250. Ayrıca bk. a.mlf., *Resâil*, 4: 144 vd.

⁶⁸ Bu âyetler için bk. el-Bakara 2/115, 210, 272; Âl-i İmrân 3/73; el-Mâide 5/64; er-Râ'd 13/22; en-Nahl 16/26; Tâhâ 20/39; er-Rûm 30/38; ez-Zümer 39/56; Sâd 38/75; el-Fetih 48/10; et-Tûr 52/48; el-Haşr 59/2; el-Fecr 89/22.

⁶⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 374; 2: 3-4, 12.

⁷⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 374.

İbn Hâzım'ın *el-Fasl*'da Mücessime ile ilgili verdiği bilgilerden hareketle onların naslardan hareketle Allah'a birtakım beşerî özellikler nisbet etmelerini, bu yönde benimsedikleri inançlarını ve İbn Hâzım'ın onlara karşı yönelttiği eleştirilerini maddeler halinde şu şekilde özetleyebiliriz:

2.2.1. Allah'ın Gözle Görmesi ve Kulakla İşitmesi

İbn Hâzım, nasslarda Allah'a izafe edilen isimler konusunda Müslümanların ittifak ettiklerini, fakat keyfiyeti hususunda ihtilafa düştüklerini söyler. Konuyla ilgili olarak Allah'ın gören (basîr) ve işiten (semî) oluşunu buna örnek gösterir. Bu çerçevede Eş'ariyye'nin bir kısmı, Mu'tezile'den Ca'fer b. Harb (ö. 236/850), Şâ'î'dan Hişâm b. el-Hakem (ö. 179/795) ve Mücessime'nin tamamının Allah'ın bir görme (basar) ile gören, bir işitme (sem') ile işiten olduğunu kabul ettiklerini belirtir.⁷¹ Daha sonra onların bu görüşlerini çeşitli açılardan eleştiriye tabi tutar.⁷²

İbn Hâzım, Mücessime'nin Allah'ın bir görme ile gören olduğunu kesin olarak kabul ettiklerini ifade eder. Bu görüşü eleştirmeden önce konuyla ilgili geçmiş âlimlerin görüşlerini nakleder. Bu bağlamda o, Ehl-i Sünnet'ten eş-Şâfiî (ö. 204/820), Müslim el-Kinânî (ö. 240/854) ve Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî (ö. 270/884) gibi bazı âlimlerin şu görüşü benimsediklerini söyler: "Allah, işiten ve görendir. İşitme (sem') ve görme (basar) ismi O'na izafe edilemez. Çünkü bu iki isim nasslarda geçmemektedir. Dolayısıyla Allah zatıyla gören (basîr) ve işitendir (semî)."

İbn Hâzım, kendisinin de bu görüşte olduğunu belirtir ve bu görüşünü şu şekilde temellendirir: "Hakkında nass gelmediği için Allah'ı "işitme" ve "görme" ile isimlendirmek caiz değildir. Çünkü Allah sadece kendi zatından haber verdiği şeylerle isimlendirilebilir."⁷³ Kendi görüşünü bu şekilde izah ettikten sonra başta Mücessime'nin, "işitenin ancak bir işitme sıfatıyla ve görenin ancak bir görme sıfatıyla düşünülebileceği" şeklindeki görüşlerini eleştirir. Ona göre Mücessime "görme" ve "işitme" isimlerini Allah'a izafe etmişler ve bunu da şu şekilde temellendirmişlerdir: "Görenin ancak bir görme ile görebileceği, işitenin de ancak bir işitme ile işitebileceği düşünülebilir. Zira ancak "görme" vasfı bulunan bir kimse "gören", "işitme" vasfı bulunan bir kimse de ancak "işiten" olarak isimlendirilebilir."⁷⁴ Ona göre Mücessime, Allah'ın "göz ve gözlerinin" varlığıyla alakalı naslardan⁷⁵ hareket ederek böyle bir görüşe sahip olmuştur. Onlar, bu görüşlerinden dolayı aynı zamanda "Allah gözbebeğine sahiptir, bakandır, gözünde tabakalar vardır, göz kapakçıklarına ve kirpiklere sahiptir" şeklinde de bir görüş benimsemiş olmaktadır.⁷⁶ Çünkü onlar, duyulur âlemini gâibe kıyas etmişlerdir. Durum böyle olunca duyulur âlemde

⁷¹ İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 398.

⁷² Fakat biz burada konuyu sınırlandırmak için sadece İbn Hâzım'ın Mücessime ile ilgili naklettiği bilgilere ve bu bağlamda yönelttiği eleştirilerine yer vereceğiz. Onun diğer mezhepler ile ilgili verdiği bilgiler ve eleştirileri için bk. İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 398 vd. İbn Hâzım'ın bu çerçevede Eş'arîlere yönelttiği eleştiriler ve Eş'arîlerin konuyla ilgili esas görüşleri için bk. Karadaş, "İbn Hâzım ve Eş'arîlik Eleştirisi", 89-102; Hüseyin Güneş, *İslam'da Zâhirî-Sünnî Düşüncenin Çekişmesi İbn Hâzım ve Eş'arîlik Örneği*, (Konya: Kitap Dünyası yay., 2007), 89-112.

⁷³ İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 398.

⁷⁴ İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 398-399.

⁷⁵ Tâhâ 20/39; Tûr 52/48.

⁷⁶ İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 399; 2: 4.

şahit olunmaktadır ki bir gözün kendisiyle gördüğü bir göze sahip olması ve ancak bu şekilde görüyor olması ile mümkün olur. Aksi takdirde o, hastalıklı bir göz olur ki duyulur âlemde hastalıklı gözle görme işi gerçekleşmez. Yine benzer şekilde âlemde işiten bir kimse, ancak kulak deliğine sahip bir kulak vasıtasıyla işitebilir.⁷⁷

İbn Hazm'a göre onların bu iddiaları gâib âlemi için değil duyulur âlemi için geçerlidir. Zira duyulur âlemde işiten bir varlığın ancak işitme sıfatıyla işitici olduğu bilinir. Yine gören bir varlığın ancak görme sıfatıyla gören olduğu bilinir. Âlemde işiten bir varlık, ancak kendisiyle işittiği bir organ vasıtasıyla işitir. Dolayısıyla bu görüş sahiplerinin bu sıfatları Allah'a uygulamaları lazım gelir. Allah ise böyle bir nitelendirmeden kesin olarak münezzehtir.⁷⁸

İbn Hazm'a göre duyulur âlemde işiten ve görenin, ancak işitme ve görme sıfatına sahip olduğunda, işiten ve gören olur. Ayrıca görme eylemi de gören kimsenin ancak bir gözün kendisiyle gördüğü bir göze sahip olması ile gerçekleşir. Yine aynı şekilde işitme eylemi de işiten bir kimsenin, ancak kulak deliğine sahip bir kulağa sahip olmasıyla gerçekleşir. Fakat tüm bu hususlar gâib âlemde değil duyulur âlemde geçerlidir. Dolayısıyla bilinmeyi (gâibi) bilinenlere (şâhid) kıyasta bulunmak hatalı bir yöntemdir.⁷⁹ Mücessime'nin bu hatalı yöntemi kullanarak sadece duyulur âleme has olan göz ve kulak gibi uzuvları Allah'a izafe etmeleri görüşlerin en çirkinidir.⁸⁰ İbn Hazm'a göre doğru olan görüş duyulur âlemde olanların aksine Allah'ın uzuvları olmaksızın işiten ve gören olmasıdır. Yani Allah, gözbebeği, mercek, göz katmanları, kirpikler ve göz kapakları olmaksızın gören ve kulak ve kulak deliği gibi uzuvlara sahip olmaksızın işitendir. Duyulur âlemde olan şeylere kıyasla Allah'ı bir isimle isimlendirmek doğru değildir. Çünkü ona göre eş-Şûrâ 42/11.⁸¹ âyetinde de ifade edildiği üzere âlemde Allah'a benzeyen hiçbir şey yoktur. Bu nedenle Allah'a hiçbir şey kıyas edilemez.⁸² Ayrıca Allah'a isim vermenin ancak bir nass ile mümkün olduğunu önemle vurgulayan İbn Hazm, nass olmadan, sadece aklın güzel gördüğü veya Allah'ın kendine izafe ettiği isimlerden istidlalde bulunarak veya türetilerek veyahut da mahlûkâtında gördüklerinden kıyas yapılarak Allah'ı isimlendirmeyi yanlış bulur. Çünkü "Artık Allah'a

⁷⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 399.

⁷⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 399.

⁷⁹ Kıyas'ın hatalı bir yöntem oluşuna dair İbn Hazm'ın görüşleri için ayrıca bk. İbn Hazm, *İbtâli'l-kıyâs ve'r-re'y*, 34 vd.; a.mlf., *en-Nebzetü'l-kâfiye*, 61-66 vd.

⁸⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 399. İbn Hazm, benzer eleştirileri Sıfatıyye, Mu'tezile ve Eş'arîyye'ye de yöneltir ve hatta onları Mücessime olmakla itham eder. Çünkü ona göre bu mezhepler de tıpkı Mücessime gibi gâibi şâhide kıyas ederek Allah'ın zât ve sıfatlarını insana ve yaratılmışlarına benzetmişler, bu âlemdeki varlıklardan hareketle açıklamaya çalışmışlardır. Bu nedenle söz konusu mezhepleri teşbîh ve tecsîm taraftarlarından yani Mücessime ve Müşebbihe'den saymak gerekir. İbn Hazm'a göre onların bu metodu yanlış ve bâtıldır. Çünkü gâib, şahitle; Allah, mahlûk ile aynı tür ve cinsten değildir. Bu iki varlık arasında mahiyet farkı vardır. Bu nedenle gâib (Allah) ile şâhid (yaratılmışlar) arasında kıyas yapılması doğru değildir. Zira bu âlemde Allah'a kıyas edilebilecek hiçbir varlık yoktur. Dolayısıyla kıyas yöntemi kullanılarak Allah'ın zâtı ve isimleri hakkında hüküm vermek bâtıl ve geçersizdir. Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*, 59, 104, 168; Bulut, "Önsöz", 1: 92.

⁸¹ Ayetin manası şöyledir: "Hiçbir şey O'nun gibi değildir. O, işiten (semî) ve gören (basîr)dir."

⁸² İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 399.

benzetmeler yapmaya kalkmayın.” (en-Nahl 16/74) âyetinde nasslarda geçmeyen isimlerin Allah’a izafe edilemeyeceği açık bir şekilde beyan edilmiştir.⁸³

İbn Hâzım’a göre Mücessime’nin “ayn (göz)”⁸⁴ lafzının zâhirî manasını esas alarak iki göz manasının kastedildiğini iddia etmeleri de bâtıldır. Çünkü Tâhâ 20/39. ve et-Tûr 52/48. ayetlerinde geçen “ayn” lafzı Allah’tan haber vermek için kullanılmıştır. O’nun dışındaki herhangi bir şeye hamledilemez. Dolayısıyla “ayn” lafzının Allah’a ait olduğu kabul edilir, fakat bu lafızla murat edilen sadece Allah’ın kendisidir, O’ndan başka bir şey değildir.⁸⁵ Bununla birlikte İbn Hâzım’a göre ayetlerde “ayn” ve “a’yun” lafızları, Allah’a isnat edildiği için O’nun gözü ve gözlerinin olduğunu söylemek vaciptir. Çünkü O’nun gözleri olduğu nasslarda bildirilmiştir. Fakat bu lafızların zâhirî anlamlarında değil Allah’ın kendisi anlamında anlaşılması gerekir.⁸⁶ Diğer taraftan Allah, nasslarda geçtiği üzere işiten ve görendir, fakat âlemdeki görenler ve işitilenler gibi değildir. Çünkü âlemdeki işiten ve görenlerin tamamı işitme ve görme uzuvlarına sahiptir. Allah’ın işitmesi ve duyması ise bundan farklıdır.⁸⁷ Allah, âlemdeki işitenler gibi işitmez ancak ayette dediği gibi işitendir; O, görenler gibi görmez ancak ayette dediği gibi görendir.

Görüldüğü üzere İbn Hâzım’ın buradaki temel dayanak noktası Allah’ın sadece nasslarda kendisini isimlendirdiği isimlerle isimlendirilebileceği ve yine sadece O’nun kendi varlığından haber verdiği şeylerle O’ndan bahsedilebileceğidir. Bu nedenle İbn Hâzım, ayette Allah’ın kendisi hakkında “O, işiten ve görendir” diye buyurduğuna, fakat “O’nun işitmesi ve görmesi vardır.” şeklinde bir ifade kullanmadığına dikkat çeker. Bu tespitten hareketle Allah’ın semî ve basîr olduğuna vurgu yaparak, “Allah’ın işitmesi ve görmesi vardır” diyen bir kimsenin Allah hakkında bilgisizce konuştuğunu ve bu tür söylemlerin caiz ve uygun olmadığını söyler.⁸⁸

2.2.2. Allah’ın Mekân Sahibi Olması

İbn Hâzım, “Rahman arşa istivâ etmiştir.”⁸⁹ âyetinin anlaşılması hususunda Müslümanların farklı görüş benimsediklerini ifade eder. Bunlardan ilkinin Mücessime’ye ait olduğunu ve onların söz konusu âyetin zâhirî anlamını esas alıp, Allah’ın arş üzerinde mekân tuttuğunu ileri sürerek O’na mekân tahsis ettiklerini söyler.⁹⁰ Onların bu görüşlerini bâtil olarak değerlendiren İbn

⁸³ İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 396, 421; 2: 12.

⁸⁴ Bk. Tâhâ 20/39; et-Tûr 52/48.

⁸⁵ İbn Hâzım, *el-Fasl*, 2: 4.

⁸⁶ Serdar, *İbn Hâzım’ın Kelâmî Görüşleri*, 211.

⁸⁷ İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 399.

⁸⁸ İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 400. Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki İbn Hâzım, Allah’ın sıfatları ile ilgili sadece Mücessime’nin “Allah’ın yaratılmışlara has olan bir göz ile gören (basîr), bir kulak ile işiten (semî) olduğu” şeklindeki görüşlerini eleştirmemiştir. Aynı şekilde Mâtürîdiyye ve Eş’ariyye mezhebinin “Allah basar ve sem’ sıfatlarına sahiptir” şeklindeki görüşlerine de eleştiriler yöneltmiştir. Bu yöndeki eleştiriler hakkında geniş bilgi için bk. Serdar, *İbn Hâzım’ın Kelâmî Görüşleri*, 189 vd.; Karadaş, “İbn Hâzım ve Eş’arîlik Eleştirisi”, 89-102; Güneş, *İslam’da Zâhirî-Sünnî Düşüncenin Çekişmesi İbn Hâzım ve Eş’arîlik Örneği*, 89-112.

⁸⁹ Tâhâ 20/5.

⁹⁰ İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 381. İbn Hâzım konuyla ilgili görüş beyan edenlerin arasında Mu’tezile ile İbn Küllâb (ö. 240/854) ve taraftarlarını da zikretmiş, onların görüşleri naklederek çeşitli açılardan ispatlamaya çalışmıştır. Bu eleştirileri için bk. İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 380 vd. Konuyla ilgili ileri sürülen diğer görüşler

Hazm, Allah'ın bütün mekân, zaman ve cihetlerden münezzehtir olduğu, bu nedenle O'na herhangi bir mekân tahsis edilemeyeceği temel prensibinden hareketle onlara cevap vermeye çalışır.⁹¹ Bu çerçevede İbn Hazm, söz konusu âyeti şu şekilde yorumlar: "İstivâ Allah'ın arşa yaptığı bir fiildir. Bu fiil de Allah'ın arşı yaratmayı bitirmiş olmasıdır. Dolayısıyla arş yaratılmışların sonuncusu olup, arştan sonra yaratılmış olan başka bir şey (mahlûk) yoktur."⁹² İbn Hazm'ın bu yorumundan anlaşıldığı üzere o, zâhirî anlamı esas alındığında Allah'ın cismanîliğine delalet eden ve teşbîhi gerektiren "Rahman, arşa istivâ etmiştir" anlamındaki âyeti, "Allah'ın arş üzerindeki yaratması ve fiilini tamamlaması" şeklinde yorumlayarak, zâhirî anlamından farklı bir şekilde açıklamıştır.⁹³ Âyeti bu şekilde yorumlayan İbn Hazm, eleştirilerini de bu anlayış çerçevesinde yöneltmiştir.⁹⁴ Bu bağlamda o, Mücessime'nin Allah'a mekân isnat etmelerini çeşitli açılardan tenkit eder.

İbn Hazm'a göre mekânda olan her şey, bu mekânla ilişkilidir ve söz konusu mekânı doldurur; mekânın şekli ile şekillenir veya mekân onun şekliyle şekillenir. Bu ikisinden birinin olması zorunludur. Mekânda olan her şey mekânın sınırları ile sınırlıdır. Mekân ise altı veya beş cihet sahibi olup mekân ile sınırlıdır. Bunların tamamı cisimlerin sıfatlarıdır. Bu sıfatlar, Allah için söz konusu olamaz. Kaldı ki ona göre mekân, zaman ve cihet Allah tarafından sonradan yaratılmışlardır. Allah bu hâdis varlıkları yaratmadan önce de vardı. Dolayısıyla Allah hâdis varlıklarla vasıflandırılmaz. Bununla birlikte İbn Hazm'a göre "Allah, her yerde bizimle beraberdir" sözü kullanılabilir. Çünkü buradaki "her yerde" sözü, "bizimle (meanâ)" kelimesindeki "nûn ve elif" harflerinden müteşekkil zamirle bağlantılıdır. Bu durumda "her yerde" sözü, Allah'ın belli bir mekân tuttuğu anlamında değil "Allah hakkında haber vermek" anlamına gelir ki "Nerede olurlarsa olsunlar Allah, onlardır." (el-Mücâdele 58/7); "O, nerede olursanız olun sizinledir." (el-Hadîd 57/4) âyetleriyle bu anlam kastedilmiştir.⁹⁵

hakkında detaylı bilgi için bk. Eş'ârî, *Makâlât*, 126; Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, 38; Şehristânî, *el-Milel*, 1: 92-99; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 67-70.

⁹¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 381.

⁹² İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 382.

⁹³ Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*, 209.

⁹⁴ İbn Hazm benzer eleştirilerini Mu'tezile'ye de yöneltmiştir. Zira ona göre, Allah'a mekân isnat etmede her iki mezhep arasında hiçbir fark yoktur. Mu'tezile de "Allah'ın her mekânda olduğunu" iddia etmekle tıpkı Mücessime gibi Allah'a mekân isnat etmiştir. Çünkü onların bu iddiaları, Allah'ın bütün mekânları doldurması ve mekânlarda olan şeylerin de O'nda olmasını gerektirir. Allah ise bunlardan münezzehtir (İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 380).

⁹⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 380-381. Mu'tezile'nin konuyla ilgili görüşlerine de yer veren İbn Hazm, onların görüşlerini geçersiz kılmak için istivâ'nın ne anlama geldiğini açıklama sadedinde kelimenin etimolojik manası üzerinde durur. Ona göre Mu'tezile'nin "Rahman arşa istiva etmiştir" (Tâhâ 20/5) âyetinde geçen "istilâ" lafzını, "istila etmek veya ele geçirmek" şeklinde te'vil etmeleri yanlıştır. Çünkü "istivâ'nın manası, böyle olmuş olsaydı arş, istilaya diğer mahlûklardan daha uygun olmazdı. Böylesi bir durumda "Rahman yeryüzünü istila etti" denmesi de mümkün olurdu. Çünkü Allah yeryüzünün ve yaratmış olduğu şeylerin tamamını istila edendir. Ancak bunu hiç kimse iddia etmemiştir. Dolayısıyla onların bu iddiaları delilsiz boş bir iddiadan ibarettir. Kaldı ki istilâ lafzı sözlükte, "sona ulaşmak, varmak" anlamına gelmektedir. Nitekim Allah "Mûsâ, olgunluk çağına ulaşip gelişimini tamamlayınca (istivâ), biz ona ilim ve hikmet verdik" (el-Kasas 28/14) âyetinde bu anlamda kullanmıştır. Yani "Hz. Mûsâ belirli bir kuvvete ve tercih etme kudretine ulaştığında ona ilim ve hikmeti verdik" demektir. İbn Hazm'a göre "Sonra duman halinde

İbn Hâzım'a göre mekân ve istivâ konusunda benimsenmesi gereken doğru görüş Allah'ın ne bir zamanda ne de bir mekânda olduğudur. Aynı zamanda bu görüş, Ehl-i Sünnet'in çoğunluğu tarafından da benimsenmiştir. O, bu görüşün doğruluğunu "...İyi bilin ki O, her şeyi kuşatandır." (Fussilet 41/54) âyetiyle temellendirmeye çalışır. Zira ona göre bu ayet, akli bir zorunluluk olarak Allah'ın bir mekânda olmamasını gerektirir. Çünkü şayet Allah bir mekânda olmuş olsaydı, bu durumda mekân O'nu bir ya da daha çok cihetten kuşatmış olurdu. Bu ise mezkûr âyet tarafından Allah'tan nefyedilmektedir. Buradan hareketle İbn Hâzım, mekânın bir "şey" olduğu, mekânda "şey" olan bir varlığın ise söz konusu mekânı kuşatmasının mümkün olamayacağını, akıl açısından da bunun muhal olduğunun zorunlu olarak bilindiğini söyler. Diğer taraftan ona göre mekânda olan şey, ancak bir cisim ya da cisimde olan bir araz olabilir. Nitekim akılda ve tahayyülde bunun dışındaki bir şey teşekkül edemez. Böylece Allah'ın cisim veya araz olması nefyedilince o zaman Allah'ın mekânda olacağı da nefyedilmiş olmaktadır.⁹⁶

İbn Hâzım konuyla ilgili olarak "Melekler onun (göğün) etrafındadır. O gün Rabbinin arşını, bunların da üstünde sekiz (melek) yüklenir." (el-Hâkka 69/17) âyetine de yer verir. Fakat âyetin yorumlanması ile ilgili olarak iki farklı tutum sergiler. Öncelikle o, ayette yedi semâ ve Kürsi'nin ya da sekiz meleğin kastedilmiş olabileceğini söyler. Daha sonra bu tür hususların gaybî konular olduğunu, gerçekte neyin kastedildiğinin bizler tarafından bilinemeyeceğini, âyette murrat edileni ancak Allah'ın bildiğini, bizlere düşen şeyin "...Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındadır..." (Âl-i İmrân 3/7) âyetinde ifade edildiği üzere sadece bu ifadeleri söylendiği şekliyle kabul etmek ve zâhirlerine olduğu gibi inanmak olduğunu söyler.⁹⁷ İbn Hâzım'ın söz konusu ayete olan bu yaklaşımının selef metoduna benzer bir yaklaşım olduğu anlaşılmaktadır. İbn Hâzım, burada selef metoduna yakın bir yaklaşım sergilemiş olsa da ileriki bölümlerde görüleceği üzere vech, ayn ve yed gibi haberî sıfatları te'vil ederek halef metoduna yakın bir yöntem benimsemiştir. Onun bir taraftan nassların zâhirlerine olduğu gibi iman etmek gerektiğini savunup, Eş'ariyye ile Mu'tezile'yi te'vile başvurdukları gerekçesiyle eleştirmesi diğer taraftan bazı nassları tevil ederek onlarınkine benzer bir metod takip etmesi, İbn Hâzım'ın müteşâbih ayetlerin anlaşılması hususunda net bir tutum sergileyemediğini ve kendi görüşleriyle çelişkiye düştüğünü göstermektedir. Onu bu duruma sevk eden temel faktör, muhtemel nasslarda zâhirî anlamı esas alındığında Allah'ın cismanîliğine delalet eden, teşbîhi ve tecsîmi gerektiren vech, ayn ve yed gibi ifadelerin yer almasıdır. Bu endişe nedeniyle o, haberî sıfatları Allah'ın şanına layık, Kur'an'a ve Arapça gramere uygun olacak şekilde yorumlamaya çalışmıştır.

2.2.3. Allah'ın El, Yüz ve Ayak Gibi Uzuvlara Sahip Olması

İbn Hâzım'a göre Mücessime, Allah'ın cisim olduğuna dair inanç ve görüşlerini yedeyn (iki el), yed (el), eydî (eller)⁹⁸ gibi ayetlerde geçen lafızların zâhirî anlamlarını esas alarak Allah'ın

bulunan göğe yöneldi (istivâ)" (Fussilet 41/11) ayetinde de "istivâ" lafzı benzer anlamda kullanılmıştır. Buna göre âyet "Allah'ın yaratması ve fiili, yeryüzünü mahiyeti üzere düzenledikten sonra göğe yöneldi (gökte son buldu)" anlamına gelmektedir (İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 381, 383.

⁹⁶ İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 383.

⁹⁷ İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 383-384.

⁹⁸ Bk. Âl-i İmrân 3/73; el-Mâide 5/64; Yâsîn 36/71; Sâd 38/75; el-Fetih 48/10.

tıpkı insanlarınki gibi eli olduğunu iddia etmişlerdir.⁹⁹ Onların bu iddialarını da bâtil olarak değerlendiren İbn Hazm, mezkûr âyetlerde Allah'ın elleri olduğu bildirildiği için bunları kabul etmek gerektiğini, fakat “el” gibi uzuvların zâhîrî anlamlarıyla O'na izafe edilemeyeceğini belirtir. Çünkü ona göre “el” lafzı Allah'ın bir uzvu değil zâtından haber vermek için kullanılmıştır. Bu nedenle naslarda geçen “el” lafızları O'nun dışındaki herhangi bir şeye hamledilemez. Dolayısıyla tıpkı “ayn/göz” lafzında olduğu gibi “el” lafzının da Allah'a ait olduğu ve sadece kendi zâtı için kullanıldığı kabul edilmelidir.¹⁰⁰

Konuyla ilgili olarak “Allah'ın iki eli de sağdır”¹⁰¹ anlamındaki hadise de temas eden İbn Hazm, burada zikredilen “sağ” lafzı üzerinde durur. Sağ lafzının Arapçada “fazilet ve yücelik” anlamına geldiğini, bu nedenle hadisi “Allah'tan bir lütuf olarak gelen her şey en faziletli ve en yücedir.” şeklinde anlamak gerektiğini söyler.¹⁰² Diğer taraftan konuyla ilgili Hz. Peygamber'in “Mü'minin kalbi, Rahman'ın iki parmağının arasındadır.”¹⁰³ hadisine de yer veren İbn Hazm, lügatte parmak (isba') lafzının “nimet ve tedbir” anlamına geldiğini, bu nedenle hadiste Allah'ın nimeti ve tedbirinin kastedildiğini ifade eder. Buna göre söz konusu hadisi “kulun kalbi Allah'ın tedbir ve nimetlerinden iki tedbir ve iki nimet arasındadır. Ya onu sevindiren bir yeterliliktir ya da kendisiyle mükâfatlandırdığı bir imtihandır.” şeklinde anlamak gerekir. Dolayısıyla ona göre Mücessime'nin yaptığı gibi bu hadise dayanılarak Allah'ın parmağı olduğu şeklinde bir sonuca varılamaz.¹⁰⁴

Öte yandan İbn Hazm, Mücessime'nin “...Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbi'nin yüzü (vechi) bâkî kalacaktır.”¹⁰⁵ âyetini kendi görüşlerine delil göstererek Allah'ın cisim olduğunu ve insanlarınkine benzeyen bir yüzünün olduğunu iddia ettiklerini de söyler. Ayrıca onların “vechi” lafzının Allah'a izafe edildiği bazı âyetleri¹⁰⁶ de delil göstererek, bu görüşlerini temellendirmeye çalıştıklarını belirtir.¹⁰⁷

Bilindiği üzere vech (yüz) lafzı, canlılara ait bir özellik olup, vücudun baş kısmı ile alakalıdır. Mücessime'nin yaptığı gibi “vech” lafzı bu anlamda Allah'a izafe edilirse Allah'ın başının ve yüzünün olduğu gibi bir anlam kabul edilmiş olacaktır.¹⁰⁸ İbn Hazm, bu yaklaşımı doğru bulmaz. Mücessime'nin bu yöndeki görüşlerini geçersiz kılmak için Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849) “Allah'ın vechinden maksat, Allah'ın kendisidir şeklindeki görüşünü naklederek ortaya koymaya çalışır.¹⁰⁹ İbn Hazm'a göre “vech” ismi, Allah'a bir isim olarak verilemez. Zira Allah'ın

⁹⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 374; 2, 3-4.

¹⁰⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2: 4; İbn Hazm, Mu'tezile'nin “yed” kelimesini nimet olarak te'vil etmesini de, delilden yoksun bir iddia olarak değerlendirmiştir. Onun bu konuda Mu'tezile'ye yönelik eleştirileri için bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2: 4; Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*, 210

¹⁰¹ Bk. Müslim, “İmare”, 18; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13; Nesâî, “Âdâbü'l-Kudât”, 1.

¹⁰² İbn Hazm, *el-Fasl*, 2: 4.

¹⁰³ Müslim, “Kader”, 17; Tirmizî, “Kader”, 7; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13.

¹⁰⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2: 5. Ayrıca bk. Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*, 201-211

¹⁰⁵ er-Rahmân 55/26-27.

¹⁰⁶ Bk. el-Bakara 2/115, 272; er-Râ'd 13/22; er-Rûm 30/38.

¹⁰⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 374, 415; 2: 3.

¹⁰⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2: 3; Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*, 209.

¹⁰⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2: 3.

isimlendirilmesi ancak nass ile mümkün olur ki, vech ismi nasslarda O'na verilmiş bir isim değildir. Bu değerlendirmeyi yaptıktan sonra İbn Hâzım, "Allah'ın vechi" ifadesiyle O'nun zatının dışında bir şeyin kastedilmediğini belirtir. Çünkü ona göre Allah, "Yedirdikleri kimselere şöyle derler: Biz size sırf Allah rızası (vechullah) için yediriyoruz. Sizden bir karşılık ve bir teşekkür beklemiyoruz." (el-İnsân 76/9) ayetinde "vechullâh" ifadesini hoşnut olduğu kimseden hikâye etmek üzere kullanmıştır. Bu nedenle misafirlerine yemek ikram eden bu kimselerin "vechullâh" ifadesi ile Allah'tan başka bir şeyi kastetmedikleri ortaya çıkmış olmaktadır. İbn Hâzım'a göre el-Bakara 2/115. âyetinde¹¹⁰ geçen "vechullah" ifadesini de bu kapsamda değerlendirmek gerekir. Buna göre âyeti "Allah, ilmiyle ve kendisine teveccüh eden kimseyi kabul etmesi ile oradadır." şeklinde anlamalıdır.¹¹¹

İbn Hâzım'a göre Mücessime, Hz. Peygamber'in "Cehennem, Rahman ayağını (kadem) oraya koyuncaya kadar dolmayacaktır"¹¹² ya da "Cehennem, Rahman ayağını (ricl) oraya koyuncaya kadar dolmayacaktır"¹¹³ şeklindeki hadisleri referans alarak ayak gibi uzuvları da Allah'a isnat etmişler ve buradan hareketle O'nun insanlarınkine benzeyen bir ayağa sahip bulunduğunu ispatlamaya çalışmışlardır.¹¹⁴

İbn Hâzım, yukarıda zikredilen rivayetlerin sahih olduğunu söyler, fakat söz konusu bu hadislerin Mücessime'nin iddia ettiği şekilde anlaşılacağına dikkat çeker. Ona göre bu hadislerin ne anlama geldiğini Hz. Peygamber şu şekilde açıklamıştır: "Allah, kıyamet gününün akabinde, kendilerini cennete koyacağı kimseler yaratır. Allah, cennet ve cehenneme 'sizin her birinizi dolduracağım', der."¹¹⁵ Ayrıca hadiste geçen "kadem" kelimesinin manası da, "Rableri katında kendileri için bir doğruluk makamı bulunduğunu müjdele..." (Yûnus 10/2) âyetindeki gibidir. Ayette geçen "kadem" lafzıyla "doğruluğun önde geleni; doğruluk makamı" kastedilmiştir. Bu durumda yukarıda zikredilen hadislerin anlamı "Allah'ın ilminde önceden var olan bir topluluk olup cehennemi kendileriyle dolduracaktır." şeklinde olur. "Ricl" lafzının anlamı da bu şekildedir. Çünkü "ricl", sözlükte topluluk anlamına gelir. Bu durumda mezkûr hadisleri "Allah, kendileriyle cehennemi dolduracağı hususunda ilmine sebkât eden bir topluluğu oraya koyacaktır." şeklinde anlamak gerekir. Dolayısıyla "kadem ve ricl" ifadeleriyle cenneti ve cehennemi dolduracak olan insanlar topluluğu kasd edilmiştir.¹¹⁶

2.2.4. Allah'ın Nûr Olması

İbn Hâzım, Kur'ân'da Allah'ın zâtına izafe edilen haberî sıfatlarından ışık, aydınlık ve parıltı gibi anlamlara gelen "nûr" lafzının nasıl anlaşılması gerektiğine yer verir, bununla ilgili olarak Mücessime'nin "Allah göklerin ve yerin nûrudur." (en-Nûr 24/35) âyetinin zâhirî anlamını esas alarak "Allah'ın parıldayan nûr olduğu" şeklinde bir iddiada bulduklarını söyler. Onların

¹¹⁰ Ayetin manası şöyledir: "Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (Vechullâh) işte oradadır."

¹¹¹ İbn Hâzım, *el-Fasl*, 2: 3.

¹¹² Buhârî, "Tevhid", 25.

¹¹³ Tirmizî, "Sünen", 4/96.

¹¹⁴ İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 374; 2: 4-5.

¹¹⁵ Buhârî, "Tevhid", 25.

¹¹⁶ İbn Hâzım, *el-Fasl*, 2: 4-5.

bu anlayışları sebebiyle teşbîhe düştüklerine işaret eden İbn Hazm, bu iddiaları bâtil olarak değerlendirir.¹¹⁷

İbn Hazm'a göre "nûr" ya cisimdir ya da arazdır. Bunlardan hangisi olursa olsun Allah ne cisimdir ne de arazdır. Onların delil olarak kullandığı en-Nûr 24/35. ayete gelince; İbn Hazm bu âyetin manasını "Allah'ın, nefisleri aydınlatmak suretiyle (kişiyi) yerde ve göklerdeki nuruna ulaştırmasıdır şeklinde yorumlar. Çünkü ona göre Allah'ın kendisine ait bir nûr olduğunu haber verdiği şeylerin cümlesine yeryüzünü de dahil etmiştir. Şayet söz konusu nûr bilinen ve parıldayan bir şey olmuş olsa idi, bu durumda nûr ne gece ne de gündüz hiçbir zaman eksilmez ve kaybolmazdı. Halbuki durum bunun tersinedir.¹¹⁸ Ayrıca İbn Hazm'a göre Allah âyetin devamında "...O'nun nurunun temsili şudur: Duvarı bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam lamba içinde..." (en-Nûr 24/35) buyurarak, dostlarına yol gösteren kendi nûrunu zikredilen lambaya benzetmiştir. Dolayısıyla mahlûk olan bir şeyi yine bir başka mahlûka benzetmiş olmaktadır. Bunun delili de yine aynı ayette geçen "Nûr üstüne nûr" ifadesidir.¹¹⁹

İbn Hazm, kendi görüşünü temellendirmek için şu rivayeti de delil olarak kullanır: Hz. Peygamber bir gün "Allah, göklerin ve yerin nûrudur." (en-Nûr 24/35) ayetini okuyunca, Ebû Zer el-Gifârî (ö. 31/651) kendisine, "Sen Rabbini gördün mü" diye sormuş, bunun üzerine Hz. Peygamber kendisine, "O bir nûrdur, nasıl olur da ben onu görürüm" şeklinde cevap vermiştir.¹²⁰ İbn Hazm'a göre Hz. Peygamber bu ifadelerle Allah'ın gözle görülen bir nûr değil, görülmeyen bir nûr olduğunu kastetmiştir. Buna göre gökler ve yer var olunca, "O, göklerin ve yerin nûrudur." ifadesinin Allah'ın gözle görülen, renkli bir nûr olduğu anlamına değil, göklerdeki ve yerdeki varlıklara yol gösteren anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ayette Allah'ın kendi nûruyla sadece müminlere olan hidayeti kastedilmiştir. Ona göre en doğru teşbîh bu şekilde olmalıdır. Çünkü küfrün karanlığındaki Allah'ın hidayet nûru, gecenin karanlığındaki lamba gibidir. Bu da gösteriyor ki Mücessime'nin söz konusu iddiaları geçersizdir.¹²¹

2.2.5. Allah'ın Yanı ve Baldırının Olması

Mücessime "cenb (yan) ve sâk (baldır) gibi uzuv ve cisimlerin zikredildiği bazı nasslardan¹²² hareketle, Allah'ın bir yana ve baldıra sahip olduğunu iddia etmiştir.¹²³ İbn Hazm, Mücessime'nin "Allah'ın yanında (cenbillah), işlediğim kusurlardan dolayı vay halime!"¹²⁴ ayetine dayanarak Allah'a cenb isnat etmelerini doğru bulmaz. İbn Hazm, bu ayeti "Kullarının yanında olduğu halde Allah'tır." şeklinde te'vil ederek, cenb lafzıyla Allah'ın zatının kastedilmiş olduğunu belirtir.¹²⁵

¹¹⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 376.

¹¹⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 376.

¹¹⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 186.

¹²⁰ Müslim, "İman", 291.

¹²¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 185-186.

¹²² Bk. ez-Zümer 39/56; el-Kalem 68/42.

¹²³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 374.

¹²⁴ Zümer 39/56.

¹²⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2: 4.

İbn Hâzım'a göre Mücessime'nin "Baldırların (sâk) açılacağı ve kâfirlerin secdeye çağrılacağı gün..." (el-Kalem 68/42) âyeti ile "Allah, baldırları (sâk) açacak, böylece onlar secde ederek boyun eğecekler."¹²⁶ hadisinden hareketle Allah'a baldır isnat etmeleri de doğru değildir. Çünkü sözkonusu nasslarda baldır lafzı "işin zorluğu, durumun dehşetini ve korkuçluğunu haber vermek" anlamında kullanılmıştır. Zira Arapçada savaşın şiddetini ifade etmek için "paçalarını (sâk) sıvadı." denilir. İbn Hâzım, "baldır/sâk" lafzının bu anlama geldiğini desteklemek için şair Cerîr b. Atıyye'nin (ö. 110/728) şu mısrasını delil olarak gösterir: "Mazinoğullarından nice kibirli kimseler vardır ki, savaş kızıştığında paçalarını (sâk) sıvamak zorunda kaldılar." Dolayısıyla ona göre sâk lafzı, ayette kıyamet gününün dehşetini, şiddetini ve zorluğunu bildirmek için mecâzî anlamda kullanılmıştır.¹²⁷

2.2.6. Allah'ın Nüzûlü, Mecî ve İtyânı

İbn Hâzım'a göre Mücessime nasslarda Allah'a izafe edilen nüzûl (iniş)¹²⁸ ve mecî, ityân (gelme)¹²⁹ gibi birtakım fiilî sıfatlarını da yaratılmışların fiillerine benzetmiştir.¹³⁰ Onların delil olarak kullandığı "Allah her gece, gecenin son üçte biri kaldığında dünya semasına iner (yetenez-zelü) ve şöyle buyurur: Bana dua eden yok mu, duasını kabul edeyim..."¹³¹ hadisinde geçen "Allah'ın nüzûlü/inmesi" ifadesini O'nun, duaları kabul etmek için dünya semasında yarattığı bir fiil olarak yorumlar. Ona göre bu vakit, kabul ve icab ile gayret gösterenler, af dileyenler ve tövbe edenlerin mağfiret edilmesi umulan bir zaman dilimidir. İbn Hâzım, kendi görüşünü temellendirmek için, bu tür bir kullanımın Arapçada bilinen bir durum olduğuna ve "nüzûl/inmek" lafzının ilk anlamının dışında başka anlamlarda da kullanıldığına dikkat çeker. Nitekim Arapçada "Onu bana hibe etti (nezele) ve onunla bana iyilik etti." anlamını kast etmek için "filan kendi hakkından vazgeçti" denir. Buna göre ibarede geçen "nezele" lafzı "hibe" anlamında kullanılmış, bununla da "kendi hakkından vazgeçme" anlamı kast edilmiştir. Ayrıca ona göre hadiste nüzûlün sınırlı bir vakitle bağlanması da bunun zâta ait bir sıfat değil, fiile ait bir sıfat olmasına delalet eder. Böylece Allah'ın gecenin üçte birlik bir kısmında dünya semasına inmesi söz konusu vakitte yaratılmış ve o vakitte gerçekleştirilmiş bir fiil olduğunu göstermektedir. Bu fiilin de nasıl olduğu yine mezkûr hadisin devamında Hz. Peygamber, "Allah, bir meleğe, bu vakitte şu şekilde nida etmesini emreder." buyurarak açıklamıştır. Ayrıca İbn Hâzım'a göre gecenin üçte birlik kısmı da güneşin doğuşunun ve batışının farklılığı sebebiyle beldelerde kaçınılmaz olarak farklılık arz eder. İşte bu farklılık nüzûlün, Allah'ın bu vakitte, her ufuk ehli için yarattığı bir fiil olduğunu ortaya koymaktadır.¹³²

Diğer taraftan İbn Hâzım'a göre nüzûl fiili bir yerden başka bir yere intikal etmekle gerçekleşir. Bu durum, Allah için düşünülemez. Çünkü şayet Allah bir yerden başka bir yere intikal etseydi, bu durumda elbette Allah sınırlı, yaratılmış, müellef (birleştirilmiş) ve bir mekânda yer

¹²⁶ Buhârî, "Tefsir", 328.

¹²⁷ İbn Hâzım, *el-Fasl*, 2: 7.

¹²⁸ Buhârî, "Deavât", 14; "Teheccüd", 14; Müslim, "Müsâfirin", 168.

¹²⁹ Bk. el-Bakara 2/210; en-Nahl 16/26; el-Haşr 59/2; el-Fecr 89/22.

¹³⁰ İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 374; 2: 12-11.

¹³¹ Buhârî, "Deavât", 14; "Teheccüd", 14; Müslim, "Müsâfirin", 168.

¹³² İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 11.

tutan bir varlık olmuş olurdu. Bunlar ise, yaratılmış varlıkların özellikleridir. Allah bundan münezzehtir.¹³³ İbn Hazm bu görüşünü ispatlamak için, Hz. İbrâhim'i buna örnek gösterir. Zira ona göre "Yıldız batınca da, 'Ben öyle batanları sevmem' dedi." (el-En'âm 6/76) âyetinde de ifade edildiği üzere Hz. İbrâhim, "Ayın intikali sebebiyle Rab olamayacağını" kavmine açıkladığında Allah ondan hoşnut olmuştur. Dolayısıyla bir mekândan başka bir mekâna intikal eden her şey, söz konusu mekândan uzak kalan, kaybolandır. Allah ise bu tür durumlardan münezzehtir.¹³⁴ İbn Hazm'a göre "Ve Rabbin gelip melekler saf saf dizildiği zaman..." (el-Fecr 89/22) âyetindeki gelmeyi Allah'ın gelmesi değil, emrinin gelmesi; el-Bakara 2/210. âyetindeki gelme fiilini de Allah'ın değil, azabının gelmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Buna göre kıyamet günündeki geliş (mecî) ve gelmeye dair her şey (ityân) Allah'ın söz konusu günde gerçekleştireceği fiil olmaktadır. Allah'ın bu fiili de "mecî" ve ityân şeklinde isimlendirilmektedir.¹³⁵

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerim'de tevhid inancına büyük önem verilmiş, bu anlamda Allah'ın yaratılmışlardan hiçbir şeye benzemediği, eşi ve benzerinin olmadığı vurgulanarak şirk inancını bertaraf etmede tavizsiz bir tutum sergilenmiştir. Diğer taraftan bazı âyetlerde Allah'tan bahsedilirken tevhid inancıyla bağdaşmaz gibi görünen birtakım teşbîh ve temsillere de yer verilmiş, müteşâbih ifadeler kullanılmıştır. İlk bakışta çelişkili gibi görünen bu durumun nasıl çözüme kavuşturulacağı önemli bir tartışma konusu olmuştur. Tartışmanın merkezinde ise beşerî özellikleri çağrıştıran, zâhirî anlamlarıyla anlaşılması durumunda insanları teşbîh ve tecsîm fikrine götüren haberî sıfatlar yer almıştır. İslam düşünce tarihinde, haberî sıfatların zâhirî anlamlarıyla mı yoksa te'vil edilerek mi anlaşılması gerektiği hususu tartışılmış ve neticede sıfatları anlamada farklı yöntemler benimsenmiştir. Bu yöntemlerden biri, teşbîh ve tecsîm yöntemi olup, Müşebbihe ve Mücessime tarafından benimsenmiştir. Onlar, nasslarda geçen haberî sıfatların zâhirî anlamlarını esas alıp, te'vil edilmesine karşı çıkmışlardır. Bu yaklaşımlarının doğal bir sonucu olarak Allah'ı yaratılmışlara benzetip O'nun el, yüz, göz, ayak gibi beşerî ve cismanî unsurlara sahip bulunduğu iddia etmişlerdir.

İbn Hazm, çeşitli din ve mezhepleri konu edindiği *el-Fasl* adlı eserinde Mücessime'nin bu görüşlerine yer vermiş, eleştirilerini de Ehl-i Sünnet'in anlayışına uygun olup olmadığı çerçevesinde yöneltmiştir. Onun söz konusu mezheplere yönelik eleştirileri ise daha çok nasslarda Allah'a izafe edilen haberî sıfatların zâhirî anlamlarının esas alınması sonucu ortaya çıkan antropomorfist Tanrı tasavvurlarına yönelik olmuştur. İbn Hazm'a göre onlar "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur" (eş-Şûrâ 42/11) âyetinde ortaya konulan tenzih akîdesini dikkate almamışlar, neticede sıfatları ispat etmede aşırı giderek teşbîh ve tecsîme düşmüşlerdir. Onların Tanrı tasavvurlarının tevhid inancıyla bağdaşmadığını önemle belirten İbn Hazm, eleştirilerini mezkûr ayeti merkeze alarak yöneltmiştir. Bu çerçevede o, Allah'ın vasıflandırılması konusunda tenzih ilkesini temel prensip edinmiş; vech, yed, ayn, cenb, ısbâ, sâk gibi beşerî özelliklerin te'vil edilmeden

¹³³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 11.

¹³⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 374; 2: 11-12.

¹³⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 374; 2: 11-12.

zâhirî anlamlarıyla Allah'a isnat edilmeyeceğini; cisim, cevher ve a'raz gibi beşerî ve dünyevî unsurlarla da O'nun vasıflandırılmayacağını ispat etmeye çalışmıştır.

İbn Hâzım'ın bir taraftan nasslara zâhirî bir perspektif ile yaklaşması diğer taraftan nasların zâhirî anlamlarını esas alan Müşebbihe ve Mücessime'yi eleştirip, bazı nasları gerekli gördüğü durumlarda te'vil etmesi ilk bakışta çelişkili bir durum gibi görünse de onun bu tutumu kendi sistemi içinde tutarlı görünmektedir. Çünkü o, mutlak anlamda te'vile karşı olmamış, bir delile dayanmayan te'vili reddetmiş, nasslardan veya akli zaruretten gelen bir delilin olması durumunda te'vili kabul etmiştir. Bu anlamda o, eğer bir kelimeyi vaz' olduğu anlamdan farklı bir anlamayı gerektirecek ve te'vil yapmayı zorunlu kılacak bir delilin olması durumunda, bu lafzın te'vil edilmesini gerekli görmüştür. Bu teorisini de özellikle haberî sıfatların anlaşılması hususunda pratik olarak uygulamıştır. Nitekim o, her ne kadar sıfatullah konusunda selef metoduna yakın bir yol takip etse de, bilhassa haberî sıfatların anlaşılmasında te'vil yöntemine başvurarak halefin metoduna benzer bir yaklaşımı benimsemiştir. Bu suretle o, selef yönteminden ayrılarak kendine has bir yöntem geliştirmiştir. Bu bağlamda o, teşbîh ve tajsîm inancını eleştirirken nasslarda Allah'ın cismaniliğine delalet eden birtakım sıfatları te'vil etmeden Allah'a izafe edilemeyeceğini savunmuş, bu tür sıfatları, lügat anlamlarını ve konuyla ilgili muhkem ayetleri göz önünde bulundurarak Allah'ın şanına layık ve Arap gramerine uygun düşecek şekilde te'vil etmiştir. Bu bakımdan İbn Hâzım'ın selefi ve zâhirî yaklaşımından hareketle onun, Selefiyye'den olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Kaldı ki İbn Hâzım'ın özellikle haberî sıfatlar hususunda yeri geldiğinde te'vile başvurması, akli nasıl kullandığını ya da akla yüklediği fonksiyonel alanı açıklamakla beraber, aklın değerini küçümseyen Selefiyye, Müşebbihe, Mücessime ve Haşeviyye gibi dinî oluşumlara karşı olan tavrını daha net ifade etmektedir.

Öte yandan İbn Hâzım'ın bir taraftan nasların zâhirî anlamlarını esas alan bir yaklaşımla Eş'ariyye ve Mu'tezile'yi nassları te'vil ettikleri gerekçesiyle sert bir dille eleştirmesi diğer taraftan yukarıda da işaret edildiği üzere nassların bir kısmını te'vil ederek onlarınkine benzer bir yöntem takip etmesi, müteşâbih ayetlerin anlaşılması hususunda net bir tutum sergileyemediğini, kendi görüşleriyle zaman zaman çelişkiye düştüğünü, diğer mezheplere karşı ön yargılı olduğunu ve savunmacı bir tutum sergilediğini göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İrfan. *İslam'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*. Trc. M. Sait Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1994.
- Akoğlu, Muharrem. "İbn Hâzım'ın Mutezileye Yönelik Eleştirileri". *Bilimname* 10/1 (2006): 63-92.
- Altıntaş, Ramazan. "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 3 (1999): 57-100.
- Aydın, Ömer. "Haberî Sıfatları Anlama Yolları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999): 133-158.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. Nşr. Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 2007.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *Kitâbu'l-irşâd*. Nşr. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995.
- Çelik, İbrahim. "Kur'ân'da Haberî Sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman'a İsnâd Edilen Teşbîh Fikri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1987): 151-159.
- Durmuş, İsmail. "İbn Hâzım-Dil ve Edebiyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 58-61. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

- Ebû Zehra, Muhammed. *İbn Hazm*. Kahire: y.y., 1954.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. "el-Fıkhü'l-ekber". *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*. Trc. Mustafa Öz İstanbul: MÜİF Yayınları, 2002.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafu'l-musallîn*. Thk. Navâf el-Cerrah. Beyrut: Dâru Sâdır, 2006.
- Güneş, Hüseyin. *İslâm'da Zâhirî-Sünnî Düşüncenin Çekişmesi İbn Hazm ve Eş'arîlik Örneği*. Konya: Kitap Dünyası yay., 2007.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *İtikadda Orta Yol*. Trc. Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Goldziher, Ignaz. *Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri*. Trc. Cihad Tunç. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nilal*. Nşr. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1999.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *Din ve Mezhepler Tarihi*. Trc. İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Usûl ve'l-furû'*. Thk. Muhammed Âtîf el-İrâkî v.dğr. Kahire: Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, 1978.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *en-Nebzetü'l-kâfiye fi ahkâmî 'usûli'd-dîn*. Thk. Ahmed Abdülaziz. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1985.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *İbtâli'l-kiyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl*. Thk. Saîd el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1969.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1983.
- Kâdî Abdülcebbâr. Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Nşr. Hüseyin Ebû Haşim. Beyrut: Dâru İhyâi't-türasil-Arabiyye, 2001.
- Karadağ, Çağfer. "İbn Hazm ve Eş'arîlik Eleştirisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009): 89-102.
- Kılıç, Muharrem. "Dini Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zahiri Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı". *Bilimname* 2 (2003): 157-169.
- Koç, İsa. "Haşviye Zihniyeti", IV. *Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi Bildirileri (Kütahya 14-17 Mayıs 2015)*. Ed. Hümeysra Dinçer - Ümit Güneş. 4: 215-231. İstanbul: Matsis Matbaası, 2015.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbü't-Tevhîd*. Trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2009.
- Neşşâr, Ali Sami. *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. Trc. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Sâbûnî, Nureddîn. *Mâtürîdiyye Akâidi*. Trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Saruhan, Selim. "Zahiriliğin Öncüsü İbn Hazm'da Felsefi Meseleler". *Dini Araştırmalar* 9/25 (2016): 159-179.
- Sayar, Süleyman. "Dinler Tarihcisi Olarak İbn Hazm: Genel Bir Bakış". *Milel ve Nihal* 6/3 (Aralık 2009): 41-79.
- Serdar, Murat. "Endülüs Âlimlerinin Allah'ın İsim ve Sıfatları Konusundaki Görüşleri: İbn Hazm ve İbnu'l-Arabî Örneği". *Bilimname* 8/2 (Ağustos 2005): 51-74.
- Serdar, Murat. *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*. Doktora Tezi. Erciyes Üniversitesi, 2005.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. Nşr. Fehmi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, ts.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Ünlüsoy, Abdullah. *Sözedimleri Kuramı Açısından Din Dili*. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Yurdağür, Metin. "Haberî Sıfatları Anlamada Metod". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1(1984): 249-64.
- Yurdağür, Metin. "Haşviye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 426-427. Ankara: TDV Yayınları, 1997.