

Zikrî Hasan, *Hadîşü'l-hub beyne'l-Huş-rî ve İbn Hazm* (Kahire 1409/1988); Ali Hasan Abdülhamîd el-Eserî, *el-Kâşif fî taşhîhi rivâyeti'l-Buhârî li-hadîsi tah-rîmi'l-me'âzif ve'r-red 'alâ İbn Haz-mi'l-mu'hâlif ve mu'kallidihî'l-mücâzif* (Demmâm 1410); İbrahim Gürbüz, *İbn Hazm'a Göre Dinler ve İnanç Sistem-leri* (doktora tezi, 1990, AÜ İlahiyat Fakül-tesi); Fâruk Abdülmü'tî, *İbn Hazm ez-Zâhirî* (Beyrut 1992); Hâmid Ahmed ed-Debbâs, *Felsefetü'l-hub 'inde İbn Hazm el-Endelüsî* (Amman 1993); Ah-met Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîlik* (Kayseri 1996); Nasr Muhammed Nasr, *İbn Hazm el-Endelüsî müfekkiren ve nâkiden* (doktora tezi, Câmîatü'l-Kâhire, Külliyyetü usûlî'd-dîn); Theodore Pulcini, *Exegesis as Polemical Discourse: Ibn Hazm on Jewish and Christian Scrip-tures* (Atlanta 1998); M. Abdullah eş-Şer-kâî, *Menhecû nakdî'n-naş beyne İbn Hazm el-Endelüsî ve İsbînûzâ* (Kahi-re, ts.); İbn Hazm'ın kıyas anlayışına dair değerlendirme için bk. Muhammed Süley-man Dâvûd, *Nazariyyetü'l-kıyâsî'l-uşûlî: menhecûn tecrîbiyyûn İslâmî*, İskenderi-ye 1984, s. 233-253; Abdülmecîd Türkî, *Ka-đâyâ şekâfiyye min târîhi'l-ğarbi'l-İslâmî*, Beyrut 1409/1988, s. 195-211).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "İ'tişâm", 10; İbn Mâce, "Fiten", 8; İbn Hazm, *el-İhkâm* (nşr. Ahmed Muhammed Şa-kir), Beyrut 1983, I-VIII, tür.yer.; a.mlf., *Mûlaḥ-ḥaṣu ibtâ'î'l-kıyâs* (nşr. Saîd el-Efgânî), Dimaşk 1379/1960; a.mlf., *en-Nâsiḥ ve'l-mensûḥ* (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî), Beyrut 1406/1986; a.mlf., *el-Takrîb li-hadîdî'l-manṭık* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1959, tür.yer.; a.mlf., *el-Faṣl*, I-V; a.mlf., *Tawḳu'l-ḥamâme* (nşr. Tâhir Ah-med Mekki), Kahire 1405/1985, tür.yer.; a.mlf., *el-Muḥallâ*, I-XI; a.mlf., *Merâtibü'l-icmâ'*, Beyrut 1402/1982, tür.yer.; a.mlf., *el-Uşûl ve'l-fürû'*, Beyrut 1404/1984, tür.yer.; a.mlf., *en-Nüb-zetü'l-kâfiye* (nşr. Ebû Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî), Kahire 1412/1991, s. 38, 39, 41, 50; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVII, 280; Sâid el-Endelüsî, *Ṭabaḳâtü'l-ümem*, Beyrut 1912, s. 75-77; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis* (nşr. Mu-hammed Tâvî et-Tancî), Kahire 1386/1966, s. 49, 177-179, 308-310, 348-349; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 145-146, 368; II, 212; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Avâşim* (Tâlibî), II, 67-68, 107, 336, 339, 341, 349-351, 363-364; Kâdî İyâz, *Mezâhibü'l-hükkâm fî nevâzili'l-aḥkâm* (nşr. Muhammed b. Şerife), Beyrut 1990, s. 281, 286; Sem'anî, *el-Ensâb* (Bârûdî), V, 694; İbn Beşkû-vâl, *eş-Şıla*, Kahire 1966, II, 415-417; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid*, I-II, tür.yer.; Dabbî, *Buğ-yetü'l-mültemis*, s. 415-418; Yâkût, *Mu'ce-mü'l-üdebâ'*, XII, 237; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XII, 145; Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Muḥaḳḳaḳ min 'ilmi'l-uşûl* (nşr. Ahmed el-Küveytî), Amman 1409/1989, s. 76-100, 196-198, 207; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XVIII, 184-213; a.mlf., *el-*

*İber*, II, 306; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 1129-1130; Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, *Mif-tâhu'l-vuşûl* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif), Beyrut 1403/1983, s. 117; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XII, 91-92; Şâtibî, *el-Muvâfakât*, I, 68; IV, 104; Zer-keşî, *el-Baḥrû'l-muḥîl* (nşr. Ömer Süleyman el-Eşkâr – Abdüsettar Ebû Gudde), Küveyt 1988, III, 13; IV, 31, 129-130, 411, 529; V, 546; VI, 42, 212-213, 280, 292, 297; İbn Ferhûn, *ed-Dibâ-cü'l-muḥzeb*, I, 380-381; Venşerîsî, *el-Mi'c'ya-rû'l-mu'rib*, Beyrut 1401-1403/1981-83, I, 73, 148; II, 251; VI, 382; XII, 29-31; Makkarî, *Nef-ḥu't-ṭib*, II, 67-68, 77-85, 88, 519, 648; III, 66; R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Paris 1956; a.mlf., "İbn Hazm", *E'*² (İng.), III, 790-799; Hassân Muham-med Hassân, *İbn Hazm el-Endelüsî*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikrî'l-Arabî); Muhammed Ebû Zehre, *İbn Hazm*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikrî'l-Arabî); Abdülha-lîm Uveys, *İbn Hazm el-Endelüsî*, Kahire 1399/1979; Tâhir Ahmed Mekki, *Dirâsât 'an İbn Hazm ve kitâbihi Tawḳu'l-ḥamâme*, Kahire 1401/1981; I. Goldziher, *Zâhirîler* (trc. Cihad Tunç), Ankara 1982, tür.yer.; Muhammed Süleyman Dâvûd, *Nazariyyetü'l-kıyâsî'l-uşûlî*, İskenderiye 1984, s. 233-254; Sâlim Yefût, *İbn Hazm ve'l-fikrî'l-felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Dârülbeyzâ 1986; a.mlf., "İbn Hazm el-Endelüsî", *Mevsû'a-tü'l-hadîretü'l-İslâmiyye*, Amman 1993, s. 223-241; Abdülmecîd Türkî, *Münâzarât fî usûlî's-şer'i'ati'l-İslâmiyye beyne İbn Hazm ve'l-Bâcî* (trc. Abdüssabûr Şâhin), Beyrut 1406/1986; a.mlf., *Kađâyâ şekâfiyye min târîhi'l-ğarbi'l-İslâmî*, Beyrut 1409/1988, s. 195-211; Ömer Ferruh, *İbn Hazm el-Kebîr*, Beyrut 1987; Aйдit Ghazali, "Economic Thought of Ibn Hazm", *Readings in Islamic Economic Thought* (ed. Abulhasan M. Sadeq – Aйдit Ghazali), Kuala Lumpur 1992, s. 66-73; M. Saghir Hasan al-Ma-sumi, "İbn Hazm's Risalah al-Bâhirah", *Sind University Research Journal*, II, Hyderabad 1962, s. 1-13; Nâsir el-Kettânî, "İbn Hazm el-İsbânî evi'l-Fârisî ve teşeyyuhû li-Benî Ümey-ye", *el-Lisânü'l-Arabî*, sy. 4, Rabat 1966, s. 76-81; Qasım al-Samarrai, "New Remarks on the Text of Ibn Hazm's Tawḳ al-Hamama", *Arabi-ca*, XXX/1, Leiden 1983, s. 57-58; Fadel I. Abd-ullah, "Notes on Ibn Hazm's Rejection of Ana-logiy Qiyas in Matters of Religious Law", *Ame-rican Journal of Islamic Social Sciences*, II/2, New York 1985, s. 207-224; Muhammad Abu Laila, "An Introduction to the Life and Work of Ibn Hazm", *JQ*, XXIX/2-3 (1985), s. 75-100, 165-171; Edib Nâyif Ziyâb, "el-Menhec 'inde İbn Hazm ve mevkîfuhû mine'l-kıyâs", *Dirâsât*, XIV/7, Amman 1987, s. 99-116; C. Van Aren-donk, "İbn Hazm", *İA*, V/2, s. 748-753; Şerefed-din Horasânî, "İbn Hazm", *DMBİ*, III, 345-356.



H. YUNUS APAYDIN

**İtikadî Görüşleri.** Eserlerinde kendini Sünnî olarak tanıtan, Ehl-i sünnet'i de "ashabın izinden gidenler" diye tanımlayan İbn Hazm (*el-Faṣl*, I, 201; II, 232, 271), İslâm âleminde genellikle benimsenen itikadî görüşleri ayrıntılı biçimde inceleyip eleştiren önemli bir âlim olarak kabul edilir. Onun iddiasına göre kelâmcılar,

Kur'an ve Sünnet'in yanı sıra mantık ve felsefe de bilmediklerinden itikadî esas-ları kanıtlama ve savunmada yetersiz kal-mışlar, ayrıca duyular ötesini duyulur âlemle mukayeseye dayanan bir akıl yü-rütme tarzını benimsedikleri için yöntem açısından da hatalı davranmışlardır. Hal-buki İslâm dininin kesin kanıtlara başvu-rularak doğrulanması ve savunulması ge-rekir (a.e., II, 365; *el-Uşûl*, s. 71, 73). İbn Hazm, itikadî konuların doğru olarak an-laşılmasına zemin hazırlamak amacıyla *et-Takrîb li-hudûdî'l-manṭık* ve *el-Faṣl* gibi eserler telif ettiği gibi doğrudan aka-idi konu edinen *Esmâ'ü'llâhi'l-ḥusnâ*, *el-Uşûl ve'l-fürû'*, *en-Neşâ'ihu'l-mün-ciye* adlı eserleri de kaleme almıştır. Al-lah'ın varlığı, dinî hükümlerin kendi delil-lerinden çıkarılması, ilâhî kelâmın an-laşılması, muhaliflerin reddi, hak ile bätılın ayırt edilmesi gibi konularda gerekli ol-duğundan mantık ve felsefe bilgisini İslâm âlimleri için vazgeçilmez bir şart ola-rak kabul eden İbn Hazm, mantıkta Aristocu bir çizgide yer almakla birlikte bu ilmin konularını işlerken dinî örnekler seçmiş, yer yer Aristo'ya muhalefet et-miş, eksik bir istidlâl olduğu gerekçesiyle "istikrâ"nın kesin bilgi ifade etmeyece-ğine dikkat çekmiştir. O, bu yönüyle ori-jinal sayılabilecek bir mantık denemesi yapan bir İslâm düşünürü olmuştur. İbn Hazm'a göre hakkında hüküm verilen küllînin kapsadığı bütün cüz'ileri gözlem yapmak suretiyle incelendikçe istikrâ ile varılacak sonuç bilgi değil bilgisizliktir (Sâlim Yefût, s. 204-226). İbn Hazm felse-fe yapmanın amacını, "hakikat ile erde-min mahiyetini öğrendikten sonra nefsi bu doğrultuda ıslah edip dünya ve âhiret mutluluğuna erişmek" şeklinde açıkla-mış ve böylece felsefe ile dinin aynı nok-tada birleştigi söylemiştir; ona göre din âlimleriyle filozofların görüşlerini muka-yese etmek bizi böyle bir sonuca götürür (*el-Faṣl*, I, 171; II, 237). Şöyle ki: Felsefe burhana dayanır, din ise vahye dayan-makla birlikte bütün iddialarını kesin ak-lî delillerle kanıtlamaya çalışır ve getirdi-ği delillerin tartışılmasını ister. Bu sebeple din felsefenin delillerini de ihtiva eder ve bütün felsefî burhanlar özlü olarak Kur'an ve Sünnet'te yer alır (a.g.e., II, 238, 240). Bu husus, din âlimlerinin mantık ve felsefe disiplinleriyle meşgul olmal-a-rını zorunlu kılar. Akıl dinin bildirdiği bü-tün gerçekleri tek başına bilemeyeceğinden dinî buyrukların tamamı vahiybe-belirlenmiş ve din tamamlanmıştır (Sâlim Yefût, s. 116). İbn Hazm felsefe, mantık



ve kelâm kültürünün kendisine kazandırdığı tahlil gücünü kullanarak Yahudilik, Hristiyanlık ve diğer dinleri mukayeseli bir şekilde eleştirmek suretiyle dinler tarihine önemli katkılarda bulunmuştur. Özellikle dinlerin mukayesesinde kullandığı metot başarılı görülmüştür. İbn Hazm'ın kelâmî görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür :

Bilgi duyu verilerine, apaçık akfî ilkelere veya bunlara dayanan kesin kanıtlara bağlı olarak bir şeye olduğu gibi (aslı hüviyetiyle) inanmaktır. Bir varlık ve olay hakkında beslenen inanç sözü edilen kanıtlara dayanırsa doğru bilgi olur, eğer kanıttan yoksun olursa bilgi sayılmaz. Bundan dolayı her bilgi aynı zamanda bir inançtır, fakat her inanç bilgi değildir. Bilginin kaynakları duyu verileri, akıl yürütme ve haberdan oluşur. Mütevâtir haberin bilgi ifade edebilmesi için duyuma dayanması gerekir. Akfî bilgilerin ise apaçık ilkelerden veya bunlara dayalı öncüllerden oluşması şarttır (*el-Uşûl*, s. 92-100). İnsan bilgiden yoksun olarak doğar ve bu dönemde bütün faaliyetleri diğer canlılarda olduğu gibi içgüdü ile gerçekleşir. Fizikî gelişmesine bağlı olarak akıl yürütme gücü Allah tarafından yaratılır ve temel bilgileri öğrendikten sonra bunlar aracılığıyla istidlâlî veya iktisâbî bilgiler üretir (*el-Faşl*, I, 40-42; V, 241-242). İnsanın varlık ve olayları tanıyıp tahlil etmesinin yanı sıra dinî bilgilerin doğruluğunu bilmesi de akfî bilgilerle mümkün olur (*a.g.e.*, I, 150). Ancak akıl dinî bir hüküm vazedemez, sadece ilâhî hükümleri idrak edip uygulanması gerektiğini anlar (*Sâlim Yefût*, s. 121).

Kâinat Allah tarafından yaratılmış olup her varlık amacına uygun bir tabiat ve özelliğe sahip kılınarak şekillendirilmiştir. İlâhî bir müdahale olmadan veya bünyevî bozulma sürecine girmeden varlıkların tabiatında herhangi bir değişiklik meydana gelmez. Şer'î hükümlerin aksine tabîyyât alanında sebeple sonuç arasında zorunlu bir bağlantının bulunduğu anlamına gelen illiyet ilkesi ve değişmez kanunlar geçerlidir (*et-Taḥrîb*, s. 169). Eş'ariyye'nin iddia ettiği gibi bakrın altına dönüşmesi mümkün değildir. Maddenin en küçük parçası olan atom sonsuzca bölünebilir. Belli bir karaktere sahip bulunan cevherler birbirinin benzeri değildir. İnsandan daima insan, hayvandan her zaman hayvan doğar, buğdaydan da buğday meydana gelir. Nitekim Kur'an ve Sünnet'te canlı-cansız bütün varlıkların

belli bir tabiat üzere yaratıldığı açıkça ifade edilmiştir (*el-Uşûl*, s. 21, 26; *el-Faşl*, V, 116-117). Dünya, güneş ve yıldızlar yuvarlak olup uzay boşluğunda hareket etmektedir, önemsenecek İslâm âlimleri bu görüştedir (*el-Uşûl*, s. 74; *el-Faşl*, II, 241, 244).

**Ulûhiyyet.** Allah'ın varlığı hudûs ve it-kân (nizam) delilleriyle kanıtlanabilir. İster cevher ister araz olsun kâinattaki bütün varlıklar sonludur, bu husus gözlemle sabittir. Her biri sonlu olan varlıklardan meydana gelen kâinatın tamamı da sonlu olur. Ayrıca bilfiil mevcut olan her varlığın sayılabilmesi ve belli özelliklere sahip bulunması da kâinatın sonlu olduğunu gösterir. Sonlu varlıklar ise kadîm değil hâdistir. Kur'an'da da her şeyin sonlu ve sınırlı olduğuna işaret edilmiştir (*el-Uşûl*, s. 126, 160-163; *el-Faşl*, I, 57-63). Bundan başka varlıkların farklı yapısal özellikler taşıması, düzenli ve birbiriyle irtibatlı olması da bilgili ve iradeli yüce bir varlık tarafından yaratıldığını gösterir (*el-Uşûl*, s. 71; *Sâlim Yefût*, s. 226-227, 335-336; Ahmed b. Nâsır el-Hamed, s. 121, 126).

Sıfat kavramının Allah Teâlâ'ya atfedilmesi câiz değildir; zira Kur'an ve Sünnet'te Allah'ın sıfatları bulunduğu ilişkin herhangi bir beyan bulunmadığı gibi sahâbe ve tâbiîn ile tebeu't-tâbiînden hiçbir kimse Allah'a sıfat kavramını nisbet etmemiştir. Şu halde söz konusu kavram bid'at olup Selef'in izinden ayrılan Mu'tezile tarafından icat edilmiş, onların yolundan giden kelâmcılar da bunu benimseyip yaygınlaştırmıştır. Diğer dinî meselelerde olduğu gibi ulûhiyyet konularında da herhangi bir ilâve ve eksiltme yapmadan naslara uymak farzdır. Esasen sıfat bütün dillerde "nitelenen varlığın taşıdığı mâna" demektir ki bunun Allah'a isnat edilmeyip sadece yaratıklar için kullanılabileceği açıktır. Naslarda Allah'a atfedilen âlim, kadîr, semî', basîr, mürîd, hay gibi kavramlar türemiş isimler olmayıp birer "alem"dir. Allah'ın ilmi, iradesi ve hayatı bulunduğunu değil bilen, gücü yeten, duyan, gören, dileyen, diri olan bir varlık olduğunu ifade eder. Bu konuda Ya'kûb b. İshak el-Kindî'nin Allah'ı "illet" diye isimlendirmesi ve Eş'arîler'in Allah'a ilim, irade, kudret, hayat gibi sıfatlar nisbet etmeleri, fizik ötesi bir varlık olan Allah'ı fizikî varlıklarla kıyaslama (kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid) yanlısına dayanır. Fizik âlemde ilim, hayat, irade, kudret gibi sıfatlar bunları taşıyan varlık için birer araz-

dır ve sadece bu âlemde geçerlidir. Bu istidlâl tarzını bahane edip ilmi olmayan âlim, iradesi olmayan mürid, gücü olmayan kadîrden söz etmeyi gayri mâkul saymak hiçbir zaman tutarlı değildir. Eğer "kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid" yöntemi doğru olsaydı bu âlemde gözü olmayanın görmesini, kulağı olmayanın işitmesini, beyni olmayanın bilmesini de mâkul kabul etmek gerekirdi; halbuki bunun imkânsız olduğu ve ayrıca bu organların Allah'a atfedilemeyeceği apaçıktır. Aslında zât-ı ilâhiyyeye sıfat isnat etmek tam anlamıyla bir şırıktır, çünkü bu durumda onun unsurlardan meydana gelmesi gerekir, bu ise tevhide aykırıdır. Allah kendisini vasıflandırmaz; esasen kadîm Kur'an'da yaratılmış varlıklar hakkında kullanılmıştır (Yûsuf 12/95; Yâsîn 36/39; el-Ahkâf 46/11). Bekâ ise naslarda mevcut değildir (*el-Faşl*, II, 284-337; V, 166-167). Mevcut bir varlık olması anlamında Allah'ın mahiyeti vardır, bu da inniyet ile ifade edilebilir (*a.g.e.*, II, 359-361).

"Kur'an" ve "kelâmulhâk" mâna itibariyle müşterek lafızlardır. Bu sebeple Kur'an gerçekten Allah kelâmı olup onun hem lafzı hem de mânası kadîmdir, insanın Kur'an'ı okuması ve yazması ise mahlûktur (*a.g.e.*, II, 14-18).

Kur'an ve Sünnet'te Allah'a nisbet edilen "yed, vech, ayn, nefes, cenb" lafızları ile kastedilen zât-ı ilâhî olup Müşebbihe ve Mücessime'nin iddia ettiği gibi bunlar Allah'a mahsus organlar değildir. Arş "istivâ" da Allah'ın arşta gerçekleştirdiği bir fiil olup yaratıklarının burada son bulması, onun ötesinde hiçbir yaratığın mevcut olmaması demektir. Hadislerde zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilen "kadem" ilâhî ilimde mevcut olan ümmet, "nüzü'l" ise duaların kabul edilmesiyle ilgili bir fiildir, "esâbi" de işleri yürütmek ve nimet vermek demektir (*a.g.e.*, II, 290-291, 347-358). Allah dünyada görülmez; âhirette ise bu dünyada göze verilen görme gücünden farklı bir yetenek sayesinde veya altıncı bir duyu vasıtasıyla görülecektir. Sahih hadisler de bu hususu kanıtlayıcı mahiyettedir (*a.g.e.*, III, 8, 10).

"Allah ezelden beri yaratıp rızık vermektedir", yani "ilâhî fiiller ezelidir" demek yanlıştır. Bunun yerine, "Allah ezelde yaratan ve rızık verendir" demek gerekir. Zira Allah'a nisbet edilen "hâlik-hallâk, râzık-rezzâk" lafızları yaratmak ve rızık vermekten türemiş isimler olmayıp alemdirler. İlâhî fiillerin hepsi hayır



ve adalettir; ancak bunu anlayabilmek için ilâhî adalet ve hikmeti insanlar arasında oluşan adalet ve hikmetle mukayese etmemek gerekir. Aksi takdirde O'nu yaratıklara benzetme hatasına düşülür (a.g.e., II, 34, 382; III, 137-138, 210-211). İlâhî fiiller tabiiyyât alanının aksine bir illete bağlı olarak vuku bulmaz (el-Üşûl, s. 45-46).

Kader, Allah'ın yaratıkları hakkındaki ezeli bilgisi olup bütün varlık ve olayları kapsar. Ümmet bu noktada icmâ etmiştir. Ancak kader insanları fiillerinde icbar altında bırakmaz; Allah, fiillerini gerçekleştirmeleri için kullarında irade ve güç yaratmıştır. Bu açıdan kulların fiillerini yaratan Allah'tır. Kul yaratılmış olan irade ve gücünü kullandığı için sorumlu olur. Allah'ın müminleri hidayete erdirmesi, hayrı kabul etmeleri için yardım ederek onları kullukta başarıya ulaştırması demektir. Bu anlamda Allah kâfirleri hidayete erdirmeyip inkâr ve isyanlarını artırır (a.g.e., s. 204-205; el-Faşl, III, 35-37, 64-74, 113-117).

Nübüvvet. Allah tarafından yaratılan kâinat farklı imkân ve özelliklere sahip varlıklarla doludur. Nitekim üstün zekâlı insanların zor problemleri çözmesi, çetin işleri başarması ve anlaşılması güç metinlerden ince mânalar çıkarması mümkün iken bu hususların zekâ seviyesi düşük olanlarca gerçekleştirilmesi imkânsızdır. Gerçekleşmesi beşerî bünyeye sahip olmayı gerektiren hususların da bu bünyeden yoksun olanlarca meydana getirilmesi mümkün değildir. Bu da bütün varlıkların farklı imkân ve kabiliyetlerde yaratıldığını gösterir. Şu halde Allah'ın insanlardan bir grubu herhangi bir öğrenime ihtiyaç duymadan beşeriyet için gerekli olan bilgi, hikmet, fazilet ve ismet özelliklerine sahip kılarak yaratması aklın mümkündür. Hilkatin başlangıcında beşeriyetin muhtaç olduğu ziraat, tıp, hukuk, iktisat kısaca bilim ve sanat gibi çeşitli alanlara ilişkin ilk bilgileri insanların tecrübe yoluyla öğrenmeleri imkânsız olduğundan bunların Allah tarafından bazı insanlara vahiy yoluyla bildirilmiş olması gerekir. İşte bu insanlara nebî denilir. Cenâb-ı Hak, nebî olarak seçtiği kimselerin nübüvvetlerini kanıtlamak üzere onların elinde nesnelerin tabiatını değiştiren mucizeler yaratır ve nübüvvetlerinin insanlar tarafından bilinmesini bu yolla temin eder. Nebîler bilerek büyük ve küçük günah işlemezler, sadece hata edebilirler. Naslarda nebî ve resullerle il-

gili olarak zikredilen hatalar bu türdendir. Kadınlardan nebîlerin gelmediğini gösteren hiçbir delil yoktur, ancak onlardan resul gönderilmemiştir. Nitekim kadınlardan peygamber gönderilmediğini savunanların delil olarak gösterdikleri âyetle (el-Enbiyâ 21/7) ifade edilen budur. Buna göre nebî Allah'tan doğrudan doğruya haber alan kişidir. Bazı kadınlar da çeşitli hususlarda bu tür bilgiler almıştır; İshak, Mûsâ ve İsâ peygamberlerin anneleri bunlardandır. Kur'an'da Hz. Meryem'in nebîler grubu içinde zikredilmesi de (Meryem 19/58) bu hususun önemli delillerinden birini oluşturur. Hz. Peygamber, Meryem ve Âsiye gibi bazı kadınların kemale erenlerden olduklarını belirtmek suretiyle onların nebîler arasında yer aldığını işaret etmiştir (el-Üşûl, s. 115-116; el-Faşl, I, 139-143; IV, 6, 58, 59, 207; V, 120-121).

Peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Muhammed'in nübüvvetine ilişkin çeşitli deliller mevcuttur. Bunların en önemlisi onun hayatından çıkarılan delildir. Nitekim bilgi ve medeniyetten yoksun bir çevrede yetişen yetim, fakir ve güçsüz bir kişi olmasına rağmen hiç kimseden öğrenim görmeden toplumuna hikmet ve bilgi dolu bir kitap ve din getirmiş, buna karşılık toplum tarafından reddedilip öldürülmeye teşebbüs edildiği halde her türlü tehlikeden korunmuş, getirdiği din kısa zamanda toplumunu aşip evrensel bir kabul görmüştür. Bu husus, onun ilâhî himayeye mazhar olduğunu ve nübüvvetle görevlendirildiğini gösterir. Bunun dışında Kur'an'ın i'câzı, ayın yarılması, ölümü temenni etmeye çağırdığı yahudilerin bundan çekinmesi, gaybdan haber vermesi, parmaklarından su akıtması, az yemeği çoğaltması gibi mucizeleri de vardır. Ancak Hz. Peygamber'in sîreti başka bir delile ihtiyaç bırakmayacak şekilde nübüvvetini kesin olarak kanıtlayıcı mahiyettedir. Bu sebeple onun nübüvvetini tanımak isteyenler hayatını ve sîretini çok iyi incelemelidirler. Ayrıca Tevrat ve İncil'de nübüvvetini müjdeleyen haberler de son derece önemlidir (el-Üşûl, s. 49-54; el-Faşl, II, 224-232). Hz. Peygamber'in vefatıyla vahiy ve dolayısıyla nübüvvet kapısı kapanmıştır. Varlıkların tabiatında değişiklik meydana getirmek sadece Allah'a ait olduğundan ve bunu da yalnız nübüvvetin delili olmak üzere peygamberlerin gösterdikleri mucizelerde gerçekleştirdiğinden velîlerin veya sihirbazların elinde eşyanın tabiatını değiştiren olayların meydana gelmesi mümkün değildir. Aksi takdirde bütün gerçekler bâtil olur, peygamberleri tanımak imkânsız hale gelir. Yahudiler ile hristiyanların, kendi din adamları hakkında ileri sürdükleri kerametlerin yanı sıra Şî'îler'in Hz. Ali ile ilgili olarak naklettikleri hârikulâde olaylar tamamen yalan ve asılsızdır. Süfîlerin velîlere atfettikleri su üzerinde yürüme, havada uçma, yiyecek içecek icat etme türünden kerametler de varlıkların tabiatında değişiklik meydana getirmeyi gerektirdiğinden vukuu imkânsız ve asılsız olaylardır (el-Üşûl, s. 132-133; el-Faşl, V, 99-107).

Âhiret. Kıyametin kopması ve âhiret âleminin varlığı aklın değil naklen temellendirilebilecek bir inanç konusudur. Zira akıl iyiliğe mükâfat, kötülüğe ceza verilmesini gerekli görmediği gibi bazı âhiret hallerini de tasavvur edemeyebilir. Ancak Allah, dilediğini yapan bir varlık olduğu ve âhiret âlemini yaratacağını haber verdiği için ona inanmak gerekir. Bu sebeple âhiret halleri sadece Kur'an ve sahih sünnetle bilinebilir. Bu konularda Hz. Peygamber'e atfedilen gayri sahih rivayetler de vardır; meselâ kabir azabının keyfiyetine ve mizanın altın kefeleri bulunduğu na ilişkin rivayetler bunlardandır.

“İbtidâ” âleminde yaratılan ruhlar, “ibtîlâ” âlemine indikten ve birleştikleri bedenleri terketmeleriyle gerçekleşen ölümden sonra kabirde sorgulamaya tâbi tutulur, bunun ardından dünya semâsında bulunan ruhlar âlemine intikal ederek kıyamete kadar nimet veya azap içinde bulunurlar. Ölümün ardından gerçekleşen berzah döneminde ruhların cesetlerle hiçbir alâkası kalmaz, zira cesetler zamanla toprağa dönüşür ve yok olur. Cesetlerin kabre konulmasından sonra ruhlarla irtibat kurulduğunu ve kabir hallerinin bu suretle gerçekleştiğini iddia eden kelâmcıların görüşleri zandan ibaret olup naslarla temellendirilemez. Aksine naslar, ölümden sonra müminlere ait ruhların ruhlar âlemine, peygamberlerle şehidlere ait ruhların ise cennete yükseldiklerine işaret etmektedir. Nitekim bazı âyetlerde Allah'ın, ruhları (nefis) ölümleri anında alıkoyduğuna ve kıyamete kadar da onları bedenlerinden ayrı tutacağına, kıyamet koptuktan sonra ise dirilteceği bedenlere iade edeceğine temas edilmiş (ez-Zümer 39/42), bazı âyetlerde de bedenlerden ayrılan ruhların cezalandırılacağı açıklanmıştır (el-En'âm 6/93; el-Enfâl 8/50). Hadislerde de Hz. Peygamber'in



Mi'rac gecesinde dünya göğünde kâfirlerin ruhlarını Hz. Âdem'in sol tarafında, müminlerin ruhlarını ise sağ tarafında gördüğü belirtilmiştir. Ashaptan bunların dışında herhangi bir sahih rivayet nakledilmemiştir. Bazı Sünnîler'in, ruhların kabirlere konan cesetlere iade edildiğine veya ölümle birlikte ruhların yok olduğuna dair ileri sürdükleri rivayetler sahih değildir, zira bu dirilişle ilgili âyetlerde açıklananlarla çelişmektedir. Söz konusu âyetlerde toprağa dönüşen bedenlerin diriltileceği ifade edilmesine rağmen ruhların diriltilmesinden bahsedilmemiştir (Yâsîn 36/78), bu da ruhların ölümle birlikte yok olmadığını gösterir. Ruh bir tür cisim olup bedenden bağımsız bir varlığa sahiptir. Her insan bunu yoğun zihnî faaliyetlerini yürütme sırasında farkedebilir. Tenâsüh inancı İslâm'ın âhiret âlemi telakkisine bütünüyle aykırıdır. Bütün İslâm âlimlerinin tenâsüh inancını benimseyenleri tekfir etmesi, ayrıca müslümanların insanlara verilecek cezanın bu dünyada değil âhiret âleminde gerçekleşeceği hususunda icmâ etmesi de bunu göstermektedir (*el-Uşûl*, s. 16-38, 83-89, 144-147; *el-Faşl*, I, 166; III, 170-172; IV, 114-126).

Cennet gök katlarında olup me'vâ cenneti altıncı kat gökte ve "sidre-i muntehâ"nın yanındadır. Hz. Peygamber'in Mi'rac gecesinde peygamberlerin ruhlarını birinci gökten yedinci göğe kadar değişik katmanlarda görmesi cennetin gök tabakalarında bulunduğunu gösterir. Cennet ve cehennem sonsuz olup hiçbir zaman yok olmaz. Hem kâfir hem de müslümanların çocukları cennette olacaktır (*el-Uşûl*, s. 40; *el-Faşl*, IV, 127, 134, 141-142, 148).

**İman-Küfür.** Sözlükte, "bir şeyin gerçek olduğunu bilerek tasdik edip dille ifade etmek" anlamına gelen iman şer'î bir terim olarak "emredilenleri yapıp yasaklanan hususlardan kaçınmak suretiyle ilâhî buyruklara itaat etmek" diye tanımlanır. Sözlükte "mağlûbiyeti kabul edip uzlaşmak" mânasına gelen İslâm da bazan aynı anlamı ifade eder. İman kavramı içinde amellerin de dahil olduğuna ilişkin çeşitli naklî deliller mevcuttur. Namaz karşılığında iman kelimesinin kullanılması (*el-Bakara* 2/143) bunlardan biridir. Naslarda imanın artacağına bildirilmesi de (*et-Tevbe* 9/124) bunu göstermektedir; zira tasdik için artış söz konusu edilemeyeceğine göre bununla amelî hususlar kastedilmiş olmalıdır. Şu halde iman ar-

tıp eksilir. Eğer iman tasdik ve ikrardan ibaret olsaydı âhirette bütün kâfirlerin mümin olması gerekirdi; çünkü dünyada inkâr ettiklerini âhirette tasdik etmiş olacaktı. Resûl-i Ekrem'in getirdiği kesin olarak bilinen vahiyleri benimsemeyen, bunlardan birini inkâr eden kimse mümin olamaz. Buna göre her mümin tasdik edicidir, fakat her tasdik eden mümin değildir. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın kâinatı yarattığını tasdik eden bazı kimselerin mümin olmadıkları açıklandığı gibi (*ez-Zuhruf* 43/87) Allah'ın varlığını ve gönderdiği bir kısım vahiyleri benimsedikleri halde yahudilerle hristiyanların kâfir oldukları bildirilmiştir (*el-Uşûl*, s. 8-14; *el-Faşl*, III, 230-238, 269-270). Hz. Peygamber'in varlığından ve getirdiği vahiylerden haberdar olmayanlar sorumlu sayılmadıklarından âhirette azaba uğratılmayacaklardır, çünkü bilmemek geçerli bir mazerettir. Ancak İslâm davetinden haberdar olanların bunu araştırmaya yönelmeleri gereklidir. Günah işleyen mümin fâsıktır, yani imana dahil unsurlardan biri olan amelî terketmesi sebebiyle amel yönünden imanı eksiktir. Bu sebeple kişiyi iman statüsünden çıkaran sadece inkârdır. Şirk bütün iyi amelleri yok eder (*a.g.e.*, III, 274, 279).

Tekfirin ölçüsü, İslâm'dan olduğu kesin olarak bilinen ilkelerden birini inkâr etmektir. Temel ilke olarak müslüman olduğunu söyleyen herkes müslüman sayılır. Müslüman olmak için herkesin itikadî ve fikhî meseleleri ayrıntıları ile bilmesi gerekmez. Ancak Allah'ın ve O'nun son elçisinin söylediklerine muhalif bir hükmü bile bile benimsemek, inkâr içeren ifadeleri kullanmak, haramları helâl telakkî etmek, müslümanların izlediği yoldan başka bir yola girmek, üzerinde İslâm âlimlerinin icmâ ettiği bir hususu reddetmek, İslâm'la alay etmek veya buna rızâ göstermek, ister mütevâtir isterse âhâd habere dayansın Hz. Peygamber'in sahih yolla sabit olan sözlerini reddetmek, son Peygamber'den sonra Hz. İsmâ dışında başka bir peygamberin geleceğine inanmak, kişiyi Müslümanlık'tan çıkaran belli başlı inanç ve davranışlar arasında yer alır. Buna karşılık ilmi ölçülere bağlı kalmak ve İslâmiyet'i kasten değiştirme amacını taşımamak şartıyla nasları hatalı bir şekilde de olsa te'vil etmek tekfire konu teşkil etmez. Bundan dolayı nasları farklı şekillerde yorumlayan mezheplere mensup olanların müslüman olduğuna hükmetmek gerekir. Bununla birlikte yukarıda sıralanan ilkeleri reddeden bir

kısım Hâricî fırkaları, tenâsühe inananlar ve Kur'an'ın sahâbîlerce değiştirildiğini iddia eden bazı Şîiler müslüman değildir. Özellikle Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra İslâm'a ve müslümanlara tuzak kuranlar Ehl-i beyt sevgisi izhar ederek ayrılıkları körüklemişlerdir. Fars hâkimiyetinin müslümanlarca sona erdirilmesini hazmedemeyenler Şîa adı altında toplanmışlar ve naslardan temeli bulunmayan bir İslâm anlayışı ortaya koymuşlardır (*el-Faşl*, II, 213, 271-274; III, 235, 243-245, 292-301; V, 84-95).

İbn Hazm gerek dinlerin mukayeseli olarak incelenmesi, gerek Sünnî kelâm ekolünün ve özellikle Eş'ariyye'nin eleştirilmesi, gerekse felsefe ve mantık disiplinlerinden yararlanarak İslâm dininin savunulması konusunda önemli görüşler ortaya koyan bir şahsiyettir. Bütün bilgilerin nasların ışığında yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini ısrarla savunmak suretiyle bir taraftan nakle dönüşü gerekli gören İbn Hazm, bir taraftan da mantık ve felsefe disiplinlerinin ilkelerini araştırmayı lüzumlu görerek nakle akıl arasında çelişki bulunmadığını göstermek istemiş, bunu yaparken de yer yer Aristo ve Eflâtun'un nazariyelerinden etkilmiştir. Âlemin yaratılmışlığını onun sonlu oluş prensibiyle açıklarken Kindî'den faydalanmış, fakat filozofun ulûhiyyet telakkisini yer yer eleştirmiştir. İlâhî sıfatlar konusunda Allah'ın yaratıklara benzetilmesi sonucunu doğuracak kıyasları isabetsiz bulup bu hususta sadece naslara itibar edilmesi gerektiğini ısrarla savunmasına rağmen haberi sıfatları te'vil etmiş, sıfatlar meselesinde Mu'tezile'den Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ve Kâ'bî gibi âlimlerin görüşlerine benzer telakkileri benimsemiştir. Tabiat felsefesinde illiyet ilkesini kabul edip kelâmcıların "âdet teorisi"ni reddetmiştir. Nübüvveti imkân mantığından yola çıkarak kanıtlamaya çalışmış ve onu ispat edebilmek için kerametleri reddetmeyi gerekli görmüş, ruhun ölümden sonraki durumu konusunda kelâmcılardan farklı bir görüşe meylenmiştir. Tekfir konusunda tutarlı ölçülere dikkat çekmesine rağmen nasları kendi anlayışından farklı şekilde yorumlayan Bâkılânî, İbn Fûrek, Süleyman b. Halef el-Bâcî gibi Eş'arîler'i küfre nisbet ederek yer yer kendi koyduğu ilkelere ters düşmüştür. İbn Haldûn'un da belirttiği gibi Sünnî âlimleri çok sert bir üslûpla eleştirdiği için eserlerinde ortaya koyduğu değerli görüşlerden yeterince faydalanılamasını engellemiştir (*Mukaddime*, III, 1048).



Bununla birlikte İbn Rüşd ve Takıyyüddin İbn Teymiyye, kelâmcıların tenkidine ilişkin konularda İbn Hazm'dan büyük ölçüde faydalanmışlardır. M. Reşid Rızâ, her asırda İbn Hazm'ın eserlerinden yararlanan pek çok âlimin bulunduğunu, ancak onun adını sadece tenkit etmek amacıyla andıklarını söyler (*Tefsîrû'l-menâr*, VII, 144). İbn Hazm'ı tenkit edenler arasında İsâ b. Sehl el-Esedî, İbn Teymiyye, İbn Abdülber en-Nemerî, Ömer b. Muhammed es-Sekûnî, İbn Kayyim el-Cevziyye, Ahmed b. Nâsir el-Hamed gibi âlimler yer alır. Tenkit noktaları, daha çok nakle dönmeyi ısrarla savunduğu halde felsefî kültürün etkisinde kalarak görüşlerini naslardan hareketle temellendiremediği konularında yoğunlaşır. Bu tenkitler bir yana, itikadî problemleri mantık ve felsefe kültüründen faydalanarak çözmeye çalışması ve bunu yaparken nasları ihmal etmemeyi gerekli görmesi açısından İbn Hazm'ın Gazzâlî'den önce kelâm tarihinde yeni bir çığır açtığını söylemek gerekir. İbn Hazm'ın itikadî görüşleri üzerine çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Ahmed b. Nâsir el-Hamed'in *İbn Hazm ve mevkiühû mine'l-ilâhiyyât* (Mekke 1406), Hassân Muhammed Hassân'ın *İbn Hazm el-Endelüsî* (Kahire, ts. [Dârü'l-fikri'l-Arabî]) ve Sâlim Yefût'un *İbn Hazm ve'l-fikrû'l-felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs* (Dârülbeyzâ 1986) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hazm, *Merâtibü'l-ülûm* (*Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî* [nşr. İhsan Abbas] içinde), Beyrut 1983, IV, 62; a.mlf., *et-Takrîb li-haddî'l-mantık* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1959, s. 169; a.mlf., *el-İhkâm* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1345, I, 6, 34-35, 119; a.mlf., *el-Üsûl ve'l-fürû'*, Beyrut 1404/1984, s. 8-163; a.mlf., *el-Faşl* (Umeire), I-V, tür.yer.; İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh* (nşr. Muhammed Enîs İyâde - Muhammed Fehmî es-Sercânî), Kahire, ts. (Mek-tebetü Nusayr), s. 172, 175; İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1048; Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, VII, 144; Sâlim Yefût, *İbn Hazm ve'l-fikrû'l-felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Dârülbeyzâ 1986; Ahmed b. Nâsir el-Hamed, *İbn Hazm ve mevkiühû mine'l-ilâhiyyât*, Riyad 1406; Hassân Muhammed Hassân, *İbn Hazm el-Endelüsî*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 104-105, 119-121, 164-165; Abdülmüteâl es-Sâidî, *el-Müceddidün fi'l-İslâm*, Kahire, ts. (Dârü'l-Hammâmî), s. 190-194; Abdülmecid Türkî, *Kadâyâ sekâfiyye min târihi'l-ğarbi'l-İslâmî*, Beyrut 1409/1988, s. 208-210; Abdurrahman el-Fâsî, "Ebû Muhammed İbn Hazm fî târihiyyâtihi bi-hużûri Zâhiriyyetihi ve yakazatî "aklâniyyetihi", *et-Türâşû'l-hadîyyi'l-müşterek beyne İsbâniyâ ve'l-Mağrib*, Gırnata 1412/1992, s. 243-251; Muhammed İzzet et-Tahtâvî, "Min a'lâmi'l-karni'l-hâmisî'l-hicrî İbn Hazm", *ME*, LV/1 (1982), s. 79-81; Süheyr Fazlullah Ebû Vâfiye, "İbn Hazm

"alem min a'lâmi'l-fikri'l-İslâmî bi'l-Endelüs", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, XXVI/1-2, İslâmâbâd 1412/1991, s. 325-326; Hüseyin Benî Hâlid, "İbn Hazm ez-Zâhiri ve eşeruhû fî hıfzî'l-türâşî'l-İslâmî", a.e., s. 363-366.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

**Dinler Tarihi.** İbn Hazm fıkıh, hadis, edebiyat, felsefe ve mantığın yanında dinler tarihine de ilgi duymuş ve bu konuda eserler yazmıştır. Bu saha ile meşgul olmasının temel sebeplerinden biri yetiştirdiği ortamın kültür ve inanç çeşitliliğidir. O dönemde İspanya (Endülüs), müslümanlar dışında yahudi ve hristiyanlarla bunların oluşturduğu çeşitli fırkaların yoğun olarak yaşadığı bir bölge idi. Genel olarak İslâm dünyasının benzer coğrafyalarında olduğu gibi Endülüs'te de gayri müslimlerin İslâm ve müslümanlarla ilgili olumsuz görüş ve iddialarına karşı İbn Hazm da mücadele vermiş olup dinler tarihi alanında yazdıklarının önemli bir kısmı reddiye mahiyetindeki eserlerden oluşmaktadır. Meselâ mülûkû't-tavâif devrinde Gırnata (Granada) Emiri Habûs tarafından vezirliğe getirilen, 1027'de Nagid unvanını alarak Gırnata yahudi cemaatinin lideri olan ve Talmud uzmanı olarak bilinen nahivci ve şair İbn Nağrîle (Samuel ha-Nagid [İsmâil b. Yûsuf el-Lavî]), Kur'an'ın âyetleri arasında çelişkiler bulunduğu yolunda iddialar ortaya atınca İbn Hazm *Risâle fi'r-red 'alâ İbni'n-Nağrîle el-Yehûdî* adlı eserini, tabip-filozof Ebû Bekir er-Râzî'ye isnat edilmekle birlikte halen elde bulunmayan *el-İlmü'l-ilâhî*'deki İslâmî akîde ile uyuşmayan görüşlere karşı da *et-Taḥkîk fi naḳdi Muḥammed b. Zekerıyyâ er-Râzî fi kitâbihi'l-İlmî'l-ilâhî* adlı kitabını yazmıştır. Ayrıca *el-Faşl*'ın bir bölümünü teşkil etmekle birlikte Zehebî'nin müstakil eser olarak zikrettiği *İzhârü tebdîli'l-Yehûd ve'n-Naşârâ li't-Tevrât ve'l-İncîl ve beyânü tenâküzihî mâ bi-eydihim minhâ mim mâ lâ yaḥtemilü't-te'vîl*'i de reddiye türü eserlerindendir.

İbn Hazm'ın dinler tarihi sahasında en önemli eseri *el-Faşl fi'l-mîle ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*'dir. Müellif, eserin mukaddimesinde din ve mezheplere dair o zamana kadar yazılmış eserleri değerlendirmektedir. İbn Hazm'a göre bu konuda çok sayıda eser kaleme alınmışsa da bunlardan bir kısmı gereğinden fazla uzatıldığı için anlam karışıklıklarına yol açmış ve konuların doğru anlaşılmasını engellemiştir. Diğer bazı eserler ise kısa tutulduğu için konuyla ilgili birçok tartışma

ihmal edilmiş, böylece okuyucu yeterince bilgilendirilmediği gibi İslâm'a yönelik tenkitler de gerektiği şekilde cevaplandırılmamıştır. İbn Hazm, eserinde muteber kaynaklara başvurmak suretiyle somut deliller getirip meseleleri insaf ölçülerinde ortaya koymayı amaçladığını, karmaşık ifadelerden kaçınıp kolay anlaşılır bir dil kullandığını söylemektedir (*el-Faşl*, I, 35-36).

İslâm dinine aykırı kabul edilen akımların başlıca altı gruba ayrıldığını belirten İbn Hazm bu fırkaları İslâm'a en uzak olanlardan başlayarak ele alır. Birinci fırka kelâmcıların Süfistâiyye dedikleri, varlıkların objektif gerçekliğini reddeden sofistler, ikinci fırka âlemin ezeli olduğunu, dolayısıyla bir yaratıcı ve yöneticisinin bulunmadığını ileri süren dehiyye (materalistler), üçüncü fırka, âlemin hem ezeli olduğunu hem de ezeli bir yöneticisinin bulunduğunu kabul eden felâsife, dördüncü fırka âlemin yaratılmış (muḥdes) olduğuna inanmakla birlikte birden çok ezeli yöneticisinin bulunduğunu ileri süren Mecûsilik, Sâbilik, Maniheizm, Mezdekiyye, Deysâniyye, Hristiyanlık vb. inanç gruplarıdır. Beşinci fırka âlemin yaratılmış olduğuna, ezeli bir yaratıcısının bulunduğuna inanmakta, fakat nübüvveti inkâr etmektedir; Brahmanlar bu grupta yer almaktadır. Altıncı fırka objektif gerçekliğe, âlemin yaratılmışlığına, tek ve ezeli bir yaratıcısının bulunduğuna ve peygamberliğe inanan, ancak bazı peygamberleri kabul ettikleri halde bir kısmını reddeden gruplardır. Yahudiler ve Mecûsiler bu gruba girmektedir (*a.g.e.*, I, 36-37). Hristiyanlar ise teslise inandıkları için de dördüncü gruba, Hz. Muhammed'in peygamberliğini tanımadıkları için altıncı gruba girerler.

İbn Hazm bu fırkaları tek tek ele alarak temel görüşlerini belirtip tenkit eder. Önce Süfistâiyye'yi, ardından dehiyyeyi eleştirirken âlemin hâdis olduğuna dair deliller getirir (*a.g.e.*, I, 43-69). Daha sonra âlemin yaratıcı ve yöneticisinin birden çok olduğunu kabul edenleri iki grupta ele alır. İlk grup yedi gezegen ve onların ezeli olduğunu, ayrıca iki ayrı prensibi (Hürmüz ve Ehrimen) kabul eden Mecûsiler'dir. Mezdekiyye, Hürremiyye, Sâbilik de bu gruba dahildir. İkinci grupta Deysâniyye, Merkûniyye (Marcionites) ve Mâniyye (Mâneviyye, Maniheizm) yer almaktadır. İbn Hazm birden çok tanrı bulunduğunu ileri sürenlerin delillerini çürütür (*a.g.e.*, I, 86-108). Teslis inancı sebe-