

TC.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**İBN HAZM'IN HANEFÎLERE YÖNELİK KIYAS  
ELEŞTİRİSİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**  
**Muhammet Ali ACAR**

**Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri**  
**Enstitü Bilim Dalı : İslam Hukuku**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY**

**TEMMUZ-2018**

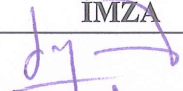
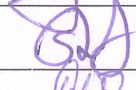
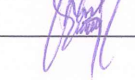
TC.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İBN HAZM'IN HANEFİLERE YÖNELİK KIYAS  
ELEŞTİRİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ  
Muhammet Ali ACAR

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri  
Enstitü Bilim Dalı : İslam Hukuku

“Bu tez 11/07/2018 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY	BAŞARILI	
Doç. Dr. Soner DUMAN	BAŞARILI	
Dr. Öğr. Üyesi Nail OKUYUCU	BAŞARILI	



SAKARYA  
ÜNİVERSİTESİ

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLİK BEYAN FORMU


Sayfa : 1/1

Öğrencinin

Adı Soyadı	:	Muhammet Ali ACAR
Öğrenci Numarası	:	1560Y08037
Enstitü Anabilim Dalı	:	Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı	:	İslam Hukuku
Programı	:	<input checked="" type="checkbox"/> YÜKSEK LİSANS <input type="checkbox"/> DOKTORA
Tezin Başlığı	:	İBN HAZM'IN HANEFİLERE YÖNELİK KIYAS ELEŞTİRİSİ
Benzerlik Oranı	:	%9

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.

  
25/06/2018  
Öğrenci İmza

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafımda yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere .....@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.

Bilgilerinize arz ederim.

...../...../20.....  
Öğrenci İmza

Uygundur

Danışman  
Unvanı / Adı-Soyadı: Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay

Tarih: 25/06/2018

İmza: 

KABUL EDİLMİŞTİR

REDDEDİLMİŞTİR

EYK Tarih ve No:

Enstitü Birim Sorumlusu Onayı

## ÖNSÖZ

Bu çalışmada, İbn Hazm'ın Hanefî mezhebi özelinde ehl-i reye yönelik kıyas eleştirisi, mantık ilmi bakımından temelleri ve fûrû-i fıkha yansımalarıyla birlikte ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede birinci bölümde, İbn Hazm'ın epistemolojisine, mantık ve şer'î delil anlayışına, ardından kıyasla ilişkisini kurduğu kavramlardan olan taklit, rey ve istihsâna bakışı ile ictehad anlayışına değinilmiştir. Daha sonra onun illet, ta'lîl ve kıyasa bakışı ve daha çok Hanefîler özelinde ehl-i reye yönelik ilgili eleştirileri, bilhassa ilk dönem Hanefîlerinden Cessâs'ın görüşleri ile mukayeseli olarak incelenmiştir. İkinci bölümde ise İbn Hazm'ın *el-Muhallâ bi'l-âsâr* isimli kapsamlı fûrû-î fıkıh eseri çerçevesinde, onun teoride şer'î bir delil olarak kabul etmediği kıyasa, uygulamada ne tür eleştiriler getirdiği ele alınmıştır. Bu çerçevede İbn Hazm'ın Hanefîlere nispet ettiği temsil gücü yüksek bazı kıyaslar seçilerek onun bu kıyaslara yönelik itiraz ve eleştirileri ortaya konulmuş, ayrıca bu kıyasların Hanefîlere aidiyeti araştırılmıştır.

Tez konusunun belirlenmesinden tezin tamamlanmasına kadar, her aşamada çalışmamı sahiplenerek titizlikle takip eden, vakit ayırma hususunda büyük fedakârlığını gördüğüm, kıymetli tenkit ve teklifleriyle desteğini hep yanımda hissettiğim muhterem danışman hocam Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay'a içten teşekkürlerimi ve saygılarımı sunuyorum. Fikir ve görüşleriyle çalışmamın gelişmesine katkıda bulunan değerli jüri üyesi hocalarım Doç. Dr. Soner Duman, Doç. Dr. Osman Güman ve Dr. Öğr. Üyesi Nail Okuyucu'ya katkı ve emekleri için çok teşekkür ediyorum. Ayrıca tezin yazım sürecinde, bilhassa mantık ve kelim ile ilgili meselelerde görüşlerinden istifade ettiğim Sacide Ataş ve Muhammed Osman Doğan'a müteşekkirim. Araştırmacı yetiştirme Programı (AYP) kapsamında birçok kaynağa kolayca ulaşmamı sağlayan ve nezih bir çalışma ortamı sunan TDV İslam Araştırmaları Merkezine, tüm çalışanlarına, kütüphane, dokümantasyon ve fotokopi servislerine değerli katkılarından dolayı şükranlarımı sunarım. Araştırma görevlisi olarak görev yaptığım Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin başta sayın dekanı değerli hocam Prof. Dr. Ahmet Bostancı olmak üzere bütün çalışanlarına da ayrıca teşekkür ederim. Son olarak üzerimde büyük emekleri olan, maddi ve manevi desteklerini her zaman hissettiğim, her daim yanımda olan anne ve babama en kalbî teşekkürlerimi sunarım.

**Muhammet Ali Acar**

# İÇİNDEKİLER

<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>İV</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>V</b>
<b>SUMMARY</b> .....	<b>VI</b>

<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
--------------------	----------

<b>BÖLÜM 1: İBN HAZM'IN İCTİHAD ANLAYIŞI VE KİYASA BAKIŞI</b> .....	<b>5</b>
---	----------

1.1. İbn Hazm'ın Epistemolojisi ve Şer'î Delil Anlayışı.....	5
1.2. İbn Hazm'ın Taklit, Rey ve İstihsânı Reddi Bağlamında İctihad Anlayışı .....	12
1.3. İbn Hazm'ın İlet ve Ta'lîle Bakışı ve İlgili Eleştirileri .....	18
1.3.1. İlet'in Tanımı ve Sebep, Garaz, Alamet ve Mana ile İlişkisi .....	18
1.3.2. Ta'lîlin Meşruiyeti.....	22
1.3.2.1. Ta'lîlin Meşruluğuna Dair Delillere Yöneltilmiş Eleştiriler .....	24
1.3.2.2. Ta'lîlin Meşru Olmadığını Gösteren Deliller.....	31
1.4. İbn Hazm'ın Kıyasa Bakışı ve İlgili Eleştirileri .....	38
1.4.1. Kıyasın İslâmî İlimlere Girişi ve Tanımı .....	38
1.4.2. Kıyasın Çeşitleri ve Şartları .....	46
1.4.2.1. Ortak Vasfın Fer'deki Etkisi Bakımından Kıyas Çeşitleri.....	46
1.4.2.2. Dayanağı Bakımından Kıyas Çeşitleri .....	47
1.4.2.3. Kıyasın Şartları ve Sahası .....	56
1.4.3. Mantık İlmi Açısından Kıyasa Bakışı .....	57
1.4.4. Kıyasın Meşruiyeti .....	65
1.4.4.1. Kıyasın Meşruluğuna Dair Delillere Yöneltilmiş Eleştiriler .....	66
1.4.4.2. Kıyasın Meşru Olmadığını Gösteren Deliller .....	78

<b>BÖLÜM 2: İBN HAZM'IN EL-MUHALLÂ ADLI ESERİNDE HANEFÎLERE</b>	
---	--

<b>KIYAS MERKEZLİ YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER</b> .....	<b>87</b>
---	-----------

2.1. Hanefîlerin Kıyaslarına Yönelik Eleştiriler .....	90
2.1.1. Asla ve Aslın Hükümüne Yönelik Eleştiriler .....	90
2.1.1.1. Kıyasa Aykırı Olarak Sabit Olan Hükümlere Kıyas Yapılması.....	91
2.1.1.2. Aslın Hükümünün Hatalı Olması.....	94

2.1.1.3. Aslın Hükümünün Fer'e Aynen İntikal Etmemesi .....	96
2.1.2. Fer'e Yönelik Eleştiriler .....	99
2.1.2.1. Asıl ile Fer'in Birbirinin Benzeri (Naziri) Olmaması .....	99
2.1.2.2. Fer' Hakkında Naslarda Hükümün Bulunması .....	101
2.1.3. İlete Yönelik Eleştiriler .....	102
2.1.3.1. Ta'lîlin Bir Delile Dayanmaması .....	102
2.1.3.2. Asıl ile Fer' Arasında Ortak (Câmi') Bir İletin Bulunmaması .....	103
2.1.3.3. İletin Yanlış Tespit Edilmiş Olması .....	104
2.2. Hanefilerin Kıyası Terk Etmelerine Yönelik Eleştiriler .....	107
2.2.1. Bazı Meselelerde Kıyasın Tümden Terk Edilmesi .....	107
2.2.2. Kıyasın Terk Edilip İstihsâna Başvurulması .....	108
2.2.3. Kıyas Yapılan Meseleyle Aynı Özelliği Taşıyan Başka Meselelerde Kıyasın Terk Edilmesi .....	110
2.2.4. Evlâ, Eşbeh veya Misil Kıyasın Terk Edilmesi .....	113
2.2.5. Fer'in Asla Sadece Bir Hükümü Açısından Kıyas Edilip Diğer Hükümleri Açısından Kıyas Edilmemesi .....	116
<b>SONUÇ</b> .....	<b>119</b>
<b>KAYNAKÇA</b> .....	<b>126</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ</b> .....	<b>136</b>

## KISALTMALAR

<b>b.</b>	: ibn
<b>b.y.</b>	: basım yeri yok
<b>bkz.</b>	: bakınız
<b>çev.</b>	: çeviren
<b>d.</b>	: doğum tarihi
<b>DİA.</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
<b>h.</b>	: Hicrî
<b>H.z.</b>	: Hazreti
<b>İFAV.</b>	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
<b>İSAM.</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
<b>Krş.</b>	: Karşılaştırınız
<b>m.</b>	: Milâdî
<b>nşr.</b>	: tahkik ve neşreden
<b>ö.</b>	: ölüm tarihi
<b>s.</b>	: sayfa
<b>s.a.</b>	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
<b>ts.</b>	: tarihsiz
<b>v.dğr.</b>	: ve diğerleri
<b>vb.</b>	: ve benzeri

<b>Tezin Başlığı:</b> İbn Hazm'ın Hanefîlere Yönelik Kıyas Eleştirisi	
<b>Tezin Yazarı:</b> Muhammet Ali Acar	<b>Tez Danışmanı:</b> Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay
<b>Kabul Tarihi:</b> 11/07/2018	<b>Sayfa Sayısı:</b> vi (ön kısım) + 136 (tez)
<b>Anabilim Dalı:</b> Temel İslam Bilimleri	<b>Bilim Dalı:</b> İslam Hukuku
<p>Fıkî mezheplerin büyük çoğunluğu usûl anlayışlarında kapsamlı veya sınırlı ölçüde fikhî kıyasa (temsil, analogi) yer vermiş, bilhassa ehl-i rey, analogiye başvurmaksızın fikhî meselelere çözüm bulunamayacağını dile getirmiştir. Kendilerini ehl-i hadis içerisinde konumlandıran Zâhirîlerin en önemli temsilcilerinden olan İbn Hazm (ö. 456/1064) ise karşılaşılabilecek sınırsız meselenin fikhî kıyasa başvurmaksızın, eldeki naslarla çözülebileceğini savunmuştur. Buna göre İbn Hazm, fikhî kıyasa alternatif olarak mantıkî kıyasın (syllogism) ve mantık ilminin diğer imkânlarının kullanılmasını teklif etmiştir. Ayrıca o, dönemdeki hâkim fıkîh anlayışına ciddi eleştiriler getirmiştir. İbn Hazm'ın Hanefî mezhebi özelinde ehl-i reye yönelik kıyas eleştirisinin, mantıkî temelleri ve fûrû-i fıkha yansımalarıyla birlikte ortaya konulmasını hedefleyen bu tez, bir giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır.</p> <p>Giriş bölümünde araştırmanın amacı, önemi, yöntem ve kaynakları ortaya konulmuştur. Birinci bölümde İbn Hazm'ın kıyas eleştirisinin arka planının anlaşılması için ilk olarak onun epistemolojisine, mantık ve şer'î delil anlayışına, ardından kıyasla ilişkisini kurduğu kavramlardan olan taklit, rey ve istihsâna bakışı ile icthad anlayışına kısaca değinilmiştir. Daha sonra onun illet, ta'lîl ve kıyasa bakışı ve daha çok Hanefîler özelinde ehl-i reye yönelik ilgili eleştirileri, bilhassa ilk dönem Hanefîlerinden Cessâs'ın (ö. 370/981) görüşleri ile mukayeseli olarak incelenmiştir.</p> <p>İkinci bölümde ise İbn Hazm'ın <i>el-Muhallâ bi'l-âsâr</i> isimli kapsamlı fûrû-ı fıkîh eseri çerçevesinde, onun teoride şer'î bir delil olarak kabul etmediği kıyasa, uygulamada ne tür eleştiriler getirdiği ele alınmıştır. Bu çerçevede İbn Hazm'ın Hanefîlere nispet ettiği temsil gücü yüksek bazı kıyaslar seçilerek onun bu kıyaslara yönelik itiraz ve eleştirileri ortaya konulmuş, ayrıca bu kıyasların Hanefîlere aidiyeti araştırılmıştır.</p>	
<b>Anahtar kelimeler:</b> Fıkîh, Kıyas, İlet, Zâhirîlik, İbn Hazm, Hanefî Mezhebi	



<b>Title of the Thesis:</b> Ibn Hazm's Criticism of Analogy (Qiyās) Against Hanafīts	
<b>Author:</b> Muhammet Ali ACAR	<b>Supervisor:</b> Professor. Hacı Mehmet Günay
<b>Date of Acceptance:</b> 11/07/2018	<b>Nu. of pages:</b> vî (pre text) + 136 (main part)
<b>Department:</b> Basic Islamic Sciences <b>Subfield:</b> Islamic law	
<p>The great majority of the Islamic law schools have included analogy (<i>qiyās</i>) in their <i>usūl al-fīqh</i>, whether on a comprehensive or limited scale. The <i>ahl al-ra'y</i> (rationalists) especially expressed that no solution to the <i>fīqh</i> problems can be found without referring to analogy. Ibn Hazm (d. 456/1064), one of the most important representatives of the <i>Zāhirī</i>tis that position themselves as <i>ahl al-hadīs</i> (traditionalists), has argued that the unlimited problems that can be encountered will be solved by the texts (<i>nūsūs</i>) in hand without resorting to analogy. Accordingly, Ibn Hazm proposed the use of syllogism and other tools of the science of logic as an alternative to analogy. He also brought intense and serious criticism against the understanding of <i>fīqh</i> that was dominant in his time.</p> <p>This thesis, which aims to reveal Ibn Hazm's criticism of analogy against the <i>ahl al-ra'y</i> specific to the Hanafī school of law and its effects in <i>furū al-fīqh</i>, consists of an introduction and two main sections.</p> <p>In the introduction part, the aim, importance, method and resources of the work are presented. In the first chapter, in order for the background of Ibn Hazm's criticism of analogy to be understood, we first briefly addressed his epistemology, understanding of logic and <i>shar'ī</i> evidence, and then <i>taqlīd</i> (imitation), <i>ra'y</i> (reason) and <i>istihsān</i> (juristic preference), the concepts to which he established a relation to analogy, and to his understanding of <i>ijtihād</i> (legal reasoning). Later, we tried to examine his view of rationale (<i>illah</i>), causation (<i>ta'līl</i>) and analogy, and his criticisms of the <i>ahl al-ra'y</i> specific to Hanafīts, in comparison with the views of al-Jassās (d. 370/981), one of the early Hanafīts, in particular.</p> <p>In the second chapter, we handled Ibn Hazm's practical criticism against analogy, which he does not acknowledge as a <i>shar'ī</i> evidence in theory, within the scope of his comprehensive <i>furū al-fīqh</i> book <i>al-Muhallā bi al-āsār</i>. In this framework, some highly representative analogies, which Ibn Hazm attributed to the Hanafīts, have been selected and his objections and criticisms against these analogies have been put forward and their belonging to Hanafīts was investigated.</p>	
<b>Keywords:</b> Islamic law ( <i>fīqh</i> ), analogy ( <i>qiyās</i> ), rationale ( <i>illah</i> ), <i>Zāhirism</i> , Ibn Hazm, Hanafī school of law	

# GİRİŞ

## Araştırmanın Önemi

İslâmî ilimler içerisinde amelî alanla ilgilenen fıkıh ilmi açısından kıyas (analoji), kilit kavramlardan birisidir. Fıkhî mezheplerin büyük çoğunluğu usûl anlayışlarında kapsamlı veya sınırlı ölçüde kıyasa yer vermiş, bilhassa ehl-i rey, naslarda ve icmâda hükmü yer almayan meselelerde kıyasa başvurmaksızın çözüm bulunamayacağını dile getirmiştir. Sünnî düşünce içerisinde kıyasın bütünüyle reddedilmesi fikri ile öne çıkan Zâhirîliğin kurucu ismi Davud b. Ali (ö. 270/884) olmakla birlikte bu eğilimi sistematik bir bütünlüğe kavuşturan kişi Endülüslü âlim İbn Hazm'dır (ö. 456/1064). Farklı coğrafya ve şartlarda karşılaşılabilecek sınırsız yeni meselenin kıyasa başvurulmaksızın eldeki naslarla çözülebileceğini savunan İbn Hazm, iddialarını tutarlı bir biçimde savunma gayesiyle mantık ilminden ciddi ölçüde yararlanması ve sert bir üslup kullanması ile dikkat çeker.

Son yıllarda ülkemizde İbn Hazm üzerine yapılan akademik çalışmaların sayısı fark edilir bir artış göstermekle birlikte istenilen seviyelere ne yazık ki ulaşamamıştır. Yapılan ilgili araştırmalarda İbn Hazm'ın bir şer'î delil olan kıyası teorik olarak reddi, büyük ölçüde onun müdellel usûl kitabı *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*'a dayalı olarak birçok akademik araştırmaya konu olmuştur. Ancak bu tür çalışmalar daha çok kıyasın fıkıh usûlü açısından meşruiyeti hakkındaki tartışmaları merkeze almıştır. Ne var ki İbn Hazm'ın muhaliflerinin bilfiil yapmış oldukları kıyaslara yönelttiği eleştiriler ve onun kıyası reddinin mantık ilmi bakımından temellendirilmesi ve bu reddin fûrû-ı fıkha yansımaları üzerinde çok fazla durulduğu söylenemez. Nitekim bu tür çalışmalarda İbn Hazm'ın teorik fikirlerinin pratiğe yansımaları olan kapsamlı fûrû-i fıkıh eseri *el-Muhallâ bi'l-âsâr*'a neredeyse hiçbir atıf yer almamaktadır. Hâlbuki İbn Hazm'ın kıyassız bir fıkıhın imkânını ve muhaliflerinin kıyaslarının batıl olduğunu göstermeye çalıştığı en önemli eseri, onun bütün fûrû-i fıkıh konularına dair görüşlerini içeren *el-Muhallâ*'sıdır. Nitekim İbn Hazm, usûl eserlerinde muhaliflerinin kıyaslarının tearuz içerdiğini söylemekte ve bununla ilgili çok fazla örnek vermekle birlikte, bu tearuz iddiasıyla ilgili asıl eleştiri noktalarını *el-Muhallâ*'da dile getirmektedir.

İbn Hazm, mezkûr eserinde muhaliflerini kıyasla ilgili kendi koydukları şartlara riâyet etmemekle ve kıyas yapmayı bilmemekle itham etmektedir. Nitekim *el-Muhallâ* incelendiğinde İbn Hazm'ın diğer eserlerinde tespit edemediğimiz şu tarz cümlelere sıklıkla rastlanılır: “Muhaliflerimiz bu meselede kıyas yaparak mezkûr hükme ulaşmışlardır. Kıyas bize göre zaten batıl bir yöntemdir. Fakat kıyasın sahih (hüccet) olduğunu kabul etsek bile muhaliflerimizin yaptığı bu kıyas, (onların kıyasla ilgili belirlemiş oldukları şartlara uymamaları, evlâ kıyası terk etmeleri vb. sebeplerle) yine batıl ve fasittir.”

İbn Hazm'ın kıyasa bakışı ve ilgili eleştirileri büyük ölçüde onun epistemolojisi ile ilgilidir. Onun kıyası reddederken bilhassa mantık ilminden yararlanması son derece dikkat çekicidir. Bu çalışmada üzerinde durduğumuz temel noktalardan birisi de İbn Hazm'a göre bilgi kaynakları ve onun mantık ilmi açısından kıyasa yaklaşımı olmuştur. Nitekim İbn Hazm, usûl kitaplarında kıyasla ilgili yer vermediği bazı önemli bilgilere mantık eseri *et-Takrîb li-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emsileti'l-fikhiyye*'de değinmiştir. Üstelik o, şer'î ilimlerde, zannî bilgiye dayalı olan fikhî kıyas (analoji) yerine kesin bilgi sağladığını belirttiği tümdengelimi dayalı olan mantıkî kıyasın (syllogism) uygulanmasını teklif etmekte ve bu konuda muhaliflerine farklı eleştiriler yöneltmektedir. Özellikle bazı modern çalışmalarda bu noktaya değinilmiş olmakla birlikte, tezimizde bu konu daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmış ve bazı muğlak kalmış hususlar izah edilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmada üzerinde durulan bir diğer husus ise İbn Hazm'ın rey, kıyas, ta'lîl ve taklidi reddi bağlamında onun fıkıh ilminin teşekkül tarihi ile ilgili görüşleridir. Bu bağlamda onun ilk üç nesle verdiği önem ve mezheplerin teşekkül sürecinin başladığı dördüncü nesle yönelik eleştirileri oldukça dikkat çekicidir. Üstelik İbn Hazm, ilgili görüşlerini birtakım hadis rivâyetleriyle de ilişkilendirmektedir. İbn Hazm'ın ısrarla kıyasın tabiîn döneminde (ikinci nesilde), ta'lîlin ise dördüncü nesilde başladığını öne sürerek neyi hedeflediği meselesi, tespit edebildiğimiz kadarıyla daha önceki çalışmalarda netliğe kavuşturulamamış mühim bir noktadır. Bu çalışmada bu nokta üzerinde özellikle durularak fıkıh ilminin teşekkül tarihi hakkında İbn Hazm'ın iddiaları değerlendirilmeye çalışılmıştır. Ayrıca önceki çalışmalarda yer almayan İbn Hazm'ın muhaliflerine nispet ettiği kıyasın çeşitleri, şartları ve bunlarla ilgili eleştirileri de incelenmiştir. Diğer taraftan

onun kıyasla ilişkilendirdiği diğer iki kavram olan mefhûm-i muhâlefet ve mefhûm-i muvâfakat konusuna değinilerek onun kıyasa bakışı ve ilgili eleştirilerinin anlaşılması noktasında bütüncül bir çalışma ortaya konulmaya çalışılmıştır.

### **Araştırmanın Amacı**

Bu tez, İbn Hazm'ın Hanefî mezhebi özelinde ehl-i reye yönelik kıyas eleştirisinin, mantık ilmi bakımından temelleri ve fûrû-i fıkha yansımalarıyla birlikte ortaya konulmasına mütevazı bir katkı sağlamayı hedeflemektedir.

### **Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları**

İbn Hazm'ın görüşleri, ona ait fıkıh ve fıkıh usûlü eserleri incelenerek ortaya konulmuş, ayrıca daha önceki araştırmaların yapıldığı esnada matbu olmayan veya ulaşılamayan, İbn Hazm'ın kıyasla ilgili görüşlerine kısmen yer verdiği bazı eserler de incelenmiştir. Diğer mezheplerin görüşleri de yine kendi temel kaynaklarından araştırılmıştır. Konu işlenirken gerekli yerlerde tespit, tahlil ve mukayeseler yapılmaya çalışılmış, imlada ise Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA) esas alınmıştır.

Tezin hazırlanma sürecinde yararlandığımız akademik çalışmaların başında Oğuzhan Tan'ın *Tarihi Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı* isimli doktora tezi gelmiştir. Bu çalışmada İbn Hazm'ın görüşlerinin şekillenmesinde etkili olan unsurlar, Zâhirîliğin tarihi gelişimi, İbn Hazm'ın şer'î delil anlayışı ve ta'lîl ve kıyası reddi çeşitli açılardan, ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Ancak bu tezde İbn Hazm'ın *el-Muhallâ*'da muhaliflerine yapmış oldukları kıyaslarla ilgili yönelttiği eleştirilere yer verilmemiş, sadece İbn Hazm'a göre ehl-i kıyasın yapmış oldukları kıyaslarda çelişki ve tutarsızlıkların bulunduğu *el-İhkâm*'dan yararlanılarak özet bir şekilde değinilmiştir.

Şirin Gül'ün *İbn Hazm'ın Kıyası Reddi* isimli yüksek lisans tezi, İbn Hazm'ın kıyas karşıtlığını inceleyen çalışmalardan birisidir. Tezinde daha çok İbn Hazm'ın kıyasın meşruluğu hakkındaki görüşlerini *el-İhkâm* üzerinden inceleyen Gül, bu görüşleri ehl-i kıyasın usûl anlayışı ile mukayeseli olarak ele almamakta, bunun yerine bu konularda şahsî eleştirilerini İbn Hazm'a yöneltmektedir.

Zekeriya Güler, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri* isimli doktora tezinde İbn Hazm'ın *el-Muhallâ bi'l-âsâr* isimli eserinden seçtiği birtakım fûrû meseleleri Hanefî kaynaklarla mukayeseli bir biçimde incelemiştir. Böylece Güler, fûrû-i fıkıhla ilgili meselelerde İbn Hazm ile Hanefiler arasındaki ihtilafların, onların usûl anlayışlarındaki farklılığa dayanan sebeplerini tespit etmiştir. Böylece çalışmada Hanefî ve Zâhirîler arasında fıkıh usûlündeki birtakım anlayış farklılıkları, fûrû-i fıkha yansımalarıyla birlikte muhtasar olarak incelenmiştir.

Yunus Apaydın'ın, *İbn Hazm: Hayatı – Görüşleri: Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyonu* isimli çalışması da İbn Hazm'ın fikhî görüşlerine yoğunlaşmakta, ayrıca onun mantık ve kelam alanındaki görüşlerine kısaca değinmekte, böylece İslâmî ilimler açısından İbn Hazm hakkında genel bir portre çizmektedir. Ayrıca Apaydın'ın İbn Hazm, Zâhirîlik ve kıyasla ile ilgili müstakil pek çok makale ve ansiklopedi maddesi bulunmaktadır.

Son dönemlerde Arap dünyasında İbn Hazm üzerine birçok akademik çalışma yapılmıştır. Ümmü'l-Kurâ Üniversitesinde Faysal b. Said Bâla'meş tarafından yapılan, *el-Mesâilü'l-fıkhiyye elletî enkerâ fihâ İbn Hazm el-istidlâle bi'l-kıyâs fi ebvâbi'l-ibâdât min kitâbihi'l-Muhallâ* isimli doktora tezi bunlardan birisidir. İbn Hazm'ın *el-Muhallâ bi'l-âsâr* isimli eserinin ibadet bahislerinde kıyası inkâr ettiği meseleleri inceleyen bu tez, ilgili kaynaklara ulaşmamız noktasında ciddi fayda sağlamakla birlikte, incelediği konularda hangi görüşün haklı olduğunu, bu mezheplerin bütün delillerini serdederek araştırmış, bu yüzden yaklaşık bin dört yüz sayfa tutmuştur. Ancak İbn Hazm'ın muhaliflerinin kıyaslarına ne tür eleştiriler getirdiği sistematik bir şekilde ele alınmadığı gibi, her meselenin sonunda mezheplerin görüşleri arasında tercihlerde bulunulmuş, ayrıca İbn Hazm'ın usûl açısından kıyasa yönelik eleştirilerine yer verilmemiştir.

Camilla Adang, Maribel Fierro ve Sabine Schmidtke'nin editörlüğünü yaptığı *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker* isimli kitap Batı akademiasının İbn Hazm'a olan ilgisini göstermesi açısından çok önemlidir. Sekiz yüz sayfayı aşan kitap, yirminin üzerinde akademisyenin katkısı ile oluşturulmuştur. İbn Hazm'ın görüşlerinin pek çok ilmî disiplin açısından ele alındığı bu eser, ileriki İbn Hazm çalışmaları için büyük destek sağlamaktadır.

## **BÖLÜM 1: İBN HAZM'IN İCTİHAD ANLAYIŞI VE KIYASA BAKIŞI**

İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) kıyas eleştirisinin arka planının anlaşılmasını sağlamak üzere ilk olarak onun epistemoloji, mantık ve şer'î delil anlayışına, ardından kıyasla ilişkisini kurduğu kavramlardan taklit, rey ve istihsâna bakışına ve icthad anlayışına kısaca değinilmesi yerinde olacaktır. Ayrıca onun illet, ta'lîl ve kıyasa bakışı ve daha çok Hanefîler özelinde ehl-i reye yönelik ilgili eleştirileri, Hanefîlerin görüşleri ile mukayeseli olarak incelenmesi konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Ancak konuyla doğrudan ilişkisi olmadığı için İbn Hazm'ın hayatına yer verilmemiştir. Bununla birlikte önemine binaen Oğuzhan Tan'ın ortaya koyduğu, İbn Hazm'ın yönelimlerinin ve görüşlerinin şekillenmesinde etkili olan dört unsurdan kısaca bahsetmek yerinde olur. Buna göre: Davud ez-Zâhirî'nin (ö. 270/884) kurucu fikirleri, İbn Hazm Zâhirîliğinin tarihî altyapısını teşkil etmektedir. İbn Hazm'ın Zâhirîliği benimsemesinin yanında kendisini ehl-i hadis içerisinde konumlandırması, Mâlikîlik karşısında Endülüs'teki ehl-i hadis yapılanması ile bağlantı kurması coğrafî unsur olarak değerlendirilmektedir. İbn Hazm'ın görüşlerinin şekillenmesinde etkili olan bir diğer unsur ise sahip olduğu derin felsefe ve mantık birikimini İslâmî ilimlerde kullanmış olmasıdır. Çalışmamızda görüleceği üzere onun özellikle mantık anlayışı, görüşlerinin şekillenmesinde ve desteklenmesinde başat bir konuma sahiptir. Buna ek olarak, İbn Hazm'ın aristokrat bir çevrede yetişmesi, akabinde yaşadığı trajik olaylar ve dönemin siyasi buhranları da onun, özellikle üslubunun şekillenmesinde etkili olmuştur.<sup>1</sup>

### **1.1. İbn Hazm'ın Epistemolojisi ve Şer'î Delil Anlayışı**

İbn Hazm'ın fikhî görüşlerini ve Hanefîlik özelinde ehl-i reye yönelik eleştirilerini hangi teorik çerçevede temellendirdiğini ortaya konulması için ilk olarak onun epistemolojisine değinilmesi büyük önem arz etmektedir. Nitekim İbn Hazm, Allah'ın ibadetler ve insanlar arası ilişkileri düzenleyen hükümlerdeki (muamelat) muradını burhanlarla beyan etmek

---

<sup>1</sup> Tan, "İbn Hazm Örneğinde Kıyasız Bir Fıkhın İmkânı", s. 10-11. Bu konuda ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Özdemir, "İbn Hazm'ın Yaşadığı Endülüs" s. 29-58.

İbn Hazm'ın, Endülüs'ün eşrafından olan ve üst düzey bürokraside çeşitli görevlerde bulunmuş bir aileye mensup olmasına rağmen Zâhirîliğe yönelmesi birtakım siyasî ve kültürel sebeplerle ilişkilendirilmiştir. Bkz. Fierro, "Why Ibn Hazm became a Zâhirî: Charisma, Law and the Court", s. 1-21, Câbirî, *Arap-İslam aklının oluşumu*, s. 317-320.

amacıyla yazdığını belirttiği<sup>2</sup> fıkıh usûlü kitabı *el-İhkâm*'ın ilk bölümlerinde öncelikle dinî bilginin kaynaklarına dair görüşlerine yer vermektedir.

İbn Hazm, burhanı, “bir şeyin hükmünün hakikatine delalet eden önerme (kaziyye) veya önermeler bütünü” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>3</sup> Ona göre bir şeyin doğruluğu ancak burhan sayesinde bilinebilir.<sup>4</sup> Dolayısıyla -ilerleyen bölümlerde ayrıntılı bir şekilde üzerinde durulacağı üzere- İbn Hazm'ın, dinî meselelerdeki görüşlerini ortaya koyarken mantık kurallarından ve akli istidlâllerden önemli ölçüde yararlandığı rahatlıkla söylenebilir.<sup>5</sup>

İbn Hazm, Allah'ın insanların nefislerine birtakım özellik ve kuvveler yerleştirdiğini söylemektedir. Bu özellikler arasında adalet, fehim, temyiz ve akıl gibi müspet olanları olduğu gibi, gazap, şehvet, zulüm, cehalet gibi menfi olanları da bulunmaktadır. İbn Hazm'a göre Allah, ilk dönem filozoflarının (evâil)<sup>6</sup> mantık olarak isimlendirdikleri temyiz kuvvesini, insanın vahyi anlamasının ve varlığı olduğu gibi bilmesinin aracı yapmıştır. Buna göre bütün meselelerde doğruya ulaşmanın yolu mantık kurallarını ve istidlâl yöntemlerini düzgün bir şekilde kullanmaktan geçmektedir.<sup>7</sup> İbn Hazm'a göre ulûmu'l-evâil içerisinde yer alan ve hakkında Eflatun, öğrencisi Aristo ve takipçilerinin konuştuğu felsefe ve mantık ilmi, çok değerli ve faydalı ilimlerdir. Bu ilimler sayesinde bütün âlem hakkında bilgi sahibi olunabilir. Özellikle mantık ilmi, İslâmî ilimler de dâhil bütün ilimler için bir miyardır (ölçüt) ve büyük önem arz etmektedir. Hatta ona göre bu ilmi bilmeyen kimse Allah ve Resulü'nün hitabını anlayamayacağı için başkalarına fetva vermemelidir.<sup>8</sup> Gazzâlî'nin (ö. 505) mantık eserlerinden *Mi'yâru'l-ilm*'i tahkik ve tercüme eden Ali Durusoy ve Hasan Hacak, İbn Hazm'ın mantık eseri *et-Takrîb* ile Gazzâlî'nin mezkûr eseri arasında sistematik, ifade ve örnekler açısından pek çok

<sup>2</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 14.

<sup>3</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 39

<sup>4</sup> İbn Hazm, *Risâletü't-tevkîf alâ şârii'n-necât*, III, 131.

<sup>5</sup> Aristo mantığının İbn Hazm'ın ontoloji ve kelamla ilgili görüşlerini de ciddi anlamda etkilediği hakkında önemli bir inceleme ve değerlendirme için bkz. İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 229-256 (naşirin mukaddimesi).

<sup>6</sup> İbn Hazm'a göre evâil yani ilk dönem Yunan filozof ve bilginleri arasında, Eflatun, öğrencisi Aristo ve İskender Afrodisî, onların takipçileri, sayılar ilmine dair olan “Aritmetik” kitabının yazarı olan Andromachus (أندروماخس), Astronomi bilginleri Lunhus, Batlamyus ve takipçileri, tıp bilginleri Hipokrat, Galen, Dioscorides sayılabilir (İbn Hazm, *Risâletü't-tevkîf alâ şârii'n-necât*, III, 131-133). Ayrıca İbn Hazm'ın felsefe-mantık, matematik, geometri, astronomi, tıp gibi ulûmu'l-evâilden kabul ettiği ilimlerle ilgili değerlendirmesi için bkz. Türker, İbn Hazm'ın “et-Tevkîf Alâ Şârii'n-Necât bi İhtisâri't-Tarîk” Adlı Risalesi, s. 119-132.

<sup>7</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 10-14, 19.

<sup>8</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 313, 322-323, 613, İbn Hazm, *Risâletü't-tevkîf alâ şârii'n-necât*, III, 131. Ayrıca bkz. İbn Hazm, *Risâletü merâtibi'l-ulûm*, IV, 72, 75, İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, I, 413.

benzerliğin bulunduğunu, büyük olasılıkla Gazzâlî'nin eserini kaleme alırken, İbn Hazm'ın kitabından istifade ettiğini dile getirmişlerdir. Hatta onlara göre Gazzâlî'nin eseri için “*Mi'yâru'l-ilm*” ismini tercih etmesi, doğrudan İbn Hazm'ın yukarıdaki ifadesinden kaynaklanmış olabilir.<sup>9</sup>

İbn Hazm, mantık ilmine atfettiği bu değer sebebiyle *et-Takrîb li-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emsileti'l-fikhiyye* (mantık ilminin kolaylaştırılması ve halkın kullandığı dil ve fikhî örneklerle mantık ilmine giriş) isimli eserini kaleme almıştır. İbn Hazm, “selef hükemâdan” ve “mantık ilminde kendisine itimat edilen ve bu ilmi tertip eden kişi” olduğunu ifade ettiği<sup>10</sup> Aristo'nun mantıkla ilgili sekiz kitabını (Organon) çok faydalı bulduğunu, bu yüzden mezkûr kitapları şerh ve beyan etmek için *et-Takrîb*'i yazdığını ifade eder.<sup>11</sup> Ayrıca İbn Hazm bu eserde, istidlâlin keyfiyetini ve bütün meselelerde hakkın batıldan ayırt edilmesini sağlayan burhanın çeşitlerini açıkladığını belirtir. Bir diğer eseri *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*'de ise mantık eserinde ortaya koyduğu burhanlar yoluyla, din ve mezhepler hakkındaki doğru inancı açıkladığını ifade eder.<sup>12</sup>

İbn Hazm'a göre yaşadığı dönemde bazı insanlar Aristo'nun mantık kitaplarını saf bir zihinle okumadıkları için, bu kitapların dinî inanca zarar verdiğini zannetmişlerdir. Ancak bu durumun bir sebebi de bu eserleri kendisinden önce Arapçaya tercüme eden mütercimlerin birtakım muğlak ifadelere yer vermeleri ve anlaşılması çok zor bir dil kullanmalarıdır. Bu yüzden İbn Hazm, -eserin isminden de anlaşılacağı üzere- avamın anlayabilmesi için tercümede basit bir dil tercih ettiğini söyler.<sup>13</sup> İbn Hazm, insanların başkalarını taklit etmeksizin, nasları tek başlarına doğru bir şekilde anlayabilmesi için<sup>14</sup> eserindeki örnekleri -yine eserin isminde de belirtildiği üzere- fıkıhtan hatta bazen de kelimadan seçmeye özen göstermiştir. Bununla birlikte elbette *et-Takrîb* tamamıyla *Organon*'un Arapça tercümesi değildir. İbn Hazm *Organon*'un Yunan diline göre yazıldığını, kendisinin Arapçaya çeviride bazı konuları gereksiz bulduğu için

<sup>9</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü*, s. 19-20, (tercüme edenlerin önsözü).

<sup>10</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 480.

<sup>11</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 316-317.

<sup>12</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 14.

<sup>13</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 319-320. Ayrıca İbn Hazm, mantık eserlerinde birtakım tercüme hataları bulunduğunu da iddia eder. Örnek için bkz. İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 336-339.

<sup>14</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 313.



işlemediğini, bazı ibare ve tasniflerde değişikliğe gittiğini açıkça ifade eder.<sup>15</sup> Yine O, Aristo'nun yer vermediği bazı mantık konularına da değinmiştir.<sup>16</sup>

İbn Hazm'a göre akıl yetisi, temyiz (ayrıştırma) gücü ile donanmış nefsin adalete ulaşmasına, kişinin fehim (kavrama) gücü ile ulaştığı sonucu tercih etmesine ve bu sonuca kesin olarak inanarak onu kuvveden fiile dönüştürmesine yardımcı olmaktadır. Kişi bu sayede cehalet, gazap, asabiyet, taassup, hiddet gibi şehvi kuvvelerinin etkisinden kurtulabilmektedir. Aklîselime tabi olan kimse kurtuluşa erer, tâbi olmayan kimse ise kendisini helake sürüklediği gibi başkalarının helak olmasına da sebep olabilir.<sup>17</sup>

İbn Hazm'a göre bilgiye ulaşmanın iki yolu vardır. Bunlardan ilki, akıl ve hissin bedihi, temel ilkeleridir. İkincisi ise bu ilkelere dayalı olan, zorunlu ve sahîh mukaddimeler yoluyla ulaşılan bilgilerdir. Mesela tevhit inancına, Hz. Muhammed'in nübüvveti ve sözlerinin doğruluğuna, Kur'an'ın hak olduğuna aklın temel ilkeleri ve duyulara dayalı zorunlu sahîh öncüller vasıtasıyla ulaşılmıştır.<sup>18</sup> Diğer taraftan insan aklının zorunlu olarak gerekli gördüklerinin doğruluğunu kabul etmek için bir delile dahi gerek yoktur. Bu Allah'ın yaratılıştan insan nefesine yerleştirdiği bir melekedir. Nitekim duyuların gerektirdiği şeylerin sıhhati de akıl kuvvesi ile bilinmektedir.<sup>19</sup> Netice itibariyle akıl ve mantığın ana ilkeleri olan özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığından örnekler vererek akli delillerin kat'î oluşunu savunan İbn Hazm'ın dinî meselelerde ilk hareket noktasının akıl olduğu söylenebilir. Üstelik ileride değinileceği üzere İbn Hazm'ın dördüncü asıl olarak gördüğü "delîl" yönteminin özünde, aklın bedihi olan zorunlu temel ilkeleri vardır.<sup>20</sup>

İbn Hazm'a göre aklın, yaratıcıyı bulma işlevi yanında, yaratıcının hitabını doğru bir şekilde anlama işlevi de bulunmaktadır. İbn Hazm, Şîîlerin imamlarının sözünü tek bilgi kaynağı olarak kabul etmelerini, ayrıca ilhamı, taklidi ve haberi tek bilgi kaynağı olarak kabul eden bazı mezheplerin görüşlerini eleştirmektedir. O, dinî alanda bilgi kaynağı

<sup>15</sup> Örnekler için bkz. İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 324, 329-330, 332, 339, 340, 463-464.

<sup>16</sup> İbrahim Çapak, "İbn Hazm'ın Mantık Anlayışı", s. 44.

İbn Hazm'ın Aristo ile mukayesesi ve mantık ilminin Arapçada kullanılmasına yönelik katkıları için bkz. Yefût, *İbn Hazm ve'l-fikrî'l-felsefî bi-Mağrib ve'l-Endelüs*, s. 200-227, Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec fî takvîmi't-türâs*, s. 331-339, Guerrero, "Aristotle and Ibn Hazm. On the Logic of the Taqrîb" (*Ibn Hazm of Cordoba: the life and works of a controversial thinker içinde*), s. 403-416.

<sup>17</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 11.

<sup>18</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 60.

<sup>19</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 21.

<sup>20</sup> Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 89-91.

olarak haber dışındaki diğer görüşleri tamamen reddederken, haberin doğru ya da yalan olabileceğini, dolayısıyla onun doğrusunun yalanından ancak temyiz gücü ile donatılmış akıl yoluyla ayırt edilebileceğini söylemektedir.<sup>21</sup> Nitekim ona göre dinî konularda kesin delil (hüccet) olmadan asla hareket edilemez.<sup>22</sup> Onun düşünce sistemine göre bir meselede doğru sonuç yalnızca bir tanedir. Bu sonuca ancak aklî hüccet vasıtasıyla ulaşılabilir.<sup>23</sup> Bir konuda hüccet talep etmek ise rabbânî bir yöntemdir.<sup>24</sup>

İbn Hazm'a göre varlıkları olduğu gibi bilmeyi sağlayan akıl, dinî meselelerde şer'î bir kaynak değil, nasların doğru bir şekilde anlaşılmasını temin eden bir araçtır. Ona göre aklın bir şeyi helal veya haram kılma yetkisi yoktur. Aynı şekilde akıl, Allah'ın fiilleri veya dinî hükümler için zorunlu illetler de tespit edemez.<sup>25</sup> Dinî alanda burhan, Kur'ân ve Hz. Peygamber'den sahih nakille gelen sözün nassı ve bu iki kaynaktan doğru öncüller yoluyla çıkarılmış sonuçlardan (delil) başka bir şey değildir.<sup>26</sup> Kısaca ifade etmek gerekirse İbn Hazm, şer'î kaynakların anlaşılmasında aklın güvenilir ve vazgeçilmez bir araç olduğunu belirtmekte, ancak aklın şer'î kaynaklarının belirlenmesinde bir rolünün olmadığı gibi kendisinin de şer'î bir kaynak olmadığını özellikle vurgulamaktadır.

İbn Hazm, usûl kitabı *el-İhkâm*'ın bütünüyle, “*Ey iman edenler, Allah'a itaat edin, Resul'e ve sizden olan ulu'l-emre de itaat edin. Herhangi bir konuda anlaşmazlığa düştüğünüzde, eğer Allah'a ve Ahiret gününe iman ediyorsanız bu konuyu Allah'a ve Resul'e götürün*”<sup>27</sup> âyeti ile nasıl amel edilmesi gerektiğini açıklamayı hedeflediğini ifade eder. Buna göre İbn Hazm âyette geçen Allah'a ve Resul'e itaati Kur'an ve Sünnet'e hamleder. “Ulu'l-emr” ise Hz. Peygamberin Allah'tan getirdiği dini nesilden nesle aktaran kimselerdir ki bu da icmâa tekabül etmektedir. Onların kendilerinden olan bir şeyi dindenmiş gibi söylemeleri mümkün olmayacağı için icmâm senedi, rey, kıyas, istihsân veya maslahat değil, sadece Kur'an ve Sünnet olmak zorundadır. Nitekim dinî bir meselede anlaşmazlığa düşülmesi durumunda o mesele ulu'l-emr'e değil, sadece Allah ve Resulü'ne götürülebilir.<sup>28</sup> Ayrıca ona göre sahâbe icmâından başka bir icmâm

<sup>21</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 19-31.

<sup>22</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 24.

<sup>23</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 26.

<sup>24</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 27.

<sup>25</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 30-31.

<sup>26</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 204.

<sup>27</sup> Nisâ, 4/59.

<sup>28</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 15, 86-89. İbn Hazm sıhhatinin kesinliğinde hiç şüphe olmayan icmâları bir araya getirmek için yazdığını belirttiği *Merâtibü'l-icmâ* adlı eserinde icmâm senedinin ona göre dördüncü şer'î kaynak olan “delil” de

gerçekleşmesi de imkânsızdır.<sup>29</sup> Çünkü sahâbeden sonra gelen nesiller kendi zamanlarına kadar yaşamış bütün müminler olma sıfatını taşımazlar, bilakis onlar müminlerin sadece bir bölümünü oluşturur.<sup>30</sup> Dolayısıyla sahâbeden sonraki bir kuşağın bir görüş etrafında birleşmeleri, teknik olarak icmâa tekabül etmemekle birlikte “*Ümmetimden bir topluluk kıyamet gününe dek hak üzere zâhirdirler, muhalifleri onlara zarar veremeyecektir*”<sup>31</sup> hadisi sebebiyle hüccettir. Ancak sahâbe nesliyle birlikte müslümanların çok farklı bölgelere dağılmaya başlaması sebebiyle bu tür bir ittifakın oluşması, oluşsa bile kesin olarak tespit edilip bilinmesi mümkün değildir.<sup>32</sup> Ayrıca ona göre insanlar icmâ etsin veya etmesin nassı kabul etmek esastır.<sup>33</sup>

İbn Hazm yukarıda aktardığımız gibi bazen şer’î kaynakların sadece Kur’an, Sünnet ve icmâdan ibaret olduğunu, bazen ise bunlara “delîl”i de dâhil ederek dinî hükümlerin ancak bu dört asılla bilinebileceğini söylemektedir. Ona göre bu dört aslın hepsi nassa dayalı olduğu için aslında sonuç değişmemektedir. Nitekim Kitap doğrudan Allah’ın vahyidir. Hz. Peygamber’in dinî konulardaki bütün emir ve nehiyleri de vahiy kapsamındadır. İcmâ ise tevkîfî yani Kur’an ve Sünnet’e dayalı olmak zorundadır.<sup>34</sup> Naslardaki ibarelere yoğunlaşarak, bu ibareleri sadece mantık ve lügat kurallarına göre anlamaya çalışmanın fihhi meseleleri sağlıklı bir şekilde çözebileceği kanısında olan<sup>35</sup> İbn Hazm’ın kaynak anlayışında delil ise nasların lafzında değil mefhumunda yer alan hükümlerin, zorunlu ve kesin sonuç veren temel akıl ve mantık kurallarından hareketle ortaya konulmasını ifade etmektedir. Bu hükümler lafzen bulunmasa da mana itibariyle nasların kapsamına

---

olabileceğini belirtmiştir (İbn Hazm, *Merâtibü'l-icmâ*, s.13). Fakat ona göre delil de nassa dayalı bir yöntem olduğu için sonuç değişmeyecektir.

<sup>29</sup> Bu görüş, icmâ delilini bütün asırlar için düşünen ancak kesin olarak sadece sahâbe icmânının gerçekleşmiş olduğunu kabul eden İmam Şafii ve Ahmed b. Hanbel’in görüşüne benzemektedir (Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, s. 232-233). Diğer taraftan İmam Şâfiî’nin de reye dayalı icmâi kabul etmediği aktarılır (Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, s. 120-131).

<sup>30</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 500.

<sup>31</sup> Buhârî, "İmân", 247, Müslim, "İmâre", 170, 173, 174.

<sup>32</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 77, İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 494.

<sup>33</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 527. İbn Hazm’ın icmân kıyas gibi zannî yöntemlere dayalı olamayacağını temellendirirken şöyle söyler: “Müslümanların hakkında icmâ ettiği bütün şeyler, zikrettiğimiz deliller sebebiyle (dinin tamamlanmış olması ve Allah hakkında zanna dayalı şeyler söylenmesinin haram olması) sadece nassa dayalı olmak zorundadır. Çünkü icmâ hakittir ve dinin asıllarından birisidir. Nas dışındaki şeyler ise batıldır. Buna göre hak olan bir şey, batıl olan şeylere dayalı olamayacağı için kıyasa dayalı bir icmân gerçekleşmesi imkânsızdır (İbn Hazm, *es-Sâdi*, s. 490-491).

<sup>34</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 62-63.

<sup>35</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 13.

girmektedir. Dolayısıyla İbn Hazm'a göre delil, aslında şer'î bir kaynak değil, tek şer'î kaynak olan nasları anlama yöntemidir.<sup>36</sup>

İbn Hazm'a göre delil naslardan veya icmâdan alınmıştır. Naslardan alınan delilin yedi türü bulunur:

1. İki mukaddimeden kendilerinde lafzen mansûs olmayan bir sonuç çıkarma. Mesela “*Bütün sarhoş edici şeyler hamrdır (şarap) ve bütün hamrlar haramdır*”<sup>37</sup> hadisinden, bütün sarhoş edici şeylerin de haram olduğu sonucu zorunlu olarak çıkar.
2. Hükümün bir şarta bağlandığı durumlarda şartın gerçekleşmesiyle birlikte hükmün de vacip olması.
3. Bir lafızdan kendisinde açıkça zikredilmemiş başka bir mananın da anlaşılması yani mantık ilmindeki mütelâimât delili. Örneğin “*Şüphesiz İbrahim, çok içli, yumuşak huylu bir kişiydi*”<sup>38</sup> âyetinden Hz. İbrahim'in sefih olmadığı da anlaşılır.
4. Bir şeyin haram veya vacip olmadığı kesin olarak bilindiğinde o şeyin mubah kabul edilmesi gibi pek çok kısmı bulunup biri hariç diğer bütün kısımların batıl olması durumunda o kısmın sahih kabul edilmesi (aklî zaruret/ taksim delili).
5. Dereceli kaziyelerde en üstteki ile ortadaki arasındaki hükümün en üstteki ile en alttaki arasında da geçerli olması. Örneğin Hz. Ebubekir, Hz. Ömer'den, Hz. Ömer ise Hz. Osman'dan daha faziletlidir önermelerinden Hz. Ebubekir'in Hz. Osman'dan da daha faziletli olduğu anlaşılır.
6. Mantık ilmindeki aksü'l-kazâyâ (döndürme) delili. Bunun örneği her sarhoş edici haramdır önermesinden haram olan şeylerden bir kısmının sarhoş edici şeyler olduğunun da anlaşılmasıdır.
7. “Zeyd yazıyor” sözünden onun hayatta olduğu, yazı yazma edevatının ve kendisiyle yazı yazdığı sağlıklı organlarının olduğunun anlaşılması gibi bir lafızdan dolaylı olarak pek çok mananın anlaşılması (iltizâmî delalet).

İcmâ'dan alınan ve icmâ delilinin kapsamında değerlendirilen delilin ise dört türü bulunur. Bunlardan ilki istishâbü'l-hâldir (aksine bir delil bulunmadıkça önceden sabit olduğu bilinen durum veya hükümün değişmemesi). Diğerleri ise ekallü mâ kîle (miktarın

<sup>36</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 62-63, II, 89, Ayrıca bk. Apaydın, “İbn Hazm”, *DİA*, XX, 45.

<sup>37</sup> Müslim, “Eşribe”, 75, İbn Mace, “Eşribe”, 6.

<sup>38</sup> Tevbe, 9/114.

söz konusu olduğu bazı malî ve cezaî meselelerde ilgili görüşlerin asgari müşteregi), herhangi bir görüşün terki üzerinde oluşan icmâ ve bütün müslümanların eşit derecede şer'î hükümlerle muhatap oldukları hususunda oluşan icmâdır.<sup>39</sup>

İbn Hazm'ın usûl anlayışında belirtilmesi gereken önemli bir husus, onun zannî bilgi ifade eden delillere bütünüyle karşı çıkmış olmasıdır. Nitekim İbn Hazm, dinî alanda kesin bilgi arayışında olduğu için Aristo mantığından yararlanmıştır. İbn Hazm, bu görüşünü birtakım âyet ve hadislerle desteklemeye çalışmıştır: “*Hâlbuki onların bu hususta hiçbir bilgileri yoktur. Onlar sadece zanna uyuyorlar. Şüphesiz zan, hakikat namına hiçbir şey ifade etmez.*”<sup>40</sup> “*Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme.*”<sup>41</sup> “*Zandan sakının, çünkü zan sözlerin en yalan olanıdır.*”<sup>42</sup> Dolayısıyla İbn Hazm'a göre rey, kıyas, istihsân, maslahat, sahâbî kavli, amel-i Ehl-i Medine, önceki ümmetlerin şeriatları gibi deliller, kesin bilgi (yakîn) sağlamadıkları gerekçesiyle geçersiz delillerden addedilmektedir.<sup>43</sup>

## 1.2. İbn Hazm'ın Taklit, Rey ve İstihsânı Reddi Bağlamında İctihad Anlayışı

İbn Hazm'a göre kişinin bir görüşü benimsemesinde iki seçenek söz konusudur. Birincisi, kişinin sahih kabul ettiği bir burhana dayalı olarak bir görüşe inanmasıdır. Bu ilk seçenek, burhanın zatı itibariyle sahih olup olmamasına göre ikiye ayrılır. Dinî konularda burhan, Kur'ân ve Hz. Peygamber'den sahih nakille gelen sözün nassı ve bu iki kaynaktan doğru öncüller yoluyla çıkarılmış sonuçlardan (delil) başka bir şey değildir. Kişinin burhan olduğunu zannettiği için benimsediği, ancak aslında burhan değil, çarpıtmadan (*şâğab*) ibaret olan şeye mürsel hadis, maktu hadis ve kıyas örnek gösterilebilir. İkinci seçenek ise, kişinin kendi nazarında sahih addettiği bir burhana dayanmaksızın bir görüşü benimsemesidir. Bu durum da kendi içinde ikiye ayrılır. Birincisi, kişinin istihsân, rey ve ilhamda olduğu gibi kişisel arzusuna dayalı olarak bir şeyi hoş görüp ona inanmasıdır.

<sup>39</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 89-91. İbn Hazm'ın delil anlayışı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Haral, *İbn Hazm'ın Hukuk Metodolojisinde “Delil” Kavramı*.

<sup>40</sup> Necm, 53/28.

<sup>41</sup> İsrâ, 17/36.

<sup>42</sup> Buhârî, “Vasâyâ”, 8, Nikâh, 45, “Edeb”, 57,58, Müslim, “Birr”, 28.

<sup>43</sup> İbn Hazm'da şer'î deliller hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Tan, *Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, s. 138-239, Apaydın, *İbn Hazm: Hayatı – Görüşleri: Zahirilik Düşüncesinin Teorisyonu*, s. 55-130.

İkincisi, delilini bilmeksizin -Hz. Peygamber dışında sahâbî de olsa- sırf falanca kişi böyle söyledi diye bir görüşe inanmasıdır.<sup>44</sup>

İbn Hazm'ın taklit olarak tanımladığı bu durum, onun fıkıh tarihi anlayışında önemli bir yer teşkil etmektedir. Bu anlayışa göre sahâbe, tabiîn ve tebe-i tabiîn nesli fikhî bir sorunla karşılaştıklarında çözüm için doğrudan Kur'ân'ı incelemekte, Hz. Peygamber'in hadislerini araştırmakta, buldukları hadislerle amel etmekte ve birbirlerini asla taklit etmemekteydiler. Ancak bu üç nesilden sonra gelen dördüncü nesil bu tür uygulamaları bırakmışlar, Ebû Hanîfe ve Mâlik'in ilmi birikimi zayıf talebeleri, hocalarının görüşlerini taklide başlamışlardır. İbn Hazm'ın, İslâm'ın çöküşe geçmesi, nübüvvetin zelil olması ve risaletin önemini kaybetmesi, büyük bidat ve büyük günah (kebîre) olarak tavsif ettiği bu durum, ona göre hicri yüz kırktan sonra başlamış, hicri iki yüz tarihinden sonra ise bütün beldelerde umumi hale gelmiş, yaygınlık kazanmıştır.<sup>45</sup>

Bu tarihlendirme ile ilgili altı çizilmesi gereken husus, İbn Hazm'ın asıl itiraz ve eleştirisinin sadece herhangi bir konuda bir âlimin görüşünü delilini bilmeksizin almaktan ziyade bütün fikhî meselelerde bir âlimin/mezhebin görüşünü olduğu gibi kabul etmeye yönelik olduğudur. Ayrıca İbn Hazm'ın bu görüşünü, ilk üç neslin ümmetin en hayırlı nesilleri olduğunu, onlardan sonra gelecek neslin kendilerinden şahitlik istenmeden şahitlik yapacakları ve söz verip sözlerinde durmayacaklarını bildiren rivâyetle<sup>46</sup> de ilişkilendirmesi dikkat çekicidir.<sup>47</sup> Diğer taraftan İbn Hazm, taklidin çok fazla yaygınlaşması sonucu kendi yaşadığı dönemde Endülüs başta olmak üzere bazı beldelerde, fetva vermeleri hatta şahitliklerinin kabul edilmemesi gereken birtakım cahil ve fasık kimselerin insanlara fikhî konularda öncülük ettiğini ileri sürmektedir.<sup>48</sup> Nitekim

<sup>44</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 204.

<sup>45</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 264-267, İbn Hazm, *es-Sâdi'*, s. 385.

İbn Hazm'ın Zehebî tarafından özetlenen *Mûlahhasu İbtâli'l-kıyâs ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl* adlı eserinde taklidin ne zaman ihdas edildiği hakkında, Ebû Hanîfe ve Mâlik'in ashâbına değinilmeksizin Şâfiî'nin ashâbı içerisinde başladığı bilgisi yer alır (İbn Hazm, *Mûlahhas*, s. 43). Ancak bu bilgi, tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Hazm'ın eserleri içerisinde sadece *Mûlahhas*'da bulunur. Ayrıca İbn Hazm'ın *İbtâli'l-kıyâs*'ında da taklidin Ebû Hanîfe ve Mâlik'in ashâbı içerisinde başladığı, daha sonra Şâfiî'nin ashâbında ihdas edildiği bilgisi bulunur (İbn Hazm, *İbtâli'l-kıyâs*, s. 171). Muhtemelen *Mûlahhas*'ta Zehebî'nin ihtisar sırasında çıkardığı bazı ifadeler mananın değişmesine sebep olmuştur. Dolayısıyla İbn Hazm'ın görüşleri ile ilgili *Mûlahhas*'ın münferit kaldığı hususlarda dikkatli olmakta fayda vardır.

<sup>46</sup> Bkz. Buhârî, “Şehâdât”, 9, “Fezâilu'l-Ashâb”, 1, “Rikak”, 7, “Eymân”, 27, Müslim, “Fezâilu's-Sahâbe”, 214, Tirmizî, “Fiten”, 45, “Şehâdât”, 4, Ebû Dâvud, “Sünnet”, 10, Nesâî, “Eymân”, 29.

<sup>47</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 264.

<sup>48</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 282-283.

İbn Hazm'a göre "övülmüş nesiller olan" ilk üç nesilden sonra başta taklit olmak üzere rey, kıyas, istihsân ve ta'lîl çok fazla yaygınlık kazanmış, böylece bu yöntemlerin uygulanması uğruna Kur'ân'ın hükümleri açıkça terkedilmiş, Hz. Peygamber'in sünnetleri tahvil edilmiş, sonunda batıl şeyler sureti haktan görünmeye başlamıştır. Sadece ehl-i hadis çizgisindeki kimseler Kur'ân ve Sünnet'e tabiiyet hususunda sahâbe ve tabînin yolundan yürüyemeye devam etmiştir.<sup>49</sup> Dolayısıyla ilk üç nesilden kendi dönemine kadarki fikhî uygulamaların büyük çoğunluğunu Kur'ân, Sünnet ve selefîn yolundan sapma olarak değerlendiren İbn Hazm'a göre tarihî tecrübenin çok fazla önem arz ettiği söylenemez.

Öte yandan İbn Hazm, sahâbe arasında birçok fikhî meselede ihtilafın vuku bulunduğunu hatırlatır. Bu tür durumlarda onlar birbirlerinin sözlerini taklit etmemişler, Kur'ân ve Sünnet'e müracaat etmişlerdir. Nitekim sahâbe, Hz. Peygamberin sağlığında verdikleri fetvalarda birçok icihad hatası yapmışlar, bizzat Hz. Peygamber tarafından onların bu tür hataları tashih edilmiştir. Yine onların hadisleri unuttukları, neshe, tahsise hamlettikleri veya yanlış tevîl ettikleri için de fetvalarında hatalı hükümler verdikleri durumlar vuku bulmuştur. Ayrıca sahâbîler fikhî görüşlerine muhalefet eden tâbîne müdahale etmezken, rivâyet ettikleri hadislere aykırı bir şey yaptıklarını gördüklerinde onlara karşı son derece sert bir tavır takınmışlardır. Şu halde sahâbî dahi olsa masum olmayan birisinin sözlerinin dinde hüccet kabul edilmesi düşünülemez.<sup>50</sup>

İbn Hazm, Hz. Peygamber'den duyulmuş olma ihtimali veya sahâbenin, beyan sürecinin şahitleri olarak Rasûlullah'ın şer'î tasarruflarının keyfiyetini bilen bir nesil olması gibi sebeplerden hareketle, sahâbenin şahsî rey ve fetvalarının taklit edilebileceğinin savunulmasını da eleştirir. Ona göre bu ihtimal büyük ölçüde zanna yani şüpheye dayanır. Dinî hakikatler ise şüpheler üzerine bina edilemez.<sup>51</sup> Ayrıca sahâbe sadece fetva vermekle iktifa etmemiş, onlara vacip olduğu üzere Hz. Peygamber'den din adına bütün duyduklarını, gördüklerini de rivâyet etmişlerdir. Çünkü sahâbenin görevi bütünü vahiy olan Hz. Peygamber'in dinî alandaki sözlerini gelecek nesillere olduğu gibi aktarmaktır.

<sup>49</sup> İbn Hazm, *es-Sâdi'*, s. 404.

<sup>50</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 205-240. İbn Hazm'ın sahâbe ve birtakım ulemanın rey ve kıyasa başvurarak bidatler ihdas ettikleri ve bu konularda hatalı oldukları iddiasına yönelik Endülüslü Mâlikî fukahâdan Gırnata kadısı Ebu'l-Esbağ İsa b. Sehl'in (ö. 486) bazı eleştirileri için bkz. İbn Sehl, "Kitâbu't-Tenbîh alâ şüzûzi İbn Hazm", s. 101-106, İbn Hazm, *es-Sâdi'*, s. 374-377, 380-381 (tahkik edenin dipnotu).

<sup>51</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 73, İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 212.

Aktarmamış olmaları ihtimali ise ilahî koruma altındaki vahyin zâyî olacağı anlamına geleceğinden muhaldir.<sup>52</sup> Çünkü İbn Hazm'a göre “Şüphesiz o Zikr'i biz indirdik. Onun koruyucusu da elbette biziz”<sup>53</sup> âyetinde yer alan “zikir”, vahiydir. Vahyin bir kısmı da Hz. Peygamberin sözleri olduğuna göre Allah'ın korumasında olan bu sözlerin tamamı günümüze ulaşmış olmalıdır.<sup>54</sup>

İbn Hazm'a göre rey, dinî konularda bir nassa dayalı olmaksızın, o anki hal ve akıbet açısından daha ihtiyatlı, maslahata uygun ve adil olduğu düşünülen şeye göre hüküm vermektir.<sup>55</sup> Ona göre rey'in şer'î hükümlerin kaynaklarından olması düşünülemez. İbn Hazm, “Ben vahiy inmemiş hususlarda aranızda reyimle hüküm veriyorum”<sup>56</sup> hadisinin sahih kabul edilse bile “Kim Allah'a itaat ederse peygambere itaat etmiş olur”<sup>57</sup> âyeti gereğince Hz. Peygamber'in reyinin şeriata dâhil olduğunu söyler. Çünkü İbn Hazm'a göre “Biz sana Kitab'ı hak olarak indirdik ki, insanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği (بما أراك الله) şekilde hüküm veresin”<sup>58</sup> âyeti gereği Hz. Peygamber'in reyini ona Allah öğretmektedir.<sup>59</sup> Ayrıca o, taklidin caiz olmayacağını açıklarken Hz. Ömer'in, “Rey, Allah Resulü'nden olursa hakikattir. Çünkü ona bu rey'i Allah göstermiştir. Fakat bizden olursa zan ve tekellüftür” sözünü dile getirmiştir.<sup>60</sup>

Kanaatimize göre İbn Hazm'ın, “Hz. Peygamber'in rey-i” ifadesiyle kastettiği rey, yukarıda zikrettiğimiz, onun bir fıkıh ıstılahı olarak tarifini yaptığı anlamdaki rey değil, sözlük anlamında Hz. Peygamber'in dinî alandaki görüş ve fetvasıdır. Ancak İbn Hazm'a göre Hz. Peygamber'in bu anlamdaki rey-i de Allah'tan kendisine bildirilen vahye dayalıdır. Yoksa Hz. Peygamber, Allah'ın bir meselenin hükmü hakkında kendisine henüz bir şey bildirmediği durumlarda daha adil veya ihtiyatlı gördüğü şahsi reyine göre hüküm vermiş değildir. Nitekim ona göre Hz. Peygamber'den Allah'ın iradesine aykırı bir şey sâdir olduğunda Allah, mutlaka bunu ona bildirir, peygamberi kendi haline

---

<sup>52</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 236-239.

<sup>53</sup> Hicr, 15/9

<sup>54</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 239.

<sup>55</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 196, II, 171, 221, 382, İbn Hazm, *Mülahhas*, s. 38.

<sup>56</sup> Ebû Davud, “Akziye”, 7.

<sup>57</sup> Nisâ 4/79.

<sup>58</sup> Nisâ, 4/105.

<sup>59</sup> İbn Hazm, *Mülahhas*, s. 43-44.

<sup>60</sup> İbn Hazm, *Mülahhas*, s. 81, İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 217.



bırakmazdı.<sup>61</sup> Ancak İbn Hazm'a göre ıstılah anlamındaki rey, Hz. Peygamber'in benimsemediği bir yöntem olmasına ve ashâbını bu konuda uyarmasına rağmen onun vefatından sonra sahâbe neslinde şer'î alanda bir yöntem olarak kullanılmaya başlanmıştır. Nitekim ona göre rey, kıyas, istihsân, ta'lîl ve taklit yöntemleri Hz. Peygamber'in vefatından sonra şer'î alanda ihdas edilip yaygınlık kazanmış bidatlerdir.<sup>62</sup>

Netice itibariyle İbn Hazm'a göre Hz. Peygamber, dinî konularda sadece Allah'tan kendisine vahyolunanı bildirmiştir. Aksi halde Allah'ın helal kıldığı bir şeyi yasaklayarak müfteri olmuş olurdu. Dolayısıyla dinî konularda (vahye dayalı olmayan ıstılah anlamıyla) rey, kim söylese söylesin tamamıyla haram ve batıldır. Diğer taraftan Hz. Peygamber, hurma aşılama, savaş teknikleri gibi dünyevi işlerde şahsi tecrübe ve kanaatine göre (sözlük anlamındaki) reye başvurmuş, bazı durumlarda ashâbı ile istişare edip onların kararını da uygulamıştır.<sup>63</sup>

Bununla birlikte İbn Hazm, sahâbenin, Hz. Peygamber'in sağlığında ve vefatından sonra reye başvurduğunu kabul eder.<sup>64</sup> Ancak ona göre bunun sebebi, Hz. Peygamber'in verdiği hükme bazen çok az sayıda sahâbînin şahit olması nedeniyle o konudaki nassı tespit edememiş olmalarıdır.<sup>65</sup> Ayrıca onlar, karşılıklarına çıkan konuda şeriat ihdas etmek için değil, ihtiyat kabilinden fetva verdikten sonra: "Bu görüşü ben şahsi reyimle söylüyorum, eğer doğru ise Allah'tandır, yanlışsa bendendir. Allah ve Resulü bu görüşten beridir" gibi ifadeleri sıkça kullanmışlar, bu tür reye dayalı görüş ve fetvalarını kat'î doğru addetmemişler, başkaları için bağlayıcı dinî bir kural olarak görmedikleri için kabul etme hususunda kimseyi zorlamamışlardır.<sup>66</sup> Ayrıca onların reyle hüküm verdikleri her konuda nas ile hüküm veren başka bir sahâbî bulunduğundan,<sup>67</sup> konu hakkındaki nassı öğrendiklerinde reye dayalı verdikleri bütün hükümlerden rücu etmişlerdir.<sup>68</sup> Nitekim onlardan rey'in kınanması ile ilgili birçok rivâyet de aktarılmıştır.<sup>69</sup> Netice itibariyle

---

<sup>61</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 215.

<sup>62</sup> İbn Hazm, *Mûlahhas*, s. 38, 67, 93, İbn Hazm, *es-Sâdi'*, s. 381.

<sup>63</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 115-116, 187, İbn Hazm, *Mûlahhas*, s. 46.

<sup>64</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 196, II, 221.

<sup>65</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 229.

<sup>66</sup> İbn Hazm, *Mûlahhas*, s. 38, 53-54, 79-85, İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 224, 234, İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 82.

<sup>67</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 172.

<sup>68</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 226-227.

<sup>69</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 172, İbn Hazm, *Mûlahhas*, s. 54.

sahâbenin reye başvurması ferdî ve geçici bir durumdur. Dolayısıyla daha sonra gelen nesillerin onların verdiği fetvaları alıp bunu din edinmeleri haramdır.<sup>70</sup>

İbn Hazm'a göre istihsân ve istinbat kavramları reyle aynı anlama gelmektedir. Ona göre bu üç kavram, hâkimin o anki hal ve akıbet açısından aslah gördüğü şeye göre hüküm vermesi anlamında buluşmaktadır.<sup>71</sup> Ancak istihsân, reyden çok daha sonra tebeu't-tâbiîn döneminde ihdas edilmiştir.<sup>72</sup> Ayrıca İbn Hazm, Ebû Hanîfe'den önce istihsânı kabul eden hiçbir kimseyi bilmediklerini,<sup>73</sup> Mâlik'in ise ilmin yüzde doksanın istihsân olduğunu söylediğini, Hanefî ve Mâlikîlerin bu yöneme sıklıkla başvurduklarını ve bu meselede kıyas şunu gerektirir ancak biz istihsân yaparak başka bir hükmü veriyoruz dediklerini belirtir.<sup>74</sup> Ancak Şâfiîler ve Hanefîlerden Tahâvî (ö. 321) istihsâna karşı çıktığı için ehl-i kıyas içerisinde istihsânın meşruiyeti noktasında bir ittifak sağlanamamıştır.<sup>75</sup>

İbn Hazm'a göre insanların hak olan bir şeyi kabih görmesinin veya batıl olan bir şeyi hasen görmesinin hiçbir önemi yoktur. Ayrıca bir kimsenin güzel gördüğünü bir başkası çirkin görebilir. Dolayısıyla nefsî arzulara göre hüküm vermek anlamına gelen istihsân batıl bir yöntemdir.<sup>76</sup> Ayrıca İbn Hazm, Kerhî'nin (ö. 340), istihsânın iki kıyastan daha dakik olanını benimsemek olduğunu söylediğini, ancak bunun kıyasların birbirini iptal ettiğinin itirafı anlamına geldiğini, oysa hak olan şeylerin asla birbirini iptal etmeyeceğini ve birbiriyle çelişmeyeceğini öne sürer.<sup>77</sup>

İbn Hazm taklit, rey ve istihsân gibi kavramları kınarken mukabilinde ictehad kavramını gündeme getirmiş, kendisini ilgilendiren hususlarda herkesin gücü nispetinde ictehad etmesinin vacip olduğunu savunmuştur. Ona göre ictehad, "Allah'ın dinini talep hususunda olanca çabayı sarf etmek"<sup>78</sup> veya "Allah'ın hükmünü sadece Kur'ân ve Sünnet'te talep etmek yani aramaktır."<sup>79</sup> Buna göre avamın ictehadı, taklidi bırakıp

---

<sup>70</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 234.

<sup>71</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 171.

<sup>72</sup> İbn Hazm, *Mülahhas*, s. 38-39.

<sup>73</sup> İbn Hazm, *Mülahhas*, s. 43.

<sup>74</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 171.

<sup>75</sup> İbn Hazm, *Mülahhas*, s. 78, İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 171. Sipahi, İbn Hazm'ın Tahâvî ile ilgili bu iddiasının gerçeği yansıtmadığını Tahâvî'nin eserlerini tahkik ederek ispat eder (Sipahi, "Ebû Ca'fer et-Tahâvî'de İstihsân Delili Sorunu", s. 1-23).

<sup>76</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 172-173.

<sup>77</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 173-174.

<sup>78</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 85, Apaydın, "İbn Hazm'ın İctihad Anlayışı", s. 395.

<sup>79</sup> İbn Hazm, *Mülahhas*, 69.

âlimlere, fetvalarındaki hükmün Allah ve Resulü'nün hükmü olup olmadığını sormaktır. Eğer bu kişi olumlu cevap alamazsa, yani verilen hüküm rey veya kıyasa dayalı ise bu hüküm kabul etmeyip o meseleyi başka bir âlime götürmelidir. Buna göre, kendisine naslarda yer alan hüküm, kaynağı ile birlikte belirtecek fakih kişileri bulmak amacıyla yapılan araştırma avamın ichtihadıdır.<sup>80</sup> Âlimin ichtihadı ise sahip olduğu Kur'ân ahkâmı, hadis, burhanların keyfiyeti, nâsîh ve mensûh, icmâ, Arapça ve siyer bilgisi ile Allah'ın hükmünü talep etmekten ibarettir.<sup>81</sup> Dolayısıyla İbn Hazm, ichtihad konusunda da ehl-i kıyastan bir hayli farklı düşünmekte, zâhirî anlayışı ile uyumlu olarak ichtihadı, naslardaki lafızların delalet ettikleri anlamları bulmaya indirgemektedir.

### 1.3. İbn Hazm'ın İlet ve Ta'lîle Bakışı ve İlgili Eleştirileri

Kıyas, hakkında nas veya icmâ bulunan meselenin (asıl) hükmünü hakkında nas bulunmayan meseleye (fer') aralarındaki ortak illet veya başka bir benzerlik sebebiyle taşıma işlemidir.<sup>82</sup> Kıyas tartışmalarının merkezinde yer alan illete dayalı kıyas işleminin yapılabilmesi ise naslarda bulunan hükümlerin illetlerinin tespit edilmesine (ta'lîl) bağlıdır. Bu sebeple kıyasla ilgili kilit kavramlardan ikisi illet ve ta'lîldir. Bu denli önemli olmasının bir sonucu olsa gerek illet ve ta'lîlin tanımı, mahiyeti ve şartları hakkında birbirinden çok farklı görüşler ortaya atılmıştır.<sup>83</sup> Bu bölümde dinî alanda ta'lîl işlemine tamamen karşı çıkan İbn Hazm'ın ilgili görüşleri ve muhaliflerine yönelttiği eleştiriler incelenmiştir. Ne var ki İbn Hazm, genellikle bu tür tenkitleri hususi olarak kime yönelttiğini açıkça beyan etmemiş, "Ashâb-ı kıyas", "Ashâb-ı ilel" gibi terkipler kullanmış, bu tür eleştirilerinde nadiren Hanefî, Mâlikî ve Şâfiîleri bir mezhep olarak zikretmiş, bazı istisnalar dışında ise muhatap âlim veya eser ismi vermemiştir.

#### 1.3.1. İletin Tanımı ve Sebep, Garaz, Alamet ve Mana ile İlişkisi

İbn Hazm'a göre *illet*, bir şeyi (ma'lûlünü) zorunlu olarak gerektiren her türlü özelliiktir. Buna göre illet ma'lûlünden kesinlikle ayrılamaz. Dolayısıyla illetin temel şartı bütün ma'lûllerinde muttarit (vasfın var olması ile hükmü gerektirmesi) olmasıdır. Mesela ateş

<sup>80</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 271, İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 85.

<sup>81</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 270-283.

<sup>82</sup> Apaydın, "Kıyas" (fıkıh), *DİA*, XXV, 529.

<sup>83</sup> Fıkıh usûlünde illet ve ta'lîl tartışmalarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Tuncay Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usulü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2001. Ayrıca bkz. Tan, *Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, s.176-184, Duman, *İlk Dönem Hanefî Usulünde İlet Tartışmaları*, s. 24-29.

bir şeyi yakmanın, buz da bir şeyi dondurmanın illetidir. Bu tür illet ve ma'lûllerden her birisi diğeri olmadan var olamayacağı gibi ikisinin oluşumu da birliktedir. Birisinin oluşumu diğerrinin oluşumundan önce veya sonra olamaz.<sup>84</sup> Görüldüğü üzere İbn Hazm, burada filozofların illet-malûl ilişkisine yaklaşımlarını esas alarak konuyu değerlendirmektedir. Ayrıca İbn Hazm'a göre dinî alanda yapılan ta'lîl, nassın getirdiği hükümler için illetler istihraç edilmesi anlamına gelmektedir.<sup>85</sup>

İbn Hazm illet yerine kullanılan başka kavramlardan da bahsetmekte, bunların illetle olan ilişkisini irdelemektedir. Bunlardan ilki olan *sebeb*, seçebilen bir kimsenin (muhtâr), isterse yapmayabileceği bir fiili yapma gerekçesidir. Mesela intikam almanın sebebi gazaptır. Gazabı sebebiyle intikam alan kimse intikam almadan önce bu isteğinden vazgeçebilir. Yani sebep, müsebbebi (fiili veya hükmü) zorunlu olarak gerekli kılan bir şey değildir. Ayrıca sebep, mutlaka müsebbepten önce gerçekleşmektedir. Dolayısıyla sebep bu iki özelliği ile illetten ayrılmaktadır.<sup>86</sup>

Allah'ın, hırsızlığı elin kesilmesinin sebebi kılması gibi, bazı şer'î hükümler için sebepler belirlediğini kabul eden İbn Hazm, şer'î hükümlerin sebeplere sahip olmasının onların illetleri de olmasını gerektirmeyeceğini savunmaktadır. Diğer taraftan ona göre Allah'ın sebebini naslarda belirtmediği hükümler için birtakım aklî istidlâllerle sebepler belirlenmesi de caiz değildir. Sebep sadece naslarda açıkça belirtilmişse bilinebilir. Bazı hükümlerin sebebi olup bazılarının olmamasını ise Allah'ın iradesi ile açıklamak gerekir. Çünkü Allah dilediğini yapar, ona bir şeyi niçin yaptığını, bir sebebi niçin sadece belirli bir meselenin hükmüne mahsus kıldığını sormak caiz değildir. Çünkü O, kendisi hakkında, “*yaptığından dolayı sorgulanamaz (sorumlu tutulamaz), fakat onlar sorgulanırlar*”<sup>87</sup> buyurmuştur.<sup>88</sup>

İbn Hazm'a göre illet yerine kullanılan bir diğerr kavram olan *garaz* (amaç, maksat) ise fiili yapan kişinin bu fiili ile gerçekleştirmek istediği neticedir. Garaz zorunlu olarak fiilden sonra gerçekleşir. Mesela yemek yemenin garazı doymak, intikam almanın garazı ise kişide intikamdan önce oluşmuş olan gazabı (sebeb) yok etmektir.<sup>89</sup>

---

<sup>84</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 521.

<sup>85</sup> İbn Hazm, *Mûlahhas*, s. 39, İbn Hazm, *es-Sâdi'*, s. 386.

<sup>86</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 521.

<sup>87</sup> *Enbiyâ*, 21/23.

<sup>88</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 523.

<sup>89</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 43, II, 521.

İbn Hazm'a göre Allah'ın fiil ve şer'î hükümlerinin garazı, yalnızca bu fiil ve hükümlerden açıkça ortaya çıkan şeydir. Mesela ibret alacak kişilerin ibret alması, Allah'ın dilediği kişiyi cennete ve dilediği kişiyi cehenneme koyması Allah'ın garazlarındandır. Ancak Allah, bizim ibret almamızı istediğini veya dilediği kişiyi cennete veya cehenneme koymak istediğini bize açıkça bildirmeseydi bu yargıya vahiy dışında başka bir yolla ulaşamazdık. O'nun garaz ve sebepleri, bizzat kendisinin yaratmış olduğu fiiller olduğu için zorunlu değildir. Kendisi haber vermedikçe bir hükmün "sebeup veya garazı" şudur demek Allah'ın koyduğu sınırları aşmak olacağı için caiz değildir. Bu hükmü sadece O'nun böyle dilemiş olmasına bağlamak gerekir.<sup>90</sup>

İntikam almakla ilgili örnekte görüldüğü üzere intikamın sebebi olan gazap, intikamın sonucu olan gazabın izale edilmesi ve fiilin kendisi olan intikam almak eylemlerinin üçü de farklı zamanlarda gerçekleşmektedir. Dolayısıyla İbn Hazm, sebep ve garaz kavramlarını birbirinden ayırdığı gibi bu kavramları fiil ile aynı anda gerçekleştiğini öne sürdüğü illetten de ayırmaktadır.<sup>91</sup>

İbn Hazm, illet yerine kullanılan bir başka kavram olan *alameti* ise iki insanın üzerinde anlaşma sağladığı özellik olarak tanımlamaktadır. Bu iki insandan birisi *alameti* gördüğünde anlaştıkları şeyi hatırlamış olur. Mesela Hz. Peygamber (s.a.), İbn Mesud'a şöyle demiştir: "*Senin benim yanıma girmek için izin, perdenin kaldırılması ve benim fısıltımı işitmendir. Seni bundan yasaklayıncaya kadar bu böyledir.*"<sup>92</sup>

İbn Hazm, *alamet* ile şer'î hükümlere illetler belirleyerek (ta'lîl) bu hükümleri aynı illetlerin olduğu meselelere taşımanın (kıyas) aynı şeyler olmadığını söylemektedir. Çünkü *alamet*, iki insan arasında gerçekleşmekte olup sadece üzerinde anlaşılan şeyin bilinmesi için konulmuştur. Bu anlaşılan hususun dışındaki şeyler, *alamet* sayesinde bilinemez. Oysa illetler üzerine yapılan kıyas işleminde mesela -birbirinden farklı şeyler olan- buğday hakkındaki hükümden yola çıkarak pirincin hükmü tespit edilmektedir.<sup>93</sup> İbn Hazm'ın bu eleştirisinin Hanefî fukahâsından Cessâs'ın illet anlayışına yönelik olması muhtemeldir. Nitekim Cessâs illeti, hükmü gerektiren delil olmasından ötürü

---

<sup>90</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 524-525.

<sup>91</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 521.

<sup>92</sup> Müslim, 2169. hadis.

<sup>93</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 521-522. Ayrıca İbn Hazm, *el-İhkâm*'da fıkıh usûlünde ulemanın kullandığı istihlâhları tanıttığı bölümde illet, sebep ve garazdan sonra *alamet* yerine emarenin tanımını vermektedir. Bu tanımdan anlaşıldığı kadarıyla İbn Hazm emareyi *alametle* aynı anlamda kabul etmektedir (İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 43).

hüküm için bir alamet olarak kabul ettiklerini belirtmiştir.<sup>94</sup> Ona göre şer'î illetler, şâri' tarafından hükümler için tayin edilmiş birer emare ve alamettir. Dolayısıyla şer'î illetler, aklî illetlerin aksine hükümlerini zorunlu olarak gerekli kılmazlar. Bu sebeple bir şeyde, şer'î illet olarak zikredilen özellikler bulunurken hükmün gerçekleşmemiş olması caizdir.<sup>95</sup> Ayrıca maslahatların, sonradan ortaya çıkan meselelerin hükümlerinin kendilerine kıyas edilebildiği illetler olmadığını ve ancak vahyin bildirmesi ile bilinebileceğini ifade eden Cessâs'a göre hükümlerin illetleri, bir şeyin maslahatının illeti değil, ma'lûl olan aslın özellikleridir.<sup>96</sup> Bu özellikler ise asıldan hiç ayrılmayan bir nitelik de olabilirler, tam tersine yalnızca insanların âdetlerinden dolayı asla bitişmiş bir özellik de olabilirler.<sup>97</sup>

İbn Hazm bazı muhaliflerinin illete *mana* ismini verdiklerini, bunun onların çarpıtmalarından birisi olduğunu söyler. Ona göre mana, bir lafzın tefsiri anlamına gelmektedir. Mesela haramın manası yapılması helal olmayan şey demektir.<sup>98</sup> İbn Hazm'ın bu eleştirisinin ise hükmün konulma gerekçesini belirtmek için mana kelimesini illet anlamında ilk kullanan kişi olması sebebiyle<sup>99</sup> İmam Şâfi'ye yönelik olması muhtemeldir. Nitekim Şâfiî, naslarda hükmünün bir mana sebebiyle konulduğuna dair bir delalet bulunan mansûs bir mesele ile aynı manaya sahip olan ve hakkında naslarda hüküm bulunmayıp sonradan ortaya çıkmış meseleye (nâzile), mansûs meselenin hükmünün verileceğini söylemektedir.<sup>100</sup>

İbn Hazm, muhaliflerinin bir tür kavram kargaşası oluşturarak hepsi farklı anlamlara gelen sebep, garaz, alamet ve mana gibi muteber kavramları, onların şer'î hükümlerin illetleri olduğunu ispat etmek için suistimal ettiklerini öne sürmektedir. Buna göre onlar, mesela hükümlerin sebebi bulunan yerlerde sebep yerine illet kelimesini kullanarak illete meşruiyet kazandırmaya çalışmışlardır. Ayrıca onlar illeti, bazen sebebi de içeren müşterek bir anlama gelecek şekilde kasıtlı olarak kullanmışlar, böylece büyük bir çarpıtma yapmışlardır. Dolayısıyla bazı hükümlerin sebepleri olmasını sanki onların

<sup>94</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 88.

<sup>95</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 138, 188-189.

<sup>96</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 140-141.

<sup>97</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 137. Cessâs'ın illet anlayışı hakkında ayrıntılı bilgi için Duman'ın, *İlk Dönem Hanefî Usulünde İlet Tartışmaları* isimli kitabına bakınız.

<sup>98</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 522.

<sup>99</sup> Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, s. 480.

<sup>100</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 512. Şâfiî'nin mana kelimesini illet anlamında kullanımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Duman, *İmam Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 177-180, 243-244.

illetleri varmış gibi göstererek nassın hükmünü nas olmayan yere taşımışlardır.<sup>101</sup> İbn Hazm, batıl bir şeye hak bir şeyin ismini vermekten ve böylece insanların kafasını karıştırmaktan korktuğu için sebep yerine illet kelimesinin kullanılmasına karşı çıktığını ifade etmektedir. Üstelik ona göre naslarda illet değil sebep kelimesi yer aldığı için sebep anlamında dahi olsa illet kelimesinin kullanılması sorunludur.<sup>102</sup> Ayrıca İbn Hazm, ashâb-ı kıyasın illeti delil, delili de illet olarak isimlendirerek de kavram kargaşası çıkardığını öne sürer.<sup>103</sup>

### 1.3.2. Ta'lîlin Meşruiyeti

İbn Hazm, sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn neslinden hiç kimsenin Allah'ın şer'î hükümleri birtakım illetler sebebiyle vaz ettiği görüşünü benimsemediğini iddia etmektedir. Ona göre bu görüşü ilk defa ortaya atıp savunanlar, bu üç seçkin nesilden sonraki dördüncü nesilden olan İmam Şâfiî'nin ashâbıdır. İbn Hazm, bu kimseleri “kıyas yapanların müteahhirûnu” ve “kıyası çok iyi bildiklerini sananlar” olarak tavsif etmektedir.<sup>104</sup> İbn Hazm'a göre İblis, onlara birtakım vesveseler vererek Allah'ın emirlerinin tespit edilmesi gereken illetleri olduğunu söylemiş ve bu görüşü benimsemelerini sağlamıştır.<sup>105</sup>

İbn Hazm'ın belirttiğine göre Davud ez-Zâhirî (ö. 270) başta olmak üzere bütün Zâhirîlere göre Allah, şer'î hükümleri veya diğer fiillerinden hiçbirini herhangi bir illet sebebiyle vaz etmemiştir. Onlara göre bir meselenin hükmünün belirli bir sebep için konulduğu naslarda doğrudan bildirilmişse, bu hükmü sadece bu sebebin bulunduğu o meselede uygulamak gerekir. Aynı sebebin bulunduğu diğer meselelere naslarda varit olan hükmün taşınacağını söyleyen, ama bunu kıyas değil umûmun bir türü, dolayısıyla lafzî istidlâl olarak kabul eden Kâsânî (القاساني)<sup>106</sup> gibi âlimlerin bu görüşü, Zâhirîler tarafından doğru

<sup>101</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 522-523, 526.

<sup>102</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 510.

<sup>103</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 91.

<sup>104</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 504, 520, 548, İbn Hazm, *Mûlahhas*, s. 38.

<sup>105</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 539, 548.

<sup>106</sup> Ebu Bekir Muhammed b. İshak el-Kâsânî (v. 330), Davud ez-Zâhirî'nin öğrencilerinden birisidir, ancak daha sonra kıyası kabul ederek Zâhirîlikten uzaklaşıp Şâfiî mezhebine intisap ettiği söylenir. Nitekim ona “*er-Red alâ Davud ez-Zâhirî fi ibtâlî'l-kıyâs*” ve “*İsbâtü'l-kıyâs*” isimli iki eser nispet edilir (Boynukalın, *Fıkah Usulü Alimleri ve Eserleri (III-XIII. Hicri Yüzyıl)*, s. 78). Ayrıca Davud ez-Zâhirî'nin oğlu İbn Davud'dan sonra Bağdat'taki Zâhirîlerin önderi olan İbnü'l-Muğallis de, Kâsânî'ye “*el-Kâmi' li'l-mütehâmili't-tâmi*” isimli bir reddiye kaleme almıştır (Günay, “İbnü'l-Muğallis”, *DİA*, XXI, 129-130).

kabul edilmemiştir. İbn Hazm, bu görüşü savunan Kāsânî (ö. 330) ve benzeri kişilerin Zâhirîlerden addedilmediğini öne sürmektedir.<sup>107</sup>

Bu iki yaklaşım arasındaki farkı izah için şu örnekler verilebilir: Hz. Peygamber (s.a.), kurban etlerinin üç gecedan fazla saklanmasını yasaklaması hakkında: “*Kuşkusuz bunu şehir dışından gelen fakirler için yasakladım*” buyurmuştur.<sup>108</sup> Zâhirîler, Hz. Peygamber’in zikretmiş olduğu sebebi dikkate alarak kurban etlerinin üç günden fazla saklanmasının hükmünü şehir dışından fakirlerin gelip gelmemesine göre belirlemişler, fakirlerin gelmemesi durumunda kurban etinin süre sınırı olmaksızın saklanabilmesini caiz kabul etmişlerdir.<sup>109</sup>

Tereyağının içine düşen farenin hükmü hakkında Hz. Peygamber: “*Eğer sıvı halde ise ona yaklaşmayınız*” buyurmuştur.<sup>110</sup> Kāsânî’nin görüşünde olanlar bu emrin sebebinin sıvılık vasfı olduğunu dolayısıyla içine necaset<sup>111</sup> düşen bütün sıvılara yaklaşılmaması gerektiğini söylemişlerdir. İbn Hazm ise fare ve sıvı haldeki tereyağı ile ilgili hükmün tüm necasetlere ve tüm sıvılara taşınmasına şiddetle karşı çıkmaktadır. Dolayısıyla onun itirazı sadece naslarda belirtilmeyen illet ve sebepler tespit etmeye yönelik değildir. Sebebi naslarda belirtilmiş olan hükümlerin aynı sebebin bulunduğu başka meselelere aktarılmasına da itiraz etmektedir.<sup>112</sup> Diğer taraftan İbn Hazm’a göre naslarda açıkça belirtilmemiş illetler tespit etmek, Allah ve Resulü’ne söylemedikleri şeyleri izafe ederek onlara iftirada bulunmak anlamına gelmektedir. Bu illetleri Allah ve Resulü’ne izafe etmemek ise ta’lîli yapan kişinin kendisini Şâri’in yerine koyarak arzularına göre yeni bir din ihdas etmesi demektir.<sup>113</sup>

İbn Hazm, şer’î hükümlerin illetleri olmadığının altını çizmekle birlikte Allah’ın tabiattaki olaylar için birtakım “aklî illetler” var ettiğini söylemektedir. Mesela ona göre

---

<sup>107</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 504. Mansûs illet olduğu zaman illetin bulunduğu yere hükmü taşımanın kıyas mı lafzî istidlâl mi olduğuyla ilgili görüş ve tartışmalar için bkz. Duman, İmam Şâfi’nin Kıyas Anlayışı, s. 269-270.

<sup>108</sup> Buhârî, “Et’ime”, 27, Edâhî, 16, Müslim, “Edâhî”, 28.

<sup>109</sup> İbn Hazm, muhaliflerinin Hz. Peygamber’in hükmünü başka meselelere kıyas etmedikleri gibi sadece bu olaya hasrederek şehir dışından fakirler geldiğinde kurban etinin üç günden fazla saklanmasını caiz gördüklerini, hadisin sebebini konulduğu yerde dahi uygulamadıklarını söyleyerek onları tutarsızlıkla itham etmektedir (İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 514).

<sup>110</sup> Ebû Dâvud, “Et’ime”, 3842.

<sup>111</sup> İbn Hazm burada necaset kelimesi ile fareyi kastediyor olmalıdır. Çünkü bu görüşte olanlar sebebin naslarda belirtilmesini şart koşmuşlardır. Oysa necis olması sebebiyle fareye bu hükmün verilmiş olduğu naslarda belirtilmemiştir.

<sup>112</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 504-505.

<sup>113</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 515, 525-526.



Allah, ateşi, yakmanın illeti kılmıştır. Ateşin bu özelliği Hz. İbrahim’i yakmaması gibi birtakım mucizeler dışında Allah’ın onu yarattığı günden bu güne hiç değişmeden süregelmiştir.<sup>114</sup> Ancak İbn Hazm’ın burada kastettiği illetlerin, Allah’ı bir fiili yapması için harekete geçiren zorunlu illetler olmadığı açıktır. Nitekim İbn Hazm, Allah’ın hiçbir fiilinin bu anlamda bir illeti olmadığını defaatle vurgulamaktadır. Dolayısıyla İbn Hazm’a göre doğada da aslında zorunlu illetler değil Allah’ın iradesi ile belirlediği ve isterse değiştirebileceği illetler vardır. Fakat ateşin her zaman yakıcı kılınmış olması ve ateşle yanma fiilinin aynı anda gerçekleşmesi gibi, doğadaki illetler süreklilik ve eşzamanlılık teşkil etmesi açısından, aynı sebebin bulunduğu başka yerlerde değil, sadece bulunduğu yerde geçerli olan şer’î hükümlerin sebeplerinden ayrılmaktadır.

### **1.3.2.1. Ta’lilin Meşruluğuna Dair Delillere Yöneltilmiş Eleştiriler**

#### **1.3.2.1.1. Nakli Deliller**

Ta’lili kabul edenler, bazı âyet ve hadislerde hükümlerin konulma gerekçesinin açıkça belirtildiğini, bunun ise illet ve ta’lilin caiz olduğunun açık delili olduğunu savunmuşlardır. Örneğin bir önceki bölümde değindiğimiz sıvı haldeki tereyağının içine düşen fare hakkında Hz. Peygamber: “*Eğer sıvı halde ise ona yaklaşmayın*”<sup>115</sup> buyurarak hükmün illetini zikretmiştir. Ancak İbn Hazm’a göre bu iddia, Hz. Peygamber’in bir şey söyleyip aslında bununla başka bir şeyi kastetme şeklindeki bir tür acizliği kendisi için kabul ettiği anlamına gelir. Oysa ona göre eğer gerçekten diğer sıvılarda da aynı hüküm geçerli olsaydı Hz. Peygamber bunu gizlemez mutlaka açıkça bildirirdi.<sup>116</sup> Fakat kanaatimizce mesele ile ilgili rivâyetler incelendiğinde Hz. Peygamber’in kendisine fare ile ilgili sorulan bir soru karşısında daha genel bir cevap vererek böyle söylediği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber, hiç kimse bir soru sormadan kendiliğinden böyle bir açıklama yapmış olsaydı o zaman hükmün sadece o mesele ilgili olduğu itirazı makul görülebilirdi.

İbn Hazm’a göre ta’lili kabul edenlerden bazıları, Hz. Peygamber’in birtakım söz ve emirlerinde dinen caiz olmayan ve aslında kendisinin de kastetmediği şeylerin bulunduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre Hz. Peygamber bu tür sözleri, gerçekleştirmek istediği başka bir amaca (illete) binaen söylemiştir. Buna göre mesela

<sup>114</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 526.

<sup>115</sup> Ebû Davud, “Et’ime”, 3842.

<sup>116</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 505.

camiiye cemaatle namaza gelmeyenlerin evlerinin yakılmasını emretmeyi düşündüğünü söylemesi gerçekten bunu istediği için değil, insanları korkutarak onların camiiye gelmelerini sağlamak içindir. Yine köpeğin yaladığı kabın yedi kere yıkanmasını emretmesi gerçekten bunu vacip kılmak için değil, insanların köpek edinmelerini yasaklamak içindir. İbn Hazm'a göre bu iddia, Hz. Peygamber'e batıl, caiz olmayan şeyleri emretmek, acizlik ve yalancılık nispet etmek ve sahâbenin değerini de hafife almak anlamına gelmektedir. Oysa Hz. Peygamber, Allah'ın kendisine bildirdiği bütün emirleri kimseden çekinmeden aktardığı gibi bu tür meselelerde de Allah'ın emirlerini ashâbına olduğu gibi söylemekten aciz olmamıştır. Nitekim Hz. Peygamber namaza gelmeyenlerin evini yakmayı emretmek istemeyip sadece sürülmelerini veya tedip edilmelerini emretmek isteseydi başkalarını sürmek ve tedip etmek istediğinde yaptığı gibi bunu da açıkça emrederdi. Bunun için aslında caiz olmayan bir şeyi emretmesine gerek yoktur. Üstelik bütün selef ulema Hz. Peygamber'in emirlerinin hilelerle zayi edilmemesi gerektiğini ifade etmişlerdir.<sup>117</sup>

İbn Hazm, bazen muhaliflerinin görüşlerini çürütebilmek uğruna bu görüşleri ve ilgili örnekleri biraz çarpıtarak onların söylediğinden daha farklı bir şekilde aktarmaktadır. Mesela sözü geçen meselede karşı tarafın iddiası, hadislerin lafızlarındaki zâhir anlamlardan çok, bu lafızlarla gerçekleştirilmek istenen amaca dikkat etmek gerektiğidir. Ancak İbn Hazm bu görüşü ve ilgili örnekleri olduğundan farklı aktararak hiç kimsenin kabul etmemesini sağlamaya çalışmaktadır.

İbn Hazm, ta'lîli kabul edenlerin birtakım âyetlerin zâhir anlamıyla ihticâcda bulduklarını ileri sürmektedir. Onlar bu âyetlerdeki hükümlerin bazı durumlar sebebiyle sabit olduğunu söylemişlerdir. Ancak ona göre bu âyetler, şer'î hükümlerin hiçbir illeti olmadığını göstermektedir. Onun bu nitelikte gördüğü bazı âyetlerle ilgili değerlendirmeleri şu şekildedir:

- *“Bundan dolayı İsrailoğullarına (Kitap'ta) şunu yazdık: “Kim, bir cana kıymayan veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmayan bir nefsi öldürürse, bütün insanları öldürmüş gibi olur.”*<sup>118</sup>

---

<sup>117</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 506-508.

<sup>118</sup> Mâide, 5/32.

İbn Hazm, bu âyetteki hükmün sadece İsrailoğulları için geçerli olduğunu savunmaktadır. Ancak ona göre âyette muttarit bir illet olduğu kabul edilirse “bir cana kıymamış veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmamış birisini öldürmek bütün insanları öldürmek gibidir” hükmünün bütün insanlar için geçerli olması gerekir. Bu durumda yeryüzünde bozgunculuk çıkaran bütün insanların öldürülmesi mubah kılındığı için bozgunculuk çıkarma kavramına hangi fiillerin dâhil olacağı açıklanması gerekecektir. Hırsızlık yapmak, içki içmek, faiz almak gibi diğer büyük günahlar değil de “sadece muhsan kişi için zina etmek, dinden çıkmak, hirâbe (yol kesme, eşkiyalık) suçu gibi failinin ölüm cezasına çarptırılacağı naslarda doğrudan belirtilmiş suçlar bozgunculuk çıkarmaktır” denilmesi, tahakkümde bulunmak ve bir delile dayanmaksızın hüküm vermek anlamına gelir. Ayrıca Hz. Peygamber, komşusunun veya cihat eden kimsenin karısı ile zina edenlerin veya yaşlı zânînin günahının, –bu kişiler muhsan olsun veya olmasın- zina eden diğer kimselere göre daha büyük olduğunu söylemiştir. Oysa bu kimseler muhsan değillerse ölüm cezasına çarptırılmamaktadırlar. O halde kişi aynı suçu işleyip daha büyük günah kazanmış olmasına rağmen daha hafif bir ceza alabilmektedir.<sup>119</sup>

Diğer taraftan İbn Hazm’a göre illeti kabul edenlerin bu meseledeki cevapları, onların şer’î illetin muttarit olduğu şeklindeki kurallarını nakzette ve bir şeyin sadece Allah’ın bildirmesi durumunda illet olması gerektiğini açığa çıkarmaktadır. Çünkü onlar, büyük günahlardan sadece Allah’ın “bozgunculuk” olarak tavsif ettiği ve failinin öldürülmesi gerektiğini belirttiği günahların “bozgunculuk” olacağını söylemişlerdir. Böylece illetin bulunduğu her yerde hükmün de uygulanması gerekeceği görüşünden vazgeçmiş olmaktadır. İbn Hazm, bu görüşün kendi görüşleriyle isimlendirme (illet-sebep) dışında aynı olduğunu belirtmektedir.<sup>120</sup>

- “Allah’ın, (fethedilen) memleketlerin ahalisinden savaşılmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar (fey), Allah’a, peygambere, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) hâline gelmesin diye (Allah böyle hükmetmiştir).”<sup>121</sup>

<sup>119</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 509.

<sup>120</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 509-510.

<sup>121</sup> Haşr, 59/7.

İbn Hazm, diğer birçok malın bu âyetteki taksimle paylaştırılmadığını, eğer fey taksiminin illeti malların zenginler arasında dolaşan bir servet haline gelmemesi olsaydı ganimetler gibi diğer malların bölüşümünde de aynı taksimin geçerli olması gerekeceğini ileri sürmektedir. Ona göre Allah, sadece fey mallarının zenginler arasında dolaşan bir servet olmamasını istemiştir. Dolayısıyla âyetteki ifade illet değil sadece konulduğu yerde geçerli kılınmış olan bir sebeptir.<sup>122</sup>

- “*Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah’a karşı bir bahaneleri olmasın. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.*”<sup>123</sup>

İbn Hazm’a göre insanların peygamberler gönderilmeden önce de Allah’a karşı bir bahaneleri yoktu. Çünkü Allah yaptıkları sebebiyle sorgulanamaz.<sup>124</sup> Nitekim Allah, başka âyetlerde onların atalarına uyarıcılar göndermediğini bildirmiştir. O zaman bu insanlara da uyarıcılar göndermese yine Allah’a karşı bir bahaneleri olmayacaktı. Ancak Allah onlardan iman edecek olanlara ihsanda bulunmayı, iman etmeyecek olanları da cezalandırmayı (tazir) dilediği için böyle yapmıştır. Dolayısıyla kulların iman edip etmemesi Allah’ın onlara peygamber göndermesinin veya ihsan ve cezalandırmasının illeti değildir. Allah’ın ihsan ve taziri, o kulları hakkındaki garazıdır.<sup>125</sup> Ancak kanaatimizce İbn Hazm’ın bu yorumunun âyetin zâhirinden anlaşılmayacağı çok açıktır.

- “*Azgınlıkları sebebiyle onları cezalandırdık.*”<sup>126</sup>

İbn Hazm, yaşadığı dönemdeki pek çok müslüman ve gayri müslimin azgınlıkları sebebiyle cezalandırılan kavimlerin yapmış olduğu aynı azgınlıkları yapmasına rağmen onlarla aynı cezaya çarptırılmadığını söylemektedir. Oysa ona göre illet, ma’lûllerinde daima muttarit olması gerekir. Dolayısıyla eski kavimlerin azgınlık yapmaları o cezaya çarptırılmalarının illeti değil sebebidir.<sup>127</sup>

---

<sup>122</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 510-511.

<sup>123</sup> Nisâ, 4/165.

<sup>124</sup> Enbiyâ, 21/23.

<sup>125</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 511.

<sup>126</sup> En’am, 6/146.

<sup>127</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 511.

- “Şeytan, içki ve kumarla, ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah’ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçiyor musunuz?”<sup>128</sup>

İbn Hazm, bazı muhaliflerinin içki ve kumarın haram kılınmasının illetini, şeytanın insanlar arasında düşmanlık çıkarması ve onları Allah’ı anmaktan ve namazdan alıkoyması olarak kabul ettiklerini iddia eder. Oysa ona göre mal ve şöhret kazanma çabası, insanları içki ve kumara göre daha fazla Allah’ı anmaktan ve namazdan alıkoymakta ve insanlar arasında daha fazla düşmanlık çıkmasına sebep olmaktadır. Üstelik ona göre kumarın, düşmanlık ortaya çıkardığı ve akli giderdiği onun haram kılınmasından önce bilinmemekteydi. Aksine o, insanları buluşturan onlara faydalı bir şeydi. Ayrıca az içki içmek de âyette anılan etkileri oluşturmamaktadır. Sarhoş olduğunda ağlayan, ahireti, ölümü çokça anmaya başlayan, Allah’a tazim gösteren, tövbe ederek dua eden, iyi işler yapan pek çok insan vardır. Dolayısıyla İbn Hazm’a göre Allah, şeytanın bunları dilemesini içki ve kumarın haram kılınmasının sebebi veya illeti kılmamış, sırf böyle dilediği için içki ve kumarı haram kılmıştır. Nitekim içki ve kumarın hükmü İslâm’ın ilk on altı yılında mubah olarak kalmıştır. Oysa şeytanın insanlar hakkındaki bu tür arzuları, bu süre zarfında da sabitti. Allah bize şeytanın hakkımızdaki kötü düşüncelerini haber vermek için mezkûr âyette ondan bahsetmiştir, yoksa onun bu isteğini içki ve kumarı yasaklamasının illeti veya sebebi kılmamıştır.<sup>129</sup>

### **1.3.2.1.2. Hikmet ve Maslahatın Hükümlerin Ta’lîlini Gerektirmesi**

İbn Hazm, muhaliflerinin şer’î hükümlerin illetleri olduğunu ispat etmek için, “nasıl hakîm bir kimse her yaptığını sahih bir illet (gerekçe) sebebiyle yapıyorsa hakîm olması gereği Allah da her yaptığını kullarının maslahatı için yapar” görüşünü savunduklarını iddia etmektedir. Ne var ki İbn Hazm’a göre yeryüzündeki neredeyse bütün sapkın görüşlerin temeli Allah’ın fiillerinin kulların maslahatını amaçlayan illetlere dayalı olduğu önermesine dayanmaktadır.<sup>130</sup> Dolayısıyla İbn Hazm, bu meselede eleştirilerini Mutezilenin salah-aslah prensibine yöneltir.

Örneğin Dehriyye fırkası, tabiattaki olayların sebep-sonuç ilişkisi içerisinde olduğunu gördüklerinde, “bütün mef’ullerin bir illeti olması gerekir, o halde bütün illetlerin de bir

<sup>128</sup> Mâide, 5/91.

<sup>129</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 512-513.

<sup>130</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 538.

illeti olması gerekir” şeklinde bir çıkarımda bulunmuşlardır. Bu çıkarım ise başlangıcı olmayan şeylerin olduğu görüşünü benimsemelerine sebep olmuştur. Âlemin iki yaratıcısı olduğu görüşünü benimseyen birtakım putperest ve Mecusi fırkalar, “Allah, hikmete ve kullarının maslahatına aykırı şeyler yapmaktan münezzehtir” demişlerdir. Bu kabul ise kötülükleri ve kulların zararına olan şeyleri yaratan başka bir yaratıcı olduğuna inanmalarına sebep olmuştur. Tenasüh görüşünde olanlar, “Allah’ın, hikmeti gereği günah işlememiş birisine azap etmesi muhaldir” öncülünü benimsemişler, daha hiç günah işlememiş çocukların açlık ve çeşitli hastalıklarla azap çektiğini gördüklerinde bunun daha önceki bedenlerinde işledikleri günahlar sebebiyle olduğunu söylemişlerdir. Brahmanlar gibi nübüvveti kabul etmeyenler, “Allah’ın inanmayacaklarını bildiği kimselere peygamber göndermesi hikmete uygun değildir” demişlerdir. Ayrıca Mutezilenin, kulların fiillerini Allah’ın hüküm, yaratma ve kudreti dışında görmesi de bu ön kabul sebebiyledir.<sup>131</sup>

İbn Hazm, Allah’ın fiillerinin kulların maslahatını amaçlayan illetlere dayalı olduğu önermesini birçok açıdan eleştirmektedir. Öncelikle Allah’ın insanlara kıyas edilmesi O’nun insanlar gibi mürekkep bir cisim olmasını gerektireceği için doğru değildir. Diğer taraftan kıyas bir şeyin başka bir şeye benzetilmesidir. Oysa Allah, kendisinin hiçbir benzeri olmadığını<sup>132</sup> bildirmiştir. Ayrıca ona göre bu önerme Allah’ın hakîm olması gereği birtakım kanunlara uymak zorunda olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla İbn Hazm’ın ta’lîl ve kıyası reddinin bir sebebi de bu yöntemleri Allah’ı sınırlandırmak olarak görmesiyle ilgilidir.<sup>133</sup> Çünkü ona göre bir fiilde illetin olması, failin mutlaka bir sınırlanma, mecburiyet, ızdırar ve zorunluluk altında olması anlamına gelir.<sup>134</sup>

İbn Hazm, Allah’ın fiillerini kullarının maslahatı için yaptığı görüşüne birçok açıdan itiraz eder. Öncelikle “Allah, fiillerini bütün kullarının maslahatı için yapar” iddiası ona göre kesinlikle doğru değildir. Çünkü Allah, Hz. Muhammed’i (s.a.) Ebu Cehil veya diğer kâfirlerin menfaat veya maslahatı için değil aksine onların dünya ve ahiretlerinin ifsat olması için göndermiştir. Eğer Allah, inanmayacaklarını bildiği kâfirlere peygamber göndermemiş olsaydı, bu, onların dünya ve ahireti için daha faydalı olacaktı. Dolayısıyla

---

<sup>131</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 538-539.

<sup>132</sup> Şûra, 42/11.

<sup>133</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 540.

<sup>134</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 524.

İbn Hazm'a göre Allah dilediği şeyi dilediği kulunun faydası dilediği kulunun da zararı için yapar, bu yaptığı da hikmetli olmuş olur ve O'na bu yaptığını zorunlu kılacak hiçbir şey de yoktur. O'na bir şeyi niçin öyle yaptığı da sorulamaz.<sup>135</sup> Üstelik İbn Hazm'a göre akli olan herkes, Allah'ın bizleri doğrudan cennette yaratmasının bizim maslahatımız açısından daha uygun olacağını kabul eder.<sup>136</sup>

İbn Hazm, bu iddiasını, “*inkâr edenler, kendilerine vermiş olduğumuz mühletin, sakın kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar. Biz, onlara ancak günahları artsın diye mühlet veriyoruz. Onlar için alçaltıcı bir azap vardır*”,<sup>137</sup> “*Onların malları ve evlâtları seni imrendirmesin. Allah, bunlarla ancak, dünyada kendilerine azap etmeyi ve canlarının kâfir olarak çıkmasını istiyor*”,<sup>138</sup> “*Allah, onların kalplerini mühürlemiştir*”<sup>139</sup> vb. birtakım âyetlerin zâhir anlamlarıyla da desteklemektedir.<sup>140</sup> Ancak İbn Hazm'ın kâfirlerin maslahat elde edememesini kendi tercihlerinin bir sonucu olarak değerlendirmeyip doğrudan Allah'ın onların maslahatını istememesi olarak görmesi sorunlu bir yaklaşım gibi gözükmektedir.

Öte yandan İbn Hazm'ın hikmet ve maslahatla ilgili bu tür görüşleri onun hüsün-kubuh anlayışıyla da doğrudan ilişkilidir. İbn Hazm'ın hüsün-kubuh anlayışına göre Allah açısından bir şeyin iyi, adil ve hikmetli olması ile insanlar açısından iyi, adil ve hikmetli olması birbirinden farklıdır. Allah'ın yaptığı her şey bizatihi adil ve hikmetlidir. Mesela Allah müşriklerin çocuklarının esir alınıp köleleştirilmesini mubah kılmıştır, oysa bu onların maslahatına aykırı olduğu gibi kendi suçları sebebiyle değil babalarının müslüman olmaması sebebiyledir. Eğer bu meseleyle ilgili nas olmaksızın bir insan böyle bir şey yapsaydı zalim ve sefih kabul edilirdi. Fakat Allah, hali hazırda helal kılmış olduğu şeyleri haram, haram kıldığı şeyleri de helal kılmış olsaydı o zaman o hükümler adil ve hikmetli olmuş olacaktı.<sup>141</sup> Dolayısıyla ona göre hasen, sadece Allah'ın naslarda hasen kıldığı ve yapılmasını emrettiği, kabih de sadece O'nun naslarda kabih kıldığı ve yapılmasını yasakladığı şeylerden ibarettir.<sup>142</sup> Nitekim Allah'ın hakîm olarak

<sup>135</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 541.

<sup>136</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 546.

<sup>137</sup> Âli İmran, 3/178.

<sup>138</sup> Tevbe, 9/85.

<sup>139</sup> Bakara, 2/7.

<sup>140</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 542.

<sup>141</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 544.

<sup>142</sup> İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, I, 415.

isimlendirilmesi istidlâl yoluyla veya aklın bunu gerektirmesi sebebiyle değil, Allah'ın kendisini bu şekilde isimlendirmesi sebebiyledir. Allah için kullanıldığında hakîm kelimesi O'nun zatına özel bir isimdir, başka bir kelimedenden türetilmiş (müştak) bir isim değildir.<sup>143</sup>

Diğer taraftan İbn Hazm'a göre şer'î hükümler daha hiç varit olmamışken akıl açısından herhangi bir şeyin mubah veya haram gibi bir hükmünün bulunması da düşünülemez. Çünkü insanlık tarihi Hz. Âdem ile birlikte başladığı için şer'î hükümlerin varit olmadığı bir dönem olmadığı gibi, aklın kendi başına bir şeyin mubah veya haram olduğu hakkında hüküm tayin edebilme işlevi veya gücü de yoktur. Akıl sadece insanın eşyayı olduğu hal üzere temyiz etmesini ve Allah'ın hitabını anlamasını sağlar.<sup>144</sup>

### 1.3.2.2. Ta'lîlin Meşru Olmadığını Gösteren Deliller

#### 1.3.2.2.1. Naklî Deliller

İbn Hazm'a göre şer'î hükümlerin ta'lîl edilmemesini emreden birçok âyet ve hadis bulunmaktadır. Öncelikle Allah'ın kendisini “*dilediği şeyi yapan*”<sup>145</sup> ve “*yaptığı şeyden sorguya çekilemez*”<sup>146</sup> olarak tavsif etmesi ta'lîlin haram olduğunu ispat için yeterli bir delildir.<sup>147</sup> İbn Hazm'ın delil getirdiği diğer bir âyet de şudur: “...*Kalplerinde bir hastalık bulunanlar ve kâfirler de, 'Allah bu misalle neyi murat etti?' desinler. İşte Allah böylece, dilediğini saptırır, dilediğini doğru yola iletir...*”<sup>148</sup> İbn Hazm'a göre bu âyette Allah, muradındaki manayı içeren lafzi anlam yerine muradının arkasında yattığı söylenen illet ve gerekçenin araştırılmasını sapkınlık olarak nitelemektedir.<sup>149</sup>

Diğer taraftan İbn Hazm'a göre İblis, Hz. Âdem'e secde etmeyip Allah'a isyan ederken “*beni ateşten onu çamurdan yarattın, ben ondan üstünüm*”<sup>150</sup> diyerek şer'î hükümleri ilk ta'lîl eden ve dinde ilk kıyas yapan kimse olmuştur. Dolayısıyla şer'î hükümleri ta'lîl edip kıyas yapmak İblis'in yöntemi olup Allah'ın dinine aykırıdır. Ayrıca Hz. Âdem'in kendisine yasaklanmış ağaçtan yemesinde İblis'in, “*rabbiniz size bu ağacı ancak, melek*

<sup>143</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 540-541.

<sup>144</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 49-55.

<sup>145</sup> Hûd, 11/107.

<sup>146</sup> Enbiyâ, 21/23.

<sup>147</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 530.

<sup>148</sup> Müddessir, 74/31.

<sup>149</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 530.

<sup>150</sup> A'râf, 7/12.



*olmayasınız, ya da (cennette) ebedî kalacaklardan olmayasınız diye yasakladı*”<sup>151</sup> diyerek yaptığı ta’lîl etkili olmuştur.<sup>152</sup>

İbn Hazm, şu âyeti de ta’lîlin meşru olmadığına delil olarak zikreder: “*Yahudilerin yaptıkları zulüm ve birçok kimseyi Allah yolundan alıkoymaları, kendilerine yasaklanmış olduğu hâlde faiz almaları, insanların mallarını haksız yere yemeleri sebebiyle önceden kendilerine helâl kılınmış temiz şeyleri onlara haram kıldık.*”<sup>153</sup> İbn Hazm’a göre eğer yahudilerin yaptıkları zulüm, onlara temiz şeylerin haram kılınmasının illeti olsaydı aynı zulümleri yapmamız sebebiyle onlara haram kılınan şeylerin bize de haram kılınması gerekirdi. Ancak durum böyle olmadığına göre Allah, onların zulümlerini onlara bazı temiz şeyleri yasaklamasının illeti değil sebebi kılmıştır. Hükümün aynı sebebin bulunduğu başka yerlere aktarılmamış olması Allah’ın dilediğini yapması ile ilişkilidir.<sup>154</sup>

Diğer taraftan İbn Hazm’a göre Allah, sahâbenin Hz. Peygamber’e (s.a) soru sormasını yasaklamıştır.<sup>155</sup> Eğer Allah, onların ta’lîl yapmasını isteseydi Hz. Peygamber’in bildirdiği hükümlerin zâhirinden anlaşılana yetinmelerini değil, hükümlerin illetlerini irdelemelerini emretmesi gerekirdi. Oysa Hz. Peygamber “*Size bir şeyi emredip yasaklamadığım sürece, beni kendi halime bırakınız. Sizden önceki ümmetleri çok soru sormaları ve peygamberlerine karşı münakaşaya dalmaları helâk etti. Size herhangi bir şeyi yasakladığım zaman onu yapmaktan sakınınız, bir şeyi emrettiğimde de onu, gücünüz yettiği ölçüde yerine getiriniz*”<sup>156</sup> buyurmuştur.<sup>157</sup>

#### **1.3.2.2.2. Akî Deliller**

İbn Hazm, şer’î hükümlerin illetleri olmadığını aklen ispat etmek için öncelikle bu illetlerin nasıl var olduğunu sorgular. İletlerin, Allah dışında bir başkasının fiili sonucu veya hiç kimsenin fiili olmadan kendi kendine var olduğu görüşü ona göre kişiyi küfre götürür, nitekim kıyası kabul edenler bu görüşü benimsememişlerdir. İletler Allah’ın fiili ve hükmü sonucu var olmuştur denirse, bu durumda Allah’ın bu illetleri başka bir illete dayalı olmaksızın veya başka bir illet sebebiyle yapmış olduğunun kabul edilmesi gerekir.

<sup>151</sup> A’râf, 7/20.

<sup>152</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 531.

<sup>153</sup> Nisâ, 4/160-161.

<sup>154</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 531-532.

<sup>155</sup> Mâide, 5/101-102.

<sup>156</sup> Buhârî, “İtisâm”, 2, Müslim, “Hac”, 412, “Fezâil”, 130-131.

<sup>157</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 529-530.

Allah bu illetleri başka bir illete dayalı olarak yapmıştır denirse bu görüş, sonrası olmayan mef'ullerin ve öncesi olmayan mevcut şeylerin olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Bu kabul ise ümmetin icmâi ile şeriattan çıkmak ve küfürdür. Eğer Allah bu illetleri başka bir illete dayalı olmaksızın yapmıştır denirse o halde Allah'ın illetlere dayalı olmaksızın işler yaptığı kabul edilmiş olur. İbn Hazm, bu görüşü benimseyen muhaliflerinin, Allah'ın hükümlerinin illetleri olduğunu kabul edip bu illetlerin ikinci bir illeti olmadığını iddia ederek burhana dayalı olmayan bir görüş ortaya koymuş olduklarını öne sürer.<sup>158</sup>

İbn Hazm, şer'î hükümlerin illetleri olduğunu söyleyenlerin illetle ilgili şu iki iddiadan birisini mutlaka kabul ettiklerini ileri sürmektedir. Bunlardan ilkinde göre Allah, mevcut şer'î hükümleri illetler gereği zorunlu olarak vaz etmiştir. İkinci iddiaya göre Allah, şer'î hükümler için -naslarda açıkça belirtmediği gibi araştırılmasına da izin vermediği-birtakım illetler belirlemiştir. Dolayısıyla bu illetler tespit edilmeli, aynı illetin bulunduğu başka meselelere illetin hükmü taşınmalıdır. Ancak İbn Hazm'a göre her iki görüşün de benimsenmesi asla caiz değildir.<sup>159</sup>

İbn Hazm'ın ilk dönem Zâhirîlerinden naklettiği aklî bir ihticâca göre eğer ta'lîl ve kıyas caiz olsaydı, bir kimse "kölem Meymun'u azat edin çünkü o zencidir" dediğinde sadece Meymun değil o kimsenin bütün zenci kölelerinin azat edilmesi gerekirdi. Ancak bu hükmü ehl-i kıyastan hiç kimse benimsemediğine göre onlar da ta'lîl ve kıyasın batıl olduğunu zımnen kabul etmiş olmaktadır.<sup>160</sup>

İbn Hazm'a göre ehl-i kıyastan bazıları, illeti eşyada bulunan ve kendisi sayesinde başka şeylerle o eşya arasında benzerlik kurulabilen bir vasıf olarak görmüşler, buradan yola çıkarak bu benzer şeylerin hepsine aynı hükmün verilmesi gerekeceğini söylemişlerdir. İbn Hazm, illeti hükmün bir nevi alameti olarak kabul eden bu yaklaşıma, nesnelere arasında yapılacak herhangi bir benzetmeye karşı farklı bir yönden başka bir benzetme yaparak muhalefet etmenin her zaman mümkün olduğunu öne sürerek karşı çıkmaktadır. Ayrıca bir meselede nesnelere arasında kurulan farklı benzerliklerden hiçbirinin diğerinden evlâ olmadığını, aksine ta'lîl yapılan bütün meselelerde farklı illetlerin tespit

---

<sup>158</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 519-520.

<sup>159</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 523.

<sup>160</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 527.

edilmiş olmasının bu yöntemin batıl olduğunun açık göstergesi olduğunu iddia etmektedir.<sup>161</sup>

Mesela “nebiz, lezzet, keskinlik ve sarhoş edici olma vasfını taşıması yönüyle hamra (şarap) benzemektedir, dolayısıyla hamr gibi haram kılınması gerekir” denilirse, başka birileri de “nebiz, kendisini helal kabul edeni tekfir etmeyi gerektirmemesi yönüyle meyve suyuna benzemektedir, dolayısıyla helal kılınması gerekir” diyerek bu görüşe karşı çıkabilir. Eğer başkalarının kurduğu bu benzetme geçersiz kılınırsa benzetmenin aynı hükmü vermeyi gerektirmediği ikrar edilmiş olunur, dolayısıyla bu ikrar kurulan benzetme için de geçerli olmuş olur. Buğday ile buğdayın değişiminde faizin geçerliliği ile ilgili farklı illetler tespit edilmesi de bunun gibidir. Dolayısıyla bu tür illetlerden her biri diğerini iptal etmektedir.<sup>162</sup>

Benzer bir iddiayı ele alan Cessâs, hükmün illetinin elde edilme yollarının ictihada dayalı olması sebebiyle, bazı müçtehitlerin hükmün illeti için, buğdayın buğdayla satışında keyfî olmasını, bir diğer müçtehidin ise yenilebilir olmasını, ötekinin de yenilebilir ve depolanabilir olmasını belirlemesinin tabii olduğunu belirtir. Çünkü ona göre her müçtehit bu manalardan kendisi için en tercihe şayan olanı tercih eder. Bu durum tıpkı müçtehitlerin kible tayini için yaptıkları icihadlar neticesinde bir kısmının doğuya bir kısmının da batıya yönelmesi gibidir. Herkes kendi galip zannına göre hüküm vermektedir. Verilen hükümlerin birbirinden farklı olması kibleyi tayin etmek için icihad edilmesinin gerekliliğini ortadan kaldırmaz. Aynı şey illet için de geçerlidir. Müçtehitlerin hükmün alameti olan illetin ne olduğuna dair ihtilafa düşmeleri, hükmü elde etmek için icihad etmelerinin gerekliliğine halel getirmez.<sup>163</sup>

Diğer taraftan İbn Hazm’a göre şer’î hükümlerin, helal veya haram kılınmalarını gerektiren illetleri olsaydı bunların hiçbir zaman değişmemesi gerekirdi. Nitekim aklî illetler hiçbir zaman değişmemektedirler. Mesela içki ilk yaratıldığı andan günümüze dek her zaman keskinlik ve sarhoş edici olma vasfını haiz olmuştur. Ancak İslâm’ın ilk on altı yılında olduğu gibi her zaman için haram kılınmamıştır.<sup>164</sup> Fakat Cessâs’a göre şer’î alandaki bu tür illetler hakiki illet değildirler. Çünkü ona göre hakiki illetler olan aklî

---

<sup>161</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 519,525.

<sup>162</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 525.

<sup>163</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 89.

<sup>164</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 526.

illetler, İbn Hazm'ın da belirttiği gibi ma'lûlünü zorunlu olarak gerektiren illetlerdir ve bu illetlerin, hükümleri olmadan var olmaları imkânsızdır. Kıyasta kullanılan şer'î illetlerin ise hükümleri olmaksızın var olmaları imkânsız değildir. Nitekim sonradan ortaya çıkan meselelerin hükümlerinin kıyas edildiği illetler, bu hükümler yokken de mevcuttu. Bu illetler ta'lîl edilen meselenin birtakım özelliklerinden müteşekkildirler ve bu özellikler, hükümleri zorunlu olarak gerektirmeyip, bu hükümler ortaya çıkmadan önce var olabilmektedirler. Bu özellikler hüküm için sadece bir isim ve emare gibidirler. Tıpkı kendisi ile alakalı konularda isimlerin, isimlendirilen şeye delâlet etmesi gibi, bu özellikler de hükümler için delil olarak kullanılır. Nasıl ki bu isimler isimlendirilen şeylerin var olmasını zorunlu olarak gerektirmiyorsa, bu özellikler de hükmü zorunlu olarak gerektirmezler. Bunlar yalnızca hüküm için belirlenmiş birer işaret ve isimdirler. Dolayısıyla bir durumda emare olarak tayin edilip bir başka durumda tayin edilmemeleri de caizdir. Kıyasta kullanılan şer'î illetlerde de aynı kurallar geçerlidir.<sup>165</sup>

#### 1.3.2.2.3. Ta'lîl Yapanların Çelişkileri

İbn Hazm'a göre ta'lîli kabul edenler birçok fûrû' meselede bu kabullerine aykırı görüşler serdetmişler, iç tutarlılığı olan sistematik bir usûl takip edememişlerdir. Bu ise ta'lîlin meşru olmadığını gösteren temel delillerden birisidir. İbn Hazm, onların ta'lîl ile ilgili bütün çelişkilerinin araştırılıp toplanması durumunda bunun bin varaktan fazla tutacağını ileri sürmekte, bu konuda *el-İ'râb* isimli kitabında ayrıntılı bir araştırma yapabilmesi için Allah'tan yardım talep etmektedir.<sup>166</sup> İbn Hazm'ın bu eserinin tam ismi *el-İ'râb ani'l-hîreti ve'l-iltibâsi'l-mevcûdeyn fî mezâhibi ehl-i'r-re'y ve'l-kıyâs*'dir. İbn Hazm, bu eserin yüz sayfayı aşan son bölümünde söz verdiği üzere Hanefîlerin ta'lîl ve kıyasla ilgili çelişkili gördüğü görüşlerine yer vermiştir. Ayrıca İbn Hazm, Hanefîlerin çelişkilerinden sadece bir kısmını bu bölümde incelediğini, derinlemesine bir araştırma yapılması durumunda bu tür çelişkilerden katbekat fazlasına ulaşmanın mümkün olduğunu öne sürmektedir.<sup>167</sup>

Tezimizin ikinci bölümünde bu konu tekrar gündeme geleceği için, bu bölümde sadece İbn Hazm'ın temel eleştiri noktalarını ortaya koyacak temsil gücü yüksek birkaç örnek vermekle iktifa edeceğiz. Örneğin Hz. Peygamber (s.a.) istihâze kanı için “o, hayız kanı

<sup>165</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 9-11.

<sup>166</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 532.

<sup>167</sup> İbn Hazm, *el-İ'râb*, III, 1202.

*değil, damardan gelen bir kandır*” buyurmuştur.<sup>168</sup> Ancak şer’î hükümlerin ta’lîl edilmesi gerektiğini savunanlar, vücuttaki diğer damarlardan gelen kanları istihâze kanına kıyas etmeyerek çelişkiye düşmüştür.<sup>169</sup>

İbn Hazm’a göre ta’lîli kabul edenler, bazı durumlarda hükmü geçersiz kılan bir icmâ sebebiyle illetin bulunduğu bütün meselelere hükmü taşıyamadıklarını söylemişlerdir. İbn Hazm’a göre illetin bazen muttarit kılınmadığını gösteren bu durum ta’lîlin iptali hakkında icmâ olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü ona göre eğer ta’lîl hak olsaydı aksine icmâ gerçekleşmezdi.<sup>170</sup>

İbn Hazm, muhaliflerinin Allah’ın naslarda belirtmediği illetler bulup bu illetleri başka meselelere taşımalarına rağmen kurban etlerinin biriktirilmesi meselesinde olduğu gibi Hz. Peygamber’in belirlediği birtakım sebepleri dikkate almadıklarını öne sürmektedir.<sup>171</sup> Dolayısıyla onların Hz. Peygamber’in bazı hükümler için belirlediği sebepleri illet olarak kabul etmediklerine göre reye dayalı olarak tespit ettikleri illetleri dikkate almaya hiç gerek yoktur.<sup>172</sup>

İbn Hazm’a göre şer’î hükümlerin ta’lîl edilmesi gerektiğini savunanlar, yolculukta namazları kısaltmanın illetinin meşakkat olduğunu, namazları kısaltmak için yolculuktaki asgarî üç gün sınırlamasının meşakkat sebebiyle belirlendiğini söylemişlerdir. Ancak İbn Hazm’a göre namazları kısaltmanın illeti meşakkat olsaydı ağır hastaların da namazları kısaltabilmesi gerekirdi. Nitekim Ramazan orucunu tutmama ve teyemmüm ruhsatı hususunda hasta ve yolcunun hükümleri aynı olduğuna göre bu meselede de aynı olması gerekirdi.<sup>173</sup>

Diğer taraftan şer’î hükümlerin ta’lîl edilmesi gerektiğini savunanlar, güçlü bir süvarinin bahar günü ağaçlarla gölgelenmiş bir yolda kolaylık ve emniyet içerisinde kırk sekiz mil veya üç gün süren bir yolculuk yapmasını meşakkat saymış, bu durumda namazın kısaltılmasını mubah görmüşlerdir. Ancak bitkin, zayıf yapılı bir ihtiyarın temmuzun yakıcı sıcağında engebeli bir yolda kırk yedi mil veya iki buçuk gün korku içerisinde, yaya yolculuk yapmasını meşakkat saymayarak bu durumda namazın kısaltılmasını

<sup>168</sup> Buhârî, “Hayz”, 27, Tirmizî, “Tahâret”, 96.

<sup>169</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 533.

<sup>170</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 506.

<sup>171</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 521.

<sup>172</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 506.

<sup>173</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 534-535.

mubah görmemişlerdir. İbn Hazm, böyle akılla açıklanamayan bir hükmü insanların ta'lil ve kıyas yaparak değil ancak yaptıklarından sorgulanamaz olan Allah'ın belirlemesinin mümkün olduğunu söylemektedir. Ancak İbn Hazm'a göre onlar, kendilerini dinde akıllarının gerekli gördüğü hususlarda hüküm verme yetkisine sahip görmüşlerdir. Fakat uygulamada, örnekte olduğu gibi aklın bile kabul etmeyeceği illetleri, akli hiçe sayarak belirlemişlerdir.<sup>174</sup>

Ancak ta'lili kabul edenlere göre namazları kısaltma (kasr) hükmünün illeti yolculuktur. İbn Hazm'ın öne sürdüğü meşakkat ise hükmün mazinnesi veya hikmeti olarak kabul edilmektedir. İbn Hazm illet ve ta'lille ilgili bazı eleştirilerini bu tür hatalı mukaddimelerin üzerine bina etmektedir. Nitekim yukarıdaki örnekten de anlaşılacağı üzere İbn Hazm'a göre kıyas işleminde asıl ile fer'in sadece ortak illetin bulunduğu meselede değil bütün meselelerde hükümlerinin eşitlenmesi gerekir. Doğrusu İbn Hazm'ın muhaliflerinin kıyaslarına yönelttiği eleştiriler büyük ölçüde bu mukaddimeye dayanmaktadır.

İbn Hazm, şer'î hükümlerin illetleri olduğunu kabul edenlerin bir meselede karşıt görüşü geçersiz kılmak için bazen onların benimsediği illeti aleyhlerine delil olarak kullandıklarını öne sürmektedir. Mesela Hanefî ve Mâlikîler, Arafat'ta vakfenin kendisine bitişik bir mana olan ihram olmaksızın geçerli olmadığından hareketle itikâfın da geçerli olabilmesi için kendisine bitişik bir manaya ihtiyaç duyduğunu bunun ise oruç olduğunu söylemişlerdir. Şafîîler ise Arafat'ta vakfe yapmanın oruçlu olmayı gerektirmediğinden hareketle itikâf yapmanın da oruçlu olmayı gerektirmemesi gerekeceğini söylemişlerdir. Bu örnekte iki taraf da itirazını, itikâf ve Arafat'ta vakfe yapmada illetin belirli bir yerde bulunmak ve beklemek olması ile ilişkilendirmiştir. İbn Hazm'a göre bu durum onların illet tercihindeki çelişki ve hatalarını göstermektedir. Nitekim onlar hakkında bildikleri bir nas olsun veya olmasın, üzerinde ihtilaf veya icmâ olan her hükmün illetini çıkarabilmek için tekellüf etmişler, akıllı bir kimsenin söylemeyeceği, tutarsız, birbirini çürüten, gülünç hezeyanlardan ibaret olan illetler serdetmişlerdir.<sup>175</sup>

---

<sup>174</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 535.

<sup>175</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 537. Bu örnekteki itiraza illete yönelik kalb itirazı denir. Bkz. Fülûsî, *el-Cedel inde'l-usûliyyîn*, s. 443-444.

Netice itibariyle İbn Hazm'ın illet konusuna bakışı ve ilgili eleştirilerinden, onun şeriatın insan için taşıdığı anlamı dikkate almaksızın, sadece Şâri'in muradına baktığı, zaman üstü, dondurulmuş bir şeriat tasavvuruna sahip olduğu, Şâri'in konum ve mahiyetine dair esaslı bir bakış farklılığına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca İbn Hazm'ın illet ve ta'lîl ile ilgili eleştirilerinin merkezinde mütekaddim dönemde (hicri üç ve dördüncü yüzyıl) yaygın olarak benimsenmiş olan aklî illetle şer'î illeti eşit gören anlayış, hikmetle ta'lîl anlayışı ve Mutezilenin aslah nazariyesinin bulunduğu anlaşılmaktadır.<sup>176</sup> Ancak İbn Hazm, illetin sıhhat delilleri, illet olabilecek vasıfta aranan şartlar, illetlerin tearuzu durumunda tercih yöntemleri gibi illeti kabul edenlerin ayrıntılı olarak üzerinde durdukları konulara değinmemiş, bunun yerine birtakım naklî, hissî ve aklî delillerle ta'lîlin meşruiyeti meselesine yoğunlaşmıştır.

Ne var ki İbn Hazm'ın illetin mahiyeti ve ta'lîlin meşruiyeti ile ilgili teorik düzeydeki temel eleştirileri büyük ölçüde Hanefîlerin ilgili görüşlerinin dışında kalmış gibi gözükmektedir. Bu vesile ile İbn Hazm'dan mukaddem olan Hanefî usûl âlimi Cessâs'ın (ö. 370) dile getirdiği, Zâhirîliğin kurucu ismi Davud'un, Hanefîlerin şer'î hükümlerle ilgili benimsedikleri kıyas yollarından bihaber olduğu, bir grup kelamcının illetle ilgili eleştirilerini, onların bu eleştirilerin mahiyetini, özünü anlamaksızın tekrar ettiği iddiası hatırlanmalıdır.<sup>177</sup> Bu noktada Cessâs ve İbn Hazm'ın illet ve ta'lîl ile ilgili görüşleri birlikte okunduğunda Cessâs'ın Davud'a nispet ettiği eleştiri noktalarının İbn Hazm için de geçerli olduğu kolaylıkla fark edilir. Nitekim İbn Hazm, ilgili tartışmalarda defaatle mütekaddim dönem Zâhirîlerin delillerine yer vermiş ve bunlara mutabık olduğunu söylemiştir. Öte yandan Başoğlu'na göre, aslında İbn Hazm öncesi döneme ait olan ve Mutezileyi merkeze alan illet ve ta'lîl eleştirisi, mütekaddim dönemde hâkim olan mezkûr illet anlayışının hicri beşinci yüzyılda değişmesinde ve Debûsî'nin te'sîr nazariyesi özelinde Hanefîlerin illet anlayışına yaklaşmasında etkili olmuş olabilir.<sup>178</sup>

#### **1.4. İbn Hazm'ın Kıyasa Bakışı ve İlgili Eleştirileri**

##### **1.4.1. Kıyasın İslâmî İlimlere Girişi ve Tanımı**

İbn Hazm, cahiliye döneminde Arapların, Hz. Peygamber'den önce kitabî bir şeriatları olmadığı için dinî hükümlerde kıyas yapmayı bilmediklerini, hatta onların kıyas işlemi

<sup>176</sup> Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkah Usulü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, s. 101.

<sup>177</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 88.

<sup>178</sup> Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkah Usulü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, s. 101, 106-108.

için belirlemiş oldukları bir kelimenin dahi olmadığını söyler.<sup>179</sup> Hz. Peygamber ve sahâbe ise kıyasa hiçbir zaman başvurmamış ve onu caiz görmemişti. Üstelik sahâbe kıyasın ne olduğu hakkında hiçbir bilgiye dahi sahip değildi. Her ne kadar sahâbe içerisinde bazı kimseler, mahiyetini bilmedikleri kıyas yöntemine başvurmaya yönelik bazı eğilimler göstermişse de, Hz. Peygamber bu eğilimleri daha fiile dönüşmeden iptal etmişti. Tâbiîn döneminde bir illete dayalı olmaksızın, mutlak anlamda benzerlik üzerine kıyas yapmaya başlanmış, ancak tâbiînden bazı kimseler bu yöneme itiraz ederek ondan uzak durmuş, tebeu't-tâbiîn dönemiyle birlikte kıyas yöntemi yaygınlık kazanmıştır. Nasların illetlerini tespit etme (ta'lîl) ve illet kıyası yöntemine ise ilk defa dördüncü nesil içerisinde İmam Şâfiî'nin ashâbı başvurmuştur. Akabinde Ebû Hanîfe ve Mâlik'in ashâbı da Şâfiî'nin ashâbını takip ederek illet kıyası yapmaya başlamıştır. Onlar kıyasın ancak asıl ile fer' arasında ortak bir illet üzerine yapılabileceğini öne sürmüştür. Dolayısıyla sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînin mahiyetini bilmediği gibi ismini dahi telaffuz etmediği ta'lîl işlemi ve ortak illete dayalı kıyas yapma yöntemi, "müteahhir dönem" olarak isimlendirdiği dördüncü nesilde ortaya çıkmış ve beşinci nesilde yaygınlık kazanmıştır.<sup>180</sup>

İbn Hazm'a göre "kıyası iyi bildiklerini sananlar" ve "müteahhir dönemde fetva verenlerin bir kısmı" olarak nitelediği Şâfiî'nin bütün ashâbı ve bir kısım Hanefî ve Mâlikîler, sonradan ortaya çıkan ve Kur'ân, Sünnet ve icmâda kendisinden bahsedilmeyen meselelerin hükmünü belirlemek için illet kıyasına başvurmuşlardır. Onlar, sonradan ortaya çıkan meselenin bu üç kaynakta hükmü açıklanan meselelerden hangisine illeti açısından benzediğini tespit etmişler ve bu meseleye, kendisine benzetilen meselenin hükmünü vermişlerdir. Dolayısıyla onlara göre kıyas, hakkında nas veya icmâ olmayan meseleye, hükmün alameti olan illet hususunda ortak olmaları sebebiyle hakkında nas veya icmâ olan meselenin hükmünün verilmesidir.<sup>181</sup>

İbn Hazm'a göre Hanefî ve Mâlikîlerin diğer bir kısmı ise kıyası, hakkında nas veya icmâ olmayan meseleye, aralarında -ortak illet değil- sadece bir tür benzerlik (şebeh) bulunması sebebiyle hakkında nas veya icmâ olan meselenin hükmünün verilmesi olarak tarif etmişlerdir.<sup>182</sup> İbn Hazm, "fıkıh nedir, kıyas nedir bilmeyen bir kimse" olarak

<sup>179</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 357, İbn Hazm, *Mûlahhas*, s. 42-43.

<sup>180</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 384-385, 425, 473-476, İbn Hazm, *Mûlahhas*, s. 38.

<sup>181</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 337.

<sup>182</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 337.



nitelediği Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî'nin (ö. 403) kıyas tanımına ise şiddetle karşı çıkar. Bu tanıma göre kıyas, her ikisini de toplayan bir şey veya vecih sebebiyle iki malumdan birisini diğerine, ikisine de aynı hükmü icap veya ıskat etme hususunda hamletmektir.<sup>183</sup> Muhtemelen İbn Hazm'ın bu tanımda karşı çıktığı asıl husus, asıl ve fer'in iki malum şey olarak nitelenerek kıyas işleminin doğrudan hükmü ispat değil, var olan hükmü izhar etme ameliyesi olarak görülmesidir. Nitekim İbn Hazm, kıyasın meşruiyeti tartışmalarında görüleceği üzere muhaliflerini, kendilerini Şâri'in yerine koyarak şer'î hükümler ihdas etmekle suçlamaktadır.

İbn Hazm, kıyasla ilgili tartışmalara yer verirken zaman zaman muhaliflerine başka tanımlar daha nispet eder. Bu tanımlara göre kıyas, fer'i aslına döndürmek, meskûta mansûsun hükmünü vermek, hakkında ihtilaf edileni hakkında icmâ olana veya hakkında nas olmayanı hakkında nas olana benzetmek ve döndürmektir.<sup>184</sup> İbn Hazm, kıyası şer'î bir delil olarak kabul ve reddedenlerin benimsediği kıyas tanımının ise, "bir şeye, naslarda hakkında hüküm bulunan başka bir şeye benzediği için, o benzediği şeyin hükmünü vermek" olduğunu ileri sürer.<sup>185</sup> Diğer tanımlardan ziyade İbn Hazm'ın bu tanıma kabul etmesinin, onun bütün meseleler hakkında naslarda bir hüküm bulunduğu görüşünü benimsemesiyle ilişkili olduğu söylenebilir. İbn Hazm'ın bu iddiasına kıyasın meşruiyeti ile ilgili bölümde değinilmiştir.

İbn Hazm, "sahâbeden bazılarının kıyas yapma eğilimlerine" şu örneği verir: Hz. Peygamber, kendisine ipek satın alıp giymesini öneren Hz. Ömer'e, erkeklerin ipek giymesinin caiz olmadığını söylemiş, ancak bu olaydan sonra kendisine hediye edilen bir ipek kumaşı Hz. Ömer ve Usame gibi bazı sahâbîlere göndermiştir. Hz. Peygamber, giyilmesini erkeklere yasaklamasına rağmen kendisine niçin ipek gönderdiğini soran Hz. Ömer'e, ipeği kendisine giymesi için değil, ondan başka şekillerde yararlanması için gönderdiğini söylemiştir. Ayrıca Hz. Peygamber, Usame'nin ipeği giydiğini görünce sinirlenmiş, Usame ise, ipeği kendisi gönderdiği için giydiğini söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, bu ipeği ona giymesi için değil, ondan eşlerine başörtüsü yapması için

---

<sup>183</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 337. Aynı kıyas tanımını benzer ifadelerle Cüveynî ve Gazâlî de kabul eder bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, II, 5, Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 280. Duman, Râzî de dâhil olmak üzere Şâfiîlerin çoğunluğunun Bâkılânî'nin tanımını benimsediklerini ifade eder (Duman, *İmam Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 76).

<sup>184</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 355, 356, 371, 377.

<sup>185</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 43.

gönderdiğini ifade etmiştir. İbn Hazm'a göre bu meselede Hz. Ömer, ipeği mülk edinme, satın alma, yararlanma ve giymenin hükmünü eşitleyerek hepsinin haram olduğunu sanmış, Usame ise ipeği mülk edinme ve giymenin hükmünü eşitleyerek hepsinin helal olduğunu sanmıştır. Dolayısıyla bu iki sahâbî, -bir illete değil benzerliğe dayalı (şebeh)- kıyas yapmak istemişler, ancak Hz. Peygamber bunun yanlış olduğunu söyleyip onları uyarmıştır.<sup>186</sup>

Örnekte görüldüğü üzere İbn Hazm'a göre “sahâbe içerisinde kıyas yapma eğiliminde olanlar”, bir şey hakkında bir meselede doğrudan mansûs bir hüküm bulunduğunda, o şey hakkındaki diğer meselelere de mansûs meselenin hükmünü taşıma anlamında, bir tür şebeh kıyası yapmak istemişlerdir. Ancak onlar yapmak istedikleri bu işlemin kıyas yöntemi olduğu hakkında bir bilgiye sahip olmamışlardır. Dolayısıyla sahâbe ve tâbiîn neslinden ilk defa kıyas yapmaya başlamış olan kimseler, teknik anlamıyla ta'lîl ve illet kıyası yöntemlerinin ne ismini ne de mahiyetini biliyorlardı. Ebû Hanîfe ve Mâlik b. Enes gibi tâbiîn ve tebeu't-tâbiînden kıyas yapan kimseler ise bir mesele hakkında naslardaki hükümü tespit edemediklerinde, daha adil ve ihtiyatlı olduğunu düşündükleri şeye göre hüküm verme yani rey, ihtiyat ve zan kabilinden kıyasa başvurmuşlardır. Yani onların kıyası, ortak bir illete dayalı olmaksızın, birbirine herhangi bir bakımdan benzeyen şeylere aynı hükümü verme anlamına gelen mutlak benzerlik (şebeh) kıyasıdır.<sup>187</sup>

İbn Hazm'a göre sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînin hiç bilmediği ve ismini dahi telaffuz etmediği ta'lîl ve illet kıyası yöntemlerinin, “müteahhir dönem” olarak isimlendirdiği dördüncü nesilde Şâfiî'nin ashâbı içerisinde ortaya çıktığını ve beşinci nesilde yaygınlık kazandığını belirtmiştik. Kanaatimize göre İbn Hazm'ın defaatle vurguladığı bu iddianın üzerinde durmak yerinde olur. Öncelikle bu iddiaya göre, İbn Hazm'ın fıkıh ve usûl ile ilgili yoğun ve sert eleştirilerinin tam merkezinde bulunan üç mezhebin ilk imamı olan Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî'nin illet kıyası yapmadıkları anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Hazm, Ebû Hanîfe ve Mâlik hakkında bunu açıkça ifade eder.<sup>188</sup> Buna göre “müteahhir dönem” olarak isimlendirdiği dördüncü nesildeki ulema, ta'lîl ve illet kıyasına başvurarak hocalarının zan, ihtiyat kabilinden başvurdukları kıyas yönteminden tamamen ayrılmışlar, bu dönemde kıyasın sadece ismi baki kalmış, mahiyeti tamamen değişmiştir.

<sup>186</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 463-464. Diğer bir örnek için bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 374-375.

<sup>187</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 384-385, 425, 473-476.

<sup>188</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 473.

Bu açıdan bakıldığında kıyas tanımlarında zikrettiğimiz, İbn Hazm'ın illet kıyasını değil, sadece şebeh kıyasını kabul ettiklerini iddia ettiği bazı Hanefî ve Mâlikîler, daha çok ilk dönemki Hanefî ve Mâlikîler olmalıdır. Nitekim İbn Hazm, müteahhir Hanefî ve Mâlikîleri seleflerinin başvurduğu rey, istihsân ve mutlak temsil ve teşbih kıyası yöntemini bırakıp illet kıyası yaparak Şâfiîlere tabi olmaları gerekçesiyle eleştirmektedir.<sup>189</sup> Yine İbn Hazm, Hanefîleri zayıf hadisin rey ve kıyastan evlâ olduğunu söyleyen Ebû Hanîfe'nin yolundan ayrılmakla itham eder.<sup>190</sup> Ayrıca İbn Hazm'ın istihsânın ilk defa üçüncü nesilde (tebeu't-tâbiîn döneminde) ortaya çıktığını, Ebû Hanîfe'den önce istihsânı kabul eden kimse olmadığını ve Mâlik'in de istihsân yaptığını ileri sürmesi,<sup>191</sup> onun en azından Ebû Hanîfe'yi üçüncü nesilden saydığı anlamına gelir. Diğer taraftan İbn Hazm, dil ve din ilimlerinde uzman olduğunu itiraf edip büyük saygı duyduğu<sup>192</sup> Şâfiî'nin ta'lîl ve illet kıyası yöntemleri karşısındaki tavrı hususunda sükût etmesi de oldukça dikkat çekicidir. İbn Hazm'ın, Şâfiî'nin kıyasa geniş yer ayırdığı usûl eserlerini görmemiş olması güç bir ihtimaldir.

Diğer taraftan İbn Hazm'a göre illet kıyası yapanlar bu işlem için kıyas ismini, Aristo'nun mantık eserleri Arapçaya tercüme edildikten sonra yani İslâm dünyasında ilk tercüme faaliyetleri başladıktan sonra kullanmaya başlamışlardır.<sup>193</sup> Ancak Aristo'nun mantık külliyatı Organon'un ilk üç kitabını (Kategoriler, Önermeler, Birinci Analitikler) Arapçaya ilk defa İbnü'l-Mukaffa'nın (ö. 142) mı,<sup>194</sup> yoksa onun oğlu Muhammed'in (ö. 200) mi tercüme ettiği ihtilaflıdır.<sup>195</sup> Bununla birlikte Organon'un kıyas ve burhanla ilgili bahislerinin mantıkla doğrudan ilgilenen mütercimler tarafından yapılmış tercümesinin hicri iki yüz yirmilerde mevcut olduğu bilinmektedir.<sup>196</sup> Diğer taraftan Şâfiî'nin vefat tarihinin hicri iki yüz dört olduğu hesaba katılırsa, İbn Hazm'ın bu iddiasının kronolojik açıdan hatalı olmaması bakımından kıyas isminin, en erken hicri yüz kırklı yıllardan sonra

<sup>189</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 385.

<sup>190</sup> İbn Hazm, *Mülâhhas*, s. 89.

<sup>191</sup> İbn Hazm, *Mülâhhas*, s. 39, 43.

<sup>192</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 301.

<sup>193</sup> İbn Hazm'ın bu iddiası için tezimizin "İbn Hazm'ın Mantık İlmi Açısından Kıyasa Bakışı" başlıklı bölümüne bakınız.

<sup>194</sup> Bu iddianın kaynakları için bkz. İbn Sâid el-Endelüsî, *Kitâbu tabakâti'l-ümem*, nşr. Luis Şeyho, s. 49, Köz, "Mantığın Tarihçesi", *Mantık El Kitabı*, s. 45, Kutluer, "İbnü'l-Mukaffa' (düşüncesi)", *DİA*, XXI, 136.

<sup>195</sup> Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, 148-149, Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, s. 62, Durmuş, "İbnü'l-Mukaffa'", *DİA*, XXI, 133.

<sup>196</sup> Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, s. 62. Mantığın Arapçaya geçiş serüveni hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, s. 47-97, Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, 139-251.

kullanılmaya başladığını, yani ilk nesillerin bu ismi ve yöntemi bilmediği öne sürmesi gerekirdi. Dolayısıyla İbn Hazm'ın dördüncü nesil ve Şâfiî'nin ashâbı vurgusu, yukarıda zikrettiğimiz hadis rivâyetiyle ilişkili olduğu kadar, kronolojik uyum açısından Aristo'nun mantık eserlerinin Arapçaya tercümesinden sonraki bir tarihe işaret etme zorunluluğu ile de ilişkilidir. Buna göre eğer İbn Hazm, Ebu Hanîfe'nin ta'lîl ve illet kıyası yaptığını ve bu isimleri kullandığını söyleseydi bu iddia, Ebu Hanîfe'nin (ö. 150) yaşadığı dönemde Organon'un tercümelerinin yapılmış olduğu ve onun bunlara ulaşım usûl anlayışını bu çizgide oluşturduğu anlamına gelecekti. Bu sav ise ilk başta kronolojik açıdan hata ve çelişki arz edecekti.

Ne var ki tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Hazm, fıkıh teşekkül tarihi teorisinde ısrarla üzerinde durduğu bu nesillerin hangi tarih aralığını kapsadığı hakkında doğrudan bir bilgi vermemiştir. Ancak o, dördüncü nesilde başladığını söylediği taklit için hicri yüz kırk tarihini vermiş, bu tarih öncesinde hiç kimsenin birbirini taklit etmediğini söylemiştir.<sup>197</sup> Dolayısıyla İbn Hazm'a göre dördüncü neslin hicri yüz kırk tarihi ile başladığını söyleyebiliriz. Fakat ona göre beşinci neslin ne zaman başladığı hakkında net bir şey söylemek zordur. Çünkü İbn Hazm taklidin beşinci nesilde yaygınlaştığını söylerken hicri iki yüz tarihini vermektedir. Dolayısıyla ona göre beşinci neslin en geç hicri iki yüz tarihi ile başlaması gerekir. Ancak diğer taraftan ta'lîl ve illet kıyasının Şâfiî'nin (ö. 204) ashâbı içerisinde, dördüncü nesilde ortaya çıkmış olduğunu ve beşinci nesilde yaygınlık kazandığını belirtmektedir. Bu iddianın tutarlılığı açısından Şâfiî'nin ashâbının, henüz Şâfiî hayatta iken ta'lîl ve illet kıyası yapmaya başladığını söylemek gerekecektir. Bu durum ise İmam Şâfiî'nin hakkında bilgi sahibi olmadığı bir yöntemin, kendisi daha hayatta iken öğrencileri tarafından onun adına anılan mezhebe dâhil edildiği anlamına gelecektir. Dolayısıyla İbn Hazm'ın mezkûr iddialarının tarihi gerçeklik boyutu bir tarafa, en azından kronolojik açıdan birtakım sorunlar barındırdığını söylemek gerekir.

İlk dönem Hanefî mezhep birikimini kayıt altına alan, Ebu Hanîfe'nin önde gelen talebelerinden İmam Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189), müstakil bir usûl eseri kaleme almadığı gibi diğer eserlerinde de illet kelimesini ıstılah anlamıyla hiç kullanmamıştır.<sup>198</sup>

<sup>197</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 267

<sup>198</sup> Taş, “Şeybânî, Muhammed b. Hasan”, *DİA*, XXXIX, 39-40. İmam Muhammed *el-Asl*'da “*illet*” kelimesini bir yerde gerekçe anlamında kullanmakla birlikte daha çok hastalık anlamında kullanır (Şeybânî, *el-Asl*, I, 43, 181, II, 201, 212,

İmam Şâfiî de “*er-Risâle*“ isimli usûl eserinde illet kavramını ifade etmek için büyük ölçüde “mana” kelimesini kullanmıştır.<sup>199</sup> Dolayısıyla illet kelimesi, Şâfiî’nin hayatta olduğu döneme ait fıkıh eserlerinde henüz ıstılah anlamını tam olarak kazanmamıştır. İbn Hazm, bu durumu kendi lehine kullanarak ta’lil ve illet kıyasının Şâfiî’nin ashâbı ile başladığını iddia etmiş olabilir. Ancak bu yöntemi neden ismi sıklıkla kıyasla birlikte anılan Hanefilik gibi bir mezhep varken Şâfiîlere nispet ettiği, hem de Şâfiî’nin bütün ashâbının bu yöntemi savunduğunu ısrarla vurguladığı sorularının da ayrıca irdelenmesi gerekmektedir. Belki de Şâfiî’nin istihsânı şeriat ihdas etmek olarak görmesinden hareketle, Davud’un aynı eleştirinin kıyas içinde geçerli olduğunu söylemesi gibi, İbn Hazm da, aynı eleştirinin ta’lil ve illet kıyası için de geçerli olduğunu, dolayısıyla Şâfiî’nin benimsediği din anlayışına göre bu yöntemin de batıl olması gerektiğini ima etmek istemiştir. Buna göre bu yöntemi benimseyen Şâfiî’nin ashâbı bir anlamda mezhep imamlarına ihanet etmiş olmaktadır. Bu noktada, müstakil olarak fıkıh usûlü ile ilgili eser yazma geleneğinin ilk defa Şâfiî muhitte başlamış olduğu hatırlanmalıdır.

Öte yandan İbn Hazm’ın, bazı muhaliflerinin ilk üç neslin ta’lil ve illet kıyasının ismini dahi telaffuz etmediğini fark ederek kıyas yerine temsil, teşbih ve tanzîr kelimelerini kullandığını öne sürmesi,<sup>200</sup> şebek kıyasına başvuran tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn’in de bu işlem için kıyas kelimesini kullanmadığını ima ettiği anlamına gelmektedir. Ancak onun Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiînden kıyası ismen zikrettikleri rivâyetleri<sup>201</sup> kabul edip bunlarla kıyasın batıl olduğu hususunda ihticâcda bulunması bu iddiaları ile çelişki arz etmektedir.

Netice itibariyle İbn Hazm, hem mezheplerin kurucu imamlarını, hem de genel kanaate göre İslam toplumunun seçkin kabul edilen ilk üç neslini kıyasla ilgili temel eleştirilerinin dışında tutmak istemiştir. Böylelikle İbn Hazm’ın, rey ve kıyastan uzak durmak, hiçbir âlimi taklit etmemek, dinî doğrudan naslardan almak gibi hususlar başta olmak üzere,

---

249). Gereke anlamında kullandığı yerde ise fıkıh usulündeki ıstılah anlamı söz konusu değildir. Bkz. Şeybânî, *el-Asl*, III, 26.

<sup>199</sup> Ancak Duman, Şâfiî’nin nadiren de olsa *el-Ümm*’de illet kelimesini ıstılah anlamıyla kullandığını öne sürer. Bkz. Duman, *İmam Şâfiî’nin Kıyas Anlayışı*, s. 178, 243-244.

<sup>200</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 385.

<sup>201</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 464-465, 468, 470-473, İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 89-92. Ayrıntılı bilgi için tezimizin “İbn Hazm’a göre Kıyasın Meşruiyeti” başlıklı bölümünde yer alan kıyasın meşru olmadığını gösteren naklî delillere bakınız.

“seçkin ve övülmüş nesiller” olarak nitelediği<sup>202</sup> ilk üç neslin, kendi zâhirî fıkıh anlayışı ile esas itibariyle pek çok açıdan mutabık olduğunu vurgulamak istediği anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Hazm, ilk üç nesil ile ilgili bu iddiasını, Hz. Peygamber’in “*ümmetimin en hayırlı nesli/dönemi, benim kendilerine gönderildiğim kimselerdir (sahâbe). Sonra bunları takip edenlerdir (tâbiîn), sonra da bunları takip edenlerdir (tebeu’t-tâbiîn). Sonra öyle bir topluluk gelir ki, kendilerinden şahitlik istenmediği halde şahitlikte bulunurlar, nezirlerde bulunup sonra bunları yerine getirmezler, onlar ihanet içinde olacaklar, onlara itimat olunmayacaktır*”<sup>203</sup> hadisi ile açıkça ilişkilendirmiştir.<sup>204</sup> Üstelik o, müntesibi olduğu Zâhirîliğin, sahâbeye bağlılık ve muvafakat hususunda en titiz ve hassas zümre olduğunu,<sup>205</sup> Kur’ân ve Sünnet’e uymayı bırakıp taklit ve kıyasa başvurmaları sebebiyle, sahâbe ve tâbiînin yolundan asıl ayrılanların ehl-i kıyas olduğunu savunmuştur.<sup>206</sup> Ayrıca İbn Hazm’a göre ilk üç nesilden sonra rey, kıyas, istihsân, ta’lil ve taklit gibi yöntemler çok fazla yaygınlık kazanması sonucu, bu yöntemlerin uygulanması uğruna Kur’ân’ın hükümleri açıkça terk edilmiş, Hz. Peygamber’in sünnetleri tahvil edilmiş, en sonunda batıl şeyler suret-i haktan görünmeye başlamış, hak ile batıl yer değiştirmiştir.<sup>207</sup>

Diğer taraftan İbn Hazm, İslâm’ın çöküşe geçmesine, nübüvvetin zelil olmasına ve risaletin önemini kaybetmesine sebep olduğunu iddia ettiği ve büyük bidat olarak tavsif ettiği taklidin de “mezmûm olan” dördüncü nesilde başladığını ileri sürmüştür.<sup>208</sup> İbn Hazm ilk nesiller hakkındaki bu teorisi ile ilişkili olarak İslâm’ın garip başladığı ve tekrar garip olacağı ve Ehl-i kitabın yaptığı hatalarının aynısı Ümmet-i Muhammed’in de yaparak onları takip edeceği manasındaki hadislerle ihticâcda bulunarak Hz. Peygamber’in batılın galip gelmesine, hakkın gizlenip unutulmasına karşı uyardığını iddia eder.<sup>209</sup> Netice itibariyle ilk üç nesli ve mezhep imamlarını büyük ölçüde eleştirilerinin dışında bırakan İbn Hazm’ın, böylelikle yaşadığı dönemin hâkim fıkıh

<sup>202</sup> İbn Hazm, *es-Sâdi*, s. 404.

<sup>203</sup> Buhârî, “Şehâdât”, 9, “Fezâilu’l-Ashâb”, 1, “Rikak”, 7, “Eymân”, 27, Müslim, “Fezâilu’s-Sahâbe”, 214.

<sup>204</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 264.

<sup>205</sup> İbn Hazm, *en-Nübez fi usûli’l-fikh*, s.37.

<sup>206</sup> İbn Hazm, *Risâletân ecâbe fihimâ an risâleteyni suile fihimâ suâlu ta’nif*, III, 109-110.

<sup>207</sup> İbn Hazm, *es-Sâdi*, s. 404.

<sup>208</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 265-267.

<sup>209</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 474, İbn Hazm, *es-Sâdi*, s. 379-380.

anlayışına yönelttiği eleştirilerle ilgili karşılaşılabileceği tepkileri asgariye indirmeyi de amaçlamış olabileceği söylenebilir.

## **1.4.2. Kıyasın Çeşitleri ve Şartları**

### **1.4.2.1. Ortak Vasfın Fer'deki Etkisi Bakımından Kıyas Çeşitleri**

İbn Hazm, tespit edebildiğimiz kadarıyla muhaliflerinin iki farklı kıyas taksiminden bahsetmiştir. Bunlardan ilkinine göre onlar, asıl ile fer' arasındaki ortak vasfın fer'deki etkisi bakımından kıyası, eşbeh/evlâ, misil ve ednâ olmak üzere üç bölüme ayırmışlardır.<sup>210</sup>

Kanaatimize göre bu kıyas taksimi, İbn Hazm açısından sadece illet kıyasına dayalı bir taksim olarak düşünülemez. Çünkü İbn Hazm tâbînden bazı kimselerin, kadının kocası üzerine zihâr yapmasının hükmünü, kocanın karısı üzerine zihâr yapmasının kefarete gerektirmesine kıyas etmesini misil kıyasının bir örneği olarak zikretmektedir.<sup>211</sup> İbn Hazm'ın illet kıyasını ilk yapanların dördüncü nesilde olduğunu vurguladığı hatırlanacak olursa bu kıyas taksiminin şebeh ve mefhûm kıyasını da içine alması gerekeceği anlaşılacaktır. Dolayısıyla bu taksimin, salt dilin kendisinden anlaşılan (mefhûm) ve daima hükümlerle birlikte bulunan illet dışındaki benzerlikler üzerine yapılan (şebeh) kıyas türlerini de kapsayabilmesi bakımından illet yerine ortak vasıf ibaresinin kullanılması tercih edilmiştir.

#### **1.4.2.1.1. Eşbeh/Evlâ Kıyası**

İbn Hazm'a göre ehl-i kıyas, bir mesele hakkında sabit olan hükmün bu meseleye nazaran başka bir meseleye de verilmesinin evlâ (daha uygun) olması durumunda bu kıyas türüne eşbeh veya evlâ kıyas demişlerdir.<sup>212</sup> Dolayısıyla bu kıyas türünde asıl ile fer' arasındaki ortak vasıf fer'de asla göre daha kuvvetli olarak bulunur.

İbn Hazm'a göre bu kıyas türüne Şâfiî'nin ashâbının, hataen adam öldürmede ve gamûs olmayan yemine kefarete gerektiğine göre taammüden adam öldürme ve gamûs yemine (geçmişteki bir olay hakkında yalan yere kasten yemin etmek) failin kefarete vermesini daha uygun (evlâ) ve gerekli görmeleri örnek verilebilir. Yine Hanefî, Şâfiî ve Mâlikîlerin, annesinin sırtı üzerine zihâr yapan kişiye kefarete gerektiğine göre annesinin

<sup>210</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 338.

<sup>211</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 338.

<sup>212</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 338.

ferci üzerine zihâr yapan kişiye kefaret gerekmesini evlâ kabul etmeleri bu kıyas türüne örnek verilebilir.<sup>213</sup>

#### **1.4.2.1.2. Misil (Müsavi) Kıyası**

İbn Hazm, misil ve ednâ kıyasın tanımını yapmadan onlar hakkında bazı örneklere yer verir. Mesela Ebû Hanîfe ve Mâlik'in Ramazan günü taammüden cima yapan kişinin durumu ile Ramazan günü taammüden yiyip içen kişinin durumunu misil (eşit) kabul ederek ikisine aynı hükmü vermeleri misil kıyasın örneğidir. Yine Şâfiî'nin, köpeğin yalması durumunda kapların yedi kere yıkanması hükmünü domuzun kapları yalmasına kıyas etmesi de misil kıyasın örneğidir.<sup>214</sup> Dolayısıyla bu kıyas türünde asıl ile fer' arasındaki ortak vasıf asıl ve fer'de eşit kuvvette bulunur.

#### **1.4.2.1.3. Ednâ Kıyası**

Ebû Hanîfe ve Mâlik'in, ikisinde de bir uzvun telef edilmesi mubah hale geldiği için hırsızlıkta el kesmeyi gerektiren asgari miktarı, nikâhta kadına verilen mihrin asgari miktarına taşımaları ednâ kıyasa örnek gösterilebilir. Yine Ebû Hanîfe'nin, hepsinin necaset olması sebebiyle vücuttan çıkan kanın abdesti bozması hükmüne, vücuttan çıkan idrar ve dışkının abdesti bozmasına kıyas etmesi de ednâ kıyasın örneğidir.<sup>215</sup> Örneklerden anlaşılacağı üzere bu kıyas türünde ise asıl ile fer' arasındaki ortak vasıf fer'de asla nazaran daha zayıf olarak bulunur.

#### **1.4.2.2. Dayanağı Bakımından Kıyas Çeşitleri**

İbn Hazm bazı muhaliflerinin, kıyası dayanağı bakımından üç kısma ayırdıklarını söyler. Bunlar, mefhûm kıyası, illet kıyası ve şebek kıyasıdır. İbn Hazm, bu kıyas çeşitleri hakkında ayrıntılı bir açıklama yapmaksızın her biriyle ilgili bazı örneklere yer verir ve bu örnekler üzerinden onlara karşı çıkar.<sup>216</sup>

##### **1.4.2.2.1. Mefhûm Kıyası ve Mefhûm-i Muhâlefet ile İlişkisi**

İbn Hazm'ın mefhûm kıyası ile ilgili açıklamalarından önce fıkıh usûlünde genel olarak mefhûm konusuna kısaca değinmek yerinde olacaktır. Fıkıh usûlünde mütekellimin usûl âlimleri, Kur'ân ve Sünnet'te yer alan lafızların hükme delaletini üçlü bir taksim

<sup>213</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 338.

<sup>214</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 338.

<sup>215</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 338.

<sup>216</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 441-443.



içerisinde incelerler. Onlara göre lafzın, kendisinde açıkça zikredilen şeyin hükmüne delalet etmesine mantûkun (söylenenin) delaleti denir. Hanefîlerin, ibârenin, işaretin ve iktizanın delaleti kavramları ile kastettikleri, mantûkun delaleti kavramı ile aynı kapsamdadır. Lafzın kendisinde açıkça zikredilmeyen bir şeye dil bakımından delalet etmesine ise mefhûmun delaleti denir. Lafız, kendisinde açıkça zikredilmeyen bir şeye lugavî delalet bakımından değil de kıyasta olduğu gibi rey ile istinbat yöntemiyle delalet ederse buna da makulün delaleti denir.<sup>217</sup>

Bu üç delalet türünden mefhûm, mefhûm-i muvâfakat (fahve'l-hitâb) ve mefhûm-i muhâlefet (delîlü'l-hitâb) olmak üzere ikiye ayrılır. Mefhûm-i muvâfakat, lafızda zikredilen şeyin (mantûk) hükmünün, zikredilmeyen şeye (meskûtun anh) lugavî bakımdan delalet etmesi demektir. “*Onlara öf deme ve onları azarlama*”<sup>218</sup> ibaresinin dövme, yaralama ve öldürme gibi fillere delalet etmesi, bu delalet türüne örnek verilebilir. Çünkü öf demenin haram kılınmasındaki anlam eza vermektir. Eza verme anlamı ise dövme, yaralama ve öldürmede de vardır. Başta Şâfiî ve Ebu'l-Huseyn el-Basrî olmak üzere bazı usûl âlimleri mefhûm-i muvâfakata nassın lafzî delaleti yerine kıyas kapsamında kabul ederler.<sup>219</sup> Ancak genel kabule göre reye dayalı olan illete veya herhangi bir araştırmaya ihtiyaç duymaksızın doğrudan dil bakımından sabit olması yönüyle bu delalet kıyastan ayrılır.<sup>220</sup> Hanefîler ise geçerli bir yöntem olarak gördükleri mefhûm-i muvâfakata nassın delaleti ismini verirler.<sup>221</sup>

Mefhûm-i muhâlefet ise zikredilen şeydeki kaydın kendisinde bulunmaması sebebiyle, lafızda zikredilmeyen şeyin (meskûtun anh) hükmünün, zikredilen şeyin (mantûk) hükmünün aksine delalet etmesi demektir. “*Sâime (yılın tamamı veya çoğunda otlaklarda beslenen) koyunlarda zekât vardır*”<sup>222</sup> ibaresinin sâime olmayan koyunlardan zekât alınmayacağına delalet etmesi bunun örneğidir. Hanefîlerin çoğunluğu ise “*el-mahsûs bi'z-zikr*” olarak isimlendirdikleri mefhûm-i muhâlefeti fasit bir istidlâl olarak görürler

<sup>217</sup> Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, s. 243-247.

<sup>218</sup> İsrâ, 19/23.

<sup>219</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 512-517, Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 254-257.

<sup>220</sup> Bu konudaki tartışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Güman, *Nahiv ve Fıkah Usulü İlişkisi*, s. 216-241, Nas, “Mefhumu'l-Muvafaka'nın Delaleti”, s. 91-110, Dilek, “Nassın-Mefhûm-i Muvâfakatin Delâleti: Lafzî Bir Delâlet mi Kıyas-ı Celî mi”, s. 317-339.

<sup>221</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 241-248.

<sup>222</sup> Nesâî, “Fer”, 2.

ve cumhurun aksine hüccet kabul etmezler.<sup>223</sup> Diğer taraftan Duman, Şâfiî'nin sadece mefhûm-i muvâfakatı değil, mefhûm-i muhâlefeti de kıyas kapsamında gördüğü kanaatindedir. Bilindiği gibi kıyas, aslın hükmünün fer'e muvafık veya muhalif yönde taşınması bakımından tard ve aks olarak ikiye ayrılır. Aks kıyası, asıl ile ortak illete sahip olmaması sebebiyle fer'e aslın hükmünün aksinin verilmesi anlamına gelir. Duman'a göre Şâfiî, mefhûm-i muhâlefeti aks kıyası anlamında kabul eder.<sup>224</sup>

İbn Hazm, fıkıh usûlündeki anlamıyla mefhûm konusu ile ilgili görüşlerine, usûl kitabı *el-İhkâm*'da, kıyas bahislerinin hemen öncesinde, “*delîlü'l-hitâb*” başlıklı bölümde yer verir. İbn Hazm, delîlü'l-hitâbı, “naslardaki bir hüküm, herhangi bir sıfat, zaman veya sayı ile ilişkili olarak geldiğinde, bu sıfat, zaman veya sayının bulunmadığı durumlarda, naslarda varit olan hükmün aksiyle hüküm vermek” şeklinde tanımlar.<sup>225</sup> Yani ona göre delîlü'l-hitâb, zikredilmeyen şeyin hükmünün (meskûtun anh), mezkûrun (mansûs) hükmünün tam zıddı olması demektir.<sup>226</sup> Dikkat edilirse delîlü'l-hitâb bahsinin kıyas bahislerinden bir önceki başlıkta yer alması tesadüf değildir. Nitekim İbn Hazm'a göre ehl-i kıyasın delîlü'l-hitâbı kabul etmesi büyük bir çelişki ve tutarsızlıktır. Çünkü onlara göre kıyas, hakkında nas olmayanın hükmünü, hakkında nas olana (mansûs) dâhil etmek demektir. Delîlü'l-hitâb ise hakkında nas olmayanın hükmünü, hakkında nas olandan çıkarmak, yani ona, mansûsun hükmünün zıddı olan hükmü vermektir. Dolayısıyla kıyas ile delîlü'l-hitâb birbirinin tam zıddı şeylerdir ve birisini benimsemiş olmak diğerini benimsemeye engeldir.<sup>227</sup> Ancak ona göre bu iki yöntem, bir şey hakkında nas olmaksızın hüküm vermek ve lafzın zahirinden ayrılmak noktasında kesişirler.<sup>228</sup>

İbn Hazm'a göre bu çelişkiyi fark eden ehl-i kıyastan bazı Hanefî, Şâfiî ve Mâlikîler delîlü'l-hitâbın çeşitli kısımları olduğunu söylemişlerdir. Buna göre birinci kısım, “*Onlara öf deme*”<sup>229</sup> âyetinden “öf” ifadesi dışındaki şeylere de “öf” ile aynı hükmü vermek gibi mansûs hükmün dışında kalan durumlara mansûs hükümle aynı hükmün verilmesidir (mefhûm-ı muvâfakat). İbn Hazm, bu kısım ile ilgili muhaliflerinin ihticâcda

<sup>223</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 289-323, Cüveynî, *el-Burhân*, I, 165-180, Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 255-277, Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 265-273.

<sup>224</sup> Duman, *İmam Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 292.

<sup>225</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 295.

<sup>226</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 313, 329-330.

<sup>227</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 299-300, 330-331.

<sup>228</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 299, 310.

<sup>229</sup> İsrâ, 19/23.

bulunduğu pek çok âyet olduğunu, ancak bunları kıyas bahsinde zikretmenin daha uygun olduğunu söyler. İkinci kısım mefhûm-ı muhalefet, üçüncü kısım ise mansûs hükmün dışında kalan durumlara mansûs hükme muvafık veya muhalif hükmün verilmemesidir. İbn Hazm, muhaliflerinden zeki olanların ilk kısmı kıyas, ikinci kısmı ise delîlü'l-hitâb olarak isimlendirdiklerini, ancak aynı manaya gelen iki şey arasında ayrıma giderek onlara iki ayrı isim vermenin, ehl-i kıyasın bu konuda içine düştüğü büyük çelişkiyi ortadan kaldırmadığını ileri sürmektedir.<sup>230</sup> İbn Hazm, sâime koyun ile sâime olmayan koyunun zekât ile ilgili hükümlerini ayırmalarından hareketle Hanefîlerin delîlü'l-hitâbı yani mefhûm-i muhâlefeti kabul ettiklerini iddia eder. Ona göre Hanefîler, delîlü'l-hitâbı bazı meselelerde kabul edip bazılarında kabul etmeyerek pek çok kez çelişkiye düşmüştür.<sup>231</sup> Ne var ki Hanefîler konuyla ilgili başka delilleri dikkate almaları sebebiyle sâime ile sâime olmayan deve, sığır ve davarların hükmünü birbirinden ayırmışlardır.<sup>232</sup>

Delîlü'l-hitâbı hüccet olarak kabul etmeyen İbn Hazm'a göre bir hitap veya kaziyeye sadece kendi lafzının bildirdiği durumun hükmünü verir. Fakat kendisinde zikredilmemiş durumun hükmünün, kendisine muhalif veya muvafık olup olmayacağı hususunda hiçbir şey söylemez. Zikri geçmeyen bu durumun hükmü hakkında başka bir delile ihtiyaç duyulur.<sup>233</sup> Ona göre delîlü'l-hitâbın dilsel delaletle ilişkilendirilmesi de hatalı bir yaklaşımdır. Çünkü bir isim veya lafız ancak kendisi için konulduğu şeyler (müsemma) hakkında bilgi verir.<sup>234</sup> Zâhirîlerin ileri gelenlerinden birisi olan İbnü'l-Muğallis (ö. 324)<sup>235</sup> de dâhil olmak üzere bazı Zâhirîlerin mefhûm-i muhâlefeti kabul ettiğini söyleyen İbn Hazm'a göre, -Zâhirîliğin ikinci ismi olan- İbn Davud (ö. 297)<sup>236</sup> başta olmak üzere

<sup>230</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 295-296.

<sup>231</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 295-296, 313, 320, 332, 333-334, 335.

<sup>232</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, II, 165.

<sup>233</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 295, 329-330.

<sup>234</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 298.

<sup>235</sup> Bağdat'ta yaşamış olan İbnü'l-Muğallis, Davud ez-Zâhirî'nin oğlu Ebubekir b. Davud'un talebelerindedir. İbnü'l-Muğallis, yaşadığı dönemde Zâhirîliğin otorite ismi kabul edilir. Zâhirîliğin gelişmesinde ve yayılmasında onun mühim katkıları olmuştur. İbnü'l-Muğallis, zâhirî anlayışı yansıtan pek çok eser yazmış, ancak bu eserlerden fıkıhla ilgili olanlar günümüze ulaşmamıştır. Bu eserlerden birisi de, -İbn Hazm'ın da Zâhirîlerden kabul etmediği- Ebu Bekir Muhammed b. İshak el-Kâsânî'ye karşı yazdığı "*el-Kâmi' li'l-mütehâmilî t-tâmi*" isimli reddiyesidir (Günay, "İbnü'l-Muğallis", *DİA*, XXI, 129-130). İbnü'l-Muğallis için ayrıca bkz. Tan, "Kökene Oluşumu ve Algılanışı Bakımından İbn Hazm Öncesinde Zâhirîlik", s. 159-160.

<sup>236</sup> Ebubekir b. Davud hakkında bilgi için bkz. Köse, "İbn Dâvûd ez-Zâhirî", *DİA*, XIX, 410-411, Tan, "Kökene Oluşumu ve Algılanışı Bakımından İbn Hazm Öncesinde Zâhirîlik", s. 157-158.

Zâhirîlerin cumhuru bu kabulü hatalı bulmuş, mefhumun iki türünü de hüccet olarak görmemiştir.<sup>237</sup>

İbn Hazm'a göre bir lafızdan kendisinde zikredilmeyen bir şey, ancak hissî zaruretini bunu gerektirmesi durumunda anlaşılabilir. Mesela Allah, “*yeryüzünün omuzlarında yürüyün (فامشوا في مناكبها)*”<sup>238</sup> buyurmuştur. Ancak insanların havada veya gökyüzünde yürümesi imkânsız olduğu için (hissî zaruret), bu nâstân kendisinde doğrudan zikredilmeyen bir şeyin anlaşılması gerekmiştir.<sup>239</sup> Ayrıca İbn Hazm, başka bir nas veya icmâ sebebiyle de nassı, lafzının zâhir anlamı dışında bir anlama hamletmektedir.<sup>240</sup>

Diğer taraftan İbn Hazm'a göre, “*Onlara öf deme*”<sup>241</sup> ifadesi dışında anne baba hakkında bir nas varit olmasaydı, sadece bu ifadeden onları dövmek veya öldürmenin haram kılındığı sonucuna ulaşılamazdı. Nitekim bu âyette “*Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anaya babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti. Eğer onlardan biri ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara öf deme, onları azarlama, onlara tatlı ve güzel söz söyle. Onlara merhamet ederek tevazu kanadını indir ve de ki: Rabbin! Tıpkı beni küçükken koruyup yetiştirdikleri gibi sen de onlara acı*”<sup>242</sup> buyrulmuştur. Buna göre “onlara öf deme” ifadesi ile sadece bu lafzın zâhir anlamı kastedilmiş, dövmek vb. diğer anlamları ifade etmek için o anlamları ihtiva eden başka lafızlar kullanılmıştır. Nitekim sadece “öf deme” ifadesi bütün bu anlamları içerseydi, âyette zikredilen diğer ifadeler gereksiz ve anlamsız olurdu. Üstelik İbn Hazm, ehl-i kıyasın bu âyetle ilgili iddialarının delîlü'l-hıtab ile ilgili görüşlerinin tam aksi istikamette olduğunu, delîlü'l-hıtab yöntemine göre ilgili âyette zikredilmediği için öf deme dışındaki fiillerin hükmünün, öf demenin hükmünün tam zıddı olarak mubah olması gerektiğini ileri sürmüştür.<sup>243</sup>

<sup>237</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 295, 308-310.

<sup>238</sup> Mülk, 67/15.

<sup>239</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 330.

<sup>240</sup> Haral, *İbn Hazm'ın Hukuk Metodolojisinde “Delil” Kavramı*, s. 32-33.

<sup>241</sup> İsrâ, 19/23.

<sup>242</sup> İsrâ, 19/23-24.

<sup>243</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 340, İbn Hazm, *es-Sâdi*, s. 469-470. İbn Hazm'ın bu görüş ve yorumları hakkında İbn Sehl'in eleştirileri için bkz. İbn Hazm, *es-Sâdi*, s. 470-472 (tahkik edenin dipnotu).

İbn Hazm, çok fazla yüklerle (*kıntâran*) dahi olsa verilen mehrin geri alınamayacağı,<sup>244</sup> dünyada yapılan zerre miktarı iyilik ve kötülüğün ahirette karşılığının alınacağı<sup>245</sup> vb. bazı âyetlerde yer alan zerre, hardal,<sup>246</sup> dinar,<sup>247</sup> kıntâr gibi ifadelerle ilgili mefhûm-i muvâfakatı kabul eden muhalifleri ile aynı hükme ulaştığını kabul eder. Ancak İbn Hazm bu hükümlere, anne babaya öf dememeyle ilgili örnekte olduğu gibi başka âyet ve hadisler, icmâ ve delil yöntemi içerisinde kabul ettiği aklî ve hissî zaruretle ihticâda bulunarak ulaştığını söylemektedir.<sup>248</sup>

Netice itibariyle İbn Hazm, sadece mefhûm-i muhâlefeti değil mefhûm-i muvâfakatı da kabul etmemektedir. Her ne kadar doğrudan söylemese de ifadelerinden, onun mefhûm-i muvâfakatı kıyasın bir türü olarak gördüğü anlaşılmaktadır.<sup>249</sup>

İbn Hazm'ın mefhûm konusundaki yaklaşımına genel olarak değindikten sonra onun “mefhûm kıyası” kavramı ile neyi kastetmiş olabileceğini irdelemekte yarar vardır. İbn Hazm'a göre ehl-i kıyastan bazılarının, dayanağı bakımından kıyası üçe ayırdığını söylemiştik. Bunların ilki, bu taksimle ilgili açıklamada sadece bir tek örneğine yer verdiği ve tanımını yapmadığı mefhûm kıyasıdır. Mefhûm kıyasının örneği zihâr kefaretinde azat edilecek kölenin adam öldürme kefaretinde azat edilecek köleye kıyas edilmesidir. Buna göre, zihâr ile ilgili âyette<sup>250</sup> zikredilmemesine rağmen zihâr kefaretinde azat edilecek kölenin, tıpkı adam öldürme kefaretinde azat edilecek kölede olduğu gibi mümin olması gerekir.<sup>251</sup>

İbn Hazm, mefhûm kıyasını kabul edenlerin, bu kıyas türünü doğrudan dilden anlaşılan bir şey olarak gördüklerini söylemektedir. Ancak ona göre bir sözden anlaşılacak şeyler konusunda o dili konuşanların hepsinin eşit olması, yani bir sözden herkesin aynı şeyi anlaması gerekir. Oysa zihâr kefaretinde azat edilecek kölenin adam öldürme kefaretindeki köleye kıyas edilmesi meselesinde, bu kıyas türünü benimsemelerine

---

<sup>244</sup> Nisâ, 4/20.

<sup>245</sup> Zilzâl, 99/7-8.

<sup>246</sup> Enbiya, 21/47, Lokman, 31/16.

<sup>247</sup> Âli İmran, 3/75.

<sup>248</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 339-345, İbn Hazm, *es-Sâdi'*, s. 473-474

<sup>249</sup> Kanaatimizi destekleyen benzer bir değerlendirme için bkz. Apaydın, *İbn Hazm: Hayatı – Görüşleri: Zahirilik Düşüncesinin Teorisyonu*, s. 106-109.

<sup>250</sup> “Kadınlarından zihâr yaparak ayrılıp sonra da söylediklerinden dönecek olanlar, eşleriyle birbirlerine dokunmadan önce, bir köle azat etmelidirler” (Mücâdele, 58/3).

<sup>251</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 441.

rağmen Ebû Hanîfe'nin ashâbı, zihâr kefaretinde azat edilecek kölede mümin olma şartı aramamışlar, yani Şâfiî ve Mâlikîlerin anladığı şeyi anlamamışlardır.<sup>252</sup> Üstelik İbn Hazm'a göre bu kıyas türünü kabul edenlerin zihâr kefareti ile adam öldürme kefaretinin bütün hükümlerini birbirine eşitlemesi gerekirdi. Mesela zihâr kefaretindeki altmış fakiri doyurma hükmünün adam öldürme kefareti için de sabit olması gerekirdi. Ancak onlar bu hükmü kabul etmeyerek çelişkiye düşmüşlerdir.<sup>253</sup> Fakat kanaatimize göre bu eleştiri zayıf bir istidlâle dayanmaktadır. Çünkü adam öldürme kefaretinde fakirleri doyurmakla ilgili hiçbir hüküm bulunmamaktadır (Nisâ, 4/92). Eğer iki kefarette de fakirleri doyurmakla ilgili bir hüküm bulunup mefhûm kıyasını kabul edenler zait hüküm bildiren kaydı dikkate almasalar bu itiraz makul olabilirdi.

İbn Hazm'ın dayanağı bakımından kıyas taksimi yaparken kullandığı mefhûm kıyası kavramı ile iki farklı şeyi kastetmiş olabileceğini düşünmekteyiz. Bunlardan ilkinde göre mefhûm kıyası, hükümleri aynı fakat sebepleri farklı olan iki nistan birinde zikredilen zait kaydı diğerine taşımaktır. Dolayısıyla İbn Hazm, mefhûm kıyası ile Şâfiîlerin benimsediği<sup>254</sup> mutlakın mukayyede kıyas yoluyla hamledilmesini kastetmiş olabilir. Kanaatimizce daha isabetli olan ikinci ihtimale göre İbn Hazm, mefhûm kıyası ile mefhûm-i muvâfakatı kastetmiştir. Çünkü İbn Hazm'ın da zikrettiği gibi mefhûm kıyasını kabul edenler, onun reye gerek olmaksızın dilin kendisinden anlaşıldığını söylemişlerdir. Üstelik İbn Hazm'ın, bazı muhaliflerinin mefhûm-i muvâfakatı kıyas olarak isimlendirdiklerini söylemesi, zihâr kefareti örneğini “kıyasın iptali”<sup>255</sup> ve “delîlü'l-hıtâb”<sup>256</sup> bahislerinde zikretmesi ve mefhûm-i muhâlefetin zıddının kıyas anlamına geleceğini ısrarla vurgulaması<sup>257</sup> mefhûm kıyası ile mefhûm-i muvâfakatı kastetmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir.

#### 1.4.2.2.2. İlet Kıyası

İlet kıyası, aralarındaki ortak illet sebebiyle aslın hükmünün fer'e taşınmasıdır. Bunun örneği nebizin keskinlik ve sarhoş edici olma vasfına sahip olması sebebiyle şaraba kıyas

<sup>252</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 441.

<sup>253</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 441-442.

<sup>254</sup> Duman, *İmam Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 282-284.

<sup>255</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 347.

<sup>256</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 301,332.

<sup>257</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 329.

edilmesidir.<sup>258</sup> Bu kıyas türü kıyasın meşruiyeti bahsinde tekrar gündeme geleceği için burada İbn Hazm'ın eleştirilerine yer vermeksizin yaptığı tanım ve örneği zikretmekle iktifa edilmiştir.

#### 1.4.2.2.3. Şebeh Kıyası

İbn Hazm'a göre kıyası benimseyenler şebeh kıyasının tanımı hakkında ihtilafa düşmüşlerdir.<sup>259</sup> İbn Hazm bu konuda iki farklı görüşe yer verir. Ancak bunlar aslında şebeh kıyasının iki türünü teşkil eder. Ayrıca İbn Hazm *el-İhkâm*'ın bir başka bölümünde bazı Hanefî ve Mâlikîlerin illet kıyasını değil sadece herhangi bir benzetme üzerine yapılan mutlak benzerlik (şebeh) kıyasını kabul ettiğini ileri sürer.<sup>260</sup> Dolayısıyla biz İbn Hazm'a göre şebeh kıyasını, galebetü'l-eşbâh, suret bakımından benzerlik ve mutlak benzerlik kıyası olmak üzere üçlü tasnif içerisinde ele almayı daha uygun görüyoruz.

##### a) Hüküm Bakımından Benzerlik (Galebetü'l-Eşbâh) Kıyası

İbn Hazm'a göre ehl-i kıyastan bazıları şebeh kıyasının, illetin kendisi üzerine değil, illette mevcut olan sıfatlar üzerine yapıldığını söylemişlerdir. Buna göre bir şeyde onun helal ve haram kılınmasını gerektiren farklı vasıflar bulunduğu bir mukayeseye başvurulur: Bu şey helal ve haram olma özelliklerinden hangisine daha çok benziyorsa bu sıfat galip getirilir. Örneğin bir şeyde helal kılınmasını gerektiren beş vasıf, haram kılınmasını gerektiren dört vasıf olduğunda, daha galip olan helallik vasfı dikkate alınarak o şeye helal hükmü verilir.<sup>261</sup>

Bu kıyas çeşidini kabul edenlere göre bu yöntemin caiz olduğunun delillerinden birisi “*Sana içki ve kumarı sorarlar, de ki: 'İkisinde hem büyük günah ve hem insanlara bazı faydalar vardır. Günahları faydasından daha büyüktür'*”<sup>262</sup> âyetidir. İçki ve kumarda hem günah olma vasıfları hem de faydalı olma vasıfları bulunmasına rağmen Allah, günah olma vasfını baskın çıkartarak onları haram kılmıştır.<sup>263</sup>

<sup>258</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 441.

<sup>259</sup> İbn Hazm'ın dile getirdiği gibi şebeh kıyasın tanımı ve mahiyeti hakkında birbirinden çok farklı görüşler vardır. Bkz. Duman, *İmam Şâfi'nin Kıyas Anlayışı*, s. 79-86, Ataş, *Ebu'l-Huseyn el-Basri'nin Kıyas Anlayışı*, s. 22-25.

<sup>260</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 337.

<sup>261</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 441.

<sup>262</sup> Bakara, 2/219.

<sup>263</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 443.

Burada İbn Hazm'ın ismini açıkça zikretmediği bu kıyas çeşidinin, şebah kıyasın bir türü olan galebetü'l-eşbâh kıyası olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Hazm bu kıyas çeşidinden, daha çok olan benzerliğin galip getirilmesi (tağlibü'l-eşbâh) ve benzerliğin daha çok olması (*kesratü't-teşâbüh*) olarak da bahseder.<sup>264</sup> Galebetü'l-eşbâh kıyası, fer'in, illet açısından değil diğer meselelerdeki hükümleri bakımından birden fazla asla benzemesi durumunda en fazla benzerliğin bulunduğu aslın hükmünü alması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla galebetü'l-eşbâh kıyasının örneği, İbn Hazm'ın şekil bakımından benzerlik kıyasında zikrettiği, kölenin hükümleri açısından hayvanlardan ziyade hür insana benzemesi meselesidir. İbn Hazm'ın bu örneği şekil bakımından benzerlik kıyasında zikretmesi yaşadığı dönemde şebah kıyasıyla ilgili terimlerin henüz oturmamış olmaması ile gerekçelendirilebilir.

#### **b) Suret Bakımından Benzerlik Kıyası**

İbn Hazm, ehl-i kıyastan bazılarının ise şebah kıyasını asıl ile fer' arasında şekil bakımından kurulan bir benzerlik olarak gördüklerini ileri sürer. Mesela köle, alıp satılan ticari bir mal olması yönüyle hayvanlara benzemektedir (hükâm benzerlik). Ancak insan suretinde/şeklinde olması yönüyle hür insanlara benzemektedir. Üstelik köle, hür kimse gibi şer'î emir ve yasaklara muhataptır. Bu yüzden şekil bakımından olan benzerlik dikkate alınarak köleye hür insanın hükmü verilmelidir.<sup>265</sup>

İbn Hazm bu örnekte hangi konuda köleye hür insanın hükmü verileceğinden bahsetmemektedir. Ancak İmam Şâfiî, köleyi yaralamaya yönelik işlenen suçların cezası hususunda kölenin kıymetini hür kimsenin diyetine kıyas ettiğini söyler. Şâfiî'ye göre mesela hür kişinin bir gözüne karşılık yarım diyet ödendiği gibi kölenin bir gözüne karşılık da kıymetinin yarısı ödenir. Tazmin hususunda hayvanlardaki gibi kıymetindeki azalma dikkate alınmaz. Şâfiî bu görüşünü şu şekilde delillendirir: “Köle (daha önce zikrettiğimiz) beş mana itibarıyla hür ile aynıdır ve sadece bir manada ondan ayrılır (alıp satılan mal olma konusunda hayvanlara benzer). Köleyi müşterek oldukları beş manaya kıyas etmen bir manaya kıyas etmeden evlâ değil midir? Ayrıca, bu beş mana dışında şu hususlarda da kölenin hükmü hür kimsenin hükmü gibidir: Haram kılınan şeyler, had

<sup>264</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 174, 476.

<sup>265</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 441, 443.



cezaları, namaz, oruç ve diğer başka farzlar tıpkı hür gibi köle için de geçerlidir. Ancak bu hükümler hayvanlar için geçerli değildir.”<sup>266</sup>

İbn Hazm’a göre hüküm veya şekil bakımından benzerlik kıyasını kabul edenlerin asıl ile fer’i bütün hükümleri açısından birbirine benzetmeleri gerekirdi. Mesela köle hür insanlara suret bakımından benzediği için kölenin tıpkı hür insanda olduğu gibi şahitliğini de kabul etmeleri gerekirdi. Üstelik şebek kıyasını kabul edenler, daha güçlü bir benzerlik için diğer benzerliklerin hükmünü geçersiz kılmışlardır. İbn Hazm’a göre bu durum, iki şey arasında şekil veya vasıfları bakımından birtakım benzerlikler bulunmasının onlara aynı şer’î hükmün verilmesini gerektirmediğinin kanıtıdır.<sup>267</sup>

### c) Mutlak Benzerlik Kıyası

Diğer iki şebek kıyas çeşidinden farklı olarak bu kıyas çeşidi, fakihin zan, ihtiyat ve reye dayalı olarak içine doğan şeyi dikkate alıp benzer meselenin hükmünü fer’e vermesidir. İbn Hazm’a göre tâbiîn ve tebeu’t-tâbiînden bazı kimselerin başvurduğu kıyas, illet kıyası veya daha çok olan benzerliklerin dikkate alındığı şebek kıyası türleri değil, sadece mutlak benzerlik kıyasıdır (kıyâsü’t-temsîli’l-mutlak ve’t-teşbîh).<sup>268</sup>

İbn Hazm’a göre şebek kıyasının bütün türlerinde asıl ile fer’ bir açıdan birbirine benzetilmektedir. Ancak her zaman bu iki şey arasında bir açıdan kurulan benzerliğe, başka bir hükmü gerektiren farklı bir benzerlik kurarak karşı çıkılabilir. Bu durum ise şebek kıyasının batıl olduğunu gösterir.<sup>269</sup>

### 1.4.2.3. Kıyasın Şartları ve Sahası

#### 1.4.2.3.1. İmam Ebû Hanîfe ve Şâfiî’ye Nispet Ettiği Görüşler

İbn Hazm’ın belirttiğine göre Ebû Hanîfe, mürsel ve zayıf hadisin kıyastan evlâ olduğunu, bunların bulunması durumunda kıyas yapmanın caiz olmadığını söylemiştir. Yine Ebû Hanîfe’ye göre muhalifî bilinmeyen sahâbî kavli kıyastan evlâdır. Ayrıca ona göre kefaretlar, hadler ve miktarlarda da kıyas yapmak caiz değildir.<sup>270</sup> Diğer taraftan İbn Hazm, Ebû Hanîfe ve Mâlik b. Enes’in ta’lîl işlemi ve illet kıyasını kesinlikle

<sup>266</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 537-542.

<sup>267</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 443.

<sup>268</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 385, 473, 476.

<sup>269</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 452.

<sup>270</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 337. İbn Hazm bu görüşün bütün Hanefilerin ortak görüşü olduğunu ifade eder (İbn Hazm, *Mûlahhas*, s. 72).

bilmediğini, onların kıyasının kesin doğru olduğunu iddia etmedikleri rey manasında olduğunu vurgular.<sup>271</sup> Şâfiî ise İbn Hazm'a göre Kur'ân nassı veya sahih hadisin bulunduğu yerde kıyas yapmanın caiz olmadığını ancak bunların bulunmaması durumunda mutlaka kıyasa başvurmak gerektiğini ifade etmiştir.<sup>272</sup>

#### 1.4.2.3.2. İlet Kıyasını Kabul Edenlere Nispet Ettiği Görüşler

İbn Hazm'a göre İslâm dünyasında şebek kıyasının tâbiîn döneminde, illet kıyasının ise dördüncü nesilde Şâfiî'nin ashâbı içerisinde ortaya çıktığını ve Şâfiî'nin ashâbından Ebû Hanîfe ve Mâlik'in ashâbına yayıldığını ifade etmiştik. İbn Hazm'a göre illet kıyasını kabul eden bu grup için kıyas ancak hükmün alameti ve sebebi olan illet üzerine yapılırsa caiz olur. Yani kıyasın ilk şartı kıyas yapılacak iki mesele arasında ortak (câmi') bir illetin bulunmasıdır.<sup>273</sup> İbn Hazm'a göre ehl-i kıyasın kıyasla ilgili kabul ettikleri şartları maddeler halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

- Asıl ile fer' arasında ortak bir illet olmalıdır.
- Asıl ile fer'in birbirinin zıddı değil, naziri ve misli olması gerekir.<sup>274</sup>
- Kıyasa aykırı olarak sabit olan hükümlere kıyas yapılamaz.<sup>275</sup>
- Asıl, nas veya icmâ ile sabit olmalıdır.<sup>276</sup>
- Fer' hakkında naslarda ve icmâda hüküm bulunmamalıdır.<sup>277</sup>

#### 1.4.3. Mantık İlmi Açısından Kıyasa Bakışı

Klasik dönem formel mantık ilminde genel itibariyle tümdengelim (dedüksiyon), tümevarım (endüksiyon-istikrâ) ve analogi (temsil-fikhî kıyas) olmak üzere üç tür gayri mübaşir, yani iki veya daha fazla önermeden hareketle yeni bir önermeye ulaştıran istidlâl (akıl yürütme) yönteminden bahsedilmektedir.<sup>278</sup> Bunlardan ilki olan tümdengelim yönteminin en mükemmel şekline mantıkî kıyas (syllogism) denir. Bazı müslüman

<sup>271</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 473.

<sup>272</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 338.

<sup>273</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 384, *el-Muhallâ*, I, 138.

<sup>274</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II, 12, III, 346, İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 353.

<sup>275</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 237.

<sup>276</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 447, 451, 476.

<sup>277</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 337, İbn Hazm, *Mülâhhas*, s. 72.

<sup>278</sup> Tehânevî, *Keşşâfu usulâhâti'l-fünûn*, II, 129-130, Habenneke, *Davâbitü'l-ma'rife*, s. 149-150. Ayrıca bkz. Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm: İlmün Ölçütü*, s. 200-201. Mübaşir istidlâl yöntemlerinde ise hükmün tek bir önermeden çıkarılması söz konusudur.

mantıkçılar bu yöntemi “burhânî kıyas” olarak da isimlendirmişlerdir.<sup>279</sup> Mantıkî kıyas, iki küllî veya bir küllî bir cüzî önermeden zorunlu olarak küllî veya cüzî yeni bir sonuca ulaşma yöntemidir. Aristoteles bu yöntemi şu şekilde tanımlar: “(Mantıkî) Kıyas bir sözdür ki bu söz içinde bazı şeyler konulmuş olmakla, bu konulan verilerden farklı başka bir şey, sadece konulan bu veriler vasıtasıyla zaruri (zorunlu) olarak çıkar.”<sup>280</sup> İbn Hazm’ın da belirttiği gibi<sup>281</sup> mantıkî kıyasta önermelerden en az birisi mutlaka küllî olmak zorundadır. Dolayısıyla mantıkî kıyasta esas itibariyle bütün için geçerli olan yargının, bütünün parçaları için de geçerli olması yani tümdengelim yöntemi söz konusudur.<sup>282</sup> Nitekim İbn Hazm, “bir önerme, sana kendisinden daha fazlasını veremez”<sup>283</sup> sözüyle bu hususa dikkat çekmiştir.

Mantıkta kabul edilen ikinci istidlâl yöntemi tümevarımdır (endüksiyon-istikrâ). Bu yöntemde tümdengelim aksine bir bütünün parçalarının araştırılması ile bütün hakkında bilgiye ulaşılır. Cüzlerden küllî (tikelden tümele) ulaşma yöntemi olan tümevarım/istikrâ, tam ve nakıs olmak üzere ikiye ayrılır. Tam istikrâda bir bütünün tüm cüzleri incelenmek suretiyle bütün hakkında hüküm verilir. Nakıs istikrâda ise bütünün tüm parçaları değil, sadece bazı parçaları araştırılarak bütün hakkında hüküm verilir. Aristoteles’in sadece tam istikrâyı inceleme konusu yaptığı belirtilir. Tam istikra yönteminde sonuç zorunlu ve kesin iken nakıs istikrâda muhtemel ve zanna dayalıdır.<sup>284</sup>

Formel mantıkta ele alınan üçüncü akıl yürütme yöntemi ise analogidir (temsil/fıkhî kıyas). Analogi, iki şey arasında bir hususta benzerlik bulunmasını dikkate alarak bu iki şeyden birisi hakkındaki hükmü diğerine taşımaktır. Dolayısıyla bu akıl yürütme yönteminde bir cüzîden/tikelden hareketle yine başka bir cüzî hakkında bilgiye ulaşma söz konusudur.<sup>285</sup> Bazı yönlerden farklılık arz etse de bu yöntem genellikle istikrâ içerisinde değerlendirilir. Ancak aslında bu yöntemde tümdengelim ve tümevarım yöntemleri birlikte kullanılmaktadır. Bu yüzden analogi, nakıs istikrâyaya dayalı bir

<sup>279</sup> Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti’l-fünûn*, II, 129-130. Örnek için bkz. Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân Burhân Kitabı*, s. 177.

<sup>280</sup> Aristoteles, *Organon III: Birinci Analitikler*, s. 5, *Organon V: Topikler*, s. 3.

<sup>281</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 466-467.

<sup>282</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. İmamoğlugil, “Akıl Yürütme (İstidlâl)”, *Mantık El Kitabı*, s. 157-216.

<sup>283</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 464.

<sup>284</sup> İmamoğlugil, “Akıl Yürütme (İstidlâl)”, *Mantık El Kitabı*, s. 216-223, Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 218-220.

<sup>285</sup> Gazzâlî, *Mi’yâru’l-İlm: İlmin Ölçütü*, s. 208-209.

tümdengelim yöntemi olarak görülebilir.<sup>286</sup> Bu husus, aşağıdaki örnekler ile izah edilebilir:

- Yediğim kırmızı elma tatlı ve suludur.
- Yediğim elma kırmızı olduğu için tatlı ve suludur.
- O halde bütün kırmızı elmalar tatlı ve sulu olmalıdır.
- Dolayısıyla tabaktaki diğer kırmızı elmalar da sulu ve tatlıdır.
  
- Gemiye binip ticarî yolculuk yapan bir yahudi zengin olmuştur.
- Bu yahudi gemiye binip ticaret yaptığı için zengin olmuştur.
- O halde gemiye binip ticaret yapan herkes zengin olur.
- Dolayısıyla gemiye binip ticaret yaparsam ben de zengin olurum.<sup>287</sup>
  
- Hamr (şarap) haram kılınmıştır ve onda iskar (sarhoş etme) vasfı vardır.
- Hamr, iskar vasfı bulunduğu için haram kılınmıştır.
- O halde bütün iskar vasfı bulunan şeyler haram kılınmış olmalıdır.
- Dolayısıyla nebizde iskar vasfı bulunduğu için o da haramdır.

Örneklerden anlaşılacağı üzere bu yöntemde ilk başta bir bütünün tüm parçaları incelenmeden varsayıma dayalı olarak bir tümevarım yani nakıs istikrâ yapılmış, ardından bu nakıs istikrâya dayalı bilgi esas alınıp tümdengelim başvurulmuştur. Böylece bir tikeldeki vasıf dikkate alınarak aynı vasfın bulunduğu başka bir tikele aynı hüküm aktarılmıştır.<sup>288</sup>

İbn Hazm, değindiğimiz birinci istidlâl yöntemini mantık kitabı *et-Takrîb*'de “*Kitâbü'l-burhân*” başlığı altında inceler. O, kitabının bu bölümünde ilk olarak Aristoteles'in üçüncü ve dördüncü mantık kitapları olan “*Birinci Analitikler (Anûlûtkiyâ)*” ve “*İkinci Analitikler (Afûziktîkâ)*” isimli kitaplarındaki bilgileri topladığını söyler. Çünkü ona göre bu kitaplardan maksat, “bir şeyin hükmünün hakikatine delalet eden önerme veya önermeler bütünü” şeklinde tanımladığı burhanın,<sup>289</sup> suretlerini ve gerçekleşme şartlarını

<sup>286</sup> İmamoğlugil, “Akıl Yürütme (İstidlâl)”, *Mantık El Kitabı*, s. 223.

<sup>287</sup> Bkz. Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm: İlmün Ölçütü*, s. 210-211.

<sup>288</sup> Bkz. Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 222-225, İmamoğlugil, “Akıl Yürütme (İstidlâl)”, *Mantık El Kitabı*, s. 223-228.

<sup>289</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 39

beyan etmektedir.<sup>290</sup> Dolayısıyla İbn Hazm, Aristo'nun “*Birinci Analitikler*” kitabını “*Kitâbü'l-kıyâs*” olarak isimlendirmemekte, bunun yerine onu da burhan bahsine dâhil etmektedir. Oysa başta Fârâbî olmak üzere pek çok müslüman mantıkçı, birinci analitikleri “*kitâbü'l-kıyâs*”, ikinci analitikleri ise “*kitâbü'l-burhân*” başlıklarında müstakil olarak ele alırlar.<sup>291</sup> Onlar mantikî kıyası, birden fazla mukaddimeden zorunlu yeni bir kaziyeye ulaştıran akıl yürütme anlamında kullanırlar, burhanı ise hem mukaddimleri hem sonucu kat'î olması itibariyle kıyasın en mükemmel şekli ve türü (yakînî kıyas) olarak kabul ederler.<sup>292</sup>

İbn Hazm'a göre bu yöntemde, tabiatı ve terkibi itibariyle sahih olan iki önermenin (kaziye) bir araya gelmesiyle, onlardan daima sadık ve zorunlu olarak lazım olan üçüncü bir önerme daha meydana gelir. İlk iki önermeye müstakil olarak “mukaddime”, ikisine birlikte “karine”, üçüncü önermeye ise “netice” denir. Üçünün bir araya gelmesine de Yunanca silcismûs (süllogismos/syllogism/mantikî kıyas), Arapça “câmia” denir.<sup>293</sup> Onun bu yöneme verdiği örneklerden birisi şu şekildedir:

- Bütün insanlar canlıdır (mukaddime/öncül).
- Bütün canlılar cevherdir (mukaddime, ikisi birlikte karine).
- Öyleyse bütün insanlar cevherdir (netice, üçü birlikte câmia).<sup>294</sup>

İbn Hazm, usûl kitabı *el-İhkâm*'da da bu yöneme değinir ve bu yöntemin iki mukaddimeden kendilerinde lafzen mansûs olmayan bir sonucu çıkarma yöntemi olduğunu ifade eder. Bu yöntemle ilgili fıkihtan şu örneği verir:

- Bütün sarhoş edici şeyler (müskir), şaraptır (hamr).
- Bütün şaraplar ise haramdır.

Bu iki mukaddimeden elde edilen ve burhana dayalı olan netice ise şu şekildedir:

- Bütün sarhoş edici şeyler haramdır.<sup>295</sup>

<sup>290</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 463.

<sup>291</sup> Fârâbî, *İhsâü'l-ulûm*, s. 30, Tekin, *Varlık ve Akıl: Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan Teorisi*, s. 16, 26, 36, 53-57, 279-280, İbn Rüşd, *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*, s. 39, 40, 41.

<sup>292</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân Burhân kitabı* s. 29 vd. , İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 70, Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm: İlmî Ölçütü*, s. 48-49, Ebherî, *Keşfü'l-hakâik fi tahrîri'd-dekâik*, s. 85, İmamoğlugil, “Akıl Yürütme (İstidlâl)”, *Mantık El Kitabı*, s. 161, Kömürcü, “Tasdik Türleri ve Beş Sanat”, *Mantık El Kitabı*, s. 248-252.

<sup>293</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 465.

<sup>294</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 465.

<sup>295</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 89.

İbn Hazm, bütün ilimler açısından çok faydalı olduğunu söylediği<sup>296</sup> bu yönteme dinî meselelerde sıklıkla başvurur. Örneğin:

- Hz. Peygamber, benden sonra nebi gelmeyecek demiştir.
- Her nebi resuldür, ancak her resul nebi değildir.
- O halde Hz. Peygamber'den sonra resul de gelmeyecektir.<sup>297</sup>

İbn Hazm'a göre bu yöntemde iki öncülün de külli olmasına gerek yoktur. Sadece birisinin küllî olması yeterlidir. Örneğin:

- Mucizeler ile gelen herkes nebidir.
- Hz. Muhammed pek çok mucize ile gelmiştir.
- O halde Hz. Muhammed nebidir.<sup>298</sup>

Netice itibariyle İbn Hazm, -eserlerinde kıyas olarak isimlendirmekten özellikle kaçındığı- mantikî kıyası (syllogism), kendi usûl anlayışında dördüncü şer'î asıl olarak gördüğü ve lafzının olmasa da manasının naslarda mevcut olduğunu ifade ettiği “delîl” yöntemi içerisinde kabul etmektedir.<sup>299</sup> Ancak İbn Hazm mantikî kıyas yöntemine ilk dönem mantıkçıların (evâil), Yunancada “silcismûs (süllogismos)” ismini verdiklerini, silcismûs kelimesinin Arapçada karşılığının ise kıyas değil câmia (toplayan/bir araya getiren) olması gerektiğini ileri sürer.<sup>300</sup> Çünkü bu yöntemde birden fazla mukaddimenin bir araya getirilmesinin zorunlu sonucu olarak, kesin bilgi veren yeni bir kaziyeye (netice) ulaşılmaktadır.

İbn Hazm, mantık kitabı *et-Takrîb*'de burhan üst başlığı içerisinde yer alan “Fasit Oldukları Halde Bir Topluluğun Burhan Saydıkları Şeyler ve Bunları Burhan Sayanın Hatası” başlıklı bölümde fikhî kıyası (analoji) da ele almıştır. O, usûl kitaplarında kıyasla ilgili yer vermediği bazı önemli bilgilere bu bahiste değinmiştir. İbn Hazm'a göre İslâm dünyasında kullanılmaya başlanmadan çok daha önce, başta Aristo olmak üzere ilk dönem Yunan mantıkçılar (evâil) kıyas yöntemini bilmekteydi. Onlar bu yöntemi “istikrâ (tümevarım)” olarak isimlendirmişlerdi.<sup>301</sup>

---

<sup>296</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 478.

<sup>297</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 394-395.

<sup>298</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 522.

<sup>299</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 62.

<sup>300</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 465.

<sup>301</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 551.

İbn Hazm, Yunan mantığının İslâm dünyasına girmesiyle birlikte, ilk dönem müslüman mantıkçıların (mütekaddimûn), mukaddimleri/öncülleri (mukaddimât) “kıyas” olarak tercüme ettiğini söylemektedir. Ona göre bu durumu kendi lehlerine kullanan ehl-i kıyas, tahakküm ve safsatada bulunarak istikrânın mezmûm olan bu türünü, kıyas, istidlâl ve illetin ma'lûlde işletilmesi olarak isimlendirmişlerdir. Böylece onlar, mantıkçıların muteber bir yonteme (mantikî kıyas/silcismûs/câmia) verdikleri ismi geçersiz bir yonteme (fikhî kıyas/mezmûm istikrâ) vermişler, dolayısıyla iki farklı kavramı sanki aynı şeylermiş gibi birbirine mezcederek batılı hak olarak göstermeye çalışmışlardır.<sup>302</sup> Burada İbn Hazm iki şeyi birlikte eleştirmektedir. Birincisi mantikî kıyas yonteminin Arapçaya yanlış tercüme edilmesi, ikincisi ise bu tercüme hatasını kendi lehlerine kullanan fukahânın tikelden tikele ulaştıran ve zanna dayalı olan yontemlerine (fikhi kıyas) aynı ismi vermesidir.

İbn Hazm'ın burada “mukaddimeler” kavramı ile kendi usûl anlayışında naslardaki lafızların mefhumundan kabul ettiği “delîl” yontemi<sup>303</sup> içerisinde yer alan mantikî kıyası (syllogism) kastettiği anlaşılmalıdır.<sup>304</sup> Nitekim İbn Hazm bu ifadesinin hemen öncesinde aklın temel ilkelerine ve hissî bilgiye ulaşınca dek sadece “makbul mukaddimeler” örgüsünün gerekli kıldığı şeylere yönelmek gerektiğini ifade etmiştir.<sup>305</sup> Yine o, bütün mukaddimelerin doğru sonuca ulaştırmayacağını, hatta bazen mukaddimelerin sahih olup mukaddimelerden sonuca ulaşırken başvurulmuş yontemin hatalı olması sebebiyle sonucun da hatalı olabileceğini, bu yüzden sadece makbul mukaddime ve sonuç çıkarma yontemlerine itimat etmek gerektiğini vurgular.<sup>306</sup>

Bu bağlamda İbn Hazm, *et-Takrîb*'in “*Kitâbü'l-burhân*” başlıklı bölümünde burhan şekillerini (yüklemlili kıyasın şekil ve modlarını) incelerken, sadece daima doğru sonuca ulaştıranlara değindiğini özellikle vurgulamaktadır.<sup>307</sup> Dolayısıyla İbn Hazm'a göre “mukaddimeler” yani iki öncülü bir araya getirerek yeni bir önermeye ulaşma yoluyla yapılan bütün akıl yürütme yontemleri kişiyi kesin ve doğru sonuca yani burhana

<sup>302</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 565-566, *el-İhkâm*, II, 91.

<sup>303</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 91.

<sup>304</sup> Tan, *Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, s. 102-103, 206-208. Ayrıca bkz. Apaydın, *İbn Hazm: Hayatı – Görüşleri: Zahirilik Düşüncesinin Teorisyonu*, s. 94, 176.

<sup>305</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 565.

<sup>306</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 520-523.

<sup>307</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 491, Çapak, “İbn Hazm'ın Mantık Anlayışı”, s. 39-40.

ulaştırmaz. Bu tür akıl yürütme yöntemleri içerisinde meşru ve muteber olanı, en az birisi külli ve olumlu iki veya daha fazla mukaddimeden, -kendisinin mantık eseri *et-Takrîb*'de ayrıntılı bir şekilde şartlarını izah ettiği yollarla- elde edilen ve bir tümdengelim yöntemi olan câmiadır.

Diğer taraftan İbn Hazm'ın istikrâ yöntemini bütünüyle geçersiz gördüğünü söylemek doğru değildir. Nitekim o, kıyasın “mezmûm istikrâ” olduğunu öne sürmüştür. Ona göre istikrânın doğru sonuç sağlayabilmesi için hakkında hüküm verilen küllînin bütün cüzlerini araştırmak ve onlar hakkında kesin bir bilgiye ulaşmak gerekir. Bu şart yerine getirilirse ancak o zaman istikrâyâ güvenilebilir.<sup>308</sup> İbn Hazm'ın istikrâ yönteminde aradığı bu şartın bir istisnası da vardır. Ona göre bir şeyin doğası, o şeyin içinde bulunduğu durumda olmasını zorunlu olarak gerektirirse ve bu zorunluluk aklın temel ilkeleri ile bilinirse işte bu durumda bu şeylerin hükümlerde ortak olmasına hükmedilebilir. Mesela yumuşak olan bir şey, sert olan bir şeyle şiddetli bir şekilde çarpışır, sert olan yumuşak olana zorunlu olarak etki eder: Ya yumuşak şeyi parçalarına ayırır ya da onun şeklini değiştirir. Bu bilgi, pek çok cisimden görme suretiyle yani istikrâ ile elde edilmiş değildir. Bilakis aklın doğası bunu gerektirmiştir. Nitekim iki yumurta birbirine çarpıtıldığında birisinin çatlayacağı sonucuna tüm yumurtaları kırmadan ulaşılabilir. Ancak bu, kıyastan farklı bir şeydir. Çünkü yumurtanın tabiatı bunu gerektirmekte ve bu gereklilik kesin bilgi sağlayan akıl ve hissî zaruret ile bilinmektedir.<sup>309</sup> Fakat aklın şer'î alanda illetler belirlemek suretiyle herhangi bir hükmün haram veya helal kılınmasını gerektirecek bir işlevi yoktur. Şer'î hükümleri, ancak Allah'tan gelen emirler gerekli kılar. Emirler, kendileri için geldikleri şeyleri vacip kılan sebeplerdir. Dolayısıyla eğer Allah'tan gelen bir emir yoksa şer'î alanda bir şeyi vacip kılacak veya yasaklayacak bir sebep de yoktur.<sup>310</sup>

İbn Hazm'a göre, kendisinin mezmûm istikrâ ve fasit istidlâl<sup>311</sup> olarak nitelediği kıyas işleminde kişi, öncelikle kendilerini tek bir cinsin veya tek bir nev'in ya da kendisinde tek bir hükümle hükmedilenin topladığı varlıkları araştırır. Bu araştırma sonucunda kendisinde hüküm verilen her bir şeye lazım olan bir sıfat (illet) bulur. Ancak hükmün

---

<sup>308</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 555.

<sup>309</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 557, İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 428-429.

<sup>310</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 559-560.

<sup>311</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 561.



her zaman bu sıfatla birlikte bulunmasını gerektiren aklî bir zorunluluk söz konusu olmadığı gibi, bu sıfatın bulunduğu her şeye lazım olduğuna dair naslarda bir ifade de yer almamaktadır. Ancak kişi, bu nev'in bütün fertleri kendisinden gâip olsa da onlarda bu sıfatın olduğunu ve bu sıfatın kendisinde bulunduğu her şeyde bu hükümle hükmedilmiş olduğunu kabul eder.<sup>312</sup> Mesela dış dünyada görülen bütün iradeli/muhtar failerin cisim olmasından hareketle Allah'ın da cisim olduğu hükmüne varmak mezmûm istikrâya yani kıyasa örnek gösterilebilir.<sup>313</sup>

Bu hususta İbn Hazm ile aynı örneğe yer veren ve bunun nakıs istikrâ ve temsil (fikhi kıyas) olduğunu belirten Gazzâlî,<sup>314</sup> bu yöntemin nazarî-aklî konularda kullanılmasıyla ilgili şartlarda İbn Hazm ile benzer bir görüş benimser. Ancak ona göre fikhî konularda, -asıl ile fer'in, bir delile dayalı olarak kendilerine aynı hükmün verilmesini gerektirecek bir vasıfta ortak olmaları şartıyla- nakıs istikrâya dayalı olan temsili kullanmakta bir beis yoktur. Çünkü temsil yönteminde müçtehidin kendisine baskın gelen kanaatle yani zann-ı galibiyle hüküm vermesi söz konusudur ki bu, aklî alanın aksine fıkhîta kâfidir. Nitekim sahâbe de hükmü mansûs olmayan meselelerde zann-ı galibe itibar etmiştir. Dolayısıyla fıkhîta istenilen yalnızca budur. Fikhî konularda kesin bilgi (yakîn) arayışı, fikhî sorunlara çözümler bulunmasını imkânsız hale getirir.<sup>315</sup>

Netice itibariyle İbn Hazm'a göre ehl-i kıyas, kendisinin burhan kabilinden saydığı, en az birisi küllî olan iki mukaddimededen zorunlu sonuç çıkarma yöntemi olan mantikî kıyası (silcismûs/câmia), bazı sıfatlarda benzer olmaları sebebiyle hakkında nas olanın hükmünü nas olmayana taşıma yöntemi olan fikhî kıyası (mezmûm istikrâ) meşrulaştırmak için suistimal etmiştir. Dolayısıyla İbn Hazm'ın fikhî kıyası nakıs istikrâ kavramı içerisinde değerlendirdiği söylenilebilir. Diğer taraftan İbn Hazm'ın fikhî kıyası mantık ilmi

<sup>312</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 551-552.

<sup>313</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 553-554.

<sup>314</sup> Gazzâlî'nin temsil ve istikrâ ayrımı bazen ikisi için de benzer örnekleri vermesi sebebiyle tam anlamıyla netlik kazanmamaktadır. O, temsilin tek bir tikelden, istikrânın ise pek çok tikelden hareketle bir başka tikel hakkında hüküm vermek olduğunu, dolayısıyla istikrânın temsilden daha güçlü olduğunu belirtir. Fakat başka bir yerde bütün cüzileri araştırmak olan tam istikrânın ilim/kesin bilgi, sadece bir kısım cüzleri araştırmak olan nakıs istikrânın zan ifade ettiğini, ayrıca temsilde de pek çok cüzünün incelenmesi sonucu hükmün verildiğini ifade eder. Bütün bu ifadelerden ona göre temsil ile istikrânın aynı şey olmadığı, fakat temsilin nakıs istikrâya dayalı bir yöntem olduğu sonucu çıkarılabilir. Bkz. Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü*, s. 198-205, 208-217, Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm: Dosdoğru Ölçü*, s. 166-170.

<sup>315</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü*, s. 200-203, 218-237. Ayrıca bkz. Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm: Dosdoğru Ölçü*, s. 166-178.

açısından mezmûm ve fasit olarak nitelenmesinin arkasında, kıyası burhana yani kesin bilgiye değil, kehanete ve zanna dayalı bir yöntem olarak değerlendirmesi yatmaktadır. Ancak İbn Hazm'a diğer birçok konuda mutabık olmakla birlikte Yunan mantığına zeki bir insanın ihtiyacının olmadığını söyleyen İbn Teymiyye (ö. 622),<sup>316</sup> mantıkî kıyasın (kıyâsü'ş-şümûl) kesin bilgiye, fikhî kıyasın (kıyâsü't-temsîl) ise zanna dayalı olduğu görüşüne karşı çıkar. Ona göre istidlâl yönteminin kendisinden ziyade muhtevası, yani öncüllerin doğruluğunun ispatı önem arz eder. Bu bakımdan fikhî kıyasın ispatı mantıkî kıyastan daha kolaydır. İbn Teymiyye'nin, mantıkî kıyasta önce tikelden tümele daha sonra tümelden tikele doğru intikal olduğunu ve her iki istidlâl yönteminin birbirine kolaylıkla döndürülebileceğini iddia etmesi, bu konuda İbn Hazm ve diğer mantıkçılardan farklı bir sonuca ulaşmasını sağlayan dikkat çekici iki noktadır.<sup>317</sup>

#### 1.4.4. Kıyasın Meşruiyeti

İbn Hazm, kıyasın meşruiyeti hususunda Zâhirîlerin, hangi türden olursa olsun dinî alanda kıyası kökten reddettiklerini söylemektedir. Onlara göre dinî alanda sadece, Allah'ın kelamının nassı, Hz. Peygamber'in fiili, ikrarı veya kelamının nassı, bütün ulemanın kesin olarak bilinmek şartıyla bir nas üzerine kavî icmâ ve nas veya icmâdan çıkartılan sadece bir ihtimale dayalı “delîl” yöntemi ile hüküm verilir. İbn Hazm, bu hususta kendisinin de diğer Zâhirîlerle aynı görüşte olduğunu ifade eder.<sup>318</sup> Buna göre, İbn Hazm'ın delil yöntemini ilk dönemki Zâhirîlerin de kabul ettiğini söylemesi, Zâhirîlerin hicri üçüncü yüzyıldan itibaren<sup>319</sup> fikhî konularda mantık ilminden önemli ölçüde yararlandıkları anlamına gelmektedir. Esasen ilk dönemki Zâhirîlerin eserlerinde Eflatun'un etkisi olduğu bilinmektedir. Örneğin İbn Davud'un (ö. 297) “*Kitâbü'z-Zehre*” isimli aşk şiirleri ontolojisi olan eserinde Eflatun'un görüşleri etkili olmuştur.<sup>320</sup> Nitekim Cessâs da Davud ez-Zâhirî'nin kıyas yerine yalnızca bir mana ihtimaline dayalı olduğunu iddia ettiği “delîl” yöntemini benimsediğini söylemektedir.<sup>321</sup> Ancak ilk dönemki Zâhirîlerin yöntemi ile İbn Hazm'ın Aristo mantığından yararlanarak geliştirdiği “delîl”

<sup>316</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd Ale'l-Mantıkıyyîn*, I, 29.

<sup>317</sup> Duman, “er-Redd Ale'l-Mantıkıyyîn Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Teymiyye'nin Fikhî Kıyas ile Mantıkî Kıyas Arasındaki İlişkiye Dair Görüşleri”, s. 200-209.

<sup>318</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 338-339.

<sup>319</sup> Nitekim Zâhirîliğin kurucu ismi Davud b. Ali'nin ölüm tarihi hicri iki yüz yetmiştir. Hakkında bilgi için bkz. Itr, “Dâvûd ez-Zâhirî”, *DİA*, IX, 49-50.

<sup>320</sup> Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I, 218. Neşşâr, benzer bir tesirin İbn Hazm'ın “*Tavku'l-Hamâme*” isimli eserinde de olduğunu belirtir.

<sup>321</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 95.

yönteminin mukayesesinin yapılması gerekmektedir. Diğer taraftan o, dinî alanda Hz. Peygamber'in benimsemediği, sonradan ortaya çıkıp kabul gören bütün yöntemlerden berî olduklarını öne sürmüştür.<sup>322</sup> İbn Hazm bu tearuzu bertaraf etmek için olsa gerek, mantık ilminin bütün akıl sahibi insanların zihninde sabit olduğunu belirterek Zâhirîler olarak selefın yolundan ayrılmadıklarını vurgular.<sup>323</sup>

Bu bölümde İbn Hazm'ın kıyasın meşruiyeti ile ilgili muhaliflerine nispet ettiği görüşler, bu görüşlerle ilgili onun eleştiri ve cevapları ve kıyasın batıl olduğuna dair ileri sürdüğü deliller ele alınmıştır. Ancak konuyu çok uzatmamak adına İbn Hazm'ın zikrettiği bütün delillere değil, sadece onun kıyasla ilgili eleştiri noktalarını ortaya koyacak temel hususlara değinilmiştir.<sup>324</sup> İbn Hazm'ın ilgili görüşleri, özellikle ilk dönem Hanefî fıkıh ve usûl âlimlerinden Cessâs (ö. 370) ile mukayeseli olarak serdedilmiştir. Bu tercihte Cessâs'tan muahhar olan İbn Hazm'ın onun bazı eserlerini gördüğünü belirtmesi<sup>325</sup>, ilk dönem Zâhirîlerin ders halkaları bulunan Bağdat'ta<sup>326</sup> yaşayan Cessâs'ın, hala canlı olan tartışmalara şahit birisi olarak usûl eseri *el-Fusûl*'ün kıyasın meşruiyeti bahsinde Zâhirîlere geniş ve kapsamlı cevaplar vermiş olması etkili olmuştur. Ayrıca İbn Hazm'ın kıyas bahsindeki ifadelerinden Cessâs'ın usûl eseri *el-Fusûl*'ü de gördüğü rahatlıkla anlaşılır. Öte yandan tekrar olmaması için mefhûm-i muvâfakat ile ilgili tartışma ve delillere de bu bölümde yeniden değinilmemiştir.<sup>327</sup>

#### 1.4.4.1. Kıyasın Meşruluğuna Dair Delillere Yönelttiği Eleştiriler

İbn Hazm'ın kıyasın meşru olduğuna dair muhaliflerine nispet ettiği deliller üç başlıkta özetlenebilir. Bunlar, Kur'ân ve Sünnet'te yer alan naklî deliller, başta sahâbe olmak üzere ilk nesillerin uygulaması ve icmâi ve son olarak da aklî (nazar) delillerdir.

<sup>322</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 385.

<sup>323</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 312.

<sup>324</sup> İbn Hazm'ın kıyasın meşruiyeti ile ilgili eleştirileri hususunda ayrıntılı bilgi için bkz. Gül, *İbn Hazm'ın Kıyası Reddi*, s. 56-231, Tan, *Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, s. 196-239.

<sup>325</sup> İbn Hazm, Hanefîlere nispet ettiği hibelerle ilgili bir görüşü Cessâs'ın *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* isimli eserinde bizzat kendisinin gördüğünü söylemektedir (İbn Hazm, *el-İ'râb*, II, 519-521).

<sup>326</sup> Tezimizin "Mefhûm Kıyası Ve Mefhûm-i Muhâlefet İle İlişkisi" başlıklı bölümünde bahsi geçen, Davud ez-Zâhirî'nin oğlu İbn Davud'un Bağdat'taki talebelerinden birisi olan İbnü'l-Muğallis (ö. 324), yazdığı eserlerle Zâhirîliğin gelişmesine önemli katkıları olmuş, yaşadığı dönemde mezhebin otorite isimlerinden birisi haline gelmiştir. Onun ölümünden sonra ders halkasının başına geçen Ebü'l-Hasan Haydere b. Ömer ez-Zendeverdî (ö. 358) ise Zâhirîliğin Bağdat'ta yayılmasında etkili olmuştur. İbnü'l-Muğallis'in öğrencisi Haydere, Cessâs ile aynı dönemde ve aynı şehirde yaşamıştır (Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 177, Günay, "İbnü'l-Muğallis", *DİA*, XXI, 129-130).

<sup>327</sup> Bu konudaki tartışmalar için tezin "Mefhûm Kıyası ve Mefhûm-i Muhâlefetle İlişkisi" başlıklı bölümüne bakınız.

#### 1.4.4.1.1. Naklî Deliller

İbn Hazm, denizde boğulmak üzere olan kimsenin bulduğu her şeye tutunması misali muhaliflerinin de kıyasla hiçbir ilgisi olmayan pek çok âyetle ihticâcda bulduklarını öne sürer.<sup>328</sup> Ne var ki İbn Hazm'a göre Kur'ân'da kıyasın meşruiyetini ispat edecek hiçbir delil yoktur.<sup>329</sup> Biz bu âyetlerden sadece kıyasla ilgili tartışmaların merkezinde bulunan, itibar âyeti olarak da bilinen Haşr suresinin üçüncü âyeti ile ilgili tartışmaları ele alacağız.

*“Ehl-i kitaptan kâfir olanları ilk sürgünde yurtlarından çıkararak o Allah'tır. Siz onların çıkacağına ihtimal vermemiştiniz, onlar da kalelerinin kendilerini Allah'a karşı koruyacağını sanmışlardı. Fakat Allah'ın azabı onlara hiç ummadıkları bir yerden geldi ve kalplerine korku saldı. Öyle ki, evlerini kendi elleriyle ve müminlerin elleriyle yıkıyorlardı. Öyleyse ey göreceğ gözünü olanlar, bundan ibret alın (itibar edin)!”<sup>330</sup>*

Hanefîlerden Cessâs, bu âyet ile şu şekilde ihticâcda bulunur: “Yüce Allah onların kalelerinin kendilerini Allah'tan koruyacağına dair yanıltıcı zanlarını bize haber vermiş ve “Allah'ın azabı onlara hiç ummadıkları bir yerden geldi” buyurarak sonrasında hak ettikleri azap, aşağılanma ve zilleti zikretmiştir. Bütün bunların üzerine “Öyleyse ey göreceğ gözünü olanlar, bundan ibret alın” diyerek -Allahu a'lem- “onların yaptıklarını yapacak olanların, Allah'tan gelecek olan nasıl cezalara çarptırılacaklarına siz hükmedin ki, onların yaptıklarını yapıp, hak ettikleri cezaları siz de hak etmeyin” demek istemiştir. Buradan “itibar”ın anlamının, “bir şeye aralarındaki hükmü gerektiren ortaklıktan dolayı benzerinin hükmünün verilmesi” olduğu sonucu çıkmaktadır.”<sup>331</sup>

İbn Hazm'a göre ise kıyası şer'î bir delil olarak kabul edenler, kıyasa ibret ve itibar ismini vererek, başka meselelerde yaptıkları gibi kavramlar arasında kargaşa çıkarmışlardır. Böylece onlar, batıl bir yöntem olan kıyası sanki hak olan bir şeymiş gibi göstermeye çalışmışlardır.<sup>332</sup> Onların böyle bir hileye başvurmalarının sebebi ise muhaliflerini kıyası kabul etmeye ilzam etmektir. İbn Hazm'a göre onların bu yaptıkları şarabı helalmiş gibi göstermek için ona bal ismini vermek gibidir. Oysa ona göre İslamiyet öncesi dönemde

<sup>328</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 355.

<sup>329</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 371.

<sup>330</sup> Haşr, 59/2.

<sup>331</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 31-32. Benzer bir izah için bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 263.

<sup>332</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 354.

Araplar, kitabî bir şeriata sahip olmadıkları için kıyas yöntemini bilmiyorlardı. Dolayısıyla bilmedikleri bu yöntem için dillerinde bir isim de bulunmuyordu. Netice itibariyle İbn Hazm'a göre bu yönteme kıyas, ibret, itibar vb. isimler belirleyenler, bu yönteme ilk defa başvuran ashâb-ı kıyasıdır.<sup>333</sup> Ayrıca İbn Hazm, kıyasçıların bu isimlendirmesini, Hz. Peygamber'in "Ahir zamanda gelecek olan bir topluluk, şarabı helalmiş gibi göstermek için ona başka isimler verecek" hadisinin tahakkuk etmesi olarak değerlendirir.<sup>334</sup> Ancak İbn Hazm'ın kıyas ismini ashâb-ı kıyasın belirlediğini söylemesi onun Hz. Peygamber ve sahâbeden kıyası zemmeden rivâyetler aktarması<sup>335</sup> ile çelişir.

İbn Hazm'a göre ehl-i kıyasın temel dayanak noktasını teşkil eden bu âyette yer alan "itibar (اعتبار)" kelimesinin kıyasla hiçbir ilişkisi yoktur. Arap dilinde itibar sadece taaccüp ve tefekkür anlamına gelir. Nitekim Hz. Yusuf'un kardeşlerinin kıssasıyla ilgili olan, "onların kıssalarında akıl sahipleri için ibret vardır"<sup>336</sup> âyetinde olduğu gibi Allah, ibret ve itibar kelimeleri ile kendisinin kudreti ve isyancıların akıbeti üzerine tefekkür etmemizi emretmiştir.<sup>337</sup> Cessâs da itibar kelimesinin derinlemesine düşünme ve tefekkür anlamına geldiğini kabul eder, fakat ona göre itibar kelimesindeki düşünme, bir şeyi nazirine döndürmek üzere düşünmek anlamına gelir. Nitekim bir elbisenin fiyatına bir başka elbisenin fiyatı biçildiğinde, yani emsal olmaları sebebiyle bir elbiseyi diğerine döndürerek benzer şekilde hüküm verildiğinde "bu elbiseyi şuna itibar ettim (yani kıyasladım)" denir.<sup>338</sup>

Ne var ki İbn Hazm'a göre itibar âyeti tek başına kıyasın iptali için yeterli bir delildir. Çünkü Allah, Ehl-i kitaptan bu kimseleri yurtlarından çıkarmıştır. Oysa âyette belirtildiği üzere ne bu kimseler ne de müminler böyle bir şeyin gerçekleşmesini bekliyorlardı. Dolayısıyla Allah'ın hükümleri, bütün insanların zan ve beklentilerinin tam aksine vuku bulabilir. Fakat kıyas, nas ve icmâ olmayan yerde fakihin zanna ve varsayımaya dayalı olarak hüküm vermesidir. Mesela ribanın illeti hususunda Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinden her biri, kendi şahsi zan ve varsayımlarına göre farklı görüşler

<sup>333</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 357-358.

<sup>334</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 358.

<sup>335</sup> Bu hususta tezin "İbn Hazm'a Göre Kıyasın Meşru Olmadığını Gösteren Naklî Deliller" başlıklı bölümünde bir değerlendirme yapılmıştır.

<sup>336</sup> Yusuf, 12/111.

<sup>337</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 353-354, İbn Hazm, *Mülahhas*, s. 42.

<sup>338</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 32.

serdetmişlerdir. Ancak Allah'ın hükümleri, bu âyette olduğu gibi insanların içine doğan zan ve beklentilerinin tam zıddı yönde de gelebilir.<sup>339</sup> Ayrıca İbn Hazm'a göre eğer "itibar edin" ifadesi ile kıyas yapılması emredilmiş olsaydı, neyin, ne üzerine ve nasıl kıyas edileceği de naslarda beyan edilmesi gerekirdi. Çünkü dinle ilgili hiçbir şey, Allah'ın insanlara Resul'ü yoluyla öğretmesi olmaksızın başka bir yolla bilinemez.<sup>340</sup>

Ehl-i kıyasa göre ise Hz. Peygamber'den bir şeyin kendisi gibi olan bir şeye benzetilmesi ve bir hükmün benzeri olan bir hükme kıyas edilmesine dair birçok haber nakledilmiştir.<sup>341</sup> Ancak İbn Hazm, Muaz b. Cebel hadisi başta olmak üzere bu rivâyetlerin bir kısmının senet açısından sorunlu olduğunu diğerlerinin ise kıyası ispat değil iptal eden deliller olduğunu öne sürmüştür. Ayrıca ona göre kıyası kabul edenler, bu hadislerde yer alan pek çok hükmü kabul etmemişler, böylece ihticâda buldukları şeyleri ilk önce kendileri terk etmişlerdir.<sup>342</sup>

Örneğin Hz. Peygamber, Ramazan günü kişinin eşini öpmesini, oruçluyken ağzını su ile çalkalayıp tükürmeye benzetmiş ve ikisinin hükmünün aynı olduğunu söylemiştir. İbn Hazm'a göre bu hadis, kıyasın ispatı ile ilgili değildir, fakat kıyasın iptali için tek başına yeterli bir delildir. Çünkü Ramazan günü eşini öpen Hz. Ömer, öpmeyi cimaya kıyas ederek onun da cima gibi orucu bozacağını zannetmiş bu yüzden çok büyük bir günah işlediğini söylemiştir. Ancak Hz. Peygamber, Hz. Ömer'in bu kıyasını iptal etmiş, benzer şeylerin hükümlerinin birbirinden farklı olduğunu haber vermiştir. Nitekim ağzı su ile çalkalarken kasıtlı olarak suyun boğazı geçmesi sağlanırsa oruç bozulur. Cimada ise kasıt olsun veya olmasın her zaman oruç bozulurken, öpmede hiçbir zaman bozulmaz. Ayrıca öpme ile ağzı çalkalama arasında bir benzerlik olmadığı gibi öpme ile cima, şehvet kabilinden olmaları yönüyle başka şeylere göre birbirlerine daha çok benzerler. Dolayısıyla İbn Hazm'a göre bu meselede Hz. Peygamber, benzerlere farklı hükümler vererek benzerlere aynı hükmü vermek olan kıyası geçersiz kılmıştır.<sup>343</sup> Netice itibariyle

---

<sup>339</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 355.

<sup>340</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 79.

<sup>341</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 47-52.

<sup>342</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 372-383.

<sup>343</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 372.

İbn Hazm'a göre Kur'ân ve Sünnet'te, kıyas ismi ile veya hükmen kıyas yönteminin kullanıldığına delalet eden hiçbir hüküm varit olmamıştır.<sup>344</sup>

İbn Hazm, Muaz hadisini senet açısından kabul etmezken içtihatla ilgili bir diğer rivâyet olan “*Hâkim ictihadında hata ederse bir sevap, isabet ederse iki sevap kazanır*”<sup>345</sup> hadisini de ehl-i kıyastan farklı yorumlar. O, bu hadisteki ictihadın rey veya kıyas ile ilgili olmadığını, sonradan ortaya çıkan meselenin hükmünü Kur'ân ve Sünnet'ten talep hususunda olanca çabayı sarf etmek anlamına geldiğini öne sürer.<sup>346</sup> İbn Hazm'a göre âlim kişi, rey ve kıyas gibi yöntemlerle değil, sadece sahip olduğu Kur'ân ahkâmı, hadis, burhanların keyfiyeti (mantık), nâsîh ve mensûh, icmâ, Arap dili ve siyer bilgisi ile Allah'ın hükmünü talep ederek ictihad etmelidir.<sup>347</sup> Dolayısıyla o, zâhirî anlayışı ile uyumlu olarak ictihadı naslardaki lafızların delalet ettikleri anlamları bulmaya indirgemıştır.

Cessâs'a göre ise ictihad, sadece sonradan ortaya çıkıp Allah'ın hakkındaki şer'î hükme kesin bilgiyle ulaştıracak bir delil tayin etmediği meselelerde cereyan eder. Çünkü ictihad kelimesi hem örfe hem de ilim erbabının kullanımına göre, Allah'ın birliği ve Hz. Peygamber'in hak olduğu bilgisi gibi insanın isabet etmekle sorumlu olduğu değil, yalnızca galip zanna ulaşmakla sorumlu olduğu meseleler için kullanılmaktadır. Buna göre ictihad, müstenbat veya mansûs bir illet üzerine yapılan şer'î kıyas, görmeyenlerin Kâbe'nin yönünü tespit için yaptığı ictihad gibi fer'in hükmünün asla kıyas edilmesini gerektiren bir illet olmaksızın galip zanna sahip olmak ve genel kaide kıyası (istidlâl bi'l-usûl) olmak üzere üç anlama gelir.<sup>348</sup> Dolayısıyla başta Cessâs olmak üzere kıyası şer'î bir delil olarak kabul eden cumhur,<sup>349</sup> kıyasın meşruiyetini aklî açıdan öncelikle zannî bilginin meşruiyetini ispat ederek temellendirirler. Ancak İbn Hazm, -onun epistemolojisini incelerken değindiğimiz üzere- şer'î alanda yüzde yüz kesinlik arayışında olduğu için zannî bilgiyi bütünüyle reddetmeye çalışır.

<sup>344</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 379, İbn Hazm, *Mülahhas*, s. 67.

<sup>345</sup> Buhârî, “İtisam”, 21, Müslim, “Akdiye”, 15.

<sup>346</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 372. Ayrıca bkz. İbn Hazm, *Mülahhas*, s. 52, 69.

<sup>347</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 270-283, Apaydın, “İbn Hazm'ın İctihad Anlayışı”, s. 395.

<sup>348</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 11-12.

<sup>349</sup> Örnek olarak Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin zannî bilgiyle amel etmek gerektiği vurgusu için bkz. Ataş, *Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin Kıyas Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi), s. 9-13, 35.

#### 1.4.4.1.2. Sahâbenin Kıyasa Başvurması ve İcmâ

Kıyası hüccet olarak kabul edenlere göre sahâbe, Hz. Peygamber döneminde olmayıp sonradan ortaya çıkan meselelerde ictihad ve kıyasa başvurmuştur.<sup>350</sup> Üstelik Hanefî fukahâdan Cessâs'a göre sahâbeden, şüpheye mahal vermeyecek ölçüde mütevatir haberlerle kıyas ifadeleri nakledilmiştir. Ona göre başta sahâbe olmak üzere ilk üç nesil, sonradan ortaya çıkan meselelerde hüküm elde etmek için kıyas ve akıl yürütmeye başvurma hususunda icmâ etmiştir. Sonradan ortaya çıkan meselelerde kıyas ve ictihada başvurulamayacağını savunan ilk kişi ise İbrahim en-Nazzâm'dır (ö. 231). Nazzâm, kıyası kabul ettikleri için sahâbeyi eleştirmiş ve kötülemiştir. Akabinde Bağdatlı bir grup kelamcı kıyası reddetme hususunda Nazzâm'ı takip etmiş, fakat sahâbenin yeni meseleler hakkındaki bu tür görüşlerinin, aralarında anlaşmazlık olan kişilerin arasını bulup sulh yapmak için olduğunu, onların bu görüşleri kat'î doğru addetmediklerini söyleyerek<sup>351</sup> Nazzâm gibi sahâbeyi kötülememişlerdir. Daha sonrasında Haşviyyeden<sup>352</sup> çok cahil bir adam çıkmış (Davud ez-Zâhirî)<sup>353</sup>, biraz Nazzâm'ın görüşlerinden, biraz da kıyası reddeden Bağdatlı kelamcılarının görüşlerinden alıp bunları kıyas ve ictihadı reddetmekte kullanmıştır. Cessâs'a göre bu kişi kıyası kabul edenlerin de reddedenlerin de neyi savunduğundan bihaber olmasına rağmen aklî hüccetleri reddetmiş, aklın dinî ilimlerin anlaşılmasında bir rolü olmadığını iddia etmiş, böylece kendisini hayvanların seviyesine indirmiştir ki aslında daha da aşağıdır.<sup>354</sup>

İbn Hazm, sahâbenin kıyasa başvurmanın caiz olduğu hususunda icmâ ettiği iddiasına şiddetle karşı çıkar. Ona göre sahâbe ve tâbiînden dinî alanda sadece naslara tutunmak gerektiğini bildiren, hatta kıyası –ismini de zikrederek- zemmeden pek çok rivâyet nakledilmiştir.<sup>355</sup> İbn Hazm, on binlerce sahâbe içerisinde bin üç yüz küsur kişiden hadis rivâyeti, yüz kırk küsur kişiden çeşitli meselelerde fetva nakledilmiş olmasına rağmen,

<sup>350</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 52, Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 260, Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 118-119, Cüveynî, *el-Burhân*, II, 13, Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 283, İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in an rabbi'l-âlemîn*, I, 196-216.

<sup>351</sup> Sahâbenin reyî için İbn Hazm da bu görüşe benzer ifadeleri kullanır. Ayrıntılı bilgi için tezin "İbn Hazm'ın Taklit, Rey ve İstihsânı Reddi Bağlamında İctihad Anlayışı" başlıklı bölümüne bakınız.

<sup>352</sup> Haşviyye, "dini konularda akıl yürütmeyi reddedip, nasların zâhirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve tecsîme kadar varan telakkileri benimseyenler" için kullanılır (Yurdagür, "Haşviyye", *DİA*, XVI, 426-427).

<sup>353</sup> Serahsî bu kişinin Davud ez-Zâhirî olduğunu açıkça dile getirir (Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 119).

<sup>354</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 23-24, 52-55. Cessâs'a göre Davud ez-Zâhirî kıyasın ne olduğunu dahi bilmemektedir (Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 95).

<sup>355</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 465-473.



onların hiçbirinden kıyas yapmayı emreden veya mubah gören sahih bir rivâyet nakledilmediğini iddia eder. Ona göre bu durum, sahâbenin kıyasın batıl olduğu üzerine zımnen icmâ ettiği anlamına gelir. İbn Hazm, sahâbenin kıyas yapılmasını emrettiği hakkında sadece Hz. Ömer'in Ebu Musa el-Eş'arî'ye, benzer şeyleri birbirine kıyaslayıp onlara aynı hükmü vermesini emrettiği uydurma bir rivâyetin bulunduğunu söylemektedir. Üstelik İbn Hazm'a göre ehl-i kıyasın, sahâbenin kıyas yaparak hüküm verdiği hususunda ileri sürdükleri rivâyetlerin çoğunluğu zayıf veya uydurmadır, bu tür rivâyetlerden sahih olanları ise ya kıyasla ilgili değildir ya da kıyasın batıl olduğuna delil teşkil etmektedir.<sup>356</sup> Ancak öyle görünüyor ki İbn Hazm, sahâbenin kıyas yapmadığını ispat edebilmek adına bu tür rivâyetlerden bazılarını, zâhir anlamlarından hiç anlaşılmayacak kadar farklı şekillerde yorumlamıştır.<sup>357</sup>

Diğer taraftan İbn Hazm'a göre sahâbe başta olmak üzere ilk üç nesilden hiçbir kimse, şer'î hükümlerin illetlerini tespit ederek bu illetler üzerine kıyas yapmamış, hatta bu işlemin ismi ve mahiyeti hakkında bir bilgi sahibi dahi olmamıştır. Fakat İbn Hazm, her ne kadar ilk üç neslin illet kıyasının batıl olduğu hususunda icmâ ettiğini söylese de, bir illete dayalı olmayan kıyasın tâbiîn döneminde başlayıp tebeu't-tâbiîn döneminde yaygınlaştığını kabul eder. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere ona göre ilk defa dördüncü nesilde Şâfî'nin ashâbının başvurduğu illet kıyası, beşinci nesilde yaygınlık kazanmıştır. Ancak ilk üç nesilden sonraki dönemlerde de ehl-i hadis, Ahmed b. Hanbel'in ashâbının çoğunluğu ve Hanefî ve Mâlikîlerin az bir kısmı, kıyası şer'î bir delil olarak kabul etmediği için bu yöntemin meşru olduğu hususunda hiçbir zaman icmâ oluşmamıştır.<sup>358</sup>

Öte yandan İbn Hazm daha önceden değindiğimiz üzere sahâbenin, Allah Resulü'nün sağlığında ve vefatından sonra reye başvurduğunu kabul eder.<sup>359</sup> Ancak ona göre rey, bir nassa dayalı olmaksızın, o anki hal ve akıbet açısından daha ihtiyatlı, maslahata uygun ve adil olduğu düşünülen şeye göre hüküm vermektir.<sup>360</sup> İbn Hazm, reyi meşru bir yöntem olarak kabul etmemekle birlikte sahâbenin reyini mazur görür. Çünkü sahâbe, Hz.

<sup>356</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 383-384, 404-406, 425, 474, İbn Hazm, *es-Sâdi'*, s. 387-401. Bu tartışma ve rivâyetlerle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Gül, *İbn Hazm'ın Kıyası Reddi*, s. 199-210, Tan, *Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, s. 214-221.

<sup>357</sup> Örnekler için bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 410-413, 421-425.

<sup>358</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 384-385, 425.

<sup>359</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 196, II, 221.

<sup>360</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 171, 382, İbn Hazm, *Mülâhhas*, s. 38.

Peygamber'in verdiği hükmü tespit edemediği durumlarda, aralarında anlaşmazlık bulunan kişilerin arasını bulmak kabilinden, ilgili nassı tespit edene kadar, yani geçici olarak reye başvurmuştur. Ayrıca onlar rey ile verdikleri fetvaların, içlerine doğan zanna dayalı şahsi görüşleri olduğunu, eğer bu tür reyleri yanlışsa bunun kendi hataları olduğunu, Allah ve Resulü'nün bu hatalı görüşten beri olduğunu vurgulamışlardır. Yine onlar, bu tür reye dayalı görüş ve fetvalarını, mezhep müntesiplerinin yaptığı gibi kesin doğru hükümlermiş gibi addetmemişler, başkalarını da bu görüşleri benimsemeye zorlamamışlardır.<sup>361</sup> Ancak ona göre kıyas, verilen hükmün daha ihtiyatlı veya maslahata uygun olup olmadığına hiç bakmaksızın meskûta mansûsun hükmünü vermek olduğu için reyden farklıdır.<sup>362</sup> Kanaatimizce İbn Hazm, sahâbenin reyini mazur göstererek, onları diğer mezheplere yönelttiği eleştirilerin dışında tutmak için böyle bir yoruma başvurmak zorunda kalmıştır. Böylelikle, sahâbenin reye başvurması sebebiyle kıyasın da rey kabilinden görülerek meşrulaştırılmasının önüne geçmek istemiş, bu yüzden rey ile asıl eleştiri noktası olan kıyası mümkün mertebe birbirinden ayırmaya çalışmıştır.

#### 1.4.4.1.3. Akfî Deliller

İbn Hazm, muhaliflerinin kıyasın meşru bir yöntem olduğunu ispat etmek için pek çok akfî delille ihticâda bulunduğunu öne sürer. Bunlardan birisi, kıyasın “gâibin hâzırla istidlâli veya şahitle istişhadı” kabilinden olduğunu ileri sürmek ve kıyası bu şekilde isimlendirmektir. Buna göre mesela göremediğimiz bir ateşe soğuktur diyemememizin sebebi gaibi şahide/hazıra kıyaslamamızdır. Eğer bu kıyas yapılmazsa soğuk ateş de olabilir demek gerekir. Mesela yine daha kabuğunu açmadığımız bir cevizin içinde ne olduğu veya bütün canlıların öleceği bilgisine daha önceki tecrübelerimizle ulaştığımızdır. İbn Hazm bu iddiayı çeşitli açılardan eleştirir. Öncelikle şer'î hükümler alanında gâip şeylerin olması düşünülemez. Bu, Hz. Peygamber'in dini tam olarak beyan etmediği, yani görevini eksik yaptığı anlamına gelir. Diğer taraftan İbn Hazm, şer'î alan dışında da gaibin şahitle istidlâli yönteminin geçerli olmadığını öne sürer. O, soğuk ateş örneğini lugavî delalet açısından çürütmeye çalışır. Dil âlimleri “ateş” kelimesini aydınlatıcı, yükselen ve sıcak olan bütün şeylere isim olarak belirlemişlerdir. Dolayısıyla insanlar görmedikleri aydınlatıcı, yükselen ve sıcak şeylere, kat'î bilgi ifade etmeyen tümevarım

<sup>361</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 224, 234, 385, İbn Hazm, *Mûlahhas*, s. 38, 53-54, 79-85, İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 82.

<sup>362</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 382.

veya kıyas yöntemini kullanarak değil, dil bunu gerektirdiği için onlara da ateş demişlerdir.<sup>363</sup>

Bilinen varlıklardan duyu organlarına gâip olan şeylerin akla gâip olmadığını söyleyen İbn Hazm'a göre, bilinenlerde (malumat) gâip olan diye bir şey asla yoktur. Çünkü aklın kendisine gâip olan şeyi bilmesi mümkün değildir. Buna göre mesela âmâ olarak doğan kişi, renklerin varlığını gözleri gören kişinin bilmesi gibi kesin olarak bilir. Âmâ ve gören sadece renklerin niteliğinde farklılaşırlar. Rengin doğru ve var olduğuna dair bilgilerinde ise aralarında hiçbir fark yoktur.<sup>364</sup> İbn Hazm'a göre hiç görmediğimiz halde henüz açmadığımız cevizin içinde ne olduğunu bilmemiz, Çinlilerin de bizimle aynı surette olduğunu bilmemiz, daha önce elini hiç yakmamış bir bebeğin ateşten elini kaçırmaması veya daha dişleri çıkmamışken bir şeyleri ısırma çabası gibi şeyleri kıyas yaparak elde ettiğimiz iddiası doğru değildir. İnsanın tabiatında bulunan bu tür bilgi ve özellikler, hissî zaruret ve aklın temel ilkeleri ile bilinen, Allah'ın yaratılıştan insan nefesine yerleştirdiği şeylerdir. Oysa insanın tabiatında bulunan ve ateşin yakıcı olduğu bilgisi gibi tabiatındaki ilke ve kanunlar, Allah insanı ve ateşi yani tüm tabiatı ilk yarattığı andan itibaren –ateşin Hz. İbrahim'i yakmaması gibi birtakım mucizeler dışında- sürekli geçerliliğini sürdürmüşken, şer'î hükümler İslâm'dan önce ve sonrasında değişiklik göstermiştir. Şer'î alanda akli helal veya haram kılıcı bir kaynak olarak kabul etmek, akla bilgi ve gücünün üstünde bir yük yüklemektir. Bu durum ise Zâhirîlere yöneltilen bir eleştiri olan, aklî hüccetleri iptal etmek ile aynı anlama gelir. Netice itibariyle bütünüyle salt vahiy olan (sem'î) şer'î alanın, tabiatın işleyişinde bulunan ve akılla bilinip kavranabilen nedenselliğe kıyaslanması doğru değildir.<sup>365</sup>

İbn Hazm'ın zikrettiği, “gaibin şahitle istidlâli” deliliyle de ilişkili olan diğer bir delile göre, aralarında benzerlik bulunan şeylere aynı hükmün verilmesi gerekir. Bu bakımdan İbn Hazm, kıyası, hakkında nas olan bir nev'in hükmünü aralarındaki bir benzerlik sebebiyle hakkında nas olmayan ve başka bir bütünün parçası olan diğer bir nev'e taşımak şeklinde tanımlar.<sup>366</sup> İbn Hazm doğadaki varlıkların bazı açılardan birbirine benzediğini kabul etmekle birlikte bu benzerliğin onların hükmünü eşitlemeyi gerektirecek bir şey

<sup>363</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 425-426, İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 555-556.

<sup>364</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 556.

<sup>365</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 428-432, 434, 435, 436-437, 439.

<sup>366</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 429.

olmadığını ileri sürer. Mesela siyah büyük üzüm, beyaz küçük üzümünden ziyade siyah inek gözüne benzer. Fakat bu benzerlik sebebiyle onların hükümleri eşitlenmez. Öte yandan yılan yumurtası ile deve kuşu yumurtası pek çok özellikleri itibariyle birbirine benzemezler. Ancak buna rağmen ikisine de yumurta denir ve onlara aynı hükümler verilir. Dolayısıyla ona göre bir konuda hüküm verirken, bazı sıfatları açısından birbirine benzeyen, ancak ortak bir bütüne ait olmayan farklı cüzlere aynı hükmü vermek anlamına gelen kıyas yöntemini değil, aralarındaki benzerliğe bakılmaksızın bir ismin, küllün veya nev'in altına giren bütün cüzlere aynı hükmü verme yöntemi olan tümdengeliyi esas almak gerekir.<sup>367</sup> Görüldüğü üzere İbn Hazm burada benzerliği sadece görünüşten ibaret bir şeymiş gibi değerlendirerek eleştirilerini ortaya koymuştur.

İbn Hazm, naslarda birtakım teşbihler yapıldığını, bazı şeylerin birbirine benzetildiğini kabul eder. Ancak teşbih yapılan şeylerin hükmünü -bunu bildiren başka bir nas veya icmâ olmaksızın- eşitlemeye karşı çıkar. Mesela Kur'ân'da huriler, yakut ve mercana benzetilmiştir.<sup>368</sup> Ancak bu teşbih, sadece safiyet, duruluk hususunda yapılmış, onlara bütün konularda aynı hüküm verilmemiştir. Yine Hz. Peygamber, bir mümine lanet etmenin onu öldürmek gibi olduğunu söylemiştir. Ancak bir mümini öldüren kimseye kısas yapılması veya o kimsenin diyet ödemesi gerekirken, bir mümine lanet eden kimseye kısas yaparak onu öldürmek veya ondan diyet almak caiz değildir.<sup>369</sup>

Diğer taraftan İbn Hazm'a göre âlemdaki her iki şey arasında mutlaka bir açıdan benzerlik, bir başka açıdan ise farklılık vardır. Eğer benzerlik hükümde ortaklığı gerektiriyorsa, herhangi bir sıfatta benzerlikten dolayı, -mesela âlemdaki her şey, hâdis ve mahlûk olma hususunda benzerdirler- her şey için bütün durumlarda aynı hükmü vermek gerekir. Yani dünyadaki her şeyin helal veya haram ya da aynı anda hem helal hem haram olduğunu söylemek gerekir.<sup>370</sup> Ayrıca bir benzerliğin olması hükümlerin eşitlenmesini gerektirdiği iddiasına, bazı özellikleri bakımından birbirine benzemeyen şeylerin de hükümlerinin farklılaşması gerektiği şeklinde aksi yönde, karşı bir itiraz getirilebilir. Dolayısıyla buna göre iki şey herhangi bir sıfat bakımından mutlaka

<sup>367</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 428-429, 433, 435, İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 556-557.

<sup>368</sup> Rahman, 55/58.

<sup>369</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 358-359, 383, 435-436, 439.

<sup>370</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 566, İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 436, İbn Hazm, *es-Sâdi'*, s. 468, 497-499, İbn Hazm, *Mûlahhas*, s. 68.

farklılaşacağından ötürü, farklı iki şey için tek bir hüküm asla verilmemesi gerekir.<sup>371</sup> Oysa söz gelimi Allah Teâlâ tarihte bir topluluğu, ölçü tartıda hile yaptıkları için yakmıştır. Hatta onlarla beraber suçları olmadığı halde kadın ve çocuklarını da yakmıştır. Fakat günümüzde ölçü ve tartıda hile yapan bütün insanları, çocuklarını ve eşlerini yakmak gerektiği görüşünü ehl-i kıyas benimsememiştir. İbn Hazm'a göre bu durum, hata, şaşkınlık, çelişki ve dalaletten başka bir şey değildir.<sup>372</sup>

Cessâs'a göre ise farklı şeylere benzer, benzer şeylere de farklı hükümler verildiğine dair iddia boş bir iddiadır. Cessâs, Hanefilerin meselelerin suret veya aylarında yahut da isimdeki benzerliklerini dikkate alarak kıyas yapmanın vacip olmasını kabul etmediklerini ifade eder. Aynı şekilde onlar iki şeyin isimleri, ayları veya suretleri farklı olduğunda hükümlerinin de farklı olmalarını vacip görmezler. Onlar kıyası yalnızca hükmü gerektiren bir emare olarak tayin edilmiş olan manalarla vacip görürler ve kendi yerinde bu emareyi dikkate alırlar. Bunun haricindeki diğer benzerlik yahut farklılıkları dikkate almazlar. Dolayısıyla iki şey arasında her ne kadar bazı açılardan farklılıklar bulunsa bile, hükmün kendisine bağlanıp da ona alamet kılınan manada ortaklık keşfedilirse, sadece o mananın bulunduğu bütün yerlerde hükmün de bulunması gerekir.<sup>373</sup>

Kıyası hüccet kabul edenlerin bir diğer aklî delillerine göre, sonradan ortaya çıkan meseleler sonsuz olduğu için sınırlı olan nasların sonradan ortaya çıkan bütün meseleleri kapsamaması mümkün değildir. Oysa hakkında Allah'ın hükmünün bulunmadığı hiçbir mesele yoktur. Hükümler ise ya doğrudan naslar yolu ile elde edilmiştir yahut doğrudan naslarda yer almayıp kıyas yapılarak naslara döndürülmek sureti ile yine nasların üzerine bina edilmiştir.<sup>374</sup> İbn Hazm'a göre nasların bütün meseleleri kapsamadığı görüşü, Allah'ın dinini tamamlamayıp bazı şeyleri eksik bıraktığı anlamına geleceği için kişiyi küfre dahi götürebilir. Hâlbuki ona göre Allah, "...Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık..."<sup>375</sup>, "...Bugün dininizi kemale erdirdim..."<sup>376</sup>, "...İnsanlara, kendilerine

<sup>371</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 566. İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 437.

<sup>372</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 558, 566.

<sup>373</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 86-87.

<sup>374</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 74.

<sup>375</sup> En'am, 6/38.

<sup>376</sup> Mâide, 5/3.

*indirileni açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'an'ı indirdik*<sup>377</sup> buyurarak bu iddiayı açıkça yalanlamıştır.<sup>378</sup>

Kıyası hüccet kabul edenlerin bir diğer delili, Zâhirîlerin da bazı meselelerde kıyas yaptığı dolayısıyla kıyasa başvurmadan fikhî meselelere çözüm bulmanın mümkün olmadığı iddiasıdır. İbn Hazm bu iddiaya şiddetle karşı çıkar. O, ehl-i kıyas ile aynı hükme ulaştıkları bu tür meseleleri tek tek ele alır. İbn Hazm, pek çok meselede onlarla aynı hükme ulaşmalarının, o meselelerle ilgili nasları, icmâi veya akıl ve his ile müşahede edilen zarureti dikkate almaları sebebiyle olduğunu, yoksa bunun kesinlikle kıyası kullandıkları anlamına gelmediğini defaatle vurgular.<sup>379</sup>

İbn Hazm bu tür meselelerde kıyasa başvurmak yerine bazen ilgili nasları dilsel delalet ile genişletir veya umum kabul eder. Bazen de kendi usûl anlayışında nasları anlamının yöntemi olarak kabul ettiği “delîl” kavramının içerisinde yer alan ve ona göre zorunlu ve kesin sonuç veren his ve akıl ilkelerine müracaat eder. Örneğin tesettürle ilgili âyette, kadınların zinet yerlerini görmesi caiz olan kimseler arasında amca ve dayının ismi zikredilmez.<sup>380</sup> Oysa Zâhirîlere göre bir kadının amca ve dayısı onun zinet yerlerini görebilirler. İbn Hazm bu hükmün, “*bir kadın yanında kocası veya mahremi olmadan yolculuk yapmasın*”<sup>381</sup> hadisi sebebiyle olduğunu ileri sürer. Buna göre kadının, mahreminden olan dayı ve amcası ile yolculuğa çıkmasına izin verildiğine göre dayı ve amcanın onun zinet yerlerini görmesine de izin verilmiş demektir. Çünkü “hissî ve aklî zarurete” göre birlikte yapılacak bir yolculuk esnasında bu kişiler mutlaka kadının zinet yerlerini görürler.<sup>382</sup> Kanaatimizce İbn Hazm’ın kadınların tesettürü meselesi ile onların yolculuğa çıkmaları ile ilgili rivayet arasında kurduğu bağlantı, kendisinin “delîl” yöntemi hakkında belirttiği gibi zorunlu ve kat’î bir bağlantı değil, tam tersine tartışmaya açık, zannî bir bağlantıdır. Dolayısıyla aslında İbn Hazm da, -kıyas yapmasa dahi- bazı fûrû meselede şahsî zannına dayalı olarak görüşler ortaya koymuştur.

---

<sup>377</sup> Nahl, 16/44.

<sup>378</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 436.

<sup>379</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 343, 348-353, 362, 367-369, 400, 440-441, İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 522.

<sup>380</sup> Nûr, 24/31.

<sup>381</sup> Benzer rivâyetler için bkz. Buhârî, “Taksîr”, 4, Müslim, “Hac”, 413.

<sup>382</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 350.

## 1.4.4.2. Kıyasın Meşru Olmadığını Gösteren Deliller

### 1.4.4.2.1. Naklî Deliller

Âyet ve hadislerin siyak-sibakı, nüzul ve vürut sebebi hakkında neredeyse hiçbir nakil yapmayan İbn Hazm'a göre kendisinin dalalet, masiyet ve bidat olarak nitelediği<sup>383</sup> kıyası iptal eden pek çok nas bulunmaktadır:

- “*Ey iman edenler! Allah'ın ve Peygamberinin önüne geçmeyin*”<sup>384</sup>, “*Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme*”<sup>385</sup> âyetleri bu tür naslara örnek gösterilebilir.<sup>386</sup>

Cessâs'a göre ise bu âyetlerde kıyasa aykırı bir şey yoktur. Çünkü Allah'ın hükmü ya nas ile ya da delâlet ile bilinir. Kıyas yapan kişiler, nassın bulunmadığı durumlarda delillere tabi olmaktadır. Hükümleri üzerine delil tayin eden Yüce Allah olduğuna göre delili takip eden kişinin Allah'ın ve Resulünün önüne geçtiği söylenemez. Bu delili kıyası inkâr edenlere geri çeviren Cessâs, asıl kıyası reddetmenin Allah'ın ve Resulünün önüne geçmek olduğunu, çünkü kıyasın reddini bildiren bir nas bulunmadığını iddia eder.<sup>387</sup>

İbn Hazm kıyası inkâr etmenin bir bilgiye, nassa ve yakîne dayalı olduğunu ve Allah'ın ve Resulü'nün önüne geçmek olmadığını ispat etmek için birtakım âyetler üzerinden bir akıl yürütmede bulunur: Öncelikle Allah insanları annelerinin karnında hiçbir şey bilmez halde iken çıkarmış,<sup>388</sup> Hz. Peygamber'i de bilmedikleri şeyleri onlara öğretmesi için göndermiştir.<sup>389</sup> İbn Hazm'ın üçüncü öncülü olan diğer iki âyette ise Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “*O (Şeytan), size ancak kötülüğü, hayâsızlığı ve Allah'a karşı bilmediğiniz şeyleri söylemenizi emreder.*”<sup>390</sup>, “*De ki: “Rabbim ancak, açık ve gizli çirkin işleri, günahı, haksız saldırıyı, hakkında hiçbir delil indirmedigi herhangi bir şeyi Allah'a ortak koşmanızı ve Allah'a karşı bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kalmıştır.*”<sup>391</sup> İbn Hazm

<sup>383</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 503.

<sup>384</sup> Hucurât, 49/1.

<sup>385</sup> İsrâ, 17/36.

<sup>386</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 452-453.

<sup>387</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 81.

<sup>388</sup> Nahl, 16/78.

<sup>389</sup> Bakara, 2/151.

<sup>390</sup> Bakara, 2/169.

<sup>391</sup> A'râf, 7/33.

bu üç mukaddimeden şu sonucu çıkarır: “Kıyasla hüküm vermek, şirke bitişik ve İblis’in işlerinden bir iş olan Allah’a karşı bilmediğimiz şeyleri söylemek kabilinden bir iştir.”<sup>392</sup>

Diğer taraftan İbn Hazm, Cessâs’ın söylediği Allah’ın hükmünün bazen doğrudan ismen naslarda bulunduğu, bazen ise bunun bir delil ile bilindiği, delalet yollarından birisinin ise kıyas olduğu iddiasına karşı çıkar. Ona göre tek delalet yolu dilsel delalettir. Yani Kur’ân’ın indirildiği dil olan Arap dili kurallarının gerektirmediği bir manaya delalet söz konusu olamaz. Öte yandan İbn Hazm, sonradan ortaya çıkan olaylardan bazılarının bir delil ile naslardan çıkarılmasını kabul eder. Ancak bu delilin sadece tek bir veçhi göstermesi yani zorunlu ve kat’î olması gerektiğini öne sürer. Oysa kıyas zan ifade eder.<sup>393</sup>

Benzer bir iddiayı ele alan Cessâs’a göre, bu tür iddia sahiplerinin haber-i vahidi de reddetmeleri gerekir. Çünkü haber-i vahid de kişiyi ilmin hakikatine iletmez. Cessâs’a göre kıyasın müçtehidini ilettiği şey, hata ihtimali bulunmakla beraber, -hakkında Allah’ın bir delil tayin etmesi sebebiyle- bir tür ilimdir.<sup>394</sup> Ne var ki İbn Hazm şer’î kaynaklar hususunda kesinlik aradığı için haber-i vahidin de yakîn bilgi ifade ettiğini söylemiştir.<sup>395</sup> Ancak kanaatimizce her ne kadar İbn Hazm, zâhirîlerin yöntemi olan delil ile kıyasın birbirinden tamamen farklı olduğunu vurgulasa da<sup>396</sup> kendi usûl anlayışında ve bu anlayışın fûrû meselelere yansımada zannî bilgiye zaman zaman yer vermek zorunda kalmıştır.

- *“Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah’a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resulü’ne arz edin.”*<sup>397</sup>

İbn Hazm’a göre bu âyette, bir meselenin hükmü hususunda ihtilafa düşüldüğünde kıyas ve reye değil, Allah ve Resulü’ne yani naslara müracaat edilmesi emredilmiştir.<sup>398</sup> Cessâs’a göre ise öncelikle bu âyetin zâhirinden, anlaşmazlıkların hakkında nas

<sup>392</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 453-454. İbn Hazm, kıyasın şeytanın vasiyeti olduğunu da dile getirir (İbn Hazm, *es-Sâdi*, s. 495).

<sup>393</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 448-449.

<sup>394</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 82-83.

<sup>395</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 103-118.

<sup>396</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 89-91, 440.

<sup>397</sup> Nisâ, 4/59.

<sup>398</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 460.



bulunmayan meselelerde çıktığı anlaşılmaktadır. Nitekim Müslümanlar arasında görüş ayrılıkları ve ihtilaflar genellikle hakkında nas bulunmayan meselelerde vuku bulur. Dolayısıyla âyette emredilen Kur’ân’a ve Sünnet’e müracaat, rey, akıl yürütme ve içtihat ile ferleri asıllara döndürerek kıyas yaparak hüküm çıkarmak anlamına gelir.<sup>399</sup>

İbn Hazm, söz konusu âyetleri seleften birtakım ulemanın hatalı tevil ettiğini öne sürer. Ancak bunun, muhtemelen onların önüne yanlış teviller yaptıklarına dair hüccet konulamamış olması sebebiyle olduğunu, ancak kendisinin yaptığı açıklamaların delil ikame etme hususunda yeterli olduğunu söyler. Dolayısıyla artık mezkûr ulemayı taklit etmenin caiz olmadığını vurgular.<sup>400</sup> İbn Hazm’ın nasların lafzî anlamlarını önceleyen yaklaşımının aksine, Hanefî mezhebinde ilk nesillerin uygulaması nasların anlaşılmasında esastır. Onlar âyet veya hadisleri, mezhep içi tevarüs etmiş kümülatif birikimi esas alarak yorumlarlar. Bu bağlamda Kerhî’nin (ö. 340), “ashâbımızın sözüne muhalif olan bütün âyetler neshe ve tercihe hamledilir, evlâ olan ise aralarını uzlaştırarak teville hamledilmesidir”<sup>401</sup> sözü son derece önem arz eder.

Müşrikler ve Ehl-i kitaba yönelik, dolayısıyla dış tartışmalarla ilgili olan bazı âyet ve hadisleri de kıyasla ilişkilendiren İbn Hazm’a göre kıyas yapmak naslarda yerilmiş daha başka pek çok durumun kapsamına girer. Örneğin kıyas yapmak, haram ve batıl bir şey olan, Allah’a benzetmelerde bulunmak, örnekler vermek anlamına gelir. Hâlbuki Kur’ân’da, “Allah’a örnekler vermeye, benzetmeler yapmaya kalkmayın. Çünkü Allah bilir, siz bilmezsiniz”<sup>402</sup>, “Bunlar, bizim insanlara vermekte olduğumuz örneklerdir. Ancak ilim sahiplerinden başkası onlara akıl erdiremez”<sup>403</sup> buyrulmuştur.<sup>404</sup> Ayrıca kıyas yapmak, Yahudi ve Hıristiyanların Tevrat ve İncil ellerinde olmasına rağmen onlarla amel etmeyi bırakmaları gibi, Kur’ân ile amel etmeyi bırakarak onların hatalarını tekrar etmek anlamına da gelir.<sup>405</sup>

Bir başka açıdan ise İbn Hazm’a göre kıyas yapmak, naslarda kınanmış olan zanna dayalı hüküm vermek, Allah’ın koyduğu sınırları aşmak ve Allah’ın emrettikleri üzerine şeriata

<sup>399</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 29, 79-80.

<sup>400</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 460.

<sup>401</sup> Kerhî, *Risâle fi’l-usûl*, s. 116.

<sup>402</sup> Nahl, 16/74.

<sup>403</sup> Ankebût, 29/43.

<sup>404</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 371, 461.

<sup>405</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 383.

ziyadede bulunmak, Hz. Peygamber'in tebliğ etmediği gibi Allah'ın da izin vermediği yeni bir din ve şeriat ihdas etmek anlamlarına gelir.<sup>406</sup> Mesela Allah, altı sınıf maddeyi kendi aralarında fazlalıkla satmayı haram kılmış, ehl-i kıyas ise bu altı sınıfın hükmüne diğer yenilebilir veya biriktirilebilir şeyleri dâhil ederek kesin bilgiye değil zanna dayalı olarak şeriata ziyadede bulunmuşlar, yani şeriatta faize (artırmaya) gitmişlerdir.<sup>407</sup> Yine kıyas yapmak, dine ekleme yaparak Allah'a iftira atmak anlamına da gelir. Hâlbuki Allah, "hiçbir delile dayanmadan "Şu helaldir, bu haramdır" diye yalan söyleyerek Allah'a iftira etmeyin"<sup>408</sup> buyurmuştur.<sup>409</sup> Nitekim Hz. Peygamber de, "Allah birtakım farzlar koymuştur. Bunları zayi etmeyin (eksiltmeyin). Bazı sınırlar koymuştur, bunları aşmayın. Bazı şeyleri de haram kılmıştır, bunlara çiğnemeyin. Bazı şeyler hakkında ise unutmaksızın, sırf size olan rahmeti gereği bilerek sükût etmiştir. Onları da araştırmayın"<sup>410</sup> buyurmuştur.<sup>411</sup>

İbn Hazm'ın ihticâcda bulunduğu bir diğer rivâyete göre Hz. Peygamber, ümmetinin yetmiş küsur fırkaya ayrılacağını, onların içerisinde ümmete en büyük fitnenin, şahsî görüşlerine (rey) göre kıyas yaparak haramı helal, helalı haram sayacak olan bir kavim olacağını söylemiştir.<sup>412</sup> Ayrıca İbn Hazm, sahâbe ve tâbiünden bazı kimselerin kıyasın ismini de zikrederek onu kötilediği benzer manadaki rivâyetleri de zikreder.<sup>413</sup>

Ancak İbn Hazm'ın bu tür rivâyetlerle ihticâcda bulunması, onun kıyas kelimesinin mantık eserleri tercüme edildikten sonra belirlendiği vurgusu ile çelişir. Bu yüzden olmalı ki İbn Hazm, ilgili rivâyetteki bir râvinin kendisine nispet edilen inhiraftan aklandığını, diğer bir râviden ise Buhârî'nin *Sahîh*'inde rivâyette bulunduğunu, dolayısıyla rivâyetin senet açısından sahih olduğunu söylemekle iktifa eder ve rivâyetin manası üzerine değerlendirme yapmaktan kaçınır. O, kıyası reddini daha çok Allah'ın rahmeti gereği sükût ettiği alanda soru sorulmaması gerektiğini bildiren hadisler üzerinden temellendirmeye çalışır.<sup>414</sup> İbn Hazm bu çelişkiyi bertaraf etmek için olsa gerek, Ebû

<sup>406</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 345, 379, 459, 477, 481.

<sup>407</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 379.

<sup>408</sup> Nahl, 16/116.

<sup>409</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 460-461.

<sup>410</sup> Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, V, 325.

<sup>411</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 464.

<sup>412</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 464-465, İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 89-90.

<sup>413</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 468, 470-473, İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 89-92.

<sup>414</sup> Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 463-465.

Hanîfe ve Mâlik gibi tâbiîn ve tebeu't-tâbiînden kimselerin yapmış oldukları kıyasların, kesin doğru olduğunu iddia etmedikleri rey, ihtiyat ve zan kabilinden olan mutlak benzerlik kıyası olduğunu, onların dördüncü nesilde başlayan ta'lîl işlemi ve illet kıyasını kesinlikle bilmediğini vurgular.<sup>415</sup> İbn Hazm'a göre Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde de kıyas kelimesinin bilindiği, ancak bu kelimenin şer'î hükümlere illetler tespit edip (ta'lîl) bu illetlerin bulunduğu meselelere mansûs hükmü taşıma (illet kıyası) anlamında kullanılmadığı ve bu anlamının bilinmediği şeklinde bir yorum bu çelişkiyi ortadan kaldırmaz. Çünkü İbn Hazm, sahabenin kıyas yapmak bir tarafa kıyasın ne olduğunu dahi kesinlikle bilmediğini defaatle vurgulamıştır. Onların ne olduğunu bilmedikleri bir şeyi zemmetmeleri düşünülemez. Dolayısıyla kanaatimizce İbn Hazm kıyası inkâr edebilmek adına eline geçen bütün delilleri kullanmış, fakat bu deliller zaman zaman birbiriyle ve İbn Hazm'ın kendi savlarıyla çelişki arz etmiştir.

İbn Hazm kıyasın reddi için kesin bir delil (burhan) ortaya koyulamamış olsaydı dahi, yine de onun reddedilmesi gerektiğini belirtir. Çünkü ona göre dinî alanda bir şeyin reddi için değil, ispatı için burhana ihtiyaç vardır. Dolayısıyla kıyasın şer'î bir delil oluşunun ispat edilememesi onun reddedilmesi için yeterli bir delildir.<sup>416</sup> Nitekim İbn Hazm'a göre eğer kıyas muteber bir yöntem olsaydı, Hz. Peygamber bunu mutlaka açıklar ve onunla amel ederdi. Dinî alanda kıyasın mubah olup Allah Resulü'nün bunun mahiyetini, şartlarını, nasıl yapılacağını açıklamaması batıldır.<sup>417</sup> Fakat Cessâs'a göre Hz. Peygamber, hakkında vahiy olmayan şeyler hususunda sahâbenin rey ve içtihatlarının, onları götürdüğü fikirleri öğrenmek için onlara içtihat etmelerini emretmiş, kendisi de onlarla beraber içtihatla bulunmuştur.<sup>418</sup>

#### 1.4.4.2.2. Akîl Deliller

İbn Hazm, kıyası reddederken birtakım akîl delillere de başvurur. Bu hususta onun birtakım âyet ve hadislerin zâhir anlamlarından yola çıkarak oluşturduğu şer'î hükümler teorisi büyük önem arz eder. İbn Hazm'a göre Allah, Hz. Peygamber'i elçi olarak bütün cin ve insanlara göndermiş, dinî alandaki hükümleri Hz. Peygamber yoluyla onlara

<sup>415</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 384-385- 425, 473-476.

<sup>416</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 444, 454.

<sup>417</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 385.

<sup>418</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 26.

bildirmiştir. Buna göre İslâm dininin ilk başlangıcında hiçbir şey haram veya vacip kılınmamışken, Hz. Peygamberin davet ettiği ilk şey tevhit inancı olmuştur. Daha sonrasında Allah, Hz. Peygamber aracılığı ile şer'î hükümleri onlara tek tek bildirerek hiçbir şeyi eksik bırakmaksızın dini tamamlamıştır.<sup>419</sup> Bu şer'î hükümler içerisinde Allah'ın emrettikleri vacip (farz), yasakladıkları haram sınıfına dâhil olmuştur. Ancak bir mesele hakkında şâri' tarafından emir veya nehiy bildiren yeni bir nas nazil olmadıysa bu meselenin hükmü önceden yani İslâm dininin ilk başlangıcında olduğu gibi mubah kategorisinde kalmaya devam eder. Çünkü Allah yeryüzünde ne varsa hepsini bizim için yaratmış<sup>420</sup> ve ardından bize haram kıldığı şeyleri ayrı ayrı açıklamıştır.<sup>421</sup> Dolayısıyla hepsi naslarda doğrudan belirtilmiş olan şer'î hükümler vacip, haram ve mubahtan ibarettir, dördüncü bir kısım asla söz konusu değildir. Bununla birlikte mubahın, mendup, mekruh ve mutlak mubah olmak üzere üç türü vardır. Failinin ecir kazandığı, terk edenin asi sayılmadığı şeyler mendup, terk edenin ecir kazandığı, failinin asi sayılmadığı şeyler mekruh, yapanın da yapmayanın da ecir kazanmayıp asi de sayılmadığı şeyler ise mutlak mubahtır. İbn Hazm'a göre kendisinin ortaya koyduğu söz konusu şer'î hükümler taksimi hakkında icmâ olduğu gibi akli zaruret de bu taksimi gerektirir.<sup>422</sup>

İbn Hazm'a göre sonradan ortaya çıkan bütün olayların çözümü ve bütün şer'î hükümler, Hz. Peygamber'in, *"size bir şeyi emredip yasaklamadığım sürece, beni kendi halime bırakınız. Sizden önceki ümmetleri çok soru sormaları ve peygamberlerine karşı münakaşaya dalmaları helâk etti. Size herhangi bir şeyi yasakladığım zaman onu yapmaktan sakınınız, bir şeyi emrettiğim de onu, gücünüz yettiği ölçüde yerine getiriniz"*<sup>423</sup> hadisinde mündemiçtir. Buna göre Hz. Peygamberin getirdiği bütün emirler gücümüz nispetinde farz, bütün yasaklar da haramdır. Hakkında emir ve yasak bulunmayan meselelerin hükmünü ise soruşturmamak gerekir. Nitekim ona göre bu tür meselelerin hepsinin hükmü mubahtır.<sup>424</sup>

Netice itibariyle İbn Hazm, dinin tamamlandığını, şer'î hükümlerin hepsinin mansûs olduğunu, sonradan ortaya çıkan bütün olayların çözümünün naslarda yer aldığını,

<sup>419</sup> İbn Hazm'ın bu iddiası ile ilgili ihticâcda bulunduğu âyetler için bkz. Mâide, 5/3, En'am, 6/38, Nahl, 16/44, 89.

<sup>420</sup> Bakara, 2/29.

<sup>421</sup> En'am, 6/119.

<sup>422</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 447-448, 456, İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 82-83, İbn Hazm, *Mülahhas*, s. 66-67, 70-73.

<sup>423</sup> Buhârî, "İtisâm", 2, Müslim, "Hac", 412, "Fezâil", 130-131.

<sup>424</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 450-451, 457-458, İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 83.

dolayısıyla kimsenin dine ekleme veya çıkarma yahut dinde değişiklik yapmasının caiz olmadığını belirtir. Din tamamlanmış olduğuna göre naslar dinî alana giren her şeyi ihtiva etmiş demektir. Bütün bunlardan dolayı beşer otoritesine dayalı olduğunu belirttiği rey ve kıyasa başvurmak, ona göre gereksiz ve anlamsız olmaktadır.<sup>425</sup> Görüldüğü üzere İbn Hazm, şer'î hükümler taksimini oluştururken mantık ilminde yer alan, aklın varlıklar hakkında verdiği müstahil, mubah ve vacip şeklindeki zorunlu üçlü hüküm tasnifini kullanmıştır.<sup>426</sup>

Öte yandan İbn Hazm, kıyası hüccet kabul edenlerin, kıyas işlemi hakkında nas bulunan aslın hükmünü, hakkında nas olmayan fer'e aktarmak olarak gördüklerini oysa bütün meselelerin hükmünün şâri' tarafından belirlenmiş olduğunu, dolayısıyla şer'î hükümlerin hepsinin asıl olduğunu öne sürer. Bu yüzden hakkında nas olmayan fer' bir mesele olmayacağı için kıyasa veya reye başvurmaya ihtiyaç yoktur.<sup>427</sup> Bu bağlamda ona göre kıyas yapmak, aslında mubah sınıfında olan şeyleri, naslarda haram kılınmış şeylere benzetmek suretiyle onları da haram kılarak mubah ve helal sahasının sınırlarını daraltmak anlamına gelir.<sup>428</sup> Üstelik İbn Hazm, muhaliflerinin kıyasla hüküm verip kendisinin bu hükme itiraz ettiği bütün meselelerde, kıyasla ulaştıkları hükmün hilafına hüküm bildiren bir nassın bulunduğunu iddia eder.<sup>429</sup>

Şer'î hükümler hakkındaki söz konusu görüşleri sebebiyle İbn Hazm'a göre dinî meselelerde geniş bir ibâha alanının olması gerekeceği akla gelebilir. Ancak İbn Hazm, bazı ilgili nasları umum kabul ettiği için gayri müslimler, akitler ve şartlar konusunda temel kuralın haramlık olduğunu öne sürmüştür.<sup>430</sup>

Cessâs ise İbn Hazm'ın şer'î hükümler tasnifinde ihticâda bulunduğu Kitap'ta hiçbir şeyin eksik bırakılmadığı, dinin tamamlanmış olduğu vb. âyetleri daha farklı değerlendirmiştir. Ona göre her hükmün Kur'an'da doğrudan mansûs olarak bulunmadığından, hükümlerin bir kısmına Kur'an'da sadece işarette bulunduğu (medlûl) anlaşılmaktadır. Zaten fakihin görevi de bu alanda rey ictihadında bulunarak

<sup>425</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 447-448, 450-451, 456-457, 458-459, İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 78, 82-83, İbn Hazm, *es-Sâdi'*, s. 493-494.

<sup>426</sup> Bkz. Apaydın, "Kurtubalı Zâhirî Fakih İbn Hazm'ın Şer'î Hükümleri Tasnifi: Merâtibu'ş-Şerîa", s. 107-119.

<sup>427</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 448, 502.

<sup>428</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 456.

<sup>429</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 501.

<sup>430</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 5-43, 92-95, 352. İbn Hazm'ın gayri müslimlerle ilgili temel görüşleri için bkz. Acar, "Gayri Müslimlere Şer'î Hükümlerin Tatbikinde Endülüs Tecrübesi Üzerine Bazı Mülâhazalar", s. 184-186, 191-192.

medlûl hükmü ortaya çıkarmaktır. Dolayısıyla bu tür âyetler, hakkında doğrudan nas olmayan şeylerle ilgili tefekkür ederek bunların, hakkında nas bulunan hükümlere hamledilmesi anlamını da içinde barındırır. Nitekim ilgili âyetlerin birinde “*İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamaları ve onların da (üzerinde) tefekkür etmeleri için sana bu Kur’an’ı indirdik*”<sup>431</sup> buyrulmuştur.<sup>432</sup> Fakat hakkında doğrudan Kitap ve Sünnet’te bir nas veya icmâ bulunan meselelerde yahut bu kaynaklardan herhangi birinin kesin delâletinin bulunduğu meselelerde ictihad ederek kıyas yapmak caiz değildir.<sup>433</sup>

İbn Hazm’ın kıyası reddi onun dil anlayışı ve dile yüklediği anlam ile de irtibatlıdır. Buna göre Allah, dini elçisi aracılığı ile Arap dilinde göndermiştir. Dillerde ise her isim belirli bir müsemma için vaz edilmiştir. Bu yüzden mesela hiçbir zaman buğday dendiğinde akla saman gelmez veya hurma piriç olarak isimlendirilmez. Yine oruç günü yemek yiyen kişiye de cima etti denilmez. Dolayısıyla naslarda bir hüküm bir isim için gelmişse bu hükmü başka nevilere ait isimlere vermek lugavî açıdan da sorunludur. Oysa dil, aynı ismin altına giren bütün şeylere aynı hükmü vermeyi gerektirir.<sup>434</sup> Bu bakımdan İbn Hazm’ın fikhî kıyas yerine tündengelimli teklif etmesinin yanında isim-müsemma ilişkisine büyük önem vermesi birbirini tamamlaması açısından anlamlı ve tutarlı gözükmektedir.

İbn Hazm’ın kıyasın meşruiyetiyle ilgili bir diğer aklî delili ise yapılan kıyasların birçok çelişki içermesidir. Ona göre kıyas hak olsaydı bu çelişkilerin olmaması gerekirdi. Buna bir örnek vermek gerekirse Hanefîler, mehrin asgari miktarını hırsızın elinin kesilmesi için çalınan malın asgari sınırına kıyas etmişlerdir. Çünkü hırsızlıkta bir organ üzerinde işlem yapmanın (el kesme) mubah hale dönüşmesi olduğu gibi evlenip cinsel ilişkide bulunma durumunda da aynı durum (kadının ferici üzerinde tasarruf) söz konusudur. Yani her ikisinde de başkasının bir organı üzerinde işlem yapmanın mubah hale gelmesi söz konusu olduğundan birisini diğerine kıyaslamışlardır. İbn Hazm bu meselede asgari mehir miktarını, içki haddinin tatbiki için asgari miktarı olan bir yudum içkinin bedeline niçin kıyaslamadıklarını sorarak itiraz edebileceğini öne sürer. Çünkü içki haddinde de

---

<sup>431</sup> Nahl, 16/44.

<sup>432</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 31.

<sup>433</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 59.

<sup>434</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 429, 438-439, 461. İbn Hazm’da isim-müsemma ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Tan, *Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, s. 97-101. Ayrıca İbn Hazm’ın bu yöntemi fûrû meselelerde kullandığı bir örnek için tezin “İllete Yönelik Eleştiriler” başlıklı bölümündeki fare ve akıcı kanı olmayan böceklerin sıvıların içine düşmesi meselesine bakınız.

-içki ienin sırtına vurmanın mubah olması yönüyle- bir organ telefi vardır. Ayrıca sırt, ferce her ikisinde de bir kesme faaliyeti olmaması yönüyle elden daha yakındır.<sup>435</sup>

İbn Hazm, muhaliflerinin kıyaslarına fūrū-i fikh kitabı *el-Muhallā*'da diğer eserlerindeki eleştirilerden çok daha geniş kapsamlı eleştiriler yöneltir. Bu eleştiriler tezin ikinci bölümünde ele alınmıştır.



---

<sup>435</sup> İbn Hazm, *el-İhkām*, II, 478.

## BÖLÜM 2: İBN HAZM'IN EL-MUHALLÂ ADLI ESERİNDE HANEFİLERE KİYAS MERKEZLİ YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

Bu bölümde İbn Hazm'ın *el-Muhallâ bi'l-âsâr* isimli kapsamlı fîrû-i fıkıh eseri çerçevesinde, onun teoride şer'î bir delil olarak kabul etmediği kıyasa, uygulamada ne tür eleştiriler getirdiği irdelenmiştir. Bu bağlamda İbn Hazm'ın mezkûr eserinin ibadet bahislerinde (tahâret, salât, zekât, oruç, hac) Hanefîlere nispet ettiği bazı kıyaslar seçilerek onun bu kıyaslara yönelik itiraz ve eleştirileri ortaya konulmuştur. Ayrıca bu görüşlerin Hanefîlere aidiyeti, ilgili kaynaklardan tahkik edilmiştir.

İbn Hazm, usûl eseri *el-İhkâm*'da kıyası kabul edenlerin hiçbir meselede ortak illet tespit edemedikleri gibi fikhî meselelerinin çoğunda da kıyası terk ettiklerini, bu durumun ise kıyasın batıl olduğunun bir diğer delili olduğunu iddia etmiştir.<sup>436</sup> Üstelik İbn Hazm'a göre ehl-i kıyasın yapmış olduğu bütün ta'lîl ve kıyaslara alternatif başka ta'lîl ve kıyaslar yapmak suretiyle karşı çıkmak mümkündür. Böylece onların yaptığı ta'lîl ve kıyaslar kolaylıkla geçersiz kılınmış olur. Ayrıca iki kıyas arasında bir tearuz oluştuğunda bunlardan sahihini batılından ayırabilecek bir burhan mevcut olmadığı gibi sahih kıyas için ölçü ve şartlar belirlemek de mümkün değildir. Bu durum kıyas yönteminin bütünüyle geçersiz olduğunu gösterir.<sup>437</sup> Nitekim kıyası kabul edenler, bir kıyasta yapılan teşbihin hatalı olabileceğini söyleyerek bütün kıyaslara güvenmediklerini ikrar etmişlerdir.<sup>438</sup> Oysa aklî deliller asla birbirini geçersiz kılmaz ve birbiriyle çelişmez. Dolayısıyla kıyas, aklî açıdan batıl bir yöntemdir.<sup>439</sup>

Bu çerçevede İbn Hazm, Zâhirîlere ehl-i kıyasın ihticâcda bulunduğu bütün kıyasları ifsat edebilmeleri için şöyle bir yöntem teklif eder. ehl-i kıyastan bir kimse, bir meselenin naslarda hükmü belirtilmiş başka bir meseleye bir özelliği açısından benzediği için ona da aynı hükmün verilmesi gerektiğini söylediğinde, ondan aynı özelliğin bulunduğu üçüncü bir meseleye de aynı hükmü taşınması istenir. Nitekim onların kıyasla hüküm verdiği bütün meselelerde aynı sıfatın bulunduğu üçüncü meseleler vardır ve onlar bu

<sup>436</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 475.

<sup>437</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 477-479.

<sup>438</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 481.

<sup>439</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 437-438.



meseleye o hükmü taşımamışlardır. İşte bu çelişkili durum onların kıyaslarını ifsat etmektedir.<sup>440</sup>

İbn Hazm, muhaliflerinin kıyas yaptıkları ve kıyası terk ettikleri meselelerle ilgili pek çok tenakuzlarının olduğunu, usûl eseri *el-İhkâm*'da bunların çok az bir kısmına yer verdiğini, bu konuda yapılacak kapsamlı bir çalışma ile usûl eseri *el-İhkâm*'dan daha hacimli bir kitabın telif edilebileceğini söyler.<sup>441</sup> İbn Hazm'a göre onların kıyas konusunda bu denli tenakuza düşmelerinin sebebi sadece nefsî arzularına ve körü körüne taklide tabi olmalarıdır.<sup>442</sup>

İbn Hazm, *el-Muhallâ* isimli fûrû-i fıkıh eserinin giriş bölümünde kelim ve fıkıh usûlü meseleleri için müstakil başlıklar açmış, ilgili görüşlerini bu bölümlerde özetlemiştir. İbn Hazm bu bölümün kıyasla ilgili bahsinde, *-el-İhkâm*'da bahsettiği yöntemi uygulayarak kıyasın fasit bir delil olduğunu muhaliflerine göstermek için onların yapmış olduğu bütün kıyaslara onların usûl anlayışına göre benzer kuvvette (misil) veya daha açık (evlâ) olan bir kıyas yaparak karşı çıktığını ifade etmiştir. Dolayısıyla İbn Hazm'a göre onların kıyasın doğruluğu hususunda benimsedikleri usûl anlayışları, aslında yapmış oldukları bütün kıyasların batıl olduğuna şahitlik etmektedir. Diğer taraftan İbn Hazm, kıyasın batıl olduğunu ispat etme hususunda kıyas yaparak ihticâcda bulunmadığını da özellikle belirtmektedir.<sup>443</sup> Nitekim tezin ilk bölümünde incelendiği üzere o, kıyasın meşru olmadığı hususunda naklî, aklî ve hissî olmak üzere çok çeşitli ve kapsamlı deliller ortaya koymuştur. Ancak İbn Hazm'a göre batıl olduğu en açık olan görüş, başka bir delile gerek kalmaksızın kendi kendini çürüten ve yalanlayan görüştür. İşte kıyasın durumu da böyledir. Nitekim Ashâb-ı kıyasın hepsi yaptıkları kıyaslarda çelişki ve ihtilaf içerisindedirler, onlardan her bir grubun yapmış olduğu kıyasa, başka bir grup farklı bir kıyasla karşı çıkmıştır. Ayrıca onlar illet ve kıyasın sahihini fasidinden ayırabilecek bir ölçü de getirememiştir.<sup>444</sup>

İbn Hazm söz konusu eserinin girişinde bahsettiği “bütün kıyasların fasit olduğunu gösterme yöntemini” fûrû-i fıkıh bahislerinde uygulamış, diğer eserlerinde tespit

---

<sup>440</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 478.

<sup>441</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 482, 501. İbn Hazm, her ne kadar bu tür tenakuzların çok az bir kısmına yer verdiğini söylese de bu bahiste verdiği örnekler yirmi sayfayı bulur. Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 482-501.

<sup>442</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 503.

<sup>443</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 79-80.

<sup>444</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 80.

edemediğimiz şu cümlelere *el-Muhallâ*'da sıklıkla yer vermiştir: “Muhaliflerimiz bu meselede kıyas yaparak mezkûr hükme ulaşmışlardır. Kıyas bize göre zaten batıl bir yöntemdir. Fakat kıyasın sahih (hüccet) olduğunu kabul etsek bile muhaliflerimizin yaptığı bu kıyas, (onların kıyasla ilgili belirlemiş oldukları şartlara uymamaları, evlâ kıyası terk etmeleri vb. sebeplerle) yine batıl ve fasittir.”<sup>445</sup> Dolayısıyla İbn Hazm, muhaliflerinin fûrû-i fikhla ilgili meselelerde naslara tâbi olmadıkları gibi kıyas yapmayı da bilmediklerini ve sürekli takip ettikleri belirli ve net bir usûl anlayışlarının olmadığını öne sürmektedir.<sup>446</sup> Ayrıca o, ehl-i reyin fûrû meselelerdeki çelişki ve tutarsızlıklarını göstermek üzere kaleme aldığı *el-İ'râb ani'l-hîreti ve'l-iltibâsi'l-mevcûdeyn fî mezâhibi ehl-i'r-re'y ve'l-kıyâs* isimli eserinin yüz sayfayı aşan son bölümünde Hanefîlerin ta'lîl ve kıyasla ilgili çelişkili gördüğü görüşlerine yer vermiştir. İbn Hazm bu bölümde onların Kur'ân, Sünnet ve icmâi terk edip kıyasa başvurduklarını ancak bu kıyasların şu üç tenakuzdan birisini mutlaka içerdiğini öne sürmektedir. Buna göre onlar kıyas yaptıkları meselelerde benzer kuvvette (misil) veya daha güçlü ve açık (evlâ) kıyasları terk etmişler ya da kıyas yaptıkları meseleyle benzer olan meselelerde kıyası terk etmişlerdir. Ayrıca onlar dinde kendisine muhalefet etmenin haram olduğunu iddia ettikleri asıllara bile riayet etmemişlerdir.<sup>447</sup>

İbn Hazm, mezkûr eserde Hanefîlerin ilgili çelişkilerinden sadece bir kısmını incelediğini, derinlemesine bir araştırma yapılması durumunda bu tür çelişkilerden katbekat fazlasını bulmanın mümkün olduğunu öne sürmektedir.<sup>448</sup> Diğer taraftan İbn Hazm'ın *el-Muhallâ*'da, -fûrû fikhın bütün alanlarında görüş serdettiği için- daha fazla örneğe yer verdiği ve muhaliflerine daha kapsamlı tenkitler yönelttiği görülür. Fakat bu örneklerin hepsinin ele alınması kuşkusuz bir yüksek lisans tezinin sınırlarını aşacaktır. Bu yüzden çalışmamızda, *el-Muhallâ*'nın sadece ibadet bahisleri (taharet, salât, zekât, oruç, hac) çerçevesinde, İbn Hazm'ın fûrû meselelerde kıyasla ilgili temel eleştiri noktalarını ortaya koyacak sınırlı örneğe yer verilmiştir.

Öte yandan İbn Hazm, muhaliflerine aynı meselede pek çok açıdan kıyasla ilgili eleştiriler yöneltmiştir. Tekrara kaçmamak adına bir meseleye ait bu tür farklı eleştirilere sadece

<sup>445</sup> Örnek için bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 91.

<sup>446</sup> Örnek için bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 349.

<sup>447</sup> İbn Hazm, *el-İ'râb*, III, 1098, 1202.

<sup>448</sup> İbn Hazm, *el-İ'râb*, III, 1202.

konunun ilk zikredildiği başlık altında yer verilmiştir. Çalışmada İbn Hazm'ın fūrū meselelerde Hanefilere yönelttiği kıyas eleştirisi, “Hanefilerin kıyaslarına yönelik eleştiriler” ve “Hanefilerin kıyası terk etmelerine yönelik eleştiriler” olmak üzere iki bölümde incelenmiştir. Buna göre İbn Hazm, Hanefilerin yapmış oldukları kıyasların onların fıkıh usûlünde kıyasla ilgili belirlemiş oldukları kurallara uygun olmadığını, bazı meselelerde ise bu kurallara göre kıyas yapmaları gerektiği halde kıyasa başvurmadıklarını veya daha uygun bir kıyası terk ettiklerini öne sürmektedir. Netice itibariyle İbn Hazm'ın fūrū meselelerde muhaliflerine yönelik eleştirisi, onların nasıl kıyas yapılacağını dahi bilmedikleri noktasında düğümlenir. Nitekim İbn Hazm, *el-Muhallâ*'da şu cümleyi çok fazla tekrarlar: “Bu konuda onların ne Kur'ân'dan, ne sahih veya zayıf yolla gelsin Sünnet'ten, ne icmâdan, ne sahâbî kavlından ne selef asarından ne makulden ne de kıyastan hiçbir delilleri yoktur. Onlar sadece nefsî arzularına ve (mezhep imamlarını) taklide tabi olurlar.”<sup>449</sup>

Diğer taraftan İbn Hazm, kıyasla ilgili benzer eleştirileri Mâlikî ve Şâfiîlere de yöneltmekle birlikte, eleştiri yoğunluğunun Hanefilere karşı daha yüksek olduğu söylenebilir. Üstelik İbn Hazm, birçok meselede Ebû Hanîfe'nin daha önce sahâbe ve tâbiînden hiç kimsenin benimsememiş olduğu, birbiriyle çelişen gülünç görüşler ortaya attığını öne sürmüş, dolayısıyla onun birçok bidatin öncüsü olduğunu ima etmiştir.<sup>450</sup>

## **2.1. Hanefilerin Kıyaslarına Yönelik Eleştiriler**

İbn Hazm'ın fūrū meselelerde Hanefilerin yapmış oldukları kıyaslara yönelik eleştirileri, “asla yönelik eleştiriler”, “fer'e yönelik eleştiriler” ve “illete yönelik eleştiriler” olmak üzere üç bölümde ele alınmıştır. Esasen İbn Hazm, herhangi bir fūrū meselede muhalifleri eleştirirken bu şekilde bir tasnife başvurmaksızın, eleştirilerini peş peşe sıralamakla iktifa eder. Ancak onun eleştiri noktalarının izah edilmesi ve özet bir şekilde sunulabilmesi açısından bu tasnif daha uygun gözükmektedir.

### **2.1.1. Asla ve Aslın Hükmüne Yönelik Eleştiriler**

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Hazm, Hanefilere kıyasın rükünlerinden asıl (hükümü naslarda açıkça belirlenmiş olan ve kendisine kıyas yapılan mesele) ve aslın hükmüyle ilgili, kıyasa aykırı olarak sabit olan hükümlere kıyas yapılması, aslın hükmünün hatalı

<sup>449</sup> Örnek için bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 149, 152,

<sup>450</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 149, 237, 355.

olması, aslın hükmünün fer'e aynen intikal etmemesi olmak üzere üç farklı eleştiri yöneltmiştir.

### 2.1.1.1. Kıyasa Aykırı Olarak Sabit Olan Hükümlere Kıyas Yapılması

#### 1. Örnek: İhramlı Kimsenin Hata İle Av Hayvanı Öldürmesi

İbn Hazm'a göre, ihramlı olduğunu bile bile ve taammüden av hayvanı öldüren ihramlı kişinin haccı ve umresi batıl olur ve bu kişiye ilgili âyette<sup>451</sup> belirtilen kefarete gerekir. Ancak ihramlı olduğunu unutarak veya hataen av hayvanını öldürene hiçbir şey gerekmez.<sup>452</sup> İbn Hazm, hata ile av hayvanı öldüren ihramlı kimsenin taammüden av hayvanı öldüren ihramlı kimse gibi kefarete vermesi gerektiği görüşünde olan Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî'nin, bu hükme şöyle bir kıyas yaparak ulaştıklarını ileri sürer: Allah, bir mümini hataen öldürene kefareti vacip kılmıştır. Buna kıyasla hataen av hayvanı öldürene de kefarete vacip olmalıdır.<sup>453</sup>

İbn Hazm'a göre bu kıyas batıldır. Çünkü ilk olarak ehl-i kıyasa göre bir meselede asla (temel kural) aykırı olarak sabit olan hükümlere başka meseleler kıyas edilemez. Bu meselede asıl, unutarak veya yanlışlıkla bir suç işleyene ceza verilmemesidir. Mümin bir kimseye yanlışlıkla öldürene kefarete ve diyet gerekmesi kıyasa aykırı olarak sabit olmuştur. Dolayısıyla başka meselelerin bu meseleye kıyas edilmemesi gerekir. Nitekim ehl-i kıyasa göre kefaretin vacip olması hususunda Ramazan günü unutarak cinsel ilişkiye giren kişi taammüden ilişkiye giren kişiye kıyaslanmamaktadır. Ayrıca Ramazan'da cinsel ilişkiye girmek, -bir mümini öldürmeye nispeten- hacda av hayvanı öldürmeye daha çok benzemektedir (eşbeh kıyas). Çünkü bir mümini öldürmek hiçbir zaman helal değildir. Cinsel ilişki ve avlanma yasağı ise sadece belirli bir zaman için yani oruçlu ve ihramlı olma durumunda haramdır, dolayısıyla onlar bu noktada ortak (câmi') bir illete sahiptir.<sup>454</sup> Ancak kanaatimizce İbn Hazm'ın illet olduğunu iddia ettiği bu ortak noktanın (belirli bir zaman için haram kılınma), hükmün konulma gerekçesi anlamında bir illet olamayacağı gayet açıktır.

<sup>451</sup> “Ey iman edenler! İhramlı iken (karada) av hayvanı öldürmeyin. Kim (ihramlı iken) onu kasten öldürürse (kendisine) bir ceza vardır” (Mâide, 5/95).

<sup>452</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 234-235.

<sup>453</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 236.

<sup>454</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 237.

Diğer taraftan İbn Hazm, Hanefîlerin usul anlayışına göre kefaretlere başka kefaretlere kıyas yapılarak sabit olmasının caiz olmadığını ancak bu meselede kefarete hükmüne kıyasla ulaştıklarını iddia eder. Ayrıca ona göre Hanefîler ve Mâlikîler, yanlışlıkla av hayvanı öldürmeyi yanlışlıkla bir mümini öldürmeye kıyas edip ikisi için de cezayı (kefarete) gerekli görmelerine rağmen taammüden bir mümini öldürmeyi taammüden av hayvanı öldürmeye kıyas etmemişlerdir. Böylece taammüden av hayvanı öldürmeye kefareti gerekli görürken taammüden bir mümini öldürmeye kefareti gerekli görmeyerek çelişkiye düşmüşlerdir. Üstelik hayvan kesiminde bismelinin unutulmasını kasten besmele çekilmemesine kıyas etmemektedirler. Oysa Kur'an, bu meselede iki durumun hükmünü eşitlemiş, av hayvanının öldürülmesi meselesinde ise iki durumun hükmünü birbirinden ayırmıştır.<sup>455</sup>

İbn Hazm, muhaliflerinin başkasının malını yanlışlıkla veya kasten olsun telef eden kişiye malın tazmini gerektiği gibi av hayvanının da Allah'ın mülkü olduğu için yanlışlıkla veya kasten olsun öldürülmesi durumunda tazmin edilmesi gerektiğini söylediklerini ileri sürer. Ancak ona göre bu kıyas da batıl ve hatalıdır. Çünkü Allah bu ikisinin hükmünü birbirinden ayırmıştır. İnsanların malını telef edenin bu malın misli veya misli bulunamazsa kıymeti ile tazmininde bulunması emredilmiştir. Oysa ihramlı iken av hayvanını öldürmede durum böyle değildir.<sup>456</sup> Buna mukabil Hanefîlerden Serahsî, bunu bir kıyas olarak kabul etmez. Ona göre burada ceza bir tür tazmin olup, vacip oluşu telef etme sebebiyledir. Dolayısıyla malların telefinde olduğu gibi ihramlı kişinin av hayvanını öldürmesinde de kasıt ve hatanın hükmü aynıdır. Burada tazmin, fiilin cezası olarak vacip olan bir kefarettir. Buna göre mesela mümin kişinin öldürülmesindeki kefarete de olduğu gibi hatalı kimseye vacip olmaktadır. İlgili âyette yer alan "taammüden" kaydı âyetin sonunda zikredilen "*(Bu) yaptığı işin kötü sonucunu tatması içindir. Allah, geçmiştekileri affetmiştir. Fakat kim bir daha böyle yaparsa, Allah ondan intikam alır. Allah, mutlak güç sahibidir, intikam sahibidir*"<sup>457</sup> tehdidine mütealliktir. Bu tehdit hatalı kimseye değil, taammüden söz konusu suçu işleyen kimseye yöneliktir.<sup>458</sup>

---

<sup>455</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 237.

<sup>456</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 238.

<sup>457</sup> Mâide, 5/95

<sup>458</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 96.

Ayrıca İbn Hazm'a göre Hanefîler, gasp edilen hayvanın doğurduğu yavrunun telef olması durumunda gasıbın kastı yoksa tazminini gerekli görmezken ihramlı kişinin yakaladığı av hayvanının yavrusu doğar ve bu yavru kişinin kastı olmaksızın dahi ölürse tazmin edilmesi gerektiği görüşünü benimsemekte, bu iki durum arasında kıyas yapmamaktadırlar.<sup>459</sup>

Hanefîlerden Cessâs'a göre ihramlı iken hataen bir şeyi katletmenin cezasının av yasağı ile aynı olduğu sonucuna kıyasla değil, daha farklı bir yöntemle ulaşılmıştır. Buna göre ilgili nas varit olmadan önce ihramlı iken hataen bir şeyi katletmekle kasten katletmenin hükümlerinin müsavi olması gerektiği biliniyordu. Dolayısıyla kasten bu suçu işleyen kişiye verilecek olan cezaya dair nas gelince, nas gelmeden önce hataen suçu işleyenle kasten işleyen eşit olduğuna dair daha önceden var olan bilgi gereğince ikisine de aynı ceza hükmü verildi.<sup>460</sup> Cessâs'ın belirttiğine göre başkalarının kıyas-ı celî olarak isimlendirdikleri bu yöntemi, Hanefîler kıyas kapsamında görmezler. Çünkü kıyasta, hükmün ispatı hususunda bir tür akıl yürütme ve karşılaştırmanın (itibar) yanı sıra, fer' ve asıl hakkında araştırma yapma, asıl ile fer'in hükümlerini birleştirmeyi gerektirecek olan mana hakkında istidlâlde bulunma ve bu ikisinin hükümlerini birleştirme gibi işlemler bulunmalıdır. Hâlbuki "kıyas-ı celî" olarak adlandırılan yöntemde bu işlemlerin hiçbiri yer almamaktadır. Çünkü bu yöntemde bir şeyin hükmü, başka bir şey hakkında inen nassın lafzından, -nas hakkında akıl yürütme ve istidlâlde bulunmaksızın- doğrudan anlaşılmaktadır.<sup>461</sup>

Cessâs'a göre bu yöntemle unutarak yiyip içme ve cinsî münasebetin oruç bozmama hususunda eşit olması örnek gösterilebilir. Buna göre asla (genel kural) göre oruç, yiyip içmekten ve cinsî münasebetten el etek çekmek demektir. Unutarak bir şey yemenin orucu bozmadığına dair bir hadis varit olduğunda, unutarak cinsî münasebette bulunmanın da orucu bozmadığı bilinir. Bu hükme genel kural (asıl) itibariyle bir şeyler yiyip içme ve cinsî münasebette bulunmamanın şer'î orucun sıhhat şartı olmaları bakımından eşit olduğu ön bilgisiyle ulaşılır. Dolayısıyla unutarak yiyip içmek orucun sıhhat şartları arasında yer almadığına göre cinsî münasebet için de aynı şey geçerli olur.<sup>462</sup> Netice

---

<sup>459</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 239.

<sup>460</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 101. Ayrıca bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, IV, 133 vd.

<sup>461</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 100.

<sup>462</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 100-101.

itibariyle Cessâs'a göre ihramlı iken hataen av hayvanını öldürene taammüden av hayvanını öldürenin hükmünün verilmesi kıyasla sabit olmamıştır.

## 2. Örnek: Hayızlı Kadının Gusülde Saç Örgüsünü Çözmesi

İbn Hazm'a göre cünüplük sebebiyle gusül alan kadının saç örgüsünü çözmesi, ilgili hadis gereğince gerekmez. Ancak gusül gerektiren diğer durumlarda saç örgüsünü çözmesi gerekir.<sup>463</sup> Hanefîler de dâhil olmak üzere cumhura göre ise diğer durumlarda da saç örgüsünün çözülmesi gerekmez. İbn Hazm, hayızlı kadın, cünüp kadına kıyas edilerek bu hüküm benimsenmişse bu kıyasın batıl bir kıyas olacağını söyler. Çünkü ehl-i kıyasa göre temel kaideden (asıl) farklı hüküm bildiren naslar başka meselelere kıyas edilemez. Burada asıl, tüm saçın yıkanmasıdır.<sup>464</sup> Ancak bu meselede Hanefîler, İbn Hazm'ın sahih kabul etmediği veya neshe hamlettiği hadislerle ihticâc etmiştir.<sup>465</sup>

### 2.1.1.2. Aslın Hükmünün Hatalı Olması

#### 1. Örnek: Esirin Ramazan Orucunun Vaktini Tespit Edememesi

İbn Hazm'a göre dârülharpte esir olan kişi Ramazan ayının vaktini tespit edemezse orucun farziyeti bu kişi seferî veya hasta değilse düşer. Seferî veya hasta ise bu halde iken orucu asla tutmaması, yolculuğu veya hastalığı bittikten sonra tutmadığı oruçları kaza etmesi gerekir. Çünkü Ramazan orucunu emreden âyette “sizden kim Ramazan ayına ulaşırsa (şahit olursa / شهيداً)”<sup>466</sup> ifadesi yer almaktadır. Ramazan ayını tespit edemeyen kimse Ramazan ayına şahit olmuş sayılmaz, dolayısıyla bu kimseden oruç sakıt olmuş olur. Sakıt olduğu için de daha sonra kaza etmesine gerek yoktur.<sup>467</sup> Hanefîlere göre ise esirin Ramazan ayının ne zaman olduğu hakkında bir araştırma yapması ve bu araştırma sonucuna göre orucu tutması gerekir. Eğer orucu Ramazan ayından önce tutmuşsa, tuttuğu oruç Ramazan orucu yerine geçmez. Ancak Ramazan ayından sonra tutmuşsa geçerli olur.<sup>468</sup>

Cessâs'a göre mezkûr ayet, İbn Hazm'ın savunduğu üzere, Ramazan ayının vakti tam olarak tespit edilemiyorsa oruç tutmanın caiz olmadığı gibi bir anlama delalet

<sup>463</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 285.

<sup>464</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 286.

<sup>465</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, I, 46. Bu meselede mezheplerin görüşleri ve delilleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bâla'meş, *el-Mesâilü'l-fikhiyye*, I, 409-423.

<sup>466</sup> Bakara, 2/185.

<sup>467</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 409-410.

<sup>468</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 409, Serahsî, *el-Mebsût*, III, 59.

etmemektedir. Çünkü bu durumda İbn Hazm'ın da belirttiği gibi orucun kazasına da gerek yoktur. Ancak bu durumdaki kişinin orucunu kaza etmesi gerektiği hususunda Müslümanlar arasında ittifak olduğuna göre vaktin tespitinin kesin olarak yapılması orucun cevaz ve kazasının vücup şartı değildir.<sup>469</sup> Cessâs'ın bu izahı, nasların anlaşılmasında uygulamanın ne denli dikkate alındığının dikkat çekici bir örneği olarak okunabilir.

İbn Hazm, Ramazan ayının ne zaman olduğu hakkında araştırma yapma görüşüne kıbleyi bilmeyen kişiye kıyas edilerek ulaşıldığı söylenirse, bu kıyasta aslın hükmü hatalı belirlendiği için benimsenen hükmün batıl olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre kıbleyi bilmeyen kişiye araştırma yapmayı Allah farz kılmamıştır. Bilakis bu kişiden istikbal-i kiblenin farzıyeti düştüğü için dilediği yöne doğru kılabilir. İbn Hazm, eğer bu hükme namaz vaktinin girip çıktığını belirleyemeyen kişinin durumuna kıyasla ulaşıldığı söylenirse burada da aslın hükmü hatalı belirlendiği için benimsenen hükmün batıl olduğunu ileri sürer. Çünkü ona göre hiçbir namazın kılınması, vaktinin girdiği kesin olarak bilinmedikçe geçerli olmaz.<sup>470</sup> Bu meselede İbn Hazm'ın Hanefilere nispet ettiği görüş ve kıyasların Hanefî kaynaklarda yer aldığı görülmektedir.<sup>471</sup> Mesele tahkik edildiğinde esirin Ramazan orucunun vaktini tespit edememesi durumunda ne yapması gerektiği hakkında naslarda doğrudan bir hüküm bulunmadığı, bu yüzden İbn Hazm'ın istishâb deliline başvurduğu, cumhurun ise benzer meselelere kıyas yaptığı anlaşılmaktadır.<sup>472</sup>

## 2. Örnek: İhramlı Erkeğin Yüzünü Örtmesi

İbn Hazm'a göre ihramlı erkeğin yüzünü örtmesinde bir mahzur yoktur. Hanefîlere göre ise ihramlı erkek yüzünü örterse fidye (ceza kurbanı) ödemesi gerekir.<sup>473</sup> İbn Hazm, Hanefîlerin ihramlı erkeği ihramlı kadına kıyas ettiklerini, ihramlı kadının yüzünü açması gerektiğine göre ihramlı iken izar ve rida giymek gibi daha ağır kurallara uyması gereken erkeğin yüzünü açmasının evlâ olduğunu söylediklerini öne sürmektedir. İbn Hazm bu kıyası hatalı bulur. Çünkü ona göre ihramda kadın ve erkeğin hükümleri birçok hususta birbirinden ayrılmaktadır. Mesela erkeğin başını açık tutması emredilmişken kadın için

<sup>469</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 233 vd.

<sup>470</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 409.

<sup>471</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, III, 59.

<sup>472</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Bâla'meş, *el-Mesâilü'l-fikhiyye*, III, 974-982.

<sup>473</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 78-79.



böyle bir hüküm bulunmamaktadır. Kadın ve erkeğin ihramlı iken giymeleri gereken elbiseler de birbirinden farklıdır. Onların sadece eldiven giymenin yasak olması gibi sınırlı meselelerde hükümleri aynıdır. Ayrıca erkeğin yüzünü örtme hususunda kadına kıyas edilmesi gerektiğine dair bir delil bulunmamaktadır. Üstelik bu kıyasta aslın hükmü hatalı söylenmiştir. İhramlı kadının yüzünü örtmesi mubahtır. Sadece peçe takması yasaklanmıştır.<sup>474</sup> Hanefîler ise konuyla ilgili bazı hadislerle ihticâcda bulunmakla birlikte, fitneye sebep olma ihtimaline rağmen kadının ihramda yüzünü örtmemesi gerektiğine göre ihramlı erkeğin yüzünü örtmemesinin evlâ olacağı şeklinde bir izah yapmışlardır.<sup>475</sup>

### 2.1.1.3. Aslın Hükümünün Fer'e Aynen İntikal Etmemesi

#### 1. Örnek: İstihâzeli Kadının Abdesti

İbn Hazm'a göre istihâzeli kadının farz veya nafîle olsun kılacağı bütün namazlar için ayrı abdest alması gerekir. Üstelik abdest ile namaz fiilleri birbirine bitişik olmalıdır. Ebû Hanîfe'ye göre ise her namaz vaktinde bir kez abdest alması yeterlidir. Bu abdestle diğer namaz vakti girinceye dek istediği kadar farz veya nafîle namaz kılabilir. Diğer namaz vaktinin girmesiyle abdesti bozulmuş olur.<sup>476</sup>

İbn Hazm'a göre Ebû Hanîfe'nin görüşü akıl ve kıyasa muhaliftir. Çünkü bir vakit içerisinde kaim olup vaktin çıkmasıyla bozulan hiçbir taharet söz konusu değildir. İbn Hazm, bazı Hanefîlerin istihâzeli kadının abdestinin vaktin çıkmasıyla bozulacağı hükmüne, istihâzeli kadını mest üzerine mesh yapan kişinin mest kullanım süresinin dolmasıyla taharetinin bozulacağına kıyas ederek ihticâcda bulduklarını belirtir. Ancak ona göre bu kıyas hatalı bir kabul üzerine kurulmuş dolayısıyla kendisi de hatalı olan bir kıyastır, çünkü ilk olarak aslın hükmü hatalı söylenmiştir. Zira mest süresinin dolması ile tekrar abdest almak veya sadece ayakları yıkamak gerekmez. Bu kişi tahareti gerektirecek bir şey yapıncaya kadar abdestli kalmaya devam eder.<sup>477</sup>

Diğer taraftan bu kıyasta aslın hükmü onların belirttiği gibi olsa dahi bu kıyas yine batıldır. Çünkü aslın hükmü fer'e aynen intikal etmemiştir, bu kıyasa göre istihâzeli kadının mukim iken bir gün, seferî iken de üç gün abdestli sayılması gerekirdi. Nitekim

<sup>474</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 80.

<sup>475</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 7.

<sup>476</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 232-233.

<sup>477</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 234.

Saîd b. Müseyyeb (ö. 94) gibi seleften bazı kimseler böyle bir kıyas yapmışlardır. Fakat Hanefîlerin yapmış olduğu bu kıyas, Kur'ân, Sünnet, sahâbî kavli, selefin görüşü, kıyas veya makulden hiçbir delile sahip değildir.<sup>478</sup>

Mesele Hanefî kaynaklardan tahkik edildiğinde onların temel delilinin, “*istihâzeli kadın her namaz vakti için abdest alır*”<sup>479</sup> hadisi olduğu anlaşılmaktadır. Onlar, her namaz için abdest alınmasını bildiren hadislerde kastedilenin ilk rivayetteki gibi namaz vakti olduğunu öne sürerler.<sup>480</sup> Bununla birlikte Tahâvî'nin, meseleyle ilgili hadisleri zikrettikten sonra ek bir delil olarak İbn Hazm'ın belirttiği kıyasla ihticâda bulunduğu tespit edilmiştir.<sup>481</sup>

## 2. Örnek: Oruçlunun Sahurdan Ağzında Kalmış Yemek Artıklarını Yutması

İbn Hazm'a göre miktarına bakılmaksızın taammüden yiyip içmek orucu bozar. Hanefî ve Mâlikîlere göre ise sahurda yenilen şeyin dişlerin arasında kalan artıkları, küçük bir şey olması şartı ile oruçlu iken taammüden dahi yenilse orucu bozmaz.<sup>482</sup> İbn Hazm, eğer artıklar salyaya kıyas edilerek bu hükme ulaşılmışsa bu kıyasta aslın hükmünün fer'e olduğu gibi intikal etmediğini belirtir. Buna göre salyada miktarın önemi olmamasına rağmen artıklarda az-çok şeklinde bir ayrıma gidilmesi bir temelden yoksundur.<sup>483</sup>

Hanefîler ise bu meselede dişler arasında kalan şeyleri tükürüğe tabi gördüklerini ifade ederler. Buna göre tükürüğü yutmak nasıl oruca zarar vermiyorsa ona tabi olanı yutmak da oruca zarar vermez. Ayrıca bu hüküm, kişinin ağzına sinek kaçması gibi insanın başına çok sık gelen ve ondan sakınmanın mümkün olmadığı durumlarda (umûmü'l-belvâ) geçerlidir.<sup>484</sup>

## 3. Örnek: Teyemmümde Yüz ve Ellerin Tamamının Meshi

İbn Hazm'a göre teyemmümde sadece ellerin ve yüzün meshi vaciptir. Üstelik teyemmümde meshin bu iki azanın tamamını kapsamaması (istiap) gerekli değildir. Çünkü mesh kelimesinin lügat anlamı istiabı gerekli kılmadığı gibi teyemmümde istiabı gerekli

<sup>478</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 234-235.

<sup>479</sup> Ebû Davud, “Tahâret”, 110, Tirmizî, , “Tahâret”, 94, Nesâî, , “Tahâret”, 134, İbn Mâce, , “Tahâret”, 115.

<sup>480</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, I, 84.

<sup>481</sup> Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, I, 105, Bâla'meş, *el-Mesâilü'l-fikhiyye*, I, 336-337.

<sup>482</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 302-303.

<sup>483</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 303-304.

<sup>484</sup> Şeybânî, *el-Asl*, II, 213, Serahsî, *el-Mebsût*, III, 93-94.

kılan bir nas da bulunmamaktadır.<sup>485</sup> Teyemmümde yüz ve ellerin tamamının mesh edilmesi gerektiği görüşünü benimseyenlerin tek delilinin teyemmümün abdeste kıyas edilmesi olduğunu ifade eden İbn Hazm'a göre bu batıl bir kıyastır. Çünkü bu kıyası yapanlar abdestte ayakların tamamının yıkanması gerektiğini söylemişler, ancak abdestte ayakları yıkamanın yerine geçen mestler üzerine mesh hususunda istiâp hükmünün sakıt olduğunu söylemişlerdir, yani mestlerin sadece üstünü mesh etmeyi yeterli görmüşlerdir. Dolayısıyla onlara göre, -eğer gerçekten kıyasın ne olduğunu biliyorlarsa- abdestte elleri ve ayakları yıkama hükmü (abdestin yerine geçen) teyemmümde sakıt olduğu gibi abdestte bu iki organın istiâbı hükmünün de teyemmümde sakıt olması gerekir. Nitekim Ashâb-ı kıyas'ın usul kurallarına göre bir şeye benzeyen şey, bu benzerlik sebebiyle o şeyin gücünü artıramaz.<sup>486</sup>

Ayrıca İbn Hazm'a göre Ebû Hanîfe ve Şâfi'nin, naslarda mesh lafzının geçtiği diğer yerlerden olan, abdestte başı mesh, mest üzerine mesh, tavaf sırasında Hacerü'l-Esved'i mesh meselelerinde istiâbı gerekli görmezken tahakkümle ve bir burhana dayanmaksızın, naslarda mesh kelimesinin geçtiği meseleler arasında tahsise giderek teyemmümde istiâbı gerekli görmeleri tutarsızlıktır.<sup>487</sup>

Serahsî'ye göre ise teyemmüm abdestin bedelidir. Teyemmümde el ve yüzün meshini emreden rivayetler umum olduğu için el ve yüzün hepsini kapsar. Dolayısıyla teyemmümde abdestteki iki organ düşmekle birlikte kalan iki organda (el ve yüz) abdestteki gibi istiâp şartı aranır. Nitekim seferî olduğunda namazın iki rekâtı düşerken, kalan iki rekâta mukim iken kılınan namazdaki şartlar aranır. Teyemmüm de bunun gibidir. Diğer taraftan Serahsî, Ebu Hanîfe'nin İbn Hazm'ın belirttiği gibi mestler üzerine mesh ve başı mesh etmede olduğu gibi teyemmümde de istiâp şartı aramadığına dair bir rivayet olduğunu, ancak mezhebin teşekkül döneminin temel eserleri olan Zâhiru'r-rivâye'ye göre teyemmümde istiâbın farz olduğunu belirtir.<sup>488</sup>

---

<sup>485</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 368, 376.

<sup>486</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 376.

<sup>487</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 376-377.

<sup>488</sup> Serahsî, *el-Mesâil*, I, 107. Bu meselede mezheplerin görüşleri ve delilleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bâla'meş, *el-Mesâilü'l-fikhiyye*, II, 498-505.

#### 4. Örnek: Sargı Üzerine Mesh

İbn Hazm'a göre hastalık vb. bir zaruret sebebiyle el, kol ve ayakların sargı ile sarılması durumunda bu bölgelerin yıkanması veya mesh edilmesi gerekmemektedir. İbn Hazm, bu durumda sargı üzerine meshin vacip olduğu görüşünü benimseyen Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî'nin, sargı üzerine meshi mest üzerine meshe kıyas ederek bu görüşe ulaştıklarını ileri sürer. Ona göre bu kıyas batıldır. Çünkü mest üzerine meshte bir veya üç gün gibi belirli bir vakit sınırlaması varken sargıda bu tür bir sınır yoktur. Diğer taraftan bu kıyası yapanlara göre mest üzerine mesh yapmak mubah, sargı üzerine mesh yapmak ise farzdır. Dolayısıyla burada mubah ve muhayyerlik olan bir hükme kıyaslanarak bir şeyin farz kılınması söz konusudur. Oysa bu durum, kıyasın mahiyetine terstir, kıyasta böyle şey söz konusu olamaz.<sup>489</sup>

Cessâs, sargı üzerine meshin cevazı hükmünün, İbn Hazm'ın sahih olmadığını iddia ettiği- bazı hadislerden çıkarıldığını, hastalık bulunduğu sürece sargı üzerine meshin bu bölgeyi yıkamak gibi olduğunu söyler. Dolayısıyla bunun mest üzerine meshe benzemediğini belirtir.<sup>490</sup> Bu meseleye tezinde yer veren Bâla'meş', İbn Hazm'ın eleştirdiği kıyası sadece Şâfiî ulemadan Nevevî'nin *el-Mecmû'* isimli eserinde tespit ettiğini, bu kıyasın İbn Hazm'ın belirttiği gibi asıl ve fer'e aynı hükmün verilmemesi sebebiyle zayıf bir kıyas olduğunu ifade eder.<sup>491</sup>

##### 2.1.2. Fer'e Yönelik Eleştiriler

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Hazm, Hanefilere kıyasın rükünlerinden olan ve hükmü naslarda açıkça belirlenmemiş olup asla kıyasla belirlenen mesele anlamına gelen fer' ile ilgili, asıl ile fer'in birbirinin benzeri (nazir) olmaması ve fer' hakkında naslarda hükmün bulunması olmak üzere iki farklı eleştiri yöneltmiştir.

##### 2.1.2.1. Asıl ile Fer'in Birbirinin Benzeri (Naziri) Olmaması

##### 1. Örnek: Hastalıktan İyileşmenin Teyemmümü Bozması

İbn Hazm'a göre yanında su bulunmasına rağmen hastalık sebebiyle teyemmüm yapması mubah olan kişi iyileştiğinde teyemmümü bozulmaz. Çünkü ilgili hadiste, sadece suyu hiç bulamadığı için teyemmüm yapan kimsenin suyu bulmasıyla taharetinin bozulacağı

<sup>489</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 316-318.

<sup>490</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I, 441.

<sup>491</sup> Bâla'meş', *el-Mesâilü'l-fikhiyye*, II, 461, 464.

belirtilmiştir. Hanefîlere göre ise nasıl yolcu kimse suya ulaşınca zaruret hali ortadan kalktığı için tekrar abdest alması gerekiyorsa, hasta kişi de iyileşince zaruret ortadan kalktığı için tekrar abdest alması gerekir. İbn Hazm, fer'in aslın naziri değil zıddı olması sebebiyle bu kıyasın batıl olduğunu iddia eder. Çünkü burada suyu olan kimse suyu olmayana, hasta kimse de sağlıklıya kıyas edilmektedir. Oysa sağlıklı ile hasta kimsenin namaz ve diğer konularda hükümleri birbirinden farklılık arz etmektedir.<sup>492</sup>

Meseleyi tezinde inceleyen Bâla'meş'e göre bu kıyasta asıl ile fer'in birbirinin zıttı olduğu iddiası sorunlu gözükmektedir. Çünkü hasta olup o suyu hastalığı sebebiyle kullanamayan kimse sonuç itibariyle suyu hiç olmayan kimse gibidir. Nitekim sadece içebileceği kadar suyu kalan kimsenin teyemmüm edebileceği hususunda icmâ vardır. Hasta da onun gibidir.<sup>493</sup> Ayrıca kanaatimizce burada kıyasa değil, teyemmüm yapılmasına izin verilen hususların hükümlerinin, asılda eşit kabul edildiği, böylece birisi hakkındaki hükmün diğerleri için de geçerli olduğu ön kabulü işletilmiştir. Dolayısıyla bu meselede, ihramlı kişinin hata ile av hayvanı öldürmesi meselesinde değindiğimiz mefhûm-i muvâfakat deliline başvurulmuş olma ihtimali yüksektir.

## 2. Örnek: Taammüden Kazaya Bırakılmış Namazların Hükümü

İbn Hazm'a göre taammüden vaktinde kılınmayan namazın kazası olmaz. Namazı taammüden vaktinde kılmayan kişi, bu durumun telafisi için çokça hayırlı işler yapmalı ve nafîle namazlar kılmalıdır. Bu kişi kıyamet günü mizanda iyiliklerin ağır basması ve Allah'a tövbe ve istiğfar için bu tür amelleri yapmalıdır. Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî'ye göre ise vaktinde kılınmayan namazlar daha sonra kaza edilebilir.<sup>494</sup>

İbn Hazm, namazı taammüden vaktinde kılmamış kişinin, namazı unuttuğu için kılmayan kişiye kıyas edildiğini ancak bu kıyasın batıl olduğunu ileri sürer. Çünkü bu kıyasta asıl ile fer' birbirinin naziri değildir. Kasıt unutmamanın zıddıdır. İsyân da itaatın zıddıdır. Asıl ile fer'in birbirinin zıddı olduğu durumlarda kıyas yapılamayacağı hakkında icmâ vardır. Ayrıca bu kıyası yapanlar haccın hac dönemi dışında ve orucun geceleri tutulmasını geçerli saymazlar. Dolayısıyla taammüden namazı vaktinde kılmamanın hac ve oruca kıyası evlâ kıyastır. Diğer taraftan Hanefî ve Mâlikiler, kefaretin vacip olması

<sup>492</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 355.

<sup>493</sup> Bâla'meş, *el-Mesâilü'l-fikhîyye*, II, 467.

<sup>494</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II, 10.

hususunda yalan yere taammüden yemin edeni yalan olduğunu bilmeksizin yemin edip sonradan yemini bozulana, taammüden birisini öldüreni hata ile öldürene kıyas etmezler. Üstelik onlar mürtedin kaza namazlarını kılmasını da gerekli görmezler. Dolayısıyla onlar bu meselede asılsız iddialarla tahakkümde bulunmuşlar ve apaçık bir tenakuza düşmüşlerdir.<sup>495</sup> Meseleyi tezinde inceleyen Bâla'meş'e göre cumhur bu konuda pek çok hadisle ihticâcda bulunmuştur, ancak bunlar doğrudan sarih bir şekilde kaza namazının hükmünü beyan etmemektedir. İbn Hazm'ın belirttiği kıyas ise Şâfiî kaynaklarda yer almaktadır.<sup>496</sup>

### 3. Örnek: Cenaze Namazında İmamın Yeri

İbn Hazm'a göre ölen kişi erkek ise imam cenazesinin baş kısmında, kadın ise cenazesinin ortasında durur.<sup>497</sup> Ebû Hanîfe ve Mâlik, cenaze erkek veya kadın olsun imamın cenazenin ortasında duracağını söylemişlerdir.<sup>498</sup> Ancak Hanefilere göre cenazenin orta kısmı göğüs hizasıdır.<sup>499</sup> İbn Hazm bu görüşü benimseyenlerden bazılarının, diğer namazlarda imamın cemaatin ortasında durmasına kıyasla bu hükme ulaştıklarını ifade eder. Ancak diğer namazlarda imam, arkasındaki safın yani cemaatin imamı iken burada cenazenin imamı değildir yani ölen kişiye namaz kıldırılmamaktadır. Dolayısıyla asıl ile fer' nazir olmadıkları için bu kıyas fasittir.<sup>500</sup> Ancak meseleyi tezinde inceleyen Bâla'meş, Hanefî kaynaklarda İbn Hazm'ın belirttiği kıyası bulamadığını belirtir.<sup>501</sup>

#### 2.1.2.2. Fer' Hakkında Naslarda Hükmün Bulunması

##### Örnek: Arafat'ta Öğle ve İkinci Namazı İçin Ezanın Okunma Zamanı

İbn Hazm'a göre imam Arafat'ta hutbeyi tamamladıktan sonra ezan okunur. Ebû Hanîfe'ye göre ise imam minbere çıkıp oturunca hutbeye başlamadan önce ezan okunur. İbn Hazm, bu hükme eğer Cuma namazına kıyasla ulaşılmışsa bu kıyasın batıl olacağını ileri sürer. Çünkü Arafat'ta kılınan namazı Cuma namazına kıyaslamak Cuma'yı Arafat'a kıyaslamaktan evlâ değildir. Yani tam tersi bir kıyas da yapılabilir. Çünkü ona göre Arafat'ta namazın nasıl kılınacağı hakkında da hadisler vardır. Ayrıca Hanefilere göre

<sup>495</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II, 12.

<sup>496</sup> Bâla'meş, *el-Mesâilü'l-fikhîyye*, II, 550-566.

<sup>497</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 345.

<sup>498</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 346.

<sup>499</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, II, 65-66.

<sup>500</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 346.

<sup>501</sup> Bâla'meş, *el-Mesâilü'l-fikhîyye*, II, 689.

Arafat'a çıkılan gün Cuma'ya denk gelirse Cuma namazı kılınmaz. Dolayısıyla Arafat'ta kılınan namazın Cuma namazına kıyaslanması batıldır.<sup>502</sup> Ancak mesele Hanefî kaynaklardan tahkik edildiğinde Hanefîlerin de Hz. Peygamberin uygulamasını esas aldıklarını belirttikleri ve bu görüşlerini destekleme sadedinde aynı uygulamanın Cuma namazında da geçerli olduğunu öne sürdükleri anlaşılmaktadır.<sup>503</sup>

### **2.1.3. İlette Yönelik Eleştiriler**

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Hazm, Hanefîlere kıyasın rükünlerinden illet (asıl ile fer'i hükümde birleştirmeye yarayan ve hükmün konulma sebebi olduğu söylenen vasıf) ile ilgili, ta'lîlin bir delile dayanmaması, asıl ile fer' arasında ortak (câmi') illetin bulunmaması ve aslın illetinin yanlış tespit edilmiş olması olmak üzere üç farklı eleştiri yöneltmiştir.

#### **2.1.3.1. Ta'lîlin Bir Delile Dayanmaması**

##### **Örnek: Vücuttan Çıkan Şeylerin Abdesti Bozması**

İbn Hazm'a göre vücudun neresinden çıkarsa çıksın kan, irin, su, yaralardan çıkan küçük kurt veya taşlar, hacamat, kan aldırma, iğne yaptırmak, miktarı az veya çok olsun kusmak abdesti bozmaz.<sup>504</sup> İbn Hazm, bu tür şeylerin ve benzerlerinin abdesti bozduğunu kabul eden Ebu Hanîfe ve ashabının bunları dışkıya kıyas ederek bu hükme ulaşmışlarsa bu kıyasın batıl olduğunu öne sürer. Çünkü necaset olmadığı halde yellenme de abdesti bozmaktadır. Ayrıca onlar irin, kan ve kusmada ağız dolusu veya akıcı olma gibi şartlar aramaktadırlar. Oysa idrar ve dışkının azı da çoğu da abdesti bozar. Nitekim ön ve arkadan çıkan şeylerin hükümleri birbirinden farklıdır. Örneğin hayız, nifas kanı ve meni gusül almayı gerekli kılar. Aynı yerden çıkan diğer bazı şeyler ise ne abdesti ne guslü gerektirir. Öte yandan abdesti bozan şeylere kıyas edilen şeylerin guslü bozan şeylere kıyas edilmesinde bir mani de yoktur. O halde onların yapmış olduğu bu kıyaslar büyük tenakuzlar içeren, birbirini nakzeden fasit kıyaslardan ibarettir. Ayrıca İbn Hazm, bu meselede Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin<sup>505</sup> birbirine zıt illetler belirlediklerini, ancak ikisinin de bir burhana ve delile dayalı olmaksızın

<sup>502</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 120.

<sup>503</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 15.

<sup>504</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 235-236.

<sup>505</sup> İbn Hazm'a göre abdestin bozulması hususunda Şâfiî, illeti çıkış yerine (mahreç), Ebû Hanîfe çıkan şeye bağlamıştır (İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 240).

ta'liller yaptıklarını, tahakkümde bulunarak şahsî zan ve arzularına göre hükümler verdiklerini öne sürmektedir.<sup>506</sup>

İbn Hazm'ın bu meselede Ebû Hanîfe'ye illetle ilgili eleştiriler yöneltmesi, onun *el-İhkâm*'da ısrarla vurguladığı Ebû Hanîfe'nin ta'lil yapmayı ve illet kıyasını bilmediği, ta'lilin daha sonrakiler tarafından ihdas edildiği iddiasıyla çelişmektedir. Üstelik ona göre Şâfi'nin de ta'lil ve illet kıyasına başvurduğu anlamına gelmektedir. Ayrıca İbn Hazm, başka bir meselede Mâlik'in de illete dayalı kıyas yaptığını belirtmiştir.<sup>507</sup>

### 2.1.3.2. Asıl ile Fer' Arasında Ortak (Câmi') Bir İletin Bulunmaması

#### Örnek: Namazların Kısaltılmasında Asgari Seferîlik Mesafesi

İbn Hazm'a göre namazların kasrı için asgari yolculuk mesafesi, ikamet edilen şehir, köy veya bölgenin bir mil dışına çıkmaktır.<sup>508</sup> İbn Hazm'ın delili yolculukta namazların kısaltılmasıyla ilgili naslardaki yolculuk (sefer) ifadesinin umum bir ifade olmasıdır. Ona göre bu ifadenin tahsisi ancak başka bir nas veya icmâ ile olabilir. Böyle bir nas veya icmâ da olmadığına göre seferîlik kelimesinin asgari ölçüsünü nasların dili olan Arapçaya göre tespit etmek gerekir. Lügat ve örfte ise seferîlik bir mil ve üstü için kullanılmaktadır. Nitekim sahâbeden İbn Ömer de bir mil süren yolculukta namazların kısaltılacağını söylemiştir.<sup>509</sup>

İbn Hazm, asgari seferîlik mesafesinin bir veya üç gün yürüme mesafesi olduğunu söyleyen muhaliflerinin eğer bunu, kadının mahremi bulunmadan yolculuk yapabileceği mesafesine ve seferî kişinin mest kullanma süresine kıyas etmişlerse bu kıyasın batıl olduğunu belirtir. Çünkü ona göre bu kıyaslarda asıl ile fer' arasında câmi' bir illet olmadığı gibi herhangi bir benzerlik (şebih) de bulunmamaktadır. Diğer taraftan İbn Hazm, asgari seferîlik mesafesi olarak üç günlük yolculuğun tespit edilmesini de sorunlu görür. Çünkü yaz günleri ile kış günlerinde kat edilebilecek mesafe birbirinden çok farklıdır. Nitekim bu mesafe, yürüyüş hızı, yürüyen kişi ve binite göre de değişecektir. Üstelik bu üç günün ne kadarında yürüneceği de meçhuldür. Dolayısıyla üç gün için

<sup>506</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 239-240.

<sup>507</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 18.

<sup>508</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 192.

<sup>509</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 212-213.



mesela atmış üç mil yol gidilebileceği tespiti şartlara göre ve bu tespiti yapan kişinin şahsî reyine göre azalıp artabilir.<sup>510</sup>

İbn Hazm seferîlikte mesafe sınırını, yerleşim merkezine bir mil uzakta olan seferî kişinin teyemmüm edebilmesine veya seferî kişinin yerleşim merkezi dışında ise binit üzerinde nafilâ namaz kılabilmesine kıyas etmenin evlâ kıyas olduğunu ifade eder. Ayrıca bu müddet, seferî kişinin bir yerde ikamet etmeye niyet ettiği müddete de kıyas edilebilir. Dolayısıyla bu meselede olduğu gibi herkes, şahsî reyine göre bir hükmü başka bir hükme kıyas edebilir, böylece bir meselede çok farklı görüşler serdedilebilir. Bu durum ise kıyasın batıl oluşunun bir delilidir.<sup>511</sup>

Hanefîlere göre ise seferî olma ölçüsünün üç günlük yolculuk mesafesi olarak belirlenmesi İbn Abbas'ın görüşüdür. Ayrıca onlara göre her mesafeye lûgat açısından “sefer” denilmez. Bunun mutlaka bir asgari sınırı vardır. Onlar bu asgari sınırın tespitinde, kadının eşi veya mahremi olmaksızın gidebileceği yolculuk süresi ve yolcu kişinin mest kullanma süresi ile ilgili hadisleri dikkate almışlardır.<sup>512</sup> Buna göre Hz. Peygamber “*mukim kimse bir gün bir gece, seferî kimse ise üç gün üç gece mestleri üzerine mesh eder*”<sup>513</sup> buyurmuştur. Dolayısıyla bu hadisten seferî olmanın ölçüsünün en az üç günlük yolculuk yapmak olduğu anlaşılmaktadır. Aksi takdirde hadisin iki günlük yolculuk yapan kişinin hükmünü kapsamadığı sonucuna ulaşılır. Bir haberin beyan ettiği meselenin bütün cüzlerinin hükmünü kapsamaması muhaldir. Kadının yolculuğu ile ilgili hadisin üç güne talik edilmesinde de aynı durum geçerlidir.<sup>514</sup> Dolayısıyla bu meselede asıl tartışma, umumun, dil, rivâyet ve kıyastan hangisi ile anlaşılacağı noktasında düğümlenmektedir.

### 2.1.3.3. İletin Yanlış Tespit Edilmiş Olması

#### Örnek: Fare ve Akıcı Kanı Olmayan Böceklerin Sıvıların İçine Düşmesi

İbn Hazm'a göre herhangi bir sıvıya, kaçınılması gereken haram bir şey, bir necaset veya bir leş düşer ve sıvının üç vafından (renk, tat, koku) birini değiştirirse artık bu sıvıyı tüketmek, taharet için kullanmak veya satmak caiz olmaz. Çünkü İbn Hazm'a göre tahir

<sup>510</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 209-210.

<sup>511</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 209.

<sup>512</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, I, 235.

<sup>513</sup> Müslim, “Tahâret”, 85, Ebû Davud, “Tahâret”, 60.

<sup>514</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, II, 88-89.

bir şey, sadece necis bir şeye bulaşmış olmakla necis hale gelmiş olmaz. Fakat necis bir şeye bulaşmasıyla birlikte helal ve tahir olan bir sıvı maddedeki üç vasıftan birisi değiştiğinde artık o sıvı eski halinde kalmaz ve onun ismi de değişir. Çünkü bu durumda o sıvıdaki helal olan taraf ancak haram olanla birlikte kullanılabilir, bu ikisi birbirinden tefrik edilemez. Ayrıca dinî hükümler isimler için belirlenmiştir, isim değiştiğinde hüküm değişir. İsimler ise kendileriyle diğer neveleri birbirinden ayıran vasıflara tabidirler. Mesela meyve suyu, bazı vasıflarının değişmesiyle birlikte hamr (şarap) ismini alır ve böylece hükmü de değişmiş olur. Hamr ise bazı vasıflarının değişmesiyle birlikte sirke ismini alır ve böylece hükmü de tekrar değişmiş olur.<sup>515</sup> Bu meselede görüldüğü üzere İbn Hazm'ın usûl anlayışında değindiğimiz isim müsemma ilişkisinin, onun fûrû meselelere yaklaşımında büyük tesiri bulunmaktadır.

Diğer taraftan İbn Hazm'ın sıvılarla ilgili belirlemiş olduğu bu genel kuralın bazı istisnaları vardır. Bunlardan birisi yağın içine düşen farenin durumudur. Bu yağ eğer sıvı halde ise hacmi ne kadar fazla olursa olsun bu sıvının kullanılması haramdır, hepsinin dökülmesi gerekir. Farenin yağın içine ölü olarak düşmesi, yağın içinde ölmesi veya yağın içine düşüp ölmeden çıkması bu hükmü değiştirmez.<sup>516</sup> İbn Hazm'ın bu meseledeki delili, Hz. Peygamber'in içine fare düşmüş yağ hakkında söylediği “*eğer yağ katı halde ise fareyi ve (sadece) düştüğü yerin çevresindeki yağı atınız, yağ sıvı halde ise bu yağa (tamamına) yaklaşmayınız*”<sup>517</sup> hadisidir.<sup>518</sup> İbn Hazm, bu meselede yağın diğer sıvılara veya farenin başka şeylere kıyas edilmesine şiddetle karşı çıkar. Çünkü ilgili nas sadece fare ve yağ hakkında gelmiştir. Eğer içine fare veya başka bir madde düşmüş diğer sıvıların hükmü içine fare düşmüş yağ gibi olsaydı Hz. Peygamber bunu gizlemez, mutlaka açıkça belirtirdi.<sup>519</sup>

Ancak Cessâs'a göre mesele dikkatlice incelendiğinde, Hz. Peygamber'in içerisinde fare ölmüş olan yağ hakkında söylediği, “*eğer yağ katı halde ise fareyi ve (sadece) düştüğü yerin çevresindeki yağı atınız, yağ sıvı halde ise bu yağa (tamamına) yaklaşmayınız*” ifadesinin, necis olmanın illetinin necasete bulaşmak olduğunu gösterdiği anlaşılır. Çünkü Hz. Peygamber, donmuş yağa necaset bulaştığında necasetin kendisinin ve

<sup>515</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 141-144. Ayrıca bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 162-166.

<sup>516</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 142.

<sup>517</sup> Ebû Davud, “Et'ime”, 3842.

<sup>518</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 145-146.

<sup>519</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 147.

yalnızca necasetin değdiği yerlerin atılmasını emretmiş ancak sıvı yağa bulaştığında yahut sıvı yağın yüzeyinde yüzdüğünde tamamının dökülmesini emretmiştir. Necis olma hükmünü necis şeye bulaşmaya bağlamış, bulaşmadıysa hükmü işletmemiştir.<sup>520</sup> Nitekim necis olmaları bakımından ortak olduklarından ölü fare için geçerli olan hüküm, ölü serçe için de geçerlidir. Sonrasında normal yağdaki ölü fare için bir hadis varit olduğunda, aynı hüküm ölü serçe için de geçerli olur.<sup>521</sup>

İbn Hazm, Hanefîlerin içine necaset düşen kuyular, durgun su birikintileri ve diğer sıvılarla ilgili görüşlerini birçok açıdan eleştirir. Ona göre bu görüşler pek çok tahakküm, karışıklık, bozukluk ve tenakuz barındırdığı gibi bu görüşlerin naslarla, sahâbe ve tâbiîn görüşleriyle hatta makul bir kıyasla bile hiçbir alakası yoktur.<sup>522</sup> Örneğin Hanefîlere göre sinek, akrep, pire, çekirge, karınca vb. akıcı kanı olmayan hayvanlar bir sıvının içinde ölürse bu sıvıyı necis hale getirmezler.<sup>523</sup> İbn Hazm, Ebû Hanîfe ve Mâlik'in suyun ve diğer sıvıların içine düşüp ölen hayvanlar arasında akıcı kanı olan-olmayan şeklinde bir ayırım yapmasına karşı çıkar. O, Hanefî ve Mâlikilerin yaptığı ayırımın naslarda yer almadığı gibi kıyasa da aykırı olduğunu söyler. İçinde sinek ölen içeceğin içilebileceğini belirten hadis ile istidlâl eden muhaliflerini, bir konuda asla aykırı olarak sabit olan hükümlere kıyas yapılamayacağı kuralına uymadıkları gerekçesiyle eleştirir. Bu konuda onların aslına göre tahir bir maddeye bulaşan necis şey, tahir maddeyi necis hale getirir.<sup>524</sup>

İbn Hazm'ın bu kıyasla ilgili bir diğer eleştirisi ise sineğin diğer akıcı kanı olmayan hayvanlara kıyas edilmesine yöneliktir. Ona göre kanlar arasında akıcı kanı olan-olmayan şeklindeki tasnif hiçbir temele dayanmamaktadır. İbn Hazm'a göre sinekle ilgili rivâyette illetin sineğin akıcı kanı olmaması yerine kanatlı olması veya canlı olması da olabileceğini, buna göre illetin yanlış tespit edilip edilmediği hakkında hiçbir delilin olmadığını iddia eder. Dolayısıyla ona göre muhaliflerinin sineği diğer kanatlı hayvanlara veya diğer tüm canlılara kıyas etmemelerinin bir delili yoktur.<sup>525</sup> Diğer taraftan eğer yağın içine düşen fareye kıyasla bu hükme ulaşılmışsa benzer eleştirilerin bu ta'lîl ve kıyas içinde geçerli olduğunu ifade eder. Buna göre fare, bütün uzun kuyruklu hayvanlara veya

---

<sup>520</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 162.

<sup>521</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 101.

<sup>522</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 149-150.

<sup>523</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 148-149, Serahsî, *el-Mebsût*, I, 51.

<sup>524</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 152.

<sup>525</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 152.

yırtıcı olmayan bütün haşerelere de kıyas edilebilirdi. Ayrıca burada necasetin illetinin hayvanın akıcı kana sahip olması yerine ölmüş (leş) olması olduğunun da bir delili yoktur.<sup>526</sup>

## 2.2. Hanefîlerin Kıyası Terk Etmelerine Yönelik Eleştiriler

İbn Hazm, Hanefîlerin yapmış oldukları kıyasları eleştirdiği gibi bazen onları, usûl anlayışlarına göre kıyas yapmaları gerekirken kıyası terk etmeleri gerekçesiyle de eleştirmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Hazm'ın Hanefîlerin kıyası terk etmelerine yönelik eleştirileri beş maddede özetlenebilir. Bunlar, bazı meselelerde kıyasın tümünden terk edilmesi, kıyasın terk edilip istihsâna başvurulması, kıyas yapılan meseleyle aynı özelliği taşıyan başka meselelerde kıyasın terk edilmesi, evlâ, eşbeh veya misil kıyasın terk edilmesi ve fer'in asla sadece bir hükmü açısından kıyas edilip diğer hükümleri açısından kıyas edilmemesidir.

### 2.2.1. Bazı Meselelerde Kıyasın Tümünden Terk Edilmesi

#### 1. Örnek: Abdestte Tertip

İbn Hazm'a göre abdestte tertip farzdır. Kasten veya unutarak tertibe uyulmaması durumunda tekrar abdest alınması gerekir. Bunun delili, Hz. Peygamber'in sa'y yaptıktan sonra söylediği “*Şüphesiz Safa ve Merve, Allah'ın şiarlarındandır, öyleyse ona Allah'ın başladığı şekilde başlayın*”<sup>527</sup> hadisinde tertibe uyulmasını emretmesidir. Ona göre söz konusu hadisteki ifade umum olduğu için bir nassa dayanmaksızın hiçbir ibadetin tahsis edilmesi caiz olmaz, dolayısıyla bu hadis abdesti de kapsar. İbn Hazm, Ebû Hanîfe'nin ehl-i kıyastan olduğunu iddia etmesine rağmen namazda tertibe uymanın farz oluşunu abdeste kıyas etmeyerek çelişkiye düştüğünü iddia eder.<sup>528</sup>

Hanefîler ise Hz. Peygamber'in bazen unutarak abdestte tertibe uymadığını bildiren rivâyetleri esas aldıklarını, ayrıca ilgili âyette, abdestin farzları sayılırken tertibi değil, mutlak anlamda atfı gerektiren “vâv” harfinin kullanıldığını belirtmişlerdir.<sup>529</sup> Onlara göre hakkında naslarda hüküm bulunan meselelerde kıyas cari olmayacağı için, bu

<sup>526</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 152-153.

<sup>527</sup> Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, III, 288-289.

<sup>528</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 310-311.

<sup>529</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, I, 56.

meselede İbn Hazm'ın belirttiği gibi bir kıyas yapmaları kendi usûl anlayışları ile çelişki arz edecektir.

## **2. Örnek: Binit Üzerinde veya Yürüyerek Farz Namaz Kılmak**

İbn Hazm'a göre herhangi bir şeyden korkulduğu zaman binit üzerinde veya yürüyerek namaz kılınabilir. Korkulan şeyin ne olduğu ise önemli değildir. İbn Hazm, Ebû Hanîfe'nin yolculuğun niçin olduğunu dikkate almayıp bir günah işlemek için bile olsa yolculuğa çıkan kişinin namazları kısaltabileceği görüşünü benimsediği gibi, Ashâb-ı kıyastan olduğu için bütün korkan kişilerin binit üzerinde namaz kılmasını caiz görmesi gerektiğini ileri sürer.<sup>530</sup>

## **3. Örnek: İneğin Zekât Nisabı**

İbn Hazm ineğin zekât nisabı meselesinde ehl-i kıyasa şu eleştiriyi yöneltir: “İneğin zekât nisabının devenin zekât nisabına kıyas edilmesiyle ihticâcda bulunanlara gelince, bu kıyası bütün Ashâb-ı kıyastan mutlaka benimsemesi gerekir. Eğer kıyas hakkında herhangi bir şey sahih olsaydı bu kıyas da sahih olurdu. Çünkü bu meselede asıl ile fer' arasında hüküm açısından üzerinde icmâ edilmiş bir fark yoktur. Nitekim mehrin asgarisinin hırsızlıktaki nisaba, içki haddinin kazf haddine kıyaslanması gibi hiç alakası olmayan şeyleri birbirine kıyaslayanların, bu meselede de söz konusu kıyası yapmaları gerekirdi.”<sup>531</sup>

İbn Hazm ehl-i kıyastan bu meselede kıyas yapmayarak doğru hükme ulaştıklarını ima etmektedir. Dolayısıyla ona göre kıyasa başvurulmadığında doğru hükme ulaşılır. Bu yüzden onların kıyastan tamamen yüz çevirmeleri gerekir, ancak hâlihazırda onlar delilsiz tahakküm ve tenakuz içerisinde bocalamaktadırlar.<sup>532</sup>

### **2.2.2. Kıyasın Terk Edilip İstihsâna Başvurulması**

#### **1. Örnek: Eti Yenmeyen Yırtıcı Kuşların Artığı**

İbn Hazm kuşlar haricinde eti yenmeyen yırtıcı hayvanların artığının necis olduğunu kabul eden Ebû Hanîfe'nin, eti yenmeyen kuşlarla diğer hayvanların kıyas açısından hükmünün aynı olacağını söylediğini ancak bu meselede kıyası bırakıp istihsân yaptığını

<sup>530</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II, 116.

<sup>531</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 99-100.

<sup>532</sup> Zekât nisabı hususunda ineğin deveye kıyasının fasit olduğu hakkında bir değerlendirme için bkz. Bâla'meş, *el-Mesâilü'l-fikhîyye*, II, 752-753.

belirtir.<sup>533</sup> İbn Hazm eti yenmeyen yırtıcı hayvanlar arasında böyle “fasit” bir ayrımı ilk defa Ebû Hanîfe’nin yaptığını, eğer kıyas yapmak hak bir yöntemse bu meselede Ebû Hanîfe’nin kıyası bırakmayı güzel görerek (istihsân) hakkı terk ettiğini belirtir. Ancak eğer kıyas yapmak batıl bir yöntemse kıyasla hüküm vermenin helal olmayacağını, Ebû Hanîfe’nin eti yenmeyen diğer hayvanlar arasında kıyas yaparak hatalı hüküm verdiğini söyler.<sup>534</sup>

Hanefîler ise bu meselede kıyastan (temel kuraldan) sünnet, umûmü’l-belvâ ve kuşların içtikleri suya salyalarını bulaştırmamaları sebebiyle istihsân yaparak onları istisna ettiklerini belirtirler.<sup>535</sup> Ne var ki İbn Hazm, “Ebû Hanîfe’yi taklide müptela olmuş bazı müteahhir Hanefîlerin”, yırtıcı kuşların artıklarından sakınmanın mümkün olmadığını (umûmü’l-belvâ) söylediklerini, ancak bu iddianın gerçeği yansıtmadığını öne sürer.<sup>536</sup>

İbn Hazm başka bir meselede de Hanefîlerin kıyası bırakıp istihsân yaptıklarını söyler ve aynı eleştiriye yer verir. Müteahhir Hanefîlerin bu meselede istihsânla kastedilenin, daha sahîh bir kıyas için veya illeti daha zâhir olan bir kıyas için ilk yapılan kıyasın terk edilmesi olduğu şeklinde bir izah getirdiklerini ancak mütekaddim Hanefîlerin sözlerinden bu anlamın anlaşılmasının mümkün olmadığını ifade eder.<sup>537</sup>

## 2. Örnek: Namazda Kahkahanın Abdesti Bozması

İbn Hazm’a göre Ebû Hanîfe ve ashâbı, musarrâ hadisinde olduğu gibi pek çok meselede kıyas uğruna sahîh rivâyetlerle gelen sünnetleri terk etmişlerdir. Ancak onlar zayıf bir senetle gelmesine rağmen namazda kahkaha atan kimsenin abdestinin bozulacağı rivâyetini kabul etmişlerdir. Oysa onların, mesela ilk meselede kıyas yani tazminlerin mislî olması kuralı sebebiyle musarrâ hadisiyle amel etmedikleri gibi bu meselede de (nas sebebiyle kıyası terkedip istihsân yapmak yerine) kıyas yani gülmenin abdesti bozan bir şey olmayışı kuralı sebebiyle namazda kahkaha atanın abdestinin bozulacağını bildiren hadisle amel etmemeleri gerekirdi. İbn Hazm bu hususta şöyle söyler: “Ne var ki Hanefîler kendi rey ve taklitlerine uygun düşmedikçe ne nassa tabi olurlar, ne de muttarit

<sup>533</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 138-139, İbn Hazm, *el-İ’râb*, III, 1112-1113. Ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 50.

<sup>534</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 139, İbn Hazm, *el-İ’râb*, III, 1113.

<sup>535</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, I, 48-51.

<sup>536</sup> İbn Hazm, *el-İ’râb*, III, 1113.

<sup>537</sup> İbn Hazm, *el-İ’râb*, III, 1194-1195.

bir kıyas yaparlar. Nitekim onlar rey ve taklitlerine muarız olursa kendi yaptıkları kıyası ilk kendileri reddederler.”<sup>538</sup>

### 2.2.3. Kıyas Yapılan Meseleyle Aynı Özelliği Taşıyan Başka Meselelerde Kıyasın Terk Edilmesi

#### 1. Örnek: Madenlerin Zekâtı

Hanefîler yeryüzünden çıkartılan madenleri, eriyebilen katı madenler, eritilmekle erimeyen katı madenler ve sıvı madenler olmak üzere üçlü tasnif içerisinde incelerler. Buna göre altın, gümüş, demir, kurşun vb. eriyebilen ve şekillenebilen katı madenler ilk sınıfı oluştururlar. Bu tür madenlerden herhangi birisi çıkartıldığında nisap miktarına ulaştığına bakılmaksızın beşte biri humus olarak alınır, kalanı çıkartana ait olur. “*Taşlarda zekât yoktur*” hadisini<sup>539</sup> dikkate alarak taş sınıfına dahli ettikleri kireç, zırnık gibi eritilmekle erimeyen madenlerde ve insanların suda ortak olduklarını bildiren hadisi<sup>540</sup> esas aldıkları için petrol gibi sıvı madenlerde ise zekâtı gerekli görmezler.<sup>541</sup> İbn Hazm’a göre ise madenlerden sadece altın ve gümüşte, çıkartan kişinin elinde bir kamerî yıl kalması ve nisap miktarına ulaşmış olması şartıyla kırkta bir zekât vardır.<sup>542</sup>

İbn Hazm, Hanefîlerin “*rikâzda (definede) humus (beşte bir vergi) vardır*” hadisi<sup>543</sup> ve Hz. Peygamber’in rikâz nedir sorusuna, “*Allah’ın yeryüzünü ve gökleri yaratırken yeryüzünde yarattığı altındır*” cevabını verdiği hadislerle<sup>544</sup> ihticâda bulduklarını söyler. İkinci rivâyetin sahih kabul edilse bile, sadece altın için humus gerekeceğini ifade eden İbn Hazm, eğer demir, kurşun gibi madenler altına kıyas ediliyorsa kükürt, zırnık vb. madenlerde de altına kıyasla humusun vacip olması gerektiğini söyler. Ancak kükürt, zırnık vb. madenlerin taş sınıfına dâhil olduğu için altına kıyas edilemeyeceği görüşünü de eleştiren İbn Hazm, gümüş ve bakırın da taş olduğunu, bunların arasında bir fark bulunmadığını öne sürer.<sup>545</sup>

<sup>538</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 244.

<sup>539</sup> Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, IV, 245.

<sup>540</sup> Ebu Davud, “İcâre”, 62.

<sup>541</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, II, 211-212.

<sup>542</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 227.

<sup>543</sup> Buhârî, “Zekât”, 64, Müslim, “Hudûd”, 45.

<sup>544</sup> Altınla birlikte gümüşün de zikredildiği benzer bir rivayet için bkz. Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, IV, 257.

<sup>545</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 228.

Görüldüğü üzere İbn Hazm'ın Hanefîlerin madenlerle ilgili üçlü tasnifini tam olarak anlayamadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Hanefîler, yukarıdaki rivâyetlerde yer alan rikâzın define ve maden anlamını birlikte kapsadığını savunmakla birlikte görüşlerini kıyasla da desteklerler. Buna göre rikâzda (defindede) beşte bir vergi alınmasını gerektiren vasıf, - yerden çıkartılan değerli bir mal olması- bu tür madenlerde de mevcuttur.<sup>546</sup> Ancak İbn Hazm, lugavî açıdan rikâzın madenleri kapsamasının imkânsız olduğunu, onun cahiliye döneminden kalma defineler olduğunu iddia etmektedir. Çünkü ona göre eğer madenler rikâzdan olsaydı, -bütün cahiliye definelerinde humusun vacip olduğu gibi- bütün madenlerde humusun vacip olması gerekirdi. Dolayısıyla Hanefîler bütün madenlerde humusu vacip görmeyerek çelişkiye düşmüşlerdir.<sup>547</sup>

## 2. Örnek: Oruçta Kefaret

İbn Hazm'a göre Ramazan ayında eşi veya kendisine mubah olan cariyesi ile taammüden ilişkiye giren kişiye kefaret gerekir, kaza gerekmez. Bu durumda kefaret kadına değil sadece erkeğe gerekir. Oruçta kaza sadece adetli kadına, lohusaya, hastaya, seferîye ve kusan kişiye gerekir.<sup>548</sup> Hanefîlere göre ise taammüden gıda veya ilaç cinsinden bir şeyler yemek ve içmek de cinsel ilişkide olduğu gibi kaza ve kefaret gerektirir.<sup>549</sup> İbn Hazm, bu konuda muhaliflerinin ihticâcda buldukları hadisin aslında eşi ile cinsel ilişkiye giren kişi ile ilgili rivâyetin aynısı olduğunu, ravilerin tasarrufu ile ihtisar edilip asıl anlamından çıkartıldığını iddia eder.<sup>550</sup>

İbn Hazm, hepsinin haram kılınmış orucu bozan şeyler olması sebebiyle diğer orucu bozan şeylerin cinsel ilişkiye kıyas edilerek bu hükme ulaşıldığı söylenirse bu kıyasın batıl olacağını öne sürer. Çünkü ilk olarak bu kıyası yapanların bütün orucu bozan şeyler için kefaret ve kazayı vacip kılmaları gerekirdi. Fakat Hanefî, Mâlikî ve Şâfiîler, orucu bozan şeylerin bir kısmında kefareti gerekli görürken diğer bir kısmında gerekli görmeyerek ilgili hadis rivayetine, selefin görüşlerine ve bu kıyasa muhalefet etmişlerdir.<sup>551</sup> Örneğin Hanefîler, taammüden çakıl taşı gibi besleyici olmayan şeyler yutan veya hayvanlarla, erkeklerle ilişkiye giren kişiye kefareti gerekli görmemişlerdir.

<sup>546</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, II, 211-212.

<sup>547</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 229. Ayrıca bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 230.

<sup>548</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 313.

<sup>549</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, III, 73-74.

<sup>550</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 315-317.

<sup>551</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 317-318.



İbn Hazm, Hanefîlerin oruçta kaza ve kefarete gerektiren durumlarla ilgili ayırım ve tasniflerinin büyük çelişkiler içerdiğini, makulün dışına çıktığını, naslara ve kıyasa muhalif olduğunu belirtir ve bununla ilgili pek çok örnek verir.<sup>552</sup>

İbn Hazm'ın diğer orucu bozan şeylerin cinsel ilişkiye kıyas edilmesine yönelik bir diğer eleştirisi, fer' hakkında nas bulunmasına yöneliktir. Buna göre taammüden kusan kimseye kefarete değil kaza gerekeceği hakkında hadis vardır. Üstelik cinsel ilişkiye göre yeme ve içmenin kasmaya kıyaslanması, -iki durumda da boğazdan bir şey geçmesi yönüyle- evlâ kıyastır. Nitekim cinsel ilişkide gusül vacip olurken kusma ve yeme-içmede gusül gerekmez. Ayrıca namazını taammüden bozan kişi için de kefarete gerekmediği hususunda icmâ vardır. Namaza karşı yapılan saygısızlık ise oruca karşı yapılandan daha büyüktür. Dolayısıyla eşiyile<sup>553</sup> cinsel ilişkide bulunan oruçlu erkeğe kefarete gerektiği hükmü, bu konudaki temel kuralın (asıl) hilafına sabit olmuştur. O halde bunun başka meselelere kıyas edilmesi caiz değildir.<sup>554</sup>

Cessâs'a göre ise bu meselede kıyas söz konusu değildir. Çünkü söz konusu hadiste kefaretin vacip olduğunu bildiren lafız, orucunu bozan herkes hakkında geçerli olacak şekilde kullanılmıştır. Bu ifade "*Bir adam 'ey Allah'ın Resulü, Ramazan'da orucumu bozdum' dedi, o da kefarete ödemesini emretti.*" şeklindedir. Burada Hz. Peygamber o kişiye orucunu nasıl bozduğunu sormamıştır. Hadisin zâhiri oruç bozan herkesin kefarete ödemesini gerektirmektedir. Diğer taraftan ona göre hadisteki ifade, cinsî münasebet haricinde bir yolla orucunu bozanları kapsamıyor olsaydı bile bir şeyler yiyip içerek oruç bozan kişi için kefarete hükmü belirlenmesi kıyasa dayanıyor olmazdı. Çünkü hadisin kendisi için indiği mesele haricinde bir manasının bulunduğu ve kefaretin bu manadan dolayı gerektiğine dair Hanefî, Mâlikî ve Şafîîler ittifak halindedir. Hanefîler bu mananın bir çeşit günah işleyerek Ramazan orucunu bozmak olduğu sonucuna varmıştır. Bu manada, yiyip içme günahını işleyen kişinin yaptığı ile cinsî münasebette bulunma günahını işleyen kişinin yaptıkları eşittir. Bu yüzden hüküm taammüden yiyip içene de aktarılır. Ancak burada kefareti ispat etmek için bir kıyas yapılmamıştır.<sup>555</sup>

---

<sup>552</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 324-327.

<sup>553</sup> İbn Hazm'a göre Hz. Peygamber sadece "kendi kadını (امرأته)" ile ilişkide bulunan erkeğe kefarete vacip kılmıştır. Burada "Kendi kadını (امرأته)" kelimesi ise kendisiyle cinsel ilişkiye girmesi mubah olan cariye de kapsar (İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 313).

<sup>554</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 317.

<sup>555</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 108-109.

Benzer bir açıklamaya yer veren Serahsî, kefaretin caydırıcı olması için farz kılındığını, oruçlu iken yemek yeme arzusunun, cinsel ilişkiden daha kuvvetli olduğunu, yani cinsel ilişkide kefareti gerektiren mananın yemek yemede daha fazla bulunduğunu öne sürmüştür.<sup>556</sup> Ayrıca Serahsî, insan tabiatının çakıl taşı gibi arzulamadığı şeylerde, caydırıcı olması açısından kefaretin vacip olmasına ihtiyaç bulunmadığını belirtir. Çünkü kefarette oruca karşı işlenen suçun rüknünün şekil ve mana açısından birlikte olması gerekir. Aksi takdirde suç tam olmayacağı için kefarete şüphe ile düşer.<sup>557</sup>

#### 2.2.4. Evlâ, Eşbeh veya Misil Kıyasın Terk Edilmesi

##### 1. Örnek: Abdestte Niyet

İbn Hazm, niyetsiz abdestin geçerli olacağını kabul eden Hanefîlerin delillerinden birisinin, abdesti vücuttan necasetin giderilmesine kıyas etmek olduğunu belirtir. Buna göre vücuttan bir necasetin izale edilmesi için niyete ihtiyaç olmadığı gibi abdest için niyete de ihtiyaç yoktur. Bu kıyasın batıl bir kıyas olduğunu söyleyen İbn Hazm, abdestin vücuttan çıkan necasetler yerine teyemmüme kıyas edilmesinin evlâ kıyas olacağını ileri sürer. Çünkü teyemmüm bazı durumlarda abdestin yerine geçmektedir. Nitekim ona göre Hanefîler, teyemmümü abdeste kıyas ederek teyemmümde ellerin dirseklere kadar mesh edilmesini gerekli görmüşlerdir. Üstelik abdest ve teyemmümün her ikisi de namaz için yapılan temizliklerdir.<sup>558</sup> İbn Hazm'ın bu kıyasla ilgili diğer bir eleştirisi ise aslın hükmünün hatalı söylenmiş olmasıdır. Ona göre Allah'ın temizlenilmesini emrettiği ve nasıl temizleneceğini belirttiği necasetler, niyet edilmeksizin ve naslarda belirtildiği şekil dışında temizlenirse geçersiz sayılırlar. Çünkü Hz. Peygamber, “*bizim işimize uygun olmayan bir ameli yapan kimseden bu iş kabul edilmeyecektir*” buyurmuştur.<sup>559</sup>

Mesele Hanefî kaynaklardan tahkik edildiğinde onların, mezkûr kıyası nazar cihetinden görüşlerini destekleyici ek bir delil olarak dile getirdikleri görülür. Onlara göre abdestle ilgili âyetlerde niyet şartı zikredilmediği gibi, başka bir âyette<sup>560</sup> suyun temiz (tahûr), yani bizatihi temizleyici olduğu belirtilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber, bedevilere abdest almayı öğretirken onlara niyetten bahsetmemiştir. Amellerin niyetlere göre olacağını

<sup>556</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, III, 73.

<sup>557</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, III, 74. Oruçta kefarete meselesinde mezheplerin görüşleri ve delilleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bâla'meş, *el-Mesâilü'l-fikhiyye*, II, 886-896.

<sup>558</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 90-91.

<sup>559</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 91-92.

<sup>560</sup> Furkan, 25/48.

bildiren hadisle söz konusu âyetlerin tahsisi ise caiz değildir. Çünkü onlara göre Kitab'a ziyade nesihdir. Haber-i vahid ile nesih ise caiz olmaz. Amellerin ihlas ile yapılmasını emreden âyetler bizatihi ibadet olan şeyler için geçerlidir. Abdest ve gusül ise necasetten taharet gibi namazın şartlarındandır. Bunlar bizatihi maksut değildirler. Ayrıca onlara göre abdest ile teyemmüm birbirinden farklıdır. Teyemmüm, abdeste bedel olarak gelmiştir. Toprak, su gibi bizatihi temizleyici değildir, hadesi asaleten gidermez. Nitekim lügat açısından teyemmüm kelimesi abdest kelimesinin aksine kastetmek anlamını da ihtiva eder.<sup>561</sup>

## 2. Örnek: Teyemmümde Kolların Hükümü

İbn Hazm'a göre teyemmümde kolların dirseklere kadar mesh edilmesi gerekmemektedir. Sadece bilek kemiğine kadar avuç içlerinin bir kere toprağa vurulması yeterlidir.<sup>562</sup> Teyemmümde kolların mesh edilme yerinin abdeste kıyas edilmesine karşı çıkan İbn Hazm, teyemmümde elin nereye kadar mesh edileceğini hırsızın elinin kesilmesindeki sınıra kıyas edilmesinin evlâ kıyas olduğunu ileri sürer. Çünkü bu kıyası yapanlar, hür kadının mehrini belirlerken bunu, cariye'nin satım bedeline değil de hırsızın elinin kesilmesi meselesine kıyaslamışlardır.<sup>563</sup> Dolayısıyla İbn Hazm'a göre hiç alakası olmayan iki meseleyi (mehir ve hırsızlık) birbirine nasıl kıyas ediyorlarsa teyemmümü de abdeste değil hırsızın elinin kesilmesine kıyas etmeleri gerekirdi.<sup>564</sup>

Diğer taraftan İbn Hazm'a göre bu kıyası yapanlar, nas ve icmâ sebebiyle baş ve ayakların hükmünü abdest ve teyemmümde birbirinden ayırmışlardır. Yani onlara göre abdestte başı mesh etmek, ayakları yıkamak vacip iken teyemmümde baş ve ayakların hükmü tamamen düşmüştür. Dolayısıyla söz konusu kıyası yapanlar, Şâri'in teyemmümün hükmünü açıklarken baş ve ayaklar hususunda sükût etmesini bu ikisinin hükmünün düşmesinin delili kabul etmişler, baş ve ayakları abdeste kıyas etmemişlerdir. Dolayısıyla onların, teyemmümde ellerin hükmü konusunda Şâri'in dirseklere kadar diye bir

<sup>561</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, IV, 335-340, Serahsî, *el-Mebsût*, I, 72-73.

<sup>562</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 368.

<sup>563</sup> Hanefiler, mehrin asgari miktarı hususunda ilgili bazı hadislerle ihticâda bulunmakla birlikte, ayrıca bunu hırsızın elinin kesilmesi için çalınan malın asgari sınırına kıyas etmişlerdir. Çünkü hırsızlıkta bir organ üzerinde işlem yapmanın (el kesme) mubah hale dönüşmesi olduğu gibi evlenip cinsel ilişkide bulunma durumunda da aynı durum (kadının ferici üzerinde tasarruf) söz konusudur. Yani her ikisinde de başkasının bir organı üzerinde işlem yapmanın (bir organı telef etmenin) bir mal karşılığında mubah hale gelmesi söz konusu olduğundan birisini diğerine kıyaslamışlardır. Bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, IX, 4609-4627.

<sup>564</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 372.

sınırlamaya gitmeyip bu hususta sükût etmesini de ellerin hükmünün dirseklere kadar olmadığına delili kabul etmeleri ve ellerdeki ölçüyü abdeste kıyas etmemeleri gerekir. Nitekim Ebû Hanîfe ve ashâbı, zihârda azat edilecek köle meselesinde, Şâri'in kölenin mümin olup olmama hususunda sukut etmesini dikkate almışlar, zihârda azat edilecek köleyi adam öldürmedeki köleye, bu kölenin mümin olması gerektiğini söyleyerek kıyas etmemişlerdir. Ayrıca bu kıyası yapanların, abdest yerine geçen teyemmümü abdeste kıyas ettikleri gibi gusül yerine geçen teyemmümü de gusle kıyas ederek bu durumda tüm vücudun teyemmüm edilmesi gerektiği görüşünü benimsemeleri gerekir.<sup>565</sup>

### 3. Örnek: Gusül Gerektiren Farklı Şeyler İçin Tek Guslün Yeterli Olması

Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfi'ye göre hayız ve cünüp olan kadının tek sefer gusül alması yeterlidir. Onlara göre bir abdest veya bir teyemmüm abdesti bozan bütün hadesler için yeterlidir. Ayrıca bir gusül birden fazla cenabeti de ortadan kaldırmaktadır. Yine bir tavafla hem umre hem kıran haccı yerine gelmektedir. Buna göre aynı durum gusül gerektiren farklı şeyler için de geçerli olmalıdır. İbn Hazm bu kıyası kabul edenlerin, iki gün Ramazan orucu borcu olan kimsenin tek gün oruç tutması ve iki kez yeminini bozan kimsenin tek kefaret ödemesinin yeterli olduğu görüşünü de benimsemeleri gerektiğini, bu kıyasların evlâ kıyas olduğunu öne sürer. Ancak bu kıyasları hiç kimse benimsemediğine göre yapılan ilk kıyas da batıldır. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin burada tek guslü yeterli görmesine rağmen kıran haccında hac ve umre için iki tavaf ve iki sa'yı vacip kabul etmesi tutarsızlıktır.<sup>566</sup>

### 4. Örnek: Hayvanların Zekâtında Sâime Olma Şartı

İbn Hazm'a göre sadece sâime (*yılın tamamında veya çoğunda otlaklarda beslenen*) hayvanlardan zekât alınacağı görüşünde olan Hanefî ve Şâfiîler, Hz. Peygamber'in "*sâime koyunda zekât vardır*" sözünün, -onun faydasız yere bir şey (sâime kaydı) söylemeyeceği için- sâime olmayan hayvanda zekât olmadığına delalet ettiğini öne sürmüşlerdir. İneğin zekâtında sâime şartı aramalarının delili ise ineği deveye kıyaslamalarıdır.<sup>567</sup> İbn Hazm'a göre "*sâime deveye zekât vardır*" rivâyeti sahih değildir. Ancak sahih kabul edilse bile sâime kaydı olmaksızın develerden zekât verilmesi

<sup>565</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 372.

<sup>566</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 291-292.

<sup>567</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 144-146.

gerektiğini bildiren rivayetler de mevcuttur. Ayrıca koyunun zekâtı ile ilgili sâime ibaresinin geçtiği rivâyet sahih olmakla birlikte, sâime ibaresi olmayan başka sahih rivâyetler olduğu için bu tür hayvanların zekâtında sâime olma şartı aranmaz. Yani bu hayvanlardan, -sâime olsun veya olmasınlar- zekât alınır. Çünkü İbn Hazm’a göre ilave (zait) hüküm bildiren nassla amel etmek vaciptir.<sup>568</sup>

İbn Hazm, Hanefî ve Şâfiîleri benzerliğin daha az olduğu başka konularda kıyas yapıp koyunun zekâtında kıyas yapmamaları ve ilave hüküm bildiren nassı kabul etmemeleri gerekçesiyle eleştirir. Mesela onlar ihramlı iken hataen av hayvanını öldürmeyi taammüden öldürmeye kıyas etmişlerdir. Oysa sâime olanın olmayana kıyası, hataen öldürenin taammüden öldürene kıyasına göre benzerliğin daha çok olduğu (eşbeh) bir kıyastır. Diğer taraftan evlenilmesi haram olan kimseleri açıklayan âyette<sup>569</sup> üvey kızlar hakkında bu kimselerin evlerinde bulunmaları kaydı olmasına rağmen evlerinde bulunmayanları da bu âyetin hükmüne dâhil etmişlerdir. İbn Hazm, Hanefî ve Şâfiîlerin pek çok kez bu tür çelişkilere düştüklerini, fikhî meselelerde sürekli takip ettikleri belirli bir yöntemlerinin (asıl) olmadığını ileri sürer. Nitekim bazen onlar bir meselede birden fazla nas bulunduğunda, zait hüküm bildiren nassın diğer nassa teaddisini kabul etmemişler, bazense zait hüküm bildiren başka nas olmamasına rağmen bir meselenin hükmünü kıyas yaparak başka meseleye aktarmışlar, dolayısıyla hakikatleri daima ters yüz etmişlerdir.<sup>570</sup>

## **2.2.5. Fer’in Asla Sadece Bir Hükmü Açısından Kıyas Edilip Diğer Hükümleri Açısından Kıyas Edilmemesi**

### **1. Örnek: Ayıplı Hayvanın Hedy Kurbanı Olması**

Hanefîlerin de içinde olduğu cumhura göre kurban bayramı (udhiyye) sebebiyle kesilen kurbanlık hayvanda olduğu gibi hac veya umre yapan kişinin Harem sınırları içerisinde kestiği kurbanda (hedy) da kurban edilen hayvanın ayıplı olmaması gerekir. İbn Hazm’a göre bu kıyas batıldır. Çünkü ayıplı hayvanın kurban olamayacağıyla ilgili nass, sadece udhiyye kurbanı hakkındadır. Udhiyye ile hedy aynı şey değildirler. Nitekim bu kıyası yapan mezhepler udhiyye ile hedy kurbanının hükmünü birçok meselede ayırmışlardır.

---

<sup>568</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 148.

<sup>569</sup> Nisâ, 4/23.

<sup>570</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 149.

Hedyin hükümlerini bir meselede udhiyyeye kıyas edip başka bir meselede, - hükümlerinin farklı olduğunu gösteren bir delile dayanmaksızın- kıyas etmemek batıldır. Nitekim onlara göre hedy kurbanı bütün sene içerisinde kesilebilir. Oysa udhiyye kurbanı sadece kurban bayramının ilk üç günü kesilebilir. Dolayısıyla udhiyye ile hedyin bu meselede hükmünün eşitlenmesi batıldır.<sup>571</sup>

Hanefîler de dâhil olmak üzere cumhur, İbn Hazm'ın belirttiği üzere hedyde kurban edilecek hayvanın kusurlu olmaması gerektiği hükmüne hedyi udhiyyeye kıyas ederek ulaşmışlardır. Onlara göre bu kıyasta illet, kanın akıtılmasına taalluk eden kurbettir. Bu mana udhiyyede olduğu gibi hedyde de vardır.<sup>572</sup> Ancak kıyası şer'î bir delil olarak kabul edenler, asıl ile fer'in bütün hükümlerinin eşitleneceği görüşünü benimsememişlerdir. Onlar sadece hükmün konulma gerekçesi olduğunu belirttikleri illetin olduğu meselede fer'in asla kıyas edileceği görüşündedirler.

## 2. Örnek: İhramlı Kişinin Evlenmesi

İbn Hazm, ihramlı kişinin evlenmesinin caiz olduğu görüşünü benimseyen Hanefîlerin, ihramlı kişinin cinsel ilişki için cariye satın almasının caiz olduğu gibi cinsel ilişki için evlenmesinin de caiz olduğunu söylediklerini ileri sürer. İbn Hazm, böyle bir istidlâlde bulunan Hanefîlerin, asgari mehir ücretini hırsızın elinin kesilmesinde asgari çalınan mal miktarı olan on dirhem yerine, cariye satın alma miktarına kıyasla bir dirhem olduğu görüşünü benimsemeleri gerektiğini, yani evlenme ile cariye satın almanın bütün hükümlerinin eşitlenmesi gerektiğini ifade eder. Ayrıca İbn Hazm, Hanefîlerin ihramlı kişinin evlenmesini, ric'î talakla boşadığı eşine dönmesine kıyas ettiklerini ileri sürer. Ancak ona göre eğer bu kıyas doğru (hak) bir kıyas ise kocanın, karısının izni olmadan ve mehir bedeli ödemediği boşanmadan rücu edebildiği gibi ihramlı iken de sadece kendi iradesi ile nikâh akdini yapabilmesi gerekirdi. Ne var ki Hanefîlerin bu görüşü benimsememiş olması söz konusu kıyaslarının batıl olduğuna delalet eder.<sup>573</sup> Ayrıca İbn Hazm, kendisinin bu meseleyle ilgili ihticâcda bulunduğu hadis rivâyetine, Hanefîlerin kıyasa dayalı vesveselerle itiraz ettiğini, bu kıyaslara da benzer kıyaslarla başkalarının

<sup>571</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 188.

<sup>572</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 181, Bâla'meş, *el-Mesâilü'l-fikhiyye*, III, 1111.

<sup>573</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 216. Hanefîlerin cariyenin satın alınmasına kıyasla istidlâli için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 191.

itiraz ettiğini, ancak kendisinin bu kıyasları ahmaklık olarak gördüğü için zikretmeyeceğini belirtmektedir.<sup>574</sup>

### **3. Örnek: Avlanmada Ceza Kurbanı Olan Koyunun Vasfı**

İbn Hazm, Ebû Hanîfe'nin udhiyye kurbanına kıyasla ihramlının avladığı hayvanın değeri bir yaşını doldurmamış koyuna (ceze') ulaşırsa ceza kurbanı olarak ceze' koyunun yeterli olmayacağı görüşünü benimsediğini öne sürer. İbn Hazm'a göre bu kıyasa, ilk başta bu kıyası yapan Hanefiler aykırı davranmışlar, ceza kurbanı ile udhiyye kurbanının hükümlerini birçok meselede ayırmışlardır. Oysa eğer bu kıyas sahih bir kıyas olsaydı ceza kurbanı ile udhiyye kurbanının hükümlerinin bütün meselelerde eşit olması gerekirdi. Ancak ehl-i kıyas, bir nassa ve delile dayanmaksızın fer'i asla bazı hükümleri açısından kıyas ederken diğer başka hükümleri açısından kıyas etmemektedir.<sup>575</sup>

### **4. Örnek: Değerli Bir Şey Yutmuş Ölü'nün Karnını Yarmak**

İbn Hazm'a göre bir dirhem, bir dinar veya bir inci yutmuş ölü kimsenin karnını yarıp bunları çıkarmak caizdir. Çünkü mal sahibinin hakkının alınması gerekir. İbn Hazm, "*Ölünün kemiklerini kırmak dirinin kemiklerini kırmak gibidir*" rivâyeti gereği ölünün karnını yarmak dirinin karnını yarmak gibi haramdır denilirse bu kıyasın batıl bir kıyas olacağını belirtir. Çünkü eğer Hz. Peygamber kemik dışında başka bir şeyi kırmayı da yasaklamış olsaydı bunu mutlaka açıkça ifade ederdi. Nitekim bir kimse başkasının karnının yarıldığını gördüğünde bu kimsenin kemikleri kırılmıştır dese yalancı kabul edilir. Ayrıca İbn Hazm'a göre bu kıyası yapanlar, hayatta olan kimsenin kemiğini kıran kişiye gereken kısas veya erş cezasını ölünün kemiğini kırana gerekli görmeyerek kendi kıyaslarına ilk kendileri muhalefet etmişlerdir.<sup>576</sup>

---

<sup>574</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 214.

<sup>575</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 252-253.

<sup>576</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 395.

## SONUÇ

Fıkhî mezheplerin büyük çoğunluğu usûl anlayışlarında kapsamlı veya sınırlı ölçüde fıkhî kıyasa (analoji) yer vermiş, bilhassa ehl-i rey, analojiye başvurmaksızın fıkhî sorunlara çözüm bulunamayacağını dile getirmiştir. Kendilerini ehl-i hadis içerisinde konumlandıran Zâhirîlerin en önemli temsilcilerinden İbn Hazm (ö. 456/1064) ise karşılaşılabilecek sınırsız meselenin analojiye başvurmaksızın, eldeki naslarla çözülebileceğini savunmuştur. Buna göre İbn Hazm, analojiye alternatif olarak mantıkî kıyasın (syllogism) ve mantık ilminin diğer imkânlarının kullanılmasını teklif etmiştir. Ayrıca o, dönemindeki hâkim fıkıh anlayışına yoğun ve ciddi eleştiriler getirmiştir. İbn Hazm, ehl-i reye yönelik yoğun eleştiri ve itirazlarının yanında, Zâhirîliği sistemleştirip geliştirmesi ve Zâhirî anlayışı bütün İslâmî ilimlerde bir yöntem olarak uygulamaya çalışması açısından da üzerinde titizlikle durulması gereken önemli âlimlerden birisidir.

İbn Hazm'ın kıyası reddi açısından usûl anlayışında belirtilmesi gereken ilk husus, onun zannî bilgi ifade eden delillere bütünüyle karşı çıkmış olmasıdır. Başta Cessâs olmak üzere kıyası şer'î bir delil olarak kabul eden cumhur, akîl açıdan kıyasın meşruiyetini, fıkhî alanda zannî bilginin meşruiyetini ispat ederek temellendirir. Ancak İbn Hazm, şer'î alanda tam anlamda bir kesinlik (yakîn) arayışında olduğu için zannî bilgiyi bütünüyle reddetmeye çalışır. Nitekim şer'î alanda kesin bilgi arayışı, İbn Hazm'ı Aristo mantığından yararlanmaya sevk etmiştir. Bu yüzden İbn Hazm, Aristo mantığındaki temel istidlâl yöntemi olan mantıkî kıyası, kendi usûl anlayışında dördüncü şer'î asıl olarak gördüğünü ve lafzının olmasa da manasının naslarda mevcut olduğunu ifade ettiği “*delîl*” yöntemi içerisinde yoğun bir biçimde kullanmıştır. Üstelik İbn Hazm, şer'î kaynaklar hususunda kesinlik aradığı için haber-i vahidin de yakîn bilgi ifade ettiğini söylemek durumunda kalmıştır. Ancak kanaatimizce her ne kadar İbn Hazm, Zâhirîlerin yöntemi olan delîl ile fıkhî kıyasın birbirinden tamamen farklı olduğunu vurgulasa da, kendi usûl anlayışında ve bu anlayışın fûrû meselelere yansımada zannî bilgiye zaman zaman yer vermek zorunda kalmıştır. İbn Hazm'ın İslâmî ilimlerde bu denli katıyet arayışının sebepleri üzerinde durulması gerekmektedir.

İbn Hazm, mantık bilmeyenin Allah ve Resulü'nün hitabını anlayamayacağı için başkalarına fetva vermemesi gerektiğini belirtmiş, mantık birikimini sadece fıkıhta değil



bütün İslâmî ilimlerde yoğun bir biçimde kullanmıştır.<sup>577</sup> Kanaatimizce onun mantık ilmini İslâmî ilimlerde kullanması hakkında müstakil çalışmalar yapılması alana önemli katkılar sağlayacaktır. Ayrıca esasen kendisini “ehl-i hadis” diye tanımlayan insanların ısrarla mantık karşıtlığı yaptığı bir dönemde İbn Hazm’ın bir yandan kendisini ehl-i hadise mensup sayarken diğer taraftan mantığa bu kadar tutunması ilginç bir hadisedir.

Öte yandan İbn Hazm’ın kıyasın İslâmî ilimlere girişiyle ilgili görüşleri son derece ilgi çekicidir. İbn Hazm, kendi döneminde hâkim olan, reye dayalı fıkıh anlayışını yıkabilmek adına Hz. Peygamber döneminden başlamak üzere İslâmî ilimlerin teşekkül tarihini adeta yeniden inşa etmeye çalışmıştır. Buna göre cahiliye döneminde Araplar, Hz. Peygamber’den önce kitabî bir şeriatları olmadığı için dinî hükümlerde kıyas yapmayı bilmiyordu. Hatta onların kıyas işlemi için belirlemiş oldukları bir kelime dahi yoktu. Hz. Peygamber ve sahâbe ise kıyasa hiçbir zaman başvurmamış ve onu caiz görmemişti. Üstelik sahâbe kıyasın ne olduğu hakkında hiçbir bilgiye sahip değildi. Tâbiîn döneminde bir illete dayalı olmaksızın, mutlak anlamda benzerlik üzerine kıyas yapmaya başlanmış, tebeu’t-tâbiîn dönemiyle birlikte bu yöntem yaygınlık kazanmıştır. Nasların illetlerini tespit etme (ta’lîl) ve illet kıyası yöntemlerine ise ilk defa dördüncü nesil içerisinde İmam Şâfiî’nin ashâbı başvurmuştur. Akabinde Ebû Hanîfe ve Mâlik’in ashâbı da Şâfiî’nin ashâbını takip ederek illet kıyası yapmaya başlamıştır.

Bu anlayışı çerçevesinde İbn Hazm’a göre, Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî’nin illet kıyası yapmadıkları anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Hazm, Ebû Hanîfe ve Mâlik hakkında bunu açıkça ifade etmektedir. Hâlbuki bu üç isim, İbn Hazm’ın fıkıh ve fıkıh usûlü ile ilgili yoğun ve sert eleştirilerinin tam merkezinde bulunan üç mezhebin kurucu imamlarıdır. Buna göre “müteahhir dönem” olarak isimlendirdiği dördüncü nesildeki ulema, ta’lîl ve illet kıyasına başvurarak hocalarının zan, ihtiyat kabilinden başvurdukları kıyas yönteminden tamamen ayrılmışlardır. Bu dönemde kıyasın mahiyetinde ciddi değişiklikler meydana gelmiştir. Nitekim İbn Hazm, müteahhir Hanefî ve Mâlikîleri, seleflerinin başvurduğu rey, istihsân ve mutlak temsil ve teşbih kıyası yöntemini bırakıp illet kıyası yaparak Şâfiîlere tabi olmaları gerekçesiyle eleştirmektedir. Yine İbn Hazm,

---

<sup>577</sup> İbn Hazm’ın kelimî meselelerde görüşlerini temellendirirken mantık ilminden ne denli yararlandığı hakkında ilgi çekici bir örnek için bkz. Acar-Durmuş, “İbn Hazm’da Sahâbî Kavli ve Efdaliyet Nazariyesi”, s. 293-305.

Hanefîleri, zayıf hadisin rey ve kıyastan evlâ olduğunu söyleyen Ebû Hanîfe'nin yolundan ayrılmakla itham eder.

Diğer taraftan İbn Hazm, İslâm'ın çöküşe geçmesine, nübüvvetin zelil olmasına ve risaletin önemini kaybetmesine sebep olduğunu iddia ettiği ve büyük bidat olarak tavsif ettiği taklidin de “mezmûm olan” dördüncü nesilde başladığını ileri sürmüştür. Üstelik o, müntesibi olduğu Zâhirîliğin, sahâbeye bağlılık ve muvafakat hususunda en titiz ve hassas zümre olduğunu, Kur'ân ve Sünnet'e uymayı bırakıp taklit ve kıyasa başvurmaları sebebiyle, sahâbe ve tâbiînin yolundan asıl ayrılanların ehl-i kıyas olduğunu öne sürmüştür.

Ne var ki tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Hazm, fıkıh teşekkül tarihi teorisinde ısrarla üzerinde durduğu bu nesillerin hangi tarih aralığını kapsadığı hakkında doğrudan bir bilgi vermemiştir. Ancak o, dördüncü nesilde başladığını söylediği taklit için hicri yüz kırk tarihini vermiş, bu tarih öncesinde hiç kimsenin birbirini taklit etmediğini söylemiştir. Dolayısıyla İbn Hazm'a göre dördüncü neslin hicri yüz kırk tarihi ile başladığını söyleyebiliriz. Fakat ona göre beşinci neslin ne zaman başladığı hakkında net bir tarih vermek zordur. Çünkü İbn Hazm taklidin beşinci nesilde yaygınlaştığını söylerken hicri iki yüz tarihini vermektedir. Dolayısıyla ona göre beşinci neslin en geç hicri iki yüz tarihi ile başlaması gerekir. Ancak diğer taraftan ta'lîl ve illet kıyasının Şâfiî'nin (ö. 204) ashâbı içerisinde, dördüncü nesilde ortaya çıkmış olduğunu ve beşinci nesilde yaygınlık kazandığını belirtmektedir. Bu iddianın tutarlılığı açısından Şâfiî'nin ashâbının, henüz Şâfiî hayatta iken ta'lîl ve illet kıyası yapmaya başladığını söylemek gerekecektir. Bu durum ise İmam Şâfiî'nin hakkında bilgi sahibi olmadığı bir yöntemin, kendisi daha hayatta iken öğrencileri tarafından onun adına anılan mezhebe dâhil edildiği anlamına gelecektir. Dolayısıyla İbn Hazm'ın mezkûr iddialarının tarihi gerçeklik boyutu bir tarafa, en azından kronolojik açıdan birtakım sorunlar barındırdığını söylemek gerekir.

İlk dönem Hanefî mezhep birikimini kayıt altına alan, eserlerinde kıyas hakkında önemli bilgiler bulunan, Ebu Hanîfe'nin önde gelen talebelerinden İmam Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189), müstakil bir usûl eseri kaleme almadığı gibi diğer eserlerinde de illet kelimesini ıstılah anlamıyla hiç kullanmamıştır. İmam Şâfiî de “*er-Risâle*“ isimli usûl eserinde illet kavramını ifade etmek için büyük ölçüde “*mana*” kelimesini kullanmıştır. Dolayısıyla illet kelimesi, Şâfiî'nin hayatta olduğu döneme ait fıkıh eserlerinde henüz ıstılah anlamını

tam olarak kazanmamıştır. İbn Hazm, bu durumu kendi lehine kullanarak ta'lîl ve illet kıyasının Şâfiî'nin ashâbı ile başladığını iddia etmiş olabilir. Ancak bu yöntemi neden ismi sıklıkla kıyasla birlikte anılan, kıyasa sistematik bir bütünlük kazandıran Hanefîler dururken Şâfiîlere nispet ettiği, hem de Şâfiî'nin bütün ashâbının bu yöntemi savunduğunu ısrarla vurguladığı sorularının da ayrıca irdelenmesi gerekmektedir. Belki de Şâfiî'nin istihsânı şeriat ihdas etmek olarak görmesinden hareket eden Davud'un, aynı eleştirinin kıyas içinde geçerli olduğunu söylemesi gibi, İbn Hazm da, aynı eleştirinin ta'lîl ve illet kıyası için de geçerli olduğunu, dolayısıyla Şâfiî'nin benimsediği din anlayışına göre bu yöntemin de batıl olması gerektiğini ima etmek istemiştir. Buna göre bu yöntemi benimseyen Şâfiî'nin ashâbı bir anlamda mezhep imamlarına ihanet etmiş olmaktadır. Bu noktada, müstakil olarak fıkıh usûlü ile ilgili eser yazma geleneğinin ilk defa Şâfiî muhitte başlamış olduğu hatırlanmalıdır.

Dolayısıyla İbn Hazm, hem mezheplerin kurucu imamlarını, hem de genel kanaate göre İslâm toplumunun seçkin kabul edilen ilk üç neslini ehl-i kıyasa yönelttiği temel eleştirilerin dışında tutmak istemiştir. Böylelikle İbn Hazm'ın, rey ve kıyastan uzak durmak, hiçbir âlimi taklit etmemek, dini doğrudan naslardan almak gibi hususlar başta olmak üzere, “seçkin ve övülmüş nesiller” olarak nitelediği ilk üç neslin, kendi Zâhirî fıkıh anlayışı ile esas itibariyle pek çok açıdan mutabık olduğunu vurgulamak istediği anlaşılmaktadır. Netice itibariyle ilk üç nesli ve mezhep imamlarını büyük ölçüde eleştirilerinin dışında bırakmaya çalışan İbn Hazm'ın, böylelikle yaşadığı dönemin hâkim fıkıh anlayışına yönelttiği eleştirilerle ilgili karşılaşılabileceği tepkileri asgariye indirmeyi de amaçlamış olabileceği söylenebilir. Ancak ne var ki İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* isimli eserinde mezkûr üç mezhep imamına yönelttiği eleştirilerde onların ta'lîl ve illet kıyası yaptığını belirtmesi, söz konusu kendi iddialarını bir anlamda çürütücü niteliktedir.

Diğer taraftan İbn Hazm'a göre illet kıyası yapanlar bu işlem için “*kıyas*” ismini, Aristo'nun mantık eserleri Arapçaya tercüme edildikten sonra kullanmaya başlamışlardır. İbn Hazm, kendisinin “*câmia*” olarak isimlendirdiği mantıkî kıyasın Arapçaya yanlış tercüme edildiğini, bu tercüme hatasını kendi lehlerine kullanan ehl-i kıyasın ise tikelden tikele ulaştıran ve zanna dayalı olan yöntemlerine de kıyas ismini vererek kavram kargaşası oluşturduklarını iddia eder. Buna göre ehl-i kıyas, kendisinin burhan kabilinden saydığı, en az birisi küllî olan iki mukaddimededen zorunlu sonuç çıkarma yöntemi olan

mantıkî kıyası (silcismûs/câmia), bazı sıfatlarda benzer olmaları sebebiyle hakkında nas olanın hükmünü nas olmayana taşıma yöntemi olan fikhî kıyası (mezmûm istikrâ) meşrulaştırmak için suistimal etmiştir. İbn Hazm'ın fikhî kıyası mantık ilmi açısından mezmûm ve fasit olarak nitelemesinin arkasında, fikhî kıyası burhana yani kesin bilgiye değil, kehanete ve zanna dayalı bir yöntem olarak değerlendirmesi bulunmaktadır.

Netice itibariyle İbn Hazm'a göre fikhî kıyas, bazı sıfatları açısından birbirine benzeyen, ancak ortak bir bütüne ait olmayan farklı cüzlere aynı hükmü vermek anlamına gelir. İbn Hazm bunun yerine tündengelim yönteminin işletildiği, aralarındaki benzerliğe bakılmaksızın bir ismin, küllün veya nev'in altına giren bütün cüzlere aynı hükmü verme yöntemi olan mantıkî kıyası esas almayı teklif etmektedir.

İbn Hazm'ın illet ve ta'lîl ile ilgili eleştirilerinin merkezinde ise mütekaddim dönemde (hicri üç ve dördüncü yüzyıl) yaygın olarak benimsenmiş olan aklî illetle şer'î illeti eşit gören anlayış, hikmetle ta'lîl anlayışı ve Mutezile'nin aslah nazariyesi bulunmaktadır. Ancak İbn Hazm, illetin sıhhat delilleri, illet olabilecek vasıfta aranan şartlar, illetlerin tearuzu durumunda tercih yöntemleri gibi, şer'î hükümlerde illet ve ta'lîli kabul edenlerin görüşlerini temellendirme ve sistemleştirme noktasında ayrıntılı olarak üzerinde durdukları konulara değinmemiş, bunun yerine birtakım naklî, hissî ve aklî delillerle ta'lîlin meşruiyeti meselesine yoğunlaşmıştır. Ne var ki onun illetin mahiyeti ve ta'lîlin meşruiyeti ile ilgili teorik düzeydeki temel eleştirileri büyük ölçüde Hanefîlerin ilgili görüşlerinin dışında kalmış gibi gözükmektedir.

İbn Hazm, kıyasın fasit bir delil olduğunu ehl-i kıyasa göstermek için *el-Muhallâ bi'l-âsâr* isimli kapsamlı fûrû-i fikhî eserinde onların yapmış olduğunu öne sürdüğü kıyaslara, onların usûl anlayışına göre benzer kuvvette (misil) veya evlâ bir kıyas yaparak karşı çıkmaya çalışmıştır. İbn Hazm'a göre onların kıyasla ilgili benimsedikleri usûl anlayışları, aslında yapmış oldukları bütün kıyasların batıl olduğunu açıkça göstermektedir. İbn Hazm'a göre kıyas işleminde asıl ile fer'in sadece ortak illetin bulunduğu meselede değil, bütün meselelerde hükümlerinin eşitlenmesi, bütün hükümleri açısından asıl ile fer'in birbirine benzetilmesi gerekir. Doğrusu İbn Hazm'ın Hanefîlerin kıyaslarına yönelttiği eleştirilerin önemli bir kısmı bu mukaddimeye dayanmaktadır. Ne var ki kıyası kabul edenler, sadece asıl ile fer' arasında ortak mananın olduğu meselede kıyas işleminin cari olduğunu savunmuşlardır.

İbn Hazm, ehl-i kıyasın fūrū-i fıkıhla ilgili meselelerde, naslara tâbi olmadıkları gibi kıyas yapmayı da bilmediklerini ve sürekli takip ettikleri belirli bir usûl anlayışlarının olmadığını öne sürmektedir. Ayrıca İbn Hazm, onların Kur'ân, Sünnet ve icmâi terk edip kıyasa başvurduklarını ancak bu kıyasların şu üç tenakuzdan birisini mutlaka içerdiğini iddia etmektedir. Buna göre onlar, kıyas yaptıkları meselelerde, benzer kuvvette (misil) veya daha güçlü ve açık (evlâ) kıyasları terk etmişler ya da kıyas yaptıkları meseleye benzeyen başka meselelerde kıyası terk etmişlerdir. İbn Hazm, Hanefîlerin yapmış olduğu kıyasların onların fıkıh usûlünde kıyasla ilgili belirlemiş oldukları kurallar ile çelişki arz ettiğini, bazı meselelerde ise onların bu kurallara göre kıyas yapmaları gerektiği halde kıyasa başvurmadıklarını veya daha uygun (evlâ) bir kıyası terk ettiklerini öne sürmektedir. Netice itibarıyla İbn Hazm'ın fūrū meselelerde Hanefîler özelinde ehl-i kıyasa yönelik eleştirisi, onların nasıl kıyas yapılacağını dahi bilmedikleri noktasında düğümlenir.

İbn Hazm, kıyası kabul edenlerin hiçbir meselede ortak illet tespit edemedikleri gibi fikhî meselelerinin çoğunda da kıyası terk ettiklerini, bu durumun ise kıyasın batıl olduğunun bir diğer delili olduğunu iddia etmiştir. Üstelik İbn Hazm'a göre ehl-i kıyasın yapmış olduğu bütün ta'lîl ve kıyaslara, alternatif başka ta'lîl ve kıyaslar yapmak suretiyle karşı çıkmak mümkündür. Böylece onların yaptığı ta'lîl ve kıyaslar kolaylıkla geçersiz kılınmış olur. Ayrıca iki kıyas arasında bir tearuz olduğunda bunlardan sahihini batılından ayırabilecek bir burhan mevcut olmadığı gibi sahih kıyas için ölçü ve şartlar belirlemek de mümkün değildir. Bu durum kıyas yönteminin bütünüyle geçersiz olduğunu gösterir. Oysa aklî deliller asla birbirini geçersiz kılmaz ve birbiriyle çelişmez. Dolayısıyla kıyas, ona göre aklî açıdan da batıl bir yöntemdir.

İbn Hazm, kıyasla ilgili benzer eleştirileri Mâlikî ve Şâfiîlere de yöneltmekle birlikte, eleştiri yoğunluğunun Hanefîlere karşı daha yüksek olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Hazm, birçok meselede Ebû Hanîfe'nin daha önce sahâbe ve tâbiînden hiç kimsenin benimsememiş olduğu, birbiriyle çelişen, gülünç görüş ve tasnifler ihdas ettiğini öne sürmüş, dolayısıyla onun birçok bidatin öncüsü olduğunu ima etmiştir.

İbn Hazm'ın Hanefîleri kıyas merkezli eleştirdiği meseleler incelendiğinde, bu meselelerin bir kısmında Hanefîlerin, kendi usûl anlayışları açısından daha kuvvetli olan delillerin bulunması sebebiyle kıyas yapmadıkları, diğer bir kısmında ise kıyasa değil,

başka delil ve yöntemlere başvurdukları tespit edilmiştir. Bununla birlikte onlar bazen baka delillerle ulaştıkları hükmü kıyasla da desteklemek için, İbn Hazm'ın da belirttiği üzere asıl ile fer' arasındaki bağı zayıf olduğu veya ortak illetin bulunmadığı kıyaslara da başvurmuşlardır. İbn Hazm'ın Hanefîlerin kıyaslarına karşılık, onların usûl anlayışına göre evlâ kıyaslar teklif ettiğini öne sürdüğü meselelerde ise genelde asıl ile fer' arasında daha çok sıfat açısından benzerlik olsa bile, bu benzerlik hükmün kendisine bağlandığı ve alamet kılındığı belirtilen manada bir benzerlik veya ortaklık değildir. İbn Hazm'ın bu hususu göz ardı ettiği söylenebilir. Üstelik kanaatimizce İbn Hazm, Hanefîlerin bazı fûrû meselelerde ilgili naslardan yararlanarak oluşturduklarını belirttikleri sistematik taksim ve tasniflere itibar etmemiş, bunları Hz. Peygamber ve selefin yolundan ayrılarak bidatler ihdas etmek olarak telakki etmiştir.

Tezde yer verilen birçok fûrû meselede görüleceği üzere İbn Hazm'ın nasların lafzî anlamlarını önceleyen yaklaşımının aksine, Hanefî mezhebinde nasların anlaşılması ve yorumlanması hususunda ilk nesillerin uygulamasının dikkate alındığı anlaşılmaktadır. Onlar âyet veya hadisleri, mezhep içi tevarüs etmiş kümülatif birikimi esas alarak yorumlamaya çalışmışlardır. Bu bağlamda Kerhî'nin, "ashâbımızın sözüne muhalif olan bütün âyetler neshe ve tercihe hamledilir, evlâ olan ise aralarını uzlaştırarak tevile hamledilmesidir"<sup>578</sup> sözü son derece önem arz etmektedir. Ancak İbn Hazm'a göre mantık ve dil kurallarını kullanarak nasların zâhirinden ne anlaşılıyorsa sadece onu kabul etmek esastır. Dolayısıyla ona göre ilk nesillerin uygulamasının çok fazla önem arz ettiği söylenemez.

Netice itibariyle bu çalışmada İbn Hazm'ın Hanefî mezhebi özelinde ehl-i reye yönelik kıyas eleştirisi, mantık ilmi bakımından temelleri ve fûrû-i fıkha yansımalarıyla birlikte ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu eleştirilerin haklı olup olmaması bir yana, usûl açısından bir alternatif sunması ve ehl-i reyin usûl anlayışının daha iyi temellendirilip gerekli tashihlerle geliştirilmesi bakımından büyük öneme sahip olduğunu söylemek gerekir. İbn Hazm'ın ehl-i reye yönelik diğer eleştiri noktaları ve bu eleştirilerin onların görüşlerine etkisi üzerine daha kapsamlı ve derinlikli çalışmalar yapılması alan açısından faydalı olacaktır.

---

<sup>578</sup> Kerhî, *Risâle fi'l-usûl*, s. 116.

## KAYNAKÇA

### *Kitaplar*

- Abdurrahman, Taha, *Tecdidü'l-menhec fî takvîmi't-türâs*, Beyrut: Dâru'l-Beyzâ, el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, 1994.
- Apaydın, H. Yunus, *İbn Hazm: Hayatı – Görüşleri: Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- \_\_\_\_\_, *İslam Hukuk Usulü*, Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016.
- Aristoteles, *Organon III: Birinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1950.
- \_\_\_\_\_, *Organon V: Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1952.
- Aybakan, Bilal, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Basrî, Ebu'l-Huseyn, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkıh*, nşr. Hafîl el-Meys, I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Beyhakî, Ebu Bekir, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-X, nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Boynukalın, Mehmet, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri (III-XIII. Hicri Yüzyıl)*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam aklının oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi, 2000.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I-V, nşr. Muhammed Sadık el-Kamhâvî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, h. 1405.
- \_\_\_\_\_, *el-Fusûl fî'l-usûl*, nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî, I-IV, Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, nşr. İsmetullah İneytullah Muhammed, dirâse ve tashih Said Bektaş, I-VIII, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Medine: Dâru's-Sirâc, 2010.

- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, I-II, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, *Sünenü'd-Dârekutnî*, nşr. Şuayip Arnavut, Hasan Abdülmün'im Şelebi, Abdüllatif Hırzullah, Ahmed Berhum, I-V, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Debûsî, Ebu Zeyd, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*, nşr. Halîl Muhyiddîn el-Meys, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Dönmez, İbrahim Kafi, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Duman, Soner, *İlk Dönem Hanefî Usulünde İlet Tartışmaları*, İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 2010.
- \_\_\_\_\_, *İmam Şâfi'nin Kıyas Anlayışı*, İstanbul: İSAM yayınları, 2017.
- Ebherî, Esîrüddîn, *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik*, nşr. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Çantay Kitabevi, 2001.
- Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Bursa: Asa Kitabevi, 1999.
- Fârâbî, Ebu Nasr, *İhsâü'l-ulûm*, nşr. Osman Muhammed Emin, Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1931.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu'l-Burhân Burhân Kitabı* (metin-çeviri), çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Fülûsî, Mesûd, *el-Cedel inde'l-usûliyyîn*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-Kıstâsü'l-müstakîm: Dosdoğru Ölçü*, çev. İbrahim Çapak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- \_\_\_\_\_, *Mi'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü*, çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- \_\_\_\_\_, *el-Mustasfâ*, nşr. Muhammed Abdüsselam Abduşşâfi, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Guerrero, Rafael Ramón, "Aristotle and Ibn Hâzım. On the Logic of the Taqrîb" (*Ibn Hâzım of Cordoba: the life and works of a controversial thinker* içerisinde), Leiden: Brill, 2013, s. 403-416.



- Güler, Zekeriya, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Güman, Osman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Habenneke, Abdurrahman Hasan Meydânî, *Davâbitü'l-ma'rife ve usûlü'l-istidlâl ve'l-münâzara*, Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1993.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî, *el-Câmi' mine'l-Îsâl* (el-Muhallâ bi'l-âsâr fi şerhi'l-Mücellâ bi'l-ihtisâr I. cildinin içinde), nşr. Hâlid er-Rabbat, I-XIX, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2016.
- \_\_\_\_\_, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, I-III, çev. Halil İbrahim Bulut, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- \_\_\_\_\_, *İbtâlü'l-kıyâs* (Ignaz Goldziher, *Zâhirîler Sistem ve Tarihleri* içinde) çev. Cihad Tunç, s. 167-184, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982.
- \_\_\_\_\_, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, I-II, Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 2009.
- \_\_\_\_\_, *el-İ'râb ani'l-hîreti ve'l-iltibâsi'l-mevcûdeyn fi mezâhibi ehl-i'r-re'y ve'l-kıyâs*, nşr. Muhammed b. Zeynelabidin Rüstem, I-III, Riyad: Edvâü's-Selef, 2005/1425.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü'd-Dürre fi mâ yecibü i'tikâdühû*, nşr. Ahmed b. Nâsır b. Muhammed el-Hamed-Saîd b. Abdurrahman b. Musa el-Kazakî, Mekke: Mektebetü't-türâs, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Merâtibü'l-icmâ fi'l-ibâdât ve'l-muâmelât ve'l-i'tikâdât*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998/1419.
- \_\_\_\_\_, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, nşr. Abdülğaffâr Süleyman el-Bündârî, I-XII, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Mülahasanu İbtâli'l-kıyâs ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl*, nşr. Saîd el-Afğânî, Beyrut: Dâru'l-Muktebis, 2014.
- \_\_\_\_\_, *en-Nübez fi usûli'l-fikh*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sakâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1981.
- \_\_\_\_\_, *Risâletân ecâbe fihimâ an risâleteyni suile fihimâ suâlu ta'nîf* (Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî III. cilt içinde), nşr. İhsan Abbas, Cilt III, s. 71-116. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1981.

- \_\_\_\_\_, *Risâletü merâtibi'l-ulûm* (Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî IV. cilt içinde), nşr. İhsan Abbas, Cilt IV, s. 59-90. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1983.
- \_\_\_\_\_, *Risâletü't-tevkîf alâ şârii'n-necât* (Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî III. cilt içinde), nşr. İhsan Abbas, Cilt III, s. 129-140. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1981.
- \_\_\_\_\_, *es-Sâdi' fi'r-red alâ men kâle bi'l-kıyâs ve'r-re'y ve't-taklîd ve'l-istihsân ve't-ta'lîl*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Alü Selmân, Amman: Darü'l-Eseriyye, 2008.
- \_\_\_\_\_, *et-Takrîb li-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emsileti'l-fikhiyye*, nşr. Abdülhak b. Molla et-Türkmânî, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvakkî'in an rabbi'l-âlemîn*, I-V, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Rüşd, *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*, neşir ve çeviri Hacı Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- İbn Sâid, Ebu'l-Kâsım el-Kâdî el-Endelüsî, *Kitâbu Tabakâti'l-ümem*, nşr. Luis Şeyho, Beyrut: Matba'atü'l-Kasolikiyye li'l-Ebâ el-Yesu'iyin, 1912.
- İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, er-Redd Ale'l-Mantıkıyyîn, I-II, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1993.
- İmamoğlugil, Halil, "Akıl Yürütme (İstidlâl)" (*Mantık El Kitabı içinde*), Ankara: Grafiker Yayınları, 2016, s. 157-231.
- Kerhî, Ebu'l-Hasan, *Risâle fi'l-usûl* (Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar içinde*), nşr. Zekeriyâ Ali Yusuf, Kahire: Matbaatü'l-İmam, t.y.
- Kömürcü, Kamil, "Tasdik Türleri ve Beş Sanat" (*Mantık El Kitabı içinde*), Ankara: Grafiker Yayınları, 2016, s. 235-260.

- Köz, İsmail, “Mantığın Tarihçesi” (*Mantık El Kitabı* içinde), Ankara: Grafiker Yayınları, 2016, s. 29-70.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed, *et-Tecrîd*, I-XII, nşr. Muhammed Ahmed Sirac, Ali Cum'a Muhammed. Kahire: Dâru's-Selâm, 2006.
- Merğînânî, Ebu'l-Hasan Burhaneddin, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedâ*, I-IV, nşr. Talâl Yusuf, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Neşşâr, Ali Sami, İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu, I-II, çev. Osman Tunç, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Rescher, Nicholas, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Ahmet Kayacık, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Sabra, Adam, “Ibn Hâzım's Literalism: A Critique of Islamic Legal Theory” (*Ibn Hâzım of Cordoba: the life and works of a controversial thinker* içerisinde), Leiden: Brill, 2013, s. 403-416.
- Serahsî, Şemsüleimme Ebû Sehl Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, I-II, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- \_\_\_\_\_, *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Şâfî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1940/1358.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Asl*, I-XII, nşr. Mehmet Boynukalın, Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 2012.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf, *Tabakâtü'l-fukahâ*, Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1970.
- Tahâvî, Ahmed b. Muhammed, *Şerhu meâni'l-âsâr*, I-V, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câd el-Hak, b.y. Âlimü'l-Kütüb, 1994.
- Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Fârukî el-Hanefî, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Tekin, Ali, *Varlık ve Akıl: Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan Teorisi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Yefût, Salim, *İbn Hazm ve'l-fikrû'l-felsefî bi-Mağrib ve'l-Endeliüs*, Dârü'l-beyzâ: el-Merkezü's-Sekâfiyyi'l-Arabî, 1986.

Yetkin, Hacer, *Haneî Usûlünün Kurucularından Debûsî ve Usûl Anlayışı*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.



### ***Sürelî Yayınlar***

- Altunya, Hülya, “İbn Hazm’a Göre Anlamın Nesnelleştirilmesinde Mantığın Rolü”, *Milel ve Nihal*, 2009, cilt: VI, sayı: 3, s. 125-144.
- Apaydın, H. Yunus, “Kurtubalı Zâhirî Fakih İbn Hazm’ın Şer’î Hükümleri Tasnifi: Merâtibu’ş-Şerîa”, *İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2009, cilt: VII, sayı: 14, s. 107-119
- Çapak, İbrahim, “İbn Hazm’ın Mantık Anlayışı”, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2007, sayı: 8, s. 23-46.
- Dilek, Uğur Bekir, “Nassın-Mefhûm-i Muvâfakatin Delâleti: Lafzî Bir Delâlet mi Kıyas-ı Celî mi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2012, sayı: 20, s. 317-339.
- Duman, Soner, “er-Redd Ale’l-Mantıkiyyîn Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Teymiyye’nin Fikhî Kıyas ile Mantıkî Kıyas Arasındaki İlişkiye Dair Görüşleri”, *Hikmet Yurdu*, 2010, cilt: III, sayı: 6, s. 193-210.
- Fierro, Maribel, “Why Ibn Hâzm became a Zâhirî: Charisma, Law and the Court”, *Hamsa: Journal of Judaic and Islamic Studies* 4 (2017-March 2018), s. 1-21.
- İbn Sehl, Ebu’l-Esbağ İsa el-Kâdî el-Ceyyânî, “Kitâbu’t-Tenbîh alâ şüzûzi İbn Hazm”, *Mecelletü’z-Zehâir*, risaleyi neşreden: Semir el-Kudûrî, 2003, sayı: 15-16, s. 95-108.
- Kutluer, İlhan, “Bir Reddiyyenin Anatomisi: İbn Hazm’a Nisbet Edilen er-Redd “ale’l-Kindî el-Feylesûf Adlı Risalenin Tahlili”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 3, s. 23-40.
- Nas, Taha, “Mefhumu’l-Muvafaka’nın Delaleti”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2011, sayı: 18, s. 91-110.
- Sipahi, Yıldırım, “Ebû Ca’fer et-Tahâvî’de İstihsân Delîli Sorunu”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, cilt: III, sayı: 6, s. 1-23
- Tan, Oğuzhan, “İbn Hazm Örneğinde Kıyassız Bir Fıkhın İmkânı”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2014, cilt: L, sayı: 4, s. 9-31.
- \_\_\_\_\_, “Kökeni Oluşumu ve Algılanışı Bakımından İbn Hazm Öncesinde Zâhirîlik”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt: LI, sayı: 2, s. 137-166.

Türker, Yusuf, İbn Hazm'ın "et-Tevkîf Alâ Şârii'n-Necât bi İhtisâri't-Tarîk" Adlı Risalesi, *Diyanet İlmî Dergi*, 2014, cilt: L, sayı: 4, s. 119-132.



### ***Diğer Yayınlar***

Acar, Muhammet Ali, “Gayri Müslimlere Şer’î Hükümlerin Tatbikinde Endülüs Tecrübesi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Medeniyet ve Birlikte Yaşama Kültürü*, Konya, 2017, s. 183-194.

Acar, Muhammet Ali-Durmuş, Enes, “İbn Hazm’da Sahâbî Kavli ve Efdaliyet Nazariyesi”, *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli SAHÂBE-III- Sahâbe ve Dirâyet İlimleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018, s. 293-320.

Apaydın, H. Yunus, “İbn Hazm”, *DİA*, XX, s.39-52.

\_\_\_\_\_, “İbn Hazm’ın İctihad Anlayışı”, *Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010, s. 395-404.

\_\_\_\_\_, “el-İhkâm”, *DİA*, XXI, s. 532-534.

\_\_\_\_\_, “Kıyas” (fıkıh), *DİA*, XXV, s. 529-539.

\_\_\_\_\_, “el-Muhallâ”, *DİA*, XXX, s. 404-406.

\_\_\_\_\_, “Zâhiriyye”, *DİA*, XXXIV, s. 93-100.

Ataş, Sacide, *Ebu’l-Huseyn el-Basrî’nin Kıyas Anlayışı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), 2017.

Baktı, Ahmet Selman, *Hanefilerde Kıyas Uygulamaları (Merğinanı’nın el-Hidaye Adlı Eseri Çerçevesinde)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), 2011.

Bâla’meş, Faysal b. Said, *el-Mesâilü’l-fıkhiyye elletî enkerâ fihâ ibn hazm el-istidlâle bi’l-kıyâs fî ebvâbi’l-ibâdât min kitâbihi’l-muhallâ*, I-III, Mekke: Ümmü’l-kurâ Üniversitesi Şeriat ve İslâmî İlimler Fakültesi (Doktora Tezi), h. 1425-1426.

Baçoğlu, Tuncay, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usulü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), 2001.

Durmuş, İsmail, “İbnü’l-Mukaffa”, *DİA*, XXI, 130-134.

Durusoy, Ali, “Kıyas” (mantık), *DİA*, XXV, s. 525-529.

Gül, Şirin, *İbn Hazm’ın Kıyası Reddi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), 2001.

Günay, H. Mehmet, “İbnü’l-Mugallis”, *DİA*, XXI, 129-130.

Haral, Nurhayat, *İbn Hazm’ın Hukuk Metodolojisinde “Delil” Kavramı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), 2000.

Itr, Nureddin, “Dâvûd ez-Zâhirî”, *DİA*, IX, 49-50.

Köse, Saffet, “İbn Dâvûd ez-Zâhirî”, *DİA*, XIX, 410-411.

Kutluer, “İbnü’l-Mukaffa’ (düşüncesi)”, *DİA*, XXI, 134-137.

Sekafî, Muhammed b. Şüdeyd, *İlzâmâtü İbn Hazm Ez-Zâhirî Li’l-Fukahâi Min Hilâli Kitâbihi’l-Muhallâ (Min Evveli Kitâbi’s-Salât İlä Nihâyeti Kitâbi’z-Zekât)*, Mekke: Ümmü’l-kurâ Üniversitesi Şeriat ve İslâmî İlimler Fakültesi (Doktora Tezi), h. 1431-1432.

Şüheyrî, Dayfullah b. Âmir, *İlzâmâtü İbn Hazm Ez-Zâhirî Fukahâe’l-Mezâhibi’l-Erbea’ Fî Kitâbi’t-Tahâra Mine’l-Muhallâ*, Mekke: Ümmü’l-kurâ Üniversitesi Şeriat ve İslâmî İlimler Fakültesi (Doktora Tezi), h. 1431-1432.

Tan, Oğuzhan, *Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn. Hazm ve Usûl Anlayışı*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), 2007.

Taş, Aydın, “Şeybânî, Muhammed b. Hasan”, *DİA*, XXXIX, 38-42.

Özdemir, Mehmet, İbn Hazm’ın Yaşadığı Endülüs, *Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010, s. 29-58.

Yurdağür, Metin, “Haşviyye”, *DİA*, XVI, 426-427.



## ÖZGEÇMİŞ

Muhammet Ali ACAR, 1992 yılında Meram-Konya’da doğdu. 2010 yılında Konya Merkez Anadolu İmam Hatip Lisesi’nden, 2015’de ise Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. Aynı sene Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Bilim Dalı’nda yüksek lisansa başladı. Ağustos 2015’de Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Ana Bilim Dalı’nda araştırma görevlisi olarak atandı. Akabinde yüksek lisansına Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Bilim Dalı’nda devam etti. Halen aynı fakültede araştırma görevlisi olarak görev yapan Acar, Arapça ve İngilizce bilmektedir.