

PAPER DETAILS

TITLE: Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hazm Genel Bir Bakis

AUTHORS: Süleyman SAYAR

PAGES: 41-79

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/109564>

Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hazm Genel Bir Bakış

Süleyman SAYAR*

Atıf/©: Sayar, Süleyman (2009). Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hazm, Mîlel ve Nihal, 6 (3), 41-79.

Özet: Çok yönlü bir İslâm bilgini olan ve Endülüs İslâm kültürü ekseninde kendi dönemini lâyıkıyla temsil eden İbn Hazm, dinler tarihi alanında da öncü bir şahsiyettir. O, yazdığı "el-Fasl" başlıklı ünlü eseriyle haklı bir şöhrete ulaşmıştır. Karşılaştırmalı Dinler Tarihi'nin kurucusu sayılmakta, bu alanda sağlam bir İslâmî düşünceyi temsil etmektedir. En ayrıcalıklı yönü, gelenek oluşturunca bir nitelik olarak Kitab-ı Mukaddes eleştirisidir. O, Batılı Kitab-ı Mukaddes eleştirmenlerinden yüzyıllarca önce belli prensipler çerçevesinde ve çeşitli açılardan bu konuya yoğunlaşmıştır. Hem aklî hem de naklî delillerle Yahudi ve Hristiyan kutsal metinlerinin güvenilirliğini, kesintiye uğramaksızın günümüze intikali meselesini tartışmış; kendi içindeki çelişki ve tutarsızlıkları ortaya koymuştur. İbn Hazm, din araştırmalarında tartışmacı, eleştirici ve analizcidir. Dolayısıyla diyalektik-diyalojik bir yöntem uyguladığı söylenebilir. Diğer dinleri/mezhepleri, onların tarihî gelişimlerini ve coğrafi konumlarını dikkate almaksızın tek hakikat kabul ettiği İslâm'la ilişkileri ve farklılıkları açısından incelemiştir. Derlediği yahut tevarüs ettiği bütün bilgileri kelâmî/teolojik bir hedef doğrultusunda değerlendirdiği, bu çerçevede aşırı ve acımasız bir dil kullandığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Hazm, el-Fasl, Karşılaştırmalı Dinler Tarihi, Kitab-ı Mukaddes Eleştirisi, Diyalektik-Diyalojik Yöntem, Reddiye, Tahrîf.

* Yrd. Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı, [ssayar1956@hotmail.com].

Giriş: Ortam

İspanya üzerine yapılan çalışmalarda bu ülkeyi bilinen anlamıyla Avrupa'dan ayrı tutma eğilimi dikkat çeker. Kimilerine göre o, tarihin önemli kavşak noktalarında Avrupa'nın değerleriyle bütünleşmediği, hatta onlara ters düştüğü için, "*kültürce daha zengin ve daha derin bir başka Avrupa*", "*Avrupa'nın öteki yüzü*" ya da "*öteki Avrupa*" olarak tanımlanmıştır¹.

Benzer bir değerlendirme, İspanya'yı, Asya-Afrika kültür havzası içinde ve "*gelenekleri, sanatı ve ideolojisi açısından İspanyollaşmış bir İslâm dünyası*" olarak öne çıkarır. Bu ülke, Doğu ile Batı'yı birbirine bağlayan tarihî rolüne binaen durağan Avrupa'ya fikrî, edebî, ilmî ve teknik canlılık kazandırmıştır. Nitekim modern düşüncenin doğuşunu temsil ettiği düşünülen "*İspanyol Altın Çağı*" (1492-1651), sonradan Hristiyan egemenliğinde ortaya çıkan ayrımcı ve asimilasyoncu politikalara rağmen bir erken "*Altın Çağ*"ın, yani Endülüs kültürel mirasının damgasını taşımaktadır².

İspanyol yazar Juan Goytisolo'nun "*üç kültürlü İspanya*"sı da Batılı, ama "*başka*"dır. Çünkü ardında Avrupa'nın tarihinden ayrı yüzlerce yıllık bir tarih ile Müslümanların ve Yahudilerin sonradan reddedilen değerli katkıları vardır. Kendisini "*değişik türde bir İspanyol*" olarak tanımlayan yazar, yeryüzünün çeşitli kültürlerine ve dillerine tutkun olduğundan bahisle sıraladığı Batılı isimler yanında İbn Arabî, Ebu Nüvâs, İbn Hazm ve Mevlâna'ya da ilgisi- ni ifade eder³.

Hâsılı, tarih boyunca Hristiyan inancına sıkı sıkıya bağlılığıyla bilinen İspanya, dile getirilip vurgulanmasa da, Hristiyan olmayan bir kültürün izlerini hâlâ bünyesinde barındırmaktadır. Washington Irving'in deyişiyle burada "*arazi, örfler, hatta insanların yürüyüş tarzı bile Arapların damgasını taşıyor*"⁴. Bu izler hem çev-

¹ Gül Işık, İspanya: Bir Başka Avrupa, Metis Yayınları, İstanbul 2005, s. 18, 244.

² Bilgi için bk. Cemal Bâli Akal, Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı, Dost Kitabevi Yayınları, 2.bs., Ankara 1977, s. 17, 44-48.

³ Işık, age, s. 32-37.

⁴ W. Irving, *Elhamra: Endülüs'ün Yaşayan Efsanesi*, çev. Veysel Uysal, İz Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 8.

rede hem insanlarda görülmekle birlikte, çoğu zaman İspanya'yı farklı kılan şey olarak sezinlenebilmektedir. İspanyol kültüründe İslâm varlığının sürekli bastırıldığı, unutturulduğu ve inkâr edildiği; ancak bin bir yolla kendini hissettirdiği bir vâkiadır. Bu etkinin derecesini ve ayrıntılarını bilimsel olarak hesaplamak artık imkânsız gibidir⁵.

Roger Garaudy'nin görüşüne göre Batı'nın ilk rönesansı İtalya'nınkinden dört asır önce Müslüman İspanya'da (Endülüs) başlamış; ancak bunun evrensel bir rönesansa dönüşmesine şans tanınmamıştır. Çünkü bizzat Batı dünyası, "üçüncü miras" olarak nitelediği İslâm mirasını sürekli reddetmiş; bu tutum ise, sonuç olarak Avrupa'yı diğer kültürlerin verimli katkısından mahrum bırakmıştır⁶.

Hiç şüphesiz, Avrupa'ya göre kendine özgü, öteki ve başka olan İspanya söz konusu niteliğini Endülüs tecrübesine borçludur. Bu tecrübe, İslâm hâkimiyetinde Müslümanlar, Yahudiler ve Hristiyanlarca oluşturulan bir müsamaha (tolerans) kültürü ve birlikte yaşama modelini yansıtmakta; ayrıca Kurtuba örneği üzerinden "Dünyanın İncisi" (Ornament of the World)⁷ sıfatıyla da tebci edilmektedir⁸. Burada tamamlayıcı ifade Kurtuba'nın tek örnek olmadığı, İslâm tarihinde Kudüs, İstanbul, Saraybosna.. gibi daha nice incilerin bulunduğu şeklinde olabilir.

Özetle, baskın karakteri etnik ve dinî/kültürel çeşitlilik olan sekiz asırlık Endülüs tecrübesinde (711-1492) Müslüman yönetim

⁵ Işık, age, s. 58-59.

⁶ Roger Garaudy, *İslâm'ın Va'dettikleri*, çev. Salih Akdemir, 4. bs., Pınar Yayınları, İstanbul 1984, s. 12.

⁷ Orta Çağ Avrupa kültürü ve Endülüs medeniyeti araştırmacı Maria Rosa Menocal, Endülüs'ü konu edindiği kitabına Kurtuba ekseninde bu ismi koymuştur: Menocal, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, Boston: Little Brown and Company, 200; ayrıca bk. Robert Hillenbrand, "The Ornament of the World: Medieval Cordoba as Cultural Centre", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. S.K. Jayyusi, E. J. Brill, Leiden 1994, s. 112-135. Deyim, onuncu yüzyılda İslâm halifeliğinin eşsizliğini ve merkeziliğini kavramış Hroswitha adlı kültürlü bir rahibe-ye aittir.

⁸ Menocal, *Dünyanın İncisi*, çev. İhsan Durdu, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006, s. 18, 34-35.

İslâm'ın özünden kaynaklanan bir anlayışla özgür bir dinî ortam sağlayarak bütün gruplara müsamaha göstermiş, bu yüzden özellikle ilk yüzyıllar itibariyle İspanyollar arasında hızlı bir İslâmlaşma yaşanmış; nihayet Arapça yaygınlaşarak ortak kültür dili olmuş ve Müslüman olanlar bir yana, eski dinlerine bağlı kalan İspanyollar bile bu dili daha iyi kullanmak için birbirleriyle yarışır hale gelmişlerdir. Öyle ki, dokuzuncu yüzyılın ortalarına tarihlenen (M.854) yaygın bir belgede Kurtuba Piskoposu Alvaro (Paul Alvarus) kendi dindaşlarının durumundan esefle söz eder. Çünkü onların pek çoğu Arapların şiir ve kıssalarını okumakta, Müslüman kelâmcı (teolog) ve filozofların eserlerini incelemektedir. Üstelik bunu tenkit amacıyla değil, kendi düşüncelerini daha iyi ifade etmek, yani mükemmel bir Arapça'ya sahip olmak için yapmaktadırlar. Hristiyan gençlerin Arap dili ve edebiyatına, Arapça kitaplara aşırı ilgisi; büyük paralar harcanarak kurulan muhteşem kütüphaneler aracılığıyla bu edebiyatın propagandasına dönüşmüştür. Buna karşılık, kutsal metinlerin Latince şerhlerini okuyan; İncilleri (gospels), peygamberleri ve havarileri araştıran yok! Hristiyanlar kendi ana dillerini unuttular. Binlercesi arasında bir dostuna Latince mektup yazacak kişi zor bulunur; fakat düşüncelerini Arapça ifade etmekte mahir ve Araplardan daha güzel şiir yazan nice kişi vardır⁹.

İbn Hazm'ın Dinler Tarihçiliği ve *el-Fasl*

İbn Hazm el-Endelüsî, kültürel olarak yukarıda belirtilen renkli ortama bizzat müdahil ve tanık olmakla birlikte, siyasî olarak Endülüs Emevî Devleti'nin küçük emirliklere (*mülûkü't-tavâif*) bölündüğü bir fetret ve fitne dönemini (1031-1090) idrak etti. Babası vezir olduğu için, siyasetle doğrudan ilgili bir ailede yetişti ve müreffeh bir hayat yaşadı. Kendisi de sonradan aynı görevi deruhte etti. Ancak siyasetteki değişim ve dönüşümler onun aleyhine geliş-

⁹ Bernard Lewis, *The Arabes in History*, 6. bs., Oxford University Press, New York 2002, s. 134 (*Tarihte Araplar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız, Anka Yayınları, İstanbul 2000, s.166); ayrıca bk. Menocal, age, s. 67-79; W. Montgomery Watt, *İslâm'ın Avrupa'ya Tesiri*, çev. Hulûsi Yavuz, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1986, s. 36; Mehmet Özdemir, "Endülüs", DİA, c. XI (İstanbul 1995), s. 219; a. mlf., *Endülüs Müslümanları-II: Medeniyet Tarihi*, TDV Yayını, Ankara 1997, s. 27-28.

ti. Tavâif döneminin bunalımlı ve istikrarsız siyasî-sosyal ortamından fazlasıyla etkilendi; siyasî ikbali idbârla yer değiştirdi. Devlet görevinden azledildiği gibi, hapis ve sürgüne de maruz kaldı. İlmî ve kültürel birikiminin yazılı ifadesi olan kitapları alenen yakıldı. Muhaliflerinin sultanlar nezdindeki düşmanca girişimleri sonucu halkla arası açılıp yalnızlaştırıldı. Yine de o, doğru bildiği yolda döneminin yöneticilerini ve âlimlerini açık yüreklilikle eleştirmeye devam etti. Ne var ki bütün bu gelişmeler onun şahsiyetini rencide etti ve psikolojisini bozdu. Nihayet siyasetten uzaklaşarak neşet ettiği yere, köyüne döndü; bir nevi inzivâyâ çekilip vefatına kadar ilimle meşgul oldu¹⁰.

Oğlu Ebû Râfi' el-Fadl'a dayanan rivayete göre, takriben seksen bin sayfadan oluşan dört yüz cilt kitap yazdığı ve kendisinden önce sadece Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/922) bu seviyeyi aşabildiği belirtilen¹¹ İbn Hazm, Endülüs ufkundan yayılan eserleriyle İslâm düşüncesinin önemli bir siması olmasına rağmen tarih içinde yeterince tanınmadığı söylenemez. Bunun üzerinde düşünenler temel bir neden olarak onun sert üslûbunu ve tenkitçi karakterini gösterirler. O, bir yandan İslâm düşünce ekolleri ve kelâm fırkalarına, ulemâ ve fukahâyâ; öte yandan diğer din mensuplarına, özellikle Yahudi ve Hıristiyanlara ağır eleştiriler yönelttiği için görmezden gelinmiş, âdeta nisyana terk edilmiş kabul edilmektedir¹².

Oysa İbn Hazm; keskin zekâsına, güçlü hâfızasına ve ilmî gayretine vurgu yapılan "geniş ufuklu"¹³ bir âlim ve müelliftir. Bu

¹⁰ Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed Ebû Zehre, *İbn Hazm: Hayâtuhu ve Asruhu-Ârâuhu ve Fıkhuhi*, Kahire 1954, s. 17-18, 28-29, 37-59; Abdülhalîm Uveys, *İbn Hazm el-Endelüsî ve Cuhûdûhu fi'l-Bahsi't-Târihi ve'l-Hadârî*, 2. bs., ez-Zehrâ' li'l-İlâmî'l-Arabî, Kahire 1409/1988, s. 19-83.

¹¹ bk. Sâ'id el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, thk. Hayât Bû Alvân, Dâru't-Talî'a li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Beyrut 1985, s. 183.

¹² Bk. Süheyir Fadlullah Ebû Vâfiye, "İbn Hazm 'Alemun min A'lâmi'l-Fikri'l-İslâmî bi'l-Endelüs", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, İslâmabad 1991/1412, c. 26/4, s. 325-326; a. mlf., "Takdîm", İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-Furû'*, thk. Muhammed Âtîf el-İrâkî ve dğr., Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, Kahire 1978, s. 6.

¹³ Meselâ bk. Ebû Zehre, *age*, s. 141, 200; Zekerîyya İbrahim, *İbn Hazm el-Endelüsî el-Müfekkîru'z-Zâhiri el-Mevsû'î*, Kahire 1966, s. 206.

geniş ufukluluk çeşitli alanlarda derinleşmesi anlamına gelmektedir. O; şair, düşünür, ilâhiyatçı (kelâm, tefsir, hadis..), ahlâkçı, hukukçu, tarihçi (İslâm tarihi, dinler tarihi) olarak çok sayıda eser ortaya koymuştur. H. Corbin'in nakline göre R. Dozy, onun için "*engin bilgili adam*" demiştir¹⁴. L. E. Goodman'a göre Ortaçağ'ın en özgün kafalarından biridir; Zâhirî öğretiyi tedvin edip din bilimlerine uygulamıştır¹⁵. Ömer Ferrûh, onu, İslâm düşünce tarihinde İbn Haldun'la zirveye ulaşan akılcı ve sosyolojik düşünce geleneğinin başlangıcına yerleştirir¹⁶. Mağribli düşünür Muhammed Âbid el-Câbirî, ona, kriz içindeki Arap-İslâm kültürünün yeniden yapılandırılmasını sağlamak üzere "*beyân*"ı "*burhân*"a, yani dini mantık ilkelerine dayandırmak suretiyle yeni bir eleştirel yaklaşım geliştiren, dolayısıyla yeni bir çığır açan kişi gözüyle bakmaktadır¹⁷. Tritton, onu "*insan ve düşünür*" olarak ele almakta¹⁸; Roger Arnaldez ise, günümüzde eserlerine ve görüşlerine ilginin arttığından söz ederek, onun görüşlerinin araştırılmasının çağdaş İslâm düşüncesine ve birçok problemin çözümüne katkı sağlayacağını ifade etmektedir¹⁹.

İbn Hazm'ın dinler tarihçiliğini değerlendirmek için öncelikle onu kendi bağlamına yerleştirmek, dolayısıyla İslâm'ın ilk yüzyıllarına dinler tarihi eksenli kısa bir bakış yapmak gerekecektir:

Müslümanların diğer din ve mezheplere ilgisi çeşitli sebeplerle çok erken bir dönemde başlamıştır. Fetihlerle İslâm'ın hâkimiyet alanının genişlemesi sonucu farklı kültürlerle temas edip yoğun bir

¹⁴ Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris 1986, s. 313 (*İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî, İletişim Yayınları, İstanbul 1986, s. 221).

¹⁵ Goodman, *İslam Hümanizmi*, çev. Ahmet Arslan, İletişim Yayınları, İstanbul 2006, s. 131.

¹⁶ Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâmî İbn Haldûn*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1386/1966, s. 25.

¹⁷ Bk. el-Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 419-471: a. mlf., *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu ve dğr., Kitabevi, 2. bs., İstanbul 2000, s. 635-654.

¹⁸ Tritton, "Ibn Hazm: the Man and the Thinker", *Islamic Studies*, c.3, sy. 4 (Karachi 1964), s. 471-484.

¹⁹ Bk. Arnaldez, "Ibn Hazm", *El²* (İng.), E. J. Brill, Leiden 1971, c. 3, s. 798.

etkileşim sürecine giren Müslümanlar hem kendi sınırları içinde hem de komşu coğrafyalarda mevcut olan bu kültürleri tanıma ihtiyacını duymuşlardır. Öte yandan İslâm'ı tebliğ etme, vahiy tarihindeki yerini açıklama, dolayısıyla üstünlüğünü kanıtlama görevi; buna bağlı olarak toplumu yeni dine aykırı inançlardan koruma kaygısı ön plâna çıkmıştır. Ayrıca; Hz. Peygamber'in vefatından sonraki süreçte toplumda ortaya çıkan farklı dinî yorumların ve ihtilafların değerlendirilmesi, varsa dış kaynaklarının gösterilmesi de bir zorunluluk olmuştur.

Bütün bunların ötesinde, Müslümanları diğer dinlerle ilgilenmeye sevk eden en temel meşrûiyet kaynağı olarak Kur'an ve Sünnet'in rolü zikredilmelidir. Kur'ân-ı Kerîm; Hanîfler/Müslümanlar, Müşrikler/Putperestler, Yahudîler, Hristiyanlar, Sabîiler ve Mecusîiler gibi çeşitli inanç gruplarından söz etmektedir. Tevhid-şirk ekseninde gerek dinin tanımına gerekse bazı dinî inanç ve tutumlara ilişkin belirlemeler, değerlendirmeler yapılmıştır. Ayrıca, bizzat Hz. Peygamber'in gayrimüslimlerle ilişkileri ve bunun hadislerle yansımaları söz konusudur. Bu sebeple tarihî olsun tahlilî-karşılaştırmalı olsun dinler tarihi araştırmaları (*Milel ve Nihal geleneği*) Kur'an'ın yönlendirmelerine (*tevcihât*) dayanan ve şer'î babalığı İslâm kültürüne/Müslümanlara ait bir faaliyet olarak tanımlanmaktadır²⁰. Bu, aşırı bir iddia gibi görülebilirse de Karşılaştırmalı Dinler Tarihi'nin²¹, İslâm'ın sağladığı din hürriyeti ve hoşgörü (tesâmuh, tolerans) ikliminde neşv ü nemâ bulduğu Adam Mez'in tesbitinden itibaren bir müteârifeye haline gelmiştir²². Kabul edilsin veya edilmesin Müslümanlara özgü ve modern

²⁰ Muhammed Abdullah eş-Şerkâvî, *Fî Mukâreneti'l-Edyân: Buhûs ve Dirâsât, Dâru'l-Hidâye*, Kahire 1406/1986, s. 5, 141.

²¹ Arapça kaynaklarda İngilizce Comparative Religion'ın karşılığı olarak İlmu Mukâreneti'l-Edyân, İlmu Mukâreneti'l-Milel, İlmu'l-Edyân el-Mukârin veya sadece Mukârenetü'l-Edyân deyimleri kullanılmaktadır.

²² Adam Mez, *el-Hadâretü'l-İslâmiyye fî'l-Karnî'r-Râbi' el-Hicrî (=Asru'n-Nahda fî'l-İslâm)*, çev. M. Abdulhâdî Ebû Rîde, Beyrut ts., c. 1, s. 75, 384; ayrıca bk. Ahmed Şelebî, *Mukârenetü'l-Edyân 1 (el-Yehûdiyye)*, 8. bs., Kahire 1988, s. 24-27; Mahmûd Ali Himâye, *İbn Hazm ve Menhecuhu fî Dirâseti'l-Edyân*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1983, s. 144-147.

dinler tarihi araştırmalarını önceleyen böylesi bir ilmî birikim mevcuttur.

I/VII. yüzyılda başlayan çalışmalar II/VIII. ve III/IX. yüzyıllarda yoğun bir kelâmî ilginin ifadesi olan *reddiyelerin*, sonra *makâlât*, *diyânât* ve *edyân* tarzı kitapların yazılmasına; IV/X. yüzyıldan itibaren *makâlât* yanında diğer dinlere dair bilgi veren, dolayısıyla İslâm mezhepleri çerçevesini hayli aşan *fırak*, *milel* ve *nihal* türü eserlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Önce Mutezilî, sonra Sünnî kelâmcıların kaleme aldığı *reddiye* ve *makâlât* kitaplarının çoğu kaybolmuş, fakat yine de belli sayıda eser günümüze ulaşmıştır²³.

İslâm'ın klâsik çağında bugünkü dinler tarihinin karşılığı olabilecek en uygun ve yerleşik deyim, bazı felsefe ve kelâm konularını da kapsamına alan *Milel ve Nihal*'dir. Bu deymi oluşturan iki kavram önceleri ayrı ayrı çalışmaları belirtirken sonradan birleştirilmiştir. Mutezilî en-Nâşî el-Ekber'in (ö. 293/906) zamanımıza ulaşan *Usûlü'n-Nihal*'i ve Ebu'l-Hasen Ali el-Mes'ûdî'nin (ö. 346/957) sadece adları bilinen ve zamanımıza ulaşmayan *el-Milel* başlıklı eserleri²⁴ birer örnek olarak zikredilebilir. Müstakil bir çalışma şeklinde olmasa da *el-Milel ve'n-Nihal* deyimini ilk defa muhtemelen Ebû Abdullah el-Hârizmî (ö. 387/997) kullanmıştır. Çünkü *Mefâtihu'l-Ulûm*'undaki Kelâm bölümünün beşinci faslı *Fî Esâmî Erbâbi'l-Milel ve'n-Nihali'l-Muhtelif* başlığını taşımaktadır²⁵. Ancak müstakil ilk *el-Milel ve'n-Nihal*, bilindiği kadarıyla Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) tarafından yazılmış-

²³ İlk *reddiye* ve *makâlât* yazarları için bk. el-Mes'ûdî, *Kitâbu't-Tenbîh ve'l-İşrâf*, Leiden 1893 (=nşr. Fuad Sezgin, *Ma'hadü Târîhi'l-Ulûmi'l-Arabiyye*, Frankfurt 1413/1992), s. 395-397. IV/X. yüzyıl sonuna kadar Hristiyanlara karşı yazılmış reddiyeler üzerine yetkin bir araştırma Abdülmecîd eş-Şarfî tarafından ortaya konulmuştur: *el-Fikru'l-İslâmî fi'r-Redd ale'n-Nesârâ ilâ Nihâyeti'l-Karni'r-Râbi'/el-Âşir*, ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, Tunus-Cezayir 1986 (2. bs., Dâru'l-Medâris el-İslâmî, Beyrut 2007); genel olarak reddiyeler için ayrıca bk. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiler ve Tartışma Konuları*, SÜİF Yayınları, Konya 1989.

²⁴ el-Mes'ûdî, *age.*, s. 4, 155, 334.

²⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Hârizmî, *Mefâtihu'l-Ulûm*, thk. Nühâ en-Neccâr, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1993, s. 91.

tır. Bizzat müellifin atıflarından²⁶ ayrıntılı bir dinler ve mezhepler tarihi çalışması olduğu anlaşılan bu eser ne yazık ki günümüze ulaşmamıştır. Bağdâdî'ye aidiyeti şüpheli olan ve Albert Nasrî Nâdir tarafından ona nisbet edilerek neşredilen *el-Milel ve'n-Nihal* (Beyrut 1970) ise, aynı müellife ait *el-Fark beyne'l-Fırak*'ın bir ilk versiyonu veya eksik özeti (muhtasar) olduğu intibâhını vermekte ve alana fazladan bir katkı sağlamamaktadır. Ebû Muhammed Ali İbn Hazm'a (ö. 456/1064) gelince, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*²⁷ adlı kapsamlı çalışması sebebiyle bu türün en önemli iki yazarından biri, hatta kronolojik olarak birincisidir. Diğerisi ise, türünün daha gelişmiş bir örneğini temsil edecek olan *el-Milel ve'n-Nihal* başlıklı eseriyle Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî'dir (ö. 548/1153)²⁸.

İbn Hazm'ın mevcut bütün kitaplarında dinler tarihçiliğini yansıtan bir boyuta rastlanabilir. Bununla birlikte alanla ilgili baş çalışmasının (*magnum opus*) *el-Fasl*²⁹ olduğunda şüphe yoktur. As-

²⁶ Bk. Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Firkati'n-Nâciye minhum*, nşr. Muhammed Bedr, Dâru'l-Maârif, Kahire 1328/1910, s. 89, 219, 254, 259, 352.

²⁷ *el-Fasl*, beş cüz iki ciltte toplanmış olarak ilk defa Kahire'de neşredilmiştir (Mabaatü'l-Edebiyye, 1317-1321/1899-1903). Bu neşir Kahire, Bağdat ve Beyrut'ta tekrarlanmıştır. Üç ciltlik neşirleri de vardır (meselâ oldukça itinalı bir neşir için bk. *el-Fisal fi'l-milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, thk. Yusuf el-Bikâ'î, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1422/2002). Ancak beş ayrı cilt olarak gerçekleştirilen ve baş tarafında tahkik edenlerin 33 sayfalık geniş bir mukaddimesi yer alan neşir bugün itibarıyla en iyisidir (bk., *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyre, 2. bs., Dâru'l-Cil, Beyrut, 1416/1996). Çalışmamızda ilk basımın Bağdat versionu (Mektebetü'l-Müsennâ, ts.) kullanılmıştır.

²⁸ Bilgi için bk. Daniel Gimaret, "Le livre des religions et des sectes", *Livre des religions et des sectes*, Peeters/Unesco, Paris 1986, c. 1, s. 11-14; a. mlf., "al-Milal wa-l-Nihal", *EL²* (Fr.), c. 7, s. 54-56; Guy Monnot, *Islam et religions*, Maisonneuve et Larose, Paris 1986, s. 12, 27-32, 39-47-66-70, 75; Ömer Faruk Harman, "Milel ve Nihal", *DİA*, c. 30 (İstanbul 2005), s. 57-58; a. mlf., "el-Milel ve'n-Nihal", c. 30, s. 58-59; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-Fırak)*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Kalem Yayınevi, İstanbul 1979, "Çevirenin Önsözü", s. VII-XXVIII; Ethem Ruhi Fiğlalı, "Abdülkâhir el-Bağdâdî", *DİA*, c. 1 (İstanbul 1988), s. 245-247; Günay Tümer, *Birûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1975, s. 69-70 vb.

²⁹ Eserin adı üzerinde farklı görüşler ve tartışmalar vardır. Klâsik kaynaklarda tam adı *el-Milel ve'n-Nihal*, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, *el-Fasl beyne Ehli'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, *el-Fasl beyne Ehli'l-Ârâ ve'n-Nihal*... şeklinde geçmektedir

linda bu eser İbn Hazm'ın bütün ilmî birikiminin esası ve özeti mahiyetindedir. Nitekim Goldziher, *el-Muhallâ* adlı muazzam fıkıh mecmûasını *el-Fasl*'ın "*fikhî bir hâmiş*"i olarak değerlendirirken haklıdır. Ona göre *el-Fasl*'daki temel görüşler *el-Muhallâ*'da çokça tekrarlanmıştır³⁰. Bu bakış açısından İbn Hazm'ın diğer bütün eserlerini *el-Fasl*'ın bir açılımı gibi görmek mümkündür. Ne var ki, ismen bilindiği halde bugün mevcut olmayan bazı çalışmalarının *el-Fasl*'a eklenmiş görünmesi paradoksal bir durum meydana getirmektedir. Problemin çözümü şimdilik ilgi alanımızın dışındadır. Ancak İbn Hazm'ın dinler tarihçiliğini anlamak bakımından "*el-Fasl*" ile doğrudan bağlantılı çalışmalarının zikredilmesinde yarar vardır:

a) İzhâru Tebdîlî'l-Yehûd ve'n-Nesârâ li't-Tevrâti ve'l-İncîl ve Beyânu Tenâkuzı mâ bi-Eydîhim min zâlike mimmâ lâ Yahtemilü't-Te'vîl.

Yahudi ve Hristiyanların Tevrat ve İnciler'i tahrifini bu kitaplardaki kesin ve yoruma imkân vermeyecek kadar açık çelişkilerden yola çıkarak ortaya koyan çalışma, öyle anlaşılıyor ki sonradan benzer bir başlıkla *el-Fasl*'a dâhil edilmiştir³¹. Müstakil bir kitap olduğu ve bir gün keşfedilebileceği görüşü öne sürülmekle birlik-

(*el-Fasl*'ın son paragrafında *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ârâ' ve'n-Nihal* şeklindedir: *el-Fasl*, c. 5, s. 142). Buradan ikinci bir ihtilâf konusu zuhur etmiş; eserin *el-Fasl* mı, *el-Fisal* mı olduğu tartışılmıştır. İlk matbû nüshanın *el-Fisal* olması kafa karışıklığına sebep olmuş görünüyor. C. Brockelmann ve P. Hitti dışında birçok oryantalist ve bazı Müslüman araştırmacılar, farklı zamanlarda yazılmış *fasılların* bir araya getirilmesi anlamında *el-Fisal*'i uygun görürken, diğerleri doğru-yanlış ayırımına filolojik gerekçeler de ekleyerek *el-Fasl*'ı tercih etmektedirler. Bizim de kanaatimiz bu yöndedir. Çünkü bu adlandırma, hak ile bâtıl ayırma (*fasl*) konusunda çok titiz davranan İbn Hazm'ın zihin yapısıyla bire bir örtüşmektedir. Ayrıca, klâsik kaynaklarda eserin "*fî*" yerine "*beyne*" ile zikredilmesi bu kanaati pekiştirmektedir. A. Palacios, karşılaştırmalı bir araştırma sonucunda Gazzâlî'nin "*Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*" adlı eserini İbn Hazm'dan mülhem kabul eder (Bilgi için bk. Ghulam Haider Aasi, *Muslim Understanding of Other Religions: A Study of Ibn Hazm's Kitâb al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwâ' wa al-Nihal*, Adam Publishers, New Delhi 2004, s. 60-63; Himâye, *age*, s. 97-103; Mecîd Halef Münşid, *İbn Hazm el-Endelüsî ve Menhecuhu fi Dirâseti'l-Akâid ve'l-Firaki'l-İslâmiyye*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1422-2002, s. 105-110).

³⁰ Ignaz Goldziher, *Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri*, çev. Cihad Tunç, AÜİF Yayınları, Ankara 1982, s. XXXX-XXXXI.

³¹ Bk. *el-Fasl*, c. 1, s. 116-224 - c. 2, s. 2-91 (yaklaşık 200 s.).

te³², ortaya çıkacak kitabın bundan daha farklı ve daha kapsamlı olacağını varsaymak akla uzak görünmektedir.

b) Te'lîf fi'r-redd alâ Enâcîlî'n-Nesârâ

İnciller'e reddiye niteliğindeki bu çalışma *İzhâr*'ın bir bölümü olabileceği gibi, aynı zamanda ve dolayısıyla *el-Fasl*'ın Hristiyanlara ilişkin bölümü veya bunun bir kısmı şeklinde de düşünülebilir.

c) Muhtasaru'l-Milel ve'n-Nihal

Muhtemelen *el-Fasl*'ın bir özeti olarak kaleme alınmıştır. Günümüze ulaşmayan bu çalışma, aynı özellikteki *el-Uşûl ve'l-Furû'* ile özdeşleştirilebilir.

d) el-Uşûl ve'l-Furû'

İlk üçünden farklı olarak bu çalışma İbn Hazm'ın günümüze ulaşan eserleri arasındadır³³. Bütün konularını kapsamamakla birlikte *el-Fasl*'ın daha sistematik bir özeti gibi görünmekte, ancak onun bir ilk/ilkel versiyonu olabileceği de belirtilmektedir³⁴.

e) Risâle fi'r-Redd alâ İbni'n-Nağrîle el-Yehûdî

Gırnata (Granada) Yahudi cemaati lideri İbnun'n-Nağrîle'ye (ö. 448/1056) karşı yazılmış bir reddiyedir³⁵. Küçük emirlikler (tavâif)

³² Meselâ bk. Aasi, *age*, s. 59-61.

³³ İki cüz bir arada ilk defa Kahire'de basılmıştır: İbn Hazm el-Endelüsî, *el-Uşûl ve'l-Furû'*, thk. Muhammed Âtîf el-İrâkî ve dğr., Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, Kahire 1978. Tahkîk heyetinden Süheyr Fadlullah Ebû Vâfiye'nin yazdığı geniş "takdîm" (s. 5-81) ile yine kendisine ait "Dirâse 'an Kitâbi'l-Uşûl ve'l-Furû': İbn Hazm ve Mukârenetü'l-Edyân" başlıklı bölüm (s. 93-114) İbn Hazm'ın hayatı ve eserlerine, özellikle *el-Uşûl ve'l-Furû'*un karşılaştırmalı dinler tarihi açısından değerine tahsis edilmiş ayrı bir kitap hüviyetindedir. Eser başka bir heyet tarafından da yeniden neşredilmiştir: *el-Uşûl ve'l-Furû'*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1404/1984.

³⁴ Bk. Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabbân to Ibn Hazm*, E. J. Brill, Leiden 1996, s. 64; Himâye, *age*, s. 71.

³⁵ Eser İhsan Abbas tarafından neşredilmiştir: İbn Hazm el-Endelüsî, *er-Redd alâ İbni'n-Nağrîle el-Yehûdî ve Resâilu Uhrâ*, nşr. İhsan Abbas, Dâru'l-Urûbe, Kahire 1960, s. 45-81. Yeni basımı için bk. *Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî*, nşr. İhsan Abbas, el-Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut 1987, c. 3, s. 41-70. Nâşir, giriş bilgileri çerçevesinde reddiyenin hedefi olan İbnu'n-Nağrîle'nin kimliğini tartışır ve kişilik özelliklerini dikkate alarak bunun -kronolojik açıdan sorunlu olmasına rağmen-

döneminde vezirliğe getirilen bu kişi şair ve bilgin İsmail b. Yûsuf el-Lavî (Samuel ha-Levi=Samuel ha-Nagid)'dir. Nagid, prens anlamına gelmektedir. Talmud üzerine çalışmaları vardır. Kur'an âyetleri arasında çelişkiler bulunduğu iddiasıyla Müslümanları hedef alan bir reddiye yazdığı rivayet edilmektedir. Bu yüzden oldukça ağır bir dille kaleme alınmış yukarıdaki reddiyenin muhtabı olmuştur. İbn Hazm'ın meçhulü olmayan bu kişi³⁶, muhtemeldir ki onun Zâhirî bakış tarzıyla *el-Fasl'*da Yahudi kutsal metinlerine yönelttiği eleştirilerden haberdardır ve cemaat lideri olarak dindaşlarının inancını savunmak adına aynı yaklaşımı Kur'an'a uygulayarak itirazlarda bulunmuştur³⁷. Söz konusu itirazları muhtevî reddiye görmeyen, ancak bir başka Müslüman müellifin yazdığı reddiye dolayısıyla konuya vâkıf olan İbn Hazm, iki kısma ayırdığı kendi reddiyesinin sekiz fasıl/otuz üç fıkradan ibaret ilk bölümünü bu itirazlara ve cevaplarına ayırmış; son bölümünde ise *el-Fasl'*da yaptığı gibi tahrif odaklı Tevrat eleştirisine yönelmiştir.

baba (İsmail) değil, oğul (Yusuf) olduğu sonucuna varır (s. 7-19). Roger Arnaldez, İhsan Abbas'ın öne sürdüğü argümanların değerini inkâr etmeksizin hedefin baba olduğu görüşünü benimser (bk. Arnaldez, "Controverse d'Ibn Hazm contre Ibn Nagrila le Juif", *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, sy. 13-14 [1973], s. 41). es-Süyûtî ise, çeşitli açılardan İhsan Abbas'ın görüşünü tutarsız bulur ve hedefin baba olduğunu belirtir (bk. Hâlid Abdülhalîm Abdurrahîm es-Süyûtî, *el-Cedelü'd-Dînî beyne'l-Müslimîn ve Ehli'l-Kitâb bi'l-Endelüs [İbn Hazm ve el-Hazrecî]*, Dâru Kabâ', Kahire 2001, s. 32-36). Sarah Stroumsa'nın hipotezine göre, İbnu'n-Nağrile tarafından Kur'an'a karşı böylesi bir reddiye yazılmış değildir. İbnu'r-Râvendî'nin *Kitâbu'd-Dâmiğ'*i ve bunu hedef alan Ebu Ali el-Cübbâî'nin reddiyesi bilinmektedir. Aslında bütün hikâye, o günün Müslüman emirlerine ve onlar tarafından üst düzey devlet görevine getirilen Yahudi yöneticilerine karşı kendi suçlamalarını meşrulaştırmak üzere İbn Hazm tarafından uydurulmuştur (Stroumsa, "From Muslim Heresy to Jewish-Muslim Polemics: Ibn al-Râwandî's Kitâb al-Dâmiğh", *Journal of the American Oriental Society*, c. 107, sy. 4 [1987], s. 767-772; aynı konuyu irdeleyen ve Endülüs'ün o günkü entelektül ortamına dikkat çeken bir makale için bk. Maribel Fierro, "Ibn Hazm et le Zindîq Juif", *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, sy. 63-64 [1992]: *Minorités religieuses dans l'Espagne médiévale*, s. 81-89). Reddiye ile ilgili araştırmalar için bk. Adang, "Medieval Muslim Polemics against the Jewish Scriptures", *Muslim Perceptions of Other Religions*, ed. Jacques Waardenburg, Oxford University Press, New York-Oxford 1999, s. 158, n. 99 ; a. mlf., *Muslim Writers*, s. 67, n. 299.

³⁶ İbn Hazm, daha önce onunla karşılaşmış münazarada bulunduğunu kendisi belirtmektedir: *el-Fasl'*, c. 1, s. 135, 152.

³⁷ Bk. Roger Arnaldez, "Controverse...", s. 45.

Sonuç olarak; dinler tarihçisi sıfatıyla İbn Hazm'ın dikkate alınması gereken mevcut eserleri başta *el-Fasl* olmak üzere *el-Usûl ve'l-Furû'* ve *Risâle fi'r-Redd alâ İbni'n-Nağrîle el-Yehûdî* şeklinde sıralanabilir³⁸. Fakat son ikisi ana kaynak niteliğindeki baş çalışmaya dahil edilmek suretiyle bütün eserlerin *el-Fasl*'a inhisar ettirilmesi de mümkündür. İbn Hazm üzerine yapılan dinler tarihi araştırmaları bu değerlendirmeyi haklı çıkarmakta, neredeyse hepsinde yegâne kaynağın *el-Fasl* olduğu görülmektedir.

İbn Hazm'ın Dinler Tarihçiliği Üzerine Araştırmalar

İslâm kültür tarihini şahıs boyutunda sergileyen biyografi (*tabakât*) kitapları hayatı, görüşleri ve eserleri çerçevesinde İbn Hazm'a da yer verirler³⁹. Onların değerini takdir etmekle birlikte, burada İbn Hazm'ın dinler tarihçiliğini modern dönemde bilimsel olarak inceleme konusu yapan yerli-yabancı bazı araştırmalarla ilgili olduğumuzu ve bunları kısaca tanıtmayı hedeflediğimizi belirtmeliyiz. Ancak ondan önce, doğrudan veya dolaylı olarak aynı konuya tahsis edilmiş ve bir kısmı klâsik hale gelmiş bazı çalışmaları en azından ismen zikredeceğiz.

Bu çerçevede İspanyol araştırmacı Miguel Asín Palacios'un çığır açıcı katkısı takdirle anılmalıdır. Beş ciltlik çalışmasının⁴⁰ ilk cildi⁴¹

³⁸ İbn Hazm'ın kaynaklarda zikredilen bütün eserleri için bk. Uveys, *age*, s. 110-117 (143 eser); Himâye, *age*, s. 70-92 (130 eser); Münşid, *age*, s. 93-101 (164 eser). Sadece dinler tarihi ile ilgili eserleri hakkında bilgi için ayrıca bk. Adang, *Muslim Writers*, s. 64-69; Aasi, *age*, s. 59-64; es-Süyyûtî, *age*, s. 29-38.

³⁹ Meselâ bk. Sâ'id el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümmem*, thk. Hayât Bû'alvân, Beyrut 1985, s. 181-183; Salâhuddîn Halil b. Aybek es-Safedî, *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1420/2000, c. 20, s. 93-98; Yâkût el-Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemu'l-Üdebâ (İrşâdü'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb)*, thk. İhsan Abbâs, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1993, c. 3, s. 1650-59; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût-Hüseyn el-Esed, 3. bs., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405/1985, c. 18, s. 184-212; Şihâbuddîn Ebu'l-Felâh Abdülhayy b. Ahmed İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, thk. Abdülkâdir ve Mahmûd el-Arnaût, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1406/1986, c. 5, s. 239-242 vb. İbn Hazm'la ilgili bu tür metinleri derleyen bir çalışma için bk. Ebû Abdurrahman b. Akîl ez-Zâhirî, *İbn Hazm Hilâle Elfi 'Âm*, Beyrut 1983.

⁴⁰ Palacios, *Abenhâzam de Cordoba y su historia critica de las ideas religiosas*, Real Academia de la Historia, Madrid 1927-1932; 2.bs. 1984.

İbn Hazm'ın hayatı, eseri ve düşüncesi üzerine çok değerli bir giriş veya monografi; kalan dört cilt ise, kimi bölümleri muhtasar olmak üzere *el-Fasl'*ın önemli analizler eşliğinde tam bir çevirisidir.

Ignaz Goldziher İbn Hazm'ın zâhirîliğini⁴² ve ehl-i kitaba karşı İslâm polemik (cedel) edebiyatındaki yerini⁴³, Israel Friedlaender *el-Fasl'*ın kompozisyonunu⁴⁴ ve Şîî fırkaları ele alışı⁴⁵, Roger

⁴¹ Bu cilt, et-Tâhir Ahmed Mekki tarafından *İbn Hazm el-Kurtubî ve Târîhuhu'n-Nakdî li'l-Edyân* adıyla Arapça'ya da çevrilmiştir.

⁴² Goldziher, *Die Zâhiriten: ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, Leipzig, 1884. Araştırma İngilizce'ye (*The Zâhirîs, their Doctrine and their History: A Contribution to the History of Islamic Theology*, çev. Wolfgang Behn, E. J. Brill, Leiden 1971) ve Türkçe'ye (bk. dipnot 30) çevrilmiştir. Arap dünyasında İbn Hazm'ın zâhirîliğini ele alan yeni çalışmalara rastlanmaktadır (Meselâ bk. Ahmed Bekir Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhiriyye bi'l-Maşrik ve'l-Mağrib*, Dâru Kuteybe, Beyrut-Dimaşk 1411/1990; Enver Hâlid ez-Zu'bî, *Zâhiriyyetü İbn Hazm el-Endelüsî: Nazariyyetü'l-Ma'rife ve Menâhici'l-Bahs, Vezâretü's-Sekâfe*, Amman 1995). Türkiye'de bu konuya hasredilmiş ve henüz yayımlanmamış bir çalışma için bk. Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zahirîlik*, Kayseri 1996. Ayrıca çeviri ve telif iki ansiklopedi maddesini genel bilgi için zikretmek gerekir: C. Van Arendonk, "İbn Hazm", *İA*, c. 5/2 (İstanbul 1968), s. 748-753; Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *DİA*, c. 20 (İstanbul 1999), s. 39-52.

⁴³ Goldziher, "Über Muhammedanische Polemik gegen Ahl al-Kitâb", *ZDMG*, c. 32 (1878), s. 341-387 (=Gesammelte Schriften, c. 2, s. 1-48); "Proben Muhammedanischer Polemik gegen den Talmud I: Ibn Hazm", *Jeschurun*, c. 7 (1872), s. 76-104 (=Gesammelte Schriften, c. 1, s. 136-164).

İlk makale Türkçe'ye çevrilip iki bölüm halinde yayımlanmıştır: "Ehl-i Kitaba Karşı İslâm Polemiği", çev. Cihad Tunç, *AÜİF İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy. 4 (1980), s. 151-170; sy. 5 (1982), s. 249-278. Bu makalenin ilham kaynağı Goldziher'in çağdaşı bir yazar olan Moritz Steinschneider'dir. Onun, ilk defa bir makale olarak yayımlanan (1877) Müslüman, Hristiyan ve Yahudiler arasındaki Arapça polemik edebiyatına dair önemli çalışması için bk. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, zwischen Muslimen, Christen und Juden nebst Anhangen verwandten Inhalts*, Georg Olms V., Hildesheim 1966 (İbn Hazm'a ayrılan sayfalar için bk. s. 22-23, 99-100).

⁴⁴ Friedlaender, "Zur Komposition von Ibn Hazm's Milal wa'n-Nihal", *Orientalische Studien Theodor Noeldeke Gewidmet*, ed. C. Bezold, c. 1 (Giessen 1906), s. 266-277. Daha önce R. Dozy de kitabın bir içerik özetini vermiştir: *Leyden Catalogue*, c. 4 (1851), s. 230-237.

⁴⁵ Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm", *JAOS*, c. 28 (1907), s. 1-80; c. 29 (1908), s. 1-183. Yazar, bu araştırmasının, beş yıl önce Almanca yayımlanmış kendi monografisine dayandığını belirtmektedir. İlk makalenin giriş bilgileri içerisinde İbn Hazm'ın kısaca hayatına ve diğer İslâm müellifleriyle karşılaştırmalı olarak mezhepleri ele alış tarzına değinilmiş (s. 1-23), sonra dört başlık altında *el-Fasl'*ın genel olarak heterodoks mezheplere ve Şîa'ya ilişkin bölümünün çevirisi verilmiştir (s. 28-80). Çeviride matbu nüshaya ilâveten dört yazma nüsha kullanılmış ve nüsha farkları göste-

Arnaldez ise dil teorisi ve teolojisini⁴⁶ inceleme konusu yapmışlardır. İbn Hazm'ı ilâhiyat açısından ele alan bir başka çalışma Ahmed b. Nâsır el-Hamed imzasını taşımaktadır⁴⁷. Metin tenkîdi yöntemini Spinoza (1632-1667) ile karşılaştırmalı olarak Muhammed Abdullah eş-Şerkâvî⁴⁸, Endülüs bağlamında İbn Ebî Ubeyde el-Hazrecî (ö. 582/1186) ile birlikte ehl-i kitaba karşı dinî tartışmalarını ve yöntemlerini Hâlid Abdülhalîm Abdurrahîm es-Süyûtî⁴⁹, İslâm mezhepleri tarihçiliğini ise Mecîd Halef Münşid araştırmıştır⁵⁰.

Öte yandan Müslümanların diğer dinlere ilgisini ve bu ilginin çalışmalara yansımaları başlangıçtan modern zamanlara kadar sistematik biçimde ele alan Jacques Waardenburg'un, Ortaçağ polemik edebiyatı çerçevesinde İbn Hazm'a da yer verdiğini⁵¹; bugün, İbn Hazm'ın Yahudiliğe karşı tutumu üzerinde yoğunlaşan Camilla Adang'a ait çalışmaların⁵² önemini; İslâm dünyasında İbn

rılmıştır. İkinci makale ise tamamlayıcı nitelikte geniş açıklamalardan ibarettir (commentary).

⁴⁶ Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue: Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1956.

Arnaldez, ayrıca *The Encyclopaedia of Islam*'ın yeni edisyonuna (E² [İng.], c. 3, s. 790-799) "İbn Hazm" maddesini yazmış; İbn Hazm'ın İbnu'n-Nağrile'ye reddiyesinin muhteva analizini de yapmıştır: bk. Arnaldez, "Controverse...", s. 41-48.

⁴⁷ el-Hamed, *İbn Hazm ve Mevkıfuhu mine'l-İlâhiyyât*, Merkezü'l-Bahs el-İlmî, Mekteke 1406/1985.

⁴⁸ eş-Şerkâvî, *Menhecü Nakdi'n-Nass beyne İbn Hazm el-Endelüsî ve İsbînûzâ*, Dâru'l-Fikr el-Arabî, Kahire 1993. eş-Şerkâvî, aynı konuyu daha önce *Fî Mukâreneti'l-Edyân: Buhûs ve Dirâsât* adlı eserinde ele almıştı (Dâru'l-Hidâye, Kahire 1406/1986, s. 89-112).

⁴⁹ es-Süyûtî, *el-Cedelü'd-Dîn...*, Kahire 2001.

⁵⁰ Münşid, *İbn Hazm el-Endelüsî ve Menhecuhu fî Dirâseti'l-Akâid ve'l-Fırakı'l-İslâmiyye*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1422/2002.

⁵¹ Waardenburg (ed.), *Muslim Perceptions of Other Religions*, s. 25-26 (Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı, çev. Fuat Aydın, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s. 72-76); genel bilgi için bk. *ae*, s. 18-69 (çev.: s. 57-162).

⁵² Adang, *Islam frente a Judaismo: la polemica de Ibn Hazm de Cordoba*, Aben Ezra Ediciones, Madrid 1994; a. mlf., *Muslim Writers*, s. 59-69, 94-109, 133-138, 159-162, 184-191, 216-222, 237-255 (Bu çalışma 1993'te sonuçlandırılmış doktora tezidir); ayrıca bk. Adang, "Eléments Karaites dans la polémique anti-judaïque d'Ibn Hazm", *Dialogo filosofico-religioso entre cristianismo, judaismo e islamismo durante la edad media en la Peninsula Ibérica*, ed. Horacio Santiago-Otero, Turnhout 1994, s. 419-441; a. mlf., "Medieval Muslim Polemics against the

Hazm'ı inceleme konusu yapan bir dizi monografinin⁵³ meydana getirildiğini unutmamak gerekir.

İlgi alanımıza giren ansiklopedi maddesi⁵⁴, makale ve kitap türünden daha başka çalışmaların varlığı kabul edilmekle birlikte, burada İbn Hazm'ın dinler tarihçiliğini ele alan müstakil bazı araştırmalar kronolojik sıraya göre tanıtılacaktır.

1) Mahmûd Ali Himâye, *İbn Hazm ve Menhecuhu fî Dirâseti'l-Edyân, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1983, 349 s.*

Ezher Üniversitesi'nin Usûlü'd-Dîn Fakültesi'nde doktora tezi olarak *el-Fasl'*ın ilk cildi üzerine araştırma ve tahkîk çalışması yaptığı bilinen yazar, yayımlanmış olan yukarıdaki eserini, giriş bilgilerinden sonra üç ana bölüm (bap) ve alt bölümler (fasıl) şeklinde düzenlemiştir. İlk ana bölümde siyasî, kültürel, sosyal ve dinî boyutlarıyla İbn Hazm'ın yaşadığı asır; bütün yönleriyle hayatı; mevcut ve kayıp olanlarıyla eserleri ele alınmıştır. İkinci ana bölümde *el-Fasl'*ın telif sebepleri, sözlü ve yazılı kaynakları; eserdeki edebî, ilmî üslûp ve üslûp özellikleri; dinler tarihi kitapları arasındaki yeri ve eş-Şehristânî'nin kitabıyla mukayesesı; Zâhirîlik, akıl ve cedel eksenli olarak metodu incelenmiştir. Üçüncü ana bölüm beş alt bölüme ayrılmış ve sırasıyla Nübüvvât, Yehûdiyye, Nasrâniyye, Sâbie ve Felâsife başlıkları altında İbn Hazm'ın verdi-

Jewish Scriptures", *Muslim Perceptions...* içinde, s. 143-159 (çev.: "Yahudi Kutsal Metinlerine Yönelik Ortaçağ Müslüman Polemikleri", *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı*, s. 303-336).

⁵³ Genel nitelikli olanları şu şekilde sıralanabilir: Tâhâ el-Hâcîrî, *İbn Hazm: Sûretün Endelüsiyye*, Kahire, 1948; Ebû Zehre, *age*, Kahire 1954; Abdülkerîm Halîfe, *İbn Hazm el-Endelüsî: Hayâtuhu ve Edebuhu*, Beyrut 1959; Zekerîyya İbrahim, *age*, Kahire 1966; A. G. Chejne, *Ibn Hazm*, Kazi Publications, Chicago 1980; Abdülhalîm Uveys, *İbn Hazm el-Endelüsî ve Cuhûdûhu fî'l-Bahsi't-Târihî ve'l-Hadârî*, 2. bs., ez-Zehrâ' li'l-İlâmî'l-Arabî, Kahire 1409/1988 (1. bs., Dâru'l-İ'tisâm, 1399/1979); Ömer Ferruh, *İbn Hazm el-Kebîr*, Beyrut 1980; Sâlim Yefût, *İbn Hazm ve'l-Fikru'l-Felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Beyrut-Dârulbeyzâ 1986; Hassân Muhammed Hassân, *İbn Hazm el-Endelüsî: Asruhu ve Menhecuhu ve Fikruhu't-Terbevî*, Kahire ts.; Muhammed Abdullah Ebû Suaylîk, *el-İmâm İbn Hazm ez-Zâhirî*, Dimaşk 1415/1995.

⁵⁴ Söz gelimi, *el-Fasl'*ın muhteva analizini yapan bir makale için bk. Abdülkâdir Mahmûd, "el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal", *Türâsü'l-İnsâniyye*, c. 7 (Kahire 1971), s. 542-561.

ği bilgiler derlenmiştir. Araştırmanın sonuçları maddeler halinde sıralanmıştır. İlk ve en önemli maddede, İbn Hazm'ın bu bilim dalındaki öncelik ve öncülüğüne ilâveten *el-Fasl'*ın benzerlerine üstünlüğü vurgulanmaktadır.

2) Muhammad Muhammad Abu Layla, The Muslim View of Christianity with Special Reference to the Work of Ibn Hazm, Exeter University, 1404/1983, I-II, XV+541 s.

İbn Hazm'ın etkileyici eseri *el-Fasl'*ı referans alarak Hristiyanlığa yönelik Müslüman algısını konu edinen araştırma bir doktora tezidir. Analitik ve ansiklopedik bir niteliğe sahiptir. Dokuz bölüm ve Sonuç'tan oluşmaktadır. Birinci bölümde İbn Hazm'ın hayatı, içinde yetiştiği entelektüel ortam ve Zahirîlik; ikinci bölümde Kur'an ve tefsiri, kıraat farkları, tefsir ekolleri ve İbn Hazm'ın tefsir metodolojisi, ayrıca sahih metin problemi Müslümanların Hristiyanlığa bakışının temelini oluşturduğundan, işlevsel bir amaç güdülerek metinlerin güvenilirliği incelenmiştir. İnciller hakkında genel bilgi içeren üçüncü bölümü, İbn Hazm'a göre İnciller'in ele alındığı dördüncü bölüm izlemektedir. Beşinci bölümde Hz. İsa'nın soy kütüğü, altıncı bölümde İnciller'e yönelik çeşitli eleştiriler, yedinci bölümde İsa'nın şahsı ve tabiatı, sekizinci bölümde çarmıh ve kefare, dokuzuncu bölümde ise teslis ve hulûl (trinity ve incarnation) üst başlığıyla Hristiyan mezhepleri, teslis teolojisi, monofizitlik, Hristiyan âmentüsü ve bu bağlamda İbn Hazm'ın sonraki İslam teologlarına (İbnu'l-Kayyım, Ebu'l-Fadl el-Mâlikî) etkisi araştırma konusu olmuştur⁵⁵. Sonuç'ta da bu etki vurgulanmış; İbn Hazm'ın, seleflerine ait çalışmaları yeni bir senteze kavuşturmak suretiyle Hristiyanlığa dair İslâm düşüncesinin gerçek bir temsilcisi olduğu belirtilmiştir.

Konular işlenirken diğer Müslüman müelliflerin görüşlerine sıkça yer verilmesi, her bir bölüme kısa değerlendirmeden ibaret ayrı bir sonuç (conclusion) eklenmesi çalışmanın başka bir özelliğidir. Bölümlere ilişkin notlar (s. 422-512) ve zengin bibliyografya (s. 514-

⁵⁵ Abu Layla bu etki meselesini daha sonra bir makalesinde genişçe ele almıştır. Bk. "Ibn Hazm's Influence on Christian Thinking in Research", *The Islamic Quarterly*, c. 31/2 (1987), s. 103-115.

541) dikkat çekmekte, İslâmî ve Batılı kaynakların vukufuyla kullanıldığı görülmektedir.

M. Abu Layla, teziyle bağlantılı olarak İbn Hazm'ın hayatı ve eserleriyle ilgili önemli bir makaleye de imza atmıştır⁵⁶. Ayrıca; Kur'an ve İnciller üzerine karşılaştırmalı bir incelemesi⁵⁷, ahlâka⁵⁸ ve oryantalistlerin Kur'an tasavvuruna dair⁵⁹ çalışmaları vardır.

3) George Willard Whyte, *Ibn Hazm's Controversy with the Christians: A Study of a Section of His al-Fisal*, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 1984, IX+136 s.

Master tezi olarak sunulan çalışmanın amacı, *el-Fasl*'ındaki bilgiler çerçevesinde İbn Hazm'a göre Hristiyan kavramı ve dininin analizidir. Araştırma üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde İbn Hazm'ın hayatı ve zamanı, siyasî ve edebî kariyeri, formasyonu, Hristiyanlarla ilgili bilgisinin kaynakları; ayrıca Endülüs Hristiyanlarının tarihî tecrübesi ve İbn Hazm zamanındaki durumları incelenmiştir. İkinci bölümde, eserin Hristiyanlara ayrılan bölümüne genel bir bakış yapılmış; bu bağlamda metnin yapısı, tartışma biçimi ve problemleri ele alınmıştır. Üçüncü bölümde yazarın amacı, hedef kitlesi ve metodolojisine dair sorulara cevap aranmış; Hristiyanları ve onların dinlerini analiz girişimindeki başarısı değerlendirilmiştir. Araştırmada varılan sonuç, İbn Hazm'ın Hristiyanları anlama çabasında başarısız olduğu yönündedir. Çünkü o, araştırmacıya göre, kendi dar İslâm anlayışının ötesinde hiçbir gerçeği kabul etmemiştir.

⁵⁶ "An Introduction to the Life and Work of Ibn Hazm", *The Islamic Quarterly*, c. 29/2-3 (London 1985), s. 75-100, 165-171.

⁵⁷ Abu Laylah, *The Qur'an and the Gospels: A Comparative Study*, Al-Falah Foundation, Cairo 1426/2005 (1. bs. 1417/1997). Çalışmanın dört ve beşinci bölümleri teze dayanmaktadır.

⁵⁸ Abu Laylah, *In Pursuit of Virtue: The Moral Theology and Psychology of Ibn Hazm al-Andalusi* (İbn Hazm'ın *el-Ahlâk ve's-Siyer*'inin çevirisi ile), TaHa Publishers, London 1990.

⁵⁹ Ebû Leyle, *el-Kur'ânu'l-Kerîm mine'l-Manzûri'l-İstîsrâkî: Dirâse Nakdiyye Tahlîliyye*, Dâru'n-Neşr li'l-Câmi'ât, Kahire 1423/2002.

4) Ghulam Haider Aasi, *Muslim Understanding of Other Religions: A Study of Ibn Hazm's Kitâb al-Fasl fî al-Milal wa al-Ahwâ' wa al-Nihal*, Adam Publishers and Distributors, New Delhi, 2004 (İlk bs. İslâmabad, 1999), XVIII+231 s.

Çalışma, Temple Üniversitesi Din Departmanı'nda (Philadelphia, 1987) kabul edilmiş doktora tezinin (292 s.) yayımlanmış halidir. Başlıktaki "A Study" yerine tezde "An Analytical Study" ifadesi kullanılmıştır. Karşılaştırmalı Dinler Tarihi (Comparative Religion) serisinin ilk kitabıdır⁶⁰.

Kitap, Tamara Sonn imzalı özgün bir Giriş'ten sonra sekiz bölüm ve Sonuç'tan oluşmaktadır. Birinci bölümde Kur'an ve Diğer Dinî Gelenekler⁶¹ başlığı altında Kur'an'da *din*, *ümme*t ve *millet* kavramları ile dinin birliği ve dinî geleneklerin farklılığı incelenmiştir. İkinci bölüm Müslümanların diğer dinlerle karşılaşması konusuna tahsis edilmiş; İslâm dünyasında dinî tartışmaları tetikleyen iç faktörler çerçevesinde *Kelâm*'ın, dış faktörler çerçevesinde *Milel ve Nihal*'in doğuşu ele alınmıştır. Üçüncü bölümde İbn Hazm'ın hayatı ve çevresi, dördüncü bölümde diğer dinlerle ilgili çalışmaları ve özellikle entelektüel kariyerinin en önemli ürünü olan *el-Fasl*'ı, beşinci bölümde ise dinlerin araştırılmasına dair prensipleri ve metodolojisi konu edilmiştir.

İbn Hazm'ın tek tek dinlere bakışına ilişkin sonraki üç bölüm sırasıyla Yahudilik, Hristiyanlık ve Asya Dinleri'ne ayrılmıştır. Altıncı bölümün kapsamı Yahudi mezhepleri, *nesh* teorisi ve ağırlıklı olarak İbranîce kutsal metinlere (Pentatök) yönelik tarih-metin odaklı eleştirilerdir. Eleştirilerin çerçevesini ise ampirik itirazlar, tarihî yanlışlar, metin içi çelişkiler, teolojik itirazlar ve ahlâkî so-

⁶⁰ İbrahim Hakan Karataş tarafından "*İslâm'ın Diğer Dinlere Bakışı*" adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İnsan Yayınları, İstanbul 2005). Ancak tercümenin sorunlu olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Muhammet Tarakçı, "*İyi Çalışma/Kötü Tercüme (Muslim Understanding of Other Religions/İslâm'ın Diğer Dinlere Bakışı)*", *Usûl*, sy. 5 (2006), s. 185-202.

⁶¹ Tezde yer almayan bu bölüm, muhtemelen, yazarın daha önce aynı başlıkla yayımlanmış makalesinin (bk. Aasi, "The Qur'an and Other Religious Traditions", *Hamdard Islamicus*, c. 9/2 [Karachi 1986], s. 65-91) kitaba eklenmesiyle oluşturulmuştur.

runlar oluşturmaktadır. Yedinci bölümde Hristiyanlığın tarihi ve mezhepleri, teslis başta olmak üzere doktrinleri ve bunların analizi ile Kitab-ı Mukaddes (Yeni Ahit) eleştirisi incelenmiş; Hristiyan kutsal metinlerinin nakli meselesine ve Batı'da Kitab-ı Mukaddes Tenkidi (Biblical Criticism) tarihine dair bilgiden sonra, Yeni Ahit'e yönelik eleştiriler yukarıdaki gibi sınıflandırılarak verilmiştir. Sekizinci bölümde iki ana başlık altında Asya dinlerine yer verilmiştir. Önce Mezopotamya ve İran dinî geleneklerini temsil eden Sâbiîler ve Mecûsîler, sonra Hindistan ve Uzak Doğu dinî gelenekleri çerçevesinde Brahmanlar (Berâhime) ve tenâsuh konuları İbn Hazm'ın bakış açısından ele alınmış; onun Uzak Doğu dinlerine dair bilgi vermediği, Brahmanizm hakkında ise kelâmcıların (mütekellimûn) yetersiz bilgilerini tekrarladığı belirtilmiştir. Sonuç olarak, tartışmalarındaki şiddete rağmen, gerek kutsal metin eleştirisi gerek karşılaştırmalı din araştırmaları açısından İbn Hazm'ın kurucu rolü vurgulanmıştır.

5) Nurshif Abd al-Rahim Mustafa Rif'at, *Ibn Hazm on Jews and Judaism*, University of Exeter, 1408/1988, I-III, VI+488 s.

Doktora tezi olarak sunulan araştırma, *el-Fasl* çerçevesinde İbn Hazm'ın Yahudilere ve Yahudiliğe bakışını konu almakta ve beş bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İbn Hazm'ın hayatı, çevresi ve düşüncesi; ikinci bölümde Yahudilik ve İslam başlığı altında Kur'an ve Sünnet'e göre Yahudiler ile on ve on birinci asırlarda Endülüs'te Yahudiler; üçüncü bölümde İbn Hazm'ın Yahudi kutsal metinlerine (Eski Ahit), özellikle de Pentatök'e yönelik eleştirisi; dördüncü bölümde Yahudi mezheplerine ve Rabbânî literatüre bakışı ele alınmıştır. Beşinci bölümün konusu ise Yahudiliğe yönelik İslâmî ve İbn Hazm'ın paradigmalardır. Çalışma Sonuç ve Bibliyografya ile tamamlanmaktadır. Ayrıca, *el-Fasl*'ın Yahudilik bölümü ilk defa İngilizce'ye tercüme edilerek tezin sonuna eklenmiştir (s. 435-488).

6) İbrahim Gürbüz, *İbn Hazm'a Göre Dinler ve İnanç Sistemleri*, Doktora Tezi, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1990, VI+130 s.

Tez üç bölümden ibarettir. Birinci bölümde İbn Hazm'ın hayatı, şahsiyeti ve eserleri ile İslâmî ilimlerdeki yeri konu edilmiştir. İkinci bölüm onun dinler tarihindeki yerine tahsis edilerek, burada *el-Fasl'*ın adı, yazıldığı devir ve yazılış amacı, muhtevası, kaynakları, metodu incelenmiş; İbn Hazm ile Şehristânî'nin yaklaşımları karşılaştırılmıştır. Üçüncü bölümde İbn Hazm'ın dinler ve inanç sistemlerine dair verdiği bilgiler önce muhtelif fırkalar (Sofistler, Dehriiler, Çoktanrıcular..), sonra Yahudilik ve Hristiyanlık şeklinde sınıflandırılarak nakledilmiştir. Yahudilik üst başlığı altında Yahudi mezhepleri, nesh meselesi, Tevrat ve diğer kutsal metinlerdeki tutarsızlıklar, İbnu'n- Nağrîle ile münazara; Hristiyanlık üst başlığı altında ise Hristiyan mezhepleri, İnciller ve diğer kutsal metinler, İnciller'deki tutarsızlıklar detaylandırılarak işlenmiştir. Sonuç, tezin kısa bir özetidir. Bir başka özet, TDV İslâm Ansiklopedisi'nin "İbn Hazm" maddesinde yer almaktadır⁶².

7) Theodore Pulcini, Exegesis as Polemical Discourse: Ibn Hazm on Jewish and Christian Scriptures, Scholars Press, Atlanta-Georgia, 1998, X+210 s.

Pittsburgh Üniversitesi'ne 1994 yılında sunulmuş doktora tezinin aynı adla yayımlanmış şekinden ibaret olan araştırma yedi bölüm ve Sonuç'tan oluşmaktadır (Tez olarak iki cilt, dokuz bölüm ve Sonuç olmak üzere toplam 412 sayfadır).

İlk bölüm İbn Hazm'ın hayatı ve eserine tahsis edilmiştir. Bölümün sonunda ne kadar velût bir yazar olduğu vurgulanmaktadır. İkinci bölümde Kur'an ve hadis konu edilmiş; Müslümanlarca sekizinci-on birinci yüzyıllar arasında kaleme alınan eserler kısaca tanıtıldıktan sonra, İbn Hazm ile diğer yazarlar teknik ve üslûp özellikleri bakımından karşılaştırılmıştır. Üçüncü bölüm İbn Hazm'ın Tevrat ve diğer Yahudi kutsal metinlerine yönelik eleştirilerine ayrılmıştır. Yazar, bu eleştirileri; Tanrı'ya ve peygamberlere yönelik her türlü yakışsız isnatlar, matematiksel, tarihî ve coğrafi yanlışlar, iç çelişkiler, saçmalık ve imkânsızlıklar, antropomorfizm, kutsal metinlerin intikalindeki eksiklik gibi çeşitli açılardan sınıf-

⁶² Bk. İ. Gürbüz, "İbn Hazm: Dinler Tarihi", *DİA*, c. 20 (İstanbul 1999), s. 56-57.

landırarak incelemiştir. İbn Hazm'ın İncil ve diğer Hristiyan metinlerine yönelik eleştirileri de benzer bir tasnifle dördüncü bölümde değerlendirilmiş; bu metinlerin Yahudi kutsal metinleriyle çelişkileri, İnciller arasında ve her bir İncil'in kendi içinde söz konusu olan çelişki ve yanlışlar, tahrife uğramamış pasajlar irdelenmiştir. İbn Hazm'ın Yahudiler ve Hristiyanlar hakkında yaptığı tanımlamaların ele alındığı beşinci bölümde, onun, zimmîlerden Yahudi İbnu'n-Nağrîle gibi hakîm kişilerle karşılaşması ve Yahudilerle ilgili değerlendirmeleri verildikten sonra, Hristiyanların aptallık ve irrasyonelliğine, inanç ve uygulamalarının keyfiliğine dair açıklamalara yer verilmiştir. Altıncı ve yedinci bölümlerde eserin tartışmacı yönü ele alınmış; sosyo-politik boyut ihmal edilmeksizin polemiklerde uygulanan yöntem ve teknikler, dolayısıyla eserin retorik ve kanıtlama (argümantasyon) sistemi örneklerle işlenmiştir.

Nihayet, saded dışına çıkılıp (excursus) İbn Hazm'ın hangi Kitab-ı Mukaddes nüshasını kullandığı sorgulandıktan sonra -ki bu nüsha, *Vulgate*'ın güçlü etkisini taşıyan eski Latince bir metnin onuncu yüzyılda Isaac Velásquez (İshak b. Balaşk) tarafından gerçekleştirilen Arapça çevirisi olarak düşünülmektedir- oyun, sahne, aktör... gibi teatral kavramların eşlik ettiği alt başlıklarla çalışma özetlenerek sonuçlandırılmıştır.

Bir ana fikir olarak belirtmek gerekir ki, T. Pulcini'ye göre İbn Hazm'ın tartışma ve eleştirilerinin görünür hedefi Yahudiler ve Hristiyanlar olsa bile, gerçek hedef Müslüman elitlerdir. İbn Hazm bir şeyler söylemeyi düşündüğü kadar bir şeyler yapmayı da amaçlamış; dinî ilgi ve analizlerini sürdürürken, aynı zamanda toplumu yeniden inşa etmek üzere insanlara siyasî bir çağrıda bulunmuştur. Dolayısıyla onun öncelikli hedefi okurlarının dinî kanaatlerini değiştirmek değil, Endülüs şartlarında siyasî/sosyal bir dönüşüm meydana getirmektir (Pulcini, s. 196).

Teknik ve etik anlamda belirtilmesi gereken bir son nokta da şudur: Yazar, Ghulam Haider Aasi'nin tezine kaynaklarında yer verdiği halde, kendisinden önceki kimi akademik çabaları, meselâ

Abu Layla ve Nurshif Rif'at'ın çalışmalarını her nasılsa göz ardı etmiştir.

8) Abdelilah Ljamai, *Ibn Hazm et la polémique islamo-chrétienne dans l'histoire de l'islam*, (The Medieval and Early Modern Iberian World Series), E. J. Brill, Leiden-Boston, 2003, XII+250 s.

Giriş'ten sonra ilk bölümde İbn Hazm'ın hayatı ele alınmış, eserlerinin kronolojisi verilmiştir. Kronolojik yaklaşım; müellifi etkileyen sosyo-kültürel ve politik şartların bilinmesi, tutumundaki değişimin izlenmesi, dahası baş eseri *el-Fasl*'ın yazılış sürecinin aydınlatılması açısından gerekli görülmüştür. İkinci bölümde İbn Hazm'ın düşüncesi ve Hristiyanlık değerlendirmesi, kendi görüşünü desteklemek üzere kullandığı kaynaklar, bu çerçevede Hristiyan dogmalarına ve dinî pratiklerine karşı tutumu incelenmiştir. Üçüncü bölümde İbn Hazm'ın sonraki polemistlere etkisi araştırılmıştır. Burada sırasıyla Endülüs'ten el-Hazrecî, el-Kurtubî ve el-Mayûrkî; Doğu'dan İbn Teymiyye, İbnu'l-Kayyım el-Cevziyye ve Alâuddîn el-Bâcî konu edilmişlerdir.

Çalışma sonuç ve eklerle tamamlanmıştır. İlk ekte yazar, *el-Fasl*'ın Vienne yazma nüshası ile matbu nüshasından seçtiği paralel metinleri, eserin sürekli revizyonu şeklindeki kendi teorisini desteklemek üzere karşılaştırmalı olarak sunmaktadır. İkinci ekte, aynı işlem St. Paul'un Mektupları'nın Millî Kütüphane'deki (Madrid) Arapça yazma nüshasından seçilmiş bazı bölümlerine uygulanmıştır. Yazar, İbn Hazm'ın kesin olarak bu nüshadan yararlandığı kanaatindedir. Üçüncü ek ise, İbn Hazm'ın etkisini göstermek üzere Alâuddîn el-Bâcî'nin Tevrât'a ilişkin kitabından yapılmış nakillerin karşılaştırmalı sunumundan ibarettir.

Buraya kadar kısaca tanıtımı yapılan sekiz araştırmadan üçü genel, üçü Hristiyanlık, biri Yahudilik, biri de Yahudilik-Hristiyanlık çerçevesinde İbn Hazm'ın dinler tarihçiliğine hasredilmiştir⁶³. İbn Hazm konulu literatürün bütününe teşkil etmediği

⁶³ Tahir Aşirov'un hazırladığı *Bîrûnî'ye ve İbn Hazm'a Göre Hristiyanlık* başlıklı doktora tezi de burada zikredilmelidir (U. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005). Tezin ikinci bölümünde İbn Hazm'a göre genel olarak Hristiyanlık, İncil-

halde⁶⁴, bir fikir vermesi bakımından bu kadarının yeterli olacağı düşünülmüştür.

ler ve Mektuplar, Yeni Ahit'teki çelişkiler, Dört İncil ve Hristiyan mezhepleri incelenmiştir.

⁶⁴ Müslümanların ehl-i kitaba karşı polemik/cedel edebiyatını ele alan ve kimisi müstakil olarak İbn Hazm'a tahsis edilmiş başka araştırmalar da vardır. Bibliyografik bütünlüğü sağlamak açısından önemli bir kısmı burada sıralanacaktır.

Yahudiliği konu edinenler: Martin Schreiner, "Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Mohammedanern", *ZDMG*, c. 43 (1888), s. 591-675; Hartwig Hirschfeld, "Mohammedan criticism of the Bible", *Jewish Quarterly Review*, c. 13 (1901), s. 222-240; Ernst Algermissen, *Die Pentateuchzitate Ibn Hazm's.*, Munster 1933; Herman Stieglecker, "Die Muhammedanische Pentateuchkritik zu Beginn des 2. Jahrtausends", *Theologischpraktische Quartalschrift*, c. 88 (1935), s. 72-87, 282-302, 472-486; Moche Perlmann, "The Medieval Polemics between Islam and Judaism", *Religion in a Reigious Age*, ed. S. D. Goitein, Cambridge 1974, s. 103-138; a. mlf., "Eleventh-century Andalusian Authors on the Jews of Granada", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, c. 18 (1948-9), s. 269-290 (=Medieval Jewish Life, ed. Robert Chazan, Ktav, New York 1976, s. 147-168; a. mlf., "Polemics: Muslim-Jewish Polemics", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, (Macmillan P. C., New York 1987), c. 11, s. 396-402; Ibrahim el-Hardallo, *et-Tevrâtü ve'l-yehûd fî fikri İbn Hazm*, Dârü Câmîati'l-Hartum, Hartum 1984; Norman Roth, "Forgery and Abrogation of the Torah: A Theme in Muslim and Christian Polemic in Spain", *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, c. 54 (1987), s. 203-236; Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds-Medieval Islam and Bible Criticism*, N. J., Princeton 1992, s. 19-49; S. M. Wasserstrom, *Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton University Press, Princeton 1995; Baki Adam, "Tevrat'ın Tahrifi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış", *AÜİFD*, c. 36 (1994), s. 359-404 (İbn Hazm için bk. 366-374); ayrıca bk. a. mlf., *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 2. bs., Pınar Yayınları, İstanbul 2001, s. 209-215; Eldar Hasanov, "Metin Tahrifi Bağlamında İbn Hazm'ın Tevrat'ı Eleştiri Metodu Üzerine", *MÜİFD*, c. 35, sy. 2 (2008), s. 113-132.

Hristiyanlığı konu edinenler: Erdmann Fritsch, *Islam und Christentum im Mittelalter: Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache*, Müller-Seiffert, Breslau 1930, s. 39-150 (İbn Hazm'ın tahrif, teslis, kristoloji ve eskatoloji ile ilgili görüşleri çerçevesinde bk. 15-17, 57, 59, 77, 97, 103, 107, 115, 124, 137); J. Windrow Sweetman, "A Muslim's View of Christianity", *The Muslim World*, c. 34 (1944), s. 278-284; a. mlf., *Islam and Christian Theology: A Study of the Interpretation of Theological Ideas in Two Religions*, Lutterworth, London 1955, kısım 2, c. 1, s. 178-262; Arnaldez, *Grammaire.*, s. 305-313; W. Montgomery Vatt, "The Early development of the Muslim Attitude to the Bible", *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, c. 16 (1957), s. 50-62; Robert Caspar ve Jean-Marie Gaudeul, "Textes de la Tradition musulmane concernant le tahrîf (falsification) des Ecritures", *Islamochristiana*, c. 6 (1980), s. 61-104; İbn Hazm için bk. s. 78-82; ("Kitab-ı Mukaddes'in Tahrifi Konusuna Klasik İslâmî Kaynakların Yaklaşımı", çev. Ali Erbaş, *SAÜİFD*, c. 7 [2003], s. 136-167; İbn Hazm için bk. s. 149-152); Don Wismer, *The Islamic Jesus*:

Sonuç: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme

Milel ve Nihal geleneğinin kurucu şahsiyeti olarak temâyüz eden İbn Hazm'ın gerek çizilen tarihsel çerçeve gerekse üzerine yapılan çalışmalar bağlamında genel bir bakışla ele alındığı bu makalenin sonucu maddeleştirilerek sunulacak olan karşılaştırmalı bir değerlendirmedir.

- Her şeyden önce İbn Hazm, *milel ve nihâl* geleneği içerisinde kelâmî tonu ağır basan bir dinler tarihçisidir; dolayısıyla dinî kaygısı ön plândadır. O, oldukça katı bir üslûp içinde Kelâm'ın dilini kullanan bir yazardır⁶⁵. Hedefi bir dinî düşünceler tarihi⁶⁶ ya da dinler ve düşünce sistemlerinin eleştirel bir tarihini⁶⁷ yazmak olmuş; hedefine ulaştığının belgesi sayılan *el-Fasl'* ile de ilk karşılaştırmalı dinler tarihçisi unvânına lââyık görülmüştür⁶⁸.

An Annotated Bibliography of Sources in English and French, Garland Publishers, London-New York, 1977, no. 275'teki kayda göre: F. Gouin, *La critique du Christianisme chez Ibn Hazm*, Lyon 1968; George Anawati, "Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétien", *Euntes Docete*, c. 22 (1969), s. 375-452; M. de Epalza, "Notes pour une histoire des polémiques anti-chrétiennes dans l'Occident musulman", *Arabica*, c. 18 (1971), s. 99-106; Ali Boumama, *La polémique musulmane contre le christianisme depuis ses origines jusqu'au XIIIe siècle*, Entreprise Nationale du Livre, Alger, 1988. Burada zikredilemeyen bazı çalışmalar için ayrıca bk. Waardenburg, *age*, s. 59-69, 154-159 (notlar),

⁶⁵ Yerli-yabancı birçok araştırmacı gibi, Burhanettin Tatar da özellikle tahrif konusunda Kelâm'ın dilini ötekine karşı en vurgulu ve en hararetle biçimde kullanan yazarın İbn Hazm olduğuna dikkat çeker. Anlaşıldığı kadarıyla bu dilin diyalojik düşünceye, diğer dinlerle diyaloga kapalı olduğunu, dolayısıyla günümüze hitap edebilmek için dogmatik rasyonel tutumdan kurtulmak gerektiğini, bunun da ancak Kur'an'ın diline dönmekle mümkün olacağını savunur. (Tatar, "Kelâm'a Göre Öteki Dinlerin Durumu", *İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk, Kurtarıcılık ve Bir Arada Yaşama Sorunu* içinde, ed. C. S. Yaran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001, s. 285-305). E. Fritsch de, aynı çerçevede İbn Hazm'ın tutumunu katı bir rasyonalizm olarak nitelemiştir (Fritsch, *age*, s. 16).

⁶⁶ Louis Gardet-M.-M. Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane : Essai de théologie comparée*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1970, s. 148.

⁶⁷ Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses : De Mahomet à l'âge des Réformes*, Payot, Paris 1983, c. 3, s. 145; ayrıca bk. Corbin, *age*, s. 313 (çev., s. 221); W. Montgomery Watt, *İslâmî Tetkikler: İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, AÜİF Yayınları, Ankara 1968, s. 121.

⁶⁸ Bk. Corbin, *age*, s. 318 (çev., s. 224); Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1980, s. 885.

- İbn Hazm bir Zâhirîdir. Öncelikle fıkıhda söz konusu olan zâhirî bakış tarzını ilgilendiği bütün alanlara, dolayısıyla kelâm ve dinler tarihi alanına da uygulamıştır. Bu tavrından ötürü dinler ve mezhepler tarihçisi olarak objektifliği tartışmalı hale gelmiştir. Ancak onun zâhirîliğinin bir mezhebe bağlılık şeklinde (*mezhebî*) değil, yönetime ilişkin (*menhecî*) olduğu⁶⁹; aklın alanını daraltan lâfızcı yaklaşımı değil, sadece nassa bağlı tenkitçi ve akılcı bir eğilimi temsil ettiği⁷⁰ öne sürülmektedir. Nitekim mezhep imamının (Dâvud b. Ali) temel meselelerle ilgili birçok görüşüne katılmamış, bu yüzden geliştirdiği fikhî sistem kendi adıyla anılmıştır (Hazmiyye).
- İbn Hazm, nitelendirici (*tasvirî/tafsîfî, deskriptif*) yöntem yerine tenkitçi bir yaklaşımı benimsediği öne sürülerek de objektiflik açısından tartışılmış, müsbet ve menfi görüşlere konu olmuştur. Ancak ele aldığı din ve mezhepleri önce kendi kaynaklarına göre tasvir/takrir, sonra da tenkit eden İbn Hazm'ın her iki yöntemi birlikte uyguladığı, dolayısıyla dinler tarihçisi ve kelâmcı olarak her iki kimliği şahsında bütünleştirdiği ifade edilebilir. Kimilerince; inanç ve görüşleri olduğu gibi nakleden, fakat usûlüne uygun eleştiride bulunmayan Şehristânî'ye göre bu yöntem daha değerli ve pedagojiktir⁷¹. İbn Hazm eleştirel dinler tarihi çalışmalarının öncüsü sayılmaktadır. Bu alana önem vermesi onun dinî sorumluluk duygusuyla da alâkalıdır. Yaşadığı coğrafyada etnik, dinî/kültürel çeşitliliğin hâkim olması ve siyasî-sosyal şartların da etkisiyle üç dinin mensupları arasında ortaya çıkan tartışmalar İbn Hazm'ı diğer dinlerle eleştirel anlamda ilgilenmeye sevk etmiştir.
- İbn Hazm diğer din mensuplarıyla tartışma ve eleştirilerinde aklı ve nakli (*ma'kûl* ve *menkûl*) birlikte kullanmaya dayanan bir yöntem izlemiştir. Diğer İslâm müelliflerinde nadiren müşahede edilen bu özelliğiyle temayüz ettiğini Mayorkalı

⁶⁹ Abdullah ez-Zâyed, *İbn Hazm el-Usûlî*, (Câmiatü'l-Ezher, 1974) s. 635'ten aktaran: Uveys, *age*, s. 89.

⁷⁰ Bk. el-Câbirî, *age*, s. 654.

⁷¹ Bk. Himâye, *age*, s.147-148.

mühtedî Abdullah et-Tercümân (=Anselm Turmeda) Hristiyanlığa reddiyesinin girişinde bir ayrıcalık olarak ifade etmektedir⁷². Ona göre diğer müellifler daha çok akli delillere dayanmış, İbn Hazm ise öncelikle Yahudi ve Hristiyanların kendi kutsal metinlerini kullanarak onları reddetmiştir. Kutsal metinleri aklın ilkeleri/mantık kuralları çerçevesinde çeşitli açılardan vukufla değerlendirip çelişkilerini göstermek suretiyle muhaliflerini ilzâm etmesi takdire şayandır. Müslüman muhaliflerine karşı ise daha çok akıl yerine nassı, yani mezhebî görüşü doğrultusunda Kur'an ve Sünnet'in zâhirini delil olarak kullandığı görülmektedir.

- İbn Hazm bir tartışmacıdır. Bu faaliyet Batı dillerinde polemik, diyalektik kavramlarıyla ifade edilmektedir. İslâm'da *cedel/mücâdele*, *hicâc/muhâcce* ve *münâzara* deyimleri vardır. Ömer Ferruh, Kur'an'daki *cedel* ölçülerini münâzaraya yansıtmak suretiyle –ki Kur'an'da münâzara kelimesi yer almamaktadır– İbn Hazm'ın bir münâzaracı (*münâzır*) olduğunu belirtir. Batılı araştırmacılar İbn Hazm'ı daha çok bir polemikçi olarak tanımlarlar. Meselâ Goldziher'e göre o mutaassıp/fanatik bir polemikçidir⁷³. Kimi Müslüman yazarlar ise bunu İbn Hazm için yakışsız görürler. Onlara göre İbn Hazm münazaralarında samimi olarak hakkın ortaya çıkmasını amaçlamış, şahsî tatmin ve gâlibiyet peşinde koşmamıştır. Her ne olursa olsun *cedel* karşılığı *polemik* kelimesinin kullanılmasını yadırgamamakla birlikte, demagoji/mugâlata çağrışımı yaptığı için onun yerine burada sistemli, yöntemli tartışma anlamında *diyalektik* kavramının daha uygun düşeceği kanaatindeyiz. Dolayısıyla İbn Hazm bir *polemist* olmaktan çok bir *diyalektisyen* olarak tanımlanabilir. Nitekim G. H. Aasi de, İbn Hazm'ın, karşılaştırmalı din araştırmalarında uyguladığı yöntemin *diyalektik-diyalojik yöntem* (dialectical-dialogical

⁷² Bk. Ebû Muhammed Abdullah et-Tercemân el-Mayûrkî, *Tühfetü'l-Erîb fi'r-Redd alâ Ehli's-Salib*, thk. Ömer Vefîk ed-Dâ'ûk, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1408/1988, s. 55-56.

⁷³ Bk. Goldziher, "Ehl-i Kitaba Karşı İslâm Polemiği", s. 154.

method) olduğu sonucuna varmıştır. Yani İbn Hazm, tartışmalarına paralel olarak diyalogunu da sürdürmüştür⁷⁴.

- İbn Hazm, Haccâc'ın kılıcına benzetilecek denli keskin bir dile, sert bir üslûba sahiptir. Özellikle "*hilâf*" türü eserlerinde –ki *el-Fasl* en önemlisidir– genel olarak makul ölçüleri aşan bu üslûbun sebepleri üzerinde fikir yürütülmektedir: Kendi açıklamasına bakılırsa geçirdiği ağır bir hastalık onun tabiatını değiştirmiş, asabî ve tahammülsüz olmasına yol açmıştır⁷⁵. Bu bir sebep teşkil edebilirse de, tek başına yeterli değildir. Asıl sebep, içinde yaşadığı toplumla uyumsuzluk içinde bulunması ve karşılaştığı kötü muamele olabilir. Çünkü o, dinî yaklaşımı ve siyasî tercihinden dolayı itham edilmiş; eza ve cefaya maruz kalmıştır. Duyarlı bir insan olan İbn Hazm'ın psikolojisi bedenî rahatsızlıkla kıyaslanmayacak biçimde bu olumsuz şartlardan etkilenmiş olmalıdır. Kendisiyle tartışan birtakım cahillerin kaba tavır ve kışkırtmaları da onu muhaliflerine misliyle mukabeleye zorlamış olabilir. Ayrıca o, görüşlerinin haklılığına inanan ve kendisine aşırı güvenen biridir. Yaşadığı dönemde Yahudi ve Hristiyanlardan üst düzey devlet görevlerine atanan ve statüsüne güvenerek haddini aşp İslâm'a dil uzatanlar olmuştur (İbnu'n-Nağrîle örneği). Müslümanların aleyhine azınlıkları cesaretlendiren bu durum onun aşırı tepki vermesinin nedeni olabilir. Öne sürülen bütün bu sebepler, İbn Hazm'ın sert ve kırıncı üslûbunu izah etme ve bir ölçüde mazur gösterme amacına matuftur⁷⁶. Ancak haklılık payı olsa bile böylesi bir tutumu onaylamak mümkün değildir. Meselâ mezhep imamlarına ve özellikle de İmam Mâlik'e yönelik ağır eleştirisini söz konusu eden Muhammed Ebû Zehre, bu tutumundan dolayı İbn Hazm için yalnızca Allah'tan bağışlanma

⁷⁴ Bk. Aasi, *age*, s. 74, 76.

⁷⁵ Bk. İbn Hazm, *Kitâbu'l-Ahlâk ve's-Siyer* (=Risâle fî Müdâvâtî'n-Nüfûs ve Tehzîbi'l-Ahlâk ve'z-Zühd fî'r-Rezâil), thk. Eva Riad-Abdülhak et-Türkmânî, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1421/2000, s. 158, 162-163 ; ayrıca bk. Arendonk, *ag.md*, s. 752; Ebû Zehre, *age*, s. 197; Himâye, *age*, s. 141-142 vb.

⁷⁶ Bilgi için bk. Ebû Zehre, *age*, s. 197-199; Himâye, *age*, s. 140-143.

dilemektedir⁷⁷. Her şeye rağmen İbn Hazm'ın dürüst ve samimi olduğu, naklettiği bilgileri çarpıtmadığı ve eleştiriden kendisini de muaf tutmadığı belirtilir⁷⁸. Nitekim Arnaldez, onun İbnun'n-Nağrîle'ye yönelik ağır eleştirilerinde Müslümanları Yahudilere karşı kışkırtma amacı gütmmediği ve Kur'an'ın ehl-i kitap için belirlediği yasal sınırları (*zimmet*) aşmadığı kanaatindedir⁷⁹.

- İbn Hazm bir reddiyecidir. Yaşadığı dinî, siyasî ve sosyo-kültürel şartlar onu kelâmî çerçevede savunmacı (*apolojetik*) bir çaba içine girmeye ve muhalif görüşleri reddetmeye yöneltmiştir. Dolayısıyla birçok eseri reddiye niteliğindedir. Ancak dinler ve mezhepler tarihine ilişkin olanlarında bu nitelik daha baskındır. Onun özel olarak Yahudi İbnun'n-Nağrîle'ye karşı yazdığı reddiye meşhurdur. Filozof Ebu Bekir Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî'nin (ö. 313/925) İslâm'a aykırı görüşlerine karşı da bir reddiye yazdığını kendisi belirtmektedir⁸⁰. İlke olarak reddiyeler *polemik/cedel* ihtiva eden apolojetik metinlerdir. Çünkü bir şeyi savunmak adına bir şey reddedilir ve reddin gerçekleşebilmesi için de usûlüne göre tartışmaya ihtiyaç vardır. İbn Hazm gayrimüslimlere karşı İslâm'ı, Müslümanlara karşı ise genelde Ehl-i Sünnet'i ve özelde Zâhirîliği savunmak adına yoğun bir mücadelenin kahramanı olmuştur.
- İbn Hazm, ilmin birçok alanıyla ilgilendiği için ansiklopedist (*mevsû'î*)⁸¹ bir bilginidir. Dinler ve mezhepler tarihine dair baş eseri *el-Fasl*, çeşitli inanç ve görüşlerin araştırma konusu yapıldığı ansiklopedik bir çalışmadır (*mevsû'a*). O, bu eserini "dîvân" olarak tavsif etmektedir⁸². Sadece bu da değil, meselâ karşılaştırmalı hukuk (*el-fıkhu'l-mukârin*) çalışmalarının öncüsü kabul edilen *el-Muhallâ'sı* da aynı özelliği taşımaktadır. es-

⁷⁷ Ebû Zehre, *age*, s. 488.

⁷⁸ Uveys, *age*, s. 85.

⁷⁹ Bk. Arnaldez, "Controverse.", s. 48.

⁸⁰ Bk. el-Fasl, c. 1, s. 3, 34; c. 5, s. 70.

⁸¹ Zekeriyya İbrahim'e ait araştırmanın, "İbn Hazm el-Endelüsî: el-Müfekkiru'z-Zâhirî el-Mevsû'î" (Kahire 1966) başlığını taşıması anlamlıdır.

⁸² Bk. el-Fasl, c. 1, s. 107; c. 4, s. 178; c. 5, s. 70.

Serahsî'nin (ö. 483/1090) *el-Mebsût*'u, İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) *el-Muğnî*'si ve eş-Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) *Neylû'l-Evtâr*'ı kronolojik olarak daha geç dönemin ürünleridir. Belki de bu eser, klâsik İslâm kültüründe diğer mezheplerin görüşlerini ihtiva eden, bu görüşleri ilmî bir güvenilirlikle derleyip Kitap ve Sünnet'e göre değerlendiren ilk fıkıh ansiklopedisidir (*mevsû'a fıkhiyye*)⁸³.

- İbn Hazm, *el-Fasl*'ın kompozisyonuna kendine özgü bir iç düzen/sistematiği uygulamıştır. O, din ve mezhepleri peş peşe sıralamakla yetinmemiş; onları sınıflandırma mantığını da vermiştir. Sadece İslâm mezheplerini değil, diğer dinlerin mezheplerini de araştırmıştır. Amacı, bir dinî düşünceler tarihi ortaya koymaktır⁸⁴. Onun sınıflandırma mantığına göre İslâmî ve İslâm dışı olmak üzere iki temel kategori vardır. Önce İslâm'a aykırı din ve düşünceler (*el-milel, el-milelû'l-muhâlîfe li-dîni'l-İslâm, el-fıraku'l-muhâlîfe li-dîni'l-İslâm*)⁸⁵ altı ana başlık altında toplanmıştır. Burada ölçü başta Allah inancı olmak üzere âlem tasavvuru ve peygamberlik kurumudur. Eşyânın hakikatini reddeden ve kelâmcıların Sûfestâiyye dediği Sofistlerden başlayarak bu altı grup İslâm'a uzaklıklarına göre – kendisi “bizden uzaklık derecelerine göre”⁸⁶ diyor- sıralanıp ele alınmıştır. L. Gardet ve M. Anawati'den yararlanarak söz konusu sınıflandırmayı şu şekilde tablolatabiliriz⁸⁷:

A. Gerçeklikler (hakâik) yoktur: *Sofistler*.

B. Gerçeklikler vardır: *Dogmatikler*.

1. Âlem ezelîdir.

a. Hiçbir yaratıcısı (muhtdis) ve yöneticisi (müdebbir)

yoktur: *Materyalistler*.

b. Ezelî bir yöneticisi vardır: *Filozoflar*.

2. Âlem zaman içinde yaratılmıştır (muhtdes).

⁸³ Uveys, *age.*, s. 94-95, 117, 345.

⁸⁴ Gardet-Anawati, *age.*, 148.

⁸⁵ *el-Fasl*, c. 1, s. 3; c. 2, s. 111-112.

⁸⁶ *el-Fasl*, c. 1, s. 3.

⁸⁷ Gardet-Anawati, *age.*, s. 148.

- a. Birçok ezeli yöneticisi vardır: *Mecûsîler*,
Sâbüiler,
Maniheistler,
Hıristiyanlar, vb...

b. Tek ezeli yöneticisi vardır.

- (1) Hiçbir peygamber yoktur: *Brahmanlar* (*Berahime*).
 (2) Bazı peygamberler vardır: *Yahûdîler*.

Görüldüğü gibi İbn Hazm, *teslis* sebebiyle Hıristiyanları dördüncü kategoride, *tevhid* sebebiyle Yahudileri altıncı kategoride değerlendirmektedir. Teslis'i reddeden Hıristiyanlar da Yahudilerle beraberdir.

İslâm mezhepleri (*nihalü'l-müslimîn*, *nihalü ehli'l-İslâm*, *firaku'l-mukırrîn bi-milleti'l-İslâm*⁸⁸) ise beşli bir tasnife tabi tutulmuş; *Ehl-i Sünnet* merkeze alınarak diğerleri (*Mutezile*, *Mürcie*, *Şîa*, *Havâric*) buna göre değerlendirilmiştir. Konu başlıklı bir inceleme yöntemiyle görüşler serdedilmeden önce, dört ana mezhebin Ehl-i Sünnet'e en yakın ve en uzak olan fırkaları ile temel görüş çerçeveleri (*umde*) belirlenmiştir. Bu ana mezheplerin aşırı görüşleri daha sonra bir başka bölümde verilmiş görünmektedir⁸⁹. Dolayısıyla İbn Hazm, İslâm mezheplerini Bağdâdî, Ebu'l-Me'âlî, Şehristânî vb. müelliflerin yaptığı gibi "*iftirâku'l-ümme*" (ümmetin 73 fırkaya ayrılacağı) hadisi temelinde sınıflandırmamış; hatta bu hadisi, kesinlikle sahih olmadığını belirterek reddetmiştir⁹⁰. Ayrıca, *milel* ve *nihal* kavramlarını da Şehristânî'den sonra kesinleşip yerleşik hale gelecek bir anlamda kullanmamıştır. Şehristânî'nin terminolojisinde *milel* (tekili *mille*) ile vahye dayanan ya da böyle bir kaynaktan geldiği şüpheli olan dinler; *nihal* (tekili *nihle*) ile beşerî ve bâtıl inançlar kastedilmektedir. Oysa İbn Hazm'ın terminolojisinde hak-bâtıl ayrımı gözetilmeksizin *milel* ile dinler, *nihal* ile daha dar anlamda dinlerin bünyesindeki fırkalar/gruplaşmalar

⁸⁸ *el-Fasl*, c. 2, s. 110-111.

⁸⁹ Bk. *el-Fasl*, c. 4, s. 178-227.

⁹⁰ Bk. *el-Fasl*, c. 3, s. 247-248.

(*fırak*) kastedilmiştir. Bu nedenledir ki *el-Fasl*'da *milletü'l-hakk*, *nihletü'l-hakk* deyimlerine rastlanmaktadır⁹¹.

Belirtilmesi gereken bir başka husus, Şehristânî'nin de, öncelikli olmamakla birlikte İbn Hazm'ı andırır biçimde en doğru, en kuşatıcı olduğuna inandığı altılı bir sınıflandırmayı (*taksîm*) öngörmesidir. Duyuların ve aklın verilerini kabul yahut inkâr esasına göre ve İbn Hazm'dan farklı olarak bütün insanlara şâmil olmak üzere yapılan taksimin ilk sırasında yine Sofistler vardır. Ardından Tabiatçılar, Dehrî Filozoflar, Sabîiler, Mecusîler-Yahudîler-Hristiyanlar, Müslümanlar sıralanmıştır⁹². Aslında bu sınıflandırma Şehristânî için ikinci derecede bir önem taşımaktadır. Onun en temel taksimi bütün insanları görüşleri ve mezhepleri açısından ayrıma tabi tutması; bu bağlamda Mîlel (*ehlü'd-diyânât ve'l-mîlel*, *erbâbu'd-diyânât ve'l-mîlel*) ve Nihal (*ehlü'l-ehvâ' ve'n-nihal*) şeklinde iki kategori belirlemesidir. İlk kategori Mecusîler, Yahudîler, Hristiyanlar ve Müslümanları kapsamakta; ikincisi ise Filozoflar, Dehrîler, Sabîiler, Gezegencilere ve Putlara Tapanlar ile Berahime'den oluşmaktadır. Bütün bu grupların daha alt düzeyde fırkalara bölünmesi söz konusudur. Şehristânî, ayrıca, kutsal kitap temeline dörtlü bir sınıflandırmaya da gitmiştir⁹³.

- İbn Hazm, ele aldığı din ve mezheplerin tarihleriyle fazla ilgili değildir. Dinlerin ve mezheplerin tarihine değil, temel görüşlerine odaklanmıştır. Bu yüzden *el-Fasl* teknik anlamda bir mezhepler tarihi kitabı olmadığı gibi, kronolojiyi gözetten bir dinler tarihi kitabı da değildir. Delillerini güçlendirip reddini pekiştirmek, yani kelâmî/teolojik amacına ulaşmak için kimi zaman tarihi yardıma çağıran İbn Hazm; meselâ Tevrât'ın tahrif edildiğini, elde sahih bir kutsal kitabın bulunmadığını ve Yahudi dininin Ezra'nın hâfızasından çıkan sahte bir metin

⁹¹ *el-Fasl*, c. 2, s. 110-111; ayrıca bk. Himâye, *age*, s. 104-105.

⁹² Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kılânî, Dâru Sa'b, Beyrut 1406/1986, c. 2, s. 4-5.

⁹³ Bilgi için bk. eş-Şehristânî, *age*, c. 1, s. 11-13, 37-38.

üzerine temellendiğini göstermek için Hz. Musa'dan sonraki Yahudi tarihinin tanıklığına başvurmuştur⁹⁴.

- İbn Hazm başarılı bir kutsal metin eleştirmenidir ve bu açıdan çığır açıcı niteliğiyle ayrıcalığa sahiptir. O, belli prensipler dahilinde ve çeşitli açılardan bu konuya yoğunlaşmıştır. Batı'da on altıncı yüzyıla gelinceye kadar hiç kimsenin aklına gelmeyen Tevrat ve İncil (=Kitâb-ı Mukaddes) eleştirisi (*Biblical criticism*), yani kutsal metinlerdeki rivâyet ve anlatım güçlüklerinin tespit edilip çelişkili olanlarının açıklanması faaliyeti en az altı asır önce ilk defa gerçek anlamda İbn Hazm tarafından gerçekleştirilmiştir⁹⁵. O, Kitab-ı Mukaddes eleştirisini yoruma imkân vermeyen, hiçbir şekilde savunulamayacak apaçık iddialar üzerinden gerçekleştirmiş; farklı anlamlara çekilebilecek yahut anlamsız görünen pasajları dikkate almamıştır⁹⁶. Aklî ve naklî delillerle Yahudi ve Hristiyanların kutsal metinlerinin güvenilirliğini, kesintiye uğramaksızın sonraki asırlara intikali meselesini tartışmış; ilmî olarak ulaştığı çelişki ve tutarsızlıklar, onu, söz konusu metinlerin ekserisinin lâfzî/literal olarak tahrif edildiği sonucuna götürmüştür.
- Sonuç olarak İbn Hazm, Batılı araştırmacıların da tespit ettiği gibi, karşılaştırmalı ve eleştirel yaklaşımı temsil eden bir din/dinler tarihçisidir ve gelenek kurucu bir rolü vardır. Alanla ilgili mesaisini karşılaştırmalı teoloji olarak tanımlayanlar da vardır. Mîlî ve Nîhâl yazarları içinde Bağdâdî ile paralel kelâmî/teolojik bakış açısına sahiptir. Dinler ve mezhepler tarihi niteliğindeki *el-Fasl*'ı diğer İslâmî ilimlere ilişkin eserleri kadar tanınmamıştır. Kitabının başında, kendisinden önce birçok kişinin insanların dinleri ve mezhepleri üzerine kitap yazdığı; kimisinin gereksiz ayrıntılarla hakikate ulaşmayı engellediği, kimisinin ise çok kısa tutarak en önemli hususları gözden kaçırdığı; dolayısıyla bunların maksada uygun, anlaşılır, tarafsız ve dürüst olmadığı üzerinde duran İbn Hazm, kendi

⁹⁴ Bk. *el-Fasl*, c. 1, s. 187-203.

⁹⁵ Hitti, *age*, s. 886.

⁹⁶ *el-Fasl*, c. 1, s. 117.

kitabının aklî delillere/mantık kurallarına dayalı olacağını belirtmiştir⁹⁷. Şehristânî de, eserinin başına koyduğu “*mukaddime*”lerin ikincisinde objektif bir yöntem takip edeceğini; dinleri ve fırkaları hak-bâtıl diye değerlendirmeksizin, taassuptan uzak ve kitaplarında nasıl kayıtlıysa o şekilde ele alacağını kendisi için bir şart olarak öngörmüştür⁹⁸. O da bir kelâmcıdır; ancak bu tavrını *el-Milel*’ine yansıtmamıştır. Dinler tarihi alanında nitelendirici (deskriptif) yöntemin zirvesini Bîrûnî teşkil ediyorsa, ona yakın duran bir ölçüde Şehristânî olmalıdır. İbn Hazm, dinler ve mezheplerle ilgili oldukça doğru ve objektif bilgi sunması açısından Şehristânî ile aynı konumda bulunmakta; ancak hangi şartlar altında olursa olsun teolojik hedefi uğruna analitik (analytical), tartışmacı (disputative) ve reddiyeci (refutative) bir tavır benimsemesi onu farklılaştırmaktadır.

Kaynakça

- Abdülhalîm Uveys, *İbn Hazm el-Endelüsî ve Cuhûdühu fi'l-Bahsi't-Târihî ve'l-Hadârî*, 2. bs., ez-Zehrâ' li'l-İlâmi'l-Arabî, Kahire 1409/1988.
- Adam Mez, *el-Hadâretü'l-İslâmiyye fi'l-Karni'r-Râbi' el-Hicrî (=Asru'n-Nahda fi'l-İslâm)*, çev. M. Abdulhâdî Ebû Rîde, Beyrut ts., c. 1.
- Ahmed Şelebî, *Mukârenetü'l-Edyân 1 (el-Yehûdiyye)*, 8. bs., Kahire 1988.
- Arnaldez, “İbn Hazm”, *El²* (İng.), E. J. Brill, Leiden 1971, c. 3, s. 798.
- Bernard Lewis, *The Arabes in History*, 6. bs., Oxford University Press, New York 2002, (*Tarihte Araplar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız, Anka Yayınları, İstanbul 2000).
- Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, E. J. Brill, Leiden 1996.
- Cemal Bâli Akal, *Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı*, Dost Kitabevi Yayınları, 2.bs., Ankara 1977.
- Daniel Gimaret, “al-Mîlal wa-l-Nihal”, *El²* (Fr.), c. 7, s. 54-56.
- Daniel Gimaret, “Le livre des religions et des sectes”, *Livre des religions et des sectes*, Peeters/Unesco, Paris 1986, c. 1, s. 11-14.

⁹⁷ el-Fasl, c. 1, s. 2.

⁹⁸ Bk. eş-Şehristânî, age, c. 1, s. 16.

- Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Hârizmî, *Mefâtihu'l-Ulûm*, thk. Nühâ en-Neccâr, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1993.
- Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Firkati'n-Nâciye minhum*, nşr. Muhammed Bedr, Dâru'l-Maârif, Kahire 1328/1910.
- Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, Dâru Sa'b, Beyrut 1406/1986, c. 2.
- el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-Fırak)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Kalem Yayınevi, İstanbul 1979.
- Guy Monnot, *İslam et religions*, Maisonneuve et Larose, Paris 1986.
- Gül Işık, İspanya: Bir Başka Avrupa, Metis Yayınları, İstanbul 2005, s. 18, 244.
- Günay Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dîni*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1975.
- Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris 1986, (*İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî, İletişim Yayınları, İstanbul 1986, s. 221).
- Ignaz Goldziher, *Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri*, çev. Cihad Tunç, AÜİF Yayınları, Ankara 1982, s. XXXX-XXXXI.
- İbn Hazm el-Endelüsî, *el-Usûl ve'l-Furû'*, thk. Muhammed Âtîf el-İrâkî ve dğr., Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, Kahire 1978.
- İbn Hazm el-Endelüsî, *er-Redd alâ İbni'n-Nağrîle el-Yehûdî ve Resâilu Uhrâ*, nşr. İhsan Abbas, Dâru'l-Urûbe, Kahire 1960.
- İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, thk. Yusuf el-Bikâ'î, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1422/2002).
- Lenn E. Goodman, *İslam Hûmanizmi*, çev. Ahmet Arslan, İletişim Yayınları, İstanbul 2006.
- Mahmûd Ali Himâye, *İbn Hazm ve Menhecuhu fî Dirâseti'l-Edyân*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1983.
- Maria Rosa Menocal, *Dünyanın İncisi*, çev. İhsan Durdu, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006, s. 18, 34-35.
- Maria Rosa Menocal, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, Boston: Little Brown and Company, 2000.
- Mehmet Aydın, *Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, SÜİF Yayınları, Konya 1989.
- Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları-II: Medeniyet Tarihi*, TDV Yayını, Ankara 1997.
- Muhammed Abdullah eş-Şerkâvî, *Fî Mukâreneti'l-Edyân: Buhûs ve Dirâsât*,

Dâru'l-Hidâye, Kahire 1406/1986.

Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.

Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu ve dğr., Kitabevi, 2. bs., İstanbul 2000.

Muhammed Ebû Zehre, *İbn Hazm: Hayâtuhu ve Asruhu-Ârâuhu ve Fıkhuhu*, Kahire 1954.

Ömer Faruk Harman, "Milel ve Nihal", *DİA*, c. 30 (İstanbul 2005).

Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâmî İbn Haldûn*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1386/1966, s. 25.

Robert Hillenbrand, "The Ornament of the World: Medieval Cordoba as Cultural Centre", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. S.K. Jayyusi, E. J. Brill, Leiden 1994.

Roger Garaudy, *İslâm'ın Va'dettikleri*, çev. Salih Akdemir, 4. bs., Pinar Yayınları, İstanbul 1984, s. 12.

Sâ'id el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, thk. Hayât Bû Alvân, Dâru't-Talî'a li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Beyrut 1985.

Süheyr Fadlullah Ebû Vâfiye, "Takdîm", İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-Furû'*, thk. Muhammed Âtîf el-İrâkî ve dğr., Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, Kahire 1978.

Süheyr Fadlullah Ebû Vâfiye, "İbn Hazm 'Alemun min A'lâmi'l-Fikri'l-İslâmî bi'l-Endelüs", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, İslâmabad 1991/1412, c. 26/4, s. 325-326

Tritton, "Ibn Hazm: the Man and the Thinker", *Islamic Studies*, c.3, sy. 4 (Karachi 1964), s. 471-484.

W. Irwing, *Elhamra: Endülü's'ün Yaşayan Efsanesi*, çev. Veysel Uysal, İz Yayıncılık, İstanbul 1992.

W. Montgomery Watt, *İslâm'ın Avrupa'ya Tesiri*, çev. Hulûsi Yavuz, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1986.

Zekeriyya İbrahim, "İbn Hazm el-Endelüsî: el-Müfekkîru'z-Zâhirî el-Mevsû'î" (Kahire 1966).

Zekeriyya İbrahim, *İbn Hazm el-Endelüsî el-Müfekkîru'z-Zâhirî el-Mevsû'î*, Kahire 1966.



Ibn Hazm as a Historian of Religions: A General View

Citation/©: Sayar, Süleyman, (2009). Ibn Hazm as a Historian of Religions: A General View, Mîlîl ve Nîhal, 6 (3), 41-79.

Abstract: Ibn Hazm, all-round scholar who properly represents his time in terms of Andalusian/Muslim culture, is pioneering figure in the history of religions. He made a famous name with his book al-Fasl. Ibn Hazm represents the mainstream Muslim thought on the history of religions and stands as the founder of Biblical criticism and comparative study of religions. His most distinctive feature was his biblical criticism, which thereafter was going to constitute a tradition. Having certain principles, he was ages ahead of western biblical critics in focusing this subject-matter from various angles. Using decisive and scriptural proofs, he discussed the credibility and uninterrupted transmission of Jewish and Christian scriptures, and revealed the contradictions and inconsistencies found in them. He was disputative, critical and analytical in the study of religions, so he followed a dialectical-dialogical method. He studied the other religions in terms of their relations to or difference from Islam, which he considered the sole truth, without considering their historical development or geographical locations. He employed all the information he collected or inherited in accordance with the theological aim, so he appeared to use an excessive and outrageous language.

Key Words: Ibn Hazm, al-Fasl, Comparative Religion, Biblical Criticism, Dialectical-dialogical method, refutation, distortion.

