

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN HAZM'DA AKILCILIK

LEYLA TEPE

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:
PROF. DR. İSMAİL TAŞ

KONYA-2024



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



Bilimsel Etik Sayfası

Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Leyla Tepe		
	Numarası	21810201035		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri ABD/ İslam Felsefesi BD		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	İbn Hazm'da Akılcılık			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı
İmzası
Leyla Tepe



ÖZET

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Leyla Tepe		
	Numarası	21810201035		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri ABD / İslam Felsefesi BD		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. İsmail Taş		
Tezin Adı	İbn Hazm'da Akılcılık			

Zahiri düşüncesi ile ön plana çıkan İbn Hazm, bir filozof olarak değerlendirilmese de felsefe ve mantık ilimlerine karşı olumlu bir tutum sergilemiştir. O zahiri tutumu gereği bir taraftan dinde olmayan hususların dine eklenmesinin bir aracı olarak gördüğü fikhi kıyas ve te'vili eleştirmiş diğer taraftan sonucun öncüllerden zorunlu olarak çıktığı bir kıyası desteklemiş ve bunun dinen meşruluğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca o, tabi ve dini alanı ayrı değerlendirmekle beraber her iki alanın yöntemlerinin de ayrı olduğunu; dini alanda yetkinin vahiyde, tabi alanda yetkinin ise akla ait olduğunu düşünmektedir. Akılcı olarak değerlendirebileceğimiz bu tutumunun bir uzantısı olarak o, din-felsefe ilişkisini aynı hakikati ifade eden ayrı iki alan olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda onun zahiri düşüncesi de nassın dışında bir dünyanın olmadığı düşüncesinden ziyade dini alanın dışında tabi bir alanın olduğu ve bu iki alanın birbirine müdahalede bulunmadığı bir dünya görüşünü desteklemektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, İbn Hazm, din, felsefe, akılcılık, mantık.



ABSTRACT

ABSTRACT

Author' s	Name and Surname	Leyla Tepe		
	Student Number	21810201035		
	Department	Philosophy and Religious Sciences / History of Religions		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. İsmail Taş		
Title of the Thesis/Dissertation	Rationalism in Ibn Hazm			

Ibn Hazm, who came to the forefront with his zahiri thought, was not considered a philosopher at the same time, but he had a positive attitude towards the sciences of philosophy and logic. On the one hand, he criticized jurisprudential syllogism and ta'wīl, which he saw as a means of adding non-religious matters to religion, on the other hand, he supported syllogism in which the conclusion necessarily follows from the premises and tried to demonstrate its religious legitimacy. In addition, while he distinguished between the natural and religious spheres, he also thought that the methods of both spheres were different; the authority in the religious sphere belonged to revelation, while the authority in the natural sphere belonged to reason. As an extension of this attitude, which we can consider rationalist, he considers the religion-philosophy relationship as two separate fields expressing the same truth. In this context, rather than the idea that there is no world outside of revelation, his zahiri thought supports a worldview in which there is a natural sphere outside the religious sphere and these two spheres do not interfere with each other.

Keywords: Ibn Hazm, religion, philosophy, rationalism, logic

İÇİNDEKİLER

Bilimsel Etik Sayfası.....	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT.....	iv
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR	vii
ÖNSÖZ	viii
GİRİŞ	1
1. İBN HAZM'IN HAYATI VE ESERLERİ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM	3
İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AKILCILIK.....	3
1. KELAM VE AKILCILIK	4
a. Te'vil.....	7
b. Husun Kubuh Sorunu	9
c. Nedensellik	12
2. FIKİH VE AKILCILIK.....	14
3. TASAVVUF VE AKILCILIK	17
4. İSLAM FELSEFESİ VE AKILCILIK	23
İKİNCİ BÖLÜM.....	34
İBN HAZM'IN DÜŞÜNCESİNDE AKILCILIĞIN İZDÜŞÜMLERİ	34
1. İBN HAZM'IN DÜŞÜNCESİNİN ARKA PLANI OLARAK ENDÜLÜS.....	34
a. Endülüs'ün Siyasi ve Kültürel Durumu	34
b. Endülüs'te İlmî Hayat.....	37

2. İBN HAZM'IN DİN ANLAYIŞI	39
a. Zahirilik	40
b. Kıyas Eleştirisi.....	46
c. Te'vil Eleştirisi	50
d. Husun Kubuh Eleştirisi.....	53
e. Marifet Eleştirisi	55
3. İBN HAZM'IN AKIL ANLAYIŞI	57
4. AKIL-VAHİY/FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ	68
SONUÇ	73
KAYNAKÇA	75

KISALTMALAR

ABD: Ana Bilim Dalı

BD: Bilim Dalı

c. : cilt

çev.: çeviren

ed. : editör

İ.Ü: İstanbul Üniversitesi

s. : sayfa

TDV: Türkiye Diyanet Vakfı

yy. : yüzyıl

vb. : ve benzeri

ÖNSÖZ

İslam düşüncesinde akılcılık daha çok Mu'tezile mezhebi ve İslam Dünyasında yaşamış olan filozoflar ile beraber anılmıştır. İbn Hazm (ö. 1064) ise ne Mu'tezile mezhebine mensuptur ne de filozof olarak değerlendirilmektedir. Bilakis o, Zahiri mezhebinin teorisyeni olarak katı bir nassçılıkla bile itham edilebilmektedir. Biz bu çalışmamızda öncelikle dini alanda nassların dışına çıkılmasına karşı olan İbn Hazm'ın din anlayışının neye tekabül ettiğini ortaya koymaya çalışarak onun akılcı olarak değerlendirebilmemizin önünü açmaya çalıştık. Bu bağlamda gördük ki onun için din her şeye müdahalede bulunan bir unsur olmaktan ziyade kendi sınırları olan ve kendi dışında başka bir alana imkân tanıyan bir unsur olarak yapılanmıştır. Daha sonra dini alan dışında tabi bir alana dikkat çeken İbn Hazm tabi alanın da aynı şekilde dine müdahalede bulunması söz konusu olmayan ve etkinliğini akıl ile sürdüren bir alan olarak düşünmektedir. Bu bağlamda mantık ve felsefeyi de savunan İbn Hazm bu alanların da meşruluğunu felsefe ve dinin ulaştığı hakikatin aynı olduğu söylemiyle ortaya koymaya çalışmıştır.

İbn Hazm'ın akılcılığının ele alındığı bu çalışmanın giriş bölümünde onun hayatı ve eserlerine değinilmiştir. Birinci bölümde ise İslam düşüncesinde akılcılık ele alınmış, bu bağlamda kelam, fıkıh, tasavvuf ve İslam felsefesinde akılcılığın ne boyutta olduğu irdelenerek İbn Hazm'ın akılcılığın neye tekabül ettiği daha anlaşılır kılınmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde ise İbn Hazm'ın akılcılığı din anlayışı ve akıl anlayışı şeklindeki üst başlıklar altında irdelenmiş, mantık ilmine yaklaşımı ve savunduğu akıl yürütmenin gerçekten mantıktaki kıyas olup olmadığı ortaya koyulmaya çalışılmış, sonra onun felsefe-din/akıl-vahiy ilişkisi tartışmasında nasıl bir tavır aldığı açıklanarak konunun daha geniş bir şekilde anlaşılması hedeflenmiştir.

Biz İbn Hazm'ın İslam Felsefesinde yapılan çalışmalarda yoğun olarak çalışılmadığını gördük. Özellikle mantık, ahlak ve aşk felsefesi bağlamında çalışmalar yapılsa da bizim ele aldığımız şekilde onun akılcılığının çalışılmadığını söyleyebiliriz. Onun mantık anlayışı üzerine yapılan çalışmalar bize yaklaşırsa da biz bu çalışmalarda bir üst söylemle din-felsefe ilişkisini içine alacak şekilde onun akılcı

olduğunu iddia eden bir çalışmaya rastlamadık. Biz de bu çalışmamızda bu hususta katkıda bulunmayı arzuladık.

Araştırmanın konusunun belirlenmesinde ve çalışma boyunca desteğini esirgemeyen değerli danışman hocam Prof. Dr. İsmail TAŞ'a, bu süreç boyunca her anlamda yardımcı olan Arş. Gör. Havva Sümeyra Altınsoy'a, teknik konularda katkıda bulunan arkadaşlarıma ve yüksek lisans boyunca Bilim İnsanı Destek Programları Başkanlığı (BİDEB) 2210- Genel Yurt İçi Lisansüstü Burs Programı kapsamında destek sağlayan TÜBİTAK'a şükranlarımı sunarım.

Leyla TEPE

Konya, 2024

GİRİŞ

1. İBN HAZM'IN HAYATI VE ESERLERİ

Tam adı Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelûsî el-Kurtubî olan İbn Hazm, 994 yılında Endülüs'te bulunan Minyetü'l-Mugîre adlı bir yerde doğmuştur. İbn Hazm'ın aslen nereli olduğunu net olarak söylemek mümkün değildir. Bu konuda farklı değerlendirmeler vardır. Mesela Muhammed Ebu Zehra, onun Fars asıllı olduğuna kanaat getirirken (Zehra, 2021, s. 30), İbn Hazm'ın çağdaşı olan Saîd el Endelûsî ise onun dedesinin Endülüslü olduğunu söylemektedir (El-Endelûsî, 2014, s. 192).

İbn Hazm'ın babası ise Endülüs'te vezirlik gibi siyasi görevlerde yer almış kültürlü ve zengin bir ailedendir. İbn Hazm'ın kültürlü bir çevreye sahip olması onun hem ilmi anlamda gelişmesine büyük katkısı olmuş hem de siyasi faaliyetlerin içinde yer almasını kolaylaştırmıştır. Öyle ki siyaset ile iç içe olmasından dolayı kendisinin koyu bir Emevi taraftarı olduğu bile ileri sürülmüştür (Apaydın, 2020, ss. 16–17). İbn Hazm on beş yaşındayken babasının vezirlik görevinden alınması ile beraber ailesi ile birlikte sürgün hayatı yaşamaya başlamış daha sonra siyasi fitnelere ve kargaşaların artması ile Kurtuba'dan da sürgün edilerek ve Mariyye adlı bölgeye yerleşmişlerdir. Son Emevî halifesi Mutemed'in (1069-1091) vezirliğini yapan İbn Hazm bu görevinden de azledilip hapse atılmış daha sonra hayatı hep bir yerden bir yere göç ederek devam etmiştir. Mariyye'den Balansiye'ye oradan da Kayravan'a göç eden İbn Hazm bu zorlu yıllarda ilim ile meşgul olmayı hiç bırakmamıştır. İlim ile küçük yaşta tanışan İbn Hazm, hayatının ilk yıllarında Kur'an ve şiir ezberlemeyi, yazı yazmayı öğrenmiş daha sonra edebiyat, tarih ve felsefe, mantık gibi akli ilimlerle meşgul olmasının yanında bu yıllarda hocalardan da hadis ve fıkıh dersleri de almıştır. Aldığı bu eğitimlerin yanında daha sonraki yıllarda fıkıh ile ciddi manada ilgilenmiştir. Bu bağlamda Zahirî mezhebini sistemleştiren biri olarak tanınan İbn Hazm, bu mezhebe yönelmeden önce Şafii mezhebini takip etmiş daha sonra Şafii'nin öğrencisi Davud el-İsfehani'nin mezhebiyle tanışarak kendi Zahirî doktrinini inşa etmiştir (Zehra, 2021, ss. 34–41).

Bu bağlamda o çeşitli alanlarda eserler de kaleme almıştır. Bunlar arasında *el-Muhallâ* ve *el-İhkâm fî uşûli'l-aḥkâm*, *en-Nübzetü'l-kâfiye fî uşûli aḥkâmi'd-dîn* gibi eserlerinde fıkıh usulü ve Zahirî doktrinini ağırlıklı olarak işlerken, *el-Faşl fî'l-milel ve'l-ehvâ'* ve *n-niḥal* adlı eserinde kelâm konularını ve dinleri ele almıştır. Aynı zamanda *et-Takrîb li-ḥaddi'l-manṭıḳ ve'l-medḥal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emşileti'l-fıḳhiyye* adlı eserinde mantıktan bahsetmiştir. Son olarak ahlaktan bahsettiği *Müdâvâtü'n-nüfûs ve tehzîbü'l-aḥlâḳ ve'z-zühd fî'r-rezâ'il*, *el-Aḥlâḳ ve's-siyer* adlı eseri ile daha çok edebî denilebilecek aşkı anlatmaya çalıştığı *Ṭavḳu'l-ḥamâme fî'l-ülfeti ve'l-üllâf* adlı eseri de öne çıkan eserlerindedir (Apaydın, 1999, ss. 49–52).

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AKILCILIK

İslam öncesi Arap yarımadası sayısız fikri unsur ve yerleşik birçok düşüncenin olduğu bir yer olmasına rağmen yerleşik bir felsefi disipline sahip değildi. O yüzden yarımada da felsefe ve tabiat ilimlerinden ziyade dil, özellikle de şiir gelişmişti. İslam, daha çok atalardan alınan miras yığının belirleyici olmasına karşı kendi vahiy öğretisini getirecek ve bu öğretiyi üzerine kurumsallaşacaktı. Bu öğretiyi peygamber hayattayken vahyin inmeye devam etmesinden dolayı Müslümanlar arasında fikri birliği devam ettirmiş, bütün sorunların çözümü için tek bilgi kaynağı olmuştur (Bulaç, 2016, ss. 89–91).

Peygamberin vefatından sonra ise birtakım siyasi olaylar neticesinde görüş ayrılıkları ortaya çıkmış; fakat yabancı kültür ve felsefelerden tam anlamıyla etkilenmeyen bu ayrılıklar Müslümanların düşünce dünyalarının ilk nüvelerini oluşturmuş, ortaya çıkan problemler zamanla kendisini İslam terminolojisinde ifade ederek dini bir kimliğe bürünmüştür. Böylelikle bu siyasal ihtilaflar yüzyıllar boyu İslam Dünyasını meşgul edecek ve buna bağlı fikir akımları ortaya çıkacaktır.

İslam Dünyasında başlangıçta genel olarak Kur'an ve sünnet, eğer bunlarda bir cevap bulamazlarsa yaptıkları 'içtihat' Müslümanların bilgi kaynağı idi. Dini kaynakları temel olarak akıl yürütmede bulunmayı ifade eden 'içtihat' (kıyas), felsefenin İslam Dünyasına girmesinden önce analogiye dayanan, özellikle fıkıh ilmiyle anılan gaibin şahide kıyası olarak tarif edilen bir akıldır. Sadece fıkıh ilminde değil, kelim, nahiv ve diğer ilimlerin metodolojisi de bunun üzerine bina edilecektir (Çaldak, 2008, ss. 179–180; Wolfson, 2001, s. 22). Sonuç itibarıyla İslam Dünyasında yaşanan siyasi çekişmeler ve savaşlar ile beraber gelişen fikir ayrılıkları itikadi bir boyut kazanacak daha sonra fethedilen yerlerdeki yabancı kültür ve dinler ile yaşanan tartışmalar da eklenerek İslam inancının akıl temelinde savunusunu yapacak olan kelim ilmi doğacaktır (Kazanç, 2007, ss. 182–183).

Kelim ilminden önce Kur'an'da akla, akletmenin önemi üzerine yapılan vurgu ile dikkat çekilmektedir. Kur'an'ın kastettiği bu akıl, doğru bilginin bilinmesinin vasıtası olacak şekilde bir akılcılık olmaktan ziyade nakli bilgiyi

anlamada yardımcı olan bir araçtır (Çelebi, 2002, s. 35). Kıyas yöntemini usul olarak sistemleştiren Şafii (El-Câbiri, 2001, s. 114)'ye göre de yasa koyucu olan nakildir, akıl ise sadece hüküm çıkarmada kullanılan bir araç rolündedir. İslam Akılcılığını temsil eden, Mu'tezile için bile akıl, Kitap ve sünnetin hizmetinde olup, alternatif bir asıl değildir (El-Câbiri, 2001, s. 137). Bununla beraber aklın İslam Dünyasına tam manasıyla girişinin Mu'tezile ile beraber olduğu, ondan önce Müslümanların Kur'an ve sünnetten deliller getirirken Mu'tezile ile beraber farklı düşüncelerin ortaya çıkmasıyla İslam inancını savunmak için akli delillerin kullanılmaya başlandığı iddia edilmektedir (Wolfson, 2001, s. 4).

Başka bir iddiaya göre ise İslam Dünyasında rasyonellik kelam ilmiyle değil Kur'an ile doğmuştur. Bu iddianın temelinde İslam'dan önceki düşünce yapısındaki irrasyonel olan birden fazla ilah tanıma olgusuna karşılık aklen kabul edilebilir olan Kur'an'ın tevhit ilkesi vardır. Bu rasyonel tutum daha sonra dinin aklen savunusunu yapacak olan kelam ilmiyle eski inançları dayatmaya çalışan gruplar arasındaki mücadeleye evrilecektir (El-Câbiri, 2001, ss. 155–164).

Özetle İslam Dünyasında dini ilimler ekseninde bahsedeceğimiz bu akılcılık 'izafi akılcılık' olarak isimlendirilen dini hakikatleri daha çok te'vil gibi yollarla düzenleyen tek başına yeterli olmayan yardımcı rolde bir akılcılıktır (Çelebi, 2002, ss. 34–35).

Bahsedeceğimiz akılcılık kısmi bir akılcılık olsa da Müslümanlar, rasyonel olana yönelmeyi tercih edecekler, böylece akla başvurmayı önceleyeceklerdir. Akla karşı bu olumlu tavır aklın da İslam Dünyasında ahlaki bir karşılıktan daha çok vahyin karşısında bir bilgi kaynağı olarak varlığının tartışılmasını beraberinde getirecek ve böylece İslam Dünyasında akıl-vahiy tartışması problemine kapı aralayacaktır.

1. KELAM VE AKILCILIK

İslam Dünyasında ilk zamanlardan itibaren yaşanan dini-siyasi ihtilaflarla fırkalar oluşmaya başlasa da asıl belirgin bir şekilde teolojik bölünme VIII. ve IX. yüzyıllarda Yunan felsefesinin etkisi ile olacaktır. İlk dönemde daha çok metne bağlı kalarak, onu yorumlamaya odaklanan fakihler ve hadisçilerin yaptığının ötesinde

inanç tartışmalarının başlaması, bilhassa irade hürriyeti ve kader tartışmaları, kelim okullarının şekillenmesini sağlayacaktır (Fahri, 2013, ss. 67–68).

Bu felsefi literatür, Abbasiler döneminde kültürel ve siyasi amacın etkisiyle olağanüstü bir şekilde çoğalmış, bu çoğalma neticesinde filozoflar sınıfı oluşurken eşzamanlı olarak da felsefeden ayrı İslam kelamı oluşmuştur. Abbasilerin desteğiyle serpilerek bu düşüncelerin bulunduğu ortak paydada desteklenen akılcılık olacak, özellikle halifelerin, git gide büyüyen fıkıh uzmanlarının üstünde otorite kurabilmesi için akla dayalı bir teolojiye ihtiyacından dolayı Mu'tezile akılcılığı da bu rolü üstlenerek, kendisini var edecektir (Libera, 2005, s. 97).

Üstlendiği bu rolle Mu'tezile düşünürlerinin kaygısı Kur'an'dan hareketle bireysel akli açıklayıcı bir model olarak kullanmaktır. Yoksa sorunları tartışırken dini, felsefe ile uzlaştırma gibi endişelerinin olduğunu söylememiz pek mümkün değildir. Kaldı ki onların Yunan felsefesi gibi İslam dışında farklı bir düşünce ile de tam anlamıyla karşı karşıya geldikleri de düşünülmemektedir (Bulaç, 2016, ss. 112–113).

İslam Dünyasında yayılan bu akılcılık Aristotelesçi anlamda saf bir felsefi çabaya karşılık gelmese de kelamcılar İslam dogmalarından hareketle Tanrı, evren, insan üzerinde akli birtakım genel açıklamalar geliştirmişlerdir (Arslan, 2009, s. 202). Aklın kelam ilminde kullanılışı sekizinci yüzyılda fıkhi kıyas metoduna karşılık gelse de felsefe eserlerinin Arapçaya tercüme edilmesiyle beraber, kelamcılar felsefi görüşlerden etkilenerek felsefi kıyası kullanarak dini verilerden sonuç çıkarma yoluna da gideceklerdir (Wolfson, 2001, ss. 22–23).

Hem kelam hem de fıkıh alimleri sorunlarını çözerken analojiye başvuruyordu. Ama özellikle kelamî sorunlarda verilen en uç cevaplara baktığımızda aklın vahiy karşısında ikinci bir planda kalmak yerine öne çıkmayı fazlasıyla arzuladığı görülmektedir. Bu akılcılığın izini sürebileceğimiz sorunlar Allah'ı tenzih etme, husun-kubuh ve hür irade tartışmalarıdır. Özellikle bu tartışmalarda Mu'tezile'nin temel zihniyetini Allah'ın akla aykırı bir şeyi emredemeyeceği fikri oluşturmaktadır (Fahri, 2013, s. 73).

Bu bağlamda İslam keliminde salt akılcı tutum yerine, tartışılan kelâmî meseleler çevresinde akılcı eğilimlerden söz edebiliriz. Kelamdaki akılcılığın esası Tanrı ve alemin akıl ile kavranılabileceği düşüncesidir. Bu temel ilkedен hareketle Mu'tezile' ye göre alem rasyonel kurallara göre idare edilmekte hatta bu kurallara uyma zorunluluğu bulunan Tanrı'nın eylemleri de mantıksal olarak doğru olmak zorundadır. Dolayısıyla insanın kutsal kitap olmadan Tanrı'yı düşünmesi de doğaldır. Mu'tezile böyle düşünürken Eş'ari bu yükümlülüğün vahiyden ileri geldiğini savunur. Yaratma ve Tanrı'nın varlığını akıl ile ispatlamada, Mu'tezile ve Eş'ari Mütakellimler arasında temelde hiçbir ayrılık yoktur. Aralarındaki farklılık, Allah'ın varlığı ve alemin yaratımını aklın bilme zorunluluğunda ortaya çıkar. Eş'ari bu yükümlülüğün vahiyden kaynaklandığını söylerken Mu'tezile akıldan ileri geldiğini kabul eder (Abrahamov, 2010, ss. 73–76). Eş'ari kelâm sistemi akıl ve nakli birbirinden ayırmış ve akılcı metnin sınırlarına çekerek, hüküm yetkisini nakle vermiştir. Mu'tezilede ise hüküm kaynağı olan akıl ile nakil çelişmemekte, nakil getirdiği hükümlerle akıl ile örtüşmektedir (Aslan, 2014, s. 223).

Kur'an'ın yaratılmışlığı vurgusu, Allah'a isnat edilen sıfatların inkârı, husun kubuh tartışması ve insanın özgürlüğü gibi konularda akılcı denilebilecek bir tutum sergileyerek Mu'tezile kelâmı, diğer fırkaların yanında kelâm ilminde akılcılığın anlattığımız bu bölümde başrolde ele alınmıştır. Her ne kadar onların akılcı oluşları vurgulansa da temelde onların düşünceleri de diğer kelâmî, fıkhi gruplarla beraber vahiy eksenli bir düşünceye tekabül etmekte ve Mu'tezilede göreceğimiz en uç örneğinde bile akıl mutlak bilgi kaynağı olmak yerine vahiy ile birlikte anılmaktadır. Mu'tezilenin akılcılığı bile nasstan ayrı düşünülen kendi yolunu kendisi çizebilecek olan bir akıl iddiasında bulunan akılcılıktan ayrıdır. Mu'tezile dinin naslarını tanımakta, hatta temel doktrinini Allah'ın teklifi üzerine kurmaktadır (Bulaç, 2016, s. 109).

Biz de İslam Dünyasında akılcılığın anlatmaya çalıştığımız çalışmamızın Kelâm bölümünde akılcı tutumları ile ön plana çıkan Mu'tezile başta olmak üzere diğer kelâmî fırkaların görüşleri ekseninde kelâmî sorunlara denk olan te'vil, husun kubuh sorunu ve nedensellik sorunu olarak başlıklandığımız üç mesele ekseninde kelâmı akılcılığın izlerini sürmeye çalışacağız.

a. Te'vil

Te'vil ıstılahta bir lafzın görünen, anlaşılan dış (zahir) manasının dışında kullanılması, herhangi bir delil ile bu dış anlamın yorumlanarak başka bir anlama kaydırılması anlamına gelmektedir. İslam düşüncesinde ayet ve hadislerin yorumlanmasında kullanılan te'vil de bu tanıtmda verilen te'vildir (Ocak, 2010, s. 173).

İslam düşüncesinin başlarında, nasslardaki birtakım müteşabih lafızların anlaşılması ve yorumlanmasında takip edilen metot lafzi okuma ya da yorumlama metodu idi. Selefin takip ettiği bu yolda metnin söylediğinin dışında akıl hiçbir Şekilde müdahalede bulunmuyor, metinde anlaşılan hususlar takip ediliyor, anlaşılmayan hususlar olursa da lafzi olarak onlara itaat ediliyordu.

Selefin bu tutumunun yanında Mu'tezile ve Eş'ari aklı kullanmalarındaki sınırlarının farklılığına rağmen, te'vil metodunu kullanmışlar ama bunu yaparken nassın sınırlarının dışına çıkmamış, ona bağlı kalmışlardır. Onlar te'vil metodunu kullanırken Arap dilinin sınırlarına bağlı kalınmakla birlikte aralarındaki ihtilaf Kur'an'daki müteşabih ayetlerle sınırlı kalmıştır (El-Cabiri, 2001, s. 86).

Özellikle Mu'tezile kelamcıları, lafzı literal anlamıyla anlamak yerine nasslardaki müteşabih ifadeleri te'vil etmeyi tercih edeceklerdir. Mu'tezile kelamcıları müteşabih ayetleri te'vil ederken muhkem ayetleri de esas alarak akli bir faaliyette bulunmuşlardır. Akli bir faaliyet olan te'vilin kullanımının en önemli Őartı ise naklin, dilin kuralları çerçevesinde yorumlanması olmuştur (Abdülcebbar, 1963c, s. 185).

Kelamcılar aslında varlığın zahirine tutunmak yerine varlığın nasıl olması gerektiğini düşündükleri için te'vil gibi bir yorum bişimini kullanmışlardır (İbn Meymn, 2021, s. 165). Nassların akıl ile yorumlanmasına karşılık gelen te'vil metodunun kelamcılar tarafından en sık kullanıldığı yer Şüphesiz Allah'ın sıfatları mevzusudur. Bu bağlamda her ne kadar Kur'an'da geçen ilah görüşü, sıfatları reddetmeyi imknsız kılrsa da Mu'tezile düşünürleri Allah'ın birliğini koruyarak ilahi sıfatları rasyonelize etmeye çalışmışlardır (Fahri, 2013, s. 83).

Mu'tezile düşünürleri rasyonel tutumları sebebiyle Allah'ı tenzih etmek istemişler, Tanrı ile yaratıklarının benzerliğini reddederek onun aşkınlığını ortaya çıkarmak istemişler, Tanrı'ya nispet edilen sıfatların diğer dinlerde olduğu gibi çoktanrıcılığa düşme tehlikesi içerdiğini düşünmüşler, ezeli olarak sıfatların varlığını kabul etmeyi Tanrı'nın birliği iddiası için sakıncalı görmüşlerdir (Wolfson, 2001, s. 101). Özellikle Hristiyanlığın teslisine inanma tehlikesine götüreceğinden dolayı Mu'tezile düşünürlerinin sıfatları inkâr ettikleri ve bu nedenle de onları te'vil etme yoluna gittikleri iddia edilmektedir (Wolfson, 2001, s. 86).

Örneğin Kadı Abdülcebbar (ö. 1025), 'Rahman arşa istivâ etti.' ayetindeki 'arş' kelimesinin 'mülk', 'istivâ' kavramının ise 'istilâ' ve 'galebe' manasında olduğunu ve bu ayette asıl anlamın Allah'ın bütün alemi istila ettiğinin kastedildiğini söylemiştir (Abdülcebbar, 2013, s. 364). Böylece O, ayetin zahir anlamı yerine onu te'vil edip akla uygun olan manayı tercih etmiştir.

Yine başka bir örnekte Kadı Abdülcebbar, Kur'an'da geçen 'ayn' kavramlarını metnin taşımış olduğu literal anlamın dışında yorumlamıştır. Ona göre 'ayn' kavramından kasıt 'ilm' demek olup, ayette geçen "gözümün önünde yetiştirilmen için"¹ ibaresinden kastedilen anlam "ilmim dahilinde yetiştirilmen" şeklindedir (Abdülcebbar, 2013, s. 365).

Bu teşbih ayetlerinin yorumlanması konusunda Mu'tezile'nin tutumu dışında Eş'ari ekolü ise, yarattıklarına benzemeksizin Allah'ın eli, yüzü vs. olduğunu iddia ederek yorumlamayı tercih etmişlerdir (Wolfson, 2001, ss. 17–18).

Mu'tezile düşünürleri teşbih konusundaki düşünceleriyle dinî metinde yazılana iman etmeyi değil de akla uygun olana iman etmeyi tercih etmişler, hatta Allah'tan başka kadim bir varlığı kabul etme tehlikesinden dolayı Kur'an'ın yaratılmamışlığını da reddetmişlerdir (Arslan, 2009, ss. 206–207). Onların tevil düşüncelerinin temelinde akla verdikleri merkezi değer vardır. Bununla nassın bilgi değerini aklın açıklayıcı gücüne muhtaç görmüşlerdir (Bulaç, 2016, ss. 110–111).

¹ Tâhâ 20/39.

Özetle söyleyecek olursak zamanla din ve felsefenin uzlaştırılmasının bir aracı haline gelecek olan te'vil yönteminde aklın kullanımı kelamcılar tarafından nassların yorumlanmasının bir aracı olarak kullanılmış, bağımsız olarak tek başına yeterli bir akıldan söz edilmemiştir. Diğer mezheplere nazaran Mu'tezile için akıl her ne kadar öne çıksa da onlar için aklın nassın açıklayıcısı olma fonksiyonundan öteye geçtiğini iddia edemeyiz.

Bu şekilde kelam ilminde diğer ekollere nazaran akılcılığı ile ön plana çıkan Mu'tezile vahiyde, akla aykırı olarak gördükleri hususları te'vil ederek rasyonel bir tavır sergilemiş, akli sadece nassın yorumunda kullanmakla kalmamış, rasyonel tutumlarına devam ederek aklın aynı zamanda iyi ve kötü fiillerin belirleyicisi olduğunu da iddia etmişlerdir.

b. Husun Kubuh Sorunu

Ahlakın kaynağının ne olduğu problemi konusundaki yaklaşımlardan genelde İslam düşüncesi özelde ise kelam düşüncesi için söz edebileceğimiz iki yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan biri ahlakın kaynağının din olduğunu iddia edenlerdir. Diğer grup ise ahlakın kaynağının akıl olduğunu iddia etmişlerdir. Bu problem kelam ilminde iyilik-kötülük/ husun-kubuh problemi olarak ele alınarak “bir şeyin iyi ve kötü olarak vasıflanmasına karar verecek olan Tanrı mıdır yoksa akıl mıdır?” sorusuna cevap aranmıştır.

İslam kelamcıları arasında tartışma konusu olan ahlakın kaynağının ne olduğu problemi aslında Antik Yunan düşüncesindeki ‘en yüksek iyi’ olarak telakki edilen mutluluğun elde edilmesi ile ilişkili görülmüş, mutluluğa götüren bir araç olarak, iyinin ve kötünün kaynağının Allah’ın emir ve nehiyelerine dayanıp dayanmaması problem edilmiştir (Kazanç, 2000, s. 186).

Tanrı merkezli bir sistem olan İslam dini içinde insanın iyi şeyleri yapmakla emredilmiş kötü şeyleri yapmaktan menedilmiş olmasının ortaya çıkardığı sorunlardan biri bu niteliklerin objektif bir gerçekliğinin bulunup bulunmaması sorunu iken diğer sorun da bu niteliklerin kazanılmasında insanın sınırlarının ne olduğudur. Bu meselede ortaya konulan görüşleri sınıflandıracak olursak bunlardan Şafii-Eş’ari düşünce tarafından savunulan görüşe göre bir fiilin ancak ilahi iradenin

onu yasaklayıp yasaklamamasına göre iyilik kötülük vasfını kazanabileceğidir. Hanefi-Maturidi görüşe göre ise insan akli iyi ve kötüyü ayırt edebilecek kapasitede yaratılmıştır. Onlar bunu söyleyerek rasyonel olana belli ölçüde yaklaşmış kabul edilmektedirler (Kılıç, 2016, ss. 104–114). Asıl felsefi bir zemine oturtulabilecek olan rasyonel bir tavır ise Mu'tezile ve İslam filozoflarınca savunulmuştur. Bu görüşe göre ahlaki değerler objektif bir gerçekliğe sahiptir (Turhan, 2003, s. 43).

Hürriyetçi anlayışlarının gereği olarak Mu'tezile düşünürleri insanın iyi ve kötüyü yapmada hür olduğunu savunacaklar, insan fiillerine Allah'ın müdahale etmeyeceğine bazı durumlarda hür iradenin uygulanması için Allah'ın yardımcı olabileceğini iddia edeceklerdir (Wolfson, 2001, s. 486)

Mu'tezileye göre ahlaki değer olarak iyilik ve kötülük Allah'ın iradesinden bağımsız, gerçek bir varoluşa sahiptir. Allah'ın iradesinden bağımsız objektif bir varoluşa sahip ahlaki değerler Mu'tezileye göre akıl ile bilinebilir. Hatta Allah'ın bir davranışı emretmesi ve yasaklaması da davranışın bu objektif özelliğine bağlıdır. Eş'ari ekolüne göre ise iyilik Allah tarafından emredildiği için iyi kötülük ise yasaklandığı için kötüdür. Davranışların değer kazanması ilahi irade ile olur. Akıl tek başına ahlaki değerlerin bilgisini elde etmesi mümkün değildir (Kılıç, 2016, s. 84).

Bu bağlamda Eş'ari (ö. 936) bir eserinde şöyle söylemektedir:

...Dolayısıyla O'nun yaptığı hiçbir şey kötü ve çirkin olarak nitelenemez. Nitekim bizden kaynaklanan bir fiilin 'kötü' olarak nitelenmesi, bizim için belirlenen sınır ve kuralları çiğneyip bize yasaklanan bir alana girmemiz sebebiyledir. Allah ise başkasının mülkü veya emri altında bulunmadığından O'nun fiilleri aslâ kötülükle vasıflanamaz. Ona itiraz olarak: Yalan, Allah'ın onu kötü saymasından dolayı kötüdür denildi. Bunun üzerine cevap olarak Elbette, Allah onu iyi bir şey olarak nitelendirseydi, o takdirde iyi olurdu. Eğer Allah yalanı emretseydi, hiç kimse kendisine itiraz edemezdi. (Eş'ari, 2019, s. 129)

Eş'arilik Allah'ın mutlak kudretini esas alarak Allah'ın bütün eşyayı yarattığı için insan fiillerini de yaratacağını iddia eder. Bu iddiasını savunmak için kesb teorisini ortaya atar. Bu teoriye göre Allah insan eylemlerini yaratır, insansa bu eylemleri kendisine mal edince sorumlu olmuş olur. Zamanla gelenekçilerin düşüncesine nüfuz edecek bu teori rasyonel olan Mu'tezile anlayışı ile geleneksel

olan anlayışı bağdaştırma çabası olarak değerlendirilmiştir (Abrahamov, 2010, ss. 78–79).

Mu'tezile ise iyilik ve kötülüğü belirleyenin Allah'tan bağımsız akıl olduğunu desteklemek için 'Muhakkak ki Allah, adaleti, iyiliği ve akrabaya vermeyi emreder; her türlü kötülük, fenalık ve zulmü de yasaklar...'² ayetini örnek vererek vahyin, fiillerin akıl ile bilinebilecek özelliklerini ortaya çıkardığını iddia eder. Yani onlara göre vahiyden önce fiillerin objektif değerleri bulunmaktadır (Kılıç, 2016, ss. 89–90).

Örneğin Mu'tezile düşünürlerinden Kadı Abdülcebbar'a göre fiiller akıl ile bilinebilir. Bir şeyin iyi ve kötü olarak vasıflanması vahiy olmadan da aklın bilebileceği hususlardandır (Abdülcebbar, 1963a, ss. 64–65). Yine başka eserinde Kadı Abdülcebbar şöyle söylemektedir:

İyiliği emreden, iyilik insanın fiili olmadığı halde, onu nasıl emredebilir? Allah, kötülüğü kendisi yarattığı halde, onu nasıl yasaklayabilir? Allah onları, bunun için yaratmışken düşmanlarla niçin cihat edelim? Bütün fiillerin yaratıcısı Allah olduğu halde, kullarını hesaba çekmesi nasıl iyi olabilir? Bu sözler söyleyenin ahmaklığını gösterir. (Abdülcebbar, 2006, s. 87)

Onlar için ahlaki vazifenin akılla bilinmesi vahiy ile bilinmesinden öncedir. Vahyin buradaki görevi ise bazen aklın faydalı ve zararlı fiilleri kavrayamadığı yerlerde açıklayıcı rolü üstlenmesidir. Mesela vahyin emrettiği kurban ibadetinin iyi olarak değerlendirilmesi böyle bir şeydir. Bu gibi insan aklının bilemeyeceği hususlar için Tanrı zaten peygamberler göndermiştir (Kılıç, 2016, ss. 92–93).

Yine Kadı Abdülcebbar'a göre dini emir ve nehiyer akıl yoluyla bilinemez ve dini konularda nassın bildirdiği hükümler esas alınmalıdır (Abdülcebbar, 1963a, s. 64). Bundan dolayı o, fiilleri nakli ve akli olarak ayırmakta ve bu fiillerin birbirlerine izafe edilmemesi gerektiğini düşünmektedir (Abdülcebbar, 2013, ss. 228–242).

² Nahl 16/60.

Gördüğümüz gibi vahiy tamamen yok sayılmak yerine akla yardımcı hatta bazı durumlarda aklın önüne geçmektedir ki zaten kastettiğimiz şey de dini ilimlerde, özellikle kelim ilmindeki akılcılığın vahiy eksenli bir akılcılık olarak düşünülebileceğidir. Yoksa İslam filozoflarının iddia ettiği gibi Aristoteles felsefesinden hareketle vahiyden ayrı aklın epistemolojik olarak bir geçerliliği söz konusu edilmemektedir.

Bir ahlak problemine denk düşen bu sorunun İslam Dünyasında ele alınış biçimi ne olursa olsun hepsi sonuç itibariyle vahiy gerçeğinden hareket etmişlerdir. Sonuç itibariyle ahlaki fiillere müdahalesi olup olmadığı tartışılan bir Tanrı'nın evrene de müdahalesinin nasıl olması gerektiği tartışmaları kelamcıların zorunlu bir neden-sonuç ilişkisinin varlığını sorgulamalarına sebebiyet vermiştir.

c. Nedensellik

Nedensellik ilkesi, tarih boyunca fizik ve metafizik meselelerin dayandığı en önemli prensiplerden birini oluşturur. Bu ilke, varlıkların bir sebebe dayanması gerektiği ve bu sebebin nitelikleri ile olan ilişkisi gibi hususların sorgulanması sebebiyle kelam düşüncesinde de Allah-alem-insan ilişkisi üzerine tartışılan problemlerden birini oluşturmuştur (Demir, 2021, s. 17).

Nedensellik probleminin kelamda hangi bağlamda gündeme getirildiğini konusunda Wolfson, sekizinci yüzyılın ilk yarısına kadar Müslümanların, kudret vasfını Allah'ın temel niteliği olarak görmeleri sebebiyle Allah'ın aracı sebeplere başvurmadan fiilde bulunduğunu savduklarını ve bu düşüncelerini Tanrı'yı çeşitli olayların sebebi olarak anlatan ayetlerle daha da sağlamlaştırdıklarını, dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında ise felsefi eserlerin tercüme edilmeye başlanması ile Müslümanların felsefi bir sorun olan sebeplilikten haberdar olduklarını iddia etmiştir (Wolfson, 2001, ss. 397–399).

Bir başka sıralamaya göre ise kelamda irade hürriyeti ve insanın fiilleri etrafında cereyan eden nedensellik düşüncesi evrende var olan sebep-sonuç zincirine doğru uzanmıştır (Fahri, 2013, ss. 72–80). Yani Tanrı'nın evrene müdahalesi ne derece ve nasıl olmaktadır?

Nedensellik konusunda Eş'ari ekolü Allah'ı muhtaç duruma düşüreceğinden onun fiillerinde hiçbir nedene dayanmadığını savunmuş (Bâkılânî, 1947, ss. 50–51; Eş'ari, 1954, s. 43), Eş'ari ile beraber kalam ekolleri arasında Cebriyye ve Ehl-i sünnet kelamcıları nedenselliği inkâr ederek varlık ve olayların sebebinin doğrudan ilahi yaratma olduğunu savunmuşlardır. Mu'tezile ise her şeyin sebebinin Allah olduğunu kabul etmekle beraber doğal alanda sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu olduğunu ileri sürmüştür (Kandemir, 2019, ss. 53–54).

Evrendeki neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu vurgulayan Mu'tezile düşünürleri Allah'ın akla aykırı bir şeyi emredemeyeceğini zira böyle bir şeyin onun adalet ve hikmetini tehlikeye sokacağını ileri sürmektedirler (Şehristânî, 2015, ss. 94, 100).

Mutezile düşünürlerinden Kadı Abdulcebbar'a gör doğal dünya neden-sonuç ilişkisine göre düzenlenmiştir. Bu akli yasalar hem evrene hem de insan zihnine Allah tarafından yerleştirilmiştir. Allah adaleti ve hikmeti gereği bu yasaları çiğneyemez (Abdülcebbar, 1963b, ss. 97–99, 2015, ss. 127–130). Bu yasalar sadece peygamberlik ile sınırlı sayıda askıya alınabilmektedir” (Kazanç, 2014, s. 162).

Kaynaklara göre nedenselliğin en uç örneğini teşkil eden Muammer'e göre ise her cisimde kendine özgü bir tabiat vardır. Yani ona göre Allah'ın yarattığı cisimler tabiatları sebebiyle arazları taşımaktadır (Bulut, 2003, ss. 285–286).

Sonuç itibariyle nedenselliği savunanlar olarak göreceğimiz Mu'tezile düşünürlerine göre zorunlu nedensel işleyiş Allah'ın fiili olarak görülmüş, bununla alemdeki zorunlu nedensel sürecin Allah'ın yaratışı anında alemin içine yerleştirdiği ve onu sürekli denetlediği bir tabiatan dolayı olduğu kastedilmiştir. Alemin içine yerleştirilen bu tabiat her cisimde bulunarak ondaki değişen hadiselerin sebebidir (Wolfson, 2001, ss. 431–432). Öyle ki nedenselliğin savunulduğu en uç örnekte Allah bu nedensellik yasalarını kendi haline bırakmış ve onlara hiçbir müdahale olmaksızın kendiliklerinden faaliyet yapma izni vermiştir. (Wolfson, 2001, ss. 439–440).

Böylece kelimada birtakım siyasi iç karışıklıkların akabinde başlayan teorik tartışmalar, hür irade, kader meselesi ile başlayıp felsefe gibi etkilerin mevcudiyeti

ile nedenselliğe kadar uzanmıştır. Bu nedensellik tartışmalarının evrenin tümü için düşünülmesi, aslında onların evrendeki belli bir düzenlilik ve hikmet anlayışının gereği olarak görülmüştür. Bundan dolayı evrendeki sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğu Allah'ın adalet ve hikmetine uygun olarak en elverişli olanı yaratmak mecburiyetinde olması ile ilişkilendirilmiştir.

Kelam ilminde üç başlıkta ele aldığımız akılcılığın ne ifade ettiği problemi aslında bizim için akıl ve vahyin onlar için tam olarak ne anlam ifade ettiğine bir cevap teşkil etmektedir. İslam düşüncesinin daha erken dönemlerden itibaren akli gündemlerine alması ister istemez vahyi bilginin otoritesine bir zarar olarak algılanmış olmalı ki Mu'tezile'nin akılcı tutumuna karşılık tepkiler sert olmuştur.

Daha sonraki dönemlerde özellikle felsefe ile beraber daha açıkça ortaya çıkacak olan akıl ve vahyin uzlaşması probleminin aşikâr bir biçimde erken dönem kelamcılarında olduğunu iddia etmesek de Mu'tezilenin akla Allah'ı bilme, ahlakın kaynağı olma gibi görevleri yüklemesine ileride tartışılacak bu problemin bir kıvılcımı olarak bakılabilir.

Mu'tezileyi bir kenara koyarsak erken dönemde Eş'ari kelamı Selefiyye'den devraldığı vahyin mutlak hakimiyeti anlayışını biraz yumuşatarak akla yer açmak istemiş olsa da bu tavırda akıl hala vahyin otoriterliğinde kalmıştır.

Sonuç itibariyle kelamcılarının rollerinin dinlerinin savunusu için akli kullanmak olduğunu düşünürsek onlar için hakikatin elde edilmesinde öncelik her zaman vahyin olmalıdır. Akıl ise vahyin sınırları içinde kimi yerlerde Allah'ı bilmeye kadar varsa da vahyin ayrıntısını kavrayamadığı yerlerde vahye itaat etmelidir.

Böylece bir taraftan kelam, İslam'ın inanç esaslarını savunmak için akli kullanırken bir taraftan da fıkıh, İslam'ın, Müslümanların pratik yaşamlarında işlerlik kazanması için akli kullanacaktır.

2. FIKIH VE AKILCILIK

Fıkıh ilmi 8. yüzyıldan itibaren belirli üstatlar etrafında toplanan gruplar şeklinde oluşmaya başlamış, 9. yüzyılın ortalarına doğru ise fıkıh ilmi içerisinde bir şahıs etrafında oluşan ekoller ortaya çıkmıştır (Makdisi, 2021, s. 34). Müslümanlar fıkıh ilminin somut bir şekilde teşekkülünden önce, olan bir olay üzerine çözüm yolu

arıyorlarken, fıkıh ilmi ile artık pratikten çok varsayıma dayalı olaylar üzerine teorik hükümler ortaya koymaya başlamıştır (El-Câbiri, 2001, s. 112).

Nassların sınırlılığı, sınırsız denebilecek sayı ve çeşitlilikte olan hukuki ihtiyaç ve sorunların nasıl karşılanacağı ve problemlerin nasıl çözüleceği sorusunu gündeme getirmiş, bu sorunun en genel cevabı ise beşer aklının belli ölçüler içinde devreye girmesine kapı aralayan içtihat olmuştur. Şahsi akıl yürütme anlamında rey içtihadının devreye girmesiyle birlikte fikhin rasyonel prensipleri oluşmaya başlamış, fıkhıta sistemleştirme dönemine geçilmiş ve İslam hukukunun sistemleştirilmesi ve uygulanması büyük ölçüde bu içtihat faaliyetinin sonucunda gerçekleşmiştir (Apaydın, 2021, s. 94).

Fıkhi hükümlerde akıl yürütme yolu ile yapılan bu çıkarımlar Kur'an ve sünnet eksenli olmuş, yapılacak yeni düzenlemeler de nassın anlam ve amacı doğrultusunda genişletilmiştir. Burada rasyonel tavır olarak niteleyebileceğimiz en dikkate değer şey nasslardaki hükümlerin akıl ile kavranılabilir olduğunun kabulü olmaktadır (Apaydın, 2021, s. 91).

Fikhin izlediği hüküm çıkarma yönteminde bir tarafta rey serbestçe kullanılıyor diğer tarafta ise vahye ağırlık veriyordu. Bütün bunlarla beraber Şafii'nin uzlaşımçı tavrı fikhin metodolojisini belirleyecekti. Bu metodolojide Kur'an, sünnet ve ardından kıyas metodu gelecektir. Kıyas metodu bu tavırdan sonra serbestçe kullanılmaktan ziyade somut bir şekilde ilahi vahiy ile her halükârda sınırlandırılacaktır.

Böylece bir taraftan asli kaynak olarak Kur'an ve sünneti kullanan fıkıh bir taraftan da akıl yürütme yöntemi olan kıyası kullanacaktır. Bizim tezimizi ilgilendiren kısım ise fıkıh ilminin bir akıl yürütme yöntemi olarak kullandığı kıyasın ne derece akıl olduğu ile bundan hareketle fikhin akıl ile ilişkisinin ne olduğudur.

Kıyas ıstılahta “bir hüküm veya vasfın ispat ya da nefyini içeren birleştirici bir özellik sebebiyle, bir hükmü her ikisine de vermek ya da vermemek amacıyla bilineni bilinmeyene hamletmektir” (Gazzâli, 2021, s. 739). Yani kıyas, mevcut naslar ekseninde beşer inisiyatifıyla sonuca ulaşma veya ulaşılan sonuç manasındadır (Cüveynî, 1999, s. 573).

Kıyasta sadece nassın ifadesinden hareketle aslın hükmünün fer’de uygulanması mümkün olmamaktadır. O yüzden öncelikle asıldaki uygun vasıf (illet) tespit edilir. Sonra aynı vasfın fer’de de bulunduğu tespit edilir. Ve nihayet bu vasfa dayanılarak asıldaki hüküm fer’e de verilir (Apaydın, 2021, s. 144).

Kıyas mutlak anlamda bir rey olmaktan ziyade Kitap ve sünnete uygun olan delillerden hüküm aramaktır. Yani bir meselede kıyas yapılabilmesi için Kitap ve sünnetten asıl teşkil edecek bir haber ve asıl ve fer’ arasında anlam ortaklığı veya benzerliği şeklinde bir durumun bulunması gerekir. Kıyas akli ilkelere hareketle düşünsel bir dünya inşa etmeye çalışmamakta aksine naslardan hareketle hüküm çıkarmaktadır (El-Câbiri, 2001, s. 120).

Mesela Serahsî’ye (ö. 1090) göre reyle amel ancak şer’an başka delil yoksa caizdir (Serahsi, 2020, s. 284). Bu tavır akıl yürüterek verilen hükümlerin nasla sınırlandırıldığına bir örneğidir. Bununla birlikte, fıkhıta akılcı tutum deyince akla Reycilik gelmekte, bir akıl yürütmeye karşılık gelen kıyas metodu da ağırlıklı olarak Rey taraftarlarının kullandığı bir metot olmaktadır. Bu metodun kullanımı insan hayatının dinamikliğine karşılık kanunların değişmesine olanak vermektedir. Aynı zamanda onlar, reyleri ile verdikleri kararların bağlayıcılığını iddia etmeyerek beşer aklının serbestçe hüküm koymasına da olanak sağlamışlardır (Özen, 1995, s. 27).

Beşer aklının serbestçe hüküm vermesi nasstan tamamen bağımsız olduğu anlamında değildir. Mesela Şâtibi’nin (ö. 1388) “Bu ilimde akl’i deliller kullanıldığı zaman mutlaka nakli deliller üzerine terkip edilmiş olarak yahut onların tarikini belirlemede veya menâatını ortaya koymada ve buna benzer durumlarda kullanılır, bağımsız delil olarak kullanılmaz” (Şâtibî, 1990, s. 28) ifadesi de buna işaret etmektedir.

Yine Ebu Hanife’ye (ö. 767) nispet edilen “Sahabe bir şey üzerinde icma ederse, tabi olmaktan başka yapacak bir şey yoktur, tâbiun bir şey üzerinde icma etmişse, biz de aralarına girip onlarla tartışırız” (Cessâs, 1988, s. 273) sözü ile Şeybânî’nin fikhın vecihleri olarak Kur’an, sünnet, İcmâ, Kıyas (Cessâs, 1988, s. 271) şeklinde bir sıralamayı dile getirmesi aslında rey ehlinin yönteminde salt akılcı bir tutumun olduğunu söylememizi engellemektedir.

Ebu Hanife döneminde daha özgür olan reyin Şafii ile beraber sınırlandırıldığı iddia edilse de (El-Câbiri, 2001, ss. 121–122) aslında bu tavır tüm ekollerin temel eğilimidir (Apaydın, 2003, s. 14). Şafii'nin tavrı ise belirli kurallara dayalı araştırma yöntemleri tesis ederek Kur'an, sünnet ve kıyas şeklinde elle tutulur bir hukuk metodolojisi oluşturmaktır. Onun bu adımıyla birlikte aslında aklın geniş bir şekilde kullanılma ihtimali somut bir şekilde sınırlandırılmış, artık her yeni meseleye bu meselenin kıyas edilebileceği geçmiş bir asıl aramakla sınırlı kalan bir akıl ön plana çıkartılmıştır (El-Câbiri, 2001, s. 121).

Şafii (ö. 820) bu hususta nassta, icmada bulunulmadıkça bir şeyi mübah ve haram kılma hususunda konuşulamayacağını eğer konuşursa başkalarının da aynı şekilde akıllarına estiği gibi konuşacaklarını belirtmektedir (Şâfiî, 2002, s. 14).

Böylece burada akıl başlangıçta değişen şartlara göre belki dinamik bir dini yaşamı sunmayı amaçlarken zamanla sınırlandırılmış ve naklin sınırları içinde hareket etmek zorunda kalmıştır. Aklın fıkıhta kullanımının ağırlıklı olarak kıyas yöntemine tekabül ettiğini dikkate alırsak fıkıhta akılcılığın epistemolojik anlamda bilginin ve hukukun kaynağını akıl olarak görme değil, nasları anlama ve yorumlama vasıtası olarak akla biçilen rol manasında ya da sistem içerisinde tutarlılık anlamında akılcılığa karşılık geldiğini söyleyebiliriz (Koşum, 2018, s. 77).

3. TASAVVUF VE AKILCILIK

Zahidane bir yaşam şekli olarak Peygamber döneminden beri var olduğu iddia edilen Tasavvuf ilmi, müstakil bir ilim haline VIII. ve IX. asırlar arasında gelmiştir (İbn Haldun, 2017, s. 849). Tasavvuf ilminin gayesi nefsi kötü huylardan arındırarak kalpte Allah'tan gayrisinin çıkarılması şeklinde düşünülmektedir. Bu yolun ilim ve amel ile beraber tamamlanacağına vurgu yapılmaktadır ki kastedilen aklın şeyleri belirli seviyeye kadar öğrenmesinden sonra hakikatin akıl ile değil ancak tecrübe yoluyla doğrudan kavranılarak elde edilmesidir (Gazâli, 2017, ss. 61–66). Yani tasavvuf ehli hakikati, akıl, duyu ya da vahiy aracılığı ile değil marifet adında bir bilgi yolu ile kavramaya çalışmıştır.

Onlar kaynağını Tanrı'ya dayandırdıkları bir bilgi yolu ile hakikati elde ederlerken aslında akla pek de değer vermiyor gözükebilirler ya da bilgi

yöntemlerinin aklın ötesinde görülmesi, onların akli değil de sezgi bilgisine dayandıklarını düşündürtebilir. Peki onlar için akıl nedir? Onların tutumlarında akılcı bir yöneliş olduğunu iddia edebilir miyiz?

Bu bağlamda genel olarak Sufilerin aslında akla farklı anlamlar verdiklerini ve zahiri aklın dünyevi işlerdeki rolünü kabul etmekle beraber hakikatin elde edilmesinde batını akli devreye soktuklarını söyleyebiliriz. Bu batını akıl marifet bilgisini elde edecek olan akıldır. Peki marifet nedir? Akıl ile ilişkisi nasıldır?

Sufilerin gerçek bilgiyi ifade etmek için kullandıkları marifet, teorik değil bir takım ibadet ve uygulamalara dayanması sebebiyle pratiğe dayalı bir bilgi olarak görülmektedir. Bu bilme şekli akli bir kavramdan ziyade doğrudan yaşanan bir iç idrak hali olan vasıtasız tecrübeye ve idrak şekline işaret etmektedir (Afifi, 1975, s. 100). Sufi'nin bireysel bir tecrübe ile elde edeceği bu bilginin vasıtası kalp olarak telakki edilmektedir. Bu bilginin akli bir çıkarıma dayanan bir bilgi olmaktan ziyade tecrübi bir bilgi olması sebebiyle ispat edilmesi imkânsızdır.

Doğrudan doğruya kavrama olarak tarif edilen sezgi bilgisinde kavrama, duyu ve mistik tecrübenin yanında akıl ile de ilişkilendirilebilmektedir. Ama sezgide akıldaki olduğu gibi bir çıkarımın, öncüllerin ve bir düşünme sürecinin bulunması söz konusu değildir. Sezgi bilgisinde akıl yürütme olmadan vasıtasız şekilde bir zihin işlemi vardır (Köz, 2004, s. 25).

İslam tasavvufu akla, diğer bilgileri ve onların kaynaklarını araştırma yetkisini tanıır. Ancak bu bilgi alanları, sadece dış dünyadan ibarettir. Akıl burada duyu verilerini denetleyebilirken, kendinden üstün olan sezgi bilgisini denetleyemez. Sezgi bilgisi aklın sınırlarını aşan bir güçtür (Filiz, 2014, ss. 348–349).

Mutasavvıflara göre, nasıl duyuların algı alanı aklın algı alanına girenleri anlamaktan aciz kalıyorsa aynı şekilde aklın da algılayamadığı bilgiler vardır ve bunlar ancak tatma yolu dedikleri bir sezgi ile algılanmaktadır (Gazâli, 2017, s. 73,78).

Tasavvuf'un akıl ötesine yaptığı vurgu neticesinde akli hor gördüğü düşünülebilmektedir. Ama gerçekte tasavvuf aklın metafizik alanda yetersiz kalacağını, aklın ötesinde konumlanan bu alanda keşf, ilham ve sezgi gibi idrak

vasıtalarının olduğunu savunmaktadır. Onlar akıllı Allah'ı bilemeyeceği için eleştirirler. Bununla beraber alemle ilgili tecrübi ilimlerde aklın fonksiyonunu reddetmemişlerdir. Ama bir taraftan da hakikatin akla tamamen kapalı olmadığını, aklın da hakikatten bir pay alabileceğini düşündüklerini söyleyebiliriz.

Tasavvufta bilgi elde etme sürecinde bu akıl, yeni bir kimliğe bürünerek, dünya ile alakasını kesmesi sonucu sufide, istidlalde bulunan aklın yerine doğrudan idrak eden, vasıtalara ihtiyaç duymadan sezen bir akıl olarak ortaya çıkacaktır (Filiz, 2014, s. 203).

Sufilerin akıl konusundaki tavırlarını onların akla getirdikleri farklı anlamlar çerçevesinde anlamak daha doğru olacaktır. Yukarıda bahsettiğimiz gibi onlar için fitri olan aklın anlayacağı şeyler sınırlıdır. Mesela önde gelen Sufilerden Serrâc'ın (ö. 988) *el-Luma* adlı eserinde bir örnek olarak Sufî olan Ebu'l Hüseyin en- Nuri'ye Allah'ın akıl ile neden kavranılamayacağı sorulmuş, o da sonlu olanın sonsuz olanı kavrayamayacağını söylemiştir (Serrâc, 1996, s. 35)

Kelâbâzi (ö. 990) de aynı şekilde aklın mahluk olduğunu ve ancak yaratılmış olan maddi şeyler konusunda delil olabileceğini söylemektedir (Kelâbâzi, 1992, s. 93).

Muhasibi (ö. 857) için de akıl, Allah'ın insanda yarattığı bir seciyye olması sebebiyle bir yandan kendi başına iyi ve kötü arasında ayırım yapma, diğer yandan Kitap ve sünnete uygun bir biçimde ilahi emir ve yasakları kavrama yetisine sahiptir (El-Muhasibî, 2006, s. 138).

Muhasibi de aklın bir seciye olduğunu ve akledilir varlıklarla ilgili bilginin akıl yolu ile bilinebileceğini kabul etmekle beraber (El-Muhasibî, 2006, s. 208), "fehm" anlamında kullanılan aklın herkeste mevcut olan düşünme yetisine karşılık olduğunu söylerken, marifet ve basiret anlamındaki aklın Allah'ın bir lütfu olduğunu söyler. Hem dünyada hem de ahirette değer takdir eden, bu akıldır (El-Muhasibî, 2006, ss. 210–211). Yani insanın hakikati elde edeceği yolda, marifet bilgisine sahip olacak Sufî bu akla sahip olmalıdır. Hatta Muhasibi gaybın sırlarının ancak akıl ile bilinebileceğini de dile getirmiştir (El-Muhasibî, 2006, s. 259) ki kastettiği akıl basiret ve marifet anlamındaki akıl olmalıdır. Yani ona göre basiret anlamındaki akıl

ile marifet çatışmaz, yakınî bilgi, aklın ötesinde olmaktan ziyade akıl ve marifet kişide birlikte bulunarak kazanılabilir.

Hâkim et Tirmizi (ö.932) ise bir taraftan aklın sınırlılığına değinirken (Et-Tirmizi, 2023, ss. 82–83) diğer taraftan akli, insandaki düşünme yetisine karşılık gelen, iyiyi kötüden ayırt eden akıl ve metafizik bilgileri kavrayan tecrübi akıl olarak ayırmıştır. Aynı zamanda akli güçlenen kulun, Allah'ın hitabına ulaşacağını vurgulayarak aklın önemine dikkat çekmiştir (Et-Tirmizi, 2023, ss. 63–64).

Yine el-Cilî (ö. 1428), Allah'ın akıl ile değil ancak iman ile bilineceğini vurgularken akl-ı maaş ve akl-ı kül olarak ayırdığı akılların farkının olmadığını dile getirir. Ona göre her bir akıl kıyas yapmakla irfan sahibi olamaz. Akli marifet sebebi sayanlar olsa da Cilî için bu pek geçerli değildir. Onun için marifet iman yolu ile elde edilendir. Ama buna rağmen akıl yolu ile kişinin ilahi marifete erebileceğini de dile getirmektedir. Tabii burada ilahi marifete erecek olan akıl Akl-ı Maaş değil Akl-ı Kül/Evvel'dir (El-Cili, 1996, ss. 99–100).

Yine Sufilerden İbnü'l Arabî (ö. 1148), Allah bilgisine nazari düşünce yoluyla aklın ulaşamayacağını dile getirirse de (İbn Arabî, 2007, ss. 250–257) bazı durumlarda özellikle seçkin akılların hakikat bilgisini akıl yoluyla elde edebileceğini de söylemektedir (İbn Arabî, 2007, s. 364).

Bütün bunlarla beraber Sufilerin rasyonel bir tavır sergileyerek akli, bilgi kaynağı olarak öncelikli gördüklerini iddia edemesek de marifet bilgisinin akıldan müstağni, akıldan tamamen ayrı olarak değerlendirilmesinin de hakkaniyetli olmadığını söyleyebiliriz. Onlar için akıl dünya işlerinde geçerli ama istisna durumlar olsa da metafizik alanda tek başına yetersiz görünmektedir. Onlar için bilgi edinme yolu marifettir. Peki vahiy bilgisi onlar için ne anlam ifade etmektedir?

Vahiy Sufiler tarafından da bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmektedir. Örnek verecek olursak Sufilerden Cüneyd (ö. 909) Sufî'nin ilminin Kitap ve sünnet ile mukayyet olduğunu dile getirmiş, peygambere tabi olmanın gerekliliğini vurgulamıştır (Kuşeyri, 1991, s. 140). Hatta Sufiler iyi ve kötü gibi değer hükümlerinin de Tanrı tarafından konulduğunu düşünerek ahlakın da vahiy ile şekilleneceğini düşünmektedirler (Kelâbâzi, 1992, s. 73). Yine mutasavvıfların vahiy

bilgisinin yanında dini ilimlerden fıkıh ve kelamın ürettiği bilgileri de tamamen reddettiklerini söyleyemeyiz (Serrâc, 1996, s. 14). Buna rağmen onlar kelam ve fıkıhın dogmacılığından rahatsızdırlar (Chittick, 2020, s. 86; Kuşeyri, 1991, s. 144; Serrâc, 1996, s. 20). Sonuç itibariyle hemen hemen bütün Sufiler dine tabi olmanın zorunlu olduğunu dile getirmişler ama dini algılayış şekilleri fakih ve kelamcılar gibi zahiri olmaktan ziyade farklı bir şekilde olmuştur (Afifi, 1996, s. 136). Onlar için dinin zahir yönünün yanında batın yönü de vardır. Her iki bilgidен birinin inkar edilmesinden ziyade birlikteliğine vurgu yapmışlardır (Et-Tirmizi, 2023, ss. 36–37).

Sonuç itibariyle onlar hakikat arayışlarında her ne kadar marifete vurgu yapsalar da bu, onların vahiyden yüz çevirdiği anlamına gelmemektedir. Kaldı ki elde edecekleri hakikati de vahye aykırı görmezler. Vahiy kişiye ibadet ve amelleri bildirmesi açısından önemliyken, marifet ise ibadet ve amelin üstünde hakikati elde etmemizi sağladığı için önemlidir. Onlar için şeriat ve hakikate karşılık gelen bu durumda şeriat Allah'a ibadet etmek iken, hakikat Allah'ı müşahede etmek olarak tarif edilmiştir (Kuşeyri, 1991, s. 216).

Bütün bunlarla beraber tasavvufi bilgi için fıkhi kuralların doğruluk değerini artırmayı veya yanlışlamayı hedef aldığını söyleyemeyeceğimiz gibi Kur'an'ı onaylamak veya ona ters düşme durumu da onun için söz konusu değildir. Tasavvufi bilginin görevi Hakikati aramaktır ve bu bilgi kuralları aşan bir bilgi türü olduğundan dolayı Kur'an'a uyup uymadığını tartışmak abes kabul edilmektedir (Filiz, 2014, s. 283).

Sonuç itibariyle Sufiler hakikatin elde edilmesi konusunda sergiledikleri duruşta vahyi dikkate almışlar ve bilgi kaynağı olarak gördükleri marifet bilgisinin vahiy ile uyumlu olacağına dikkat çekmişlerdir. Bununla beraber aklı da yok saymamışlar, bilgi elde etme aracı olarak güvenilir kaynaklar içinde saymışlardır. Ama ilahi bir bağış ile kazanılan tasavvufi bilginin, insanın kalbinde potansiyel olarak bulunduğu ve bu bilginin aklın ötesinde olduğu kabul edildiğinden onlar için aklın bu bilgi ile çatışmaya girmeyecek düzeyde olduğunu söyleyebiliriz (Filiz, 2014, s. 354).

Hakikatin elde edilmesinde akılcı tavır sergilemeseler de marifetin yukarıdaki bazı örneklerde akıl ile ilişkisinin kuvvetli olması aklın Sufilerce yok sayılmaktan ziyade gerektiği yerde güvenildiğine işaret eder. Bununla beraber erken dönem Sufilerinin akıl ve vahiy ilişkisi konusunda net bir tavır sergilediklerini söyleyemiyoruz. Ama aklın yok sayılmadığından hareketle akıl ve vahyin uyumsuz olduğunu düşündüklerini de iddia edemeyiz.

Kaldı ki marifet ile hakikatin elde edilebileceğini düşünen bir sufi marifet yolu ile yakînî bilgiyi elde edebilir ama bu toplumdaki diğer fertleri bağlamaz. Bu bağlamda hakikati elde etmede marifet seçkinlere hitap ederken, diğer insanlara ise din hitap edecektir (Nicholson, 1978, s. 63).

Yani Sufi için marifet havasa, vahiy ise avama hitap etse de marifet bilgisinin vahiy bilgisi olmadan olamayacağına yapılan vurgular onların düşüncelerinin de vahiy eksenli olduğunu göstermektedir. Sonuç itibariyle vahyi yok sayarak marifet elde etmedikleri gibi düşüncelerinde marifetin üstünde bir bilgi edinme yolu olarak akılcı bir tutum sergilediklerini de söyleyememekteyiz.

Kısaca şunu ifade edebiliriz. Sufilerin hakikatten anladığı gerçekte Tanrı'dır. Tanrı hakkında ise aklın ulaştığı sonuçlar söz konusudur ama yeterli değildir. Buna karşın düşünmek, bilmek ve bilgi sorunu Tanrı sorunundan ve bilgisinden ibaret değildir; insanın eşyanın doğasıyla ilgili olarak da düşünmek, bilmek ve bilgi sorunu vardır; fakat sufilerin teosofi ve ahlak dışında buna yönelik bir ilgisi söz konusu değildir. Sufiler eşyaya asla felsefede olduğu gibi bilmek için bilmek, düşünceye de düşünmek için düşünmek şeklinde yönelmezler. Sufiler için bunlar sadece Tanrısal olana götüren araçtan başka bir şey değildir. Dolayısıyla tasavvuf ve fıkıh ya da felsefe arasında bir çatışma veya bir uzlaşma arayışından ziyade bunları sorunları ve ilkeleri metafizikte, konuları ise ayrı ayrı bilimlerde olan farklı varlık alanları olarak görmek gerekmektedir.

Felsefeye geçmeden önce kelim, fıkıh ve tasavvufta akılcılığın izini sürdüğümüz yukarıdaki kısımda bu ilimler için aklın kendi başına bilgi kaynağı olduğunu iddia edemiyoruz. Bunun yerine kelimde akıl, nassın savunusunu yapmayı amaç edinirken fıkıh için akıl, nassın anlam dünyasını genişletmeyi amaçlamaktadır.

Tasavvuf ise hakikati elde etme yolunda akli marifetten önce bir basamak olarak kullanmış ama bunun yanında nassın buyruğunun dışında fıkhi ve kelimî konularda akla ayrı bir değer vermemiştir. Sonuç itibariyle bu ilimler için akıl nassın kontrolünde olan bir akıl olup onun gözetiminde kalmak zorunda kalmıştır.

4. İSLAM FELSEFESİ VE AKILCILIK

Dinî ilimlerle beraber felsefe de İslam Dünyasındaki birtakım siyasi ve toplumsal değişimler neticesinde ortaya çıkmış gelişmelerin ürünüdür (Altınsoy & Taş, 2020, s. 895). İslam Dünyasında bir yandan kendi içinde yaşadığı siyasi ve kelimî meselelerin tartışılması diğer yandan Antik Yunan ve Helenistik dönem felsefelerine ait metinlerin tercüme edilmesi ile felsefenin gelişmesine zemin hazırlanmış ve böylelikle diğer düşüncelerden ayrı olarak filozoflar denilen bir grup hakikati kendi özel yöntemleri ile sorgulamaya başlamıştır (Bayrakdar, 2009, s. 75). Tercüme hareketiyle İslam Dünyasına gelen felsefenin İslam Dünyasında kabul görmesi ve sindirilmesi kolay olmamıştır. Bununla birlikte felsefe, kelim, fıkıh ve tasavvuf gibi İslam düşüncesini oluşturan ana düşünce unsurlarından birisi olmuştur (Taş, 2021, s. 95). Ama felsefe İslam Dünyasına intikal ettiğinde İslami ilimlerin zıddına her daim yabancı bir unsur olarak algılanmıştır (Watt, 2021, s. 312). Doğrusu inanç aktıyla anlamlı bir varlık kazanan dini dünya görüşü, felsefenin diyalektik yöntemiyle ve tutarlı, mantıklı, akli sorgulamalarıyla ciddi bir dış kritiğe de maruz kalmıştır (Altınsoy & Taş, 2021, s. 722).

Bu dini dünya görüşü içinde yer alan Mu'tezile ile İslam filozoflarının her ne kadar benzerliğine dikkat çekilse de filozoflar, hareket noktaları, motivasyonları ve amaçları bakımından Mu'tezileden farklı bir zeminde bulunmaktadır. En başta filozofların hareket noktası vahiy olmadığı gibi temel amaçları da vahiy ile bildirilenleri açıklığa kavuşturmak için akıldan faydalanmak değildir. Onların amacı Yunan felsefesinden miras aldıkları sorunlar üzerinde, yine onların yöntemlerini uygulayarak Tanrı, doğa, insan üzerinde bilgi değeri içeren birtakım sonuçlara varmak ve bu bilgilere uygun olarak bir insani yaşama tarzı teklif etmektir. İşte bu noktada İslam filozoflarının savunmuş olduğu görüşlerin vahiy karşısındaki durumlarının ne olduğu sorusu ortaya çıkacaktır (Arslan, 2009, ss. 228–229).

Onların yaklaşımlarının dini ilimler açısından tehdit olarak algılanmasıyla birlikte felsefe kendi etkinlik tarzını meşrulaştırmak için dinin icazetini almak durumunda kalmıştır. Bu sorunun çözümü felsefeye dinsel bir dayanak noktası bulmak gibi görünse de İslam filozofları, aslında felsefenin hem insani bilgelik ile bağını korumasını hem de dinsel bakımdan meşru bir etkinlik olarak kabul edilmesinin peşinde olmuşlardır (Kurtoglu, 2004, s. 296). Sonuç itibariyle din, peygambere nispet edilirken felsefe, filozoflara nispet edilmekteydi. Bundan dolayı İslam filozoflarının ürettiği felsefe de uzlaşımçı bir karakterde olmuştur (Yaran, 2003, s. 13).

İslam düşüncesinde felsefe, İslam kültürünün kendine has verilerinden tamamen farklı bir evren tasavvuru ve düşünce metodu olmasının yanında kendi kendine yeterli olan bir akıl ve onun koyduğu kurallardan oluşan bir bilgi dünyası sunmaktaydı. Felsefe, dini ilimlerde söz konusu olmayan bu yöntemden dolayı yine dini otoritelerle karşı karşıya gelecekti. Dolayısıyla felsefenin meşrutiyet savaşı dini otoriteye karşı olacak ve filozoflar bu ilişkiyi rasyonel olarak kurmanın yollarını arayacaklardır. Metodu ve dünya görüşü açısından yabancı bir bilgi sisteminin yine metodu ve dünya görüşüyle kendine has bir bilgi sistemine sahip bir kültür içinde temellendirilme çabası ortaya çifte problem çıkarmıştır. Sonuç itibariyle İslam filozofları da bu iki unsuru rasyonel bir şekilde düzenleyip bir araya getirerek bütüncül bir tasavvur oluşturmaya çalışmışlardır (El-Cabiri, 2001, s. 520). Bundan dolayı merkezi değerlerin din olduğu bir çağda felsefenin, en genel anlamda her türlü akılcı-entelektüel faaliyetinin yaşama şansı elde edebilmesinin bir yolu olarak İslam filozofları din ve felsefeyi uzlaştırmak istemişlerdir (Arslan, 2021, s. 197; Sayılı, 1963, ss. 27–30).

Özetle İslam filozofları dinin otoriter olduğu bir toplumda felsefeyi meşrulaştırmak için ister istemez din ile felsefe ilişkisine değinmiş, felsefe ve dinin aynı hakikati farklı yollarla ifade eden iki ayrı araç olduğunu vurgulamışlardır. Biz de bu çalışmamızda onların bu tutumlarını akıl-vahiy/felsefe-din ilişkisi üzerinden anlatmaya çalışacağız.

İslam filozoflarının önemli felsefi problemi olan akıl ile iman, felsefe ile din arasındaki ilişkiler problemi genel olarak Orta Çağ'ın en önemli problemi olarak

karşımıza çıkmaktadır. Bu problemin sebebi olarak ise Yunan felsefesinde epistemoloji alanında episteme (kesin kanıt) ve doksa (sanı/zan) arasındaki zıtlık problemi hakimken Hristiyanlık ile bu zıtlığın yerini bilme ile inanma arasındaki zıtlığa bırakmış olması gösterilebilir (Arslan, 2021, s. 282).

Hristiyanlık, Yahudilik gibi unsurlarla harmanlanmış olan Yunan akıllı ve felsefesiyle karşılaşan Müslüman evren tasavvurunda da Antik Yunan'da hiçbir zaman ciddi olarak ele alınmamış olan vahye ve imana dayanan din ile özü bakımından duyusal tecrübe ve akıldan hareket eden felsefe arasındaki ilişkiler problemi diye bir problem ortaya çıkmıştır (Taş, 2021, ss. 94–95).

Evrene akılcı bir düşünce yöntemiyle yaklaşan felsefe aracılığıyla filozoflar, bu anlamda kendi akıl yürütmelerine dayanarak insan, doğa ve evren hakkında bir bilgi değeri taşıyan sonuçlara erişmeyi amaç edinmişlerdir. Bununla beraber felsefenin anlam ve değer sorunlarıyla ilgilenmesi de din ile arasında bazı ortak noktaların varlığını ortaya koymaktadır.

Bundan dolayı filozoflar vahyin alanına giren şeyin, aynı zamanda felsefenin ve aklın alanına girdiğini düşünmüşler ve böylece felsefenin, dinin üst düzeyde bir iradesi, hakikatin kendisi bakımından onun gerçek, uygun ifadesi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Peygamberler tarafından getirilen bilgilere gelince onlar filozofların asıl hakikatini bildikleri birtakım konuların halkın anlayış seviyesine indirilmiş popüler ifadeleri olarak değerlendirilmiştir. Böyle düşünmeleri dinin filozoflar için bağlayıcılığının belirsizliğine de kapı aralamış hatta bu konuda dinin filozoflar için bağlayıcı olmadığı iddia edilmiştir (Arslan, 2021, ss. 198–199).

Dolayısıyla dini ilimlerin karşısında yer alan felsefenin gerçekliğin akıl ile elde edileceğini iddia etmesi kolay olmamış, dini düşüncenin egemenliği, onların felsefenin hakikati ile dinin hakikatinin bir olduğunu söylemelerine, yani din ve felsefeyi uzlaştırıcı bir görüntüde sunmalarına sebep olmuştur diyebiliriz. Bu tavır İslam filozoflarının ortak tavrı olsa da birebir aynı yaklaşımı sergilediklerini iddia edemeyiz (Altınsoy & Taş, 2021).

Genel olarak baktığımızda dinin egemen olduğu bir dönemde felsefe taraftarlarının ister istemez ele almak zorunda oldukları bir problem olan din felsefe

ilişkisinde uzlaşımçı bir tavır sergilediklerini ve bu tavrın İslam filozoflarının ortak bir tavrı olduğuna katılmakla birlikte filozofların bu ilişkiyi rasyonel bir şekilde kurmak istemelerinin yollarını aradıklarını düşünmekteyiz. Yani biz onların vahyi bilgiyi de felsefi bir dünya görüşünden hareketle açıklama gayretleri içinde olduklarını düşünerek onların tavırlarının epistemolojik olarak dini ilimlerden ayrı değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamak istiyoruz. Biz bunu yaparken konunun kapsamı gereği bütün filozofların görüşlerinden burada bahsetmemiz mümkün olmadığından Doğu ve Batı olarak değerlendireceğimiz İslam Dünyasında öne çıkan filozoflar üzerinden örnekleme bulunacağız.

İslam filozoflarının öncüsü olan Kindi (ö. 866) bu anlamda ilk denemeyi yapmış, din ve felsefe arasındaki ilişkiyi hasımlarının hakikati anlamadaki kusurlarını açıklamak suretiyle belirlemiştir (El-Cabiri, 2001, s. 521). Kindi gerçeğin kimden gelirse gelsin alınması gerektiğini vurgulayarak, gerçeğe ulaşmaya çalışan felsefeyi, küfür sayanların dinle hiçbir ilgisinin olmadığını söyleyerek felsefeyi âdeta din adına konuşanlara karşı savunmuştur (Kindi, 2015, ss. 149–150). Buna göre Kindi, ‘İnsanın gücü ölçüsünde var olanların hakikatini bilmesidir’ diye tarif ettiği felsefede filozofun amacının gerçeğin bilgisini yakalamak olduğunu söylemektedir. Bu gerçek ki her şeyin varlığının ve sürekliliğinin sebebidir (Kindi, 2015, s. 144). O, aklın vahyin bildirdiği hakikate ulaşabileceğini “Hayatıma yemin olsun ki, gerçekten sâdik olan Muhammed’in şânı yüce Allah’tan getirdiklerinin hepsi, aklın verilerinde mevcuttur” (Kindi, 2015, s. 346) sözleriyle ifade ederek uzlaşımçı bir tavır sergilemektedir.

Özel olarak felsefe, genel olarak ise akıl konusundaki düşünceleriyle Kindi, vahiy ile bildirilen şeylerin felsefenin ilgi alanına girdiğini savunduğu gibi vahyi bilginin akıl ile kavranılabileceğini düşünmektedir (Kindi, 2015, ss. 346–348). Bununla birlikte felsefi bilgide yetkinleşmek için matematik ve mantık ilmiyle hazırlanmanın gerekli olmasına rağmen vahiy bilgisi için böyle bir hazırlığın bulunmadığını aksine bu bilginin Tanrı’nın peygamberlerine tahsis ettiği özel bir bilgi olduğunu vurgulayarak felsefe ve vahiy bilgisi arasındaki farka da işaret etmiştir (Arslan, 2009, s. 235; Kindi, 2015, ss. 438, 440).

Hem vahiy bilgisinin geçerliliğini hem de felsefi bilginin de hakikate ulaşma yollarından olduğunu dile getiren Kindi, din ve felsefe arasındaki ilişkiye dair çok bir şey söylemese de ikisini uzlaştırma yoluna giderek varlığın hakikatının bilgisi şeklinde ifade ettiği felsefenin elde ettiği ile peygamberlerin getirdiği bilginin aynı hakikat olduğunu söylemektedir (Kindi, 2015, s. 150). Bütün bunlarla birlikte her ne kadar Kindi'nin düşüncesinde vahyî bilgi tabiatın üstünde değerlendirilip, insanların peygambere itaat etmesine dair hususlar mevcut olsa da (Kindi, 2015, ss. 438–440), buradan hareketle onun düşüncesinde vahyî bilginin felsefi bilgiyi kontrol ettiğine dair bir hususun olduğunu iddia etmemiz kolay değildir.

Kindi'nin ardından Farabi (ö. 950) ise felsefe ile din arasında bütüncül bir tasavvur oluşturma gayreti içinde bir taraftan nahiv ve mantık arasında diğer taraftan felsefe ve din (mille) arasındaki ilişkiyi düzenlemeye çalışacaktır (El-Cabiri, 2001, s. 523).

Farabi bunu yaparken felsefeyi merkeze alarak dinin konumunu açıklamaya çalışmış, insan aklı bağlamında dinin izahını tayin etmeye çalışmıştır. Bu sebeple Farabi Mille'yi felsefeden hem kategorik hem de zamansal olarak sonra kabul ederek felsefenin, yani özeldir insan aklının merkeziliğini öne çıkarmaya çalışmıştır. Hatta o hakikatın burhanî dilinin epistemik olarak millenin halkın anlayacağı sembolik diline önceliğini de savunarak filozofların sosyo-politik ayrıcalığını da açık biçimde göstermektedir (Farabi, 2015, s. 152, 2021, s. 88; Hanoğlu, 2017, s. 145).

Farabi için din, varlıkların bilgisinin semboller aracılığıyla tahayyül edilerek bilindiği ve bunlara ikna yolu ile insanların tasdik ettirildiği şeydir (Farabi, 2013, s. 93). Onun için din, felsefenin elde ettiği hakikatleri toplumun anlayacağı şekilde hayal ve ikna yoluyla öğretmeyi amaçlamaktadır (Farabi, 2015, s. 152).

Farabi'ye göre din, bir toplum için ilk yöneticisi tarafından tasarlanan, toplum tarafından uygulanmasıyla ilk yöneticinin belli bir amacı gerçekleştirmeye çalıştığı, birtakım şartlarla sınırlanmış ve belirlenmiş görüş ve eylemlerdir (Farabi, 2021, s. 16). Farabi'nin bu söyleminde dini bir araç olarak düşündüğü söylenebilir (Kurtoğlu, 2004, s. 297). Ve ona göre erdemli bir din felsefeye tabidir (Farabi, 2021, s. 26).

Bununla beraber Farabi’de felsefe ve din en temelde varlıkların İlk İlkesi olan Tanrı bilgisini vermektedir. Bunun yanında her ikisi de insanın kendisi için yaratılmış en yüksek gaye olan mutluluğu kazandırmaya çalışmaktadır (Alper, 2000, s. 98; Farabi, 2013, s. 93).

Hem felsefe hem de din Farabi’ye göre aynı hakikati ifade etmekte aralarında bir çelişki söz konusu olmamaktadır. Aralarındaki gözükten çelişkinin sebebi olarak ise milletlerin kapasitesinin yetersizliğini veya din ve felsefeden birinin bozuk olması sebebiyle diğerinin iptalini istemesini göstermekte, sahih bir din ile sahih bir felsefenin çatışmayacağını dile getirmektedir (Farabi, 2015, s. 196).

Farabi’ye göre felsefe ve din çelişmez. O, bunu ifade ederken muhayyile gücü aracılığıyla faal akılla ittisal edenin peygamber, müfekkire gücü ile faal akılla ittisal edenin filozof olduğunu söyleyerek ifade etmiş. Aralarındaki farklılığın en başta insanlara ulaştırma şeklinde olduğunu vurgulamıştır (Arıcan, 2008, s. 229).

Sonuç itibariyle Farabi, din ve felsefe ilişkisinde uzlaşımçı bir tavır sergilemekle beraber felsefeyi önceleyen bir tutum sergilemiştir diyebiliriz. O, kurduğu mille sisteminde dinin felsefe ile ilişkisini rasyonel bir temelde açıklamaya çalışmış, dini sıradan insanların yönetilmesinde bir araç olarak değerlendirirken filozofu bu toplumun yöneticisi olarak görmüştür.

Din felsefe ilişkisinde Farabi’nin izinden gittiği düşünülen İbn Sina (ö. 1037) için de bir filozof olması sebebiyle şeylerin bilgisi akıl ile düşünülerek elde edilmektedir. Hads düşüncesinden dolayı hakkında fazla tartışmalar yapılsa da (Gürsoy, 2014; Haklı, 2007, s. 52) biz onun düşüncelerinin felsefi zeminde değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Mübahat Türker Küyel’in ifadesi ile ifade edecek olursak, İbn Sina’nın amacının bir filozof olarak, felsefi inancı doğrultusunda, ‘insan olmak’ı, ‘kemal’ine erdirmek (Küyel, 2014, s. 926) olduğunu söyleyebiliriz.

Bu bağlamda Dimitri Gutas onun yaptığı Arif tanımını “kendi derinliklerinde (yani akli nefsinde) Hakikatin ışığının sürekli ışınlarını aramak suretiyle ilgisini düşünme yoluyla ilâhî kudretin kutsiyetine çevirmektedir.” diye tercüme ederek

Arifin şeyleri düşünülerek akıyla bilen kimse olduğunu, yani Arifin bir filozof olduğunu vurgulamaktadır (Gutas, 2021, s. 202; İbn Sina, 2014a, s. 644).

İbn Sina'ya göre vahyin amacı ise insan davranışları ile ilgili ahlaki ve ameli boyuttur. O, vahiy öğretisi içinde yer alan ibadetlerin ahlaki fonksiyonundan dolayı gerekli olduğunu düşünür. Bu çerçevede peygamber birtakım pratiklerin tekrarlanmasını emrederek avamın Tanrı ve mead düşüncesini canlı tutar, havasın ise bunlardan ahirette faydasını göreceğini söylemektedir (İbn Sina, 2012, s. 281, 2014b, s. 654). İbn Sina için peygamberin insanları, Allah'ın Bir, Hakk ve benzeri olmayan olduğu ötesinde bir şeyle meşgul etmesi uygun değildir (İbn Sina, 2012, s. 479). Bununla beraber İbn Sina'nın peygamberin insanlara öğretmesi gereken şeylerin sınırlılığına vurgu yaparken aslında sıradan insanlardan söz ettiğini düşünebiliriz (İbn Sina, 2014b, s. 640) ki bundan dolayı gerek peygamberliğin filozof için gerekliliği gerekse filozofun din tarafından getirilmiş olan şeylere uyma gerekliliği kimi iddialara göre İbn Sina'nın ortaya koyamadığı daha doğrusu bu konularda filozofu sorumlu tutmadığı iddia edilmektedir (Arslan, 2021, ss. 106–107). Kimi iddialara göre de vahyin filozof için gerekli olduğu düşünülebilir. Çünkü ona göre bazı metafizik hakikatlere peygamber aracılığıyla ulaşılabilir. Mesela ahirete ilişkin konuların bazıları ancak peygamberin haberi ile doğrulanmaktadır (Bozyiğit, 2022, s. 15).

Özetle İbn Sina da insan nefsinin güçleri ve yetilerine dair kendi akli ve tecrübi tahlili içinde açıklanamayan hiçbir bilgi türüne geçit vermemektedir. O, felsefi ikna gücü ve tecrübi gerçekliği kullanarak bilgi olgusunu incelemektedir. Onun peygamberlerin vahiy aldığına ve geleceğe dair öngöründe bulduklarını söylemesi onu mistik yapmayacağı gibi bu meselelerin çözümüne getirdiği akli yaklaşımının değerini de azaltmamalıdır (Gutas, 2007, s. 338).

Sonuç itibarıyla İbn Sina'nın bir filozof olduğunu göz önüne alırsak onun yaklaşımının da diğer filozoflar gibi felsefeden hareketle açıklamalarda bulunmak olduğunu söyleyebiliriz. Ama onun amacının asla bir kelamcı gibi dini savunmak olduğunu ya da bir mutasavvıf gibi marifet yolu ile hakikati elde etme gayreti içinde olduğunu iddia edemeyiz. Daha sonra tasavvuf felsefesi ve İşrak filozoflarının katkılarıyla felsefe kendini tasavvufta ifade edecek olsa da bu felsefeyi bütünüyle

mistik bir dünya görüşüne indirgeyeceğimiz anlamına gelmemektedir (Taş, 2017, s. 30). Nihayetinde o bir filozof ve tıpkı diğerleri gibi Aristoteles felsefesinden hareketle Tanrı, doğa ve evrene dair açıklamalarda bulunmaktadır.

Batı İslam Dünyasında felsefe ise daha akılcı bir şekilde ilerleme kaydetmiş. Orada yaşayan filozoflar, insan aklına yönelik mutlak bir güven duymuşlardır. Hatta Cabiri, kelim ilminin Endülüs'te etkin olmayışını sebep göstererek, Doğu İslam Dünyasında din ve felsefeyi uzlaştırma gayesinin Batı İslam Dünyasında gaye edinilmediğini, bunun yerine din ve felsefenin ayrı alanlar olduğunun vurgulandığını iddia etmektedir (El-Câbiri, 2001, s. 358).

Mesela İbn Tufeyl (ö. 1185) yazdığı Hayy b. Yekzân hikayesinin ana fikrinde entelektüel olarak kendini yeterince geliştirmiş bir kimsenin rehberine ihtiyaç duymadan kendi kendisinin rehberi olabileceğini vurgulamaktadır. Hikâyeye göre Hayy, bebekken bir gemi kazasından kurtulup bir adaya düşmüş, burada bir geyik tarafından büyütülmüştür. Hayy burada kendi kendine dünyanın doğasının temelinde yatan ilkeleri ve insan hayatının anlamını, dünyayı var edenin ne olduğunu rasyonel biçimde düşünebilmektedir (İbn Sina & İbn Tufeyl, 2016; Leaman, 2014, s. 89).

İbn Tufeyl de akılla elde edilen hakikat olarak görür. Dini bilgiyi de buna göre değerlendirir ki Hayy ada halkı için bunu gerçekleştiremeyeceğini anlayınca tekrar adasına dönmektedir. Tıpkı Farabi'de olduğu gibi İbn Tufeyl'de dini, felsefenin hakikatini kavrayamayacak sıradan insanlar için basitleştirilmiş hali olarak değerlendirmektedir (Turan & Doğan, 2021, s. 54).

İbn Bacce (ö. 1139) için de en yüksek nazari ve ahlaki erdemi tatmanın yolu müstefad akıl mertebesine ulaşan aklın faal akıl ile ittisali sonucunda felsefi hikmete ulaşmadır. Bu yol marifet gibi mistik bir yol ile değil nazari ilimler ile olmaktadır (İbn Bacce, 2020, ss. 118–120, 174; M. C. Kaya, 2018, s. 337). Özetle onun düşüncesinde de bir filozof olarak en yüksek gayeye ulaşmanın yolu akli faaliyet olmaktadır.

Bununla beraber İbn Bacce de din ve felsefenin birbirinden ayrı alanlar olduğunu vurgulamıştır. Örneğin *Resailu İbn Bace el-İlahiyye* adlı eserinde tabî ve ilahî olarak ikiye ayırdığı mümkünlerden ilahî olanın ancak ilahî yardımlarla

kavranılabileceğini, bu yüzden Allah'ın peygamberler gönderdiğini dile getirmiştir (İbn Bajjah, 1991, s. 141). Bunu dikkate aldığımızda ona göre din insanın tercihiyle olmayan ilahi vergilerden olup felsefe ile ilgisi olmayan bir alandır (El-Câbiri, 2001, s. 360).

Batı İslam Dünyasında değineceğimiz son filozof İbn Rüşd (ö. 1198) de Kur'an'dan faydalanarak felsefenin teşvik edildiğini söylemiş “Şeriat, var olanları akıl ile değerlendirmeye ve bu yolla onların bilgisini araştırmaya çağırılmaktadır (İbn Rüşd, 2019a, s. 28) ifadesi ile şeriatın davet ettiği şeyin burhan olduğunu dile getirmiştir (Taş, 2009, ss. 186–187).

İbn Rüşd bazı konularda dinin suskunluğunu vurgulamış, bu alanları dinselikleştirmeden felsefeye bırakmanın gerekliliğini dile getirmiştir (İbn Rüşd, 2019b, s. 33). İbn Rüşd'e göre de din ve felsefeyi kendi yerlerinde değerlendirmek gerekir, birini diğere indirgemek doğru değildir (İbn Rüşd, 2021, s. 494). Onun düşüncesine göre din ve felsefenin hakikati aynı olmakta ve iki alan aynı gerçekliğin iki farklı görünüşünden ibaret olmaktadır. Öyle ki o, bu durumu din ve felsefenin süt kardeş olduğunu söyleyerek ifade etmiştir (İbn Rüşd, 2019a, s. 56). Onun bu ifadesi din ve felsefenin özdeş oldukları anlamına gelmemektedir. O, din ve felsefeyi birbirlerinden bağımsızlaştırmaya çalışmıştır. O, din ve felsefenin aralarında burhan ehline çelişki varmış gibi gözükken konularında burhan ehlinin kesin bir sonuca ulaştırmak konusunda yetersiz kalsa da te'vile gitmesinin zorunlu olduğunu dile getirmiştir (İbn Rüşd, 2019a, s. 33,34; Taş, 2009, s. 182). İnsanın düşünce ve görüşlerinin devreye sokulması anlamına gelen te'vil, akla ters düşen ya da anlaşılmasında problem olan herhangi bir dini sorunun dinin dışından birtakım veriler ışığında anlaşılması olmaktadır (Taş, 2021, s. 202).

İbn Rüşd kesin sonuca ulaştırmasa da te'vili devreye sokmasıyla aslında doğruluğu kuvvetle muhtemel olan burhan ehlinin yorumuna müracaat edilmesi gerektiğini ifade etmiştir (Taş, 2009, s. 183).

Her şeye rağmen onun düşüncesinde tek olan hakikatin farklı algılanışları söz konusudur (Taş, 2009, s. 186) ve bundan dolayı farklı insan sınıfları için farklı tasdik yolları söz konusu olsa da, İbn Rüşd önceliğin felsefi ispat metoduna verilmesi

gerektiğini belirtmektedir (Adamson & Taylor, 2022, s. 205; İbn Rüşd, 2019a, ss. 33–34).

Farabi'den pek de farklı olmaksızın İbn Rüşd, dinin rolünün insanları eğitmek olduğunu düşünmektedir. İspatı esas alan filozofların ise dini önermeleri eleştirel bir tarzda anlamalarının zorunlu olduğunu söylemektedir (Adamson & Taylor, 2022, s. 206).

İbn Rüşd felsefe ve din ilişkisini hakikatin hakikate ters düşmeyeceği şeklinde ifade etmiş, şeriatın söylediğinin felsefeye uygun olmadığı yerde, sözün hakiki delaletinden çıkarılarak, Arapça dilinin kuralları çerçevesinde mecazi delaletine götürüleceğine işaret etmiştir. İbn Rüşd aynı zamanda dini argümanlardan faydalanarak felsefeyi, dinin teşvik ettiğini de söylemiştir (Rüşd, 2017, ss. 82–83).

Sonuç itibarıyla felsefi ilkeler akla dayanır. Felsefi düşünce, insani düşünceleri açıkladığı gibi kelamî düşünceleri de açıklar. Felsefi düşünce akıl yoluyla hakikati elde etme gayreti içinde olabilir. Onun için naklin de anlaşılması her açıdan akla bağlıdır. Akıl ile naklin çatışması söz konusu olduğunda filozofların nakli te'vil yoluna gitmesi de bunu açıkça göstermektedir (Bozyiğit, 2022, s. 22).

Bütün bunlarla birlikte İslam filozoflarının, büyük oranda evrenin temelde anlaşılır olmasının ve bir kimse doğru ilkelerle çalıştığında gerçekliğin tümünü kavrayabilmesini öngören Aristoteles'in ruhunu temsil ettiğinden herhangi bir şüphe yoktur (Leaman, 2014, s. 140).

Sonuç itibarıyla baktığımızda dini ilimlerden tasavvuf, metafizik alanında akli kullanmayı hor görmemesine rağmen aklın ötesinde gördüğü gerçekliğin 'marifet' yolu ile kavranılabileceğini iddia etmektedir. Fıkıh ve kelam ilmi ise akli kullanmayı esas alsalar bile bu akli nassın kontrolünde bir akıl olarak değerlendirmek daha doğru olur. Fakih burada 'gaibin şahide kıyası' yöntemi ile yeni olacak bütün olayları nasstaki olaylara benzeterek çözüme kavuşturmaya çalışmakta, yani gerçeklik yine nass ile açıklanmaktadır. Kelam ilmi ise hem uğraştığı konular neticesinde hem de akıl yürütme yolunu da kullandığı için felsefeye daha yakın görülmektedir. Fakat kelam ilmi kendisini İslam'ın getirdiği metafizik, ahlaki, siyasi toplumsal meselelerle sınırlandırmışken, yani onun temel amacı vahyi bilginin

doğruluğunu savunmakken İslam'da felsefe evren üzerinde genel bir akıl yürütme olarak kendisini ortaya koymuştur (Arslan, 2021, s. 190).

Kısaca İslam filozofları felsefelerinde tamamen aynı tezleri savunmasalar bile kesin, ispatlayıcı bilgilerden oluşan tek bir felsefe olduğu ve bu felsefenin vahiyle tam uyum içinde olduğu görüşünde ortak bir görüşte olmuşlardır. Özetle onlar için felsefe varlığın kesin, ispatlayıcı, en uygun bilgisidir (Arslan, 2009, ss. 232–233).

Buraya kadar ikinci bölümde ele alacağımız asıl konumuz olan İbn Hazm'ın akılcılığını anlamamıza ve onun yerini ve önemini belirleyebilmemize yardım edecek olan İslam Düşüncesindeki kelam, fıkıh, tasavvuf ve felsefe gibi disiplinlerin akılla olan münasebetlerini epistemolojik çerçevede ele almaya çalıştık. Bundan sonra artık ikinci bölümümüzde İbn Hazm'ın akılcılığını ele alabiliriz.

İslam Felsefe tarihlerinde yapılan genel bölümlenmelere uyararak İbn Hazm'ı, İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi filozofların da yerleştirildiği Batı İslam Düşüncesinin içerisinde değerlendirmemiz gerekir. Aşağıda İbn Hazm'ın düşüncesindeki akılcı tutumu ortaya koymaya çalışırken diğer taraftan da İbn Hazm'ın Batı İslam Düşüncesindeki filozofların akılcı tutumlarının öncüsü olarak değerlendirilebilmesinin mümkün olup olmadığı sorunu üzerinde durmaya çalışacağız.

Birinci bölümde dini ve felsefî ilimlerin yöntem ve metotları çerçevesinde ele almış olduğumuz akılcılık sorununu aynı çerçevede kalmak kaydıyla ikinci bölümde İbn Hazm'ın düşüncesinde tartışmayı amaçlıyoruz. İbn Hazm'ın bu yöntemlere getirdiği eleştirileri sadece nassı esas alan Zahiri düşüncesinden kaynaklanan söylemler olarak değerlendirmekten ziyade bunun yanında bu eleştirilerin arkasında akılcı tutumunun olduğunu göstermeye çalışacağız. Özellikle onun dini ilimlerin yöntemine karşı getirdiği eleştirileri göz önüne alarak onun dinden ne anladığını bu bağlamda akla ne kadar yer verdiğini, onun akılcılığının neye tekabül ettiğini ortaya koymayı deneyeceğiz.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN HAZM'IN DÜŞÜNCESİNDE AKILCILIĞIN İZDÜŞÜMLERİ

1. İBN HAZM'IN DÜŞÜNCESİNİN ARKA PLANI OLARAK ENDÜLÜS

Müslümanlar tarafından erken bir dönemde fethedilen Endülüs birçok din ve kültürün beraber yaşama tecrübesinin örneği olarak anılan bir coğrafya olmuştur. Biz Endülüs'ün siyasi, kültürel ve ilmi durumunu İbn Hazm'ın yaşadığı yüzyılları esas alarak açıklamaya ve Endülüs'ün İbn Hazm üzerindeki etkisini ortaya koymaya çalışacağız.

a. Endülüs'ün Siyasi ve Kültürel Durumu

Fetih dalgalarıyla kısa sürede Çin sınırlarına kadar genişlemeyi başaran Müslümanlar, Kuzey Afrika'yı da aldıktan sonra Musa b. Nusayr komutasında çoğunluğu Berberilerden oluşan ordu ile 710 yılında Cebelitarık Boğazı'na kadar gelmişler, daha sonra Tarık b. Ziyâd önderliğinde dört yüz kişilik öncü birlik ile Endülüs topraklarına adım atmışlardır. Bu yıllarda İspanya'nın iç karışıklardan da muzdarip olması şüphesiz Müslümanların fethini kolaylaştıracak ve böylece Müslümanlar 710 yılından 756 yılına kadar sürecek olan fetihlerle Endülüs'ü İslam Egemenliğine katacaklardır (Bossong, 2023, ss. 13–14; Özdemir, 2012, s. 43).

Fetihten önce İspanya'da yaşanan iç karışıklığın sebepleri bir taraftan sosyal tabakalara dayalı adaletsizlik iken diğer taraftan insanların dini görüşlerinden dolayı zulüm görmesi olarak gösterilebilir. Nitekim Müslümanların Endülüs'ü fethinden önce burada yaşayan öncesinde Aryanizm'e mensup olan Vizigotlar Hristiyanlaştıktan sonra yine burada yaşamakta olan Yahudileri de zorla Hristiyanlaştırmaya çalışacak ve bu, yaşanan huzursuzlukları tetikleyecektir (Açık, 2015, s. 142).

Bu huzursuzluğun bir tezahürü de İspanya'da İspanyol, Vizigotlar ve Romalılardan oluşan halkın arasındaki sosyal bir tabakalaşmadır. Üst tabakada Vizigotlar, Roma asilzadeleri ve Kilise hiyerarşisi bulunurken alt tabaka ise azatlı

İspanyol asıllı Romalılar ve çok sayıda köylü ve serflerden oluşmaktaydı. Alt tabakanın durumunun kötüleşmesi ile git gide artan huzursuzluk Endülüs'ü fetheden Müslümanların kurtarıcı olarak görülmesine olanak sağlayacak ve bu yeni dalga çok çabuk yerli halkın desteğini bulacaktır. Bunun yanında Yahudiler de gördükleri sert muameleden dolayı Vizigotlara karşı Müslümanlara yardımda bulunacaklardır (Watt & Cachia, 2021, s. 17).

Böylelikle Vizigot İmparatorluğunun ortadan kaldırılmasından sonra Endülüs'te valiler Şam Emevî halifesi adına hüküm sürmeye başlamışlardır. Kurulan bu düzende de huzursuzluk bu sefer Müslüman olmuş Berberiler ve Araplar arasında yaşanacaktır. Berberiler çoğunlukta olmasına rağmen yönetici sınıfın Arap olması ve Arapların kendilerini Berberilerden üstün görmeleri gerginliklerin tırmanmasına yol açacaktır. Bir taraftan bunlar yaşanırken diğer taraftan da Doğu'da Abbasilerin iktidarı ele geçirmesi ile beraber Emevî Emiri Abdurrahman 755 yılında arkasına Berberilerin desteğini alarak İspanya'ya gelecek, 756 yılında Emevîlere dayanan soyuna güvenerek Emevî Emirliğini kuracaktır (Bossong, 2023, ss. 22–23). Kurulan bu emirlik kısa süre içerisinde siyasi istikrarsızlık ile beraber parçalanacak, özellikle 1008 yılından 1031 yılına kadar olan süre Endülüs'te iç savaşın tırmandığı yıllar olacaktır. 1031 yılında ise Endülüs'te Mülûku't-Tavâif diye adlandırılan Emirler dönemi başlayacaktır (Özdemir, 2012, s. 161; Watt & Cachia, 2021, ss. 90–91). Emirler dönemi bir taraftan merkezi idarenin olmadığı bir dönem iken diğer taraftan çok kültürlü yapının beraber yaşadığı bir dönemdir. Daha sonra Endülüs'ün siyasi tarihi Murabıtlar ve Muvahhidler Dönemi olarak devam edecek ve son olarak Müslümanların İspanya'daki iktidarı Gırnata Hanedanlığı ile son bulacaktır (Açık, 2015, s. 147).

Endülüs'ün siyasi durumunun yanında etnik ve dini yapısı ise çok çeşitlilik arz etmektedir. Müslümanların fethinden önce İberler, Vizigotlar ve Romalılardan oluşan topluma Müslümanların burayı fethetmesiyle Araplar ve Berberiler de eklenmiştir. Bununla beraber dini yapı olarak da Yahudiler, Hristiyanlar ve Müslümanlardan oluşmakta olan Endülüs'te Müslüman olan yerli halkı ifade eden Müvelledler, yerli halktan olup Hristiyan olan Mozaraplar ve Sakâlibe olarak adlandırılan köleler de yer almaktadır (Hummel, 2009, ss. 19–20; Özdemir, 2012, ss.

62–64; Watt & Cachia, 2021, ss. 57–62). Böylece bu çok kültürlü yapıda her ne kadar Müslümanların fethinden önceki sosyal tabakalaşmanın devam ettiği söylenirse de devletin kurucu unsuru olan Araplar üstünlüklerini vurgulamayı ihmal etmeyecek ve Arap kültürü hem Berberiler hem de yerli halk tarafından benimsenen hâkim kültür olacaktır. Bu çok kültürlü yapı karşılıklı etkileşimlerle beraber yaşamayı tecrübe etse de zamanla etnik çatışmaların yoğun olarak yaşanmasına sebep olacak ve Endülüs Devleti çöküşten kurtulamayacaktır (Bossong, 2023, s. 27).

İbn Hazm'ın Endülüs'te yaşadığı yıllar ise Emevi Hanedanlığının son otuz ve Mülûku't- Tavâif döneminin ise ilk otuz yılına tekabül etmektedir. Yani İbn Hazm Endülüs toplumunun yoğun bir kriz geçirdiği yıllarda yaşamıştır. Onun Zahiri tutumunun arkasında hiç şüphesiz bu yıllarda yaşanan dini ve siyasi bölünmüşlüğü etkisi olmuştur. Bundan dolayıdır ki İbn Hazm'ın İslam toplumunun çöküş sürecinden dinin asıllarına dönmekle kurtulacağı temel tezini savunduğu dile getirilmiştir (Yıldız, 2016, ss. 40–41).

Bunun yanında Kuzey Afrika'da kurulan Şii Fatımi Devleti de İbn Hazm zamanında varlığını devam ettirmektedir. Fatımiler en önemli doktrinleri olan imamet anlayışları gereği Peygamberin imamlığını miras alarak Allah'ın doğrudan temsilcisi konumunda olan bir imama itaat etmekte ve bu imamı takip ederek hakikat iddiasında bulunmaktaydılar. Bu anlayışın Endülüs'te destekçisi ise Hammudiler olarak görülmektedir. İbn Hazm'ın düşüncesinde sık sık böyle bir karizmatik otoritenin sadece peygamberlerde bulunabileceğine yaptığı vurgunun da aslında dini ve siyasi bir liderliği bulunan imam anlayışına karşı olduğu düşünülmektedir (Fierro, 2021, ss. 7–8). Onun yaşadığı yıllarda Şii düşüncesinin sadece bir düşünce olmaktan ziyade siyasi gücünü arttırarak yayılcı bir politika anlayışı ile Endülüs için bir tehdit haline gelmesi (Özdemir, 2012, ss. 130–132) onun düşüncesinde taklit, ilham ve imamet anlayışlarının neden fazlasıyla eleştirilen unsurlar olarak gördüğümüzü açıklamaktadır.

Bununla beraber İbn Hazm Emevilere olan kuvvetli bağlılığına ve hatta Emevilerin yeniden canlandırılması için hayatının ilk yıllarında siyasette fazlasıyla yer almasına rağmen devletin neredeyse resmi mezhebi olarak görülen Maliki mezhebini benimsememiştir.

Malikilik, İmam Malik'in öğrencilerinin Endülüs'e gelmesi ile beraber Endülüs'e taşınmış, daha sonra Hişam devrinde resmi bir mezhep haline gelmiştir. Malikilik, adeta bir devlet politikası haline gelmesiyle çoğunluğun benimsediği hâkim bir mezhep haline dönüşmüştür (Özdemir, 2012, s. 93; Tan, 2010, s. 76). Maliki mezhebinin Medine ile olan ilişkisi ise Kurtuba'daki Emevîlerin, Irak'la ilişkilendirilen Hanefi mezhebine meyleden Bağdat'taki Abbasi halifeliğinden bağımsızlıklarını vurgulamalarına olanak sağlamıştır. Ama her şeyden önce Malikiliği seçmek, Kurtubalı Emevîlerin kendilerini peygamberliğin mirasçıları olarak sunmalarına, böylece Emevi meşruiyeti için tehdit olan Kuzey Afrika'daki Şii Fatımilere rakip olmalarına olanak tanımıştır (Fierro, 2021, s. 4).

İbn Hazm ise Malikiliği benimsemekten ziyade fazlasıyla eleştirmiştir. Bu mezhebi eleştirmesinin sebeplerinden biri Maliki fukahanın resmi mezhep olması ile beraber dini temsil etmek istemesidir ki İbn Hazm için dinde yetkili olan Allah ve Peygamberi olduğundan din kimsenin tekelinde değildir. Aynı zamanda İbn Hazm'ın böyle bir anlayışın Emevi yönetimine karşı bir lider etrafında toplanan muhalefet güçlerine de kapı aralayabileceğini düşündüğü dile getirilmektedir. Onun için din alanında tek otorite nass olacağından icthad ile verilen hükmün geçerliliği yoktur. Taklit ise dinde geçerliliği olmayan bir husustur. İbn Hazm için tek taklit edilmesi gereken Peygamberdir. Sonuç itibarıyla Maliki fukaha tarafından engellemelere maruz kalacak olan İbn Hazm'ın Zahiri düşüncesi de yayılım gösteremeyecektir. Böylelikle İbn Hazm hayatının geri kalanını doktrinini yazmaya adayacaktır (Fierro, 2021, ss. 15–16, 20–21; Tan, 2007, s. 78).

b. Endülüs'te İlmî Hayat

Müslümanlar Endülüs'e gelmeden önce İspanya'da Vizigotların dikkate değer bir kültüre sahip olmadıkları dile getirilmektedir (Watt & Cachia, 2021, s. 76). Hatta Said el-Endelüsî fetihten önce burada ilmi bir birikimden ziyade sihir/tılsım gibi uğraşların mevcut olduğunu söylemektedir (El-Endelüsî, 2014, s. 164). Bunun yanında Vizigotların astroloji, tıp ve ziraat bilimi alanlarında bilgili oldukları da iddia edilmektedir (Vernet & Samsó, 2006, ss. 297–301). Müslümanların fethinden sonra ise öncelikle din ve dil ilimleri daha çok uğraşılan alanlar olmuştur (Bozkurt, 2017, s. 305). Dini ilimlerden Maliki fukahasının etkisi ile beraber gelişen fıkıh ilminin

yanında hadis ilmi de gelişmiştir. Bunun yanında Arapların dillerine karşı besledikleri hayranlık Endülüs'te de devam etmiş ve bunun sonucu olarak şiir ve dilbilimine karşı fazlasıyla ilgi duyulmuştur. Endülüs'te 8. yüzyılın sonundan 10. yüzyıla kadar olan dönemde pek çok şairden bahsedilse de asıl güçlü şairlerden Kurtuba bir bilim merkezi haline geldiğinde söz edilecektir. Bu şairlerden biri İbn Zeydun (ö. 1070) iken diğeri ise İbn Hazm (ö. 1064)'dır. İbn Hazm'ın bu konuda öne çıkan eseri ise *Güvercin Gerdanlığı*'dır. O bu eserinde aşkın tasvirini şiir ile beraber sunmaktadır. Onun da yaşadığı yılların bir kısmını kapsayan Mülûku't Tavaif döneminde de çok kültürlü yaşamın getirdiği hoşgörünün de etkisi ile şiir devam etse de daha sonra katı bir din anlayışının mevcut olduğu Murabıtlar dönemi ile beraber şiir canlılığını yitirecektir (Watt & Cachia, 2021, ss. 77, 84).

Endülüs'te IX. yüzyılda özellikle Doğu'ya yapılan gidiş gelişlerin de etkisi ile filozof denilebilecek kimselerin varlığından söz edilemese de bilimsel merakların başladığı söylenmektedir. X. Yüzyılda ise Endülüs'te tıp, astronomi, matematik ilimleri gelişmeye başlamıştır. Aynı dönemde felsefenin gelişmesine örnek olması açısından ilk filozof olarak anılan, Neo platonik, Batınî ve sufi görüşleri mezceden bir felsefi anlayış benimsediği söylenen İbn Meserre (ö. 931) öne çıkmaktadır (Haurani, 2000, ss. 202–204). Bununla beraber 919-920 yıllarında Doğu'dan Endülüs'e gelen bir tacirin beraberinde Ebu Bekir Zekeriya er-Razî'nin (ö. 925) eserlerini getirmesi de bu döneme takabül etmektedir (Bozkurt, 2017, s. 312)

Endülüs'te başlarda akli ilimler ve felsefe devlet tarafından desteklenmemiş ve hatta bu ilimler ile uğraşanlar cezalandırılarak kitapları yakılmıştır. Endülüs devletinin böyle bir tavır alması Maliki mezhebinin tutumunu benimseyerek katı bir din anlayışına sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. Bazı hükümdarlar bu tutumun tersine davranmak isteseler de yönetimin istikrarı için akli ilimlere karşı olduklarını çeşitli yollarla göstermeye çalışmışlardır. Mesela II. Hakem (ö. 976), fakihlere karşı akli ilimler ile uğraşanları desteklese de ondan sonra gelen baş vezir olarak görev yapan Mansur (ö. 1002), fakihlerin ayaklanmasından sonra onlara yaranabilmek adına II. Hakem'in kütüphanesindeki felsefe ile ilgili kitapları yaktırmıştır (Bozkurt, 2017, ss. 307, 309; Haurani, 2000, s. 202).

Bununla beraber III. Abdurrahman (912-961) ve II. Hakem (961-976) döneminde dört yüz binden fazla kitaba ulaşıldığı söylenen kütüphanelerin kurulması, Doğu'dan Endülüs'e alimlerin yerleşmesinin teşvik edilmesi ile felsefe ve akli ilimler gelişme göstermiştir (Watt & Cachia, 2021, s. 136). X. yüzyılda özellikle tıp ve eczacılık alanlarında ilerlemeler kaydedilmiş, XI. yüzyılda ise halifeliğin yıkılışı ile yaşanan olumsuz siyasi durum bilimlerin ilerleyişi için olumlu sonuçlar doğurmuş, dağılan saray kütüphanesi ve ilim adamları, Melikler dönemi ile birlikte yeni oluşan merkezlere dağılmış ve böylece akli ilimler için pozitif bir ortam oluşmuştur (Haurani, 2000, ss. 206–211). Mesela Yeni Eflatuncu bir felsefeyi benimsediği söylenen İbn Cebiol (ö. 1059) bu dönemde yaşamıştır (Özdemir, 1997, s. 56). Özellikle Melikler arasındaki rekabetin bilimsel çalışmaların ilerlemesindeki en büyük motivasyon olduğunu söyleyebiliriz. Böylece ilerleme kaydeden gelişmeler ile beraber XII. yüzyıllarda felsefe ve akli ilimlerin ilerleyişi ile Endülüs artık kültürel açıdan zengin bir hale gelmiştir. Nitekim İbn Bacce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd gibi filozoflar bu zengin kültürün bir parçasıdır.

İbn Hazm'ın zamanında gelişen şiir, nesir gibi ilimler ile beraber akli ilimlerden çok dini ilimlerin geliştiğini söylememiz yanlış olmayacaktır. Bununla beraber felsefe alanında X. yüzyılda yaşayan İbn Meserre, İbn Hazm'dan önce yaşamış bir isim olarak öne çıkmaktadır. Felsefî düşüncelerine dikkat çekilen İbn Cebiol ise İbn Hazm'ın çağdaşı olsa da yapılan çalışmalarda XII. yüzyıla kadar İbn Meserre dışında filozof olarak adlandırılan başka bir ismin geçmediğine dikkat çekilmektedir (Watt & Cachia, 2021, s. 144). İbn Hazm'ın da filozof olmasa da eserlerindeki felsefe ve mantığa gösterdiği dikkat ve mantık ile ilgili yazdığı *Takrib* adlı eseri ile felsefenin yaygın bir ilim olmadığı bir çağda öne çıktığını söyleyebiliriz. Aslında İbn Hazm'ın XI. yüzyıla tekabül eden yaşamı, siyasi karışıklıkları fazlasıyla görmüş olsa da aynı zamanda akli ilimlerin ilk gelişim safhasına da tanıklık etmiştir diyebiliriz.

2. İBN HAZM'IN DİN ANLAYIŞI

Zahiri mezhebinin sistematik kurucusu olarak anılan İbn Hazm'ın dini görüşünü daha açıklayıcı kılmayı amaçladığımız bu başlığı aşağıda Zahirilik, Kıyas, Te'vil, Husun-Kubuh, Marifet Eleştirisi adlı başlıklarla anlatmaya çalışacağız.

a. Zahirilik

İslam düşüncesinde Zahirilik, dini metni esas alarak hüküm çıkarmayı amaç edinen, bunu yaparken reye karşı çıkararak metodolojisini Kur'an, sünnet ve icma ile sınırlandıran bir düşünceye karşılık gelmektedir (Goldziher, 1982, s. 27). Dâvud b. Ali ez-Zahiri (ö. 884) bu düşüncenin kurucusu olarak anılmaktadır (Goldziher, 1982, ss. 21–22; İbnü'n Nedîm, 2019, s. 716). Zahiri düşüncenin kurucusu Dâvud b. Ali ez-Zahiri olarak görülse de bir tutum olarak nassın zahiri anlamını esas alan anlayış daha önceye tarihlendirilmektedir (Tan, 2010, s. 139). Mesela Harici mezhebi bu tutumu sergileyen mezheplerin başında gelmektedir (Şâtıbî, 1993, s. 178). Diğer taraftan Ahmed b. Hanbel'in reye karşı tutumu da zahiri anlayışa yakın olarak değerlendirilebilir.

Zahiri mezhebinin kurucusu olan Dâvud'un yaşadığı çağ reye dayalı fikhın etkinliğinin ve nassın zahiri anlamının yanında bâtinî anlamının olduğunu iddia eden sufi düşüncenin yayılmaya başladığı bir dönemdir. Böyle bir ortamda Dâvud'un nasstan uzaklaşmasına bir tepki olarak zahiri düşüncüyü benimsediği söylenmektedir (Tan, 2010, ss. 151–152; Yefut, 2009, s. 98).

Aynı zamanda bu oluşumların yanında Abbasi devletinin, din politikası gereği Mu'tezilenin akılcı yorumunu benimsemesi de akıl karşıtlığını içeren bidatlarla mücadele sloganıyla Peygamber ve sahabe asrına dönmeyi amaç edinen Hadis ehlinin ciddi muhalefeti ile karşı karşıya gelmesine sebep olmuştur. Bu mücadelenin başında Ahmed b. Hanbel ve taraftarları ile birlikte Dâvud b. Ali ez-Zahiri de öne çıkmaktadır (Kutlu, 2018, ss. 44–46; Yefut, 2009, s. 98).

Dâvud b. Ali ez-Zahiri, Zahiri düşüncüyü benimsemeden önce Şafii mezhebine mensuptur. Onun nassın zahirini asıl kabul etme tutumu aslında diğer fikhi mezheplerde de mevcuttur. Ama diğer fikhi mezhepler nassı nass ile anladıkları gibi gerektiği yerde nassı rey ile de anlamaktadırlar. İşte Dâvud b. Ali ez-Zahiri'nin farklı düşündüğü nokta da buradadır. O nassı rey ile anlamaya karşıdır. Davud'un kıyası inkâr etmekten ziyade nassın dışında yeni bir hüküm ekleme korkusuyla şüpheli olan benzetmeyi reddetmiş olabileceği düşünüldüğünden Dâvud'un Şafii'den ayrı bir orijinal mezhebe sahip olmayıp Şafii mezhebinin içinde kalarak bu tutumun

düzeltilmesini yapan bir kişi olduğu iddia edilmektedir (Tan, 2010, ss. 152–153; Yefut, 2009, s. 97). Bir başka iddiaya göre ise Zahiri mezhebi, Dâvud'un ölümünden sonra oğlunun etrafında toplanan halk arasında taraftar bulmuş merkezi Şiraz olan bir mezheptir (El-Makdisî, 2003, s. 323; Goldziher, 1982, s. 96).

Zahiri mezhebi böylece Doğu İslam Dünyasında X. yüzyılda yaygın hale gelmiş (İbnü'n Nedîm, 2019, ss. 720–722), XI. yüzyıl ile birlikte etkinliğini yitirmeye başlamış fakat aynı yüzyılda Batı İslam Dünyasında ise yaygınlık kazanmaya başlayan bir mezheptir. Batı İslam Dünyasında bu mezhebi sistematik hale getiren isim ise İbn Hazm olmuştur (Kılıç, 2009, s. 31). Bununla birlikte Zahiri düşünce, ondan bir yüzyıl sonra Endülüs'te siyasal bir nüfuz kazanmış ve XII. yüzyılın sonunda ise Muvahhidi emiri Ebû Yusuf Yakup el-Mansûr tarafından destek bulmuştur. Aynı dönemde İbn Hazm'ın da desteklediği bir hareket, taklidi benimseyen Maliki hukuk düşüncesine karşı başkaldırmış ve böylece Endülüs'te Maliki mezhebinin etkisi azalmıştır (Kılıç, 2009, s. 33).

Endülüs'te etkin olan Maliki mezhebinin hüküm çıkarmada benimsediği yöntemlerden en öne çıkanı Medine ehlinin ameliyle amel etmektir. Bu yöntemi Endülüs'e gelen Malikiler de devam ettirmiştir. Mesela fıkıh usulüne dair yazdığı eserde Medine ehlinin ameliyle amel etmeye değinen el-Bâci Endülüs'teki Maliki fakihlerin öne çıkanlarından (El-Bâcî, 1989, ss. 413–418). Nitekim İbn Hazm *İhkam*'da bu yöntemi eleştirecektir (İbn Hazm, 1985a, s. 229). Böylece onun taklit eleştirisini de Malikilik mezhebine yönelttiği eleştiriden ayrı düşünemeyiz.

Diğer taraftan İbn Hazm'ın düşüncesinin Dâvud'un düşüncesinden farklı olduğu, özellikle bu farklılığın onun felsefe ve mantığı göz önüne alarak kendine has bir usul anlayışı geliştirdiği yönünde olduğu düşünülmekte (Tan, 2010, s. 138), hatta Hazmiyye adında yeni bir mezhebin kurucusu olduğu da iddia edilmektedir (Kılıç, 2009, s. 34). Diğer taraftan İbn Hazm'ın zahiriliğini teknik anlamda mezhep olarak değil bir yaklaşım biçimi olarak değerlendirenler de vardır (Apaydın, 2020, s. 49).

Bununla beraber İbn Hazm'ın düşünce hayatının ilk döneminde Şâfiî olduğu daha sonra bu mezhebi terk ederek zahiriliğe geçtiği dile getirilmektedir. Ama onun zahiriliğinin İsfehani'de olduğu gibi sırf şer'i hükümlerin çıkartılmasında 'zahir'e

bağlı kalmak şeklinde olmadığı (El-Câbiri, 2001, s. 344), onun zahiriliğinin aklın alanını sınırlayan bir zahirilik değil, nassa bağlı olmakla beraber akılcı eğilimi bulunan bir zahirilik olduğu düşünülmektedir (Saruhan, 2006, s. 162). Yani İbn Hazm'ın Davud'un düşüncesinden farklı olarak akılcı eğilimi ile öne çıkmasındaki en önemli husus bir taraftan fikhi kıyası her zaman doğru sonucu veremeyeceği yönünde eleştirirken diğer taraftan da külli önermelere dayanılarak elde edilen bir kıyası savunması ve fetva verirken ancak böyle bir kıyastan faydalanılması gerektiğini söylemesidir. Nitekim aşağıdaki pasajı bu bağlamda anlayabiliriz:

Hakikat talibi herkesin; aklın gerekli kıldığı, görüp hissettiği ve zikredilen zorunlu iki bilgi türüne dayanan delilin delâlet ettiği şeyleri ikrar etmesi gerekir. Hakkında yargıya vardığı küllînin altındaki bütün cüz'îleri bilmeden istikrâya asla güvenmemesi gerekir. Eğer buna gücü yetmezse görmediği şey hakkında kesin hüküm vermesin. Sadece idrak ettikleri hakkında hüküm verip idrak etmedikleri hakkında hüküm vermesin. Bunları şer'î hükümlerde derinlemesine düşünürsen sana çok fazla faydalı olur, insanların pek çoğunu yanıltan kıyastan ve yanlışlarıyla milyonların yanlış yapmasına sebep olan -sözde- faziletli imamlardan seni meneder. Eğer bunları yaparsan kesin doğru üzerinde olursun. Çünkü sen, Cenab-ı Hakk'ın hükmüyle sana gelen şeyler hariç, bir şeyin helal, haram ve mübahlığı hakkında karar vermedin. Hakkında nass bulamadığın şeyi ise bırak. Hakkında nass bulunan şey hakkında verdiğin hükme, kehanetle nass bulunmayan şeyin de dâhil olduğuna kesin olarak hükmetme. (İbn Hazm, 2018, s. 394)

Cabiri onun zahiriliğini, “Epistemolojik açıdan ‘Beyan’ı yeniden tesis etmeyi hedefleyen ve ‘İrfan’ı dışlayarak ‘Burhan’ ile ‘Beyan’ arasındaki ilişkileri yeniden düzenlemeye çalışan felsefi boyutlara sahip düşünsel bir proje olarak” değerlendirmektedir. Ona göre İbn Hazm, zahiri tutumunun bir gereği olarak Kur'an'ın kendi indiği dönemdeki Arapça ile anlaşılması gerektiğini ısrarla vurgulamıştır (El-Câbiri, 2001, s. 353).

İbn Hazm'ın Zahiri düşüncesi, insanın keyfiliğinin söz konusu olabileceği benzetme yoluyla akıl yürütme yöntemlerine başvurmak yerine vahiy metinlerinin dışsal ve zahir anlamlarına göre anlaşılması gerektiği üzerine kuruludur (Fierro, 2021, s. 18).

İbn Hazm'ın Zahiri anlayışını anlayabilmemiz için ilk önce onun din tanımına bakmamız daha doğru olacaktır. O, dinin değişikliğe uğramayacağını (İbn Hazm, 2016, s. 22) vurgulamasının yanında din tarafından mübah sayılan şeylerin

Peygamberin döneminden sonra da mübah olmaya devam edeceğini, Peygamberin döneminde haram olanın da ebediyen haram olacağını vurgulamaktadır. Peygamber döneminden sonraki dönemlerde bir şeyin haram ve helal kılınması ise söz konusu değildir. İbn Hazm, dinin değişmeden düzenleyici olduğunu ileri sürmesinin yanında normatif olarak dini hükümlerde değişimi gerektirecek bir alan da bırakmaya yanaşmamaktadır (Kılıç, 2009, s. 38).

O, dinde bir eksikliğin kalmadığına vurgu yaparak Kur'an ve sünnette bir konu hakkında nass veya bir hükmün bulunmama ihtimalinin olmadığını söylemektedir (İbn Hazm, 2016, s. 66). Yani Kur'an ve sünnet onun için hüküm çıkarmada başta yer alan delillerden olmaktadır.

Onun Kur'an dışında sünneti delil olarak kabul etmesi de yine onun için Kur'an'dan çıkarılan bir hükümdür. Allah "O, kendi arzularıyla konuşmaz; konuştuğu ancak kendisine vahyedilendir"³ buyurmuştur. Yani onun için peygamberin konuştuğu da Allah katındandır (İbn Hazm, 2016, s. 44). Ayrıca o, "Ey Resul, Rabbinden sana indirileni açıkça tebliğ et. Eğer böyle yapmazsan, onun mesajını ulaştırmamışsın demektir. Allah seni insanlardan korur."⁴ ayeti gereği Peygamberin Kur'an'ı, hem Kur'an'ın kendisi ile hem de kendi sözleriyle açıkladığını dile getirmiştir (İbn Hazm, 2016, s. 61).

Aynı zamanda o, Kur'an ve sünnet dışında sahabe icmasını da delil olarak kabul etmektedir. Zira o bu konuda "Bilakis, sahabe icma'ına karşı gelen ve onu bildiği halde çiğneyen kimsenin, delil bulduğunda ve uyarıldığı halde ısrar ettiğinde küfrüne hükmedilebilir" (İbn Hazm, 2016, s. 20) ifadelerini kullanmaktadır. Başka bir yerde ise sahabe icmasının ittifak edilen bir icma olması gerektiğini vurgulamış, sahabenin ihtilaf ettiği yerlerde ise sonrakilerin araştırma yapmasının gerektiğini dile getirmiştir. Onun sahabe icması dışında icma kabul etmemesini, dönemindeki Maliki mezhebine mensup kimselerin Medinelilerin icmasını taklit etmesine bir tepki olarak anlayabiliriz (Apaydın, 2020, s. 76). Zira o sahabe dışındakilerin görüşlerinin sadece

³ Necm 53/3-4.

⁴ Maide 5/67.

naklî delillerle değil aynı zamanda delilsiz ve burhansız taklit edilmesinin de helal olmadığını vurgulamıştır (İbn Hazm, 1985a, s. 602). Onun için kişinin emrolunduğu şey gücünün yetebildiği ölçüde olmalıdır (İbn Hazm, 2016, s. 48). Ve bu konuda hiç kimsenin diğerine bir üstünlüğü olmadığından Peygamber haricinde herhangi bir kimseyi taklit etmek emredilmemiştir. Bununla beraber icmaya konu olan mesele de İbn Hazm açısından naklî bilgi olarak değerlendirilmektedir. Çünkü din ancak Peygamber’den öğrenilebilir, onu görüp, dinleyen de sahabe olunca geçerli olan onların icmasıdır (İbn Hazm, 2016, s. 60; Yılmaz, 2013, s. 146).

Böylece İbn Hazm’ın zahiri düşüncesi aslında toplumda herkesin dini bilgiyi kendi edinebildiği sadece erkeklerin değil aynı zamanda kadın ve kölelerin de bu özgürlüğe sahip olabildiği kabulünü de içermektedir. Nitekim *Fasl*’da kadınların peygamberliğinden bahsettiği kısımda peygamber olarak bir kadın örneği görülmesi de kadınların da Allah tarafından vahiy alarak nübüvvet sahibi olabildiğini söyleyerek kadınlara olumlu bir yaklaşım sergilemektedir. Hatta o, erkeklerin kemal sıfatına sahip olmasının ancak elçi olmasına bağladığı gibi kadınlar için de üstünlüğün ancak nübüvvete sahip olunmasından kaynaklanacağını söyleyerek adeta erkek ile kadının birbirine üstün olmadığını vurgulamaya çalışmaktadır (İbn Hazm, 2017c, ss. 644–650). Yine onun, taklidi eleştirdiği yerlerde Allah ve peygamberi dışındakilerin taklit edilmesinin haram olduğunu söylemesi ve kalbi ve diliyle iman eden herkesin tahkiki bir imana sahip olacağını vurgulaması da dini alanda Allah ve peygamberi dışında otorite kabul etmek istememesine işaret etmektedir. Böylece onun için insanların birbirine üstünlüğü söz konusu olamaz, herkes gücünün yettiği ölçüde bilir ve bu bilginin miktarı insanların imanından bir şey eksiltmez (İbn Hazm, 2017b, ss. 154–167). Hatta İbn Hazm’ın bu tavrı, kapalı ve tutucu bir din anlayışından ziyade toplumdaki bireyleri din konusundaki bilgi eksikliğinin verdiği endişe ile birlikte dini otorite kabul edilen kimselere uyma konusundaki zorunluluğun verdiği endişeden kurtarmayı amaçlayan bir tavır olarak değerlendirilmiştir (Fierro, 2021, s. 20).

Sonuç itibarıyla İbn Hazm dinde Kur’an, sünnet ve icma yöntemlerini tanımaktadır (İbn Hazm, 2016, s. 55). Bununla beraber İbn Hazm *Fasl*’da şöyle bir ifade kullanmaktadır:

Allah Teâlâ'nın kelâmının zâhiri üzere hamledilmesi vaciptir. Allah'ın kelâmı, anlamın zâhiri manasında olmadığına dâir bir nas, icmâ veya hissî zorunluluk olmadığı müddetçe zâhirî anlamı dışında kullanılamaz. [Ancak böyle bir delil ile] zâhirî anlamından başka bir manaya nakledilebilir. Söz konusu nassın, icmânın veya zaruretin gerekli kılmasından dolayı (nassın ikinci manasını) kabul etmemiz vaciptir. Çünkü Allah Teâlâ'nın kelâmı, haberleri ve emirleri çelişmez. İcma da ancak hak üzere gerçekleşir. Allah Teâlâ da ancak hakkı söyler. Zorunlu bir delilin iptal ettiği şeyler ise hak değildir. (İbn Hazm, 2017b, s. 70)

Yine İbn Hazm *İhkam*'da da Kur'an, sünnet, icma dışında delil adında bir yöntemden bahsetmekte ve bunun kıyastan farklı olduğunu dile getirmektedir. Aynı zamanda bu delilin nass ve icmadan alınan bir delil olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte "Her sarhoş edici haramdır" sonucuna götüren 'her sarhoş edici şaraptır' ve 'her şarap haramdır' öncüllerinden biri nassta olmayan sonuç ile elde edilmiş olup, bu iki öncül de sonucu içinde barındıran burhani bir delildir" şeklinde ifade ettiği böyle bir delilin de nasstan alınan delillerden olduğunu söylemektedir (İbn Hazm, 1985b, s. 100). Diğer taraftan o, fihhi kıyastan farklı olduğunu dile getirdiği 'delil'den nassın dışına çıkmayan bir yöntem olarak bahsetmekte, illetin ve istidlalin ise delil olmadığını, illete dayanan fihhi kıyasın nassta tek bir şeyin bildirildiği hükümden hareketle bildirilmeyen başka şeylere benzetme yoluyla hüküm vermeye karşılık geldiği için bunun nassın dışında olduğunu ifade ederek fikhî kıyası eleştirmektedir (İbn Hazm, 1985b, s. 102). Bununla beraber İbn Hazm delili her ne kadar nassın dışına çıkmadan verilen hüküm şeklinde düşünse de yukarıdaki verdiği örnekte ifade ettiği gibi tümel önermelere dayanılarak yapılan kıyas ile nassa bir ekleme yapıldığını düşünmemektedir. Böylece fihhi kıyası nasstan alınan delillerden saymayıp geçerli kabul etmeyen İbn Hazm, yukarıda ifade ettiğimiz şekildeki kıyası ise hem nasstan alınan delillerden saymakta hem de geçerli kabul etmektedir. İşte bundan dolayı onun nass ile çelişmez dediği 'delil' bir akıl olarak düşünülmemekte ve onun bu akıldan fihhi kıyasa karşılık gelen akıl değil mantıki yaklaşımlara dayanan bir akli kastettiği iddia edilmektedir (El-Câbiri, 2001, pp. 345–346). Bundan dolayı onun mantıki yaklaşımlara dayanan bir akli desteklediği iddiaları hiç de boş bir iddia olarak gözükmemektedir. Mantıki akıl yürütme yöntemini desteklediği iddialarından önce onun din anlayışı gereği fihhi kıyası neden ve nasıl eleştirdiği üzerinde durmamız daha doğru olacaktır.

b. Kıyas Eleştirisi

Fıkıh usulünde her olayın ya kesin bir hükmü vardır ya da ona bir işaret bulunmaktadır ki buna (illet) kıyas denir (Şâfiî, 1997, s. 257). Kıyas anlayışı gereği nass bulunmayan konularda kıyas yaparak gerçeğe ulaşmak amaç edinilir (Şâfiî, 1997, s. 260). Yani sınırlı olan nasslar ile sınırsız olan meseleler çözülmeye çalışılır.

İslam Dünyasında Şafii'nin fıkıh usulünü sistemli bir hale getirmesinden önce hükümler şahsi görüş şeklinde iken daha sonra rey bir kimlik kazanarak sistemli bir şekilde hareket etmeye başlamış ve bundan sonra hüküm verecek olan kişi şahsi görüşü ile değil şahsi görüşü yürürlüğe koyan kıyas çerçevesi içerisinde hareket etmiştir (Goldziher, 1982, s. 10).

Esasında kıyas konusu fıkıh usulünde kullanımından önce Aristoteles tarafından bilimsel bilginin koşullarını sağlamak gayesiyle sistemli bir şekilde ortaya konulmuştur (Çapak, 2009, s. 48; Ross, 2002, s. 49). Kıyas çeşitlerinden 'tanım' üzerine kurulu kıyas Aristoteles mantığına ait bir kıyas olup, öncüllerin sonucudur. Yani Aristoteles, kıyasta sonucun gerekliliğinin apaçık olması için öncüllerde konulmuş olanın dışında hiçbir şeye muhtaç olunmaması gerektiğine vurgu yapmaktadır (Aristoteles, 1967, s. 6; Çapak, 2009, s. 48). Fıkıh, Nahiv, Kelam ilimlerinin kullandığı kıyas ise vasıf üzerine kurulu bir kıyas olmaktadır. Mesela şarabın yasaklanmasına sebep olan sarhoş edicilik ortak vasfını taşıdığı için nebizin haram olduğuna hükmetmek böyledir. Ayrıca Aristoteles kıyasında en az iki öncül varken diğer kıyasta bir öncül vardır (El-Cabiri, 2001, ss. 45–46).

Bu çerçevede fıkhi kıyasta, düşünce sürekli fer'den asl'a yönelmekte ve bütün durumlarda fer' asl'a bağlanmakta iken, burhanî olan kıyasta düşünce, neticelerden öncüllere değil, öncüllerden neticelere yönelmektedir (El-Cabiri, 2001, s. 155). Yani fıkıhta kıyas olarak isimlendirilen bu yöntem Aristoteles mantığında analojiye karşılık gelmektedir (Aristoteles, 1967, s. 126; Çelik, 2021, s. 91). Aynı zamanda tümevarım olarak isimlendirilen bu yöntem ile fakihler tikel olandan hareketle tümel olanın bilgisine ulaşmaya çalışmışlardır. İbn Hazm'ın burada gündeme getirdiği sorun da aslında tümevarım esasının hepsine karşı çıkmaktan ziyade duyularımıza konu olandan hareketle duyularımızın dışında olan hakkında

yaptığımız çıkarımdır. Yoksa İbn Hazm yaratıcı ve yaratan, doğa ve doğa üstü olanlar eşitlenmediği sürece doğal olaylarda tümevarımın varlığını inkâr etmemektedir. Zaten ona göre nedensellik Tanrı'nın zorunlu olduğu bir şey olmazken doğada zorunludur (İbn Hazm, 1985b, s. 595, 2019a, ss. 28–54; Yefut, 2009, s. 249). Özellikle şer'i hükümlerde hiçbir şekilde illetin olmadığını İbn Hazm, şu sözlerle dile getirmektedir:

Özetle; şer'i hükümlerde hiçbir suretle illet yoktur. İleti, ancak Allah'tan gelen emirler gerekli kılar. Çünkü akılda, âlemdeki bir şeyi haram diğer bir şeyi helâl kılacak bir işlev yoktur. Yine akıl bir amelin vâcip olmasını, bir başkasının da terkini gerektirecek değildir. Emirler, kendileri için geldikleri şeyleri vâcip kılan sebeplerdir. Eğer emir yoksa bir şeyi vâcip ve yasaklı kılacak bir sebep de yoktur. İlet, sadece onun varlığını gerekli kılan şey ile mevcut olduğundan, bir şeyi illetlendirip hüküm verme işi sadece tabî meselelerde olur. Bu böyle olunca illet isminin bu anlamın dışında başka bir anlam için kullanılması câiz değildir. Çünkü tek bir ismi, iki farklı mâna için kullanmak karışıklık çıkarır. Sahtekâr bidatçılar için en sağlam yol budur. (İbn Hazm, 2018, s. 402)

Böylece İbn Hazm'ın düşüncesinde kıyas eleştirilmiş hem nakli delillerle hem de akli delillerle kıyas çürütülmeye çalışılmıştır. Tabii ki onun düşünce yapısında kıyas bütün çeşitleriyle beraber eleştirilen bir yöntem olmamıştır. O, “bazı sıfatlarda benzerliklerinden dolayı hakkında nass olmayan şeye dair hükmü, hakkında nass olan şeyin hükmü ile hükümlendirme” şeklinde tanımladığı fihhi kıyası eleştirmiş; ancak yukarıdaki alıntıdan da açık bir şekilde anlaşılacağı gibi doğal olaylar bunun dışında bırakılmıştır. Diğer bir ifadeyle İbn Hazm doğal olaylarda iyilik ve kötülüğün eşyanın doğasında mevcut olduğunu, bunun da ancak tecrübe ve araştırmayla insanın bilebileceğini ifade etmiş olmaktadır. Dolayısıyla İbn Hazm doğal olaylarda değil dini emir ve nehiylerde kıyası reddetmiş onu sadece Tanrı'nın emir ve nehiyelerine bağlamış görünmektedir. Onun bu düşüncesinin onu her şeyi Tanrı iradesine bağlayan Eş'arilik gibi mezheplerden ayırdığını söyleyebiliriz. (İbn Hazm, 2018, s. 410).

İbn Hazm benzer iki şey için aynı hükmün geçerli olamayacağını yine nassa dayanarak reddetmektedir. Mesela süt, haram kan ve bağırsaktan çıktığı halde, sütün mübahlığı veya bir meyveden içki yapılması haram olduğu halde şerbet gibi güzel içeceklerin elde edilebilmesinin mübahlığı bunu kanıtlamaktadır (İbn Hazm, 2016, s.

67). Kaldı ki onun için illet, Allah bildirmediği için Allah'ın maksadı olamaz. Benzerlik üzerine yapılan kıyasta benzerliğin ne şekilde olduğunu soruşturan İbn Hazm, bütün özelliklerde mi yoksa bir kısım özelliklerde mi benzerliğin kastedildiğini sorgulamaktadır. O, dünya üzerinde bütün özellikleri benzer iki ayrı şeyin bulunmasının imkânsız olacağından, birinci ihtimalin söz konusu olamayacağını söylemekte, aynı zamanda kıyas yapılan benzerliklerin ve farklılıklarının sebebinin ne olduğunu sormaktadır. Ona göre kıyas ya Allah'a yersiz zanda bulunmaktır ya da dinde Allah'ın izin vermediği bir şeyi meşru kılmaktır (İbn Hazm, 2016, ss. 71–72).

Aklın herhangi bir şeye benzeriyle hükmetmeyi emretmesi demek deliller olmadan herhangi bir şeyi Allah'ın muradı gibi göstermek demek değildir. Ona göre aklın verebileceği sağlıklı hüküm, eşeğin hükmünü insan için geçerli saymak değil herhangi bir beden için verilen bir hükmün tüm bedenler için geçerli olabileceğini düşündürmektedir. Yani ona göre akıl yalnızca cins ve nev' hususunda herhangi bir şeye benzerlerinin hükmünü verebilir. İbn Hazm hükmün benzerlik sebebiyle değil, diğer türleri de içinde bulunduran ve cami' olan türün ismine yönelik olacağını söylemektedir (İbn Hazm, 2016, s. 72).

İbn Hazm kıyası akli delillerin yanında nakli olarak da geçersiz kılmaya çalışmıştır. Mesela sünnetten bir delil getirerek kıyasın geçersizliğini vurgulamıştır:

Bu konuda gösterdiğimiz diğer bir delil de şu hadis nassıdır: "Resul halka dedi ki: "Ey insanlar, Allah size haccı farz kıldı, haccediniz." Biri dedi ki: "Her yıl mı ey Allah'ın Resulü? " Resul sustu. Adam üç kere sordu. Sonunda o "Eğer "evet" deseydim her yıl için farz olacaktı ve sizin buna gücünüz yetmeyecekti. Size emrettiklerimin dışındaki hususlarda beni sıkıştırmayın; zira sizden öncekiler çok soru sormaları ve peygamberleri hakkında ihtilafa düşmeleri yüzünden helak oldular. Size bir şey emrettiğimde gücünüz yettiğince onu yapın. Bir şeyi de size yasakladığımda onu terkedin." (Müslim, 1980, ss. 78–80)

Yukarıdaki sünnet örneğine dayanarak soru sahibinin haccı beş vakit namaza, oruca ve zekata kıyas etmek istediğini ve bunun peygamber tarafından reddedildiğini dile getirmektedir (İbn Hazm, 2016, s. 48).

Yine o, sahabe içinde kıyası hoş gören bir kişinin çıkmadığını ve kıyası delillendirmek için kullanılan Ömer tarafından gönderilen bir mektubun uydurma olduğunu ifade etmiştir (İbn Hazm, 2016, s. 74).

İbn Hazm kıyası savunanların, Kur'an'daki bazı ayetlerdeki geçen kavramların kıyas anlamında kullanıldığını iddia etmelerine karşın bu kavramları kendi anlam dünyasına göre tekrar anlamlandırmıştır. Mesela “Ey akıl sahipleri! Ders alın”⁵ ayetindeki “i'tebiru” sözcüğünün anlamı kıyas ediniz değil, Arap diline göre “ders alınız, şaşırınız”dır. Nitekim Allah başka bir ayetinde “Kuşkusuz onların kıssalarında akıl sahipleri için ibret vardır”⁶ derken “ibret almak” tan kastın “ders ve öğüt vardır” demek olduğunu söylemektedir (İbn Hazm, 2016, s. 67). Eğer “i'tebiru” dan kasıt “kıyas ediniz” ise neyin neye kıyas edileceğini biliyor olmamız gerektiğini söylemektedir. Ona göre Allah nasıldır ve nedir diye bilmediğimiz şeylerle bizi yükümlü tutmamıştır. O, kıyası savunanların nasstan delil getirebilselerdi kıyasın kabul edilebileceğini ama aksine onların kendi sözleriyle delil getirerek bunu savunduklarından dolayı kıyasın kabul edilemeyeceğini dile getirmektedir (İbn Hazm, 2016, ss. 68–69).

Ona göre Allah bize, ayetlerde geçtiği üzere⁷ dini hükümlerde bilmediğimiz ve bildirmedığı şeyler konusunda konuşmayı yasaklamıştır (İbn Hazm, 2016, s. 70).

Yine ona göre, her Müslümanın Allah'ın ne kastettiğini araştırması gerekmesine rağmen bir şeyin illetini araştırmak sakıncalıdır. Çünkü Kur'an'da “O dilediğini yapandır.”⁸ ve “O, yaptığından dolayı sorgulanmaz, ancak onlar sorgulanırlar.”⁹ buyrulmaktadır (İbn Hazm, 1985b, ss. 607, 614).

Sonuç itibariyle İbn Hazm'a göre görünenin temelinde gizli olanın bilgisinin verildiğini varsayarak belli bir hükme ulaşmak yanlıştır. Çünkü İbn Hazm'a göre din sadece Allah'a aittir. Dolayısıyla hüküm yetkisi de O'nda olduğundan bir başkasının

⁵ Haşr 59/2.

⁶ Yusuf 12/111.

⁷ Bakara 2/151. Araf 7/33.

⁸ Hud 11/107.

⁹ Bakara 2/229.

dini emir ve nehiyleri artırmaya da eksiltmeye de yetkisi yoktur. Buna göre İbn Hazm kıyas ve te'vili meşru gören fıkıhçıların ve kelimcülerin hata ettiklerini düşünmektedir. Bu bağlamda o şöyle söylemektedir:

Bil ki bir grup bu konuda kendilerini, biraz önce anlatılan yanlışlığa dâhil eden bir hata yaptı. Ancak yanlış zanlarından dolayı kendilerini bu hatadan uzak zannettiler. Bu konudaki faaliyetlerine başka bir isim verdiler. O da “gaibin şahitle istidlâli”dir. Gerçekte ise eğer ciddi araştırma yapsalardı; bilinen varlıklardan duyu organlarına gaib olan şeylerin akla gaib olmadığını bilirlerdi. Bilakis onlar, duyu organlarıyla idrak ettiği şeyler gibi şahittirler. Hiçbir fark yoktur. Kişi; duyu organlarının bilgileri nefis-i nâtıkaya ilettiğini ve nefsin mahsûsattaki hükmünün, akıl afetlerden/hastalıklardan sâlim olduğunda doğru olduğunu yakinen bilirse; o zaman kişi, duyuları ile müşahade ettiği şey için, sadece aklın müşahade ettiğinden fazla bir şey bulamaz. (İbn Hazm, 2018, s. 394)

Yine aynı eserin başka bir yerinde bu durumu “mevcut olanlarla aynı olduğu sıfatta, mevcutla eşit olan ve duyu organlarımıza konu olmayan gaip şeyin hükmünün, mevcut olana muvafık mı yoksa muhalif mi olduğu konusunda kesin hükümlü olamayız” şeklinde tekrar tekrar vurgulamış ve bunun aklen zorunlu olduğunu söylemiştir (İbn Hazm, 2018, s. 402). Yani benzetmeye dayanılarak yapılan bu kıyas biçimi onun için yanlıştır. Zira benzerlik hükümde ortaklığı gerektirecek olsaydı, herhangi bir benzerlikten dolayı alemdeki her şey, bütün durumlarda aynı hükmü alırdı ve farklılıklardan dolayı da iki şeye asla tek bir hüküm verilemezdi. Böyle bir durum ise söz konusu değildir (İbn Hazm, 2018, s. 410). O yüzden de kıyas yöntemi aklın zorunlu olarak yanlış kabul edeceği bir yöntem olmasından dolayı bununla kesin bir sonuca da ulaşamayacaktır.

c. Te'vil Eleştirisi

İbn Hazm'ın düşüncesini ağırlıklı olarak fıkıh oluştursa da o aynı zamanda kelimî mezheplere de eleştiriler getirmiş özellikle de Allah'ın sıfatları, husun-kubuh hakkında görüşleri ile kelimî meselelere de değinmiştir. Ona göre teşbih nasıl nesnel anlam için geçersizse aynı şekilde nassta mecazın varlığından bahsetmek de anlamın nesnel olarak anlaşılmasında bir engeldir (Altunya, 2009, s. 139).

Bu meseleleri ele alırken tutum olarak onun kıyas görüşü temelinde te'vili eleştirmesi dikkat çekmektedir. Zira İbn Hazm bir taraftan te'vile eleştiri getirirken bir taraftan kendi de te'vil yapmıştır.

Bilindiği gibi kelimeler mezhepleri içerisinde Mu'tezile Allah'ın sıfatlarının zati ile aynı olduğunu, Eş'ari görüş ise Allah'ın sıfatlarının ne zatından ayrı ne de zati ile aynı olduğunu savunarak anlaşılması daha güç bir sonuca ulaşmışlardır. İbn Hazm ise Allah'a sıfat isnat edilmesinin yanlış olduğunu, kelamcıları, istidlâl yöntemine dayanarak Allah'a mahlukatın sıfatlarından birini vererek Allah'ı yarattıklarına benzettiklerinden dolayı eleştirmiştir (İbn Hazm, 2017b, ss. 44, 82). Zira ona göre Allah'ın sıfatları diye bilinen şeyler Allah'ın özel isimleridir.

İbn Hazm Allah'ın sıfatlarının olamayacağını zorunlu akli delil dediği bir yöntemle ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre her bir sıfat, zorunlu olarak, iki taraf arasında ya da bu iki taraftan birinde ya da karşıtında var olan bir arazdır. Dolayısıyla onu taşıyan varlık, zorunlu olarak zıtları kabul edendir. Mesela sakin sıfatına sahip birinin canlı sıfatıyla da düşünülmesi gibi alemde her şey böyledir. Bundan dolayı Allah mecazi olarak değil gerçek manada rahmet sahibidir. Yani Allah'a nispet edilen bir rahmet sıfatı yoktur. Allah rahmet sahibi olarak isimlendirilmelidir (İbn Hazm, 2017b, s. 148).

Bununla beraber İbn Hazm, Allah'a nispet edilen el, yüz gibi kavramlar konusunda Mu'tezilenin aklın zorunlu ilkeleri ile cisim olan şeyler için bu vasıfların düşünülebileceğini iddia ettiklerini bunun yanında aklın zorunlu ilkeleri gereği var olan her şeyin cisim ve arazlardan oluştuğunu, dolayısıyla araz olamayacağına göre Allah'ın cisim olduğunu savunduklarını dile getirerek eleştirmiştir. İbn Hazm'a göre onların aklın zorunlu ilkeleri ile ortaya koyduklarını iddia ettikleri şey müşahede edilen duyulara dayandığından bu yalan bir iddiadır (İbn Hazm, 2017b, s. 136). Nitekim ona göre eğer bu iddialar akla dayanıyor olsaydı doğru olurdu, Mu'tezile, Eş'ari başta olmak üzere bunu iddia edenler duyuları ile idrak ettikleri şeyi aklın temel ilkelerine nispet ederek hata etmişlerdir (İbn Hazm, 2017b, ss. 138, 24–26). Bu bağlamda İbn Hazm'ın kelamcıları sıklıkla duyumcu olmakla nitelendiren filozoflarla aynı iddiada bulunduğunu ifade edebiliriz.

İbn Hazm Mu'tezile ve Eş'arilerin te'vil görüşünün yerine kendi görüşünü geçerli kılmak için Allah'a nispet edilen el, yüz gibi kavramlara, O'nun gayri cismani olmasına uygun olacak şekilde dile başvurarak anlamlar vermeye çalışmış veya bu tür kelimeleri fazladan ifadeler olarak değerlendirmiştir (İbn Hazm, 2017b, s. 150).

Mesela “Allah işitir, görür ve idrak eder” şeklindeki ifadelerin hepsini “Allah bilir” manasında vermiş, “istivâ”yı ise Allah’ın yaratması “gökte son buldu” şeklinde anlamlandırmıştır (İbn Hazm, 2017b, ss. 48, 100).

Yine İbn Hazm, Allah’ın cisim olmadığına aklen zorunlu olmasından dolayı Allah’ı isimlendiren nasslar gelmemiş olsaydı onu isimlendirmenin bile yanlış olduğunu dile getirmiş, Allah’ın cisim olmayacağından hareketle mesela ayette geçen “nur” kavramının cisme tekabül etmesinden dolayı onu te’vil etmiş ve “Allah göklerin ve yerin nurudur”¹⁰ ayetini “Allah’ın, nefsleri, aydınlatmak suretiyle (kişiyi) yerde ve göklerdeki nuruna ulaştırmasıdır” şeklinde anlamıştır (İbn Hazm, 2017b, s. 30).

Bununla beraber dilde kullanılan benzetme, dinde hüküm vermek için geçerli olamaz. Çünkü Arapça, o dili konuşan göçebelerin sözcüklere koydukları anlamları ile anlaşılırken nassta geçen ifadeler Arapça kurallarının belirttiği şekilde gerçek anlamları ile anlaşılmaktadır (Chejne, 1982, s. 126). Ki bu gerçek anlam Allah’ın sözcüklere verdiği anlamdır. Sonuç itibarıyla lafzın te’vilini zorunlu kılan nass, icma veya zorunluluk yoksa, te’vile gidilmez (İbn Hazm, 2017b, s. 246). Böylece yukarıdaki örnekleri de dikkate alırsak nassta geçen bazı kavramların hakiki anlamda kullanılması imkânsız olabilmektedir. Bu durumlarda ise İbn Hazm burhanî akıl yürütme yoluyla te’vile gitmektedir. Onun burhanî akıl yürütmeden kastettiği ise bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşma anlamındaki tûmdengelim olarak değerlendirilmektedir (Altunya, 2009, ss. 139–141). Nitekim yukarıda ifade etmiş olduğumuz gibi İbn Hazm’a göre akıl yalnızca cins ve nev’ hususunda herhangi bir şeye benzerlerinin hükmünü verebilir; yani bir husus tümel bir hükmün içinde değerlendirilebilecek bir fert ise diğerleriyle aynı hükmü paylaşabilir (İbn Hazm, 2016, s. 72). Sonuç itibarıyla onun için dini metnin anlaşılır olmasından hareketle okuyucunun sadece siyak-sibak ve dili bilmesi yeterlidir. Buna ek olarak vahiy ile uyumlu olacak şekilde te’vil yapılabilir. Dolayısıyla kıyasa herhangi bir ihtiyaç yoktur (Tekin, 2019, s. 144)

¹⁰ Nur 24/35.

d. Husun Kubuh Eleştirisi

İbn Hazm'ın Kelamî mezhepleri eleştirdiği bir diğer nokta ise husun-kubuh konusudur. Bilindiği gibi husun-kubuh konusunda Mu'tezile aklın iyi ve kötüyü bilme yetisinin olduğunu öne sürerken Eş'ariler, aklın böyle bir yetisinin bulunmadığını ileri sürmekteydiler. İbn Hazm ise husun-kubuh konusunda Eş'arilere yaklaşmakta iyi ve kötü hükmünün tek normatif belirleyicisi olarak Tanrısal buyruğu dikkate almaktadır. Böyle bir anlayış gereği İbn Hazm Tanrısal iradede illet, sebep ve hikmet anlayışını tümenden reddederek amacı olan Tanrı'nın iradesini sınırlamama tavrını göstermektedir (Kılıç, 2009, s. 35).

Aslında verdiği örnekler bazında düşündüğümüzde İbn Hazm'ın iyilik-kötülük anlayışını helal-haram olarak değerlendirdiğini görmekteyiz. Buradan hareketle onun aklın kıyas yaparak haramı helal, helali haram yapmaktaki yetkisizliğine vurgu yaptığını ve Eş'arilerle aynı doğrultuda düşündüğünü söyleyebiliriz (İbn Hazm, 1985a, s. 54). Nitekim o, şöyle söylemektedir:

Şeriat "iyi" ve "kötü" hükmünü verirken aklın bir şeyin iyiliği ya da kötülüğü hakkında ulaşmış olduğu hükme tabi değildir; zira akıl iyilik ve kötülük, haram ve helal konusunda hüküm vermeye yetkili değildir; aksine bu hususta akıl kendisine uyulan değil, şeriata uyan taraftır. (İbn Hazm, 1985a, s. 57)

Aslında o, husun-kubuh konusu da dahil her şey ve herkese karşı hüccet olanın Allah olduğunu vurgulamış, hikmet sebebiyle Allah'a zorunluluk isnat edilmesine karşı çıkarak Mu'tezile tarafından dile getirilen Allah'a kullarının faydasını gözetmesinin zorunlu olduğu iddiasını eleştirmek istemiştir. Çünkü böyle bir iddia kullandıkları kıyas sonucunda ortaya atılan bir iddiadır. Mu'tezile, muhaliflerini aklın hükümlerine muhalefet etmekle suçlayarak Allah'tan çirkin bir şeyin meydana gelemeyeceğinden söz ederken, İbn Hazm ise akılla Allah'a yönelik bir hüküm verilemeyeceğini dile getirmektedir (İbn Hazm, 2017b, s. 520). Yine bu konuda İbn Hazm şöyle söylemektedir;

Dolayısıyla sadece yüce Allah'ın küfür diye isimlendirdiği şey küfürdür, yine O'nun iman diye isimlendirdiği şey de imandır. Küfür, ancak yüce Allah'ın bunu güzel kılmasından sonra güzel olur. Böylece Mu'tezile'nin 'haksızlık/cevr, küfür ve zulüm' konusunda dile getirdiklerinin tamamı geçersiz olmuştur. Ortaya çıkmıştır ki yüce Allah'ın nehyettiği şeyden başka zulüm ve

aynı şekilde haksızlık yoktur. Yine yüce Allah'ın emrettiği ya da her ne olursa olsun mübah kıldığı şeyden başka da adalet yoktur. Başarı yüce Allah'ın yardımını iledir. (İbn Hazm, 2017b, s. 532)

Başka bir yerde İbn Hazm husun-kubuh konusundan söz ederken akılla bir takım te'viller yaparak Şiiilerin aşırılıklarına düşülebileceğini söylemekte ve buna göre namazın dua, zekatın nefsin temizlenmesi, haccın ise imama gitmek anlamında anlaşılmasının yolunun açılacağını dile getirmektedir (İbn Hazm, 1985a, s. 57). Yani aslında odak noktası nassın anlamının değiştirilmemesidir.

Dolayısıyla onun husun-kubuh konusundaki görüşünü Allah'ın iradesine yaptığı vurgu ile beraber düşünmeliyiz. Zira İbn Hazm'ın verdiği örnekleri ve Mu'tezile'ye olan muhalefetini göz önüne alarak cisim olmayan, her şeye gücü yetebilen, irade sahibi Tanrı anlayışını benimsemesi gereği iyi ve kötünün belirleyicisi olarak da Tanrı'yı gördüğünü söyleyebiliriz. Bunun yanında onun düşüncesinde zaten din tamamlandığından dolayı nassın dışında kimsenin helal ve haram belirleme yetkisi yoktur. O yüzden akıl, İbn Hazm'ın daha çok helal ve haram olarak vurguladığı iyi ve kötüyü belirleme yetkisine sahip değildir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi kıyas eleştirisinde de te'vil eleştirisinde de aklın din konusunda yetkin olmasına karşı çıktığını görmekteyiz. Zaten onun karşı çıktığı akıl da benzetme yoluyla duyusal olandan hareketle duyusal olmayan hakkında hüküm veren kıyasa karşılık gelmektedir. Aynı zamanda böyle bir kıyasın tabi meselelerde geçerliliğini ikrar etmesi ve doğa olaylarında bir zorunluluğun varlığını kabul etmesi onun dünyasında dini alandan ayrı bir tabi alanı kabul ettiğini göstermekte ve bu alanda akıl işlevsel olmaktadır. Bunlarla beraber düşündüğümüzde husun-kubuh konusunda da İbn Hazm'ın aklın helal- haram koyma yetkisinin olmadığını vurgulamak istediğini bununla beraber eşyadaki iyi ve kötünün belirleyicisi olarak akli kabul ettiğini söyleyebiliriz.

Sonuç itibariyle İbn Hazm'ın amacının fıkıh ve inanç meselelerinde temelde kıyas metodunun uygulanmasını reddetmektir diyebiliriz. Gerek sıfatlar konusunda gerekse husun-kubuh problemi konusundaki yaklaşımı da bu düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Onun düşüncesinde din konusunda akılda sadece İlk ve Yaratıcı Allah'ın emrettiği herhangi bir şeye itaat etmenin gerekliliği vardır. Haram ve helal

kılma konusunda da akılda başlangıçtan itibaren hiçbir şey yoktur (İbn Hazm, 2018, s. 426).

e. Marifet Eleştirisi

İbn Hazm lafzi yaklaşımı gereği kalamî mezhepleri, akıl yürüttüklerini iddia ederek yaptıkları te'vili eleştirdiği gibi nassın batınî anlamına vurgu yapan mecazi yorumları da eleştirmiştir (İbn Hazm, 2016, s. 41). Bu eleştirisinin muhatabı daha çok Şîî düşüncesi olduğu gözükmesine rağmen (İbn Hazm, 2017c, ss. 206, 452, 2017b, s. 18) “ilham” yönteminin Sufilerin de metodolojilerinde yer aldığından bu eleştirilere onların da dahil olduğunu söyleyebiliriz. Buna rağmen yaşadığı yüzyıllarda Şîî düşüncesinden ayrı olan tasavvufun yeni yeni yayılmaya başlamasıyla birlikte ilhamı eleştirdiği yerlerde taklit ve imamet eleştirisini de dahil etmesi bize İbn Hazm’ın daha çok Şîî düşünceyi hedef aldığını göstermektedir (İbn Hazm, 1985a, ss. 17–21). Bu bağlamda İbn Hazm şöyle söylemektedir:

İlham delilsiz bir iddiadır ve eğer herkese kendi iddiası verilseydi hiçbir hakikat ortaya çıkmaz, hiçbir batıl geçersiz olmaz, kimse malının sahibi olamaz, zalimden adalet aranmaz ve hiç kimsenin dini geçerli olamazdı. Çünkü hiç kimse, kendisine vahyedilmek suretiyle falancanın kanı, parası ve karısının alınmasının caiz olduğunu söyleyemez. Bu önlenemez ise birçok insanın zihninde ve nefsinde meydana gelen doğru olması mümkün olmayan birbiriyle çelişen şeyler meydana gelebilir. Dolayısıyla hakkı batıldan ayıracak bir hâkimin olması gerekir ve bu, delilleri çelişmeyen akıldan başkası değildir. (İbn Hazm, 1985a, s. 18)

Alıntıdan da anlaşılacağı gibi bireysel, sadece kişinin kendisiyle ilişkili olan ilhamla elde edildiği söylenen bilgiden ya da herhangi bir subjektif tecrübeden yola çıkılarak genel bir hüküm çıkarılabilir ne de özneler arası ilişkilerde ortak bir payda oluşturulabilir. Cabiri’nin de dediği gibi İbn Hazm için ilham bütün insanları bağlayacak bir bilgi, genel için ölçüt olabilecek bir başvuru kaynağı olamaz (El-Câbiri, 2001, ss. 351–352).

Bunun yanında onun *Güvercin Gerdanlığı* eserinde aşk teması üzerinde durarak Allah aşkından söz etmesi (İbn Hazm, 2015, s. 40) ya da *Ahlak* adlı eserinde dünyadan el etek çekme (İbn Hazm, 2005, s. 114), nefis terbiyesi (İbn Hazm, 2005, s. 132) gibi Sufî düşüncenin argümanlarını dikkate alması onlara karşı tamamen negatif düşünmediğini de gösterebilir. Dünyadan el etek çekme, nefis terbiyesi gibi

hususların tasavvuf bir disiplin haline gelmeden önce zühd hayatının argümanları olduğunu da dikkate alırsak sadece bunlar ile onun sufi olduğunu da iddia edemeyiz. Sonuç itibariyle yukarıda *İhkam*'dan aldığımız alıntıyı dikkate aldığımızda onun için ilham herkes için geçerli olan kurallardan olamaz.

Nitekim onun sisteminde bilgi *ilk bilgiler* ve *ikincil bilgiler* olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu sistemde İlk bilgilerden ilki, bütünün parçadan büyük olduğunu, bir sayısının yarısının toplamının tamamına eşit olduğunu bilmesi gibi ilk akletme ile bilinen şeylerden sayılırken ilk bilgilerin ikincisi ise ateşin sıcak, karın soğuk olduğunu bilmesinde olduğu gibi aklın duyu organları vasıtasıyla bildiği şey olarak tarif edilmektedir. Bu ikisini de kapsayan ilk bilgileri o, doğruluğunun nasıl gerçekleştiği bilinmeyen zaruri olarak bilinen bilgi olarak düşünmektedir. Onun İkincil bilgiler dediği bilgi ise tevhid, nübüvvet gibi dini bilgilerin doğruluğu ve tıp, matematik vb. ilimler gibi tabi ilimlerin doğruluğunun tespit edildiği aklın ve hissin neticelerinden çıkarılan mukaddimeler vasıtasıyla bilinen bilgiler şeklinde tarif edilmektedir. Ve ona göre bu iki yolun dışında hiçbir şey hiçbir surette bilenememektedir (İbn Hazm, 2018, ss. 372–377). Yine başka yerde onun akli ilimlerde duyu ve akli (İbn Hazm, 1985a, s. 65), dini alanda ise vahyi dikkate aldığını da göz önüne alırsak (İbn Hazm, 1985a, s. 70) marifet bilgisinin onun epistemolojisinde yer almadığını söyleyebiliriz.

Böylelikle o dinde Kur'an, sünnet, icma ve tümel önermelere dayanılarak yapılan kıyası da içine dahil ettiği delile dayanarak hüküm vermeyi tercih ederken taklit, ilham gibi unsurları dışarıda bırakarak dini, şahsi yorumlardan korumuş ve dinin kesinliğini göstermeyi amaçlamıştır. Aynı zamanda o, kıyas ve te'vil eleştirisinde tümevarım yöntemini bir taraftan dini alanda geçersiz kılmaya çalışırken diğer taraftan tabi alanda geçerliliğini kabul edecek bir tavır almıştır. Çalışmamızın devamında dini ve tabi alanın ayrıldığı bu düşüncede din konusunda böyle düşünen İbn Hazm'ın akıl anlayışı ve bu anlayışının bir devamı olarak akıl-vahiy/felsefe-din ilişkisi konusundaki düşünceleri ile beraber onun felsefe ile ilişkisinin ne olduğunu soruşturmaya çalışacağız.

3. İBN HAZM'IN AKIL ANLAYIŞI

İbn Hazm'ın din anlayışı kıyası reddedip nassın dışına çıkmayı kabul etmeyen bir tutuma karşılık gelse de buradan hareketle onun akli tamamen yok saydığını söylememiz doğru olmaz. O, dinî alanda aklın hüküm koyma yetkisinin olmadığına yaptığı vurgu ile beraber aklın duyu ile birlikte akli ilimlerde geçerli bir yöntem olduğunu da vurgulamıştır. Gramer, şiir, tıp, tarih, mantık gibi akli ilimlerden bahsettiği *İlimlerin Mertebeleri* adlı eserinde ilmin hakikatinin hem bu dünyada hem de öbür dünyada yarar sağlamak olduğunu belirten İbn Hazm'a göre bu ilimlerin nihai maksatları bir yaratıcının var olduğunu müşahede ettirmektir. Buradan hareketle onun için akıl duyu ile birlikte daha çok akli ilimlerin metodolojisinde kullanılan yöntem olarak görülse de akli ilimlerin maksatları dini ilimlerin maksatlarından ayrı değerlendirilmediğinden onun için akıl ve dinin amaç bakımından birleştiğini söyleyebiliriz (İbn Hazm, 2019b, ss. 26–40).

Nitekim yukarıda bahsettiğimiz *İlimlerin Mertebeleri* adlı eserin devamında İbn Hazm bütün ümmetlerde ortak olan ilimleri yıldızlar, sayı, tıp, felsefe, nahiv, haber, şiir, belagat ve ibare ilmi diye saymakta, bunlarla beraber ticaret, dikiş, dokuma, gemileri idare etme, toprağı ekme, ağaçları kullanma, budama ve dikme, ev yapma gibi ilimleri de sayıp bu ilimlerin amacının dünya için olduğunu daha önce takdim ettiği ilimlerin gayesinin ise sadece ahiret kurtuluşuna ulaşmak için olduğunu söylemektedir (İbn Hazm, 2019b, ss. 47–51). İbn Hazm'ın ahiret kurtuluşuna götürecek ilimlerden ne kastettiğini aynı eserin başka yerlerinde kullandığı ifadeleri de göz önüne alarak daha anlaşılır kılabiliriz.

Mesela *İlimlerin Mertebeleri*'nin bir yerinde İbn Hazm: “İlmin hakikati, dediğimiz gibi hem talep eden kimsenin hem de başkasının onunla bu dünyada ve ebedî kalacağı mekân olan öbür dünyada yararlanması içindir.” ifadesini kullanmaktadır (İbn Hazm, 2019b, s. 40). Yine aynı eserde hakikate ulaşmak isteyen kimsenin akli ilimleri öğrenmesinde bir sakınca olmadığını dile getirmektedir ki onun için hakikat ise aslında yaratıcının müşahedesinden başka bir şey olarak gözükmemektedir (İbn Hazm, 2019b, ss. 31, 34). Bu bağlamda yukarıda da söylediğimiz gibi aslında onun için akli ilimlerin amacı da dini ilimlerin amacından farklı kabul edilemez. Onun için bütün ilimler tek bir hakikati amaçlar. Nitekim

yukarıda bahsettiğimiz gibi İbn Hazm ilimlerle sadece o ilimden sağlanacak fayda için değil sonuçta kişinin hem bu dünyada hem de öteki dünyada yararlanacağı bir hakikatin elde edilmesi için uğraşılması gerektiğini vurgulayarak da bu hakikatin dini yönüne vurgu yapmıştır.

Son olarak onun: “Sonra tabî ilimleri, yani hava olaylarını, unsurların oluşumunu, hayvanları, bitkileri ve madenleri inceler. Sağlam sanata, Sanatkârın tesirine, uzuvların birleşimine, âlemin Yöneticisinin seçimine, hikmetine ve kudretine vakıf olmak için anatomi kitaplarını okur” (İbn Hazm, 2019b, s. 35) şeklindeki ifadesini göz önüne alırsak aslında akli ilimleri öğrenmenin amacının Allah’ın yaratıcı olarak bilinmesidir diyebiliriz. Dünyevi faydasından söz ettiği ticaret, dikiş, dokuma gibi ilimlerin ise teorik ilimlerden daha çok pratik ilimlere karşılık geldiğini görmekteyiz. Pratik ilimler ise bilindiği gibi insanın yapıp ettikleri ile alakalı olup, düşünmeyi gaye edinmezler. Aslında bu yüzden İbn Hazm’ın bu ilimleri neden ahiret kurtuluşunu gaye edinen ilimlerden saymadığı daha anlaşılır olmaktadır.

Yukarıda anlatmaya çalıştıklarımızı dikkate aldığımızda aklın din konusunda hüküm koyma yetkisinin olduğunu söyleyemesek de akli ilimlerin yöntemi olarak aklın amacının dinin amacından ayrı düşünülemeyeceğini söyleyebiliriz. Böylece aslında nihayetinde akli ilimler kategorisinde olarak değerlendirilen felsefenin de amacı dinin amacından ayrı olmayacaktır.

İbn Hazm’ın başta Aristoteles mantığını kullanmak ile beraber Aristoteles’in kozmolojisini, boşluğun reddi, atomculuğun inkârı, evrenin küre şeklinde olduğunun kabulü ve zamanın hareketin ölçüsü diye tanımlanışı gibi fikirlerini de dile getirmesi ile felsefeye sempatiyle yaklaştığı düşünülmektedir (Kutluer, 2001, s. 25). Nitekim akli ilimlere verdiği önem ile beraber o felsefe ilmini şeylerin en üstün bilgisi ve ilahi bilgi olarak tanımlamıştır (İbn Hazm, 2019b, s. 47).

Öncelikle o, kendi çağında felsefe ve mantığa olumsuz yaklaşımlara karşı bu ilimleri savunmuş, bu ilimleri öğrenmenin küfre düşürmekten ziyade dini ilimler için de faydalı olacağından bahsetmiştir (İbn Hazm, 2018, ss. 44,46, 50,52). Bu bağlamda o, felsefeyi şöyle tanımlamıştır: “Felsefenin manası, semeresi ve öğrenilmek

suretiyle elde edilmesi arzulanan hedefi, dünyadaki faziletleri ve ahirette kurtuluşa götüren güzel ahlâkı, ev halkına ve tebaaya güzel bir siyaset kullanmak suretiyle nefsin ıslah edilmesinin dışında bir şey değildir” (İbn Hazm, 2017a, s. 412).

Yani aslında onun için felsefenin amacı dinin amacından farklı bir şey değildir. Yukarıda felsefeyi de içine alarak akli ilimlerin ahiret kurtuluşunu amaçladığını söylemesi ve felsefeyi ilahi bir ilim olarak tanımlamasını da göz önüne alırsak onun amacının felsefeyi sadece dini ilimlerde derinleşmek için öğrenilmesi gereken bir ilim olarak telakki etmekten ziyade asıl amacının felsefeyi dinen meşrulaştırma gayretinde olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim felsefenin dinen sakıncası olmadığına gösterdiği dikkat onun meşruluğunu vurgulamayı arzuladığına işaret etmektedir.

Bunlarla beraber ona nispet edilen Kindi’ye yönelttiği eleştirileri içeren *Filozof Kindi’ye Reddiye* kitabı onun felsefe ile ilişkisi için dikkate alınacak eserlerinden biridir. O bu eserinde, Kindi’yi felsefeden ziyade kelamcılarının kullandığı yöntem olan akıl yürütme yaklaşımına sahip olması sebebiyle eleştirmiştir (Yefut, 2009, s. 333). İbn Hazm *Filozof Kindi’ye Reddiye* adlı eserinde Kindi’nin Allah’ı sıfatlardan nefyettikten sonra onun illet olduğunu söyleyerek yaratana yaratılana benzettiği yönünde eleştirmiş ve böylelikle yanlışla doğruyu karıştırdığını söylemiştir (İbn Hazm, 2019a, s. 70) .

İbn Hazm için sorun, illetin felsefi bir kavram olmasına rağmen Allah için kullanılmak istenmesidir. Böyle bir açıklama ona göre felsefe değil felsefeden sapıp kelamcı bir tavır takınmak olup burhan ile bir alakası yoktur (Kutluer, 2001, s. 38). O bu bağlamda şöyle söylemektedir:

Benzeri olmayan, illetlerin ilk Mübdi’i/ Yaraticısı, bir şeye illet olmaktan yüce ve yüksektir. Çünkü sahih akıllardaki illet, mutlak olarak sebeplinin oluşması için sebebin özelliğini taşıyandır. İlk celle ve azze sebep değildir, bundan uzaktır. Eğer o sebeplerin sonradan var edicisi ve faili ise nasıl sebep olur? Yine illetlerin sonradan var edicisi ve ortaya koyanı olsa, o zaman nasıl illet olur? O ne sebep ne de illet olur. (İbn Hazm, 2019a, s. 68)

Yani onun için Allah’ a illet veya başka bir şey ile isimlendirmek için nassta bunun bildirilmesi gerekiyor (İbn Hazm, 2019a, s. 106). Yoksa benzetme yolu ile Yaratanın yaratılanların illeti olduğunu söylemek yanlıştır. Çünkü Yaratanı akıl

kavrayamaz, Onu ispat edemez ve akıl ile ona hiçbir şey isnat edilemez. İlk illet onun için olsa olsa Allah'ın eşyanın tamamının olmasını irade etmesidir (İbn Hazm, 2019a, s. 98). İleti bu bağlamda kapsayıcı olarak telakki eden İbn Hazm sonrasında her bir şeyin illeti anlamında illetlerin olduğundan ve temel illetlerin unsur, suret, fail ve tamamlayıcı illet olmak üzere dört tane olduğundan bahsederek Aristoteles'teki illetleri tekrar etmektedir (İbn Hazm, 2019a, s. 80). Yani onun için illet varlık dünyasında ilimle bilinmeyi gerektiren eşyanın hakikatine karşılık gelmektedir. Ve bu illet ateş ve yanmada olduğu gibi mutlaka malulüne zorunlu olarak bağlıdır. Allah ise onun için böyle bir zorunluluktan müstağnidir.

Nitekim *İhkam*'da İbn Hazm, illet ve sebep arasında ayrım olduğunu vurgulayarak illet ile malulün ayrılamayacağını sebebin ise sonucu doğuran zorunlu bir şey olmadığından Allah'ın illet değil ancak sebep olabileceğini söylemektedir (İbn Hazm, 1985b, s. 603). Bu bağlamda bir şey hüküm ile uygunluk taşıyorsa hem sebep hem de illet adını alacağı, hüküm ile uygunluk taşımadığında o şeye illet değil sebep denileceği söylenmektedir. Mesela oruç tutmama için sebep kılınan Ramazan'da yolculuk, hükümle uyumlu olduğu için illet adını da almaktadır. Öğle namazının farz olması için güneşin gökyüzünde batı tarafına yönelmesi ise hükümle uyumlu olmadığı için buna illet değil sebep denilebilir. Zira akıl burada sebep ve sonuç arasındaki bağı kavrayamaz (Döndüren, 1998, s. 82). İbn Hazm için de Allah'ın illet olması bu bağlamda mümkün gözükmemektedir. Çünkü akıl yaratıcı ile yaratılan arasındaki bağı kavrayamaz. O yüzden İbn Hazm Allah'ı sebep olarak düşünmektedir diyebiliriz.

Onun felsefi denilebilecek görüşlerinden biri de atomculuğu reddetmesidir. O bu anlamda zorunlu akli deliller ile alemde parçalanmayan bir cüzün bulunmadığını ispatlamak istemektedir (İbn Hazm, 2017c, s. 888). Bununla bağlantılı olarak boşluğu da reddeden İbn Hazm cisim ve mekânın birbirinden bağımsız düşünülemeyeceğini belirtmektedir (İbn Hazm, 2017a, s. 224).

Yine onun felsefe ile ilişkilendirilebilecek fikirlerinden biri de nefis hakkındaki görüşüdür. O, Calinus'u nefsi araz görmesi sebebiyle ve kelamcıları da nefsi cisimden saymayıp cevher olarak görmeleri sebebiyle eleştirmiştir (İbn Hazm, 2017c, s. 864). Ona göre ise nefis, bedene girmeden önce varlığı olan ve ölümden

sonra da varlığı devam edecek olandır, akıl ise nefsten farklı olup nefse yüklem olmuş bir arazdır (İbn Hazm, 2017c, s. 846; Saruhan, 2006, ss. 172–173). Yani İbn Hazm dini inancı gereği nefsin bedenden önce varlığı olduğunu bedenden sonra da varlığına devam edeceğini düşünmektedir. Bununla beraber o, burada dini bir kavram olarak gördüğü nefsin mantıktaki cevher ve araz kategorilerinden birinde yer alamayacağını da vurgulamaktadır. Her ne kadar mantık ilminin onun nazarında fıkıh ilmi için faydalanılacak bir şey olduğu iddia edilse de dinin emirlerinde söz sahibi olan vahiy olduğundan dini kavramların belirleyicisi de vahiy olmaktadır. Zira doğal dünyada geçerliliği olan tümevarımın din alanında geçerli olamayacağını vurgulayan İbn Hazm için dini kavramlar ancak nass ile adlandırılabilir. Duyusal olmayan varlıklara tekabül eden nefis, Allah gibi kavramları duyusal dünyada yer alan kavramlardan hareketle adlandırmak hatadır.

Son olarak onun ahlak hakkında hazzı arzulamak ve elemden kaçınmak şeklindeki düşüncesi ile de Ceoslu Prodicus ve Epikür'den etkilendiği düşünülmektedir (Saruhan, 2006, s. 176). Yine onun felsefeye olan sempatisine *Filozof Kindi'ye Reddiye* adlı kitabında Aristoteles, Eflatun, Hipokrat gibi şahsiyetlerden muvahhid olarak bahsetmesi (İbn Hazm, 2019a, s. 72), nefis hakkında düşüncelerini açıkladığı yerde Aristoteles ve Platon'dan övgüyle söz etmesi örnek verilebilir (İbn Hazm, 2017c, s. 882). Onun bu tavırla aslında felsefeye karşı olmadığını, felsefeyi dini alanda kullananlara karşı olduğunu söyleyebiliriz (Yefut, 2009, s. 339). Bütün bunlarla beraber onun için yetkinlik filozoflarda olduğu gibi sadece felsefe ile değil aynı zamanda vahyin yardımıyla sahip olunabilecek bir şeydir (İbn Hazm, 2017a, s. 412).

Sonuç itibariyle İbn Hazm bir filozof olarak değerlendirilmese de düşüncelerine baktığımızda onun felsefeden hiç de uzak olmadığı aşıkardır. Bununla beraber Endülüs'te felsefeye karşı sergilenen olumsuz bir tutumun içinde o, düşünceleri ile kendinden sonra gelen filozoflara hiç şüphesiz öncülük etmiştir diyebiliriz. Bunun yanında onun felsefe ile birlikte özellikle mantıki akıl yürütmeye gösterdiği dikkat ile akılcı bir tutuma yaklaştığı düşünülmektedir. Onun mantıktan ne anladığını ise aşağıda açıklamaya gayret göstereceğiz.

İslam düşüncesinde mantık Yunan geleneğine ait olup Aristoteles'in Süryani şarihleri tarafından eserlerinin Arapçaya tercüme edilmesi ile beraber gündeme taşınmıştır. Atina'dan İskenderiye'ye aktarılan bu çalışmalara İslam Dünyasından kişiler de dahil olacaktır (Rescher, 2013, ss. 1–3). Bu alanda Doğu'da öne çıkan isimler, Yahya b. Adi, Ebû Bişr Metta b. Yunus, Farabi ve Sicistani'dir (İbn Ebi Usaybia, 1965, ss. 317–318, 427–428, 604–605). Batı İslam Dünyasında ise Muhammed b. Abdun (ö. 995) Bağdat okulundan mantık çalışmalarını Batı'ya taşıyarak Endülüs'te yayılmasına katkı sağlayan kişi olarak anılmaktadır (Guerrero, 2013, s. 405). İbn Abdun'un öğrencileri arasında İbn Hazm'ın Mantık hocası olan Kettâni de (ö. 1029) vardır (Street, 2013, s. 67).

İbn Hazm'ın İslam düşüncesinde kendinden önceki mantık çalışmalarının ne kadarından haberdar olduğunu tespit etmek zor olsa da araştırmacılar onun takip ettiği mantığın doğrudan Aristoteles'in mantık eserlerinden ziyade Farabi'nin mantık çalışmaları olduğunu düşünmektedirler (Guerrero, 2013, s. 412; Lameer, 2013, ss. 426–427). Onun Aristoteles mantığını doğrudan alıp almadığı tartışmalı olsa da sonuç itibarıyla mantık ilmi üzerine yazdığı *et-Takrib li-Haddi'l Mantık* adlı eserinde takip ettiği mantık Aristoteles mantığından başka bir mantık değildir. Üstelik İbn Hazm'ın zamanından önce Endülüs'te bu disiplini açıkça savunma girişiminin bulunduğu dair bir belirtinin de olmadığı unutulmamalıdır (Chejne, 1982, s. 177).

İbn Hazm'ın fıkhi örneklerle ele aldığı Aristoteles mantığını halkın anlayacağı bir ilim haline getirmeyi amaç edindiği, kendi çağında felsefe ve mantık düşmanlığına karşı bu ilmi onların anlayacağı şekilde yazarak savunmak istediği dile getirilmektedir (Ece, 2022, s. 1242). Nitekim bu durumu *et-Takrib li-Haddi'l Mantık* adlı eserinde şöyle ifade etmektedir:

İlim talebinin başında, ilimlerde meleke sahibi olmadığımız ve farklı görüş sahiplerini yeni tanımaya başladığımız zamanlarda, güvenilir araştırmayla ortaya çıkan kesin bilgiyi temel almayan yanlış zanlarına dayanarak, felsefenin ve mantık kurallarının şeriate aykırı olduğuna hükmeden zavallı pek çok grup gördüm. Bizim çalışmamızın ve amacımızın esaslı gayesi, Tek ve Yaratan Allah'ın bize verdiği güçle bu karanlığı aydınlatmaktır. Bizim gücümüz yalnızca O'ndandır. O'nun ortağı yoktur. (İbn Hazm, 2018, s. 280)

Öncekiler bu konuyu zorlaştırdılar ve bu konudan çok az bahsettiler. Bu kitabımızın başında zikrettiğimiz sebeplerden dolayı bunları açıklama,

kolaylaştırma ve bunu düşünen herkes için anlaşılır kılmada sevap alacağımızı umuyoruz. Birbirleriyle irtibatına, birbirleriyle münasebetine ve burhân getirirken onların hangi şekillerde kullanılacağına dikkat çekmek için bütün kısımları, olumluda bir lafızdan ve olumsuzda da bir lafızdan yaptık. Böylece uzağı yakınlaştırdık. Müşkül olanı beyan ettik. Çetrefilli olanı izah ettik. Engebeli olanı kolaylaştırdık. Zor olanı basît kıldık. (İbn Hazm, 2018, s. 282)

Yine aşağıda alıntıladığımız aynı eserin başka bir pasajında da mantık ilminin hem akli hem de dini ilimleri kapsayan bütün ilimler için faydalı olduğunu dile getirmiştir:

Bu kitabımızı okuyacak olan bilsin ki bu kitapların faydası yalnızca bir ilimde geçerli değildir. Bilakis tüm ilimlerde faydası vardır. Allah'ın kitabı, Resûlullah'ın (s.a.) hadisi ve helâl-haram, vâcip, mubaha dair fetvalardaki faydası, en büyük faydalardandır. Bu faydaların tamamı; Allah Teâlâ ve Resûlünün (s.a.) tahdid ettiği isimlerin, üzerine ahkâmın bina edildiği anlamların ve bunların haricindeki müsemmaların anlaşılmasıdır. İsimlerin, mânalara göre hükümler altındaki kısımlarını ve anlamları aynı, ibareleri farklı lafızları anlamaktır. İlim ehli bilsin ki kim bu ilimden bir miktar kavramazsa Rabb'ini ve Resûlullah'ı (s.a.) anlamaktan uzak olur. Sözün kurallarını, bazı sözlerin bazı sözlerden oluşumunu, öncüllerin tertip ve arz edilmesini, öncüllerin hep doğru çıkan burhânın oluştuğu neticeleri intac etmesini, neticelerin bazen doğru bazen de itibar edilmeyen yanlış öncüllerden ayrılmasını bilmediğinden böyle bir kişinin fetva vermesi câiz değildir. (İbn Hazm, 2018, ss. 50–52)

Böylece onun mantıksal akıl yürütmeyi Allah tarafından insana yüklenen bir görev olarak düşündüğünü söyleyebiliriz (Montada, 2001, s. 166). Yani başka bir deyişle mantık ilmine dinsel bir meşruiyet kazandırmaya çabaladığı da söylenebilir (Ece, 2022, s. 1262). Nitekim *Takrib*'de bu bağlamda değerlendireceğimiz şu ifadeleri de kullanmaktadır:

Bu ilimleri almamış, bu kitapları okumamış kişinin noksanlığı ve böyle bir kişinin hayvanlara daha yakın olduğu biliniyor. Bunun gibi kim bu ilimden cahil kalırsa, Allah'ın ve resulünün (s.a.) kelâmının yapısı ona gizli kalır. Ona öyle bir fitne bulaşır ki bu fitne ile hakkı birbirinden ayırt edemez. Dinini ancak taklit yoluyla öğrenir; kişi dalâletten sâlim olsa dahi taklit yerilen bir şeydir. (İbn Hazm, 2018, s. 38)

Yukarıda ondan alınan pasajları dikkate aldığımızda İbn Hazm'ın mantığı ilimlerin aleti olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Yani onun için mantık dini ilimlerde dahil olmak üzere bütün ilimlerin metodolojisinde gerekli olan bir alet ilmidir. Başka bir ifade ile o, mantık öğrenimini öncelemesi ile müfredatında mantığı dini ilimlerin öncesine yerleştirerek neyin burhandan olup olamayacağını kişilerin

mantıkla bilebileceğini böylelikle kanıt olmayan şeylerden kaçınmanın onlar için kolaylaşacağını dile getirmektedir (Chejne, 1982, s. 164).

Yine o, kişinin mantık ilmi sayesinde hakikatlerin tamamına vakıf olacağını, diğer ilimlerdeki batıl olan hususların mantıkla ayırt edebileceğini dile getirmiştir (İbn Hazm, 2019b, s. 35). Ayrıca İbn Hazm bir metot olarak Aristoteles mantığını tatbik ederken inanç ve fıkıh konularında da bu yöntem ile nesnel bir anlama ulaşılabileceğini iddia etmektedir (Altunya, 2009, s. 126).

Bu bağlamda o, zorunlu, mümkün ve imkânsız diye kabul ettiği modalitelerin fıkhi karşılıklarını isabetli bir şekilde bulmayı amaçlayarak ‘zorunlu’ kipinin fıkıhtaki karşılığının ‘farz’ ve ‘lazım’, ‘mümkün’ kipinin karşılığının ‘helal’ ve ‘mübah’ ve ‘imkansız’ kipinin ise ‘haram’ ve ‘yasaklanmış’ olduğunu dile getirmiştir (İbn Hazm, 2018, s. 216).

Bu yaklaşımının yanında İbn Hazm’ın düşüncesinde eleştirilen fıkhi kıyas, iki tekil durumun aralarındaki ortak unsurun tespit edilmesi ile hükmü, her ikisi için de geçerli kılmaktır. Burada sonuç kendiliğinden olmaktan ziyade illet tayini ile çıkartılmaktadır. Mantıktaki kıyasta ise öncüllerden sonuç zorunlu olarak çıkar ki bu öncüller birbirinden bağımsız iki tekil durum olmaktan ziyade orta terim ile bağlanmış tümelden tikel bir sonuç elde etmektir (Bozkurt, 2019, ss. 93–95).

Bu bağlamda İbn Hazm “bir şeyin hükmünün doğruluğunu gösteren önerme veya önermeler” şeklinde verdiği burhan tanımının yanında (İbn Hazm, 1985a, s. 40), *Takrib* adlı eserinde *Kitâbü'l- Burhân* bölümünde önermeler bahsinden bahsetmiş ve kitabın bir çok yerinde geçerli olan burhanın külli önermelere dayanan kıyas metodu olduğunu söylemeyi ihmal etmemiştir (İbn Hazm, 2018, ss. 52, 212). Nitekim aşağıdaki pasajda bu değerlendirmemize örnek verilebilir:

Kesin umum anlamı ile kesin bazı anlamı veren isimler, esvar/ surlar (nicelik eklemleri) olarak adlandırılır. Çünkü kendi dairesinde veya şeklinin sınırlarında olanı kuşatan sur gibidir. -Allah’ın izniyle- bundan sonra geleceği üzere bu müsevver önermelerden doğru burhân oluşur. Yine bu önermeler ile hakikatlerin ortaya çıktığı zorunlu sonuç olan ilzam gerçekleşir. Senin “Tüm insanlar canlıdır”, “Bütün insanlar canlıdır”, “Hiçbir insan anıran değildir”, “Hiçbir insan kişneyen değildir” veya “Bazı insanlar kâtiptir”, “Bir grup müslüman doktordur” ve benzeri sözlerindeki gibi. Olumsuzza örnekte “İnsanların bazısı taş değildir.” ve benzeri gibi. (İbn Hazm, 2018, s. 214)

Yine başka bir pasajda İbn Hazm buna dikkat çekerek şöyle söylemektedir: “Küllî önerme doğru olunca onun cüz’ileri de doğru olur. Ama cüz’i önermeler doğru olunca cüz’inin küllî önermeleri doğru olmayabilir. Bunu iyi düşün, doğruyu göreceksin” (İbn Hazm, 2018, s. 302). Nitekim o, *Takrib*’de küllî önermeler ve cüzi önermelerin felsefi ve fihhi olarak adlandırdığı örneklerini vermiştir. Mesela onun felsefi olarak verdiği “Âlemde var olan her şey ma‘dûddur (sayılıdır)”, ‘Bütün ma‘dûd olanlar sonludur.’ O halde ‘âlemde var olan her şey sonludur.’ Fıkhî örnek: ‘bütün sarhoşluk veren şeyler içkidir’, ‘bütün içkiler haramdır’ O halde ‘bütün sarhoşluk veren şeyler haramdır.” (İbn Hazm, 2018, s. 296) örneği küllî olumlu önermeye verdiği felsefi ve fihhi örnektir. Yine cüz’i olumlu önermeye de bu şekilde örnekler veren İbn Hazm küllî önerme doğru olunca onun cüz’ilerinin de doğru olacağını ama cüz’i önermeler doğru olunca cüz’inin küllî önermelerinin her zaman doğru olamayacağını vurgulamayı da ihmal etmemiştir (İbn Hazm, 2018, s. 302).

Böylece İbn Hazm, *Takrib*’te fihhi örneklere başvurarak mantık ilminin kavram ve yöntemleriyle dini meseleleri çözmeye çalışacaktır. Mesela aşağıdaki pasajlar buna örnek olarak verilebilir:

Bil ki bu, burhânın daha önce seni uyardığım kısmıdır. Onu hatırla. Çünkü sana içinde hazfın bulunduğu kelâmın makbul mukaddimelerden olduğunu haber vermişim. Cahil kişinin farklı sonuçlar verdiğiine dair takdir yaptığı bu mukaddimelerdeki hazif, burhânın kendisine delâlet ettiği şeydir. O hazif şudur: Bu âyetten murat, ebedî olarak ateşe girmeyeceğidir. Ateş, cehennem ateşinden aynı ateştir. Bu ateşe yalnızca bu sıfattaki kişiler girer. Bu âyette cehennemdeki her ateşe yalnızca bu sıfattaki kişiler girecektir anlamı yoktur. Bu, mukaddimelerle alakalı her şeyi kavrayarak, kaçınman gereken bir anlamadır. Öyle yapmaz isen mukaddimeler eksik kalmış olur. Salt bu ayeti göz önüne almak bizce makbul olmaz. Fakat bu âyetle beraber pek çok âyet ve rivayetler vardır. Bunların hepsini, birbiriyle yan yana getir. Kelâmın bir kısmını alıp diğerini terketme. Yoksa anlamlar bozular. İşte burada, münâzara yaptıklarında tek bir âyet veya tek bir hadisi ele alıp kargaşa çıkaran gruba karşı seni uyarıyorum. Tek bir âyet veya tek bir hadise sarılmak büyük bir hata ve aşırı cehalettir. Çünkü onları mukaddime edinip onlardan sonuca varmak için sarıldıkları tek bir âyet ve tek bir hadis, diğer pek çok âyet ve hadisten daha evlâ değerlidir. Bu tahakküm ve safsatadır. Bundan son derece sakın. (İbn Hazm, 2018, s. 346)

Kendisine küllî anlamın dâhil olduğu cüz’i lafız, Nisâ Suresi’nin ilk âyetlerinden “Ey iman edenler.” [Nisâ, 4/19] âyetidir. Sonra hitap gelip

“anneleriniz size haram kılındı.” [Nisâ, 4/23] âyetine bitişti. Bu âyette evlenilmesi haram olarak zikredilenlerin hepsi iman edenlere haram olduğu gibi iman etmeyenlere de haramdır. Fakat haramlık bu lafız ile değil, burada belirtilenin dışındakilere hükmü geçerli kılan başka lafızlardan edinilmiş başka deliller ile olmuştur. Eğer bu başka lafızlar olmasa, burada kendisine hitap edilen isim ile isimlendirilmeyenler bu hükme dâhil olmaz. Bu kısmı, cahil kişiler bu hükmün bu lafzın gerektirdiğinden başka yerlere intikal ettiğini zannetmesin diye zikrettik. Bu konunun başında zikrettiğimiz türlerden önermeleri takdim etmek istersen ki ihtilaf durumunda o önermelere müracaat edildiğini söylemiştik dersin ki: “Bütün sarhoşluk veren şeyler içkidir”, “bütün içkiler haramdır.” Netice: Bütün sarhoşluk veren şeyler haramdır. Bu, birinci şeklin birinci kısmından bir karînedir. Eğer istersen dersin ki: “Bir dinarın dörtte birinden az şey çalan müstesna olarak bütün hırsızların eli kesilir”, “Zeyd bir dinardan az olmayan bir şey çaldı.” O halde “Zeyd’in elinin kesilmesi gerekir.” İşte bütün emirlerde böyle yapılır. Bu da emrin, kendisine uyulmasının gerekli olduğu lafzın, gerektirdiklerinin tamamını kuşatan küllî haber lafzıyla gelmesidir. Bil ki eğer lafız müşterek lafızlardan olursa; hüküm, bu lafzın gerektirdiği türlerin tamamında geçerli olur. Tabi buna güç yetirilirse yapılır. Toplu veya münferit hangi surette olursa olsun fark etmez. (İbn Hazm, 2018, s. 362)

Aslında tam da bunu yapması ile onun, fikhi kıyası eleştirerek sadece nassa dayalı Zahiri bir sistemin savunucusu olmaktan ziyade fikhi kıyasın yerine mantıklı akıl yürütmeyi koymayı amaç edinen bir düşünceyi ortaya koyduğu iddia edilmektedir. Nitekim yukarıdaki pasajı dikkate aldığımızda onun fikhi kıyası eleştirdiği halde kendisinin kıyas yaptığını görmekteyiz. Onun vurgulamak istediği şüphesiz benzetme yoluyla şahidin gaibe kıyas edilmesi ile hüküm çıkarmak yerine altındaki türlerin hepsini kapsayacak küllî olan lafızdan hareketle çıkarılan hükmün doğru olacağıdır. Bu yüzden onun zannî olan fikhi kıyası, nasstaki hükümlere ilave yaptığı yönünde eleştirirken, mantıklı kıyas ile nassa bir ekleme yapmaksızın nassın kesinliğini ve doğruluğunu amaçladığı dile getirilmiştir (Kılıç, 2003, s. 163; Yefut, 2009, s. 122).

Sonuç itibariyle mantıkî akıl yürütmede tümdengelim, tümevarım ve temsil olmak üzere üç farklı yöntem olup, kesin sonuca tümelden hareketle ulaşılır (Turgut, 2013, s. 14). Ondandır alıntıladığımız pasajları göz önüne alırsak İbn Hazm’ın da kesin sonuca ulaşmayı hedefleyerek sonucun öncüllerden zorunlu olarak çıktığı akıl yürütmeyi desteklediğini görmekteyiz. Onun için fikhi kıyasa karşılık gelen analogi ise bir tümevarımdır. Ve bu yöntemde özelden hareketle bir genelleme yapılmaktadır. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi o var olanlar üzerinde böyle bir yöntemin geçerli

olabileceğini kabul etmekle beraber fıkhi kıyasta olduğu gibi hüküm veren Allah'ın maksadını bilmediğimiz halde varsayımla bir sebebin varlığından söz ederek Allah'ın hüküm verdiği tekil bir durumdan hareketle hüküm vermediği diğer durumları Allah'ın hükmüne dahil etmeye karşıdır. Aynı zamanda ona göre bu yöntem akıldan hareketle değil duyularımıza dayanılarak yapılan bir çıkarım olduğundan Allah ise duyularımız dışında olacağından onun maksadı ile bizim çıkarımımız arasındaki bağlantı varsayımdan öteye geçemeyecek ve burada insanın tüm ayrıntılara dair bir fikri olmadığı halde tümevarım ile çıkarım yapması kesin sonucu veremeyecektir.

Bununla birlikte İbn Hazm her ne kadar Aristoteles mantığını takip ediyor görünse de özellikle *İhkam* adlı eserinde dilin ilahiliğine vurgu yaparak şeylerin Allah tarafından adlandırılacağını söylemeyi ihmal etmemektedir (İbn Hazm, 1985a, s. 31). Böylece onun için mantıksal akıl yürütme hakikatin bilgisine ulaşmada tek başına bir yöntem olarak gözükmektedir. Yani o, nesnel anlama ulaşılabilme için metnin üstüne kurulu olduğu dilin de ilahi kaynaklı olduğunu vurgulamıştır. Bununla metne yapılacak şahsi yorumlara karşı koruma alanı oluşturarak düşüncesini ortaya koymuştur (Kılıç, 2003, s. 166). Zira hakikatin elde edilmesinin bir diğer yolu vahiy olmaktadır. Bununla beraber onun külli önermelerden çıkan sonuçların doğru olmasına yaptığı vurguyu göz önüne alırsak onun mantıksal akıl yürütmenin değerini yok saymadığını da söyleyebiliriz. Bunu dini alana uygularken de öncüllerini yine dini metinden seçmeyi tercih ettiğini görüyoruz. Nitekim yukarıda da nassın bütününe bakarak sonuç çıkarmaya değindiğinden bahsetmiştik. Böylece İbn Hazm gerek diğer ilimlerde gerekse nasslar söz konusu olduğunda her zaman kesin sonucu verecek olanın aslında külli olan önermelerden çıkan kıyas metodu olduğunu söylemektedir.

Dolayısıyla İbn Hazm bir taraftan dilin ilahi kaynaklı olduğunu iddia ederek ilahi olan nassın anlamını şahsi yorumlardan korurken diğer taraftan mantıksal akıl yürütmelerle ilahi olan nassın anlaşılabilirliğini savunmuştur. Bu şekliyle fıkıh ilmindeki reddettiği kıyas metodunun yerine mantıksal akıl yürütme yöntemini uyarlamaya çalışmıştır. İbn Hazm'ın bu çabası mantığın dinin emrine verilmesi şeklinde anlaşılabilse de bizce İbn Hazm mantık ilminin dini olarak meşruluğunun savunulmasını amaçlamaktadır. Yani aslında o, mantık ilminin dinen bir sakıncası

olmadığını aksine dini ilimlerde de faydalanılabilecek bir alet ilmi olduğunu dile getirmiştir.

Bununla birlikte İbn Hazm'ın mantığa dair yaklaşımı kendinden sonraki filozoflara örnek olduğu gibi onun mantık anlayışının ve onu basitleştirme ve yaygınlaştırma girişimi Gazzâli ile de örtüşmektedir (Chejne, 1982, s. 176). Gazzâli'de eşyanın hakikatine ulaşmak için akla güvenileceğini dile getirmektedir. Bütün bunlarla beraber aralarında bir fark bulunmaktadır ki İbn Hazm aklın hakikati ispat etmedeki tartışılmaz geçerliliğine ikna olmuşken, Gazzâli hayatının son dönemlerinde aklın bu amaç için yetersiz olduğunu düşünmüş ve en emin yol olarak marifet yolunu tercih etmiştir (Chejne, 1982, s. 81).

Sonuç itibariyle İbn Hazm, fihhi kıyasın yöntemine yönelttiği eleştiriler ile beraber bir din adamı olarak kıyassız bir fikhin imkanını soruşturmuş, kurduğu sistemde bir taraftan nasslardan hüküm çıkarmayı arzularken diğer taraftan da kıyasın yerine mantıksal akıl yürütme ile fihhi mevzulara cevap aramıştır. Bunu ne kadar yapabildiği tartışmalı olsa da onun çabası Endülüs'te kendinden sonra gelişecek mantık çalışmalarına da öncülük etmiştir. Sonuç itibariyle onun esas aldığı unsur metin olduğundan onu evrensel mantık kurallarının mutlak savunucusu olarak görmek ya da bir filozof olarak görmek yanlış olacaktır. Buna rağmen onun tavrının bir din adamı olarak nassı bâtinî anlamdan ve duyulara dayanan fihhi kıyastan arındırarak anlaşılır kılmayı amaçladığını ve bunun yanında felsefe ve mantık ilimlerine yönelik güvensizliğe rağmen hem dini hem de aklî ilimlere bütün olarak değer verdiğini söyleyebiliriz (Chejne, 1982, s. 177).

4. AKIL-VAHİY/FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ

İbn Hazm akli gerek akli ilimlerde gerekse dini ilimlerde güvenilir bir kaynak olarak almakta, bir şeyin hakikatine ulaşmanın aracı olarak görmektedir. Ama her ne kadar akli böyle görse de ona göre akıl eşyanın mahiyetini değiştiremediği gibi Allah'ı da algılayamaz. Aynı zamanda vahye müdahalede bulunup helal-haram hükmü de koyamaz (Chejne, 1982, s. 72). O bunu "Bu konuda gelen haberlerden dolayı, bir şeyin, akıl açısından haram kılınması ve yine bu konuda gelen haberlerden dolayı bir şeyin vacip kılınması söz konusu değildir." diye ifade etmektedir (İbn

Hazm, 2017a, s. 420). Bundan dolayı onun için vahyin ifade ettiği şeyler iknai ve duyusal olmakla beraber zorunlu ve burhanın öncüllerinde bunlara dair bir şey yoktur. Burhanî bilgiyi ise o, yeryüzü ve gökyüzüne ait hususlarda geçerli bir bilgi olarak tanımlamaktadır (İbn Hazm, 2019a, s. 24).

Bununla beraber o, insanlara dini ilimlerde aktarılan şeylere güvenirken zorunlu bir delile dayanıp dayanmadığını sorgulamayı öğütlerken aslında din ile akıl arasında kuvvetli bir ilişkinin olduğunu da ifade etmektedir (İbn Hazm, 1985a, ss. 28–29). Akıl ve vahiy arasındaki bu ilişkide onun aklın vahyin hükümlerini değiştirmeyi amaç edinmesinden ziyade vahyin hükmü olduğu iddia edilen şahsi yorumları vahiyden uzak tutmayı amaçladığını söyleyebiliriz.

Aynı zamanda o, hakikati amaçlayan iki gruptan filozofları vahyi inkâr ettikleri için, din adamlarını da felsefe ve mantığa olumsuz yaklaştıkları için eleştirmekte, akli ilimlerle uğraşanların sadece matematik, yıldızların konumu, gök cisimleri, astroloji gibi şeylerle ilgilenip dini ilimlerle ilgilenmediklerini ve böylece onların inançsızlığa düştüğünü belirtmektedir. Felsefe ile uğraştıklarını zanneden kelamcıları ise bozuk önermelerden oluşan iddialarıyla kafa karışıklığına sebep oldukları için eleştirmiş ve bundan etkilenip felsefe ve mantığın küfre yol açtığını düşünen din adamlarına karşı felsefe ve mantığı savunmuştur (Chejne, 1982, s. 75; İbn Hazm, 2018, ss. 44–52).

Akla verdiği önemle beraber Allah'ın hükmettiği şeylerde aklın geçersizliğini de vurgulamayı ihmal etmemektedir. Yukarıda da vurguladığımız gibi onun için dini alanda geçerli olan nasslardır. Aklın buradaki görevi helal ve haram koyma değil, haddi aşmadan Allah'ın emirlerini anlamaktır (İbn Hazm, 1985a, s. 29). O, kıyas yönteminin geçersizliğine yaptığı vurgu ile din konusunda aklın vahye bir ilavede bulunamayacağını her fırsatta söylemektedir.

Böylece İbn Hazm bu iki zıt tavrın arasında orta yol bulmaya çalışmış diyebiliriz. Yine yukarıda da dini ve akli ilimlerin amaçlarının aynı olduğuna yaptığı vurguyu da göz önüne almakla beraber *Fasl'*da dile getirdiği gibi ona göre vahiy ve felsefe aynı hakikati veren iki farklı yol olmaktadır. Her ikisi de doğru yönetimin ve iyi davranışların desteklenmesini amaçlamakta ve hem öteki dünyada hem de bu

dünyada mutluluğunun elde edilmesine katkı sağlamaktadırlar (Chejne, 1982, s. 76; İbn Hazm, 2017a, s. 412).

Kindi'yi eleştirdiği kitabında da Kindi'nin felsefe insanın gücü ölçüsünde hakikatleriyle eşyanın bilinmesi diye tanımladığı felsefe tanımını verip, ayrıntılandırdıktan sonra onu özetlemek isteği ile bir şeyin aslını bildiğimizde onun ötesini de kavramış olacağımızı söyleyerek aslında Kindi'nin felsefe tanımına pozitif yaklaştığını söyleyebiliriz (İbn Hazm, 2019a, s. 16). Kitabın devamında ise eleştirdiği nokta felsefe olmaktan ziyade felsefi olan ile dini kavramların ifade edilmek istenmesidir.

O, felsefeyi nefsin ıslahı, ahiret kurtuluşu ve dünyada doğru ahlakın kullanılmasından ibaret olarak görmekte, dinin de hedefinin bundan başka bir şey olmadığını belirtmekte ve felsefe ve din olmasaydı bütün dünyanın bozulacağını ifade etmektedir (Chejne, 1982, s. 77; İbn Hazm, 2017a, s. 412). Hatta o, eserinin devamında bu bağlamda şöyle söylemektedir:

Filozofların tamamı, dünyanın ıslah edilmesinin iki şey ile olduğunu; bunlardan birinin batın, diğerinin ise zâhir olduğunu söylemezler mi? Batın, insanlara zulmedilmesini ve çirkinlikleri önleyen kanunları nefsin kullanmasıdır. Zâhir ise, sınırları tahkim edip sağlamlaştırmak, insanlara zulmetmeyi ve düzeni bozmayı arzu eden düşmanı defetmek için silah edinmektir. Sonra onlar, ifade ettiğimiz şeyler sebebiyle nefislerin ıslahı konusuna tabâbet yoluyla bedenlerin ıslahını da ilâve ettiler? Söz konusu kişinin “Evet” diye cevap vermesi zorunlu olarak gereklidir. Bunun üzerine onlara şöyle denilir: Mahlûkâtın yok olmasına sebep olan savaşlardan; neslin bozulmasına ve mirasın yok olmasına sebep olan zinâdan; insanlara ve mülke zarar veren ve yeryüzünü mahveden zulümden; haksızlık, haset, yalan, korkaklık, cimrilik, kovuşturma, aldatma, ihanet ve benzeri rezilliklerden insanların kaçınması ve dünyanın salah ve uyum içinde olması ancak bütün bunlardan insanları alıkoyan şeriatlarla mümkün değil midir? Onun “Evet” diyerek cevap vermesi zorunlu olarak gereklidir. (İbn Hazm, 2017a, s. 412)

Bu ifadelerle beraber yukarıdaki gerek Kindi'ye karşı tavrı gerekse helal ve haram koyma yetkisi konusundaki yaklaşımı onun düşüncesinde felsefe ile dinin aynı amacı taşıyalar da alan olarak birbirlerinden farklı değerlendirildiğini göstermektedir.

Bu bağlamda onun felsefe ve mantığı savunup mantığı fıkhi kıyasın yerine ikame etme çabasını aslında ilimlerin aleti olarak değerlendirilen mantık ilminin onun düşüncesinde de dini ilimler için de bir alet ilmi olarak görüldüğü şeklinde

anlayabiliriz. Yani onun bu tavrı fıkıh ilminin dayandığı kıyasın zanniliğinden rahatsız olup zorunlu olan dini bilgi için kesinliği olan mantık ilmini kullanmayı amaç edinmiştir. Yoksa mantık ve felsefeye ait olan kavramları dini kavramların karşılığında kullanmayı amaçladığını söyleyemeyiz. Nitekim cevher ve araz kategorilerini nefis için illet kavramını da Allah için kullanmaktan çekinmesini bu bağlamda anlayabiliriz. Zira din ve felsefeyi ayırmayı amaçlayan İbn Hazm için dini kavramlar ancak nass ile adlandırılabilir. Onun için dini kavramlara nassta geçmeyen kavramlarla karşılık bulmak duyusal dünya ile duyu ötesi olarak gördüğü dünya arasında bir benzetme ilişkisi kurularak yapılmaktadır ki bu zaten bir varsayımdan öteye gidemeyeceğinden doğru değildir.

Bununla beraber İbn Rüşd'ü hazırlayan asıllara dönüş çağrısını yaptığı iddia edilen İbn Hazm'ın Kindi'ye verdiği cevaplar ile felsefeye karşı bir konumda olmaktan ziyade din ve felsefeyi birleştirerek Aristoteles'i çarpıtan felsefeye karşı olduğu vurgulanmakta, böylece onun din ve felsefenin alanlarını ayırmak istediği, dinde selef akidesine felsefede ise Aristoteles'e bağlı kalmayı önerdiği düşünülmektedir (Yefut, 2009, ss. 342–344).

İbn Hazm'ın yukarıda felsefe ve mantık kavramlarını dini kavramlar için kullanmak istememesi, din alanında sürekli hüküm yetkisinin nasslar olduğunu vurgulaması, nasslarda batını bir anlamın olmadığına dikkat çekmesi aslında onun dine, felsefe ya da başka bir ilmi mezmetmeye karşı olduğunu söylememiz için yeterlidir. Bununla beraber din ve felsefenin alanlarının birbirinden ayrı olmasının yanında din ve felsefenin amaç olarak birleştiğine dair ifadelerini göz önüne alırsak biz de İbn Hazm'ın din ve felsefeyi uzlaştırma gayesinden ziyade din ve felsefeyi aynı amacı taşıyan ayrı iki alan olarak gördüğünü iddia edebiliriz.

İbn Hazm, İslam'ın dünyanın uyumlu, çekişmeden uzak, düzenli bir sisteme sahip olması için insanların davranışlarının cennette olduğu kadar yeryüzünde de mutluluğa yönlendirecek kurallarla yönlendirilmesi amacını gerçekleştirebilecek tek öğreti olduğuna inanmasına rağmen, felsefenin metafizik ve tabiat yönüyle din ile aynı amacı taşıdığını kabul etmektedir. İkisini ayıran temel fark, dinin ilahi kaynaklı olması, felsefenin ise aynı Yaratıcı tarafından insana bahşedilen nimetlerden kaynaklanan insani bir tezahür olmasıdır. Dahası, gerçek din nihai ve yanılmaz

gerçeği içerir, oysa felsefe bu evrensel gerçeği arar, göstermeye ve ona bağlı kalmaya çalışır. Sonuçta vahiy ve akıl ya da din ve felsefe neredeyse eşit düzeydedir ve çelişkisiz bir şekilde birbirlerini tamamlarlar. İbn Hazm böyle bir düşünce ile hem dini hem de akli bilimlerini içeren geniş bir perspektif çizmektedir. Bunu yaparak İbn Hazm, etkisi daha sonra iki büyük Endülüslü filozof İbn Tufeyl ve İbn Rüşd tarafından da tekrarlanacak olan, büyük bir öneme sahip bir düşünce okulunun zeminini de hazırlayacaktır (Chejne, 1982, s. 78).

Sonuç itibarıyla o, dinin tamamlanmasından dolayı dine sonradan yapılabilecek ilavelerin önüne geçilmesi için mantık ilminden aldığı destek ile oluşturduğu zorunlu akli delil dediği şeylerden faydalanmaktadır. Ama aynı zorunlu akli deliller ile çalışan felsefe onun düşüncesinde alan olarak dinden ayrı kabul edilmekle beraber din ile aynı amacı taşımaktadır. Bu bağlamda vahyi bilgiyi hakikate ulaşma yolu olarak vurgulamasını göz önüne alırsak o bir filozof olarak değerlendirilemese de bir din adamı olarak felsefenin umumiliğinin farkına varmıştı diyebiliriz. Yani bu ilme kendi düşüncesi içerisinde vahyi bilgiyi geçersiz kılmadan yer bulmaya çalışmıştır.

Son olarak söyleyecek olursak İbn Hazm için “hakikat, nerede ve kimin elinde olursa olsun kesin olarak ortaya çıkacağından” (İbn Hazm, 2017a, s. 422) hakikate ulaşma yolları farklılaşsa da ulaşılan hakikat aynı olmaktadır.

SONUÇ

İbn Hazm en genel anlamda dinî ve tabî alanları gerek yöntem gerekse konu olarak birbirinden ayıran bir dünya görüşünü savunmaktadır. O kıyas, te'vil gibi akıl yürütme araçlarını nassta olmayan hususların din olarak telakki edilmesinin araçları olarak kullanıldıkları için eleştiren bir din anlayışına sahip olarak gözüke de diğer taraftan mantıki kıyasın nassa aykırı olmadığını da içeren bir anlayışı da savunmaktadır. Bu bağlamda onun kıyas eleştirisi bütün kıyasları içine alacak şekilde olmamış; o tikel olandan hareketle bir benzetme varsayılarak tümele ulaşılan tümevarım yöntemini eleştirirken tümelden hareketle sonucun zorunlu olarak çıktığı kıyası son derece savunmuştur. Aynı zamanda burada İbn Hazm tümevarımın tabi alanda doğru sonuç verebileceğini söylemeyi de ihmal etmemiştir. Ama dini alanda kurulan benzetmede sebebin Allah'ın maksadı olduğu ispatlanamayacağı için tümevarımı dini alanda reddetmiştir. Ona göre tümevarıma karşılık gelen bu yöntemin en önemli yanlışlığı duyusalardan hareketle duyusal olmayan şeyler hakkında hüküm verilmek için araç olarak kullanılmak istenmesindedir. Yani insan bütün şeylerin Tanrı'nın hükmüne dahil olması için bir benzerlik ilişkisi kurup sebep arayıp durmaktadır. Halbuki onun için din değiştirilmesi herhangi bir insani çabayla mümkün olmayan bir şeydir. Diğer taraftan ise o, tabi alanın varlığına yaptığı vurgu ile aslında dinin yaşamın her unsuruna müdahale eden bir unsur olmadığını da ikrar etmektedir. Bununla beraber aklın iyi ve kötü konusunda hüküm veremeyeceğini ifade ederken de aklın helal ve haram hükmü koymasının mümkün olmadığını vurgulaması yine onun dini alanda zorunlu bir nedenselliği kabul etmemesine rağmen eşyanın tabiatında zorunlu nedenselliği kabul etmesi de onun düşüncesinde dini ve tabi alanın ayrı değerlendirildiğini göstermektedir. Aslında o, bunu yaparken dinin alanının dışında bir alan kabul etmekle devam eden yaşam için vahyin geçerliliğini paranteze alırken marifet gibi bir bilginin de geçerliliğini paranteze alıp bu yaşamda yetkinliğin akla verilmesi gerektiğini vurgulayarak akılcı bir tavır sergilemektedir.

İbn Hazm devamında ise mantıki akıl yürütmeyi dine aykırı görmemekle aslında dine bir ekleme yaptığını düşünmemektedir. Çünkü dinde yer alan tümel bir önermenin geriye kalan tikelleri içerebileceğini ifade ederek bunun var olmayan bir

şeyi eklemek olmadığını söylemektedir. Böylece mantıki kıyasın din ile uyumlu bir sonuç vereceğini söyleyerek mantığın meşruluğunu ortaya koymak istemektedir.

Neticede o, dini alan dışında tabi alana yaptığı vurgu ile aklın yaşamın gerisini yönetebilecek kapasitede olduğunu kabul eden akılcı diyebileceğimiz bir yaklaşım sergilemektedir. Nitekim onun fikhi kıyası eleştirip sonucun öncüllerden zorunlu olarak çıktığı kıyası desteklemesi ve bunun dine aykırı olmaktan ziyade din ile uyumlu olduğunu vurgulaması bununla beraber marifet bilgisini eleştirirken bu bilginin bireysellikten öteye genel geçer bir bilgi veremeyeceğinden dolayı geçerli olamayacağını söylemesi ama aklın ise böyle bir yetkinliğinin olduğunu vurgulaması onu bu şekilde akılcı olarak değerlendirmemizi kolaylaştırmıştır. Bununla beraber din ve felsefenin de alanlarının ayrı olduğunu ve felsefenin de dinin ulaştığı gerçekliğe ulaşabileceğini söylemesi onun aslında mantık da dahil felsefeyi dine mezcetmek ya da dinin emrine vermek gibi arzulardan ziyade felsefeyi dinden bağımsız bir alan olarak telakki ettiğini düşündürmektedir. O bunu yaparken özellikle felsefenin din ile uyumlu olduğuna değinmektedir ki biz bunu felsefeyi din adına meşrulaştırma gayreti şeklinde okumaktayız.

Bu çalışmanın neticesinde söyleyebiliriz ki İbn Hazm akılcı dünya görüşünde kendisinden sonra gelen filozoflara ön ayak olmuş, Endülüs'te erken bir dönemde felsefe ve mantık ilimlerinin meşruluğu için çaba sarfetmiştir. Vahyi bilginin hakikatin ifadesi olduğuna yaptığı kesin vurgu ile onu bir filozof olarak değerlendirmemiz mümkün gözükmemektedir. Ama onun felsefe ve dinin ayrı alanlar olduğu fikri üzerine bina ettiği düşüncesinde aklın egemen olduğu tabi alanların varlığına güveni ile akılcı bir ilim adamı olduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Abdülcebbar. (1963a). *el-Mugni fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl : et-Ta'dîl ve't-tecvîr*. ed-Darü'l-Mısriyye.
- Abdülcebbar. (1963b). *el-Mugni fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl : et-teklif*. ed-Darü'l-Mısriyye.
- Abdülcebbar. (1963c). *el-Mugni fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl: Halku'l Kur'an*. ed-Darü'l-Mısriyye.
- Abdülcebbar. (2006). *Mu'tezile'de Din Usûlü*. İz Yayıncılık.
- Abdülcebbar. (2013). *Şerhu'l Usûli'l Hamse I*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Abdülcebbar. (2015). *Nedensellik Kitabı*. Klasik Yayınları.
- Abrahamov, B. (2010). *İslâm Kelâmı -Gelenekçilik ve Akılcılık*. İnsan Yayınları.
- Açık, F. (2015). *İslam Medeniyetinin Oluşum Sürecinin Göç ve Toplumsal Değişme İlişkisi Bağlamında İncelenmesi (Hicret ve Endülüus Medeniyeti Tecrübesi)* [Ondokuz Mayıs Üniversitesi]. <https://hdl.handle.net/20.500.12712/29689>
- Adamson, P., & Taylor, R. C. (2022). *İslam Felsefesine Giriş*. Küre Yayınları.
- Afifi, E. A. (1975). *Muhyiddin İbnu'l Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*. Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Afifi, E. A. (1996). *Tasavvuf "İslam'da Manevi Devrim"*. Risale Yayınları.
- Alper, Ö. M. (2000). *Akı-Vahiy/ Felsefe-Din İlişkisi (Kindî, Farabi, İbn Sina Örneği)*. Ayışığı Kitapları.
- Altınsoy, H. S., & Taş, İ. (2020). Erken Dönem İslam Dünyasında Felsefenin Kabul ya da Reddinin Nedenlerini Anlamlandırma Üzerine. *Hitit University Faculty of Divinity Journal*, 19(2), 889–913. <http://10.0.56.59/hititilahiyat.777687>
- Altınsoy, H. S., & Taş, İ. (2021). Erken Dönem İslâm Filozoflarının İslâm Düşünce Geleneğindeki Yeri. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Ahlâkı II*.
- Altunya, H. (2009). İbn Hazm'a Göre Anlamın Nesnelleştirmesinde Mantığın Rolü.

Milel ve Nihal, 6(3), 125–144.

- Apaydın, H. Y. (1999). İbn Hazm. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (ss. 39–52).
- Apaydın, H. Y. (2003). Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 1.
- Apaydın, H. Y. (2020). *İbn Hazm: Zâhirilik Düşüncesinin Teorisyeni*. İsam Yayınları.
- Apaydın, H. Y. (2021). *Fıkıhın Kaynakları: Nass ve İctihat*. Anadolu Ay Yayınları.
- Aristoteles. (1967). *Organon IV: İkinci Analitikler*. Milli Eğitim Basımevi.
- Arıcan, M. K. (2008). İbn Rüşd’ün Hakikat Öğretisi: “Çifte Hakikat” ve “Hakikatin Birliği” Tartışması. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(2), 225–252.
- Arslan, A. (2009). *İbn Haldun*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2021). *İslam Felsefesi Üzerine*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aslan, İ. (2014). *Kâdî Abdulcebbar’a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*. Otto Yayınları.
- Bâkılânî. (1947). *et-Temhid fi’r-red ale’l-mülhideti’l-muattıla*. Dârü’l-Fikri’l-Arabi.
- Bayraktar, M. (2009). *İslam Felsefesine Giriş*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bossong, G. (2023). *Endülüs*. Runik Kitap.
- Bozkurt, B. (2017). Fıkıh ve Siyaset Arasında Endülüs’te Bilim ve Felsefe. *Mukaddime*, 8(2).
- Bozkurt, M. (2019). *Klasik Mantıkta ve İslâm Hukuk Metodolojisinde Kıyas*. Çukurova Üniversitesi.
- Bozyiğit, A. (2022). Din-Felsefe veya Akıl-Vahiy Uzlaşması veya Çatışması. *Felsefe ve Din Bilimleri Yazıları*.
- Bulaç, A. (2016). *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/ Vahiy-Akıl İlişkisi*. İnkılap Yayınevi.
- Bulut, H. İ. (2003). Mu’tezile Mezhebinde Nedensellik Tartışmaları. *Marife*, 3(3),

275–292.

- Çaldak, H. (2008). İslâm Dünyasında Kullanılan Çıkarım Yöntemleri ve Mantıkî Yöntemlerle İlişkisi. *Ekev Akademik Dergisi*, 12(37).
- Çapak, İ. (2009). Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19, 47–68.
- Çelebi, İ. (2002). *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*. Rağbet Yayınları.
- Çelik, Z. (2021). Mantık Metodolojisi Açısından Kural Temelli ve Vaka Temelli Yöntemlerin İslam Hukukundaki Yeri. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 24(60), 87–111.
- Cessâs. (1988). *Usulü'l Fıkh*.
- Chejne, A. G. (1982). *Ibn Hazm*. Kazı Publications Inc.
- Chittick, W. C. (2020). *Kozmos'un Hakikati*. İnsan Yayınları.
- Cüveynî. (1999). *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh II*. Câmîatu Katar.
- Demir, O. (2021). *Kelam'da Nedensellik* (C. Kaya (ed.)). Klasik Yayınları.
- Döndüren, H. (1998). Zamanın Şartların Değişmesi İle İslamî Hükümler Değişir mi? *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(7).
- Ece, M. N. (2022). Dinsel Bağlamıyla İbn Hazm'ın Mantık Felsefesi. *Hitit İlahiyat Dergisi*, 21(2).
- El-Bâcî, E.-V. (1989). *İhkamü'l-fusul fî ahkâmi'l-usul*. Müessesetü'r-Risâle.
- El-Cabiri, M. A. (2001). *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. Kitapevi.
- El-Câbiri, M. Â. (2001). *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. Kitapevi.
- El-Cili, A. b. İ. (1996). *İnsan-ı Kâmil*. Kitsan Yayınları.
- El-Endelüsî, S. (2014). *Tabakâtü'l-Ümem*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- El-Makdisî, M. b. A. (2003). *Ahsenü't-Takasim fî Ma'rifeti'l-Ekalim*. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

- El-Muhasibî, H. (2006). *El-Akl ve Fehmü'l Kur'an*. İşaret Yayınları.
- Eş'ari. (1954). *Makalatü'l-İslâmiyyin ve İhtilafü'l-Musallin* (Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (ed.)). Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye.
- Eş'ari. (2019). *Eş'âri Kelâmu: el-luma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. İzYayincılık.
- Et-Tirmizi, H. (2023). *Kalbin Anlamı*. Sufi Kitap.
- Fahri, M. (2013). *İslam Felsefesi Tarihi*. Şa-to.
- Farabi. (2013). *Mutluluğun Kazanılması*. Divan Kitap.
- Farabi. (2015). *Harfler Kitabı*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Farabi. (2021). *Kitâbü'l Mille: Din Üzerine*. Litera Yayincılık.
- Fierro, M. (2021). Why Ibn Hāzīm became a Zāhirī: Law, Charisma, and the Court. İçinde F. Sabaté (Ed.), *Identity in the Middle Ages: Approaches from Southwestern Europe* (ss. 153–178). Amsterdam University Press. <https://doi.org/DOI: 10.1017/9781641892599.008>
- Filiz, Ş. (2014). *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*. Say Yayınları.
- Gazâli, İ. (2017). *el-Münküzü mine'd-Dalâl*. Beyan Yayınları.
- Gazzâli. (2021). *Mustasfâ*. Klasik Yayınları.
- Goldziher, I. (1982). *Zâhirîler (Sistem ve Tarihleri)*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Guerrero, R. R. (2013). Aristotle and Ibn Hāzīm. On the Logic of the Taqrīb. İçinde C. Adang, M. Fierro, & S. Schmidtke (Ed.), *Ibn Hāzīm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker* (ss. 403–416). Brill. <https://doi.org/https://doi.org/10.1163/9789004243101>
- Gürsoy, A. (2014). İbn Sina Felsefesinde Sezgisel Bilginin Akli Karakteri. *İ. Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(1).
- Gutas, D. (2007). Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15.

- Gutas, D. (2021). *İbn Sina'nın Mirası*. Klasik Yayınları.
- Haklı, Ş. (2007). İbn Sina Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(11).
- Hanoğlu, İ. (2017). Hakikatin Formları: Peygamberler, Filozoflar ve Ârifler. *Journal of Islamic Research*, 28(2), 137–149.
- Haurani, G. F. (2000). Endülüs'te Aklî Bilimlerin İlk Gelişimi. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2(6).
- Hummel, J. R. (2009). The ulama of al-Andalus: An Understanding of Spain's Intellectual Heritage [Roosevelt University PP - United States -- Illinois]. İçinde *ProQuest Dissertations and Theses*. <https://www.proquest.com/dissertations-theses/i-ulama-al-andalus-understanding-spains/docview/305140107/se-2?accountid=159111>
- İbn Arabi, M. (2007). *Fûtûhatı Mekkiye I*. Litera Yayıncılık.
- İbn Bacce. (2020). *Tedbiri'l- Mütevahhid: Erdemsiz Şehirde Bireyin Felsefi Yetkinliği*. Endülüs Yayınları.
- İbn Bajjah. (1991). *Resailü İbn Bace el-İlahiyye* (M. Fakhry (ed.)). Dârü'n-Nehar.
- İbn Ebi Usaybia. (1965). *Uyunu'l Enbâ fi-Tabakatü'l Etıbbâ* (N. Rıza (ed.)). Daru Mektebeti'l Hayat.
- İbn Haldun. (2017). *Mukaddime*. Dergah Yayınları.
- İbn Hazm. (1985a). *el-İhkâm fi Uşûli'l-Ahkâm I-IV*. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Hazm. (1985b). *el-İhkâm fi Uşûli'l-Ahkâm V- VIII*. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Hazm. (2005). *Ahlâk: el-Ahlâk ve's-Siyer fi Müdâvâti'n-Nüfûs*. Bilge Adam Yayınları.
- İbn Hazm. (2015). *Güvercin Gerdanlığı* (Ç. . Mahmut Kanık (ed.)). İnsan Yayınları.
- İbn Hazm. (2016). *Usûl-i Din: Dinin Kaynaklarına Bir Bakış*. İnsan Yayınları.
- İbn Hazm. (2017a). *El-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi I*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

- İbn Hazm. (2017b). *El-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi II*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- İbn Hazm. (2017c). *El-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi III*. Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları.
- İbn Hazm. (2018). *Et-Takrib Li-Haddi'l-Mantık: Mantık ve Dini ilimler*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- İbn Hazm. (2019a). *Filozof Kindî'ye Reddiye*. Elis Yayınları.
- İbn Hazm. (2019b). *İlimlerin Mertebeleri*. İlke Yayıncılık.
- İbn Meymûn. (2021). *Delâletu'l Hâirin*. Albaraka Yayınları.
- İbn Rüşd. (2019a). *Felsefe, Din ve Te'vil- Faslu'l makâl fi takrîr mâ beyne's-şeri'a ve'l-hikme mine'l-ittisâl*. Klasik Yayınları.
- İbn Rüşd. (2019b). *Felsefe, Din ve Te'vil: Faslu'l- Makâl fi takrîr mâ beyne's-şerîa ve'l-hikme mine'l-ittisâl* (M. Kaya (ed.)). Klasik Yayınları.
- İbn Rüşd. (2021). *Tehâfütü't- Tehâfüt: Gazzâlî'ye Reddiye*. Ankara Okulu Yayınları.
- İbn Sina. (2012). *en-Necât*. Kabalıcı Yayıncılık.
- İbn Sina. (2014a). *El-İşârât ve't-Tenbîhât: İşaretler ve Tembihler*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- İbn Sina. (2014b). *Kitâbu's-Şifâ, İlâhiyât: Metafizik II*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- İbn Sina, & İbn Tufeyl. (2016). *Hay bin Yakzan*. Yapı Kredi Yayınları.
- İbnü'n Nedîm. (2019). *El-Fihrist* (A. Coşkun (ed.)). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Kandemir, A. M. (2019). *Mu'tezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. Endülüs Yayınları.
- Kaya, M. C. (2018). *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kazanç, F. K. (2000). Mu'tezile'nin Ahlak Sisteminde Bilgi Nesnesi Olarak

Değerler. *Kelam'da Bilgi Problemi*.

Kazanç, F. K. (2007). Klasik Kelâmî Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24(24–25), 179–227.

Kazanç, F. K. (2014). *Kadı Abdülcebâr'da Nedensellik Kuramı*. Araştırma Yayınları.

Kelâbâzi. (1992). *Doğuş Devrinde Tasavvuf "Taarruf"*. Dergah Yayınları.

Kindi. (2015). *Felsefî Risâleler*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Kılıç, M. (2003). Dini Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zâhirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı. *Bilimname*, 2(2), 157–169.

Kılıç, M. (2009). Hukuk Teorisinde Literalist/Lafızcı Yorum Geleneği: İbn Hazm Zahiriliği. *Milel ve Nihal*, 6(3).

Kılıç, R. (2016). *Ahlakın Dini Temeli*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Koşum, A. (2018). İmâm-ı Âzam Ebû Hanife'nin Akılcı Yönteminin (re'yci) Başlıca Nedenleri ve Düşüncelerinin Oluştığı İlmi Ortam. *Journal*, 54(1), 75–92.

Köz, İ. (2004). Sezgi'nin Bilgideki Yeri ve Önemi. *Felsefe Dünyası*, 40, 41–54.

Kurtoğlu, Z. (2004). Farabi'nin Din Tanımının İnsani Bilgelikle İlişkisi. *Uluslararası Fârâbî Sembozyumu*.

Kuşeyri, A. (1991). *Kuşeyri Risalesi* (S. Uludağ (ed.)). Dergâh Yayınları.

Kutlu, S. (2018). Gelenekçi-Zahiri İslam Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve İZültürel Temelleri. İçinde *Zâhirî ve Selefî Din Yorumu*. Kuramer Yayınları.

Kutluer, İ. (2001). Bir Reddiyenin Anatomisi: İbn Hazm'a Nisbet Edilen er-Redd 'ale'l-Kindî el-feylesûf Adlı Risalenin Tahlili. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3.

Küyel, M. T. (2014). İbn Sina ve "Mistik" Denen Görüşler. İçinde *İslam Düşünürleri (Harezmi, Ibn-i Sinâ, Beyruni, Gazâli)*. Prof. Dr. Mübahat Türker-Küyel

Maaleleri III. Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- Lameer, J. (2013). Ibn H̄azm's Logical Pedigree. İçinde C. Adang, M. Fierro, & S. Schmidtke (Ed.), *Ibn H̄azm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker* (ss. 417–428). Brill.
https://doi.org/https://doi.org/10.1163/9789004243101_015
- Leaman, O. (2014). *İslam Felsefesi: Giriş*. Hece Yayınları.
- Libera, A. de. (2005). *Ortaçağ Felsefesi*. Litera Yayıncılık.
- Makdisi, G. (2021). *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*. Klasik Yayınları.
- Montada, J. P. (2001). Reason and Reasoning in Ibn H̄azm of Cordova (d. 1064). *Studia Islamica*, 92, 165–185. <https://doi.org/10.2307/1596196>
- Müslim. (1980). *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi VII*. Sönmez Neşriyat A.Ş Yayınları.
- Nicholson, R. A. (1978). *İslam Sufileri*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ocak, H. (2010). İbn Rüş'un Te'vil Anlayışında Metodoloji Sorunu. *Marife*, 10(3).
- Özdemir, M. (1997). *Endülüs Müslümanları: İlim ve Kültür Tarihi*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özdemir, M. (2012). *Endülüs Müslümanları*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özen, Ş. (1995). *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*. Marmara Üniversitesi.
- Rescher, N. (2013). *İslam Mantık Tarihi Üzerine Yapılan Çalışmalar* (A. Kayacık (ed.)).
- Ross, D. (2002). *Aristoteles*. Kabcacı Yayınevi.
- Rüşd, İ. (2017). *Felsefe-Din İlişkileri*. Dergah Yayınları.
- Şâfiî. (1997). *Er-Risâle*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Şâfiî. (2002). *Cimaü'l-İlm*. Daru'l Asâr.
- Saruhan, M. S. (2006). Zahiriliğin Öncüsü İbn H̄azm'da Felsefi Meseleler. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 9(25), 159–180.

- Şâtıbî. (1990). *el-Muvâfakât: İslami İlimler Metodolojisi I*. İz Yayıncılık.
- Şâtıbî. (1993). *el-Muvâfakât: İslami İlimler Metodolojisi IV*. İz Yayıncılık.
- Sayılı, A. (1963). Orta Çağ İslam Dünyasında İlmi Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri. *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 1.
- Şehristânî. (2015). *El-Milel Ve'n Nihal -Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi* (M. Öz (ed.)). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Serahsi. (2020). *Usûlu's Serahsi II*. İ'tisam Yayınları.
- Serrâc, E. N. (1996). *El-Luma*. Altınoluk.
- Street, T. (2013). *İslâm Mantık Tarihi*. Klasik Yayınları.
- Tan, O. (2007). *Tarihi Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*. Ankara Üniversitesi.
- Tan, O. (2010). Kökeni Oluşumu ve Algılanışı Bakımından İbn Hazm Öncesinde Zahirilik. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51(2), 137–166.
- Taş, İ. (2009). Ebu Süleyman es-Sicistani ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Felsefe-Din Münasebeti. İçinde *Doğu-Batı İlişkinin Entellektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*. Asitan Yayıncılık.
- Taş, İ. (2017). *Türk- İslam Düşüncesi Yazıları*. Palet Yayınları.
- Taş, İ. (2021). *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti*. Palet Yayınları.
- Tekin, F. (2019). *İbn Hazm'in Kelam İlmindeki Yeri*. Çanakkale Üniversitesi.
- Turan, İ., & Doğan, S. (2021). Endülüs'te Felsefenin Meşrulaştırılması: İbn Tufeyl ve İbn Rüşd. *Temaşa Felsefe Dergisi*, 16, 51–64.
- Turgut, H. (2013). Gazzali Ve İbn Teymiyye'de Kelam-Mantık İlişkisi [Marmara Üniversitesi (Turkey) PP - Turkey]. İçinde *PQDT - Global*. <https://www.proquest.com/dissertations-theses/gazzali-ve-ibn-teymiyye-de-kelam-mantik-iliskisi/docview/2540762148/se-2?accountid=159111>
- Turhan, K. (2003). *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri "Amiri'nin Kader*

Risalesi ve Tercümesi". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Vernet, J., & Samsó, J. (2006). İslam Biliminin Endülüs'teki Gelişimi. İçinde R. Raşid (Ed.), *İslam Bilim Tarihi*. Litera Yayıncılık.

Watt, W. M. (2021). *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*. Ketebe Yayınları.

Watt, W. M., & Cachia, P. (2021). *Endülüs Tarihi*. Küre Yayınları.

Wolfson, H. A. (2001). *Kelam Felsefeleri*. Kitabevi.

Yaran, C. S. (2003). İslam Felsefesinin Karakteristik Yapısı: Özgün Eklektisizm. *Ekev Akademi Dergisi*, 7(17).

Yefut, S. (2009). *İbn Hazm ve'l-Fikrü'l-Felsefi bi-Magrib ve'l-Endelüs*. Dâru'l Beyzâ.

Yıldız, M. (2016). *Endülüs'te Felsefe, Din ve Siyaset İlişkisi*. Ötüken Neşriyat A. Ş.

Yılmaz, F. (2013). İbn Hazm'da İcmâ Kavramı. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 21, 131–158.

Zehra, M. E. (2021). *İbn Hazm*. Buruc Yayınları.