

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM HUKUKU)
ANABİLİM DALI

Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından
İBN HAZM VE USÛL ANLAYIŞI

- Doktora Tezi -

Hazırlayan
Oğuzhan TAN

Ankara- 2007

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM HUKUKU)
ANABİLİM DALI

Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından
İBN HAZM VE USÛL ANLAYIŞI

- Doktora Tezi -

Hazırlayan
Oğuzhan TAN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN

Ankara- 2007

ÖZET

Tan, Oğuzhan, Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı, Doktora Tezi, Danışman: Prof.Dr. İbrahim ÇALIŞKAN, Ankara Üniversitesi, 2007.X+267s.

Bu tez, bir Giriş ve iki Bölümden oluşmaktadır. Girişte tezin içeriği ve hazırlanmasında izlenen yöntem hakkında bilgi verilmektedir.

İlk bölümde İbn Hazm'ın hayatı ve ilmî kişiliği üzerinde durulmakta ve bunların İbn Hazm'ın ortaya koymuş olduğu düşünce üzerinde ne gibi bir etkiye sahip olduğu tartışılmaktadır. Bunun yanında İbn Hazm'ın savunduğu metot anlayışının tarihi arkaplanı ele alınmakta ve İbn Hazm'ın gerek Zâhirîlik gerekse Endelüs fıkıh düşüncesindeki önemi vurgulanmaktadır.

Tezin ikinci bölümde ise İbn Hazm'ın kaynaklara bakışı ve usûl anlayışının karakteristik özellikleri ele alınmakta, kıyâs ve ta'lîl bağlamında İbn Hazm'ın hakim usul anlayışına yönelik eleştirilerine yer verilmektedir.

ABSTRACT

Tan, Oğuzhan, Ibn Hazm and His Understanding of Islamic Jurisprudence Methodology (al-Usûl) in Terms of Historical Context and Characteristics, PhD thesis, Supervisor: Prof.Dr. İbrahim ÇALIŞKAN, Ankara Universty, 2007. X+267 p.

This thesis consists of a Introduction and two Chapters. Introduction is designed to acquaint with content of the thesis and method followed in preparation of it.

The first chapter covers Ibn Hazm's life and personality as a muslim scholar and it makes clear that to what extent his personality has effects on his methodolgal views. In this chapter, the writer copes with the historical background of Ibn Hazm's Methodology Understanding and his impotence in the both of Zahirism and Islamic jurisprudence thought in Andalusia.

The second chapter is composed to explain İbn Hazm's approachs to sources in Islamic jurisprudence with regard to zahiri law thought and to deal with the characteristics of Ibn Hazm's understanding of methodology and his criticisms to prevailing methodology of Islamic jurisprudence.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	VII
KISALTMALAR	X
GİRİŞ	1
İÇERİK VE YÖNTEM	1
I. KONUNUN ÖNEMİ	1
II. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI	4
III. KONUNUN SUNULMASI	4
IV. KONUN İNCELENMESİNDE İZLENEN YÖNTEM	5
V. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ	7
BİRİNCİ BÖLÜM	12
İSLAM HUKUK TARİHİNDE İBN HAZM	12
I. İBN HAZM HAYATI İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ	12
A. İbn Hazm'ın Nesebi	13
1. İbn Hazm'ın Nesebi Hakkındaki Görüşler.....	14
2. İbn Hazm'ın Nesebi Hakkındaki Görüşlerin Değerlendirilmesi.....	16
B. Ana Hatlarıyla İbn Hazm'ın Hayatı	20
C. İbn Hazm'ın İlmî Kişiliği	27
D. İbn Hazm'ın Fıkhî Yönü	29
E. İbn Hazm'ın Zâhirîliği Tercih Etme Sebepleri	32
F. İbn Hazm'ın Hocaları.....	36

G.	İbn Hazm'ın Eserleri	38
II.	İBN HAZM'IN USÛL DÜŞÜNÇESİNİN TARİHİ ARKAPLANI	42
A.	Dâvûd b. Alî ve İlk Zâhirîlik	43
1.	Dâvûd b. Alî'nin Eserleri	44
2.	Dâvûd b. Alî'nin Usûl Görüşleri	47
3.	Dâvûd b. Alî Öncesinde Zâhirî Düşüncenin İzleri	57
4.	Dâvûd b. Alî Sonrasında Zâhirîlik	61
B.	İbn Hazm'ın Usul Düşüncesinin Endelüs Kökleri	66
1.	İbn Hazm Döneminde Endelüs'te İlmî Hayat	66
2.	İbn Hazm Öncesinde Endelüs'te Fıkhî Düşünce	67
a.	Endelüs'te Evzâî Mezhebi	68
b.	İbn Hazm Öncesinde Endelüs'te Malikîlik	70
ba.	Malikîliğin Endelüs'e Girişi	71
bb.	Malikîliğin Endelüs'te Yayılması	72
c.	Endelüs Mâlikîliği ve Ehl-i Hadis ile Münasebetleri	77
C.	Felsefî İlimlerin İbn Hazm'ın Metod Anlayışına Etkisi	86
1.	Felsefenin İslam Dünyasına Girişi ve Dinî İlimler Üzerindeki Etkisi ...	86
2.	Felsefî İlimlerin Endelüs'e Girişi	88
3.	Felsefî Eserlerin Arapçaya Tercümesinin Dinî İlimler Üzerindeki Etkisi ve İbn Hazm'ın Bu Konudaki Tavrı	91
4.	İbn Hazm'ın Metod Anlayışında Mantığın Yeri ve Önemi	92
a.	İbn Hazm'ın Bilgi Anlayışı ve Metod Anlayışı Açısından Önemi	96
b.	Zâhirî Düşünce'de Dil-Mantık İlişkisi	97
c.	İbn Hazm'ın Metod Anlayışında Mantıkî Kıyâs	102

d. İbn Hazm'ın Mantıkî Kuralları Fikhî Meseleler Üzerinde Uygulaması ve Bu Konuda Karşılaştığı Tepkiler.....	103
D. Zâhirîliğin Endelüs'e Girişi ve İbn Hazm Snrasında Zâhirîlik	108
1. Zâhirîliğin Endelüs'e Girişi.....	108
2. İbn Hazm Sonrasında Zâhirîlik	110
E. Zâhirî Mezhebinin Yayılması	114
F. Zâhirî Düşünce'nin Karşılaştığı Tepkiler.....	118
1. Dâvûd b. Alî'ye Yönelik Tepkiler	118
2. İbn Hazm'a Yönelik Tepkiler	123
3. İbn Hazm ile Ebu'l-Velîd el-Bâcî Arasındaki Münâzaralar	132
İKİNCİ BÖLÜM.....	138
İBN HAZM'IN KAYNAK ANLAYIŞI VE KİYÂS BAĞLAMINDA EHL-İ RE'YE İTİRAZLARI.....	138
I. İBN HAZM'IN USÛL ANLAYIŞINDA GEÇERLİ (MU'TEBER) DELİLLER.....	138
A. Nasslar (Kur'ân ve Sünnet).....	139
1. Mütevatir Haber ve Haber-i Vâhid:	143
2. Bağlayıcılığı Bakımından Sünnetin Kısımları	150
3. Hz. Peygamber'in Sünnetleri Arasında Tearüz.....	151
4. Nesih	152
5. Kur'ân'da ve Hükümlerde Müteşâbih.....	154
B. İcmâ'	155
C. Zâhirî Usûl Anlayışına Özgü Anlamıyla Delîl	162
1. Delilin İcmâa Benzeyen Kısımları	163

2.	Nasslardan Elde Edilen Delil	167
II.	İBN HAZM'IN USÛL ANLAYIŞINDA GEÇERSİZ DELİLLER	169
A.	Sahâbî Kavli	169
B.	Maslahat Prensibi	170
C.	Önceki Ümmetlerin Şeriatları	171
D.	İhtiyat ve Sedd-i Zerfa Prensibi.....	172
E.	İstihşân	172
F.	Medînelilerin Ameli	174
III.	İBN HAZM'IN DİNİ KONULARDA İLLİYETİ VE TA'LİLİ REDDİ	175
A.	İllet Kavramının Mahiyeti ile İlgili Yaklaşımlar	176
B.	İbn Hazm'ın İlet Anlayışı/Kavramı Karşısındaki Tavrı	184
C.	İbn Hazm'ın Tabiat Görüşü ve Zâhirîlik.....	192
IV.	İBN HAZM'IN KİYÂS'A YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ	196
A.	İbn Hazm'ın Kıyâs Tanımlarına Yönelik Eleştirileri.....	196
B.	İbn Hazm'ın Kıyâs'ın Kavramsal Mahiyetine Eleştirisi	206
C.	İbn Hazm'a Göre Kıyâsın Meşru Olmadığını Gösteren Deliller	209
D.	İbn Hazm'ın Kıyâs'ın Naklî Delillerine Yönelik Eleştirileri.....	211
E.	İbn Hazm'ın Kıyâsın Meşruiyetine Dair İcmâ Olduğu Görüşünü Reddi	214
F.	İbn Hazm'ın Sahâbe'nin Kıyâs Yaptığına Dair İleri Sürülen Delillere İtirazı	216
G.	İbn Hazm'ın Dinde Kıyâsa Gerek Olmadan Meselelerin Çözömlenebileceğine Dair İleri Sürdüğü Örnekler	221
H.	İbn Hazm'ın Kıyâsı Aklî Açıdan Reddi.....	227
İ.	İbn Hazm'a Göre Kıyâsçıların Çelişkileri ve Tutarsızlıkları	235

J. İbn Hazm'ın Kıyâsı Reddetmenin Bir Bidat Olduğu Şeklindeki İddiaya	
Cevabı	238
SONUÇ	241
KAYNAKÇA	245
ÖZET	267
ABSTRACT	268

ÖNSÖZ

İslâm hukuk usûlünün orijinalitesi ile ilgili tartışmalar ise iki yönlüdür. Bunlardan ilki dışarıdan/oryantalist bir bakışı ifade etmektedir. Bu bakışa göre, tıpkı İslam gibi İslam hukuku ve usûlü de başka kaynaklardan alınarak bir araya getirilmiş beşeri bilgiler bütünüdür. İslam hukuk usûlünün orijinalitesi hakkındaki ikinci eleştirel bakış ise içeriden yani Müslüman ilim adamları tarafından ortaya konulmakta olup, usûl adı altında ele alınan kaide ve konuların ne derece usûle dahil olduğu etrafında yoğunlaşmaktadır. Genel olarak Zâhirîlerin özel olarak ise İbn Hazm'ın İslamî ilimlerin ele alınışında kullanılan hakim metod anlayışına yönelttiği eleştiriler de bu türden eleştirilerdir.

İbn Hazm'ın kendisi de ehl-i sünnetten olmasına rağmen onun eleştirileri ehl-i sünnetin fikhî metod anlayışına yöneliktir. Bu durum Mâlikî, Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri gibi ehl-i sünnet fikhının önde gelen mezheplerine mensup alimleri İbn Hazm ve Zâhirîlere karşı alacakları tavır konusunda zor duruma düşürmüştür. Çünkü onlar, ehl-i sünnetten olmayan ve aynı zamanda kıyâsı reddeden kimseler hakkında takındıkları dışlayıcı tavrı Dâvûd b. Alî ve İbn Hazm hakkında aynı derecede rahat bir şekilde sergileyememişlerdir. Zira gerek Dâvud gerekse İbn Hazm, kıyâsı reddetmelerine rağmen hala ehl-i sünnet anlayışını savunmaya devam etmektedirler. Bu açıdan Zâhirîler Sünnî fakat hakim anlayışa aykırı davranan kimseler olarak algılanmıştır.

Zâhirîler kıyâsı reddettikleri için akli da reddetmiş sayılmış ve savundukları mezhebin bir tür “sathîlik” olduğu düşünülmüştür. Bu açıdan onların yaklaşımları şâz bir yaklaşım olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda gerek Dâvûd b. Ali'nin gerek İbn Hazm'ın gerekse diğer Zâhirîlerin zaman zaman “ümmetin alimlerinden”

olmadıkları dahi ifade edilmiştir. Bu noktada karşımıza şu soru çıkmaktadır. Acaba Zâhirîlik gerçekten de marjinal bir bakış açısını temsil eden kuru bir lafızcılık veya herhangi bir metodu olmayan yüzeysel bir bakış mıdır? Yoksa kendi içinde tutarlı, nassları merkeze alarak dinde hüküm koymayı sadece Şâri'e özgü kılmaya çalışan bir düşünce hareketi midir? Veyahut tamamen övgü ya da tamamen yergi arasında kendisine yer bulan, diğer mezhepler gibi doğru ve yanlış yaklaşımları olan bir mezhep midir? Bu hususun aydınlatılması gereken bir nokta olduğunu görmemiz, böyle bir konuda çalışma yapmak isteyişimizin önemli nedenlerinden biri olmuştur.

İbn Hazm'ın Zâhirî mezhebinde çok önemli bir yeri vardır. Hatta Zâhirî mezhebinden bahsedildiği zaman İbn Hazm'a mezhebin ilk imâmı sayılan Dâvûd b. Alîden bile daha çok değinildiğini söylemek yanlış olmaz. Zâhirîlere yönelik genel bir olumsuz bakış olmakla birlikte, bu olumsuz bakışın Dâvûd b. Alîden çok İbn Hazm üzerinde yoğunlaştığını görmekteyiz. Dâvûd b. Alî, selef-i sâlihten kabul edilirken İbn Hazm sapkın görüşlere sahip biri olarak algılanabilmektedir. Bu noktada İbn Hazm'ın Zâhirî mezhebi içerisindeki yerinin ne olduğu konusu da karşımızı çıkmaktadır. Bu konudaki genel tavır. İbn Hazm'ı ve ortaya koymuş olduğu düşünceyi Dâvûd b. Alî'nin ortaya koymuş olduğu düşüncenin bir uzantısı olarak görülmesi şeklindedir. Ancak İbn Hazm'ı Zâhirîlik içerisinde farklı bir yere oturtan başka özellikleri de vardır. İbn Hazm'ı İbn Hazm yapan şey sadece Dâvûd b. Alîden beri tevarüs edilegelen Zâhirîlikten mi ibarettir? Yoksa İbn Hazm oluşturmuş olduğu düşünce projesinde başka kaynaklardan da yararlanmış mıdır? Bu sorular, gerek Zâhirîliğin gerekse İbn Hazm'ın daha iyi anlaşılabilmesi için üzerinde durulması ve cevaplandırılması gereken sorulardır.

İbn Hazm'ın bu şekilde algılanması sonucunda onun metodolojiye yönelik eleştirileri ve katkıları yeterince ciddiye alınmamış ve marjinal yaklaşımlar olarak

değerlendirilmiştir. İbn Hazm hakkındaki bu olumsuz tavır, onun objektif bir şekilde ele alınıp incelenmesini engellemiştir. Bu tablo çerçevesinde İbn Hazm, İslam hukuk tarihinde üzerinde durulması en cazip kimselerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle son yüz yıl içerisinde İbn Hazm merkez alınarak yapılan Zâhirîler hakkındaki müstakil çalışmaların sayısı artmış ve Zâhirî düşünce daha net ve daha objektif bir şekilde ortaya konmaya çalışılmıştır. Fakat gerek İbn Hazm gerekse Zâhirîlerle ilgili olarak Türkiye’de yapılan çalışmaların sayısı hala olması gereken düzeyin altındadır. Bu alanda yapılan çalışmaların sayısı bir elin parmaklarını geçmeyecek sayıdadır. Hem bu boşluğun doldurulmasına bir katkı sağlamak hem de İbn Hazm özelinde Zâhirî usûl anlayışını ve bu anlayışın arkaplanında yatan etkenleri objektif bir şekilde inceleyebilmek amacıyla biz de bu çalışmayı yapmış bulunmaktayız.

Zorlu geçen tez hazırlama sürecinde yardım ve desteklerini benden hiçbir zaman esirgemeyen ve tezimin danışmanlığını yapan muhterem hocam Prof. Dr. İbrahim Çalışkan beye, tezimin daha sistematik bir hal almasında büyük katkılarını gördüğüm değerli hocam Prof. Dr. Osman Taştan beye, ayrıca tezime yöneltmiş oldukları kıymetli tavsiye ve eleştirilerden dolayı değerli hocalarım Prof. Dr. Saffet Köse, Prof. Dr. Mehmet Bayraktar ve Prof. Dr. Nesimi Yazıcı beylere teşekkürlerimi sunarım.

Oğuzhan Tan

KISALTMALAR

Bkz: Bakınız

b.: Bin

bt.: Bint

b. y.: Baskı yeri yok

h.: Hicrî

Hz.: Hazreti

Krş: Karşılaştırınız

mad: Maddesi

m.: Miladî

m.y.: Matbaa adı yok

ö.: Ölüm tarihi

s.: Sayfa numarası

ss.: Sayfaları arası

t.y.: Basım tarihi yok

v.d: Ve devamı

GİRİŞ

İÇERİK VE YÖNTEM

I. KONUNUN ÖNEMİ

Fıkıh usûlü, kat'î midir? Başka bir deyişle nasslardan hükümler elde etmede izlenmesi gereken sabit ve kesin bir metodoloji var mıdır? Bu soru, usûlcüler tarafından ortaya atılmış ve tartışılmıştır. Kur'ân'ın gerek bir bütün olarak gerekse tafsilî olarak bir delil ve kaynak olduğu su götürmez bir gerçektir. Sünnet, ise bütün olarak bir delil iken Sünnet başlığı altında ele alınan bazı haber çeşitlerinin delil değeri mezhepten mezhebe farklılık gösterebilmektedir. İcmâ ve icmâ'nın türlerinin mahiyeti, tarifî ve hücciyeti hakkında da görüş farklılıkları vardır. Bununla birlikte ehl-i sünnetin usûl anlayışında İcmâ geçerli bir delil ve hükümler için önemli bir kaynaktır. Kıyâsa ise, yine ayrıntılar hakkında yaklaşım farklılığı olmakla birlikte söz konusu usûl anlayışında geçerli kabul edilmiştir. Böylece Kitâb, Sünnet, İcmâ ve Kıyâs'ın kabul edilmesi ehl-i sünnetin fıkıh anlayışının temel bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Ehl-i sünnet çizgisi dışında kalan çeşitli fıkıh mezheplerinin Kitâb dışındaki asıllar hakkında farklı yaklaşımlarının olduğu bilinmektedir. Zâhirîler ehl-i sünnet içerisinde kalmaya çalışarak bu kaynaklardan İcmâ ve Kıyâs hakkında tamamen farklı düşünmektedirler. Onlar geçerli olan İcmâ'ı Sahâbe icmâna hasr etmiş kıyâsı ise tamamen geçersiz kabul etmişlerdir. Bu açıdan Zâhirîlik, sünnî karakterli bir fikhî mezhebin, hakim Sünnî fıkıh anlayışına metodoloji konusunda yönelttiği itirazların veya eleştirilerin bir ifadesidir. Aslında eleştiri ya da ihtilaf sıkça karşılaşılan bir durum olduğu halde Zâhirîlerin bu eleştirilerinden dolayı hoş karşılanmaması ve marjinal bir grup olarak algılanmasının

kökeninde, Zâhirîlerin söz konusu eleştirilerinde çok sert olmaları yanında, kıyâsı kabul edenleri dine ekleme yapmakla itham etmeleri yer almaktadır.

Bu tez çalışmasını yapmadan önceki izlenimimiz, Zâhirîlerin “durgun suya abdest bozma”, “Kur’ân’a abdestsiz dokunabilme” ve “taklidi haram kabul etme” gibi bazı konulardaki belli görüşleri üzerinden mezhebin bütünü hakkında fikir edinildiği ve mezhebin her konuda bu örneklerdeki gibi yanlış bir tutum içerisinde olduğunun varsayıldığı şeklindedir. Bir mezhebin ya da bir düşünce hareketinin belli örnekler üzerinden tamamen yanlış kabul edilmesinin bilimsel bir yaklaşım olduğu söylenemez. Bu açıdan Zâhirî mezhebinin, objektif bir şekilde ve kendi düşünce akışı içerisinde ele alınarak savunduğu görüşlerin delilleri ile birlikte incelenmesinde ve değerlendirilmesinde büyük bir önem vardır. Zira bir şey hakkında hüküm verebilmek, o şeyin tanınması ve incelenmesi ile mümkündür.

Zâhirîlik hakkında söylenen bazı şeyler, kendi bağlamı dışında aktarılmış ve bu da mezhebin eksik bir şekilde anlaşılmasına ve değerlendirilmesine neden olmuştur. Aydınlatıcı olması açısından burada şu örneği vermek isteriz: Zâhirîler tanıtılırken onların karakteristik özelliklerinden biri olarak taklîdi, avâma bile haram gördükleri ve ictihâdın avâma da farz olduğunu savundukları söylenmektedir. Onlara nisbet edilen bu görüş doğrudur ve ilk bakışta uygulanması imkansız olan, mantıksız bir görüş gibi görünmektedir. Çünkü bilgisiz bir insanın ictihâdda bulunması mümkün değildir. Ancak konuya İbn Hazm’ın kendi düşünce akışı içerisinde yaklaştığımız zaman bu görüşün sanıldığından farklı bir anlam ifade ettiği ortaya çıkmaktadır. İbn Hazm bu görüşü ortaya atarken, öncelikle ictihâdın mahiyetini farklı şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre ictihâd, hükme ulaşmak için sarfedilen çabadır. Bir kimseye kendisine lazım olan hükümleri bilmek için çaba sarfetmesi farzdır. Ancak herkesin ictihâdı (çaba sarfetmesi) kendi durumuna göredir. Yani bir

alim ilmî usûlleri uygulayarak zihnî ve ilmî bir faaliyet ile bu çabasını gösterirken, bu kabiliyette olmayan biri (avâm) bu çabayı daha bilgili olan kimselere sorarak gösterir. Onun içtihadı da budur. Fakat bu içtihadın tam olabilmesi için avam, mutlaka hükmün delilini de sormalıdır. Yani o dini konularda bilgi aldığı kimseye “bu meselenin hükmü ne ile sabittir?” sorusunu da mutlaka yönelmelidir. Eğer soru sorulan kimse, Kur’ân, Sünnet veya İcmâ ile sabit olduğunu söylerse, soru soran bu bilgi doğrultusunda amel edebilir. Kıyâs, İstihsân ve benzeri olan ve Zâhirîlere göre geçersiz olan bir şey ile sabit olduğunu söylerse o hükümle amel edemez. Burada avamın sadece “bu hüküm Kur’an’da vardır” demesi ile yetinebileceği ve üzerine düşen içtihadı yapmış olacağı ifade edilmektedir. Görüldüğü gibi Zâhirîlerin taklîd hakkındaki yaklaşımlarının gerçek mahiyeti ile algılandığı şekli arasında önemli bir fark vardır. Zâhirîlerin herkesin müçtehid olmasının gerektiğini söylemesi son derece mantıksız iken, onların avamı bile soru sormaya teşvik etmesi ise aksine, bilimsel bir yaklaşımdır.

Gerek usûl gerekse furûa dair çeşitli eserlerde zaman zaman ehl-i Zâhirîn de görüşlerine yer verilmektedir. Ancak bu görüşler, konu hakkındaki çeşitli yaklaşımların ortaya konması şeklinde ilmî bir gayeye matuf olabildiği gibi zaman zaman yazarın kendi görüşünün ne derece mutedil olduğunu göstermek için Zâhirîlerin yaklaşımlarının uç bir yaklaşım olarak ortaya konmasına yönelik de olabilmektedir. Başka bir deyişle konuların ele alınışında Zâhirîlerin marjinal yaklaşımları yazarın görüşlerinin meşruiyet zemini olarak da kullanılabilir.

Bütün bunlar Zâhirî mezhebinin kendi bağlamı içerisinde ele alınmasını ilmî bir zorunluluk olarak karşımıza çıkarmaktadır. Zâhirîlerin fer’î konular hakkındaki çeşitli yaklaşımlarının tek tek ele alınıp incelenmesi de son derece önemli olmakla

birlikte, onların bu farklı bakış açılarının asıl nedeni olan usûldeki yaklaşımlarının ele alınması ve değerlendirilmesi konu açısından son derece önemlidir.

II. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI

Tezimiz iki ana eksen üzerine oturmaktadır. Bunlardan ilki İbn Hazm'ın usûl anlayışının genel olarak İslam hukuk tarihi özel olarak ise Zâhirîlik içerisinde ortaya çıktığı bağlamın tespit edilmesidir. Bu açıdan Zâhirî mezhebinin tarihi ve literatürünün tespiti amacını gütmeyiz. Bu nedenle Zâhirîlerin literatürünü oluşturan çeşitli fakihlerin ve onların eserlerinin üzerinde durmadık. Ele aldığımız ve aktardığımız tarihî bilgiler ise özellikle İbn Hazm'ın Zâhirî bakış açısının oluşumunda etkisi olan hususların belirlenmesine yönelik bilgilerdir. İbn Hazm'ın usûle dair görüşlerini ortaya koyarken ise onun usûl anlayışının karakteristik özelliklerini yansıtan yönlerini aktarmaya çalıştık.

Bu çalışmada İbn Hazm'ın usûl anlayışını ele alıp incelemeye çalıştık. Bu açıdan onun furû ile ilgili görüşlerini doğrudan doğruya ele almadık. Fakat usûl ile ilgili görüşlerinin daha iyi bir şekilde anlaşılması için zaman zaman furûa dair konulara da girdik.

İbn Hazm, Zâhirî anlayışı fikhın dışındaki dinî ilimler açısından da savunmakta ve bu anlayışı o ilimlerde de uyulması gereken bir metot olarak görmektedir. Bununla birlikte bu anlayışın fikh dışındaki alanlarda nasıl ortaya çıktığı konusu da tezimizin dışında bıraktığımız konular arasında yer almaktadır.

III. KONUNUN SUNULMASI

Tezimiz, bir giriş, iki bölüm ve bir de sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde, İbn Hazm'ın kişisel yönü üzerinde durmakta, onun hayatı ve ilmi yönü ile ilgili çeşitli hususlara değinmekteyiz. Bu bölüme yer veriş maksadımız, sadece İbn

Hazm'ın kim olduğunun anlatılması değildir. Aksine İbn Hazm'ın düşünce yapısı ile yaşamış olduğu hayat arasında çok güçlü bir bağ vardır. İşte bu düşünceyle, İbn Hazm'ın yaşamış olduğu hayat ve geçirmiş olduğu dönemlerin ilmî yönelişi üzerindeki etkisini tespit edebilmek için onun özgeçmişinden kısaca bahsetmeyi uygun bulduk. Birinci bölümde ayrıca İbn Hazm'ın düşünce yapısının oluşumunda etkili olan faktörleri ele almaya çalıştık.

İkinci bölümde Zâhirî düşünceyi benimsemesi sonucunda İbn Hazm'ın nasıl bir anlayışa sahip olduğunu ve onun düşüncesinde temel noktayı oluşturan hususları belirlemeye çalıştık. Bu bağlamda İbn Hazm'ın usul anlayışında geçerli ve geçersiz kaynakların neler olduğunu belirterek bu kaynaklar hakkında onun zâhirî eğilimini gösteren yaklaşımlarına değindik. Ayrıca İbn Hazm'ın hâkim usûl anlayışına yönelttiği eleştirilerin ağırlık noktasını oluşturan kıyâs ve ta'lîl hakkındaki yaklaşımlarını belirttik.

Sonuç bölümünde ise yapmış olduğumuz çalışmayla vardığımız sonuçları kısaca ifade ettik. Ayrıca bu çalışmanın İbn Hazm ile ilgili olarak yapılan çalışmalar içerisinde nasıl bir boşluğu doldurabileceği ve bundan sonra yapılacak olan çalışmalarda hangi noktalara yoğunlaşılması gerektiğine dair çeşitli değerlendirmelerde bulunduk.

IV. KONUN İNCELENMESİNDE İZLENEN YÖNTEM

Tezimizde ele alarak incelemeye çalıştığımız konuların iki boyutu vardır. Bunlardan ilki, Zâhirîliğin tarihi bağlamıdır. Başka bir deyişle Zâhirîliğin İslam hukuk tarihi açısından incelenmesidir. Bu inceleme basit bir literatür incelemesi olmanın dışında, İbn Hazm'ın beslendiği kaynakların ortaya konması amacına yöneliktir. Bu durum, zaman zaman konuların ele alınışında tarihî bir bakış açısını

gerekli kılmaktadır. Tezde incelenen konuların ikinci boyutu ise doğrudan doğruya İbn Hazm'ın usûl düşüncesinin temel karakteristiklerinin belirlenmesidir.

Tez konusunun bu şekilde iki boyutlu olması, konunun incelenmesinde fıkıh ve usûl kaynakları yanında tarih ve tabakatla ilgili kaynakların da incelenmesini gerekli kılmaktadır. Bizde mümkün mertebeye fikhî bakış açısını ihmal etmeden söz konusu tarihî bilgilere de yer vermeye çalıştık.

Gerek tarihî boyutu gerekse teorik boyutu olsun İbn Hazm'ın usûl anlayışını ortaya koymaya çalışırken sadece var olan bilgileri olduğu gibi aktarmakla yetinmemeye çalıştık. Zira bu, tezin bütününe ifade etmeye çalıştığı ana fikrin bazı noktalarda kopuk ve kapalı olması sonucunu doğurabilecekti. Bu açıdan gerekli gördüğümüz yerlerde kendi değerlendirmelerimizi de ifade etmeye çalıştık. Bu değerlendirmelerin bazıları, çeşitli karinelere hareketle yapılmış olması yönüyle bir dereceye kadar bir varsayıma da dayanabilmektedir. Kanaatimizce böyle bir konunun yorumlanarak ele alınıp incelenmesi salt bir bilgi aktarımından daha doğru olacaktır. Bu açıdan İbn Hazm'ın bazı ifadelerini aslına sadık kalarak aktardıktan sonra o ifadelerin İbn Hazm'ın genel düşüncesi açısından değerlendirmesini de yapmaya çalıştık.

Konuyla ilgili incelemeye çalıştığımız kaynak eserleri üç kısma ayırabiliriz. Bunlardan ilki doğrudan doğruya İbn Hazm'ın kendi eserleridir. Bu eserlerin tümü bizim için kaynak niteliği taşımakla birlikte özellikle onun usûl düşüncesinin daha yoğun şekilde ifade edildiği eserler daha doğrudan kaynaklar durumundadır. Biz de İbn Hazm'ın bu türden eserlerinin incelenmesine daha fazla yoğunlaşma gayreti içerisinde olduk. İkinci kısım eserler ise özellikle konunun İslâm hukuk tarihî ile ilgili olan yönlerini ele alırken ihtiyaç duyduğumuz çeşitli rical, tabakat ve tarih kitaplarıdır. Üçüncü kısım kaynaklar ise, gerek Zâhirîleri veya İbn Hazm'ı doğrudan

doğruya ele alıp inceleyen muasır yazarlar tarafından yazılmış müstakil eserler gerekse çeşitli sebeplerle İbn Hazm'dan ya da Zâhirîlerden bahseden ve önceki asırlarda yazılmış olan eserlerdir. Biz çalışmamızı yaparken bir taraftan İbn Hazm'ın kendi eserlerini incelerken diğer taraftan da onunla ilgili olan fakat başkalarının yazılmış olan eserleri incelemeye çalıştık.

V. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRLİMESİ

Genel olarak Zâhirîler özel olarak ise İbn Hazm hakkında son yüzyıl içerisinde yapılan müstakil çalışmaların sayısının çok olması, araştırmacıların Zâhirî mezhebine olan ilgisinin de arttığını göstermektedir. Gerek İslam dünyasında gerekse Batı'da İbn Hazm ve Zâhirîlerle ilgili olarak yapılan bu akademik çalışmalarla birlikte Zâhirîler üzerindeki sır perdesi giderek kalkmış bulunmaktadır. Bununla birlikte bu konu ile ilgili olarak Türkiye'de yapılan çalışmaların sayısının oldukça az olduğu söylenilebilir.

Batı'da İbn Hazm'a olan ilginin Ignaz Goldziher'le birlikte başladığını söylemek mümkündür. O, yazmış olduğu *Die Zâhirîten ihr Lehrsystem und ihre Geschichte* adlı eserle Zâhirîliğin Batı'da tanınmasında önemli bir paya sahip olmuştur. Eser, *Zâhirîler Sistem ve Tarihleri* adıyla Cihâd Tunç tarafından Türkçe'ye de kazandırılmıştır. Goldziher, bu eserde Zâhirî mezhebinin ortaya çıkışı, gelişmesi, diğer mezheplerle girdiği rekabet ve tartışmalar gibi konuları ele almakta ve değerlendirmektedir. Bu eserde Goldziher Zâhirîliği ehl-i hadis ehl-i re'y ayrışmasının doğal bir sonucu olarak görmekte ve mezhebin iki önemli imamı olan Dâvud b. Alî ve İbn Hazm'ın mezhepteki yerlerinden bahsetmektedir. Bu kitap, gerek önemli bilgiler aktarması gerekse çeşitli değerlendirme ve tahliller içermesi

açısından oldukça değerli bir eser olarak kabul edilmektedir. Özellikle bu sahada yapılan ilk eserlerden olması kitaba ayrı bir önem katmaktadır.

İbn Hazm üzerine araştırmaları olan önemli şarkiyatçılardan biri de Roger Arnaldez'dir. Fakat o İbn Hazm'a bir bütün olarak önem vermekte özellikle fikhî yönü üzerinde yoğunlaşmamaktadır. Bu bağlamda Arnaldez, *The Encyclopaedia of Islam* için *Ibn Hazm* maddesini yazmıştır.

Bugünkü adıyla İspanya'da yaşamış biri olması yönüyle İbn Hazm'a İspanyol araştırmacılar da ayrı bir önem vermiş, onun çeşitli eserlerini İspanyolca'ya çevirmişler ya da İbn Hazm üzerinde çeşitli araştırmalar yapmışlardır. Bu araştırmacıların en önde gelenlerinden sayılan Angel Gonzalez Palencia, İspanyolca olarak *Historia de la Leteratura Arabigo Espanola* adlı bir kitap yazmıştır. Kitap, Huseyn Mü'nis tarafından *Tarîhu'l-Fikri'l-Endelüsî* adıyla Arapça'ya da çevrilmiş bulunmaktadır. Kitabın İbn Hazm'ın usûlcülüğü açısından çok büyük bir önemi olmamakla birlikte onun kişisel yönü hakkında belli bir bakış açısını yansıtması bakımından öneminden bahsedilebilir.

Muhammed Ebû Zehra, fıkıh tarihinde önemli etkiler meydana getirmiş imâmları tek tek incelemiş ve her biri hakkında müstakil eserler yazmıştır. Bu seri çerçevesinde Ebû Zehra, *İbn Hazm Hayatuh ve Asruh Ârâuh ve Fıkhuh* adlı bir eser yazmış ve hem İbn Hazm'ı tanıtmaya hem de ana hatlarıyla fıkıh anlayışını ortaya koymaya çalışmıştır.

Son yüzyıl içerisinde İbn Hazm'a apayrı bir önem gösteren araştırmacılardan biri de Saîd Efgânî'dir. Efgânî'nin, *Nazarât fil'l-Luğa inde İbn Hazm el-Endelüsî* adlı bir eseri vardır. Bu eser İbn Hazm'ın dil anlayışını genel anlamıyla ortaya koymaktadır. Yani eser İbn Hazm'ın dilin medeniyet içerisindeki yerine dair bakış açısını ortaya koymaya yöneliktir. Fakat eser, zaman zaman dilin

onun metodolojisindeki yeri hakkında fikir verebilecek çeşitli bilgiler de ihtiva etmektedir.

Ebû Vâfiye Süheyr Fadlullâh tarafından telif edilen *İbn Hazm Alemün min A'lâmi'l-Fikri'l-İslâmî bi'l-Endelüs* adlı eser ise İbn Hazm'ın Endelüs kültür ve medeniyetindeki yerinin belirlenmesi amacıyla yazılmış, onun çeşitli yönleri hakkında genel bilgiler veren bir çalışmadır.

Muhammed Tâhâ Hâcirî'nin yazmış olduğu *İbn Hazm Sûre Endelüsiyye* adlı kitap ise bir önceki gibi İbn Hazm'ı genel bir bakış açısıyla ele alarak tanıtan ve onun ne usûl ne de furû anlayışı üzerinde yoğunlaşmayan bir çalışma mahiyetindedir. Bununla birlikte İbn Hazm'ın kişisel yönü hakkında önemli değerlendirmeler içermektedir.

Muhammed Hassân Hassân, *İbn Hazm el-Endelüsî* adlı eseri de yine az önce saydığımız eserler türünden olup, çeşitli yönleriyle İbn Hazm'ı ele alıp tanıtan bir çalışma niteliğindedir.

İbn Hazm'ı çeşitli yönleriyle ele alıp inceleyen muasır çalışmalardan biri de Zekeriya İbrahim tarafından yapılan ve İbn Hazm el-Endelüsî adını taşıyan eserdir.

Ahmed Bukayr Mahmûd tarafından yazılan *el-Medresetü'z-Zâhirîyye bi'l-Meşrik ve'l-Mağrib* adlı eserde müellif İbn Hazm'a özel bir önem göstermek yerine genel anlamda Zâhirî mezhebinin nasıl doğup geliştiğini belirttikten sonra nikah çeşitleri, kurban avlanma gibi bazı konular hakkında Zâhirîlerin görüşlerini naklederek Zâhirî fıkıh anlayışı hakkında okuyucunun zihninde bir fikir oluşturmaya çalışmıştır. Eser küçük hacimli (110 sayfa) olması nedeniyle ele aldığı konular hakkında ayrıntıya girmemiştir.

Muhammed b. Hasen b. Ömer eş-Şattî tarafından yazılan ve *er-Resâilu'l-Kemâliyye* içerisinde yer alan *Risaletü Müfredati Dâvûd ez-Zâhirî* oldukça muhtasar bir risale olup Dâvûd b. Alî'nin fıkıh anlayışından bahsetmektedir.

Abdullatif Şerâre, yazmış olduğu *İbn Hazm Râidu'l-Fikri'l-İlmî* adlı eserinde İbn Hazm'ın çeşitli ilim dallarına yapmış olduğu katkılar üzerinde durmakta ve İbn Hazm'ın bilim tarihi içerisindeki önemini açıklamaya çalışmaktadır.

Abdulhalîm Uveys, yazmış olduğu *İbn Hazm el-Endelüsî ve Cuhûduh fi'l-Bahsi't-Târîhî ve'l-Hadârî* adlı kitapta İbn Hazm'ın tarihçiliğini ön plana çıkarmakta onun fikhî yönü üzerinde kısaca ve genel hatlarıyla durmaktadır.

Abdülmecîd Türkî İbn Hazm'a özel önem veren araştırmacılardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. O Bâcî ile İbn Hazm'ın münazaraları ile ilgili olarak bir eser telif etmiş ve bu eser *Münâzarât fi Usûli's-Şerîati'l-İslâmiyye beyne İbn Hazm ve'l-Bâcî* adıyla Abdussabûr Şâhîn tarafından Fransızca'dan Arapça'ya tercüme edilmiştir. Arapçasından yararlanma imkanı bulduğumuz bu eser, İbn Hazm'ın görüşlerini Bâcî'nin görüşleri ile mukayeseli olarak ele almaktadır. Müellif, İbn Hazm ve Bâcî arasında mukayese yaptığı yerlerde Bâcî lehine yorumlar yapmaktadır. Bu da eserin yazımında ne derece objektif olduğu konusunda şüpheler doğurmaktadır. Türkî *Kadâyâ Sekâfiyye min Târîhi'l-Ġârbi'il-İslâmî Nusûs ve Dirâsât* adlı eserinde de İbn Hazm'ın usûl görüşlerine değinmekte ve bazı örneklerden yola çıkarak İbn Hazm'ın mantığı şeriata tatbik edişinde hatalı davrandığı şeklinde bir yorumda bulunmaktadır.

İbn Hazm ile Bâcî arasında gerçekleşen münazaralar hakkında yapılan bir diğer çalışma ise Mustafa Vazîfi tarafından yazılan ve *el-Munâzara fi Usûli't-Teşrîi'l-İslâmî Dirâse fi't-Tenâzur beyne İbn Hazm ve'l-Bâcî* başlığını taşıyan kitaptır. Müellif bu çalışmada İbn Hazm ve Bâcî arasında yapılan münazaralardan ve

bu münazaralarda neler konuşulduğundan bahsetmek yerine her iki tarafın yazılı eserlerinde yer alan çeşitli konular hakkındaki farklı yaklaşımları üzerinden konuya yaklaşma ve mukayeseyi de bu yazılı görüşlerden hareketle yapmaya çalışmaktadır.

Sâlim Yefût tarafından hazırlanan ve *İbn Hazm ve'l-Fikru'l-Felsefi bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs* başlığını taşıyan çalışma aslında basılı bir doktora çalışması mahiyetindedir. Müellif İbn Hazm'ın metot anlayışı üzerinde durmakta ve onun metot anlayışının felsefe, fıkıh ve diğer alanlarda iç içe olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Yefût'un bu çalışması İbn Hazm'ın metoduna dair farklı değerlendirmeler içermesi bakımından oldukça faydalı bir eserdir.

Türkiye'de İbn Hazm ve Zâhirîler üzerine yapılan çalışmaların sayısı oldukça azdır. Bu bağlamda T.D.V İslam Ansiklopedinde yer alan İbn Hazm maddesinde İbn Hazm'ın fikhî yönü Yunus Apaydın tarafından yazılmıştır. Bir ansiklopedi maddesi çerçevesinde yazar İbn Hazm'ın usul anlayışını muhtasar olmakla birlikte gayet derli toplu bir şekilde aktarmıştır. Bu açıdan, söz konusu madde, Türkçede İbn Hazm ile ilgili olarak başvurulabilecek önemli kaynaklardan biridir.

Bu konu ile ilgili olarak yapılan yüksek lisans tezleri arasında Nurhayat Haral tarafından yapılan *İbn Hazm'ın Hukuk Metodolojisinde Delil Kavramı* başlıklı bir çalışma vardır. Bu çalışmada İbn Hazm'ın hükmün kaynaklarından biri olarak gördüğü ve sonuç itibariyle nass ve icmâ çerçevesinde değerlendirdiği Delil kavramı üzerinde durulmakta ve Delil'in Kıyâsla ilişkisi açıklanmaya çalışılmaktadır.

İbn Hazm'ın Kıyâsı Reddi adını taşıyan ve Şirin Gül tarafından hazırlanan yüksek lisans tezi ise, İbn Hazm'ın usûl anlayışında önemli bir yer tutan kıyâs karşıtlığını ele almaktadır. Yazar bu çalışmada İbn Hazm'ın kıyâsı reddederken hangi delillere dayandığını İbn Hazm'ın kendi eserlerine dayanarak ortaya koymaya çalışmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM HUKUK TARİHİNDE İBN HAZM

I. İBN HAZM HAYATI İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

İçinde yaşadığı toplumdan ve karşılaştığı şartlardan etkilenme, ortaya bir düşünce koyan hemen herkes için geçerli olsa gerektir. İbn Hazm'ın yaşadığı hayata ve savunduğu fikirlere baktığımızda bu ikisi arasındaki bağın son derece güçlü olduğunu görürüz. Bu açıdan, İbn Hazm'ın ortaya koymuş olduğu düşünce sistemini tüm yönleri ile anlayabilmek için onu içinde yetişip yaşadığı toplum ve medeniyet çerçevesinde incelemek gerekir.

İbn Hazm, doğu ve batı düşüncesinin karşılaştığı Endelüs'de, Müslümanlarla Yahudî ve Hıristiyanların iç içe olduğu bir zamanda yaşamıştır. Birlikte yaşam, bu topluluklar arasında bilimsel ve kültürel bir temasın, hatta çok sert bir fikrî mücadelenin oluşmasına neden olmuştur.¹ Gerek muasırlarından gerekse sonrakilerden İbn Hazm'ın hayatı hakkında nakledilen bilgiler, aradan geçen yaklaşık bin seneye rağmen çağdaşlarından bir çoğuna oranla daha net ve ayrıntılı bir şekilde günümüze kadar ulaşmıştır. Denilebilir ki, İbn Hazm'la ilgili olarak nakledilen bilgiler, kaybolma tehlikesine onun eserlerinden dahi daha az maruz kalmıştır. Başka bir deyişle toplumsal ve kültürel bir figür olarak İbn Hazm'ın tarihî şahsiyetine gösterilen ilgi, eserlerine gösterilen ilginin de önüne geçmiş gibi gözükmektedir. Nitekim gerek Endelüs tarihçileri gerekse biyograflar mutlaka ondan bahsetme gereği duymuşlardır. Aynı şekilde o Endelüs'te gerek siyasi gerekse ilmî

¹ Zekeriyâ İbrahim, *İbn Hazm el-Endelüsî*, Mektebetu Mısır, Kahire (t.y.) s. 6; Muhammed Ebû Zehra, *İbn Hazm Hayatuh ve Asruh Ârâuh ve Fıkhuh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, (b.y.), (t.y.), s. 15.

meclislerde adı en çok anılan kimselerden biri olmuştur.² Sadece bu bile onun şahsiyetinin ne derece ön planda ve güçlü olduğuna bir delildir.³

İbn Hazm'ın hayatı oldukça hareketli ve dolu geçmiştir. Fıkıh tarihinin önde gelen imamlarının hayatlarına ve fikhî yönlerine dair çeşitli eserler yazan Muhammed Ebû Zehra bu konuda bir karşılaştırma yaparak

“Onun kişisel hayatı daha önce hayatlarını incelediğimiz imamlarınki kadar sade değildir. Onların hayatı, her ne kadar fıkıh dışındaki konularda görüşleri olsa da belli bir düşünce tarzından ibarettir. Fıkıh dışındaki o görüşleri, asıl düşüncelerinin gerisinde kalır. Bu görüşler onların ana çizgisinin özünde yer almaz. İbn Hazm'ın durumu ise başka türdür”

dedikten sonra onun edebî, siyasi ve ilmî yönünün iç içe olduğundan bahsetmektedir.⁴

A. İbn Hazm'ın Nesebi

İbn Hazm'ın tam adı, Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm'dır. Görüldüğü gibi Hazm, onun babasının dedesinin ismidir. İbn Hazm'ın tarihçiler tarafından ortaya konan en uzun nesep zinciri, Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm b. Ğâlib b. Sâlih b. Halef b. Ma'dân b. Süfyân b. Yezîd şeklindedir.⁵ Bu nesep zincirinin İbn Hazm'ın kendisi tarafından ifade edildiği de iddia edilmiştir. Kendi el yazısı ile bunu belirttiğini

² Avdulvâhid Merrâkişî, *el-Mu'cib fî Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, Dâru'l-Fercânî li'n-Neşr ve't-Tevzî', Metâbiu's-Sicilli'l-Arab, (b.y.) 1994, s. 54.

³ Abdullatif Şerâre, *İbn Hazm Râidu'l-Fikri'l-İlmî*, el-Mektebu't-Ticârî li't-Tıbbâ ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrût (t.y.), s. 35.

⁴ Ebû Zehra, *İbn Hazm*, s. 10

⁵ Ebu'l-Kâsım Sâid b. Ahmed b. Sâid el-Endelüsî, *Kitâbu Tabakâti'l-Ümem*, el-Mektebetü'l-Kâtûlikiyye lil-âbâi'l-Yesûiyyîn, Beyrût 1912, s. 75; Merrâkişî, s. 51; Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, Mektebu'l-Matbûati'l-İslâmiyye, (b.y), (t.y), V/489; İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kurâşî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru Hicr, Mısır 1997, XV/796; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Nüzhetü'l-Fudalâ Tehzibu Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, Dâru'l-Endelüs li'n-Neşr ve't-Tevzî', Cidde (t.y), III/1273; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Abdi'l-Hâdî, *Tabakâtü Ulemâi'l-Hadîs*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1996, III/341.

gördüğünü söyleyenler de olmuştur.⁶ Bazı Endelüslü tarihçi ve biyograflar ise⁷, onun neseb zincirinden bahsederken fetihler ile birlikte Endelüs'e gelen Halef'in torunu olan Ğâlib'de durmaktadırlar. Adı Ali, künyesi ise Ebû Muhammed'dir. İbn Hazm eserlerinde kendisinden bu künye ile bahsetmeyi tercih ettiği gibi başkaları da zaman zaman ondan "İbn Hazm" yerine künyesi ile bahsetmektedir.⁸

1. İbn Hazm'ın Nesebi Hakkındaki Görüşler

İbn Hazm'ın soyu hakkında ortaya farklı görüşler atılmıştır. Bu görüşlerden ilkinde göre İbn Hazm'ın aslı Fârisî olup⁹, bilinen en uzak atası olan Yezîd, *Yezîd-el-Hayr* diye de bilinen Yezîd b. Ebî Süfyân'ın mevlâsıdır.¹⁰ İbn Hazm'ın atası olan Yezîd aileden ilk olarak müslüman olan kişidir.¹¹ Sonradan İbn Hazm'ın Endelüs'te Emevî hanedanına destek vermesi de İbn Hazm'ın ataları ile Emevîler arasındaki bu velâ ilişkisine bağlanmıştır.¹²

Atalarından Endelüs'e ilk olarak yerleşen kişi, sonradan ilk Endelüs Emevî halifesi olan *Dâhil* lakaplı Abdurrahman b. Muaviye b. Hişam zamanında Endelüs'e gelen Halef'tir.¹³ Hatta Halef, bizzat Abdurrahman b. Muâviye'nin arkadaşları

⁶ Muhammed Tâhâ el-Hâcirî, *İbn Hazm Sûra Endelüsiyye*, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrût 1982. s. 14.

⁷ Dabbî, *Buğyetü'l-Mültemis fî Târîhi Ricali Ehli'l-Endelüs*, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, Kâhire 1989, II/543; Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Beşkuvâl, *es-Sıla*, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, Kâhire 1989, II/605.

⁸ Ebû Vâfiye, Süheyr Fadlullâh Ebû Vâfiye, "*İbn Hazm, Alem min A'lâmi'l-Fikri'l-İslâmî bi'l-Endelüs*", ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, Aded Hâs havle'l-İslam fi'l-Endelüs, Aded: 1-2, Mücellid: 26, İslâmâbâd 1991. s. 327.

⁹ Sâid, s. 75; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî Ahbari Ğirnâta*, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire 1973, IV/111; İbnü'l-Ammâd Şihâbu'd-Dîn Ebu'l-Ferec Abdu'l-Hayy b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâri men Zeheb*, Dâru İbn Kesîr, Beyrût 1989, V/239; İbn Kesîr, XV/796; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *el-İber fî Haberi men Ğaber*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1985. II/306; İsmâil Bâşâ el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, Matbaatu Vekâleti'l-Meârif, İstanbul 195, I/690.

¹⁰ Sâid, s. 75; Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, III/1273; İbnü'l-Hatîb, IV/111; Merrâkişî, s. 51; Hâcirî, 14. Muhammed Kürd Alî, *Künûzu'l-Ecdâd*, Dâru'l-Fikr, (b.y.), (t.y.), s. 233; Huseyn Bünâ Hâlid s. 355.

¹¹ Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zemân*, Dâru Sâdir, Beyrût (t.y.), III/325.

¹² Zekerîyya İbrahim, 29.

¹³ Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, III/1274; Kürd Ali s. 233 Huseyn Bünâ Hâlid s. 355

arasında Endelüs'e gelmiştir.¹⁴ Halef önce Endelüs'ün batısında Leble¹⁵ bölgesinde Üvenbe (Huelva) vilayetinde Zâviye ikliminde Mont Lisham (veya Monta Lişam¹⁶) adlı köye yerleşmiştir.¹⁷ Tarihî kaynaklarda, Leble'den Kurtuba'ya aileden ilk göç eden kişinin İbn Hazm'ın babası Ahmed b. Saîd olduğu ifade edilmekle¹⁸ birlikte Kurtuba'ya ilk olarak gelenin Saîd¹⁹ veya Hazm²⁰ olduğunu tahmin edenler de vardır. Gerçekten Ahmed b. Saîd'in taşra sayılabilecek bir yerden Kurtuba'ya gelerek, kısa sürede vezirlik gibi üst düzey görevleri üstlenebilmesi oldukça zordur. Dolayısıyla Kurtuba'ya Ahmed b. Saîd'in dedesi olan Hazm'ın daha önce geldiği ve Ahmed'in yetişmesi için uygun şartların zamanla oluştuğu akla daha yatkındır.

İbn Hazm'ın nesebini konu edinen tarihçi ve yazarlardan bazıları ise onun aslen Arap olduğunu söylemişlerdir. Bu görüşe temel teşkil eden nakil, İbn Hazm'ın nesep zincirinin “Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm b. Ğalib b. Salih b. Halef b. Ma'dân b. Süfyân b. Yezîd el-Farisi mevlâ Yezid b. Ebi Süfyan b. Harb b. Ümeyye b. Abdişems el-Kuraşî”²¹ şeklindeki nakildir. Kureyş'e kadar götürülen bu nesep zinciri yanında çeşitli yorumlarla bu görüş güçlendirilmeye çalışılmıştır.

İbn Hazm'ın nesebi hakkındaki üçüncü görüş ise onun aslını Endelüs'e irca eden ve önceki görüşleri destekleyen rivayetleri reddeden görüştür. Bu yaklaşımın

¹⁴ Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, III/1274.

¹⁵ Leble (İspanyolcadaki haliyle Niebla) kelimesinin Arapça kaynaklarda değişik şekillerde yazıldığını görmekteyiz. Bu isim, kaynaklarda Levle (bkz: Kürd Ali s. 233), Leyle (bkz: Esved 206; Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*, Dâru'l-İlm lil-Melâyîn, Beyrût 1980, IV/254), Velbe, (Nasıruddîn Suaydûnî, *mine't-Turâsi't-Târîhi ve'l-Cuğrârî li'l-Ğarbi'l-İslâmî*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1999, s. 25) şeklinde farklı farklı yazılmıştır. Ancak genel olarak tercih edilen yazım Leble'dir. Burası, Endelüs'ün batısında Atlas okyanusuna 6 mil yakınlıkta bir şehirdir.

¹⁶ C. Van Arendonk, *İbn Hazm mad.* İslam Ansiklopedisi, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1950, V/748.

¹⁷ Saîd, s. 75; Kürd Ali s. 233

¹⁸ Merrâkişî s. 5; İbnü'l-Hatîb, IV/111; Bünâ Hâlid s. 355.

¹⁹ Ya'kût el-Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-Üdebâ İrşâdü'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1993, IV/1652.

²⁰ Hacirî, s. 29

²¹ Hamevî, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, IV/1650; İbn Hallikân, III/325.

sahipleri, İbn Hazm ile muasır olan Ebû Mervân b. Hayyân'ın görüşünü esas almaktadır. İbn Hayyân şöyle demiştir:

“İbn Hazm hakkındaki ilginç şeylerden biri de kendisini Fârisîlere nispet etmesi ve babası Ahmed b. Saîd b. Hazm'ın itibar kazandığı, sözünün geçtiği ve velînimetleri olan Emevîler'e vezirlik yaptığı bir zaman aralığndan sonra kendi evinde yaşayanların (hizmetkâr ve köle gibi çevresindeki kimseleri kastediyor olsa gerek) da bu konuda onun söylediğine uymasındır. Hâlbuki insanlar İbn Hazm'ı aslında Leble acemlerinden olduğu halde Araplar içinde doğup büyümüş (müvelled) olarak bilirler. En yakın dedesi, sonradan müslüman olmuştur. Ailesi geçmişte itibarlı ve şöhretli ailelerden değildi. Doğrusu, yakın zamanlarda kendi evini kurarak aileyi itibar, bilgi, mertlik, re'y gibi güzel vasıflara kavuşturan babası Ahmed'dir.”²²

Bu görüşe göre İbn Hazm, Leble'de ikamet eden ve İspanya'nın fethinden bir müddet sonra, muhtemelen hicrî 3. asrın başlarında atalarından Hazm ile birlikte Müslümanlaşan İspanyol bir ailenin çocuğudur.²³ Çağdaş araştırmacılardan Brockelmann²⁴, C. Van Arendonk,²⁵ ve Arnaldez²⁶ bu rivayeti esas almışlardır. Muasırlardan Ahmed Hardelû'nun da bu görüşü benimsediği belirtilmektedir.²⁷

Dördüncü görüş ise onun Yunan kökenli olduğu yönündedir. Ebû Vâfiye, İtalyan oryantalist Gabrielli'nin bu görüşte olduğunu söylenmektedir.²⁸

2. İbn Hazm'ın Nesebi Hakkındaki Görüşlerin Değerlendirilmesi

İbn Hazm'ın nesebi hakkında ortaya atılan görüşler içerisinde, daha çok taraftar bulanı, onun aslen Farisî olduğu şeklindeki görüştür. Zira gerek doğulu gerekse Endelüslü tarihçilerden bir çoğu onun bilinen en uzak atası olan Yezîd'in

²² İbnü'l-Hatîb, IV/111; Ebu'l-Hasen Alî b. Bessâm eş-Şenterîni, *ez-Zehîra fî Mehâsini Ehli'l-Cezîra*, Dâru's-Sekâfe, Beyrût 1997, I/170; Hamevî, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, IV/1656.

²³ Hâcirî, 17.

²⁴ Carl Brockelmann, *History of The Islamic Peoples*, Routledge and Kegan Paul Ltd, London/Bradford 1952, s. 198.

²⁵ C. Van Arendonk, V/748.

²⁶ R. Arnaldez, *İbn Hazm*, The Encyclopedia of Islam, Netherlands 1986, III/790.

²⁷ Ebû Vâfiye, s. 330.

²⁸ Bkz: Ebû Vâfiye, s. 330.

Farisi asıllı olduğuna ve adaşı olan Yezîd b. Ebî Süfyân'ın mevlâsı olduğuna değinmektedirler.²⁹ Görebildiğimiz kadarıyla İbn Hazm'ın da bu konuda açık bir ifadesi yoktur. Ancak İbn Hazm, kendisine yönelik hücumlara cevap vermek için yazdığı bir şiirin bir beytinde şöyle demektedir:

سما بي ساسان ودارا وبعدهم ... قريش العلي أعياصها والعنابس
فما أخرجت حرب مراتب سؤدي ... ولا قعدت بي عن ذرى المجد فارس³⁰

(Önce Sâsân ve Dârâ, sonra Anâbis'iyle A'yâs'ı³¹ ile yüce Kureyş beni yücelttiler.

Ne Harb beni efendilik mertebelerinde geride bıraktı ne de Fâris şeref zirvelerinden indirdi.)

İbn Hazm burada ırkî kökenini net olarak açıklamamış ise de kendisini öncelikle Farisî hükümdarlara daha sonra da Kureyş'e nispet etmektedir. Bu, İbn Hazm'ın köken itibarıyla Farisî olmakla birlikte bir Arap gibi yetiştigi şeklindeki yaygın kanaati desteklemektedir.

İbn Hazm'ın Arap olduğunu savunanlardan Ebû Vâfiye, İbn Hazm'ın şiirlerinde geçen çeşitli ifadelerden hareketle bazı yorumlar yapmakta ve o ifadelerden İbn Hazm'ın Arap olduğunu çıkarmaya çalışmaktadır.³² Tarihî nakillerde İbn Hazm'ın en uzak atası olan Yezîd'in, yine aynı isimli Yezid b. Ebî Süfyân'ın mevlâsı olarak geçmesini ise, *mevlâ* kelimesine akraba ya da amcaoğlu anlamını vererek tevil etmeye çalışmaktadır. Ona göre İbn Hazm'ın atalarının Farisî oluşu

²⁹ İbnü'l-Hatîb, IV/111; İbnü'l-Ammâd, V/239; İbn Kesîr, XV/796; Zehebî, İber, II/306; Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, III/1273; Merrâkişî, s. 51; İsmâil Bâşâ el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, I/690; Hâcirî, 14; Kürd Ali s. 233; Bünâ Hâlid s. 355.

³⁰ İbn Hazm, *Divânu İbn Hazm*, (İhsân Abbâs, Târîhu'l-Edebi'l-Arabî Asru Siyadeti Kurtuba içinde) Darü's-Sekâfe, Beyrut 1960, s. 331.

³¹ Anâbis (العنابس), anbes (العنيس) kelimesinin çoğulu olup aslan anlamına gelmektedir. Kureyş arasında Anâbis denince Ümeyye'nin on evladından altı evladı anlaşılır ki bunlar Harb, Ebû Harb, Süfyân, Ebû Süfyân, Amr, Ebû Amr'dan ibarettir. Kalan dördüne ise A'yâs denir. Onlar da el-Âs, Ebu'l-Âs, el-Iys ve Ebu'l-Iys'dır. (Bkz: Ebu'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükrim b. Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrût 1956, VI/151 ve VII/60)

³² Ebû Vâfiye, s. 331.

nesep açısından değil, memleket açısındandır. Yani ona göre İbn Hazm'ın ataları, Fars diyarına yerleşmiş bulunan Araplardandır.³³ Buna ek olarak, Farisi mevâlfînin Emevîler'e karşı düşmanlık içerisinde olup, onlara karşı gerçekleştirilen ayaklanmalara destek verirken, İbn Hazm'ın gerek kendisinin gerekse dedelerinin Emevîler'e sadakat göstermelerinden de İbn Hazm'ın ailesinin Farisî olamayacağı sonucunu çıkarmaktadır.³⁴

Batılı araştırmacılar çoğunlukla İbn Hazm'ın Endelüs kökenli olup sonradan Müslümanlaşan bir aileden olduğunu ileri sürmüşler ve bunda İbn Hayyân'ın görüşüne dayanmışlardır. Fakat İbn Hayyân ile İbn Hazm arasındaki husumeti, bu görüşü zayıflatıcı bir karine olarak göz önünde bulundurmamışlardır. Gerçekten de İbn Hayyân, İbn Hazm ile ilgili önemli bilgiler vermektedir. Ancak bu bilgilere baktığımızda nesebinden başlayarak, yazdığı eserlere, arkadaşlarıyla ve akrabalarıyla olan ilişkilerine ve siyâsî yönüne dair İbn Hazm hakkında hep olumsuz bir yaklaşım içerisinde olduğunu görmek mümkündür.³⁵ Aynı şekilde akrabası Ebu'l-Muğîre ile aralarındaki anlaşmazlıkta da hatalı olan tarafın İbn Hazm olduğunu ve aralarındaki yazılı ve sözlü tartışmalarda İbn Hazm'ın Ebu'l-Muğîre tarafından susturularak mağlup edildiğini söylemektedir.³⁶ Söz konusu husumetin kaynağında babaları arasında yaşanmış olan siyasî rekabet vardır. Zira her ikisinin babası da el-Mansûr b. Ebî Âmir'in vezirliğini üstlenmiştir.³⁷ İbn Hazm'ın babası Ahmed, İbn Hayyân'ın babası Halef'e göre daha çok temayüz etmiş ve Halef'in gelebileceği görevlere gelmiştir.³⁸ Bütün bunlar, İbn Hayyân'ın İbn Hazm hakkında ne derecede objektif olduğu konusunda şüpheler uyandırmaktadır. Bu görüşte

³³ Ebû Vâfiye, s. 331.

³⁴ Ebû Vâfiye, s. 332.

³⁵ İbn Hayyân'ın İbn Hazm hakkındaki görüşleri için bkz: İbn Bessâm, I/167-172.

³⁶ İbn Bessâm, I/133.

³⁷ Sâid, s. 76; Hamevî, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, IV/1651.

³⁸ Ebû Vâfiye, s. 328.

olanlar, İbn Hazm'ın nesebine dair İbn Hayyân'ın iddialarını çeşitli şüpheler içermesine rağmen doğru kabul ederken, diğer tarihçilerin naklettiği nesep zincirine kuşku ile yaklaşmakta hatta bu nesep zincirinin doğruluğunu kabul etmemektedirler. Buna gerekçe olarak nesep uydurma işinin, o zamanlar doğuda olduğu gibi Endelüs'te de oldukça yaygın olduğunu göstermektedirler.³⁹ Onlara göre İbn Hazm'ın Fârisî kökenli olmasını şüpheli hale getiren hususlardan bir diğeri ise, İbn Hazm'ın mevâlîden olmasına rağmen nesep zincirinin böylesine iyi saklanmış olmasıdır. Çünkü nesep zincirinin saklanması mevâlîye değil Araplara özgü bir durumdur.⁴⁰

İbn Hazm'ın İspanyol asıllı olduğu şeklindeki görüşün kaynağı, bu konuda İbn Hayyân'dan yapılan nakildir. İbn Hayyân'ın İbn Hazm'ın Farisî kökenli oluşunu ve atalarının Emevîlerle olan velâ ilişkisini reddettiği bilinen bir husustur. Ancak İbn Hayyân, İbn Hazm'ın İspanyol olduğunu söylememiştir. O, sadece baba tarafından kökeninin belli olmadığını ve nesebinin müvelled⁴¹ olduğunu en yakın dedesinin sülalede ilk olarak müslüman olan kişi olduğunu söylemiştir.⁴² Ancak adı geçen oryantalistler, İbn Hayyân böyle bir şey söylememiş olmasına rağmen, söz konusu nakilden onun İspanyol olduğunu çıkarmışlardır.

İbn Hazm'ın Yunân kökenli olduğuna dair kaynaklarda bilgi niteliğinde bir kayda rastlamış değiliz. Bu görüş, her şeyin arkasında bir Yunan dehâsı arama refleksi neticesinde ortaya atılmış olabileceği⁴³ gibi, İbn Hazm'ın Eski Yunan

³⁹ Hâcirî, s. 14.

⁴⁰ Hâcirî, s. 17.

⁴¹ Müvelled: Arapların içinde doğup büyüyen ve onların örf ve adabını benimseyen kişi/saf Arap olmayan (Bkz: es-Seyyid Muhammed Murtedâ el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcû'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt 1971, IX/397; İbrâhim Mustafâ, Ahmed Hasen ez-Zeyyât, Hâmid Abdü'l-Kadir, Muhammed Alî en-Neccâr, *el-Mu'cemu'l-Vasit*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, (v-l-d) mad. s. 1056.)

⁴² İbn Bessâm, I/170.

⁴³ Ebû Vâfiye, s. 330.

felsefesi hakkındaki kapsamlı bilgisi nedeniyle araştırmaya dayanmaksızın kurulmuş bir ilişkinin ifadesi de olabilir.

B. Ana Hatlarıyla İbn Hazm'ın Hayatı

Nesebi ne olursa olsun İbn Hazm'ın ailesinin Leble'de yaşadığı ve daha sonra Kurtuba'ya göç ettiği kabul edilen bir husustur. Bu aile mensuplarının önemli görevlere gelişi, el-Mustansır'ın (ö. 366h./977m.) vefatından sonra Hişam el-Müeyyed'in halife, İbn Ebî Âmir'in de hacip olduğu döneme rastlamaktadır. Hazm'ın torunu, İbn Hazm'ın da babası olan Ahmed b. Saîd (künyesi Ebû Ömer), İbn Âmir'e yakın bir vezir olmuştur.⁴⁴ Ahmed b. Saîd rivayet ehlerinden sayılmış ve hakkında rical kitaplarında çeşitli değerlendirmeler yapılmış, ilim, edebiyat ve haber ehlerinden olduğu söylenmiştir.⁴⁵ Ahmed b. Saîd, siyasi kişiliği dışında Kurtuba'da yetişen bir çok âlimin hocaları arasında sayılmaktadır. Bu alimler arasında Abdullah b. Muğîs el-Ensârî, Abdullâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemrî, el-Hâfiz Ebû Ömer'in babası, Abdullah b. İshâk b. el-Hasen el-Meârifî, Abdullâh b. Rebî' Nebûş, Ebul'l-Kâsm Ahmed b. Muvaffak, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî, Ebû Bekr Yahyâ b. Abdirrahman İbn Vechî'l-Cenne⁴⁶ ve başkaları sayılabilir.⁴⁷

İbn Hazm'ın babasından da zaman zaman İbn Hazm şeklinde bahsedildiğini görmekteyiz. Ahmed b. Saîd'in kardeşinin oğlu olan Ahmed b. Abdirrahman b. Saîd b. Hazm ve onun oğlu olan Ebu'l-Muğîre Abdulvehhâb b. Hazm gibi önemli sayılan ve adları tarihî eserlere geçen şahsiyetler de hep Hazm'a nispet edilmişlerdir.⁴⁸ Bu İbn Hazm'ın dedesinin babası olan Hazm'ın aile içerisindeki öneminin oldukça fazla olduğunu göstermektedir. Hazm'ın bu önemi, onun aileden Kurtuba'ya ilk gelen

⁴⁴ Sâid, s. 75; Merrâkişî, s. 51; Hamevî, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, IV/1650; Hacıri, s. 29; Ebû Zehra, *İbn Hazm*, s. 39.

⁴⁵ Dabbî, s. 170; Hacıri s. 34.

⁴⁶ İbn Hacer "İbnu Vechî'l-Hayye" olarak zikretmektedir. Bkz: İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, V/489.

⁴⁷ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, V/489; Hacıri s. 34.

⁴⁸ İbn Bessâm, I/132; Merrâkişî, s. 45; Dabbî, s. 176; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, V/492; Hacıri s. 35.

kimse olması, ailenin Kurtuba’da Hazm ile birlikte tanınması ve aile mensuplarının da kendilerini ona nispet etmelerinden dolayı olsa gerektir. İbn Hazm’ın Endelüslü olduğunu söyleyenlere göre ise, Hazm’ın önemi ailede ilk müslüman olan kişi olmasından kaynaklanmaktadır.⁴⁹ Ancak bu iddia sahiplerinin iddialarına esas olarak kabul ettikleri nakilde İbn Hayyân İbn Hazm’ın ailesinde ilk müslüman olan kimsenin İbn Hazm’ın en yakın dedesi (*cedduh’l-ednâ*) olduğunu söylemektedir.⁵⁰ Buna göre İbn Hayyân’ın söyledikleri doğru olsa bile en yakın dede ile maksadın Hazm değil de Saîd olması gerekirdi.

İbn Hazm’ın ailesinin Farisi bir kökenden geldiği halde Endelüs’te önemli bir aile haline gelmesinin ipuçlarını belki de onun nesep zincirinin en başlarında aramak gerekmektedir. İbn Hazm’ın bilinen en uzak atası olan Yezîd, Yezîd b. Süfyân’ın mevlâsıdır. Muâviye’nin de kardeşi olan Yezîd b. Süfyân ise Hz. Ömer’in Dimeşk Nâibidir.⁵¹ Daha sonra Muâviye, kurmuş olduğu Emevî devletinin merkezini Şâm olarak belirlemiştir. İbn Hazm’ın en uzak dedesi olan Yezid’in, oğlunun adını Süfyân koyması ise iki Yezîd arasındaki bağı güçlülüğüne işaret etmektedir. Bu açıdan İbn Hazm’ın atalarının Emevî sarayına yakınlığı Şâm’dan beri devam ede gelen bir yakınlık gibi görünmektedir.

İbn Hazm, Kurtuba’nın doğu tarafındaki evlerinde⁵² itibarlı ve varlıklı bir ailenin çocuğu olarak 384h./994m. yılında doğmuştur.⁵³ Saîd el-Endelüsî, “İbn Hazm* bana kendi el yazısı ile 384h./994m. yılında ramazan ayının son günü

⁴⁹ Hâcirî, s. 17.

⁵⁰ Hamevî, *Mu’cemu’l-Üdebâ*, IV/1656.

⁵¹ Zehebî, *Nüzhetü’l-Fudalâ*, III/1273.

⁵² Ahmed b. Saîd b. Hazm, *Risâletü Fadli’l-Endelüs*, (Resâilü İbn Hazm içerisinde), el-Müessesetü’l-Arabiyye li-’d-Dirâsât ve’n-Neşr, Beyrût 1987, s. 352; Ebû Vâfiye, s. 333; Zekeriyya İbrahim, s. 30.

⁵³ Dabbî, II/543; İbn Hacer, V/489; Merrâkişî, s. 53; Zehebî, *Nüzhetü’l-Fudalâ*, III/1273; İbn Beşkuvâl II/606; İbn Hallikân, III/320; Kürd Ali s. 233; Esved s. 204.

* Saîd’a İbn Hazm’ın doğum tarihini el yazısı ile bildiren kişinin İbn Hazm değil de oğlu Fadl Ebû Râfi olduğu söylenmiştir. (Şerâre s. 36) Ancak klasik kaynaklarda bu yazıyı İbn Hazm’ın kendisinin yazdığı ifade edilmektedir. Saîd el-Endelüsî’nin İbn Hazm’ın ölüm tarihini ise oğlu Fadl’dan kendi el

Çarşamba günü sabah nazmından sonra güneş doğmadan önce doğduğunu yazdı.” demiştir.⁵⁴ İbn Hazm’ın biyografisini yazanlar onun doğum tarihi hakkında ittifak halindedir.

İbn Hazm, ailenin ikinci çocuğudur. Kendisinden beş yaş büyük olan Ebû Bekr adında bir erkek kardeşi daha vardır. Fakat İbn Hazm’ın kendisi kardeşinin 22 yaşında vefat ettiğini söylemektedir.⁵⁵ Babası, Hâcib el-Mansur İbn Ebî Âmir’in sonra da oğlu el-Muzaffer’in vezirliği görevini üstlenmiştir.⁵⁶ Hâcib İbn Ebî Âmir, 368 yılında kurduğu Zâhire şehrinden vezirlerine “ikta” olarak geniş araziler⁵⁷ vermiştir. İbn Hazm’ın babası Ahmed de bu vezirler arasında olduğuna göre İbn Hazm’ın aile servetinin kaynağı bu duruma bağlanabilir. İbn Hazm refah içerisinde doğmuş ve büyümüştür.⁵⁸

Babası yaklaşık 402h./1012m. yılında vefat ettiğinde İbn Hazm 18 yaşında bulunmaktadır.⁵⁹ İbn Hazm varlıklı bir ailede dünyaya gelmiş ve müreffeh bir hayat yaşamıştır. Bu rahatlık ikinci Hişâm zamanında çıkan siyasi çalkantılar nedeniyle bir mihnete dönüşmüş ve İbn Hazm ailesinin kasrını ve Kurtuba’yı terk etmek mecburiyetinde kalmıştır.⁶⁰

404 yılının başında muharrem ayında Kurtuba’dan Meriyye’ye (bugünkü adıyla Almaria) geçmiştir.⁶¹ Bazı araştırmacılar düşen Emevî hilafetini yeniden ayağa kaldırmak üzere siyasî faaliyetlerde bulunmak için buraya geldiğini ileri

yazısı ile öğrendiği söylenmektedir. (Bkz: İbn Beşkuvâl, II/606) Muhtemeldir ki, Şerâre bu iki durumu birbirine karıştırmıştır.

⁵⁴ Sâid, s. 77; İbn Beşkuvâl, II/606; Hamevî, *Mu’cemu’l-Üdebâ*, IV/1650;

⁵⁵ İbn Hazm, *Tavkul Hamâme* s. 116.

⁵⁶ Hamevî, *Mu’cemu’l-Üdebâ*, IV/1650; Kıfî, *Ahbâru’l-Ulemâ fî Ahbâri’l-Hukemâ*, Matbaatu’s-Saâde, Kâhire (t.y), s. 156; Zekeriyya İbrahim, 30; Süaydûnî s. 25.

⁵⁷ Muhammed b. Abdilmün’im el-Himyerî, *er-Ravdul-Mi’târ fî Haberi’l-Aktâr*, Mektebetü Lübnân, Beyrût 1984, s. 284.

⁵⁸ Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, Müessesetu’r-Risâle, Beyrût 1983, XVIII/186.

⁵⁹ Zekeriyya İbrahim, s. 30.

⁶⁰ Süaydûnî, s. 26; Hâciri, s. 81.

⁶¹ Esved, s. 204; Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 45; Şerâre, s. 41; Kürd Ali s. 234; Süaydûnî s. 25

sürmüşlerdir.⁶² Fakat Kurtuba'nın işgal edilmesi ve İbn Hazm'ın ailesinin Emevîlere yakınlığının onu Kurtuba'dan çıkmaya mecbur bıraktığı da gözden uzak tutulmamalıdır. Meriyye hükümdarı Hayrân o zaman Emevîlere bağlı olmasıyla biliniyordu. 405 yılında Berberî ve Fâtımî olan Alî b. Hamûd'un Meriyye'yi ordusuyla basarak yönetimi ele geçirmesi ile birlikte⁶³ Hayrân Fâtımîlerle anlaşma yaparak Emevîler'e olan bağlılığını koparmıştır. Hâyran 407h./1017m. yılında İbn Hazm'ı orada yaşamakta olan ve hilafetin muhtemel adaylarından biri olarak görülen Süleyman lehinde propaganda yaptığı gerekçesi ile hapse atmıştır.⁶⁴ Serbest bırakılınca deniz yoluyla önce Hısnu'l-Kasr'a (Caceres) oradan da 4. Abdurrahman el-Murtedâ'nın halife olarak ilan edilmesi üzerine Belensiye'ye geçmiş ve onun yanında vezaret görevini üstlenmiştir.⁶⁵ Aslında Murtedâ, halife ilan edilmesine rağmen Belensiye, Muzaffer el-Amiri ve Mübarek el-Amiri tarafından yönetilmekteydi.⁶⁶ Yani Murtedâ Kurtuba'yı ele geçirmek üzere Belensiye'de halife ilan edilmiştir. Bu amaçla 409h./1019m. yılında çıktığı seferde Murtedâ, yol üzerinde bulunan Gırnata'da (Granada) Berberîler ile çıkan savaşta öldürülmüş İbn Hazm ise esir düşmüştür.⁶⁷

İbn Hazm altı senelik bir aradan sonra 409h./1019m. yılında yeniden Kurtuba'ya dönmüş ve bir taraftan fıkıh ve hadis ile uğraşırken diğer taraftan Yahudi ve Hıristiyanlara reddiyeler yazmıştır. Hilafet mücadelesine giren ve bu mücadeleyi kazanarak halife olan Abdurrahman b. Hişâm'ı (5. Abdurrahman/Müstazhir) desteklemiş ve 414h./1024m. yılında onun vezirliğini yapmıştır.⁶⁸ Abdurrahman'ın

⁶² Zekeriyya İbrahim, s. 33.

⁶³ Şerâre s. 41.

⁶⁴ Süaydûnî s. 25; Hâcirî, s. 96.

⁶⁵ Kürd Ali s. 234; Süaydûnî, s. 25; Hâcirî, s. 152; Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 41.

⁶⁶ Hâcirî, s. 101.

⁶⁷ Vedî' Vâsıf Mustafa, *İbn Hazm ve Mevkîfuh mine'l-Felsefe ve'l-Mantık ve'l-Ahlâk*, el-Mecmau's-Sekâfi, Ebû Zaby 2000, s33; Ebû Zehra, *İbn Hazm*, s. 36; Esved s. 206; Hâcirî, s. 100.

⁶⁸ Sâid, s. 76; Hamevî, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, IV/1652; Merrâkişî; s. 51; Esved 206.

vezir olarak seçtiği kimseler arasında İbn Hazm'ın amcasının oğlu İbnu'l-Muğire Abdulvehhab b. Hazm da vardır.⁶⁹ Ancak Müstazhir'in suikasta uğraması ile birlikte sadece bir buçuk ay süren vezirliği sona ermiştir. Bu sıralarda İbn Hazm otuz yaşında olmalıdır. İbn Hazm bu karmaşa üzerine yine Kurtuba'dan ayrılarak Şâtıba'ya (Jativa) geçmiştir.⁷⁰ İdarenin yeniden Emevîlere geçmesi üzerine el-Murtedâ'nın kardeşi olan ve "el-Muted billâh" lakabını alan Ebû Bekr Hişam b. Muhammed ile birlikte olmuştur.⁷¹ İbn Hazmın daha sonra Kurtuba'ya tekrar ne zaman döndüğünü kesin olarak tespit etmek oldukça zordur. Ancak dönüşünün 418h./1028m. yılından sonra gerçekleşmiş olması daha muhtemel gözükmektedir. İbn Hazm *Tavku'l-Hamame* adlı meşhur eserini, kitabın mukaddimesinde belirttiğine göre Şâtıba'da yazmıştır.⁷² *Tavku'l-Hamame*'de bahsedilen siyasi olayların tarihleri dikkate alınarak yapılan tahminler de, bu kitabın 417h. Rebûlâhir/1026m. Haziran ile 418h. Rebûlâhir/1027m. Haziran arasında yazıldığı yönündedir.⁷³

İbn Hazm Kurtuba'ya bu son gelişinde Hişam el-Mutemed'in veziri olmuştur. Fakat askerler 422h./1031m. yılında onu tahttan indirince Kurtuba'dan yine kaçmak zorunda kalmıştır.⁷⁴ İbn Hazm'ın daha önce siyasetle fazla meşgul olduğu ve Zâhirîliği Kurtuba'ya bu son gelişinden sonra savunmaya başladığı şeklindeki iddia⁷⁵ doğruyu yansıtmamaktadır. Zirâ İbn Hazm Kurtuba'ya son gelişinden önce de Zâhirî anlayışı savunan eserler telif etmiştir. Fakat artık şifahi münazaralara eskisinden daha çok vakit ayırdığı kesindir.⁷⁶ İbn Hazm son vezirlik görevini ve siyaseti bırakmak zorunda kaldıktan sonra siyasî eğilimlerinden dolayı

⁶⁹ İbn Bessâm, I/132; Ahmed b Muhammed el-Makkarî et-Tilmisânî, *Nefhu't-Tib min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib*, Dâru Sâdır, Beyrût 1988, III/46; Hâciri, s. 138.

⁷⁰ Kürd Ali s. 234; Süaydûnî s. 25; Hâciri, s. 152

⁷¹ Vâsîf Mustafa, s. 43.

⁷² İbn Hazm, *Tavkul-Hamâme*, s. 8.

⁷³ Hâciri, s. 154.

⁷⁴ Kürd Ali s. 234; Süaydûnî, s. 26; Zekeriyya İbrahim, s. 33.

⁷⁵ Hâciri, s. 119.

⁷⁶ Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 44.

çeşitli şehirlerden uzaklaştırılmış⁷⁷ ve ömrünün son zamanlarını geniş Emevî devletinden kalma emirliklerden birinden diğerine geçerek sürdürmüştür.⁷⁸

İbn Hazm çektiği onca sıkıntılara rağmen hiçbir zaman fakirlik çekmemiştir. Maddi kayıpları olmakla birlikte yine de varlığı tükenmiş değildir. Nitekim kendisi de “kalanlar alınanlardan daha çok, bırakılanlar heder edilenlerden daha fazla”⁷⁹ diyerek bu durumu anlatmaktadır. Onun çektiği sıkıntıların başında, siyasî ve ilmî mücadeleler neticesinde gördüğü muameleler gelmektedir.⁸⁰ Bu cümleden olmak üzere birkaç defa hapse düşmüş, şehirlerden sürülmüş ve İşbiliyye’de (Seville) ikamet ettiği yıllarda Mutedid b. Abbâd tarafından kitaplarının yakıtılmasına şahit olmuştur.⁸¹ Ancak anlaşılan o ki bu yakma işlemi bütün kitaplarını ya da kitaplarının bütün nüshalarını kapsamamıştır.⁸² Bu dönemde her ne kadar siyasi hayatı terk etmiş ve kendisini ilmî ve edebî faaliyetlere adanmış ise de siyasî faaliyetleri sebebi ile maruz kaldığı sıkıntı ve eziyetler sona ermemiştir.⁸³

İbn Hazm’ın kitaplarının yakıtılması, sadece onun Zâhirîliği ile ilgili değildir. Bu hadisenin arkasında bir takım siyâsî ilişkiler de vardır. Mutedid ve ondan önce babası, uzun zaman önce ölmüş olmasına rağmen Hişam b.el-Hakem’in hala hayatta olduğunu ve kendilerinin de yetkilerini güya hayatta bulunan bu halifeden aldıklarını iddia etmekteydiler.⁸⁴ İbn Hazm ise bunun bir aldatma olduğunu söylemekte sakınca görmemiş ve bu nedenle Mutedid’in baskısına maruz kalmıştır. Kendisi bu konuda şöyle demektedir: “Neredeyse tarihte eşi görülmemiş bir şey oldu.

⁷⁷ Sâid, s. 76; Hamevî, *Mu’cemu’l-Üdebâ*, IV/1651; Merrâkişî, s. 51; Zekeriyya İbrahim, s. 33; Hâcirî, 105; Vezirlik görevinden çekilmeye mecbur kalmadığı halde isteyerek siyaseti bıraktığı da söylenmiştir. Bkz: Zirikli, IV/254.

⁷⁸ Hâcirî, s. 167.

⁷⁹ İbn Hazm, *Tavku’l-Hamâme*, s. 154

⁸⁰ Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 9.

⁸¹ İbn Bessâm, I/142; İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, V/491; Esved s. 206.

⁸² Esved s. 206.

⁸³ Hâcirî, s. 163.

⁸⁴ Merrâkişî s. 96.

Hişâm b. Hakem el-Müeyyed'in ölümünden yirmi iki sene sonra bir adam ortaya çıktı ve kendisinin Hişâm olduğunu iddia etti. Ona biat edildi. Endelüs'ün bütün minberlerinde çeşitli zamanlarda adına hutbe okundu. Emri altında kanlar döküldü ordular birbiriyle savaştı.⁸⁵

Emevî devleti yıkılmış olmasına rağmen, emevî hilâfetini yeniden ihyâ etme girişimlerinde bulunma ihtimalinden dolayı Endelüs Emevî topraklarında kurulmuş olan küçük devletçiklerin hükümdarları (*Mülûku't-Tevâif*) İbn Hazm'ı potansiyel bir tehlike olarak görerek şehirlerinde yaşamasına müsaade etmemişlerdir. Bundan dolayı İbn Hazm, son olarak ailesinin Kurtuba'ya gelmeden önceki kasabası olan kırılık Leble bölgesindeki köyüne giderek hayatının kalan kısmını orada geçirmiştir.⁸⁶ Munt Lişem (Month Lisham) adıyla bilinen bu köy, İbn Hazm'ın aile mülküdür.⁸⁷

Oğlu Rafî' el-Fadl'ın el yazısı ile belirttiğine göre İbn Hazm, Endelüs'ün batısında Atlas okyanusuna bakan bir körfezde bulunan Üvenbe'de 456h./1064m. yılında Şaban ayının bitimine iki gün kala pazartesi günü akşamı vefat etmiş olup öldüğünde yaşı yetmiş bir sene, on ay, yirmi dokuz gündür.⁸⁸

İbn Hazm'ın seyahatleri genel olarak zorunlu seyahatler olmuştur. İbn Hazm genelde Endelüs'ün dışına pek çıkmamıştır. Bununla birlikte kendisi Kayrevân'a gittiğinden bahsetmektedir.⁸⁹ Özellikle siyasete girdikten sonra İbn Hazm, Kurtuba dışında bulunmayı kendisi için tehlikeli görmüştür. Kurtuba'dan uzak kaldığı bir zamanda yazdığı Takrîb adlı eserindeki şu ifadesi onun bu ruh halinin bir göstergesidir: “Gerek bu kitabımı gerekse başka birçok kitabımı yurdumdan ve

⁸⁵ İbn Hazm, *Risaletü Nakti'l-Arûs* s. 83.

⁸⁶ İbnü'l-Ammâd, V/239; Esved, s. 206; Süaydûnî, s. 26.

⁸⁷ İbnü'l-Ammâd, V/239; İbn Kesîr, XV/796; Hamevî, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, IV/1652.

⁸⁸ Merrâkişî, s. 53; İbn Beşkuvâl, II/606; İbnü'l-Ammâd, V/239; İsmâîl Bâşâ b. Muhammed b. Emîn b. Mîr Selîm el-Bağdâdî, *İdâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyl alâ Keşfi'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb vel'Fünûn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût (t.y.), I/319; Ebû Vâfiye, s. 333.

⁸⁹ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 46.

ailemden uzaklaştırılmış halde başıma bir kötülük veya saldırı gelmesinden endişe içerisinde yazdım.”⁹⁰

İbn Hazm hicri dördüncü asrın son çeyreği ile beşinci asrın ilk yarısında yaşamış ve Endelüs tarihinde çok önemli bir döneme tanıklık etmiştir. Endelüs’ün parlak dönemlerini, yıkılma öncesi çalkantıları ve hilafetin yıkılmasıyla ortaya çıkan tevâif melikleri (Küçük Sultanlıklar) dönemini görmüştür.

C. İbn Hazm’ın İlmî Kişiliği

İbn Hazm birbirinden farklı ilimlerin hepsinde birden derinleşebilmiş, önemli eserler telif etmiş ve o ilimlerin önde gelenlerinden sayılmış nadir şahsiyetlerdendir.⁹¹ İbn Hazm’ın muasırlarından Sâid el-Endelüsî, çok kesin ifadelerle İbn Hazm’ın Endelüs’te bir bütün olarak İslamî ilimleri en iyi bilen kimse olduğunu söylemektedir.⁹² İbn Hazm’ın görüşleri kabul görmese bile yine de ilmî kapasitesi ve ortaya koyduğu eserler sayesinde saygı ve takdir ile bakılan bir kişi olduğu ifade edilmektedir.⁹³

İbn Hazm’ın ilk olarak Mantık’la ilgilendiği, Aristo mantığını öğrenerek bu konuda eser yazdığı ve bu alanın önemli alimlerinden sayıldığı bilinmektedir.⁹⁴ İbn Hazm, Mantığı öncekilerden geldiği şekliyle ele almamış mantığın gerek ele alınış ve üslubunda gerek içeriğinde gerekse bazı kavramlarında önemli yenilik ve değişiklikler getirmiş, aynı zamanda mantık hakkındaki olumsuz düşünceleri bertaraf etmeye çalışmıştır.⁹⁵

⁹⁰ Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm, *et-Takrîb li Haddi’l-Mantuk ve’l-Medhal ileyh bi’l-Elfâzi’l-Âmmiyye ve’l-Emsileti’l-Fıkhiyye*, Dâru Mektebeti’l-Hayâ, (b.y), (t.y), s. 200.

⁹¹ İbnu’l-Hatîb, IV/112; Hamevî, *Mu’cemu’l-Üdebâ*, IV/1651.

⁹² İbn Beşkuvâl, III/605.

⁹³ Siddîk b. Hasen el-Kannûcî, *Ebcedü’l-Ulûm*, Menşûrât Vezâretü’s-sekâfe ve’l-İrşâdi’l-Kavmî, Dimeşk 1978, I/144.

⁹⁴ Sâid, s. 76; Zehebî, *Nüzhetü’l-Fudalâ*, III/1275; Ebû Zehra, *İbn Hazm*, s. 62

⁹⁵ Dabbî, II/543.

Tarihte, nesep gibi detaylı bir konuya ilgi duymuş ve bu alanda eser vermiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in Veda Haccını ayrıntılarıyla ele alan bir risale yazmıştır. Halifelerin tarihinden bahseden *Risâle fî Esmâi'l-Hulefâ* risaleler telif etmiştir.⁹⁶ *Risâle fî Fadli'l-Endelüs ve Zikri Ricâlihâ* adlı eseri de yine Endelüs'ü anlatan önemli eserlerden biri kabul edilmektedir. *Risâle fî Nakti'l-Arûs fî Tevârîhi'l-Hulefâ* ve *Risâle fî Ümmehâti'l-Hulefâ* adlı eserler de İbn Hazm'ın tarihle ilgili olarak yazdığı eserler arasında yer almaktadır.

Bununla birlikte İbn Hazm aynı zamanda büyük bir hadisçidir. Onun bir hadis hafızı olduğu bilinmektedir.⁹⁷ Bununla birlikte İbn Hazm'ın İbn Mâce'nin *es-Sünen*'ini ve Tirmizî'nin *el-Câmi*'ini göremediği rivayet edilmiştir. Çünkü bu eserlerin Endelüs'e girişi onun ölümünden sonradır.⁹⁸ İbn Hazm Endelüs'te adet olduğu üzere Muvatta'ı okumuştur.⁹⁹ Hatta Muvatta'a bir şerh yazdığı da söylenmiştir.¹⁰⁰ Ancak böyle bir şerhin olduğu doğru olsa da henüz bu eser bize kadar ulaşabilmiş değildir.

İbn Hazm'ın aynı zamanda özellikle hadisle ilgili çok sayıda musannef ve müsnede sahip olduğu ifade edilmektedir.¹⁰¹ Bu da İbn Hazm'ın kütüphanesinin zenginliği ve içerisinde ne tür eserlerin bulunduğu hakkında bize bir ipucu vermektedir.

İbn Hazm'ın temayüz ettiği bir diğer branş ise, İslam dışındaki inançlar ve müslümanların itikâdî mezhepleridir. Bu bağlamda o çok önemli bir polemikçi olup gayr-ı Müslimlerle çok önemli tartışmalara girmiştir.¹⁰² *Risâle fî'r-Redd alâ İbni'n-*

⁹⁶ İbn Beşkuvâl, III/605; Ebû Zehra, *İbn Hazm*, s. 37.

⁹⁷ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V/489; İbnu'l-Ammâd, V/240; İbn Beşkuvâl, II/605; İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta fî Ahbâri'l-Girnâta*, IV/112; İbn Abdi'l-Hâdî, III/344.

⁹⁸ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVIII/202.

⁹⁹ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V/489.

¹⁰⁰ İbn Bessâm, I/170.

¹⁰¹ Dabbî, *Buğyetü'l-Mültemis*, II/543; İbn Beşkuvâl, II/605.

¹⁰² İbnu'l-Ammâd, V/239; İbn Abdi'l-Hâdî, III/341; Ebû Zehra, *İbn Hazm*, s. 37.

Niğrîle el-Yehûdî adlı eseri İbn Niğrîle adındaki Endelüslü bir Yahûdî alime yönelik olarak yazdığı bir reddiyedir. *Kitâbu'l-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal* adlı eser ise, Müslümanların inanç konusunda ortaya koydukları çeşitli mezhepleri ele alıp değerlendiren çok önemli bir eserdir.

Dinî ilimlerin yanında dilbilim ve şiir gibi alanlarda da çok geniş bir bilgiye sahip olduğu ifade edilmektedir.¹⁰³

D. İbn Hazm'ın Fıkhî Yönü

İbn Hazm'ın Zâhirîliğe geçişi anlatılırken genellikle onun önceden Şâfiî mezhebine bağlı iken daha sonra Zâhirîliğe geçiş yaptığından bahsedildiğini görmekteyiz.¹⁰⁴ Oysa İbn Hazm Şâfiî bir çevrede büyümemiştir. Hatta çocukluk döneminde saray hayatı yaşamış ve kendisinin de söylediğine göre gençliğine kadar topluma fazla karışmamıştır.¹⁰⁵ İbn Hazm'ın hocaları arasında da Şâfiî mezhebenden herhangi bir kimse olmadığı belirtilmektedir.¹⁰⁶ Bu durumda İbn Hazm'ın ilk olarak Mâlikî mezhebi ile amel ettiği, Şâfiî mezhebini ise daha sonra benimsediği şeklindeki ihtimal¹⁰⁷ güç kazanmaktadır. Öncelikle çevresinde yaygın olan Mâlikî mezhebini öğrenmiş ve Muvattâ'ı okumuştur.¹⁰⁸

Bir mezhebe bağlılığı iki açıdan ele almak gerekir. Birincisi amelî bağlılık olup, belli bir mezhebin ictihâtlarına göre amelde bulunmak şeklindedir. İkincisi ise ilmî anlamda bir bağlılık olup, ilim adamının belli bir fıkıh mezhebinin usûlünü ilmî anlamda benimsemesi ve fikhî düşüncesini bu usûl üzerine kurması şeklindedir. İbn Hazm, örneğin çocukken kılmış olduğu ilk namazlarını anne babasının mezhebine

¹⁰³ İbn Beşkuvâl, III/605; İbn Bessâm, I/167; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V/489; İbnu'l-Ammâd, V/239; İbn Abdi'l-Hâdî, III/341.

¹⁰⁴ İbn Bessâm, I/167; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V/491; İbnu'l-Ammâd, V/240. Makkarî II/78; Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, III/1274; İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta fî Ahbâri'l-Ğirnâta*, IV/112.

¹⁰⁵ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme* s. 45-46.

¹⁰⁶ Ebû Zehra, *İbn Hazm*, s. 82.

¹⁰⁷ Esved, s. 205.

¹⁰⁸ Ebû Zehra, *İbn Hazm*, s. 36; Esved, s. 205,

göre kılmış olmalıdır. Dolayısıyla onun Mâlikiliğe bağlılığı, ilmî bir araştırma neticesinde tercih edilmiş bir bağlılık olmasa gerektir. İbn Hazm'ın Şafîliğe bağlılığı ise böyle değildir.

İbn Hazm'ın gerek Şâfiî bir çevrede bulunmaması gerekse Şâfiî hocalardan ders almamasına rağmen Şâfiî mezhebini nasıl benimsediği kesin olarak bilinmemekle birlikte bu konuda çeşitli karinelere hareketle bir yaklaşımda bulunulmuştur. Bu da İbn Hazm'ın Şâfiî'nin *İhtilâfu Mâlik* adlı risalesini görerek bu risalede yer alan Malik'e yönelik eleştirilerden etkilendiği şeklinde bir yaklaşımdır.¹⁰⁹ İbn Hazm'ın Şâfiî fikhını herhangi bir hocanın derslerine katılmaksızın kendi kendine okuduğu söylenmektedir.¹¹⁰ Buna göre İbn Hazm, Şâfiî'nin eserlerini okudukça onun nassları merkeze alan anlayışından etkilenmiş, aynı şekilde onun gerek Irâklıların fikhına gerekse Mâlikî mezhebine yönelik eleştirilerini yakından incelemiş ve bu eleştirileri benimsemiştir.¹¹¹

İbn Hazm'ın Şafîî mezhebine geçişinde belki de en önemli neden, onun başta ehl-i hadisten olmasıdır.¹¹² Burada ehl-i hadis kavramının, basit anlamda hadis ilmi ile uğraşan kimseler olarak anlaşılması gerekir. Zira ehl-i hadis ekolü aynı zamanda bir fıkıh mezhebidir. Ehl-i hadisin fıkıh anlayışının önemli prensipleri, reyden çok nassa müracaat etmeleri, taklide baş vurmamaları ve bu nedenle belli bir mezhebin taklidine dayalı hakim anlayışın tepkisini görmeleridir. İbn Hazm bu karakteristik özellikleri taşıması yönüyle baştan beri ehl-i hadisin içinde kalmıştır. Bu noktadan hareketle, İbn Hazm'ın baştan beri Endelüs'te kendisinden önce de mevcut olan ehl-i hadis hareketi çerçevesinde kalmaya çalıştığı ancak o çerçevenin dışına çıkmaksızın çeşitli değişimler geçirdiği söylenebilir.

¹⁰⁹ Ebû Zehra, *İbn Hazm*, s. 36.

¹¹⁰ Bünâ Hâlid s. 356.

¹¹¹ Ebû Zehra, *İbn Hazm*, s. 37.

¹¹² Ebû Zehra, *İbn Hazm*, s. 82.

İbn Hazm'ın fıkıh tahsiline yirmi beş yaşından sonra başladığı ve bundan önce onu özellikle fıkıha sevkedecek bir çevresinin olmadığı şeklindeki görüşü¹¹³ de bu bağlamda değerlendirmek daha doğru olacaktır. İbn Hazm mezheplerin furûa dair görüşleri ile ilgilenmeden önce hadisler vasıtasıyla elbette fıkıhla ilgiliydi. Ancak mezheplerin fer'î konulardaki görüşleri ve aralarındaki ihtilafa geç ilgi duymuş olması mümkündür. Bunda İbn Hazm'ın sarayda yetişmesi ve ilk derslerini sadece eğitilmiş cariyelerden alması ve dış dünya ile temasının azlığının da etkili olmuş olabileceği ihtimali üzerinde de durulmaktadır.¹¹⁴

İbn Hazm'ın gerek derin ve etraflı bilgisi gerekse seyahatlerle ve çalkantılarla dolu hayatına baktığımızda onun ilim tahsiline söylendiği gibi yirmi yaşında başlamış olması pek de mümkün görünmemektedir. Çünkü İbn Hazm genç yaşta siyasi hayata girmiş yirmi bir yaşından sonra doğup büyüdüğü yer olan Kurtuba'yı terk etmek zorunda kalmıştır.¹¹⁵ Bundan sonra ise sürekli oradan oraya sürüklenmiştir. Bu şartlar altında yirmi altı yaşından sonra ilmî bir altyapı oluşturması oldukça zordur. Dolayısıyla İbn Hazm'ın öğrenmeye geç başladığı şey, mezheplerin fer'î görüşleridir. Belki de furû fikhî erken öğrenmemiş olması, İbn Hazm'ın furû konularında taklidi reddedişini kolaylaştırmıştır.

İbn Hazm'ın hadis ilmine ilgisinin 400h./1009m. senesinden önce başladığı ve İbnü'l-Cesûr'dan hadis semânda bulunduğu belirtilmektedir.¹¹⁶ Bu rivayete göre İbn Hazm, hadis semâna başladığında 16 yaşında veya daha küçüktür. Bundan dolayı İbn Hazm'ın ilme geç başladığı şeklindeki iddia reddedilmektedir.¹¹⁷

¹¹³ Şerâre s. 63

¹¹⁴ Vasîf Mustafa, s. 34

¹¹⁵ Zekerîyya İbrahim, s.30.

¹¹⁶ Dabbî, II/543; İbnü'l-Hatîb, IV/112; İbnü'l-Ammâd, V/239.

¹¹⁷ Kettânî, s. 6.

İbn Hazm'ın ne zaman ve hangi gerekçelerle Şâfiî mezhebini terk edip Zâhirîliği benimsediği de merak uyandıran bir konudur. İbn Hazm'ın ne kadar süreyle Şâfiî mezhebini takip ettiğini kesin olarak bilmemekle birlikte bu sürenin çok da kısa olmadığı ifade edilmektedir.¹¹⁸

E. İbn Hazm'ın Zâhirîliği Tercih Etme Sebepleri

İbn Hazm'ın Endelüste müntesibi oldukça az olmasına rağmen Zâhirî mezhebini seçmesi, çeşitli sebeplere bağlanabilir. Bunlardan ilki daha önce de söylediğimiz gibi onun ehl-i hadis geleneği içerisinde gelmesi ve bu geleneğin en güzel temsilini Zâhirî düşüncede bulduğunu düşünmesi olsa gerektir. Bu açıdan bakıldığında İbn Hazm'ın Zâhirîliği, aşırı kıyâşçılığa bir tepkidir.¹¹⁹ Bu tercihte etkili olan başka bir sebep ise, onun mizacı ile ilişkilidir. İbn Hazm'ın aristokrat bir ailede büyümesinin onun sözünü esirgmeden konuşma huyunun oluşumunda etkili olmuştur.¹²⁰ Buna ek olarak İbn Hazm'ın siyasi hayatta maruz kaldığı ihanetler, İbn Hazm'ı giderek yalnızlaştırmış, onda insanlara karşı güvensizlik duygusunun oluşmasına neden olmuş ve böylece insanları kolay dışlayabilmek onda bir karakter halini almıştır.¹²¹ Önce Şâfiî sonra Zâhirî mezhebini benimsemesinden dolayı yaşadığı siyâsi baskılara, din adamlarından ve fakîhlerden gelen baskılar da eklenmiştir.

İbn Hazm'ın psikolojisi veya mizacı ile onun Zâhirîliği arasında güçlü bir ilişki olduğu düşünülmektedir.¹²² Zira İbn Hazm'ın Zâhirîliği, muhaliflerinin zihnindeki imajı sadece onun ilmî görüşlerinden hareketle oluşmuş değildir. Bu kötü imâjda aynı zamanda İbn Hazm'ın karakter ve üslubundan edinilen intibanın da

¹¹⁸ Merrâkişî, s. 51.

¹¹⁹ Hâcirî, s. 120.

¹²⁰ Ebû Zehra, s. 57, 60.

¹²¹ Hâcirî, s. 124.

¹²² Şerâre, s. 83.

etkisi büyüktür. Zâhirîliğin hırçın, sert, kırıcı, cedelci, saygısız vb. niteliklerle anılmasının, daha çok İbn Hazm'ın karakteri ve üslubu ile ilgili olduğunu düşünmekteyiz.

İbn Hazm'ın fikhî adeta mizacı ile bütünleşmiş gibidir. Siyasi eğilimlerine ve hayatına baktığımızda sert de olsa açık sözlü, ve dürüst olmaya çalıştığını görebiliriz. Muasırı ve muarızı olan Mervan b. Hayyân, İbn Hazm'ın tartışmalardaki sertliğini, savunduğu fikirde aşırı ısrar etmesini ve muhaliflerinin görüşleri hakkında fikir belirtirken kırıcı olmasını eleştirerek şunu söylemektedir. “İbn Hazm'a insafla yaklaşan kimsenin göreceği gibi onun en büyük kusuru ilim siyasetini bilmemesidir”¹²³ Bu da göstermektedir ki, İbn Hazm'ın gördüğü tepkinin en önemli sebeplerinden biri de onun karakter yapısıyla ilgilidir. Yani onun görüşlerinin dışlanması sanki aynı zamanda onun mizacının da reddi gibidir.

Kendi fikhî anlayışı mizacından kopuk olmadığından olsa gerek ki kendisi de başkalarının fikhî görüşleri ile mizaçları hakkında ilişki kuruyor ve bazen fikhî görüşlerinden hareketle, onların kaypaklık ettiklerine, utanmaz olduklarına hükmedebilmektedir.¹²⁴ Örneğin İbn Hazm şöyle demektedir:

Hz. Peygamber'in bir kadınla evlenmek isteyen ancak hiçbir varlığı olmayan bir adama “demirden bir yüzük de olsa bir şey bulup getir” demesi hakkında bazı Malikiler, Hz. Peygamber'in bu sözü ile adamı “çeyrek dinar değerinde süslemeli ve güzel bir yüzük” vermekle mükellef tuttuğunu söylemişlerdir. Üstelik bunu, adamın sadece bir izara sahip olduğunu ve çaresiz kaldığını söylediğini bile bile söylemektedirler. Bir tutam akli olan birinin böyle bir şey söylemesi mümkün değildir. Bu görüş, Rasûlullah'a bir iftira ve yalan içermektedir. Böyle bir görüşün asılsızlığı aşikardır. Zira o zamanlar Medine'de demirin kıymeti altına yaklaşacak

¹²³ İbn Bessâm, I/169; Hamevî, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, IV/1656; Zekeriyya İbrahim, s. 43; Hâciri, s. 55; Şerâre, s. 83.

¹²⁴ İbn Bessâm, I/167; Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, III/1279.

durumda değildi. (Yani söyledikleri gibi olsaydı, çeyrek altın değerindeki demir, takılabilecek bir yüzük olmayacak kadar ağır bir şey olurdu) Bunu dünyadan bihaber küçücük bir kız çocuğu söylese, insanlar buna gülerdi.

Bazı Hanefiler ise “çalınan şey çeyrek dinar ve daha fazla olmadıkça el kesilmez” hadisine itiraz ederek bu hadisin lafzının “çeyrek dinar değerindeki hırsızlıktan dolayı el kesmeyi gerektirmediğini” söylemektedirler. Bu, apaçık bir küstahlık ve yüzünde utanma olan birinin kendi nefsi için bile hoş görmeyeceği bir nezaketsizliktir.¹²⁵

İbn Hazm burada ve benzeri ifadelerde bulunduğu başka yerlerde çok yanlış bulduğu görüşleri eleştirirken zaman zaman bu türden bir üslup kullanabilmektedir. Ancak doğrudan doğruya bir kişi ya da mezhebi kötü sıfatlarla andığını görmüş değiliz. İbn Hazm zaman zaman diğer mezhep imamlarını da övebilmektedir. Özellikle İmam Mâlik,¹²⁶ İmam Şâfiî¹²⁷ ve İmam Ahmed b. Hanbel'den¹²⁸ zaman zaman övgü ile bahsetmekte ve onlar için İmâm sıfatını kullanmaktadır. Ancak Ebû Hanife hakkında İbn Hazm'ın bu türden ifadeler kullandığına rastlamış değiliz. Bu da İbn Hazm'ın Ebû Hanife'ye yönelik tavrının, diğerlerine karşı olan tavrından daha sert olduğunu göstermektedir. Zira Ebû Hanife re'ye diğer imamlara göre daha geniş yer vermiştir. İbn Hazm, diğer imamlar ile bazı açılardan müşterek bir anlayışa sahiptir. Örneğin İbn Hazm'ın İmâm Mâlik'in hadisçiliğine karşı saygısı ve takdiri vardır. Aynı şekilde İmâm Şâfiî ise re'yi oldukça disipline etmeyi başarabilmiştir. Hatta İbn Hazm, kıyâşçılara yönelik eleştirilerinde ilk kıyâs ehli ile sonrakini birbirinden ayırmaktadır. Ahmed b. Hanbel ise daha önce de belirttiğimiz üzere

¹²⁵ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 1992, II/352.

¹²⁶ Bkz: İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/128, 132.

¹²⁷ Bkz: İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/330.

¹²⁸ Bkz: İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/273.

kıyâsa ancak zaruret durumunda başvurmakta ve hadislere dayalı fıkıh anlayışını benimsemektedir.

İbn Hazmın kişilik özellikleri ile ilmi kişiliği arasında yakından bir ilişki vardır. İbn Hazm'ın kişisel özelliklerini bin yıl önce yaşamış başka herhangi bir kimsede göremeyeceğimiz kadar net bir şekilde tespit edebilmemiz mümkündür. Özellikle, *Tavku'l-Hamâme* adlı eserinde kendi otobiyografisi ile ilgili belirttiği şeylerden İbn Hazm'ın mizacı hakkında bir çok şey öğrenmemiz mümkündür.

İbn Hazm, kendisinin bu yapısının ilmî yönüne olan olumlu katkısından şu cümlelerle bahsetmektedir:

Cehalet ehli ile olan sürtüşmelerimin bana büyük faydası oldu. Bu tartışmalar sayesinde içimde bir ateş yandı, aklıma yeni şeyler geldi, düşüncem canlandı, hareketliliğim arttı. Bunlar çok faydalı eserler yazmama sebep oldu.¹²⁹

İbn Hazm'ın bahsettiği bu tür tartışmalar ise ilmî literatürün gelişmesine önemli bir katkı sağlamıştır.¹³⁰

Ne var ki, İbn Hazm'ın kendisi de ömrünün son dönemlerinde kırıcı üslubundan dolayı özür dilercesine ifadelerde bulunmakta ve bu durumu geçirmiş olduğu bir hastalığa bağlamaktadır.¹³¹ İbn Hazm bu konuda şöyle demektedir:

Şiddetli bir hastalığa yakalandım. Bu hastalık, dalaklarımda şişkinlik (rabv) îras etti. Bu da bende bunalma, daralma, sabırsızlık ve acelecilik gibi haller meydana getirdi. Bu hastalıktan dolayı çok endişelendim. Huyumdaki değişiklik hoşuma gitmedi. Eski mizacımlı terk edişime çok şaşırdım. Demek ki dalak ferahlık yeri imiş. Çünkü orası bozulduğundan beri bu durumlar ortaya çıktı.¹³²

¹²⁹ İbn Hazm, *Müdvâtü'n-Nüfûs*, s. 30.

¹³⁰ Zekeriyya İbrahim, 43

¹³¹ Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 77.

¹³² İbn Hazm, *Müdvâtü'n-Nüfûs* s. 54.

İbn Hazm, çocukluk döneminde kalp çarpıntısına (hafakânul-kalb) yakalandığından da bahsetmektedir.¹³³ İbn Hazm'ın bu hastalık nedeni ile küçük yaştan itibaren daha yoğun bir ilgi gördüğü ve dış hayattan uzak tutulduğu ifade edilmektedir.¹³⁴

İbn Hazm devrin fakihlerinin eleştirilerine maruz kalmış. Onlar tarafından yöneticilere şikayet edilmiş ve şehirlerden uzaklaştırılmıştır.¹³⁵ Gerek siyasi gerekse ilmi görüşlerinden dolayı gördüğü tepkiler onu ciddi derecede etkilemiştir. Buna el-Mutemed b. Abbâd tarafından kitaplarının müsadere edilip yaktırılmasına şahit olması¹³⁶ eklenince, zühde ve şerefini korumaya daha da önem verdiği, *Kitabu'l-Ahlâk ve's-Siyer* adlı kitabını da bu ruh haliyle yazdığı belirtilmektedir.¹³⁷ Fakat kitaplarının yakılmasının onun azmini ve ısrarını daha da arttırdığı şeklinde yorumda bulunanlar da vardır.¹³⁸

F. İbn Hazm'ın Hocaları

Yahyâ b. Mesûd b. Vechi'l-Cenne, Kâsım b. Esbağ'ın talebelerinden olup İbn Hazm'a göre kendisinin en kıymetli hocasıdır.¹³⁹ Ondan başka İbn Hazm, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. el-Cesûr, Yûnus b. Abdillâh b. Muğîs el-Kâdî, Humâm b. Ahmed el-Kâdî, Muhammed b. Saîd b. Nebbât, Abdullâh b. Rebî'et-Temîmî, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed et-Talemenkî ve Abdullâh b. Yûsuf b. Nâmî'den dersler almış, Ebû Ömer İbn Abdilberr, Ahmed b. Ömer b. Enes el-Uzrî, den ise rivayette bulunmuştur.¹⁴⁰

¹³³ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme* s. 16.

¹³⁴ Hâcirî, s. 40.

¹³⁵ İbnu'l-Hatîb, IV/111; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V/491.

¹³⁶ Hamevî, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, IV/1656; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVIII/198; Makkarî, II/82; Muhammed Ebû Zehra, *Fikhî Mezhepler Tarihi*, s.539.

¹³⁷ Süaydûnî s. 27.

¹³⁸ Bkz:Ebû Vâfiye, s. 345.

¹³⁹ Zehebî, *İber*, II/204.

¹⁴⁰ İbn Beşkuvâl, II/606; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVIII/180; İbn Abdi'l-Hâdî, III/341.

Ebû Amr Ahmed b. el-Cesûr'dan (401h./1010m.) hadis semânda bulunmuştur. O, İbn Hazm'ın semâda bulunduğu ilk şeyhi kabul edilmektedir.¹⁴¹ İbn Hazm, İbnü'l-Cesûr'dan Taberi'nin tarihîni, okumuştur.¹⁴² Tecvidi Ebû Muhammed Abdullah er-Rahûnî'den almıştır. Zâhirî görüşe Ebu'l-Hıyâr Mesûd b. Süleyman İbn Müflit vasıtası ile muttali olmuştur.¹⁴³ Tıp, felsefe, şiir ve mantık gibi ilimlerdeki bilgilerini İbnü'l-Kettâni Muhammed b. El-Hasen el-Kurtubî sayesinde arttırmıştır. Hadis ve rical ilmini İbnul-Faradî diye meşhur olan Alî b. Abdullah el-Ezdî'den¹⁴⁴; Mâlikî fikhını ise Abdullah b. Yahya b. Dehûn'dan almıştır.¹⁴⁵

İbn Hazm'ın kendisinin *Tavku'l-Hamâme*'de bahsettiği diğer hocaları arasında ise Ebû Alî el-Huseyn b. Alî el-Fâsî ve Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Ebî Yezîd el-Ezdî de vardır.¹⁴⁶

Felsefe ve *ulûmu'l-evâil*'i (Yunânlılardan nakledilen astronomi, tıp gibi ilimler) ise İbnü'l-Kennânî Muhammed b. El-Hasen el-Mezhîcî'den okumuştur.¹⁴⁷ Abdurrahman b. Muhammed b. Ebi Yezid Ebu'l-Kâsım el-Ezdî el-Mısırî de İbn Hazm'ın önemli hocalarından biridir. İbn Hazm ondan hadis ve kelama dair dersler almıştır.¹⁴⁸

¹⁴¹ Ebû Abdillâh, Muhammed b Fetûh b. Abdillâh el-Humeydî, *Cezvetü'l-Muktebis fî Zikri Vülâti'l-Endelüs*, Mektebetü Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Kâhire 1952, s.107.

¹⁴² Dabbî, s.155; Hâcirî, s. 71.

¹⁴³ Dabbî, *Buğyetü'l-Mültemis*, II/264; C. Van Arendonk, V/750; Ebû Zehra, *İbn Hazm*, s. 37; Bünâ Hâlid s. 356.

¹⁴⁴ Süaydûnî, s. 25

¹⁴⁵ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 120; Bünâ Hâlid s. 356.

¹⁴⁶ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 126.

¹⁴⁷ İbn Kesîr, XV/796.

¹⁴⁸ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 67, 117.

G. İbn Hazm'ın Eserleri

İbn Hazm'ın İslam tarihinde Taberî'den sonra en çok sayıda eser veren alimlerden kabul edilmektedir.¹⁴⁹ Endülüs tarihinde ise, en çok eser veren kimse olarak kabul edilmektedir.¹⁵⁰ İbn Hazm'ın kendisi de eserlerinin çokluğundan bahsetmekte ve birkaç eseri aynı anda yazdığını söylemektedir.¹⁵¹ Eserleri oldukça hacimli olmasına rağmen İbn Hazm'ın konuları ele alışında sistematik bir üslupla hareket ederek konuları başlıklara ayırmaya ve okuyucu için kolaylık sağlamaya büyük önem verdiği görülmektedir. Bu sistematik üslup, onun mantık ilminde konuların ele alınışındaki yöntemden çok etkilendiğine bağlanmıştır.¹⁵²

İbn Hazm'ın eser yazımında, kavram kargaşasından kaçınmak için lafızların anlamlarını belirlemeye özel bir önem vermektedir. Mesela *İhkâm*'ın baş tarafında "Ehli Nazar Arasında Tedavül Eden Lafızlar" bâbı altında usûlle ilgili bazı anahtar kavramları tanımlamaktadır.¹⁵³

Sâid el-Endelüsî', İbn Hazm'ın oğlu Fadl Ebu Rafi'den, babasının yazdığı fıkıh, hadis, usûl, milel-nihal, tarih, neseb, edebiyat gibi konularındaki telif ve reddiyyelerinin dört yüz cilt olduğunu, bu eserlerin kendisinde bulunduğunu ve tamamının seksen bin varak tuttuğunu bizzat işittiğini söylemektedir.¹⁵⁴ Eserlerinin çokluğu bakımından İbn Hazm ile Taberî'nin mukayese edilmesi de bilindiği

¹⁴⁹ İbnu'l-Hatîb, IV/113; Kürd Ali, s. 236; Sa'd Abdullah Sâlih el-Bişrî, *el-Hayâtü'l-İlmiyye fî Asri'l-Hilâfe fi'l-Endelüs*, Ma'hedü'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve İhyâi't-Türâsiil-İslâmî, Mekketü'l-Mükerreme 1997, s.165.

¹⁵⁰ Zekeriyya İbrahim, s. 56

¹⁵¹ İbn Hazm, *Risâletü Fadli'l-Endelüs*, II/186.

¹⁵² Zekeriyya İbrahim, s. 58.

¹⁵³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/38.

¹⁵⁴ Sâid, s. 76; Hamevî, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, IV/1650; İbn Beşkuvâl, II/605; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V/489; İbn Kesîr, XV/796; İbn Abdi'l-Hâdî, III/341.

kadarıyla Sâid'dan itibaren yapılmıştır. Çünkü o, bu nakilden sonra “bu, Taberi hariç ondan önce hiç kimsede göremediğimiz bir şeydir” demektedir.¹⁵⁵

İbn Hazm'ın İslam kültürünün korunmasına çok önemli katkıları olmuştur. Eserleri kendisinden sonraki fakihler, muhaddisler, müfessirler, edebiyatçılar, milel ve Nihal ilmi ile uğraşanlar ve siyerciler için birer kaynak olmuştur. Bu yönüyle İbn Hazm'ın eserleri, sadece kendisinin veya kendisinden önceki Zâhirîlerin görüşlerinin öğrenilmesi için değil, aynı zamanda gerek sahâbe ve tâbiîn gerekse tebe-i tâbiîn imamlarının görüşlerine ulaşabilmek için müracaat edilebilecek birer kaynak niteliği taşımaktadır.

Yukarıdaki alıntıda geçen “dört yüz cilt” eser ifadesi bazı araştırmacılar tarafından “dört yüz eser” olarak anlaşılmış, İbn Hazm'ın adları bilinmekte olan irili ufaklı bütün eserlerinin sayısının ise yüz civarında olduğundan hareketle onun eserlerinin dörtte üçünün kaybolduğu gibi sonuca varılmıştır.¹⁵⁶ Ancak görüldüğü üzere bu çıkarımın hareket noktası doğru değildir.

İbn Hazm'ın bu kadar eseri olmasına rağmen kitaplarının hepsinin bize kadar ulaşmış ulaşmadığı tam olarak bilinmemektedir. Zira İşbiliye hükümdarı Halife el-Mutedid b. İbad' döneminde onun emri ile kitapları yaktırılmıştır. Ancak kitapların kaybolması sadece bu yaktırma olayına bağlanmamalıdır. Çünkü oğlu Fadl'da bütün eserlerin asıl nüshalarının mevcut olduğu yukarıdaki alıntıdan anlaşılmaktadır. Dolayısıyla eserlerin kaybolması, daha sonraki dönemlerde olmuş olmalıdır. Mâlikî mezhebine mensup Ebû Ca'fer Ahmed b. Abdirrahmân el-Bitravşî adındaki bir

¹⁵⁵ Sâid, s. 76; Hamevî, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, IV/1651Merrâkişî, s. 51; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V/491.

¹⁵⁶ Ebû Vafiye, s. 344.

alimin İbn Hazm'ın oğlu olan Ebû Rafi'den İbn Hazm'ın eserlerini aldığı da nakledilmektedir.¹⁵⁷

İbn Hazm'ın eserlerinin öneminden bahsedilirken dikkat çekilen bir diğer önemli husus ise bu eserlerin genel anlamda hadislerin muhafazasına katkı sağlamış olmasıdır. Zira İbn Hazm, hadis ilmi ile ilgili olmasa bile kitaplarında çeşitli hadisleri delil olarak gösterirken, senetleri ile birlikte rivayet etmeye büyük bir önem vermektedir. Özellikle *el-Muhalâa* hadisler ile doludur.¹⁵⁸

Aşağıda İbn Hazm'a ait olup elimize kadar ulaşan kitaplarının bir listesini vereceğiz. Bu listede İbn Hazm'a nisbet edilen

İbn Hazm'ın bize kadar ulaşan ve basılmış olan eserleri arasında şunlar yer almaktadır:

1. El-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm
2. En-Nübez fî Usûli'l-Fıkh
3. El-İ'râb ani'l-Hîre ve'l-İltibâsi'l-Mevcûdeyn fî Mezâhibi Ehli'r-re'y ve'l-Kıyâs
4. Kitâbu İbtâli'l-Kıyâs ve'l-İstihsân ve't-Taklîd ve't-Ta'lîl
5. Es-Sâdı fî'r-Red alâ men Kâle bi'l-Kıyâs
6. El-Muhallâ bi'l-Âsâr
7. el-Buyû' el-Menhiyy anhâ
8. Cevâmiu's-Sîre
9. Kitâbu'l-Fisal fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal
10. Ed-Dürre fîma Yecib İ'tikâduh
11. El-Usûl ve'l-Furû'

¹⁵⁷ Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Ya'kût b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-Büldân*, Dâru Sâdir, Beyrût 1997, I/447.

¹⁵⁸ Bünâ Hâlid s. 365.

12. Merâtibu'l-İcmâ'
13. Cemheretü'l-Ensâbi'l-Arab
14. Tavku'l-Hamâme
15. Kitâbu'l-Ahlâk ve's-Siyer
16. Müdâvâtü'n-Nüfûs
17. Hiccetü'l-Veda
18. Er-Risâletü'l-Bâhira fi'r-Redd alâ Ehli'l-Akvâli'l-Fâside
19. Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî: Bu eser İbn Hazm'a ait çeşitli konulardaki risâlelerin tahkik edilip bir araya getirilmesi suretiyle hazırlanmış derleme bir çalışmadır. Yoksa bu risâleler İbn Hazm'ın kendisi tarafından bir araya getirilmemiştir. Bu eser içerisinde şu risâleler yer almaktadır.
 - Tavku'l-Hamâme
 - Müdâvâtü'n-Nüfûs
 - Risâle fi'l-Ğınâi'l-Mülhî
 - Fasl fi Ma'rifeti'n-Nefs bi Gayrihâ
 - Risâle fi Nakti'l-Arûs fi Tevârîhi'l-Hulefâ
 - Risâle fi Ümmehâti'l-Hulefâ
 - Risâle fi Cümeli Fütûhi'l-İslâm
 - Risâle fi Esmâi'l-Hulefâ
 - Risâle fi Fadli'l-Endelüs ve Zikri Ricâlihâ
 - Risâle fi'r-Redd alâ İbni'n-Niğrîle el-Yehûdî
 - Risâletân Ecâbe fihimâ an Risâleteyn
 - Risâle fi'r-Redd ale'l-Hâtif min Bu'd
 - Risâletü't-Tevkîf alâ Şâri'n-Necât

- Risâletü't-Tahlîs li Vucûhi't-Tahlîs
- Risâletü'l-beyân an Hakîkati'l-Îmân
- Risâle fi'l-Îmâme
- Risâle fi Hukmi men Kâl inne Ervâha Ehli's-Şekâ Muazzebe ilâ Yevmi'd-Dîn
- Risâletü Merâtibi'l-Ulûm
- Et-Takrîb li Haddi'l-Mantık bi'l-Elfâzi'l-Âmmiyye ve'l-Emsileti'l-Fıkhıyye
- Risâle fi Elemi'l-Mevt ve İbtâlih
- Er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesûf
- Tefsîru Elfâz Tercî beyne'l-Mütekellimîn fi'l-Usûl

II. İBN HAZM'IN USÛL DÜŞÜNÇESİNİN TARİHİ ARKAPLANI

Zâhirî mezhebi iki önemli şahsiyet ile birlikte anılmakta ve tanınmaktadır. Bunlar Dâvûd b. Alî ve İbn Hazm'dır. İbn Hazm, kendisinden önce iyice kaybolmaya yüz tutmuş olan bir mezhebi yeniden canlandırmış, yazdığı eserlerle, girmiş olduğu ilmî tartışmalarla ve Endelüs'te önde gelen kimliği ile mezhebi gelecek nesillere taşımaya başarabilmiştir. İbn Hazm'ın Endelüs gibi farklı bir yerde bu mezhebi nasıl ve neden benimsediğini anlayabilmemiz için onun düşüncesini besleyen tarihi arkaplanı incelemek gerekmektedir. Acaba İbn Hazm, Zâhirî düşüncenin Dâvûd b. Alî'den beri devam eden doğal bir halkası ve uzantısı mıdır? Yoksa İbn Hazm'ın düşüncesinin oluşumunda Endelüs'ün etkisi de var mıdır? Endelüs'lü olması, İbn Hazm'ın Zâhirîliğini genel Zâhirî düşünce içerisinde nereye oturtmaktadır? Biz İbn Hazm'ın ortaya koymuş olduğu düşüncenin oluşumunda onun iki kaynaktan da beslendiğini düşünmekteyiz. Buna ek olarak İbn Hazm'ın felsefî

ilimlerle, özellikle mantıkla uğraşması da onun usûl düşüncesinin karakteristiğini belirleyen hususlardan olmuştur. Bu bölümde İbn Hazm'ın usûl düşüncesinin Dâvûd b. Alî ile bağlantılı olan doğu kökeni, Endelüs ile bağlantılı olan batı kökeni ve hem doğu hem de batıda yaklaşık olarak eş zamanlı bir şekilde ortaya çıkmış olan tercüme hareketi ile bağlantılı felsefî kökeni üzerinde duracağız. Bu süreçte aynı zamanda Zâhirî mezhebinin doğudan batıya doğru gelişim seyri hakkında da genel bir bakış açısı oluşturma gayreti içerisinde olacağız.

A. Dâvûd b. Alî ve İlk Zâhirîlik

Dâvûd b. Alî b. Halef, Zâhirî mezhebinin kurucusu kabul edilmektedir.¹⁵⁹ Mezhebe, Zâhirîyye dendiği gibi zaman zaman kurucusuna nispeten Dâvûdîyye de denilmektedir.¹⁶⁰ Dâvûd b. Alî 815m/200h¹⁶¹ yılında Kûfe'de doğmuştur. İsfahân'da doğduğunu söyleyenler de vardır.¹⁶²

Dâvûd, Süleyman b. Harb, Abdullah b. Mesleme, Ebû Sevr ve İshâk b. Râheveyh gibi hocalardan ders almıştır.¹⁶³ Dâvûd'un özellikle İshâk b. Raheveyh ile çok yakın bir ilişkisi olmuştur. Onunla öğrenci-hoca ilişkisinin ötesine geçmiş adeta

¹⁵⁹ Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. en-Nedîm, *el-Fihrist*, (m.y.), (b.y.), (t.y.), s. 371; İbn Kesîr, XIV/137; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1995, III/21; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Medîneti's-Selâm ve Ahbâru Muhaddisihâ ve Zikru Kuttâniha'l-Ulemâ min Ğayri Ehlihâ ve Vâridihâ*, Dâru Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 2001, IX/347; Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm, Neşetü'l-Ulûm fî'l-Asri'l-Abbâsiyyi'l-Evvel*, Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, Kâhire 1964, II/236; Zirikî, II/333.

¹⁶⁰ Bkz: Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, II/947.

¹⁶¹ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, III/405; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, III/21; Hatîb el-Bağdâdî, IX/347; Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, II/236; Tâcuddîn Ebû Nasr Abdü'l-Vehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâh, (b.y.) 1964, II/284.

Zirikî Dâvûd b. Alî'nin doğum yılını 201h. olarak vermektedir. (Bkz: A'lâm II/333.) İbnü'l-Esîr ve Bağdatlı İsmâil Paşa ise Dâvûd'un 202h. yılında doğduğunu söylemektedir. (Bkz: İbnü'l-Esîr Ebu'l-Hasen Alî b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerîm b. Abdilvâhid eş-Şeybân, *el-Kâmil fî't-Târih*, Dâru'l-Kitübî'l-İlmiyye, Beyrût 2003, VI/339; *Hediyetü'l-Ârifin*, I/359.) Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*'de (III/21) verdiği tarihten çok farklı olarak *Târihu'l-İslâm*'da (XX/90.) Dâvûd b. Alî'nin doğum tarihini 80 olarak vermektedir. Bu ikinci tarihte bir yanlışlık olduğu aşikardır.

¹⁶² Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II/236.

¹⁶³ İbn Kesîr, XIV/137; Hatîb el-Bağdâdî, IX/342; Safedî, XIII/297; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, III/405; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, III/26; Sübkî, II/284.

arkadaş olabilmıştır. Dâvûd, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'ini de İshâk b. Raheveyh'den dinlemiştir.¹⁶⁴

1. Dâvûd b. Alî'nin Eserleri

Bilinen klasik Zâhirî literatürün neredeyse tamamını İbn Hazm'ın eserleri oluşturmaktadır. Bu durum, ilk bakışta İbn Hazm'ın Zâhirîliği öncekilerden sadece bir düşünce ya da bir prensip olarak alıp, bu düşünceyi fıkıhın hatta şer'î ilimlerin tamamına uygulayarak bir prensibi geniş kapsamlı bir mezhebe dönüştürdüğü şeklinde bir kanaat oluşturmaktadır. Ancak Dâvûd b. Alî'nin Zâhirî mezhebine dair çok sayıda eser yazmış olması,¹⁶⁵ Zâhirî mezhebinin İbn Hazm'dan daha önce de sadece bir prensipten ibaret olmadığını, aksine Dâvûd b. Alî tarafından sistemli bir şekilde ele alınıp açıklandığını göstermektedir. Dâvûd'un bu eserleriyle Zâhirî mezhebini hem usûl hem de furûuyla kapsamlı bir şekilde ortaya koyduğu ifade edilmektedir.¹⁶⁶ Dâvûd'un bütün telîfâtının on sekiz bin varak tuttuğu nakledilmektedir.¹⁶⁷ Bu konuda müracaat edebileceğimiz en eski kaynak İbn Nedîm (385h/995m.)'in *el-Fihrist* adlı eseridir. İbn Nedîm, Dâvûd'un *Kitâbu'l-İdâh*, *Kitâbu'l-İfsâh* ve *Kitâbu'd-Da'vâ ve'l-Beyânâtî'l-Kebîr* adlarındaki kitapları yanında onlarca başka kitap adı saymaktadır. Bu kitaplardan sonra *Kitâbu'l-Hayd*, *Kitâbu'l-Ezân*, *Kitâbu's-Salâ* gibi bir furû-i fıkıh eserinin bölümlerini oluşturabilecek bir çok *kitâbdan* bahsetmektedir.¹⁶⁸ Sayılan bu kitapların adlarına bakıldığında, aslında kapsamlı bir furû-ı fıkıh kitabının bölümleri olduğu şeklinde bir kanaat oluşmaktadır. Zira burada bahsi geçen adlar/başlıklar furû ile ilgili kitaplarda genellikle birer bölüm

¹⁶⁴ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XIII/98; Hatîb el-Bağdâdî, IX/342; Safedî, XIII/297.

¹⁶⁵ Muhammed b. el-Hasen el-Hacvî es-Seâlebî, *el-Fikru's-Sâmî fî Tarihi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Matbaatu'n-Nehda, Tûnus (t.y.), III/23.

¹⁶⁶ Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da İtikâdî, Siyâsî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, (*Târihu'l-Mezâhib'il-İslâmîyye*), Çev: Sıbğatullah Kaya, Şenyıldız Matbaası, İstanbul (t.y.), s.527.

¹⁶⁷ Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, III/26; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-A'lâm ve'l-Meşâhîr*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1992, XX/90.

¹⁶⁸ İbnü'n-Nedîm, s. 271.

adı olarak yer almaktadır. Ancak furû-ı fikhın tedvininde bütün fikhî konularını ihtiva eden ansiklopedik eserlerin telifinden önceki dönemde, fikhî konular hakkında müstakil eserler yazma adeti olduğundan bahsedilmekte ve Dâvûd'un bu eserleri de müstakil birer eser olarak değerlendirilmektedir.¹⁶⁹

Dâvûd b. Alî'nin usûle dair eserleri arasında ise *Kitâbu'l-Usûl*, *Kitâbu'l-İcmâ'*, *Kitâbu İbtâli't-Taklîd*, *Kitâbu İbtâli'l-Kiyâs*, *Kitâbu'l-Hucce*, *Kitâbu'l-Husûs ve'l-Umûm* ve *Kitâbu Haberi'l-Vâhid* adlarındaki kitapları yanında daha bir çok kitap adı sayılmaktadır.¹⁷⁰ Bu kitapların müstakil birer risale mi yoksa daha hacimli bir usûl eserinin bölümleri mi olduğuna dair bir fikir yürütmek zor görünmektedir. Dâvûd b. Alî'nin usûlle ilgili olarak yine adlarından hareketle müstakil birer eser olduğunu tahmin ettiğimiz *el-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, *İhtilâfu Mesâili's-Sahâbe*, *el-İnzâr*, *el-İ'zâr* ve *el-İcâz* adlı kitapları olduğu ifade edilmiştir.¹⁷¹ Dâvûd'un eserlerinin öğrencilerinden el-Huseyn b. Abdillâh es-Semerkandî tarafından rivayet edildiği¹⁷² söylenmekle birlikte bu eserlerden hiçbiri elimize kadar ulaşmamıştır.

Sübkî, Dâvûd'un Ebu'l-Velîd Mûsâ b. el-Cârûd'a göndermiş olduğu uzun bir risaleyi gördüğünü, bu risâlede Müzenî'nin kendisine yönelttiği eleştirilere cevap verdiğini söylemektedir. Söz konusu risalenin 300h./912m. yılında ya da ondan daha önce yazılmış olduğunu tahmin ettiğini ve aslının kendisinde mevcut olduğunu söylemektedir.¹⁷³ Bunun dışında Dâvûd'un usûle dair olup sayfa sayısı fazla olmayan bir eserini daha bizzat gördüğünü söylemekte ve bu eserden bazı alıntılar yapmaktadır.

¹⁶⁹ Hacvî, III/36.

¹⁷⁰ İbnü'n-Nedîm, s. 272; Safedî, III/48; İsmâil Bâşâ, I/359; Hacvî, III/36.

¹⁷¹ İbnü'n-Nedîm, s. 272; Ziriklî, VI/120.

¹⁷² Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrût 1970, s. 177.

¹⁷³ Sübkî, II/290.

Eğer Müzenî'ye yazıldığı söylenen risâle gerçekten de Dâvûd tarafından yazılmış ise bunun 300h./912m. yılından daha önce olmuş olması gerekir. Zira Dâvûd b.Alî, 270h./883m. yılında vefat etmiştir.¹⁷⁴ Dâvûd Müzeni'nin eleştirilerine cevap vermek için yazdığı bu risaleyi Müzenî'nin kendisine değil de İbnü'l-Cârûd'a yazdığına göre bu, Müzenî'nin vefatından sonra olmalıdır. Zirâ Müzenî hayatta olsaydı onun eleştirilerini doğrudan ona yazdığı bir eserle reddetmesi beklenirdi. Buna göre risâle, muhtemelen Müzenî'nin vefat yılı olan 264h./877m. ile Dâvûd b. Alî'nin vefat yılı olan 270h./983m. arasında yazılmıştır.

Dâvûd b. Alî'nin fetvâ ile ilgili olarak çeşitli şehirlerden gelen sorulara cevaplar verdiği ve bu şehirlerin adlarını taşıyan *Kitâbu'l-Mesâili'l-İsbehâniyyât*, *Kitâbu'l-Mesâili'l-Basriyyât* ve *Kitâbu'l-Mesâili'l-Havârizmiyyât* adlı eserlerinden de bahsedilmektedir.¹⁷⁵

İbnu'n-Nedîm, bunların dışında isimlerinden siyer-i nebî, ahlak, dua ve hadisler ile ilgili olduğu anlaşılan çeşitli eserlerinden de bahsetmektedir.¹⁷⁶

Dâvûd b. Alî'nin bu kadar çok sayıda eseri olduğu halde bu eserlerden hiç birinin günümüze kadar gelememesi ya da henüz gün yüzüne çıkmış olmaması dikkat çekicidir.

Dâvûd b. Alî'nin eserlerinde çokça hadis kullandığı ama kendisinden çok az rivayette bulunduğu şeklinde bir değerlendirme de yapılmıştır.¹⁷⁷ Bu da Dâvûd'un ehl-i hadis çizgisinde olduğunu fakat kendisine tereddütle yaklaşıldığını göstermektedir.

¹⁷⁴ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, III/405; Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, II/948; İbn Abdi'l-Hâdî, II/268; Hacvî, III/23; Safedî, XIII/297. (Dâvûd'un 269h.'da öldüğü de söylenmiştir. Bkz: Angel Gonzalez Palencia, *Historia de la Leteratura Arabigo Espanola* (Arapça'ya çev: Huseyn Mü'nis, *Târîhu'l-Fikri'l-Endelüsî*.) Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Port Said (t.y.), s. 409.

¹⁷⁵ İbnu'n-Nedîm, s. 272.

¹⁷⁶ İbnu'n-Nedîm, s. 272.

¹⁷⁷ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, III/405; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XX/90.

2. Dâvûd b. Alî'nin Usûl Görüşleri

Dâvûd b. Alî'nin gerek usûl gerekse furû' konularındaki görüşlerini doğrudan doğruya kendi eserlerinden görerek değerlendirmemiz mümkün görünmemektedir. Dâvûd b. Alî'nin gerek usûl anlayışını gerekse furû konularındaki görüşlerini bulabilmek için önümüzde üç çeşit kaynak vardır: Bunlardan ilki Dâvûd'dan sonra yaşayan Zâhirîlerin eserleridir. Bu açıdan da yine en önemli kaynak İbn Hazm'ın eserleridir. İkincisi Zâhirî olmayan usûlcü ve fakihlerin eserleridir. Zâhirî anlayışı benimsemedikleri halde Dâvûd'un görüşlerini nakledenlerin Zâhirîliğe ve Dâvûd'a bakışları ise aynı derece objektif değildir. Kimi usûlcüler ileride daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız gibi Dâvûd'a daha baştan olumsuz bakabilmişlerdir. Dâvûd'un fikirlerini bulabileceğimiz üçüncü kaynak ise tabakât kitaplarıdır. Ancak tabakat kitaplarında da onun görüşlerine son derece özet bir şekilde değinilmektedir.

Dâvûd b. Alî'nin temel usûl prensibi, Kur'ân ve Sünnet naslarının Zâhirîne sıkı sıkıya tutunarak Zâhirî, diğer usûlcülerin hükümlerin konuluşuna sebep olarak gördükleri maslahatların önünde tutmaktadır. Bu prensibiyle o, kıyâsı kabul eden yaygın usûl anlayışından ayrılmış olmaktadır.¹⁷⁸

Dâvûd b. Alî'nin, genel anlamda kıyâsı reddettiği bilinmektedir. O'nun ilk kıyâs yapanın İblîs olduğunu söylediği nakledilmektedir.¹⁷⁹ İbn Hazm da Dâvûd'un bu hüccetini tekrar etmekte Allah'ın emirlerini ta'lîl etmenin bir isyan olduğunu söylemektedir. Ona göre İblis "Ben ondan (Adem'den) daha hayırlıyım. Beni ateşten; onu ise, topraktan yarattın"¹⁸⁰ diyerek ta'lîl yapmış ve Âdem'e secde

¹⁷⁸ Hacvî, III/24.

¹⁷⁹ Hacvî, III/23.

¹⁸⁰ 7. A'râf, 12.

etmenin kendisinden düştüğü hükmüne varmıştır. Bu nedenle kıyâs ve hükümlerin talili İblis'in dinidir. Bu din ise Allah'ın dinine muhaliftir.¹⁸¹

İbn Hazm, İblis ile Adem arasındaki muhavereleden hareketle Adem'in de ta'lîl ve kıyâs konusunda İblis'e uyduğunu söylemektedir. İbn Hazm, Adem'in Allah'a isyân ederken iki hata yaptığından bahsetmektedir. Bu hatalardan ilki, ağaca yaklaşmaması emredildiğinde Adem'in Rabbinin nehyini vücûba hamletmeyi terk etmesidir. Başka bir deyişle Zâhirî anlamı terk etmiş olmasıdır. İkincisi ise, İblis'in Allah'ın nehyinin illeti ile ilgili olarak söylediği şeye inanmasıdır. Zira İblis "Allah'ın sizi bu ağaçtan men etmesi iki melek olmamanız veya ebediyen yaşamamanız içindir"¹⁸² demiştir.¹⁸³

Ancak Dâvûd b. Alî'nin iki noktada kıyâsın reddi konusundaki bu genel bakış açısından ayrıldığı söylenmektedir. Bunlardan ilki, Dâvûd b. Alî'nin sadece kıyâs-ı hafîyi reddettiği, kıyâs-ı celîyi ise reddetmediği şeklindeki iddiadır.¹⁸⁴ Bu iddiaya göre, Zâhirî anlayış içerisinde ister celî ister hafî her iki kıyâsı da ilk olarak reddeden İbn Hazm'dır.¹⁸⁵ İkinci husus ise Dâvûd'un, nass ile beyan edilen illet (*illet-i mansûsa*) olduğu takdirde kıyâsı meşru gördüğü şeklindeki iddiadır.¹⁸⁶

Tâcuddîn es-Sübkî, babasından (Takıyyüddîn es-Sübkî'den) Dâvûd'un kıyâs-ı celîyi reddetmediğini işittiğini, ancak Dâvûd'un Müzenî'ye yönelik yazdığı risâlede Dâvûd'un kıyâsın herhangi bir şeklini kabul ettiğine dair hiçbir ifade görmediğini söylemekte, aksine açıkça söylemese de Dâvûd'un kıyâsı tamamen reddettiği sonucunu çıkardığını belirtmektedir. Bu durumda Sübkî, Dâvûd'un bu risaledeki

¹⁸¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/574.

¹⁸² 7. A'râf, 19-23

¹⁸³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/574.

¹⁸⁴ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II/236.

¹⁸⁵ Sübkî, II/290.

¹⁸⁶ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II/242.

ifadelerinin onun celî kıyâsı kabul ettiği şeklindeki iddiayı çürüttüğünü söylemiş olmaktadır.¹⁸⁷ Âmidî'nin nakli de buna yakındır.¹⁸⁸

Sübki, Dâvûd'un *el-Usûl* adını verdiğini söylediği eserinden onun usûlünün özünü oluşturan şu sözlerini nakletmektedir:

Kıyâsla hükmetmek gerekli değildir. İstihsan ise caiz değildir. Hz. Peygamber bir şeyi haram kıldıktan sonra başka birinin onun haram kılmadığı bir şeyi, haram kılınan şeye benziyor diye haram kılması caiz değildir. Ancak Hz. Peygamber'in haram kılma *illetini* bize bildirmesi durumu müstesnadır. Mesela “buğdayla buğdayın satışı haram kılındı çünkü buğday keylidir” veya “bu elbiseyi yıka çünkü üzerinde kan var” denirse, böylece hükmün bağlı olduğu sebep bilinmiş olur.¹⁸⁹

Dâvûd'un bu ifadelerinden illet-i mansûsa hakkındaki görüşü ile ilgili olarak da bir çıkarım yapan Sübki, bu konudaki iddiayı haklı bularak illeti nass ile beyan edilen kıyâsı, Dâvûd'un kıyâs diye isimlendirmedeğini söylemektedir.¹⁹⁰ Onun “illet-i mansûsaya dayalı kıyâsı kıyâs olarak isimlendirmemesi”, bunu lafzın delâleti çerçevesinde değerlendirdiğini göstermektedir.

Dâvûd'un illet-i mansûsaya itibar etmiş olması onun mezhebini terk etmesi anlamı mı taşımaktadır? Usûlcüler kıyâsın kapsamı ve çeşitleri hakkında ortaya tek bir yaklaşım koymuş değillerdir. Celî Kıyâs'ın ya da illet-i mansûsaya dayalı kıyâsın gerçekten de birer kıyâs türü mü yoksa nassın mefhûm ve delâletine mi dahil olduğu konusunda usûlcüler farklı anlayışlara sahiptirler.¹⁹¹ Bu açıdan Dâvûd b. Alî'nin kıyâs-ı celîyi veya illet-i mansûsaya dayalı kıyâsı kabul etmiş olması, onun kıyâsı kabul ettiğini gösterip göstermeyeceği, üzerinde durulması gereken bir meseledir.

¹⁸⁷ Sübki, II/290.

¹⁸⁸ Âmidî, II/64.

¹⁸⁹ Sübki, II/291.

¹⁹⁰ Sübki, II/293.

¹⁹¹ Muhammed b. İsmâil el-Emîr es-San'ânî, *İcâbetü's-Sâil Şerhu Buğyeti'l-Âmil*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1986, s. 243; Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahliki'l-Hakk min İlmî'l-Usûl*, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk 2000, s. 528.

Çünkü bu ikisinin gerçekten de kıyâs tanımı içine girip girmediği ya da kıyâsın kısımlarından olup olmadığı kıyâsı kabul eden usûlcüler arasında da tartışılmıştır. Bu bağlamda, hakkında açıkça hüküm beyan edilmeyen bir meselenin (*meskût anh*)ın, hükmü nasslarda beyan edilen bir meseleye (*mantûk bih*) ilhak edilmesi, fehvâ yoluyla olunca usûlcülerin çoğunun bunu bir kıyâs olarak isimlendirmedeği söylenmiştir.¹⁹² Başka bir deyişle celî kıyâs bir çok usûlcü tarafından mefhum-ı muvafaka, fehvâ'l-hitâb veya delaletü'n-nass gibi kavramlarla ifade edilerek lügavî delâlet çerçevesi içerisinde değerlendirilmiştir.¹⁹³ Çünkü bu tür manalar, nassın lafzî içeriğinden anlaşılmaktadır.¹⁹⁴

Kıyâs ile hüküm tespit etmek için bir çeşit nazara, istidlale, itibara, aslın ve ferin durumları hakkında bir teemmüle ve hüküm birliğini gerektiren mana (illet) istidlalle belirlendikten sonra bu ikisinin hükmünü cem etmeye ihtiyaç vardır. Oysa celî kıyâs diye isimlendirilen kıyâsta böyle bir şey yoktur.¹⁹⁵ Buradan hareketle şunu söylememiz mümkündür: Kıyâsı kabul eden usûlcülerden bazıları celî kıyâsı ve illet-i mansûsaya dayalı kıyâsı, kıyâs olarak tanımlamayarak bunlardan elde edilen sonuçların lafzın delâletinden anlaşıldığını söylemiş olmaktadır. Bunların, diğer usûlcüler tarafından kıyâs olarak isimlendirilmesinin sebebi ise, hükmün nassta açıkça beyan edilmemiş olmasıdır.¹⁹⁶ Zirâ kıyâs, nassta açıkça beyan edilmeyen bir hükme ulaştırmaktadır.

İbn Hazm, Dâvûd b. Alî'nin illet-i mansûsa ile kıyâsın yapılabileceğini kabul ettiği şeklindeki iddiadan haberdar olmalı ki, bu hususa temas ederek Ebû

¹⁹² Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, (b.y.) 1994, IV/100; Âmidî, II/573; Ebu'l-Velîd Muhammed b. Rüşd, *ed-Darûrî fi Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1994, s.127.

¹⁹³ ¹⁹³ Cessâs, *Fusûl*, IV/100; Âmidî, II/573; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Müstesfâ min İlmi'l-Usûl*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût 1993. II/190.

¹⁹⁴ Âmidî, II/573.

¹⁹⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, IV/100

¹⁹⁶ Âmidî, II/573.

Süleymân'ın (Dâvûd) böyle bir şeyi kabul etmediğini, bu görüşün Zâhirîler içerisinde sadece Kâsânî¹⁹⁷ tarafından kabul edildiğini ancak onun da Zâhirîler arasında pek de itibar gören biri olmadığını söylemektedir.¹⁹⁸

Şunu da belirtmek gerekir ki, bazı ifadelerinden İbn Hazm'ın bile illet-i mansûsâyı kabul ettiği gibi sonuç çıkarılabilir. Mesela İbn Hazm, Kıyâs'ın dayanağı olan illetin nasıl bilindiğini sorgularken şunları söylemektedir:

“Eğer ortak bir illetten dolayı kıyâs yapıyoruz derler ise bu illetin gerçek bir illet olduğuna deliliniz nedir diye sorarız. Eğer illet nass ile sabittir derler ise, bu durumda hüküm (kıyâsla ulaşılan bir hüküm değil,) nassın hükmü demektir. Biz de bunu gördüğümüzde reddetmeyiz. Eğer illet nassın dışındadır derlerse bu batıldır.”¹⁹⁹

Dâvûd b. Alî, başlangıçta Şâfiî mezhebindedir.²⁰⁰ Hatta İmâm Şâfiî'nin menkıbelerine dair bir eser yazmıştır. Fakat daha sonra Şâfiî mezhebinden ayrılarak Zâhirîye mezhebini kurmuştur. Mezhebe Zâhirîye denmesinin sebebi, Kitab ve Sünnetin Zâhirî ile yetinmeyi esas kabul etmesinden dolayıdır.²⁰¹ Dâvûd b. Alî, kıyâsla hüküm vermeyi akıl ile hüküm verme olarak kabul etmiş ve bu nedenle de kıyâsı reddetmiştir. Ona göre din ilahî nitelikli olduğu için, kaynağı da ancak ilahî olabilir. Bu kaynaklar ise Kur'ân ve Sünnet'ten ibarettir.²⁰²

Dâvûd b. Ali'nin Zâhirî anlayışı temel olarak iki yönden Kıyâs taraftarlarınca eleştirilmiş ve usûl düşüncesinde ana eğilimin dışında görülmüştür. Bunlardan ilki, başta Kıyâs olmak üzere re'ydin hareket eden yöntemleri reddederek, kaynakları sadece Kur'ân ve Sünnet'le sınırlandırmasıdır. Zâhirîler, kıyâsa yönelik eleştirileri hususunda Kıyâs taraftarlarınca ciddiye alınmış ve bu eleştirilere ilmî cevaplar

¹⁹⁷ الفاساني

¹⁹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/546.

¹⁹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/492.

²⁰⁰ Safedî, XIII/297.

²⁰¹ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II/236.

²⁰² Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II/236.

verilmeye çalışılmıştır. Zâhirîlerin eleştirildiği ikinci husus ise onların sadece lafzın Zâhirî ile yetinmesidir. Bu açıdan Zâhirîlik, birinci husustaki kadar ciddiye alınmamıştır. Yani “zâhir ile yetinme” ve bu prensibe dayanarak ortaya konan bazı uç örneklerden de hareketle, ilmî açıdan ciddi bir eleştiriye gerek duyulmaksızın Kıyâşçılar tarafından Zâhirî anlayışın basitliğini ve mantıksızlığını ortaya koyma fırsatı olarak değerlendirilmiştir. Nassın Zâhirî ile yetinerek îmâ, işaret ve tenbihlerin dikkate alınmamasının doğuracağı sakıncalardan bahsedilerek, bununla bağlantılı olarak Zâhirîlerin bazı nassları nasıl yanlış anladığı üzerinde durulmuştur. Örnek olarak İbn Hazm’ın anne babaya öf denmemesi ile ilgili ayetten onların dövülmemesi veya onlara sövülmemesi gibi anlamları çıkarmaması eleştirilmiştir.²⁰³

Dâvûd’un Kıyâsı kabul etmemesinin, kendi kendini kısıtlaması ve fikhın kaynaklarını daraltması gibi ilmî açıdan bir olumsuzluğa neden olurken, zahirle yetinmesinin ise nassların manasını anlamadan hükümler vermesine neden olduğu söylenmiştir.²⁰⁴ Ayrıca sadece zahir ile hükmeden bir kimseye nassların çelişik görüneceği, dolayısıyla nassların bir bütün halinde ve birbiriyle uyumlu bir şekilde anlaşılması için Zâhirî anlayıştan uzak durulması gerektiğine vurgu yapılmaktadır.²⁰⁵

Dâvûd’un, bazı konularda Şâfiî mezhebinin usûlüne göre tahricde bulunduğu söylenmiştir. Mesela aşiretlerin şehirlerdeki en büyük camiye gitmeye gerek kalmaksızın Cuma namazını kendi mescitlerinde kılabileceklerini söylemiştir. Bu aynı zamanda hocası Ebû Sevr’in de görüşüdür.²⁰⁶ Bu açıdan Dâvûd’un Şâfiî

²⁰³ Hacvî, III/33.

²⁰⁴ İbn Kesîr, XIV/138; Hacvî, III/33.

²⁰⁵ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Lahmî eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fi Usûli’s-Şeria*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrût 1997, III/540.

²⁰⁶ Sübkî, II/293.

anlayışa daha yakın olduğu, onun eleştirilerinin Hanefiler için daha geçerli olduğu söylenmiştir.²⁰⁷

Dâvûd b. Alî'nin babası Hanefî mezhebi ile amel etmiştir.²⁰⁸ Kendisi ise ders aldığı hocalarının etkisiyle olsa gerek Şafîî mezhebini benimsemiş, hatta başlangıçta bu mezhebin mutaassıplarından sayılmış ve İmâm Şâfiî'nin menkıbelerine dair bir eser²⁰⁹ yazmıştır.²¹⁰ Ancak daha sonra Kıyâs'ı reddederek Şafîî mezhebini de terk etmiş ve zâhire göre hükmetmeye başlamıştır. Şafîî mezhebine mensup olduğu dönemde Dâvûd, Şafîî mezhebinin önde gelen alimlerinden olan İshâk b. Raheveyh nezdinde önemli bir yere sahipken sonradan aralarında çeşitli münazaralar olmuştur.²¹¹ Dâvûd'un, bu dönüşümle birlikte bazı şâz görüşler ileri sürdüğü söylenmiş hatta bu nedenle ona sapıklık isnat edilmiştir.²¹² Kıyâsı reddetmesi yanında tepki toplayan bir diğer husus ise *halku'l-Kur'ân* konusundaki görüşüdür. Onun, eldeki Kur'ân'ın mahluk olduğu görüşünü savunduğu söylenmiştir.²¹³ Yani Dâvûd'un, kağıttan ve mürekkepten oluşan ellerdeki Kur'ân'ın mahlûk; levh-i mahfûzdaki Kur'ân'ın ise mahlûk olmadığını söylediği nakledilmektedir.²¹⁴

Zehebî, Dâvûd b. Alî'nin Kur'ân'ın tabiatını açıklarken bir ayırım yaparak eldeki Kur'an ile levh-i mahfûzdaki Kur'an'ın farklı olduğu şeklindeki bu görüşünü, yanlışlıkla adı aynı şekilde Dâvûd b. Alî olan başka bir kimseye daha nispet etmektedir.²¹⁵ İsim benzerliği olan diğer Dâvûd b. Alî, aslında Abdullah b. Abbâs'ın

²⁰⁷ Ahmed Emîn, *Zuhrul-İslâm*, III/53.

²⁰⁸ İbn Hacer, *Mizânu'l-İtidâl*, II/15; Safedî, XIII/298.

²⁰⁹ Bu eser bize kadar ulaşmamıştır. Ancak İbn Kesîr, bu kitaptan alıntıda bulunmaktadır. Bkz: İbn Kesîr, XIV/136.

²¹⁰ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, III/27; Safedî, XIII/297.

²¹¹ Hatîb el-Bağdâdî, IX/344; Sübkî, II/284.

²¹² İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, III/407.

²¹³ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, III/405; Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, II/946; Hatîb el-Bağdâdî, IX/346; Sübkî, II/286.

²¹⁴ Hatîb el-Bağdâdî, IX/347.

²¹⁵ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, III/26.

torunu olup, 133h./750m yılında vefat etmiştir.²¹⁶ Zehebî, her iki Dâvûd'un da aynı görüşü benimsediğini tamamen aynı kelimeler ile ve aynı kişilerden yaptığı nakil ile bildirmektedir.²¹⁷ Yani ölüm tarihleri arasında 137 yıl bulunan iki ayrı kişinin aynı görüşte olduğunu tamamen aynı kelimeler ile ifade etmektedir. Bu da isim benzerliğinin bir karıştırmaya neden olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Ayrıca *Halku'l-Kur'ân* meselesinin ortaya çıkışının 133h./750m. senesinden sonra olduğu da göz önünde bulundurulduğunda Zehebî'nin bu konuda bir hata yaptığı anlaşılmaktadır.

Dâvûd b. Alî, Ahmed b. Hanbel ile görüşerek ondan hadis öğrenmek istemiş ancak *halku'l-Kur'ân* hakkındaki görüşü nedeniyle Ahmed b. Hanbel onun bu isteğini kabul etmemiş ve onunla görüşmek istememiştir. Dâvûd'un bu görüşü savunmadığını söylediği kendisine iletilince ise Ahmed b. Hanbel, “bu konuda bana Muhammed b. Yahyâ ez-Zühelî mektup yazdı. Onun sözü daha doğrudur” demiştir.²¹⁸ Dâvûd, *halku'l Kur'ân* meselesindeki bu muhalif görüşlerinden dolayı Bağdat Başkadısı İsmail b. İshak tarafından iki yıl Basra'ya sürülmüştür.²¹⁹

Ahmed b. Hanbel ile Dâvûd b. Alî'nin muasır olduğu halde aralarında bir temasın olmayışı Dâvûd'a nispet edilen *halku'l-Kur'ân* meselesindeki görüşü nedeniyledir. Yoksa Dâvûd b. Alî, fıkhi hadislere dayandırması yönüyle Ahmed b. Hanbel ile paralel bir fıkıh anlayışına sahiptir. Ahmed b. Hanbel'in kıyâs konusunda diğer mezhep imamları kadar müsamahalı olmadığı ve çok güçlü bir zaruret olmadıkça kıyâsa başvurmadiğı söylenmektedir.²²⁰ Ahmed b. Hanbel'in sadece

²¹⁶ Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî b. Hacer Şihâbuddîn el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Müessesetü'r-Risâle, (b.y.), (t.y.), I/567.

²¹⁷ Krş: Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, III/26 ve Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, II/946.

²¹⁸ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, III/406; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, III/27; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XX/91; Hatîb el-Bağdâdî, IX/346; Sübkî, II/286.

²¹⁹ Ahmed Bukayr Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhirîyye bi'l-Meşrik ve'l-Mağrib*, Dâru Kuteybe li't-Tibaa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrût 1990, s. 17.

²²⁰ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II/235.

seleften nakledilen kıyâsları geçerli gördüğü halde kendisinin de kıyâs yapmak mecburiyetinde kaldığı ifade edilmektedir.²²¹ Dâvûd ve Ahmed b. Hanbel arasındaki bu temassızlık sonraki Hanbelîler tarafından derin bir fikhî ayrılığın göstergesi olarak değerlendirilmemiş özellikle ilk dönem Hanbelî fakihler eserlerinde Dâvûd'un görüşlerini de nakletmeye önem vermişlerdir.²²²

Bazı fakih ve muhaddislerin Dâvûd'a yönelik tepkilerinin kökeninde gusülsüz ve abdestsiz Kur'ân'a dokunmayı caiz görmesi gibi diğer fakihler tarafından kabul görmeyen fikhî görüşleri savunması yanında onun Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu söylediği iddiası da çok önemli bir yer tutmaktadır.²²³

Dâvûd'un içinde yaşamış olduğu devir, bir taraftan dinî ilimler sahasında re'ye dayalı yaklaşımların daha da artmasına, diğer taraftan nassların Zâhirî ile bâtını arasında ayırım yapan, Zâhirî'nin yakın ifade etmeyeceğine ve bizi bilgiye götüremeyeceğine inanan suffî hareketlerin güçlenmesine sahne olmuştur. Kıyâs düşüncesi ise fakihler arasında hicretin ikinci ve üçüncü asrında etkinlik kazanmıştır. Re'yin fıkha girmesi ve giderek daha fazla kullanılması, fikhî faaliyeti naklî bir faaliyet olmaktan çok zanna dayalı münazara ve mukayeselere çevirmiştir. Bazı hadisleri reddeden ya da bazı ayetleri çeşitli maksatlarla tevil edenler genellikle bu ayet ve hadislerin Zâhirî anlamlarını yeterli bulmayarak bir takım bâtınî anlamlara ulaşmaya çalışmışlardır. Bu durum karşısında Dâvûd b. Alî, Kur'ân ve Sünneti muhafaza etme iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Dâvûd'un ortaya koymaya çalıştığı hareket, ister re'ye doğru, isterse bâtınî anlama doğru olsun zâhir anlamdan uzaklaşılmasını reddeden bir anlayıştır.

²²¹ Mustafa eş-Şuk'a, *el-Eimmetü'l-Erbaa el-Îmâm Ahmed b. Hanbel*, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısrî, Kâhire 1991, s. 224

²²² Muhammed b. Hasen b. Ömer eş-Şattî, *Risaletü Müfredati Dâvûd ez-Zâhirî*, (er-Resâilu'l-Kemâliyye içerisinde), Mektebetü'l-Meârif, Tâif 1980, XXVI/124.

²²³ Esved, s. 202.

Dâvûd b. Alî, Hallâc (309h./921m.) ve onun hocaları olan Cüneyd (297h./910m.) ve Bistâmî (261h./875m.) ile çağdaştır. Aynı şekilde Cüneyd'in şeyhi olan Hâris el-Muhâsibî (243h./857m.) ile de aynı çağda yaşamıştır. Böyle bir atmosferde bu tür tevellere karşı sünneti korumaya çalışanlar, aynı zamanda nassların bir bâtını olduğu iddiasını da reddetmişlerdir. Hicri üçüncü asır ve müteakip asırlarda bilinen o ehl-i hadis ehl-i rey karşılaşması dışında yeni bir kutuplaşma daha ortaya çıkmıştır ki bu da ehl-i zâhir ile ehl-i bâtındır. Bunlar fukahânın bütünü ile tasavvufçulardır. Bu açıdan sadece Dâvûd ez-Zâhirî değil, aynı zamanda bütün fukaha ehl-i Zâhirî (zâhir uleması) temsil etmiştir. Buna göre Dâvûd, bâtınî düşünceye karşı olan Zâhirîlikte yalnız değildir. Onun tepki gördüğü husus, sadece Kıyâs ve Re'y karşısındaki Zâhirîliğidir.²²⁴

Diğer mezheplerde de asgari bir Zâhirîlik söz konusudur. Nitekim onların usûllerinde de Zâhirîn asl olduğu belirtilmektedir. Diğer mezheplerde nass ile sabit olan Zâhirî mana asıldır. Ancak bu Zâhirî anlamın aşılması başka bir nassla olabileceği gibi, re'ye dayalı unsurlar ile de olabilmektedir. Burada Zâhirîlerin karşı çıktığı şey ikincisi, yani re'y ile zâhirin tevil edilmesi ve aşılmasıdır. Bâtınî/sufî anlayışta ise zahir asl değil, sadece yüzeysel bir şeydir. Asl olan bâtındakine ulaşabilmektir. Bâtınîlerin ve Şia'nın, zâhirî dışlayarak bâtınî teville başvurularının gerekçesi, bulmak istediklerini nassların zâhirinde bulamayışları olabilir. Başka bir deyişle zâhirin terki, prensipten vakiya doğru değil de vakiyadan prensiplere doğru bir düşünce seyrinin sonucu olabilir.

Dâvûd'un Şâfî'ye tamamen muhalif olmadığı ve onun çağrısının, Şafii mezhebinin bir tashihi niteliğinde olduğu da iddia edilmiştir.²²⁵ Buna göre Dâvûd'un

²²⁴ Sâlim Yefût, *İbn Hazm ve'l-Fikru'l-Felsefî bi'l-Mağrib be'l-Endelüs*, el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, ed-Dâru'l-Beydâ, 1986, s. 91.

²²⁵ Yefût, s. 92.

Zâhirîliği, sadece menkûlü müdafaa çerçevesinde kalmıştır ve Dâvûd, İbn Hazm'ın Zâhirîlik anlayışından farklı olarak Şâfiî'nin projesi dışına çıkmış değildir. Sadece onu kısmen tadil etmeye çalışmıştır. İbn Hazm'ın Zâhirîliği ise, mütakamildir ve muhalif istekler taşımaktadır.²²⁶

3. Dâvûd b. Alî Öncesinde Zâhirî Düşüncenin İzleri

Dâvûd b. Alî'nin Zâhirîlik adıyla bilinen mezhebin ilk savunucusunun olduğu bilinmektedir. İsim olarak Zâhirîlik ilk olarak Dâvûd'a nisbet edilmektedir. Ancak Zâhirîliğin içeriğini oluşturan re'yi terk etme ve nassların Zâhirî ile hükmetme esasına dayanan anlayış Dâvûd'dan daha gerilere gitmektedir.

Zâhirî düşüncenin Dâvûd öncesinde nasıl doğduğu ve geliştiği ile ilgili olarak biri Zâhirîlere diğeri Kıyâs ehline ait olmak üzere iki temel yaklaşımın varlığından bahsedebiliriz. Kıyâs taraftarları, zaman zaman eserlerinde Kıyâs'ı reddedenlere cevap vermeden önce Kıyâs retçiliğinin ne zaman ve kim tarafından başlatıldığına da değinerek bunun bir bid'at olduğunu göstermek istemişlerdir. Bu yaklaşıma göre Zâhirîlik, hicrî 200 yılından sonra Dâvûd b. Alî ile birlikte ortaya çıkan bir bid'at olmakla²²⁷ birlikte bu anlayışta daha önceki dönemlerde ortaya çıkan bazı sapık veya şâz mezheplerin izlerine de rastlamak mümkündür. Bu bağlamda Şâtıbî, sapık mezheplerden bahsederken haricî düşünceye değinmekte, bunların özellikleri arasında “maksatlarını anlamaksızın ve tedebbür etmeksizin nassların Zâhirîne tabi olmayı” saymakta ve Zâhirîlik ile Hâricîlik arasında bu açıdan bir benzerlik kurmaktadır.²²⁸ Fakat ona göre bu ikisi tamamen aynı şey de değildir. Çünkü Zâhirîlik, iki yüz yılından sonra ortaya çıkan bir bidattir. Hâricîliğin ortaya çıkışı ise

²²⁶ Yefût, s. 92.

²²⁷ Hacvî, III/24.

²²⁸ Şâtıbî, III/540.

daha öncelere dayanmaktadır. Kıyâsı reddederek Kur'ân'ın Zâhirî ile yetinilmesi gerektiği şeklindeki görüşün, bütün Hâricîlere değil de Ezârika'ya nispet edildiği de söylenmiştir.²²⁹

Diğer taraftan Dâvûd'un Zâhirîliği, Haşeviye'ye de benzetilmiş ve bu benzerliğin esası olarak Haşeviye'nin aklî konularda bedihîyyâtı reddederken, Dâvûd ve onun gibi düşünenlerin ise, dinî konularda bedihîyyâtı reddetmesi gösterilmiştir.²³⁰

Yine Kıyâsa ilk karşı çıkanın İbrahim en-Nazzâm olduğu ve Nazzâm'ın kıyâsa dayanarak çeşitli görüşlere varmalarından dolayı Sahâbe'yi bile eleştirdiği, onlar hakkında yakışsız sözler söylediği ifade edilmiştir.²³¹ Daha sonra Bağdatlı kelamcılardan bazıları da aynı görüşü savunmuş fakat onlar selefe ictihad ve kıyâsa başvurduklarından dolayı saygısızlık etmeyip, sahâbenin kıyâs ve ictihadının sadece hasımları barıştırmak ve arabuluculuk türünden olup kesin bir hüküm verme anlamı taşımadığını söyleyerek, içerik olarak muhafaza etmekle birlikte mezheplerini kırıcı olmayan bir üslupla savunmaya çalışmışlardır.²³² Cessâs, üçüncü aşamada, ne söylediğini bilmeyen, sadece cehaletini gösteren Haşeviyye'den bir adamın ortaya çıktığından ve biraz Nazzâm'ın görüşlerinden, biraz kıyâsı reddeden Bağdat mütekellimlerinin görüşlerinden alarak kıyâsı ve ictihadı reddettiğinden bahsetmektedir. Hatta bu adamın kıyâsı kabul ya da reddedenlerin görüşlerini de tam olarak bilmeden akıl delillerini bile reddettiğini söylemektedir.²³³ Burada kastedilen kişinin Dâvûd b. Alî olma ihtimali oldukça yüksek görünmektedir. Zirâ bu konuda benzer ifadelerle aynı yorumda bulunan Serahsî, kendisinden öncekilerin görüşleri

²²⁹ Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, Kâhire 1950, I/190

²³⁰ Âmidî, II/515.

²³¹ Cessâs, *el-Fusûl*, IV/24.

²³² Cessâs, *el-Fusûl*, IV/24.

²³³ Cessâs, *el-Fusûl*, IV/24.

içerisinde biraz ordan biraz buradan alıp iyice düşünmeden kıyâsı reddeden cahil gibi görünen bu kimsenin Dâvûd olduğunu açıkça ifade etmektedir.²³⁴ Böylece Dâvûd b. Alî, kıyâsı reddederek hem kendisinden öncekilerin hem de kendisinden sonrakilerin kabul etmediği bir görüşü ortaya atmış sayılmıştır.²³⁵

Görüldüğü gibi kıyâs ehli tarafından ortaya konulan bu yaklaşım, Zâhirî düşünceyi bazı sapık fırkalarla da irtibatlandırmakta ve bu düşüncenin müslümanlar arasında saygı görmediğini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Zâhirîler ise Zâhirî düşünceyi, teşri asrına dayandırmaktadır. İbn Hazm, “Hz. Peygamber’in, Benî Kureyza günü bir grup sahâbeye “ikinci namazını Benî Kureyza’ya varınca kılın” diye buyurmuş, bazıları namazı yolda kılmış, bazıları ise oraya varınca kılmıştır. Hz. Peygamber ise her iki grubun yaptığını da sert karşılamamıştır” şeklindeki rivayet üzerine yaptığı değerlendirmede vakti çıkmasına rağmen ikinci namazını Benî Kureyza’da kılanların yaptığının daha doğru olduğunu ve o gün orada olsaydı ve Benî Kureyza’ya gece yarısından sonra da olsa kendisi de ikinciyi gece yarısından sonra kılacağını söylemektedir.²³⁶ Böylece İbn Hazm, bu hadisede namazı Benî Kureyza’da kılan sahâbilerin davranışında kendi anlayışının meşruiyetini de bulmaya çalışmaktadır. Ayrıca İbn Hazm, kıyâsın reddini ayetlere, Hz. Peygamber’in hadislerine ve sahâbenin uygulamasına dayandırmakta²³⁷ ve asıl bid’atin kıyâs olduğunu savunmaktadır. İbn Hazm, Kıyâs’ın Tâbiîn asrında ortaya çıktığını²³⁸ ve bundan önce İslam öncesi dönem de dahil olmak üzere Araplar tarafından bilinmediğini söylemektedir.²³⁹

²³⁴ Serahsî, II/119.

²³⁵ Hacvî, III/23.

²³⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/291, II/69.

²³⁷ Bkz: İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/370 vd.

²³⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/516.

²³⁹ Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *İbtalü'l-Kıyâs*, (Ignaz Goldziher, Zâhirîler Sistem ve Tarihleri, (çev: Cihâd Tunç) adlı eserle birlikte (167-184 ss.) basılmıştır.) Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1982, s. 170.

Fıkhî mezheplerin oluşumunda genelde reye, özelde ise kıyâsa verdikleri yer ve önem farklılığının çok önemli bir etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Zâhirîlik, re'ye özgürlük verme bakımından listenin en sonunda yer almaktadır.²⁴⁰ Ebû Hanîfe hadisleri kaynak olarak kabul etmekle birlikte re'yin çerçevesini genişletmiştir. Şâfîî ise hadise daha geniş bir alan tanıyarak kıyâs dairesini daraltmıştır. Hatta Kıyâs dışındaki re'ye dayalı istidlal usûllerini muteber görmemiştir. Malik de kıyâsta Şâfîî kadar genişlik göstermemiştir. Bununla beraber kıyâs dışındaki prensiplere dayanmakta da sakınca görmemiştir. Ahmed b. Hanbel ise çok ciddi bir zaruret olmadıkça kıyâsa başvurulmaması gerektiği görüşünü savunmaktadır.²⁴¹

Zâhirîlerin öteki mezheplere yakınlığı veya uzaklığı ile ilgili olarak çeşitli değerlendirmeler de yapılmıştır. Buna göre Zâhirîliğin, dört Sünnî fıkıh mezhebi içerisinde Şâfîî mezhebine daha yakın olduğu, ondan sonra sırasıyla Hanbelî, Mâlikî ve Hanefî mezheplerinin geldiği söylenmiştir.²⁴²

Zâhirîler kendilerini sapık fırkalar olarak bilinen mezhep ve kişiler safında değil de ehl-i hadis geleneği içerisinde görmektedirler. Zira ehl-i hadis, hareketi içerisinde re'ye cephe almış fakat Müslümanlar arasında ciddi bir saygınlığa sahip olan kişiler vardır. Örneğin Dâvûddân önce Şa'b'inin (104) de reye karşı olduğu hatta Hammâd b. Ebî Süleymân'ın mesciddeki ilim meclisleri yüzünden mescide gitmekten bile soğuduğunu söylediği rivayet edilmiştir.²⁴³

²⁴⁰ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II/241.

²⁴¹ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II/242.

²⁴² Hacvî, III/24.

²⁴³ Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire 2001, VIII/370.

Aynı şekilde bir çok mezhep mensubunun kendi mezhebinden saydığı²⁴⁴ İmâm Buhârî'nin (256h./870m.) Sahîh'inde “Hz. Peygamber'in, hakkında vahiy inmemiş bir konu hakkında kendisine soru sorulduğunda “bilmiyorum/lâ edrî” dediğine, vahiy ininceye kadar bir cevap vermediğine ve ne kıyâsla ne de re'y ile görüş beyan etmediğine dair bâb”²⁴⁵ şeklinde başlıklar yer almaktadır. Buhârî'nin bu bablarda ileri sürdüğü bazı hadislerden kendisinin de kıyâsa cephe alanlardan olduğu anlaşılmaktadır. Buhârî, çeşitli bâb başlıklarında kıyâsı kabul etmediğini gösteren ifadelerle yer vermektedir.²⁴⁶

4. Dâvûd b. Alî Sonrasında Zâhirîlik

Dâvûd b. Alî, Zâhirî mezhebini benimsediği için tepki görmüş olmakla birlikte yaşadığı devirde ve çevrede kendisine olan ilgi tamamen kaybolmamıştır. Bu ilginin bir göstergesi olarak onun ilim meclisinde dört yüz kişinin ders dinlediğinden bahsedilmiştir.²⁴⁷

Dâvûd'un en önemli öğrencisi oğlu Ebû Bekr b. Muhammed'dir. Babasının vefatından sonra onun yerini dolduracağına ilim adamları tarafından önceleri şüpheyle bakılmış²⁴⁸ ancak Ebû Bekr, ilmî kapasitesini zaman içerisinde ispatlamış ve Zâhirî mezhebini yaşatmaya devam etmiştir.²⁴⁹ Ebû Bekr, aynı zamanda çok önemli bir edebiyatçı olup *ez-Zehra* adlı eseri ile tanınmaktadır.²⁵⁰ Bu eserin içerik ve konu açısından İbn Hazm'ın *Tavku'l-Hamâme*'sine benzemesi ise dikkat

²⁴⁴ el-Huseynî Abdülmecîd Hâşim, *el-İmâmu'l-Buhârî Fakîhen ve Muhaddisen*, Mısır el-Arabiyye, Kâhire (t.y.), s. 167.

²⁴⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. el-Muğîre b. Berdezbe el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru'l-Kalem, Beyrût 1987, İ'tisâm, 1172, VIII/756.

²⁴⁶ Bkz: Buhârî, Savm, 127, III/82.

²⁴⁷ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, III/405; İbn Kesîr, XIV/137; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XX/91; Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, II/949; Safedî, III/48; İbn Abdî'l-Hâdî, II/267; Hacvî, III/23.

²⁴⁸ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 175.

²⁴⁹ Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, II/948; Hatîb el-Bağdâdî, III/163; Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 175; Safedî, XIII/297.

²⁵⁰ Hâcî Halîfe, II/962.

çekicidir. Ebû Bekr'in feraiz ve diğer fikhî konularda da çeşitli eserleri olduğu bildirilmektedir.²⁵¹ Yine *el-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl* adlı bir eseri olduğu belirtilmektedir.²⁵² Dâvûd b. Alî'ye de aynı isimde bir eser nispet edildiğinden daha önce bahsetmiştik.²⁵³ Ebû Bekr'in özellikle hadisler ve sahâbe fetvâları konusunda etraflı bilgisi olduğu ve taklîtte bulunmadığı da onunla ilgili olarak özellikle vurgulanan hususlardandır.²⁵⁴

Ebû Bekr, kendi devrinde Şâfiîlerin en önde gelen imamlarından sayılan İbn Süreyc ile çeşitli münazaralarda bulunmuştur.²⁵⁵ Bu tartışmaların bütünü hakkında bilgi sahibi olmamız güç gözükmektedir. Fakat usûl kitaplarında zaman zaman bu tartışmalara değinilmektedir.²⁵⁶

İbn Cerir et-Taberî'nin bir süre Dâvûd'un derslerini takip ettiği ancak sonradan onun derslerini bırakarak ayrı bir ilim meclisi kurduğu söylenmektedir.²⁵⁷ Dâvûd'un oğlu Ebû Bekr'in et-Taberî'ye hitaben *el-İntisâr alâ Muhammed b. Cerîr* adlı bir eseri olduğu belirtilmektedir.²⁵⁸ Bu da göstermektedir ki, Taberî sadece Dâvûd'un meclisinden ayrılmakla yetinmemiş aynı zamanda Dâvûd'un savunduğu fikirleri de eleştirmiştir. Taberî'nin öğrencilerinden Alî b. Abdilazîz ed-Devâlibî'nin de Ebû Bekr'in öğrencisi olan İbn Muğallis'e bir reddiye yazdığı ifade edilmektedir.²⁵⁹ Henüz gün yüzüne çıkmamış olan bu kitapların içeriği hakkında herhangi bir bilgiye rastlamış değiliz. Fakat Taberî ve Dâvûd b. Alî arasında sonradan öğrencileri tarafından da devam ettirilen bir tartışma olduğu görülmektedir.

²⁵¹ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 175.

²⁵² Hacvî, III/37.

²⁵³ İbnü'n-Nedîm, s. 272; Ziriklî, VI/120.

²⁵⁴ Safedî, XIII/297.

²⁵⁵ İbnü'n-Nedîm, s. 266; Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, II/948; Hatîb el-Bağdâdî, III/163; Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 175; Safedî, XIII/297.

²⁵⁶ Âmidî, II/574; Şâtîbî, III/141.

²⁵⁷ Hatîb el-Bağdâdî, IX/346.

²⁵⁸ Hâcî Halîfe, I/173; İsmâil Bâşâ, II/22.

²⁵⁹ Hacvî, III/37.

Dâvûd b. Alî'nin önemli öğrencilerinden biri de Muhammed b. İshâk el-Kâsânî'dir. Önce Zâhirî mezhebini benimsemiş olan Kâsânî, bu dönemde Kıyâsın delil değerini reddetmeye yönelik bir eser yazmıştır.²⁶⁰ Ancak Kâsânî'nin daha sonra Dâvûd'a muhalefet ettiği hatta Kıyâsı savunan bir eser yazdığı da söylenmektedir.²⁶¹ Bu nedenle olsa gerek, onun Zâhirî mezhebine mensupken söylediği şeyler bile Dâvûd'a yönelik eleştirilerinden dolayı sonradan dikkate alınmamış ve Kâsânî Zâhirîler arasında itibar edilmeyen bir kimse olarak nitelendirilmiştir.²⁶² İbnü'l-Muğallis de onun bu tenkitlerine yanıt vermek için *el-Kâmi' lil-Mütehâmili't-Tâmi'* adlı bir eser yazmıştır.²⁶³

Ebû Saîd el-Hasen b. Ubeyd el-Nehrebânî ve Muhammed b. Ubeydullah b. Halef de yine Dâvûd'un talebeleri arasında yer almakta olup, çok az meselede Dâvûd'a muhalefet etmişlerdir.²⁶⁴ Aynı şekilde Niftaveyh lakabıyla bilinen Ebû Abdillâh İbrâhîm b. Muhammed b. Arafе ve el-Huseyn b. Abdillâh es-Semerkindî de Dâvûd'un önemli talebelerindendir.²⁶⁵ İlk dönem Dâvûdîlerden yine Ebû İshâk İbrâhîm b. Câbir'in *Kitâbu'l-İhtilâf* adlı eseri olduğundan bahsedilmektedir.²⁶⁶

Doğrudan doğruya Dâvûd'dun öğrencisi olamamış, fakat Ebû Bekr b. Dâvûd'dan aldığı derslerle Zâhirî anlayışı benimsemiş olan Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Muğallis de (324h./936m.) kendi döneminde Dâvûdîlerin reisi sayılmış ve kendisinden sonraki Zâhirîler için önemli bir referans olmuştur.²⁶⁷ Eserleri arasında *el-Muvaddah*, *el-Müncih* ve *el-Mufsih*, *Cevâbâtu Kitâbi'l-Müzeni*

²⁶⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, IV/32.

²⁶¹ Uceyl Câsim en-Neşemî, (Cessâs, *el-Fusûl*, tahkik dipnotu), IV/32.

²⁶² İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/546.

²⁶³ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 176.

²⁶⁴ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 177.

²⁶⁵ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 177.

²⁶⁶ İbnü'n-Nedîm, s. 273.

²⁶⁷ İbnü'n-Nedîm, s. 272; Safedî, III/48; Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 177.

ve *Ahkâmu'l-Kur'ân* olduğu belirtilmektedir.²⁶⁸ İbn Hazm da İbnü'l-Muğallis'in görüşlerine önem vermiş ve zaman zaman onun görüşlerini nakletmiştir.²⁶⁹ İbn Hazm sahâbeden itibaren fakihleri sayarken fukaha-i emsâr'dan sonra bir gurup fakihten bahsetmektedir. Bunlar arasında Zâhirîlerden üç kişiyi saymaktadır. Bunlar Dâvûd b. Alî, oğlu Ebû Bekr Muhammed ve İbnü'l-Muğallis'tir.²⁷⁰ İbn Abdilberr (463h./1071m.), İbnü'l-Muğallis'in (427h./1036m.) *el-Muvaddah alâ Mezhebi Ehli'z-Zâhir* adlı eserinden alıntıda bulunmaktadır.²⁷¹ Yine İbnü'l-Muğallis'in babası olan Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed ed-Dâvûdî'nin (318h./930m.) *el-Câmi' li Mesâili Ebî Süleyman Dâvûd b. Alî* adlı eserinin “hayızlı kadının oruç tutması ve namaz kılması” bölümünden Dâvûd'un görüşlerini nakletmekte ve bu görüşleri eleştirmektedir.²⁷² İbn Abdilberr bu eserleri gördüğüne ve bunlardan nakilde bulunduğuna göre onun muasırı ve arkadaşı olan²⁷³ İbn Hazm'ın da bu eserlerden yararlanmış olma ihtimali yüksektir.

Zâhirî mezhebinin Bağdat dışındaki şehirlere yayılmasında İbnü'l Muğallis'in çok önemli bir payı olduğu belirtilmektedir.²⁷⁴

İbnü'l-Muğallisten mezhebin temel görüşlerini Ebu'l-Hasen Haydera b. Ömer ez-Zindeverdî almıştır. Mezhep onun sayesinde Bağdatlılar tarafından daha etraflıca öğrenilmiştir. Aynı şekilde İbnü'l-Muğallis'in oğlu da ondan Zâhirî mezhebini öğrenmiştir.²⁷⁵

²⁶⁸ İbnü'n-Nedîm, s. 272; Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 177.

²⁶⁹ Bkz: İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/609.

²⁷⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/96.

²⁷¹ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdilberr, *el-İstizkârü'l-Câmi' li Mezâhibi Fukahâi'l-Emsâr ve Ulemâi'l-Aktâr fimâ Tedammenehu'l-Muvatta min Meânî'r-Re'y ve'l-Âsâr ve Şerhu Zâlik Küllih bi'l-İcâz ve'l-İhtisâr*, Dâru Kuteybe li't-Tibâa ve'n-Neşr, Beyrût 1993, I/308.

²⁷² İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, I/309.

²⁷³ İbn Kesîr, XV/796; İbn Hazm, *Resâil*, II/180.

²⁷⁴ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 177.

²⁷⁵ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 177.

Bunlardan sonra gelen ve üçüncü tabaka Zâhirî ulemadan olan Kâdî Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Sâlih el-Mansûrî, mezhebin önemli alimlerinden olup *el-Misbâh* adlı bir eser telif etmiştir.²⁷⁶ Yine Kadi'l-Kudât Ebû Saîd Bişr b. el-Huseyn, Ebû Saîd er-Rakkî, Ebu't-Tayyib İbnü'l-Hallâl ve İbrâhim b. Ahmed er-Rubâî Zâhirîliği sürdüren fakihler arasında sayılmaktadır.²⁷⁷ İbn Nedîm, er-Rubâî'nin kendisinin arkadaşı olduğunu ve Mısırda vefat ettiğini söylemektedir. İbn Nedîm, kendisiyle muasır olan başka bir Zâhirîden daha bahsetmektedir ki, o da Ebu'l-Hasen el-Cezerî'dir. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*'te Cezerî hakkında şu ifadeyi kullanmaktadır: “O, Adudü'd-Devle tarafından Bağdat'ın doğu tarafına kâdi olarak atanmış ve şu ana kadar (377h./987m.) bu görevi sürdürmeye devam etmektedir.”²⁷⁸

Kâdî Ebu'l-Hasen Abdulazîz b. Ahmed el-Hazerî ve Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Muhammed b. İsmâîl b. Ubeydullâh b. el-Ahdar da yine önemli Zâhirî alimlerden sayılmıştır.²⁷⁹

Mezhebi, Hazerî'den Kâdî Ebû Alî ed-Dâvûdî almıştır. Ondan sonra ise Kâdî Ebu'l-Ferec el-Fâmî eş-Şîrâzî de kendi döneminde mezhebin imâmı olmuştur. Fâmî, Kelam'da da Mutezile mezhebinin önde gelenlerindedir.²⁸⁰ Şîrâzî, kendisi çocukken Şîrâz'da onunla münazara ettiğini söylemektedir.²⁸¹

Zâhirî mezhebi mensupları Bağdat'ta bir süre tamamen kaybolmuş, Şîrâz'da ise sadece Ebu'l-Ferec el-Fâmî'nin ashabından bir kısmı kalmıştır. Kâdî Ebû Bekr b. el-Ahdar'ın *Ahbâru Ehli'z-Zâhir* adlı eserinde Yûsuf b. Ömer b. Muhammed b. Yûsuf'un (356h./967m.) Malikî mezhebinden Dâvûd'un mezhebine geçtiğini, bu

²⁷⁶ İbnü'n-Nedîm, s. 273; Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 178.

²⁷⁷ İbnü'n-Nedîm, s. 273.

²⁷⁸ İbnü'n-Nedîm, s. 273.

²⁷⁹ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 178.

²⁸⁰ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 179.

²⁸¹ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 179.

mezhepte ön plana çıktığını ve Muhammed b. Dâvûd'un *el-Îcâz* adlı eserini tamamladığını söylediği de nakledilmiştir.²⁸²

Zâhirî mezhebi, bütün her yerde geniş halk kitleleri tarafından kabul görmeyi başaramamış olsa da, bu mezhebin kıyâsa yönelik eleştirileri, İslam dünyasının bir ucundan diğer ucuna kadar her yerde duyulmuş ve bu eleştirilere cevap verilmeye çalışılmıştır.²⁸³ Hanbelîlerden Ebû Bekr el-Hallâl ve Hanefîlerden Ebu'l-Hasen el-Kerhî ve Mısır'da Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin Zâhirîlerle karşılıklı münazaralarda buldukları belirtilmektedir.²⁸⁴ Bu da Zâhirîlerin büyük alimler tarafından muhatap alınacak kadar önemsendiğini ya da bu alimlerin halkın yanlış bilgilendirildiği düşüncesi ile bir hassasiyet neticesinde bu eserleri yazdığını göstermektedir.

B. İbn Hazm'ın Usul Düşüncesinin Endelüs Kökleri

1. İbn Hazm Döneminde Endelüs'te İlmî Hayat

Her kim olursa olsun bir düşünür, içinde yaşadığı toplumun bilimi, kültürü ve medeniyeti ile etkileşim içerisinde yetişir. Bu etkileşim düşünürün toplumun birikimlerinden yararlanması şeklinde olabileceği gibi, toplumun sahip olduğu çeşitli düşünce ve anlayışlara itirazı şeklinde de ortaya çıkabilir. Konu, İbn Hazm-Endelüs medeniyeti ilişkisi olunca söz konusu etkileşimin iki yönünden de bahsetmek mümkün olabilecektir. Öyleyse konuyu iki açıdan ele almak gerekir. Birincisi İbn Hazm'ın yetiştiği bilimsel, kültürel, dînî zemin olarak Endelüs, diğeri ise İbn Hazm'ın söz konusu zemin üzerinde ortaya koymuş olduğu itirazlar ve bu itirazların neticeleridir. Aslında İbn Hazm'ın ortaya koymuş olduğu düşünce sistemini tam olarak netlik kazanmasında Endelüs'teki hayatın siyâsî, itikadî, hukukî ve içtimâî yönlerinin bilinmesi de gereklidir. Dinler ve inançlar konusunda eser telif etmiş ve

²⁸² Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 179.

²⁸³ Hacvî, III/29.

²⁸⁴ Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, II/947.

ortaya kendine özgü yaklaşımlar koymuş bir düşünür olarak İbn Hazm'ı anlamak ancak Endelüs'teki inançların ve bunlar arasındaki ilişkilerin tespit edilmesiyle anlaşılabilir. Aynı şekilde onun siyaset teorisini de gerek genel anlamda Endelüs'teki siyasî hadiseleri, gerekse bizzat kendisinin geçirmiş olduğu siyasî hayatı bilerek netleştirebiliriz.

İbn Hazm'ın hukukçuluğuna gelince, bu da yine İbn Hazm'dan önce Endelüs'teki fikhî düşüncenin geçirmiş olduğu safhaların ve bu safhaların özelliklerinin belirlenmesi ile mümkün olacaktır. Biz Endelüs'te siyasî ve itikâdî hayatı ele almayı, konu ile ilgili olarak yapılacak daha kapsamlı çalışmalara bırakarak İbn Hazm öncesi ve İbn Hazm devri Endelüs'ünde nasıl bir fikhî düşüncenin mevcut olduğunu ve İbn Hazm'ı Zâhirî düşünceye yönlendiren amillerin neler olduğunu belirlemeye çalışacağız.

2. İbn Hazm Öncesinde Endelüs'te Fikhî Düşünce

Müslümanlar Endelüs'e 92h./911m.²⁸⁵ yılında Emevîlerin hakimiyeti zamanında girmişlerdir. Endelüs'e ilk giren fatihler arasında yirmi sekiz tâbiî vardır.²⁸⁶ Endelüs'ün fethinden sonra çeşitli Arap kabileleri arasında hicri ikinci asrın başlarında iktidar mücadelesi yaşanmasına²⁸⁷ rağmen 138h./755m. yılında Endelüs'e gelen/kaçan²⁸⁸ ve bu nedenle *ed-Dâhil* lakabıyla bilinen Emevî sülâlesinden Abdurrahman ile birlikte Endelüs'te Emevîler hakim olmuştur. Abdurrahman *ed-Dâhil* Endelüs'te Emevî hilafetini kurmuş ve hem gayr-ı müslim İspanyollar ile hem de onun hilafetine karşı çıkan Müslümanlarla savaşmış ve sonunda istikrarı

²⁸⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Abdülaziz İbn Kûtiyye, *Tarihu İfîitâhu'l-Endelüs*, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, Kâhire 1989, s. 33; Sâid, s. 62; Dabbî, II/543; Makkarî, I/299; Merrâkişî, s. 17; İbn Ebi'l-Hakem *Zikru Fethi'l-Endelüs*, (m.y.) London 1858, s.1.

²⁸⁶ Merrâkişî, s. 21; Makkarî, I/288.

²⁸⁷ Dabbî, II/31; Makkarî, I/292-293.

²⁸⁸ Dabbî, II/31.

sağlayabilmiştir.²⁸⁹ İbn Hazm öncesinde, Endelüs'te ilk olarak Evzâî mezhebî, daha sonra ise Mâlikî mezhebi hakim olmuştur.²⁹⁰ İbn Hazm bu iki mezhepten doğrudan ya da dolaylı olarak etkilenmiş ve kendisine kadarki dönemde oluşan fikhî düşünceye itirazlar yöneltmiştir.

a. Endelüs'te Evzâî Mezhebi

Evzâî mezhebinin Endelüs'e girişi, Şam merkezli Emevî devleti zamanında Endelüs'ün fethi esnasında başlamıştır.²⁹¹ Abbâsi devletinin kurulması ile birlikte Emevîler ve onları destekleyenler artık doğuda barınamaz hale gelince Emevî hilafetinin Endelüs'te yeniden ihya edildiğini duyan çok sayıda insan özellikle Şâm'dan Kuzeypatı Afrika'ya ve Endelüs'e göç etmiştir. İbn Hazm'ın Endelüs'e ilk gelen atası olan Halef de muhtemelen bu göçler esnasında buraya gelmiştir. Endelüs'te müslüman nüfusun oluşmasında da, Şâm'dan buraya yapılan göçlerin çok büyük etkisi olmuştur. Şâm halkı ise büyük ölçüde İmâm Evzâî'nin mezhebi ile amel etmekteydi.²⁹² Bu göçler sayesinde Evzâî mezhebi Endelüs'e giren ilk fikh mezhebi olmuştur.²⁹³ Evzâî Ebû Hanîfe ve Mâlik'in muasırındır. Daha çok ehl-i hadis çizgisine yakındır.²⁹⁴ Hatta Evzâî'nin re'yi esas alan yaklaşımından dolayı Ebû Hanife'yi eleştirdiği söylenmektedir.²⁹⁵ Bu bakımdan Evzâî'nin mezheplerin oluşumunda iki ana hattan biri olan ehl-i hadis tarafında yer aldığını söylemek mümkündür. Bu bakımdan onun fikhı İmâm Mâlik'in fikhına benzerdi.

²⁸⁹ Makkarî, I/331.

²⁹⁰ Palencia, s. 414.

²⁹¹ Abdülaziz Seyyidü'l-Ehl, *el-İmâmu'l-Evzâî Fakîhu Ehli's-Şâm*, el-Meclisu'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, el-Cumhûriyyetü'l-Arabiyyeti'l-Müttahide 1966, s. 121; Yefût, s. 93.

²⁹² Seyyidü'l-Ehl, s. 123.

²⁹³ Makkarî, III/230.

²⁹⁴ Yefût, s. 93.

²⁹⁵ Seyyidü'l-Ehl, s. 110; Muhammed Ebû Zehra, *Tarîhu'l-Cedel*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, (b.y.), (t.y.), s. 221.

Endelüs Emevîlerinin ilk hükümdarı olan Abdurrahman ed-Dâhil, Emevî hilafetini yeniden hakim kılınca Şâm'ın önemli muhaddislerinden olan ve 123h./741m. yılında Endelüs'e gelen²⁹⁶ Muaviye b. Salih el-Hadramî' (168h./784m.) yi kadı olarak atamıştır.²⁹⁷ Bu, Şâm'daki fikhî anlayışın Endelüs'e resmî anlamda da taşınması anlamına gelmektedir.

Emevî hilafetini Endelüs'te yeniden kurmak isteyen Abdurrahman'ın Şam'a ait ne varsa buraya getirmek istemesi gayet anlaşılabilir bir durumdur. Mâlikî mezhebinde kerih görülmesine rağmen Şâm'daki adetin bir devamı olarak ve Evzâî mezhebinde caiz görüldüğü için Kurtuba Camii'nin avlusuna ağaç dikilmesi fetvasını vermiştir.²⁹⁸

Buraya göçenler arasında özellikle Sa'saa b. Selâm (192h./808m.) ve Mus'ab b. Umrân'ın Evzâî mezhebinin Endelüs'e taşınmasında çok önemli payları olmuştur.²⁹⁹ Humeydînin belirttiğine göre İbn Hazm Sa'saa b. Selâm'ın 150h./767m. yılında Endelüs'e Evzâî mezhebini ilk getiren kişi olduğunu söylemiştir.³⁰⁰ Sa'saa b. Selâm, Abdurrahman nezdinde önemli bir mevki kazanmıştır. Hişâm b. Abdirrahmân zamanında *kadi'l-cemâa*³⁰¹ olmuş oğlu Hakem zamanında ise, bu görevine ek olarak *sahibu's-salâ*'lık (ülkenin en büyük camiinin imamlığını üstlenen ve halkı fetvâ

²⁹⁶ Ebu'l-Hasen b. Abdillâh b. el-Hasen en-Nübâhî el-Mâlekî, *Târihu Kudâti'l-Endelüs el-Merkabetü'l-Ulyâ fîmen Yestehikku'l-Kadâ ve'l-Füyâ, Dâru'l-Âfâki'l-Ebcediyye*, Beyrût 1983, s.43.

²⁹⁷ Dabbî, I/32.

²⁹⁸ Ebu'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed b. Yûsuf el-Ezdî İbnü'l-Faradî, *Târihu'l-Ulemâ ve'r-Ruvât lil-İlm bi'l-Endelüs*, Matbaatuü'l-Medenî, Kâhire 1954, I/240 İbnü'l-Asâkir, XXIV/79.

²⁹⁹ İbnü'l-Faradî, II/133; İbn Kesîr, X/227; Ebû Vâfiye, s. 336.

³⁰⁰ İbnü'l-Asâkir, XXIV/79.

³⁰¹ Endelüs idare teşkilatında *Kâdi'l-Cemâa*, Kurtuba'da bulunmasına rağmen sadece Kurtuba halkının kâdîsı değildir. Bu makam, doğudaki *kâdi'l-kudât* makamına tekabül eden bir makâmdır. (Bkz: Makkarî, II/22.)

konularında aydınlatan resmi makam) görevini de üstlenmiştir.³⁰² Bu da, Sa'saa b. Selâm'ın hem yargıda hem de fetvâda en yetkili kişi olması anlamına gelmektedir.³⁰³

Mus'ab, yargı görevindeyken Sa'saa b. Selâm ile istişarelerde bulunmayı da ihmal etmemiştir.³⁰⁴

Evezâî mezhebinin Endelüs'te tutunabilmesinin nedenlerinden biri de Evezâî mezhebinde savaş-barış konularının önemli bir yer kaplaması ve onun bu konularla ilgili fetvalarının daha önce Şâm'da da dikkate alınmış olmasıdır. İmâm Evezâî, savaş ve barış siyaseti konusu ile ilgili olarak ilk defa *Kitâbu's-Siyer* telif eden kişilerden biridir. Endelüs İspanyollara komşu olan bir sınır bölgesinde yer aldığından ve sürekli gayr-ı Müslimlerle savaşlar ve anlaşmalar yapıldığından, burada savaş-barış hukukuna önemli derecede ihtiyaç hissedilmiştir. Nitekim Şâm da sınır Bizans'a komşu bir bölge idi.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki, İbn Hazm Evezâî'nin görüşlerine özel bir önem vermekte ve *Muhallâ*'da sık sık onun görüşlerini de nakletmektedir. Bunda Endelüs'ün İbn Hazm'dan önce bir süre de olsa Evezâî mezhebine tabi olmasının etkisi olduğunu düşünmek gayet doğaldır.

b. İbn Hazm Öncesinde Endelüs'te Malikîlik

Evezâî mezhebinden sonra Maliki mezhebi giderek yayılmış ve bütün Endelüs'te hakim mezhep haline gelmiştir.³⁰⁵ İbn Hazm öncesinde Malikî mezhebinin Endelüs'e girişi ve burada yaygınlık kazanması birkaç aşamada gerçekleşmiştir. Endelüs'te Malikîlik hakim olmuş ve Endelüslü ulema maliki

³⁰² Mâlekî, s.45; Ebû Bekr Muhammed b. Abdülaziz b. Kûtiyye, *Târihu İftitâhu'l-Endelüs*, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, Kâhire 1989, s. 63; Ebû Abdillâh Muhammed b. Hâris b. Esed el-Huşenî, *Kudâtu Kurtuba ve Ulemâu İfrikiyye*, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire 1994, s. 43.

³⁰³ İbnü'l-Faradî, I/240; İbnü'l-Asâkir, XXIV/79. Mâlekî, s.45; İbn Kûtiyye, s. 63.

³⁰⁴ Mâlekî, s.46.

³⁰⁵ Ebû Vâfiye, s. 336

fikhına önemli eserlerle katkıda bulunmuşlardır. Endelüslüler Mâlikî mezhebini benimsemelerine rağmen bazı konularda ondan önce hakim olan Evzâî mezhebinin görüşlerine de uymayı devam ettirmişlerdir. Mesela bir tarlanın, o tarladan elde edilen ürünün bir kısmı karşılığında kiraya verilmesini, Evzâî mezhebine uyarak caiz görmüşlerdir.³⁰⁶

Aynı şekilde az önce de belirttiğimiz gibi mescitlerin avlularına ağaç dikilmesi de Evzâî mezhebine göre mübah görülen bir uygulama olarak Mâlikîlerin hakim olduğu dönemlerde de Endelüs'te devam ettirilmiştir.³⁰⁷

ba. Malikîliğin Endelüs'e Girişi

Mâlikîliğin Endelüs'e muhtemelen 180h./796m. yılında girdiği söylenmiş³⁰⁸ olmakla birlikte, halkın, günlük hayatı ilgilendiren konularla ilgili olarak ne zamandan itibaren Mâlikî mezhebine uymaya başladığını kesin olarak tespit edebilmek mümkün görünmemektedir. Muvattâ'nın Endelüs'e ne zaman ve kim tarafından getirildiği ile ilgili rivayetlere bakarak bu mezhebin ilmî tesirlerinin genel anlamda ne zaman ve nasıl oluşmaya başladığı hakkında bir fikir edinmek mümkündür.

Malikîliğin Endelüs'e nasıl girdiği ve Muvatta'yı buraya kimin getirdiği tartışmalı bir konudur. Muvattâ'nın Endelüs'e ilk kez kim tarafından getirildiğine dair iki rivayet vardır. İlk rivayete göre Muvattâ', Abdurrahman ed-Dâhil zamanında el-Ğâzî b. Kays (ö.199) tarafından;³⁰⁹ ikinci rivayete göre ise, İmam Mâlik'in

³⁰⁶ Mâlekî, s. 51.

³⁰⁷ İbnü'l-Faradî, I/240; İbnü'l-Asâkir, XXIV/79.

³⁰⁸ Abdülmecîd Türkî, *Münâzarât fî Usûli 'ş-Şerîati'l-İslâmiyye beyne İbn Hazm ve'l-Bâcî*, (Tercüme, Tahkîk ve Ta'lîk: Abdussabûr Şâhîn), Dâru'l-Ğarb'il-İslâmî, Beyrût 1986, s. 56.

³⁰⁹ İbn Kûtiyye, s. 56; Seyyidü'l-Ehl, s122; İbrâhîm b. Nuriddîn b. *Ferhûn ed-Dibâcü'l-Müzheb fî Ma'rifeti' A'yâni Ulemâi'l-Mezheb*, Dâru'l-Kitûbi'l-İlmiyye, Beyrût 1996, s. 314.

talebeliğini de yapmış olan Ziyâd b. Abdîrrahman Şabtûn (193³¹⁰) tarafından Hişâm b. Abdîrrahman zamanında (171-180 h./787-796m.) getirilmiştir.³¹¹

bb. Malîkîliğin Endelüs'te Yayılması

Aslında sadece Muvattâ'ın getirilmiş olması, Mâlikî mezhebin de bütünüyle Endelüs'e girdiği anlamı taşımamaktadır. Çünkü İmâm Mâlik'in hadisçiliğinin kabulü ile fıkıhçılığının kabulü arasında fark vardır. Ancak Ziyâd b. Abdîrrahman'ın aynı zamanda Mâlikî mezhebini kabul ettiği ve bu mezhebi burada yaydığı bilinmektedir. Bu açıdan Ziyâd b. Abdîrrahmân'ın Mâlikîliğin Endelüs'e girişinde önemli bir rolü vardır. Bununla birlikte mezhebin burada yayılması sadece belli bir kişinin çabası ile izah edilecek mahiyette bir konu değildir. Malîkîliğin Endelüs'e girmesinde ve benimsenmesinde etkili olan belli başlı faktörler şunlardır:

1. Endelüs'ten Medine'ye ilim tahsili için giden ve memleketlerine dönen ilim talebelerinin Endelüs'te döndükten sonra Mâlikî mezhebini burada yayması mezhebin benimsenmesinde önemli bir amil olmuştur.³¹² Doğuya seyahat etme, Endelüs'te çok önemli sayılmış ve adeta ilim adamı olmanın gereklerinden biri olarak görülmüştür.³¹³ Hacc için çıkılan seyahat aynı zamanda ilmî bir seyahat için bir vesile kılınmış, alimler hacc yaptıktan sonra Medine'de kalıp ilim tahsil etmişlerdir.³¹⁴ Mâlikî'nin Endelüslü ilk öğrencilerinin vefat tarihlerine baktığımızda özellikle Hicrî ikinci asrın ikinci yarısında Endelüslü öğrencilerin ilim tahsili için Medine'ye gitmeyi tercih ettikleri anlaşılmaktadır.

³¹⁰ Ölüm tarihinin 194h. veya 199h. olduğu da söylenmiştir. Bkz: İbn Ferhûn, s. 194.

³¹¹ Makkarî, II/45; İbn Ferhûn, s. 193; Hacvî, II/218; Ebû Vâfiye, s. 336; Yefût s. 94; Türkî, *Münâzarât*, s. 56; Hâmid eş-Şâfiî Diyâb, *el-Kütüb ve'l-Mektebât fi'l-Endelüs*, Dâru'l-Kubâ li't-Tibâa ve'n-Neşr, Kâhire 1998, s. 30.

³¹² Makkarî, III/230.

³¹³ Palencia, s. 324; Bişrî, s. 83.

³¹⁴ Bişrî, s. 93.

Evezâî mezhebinin, Malikî karşısında duramayışı, İmâm Evzâî'nin hacc yolunda bulunmamasından dolayı öğrencilerin ona gidememelerine de bağlamaktadır.³¹⁵ Zaten Evzâî 157h./774m. yılında vefat etmiştir. Böylece Evzâî mezhebine olan rağbet giderek azalmıştır.

Malik'in talebelerinden İbnu'l-Kasım'dan ders almış olan İsâ b. Dinâr (212h./827m.) da yine Endelüs'te Mâlikîliğin yayılmasında önemli payı olan kişilerdendir.³¹⁶

Mâlikî mezhebi Endelüs'te Yahya b. Yahyâ el-Leysî (ö.234h./848m.) sayesinde oldukça geniş bir alanda yaygınlık kazanmıştır.³¹⁷ Yahyâ b. Yahyâ, Endelüs'te Ziyad b. Abdirrahman'dan Muvatta'ı okumuş daha sonra İmâm Malik'le buluşmak üzere Hicâz'a giderek vefatından az bir zaman önce ondan tekrar Muvatta'ı dinlemiştir.³¹⁸

Bunlardan sonra Mâlikîlik Endelüs'te iyice yerleşmiş ve kendine özgü bir tarzda ele alınmaya başlamıştır. Özellikle doğuya gidip gelerek el-Vadiha adlı fıkıh kitabını yazan Abdülmelik b. Habib (ö.238h./852m.) ile birlikte Endelüs'te Mâlikî mezhebi tedvin edilmeye başlanmıştır.³¹⁹

2. Malikîliğe geçişte Hicâz'a yapılan ilmî seyahatler döneminden sonra Malik'in öğrencilerinin Endelüs'te görev alması da mezhebin yayılmasında etkili olmuştur. Yargı görevini daha önce Evzâî mezhebinden olanlar üstlenmişken bu görevler zamanla Malik'in talebeleri tarafından üstlenilmiştir. Evzâî mezhebinden olan ve Endelüs'te yargı faaliyetini bu mezhebe göre yürüten Mus'ab b. Umrân'ın vefatından sonra ondan boşalan

³¹⁵ Seyyidü'l-Ehl, s. 121; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed el-Makdisî, *Kitâbu Ahseni't-Tekâsîm, fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, Dâru Sâdir, Beyrût (t.y.) s.144.; Yefût, s. 93.

³¹⁶ Makkarî, II/46; İbn Ferhûn, s. 279.

³¹⁷ Makkarî, II/10; İbn Ferhûn, s. 279.

³¹⁸ Makkarî, II/230.

³¹⁹ Makkarî, II/6.

kadılık görevini, İmâm Mâlik'in öğrencisi olduktan sonra Endelüs'e gelerek Mus'ab'ın kâtipliğini yapmakta olan Mûsa b. Beşîr (212h./827m.) üstlenmiştir.³²⁰ Böylece Mâlikîliğin resmîyet kazanması açısından ilk adım da atılmış olmaktadır.

Mâlik'in talebelerinden Yahyâ b. Yahyâ, Abdurrahman b. Hakem 'in hilâfeti zamanında ondan son derecede saygı ve itibar görmüş ve bütün kadılar onun görüş ve kanaatleri doğrultusunda atanmıştır.³²¹ Böylece Malikî mezhebi ilk defa bu kadar geniş çapta bir resmi mahiyet kazanmıştır. Onun çabaları sayesinde mezhep geniş halk kitlelerine yayılmıştır.³²² İbn Hazm da Yahyâ b. Yahyâ'nın hükümdarlar nezdindeki nüfuzundan ve Mâlikîliği Endelüs'te resmi mezhep haline getirdiğinden bahsetmektedir.³²³ Yahyâ b. Yahyâ Muvattâ ravilerinden olmakla birlikte, doğuya yaptığı seyahat esnasında Leys b. Sa'd ve Süfyân b. Uyeyne gibi Mâlikî olmayan alimlerden de ders almıştır.³²⁴

Hişâm er-Ridâ ve oğlu Hakem, Mâlikî mezhebini benimseyerek bu mezhebin yayılmasına katkı sağlamışlardır. Hakem, Kurtuba ve diğer Endelüs şehirlerinde yargı görevini sadece Malikilerin üstlenmesine izin vermiştir.³²⁵ Böylece Mâlikî mezhebi Endelüs Emevîler'in resmî mezhebi haline gelmiştir.

Evzâî fikhından maliki fikhına geçişte bu iki mezhebin temsilcileri arasında çeşitli münazaralar yaşanmış olması gayet doğaldır. Bu cümleden olmak üzere Mus'ab b. Umrân ile Malik'in Endelüs'teki en önemli öğrencisi kabul edilen Ziyad b. Abdurrahman Şabtûn arasında çeşitli münazaralar

³²⁰ İbn Kûtiyye, s. 64.

³²¹ İbn Kûtiyye, s. 75; Makkarî, II/10; İbn Ferhûn, s. 279.

³²² Makkarî, II/10.

³²³ İbn Hazm, Resâil, II/229.

³²⁴ Makkarî, II/9.

³²⁵ Makkarî, III/230; Yefût, s. 94.

yaşanmıştır. Bu ikisi arasında yağmur duasında kıyafetlerin ters çevrilmesi meselesi ile ilgili bir ihtilaf oluşmuş ve Mus'ab kıyafetlerin ters çevrilmesini reddetmiştir.³²⁶ Bu tartışmanın ravisi olan Yahyâ b.Yahyâ, Ziyâd b. Abdirrahman ile Mus'ab arasında bir mukayese yaparak Mus'ab'ın, Sünnetler ve Haberler konusunda geniş bir bilgiye sahip olmadığını bu ihtilâftan sonra kendisinin doğuya yapmış olduğu ilmî seyahatler esnasında elbiselerin ters çevrilmesinin yaygın bir sünnet olduğunu gördüğünü söylemektedir.³²⁷ Kâdi İyaz da Endelüs'te elbiseleri terse çevirme adetinin ilk olarak Ziyâd b. Abdirrahman ile birlikte bilindiğini söylemekte ve bu konudaki Yahya'nın rivayetini nakletmektedir.

Sonuçta Mâlikî fakîhlerin sayısı diğerlerine göre daha da artmış bu durum idarecilerin bu mezhebi yargıda esas olarak kabul etmeleri sonucunu doğurmuştur.

3. İbn Haldûn'un belirttiğine göre Endelüs'te de tıpkı Hicaz'daki gibi bedevilik vardı. Bu açıdan mezhebin Hicaz'da yaygın olması, Endelüs'te de rahat yayılmasını sağlamıştır. Çünkü bu mezhep Endelüslülerin tabiatına ve fitri mizaçlarına daha uygundur.³²⁸ Böylece Malikîliğin Endelüs'e girişini belli bir kişinin etkisi ile açıklanmaktan çok Endelüs'ün Malikiliği kabul etmeye hazır bir toplumsal yapısı olduğu şeklinde açıklamak daha yerinde olacaktır.³²⁹
4. Evzâî mezhebinin Mâlikî mezhebi ile rekabet edememesinin bir diğer nedeni de, Mâlikî mezhebinin görüşlerinin Evzâî mezhebininkine göre daha iyi bir şekilde tedvin edilmesi ve daha kolay ulaşılabilesidir.³³⁰

³²⁶ Huşenî, s. 46.

³²⁷ Huşenî, s. 46.

³²⁸ Abdurrahmân b. Haldûn, *el-Mukaddime*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 2001, I/596.

³²⁹ Yefût, s.94.

³³⁰ Seyyidü'l-Ehl, s. 123.

Endelüs'te Malikiliğin yayılması ile ilgili olarak siyasi sebeplerin olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır. Zira İmam Mâlik, daha önce yaklaşık olarak kırk yaşına kadar (93-132h./712-750m.) Emevî devletinin egemenliğinde yaşamıştır. Emevîler döneminde özellikle Ömer b. Abdülaziz'e ihtiram göstermiştir. İmam Mâlik Abbasî yönetimine meydetmeyerek, insanlara Abbasilere beyatlerini bozmalarının ve Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'ye katılmalarının caiz olduğuna dair fetva verdiği için Abbasiler tarafından baskıya ve mihnete maruz kalmıştı.³³¹ Çünkü o Abbâsîlerin ikrâh/zorlama ile beyat aldıklarını ve bu şekilde gerçekleşen bir beyatın geçerli olmadığını düşünüyordu.³³² Bunun sonucu olarak İmam Mâlik, Endelüs'ten gelen yakın talebeleri arasında Abbâsîlerden memnun olmadığını belirtmekte sakınca görmüyor ve Abdurrahman *ed-Dahil*'i, oğlu Hişâm'ı ve Endelüs'teki Emevîleri övüyor, doğuda da takvası ve ilmi ile Hişâm'a benzeyen bir halife olmasını temenni ediyordu.³³³ Bu nedenle Emevîlerin de bu övgüye bir şükran ifadesi olarak Malikiliğe yöneldikleri söylenmiştir.³³⁴ Özellikle Hişâm devrinde Mâlikiliğin resmî mezhep kabul edilmesi adeta bir devlet politikası haline gelmiştir. Yani her ikisinin de Abbasi düşmanlığı yakınlaşmalarında ve mezhebin yayılışında etkili olmuştur. Bunun yanında Endelüs Emevîleri siyasi birliklerine paralel olarak mezhep birliğini de sağlamaya çalışmışlardır.³³⁵ Fıkhî mezhep birliği Mâlikî mezhebinin esas alınmasıyla sağlanmaya çalışılmıştır.

Aynı durum itikadî mezhepler için de geçerli olmuştur. Bu nedenle Endelüs'te kelim ilmi pek yaygınlık kazanamamıştır. Doğuda yaygın bir şekilde

³³¹ Bukayr Mahmûd, s. 13.

³³² İbn Kûtiyye, s. 62.

³³³ İbn Kûtiyye, s. 62.

³³⁴ Makkarî, III/230.

³³⁵ Sâlim Yefût, s. 95.

benimsenen Eş'arîliğin bile Endelüs'e çok geç girdiği söylenmektedir.³³⁶ İbn Hazm da Endelüs'te çeşitli branşlarda yazılmış olan önemli eserleri tanıtırken kelâm ilmi hakkında Endelüs'te pek eser telif edilmediğini bu konuda Endelüs'te ciddi bir fikir ayrılığının olmadığını söylemektedir.³³⁷ Endelüs'te ilk dönemlerde fıkhıta olduğu gibi akidede de sıfatları tevil etmeyerek bunların bilgisini Allah'a havale eden, İmam Malik'in selefi yaklaşımı benimsenmiştir.³³⁸ Şia, mutezile ve haricilerin fitneye ve ayrılığa sebep olduğu düşünülmüştür. Hatta *Fisâl* adlı kitabında çeşitli itikadi mezhepleri etraflıca ele alıp incelendiği için İbn Hazm, Endelüs'te kelam ilmi ile ilgilenen ilk alimlerden biri kabul edilmiştir.³³⁹

Mâlikî mezhebine gerek akide gerekse fıkıh alanında biçilen bu rol nedeniyle bu dönemde Endelüs'teki Malîkîlerin ileri gelenleri, usûl-i fikh ve usûl-i din alanında icthad ve nazarı işletmekten kaçınmışlardır.³⁴⁰

c. Endelüs Mâlikîliği ve Ehl-i Hadis ile Münasebetleri

Mâlikîlik, Endelüs'te yayılmış olduğu diğer yerlere nisbetle daha farklı bir yapı ve karaktere sahip olmuştur. Fıkıh-icthad ilişkisi, Endelüs'te diğer yerlerdekinden farklı bir gelişim seyri takip etmiştir. Bilindiği gibi fıkıh ilmi ilk aşamada mezhepler üzerinden ele alınmamıştır. Hz. Peygamber'in hayatta olduğu asır ve ondan hemen sonraki dönemlerde müslümanlar için müracaat edilecek ilk kaynak, Kur'ân'ı Kerim ve hadislerdir. Bu açıdan bu dönemlerde hadis bilmekle fıkıh bilmek neredeyse eş anlamlıdır. Mezheplerin ortaya çıkması ile birlikte yavaş yavaş nasslar yerine icthadlar, ilk müracaat edilecek kaynak olma özelliğini

³³⁶ Türkî, *Münâzarât*, s. 58; İbrâhîm et-Tihâmî, *el-Eş'ariyye fi'l-Mağrib Dühûlühâ Ricâlühâ Tatavvuruhâ ve Mevkîfu'n-Nâs minhâ*, Dâru Kurtuba, Cezâir 2006, s. 5.

³³⁷ İbn Hazm, *Resâil*, II/186.

³³⁸ Tihâmî, s.5.

³³⁹ Diyâb, s. 39.

³⁴⁰ Türkî, *Münâzarât*, s. 57; Yefût, s. 100.

kazanmıştır. İmamların icthatları birer hazır çözüm olarak telakki edilmiş ve nasslara da bu icthatların penceresinden bakılmıştır.

Endelüs'te ise yukarıda kısaca açıklamaya çalıştığımız bu ilk aşama yaşanmamış, fıkıh ilmi doğrudan doğruya mezhepler çerçevesinde ele alınmıştır. Ebdelüs'te Evzâî mezhebi çok kısa bir süre şifâhî olarak uygulandıktan sonra hem yargı faaliyetinde hem günlük hayatta hem de eğitimde Mâlikî fikhî esas alınmıştır. Ancak Mâlikî fıkıh eğitimi, usûl ve hadisi ikinci plana atarak Mâlikî mesâil kitaplarının öğretilmesi esasına dayanmıştır.³⁴¹ Hicrî beşinci asra kadar Endelüs'teki Malikî fakîhler yargıyı ilgilendiren fer'i ahkam dışında pek eser yazmamışlardır.³⁴²

Başka bir deyişle Mâlikîlik, Hicâz'da geçirdiği ilk aşamayı Endelüs'te geçirmiş değildir. Mâlikî mesâili Hicâz'daki haliyle olduğu gibi alınmış ve Endelüs, fikhî büyük ölçüde bu mesâil çerçevesinde uygulamış ve öğrenmiştir. Başka bir deyişle doğuda sonradan ortaya çıkan taklîd Endelüs'te ilk aşamada ortaya çıkmıştır. Üçüncü asrın ortalarından başlayıp dördüncü asrın bitimine kadarki dönem kadı İyaz'ın tabiri ile Malik fikhını rivayet edenlerin döneminden bahsetmek mümkündür.³⁴³ Aynı şekilde "Medine eseri"nden, fetva tedvin edenlerden ve son olarak muvatta şarihlerinden bahsetmek mümkündür.³⁴⁴ Bu açıdan belki de Endelüs'te taklid düşüncesinin yıkılması veya eleştirilmesi doğudakine göre daha sert bir dirençle karşılaşmıştır denilebilir. Endelüs'te ehl-i hadis hareketi Mâlikîlikte tezahür etmekte olan bu taklîd düşüncesini yıkmaya çalışmış, bunun neticesi olarak Mâlikîlik ile Ehl-i Hadis arasında bir mücadele yaşanmıştır. Endelüste mesailde esas alınan maliki mezhebi, beşinci asrın başlarına kadar ciddi muhaliflerle

³⁴¹ Türkî, *Münâzarât*, s. 56.

³⁴² Türkî, *Münâzarât*, s. 16.

³⁴³ Kâdî İyâd, *Tertibu'l-Medârik*, I/279.

³⁴⁴ Türkî, *Münâzarât*, s.14.

karşılamamıştır.³⁴⁵ İbn Hazm'ın Endelüs'te gördüğü tepki, sadece hırçın bir Zâhirî olmasına bağlanmamalıdır. İbn Hazm aynı zamanda kendisinden önce başlamış olan ve yaygın Mâlikî anlayışı eleştiren ehl-i hadis hareketinin önemli halkalarından biri olması yönüyle de tepkileri üzerine çekmiş gibi görünmektedir. Şimdi özetle anlatmaya çalıştığımız bu durumu biraz daha ayrıntılandırarak anlatmaya çalışalım.

Mâlikî mezhebinin Endelüs'e ilk olarak ne zaman girdiği tartışmalı olmakla birlikte genel eğilim mezhebin Hişam b. Abdirrahman zamanında (171-180h./787-796m.) Endelüs'e girdiği şeklindedir.³⁴⁶ Hatta bu tarihi, 180h./796m. yılı olarak belirleyenler de vardır.³⁴⁷ Bu tarih Muvattâ'nın Endelüs'e getirilmesine dayanılarak ortaya koyulan bir tarihtir. Ancak bu dönemde Hakim olan mezhep hala Evzâî mezhebidir. Mâlikîliğin ağırlık kazanmaya başlaması Yahyâ b. Yahyâ (234h./848m.) ile gerçekleşmiştir.³⁴⁸ İlk dönemlerde Mâlikî mezhebinden özellikle İmâm Mâlik'in öğrencilerinden İbnu'l-Kâsım'ın rivayetleri esas alınmış ve kâdılarının onun rivayetinin dışına çıkmamaları istenmiştir.³⁴⁹ Mâlikî mezhebine dair Endelüs'te yazılan ilk eser ise, bu dönemde Abdülmelik b. Habîb tarafından yazılmıştır.³⁵⁰ Sehnûn'un Müdevvenesi'nin Kayrevalılar üzerindeki etkisini İbn Habib'in el-Vâdıhası, Endelüslüler üzerinde göstermiştir. İbn Habib ile birlikte Mâlikî mezhebi Endelüs'e adeta ikinci bir giriş yapmıştır. el-Vâdıha, Endelüs'te Muvatta'dan sonra ikinci kitap sayılmıştır. Sehnûn'un *Müdevvene*'si de Endelüs'te önemli görülmüştür. Müdevvene'nin bir çok muhtasarlari içinde özellikle Muhammed b. Ahmed el-Utbî

³⁴⁵ Türkî, *Münâzarât*, s.57.

³⁴⁶ Makkarî, II/45; İbn Ferhûn, s. 193; Ebû Vâfiye, s. 336; Yefût s. 94; Türkî, *Münâzarât*, s. 56.

³⁴⁷ Türkî, *Münâzarât*, s. 56.

³⁴⁸ Makkarî, II/10; İbn Ferhûn *ed-Dibâcü'l-Müzheb*, s. 279.

³⁴⁹ Hacvî, II/212.

³⁵⁰ Makkarî, II/6; İbn Haldûn, *Mukaddime*, I/596.

tarafından yapılan el-Müstahrece veya el-Utbiyye diye bilinen eser ve Vadiha Endelüste Malik fihına dair esas kabul edilmiştir.³⁵¹

Bu ilk dönemden itibaren Endelüs'te mesâil ve furû üzerinde yoğunlaşmış bu konuda şerhler yazılmıştır.³⁵² Hadisleri merkeze alarak bir ictihâd faaliyeti yürütülmemiş, iftâ önceki fetvâların taklîd edilmesi suretiyle gerçekleştirilmiştir.³⁵³ Nitekim Endelüs'te Mâlikî fihına dair ilk eseri yazan İbn Habîb bu açıdan eleştirilmiştir. Onun sadece furûu fıkihta temayüz ettiği, Mâlik'ten ise sadece *icâze*³⁵⁴ yolu ile hadis naklettiği ve bunun dışında hadis ilminde derin bilgi sahibi olmadığı hatta rivayet ettiği hadislerde tuhafıklar olduğu³⁵⁵ ifade edilmiştir.³⁵⁶ İcâze yolu ile hadis tehammülünde bulunması, İbn Habîb'in hadisçiliğinin zayıflığını belirtmek için özellikle vurgulanmış olmalıdır. Çünkü icâze, hadisçiler arasında güvenilir bir tehammül yolu olarak kabul edilmemektedir.³⁵⁷ İbn Hazm' da İbn Habîb'in rivayet ettiği hadisleri kabul etmemiştir.³⁵⁸

Gerek doğrudan doğruya taklide dayanması gerekse bazı konularda kendisinden önceki Evzâî fihının kökleşmiş uygulamalarını kabul etmek zorunda kalması bakımından Endelüs'te Mâlikilik genel Mâlikî literatürü içerisinde farklı bir yere sahip olmuştur. Bu farklı yerin daha İbn Habîb'den itibaren hissedildiği hatta

³⁵¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I/596; İbn Hazm, *Resâil*, II/181; Yefût, s. 98.

³⁵² İbn Haldûn, *Mukaddime*, I/596; Yefût, s. 100.

³⁵³ Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-Medarik* I/348-350.

³⁵⁴ İcâze, hadis tehammül yollarından biri olup, hadis ilminde şeyhin talebesine, kendisine ait rivayetleri nakletme konusunda izin vermesidir. (Bkz: Celâluddîn Abdîrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takribin'n-Nevâvî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût (t.y.) II/18.)

³⁵⁵ Dabbî, II/491.

³⁵⁶ Makkarî, II/8.

³⁵⁷ “Şu'be, İbrâhim el-Harbî, Mâverdî, Ebû Tâhir ed-Debbâs gibi muhaddisler icâzeyi geçersiz bir tehammül şekli olarak kabul etmektedir. Şâfî, Ebû Hanîfe, Mâlik gibi imamların da bu görüşte olduklarına dair rivayetler vardır. İbn Hazm ise icazenin bir bidat olduğunu söylemektedir.” (Suyûtî, II/18.)

³⁵⁸ İbn Hazm, *Resâil*, I/423.

İbn Habîb'in Malikîlik içerisinde kendine mahsus bir mezhebi olduğu söylenmiştir.³⁵⁹

İmam Malik'in aynı zamanda çok önemli bir hadisçi olmasına rağmen Endelüslülerin fikhî neden hadis merkezli olarak ele almadıkları sorusuna cevap teşkil etmesi açısından şu rivayeti dikkate almak gerekir:

“İmam Mâlik'e talebeler gelince kapıya bir cariye çıkar ve hadis için mi yoksa mesail için mi geldiklerini sorardı. Mesail için gelmişlerse yanlarına çıkardı. Eğer hadis için geldiklerini söylerlerse imam gusül alır, güzel koku sürünür ve yeni elbiseler giyerdi.”³⁶⁰

Bu ifadelerden anladığımıza göre, İmâm Mâlik, hadis ve fikh eğitiminde bir ayrıma gitmiştir. Endelüs'ten gelen talebeler ise geri döndüklerinde hadis rivayetinden çok ondan öğrendikleri mesail konuları ile meşgul olmuşlardır.³⁶¹

Hadisten çok mesâilin tercih edilmesinin gerekçeleri üzerinde kısaca durmak gerekirse şunları söylemek mümkündür. İmâm Mâlik'in hayattayken, Endelüs Emevîlerini destekleyen sözler söylemesi Endelüs Emevî hükümdarlarında onun mezhebini benimsemek hususunda bir istek doğurmuştur. Bu açıdan Mâlikî mezhebinin benimsenmesinde siyâsi birliğin sağlanması hedefi güdülmüştür. O devirde doğuda Abbâsîler Hanefî mezhebini resmi mezhep olarak kabul etmişlerdi. Mısır'daki Fâtımîler ise Şîî idiler. Tûnus'taki Ağlebîler devleti ise Abbâsîlere olan bağlılıklarının bir tezahürü olarak Hanefî mezhebini seçmişlerdi. Endelüs Emevîleri ise yargı birliğini sağlarken onlardan farklı olduklarını da göstermek istemiş ve Mâlikî mezhebini seçmişlerdir.³⁶² Bu durumda bu tür bir pratik amaçla Mâlikî furû fikhına önem verilmiş ve görevlere bu alanda bilgi sahibi olanlar getirilmiştir.

³⁵⁹ Makkarî, II/6.

³⁶⁰ Ebu'l-Fadl İyâd, *eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût (t.y.), II/45;

³⁶¹ Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-Medârik*, I/348-350.

³⁶² Yefût, s. 95.

Mâlikî mezhebinin furûu yerine doğrudan doğruya hadislere, taklîd yerine ictihâda öncelik veren ehl-i hadis hareketinin ancak hicri 4. ve 5. asırlarda ortaya çıkabildiği söylenmekle³⁶³ birlikte bu hareketi 3. asra kadar geri götürmek mümkündür. Bu hareketin Endelüs'teki ilk temsilcilerinden biri olarak Bakıyy b. Mahled'i (276) göstermek mümkündür. Bakıyy b. Mahled, Ahmed b. Hanbel,³⁶⁴ Ebû Sevr ve Zührî'nin³⁶⁵ öğrencileri arasında yer almaktadır. Doğu'ya yapmış olduğu seyahat sayesinde Endelüs'te hakim olandan farklı bir bakış elde etmiştir.³⁶⁶ Endelüslü ilim adamlarının Bağdat, Horasan ve Mâverâünnehir gibi Medîne dışındaki ilim merkezlerine seyahat ederek orada ilim tahsil etme adetinin başlamasında Bakıyy'ın, önceliği olduğundan bahsedilmektedir.³⁶⁷

Bakıyy b. Mahled'in hem tefsiri hem de müsnedi vardır.³⁶⁸ O taklitte bulunmamıştır.³⁶⁹ Bakıyy b. Mahled'in Endelüs'te hadis ilminin gelişmesinde önemli katkısı olmuştur.³⁷⁰ İbn Ebî Şeybe'nin Musannef'ini Endelüs'e ilk olarak getiren o olmuştur.³⁷¹ Bakıyy'ın bu eseri okutması Endelüs'te çok ciddi bir tepki ile karşılanmıştır.³⁷² O, Endelüs'te hadise önem vermesi yüzünden eleştirilmiş ve hadislere dayanarak yaygın Mâlikî fetvâlarından farklı hükümler vermesi nedeniyle Endelüs'e bid'at ve ihtilaf sokmakla itham edilmiştir.³⁷³

Bakıyy b. Mahled, İbn Hazm'dan daha önce yaşamış olmasına rağmen İbn Hazm'ı etkilemiştir. İbn Hazm'ın Bakıyy'ın hem tefsirini hem de müsnedini övdüğü

³⁶³ Türkî, *Münâzarât*, s. 57; Yefût 100.

³⁶⁴ Zehebî, *İber*, I/397.

³⁶⁵ İbnü'l-Faradî, I/107; İbnü'l-Asâkir, X/354.

³⁶⁶ Palencia, s. 407; Bişrî, s. 94.

³⁶⁷ Bişrî, s. 95.

³⁶⁸ İbnü'l-Faradî, I/109; Zehebî, *İber*, I/397; İbnü'l-Asâkir, X/355.

³⁶⁹ Makkarî, II/518; Mustafâ b. Abdillâh Hâcî Halife, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût (t.y.), II/1679.

³⁷⁰ İbnü'l-Faradî, I/108; Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, II/972; Hâcî Halife, I/444.

³⁷¹ İbnü'l-Faradî, I/108.

³⁷² Zehebî, *İber*, I/397; İbnü'l-Asâkir, X/356.

³⁷³ İbnü'l-Faradî, I/107; Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, II/972; Hâcî Halife, I/444; Palencia, s. 407.

ve emsalsiz olduğunu söylediği ifade edilmektedir.³⁷⁴ Hatta İbn Hazm'ın bu tefsiri bizzat müellifinden okuduğu söylenmiş³⁷⁵ ise de bu mümkün değildir. Çünkü Bakıyy b. Mahled, 276 yılında vefat etmiştir. İbn Hazm ise 384 yılında doğmuştur. İbn Hazm'ın, Bakıyy b. Mahled'in tefsirini övmesi, onun Kur'ân'a bakışını tasvip ettiğini göstermektedir. Bakıyy ise Kur'ân'ı da hadisler çerçevesinde tefsir etmektedir. Müsned'i övmesi ise onun fıkıh anlayışını benimsediğini göstermektedir. İbn Hazm'ın, Bakıyy b. Mahled'in müsnedini ilk olarak fikhî hadise bu güvenilirlikte dayandırdığından dolayı övdüğü ifade edilmektedir.³⁷⁶ İbn Hazm, Bakıyy b. Mahled'in, müsnedinde bin üç yüz küsür sahabinin müsned rivayetlerini, fıkıh babları tertibinde ele aldığını ve bu bakımdan bu eserin hem İbn Ebi Şeybe'nin hem de Said b. Mansur'un Musannef'lerinden daha üstün olduğunu söylediğini ifade etmektedir.³⁷⁷ İbn Hazm Bakıyy'in öneminden bahsederken, onun Buharî, Müslim, Ebû Dâvûd ve Nesâî gibi imamlarla bir tutulması gerektiğini söylemektedir.³⁷⁸

İleride de açıklayacağımız üzere İbn Hazm, Zâhirîlikten önce Şâfiî mezhebini benimsemiştir. Bakıyy b. Mahled'in bunda da dolaylı bir etkisi vardır. Çünkü Şâfiî'nin el-Ümm adlı eserini Endelüs'e ilk olarak getiren de yine Bakıyy b. Mahled'dir.³⁷⁹ Şâfiîlik ise, İbn Hazm'ın için yaygın anlayışın dışına açılan bir kapı ve Zâhirîliğe giden bir yol olmuştur.

Endelüs'teki Hadis ehlinin en önemlilerinden biri de Münzir b. Saîd el-Bellûtî (355)'dir. Bellûtî, taklîd yerine nazar ve hüccet mezhebini benimsemiş, cedel ve hilâf

³⁷⁴ Zehebî, *İber*, I/397; Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, II/972; Makkarî, II/518; İbnü'l-Asâkir, X/358; Hâcî Halîfe, II/1679; İbn Hazm, *Risâletü Fadli'l-Endelüs*, II/178.

³⁷⁵ Zekeriyâ İbrahim, s. 35.

³⁷⁶ Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, II/974; İbnü'l-Asâkir, X/358; İbn Hazm, *Risâletü Fadli'l-Endelüs*, II/178.

³⁷⁷ Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, II/974; İbnü'l-Asâkir, X/358; İbn Hazm, *Risâletü Fadli'l-Endelüs*, II/178.

³⁷⁸ İbn Hazm, *Risâletü Fadli'l-Endelüs*, II/187.

³⁷⁹ Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, II/972; Zehebî, *İber*, I/397.

konularına ilgi duymuş ve taklidi terk etmiştir.³⁸⁰ Dâvûd b. Ali'nin görüşlerine meyletmiştir.³⁸¹ İbn Hazm da Bellûtî'nin Dâvûd'un mezhebinden olduğunu söylemiş ve *Ahkâmu'l-Kur'ân ve Kitâbu'l-İbâne an Hakâiki Usûli'd-Diyâne* adlı eserlerinden övgüyle bahsetmiştir.³⁸² Usûl kitaplarında da zaman zaman Bellûtî'nin Dâvûd b. Ali ile aynı eğilimde olduğu belirtilmiştir.³⁸³ Abdurrahman en-Nâsır zamanında *Kadi'l-Cemâa* olmuştur.³⁸⁴ On altı sene sürdürdüğü³⁸⁵ bu resmî yargı görevinde Mâlikî mezhebine göre hükmetmeye devam etmiş, Zâhirîliği kendi kişisel görüşleri olarak benimsemiş ve bu görüşleri kendi çevresinde dile getirmiştir.³⁸⁶ Bellûtî devrin mâlikî fakihlerinden bu eğilimlerinden dolayı bir muhalefet ve hücumla maruz kalmış fakat Emîr Muhammed, Bellûtî'ye destek çıkmıştır.³⁸⁷ Emîr Muhammed'in ehl-i Hadise açık bir desteği olduğu anlaşılmaktadır zira daha önce de Bakıyy b. Mahled'e yapılan hücumlarda onun tarafını tutmuştur.³⁸⁸

Bakıyy b. Mahled'in çizgisini devam ettiren bir diğer önemli şahsiyet ise Ebu Abdillah Muhammed b. Vaddâh'(363)'tır. Endelüs'te fikhın hadislerin üzerinden ele alınması ve hadis ilminin ilk defa geniş çerçevede yayılması bu ikisinin çabalarına bağlanmıştır.³⁸⁹ Bu ikisinden önce, fıkıh ilmi hadislere dayanılarak değil Mâlik ve ashab'ının görüşlerinin ezberlenmesi şeklinde tahsil edilmekteydi.³⁹⁰

Endelüs'te Ehl-i hadis ekolünün bir diğer önemli temsilcisi de Aynı zamanda Bakıyy b. Mahled, İbn Vaddâh ve Muhammed b. Abdisselâm el-Huşenî'nin(ö.286)

³⁸⁰ İbnu'l-Faradî, II/142.

³⁸¹ İbnu'l-Faradî, II/142.

³⁸² İbn Hazm, *Risâletü Fadli'l-Endelüs*, II/187.

³⁸³ Mesela Kur'ân'da mecâz'ın olmadığı şeklindeki görüş Dâvûd'a oğlu Ebû Bekr'e ve Bellûtîye nisbet edilmiştir. (Bkz: Bedruddîn Muhammed b. Behâdir b. Abdillah ez-Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh*, Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1992, II/182)

³⁸⁴ Makkarî, I/372.

³⁸⁵ Makkarî, II/22.

³⁸⁶ Makkarî, II/21.

³⁸⁷ İbnu'l-Asâkir, X/356.

³⁸⁸ İbnu'l-Asâkir, X/356; Palencia, s. 324.

³⁸⁹ Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, II/972;

³⁹⁰ İbnu'l-Faradî, I/108.

öğrencisi olan Kâsım b. Esbağ'dır.³⁹¹ O da doğuya giderek bir çok alimden dersler almış ve doğuya yaptığı seyahatin etkisiyle ehl-i hadisten olmuştur.³⁹² Emir Muhammed onu himaye etmiş ve çocuğunun eğitimini ona emanet etmiştir. Ayrıca ona müşavirlik görevi vermiştir.³⁹³

İbn Hazm'ın Zâhirîliği sadece Dâvûd b. Alî'nin Zâhirîliğinin bir devamı değildir. Bu hareket, aynı zamanda kendisinden önce ortaya çıkmış ve hakim fıkıh anlayışına ters düşmüş olan Endelüs'teki ehl-i hadis hareketinin de bir devamı mahiyetindedir. İbn Hazm, Bakiyy b. Mahled, b. Vaddâh, Kâsım b. Esbağ ve Münzir b. Said el-Bellûtî'nin görüşlerinde Zâhirîliğin izlerini bulmuş ve taklîd esaslı Endelüs Mâlikîliği karşısında İctihâda dayanan Ehl-i Hadis tarafında yer alarak onların harcamış oldukları çabaları devam ettirmiştir.³⁹⁴ İbn Hazm'ın kendisi de zaman zaman ehl-i hadisten olduğunu açıkça ifade etmektedir.³⁹⁵

Gerek İbn Hazm'ın gerekse kendisinden önceki Ehl-i Hadis'in bu derece sert bir tepki görmesinin arkasında, yukarıda da belirttiğimiz gibi Mâlikîliğin Endelüs'te sadece fikhî/ilmî bir mezhep olmanın ötesinde, bir tür ortak vatandaşlık bağı olarak kabul edilmesinin yattığı söylenilebilir. İlk dönemlerde özellikle fıkıh sahasında tecdidi hedefleyen hareketler tepki ile karşılaşmış ve yok edilmeye çalışılmıştır.³⁹⁶ Böylece Endelüs'te taklîd ve Malikîlik dışındaki görüş ve mezheplerin girmesine karşı durulması, bir çeşit kendini koruma mahiyetine bürünmüştür.³⁹⁷ Bu kendini koruma, zaman zaman zararlı kabul edilen kişi ve kitaplara karşı tavır alınması sonucunu doğurmuştur. Bu çerçevede Endelüs

³⁹¹ İbnü'l-Faradî, I/406.

³⁹² İbnü'l-Faradî, I/407.

³⁹³ Yefût, s. 106.

³⁹⁴ Zekeriyâ İbrahim, s. 181.

³⁹⁵ Bkz: İbn Hazm, *Risâletü Fadli'l-Endelüs*, II/186.

³⁹⁶ Palencia, s. 323.

³⁹⁷ Yefût, s. 97

halifelerinden Mansûr'un, Mâlikî fukahânın baskılarıyla, istemediği halde saray kütüphanesinde bulunan çeşitli eserleri yakmak zorunda kaldığı ifade edilmektedir.³⁹⁸

Taklîd düşüncesinden sonra bu yeni hareketin güç kazanması da yine siyâsi sebeplere bağlanmıştır. Malikî fukahânın halk üzerinde büyük bir güce sahip olmaya başlaması ve hükümdarların değiştirilmesinde bile etkili olması³⁹⁹ gibi nedenlerle halifelerin zaman zaman onlara alternatif olan ehl-i hadisi desteklediği, ifade edilmektedir.⁴⁰⁰ Ayrıca ictihâd düşüncesini ön plana çıkaran bu hareketin ortaya çıkmasında, üçüncü asırda Endelüs'ün özellikle iktisadi sahadaki gelişmesi neticesinde ortaya çıkan yeni şartların da etkili olduğu söylenmiştir.⁴⁰¹

İbn Hazm öncesinde Endelüs'teki fikhî düşünce, Zahîrîliğe de etki etmiştir. Hatta bu etki o derecede olmuştur ki bazı araştırmacılar, İbn Hazm'ın mezhebinin Dâvûd'un mezhebinin devamı olduğu şeklindeki hakim olan kanaatin tamamen doğruyu yansıtmadığını düşünmektedirler.⁴⁰²

C. Felsefî İlimlerin İbn Hazm'ın Metod Anlayışına Etkisi

İbn Hazm'ın metodoloji anlayışında genel olarak Yunan felsefesinin özel olarak ise Aristo mantığının çok büyük bir etkisi vardır. Bu açıdan İbn Hazm'ın beslendiği ilmî ve felsefî zeminden de bahsetmek yerinde olacaktır.

1. Felsefenin İslam Dünyasına Girişi ve Dinî İlimler Üzerindeki Etkisi

Daha önce doğuda Abbâsîlerin desteği ile ortaya çıkan ilmî gelişmeler Endelüs'te meydana gelen ilmî gelişmeleri de olumlu yönde etkilemiştir. Abbâsîler büyük bir tercüme hareketine girişmişler ve edebi, felsefî ve ilmî eserlerin tercüme

³⁹⁸ Bişrî, s. 83.

³⁹⁹ Bişrî, s. 155.

⁴⁰⁰ Yefût, s. 103.

⁴⁰¹ Yefût, s. 104.

⁴⁰² Yefût, s. 84.

edilerek medreselerde okutulmasını sağlamışlardır.⁴⁰³ İlk Endelüs Emevî hükümdarları doğudaki bu gelişmeyi ilgi ile takip etmişler ve Bağdat'taki bu gelişimi Endelüs'te de gerçekleştirmek istemişlerdir.⁴⁰⁴ Doğu'da hicrî 3. asrın başlarında tamamlanmış olan tercüme faaliyetleri Endelüs'te biraz gecikmeli olarak bu asrın sonlarında gerçekleşmiştir.⁴⁰⁵ Endelüs hükümdarları içerisinde bu yönde gayretleri olan ilk kişi Abdurrahmân *ed-Dâhil*'dir. O Kurtuba Camii'ni inşa ettirmiş ve burayı önemli bir ilim merkezine dönüştürmüştür.

2. Hakem *el-Mustansır* de başka ülkelerdeki önemli kitapların toplatıp istinsâh edilmesine büyük önem vermiş ve bu kitaplar için Kurtuba'da Bağdat'taki *Beytü'l-Hikme*'ye benzer bir kütüphane inşâ ettirmiştir.⁴⁰⁶ Hakem Kitapların getirilmesinde hiç bir malî fedakârlıktan kaçınmamıştır. Bu kütüphanede dört yüz bin cilt kitap olduğu, taşınmasının bile altı ay sürdüğü söylenmiştir.⁴⁰⁷ Bizzat İbn Hazm'ın kendisi, Benî Mervân'ın (Endelüs'teki Emevi hanedanının) sarayındaki kütüphanenin görevlisi olan Telîd'den bu kütüphanede kırk dört fihrist olduğunu ve her bir fihristte sadece kitap adlarını içeren ellişer (yirmişer⁴⁰⁸) varak olduğunu nakletmektedir.⁴⁰⁹ Bu kütüphanenin Bağdat, Kayrevan ve İskenderiyyedeki kütüphanelerden altta kalır bir yanı olmadığı ifade edilmektedir.⁴¹⁰

Endelüs'te kitaba ve kütüphanelere çok önem verilmiştir.⁴¹¹ Kütüphane sahibi olmak eşraf arasında bir üstünlük sebebi olarak görülmüş, bu kütüphanelere sahip

⁴⁰³ Vâsif Mustafâ, s. 46.

⁴⁰⁴ Ebû Zehra, *İbn Hazm*, s. 16; Diyâb, s. 30.

⁴⁰⁵ Ebû Zehra, *İbn Hazm*, s. 98.

⁴⁰⁶ İbn Kûtiyye, s. 62; Sâid, s. 66; Makkarî, I/390; Bişrî, s. 70; Diyâb, s. 80.

⁴⁰⁷ Makkarî, I/390.

⁴⁰⁸ Makkarî, I/385.

⁴⁰⁹ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *Cemheretü'l-Ensâb*, Dâru'l-Meârif, Kâhire (t.y.) s.100.

⁴¹⁰ İbn Kûtiyye, s. 62.

⁴¹¹ Diyâb, s. 95.

olanlar, sahip oldukları kitaplardan yararlanmıyor olsa dahi ilim adamlarının istifadesine açmayı önemsemişlerdir.⁴¹²

İbn Hazm, Bağdat'ı ilmin kaynağı olarak görmekte fakat Endelüs'ün bu madene daha yakın olan bir çok yere göre ilmî bakımdan daha gelişmiş olduğunu söylemektedir.⁴¹³ Bu gelişmede gerek doğudan bazı alimlerin Endelüs'e gelerek⁴¹⁴ gerek burada ders vermesi, gerekse bazı Endelüslü öğrenci ve alimlerin doğuya ilmî maksatlarla seyâhatlerde bulunması etkili olmuştur.⁴¹⁵ Özellikle Abdurrahman *ed-Dahil* ve oğlu Muhammed ile birlikte Endelüslü hükümdarların ilim adamlarına ve ilme önem vermesi de bu gelişim sürecini hızlandıran bir unsurdur.⁴¹⁶

2. Felsefî İlimlerin Endelüs'e Girişi

Büyük İskender'in doğuya yaptığı seferlerden itibaren Eski Yunan bilimlerinin, İslam coğrafyasında İslam'dan önce de bilindiği söylenilmektedir.⁴¹⁷ İslâmî fütuhattan önce de gerek Mezopotomya'da gerek Mısır'da çok önemli ilim merkezleri vardır.⁴¹⁸ Aynı şekilde Mezopotomya'da İslâmî fethin hemen öncesinde Süryanîlerin ve Yunânların bilimlerini öğreten beş yüz civarında medrese ve bunlara bağlı bir çok kütüphane olduğundan bahsedilmektedir.⁴¹⁹

Araplar kendilerine komşu olan Bizans ve Fars medeniyetleri ile İslam öncesinde ve sonrasında siyasi, iktisadî ve kültürel ilişkilere sahip olmuştur. Bu ilişkiler, bir tercüme faaliyetini gerekli kılsa da ilmî anlamda eserlerin Arapçaya

⁴¹² Makkarî, I/362.

⁴¹³ İbn Hazm, *Resâil*, II/183.

⁴¹⁴ Bişrî, s. 97.

⁴¹⁵ Makkarî, I/386; Bünâ Halid, s. 357.

⁴¹⁶ Makkarî, I/386; Bişrî, s. 76.

⁴¹⁷ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I/272; Antuvân Seyf, *el-Kindî Mekânetüh inde Müerrihi'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Dâru'l-Cil, Beyrût 1985, s. 53.

⁴¹⁸ Muhammed Mahmûd Ebî Kihf, *Medresetü'l-İskenderiyyeti'l-Felsefiyye Tarihu'l-Hadârî ve'l-Hivârî's-Sekâfî beyne'l-Felsefe ve'd-Dîn*, Dâru'l-Vefâ li Dünya't-Tibâa ve'n-Neşr, İskenderiyye 2004, s. 60; Antuvân Seyf, *el-Kindî Mekânetüh inde Müerrihiyyi'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Dâru'l-Cil, Beyrût 1985, s. 53.

⁴¹⁹ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II/59.

tercüme edilmesi, Emevîler döneminde başlamıştır. Felsefe'nin Arapçaya geç tercüme edilmesinde, Arapların yazılı kültüre İslam'la birlikte geçiş yapmış olmalarının çok büyük bir etkisi vardır. Emevîler devrine kadar dinî ilimler, tevarüs edilen şifâhî gelenek çerçevesinde öğrenilmiş ve öğretilmiştir. Hicri ikinci asrın başlarında başlayan tedvin, bu ilimlerin yazıya geçirilmesinden ibarettir.⁴²⁰ Bu nedenle daha önce başka dillerden kitapların tercüme edilmemiş olması anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü ilmî manadaki bir tercüme hareketi, ancak literatürün olduğu bir ortamda vücut bulabilir.

Emevîler devrinde ilk tercüme Hâlid b. Yezid b. Muaviye' (ö.85) nin bazı mütercimlere *ulûmu'l-evâile* (felsefe, mantık, tıp gibi eski Yunan ilimleri) dair bazı kitapları çevirtirmesi ile başlamıştır.⁴²¹ Fakat bu tercüme daha çok kimya, astronomi ve tıp gibi alanlarla ilgili olmuştur. Ancak tercümenin iyice yaygınlık kazanması Abbâsiler devrinde meydana gelmiştir. Abbasiler Arapçılık ideolojisini benimseyen Emevîlerden sonra yönetime gelince artık medeniyetin temellendirilmesinde sadece Arap edebiyatının yeterli olmadığını görmüş ve başka dillerden ilmi, felsefî ve edebî eserlerin tercümesine gerek duyulmuştur.⁴²² Bu devirde Yunancandan tıp, astronomi, matematik, musikî ve felsefe gibi alanlarda eserler tercüme edilmiştir. Farsçadan çevrilen eserler ise daha çok edebî eserler olmuştur.⁴²³

Aristo'nun mantığa dair eserleri de ilk defa Abdullah b. Mukaffa' (ö.142) tarafından Mansûr için tercüme edilmiştir.⁴²⁴

⁴²⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*; I/575.

⁴²¹ İbnü'n-Nedîm, s. 303; Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, I/288; Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbâsîd Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, s. 24.

⁴²² Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, I/286; Gutas, s. 29.

⁴²³ Abbâs Muhammed Hasen Süleyman, *es-Sıla beyne İlmi'l-Kelâm ve'l-Felsefe fi'l-Fikri'l-İslâmî Muhavele li Takvîmi İlmi'l-Kelâm ve Tecdîdih*, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, (b.y.) 1998, s. 13.

⁴²⁴ İbnü'n-Nedîm, s. 303; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I/287.

Bu faaliyet Abbasî halifesi Harun Reşîd ve onun oğlu Me'mûn zamanında oldukça ilerlemiştir.⁴²⁵ Me'mûn bu amaçla Bağdat'ta Beytû'l-Hikme'yi kurmuştur. Beytû'l-Hikme çatısı altında Huneyn b. İshak, (198h./813m.) Sâbit b. Kurre (ö.288h./901m.) ve İshak b. Huneyn b. İshak (298h./911m.) önemli eserleri Arapçaya çevirmişlerdir.⁴²⁶

Endelüs'ün Yûnanlılar ile ilişkisi ise fetihten önceye dayanmaktadır. Fetihden önce Greklerin de Endelüs'te hüküm sürdüğü ve Tuleytula'da (Toledo) felsefe ile ilgilenen bir *Dârul-Hikme* kurduklarından bahsedilmektedir.⁴²⁷ Ancak Endelüs'teki Müslümanların felsefe ile tanışması Arapça tercümelelerinden olmuştur. Felsefî ilimlerle ilgili tercümelerin Endelüs'e girişi, Emevîlerin burada hakim olmasından sonra gerçekleşmiştir.⁴²⁸

Felsefî eserler, Endelüs'e ilk olarak 2. Hakem'in doğudan getirttiği kitaplarla birlikte girmiştir.⁴²⁹ Özellikle üçüncü asrın ortalarından sonra Endelüs'te şer'î ilimler dışındaki ilimlere daha fazla önem verilmiştir.⁴³⁰

İslam dünyasında, doğuda olduğu gibi Endelüs'te de önceleri felsefeye ve felsefe ile uğraşanlara hoş bakılmamıştır. Felsefe ile uğraşanlar ile astroloji ile uğraşanlar bir tutulmuştur. Bu kimseler zındık diye damgalanmıştır. Bu nedenle felsefe ile uğraşanlar bunu mümkün olduğunca açıktan yapmamaya çalışmışlardır.⁴³¹

İbn Hazm da hocası olan Mezihcî'nin ve Saîd b. Fethûn es-Serakustî'nin felsefeye dair yazdıkları çeşitli risalelerden övgü ile bahsetmektedir.⁴³²

⁴²⁵ Mutahher b. Tahir el-Makdisî, *Kitabu'l-Bed' ve't-Tarih*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, (b.y.), (t.y.) VI/112.

⁴²⁶ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I/272; Seyf, s. 58.

⁴²⁷ Makkarî, I/243.

⁴²⁸ Saîd, s. 62.

⁴²⁹ İbn Kûtiyye, s. 62; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXXVI/332.

⁴³⁰ Saîd, s. 62.

⁴³¹ Saîd, s. 66; Makkarî, I/221.

⁴³² İbn Hazm, *Resâil*, II/183; Saîd, s. 67.

3. Felsefî Eserlerin Arapçaya Tercümesinin Dinî İlimler Üzerindeki Etkisi ve İbn Hazm'ın Bu Konudaki Tavrı

Felsefenin İslam dünyasına girmesi İslam düşüncesini de etkilemiştir. Hatta bazı düşünce ekollerinin fikirlerinin oluşumunda felsefenin önemli etkisi olmuştur. Bilindiği gibi Kelam ilmi, hicri ikinci asrın başlarında mutezile ile birlikte ortaya çıkmıştır.⁴³³ Mutezile imamları ilk tercümelemlerle birlikte (hicri 193'e kadarki dönemde) Yunan felsefesi ve mantığı ile ilgilenmişlerdir.⁴³⁴ Özellikle Ebu'l-Hüzeyl Allaf (235h./849m.) ve Nazzâm'la birlikte tercüme eserlerin kelâmî görüşlere daha çok yansıdığı ifade edilmektedir.⁴³⁵ Yine hem beytü'l-hikme'de görev alan bir mütercim, hem bir filozof, hem de mutezile mezhebine mensup bir alim olarak Kindî (256h./870m.), felsefî görüşlerin kelam ilmine geçişinde önemli bir etkiye sahiptir. Kindî *Mantıkiyyât* adında bir esere de sahiptir. Ancak bu eser, şu ana kadar bize ulaşmamıştır.⁴³⁶

Aristo mantığı, nahiv fıkıh ve kelam gibi İslami ilimlerin yapılarının oluşumunda da önemli bir etkiye sahip olmuştur. Özellikle her üç ilimin de metodolojik esası olan kıyâs, bu mantık anlayışından etkilenmiştir.⁴³⁷

İbn Hazm, İslâmî ilimleri ele alırken Yunân felsefesi ve Aristo mantığı karşısında kendisine mahsus bir yol takip etmektedir. İbn Hazm, tercüme yoluyla İslam dünyasına giren ilimleri toptan kabul etmek veya toptan reddetmek yerine, bunları bir eleştiri süzgecinden geçirmektedir. Bu açıdan Yunan felsefesinden etkilenerek çeşitli felsefî görüşler ileri süren el-Kindî'ye yönelik İbn Hazm

⁴³³ Abbâs Muhammed, s. 12.

⁴³⁴ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I/272; Abbâs Muhammed, s. 13.

⁴³⁵ Abbâs Muhammed, s. 13;

⁴³⁶ Seyf, s. 117.

⁴³⁷ Muhammed Abid Câbirî, *Nahnu ve't-Türâs: Kırâa Muâsıra fi Türâsina'l-Felsefi*, el-Merkezü's-Sekafyyü'l-Arabî, Beyrut 1993. s. 215.

tarafından bir reddiye kaleme alınmıştır.⁴³⁸ Bu reddiyede İbn Hazm Kindî'nin Allah'ı illet olarak nitelendirmesini eleştirmektedir.⁴³⁹ Bu risâlede de görüldüğü üzere İbn Hazm çeşitli bilimlere ait terimleri o bilimlerdeki anlamıyla kullanmaya özel bir önem vermekte böylece kavram karmaşasının önüne geçmeye çalışmaktadır. Bu kavramlardan biri de illettir. İlet kelimesi felsefî bir kavramken, Kindî'nin Allah'ı illet olarak isimlendirmesinde olduğu gibi kelamî tartışmalarda da kullanılmaya başlamıştır. Salâh-aslah meselesi ile birlikte ise fıkıh usûlünde maslahatın hükümlerin konuluşundaki etkisi bağlamında kullanılmıştır. Burada İbn Hazm, illet kavramının bir zorunluluk ifade ettiğini, başka bir deyişle illetin varlığının mutlaka bir sonuç (malul) doğuracağını; aynı şekilde malulün varlığının ise, mutlaka bir illetin olmasını gerektireceğini vurgulamakta ve bu zorunluluğun Allah için söz konusu olamayacağını söylemektedir.⁴⁴⁰ İbn Hazm illet kelimesi yerine, onunla kastedilmek istenen şeyin Allah'ın Ehad, Evvel, Samed ve Mübdi' isimleriyle ifade edilebileceğini ve böylece illet kelimesinin yanlış çağrışımlarından sakınılabileceğini söylemektedir.⁴⁴¹

4. İbn Hazm'ın Metod Anlayışında Mantığın Yeri ve Önemi

Bilgiye ulaşmada mantığın ne derecede güvenilir bir vasıta olduğu İslâm dünyasında gerek İbn Hazm'dan önce gerekse sonra tartışılan bir husustur. Kindî, İbn Sînâ, Fârâbî, Gazâlî, İbn Bâcce, ve İbn Rüşd gibi müslüman düşünürler Aristo mantığını benimsemişler⁴⁴² ve Aristo mantığını aslına uygun olarak ele alıp incelemeye çalışmışlardır. Buna mukabil Bâkîllânî, Nevbahtî, İbn Teymiye, Suyûtî ve Zehebî gibi şahsiyetler ise mantığın doğru bir düşünce yöntemi olmadığını

⁴³⁸ İbn Hazm, *Resâil*, IV/363.

⁴³⁹ İbn Hazm, *Resâil*, IV/369.

⁴⁴⁰ İbn Hazm, *Resâil*, IV/369.

⁴⁴¹ İbn Hazm, *Resâil*, IV/369.

⁴⁴² İfâf el-Gamrî, *el-Mantık inde İbn Teymiyye*, Dâru'l-Kubâ, Kâhire 2001, s. 19.

savunmuşlardır.⁴⁴³ İbn Hazm da, İslam dünyasında Aristo mantığını ele alarak inceleyen önemli düşünürlerden biridir. Fakat onun Aristo mantığını benimseyenler arasında ayrı bir yeri vardır. İbn Hazm Aristo mantığını olduğu gibi almamıştır. Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'dan beri gelen mantık anlayışına esaslı eleştiriler yönelmiş ve mantığı ciddi derecede bir elekten geçirmiştir.⁴⁴⁴ İbn Hazm mantığın ele alınışını ve sunumunu, çeşitli kavramlarını ve örneklerini değiştirmiştir.

İbn Hazm mantığa Fârâbî'nin verdiği anlamdan daha farklı bir anlam vermektedir. Farabi düşünceyi dilden ayrı olarak ele almakta ve Yunancadaki kavramların Arapçadaki harfler üzerinden de düşünülebileceğine (sembolik mantık) inanmaktaydı. İbn Hazm ise, Aristo mantığını Arap-İslam düşüncesine adapte edebilmek için bir taraftan mantık ile din, diğer taraftan ise mantık ile Arap dili arasında da bir ilişki kurmaya çalışmıştır.⁴⁴⁵

İbn Hazm, mantığın dinî ilimler için de önemli olduğuna vurgu yaparak mantık hakkındaki olumsuz düşüncelerin giderilmesi için gayret sarf ettiğinden bahsetmekte ve şöyle demektedir:

Öğrencilik yıllarımın başlarında bilgilerimiz daha iyice kuvvet bulmamışken bazı taifeler güvenilir bir araştırmaya dayanan yakın olmaksızın, felsefenin ve mantık ilkelerinin şeriata kati bir surette münafi olduğuna kani olmuşlardı. İlmimizin ve maksadımızın umdesi, bu karanlığı Cenab-ı Hakkın kuvveti ile aydınlatmaktır.”⁴⁴⁶

İbn Hazm'ın yaptığı en önemli şey, Mantığı İslamî ilimlerde kullanılabilen şekilde ele alması ve onu Arapların anlayabileceği kavram ve örneklerle anlatmaya çalışmasıdır. İbn Hazm'ın bu yaklaşımından farklı olarak daha önce Fârabi, mantık kavramlarının Yunancadan tercüme edildiği şekliyle kullanılması gerektiğini

⁴⁴³ İhsân Abbâs, *et-Takrib'e yazdığı Mukaddime*, “lâm”.

⁴⁴⁴ Zekeriyya İbrahim, s. 36.

⁴⁴⁵ Yefût, s. 204.

⁴⁴⁶ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 116.

söylemekteydi.⁴⁴⁷ İbn Hazm ise, mantığın yanlış anlaşılmasını ve eleştirilmesini bu metinlerin tercümesinin karmaşık olmasına ve tercümede halkın pek bilmediği ya da yaygın olmayan lafızların kullanılmasına bağlamakta ve kendisinin hedefinin de bütün bu anlamları avamın ve havassın anlamakta eşit olabileceği kolay ve basit lafızlar ile ortaya koymak olduğunu söylemektedir.⁴⁴⁸ İbn Hazm'a göre mütercimleri lafızları muğlaklaştırmaya, zorlaştırmaya ve böylece bu ilme giden yolu çetinleştirmeye sevk eden sebep, bilginin sadece kendilerine has olmasını istemeleri ve bu konuda cimri davranmalarındır.⁴⁴⁹ İbn Hazm'a göre mantığı zorlaştıran şeylerden biri de bu ilmi öncekilerin sembollerle zorlaştırmasıdır.⁴⁵⁰ Bu çerçevede İbn Hazm'ın mantıkla ilgili olarak gerçekleştirmeye çalıştığı şeyler, mantığın din ile çatışmadığını ispat etmek, hatalı tercümelerden ve sembolizmden kaynaklanan kapalılığı gidermek ve Mantık'ı bütün ilimler için bir usûl ve mukaddime yapmak şeklinde sıralanabilir. Bu durum onun mantığa dair yazdığı eserinin adından da anlaşılmaktadır. Bu eserin adı *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık ve'l-Medhal ileyh bi'l-Elfâzi'l-Âmmîyye ve'l-Emsileti'l-Fıkhiyye*'dir. Yani bu eser, mantığın tanımını ve mahiyetini halkın anlayışına yaklaştırmakta ve halkın kullandığı kelimelerle ve fıkıhtan örneklerle Mantık'a bir giriş özelliği taşımaktadır.

İbn Hazm, Mantık bilmeyen kişinin Allah'ın ve Rasûlünün sözlerini bir bütün olarak anlayamayacağını, kavram kargaşalarına maruz kalabileceğini ve hak ile batılı birbirinden ayıramayacağını söylemektedir.⁴⁵¹

İbn Hazm'ın Mantık ilmine bu derece önem vermesi, onu dini ilimler için de geçerli ve gerekli görmesinden kaynaklanmaktadır. İbn Hazm, önce mantıkla ilgili

⁴⁴⁷ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müstamele fi'l-Mantık*, Dâru'l-Meşrik, Beyrût 1968, s.42.

⁴⁴⁸ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 7.

⁴⁴⁹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 8.

⁴⁵⁰ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 116.

⁴⁵¹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s.3-4.

olarak *et-Takrîb* adlı eserini yazarak doğru bilginin kriteri olabilecek burhânları belirlediğini, daha sonra *el-Fisal* adlı dinler ve mezhepler ile ilgili yazdığı eserde bu burhânları kullanarak insanların hakkında ihtilaf etmekte olduğu din ve fırkalarla ilgili olan hakikatleri açıkladığını belirtmektedir.⁴⁵² *el-Fisal'den* sonra ise *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*'ı te'lif ederek yine aynı burhânlar çerçevesinde Allah'ın insanları mükellef tuttuğu hükümlerle ilgili olarak mücmel kalan muradını açıkladığını söylemektedir.⁴⁵³

İhkâm'ın daha ilk sayfalarında yer alan bu ifadelerinden İbn Hazm'ın dinî ilimlerle ilgili eserlerinden önce Takrîb'i yazmış olmasının bir tesadüf olmadığı, aksine Takrîb'i, ortaya koyacağı düşünce sisteminin bütünü için bir mukaddime olarak yazdığı anlaşılmaktadır. İbn Hazm, mantığı fıkıh usûlüne mukaddime kılmada Gazâlî'(505h)den de öncedir. Ancak Gazâlî, İbn Hazm'ın yaptığı gibi mantıkla ilgili mukaddimeyi müstakil olarak yazmak yerine doğrudan doğruya usûle dair yazmış olduğu *el-Müstesfâ*'nın baş tarafına koymuştur.⁴⁵⁴

Mantığın dinî ilimlerdeki önemi ile ilgili olarak İbn Hazm şunları söylemektedir:

Bu kitabımızı okuyanlar bilsinler ki, mantık kitaplarının faydası sadece bir ilim açısından değildir. Allah'ın kitabını ve Hz. Peygamber'in hadislerini anlamada, fetvalarda, helal, haram, vacip ve mübah konularında mantığın çok büyük bir faydası vardır.⁴⁵⁵

İbnü'l-Arabî, Gazâlî'nin mantığı ele alırken fikhî ve kelâmî konular üzerinden örneklendirmede bulunduğunu, mantıktan filozofların izini sildiğini ve onlara ait hiçbir örnek bırakmadığını söyleyerek, onun mantığın İslamlaşmasına olan

⁴⁵² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/10.

⁴⁵³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/10.

⁴⁵⁴ Bkz: Gazâlî, *el-Müstesfâ*, I/2-55.

⁴⁵⁵ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s.9.

katkısını övmektedir.⁴⁵⁶ Gerçekten de Gâzâlî mantıkî akıl yürütmelere fikhî konulardan örnekler vermektedir.⁴⁵⁷ Oysa İbn Hazm'ın bu konudaki çabaları Gazâlî'den de öncedir. Fakat İbnü'l-Arabî, İbn Hazm'la ilgili malum tavrını devam ettirerek onun mantık bilgisini de hafife almaktadır. İbnü'l-Arabî, İbn Hazm'ın Endelüs'ün bâdiyesinden çıkmış bir ahmak olduğunu söyleyerek küçümseyici bir ifadeye bulunduktan sonra onun biraz Kindî'nin görüşlerini okuduktan sonra kendisinde mantığa dair eser yazabilecek bir güç gördüğünü ancak ortaya koyduğu şeyin de kendi akli ve kapasitesinin ötesine geçemediğini söylemektedir.⁴⁵⁸

İbn Hazm'ın filozofların hüccetlerini çürütmede de Gazâlî'den önce olduğu söylenmiştir.⁴⁵⁹ Ayrıca şunu belirtmek gerekir ki Gazâlî ile İbn Hazm arasında Aristo mantığı ile dinî ilimler arasında bir ilişki kurmak ve dinî ilimlerde mantıktan yararlanmak konusunda yaklaşım benzerliği olmakla birlikte Gazâlî, İbn Hazm'dan farklı olarak mantıkî kıyâsı fikhî usûlüne mukaddime olarak eklemekle kalmamakta kendisinden önceki usûl anlayışında önemli bir yer tutan fikhî kıyâsı da kabul etmektedir.⁴⁶⁰ Yani Gazâlî İbn Hazm'dan farklı olarak, Aristo mantığını kabul etmenin, fikhî kıyâsı merkeze alan usûl anlayışını reddetmeyi gerektirdiğini düşünmemektedir.

a. İbn Hazm'ın Bilgi Anlayışı ve Metod Anlayışı Açısından Önemi

İbn Hazm, bilgi teorisi çerçevesinde bilginin kaynağı ve dinî veya gayr-ı dinî bütün diğer bilgilerin kendisine dayandırılabilmesi için “zorunlu bilgi”nin kriterleri gibi konular üzerinde durmaktadır.

⁴⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsim*, s. 78.

⁴⁵⁷ Bkz: Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, Dâru'l-Meârif, Mısır 1961, s. 124.

⁴⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsim*, s. 78.

⁴⁵⁹ Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 63.

⁴⁶⁰ Gazâlî, *el-Müstesfâ*, II/320.

İbn Hazm'a göre bütün bilgilerin iki kaynağı vardır. Birincisi akılda hiçbir delile gerek olmaksızın oluşan bilgi (*bedîhetü'l-akl*) ile hislerle elde edilen bilgi (*evâilü'l-hiss*)'dir. İbn Hazm bu tür bilgiye "ilmu'n-nefs" adını vermektedir.⁴⁶¹ Diğerisi ise *bedîhetü'l-akl* veya *evâilü'l-hiss* 'den kaynaklanan mukaddimelerdir.⁴⁶² İbn Hazm diğer bütün bilgilerin kaynağı olan bu iki zorunlu bilgi türüne örnekler vermektedir.⁴⁶³ Hatta İbn Hazm'a göre Allah'ın birliği, Hz. Peygamberin nübüvvetinin sıhhati ve O'nun her söylediğinde doğru söylediği gibi hususlar bile sahih mukaddimeler (mantıki istidlal) sayesinde bilinir.⁴⁶⁴ İbn Hazm zorunlu bilgi ile ilgili bu teorinin mutlaka naslardan çıkarılmasına gerek olmamakla birlikte Kur'ân'da *bedîhetü'l-akl* ve *evâilü'l-hiss*'in geçerli olduğuna (sıhhatine) dair bir tenbih olduğunu söylemektedir.⁴⁶⁵ Böylece zorunlu bilginin sadece müslümanlar için değil bütün insanlar için geçerli olan evrensel bir bilgi oluşuna vurgu yapmaya çalışmaktadır. Ona göre Kur'ân da bu anlayışı teyit etmektedir. İbn Hazm bunu ifade etmek için akli ve hisleri kullanmayanların yerildiği ayetleri delil olarak getirmektedir.⁴⁶⁶ İbn Hazm, bu zorunlu bilgi teorisi ile dini inancı ve bilgiyi rasyonel bir esasa dayandırmış olmaktadır.

b. Zâhirî Düşünce'de Dil-Mantık İlişkisi

Sözler düşüncelerin ifadesidir. Düşünülmemeyen şeyler ifade edilemeyeceği gibi, ifade edilen her şey de mutlaka düşünülmüştür. Dolayısıyla bir noktada sözler de düşüncenin kurallarına tabidir. İnsanın *hayevan-ı nâtık* olarak tanımlanması da mantûk ile mantık arasındaki zorunlu ilişkiye işaret etmektedir. Buna göre insan,

⁴⁶¹ Ebû Zehra, *İbn Hazm*, s.145.

⁴⁶² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/64; Fisal, V/242.

⁴⁶³ İbn Hazm, *et-Takrîb*, I/64.

⁴⁶⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/64.

⁴⁶⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/64.

⁴⁶⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/65 vd.

belirli bir mantık bütünlüğü içerisinde konuşabilen bir canlıdır. Dil ile mantık arasındaki bu kopmaz ilişki, düşünce sisteminde dile önemli bir yer vermiş olan İbn Hazm'ı mantığa özel bir önem vermeye sevk etmiştir.⁴⁶⁷ İbn Hazm mantığın beyanî fonksiyonundan hareket etmektedir. Bu fonksiyon ise, mantığın “isimlerin müsemmaları ifade ediş şekli” konu edinmesinde saklıdır.⁴⁶⁸

İbn Hazm'ın nassların tam ve doğru bir şekilde anlamada mantık kurallarına aykırı yaklaşımlardan sakınmaya çalışmaktadır. Ancak mantık, İbn Hazm için yeni bir bilgi üretme metodolojisi değildir. Mantık sadece Allah'ın insanın içine yerleştiği bir temyiz kuvvetidir. Bu kuvvet sayesinde Yaraticı, insanın ilahî hitabı anlamasını ve eşyayı olduğu gibi bilmesini mümkün kılmaktadır.⁴⁶⁹ Ayrıca mantık kuralları, sadece önermelerin içermekte olduğu bir sonucu vermektedir.⁴⁷⁰ Başka bir deyişle zaten nasslarda var olan bir hükmün anlaşılmasını sağlamaktadır. Bu yönüyle mantık kaideleri, var olmayan bir bilgiyi elde etme yöntemi değil, var olanı doğru anlama vasıtasıdır.

Nasları anlamada mantık iki açıdan önemlidir. Bunlardan ilki mantıkta yer alan tanım (hadd) açısındandır. Çünkü fikhî konuların ele alınmasında ve tartışılmasında kavramların tanımları çok önemlidir.⁴⁷¹ İbn Hazm tanımı sağlayan cins, nev ve faslın çok önemli olduğunu belirterek bunları Zâhirî anlayışta çok önemli bir yere oturtmaktadır:

Dil, anlaşma olabilsin diye konmuştur. Dolayısıyla her bir anlam için bir isim olması kaçınılmazdır. Cinslerin her biri için ayrı bir isim olmalıdır. Sonra her nev' için de ayrı birer isim olmalıdır. Ta ki her şahsın bir ismi oluncaya dek bu silsile devam

⁴⁶⁷ Bkz: İbn Hazm, *et-Takrîb*, s.12-14.

⁴⁶⁸ Yefût, s. 204.

⁴⁶⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/6.

⁴⁷⁰ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 106.

⁴⁷¹ Türkî, *Kadâya*, s. 201.

etmelidir. Kim bunu geçersiz kılmaya çalışırsa sofisttir. Meseleleri tersine çevirmektedir. Gerçekleri bozmaktadır.⁴⁷²

İbn Hazm burada dilin anlaşılabilmesi için cins ve nevlerin birbirine karışmayacak şekilde isimleri olmasına ve her bir ismin tanım ve mahiyetlerinin birbirinden farklı olmasına verdiği önemi ortaya koymaktadır. Onun bu bakış açısını özellikle kıyâsın reddinde daha belirgin şekilde görmekteyiz. Örneğin İbn Hazm, domuzun yağının, domuzun etine kıyâsen haram kılınmasını eleştirerek et hakkında varit olan bir hükmün yağ hakkında geçersiz olacağını, çünkü bu ikisinin isimlerinin farklı olduğunu söylemektedir.⁴⁷³ Başka bir deyişle İbn Hazm, “et” hakkındaki nassın delaletinin “yağ”ı kapsamayacağını düşünmektedir. Bundaki gerekçesi ise, isimlerin farklılığının mahiyet, tanım ve hüküm farklılığını da gerektirmesidir.⁴⁷⁴ Çünkü İbn Hazm’a göre ister cisim olsun isterse araz her şeyin bir ismi vardır ve bunlar bu isimler sayesinde hüküm bakımından da birbirinden ayrılır.⁴⁷⁵

İbn Hazm, delaletin isim-müsemma ilişkisi sayesinde gerçekleşmesine çok büyük bir önem atfetmekte ve gerek müsemmaların gerekse isimlerin Allah tarafından yaratıldığını söylemektedir. Bu noktadan hareketle isimlendirmenin aynı zamanda bir hüküm vermek olduğunu belirtmekte ve insanın isimlendirme ve hüküm verme yetkisine sahip olamayacağı sonucuna varmaktadır.⁴⁷⁶

“Kainatta bulunan her şeyin sıfatları değiştikçe isimleri de değişir. Yaş üzüm (ineb) yaş üzümdür, kuru üzüm (zebîb) değildir. Üzüm suyu, üzüm değildir, hamr da değildir. Hamr, meyve suyu değildir. Sirke de, meyve suyu değildir. Bütün bunların

⁴⁷² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/370.

⁴⁷³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/403.

⁴⁷⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/403.

⁴⁷⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/270.

⁴⁷⁶ İbn Hazm, *el-Fisal*, V/242.

dindeki hükümleri farklı farklıdır Fakat aslında hepsi aynı maddededir. Bunlardan her birinin farklı tanımları olmasını gerektiren ayrı ayrı sıfatları vardır.”⁴⁷⁷

İbn Hazm isim-müsemma ilişkisi ile de bağlantılı olmak üzere dillerin menşei ile ilgili olarak ileri sürdüğü görüşünü Zâhirî usûl düşüncesine bir dayanak olarak kullanmaktadır. Dillerin menşei ile ilgili tartışmalar fıkıh usûlü konuları içerisinde ele alınıp incelenen konular arasında yer almaktadır. İbn Hazm bu konunun çokça tartışıldığından bahsettikten sonra dillerin ilk ortaya çıkışının Allâh'ın insanlara öğretmesi (tevkîf) ile gerçekleştiğini söylemektedir.⁴⁷⁸ Bu görüşe delil olarak ise “Allâh Âdem’e isimleri öğretti sonra onları meleklere arz etti”⁴⁷⁹ ayetini göstermekte ve bu ayetten hareketle çeşitli çıkarımlarda bulunmaktadır.⁴⁸⁰

İbn Hazm, Allah tarafından insanlara öğretilen bu ilk dilden sonra insanların “uzlaş/ıstılah” ile yeni diller oluşturabilecekleri ihtimlini uzak görmemekle birlikte Âdem’e bütün dillerin öğretildiği ve onun neslinden her bir kimsenin bu dillerden belli birini benimsediği şeklindeki görüşü kendisine daha yakın bulduğunu söylemektedir.⁴⁸¹ İbn Hazm dillerin kaynağının ilâhî olduğundan hareketle dillerden birinin ötekilerden daha üstün olamayacağını da savunmaktadır.⁴⁸²

İbn Hazm, din bağlamında “isimlendirme” ve “hüküm verme” arasındaki bu güçlü ilişkiden dolayı Allah'ın insanların (dini konularda) kendi aralarında bir şeyi bir şeyle isimlendirmesini bizzat yasakladığını söylemektedir.⁴⁸³ Bu bakış açısını örneklerle somutlaştırmak mümkündür. Mesela Allah, Kur’ân-ı Kerîm’de zihâr yapılan kadınların anne gibi kabul edilmesini geçersiz kılarak onların anne

⁴⁷⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I/172.

⁴⁷⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/32.

⁴⁷⁹ 2. Bakara, 31.

⁴⁸⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/32.

⁴⁸¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/33.

⁴⁸² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/35.

⁴⁸³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/504.

olmadığını, yine evlat edinilen kimselerin de evlat olmadığını beyan etmektedir.⁴⁸⁴ Diğer taraftan insanların isimlendirmelerinden farklı olarak Allah bazı şeyleri bir ismin kapsamına sokmuştur. Ayette ancak insanı doğuran kimsenin o kimsenin annesi olduğu beyan edilmekle birlikte⁴⁸⁵ Hz. Peygamber'in hanımları ve bizi emziren kadınlar da annelerimiz kılınıştır.⁴⁸⁶

İbn Hazm'ın burada anlatmak istediği şey şudur: Allah dili ilk olarak yaratırken dilediği şeye dilediği ismi verdiği gibi nasslarda da dilediği şeye dilediği ismi verebilir ve bu yeni isimlendirme o şeyi belli bir hükmün kapsamına dahil eder. Böylece, nass ile de sabit olduğu üzere, Allah bir şey ile hükmedince o şey talilsiz olarak bağlayıcıdır. Peygamber eşleri, evlenmenin haram oluşu bakımından annelerimizdir. Ancak biz buna kıyâsen onların avret yerlerinin görülmesi konusunda onları annemiz gibi kabul etmemekteyiz. Annelerimizde görmemiz mübah olan yerler, onlarda mübah değildir. Keza onların kardeşleri veya oğulları doğum nedeniyle dayı veya kardeş gibi olmamaktadır. Aksine bunlarla Müslüman kadınlar evlenebilmektedirler. Müslüman erkekler de onların kız kardeşleri ve kızlarıyla evlenebilmektedirler. Buradan isimlendirmeye sadık kalınması ancak onun ötesine geçilerek kıyâsın yapılmaması gerektiği anlaşılmaktadır.⁴⁸⁷

İbn Hazm'ın, dillerin kaynağı ve gelişimi ile ilgili olarak ortaya koymuş olduğu bu görüşe göre dildeki lafız-ma'nâ ilişkisini yaratan Allah'tır. Hangi lafızların manasının ne olacağını belirleyen de O'dur. Böylece İbn Hazm, dilin delaletini insan tecrübesinin üstüne çıkarmakta ve dile ilâhi bir boyut kazandırmaktadır. İbn Hazm'ın bu görüşü nassın lafzına verdiği aşırı önemle de uyumlu görünmektedir.

⁴⁸⁴ 33. Ahzâb, 4-5.

⁴⁸⁵ 58. Mücâdele, 2.

⁴⁸⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/504.

⁴⁸⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/504.

c. İbn Hazm'ın Metod Anlayışında Mantıkî Kıyâs

İbn Hazm'ın metod anlayışı bakımından mantığın önem arzettiği diğer bir husus ise onun Aristo mantığında yer alan Burhân'a verdiği yerdir. İbn Hazm, Burhânın iki ana kısmından bahsetmektedir. Bunlardan ilki, mahiyeti ve sureti bakımından sahih olan birden fazla önermenin bir araya getirilmesi suretiyle bu önermelerden zorunlu bir sonuç elde edilmesi şeklindedir.⁴⁸⁸ Burada kastedilen burhân türü, diğer mantıkçıların mantıkî kıyâs olarak isimlendirdikleri türdür.⁴⁸⁹ İleride de açıklayacağımız üzere İbn Hazm, bu isimlendirme konusunda genel yaklaşımdan farklı düşünmektedir. Burhân'ın ikinci kısmı ise bir önermeden başka bir önermeye gerek duymaksızın sonuç çıkarmaktır ki buna da "akis" denilmektedir.⁴⁹⁰ "Akis" İbn Hazm tarafından "anlam değişikliğine sebebiyet vermeksizin bir önermedeki mevzûu mahmûl[^], mahmlü de mevzûa çevirmektir" şeklinde tanımlanmıştır.⁴⁹¹ Ancak akis yapılmaya uygun olmayan önermeler de vardır. Bir önerme akisten önce mûcibe (olumlu) ise akisten sonrada mûcibe, nâfiye (olumsuz) ise nâfiye, sâdıka (doğru) ise sâdıka, kâzibe (yalan/yanlış) ise kâzibedir.⁴⁹² Örnek vermek gerekirse "hiçbir insan taş değildir" önermesinin aks olunmuş hali, "hiçbir taş insan değildir" şeklindedir.⁴⁹³ Akis'e fıkhi örnek ise şudur: "hiçbir sarhoş edici helal değildir" önermesi doğru ise "helal olan hiçbir şey, sarhoş edici değildir" önermesi de doğrudur.⁴⁹⁴

Bu anlayış Aristo'nun burhân anlayışına da uymaktadır. Aristo'nun tanımı şu şekildedir: "Kıyâs, bir sözdür ki, kendisine bazı şeylerin konulmasıyla bu verilerden

⁴⁸⁸ İbn Hazm, *et-Takrib*, 106.

⁴⁸⁹ Hasan Küçük, *İslam'da ve Batıda Mantık*, Bayrak Yayıncılık-Matbaacılık, İstanbul, 1998, s113; Abdülkadir Üçgen, *Mantık*, Kitabevi, İstanbul 1999, s. 16-17.

⁴⁹⁰ İbn Hazm, *et-Takrib*, 107-110.

⁴⁹¹ İbn Hazm, *et-Takrib*, 108.

⁴⁹² İbn Hazm, *et-Takrib*, 108.

⁴⁹³ İbn Hazm, *et-Takrib*, 109.

⁴⁹⁴ İbn Hazm, *et-Takrib*, 111.

başka bir şey, sadece bu veriler dolayısıyla gerekli olarak çıkar”⁴⁹⁵ İbn Hazm bu tanımın çevirisinde yer alan “kıyâs” kelimesini reddederek yerine burhânı kullanmaktadır.

İbn Hazm’ın bu iki burhân şeklinden bahsetmesi ve bunları geçerli akıl yürütme şekilleri arasında görmesini, onun fıkıh sahasındaki yaklaşımı ile karşılaştırmak gereklidir. İbn Hazm, mantıkî kıyâs olarak bilinen *sylogismi* kabul ederken fikhî kıyâsı tamamen reddetmektedir. Diğer taraftan az önce de belirttiğimiz gibi “aksi ile kanıt” kavramını kabul ederken mefhumu muhalefet ile delil getirmeyi reddetmektedir. İbn Hazm’ın bunlar arasında ne gibi bir farklılık gördüğünü kıyâs ve mefhumu muhalefetle ilgili kısımlarda ele alacağız. İbn Hazm’ın mantıki yaklaşım tarzını usûle yansıttığı bir diğer konu ise onun delil konusudur. İbn Hazm, fikhî kıyâsı reddederken mantıkî kıyâsı kabul etmekte ve bunu da delilin türlerinden biri olarak ele almaktadır.

d. İbn Hazm’ın Mantıkî Kuralları Fikhî Meseleler Üzerinde Uygulaması ve Bu Konuda Karşılaştığı Tepkiler

İbn Hazm, Burhân’ın çeşitli tür ve formlarından bahsederken bunları örneklendirmekte ve bu formları felsefe ve fizik içerikli örnekler ile açıkladıktan sonra birer tane de fikhî/dinî örnek vermektedir. İşte bu örneklerden bazıları, onun mantığı fikha uygulayışının başarısız olduğu şeklinde yorumlara neden olmuştur.

İbn Hazm Burhân’ın (diğer mantıkçıların deyimiyle mantıkî kıyâsın) üç şeklinden bahsetmektedir. Bunlardan ilk şeklin dört modu (nahv), ikinci şeklin dört modu ve üçüncü şeklin ise altı modu vardır.⁴⁹⁶

⁴⁹⁵ Aristo, *Organon III Birinci Analitikler*, s.5, *Organon V Topikler*, s. 3, (çev: Râgıp Atademir) Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1966; Ahmed b. Muhyiddîn eş-Şumaytlî, *ed-Delâle fî İlmi’l-Mantık*, Matbaatü’l-Âdâb, Beyrût 1308, s. 23.

⁴⁹⁶ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 114.

Abdülmeçîd et-Türkî, İbn Hazm üzerine araştırmaları olan Fransız oryantalist Robert Brunschvig'in öne sürdüğü İbn Hazm'ın mantığı şeriata yanlış tatbik ettiğı şeklindeki iddiasını aktarmakta ve ona bu konuda hak vermektedir.⁴⁹⁷ Brunschvig'in bu iddiasına delil olarak öne sürdüğü iki örnek şunlardır. İbn Hazm burhânın üçüncü şeklinin üçüncü modu için şu örnekleri vermektedir:

Bazı arazlar sayıdır.

Bütün arazlar mahmûldür.

Öyleyse bazı sayılar mahmuldür.

Fıkıhî örnek ise şudur:

Bazı namaz kılanlar, namazları makbul olanlardır.

Her namaz kılan gücü yeterse kibleye dönmekle memurdur.

Öyleyse namazları makbul olanların bazıları gücü yeterse kibleye dönmekle memurdur.⁴⁹⁸

Görüldüğü gibi burhânın üçüncü şeklinin, üçüncü modunun fıkıhî örneğinde garip bir sonuç ortaya çıkmaktadır ki o da, “namazı kabul edilenlerin hepsinin değil de sadece bazılarının kibleye dönmekle memur olması”dır. Oysa fıkıhî bilgilere göre herkesin kibleye dönmekle memur olması beklenmektedir. Bu sonuç, Türkî tarafından tuhaf bulunmaktadır. O bu tuhafılığı, İbn Hazm'ın tabiat alemi ile ilgili bedihî ve akledilebilir olan şeyler ile aklın hiçbir dahli olmayan şer'î konuları birbirine karıştırmasına bağlamakta böylece mantığın dinî konularda kullanılmaması gerektiğine işaret etmiş olmaktadır.⁴⁹⁹ Buradaki itiraz, İbn Hazm'ın mantıkî akıl yürütmeyi fıkıha yanlış uyguladığı şeklinde değildir. Zira bu akıl yürütmede İbn Hazm'ın hangi noktada hata ederek bu sonuca ulaştığı üzerinde durulmamaktadır.

⁴⁹⁷ Türkî, *Kadâya* s. 206; Abdülmeçîd et-Türkî, *Temhîd li Usûli'l-Fıkıh*, (Bâcî'nin, İhkâmu'l-Fusûl adlı eserine yazdığı takdim), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1995, s. 85.

⁴⁹⁸ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 123.

⁴⁹⁹ Türkî, *Kadâya* s. 206.

Buradaki itiraz mantık sahası ile fıkıh sahasının birbirinden ayrı görülmemesine yönelik daha kökten bir itirazdır.

İbn Hazm'ın eleştiriye neden olan ikinci örneği ise burhânın üçüncü şeklinin dördüncü modu (nahiv) için verdiği örnektir:

Her cisim sayılabilir.

Bazı cisimler mürekkeptir.

Öyleyse bazı mürekkepler sayılabilir.

İbn Hazm'ın fıkıh mesailinden getirdiği örnek ise şudur:

Her *beş kez emziren kadın* (ondan süt emene) haramdır.

Bazı *beş kere emziren kadınlar* (emenin) *annesidir*.

Öyleyse bazı *anneler haramdır*.⁵⁰⁰

Buradaki sonuç da fikhî bilgiler göz önünde bulundurulduğunda yanlış görünmektedir. Zira ister emzirsinler ister emzirmesinler bütün anneler, çocukları için haramdır.⁵⁰¹

Arnaldez de İbn Hazm'ın Kur'ân'dan ve hadislerden verdiği örneklerin onun, mantığı Aristo'nun anladığı şekilde anlamadığına bir delil teşkil ettiğini söylemektedir.⁵⁰² İbn Hazm'ın mantıkçılığına ve Takrîb'inde çeşitli hatalar bulunduğu dair gerek muasırlarından gerekse sonrakilerden çeşitli görüşler nakledilmiştir.⁵⁰³ Ancak bu eleştirilerde, İbn Hazm'ın mantığı fikhî alanda uygulamaya çalışmasına yönelik bir itiraz olduğuna dair bir ipucu görememekteyiz. Bu eleştiriler daha ziyade onun bazı konularda gerek Aristo'ya gerekse kendisinden önceki müslüman mantıkçılara itiraz edişinden dolaydır.

⁵⁰⁰ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 123.

⁵⁰¹ 4. Nisâ, 23.

⁵⁰² Roger Arnaldez, *Ibn Hazm*, The Encyclopaedia Of Islam, (790-799pp.), Leiden 1979, III/794.

⁵⁰³ Sâid, s. 76; Hamevî, IV/1652; İbn Bessâm, I/140; Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, III/1275.

Takrîble ilgili araştırmalarda İbn Hazm'ın Organon'u ele alışının arka planında yatan genel problemin farkına varılmaması söz konusudur. Bu alışmalarda Aristo'nun eserini asıl kabul edip diğer mantık çalışmalarını da Aristo mantığının devamı olarak görme eğilimi vardır. Bu nedenle aslın dışına çıkan bir Şey söylemek tahrif olarak algılanmıştır. Gerek eski gerekse yeni alimler İbn Hazm'ın Takrib'ini ele alırken bu açıdan metodik bir hataya dışmışlardır.⁵⁰⁴ Zirâ İbn Hazm, Aristo mantığını aslına sadık kalarak Şerh etmek amacında değildir. Aksine onu bir değerlendirme ve elekten geçirerek farklı bir üslupla yeniden ortaya koymaktadır.⁵⁰⁵

Yukarıda geçen iki örnek çerçevesinde İbn Hazm'ın mantıkî akıl yürütmeyi fıkha yanlış bir Şekilde uyguladığı Şeklindeki iddiaya gelince, bu iddia ilk bakışta doğru gibi görünmektedir. Zira varılan sonuçlar en basit fikhî bilgilerle çelişmektedir. Buna rağmen İbn Hazm'ın bu konuyu aydınlatmaya yönelik hiçbir açıklamada bulunmaması, Aristo mantığının karakteristik özellikleri göz önünde bulundurulduğunda anlaşılmaktadır.

Aristo mantığında akıl yürütme, içerik değil form açısından tartışılmaktadır. Bu bağlamda akıl (mantık) doğrusu ile olgu (bilgi) doğrusu ayrımı üzerinde durulmaktadır. Mantığa göre basamaklar (öncüller) arasında tutarlılık olursa ona doğru denmektedir. Bu tutarlık ise mantık ilkelerine uygunluk demektir.⁵⁰⁶ Olgu/bilgi doğrusu önermenin içeriğiyle ilgili olup, ait olduğu ilim dalının konusuna girmektedir. Aristo mantığı ise zihnin dışünce formları ile uğraşmaktadır. Dışünölen konu ve objeden bağımsız olarak zihnin dışüncedeki tutarlılığını incelemektedir.⁵⁰⁷

⁵⁰⁴ Yefüt, s. 200.

⁵⁰⁵ İbn Hazm, *et-Takrib*, s.10.

⁵⁰⁶ İsmâil b. Mustafa Gelenbevî, *el-Burhân*, Matbaa-i Âmire, İstanbul (t.y.), II/166; İbrâhim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Asa Kitabevi, Bursa (t.y.), s. 26; Yıldırım, s. 32; Üçgen, s. 39.

⁵⁰⁷ Gelenbevî, II/166; Emiroğlu, s. 27; Üçgen, s. 39.

Burada İbn Hazm'a yöneltilen eleştiri ise, söz konusu akıl yürütmelerin formu ile değil, içeriği ile ilgilidir.

Bununla birlikte akla şu soru gelmektedir: Mantıkî kıyâs her ne kadar formel olsa da önermelerin içerik bakımından doğru olması durumunda sonucun da doğru çıkması gerekir. Ancak bu örneklerde öncüller içerik olarak doğru olduğu halde sonuçlar içerik olarak yanlış görünmektedir. Acaba bu durum mantıkî akıl yürütmenin dinî bilgiler hakkında geçerli olamayacağını mı ortaya koymaktadır?

Yine Aristo mantığının özellikleri içerisinden hareket edecek olursak aslında burada ulaşılan sonuçların yanlış olmadığı sonucuna varmamız mümkündür. Zira İbn Hazm'ın da belirttiği gibi Aristo mantığında bir önerme/kazıyye “kendisinden fazlasını ifade etmez”.⁵⁰⁸ İbn Hazm, bu prensibe usûl anlayışında da yer vermekte ve bu prensipten hareketle mefhumu muhalefeti reddetmektedir. Örnekle açıklayacak olursak, on kişinin bulunduğu bir yerde “şu üç kişi öğrencidir” önermesi, sadece o üç kişinin öğrenci olduğu hakkında bir bilgi verir. Onların dışındakilerin öğrenci olup olmadıklarına dair olumlu ya da olumsuz bir bilgi vermez. Çünkü bir hitap ya da kazıyye sadece kendisinde bulunanı verir. Kendi dışındaki şeyler hakkında hüküm vermez. Hitapta hükmü belirtilen şey dışındaki şeylerin hükmü ne hitaptaki hükümle aynıdır ne de tersinedir. O şeylerin hükmü, kendi deliline mevkuftur.⁵⁰⁹ Ayrıca buradaki örneklerde ulaşılan sonuçlar sadece bu akıl yürütmelerde yer alan öncüllerin varlığından elde edilen sonuçlardır. Yani öncüllerden başka bilinen hiç bir bilginin olmadığı varsayılmaktadır. Buna göre ilk örnekte sonuçta yer alan “bazı anneler haramdır” ifadesi sadece delalet ettiği kişiler hakkında bir hükümde bulunmaktadır. Delaleti dışında kalan diğer annelerin helal veya haram olduğunu söylememektedir. Zira sonuç “sadece bazı anneler haramdır” şeklinde değildir.

⁵⁰⁸ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 106.

⁵⁰⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/323, 479.

Bu örneklerde ulaşılan sonuçların yanlış görülmesinin zihni arkaplanında mefhûm-ı muhalefeti bir delil olarak sayma yatmaktadır. Başka bir deyişle “bazı anneler haramdır” ifadesinden “öteki anneler evlatlarına haram değildir” hükmünün çıkarılması yatmaktadır.

İbn Hazm’ın lafızcı/Zâhirî anlayışı ile mantığa verdiği önem arasındaki güçlü ilişkiyi mantık ile mantûk arasındaki ilişki ile açıklamak mümkündür. Zira kanun metinlerinin yorum türlerinden bahsedilirken mantıkî yorumun da aslında lafzî yorum çerçevesinde ele alınması gerektiği belirtilmektedir.⁵¹⁰ Hatta mantıkî yorumun lafzî yorumun diğer adı olduğu dahi söylenmektedir.⁵¹¹ Ancak mantıkî yorumun lafzî yorumla benzer yönleri olmakla birlikte tamamen aynı şey olmadığı şeklinde de değerlendirmede bulunulmuştur.⁵¹²

İbn Hazm, daha önce de belirttiğimiz gibi *el-İhkâm*’ın başında bu eserinde daha önce mantığa dair *et-Takrîb* adlı eserini yazdığını ve o eserinde ortaya koymuş olduğu ilkeleri *el-İhkâm* ile birlikte fıkıh usûlünde de uygulayacağını söylemektedir. Bu durum karşısında O’nun başlangıçta Yunan mantığına sıkı sıkıya bağlı iken *el-İhkâm*’da bu tavrından çok kendi Zâhirî anlayışına daha yakın bir tavır sergilediği de söylenmektedir.⁵¹³ Ancak bu kopmaların hangi noktalarda gerçekleştiği üzerinde durulmamaktadır.

D. Zâhirîliğin Endelüs’e Girişi ve İbn Hazm Snrasında Zâhirîlik

1. Zâhirîliğin Endelüs’e Girişi

Zâhirî mezhebinin kim sayesinde ve ne zaman Endelüs’e girdiği sorusu, Zâhirîliğin tarihi açısından önemli bir sorudur. Abdullâh b. Muhammed b. Kâsım b.

⁵¹⁰ Yavuz Atar, Mehmet Ayan, Sami Karahan, Haluk Hadi Sümer, İbrahim Arslan, Ömer Ulukapı, *Hukuk Bilimine Giriş*, Mimoza, Konya 1997, s. 66.

⁵¹¹ Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, Adalet Matbaacılık, Ankara 1990, s. 200.

⁵¹² Orhan Münir Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, İ.Ü.H.F.Y. No: 338, İstanbul 1971, s. 203.

⁵¹³ Türkî, *Kadâya* s. 207.

Hilâl (272h./885m.) adında Kurtubalı bir ilim talebesinin doğuya seyahat ettiği, Bağdat'ta Dâvûd b. Alî ile görüştüğü ve onun bütün eserlerini istinsah ederek bu eserleri Endelüs'e getirdiği fakat bu kitapların Endelüs'te pek rağbet görmediği belirtilmektedir.⁵¹⁴ Böylece Zâhirî mezhebini Endelüs'e ilk olarak sokan kişinin İbn Hilâl olduğu anlaşılmaktadır.⁵¹⁵ İbn Hazm onu takdir etmekte ve onun Dâvûd'dan ders aldığına işaret etmektedir.⁵¹⁶ İbn Hilâl'de Dâvûd'un etkilerinin belirgin olduğu fakat bununla birlikte Mâlik'in mezhebini de iyi bir şekilde incelediği söylenmektedir.⁵¹⁷ Hattâ İbn Hilâl'in Mâlikî bir çevrede yaşamasından dolayı onların görüşleri ile fetva vermeye devam ettiği de söylenmiştir.⁵¹⁸ İbn Hilâl'in öğrencileri arasında ehl-i hadîsin önemli isimlerinden Kâsım b. Esbağ da vardır.⁵¹⁹

Bundan sonra Zâhirî fikhını benimseyen ve Zâhirî fikhını öğreten bir şahsiyet daha ortaya çıkmıştır ki o da Ebû'l-Hıyâr Mes'ûd b. Süleymân Müflit dir (426h./1035m.). İbn Müflit, aynı zamanda İbn Hazm'ın önemli hocalarından biridir.⁵²⁰ İbn Hazm'ın ondan Zâhirî usûlü okuduğu belirtilmektedir.⁵²¹ Gerek hocasının gerekse İbn Hazm'ın Kurtuba'da Zâhirî fikhını öğrettikleri farklı iki ders halkasına sahip oldukları ve bu nedenle baskı gördükleri belirtilmektedir.⁵²²

İbn Hazm'la birlikte Zâhirî düşünce önemli bir dönemine girmiştir. İbn Hazm, bu düşünceyi İslâmî ilimlerin tamamında uygulamaya çalışmıştır. İbn Hazm'ın halk kitleleri üzerinde ne derecede etkili olduğunu bir tarafa bırakarak, onun ilmî dünyâda oldukça etkili olduğunu söylememiz mümkündür. Öyle ki İbn

⁵¹⁴ İbnü'l-Faradî, I/257.

⁵¹⁵ Palencia, s. 439; Ebû Vâfiye, s. 338.

⁵¹⁶ İbn Hazm, *Risâletü Fadli'l-Endelüs*, II/187.

⁵¹⁷ İbnü'l-Faradî, I/257.

⁵¹⁸ Ebû Vâfiye, s. 338.

⁵¹⁹ İbnü'l-Faradî, I/258.

⁵²⁰ Dabbî, *Buğyetü'l-Mültemis*, II/264; C. Van Arendonk, V/750; Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 37; Bünâ Halid s. 356.

⁵²¹ Zekeriyâ İbrahim, 35.

⁵²² Ebû Vâfiye, s. 339.

Hazm'dan sonra Zâhirî düşünce neredeyse Dâvûd b. Alî'den çok İbn Hazm ile birlikte anılır olmuştur. İbn Hazm'ın gördüğü tepkiler, onun fikirlerini yaymakta ve öğrenci yetiştirmekte güçlükler yaşadığını göstermektedir. Buna rağmen İbn Hazm'ın az sayıda da olsa bazı öğrencileri çıkmış ve onun görüşlerini ve eserlerini sonraki nesillere aktarmışlardır.

2. İbn Hazm Sonrasında Zâhirîlik

İbn Hazm'ın öğrencileri arasında belki de en önemlisi aynı zamanda vezaret görevine kadar yükselmeyi başarabilmiş Ebû Abdillâh Muhammed b. Fetûh el-Humeydî'dir (488h./1095).⁵²³ Humeydî, İbn Hazm'dan 430-440h./1039-1049m. yılları arasında dersler almıştır.⁵²⁴ Humeydî, Endelüs tarihine dair *Cezvetü'l-Muktebis fî Târîhi'l-Endelüs* adlı eserinde gerek İbn Hazm ve gerekse Endelüs'te Zâhirîliğin durumu ile ilgili önemli bilgiler vermektedir. Bunun yanında onun *el-Emâniyyü's-Sâdika* ve fikhî görüşlerini de yansıtan *el-Cem' beyne's-Sahîhayn* adlı eserleri vardır. Humeydî'nin özellikle hadis ilmindeki bilgisi övülmekte ve kendisinden Hâfız Humeydî diye bahsedilmektedir.⁵²⁵ İbn Hazm'ın "*Naktu'l-Arûs fî Tarihi'l-Hulefâ*" adlı kitabını bize rivayet edenin de Humeydî olduğu ifade edilmektedir.⁵²⁶ Humeydî, doğuya seyahat ederek Zâhirî mezhebinin görüşlerini burada yaymaya çalışmıştır.⁵²⁷ Hatta Humeydî'nin, hocası İbn Hazm'a yönelik baskıları kendi üzerinde hissetmeye başladıktan sonra doğuya istemeye istemeye gitmek zorunda kaldığı da söylenmektedir.⁵²⁸ Ancak Zâhirî mezhebine mensup başka

⁵²³ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XIX/120; İbn Abdi'l-Hâdî, II/411; Zekeriyya İbrahim, s. 51; Süaydûnî, s. 27; Vâsîf Mustafa, s. 55.

⁵²⁴ Zekeriyya İbrahim, s. 50.

⁵²⁵ İbn Abdi'l-Hâdî, II/411

⁵²⁶ Zekeriyya İbrahim, s. 50.

⁵²⁷ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V/489.

⁵²⁸ İbn Abdi'l-Hâdî, II/411; Muhammed Ebû Zehra, *Fikhî Mezhepler Tarihi*, s.530.

kimseler hakkında da söylenen “Zâhirî olduğunu gizleme”, Humeydî hakkında da söylenmiştir.⁵²⁹

İbn Hazm’ın öğrencilerinden, Alî b. Saîd el-Abdî de görüşlerini doğuda yaymaya çalışmıştır.⁵³⁰

Sâid el-Endelüsî de İbn Hazm’ın önemli talebelerinden biridir. *Tabakâtul-Ümem* adlı eserinde gerek İbn Hazm gerekse onun Zâhirî düşüncesinin Endelüs’teki durumu hakkında önemli bilgiler vermektedir.⁵³¹

Ebû Râfî’ künyeli İbn Hazm’ın oğlu Fadl da, Zâhirî mezhebini benimsemiş ve babasının eserlerinin sonraki nesillere intikalinde önemli bir pay sahibi olmuştur.⁵³²

Kurtuba’da doğup sonradan Bağdat’a yerleşen ve orada vefat eden Hâfız Ebû Âmir Muhammed b. Sa’dûn el-Abderî’nin (524h./1130m.) de İbn Hazm’ın öğrencilerinden olduğu söylenmektedir.⁵³³

Muhammed b. Tâhir el-Makdisî (507h./1113m.), İbn Hazm’dan ders almadığı halde onun öğrencisi olan Humeydî’den ders alarak Zâhirî mezhebini benimseyenler arasında gösterilmektedir.⁵³⁴

Bundan sonra İbn Hazm’ın etkisiyle Zâhirî anlayışı benimsemiş önemli bir şahsiyet ise, Vezîr Ebû Muhammed b. el-Â’rabî’dir.⁵³⁵

Ebu’l-Hattâb İbn Dihye (633h./1236m.) de İbn Hazm’dan sonra Zâhirîliği kabul eden alimler arasında önemli bir yer tutmaktadır.⁵³⁶ İbn Dihye için Melik el-

⁵²⁹ Zekeriyya İbrahim, s. 51; Vâsıf Mustafa, s. 55.

⁵³⁰ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V/491.

⁵³¹ Bkz: Sâid, *Tabakâtü'l-Ümem* s.75-77.

⁵³² İbn Beşkuvâl, II/605; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V/489; İbn Kesîr, XV/796; İbn Abdî'l-Hâdî, III/341.

⁵³³ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XIX/579.

⁵³⁴ İbn Abdî'l-Hâdî, IV/12.

⁵³⁵ Hamevî, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, IV/1653; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V/491.

⁵³⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, X/259; Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, III/1574; Makkarî, II/99; Muhammed Ebû Zehra, *Fikhî Mezhepler Tarihi*, s.530.

Kâmil'in *dâru'l-hadîs* adında ilmî bir merkez yaptırdığı belirtilmiştir.⁵³⁷ Kaynaklarda İbn Dihye'nin çeşitli eserlerinden bahsedilmektedir.⁵³⁸ Ancak bu sayılan eserlerin, isimlerinden hareketle fıkıhla ilgili olmayıp, şemail hakkında olduğu anlaşılmaktadır. İbn Dihye iki kere Dâniye kadılığını üstlenmiştir.⁵³⁹ İbn Hazm hakkında söylenen İmamlara çok sataştığı ve onlar hakkında istihza ile konuştuğu şeklindeki ifade İbn Dihye için de söylenmiştir.⁵⁴⁰

İbn Dihye'nin Mâlikî mezhebinden olduğuna dair rivayetler de vardır.⁵⁴¹ Bu durumu, -başka Zâhirîlerde de gördüğümüz üzere- İbn Dihye'nin de kendi ilmî yaklaşımları bakımından Zâhirî anlayışa sahip olmakla birlikte, resmi görevlerde Mâlikî mezhebi ile amel etmiş olması ile açıklayabiliriz. İbn Dihye'nin Zâhirîliğe meyli teracim kitaplarında açıkça belirtilmesine rağmen onun bir eserine yazılan takdimde, İbn Dihye'nin ilmi yönünden bahsedildiğini fakat sadece Malikî mezhebinden olduğu şeklindeki rivayetlere yer verildiğini görmekteyiz.⁵⁴² İbn Dihye'nin kardeşi olan İbn Ömer'in de devrinin önemli Zâhirîlerinden olduğu bilinmektedir.⁵⁴³

Endelüs ve Mağrib hükümdarı olan Ya'kûb b. Yûsuf b. Abdülmümin (595h./119m.) Mâlikîliğe sırt çevirerek Zâhirî mezhebini benimsemesi bu mezhep açısından çok önemli bir dönemin başlamasını sağlamıştır: Ya'kûb b. Yûsuf zamanında Zâhirîlik daha da gelişmiştir. Daha önceden de Mağrib'de adlarına "Hazmiyye" denilen ve İbn Hazm'a nispet edilen çok sayıda insan vardı. Fakat bunlar Malikî mezhebi ile kuşatılmış haldeydiler. Ancak onun zamanında ortaya

⁵³⁷ Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, III/1575; Makkarî, II/102.

⁵³⁸ Makkarî, II/104.

⁵³⁹ Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, III/1574.

⁵⁴⁰ Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, III/1574.

⁵⁴¹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XXII/391;

⁵⁴² Bkz: Muhammed Ümmahzûn, İbn Dihye'nin A'lâmu'n-Nasri'l-Mübîn fi'l-Mufâdala beyne Ehleyyi's-Sıffin adlı eserinin baş tarafına yazdığı inceleme *Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî*, Beyrût 1998, s. 25-27.

⁵⁴³ Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, XXIX/6.

çıkarak yayıldılar. Ya'kûb b. Yûsuf ömrünün son zamanlarında ise bazı şehirlerde Şâfiî kâdîleri göreve getirmiş ve onlara meyletmiştir.⁵⁴⁴

Ya'kûb b. Yûsuf, furû-ı fikh ile meşgul olmayı yasaklayarak Zâhirîlerin metoduna göre Kur'ân ve Sünnetle hükmetmeyi emretmiştir. İbn Hallikân şöyle demektedir: Mağrip ulemasından Ebu'l-Hattâb İbn Dihye, Kardeşi İbn Ömer ve Muhyiddin Arabî gibi Zâhirîlik yolunda olan bazıları geldi.⁵⁴⁵

Mecduddin b. Ömer b. Hasen ve onun muasırı olan meşhur Muhyiddin İbn Arabî (638h./1240m. veya 640h./1242m.) de Zâhirî mezhebini benimsemiştir.⁵⁴⁶ İbn Arabî sadece mezhebe intisap etmekle yetinmemiş, aynı zamanda İbn Hazm'ın kitaplarından bazılarını rivayet etmiştir.⁵⁴⁷ İbn Hazm'ın Zâhirîliğe bağlılığının oldukça güçlü olduğu ifade edilmektedir.⁵⁴⁸ O ayrıca İbn Hazm'ın *İbtâlû'l-Kiyâs* adlı risalesini özetlemiş ve *Usûlü'z-Zâhirîyye* adlı bir eser yazmıştır. Aynı şekilde *el-Mücellâ*'nın muhtasarı mahiyetinde bir eser yazarak esere *el-Muallâ* adını verdiği belirtilmektedir.⁵⁴⁹ İbn Arabî gibi Bâtınî görüşleriyle tanınan birinin Zâhirî mezhebini benimsemesi, anlaşılması güç bir durum olarak görünmektedir. Bu nedenle olsa gerek ki onun Zâhirîliği ile ilgili olarak, sadece ibadetler konusunda Zâhirî olduğu, itikadda ise Bâtınî olduğu şeklinde çekinceli bir ifadeye rastlamaktayız.⁵⁵⁰

Zâhirî mezhebini benimseyenler arasında aynı zamanda önemli bir müfessir olarak kabul edilen Ebû Hayyân el-Endelüsî (740) de vardır. Kendisinin de belirttiği

⁵⁴⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, X/259.

⁵⁴⁵ Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, XXIX/6.

⁵⁴⁶ İbn Saîd Ebu'l-Hasen Alî b. Mûsâ el-Endelüsî, *el-Ğusûnü'l-Yânia fi Mehâsini's-Şuarâi'l-Mieti's-Sâbia*, Dâru'l-Meârif Mısır (t.y.), s. 31-35; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, X/259; Makkarî, II/162; Ebû Zehra, *Fikhî Mezhepler Tarihi*, s.573.

⁵⁴⁷ Makkarî, II/164; Şekîb Arslan, *el-Hulelü's-Sündüsüyye fi'l-Ahbâr ve'l-Âsâri'l-Endelüsüyye*, Dâru Mektebeti'l-Haya, Beyrût (t.y.), III/515.

⁵⁴⁸ Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory*, Charles Scribner's Sons, New York 1903, s. 261.

⁵⁴⁹ Van Arendonk, V/752.

⁵⁵⁰ Makkarî, II/162;

üzere Ebû Hayyân, *el-Envâru'l-Eclâ fi İhtisâri'l-Muhallâ* adlı bir eser yazarak İbn Hazm'ın *el-Muhallâ* adlı eserini özetlemiştir.⁵⁵¹

E. Zâhirî Mezhebinin Yayılması

İbnü'n-Nedîm (385), *el-Fihrist* adlı eserinde önde gelen Fıkıh mezheplerinin önemli şahsiyetlerini ve kitaplarını tanıtırken Malikî ve Hanefî mezheplerinden sonra üçüncü mezhep olarak Dâvûd b. Alî'nin mezhebini saymaktadır.⁵⁵² Bu sıralama rasgele bir sıralama olmasa gerektir.

Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin mezheplerin yayılması ile ilgili şöyle söylediği rivayet edilmiştir: “İslam'ın ulaştığı ülkelerde Şâfiî, Ebu Hanife, Malik, Ahmed ve Dâvûd'un öğrencileri fıkıhta birer merci olmuştur. Fıkıh, bu mezhepler sayesinde İslamın ulaştığı en uzak yerlere kadar yayılmıştır. Bunların fikhını benimseyen hükümdarlar o mezhepleri desteklemişlerdir”.⁵⁵³

Zâhirî Mezhebinin üçüncü ve dördüncü asırlarda oldukça yaygın bir şekilde benimsendiği belirtilmektedir.⁵⁵⁴ Makdisî, bir tarihçi gözüyle ülkelerin çeşitli özelliklerinden bahsederken buralarda hakim olan fiki mezheplere de değinmektedir. Dolaştığı yerlerde en çok kabul gören dört mezhepten bahsetmekte, Zâhirî mezhebini, Dâvûdiye adıyla Hanefî, Maliki ve Şafiî mezhebenden sonra saymaktadır.⁵⁵⁵

Özellikle Cüveynî zamanında, Dâvûd'un mezhebinin daha da yaygınlık kazandığı, ondan sonra mezhebin Şîrâz ile Irâk arasında yayıldığı, bu derecede bir yayılmanın aynı şekilde Endelüs'te de gerçekleştiğinden bahsedilmektedir.⁵⁵⁶ Daha

⁵⁵¹ Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tefsiru Bahru'l-Muhît*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1993, II/40.

⁵⁵² İbnü'n-Nedîm, s. 271.

⁵⁵³ Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XIII/114.

⁵⁵⁴ Esved, s.203.

⁵⁵⁵ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 37.

⁵⁵⁶ Hacvî, III/24.

önce de belirttiğimiz gibi Zâhirîliğin Endelüs'e geçişinde Endelüslü talebelerin doğuya yaptıkları ilmî seyahatlerin önemli etkisi olmuştur. Özellikle İbn Müflit'in Dâvûd'un eserlerini Endelüs'e getirmiş olması,⁵⁵⁷ mezhebin buraya intikal edişinde ilk adım olarak değerlendirilebilir.

Zâhirîliğin Endelüs'e geçmesinin, devamlılığını sürdürebilmesi açısından büyük önemi vardır. Zira mezhep doğuda ciddi eleştirilere maruz kalmış ve daha geniş kitleler tarafından benimsenen kıyâşçı mezhepler tarafından sıkıştırılmıştır. Özellikle mezhebin Endelüs'e intikali sırasında Kâdî Ebû Ya'lâ'nın (458) Zâhirî anlayışa yönelik ciddi eleştirilerinin olduğundan bahsedilmektedir.⁵⁵⁸

Hicrî beş yüz yılından sonra mezhebin tamamen kaybolduğu söylene⁵⁵⁹ de bu doğruyu yansıtmamaktadır. Zira eserini hicrî 621 tarihinde yazdığını⁵⁶⁰ belirten Merrâkuşî, bu tarihte Endelüs'te Zâhirî anlayışı benimseyenlerin sayısının çokluğundan bahsetmektedir.⁵⁶¹ Endelüs'te İbn Hazm'a uyan ve kendilerine "Hazmiyye" denilen çok sayıda insan olduğu belirtilmektedir.⁵⁶²

İbn Hazm'ın, mezhebin varlığını sürdürmesinde iki açıdan çok büyük önemi vardır. Bunlardan birincisi, mezhebi adeta yeniden tedvin etmesidir. Böylece Zâhirî düşüncüyü ifade eden gerek usûl gerekse furûya dair görüşler açık, net ve detaylı bir şekilde ortaya konmuştur. Bu, İbn Hazm'ın mezhebe ilmî manadaki bir katkısıdır. Onun mezhebe ikinci önemli katkısı ise, gerek yetiştirdiği öğrenciler gerek girdiği tartışmalar ve gerekse yapmış olduğu davet sayesinde Zâhirîliğe yeniden taraftar bulabilmesidir.⁵⁶³

⁵⁵⁷ Dabbî, II/264; C. Van Arendonk, V/750; Ebû Zehra, *İbn Hazm*, s. 37; Bünâ Halid s. 356.

⁵⁵⁸ Ebû Zehra, *Fıkhî Mezhepler Tarihi*, s.530.

⁵⁵⁹ Hacvî, III/24.

⁵⁶⁰ Merrâkuşî, s. 7.

⁵⁶¹ Merrâkuşî, s. 54.

⁵⁶² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, X/259; Ziriklî, *A'lâm*, IV/254.

⁵⁶³ Esved, s. 213.

İbn Hazm'ın kendisinden sonra mezhebi, öğrencileri yaymaya devam etmiştir. 580-590 yılında hükümdarlığı üstlenen Muvahhidîn Devleti'nin hükümdarı Ya'kûb b. Yûsuf b. Abdilmü'min (595h./1119m.), Zâhirî mezhebini benimsemiş, bu mezhebi ülke sınırları içerisinde (Kuzey Afrikada ve Endelüs'te) resmî mezhebe dönüştürmüş, sünnetle amel edilmesi ve önceden yaygın olan Malikî mezhebinin terk edilmesi için çalışmıştır. Bu maksatla ülkedeki Mâlikî mezhebine ait furû kitaplarının yakılması emrini vermiştir.⁵⁶⁴

Ya'kûb b. Yûsuf, hadis hafızlarına Mâlik'in *Muvatta*'ını, İbn Ebî Şeybe,'nin *Müsned*'ini, Bezzâr'ın *Müsned*'ini, ve Dârakutnî ile Beyhakî'nin *Sünen*'lerini esas alarak namaz konusunda bir kitap derlemelerini emretmiştir. Gerek devlet ricali gerekse halk bu kitabı öğrenmiş, ezberleyenlere ödül verilmiştir. Daha önce de babası Yâ'kûb'un babası İbn Tûmert, taharet ile ilgili buna benzer bir kitap derletmiştir. Ya'kub'un maksadı, babası ve dedesininki gibi Maliki mezhebini ortadan kaldırarak yerine Zâhirî mezhebini hakim kılmak olmuştur. Ancak onların açıktan yapmadığını Ya'kûb b. Yûsuf açıktan ve kapsamlı bir şekilde yapmıştır.⁵⁶⁵ Ya'kûb b. Yusûf'un yargıda Zâhirî mezhebini esas aldığı ancak ömrünün sonlarında bazı Şâfiî hakimlere de görev verdiği belirtilmektedir.⁵⁶⁶ Zâhirîliğin bu şekilde resmî bir hüviyet kazanması, mezhebin yaygınlık kazanması bakımından en parlak zamanlarını yaşamasını sağlamıştır.⁵⁶⁷ Mağrip'te Ebu'l-Hattâb İbn Dihye, İbn Ömer ve Muhyiddin Arabî gibi Zâhirîler de Muvahhidlerin Zâhirî mezhebinin gelişmesi için sağladıkları ortam sayesinde ortaya çıkmışlardır.⁵⁶⁸

⁵⁶⁴ İbn Saîd, *el-Ğusûnü'l-Yânia*, s. 30; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, XXIX/6; Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, III/1574; Makkarî, II/99; İbnü'l-Esîr, X/259; Hacvî, III/197.

⁵⁶⁵ Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, XXIX/6; Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, III/1574; Makkarî, II/99.

⁵⁶⁶ Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, XXIX/6; İbnü'l-Esîr, X/259.

⁵⁶⁷ Ebû Zehra, *Fıkhî Mezhepler Tarihi*, s.530.

⁵⁶⁸ Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, XXIX/6.

İbn Hazm'ın iki mezhebin başlangıçta güç ve otoriteye dayalı olarak yayıldığını söylediği nakledilmektedir.⁵⁶⁹ Bunlardan ilki, Hanefî mezhebidir. Zira Ebû Yûsuf'un başkadılığı üstlenmesi ile birlikte en doğudan İfrikıyye'nin ucuna kadar bütün kadılar onu tarafından tayin edilmiştir. O da kadılık görevine kendi mezhebine mensup olanları atamıştır. Diğeri ise Malikî mezhebidir. Endelüs'te Mâlikî mezhebi, Yahyâ b. Yahyâ sayesinde iyice yayılmış ve kadılar ona danışılmadan atanmamıştır.⁵⁷⁰ Muvahhidîn devleti ile birlikte İbn Hazm'ın bahsettiği bu durum, kendi mezhebi için de gerçekleşmiştir.

Muvahhidîn devletinin Zâhirîliği resmî mezhep olarak benimsemesinin bazı tarihî ve siyâsi nedenleri de vardır. Zirâ Muvahhidlerden önce Endelüs ve Mağrib'de hakim olan Murabıtlar, kendisine özgü bir dinî anlayıştan hareketle bu devleti kurmuşlardır. Bu dönemde, fikhî alanda Mâlikî mezhebinin furû kitaplarının esas alınmasında çok aşırı gidildiği hatta Allah'ın kitabının ve rasulullahın hadislerin unutulduğu ifade edilmiştir.⁵⁷¹ Bu dönemde Zâhirîler, Murabıtlar'ın bu uygulamalarından rahatsızlık duymuş olmalıdırlar. Murabıtlardan sonra kurulan Muvahhidlerin önceki anlayıştan farklı bir yol takip etmiş olmaları da bu bakımdan anlaşılabilir bir durumdur.

Günümüz Zâhirîliği ile ilgili olarak şunu söylememiz mümkündür: Zâhirî mezhebi halk nezdinde kabul gören ve uygulanan bir mezhep olmaktan ziyade bazı araştırmacıların üzerinde çalıştığı bir mezheptir. Zâhirîliği benimseyenlerin ise bu araştırmacılar içerisinden çıktığını görmekteyiz. Fakat onlar açısından Zâhirîlik amelî bir mezhep olmanın ötesinde yöneme dair bir bakış açısının ifadesidir. İslam

⁵⁶⁹ Makkarî, II/10.

⁵⁷⁰ Makkarî, II/10.

⁵⁷¹ Merâkuşî, s. 111

dünyasının çeşitli yerlerinde bu bakışa sahip bir çok araştırmacının olduğunu görmekteyiz.

Zâhirî mezhebinin daha fazla yayılamamasının kökeninde, Zâhirîlere karşı gösterilen çeşitli tepkiler vardır. Onlara ek olarak Zâhirîlerin, taklidin reddi konusunda söylediklerinin de bunda etkili olduğunu düşünmekteyiz. Zira bir mezhebin halk arasında yayılabilmesi büyük ölçüde o mezhebin taklit edilmesi ile mümkün olabilecektir. Zâhirîler ise taklidi reddetmektedirler.⁵⁷²

Sonuç olarak, Zâhirî düşünce ancak ilim adamları tarafından benimsenebilecek bir mezhep olmak durumunda kalmıştır. Bu bağlamda Zâhirîliğin, bir mezhep olmaktan çok bir yöntem olduğu ifade edilmiştir.⁵⁷³ Bununla da Zâhirîliğe mensubiyetin, Zâhirî mesailine uymaktan değil de Zâhirî usûl düşüncesini benimsemekten geçtiği vurgulanmak istenmiştir.

Zâhirîlik ve İbn Hazm hakkındaki olumsuz düşünceler sebebi ile, İslam dünyasında uzun süre İbn Hazm yeterince incelenememiş ve onun düşüncelerinden yararlanılamamıştır. Günümüz İspanyası, onun çabalarını ortaya çıkarmaya ve onun düşünceye ve insanlık kültürüne katkıları ile övmektedir. Bunun bir göstergesi olarak doğumunun bininci yıldönümü münasebeti ile Kurtuba şehrinin girişine onun bir heykelinin dikildiğinden bahsedilmektedir.⁵⁷⁴

F. Zâhirî Düşünce'nin Karşılaştığı Tepkiler

1. Dâvûd b. Alî'ye Yönelik Tepkiler

Zâhirî mezhebinin dikkate alınıp alınmayacağı konusu, usûlcü ve fakîhler arasında tartışılmış konulardan biridir. Böyle bir şeye gerek duyulması, yaygın icmâ tarifinden kaynaklanmaktadır. Bu tanıma göre İcmâ ancak bir asırda yaşayan bütün

⁵⁷² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/404.

⁵⁷³ Hassân Muhammed Hassân, *İbn Hazm el-Endelüsî*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire (t.y.), s.73.

⁵⁷⁴ Süaydûnî, s.34

alimlerin ittifakı ile mümkün olabilmektedir.⁵⁷⁵ Bu durumda başka fırka, mezhep veya kişiler yanında Zâhirîlerin bir konu hakkındaki muhalefetlerinin o konuda oluşacak bir icmâin oluşumunu etkileyip etkilemeyeceği sorusu ortaya atılmıştır.⁵⁷⁶

Dâvûd'un ve onu takip edenlerin muhalefetinin dikkate alınıp alınmayacağı ile ilgili olarak iki görüş vardır. Birinci görüşe göre, Zâhirîlerin muhalefeti icmâda dikkate alınmalıdır. Bu görüşe göre Zâhirîler'in kat'î icmâa muhalefetleri oldukça nadirdir. Onların tek başlarına kaldıkları konular ise genellikle zannî icmâ ile ilgili olup bu tek kaldıkları görüşler birer birer incelenirse bunların bazılarında haklı bazılarının da ise isabetsiz davrandıkları ortaya çıkacaktır. Başka bir deyişle bu görüş sahipleri Zâhirîlerin zannî icmâa muhalefetlerini normal karşılamakta ve bunu onların görüşlerinin hiçbir konuda dikkate alınmaması için bir gerekçe olarak görmemektedirler.⁵⁷⁷

İkinci görüş ise, Zâhirîlerin muhalefetlerine itibar etmemeyi savunan görüştür. Onların icmâına itibar etmeyenler, tek başlarına kaldıkları konulardan dolayı onları dinden çıkmış saymamaktadırlar. Sadece onları avam sınıfından saymakta ya da furû konularında onların şîa gibi olduklarını kabul etmektedirler. Bu görüşte olanlar, onların görüşlerine iltifat etmemeyi, muhalefetlerine önem vermemeyi, kitaplarının okunmasını önemsememeyi savunmakta ve avamdan fetva isteyenlerin Zâhirî bir fakihe sevk edilmemesi gerektiğini düşünmektedirler. Başka bir deyişle bu görüş, Zâhirîlerin kendi haline bırakılmasını öngörmektedir. Fakat çıplak ayağa mesh gibi batıllığı bilinen bir görüşü açıktan dile getirirlerse onların

⁵⁷⁵ Gazâlî, *el-Müstesfâ*, I/181; Ebu'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Hanbelî, *el-Vâdih fî Usûli'l-Fikh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1999, I/42; Hasen el-Attâr, *Haşiye ale'l-Cem'i'l-Cevâmî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût (t.y.), II/208; Muhammed b. Hasen el-Bedahşî, *Minhâcü'l-Ukûl Şerhu Minhâci'l-Vusûl*, Matbaatü Muhammed Alî Sabîh ve Evlâdih, Mısır (t.y.), II/210; II/273.

⁵⁷⁶ İbn Kesîr, XIV/137; Ebû Amr Osman b. Abdîrahmân b. Osman eş-Şehrazûrî, *Edebü'l-Müftî ve'l-Müstefî*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrût (t.y.), I/205.

⁵⁷⁷ Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, II/946.

te'dib ve ta'zir edilerek abdestte ayak yıkamakla ilzam edilmesi gerektiğini söylemektedirler.⁵⁷⁸ Zâhirîlerin icmâdaki muhalefetlerinin dikkate alınmaması gerektiğini söyleyenler, bunu onların kıyâsı kabul etmeyişlerine dayandırmakta ve kıyâsı reddeden kimselere hakimlik görevinin de verilemeyeceğini söylemektedirler.⁵⁷⁹

Zâhirîler icmân kapsamını oldukça daraltarak geçerli olan icmâi sadece sahâbenin icmâi ile sınırlı tutmuşlardır. Bu durumda başkaları tarafından gerçekleştirilen icmâi geçerli görmeyerek bunlara muhalefet etmeyi de meşru görmüşlerdir.⁵⁸⁰ İcmâ'ın çerçevesini daha geniş tutarak sonraki asırlarda da icmâ olabileceğini söyleyenlerin, böyle bir icmâi geçerli saymayan Zâhirîlerin icmâ ehlinden sayıp saymayacaklarını tartışmaları gayet tabii görülebilir. Ancak Zâhirîlere karşı diğer bir yaklaşım daha vardır ki sadece onların icmâ konusundaki muhalefetlerinin dikkate alınmaması ile yetinmemekte, onların icmâ konusu olmayan herhangi bir mesele hakkındaki görüşlerinin de dikkate alınmaması gerektiğini savunmaktadır. Başka bir deyişle onların görüşlerinin önemsenmemesi sadece icmâ ehl-i olup olmamaları açısından değil, aynı zamanda kıyâsı reddetmelerinden dolayıdır.

Ebû İshâk el-İsferâyînî'den nakledildiğine göre, cumhur kıyâsı reddedenlerin ictihat mertebesine ulaşamayacağı ve onlara yargı görevinin verilemeyeceğini görüşündedir.⁵⁸¹

Cüveynî, Kâdî'den Zâhirîlerin ümmetin ulemasından ve şeriatın taşıyıcılarından sayılmadığı dolayısıyla onların görüşlerine itibar edilmemesi

⁵⁷⁸ Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, II/946; Safedî, XIII/298; Sübkî, II/289.

⁵⁷⁹ Şehrazûrî, I/205.

⁵⁸⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/69.

⁵⁸¹ Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, II/946; Sübkî, II/289.

gerektiği şeklindeki görüşünü aktarmakta ve bu görüşünde ona katılmaktadır.⁵⁸² Cüveynî'nin kıyâsı inkar edenleri avamdan sayma gerekçesi olarak onların tevatürle sabit olmuş bir şeyi reddetme konusunda inat etmelerini ileri sürdüğü de söylenmiştir.⁵⁸³

Sübki, Cüveynî'nin Zâhirîler hakkındaki görüşünü, onun Nihâye (*Nihayeti'l-Matlab fi Tahkiki'l-Mezheb*) adlı furû-ı fıkha diar olan eserinin “Edebü'l-Kadâ” bölümünden nakletmekte ve Cüveynî'nin burada sadece “Kâdî” yerine “Kâdî Ebû Bekr” ifadesini kullandığını söylemektedir.⁵⁸⁴ Bu ifadelerden anlaşıldığına göre burada Kâdî'den maksat Ebû Bekr el-Bâkılânî'dir (403h./1012m.). Şu halde bu veriler ışığında Zâhirîlerin muhalefetine dikkate alınıp alınmayacağı konusunu ilk olarak ele alıp tartışanın Bâkılânî olduğu anlaşılmaktadır.

Zehebî, bu konuda Cüveynî'nin görüşüne itiraz ederek daha itidalli bir yaklaşım sergilemeye çalışmaktadır:

“Bu, Ebu'l-Meâlî'nin kendi ictihadı ile söylediği bir şeydir. (Yani bütün Şafiiler böyle düşünmüyor demek istiyor). Onların kendi ictihadları, onları kıyâsı kabul etmemeye götürmüştür. İctihâd başka bir ictihad ile nasıl reddedilebilir? Çok iyi bilmekteyiz ki, Dâvûd Bağdat gibi bir yerde kendi mezhebini okutmakta, münazaralara girmekte ve fetva vermekteydi. O devirde Hem Bağdat'ta hem de Bağdat dışındaki yerlerde bir çok alim olmasına rağmen onların Dâvûd'a karşı çıktıklarını görmemekteyiz. Bu alimler, onun ne fetvâlarına ne de ders vermesine menfî yaklaşmadılar. Mezhebi yaymasına mani olmak için bir gayret içine girmediler. Elbette bazı meseleler vardır ki Zâhirîler, bunlar hakkında gayet güzel hüküm vermişlerdir. Bazıları da vardır ki düşük seviyededir ve bunlardan dolayı

⁵⁸² Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Vefâ li't-Tibâa ve'n-Neşr, Mansûra 1999, II/515.

⁵⁸³ Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, II/946; Sübki, II/289; Hacvî, III/24.

⁵⁸⁴ Sübki, II/289.

onlarla tartışmalara girilir. İbn Salah da buna işaret etmekte ve şöyle demektedir: Dâvûd'un hilafı dikkate alınır. Son olarak kabul gören kanaat budur. Ebû Hamid el-İsferâyînî, Mâverdî, Kâdi Ebu't-Tayyib gibi müteahhir imamlar da eğer onların görüşlerini dikkate almamış olsalardı eserlerinde onların görüşlerine yer vermezlerdi.⁵⁸⁵

Zehebî, Zâhirîlerin bazı konularda tuhaf görüşleri olduğunu ve mükemmeliyetin zor bulunabileceğini söyleyerek Zâhirîlerin içerisinde bulunan ilim ve zekâ sahibi kimselere saygı duyulması gerektiğini vurgulamaktadır. O bu konuda, İbn Abbâs'ın durumunu örnek göstererek, onun *mut'a*, *sarf*, *avliye* ve daha başka konularda kabul görmeyen görüşleri olduğunu, buna rağmen bu görüşlerinin nakledildiğini söylemektedir. Yine ona göre Kûfelilerin nebiz hakkındaki görüşleri, onların diğer görüşlerini önemsiz kılmamaktadır.⁵⁸⁶

Zehebî'nin Zâhirîlerin muhalefetinin dikkate alınmaması gerektiği şeklindeki görüşünden dolayı Cüveynî'yi eleştirmesi ve bunu ictihâd ile ictihâdın nakzolunamayacağı ile açıklaması bazıları tarafından doğru bulunmayarak, Cüveynî'nin kıyâsın hücciyetini ictihada dayanarak değil de, kat'i delillerle ispat ettiğini, dolayısıyla burada ictihâdın ictihad ile nakzı gibi bir durumun söz konusu olmadığı söylenmiştir.⁵⁸⁷

Dâvûdun hilafına veya muvafakatına itibar edilmesi gerektiği, onların sadece önceden sabit olan bir icmâi delen görüşleri (örneğin sadece hadiste belirtilen altı sınıfta riba olacağını söylemeleri) dolayısıyla dikkate alınmamasının doğru olacağı şeklinde bir yaklaşım da söz konusudur.⁵⁸⁸

⁵⁸⁵ Zehebî, *Nüzheti'l-Fudalâ*, II/946-947.

⁵⁸⁶ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XX/92.

⁵⁸⁷ Safedî, XIII/298.

⁵⁸⁸ Sübkî, II/291.

2. İbn Hazm'a Yönelik Tepkiler

Genellikle Cüveynî'nin görüşü çerçevesinde ele alınan Zâhirîlerin ilim ve icmâ ehlinde olup olmadığının tartışılması karşısında, bu türden bir eleştirinin Dâvûd için geçerli olmadığı, onun saygınlığını koruyan bir selef imamı olduğu ve bu tür ifadelerle kastedilenin İbn Hazm olduğu türünden bir yaklaşım da vardır. 589 Fakat daha önce de belirttiğimiz gibi Cüveynî bu konuyu ilk olarak gündeme getiren kişi değildir. O, bu konuda Bâkılânî'ye katıldığını söylemektedir. Buna göre Zâhirîlerin ilim ve icmâ ehlinde olup olmayacağı meselesi İbn Hazm'dan önce başlamıştır. Üstelik bizzat Cüveynî bu konuda Dâvûd'un ismini vermekte ve Zâhirîlerin akla aykırı istidlallerinden örnek gösterirken Dâvûd'un oğlu Ebû Bekr'in İbn Süreyc ile girdiği münazaralarda söylediği şeylerden bahsetmektedir.⁵⁹⁰

Bununla birlikte Zâhirîlere yönelik eleştiri, daha ziyade İbn Hazm'a yönelmiş gibi görünmektedir. Dâvûd b. Alî'nin gerek celî kıyâsı gerekse *illet-i mansûsaya* dayanan kıyâsı kabul ettiği şeklindeki kanaat, onun genel usûl anlayışına daha yakın görülmesi sonucunu doğurmuş olabilir. Bu açıdan İbn Hazm'ın Zâhirîlikte aşırı gittiği ve bu konuda Dâvûd'un kendisini bile geçtiği söylenmektedir.⁵⁹¹

İbn Hazm'ın hoş karşılanmamasının en önemli nedenlerinden biri de, büyük imamlara karşı saygı sınırlarını aşan ifadeler kullandığı şeklindeki kanaattir.⁵⁹² İbn Hazm'ın Ebû Hanîfe Mâlik ve Eş'arî'ye hakaret edip görüşleri ile dalga geçtiği söylenmiştir.⁵⁹³ Hatta onun karşılaştığı hakaretler, istihzalar da kendisinin imamlara hakaret ve istihza ile davranmasının ilahî bir cezası olarak değerlendirilmiştir.⁵⁹⁴

⁵⁸⁹ Hacvî, III/24.

⁵⁹⁰ Cüveynî, II/515.

⁵⁹¹ Merrâkişî, s. 51;

⁵⁹² İbn Bessâm, I/167; Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, III/1279.

⁵⁹³ Ahmed b. Yûsuf b. Ya'kûb b. Alî el-Fihri, *Fihristü'l-Leblî*, Dâru'l-Garb'il-İslâmî, Beyrût 1988, s.89; Van Arendonk, V/751.

⁵⁹⁴ Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, III/1274.

İbn Hazm'ın dilinden kurtulan olmadığı için İbn Hazm hakkında İbnü'l-Arîf'in (536) şu sözü meşhur olmuştur: "İbn Hazm'ın dili ile Haccâc'ın kılıcı öz kardeştir".⁵⁹⁵ Bu söz, Zâhirî mezhebini benimsemiş olan Muvahhidîn devletinde Merrâkuş Sâhibi olan Alî b. Yûsuf b. Tâfşîn'e şikayet edilmiş bunun üzerine İbnü'l-Arîf'in Merrâkuş'a getirilmesi emredilmiştir. İbnü'l-Arîf, Merrâkuş'ta vefat etmiştir.⁵⁹⁶

Gerek muasırlarından gerek vefatından sonra yaşayan alimlerden çeşitli ilim adamlarından İbn Hazm'a yönelik tepkiler geldiğini görmekteyiz. Muâsırlarından Îsâ b. Sehl el-Esedî el-Ciyânî (ö. 486), İbn Hazm'ın görüşlerini çürütmek üzere iki risâle yazmıştır. Bunlardan ilki *et-Tenbîh alâ Şüzûzi İbn Hazm* adlı risâlesidir.⁵⁹⁷

İbn Hazm, yazarlarının adını vermeden kendisine yönelik iki risâle yazıldığını söylemekte ve bu iki risâleye cevap vermektedir. İbn Hazm birinci risâleye verdiği cevapta, bu risâlenin yazarının önce kendini gizlemeye çalıştığını ancak sonradan ortaya çıktığını söylemektedir.⁵⁹⁸ Yazarın eleştirilerinde sürekli Mâlikî fakihlerin görüşlerini nakletmesinden dolayı İbn Hazm iki risâlede de muhatabı olan kişilerden çoğul kipiyle bahsederek, bu risaleyi yazan kimsenin belli bir grubu temsil ettiği intibainı vermektedir.⁵⁹⁹ İbn Hazm kendisine gelen ilk risâlenin adından veya bu risâleye yazdığı risalenin adından bahsetmezken ikinci risâleye *Risâle ale'l-Hâtif min Bu'd* adını vermektedir. İbn Hazm'ın risâlelerini tahkik ederek bir araya getiren İhsân Abbâs, bu iki risale ile ilgili olarak yaptığı değerlendirmede bu risalelerin yazılmasının, Endelüs'te İbn Hazm'a karşı yürütülen mücadelenin aşamalarından biri olduğunu söylemektedir. Buna göre Mâlikî fakihler, İbn Hazm'la yaptıkları

⁵⁹⁵ Safedî, VIII/88.

⁵⁹⁶ Safedî, VIII/88.

⁵⁹⁷ Semîr el-Kudûrî, "*el-Fakîh el-Kâdî Îsâ b. Sehl el-Esedî el-Ciyânî*" Mecelletü't-Târihi'l-Arabî, Sayf 2006, Aded: 37, s.307.

⁵⁹⁸ İbn Hazm, *Resâil*, III/73.

⁵⁹⁹ Bkz: İbn Hazm, *Resâil*, III/73.

münazaralarda başarılı olamayınca –İbn Hazm’ın kendisinin söylediğine göre- önce halkı ona karşı kıskırtmışlar, yöneticilere ve başka yerlerdeki alimlere onun hakkında mektuplar yazmışlardır. Bunlardan sonuç alamayınca bizzat İbn Hazm’ın kendisine bu tür risâleler yazmışlardır.⁶⁰⁰ Burada, bu iki risâlenin yukarıda bahsi geçen İsbâ b. Sehl tarafından yazılmış olma ihtimaline vurgu yapmak istiyoruz.

Ebû Bekr İbnü’l-Arabî (543h) İbn Hazm’a ve Zâhîrîlere karşı el-*Kavâsım mine’l-Avâsım* adında bir eser ortaya koymuş ve hem onu hem de Zâhîrîleri eleştirmiştir.⁶⁰¹ İbnü’l-Arabî, İbn Hazm ve Zâhîrîler hakkında şunları söylemektedir:

“Ahmak bir topluluk hak etmedikleri bir mertebeyi ele geçirdiler ve Hz. Ali Sıffin günü hakeme başvurunca “hüküm ancak Allahın’dır” diyen Haricî kardeşlerinden aldıkları ve bizim anlamadığımız görüşler sarf ettiler. (Doğu’ya olan) Seyahatimin başında karşılaştığım ilk bidat, bâtına göre hüküm vermektir. Döndüğümde ise zahire göre hüküm vermenin bütün Mağribi kapladığını gördüm. İşbiliyye Badiyesinden İbn Hazm diye bilinen bir ahmak ortaya çıkmış, önce Şâfiî mezhebine bağlanmış sonra Dâvûd’a intisab etmiş sonra da hepsini terk ederek kendi başına hükmetmiştir. Kendisini ümmetin hüküm verecek kudretteki imamlarından biri olduğunu sanmıştır. Allah’ın dininde olmayan şeyleri dine nispet etmiştir. Alimler hakkında kimsenin söylemediğini söyleyerek onlardan nefret ettirmeye çabalamıştır. Mesaili iyi bilmeyen ve delil istendiğinde acze düşen bir topluluk içerisinde olması da iyi denk gelmiş ve arkadaşları ile birlikte onların haline gülmüştür. Edebi gücü olduğu için idareciler de onu desteklemiştir. Şehrime dönünce şehri onlarla dolmuş taşmış buldum. Akranım olmadıkları halde onlarla tartışmalara girdim. Biri bana İbn Hazm’ın “Nüketü’l-İslâm” adını verdiği ve içerisinde vahim hatalar bulunan bir cüzlük bir kitabımı getirdi. O kişiye bu kitaptan sakınması için tenbihlerde bulundum. Başka biri itikat konusunda bir risale getirdi onu da “Ğurre” adlı bir risale ile

⁶⁰⁰ İbn Hazm, *Resâil*, III/22.

⁶⁰¹ Van Arendonk, V/752.

çürüttüm. Aslında o risalenin durumu çürütmeye gerek kalmayacak kadar kötü idi.”⁶⁰²

İbnü'l-Arabî'nin bu satırlarda geçen *Risâletü'l-Ğurre*' adlı eserini, İbn Hazm'ın *Risâletü'd-Dürre fî Tahkîki'l-Kelâm fî mâ Yelzem lil-İnsân İ'tikâduh* adlı eserine bir reddiye olarak yazmış olma ihtimalinden bahsedilmektedir.⁶⁰³ İbnü'l-Arabî'nin İbn Hazm'a reddiye olarak *ed-Devâhî ve'n-Nevâhî*' adında bir eseri daha olduğu belirtilmektedir.⁶⁰⁴

İbnü'l-Arabî'nin doğudan İbn Hazm'ın öğretilerini çürütmek için döndüğü, onun bu çabalarının sonuç verdiği ve halkın Zâhirîliğe yönelmesini engellediği söylenilmektedir.⁶⁰⁵ Ancak İbnü'l-Arabînin ifadelerinden sırf İbn Hazm'a cevap vermek için gelmediği hatta Endelüs'e dönünce burada “zâhire göre hükmetme”nin yayıldığını söylediği anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Arabî daha önce de anlatmaya çalıştığımız durumu doğrularcasına, kıyâsı reddetmenin Endelüs'te İbn Hazm'dan önce de var olduğundan bahsetmekte ve bu bağlamda Kâsım b. Esbağ'ın doğuya seyahat edip Endelüs'e dönünce sadece hadis rivayet ettiğinden ve dinde kıyâsı ve nazarı kabul etmediğini, İbn Hazm'ın da bu anlayışı devam ettirdiğini söylemektedir.⁶⁰⁶

İbnü'l-Arabî'nin babası Abdullah, İbn Hazm'ın önde gelen talebelerindedir.⁶⁰⁷ Oğlu ise görüldüğü üzere ona karşı son derece öfkeli. Zehebî, İbnü'l-Arabî'nin İbn Hazm'a insafli davranmadığını, onun hakkında hakkaniyetli konuşmadığını ve onu hafife almada aşırı gittiğini söyledikten sonra şöyle demektedir:

⁶⁰² İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V/492; Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, III/1275.

⁶⁰³ Van Arendonk, V/751.

⁶⁰⁴ Hacî Halîfe, I/761.

⁶⁰⁵ Esved, s. 214.

⁶⁰⁶ Ebû Bekr b. el-Arabî, *Âridatü'l-Ahvezî bi Şerhi Sahihi't-Tirmizî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrût (t.y.), X/111.

⁶⁰⁷ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V/491; Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, III/1412.

“İlimde büyük bir yeri olmakla birlikte İbnü'l-Arabî, ne İbn Hazm'ın mertebesine ulaşabilmiş ne de yaklaşabilmiştir.”⁶⁰⁸

Eserlerinin adları belirtilmemekle birlikte İbnü'l-Arabî'den sonra Ahmed b. Yûsuf el-Kamerî el-Eş'arî'nin (601h./1204m.), Ali b. Muhammed b. Haruf el-İşbilî, Ahmed b. Ebi'l-Haccâc Yûsuf, Ali el-Fehrî el-Mâlikî ve Ebû Talib Atıyye b. Akîl el-Kadâi et-Turtûşî (608h./1211m.) gibi alimlerin İbn Hazm'a karşı reddiyeler yazdığı belirtilmektedir.⁶⁰⁹

İbn Hazm'ı eleştirenler arasında bazıları da onun itikât ve usûl gibi ilimlerle iştiğal etmesine hoş bakmamışlar fakat diğer taraftan onun hadis ilmindeki bilgisini takdir etmişlerdir. Kendisi de bir Eş'arî olan Ahmed b. Yûsuf el-Fihri (691h./1292m.), İbn Hazm'ın *Nasâih* adını verdiği bir eserinden *Kabâih* diye bahsetmekte, bu eserinde İbn Hazm'ın Eş'arîler hakkında çirkin ifadelerde bulunduğunu söylemektedir.⁶¹⁰ Fihri İbn Hazm'ın, Eş'arî imamların ruhun bir *araz* olmadığı şeklindeki ortak kanaatlerini bilmeden hareket ettiğini söyleyerek, İbn Hazm'ın bu görüşünde es-Siczi'ye (444h./1052m.) uymuş olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır.⁶¹¹ Fihri, İbn Hazm'ın iyi bir hadis hafızı olduğunu ancak hıfzettiklerini fikh etmeye başlayınca bu işte başarılı olmadığını söylemekte ve onu Eş'arîlerin görüşlerini kendi eserlerinden ve imamlarından öğrenmeden eleştirmesi nedeniyle kınamaktadır.⁶¹² Fihri İbn Hazm'a reddiye olarak müstakil bir eser yazacağından bahsetmektedir.⁶¹³ Ancak böyle bir eseri yazıp yazamadığı hakkında her hangi bir bilgiye sahip değiliz.

⁶⁰⁸ Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, III/1276.

⁶⁰⁹ Abdulhalîm Uveys, *İbn Hazm el-Endelüsî ve Cuhûduh fî'l-Bahsi't-Târihî ve'l-Hadârî*, Dâru'l-İ'tisâm (b.y.), (t.y.), s. 387.

⁶¹⁰ Fihri, s. 83.

⁶¹¹ Fihri, s. 83.

⁶¹² Fihri, s. 84.

⁶¹³ Fihri, s. 88.

Gerçekten de İbn Hazm'ın sevilmemesinde Eş'arîler hakkında söylediği şeylerin çok büyük bir etkisi vardır. Özellikle İbn Fûrek'in rûhun *araz* olduğu, arazın ise yok olmaya mahkum olduğundan hareketle Hz. Peygamber'in öldükten sonra nübüvvetinin de ortadan kalkacağı şeklindeki görüşünü çok sert şekilde eleştirmekte⁶¹⁴ ve Mahmûd b. Sebüktekin'in (Gazneli Mahmût) bu nedenle İbn Fûrek'i zehirleterek öldürmesini övgü ile karşılamaktadır.⁶¹⁵ İbn Hazm, İbn Fûrek'in bu görüşüne kaynak olarak Ebu'l-Velîd el-Bâcî'yi göstermekte ve onun bu görüşte olduğunu bizzat Bâcî'den duyduğunu söylemektedir.⁶¹⁶

Mâlikî mezhebinden olan İbn Zerkûn (721h) Muvahhidler devletinde Zâhirî mezhebinin resmi mezhep haline dönüştürülmesi üzerine *el-Muallâ fi'r-Redd ale'l-Muhallâ* adlı bir eser yazarak İbn Hazm'ın görüşlerini eleştirmiştir.⁶¹⁷

Tûnus başkadılığı da yapmış olan İbrahîm b. Hasen Abdurrefi' er-Rub'î (734h./1333m.) de İbn Hazm'a reddiye olarak *er-Redd alâ İbn Hazm fi İ'tirâdih alâ Mâlik* adlı bir eser yazmıştır.⁶¹⁸

Abdülhakk b. Abdillâh el-Ensârî "Nazar" ve "İstidlâl" konusundaki hatalarını tek tek tesbit etmeye çalışmış ve eserine "er-Redd ale'l-Muhalla" adını vermiştir.⁶¹⁹

İbnü'l-Arabînin eleştirisinde aşırı gittiği başkaları tarafından da dile getirilen bir husustur.⁶²⁰ Zira İbnü'l-Arabî Zâhirîliği Hâricilikten mülhem bir anlayış olarak görmekte ve ilmî açıdan İbn Hazm'a en küçük bir paye bile biçmemektedir. Oysa İbn Hazm'ın muhalifleri arasında yer almakla birlikte onun çeşitli eserlerinden ya da ilmî birikiminden övgü ile bahseden bir çok alim vardır. Mesela İzz b. Abdisselam, İbn

⁶¹⁴ İbn Hazm, *Fisal*, I/161.

⁶¹⁵ İbn Hazm, *Fisal*, V/84.

⁶¹⁶ İbn Hazm, *Fisal*, I/161.

⁶¹⁷ İbn Ferhûn, s. 380; Zirikî; VI/139; Van Arendonk, V/752; Uveys, s. 385; Süaydûnî, s.33.

⁶¹⁸ Ömer Ridâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Beyrût (t.y.), I/20; Uveys, s. 385.

⁶¹⁹ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, V/490; Süaydûnî, s.33.

⁶²⁰ İbn Abdi'l-Hâdî, III/350.

Hazm'ın *Muhallâ*'sının ve İbn Kudâme'nin *Muğni*'sinin eşi benzeri olmadığını söylemektedir.⁶²¹ Zehebî de İzz b. Abdisselâm'ı bu konuda haklı bularak bunlara Beyhakî'nin *Kitâbu's-Sünenü'l-Kebîr*'ini de eklemektedir.⁶²² İbn Haldûn, İbn Hazm'ın Fisal adlı kitabını tavsiye etmektedir.⁶²³ Ebû Şâme el-Makdisî'nin (ö.665) Şafîî olmakla birlikte İbn Hazm'ın kitaplarına bir meyli ve ilgisi olduğu ifade edilmektedir.⁶²⁴ Aynı şekilde İbn Hazm'ın anlayışını tasvip etmedikleri halde bazı alimler onun hem bir hadis hafızı hem de fıkıh hafızı olduğundan bahsederek bu konudaki takdirlerini ifade edebilmektedirler.⁶²⁵

İbn Hazm'ın, Dâvûd b. Alî'den farklı bir şekilde eleştirildiği hususlardan biri de Müslüman alimlerin şüphe ile baktığı mantık ve felsefe başta olmak üzere çok fazla ilim dalıyla ilgilenmesidir.⁶²⁶ İbn Hazm'ın mantık konularında derinleşmesinin onun şer'î ilimlerdeki istikametini sarstığı söylenmiştir.⁶²⁷ Zehebî, onun hakkında "keşke bu etkilerden sâlim kalabilseydi. Mantığı diğer ilimlerden önde tuttuğunu gördüğüm bir eserini görünce ona acıdım" demektedir.⁶²⁸

İbn Hazm, etrafındaki hakim Mâlikî anlayışa muhalefet etmiş ve bu nedenle tepki görmüştür.⁶²⁹ İbn Hazm bu husumeti ve muhalefeti, kendi akrabalarından bile görmüştür. Mesela amcasının oğlu Ebu'l-Muğîre Abdu'l-Vehhâb b. Hazm da ona cephe almıştır.⁶³⁰ Ebu'l-Muğîre ona yazdığı mektupta, İbn Hazm'ın Tevrat'ı kendisine mushaf edindiğini söyleyerek, gayr-i müslimlerin kitaplarıyla ilgilenmesini

⁶²¹ İbn Abdi'l-Hâdî, III/344.

⁶²² İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V/492; Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, III/1278.

⁶²³ İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, I/202.

⁶²⁴ Muhammed Zâhid el-Kevserî, Şihâbuddîn Ebû Muhammed Abdurrahman b. İsmâil el-Maruf bi Ebî Şâme el-Makdisî'nin Terâcimu Ricâlî'l-Karnî's-Sadis ve's-Sâbi' adlı eserine yazılan takdim, Dâru'l-Cil, Beyrut (t.y.), s. 3.

⁶²⁵ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V/489; İbnü'l-Ammâd, V/240; İbn Beşkuvâl, II/605; İbnü'l-Hatîb, el-İhâta fî Ahbâri'l-Girnâta, IV/112; İbn Abdi'l-Hâdî, III/344.

⁶²⁶ İbn Bessâm, I/168.

⁶²⁷ İbn Kesîr, XV/796; Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, III/1280.

⁶²⁸ Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, III/1275.d

⁶²⁹ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V/491.

⁶³⁰ İbn Bessâm, I/132; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V/492.

alaycı bir üslupla eleştirmektedir.⁶³¹ Bununla ilgili olarak eleştirildiği hususlardan biri de, İslam'ın kabul etmediği mezheplere mensup kimselerin meclislerine de katılması ve genel anlayışı kabul edenler (*sevâd-ı a'azam*) dışındakilerle de bir araya gelmesidir.⁶³² Müslüman ilim adamlarından felsefe ve mantığa olumsuz bakanlar İbn Hazm'ın bu konularla ilgilenmesini eleştirirken, felsefe ve mantığı gerekli görenler ise onu, bazı görüşlerinde Aristo'ya muhalefet etmesinden dolayı ayıplamıştır.⁶³³ İbn Hayân, İbn Hazm'ın hadis, fıkıh ve cedel gibi konulardaki bilgisini kabul etmekte ancak onun mantık ve felsefeye dair kitaplarında hatalar bulunduğunu söylemektedir.⁶³⁴

Zâhirîlerin eleştirildiği noktalardan biri de taklîdi reddetmeleri olmuştur.⁶³⁵ İleride de açıklayacağımız üzere İbn Hazm'ın bu konudaki görüşü olduğundan farklı şekilde anlaşılmış ve adeta müctehidlerin yapmakta olduğu ictihâdın avam tarafından da yapılması gerektiği şeklinde değerlendirilmiştir. İbn Hazm'ın taklîdi bu şekilde reddetmesi ve herkese icthadı farz görmesi, mezheplere mensup kimseler tarafından mezhep düşmanlığı olarak algılanmış olsa gerektir.

İbn Hazm'ın çektiği sıkıntılar onun Zâhirîliği ve ilmi görüşleri ile ilgili olduğu kadar aynı zamanda taassup derecesindeki Emevî taraftarlığıyla da ilgilidir.⁶³⁶ İbn Hazm'ın Emevîlere bağlılığı o derece güçlüdür ki bu bağlılık, onun nesep zincirinde bile zaman zaman karşımıza çıkabilmektedir.⁶³⁷ O sürekli siyasetin içinde olmuş, Endelüs'te Emevî hâkimiyeti zamanında üst düzey görevler almış, Emevî hilafetinin düşürüldüğü zamanlarda ise bu hilafeti yeniden kurmak için aktif çaba

⁶³¹ İbn Bessâm, I/170.

⁶³² İbn Bessâm, I/170.

⁶³³ Sâid, s. 76; Hamevî, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, IV/1652; Kürd Ali s. 235

⁶³⁴ Makkarî II/77.

⁶³⁵ Muhammed Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s.528.

⁶³⁶ İbn Bessâm, I/169; Hamevî, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, IV/1656; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V/491.

⁶³⁷ İsmâil Bâşâ el-Bağdâdî, I/690.

sarf etmiştir. Hatta İbn Hazm'ın dinî ilimler çerçevesinde girdiği tartışmaları bile siyasî bir ruhla yaptığı ve belli bir etki ve nüfûz sağlayarak Emevî hakimiyetini yeniden hâkim kılmaya çalıştığı da söylenmiştir.⁶³⁸ Bu iddiaya göre, İbn Hazm bu fıkıh ve akideyi bir ideoloji oluşturmada kullanmıştır. Endelüs'teki müslüman toplumu çevredeki diğer ülkelerden ayırmak ve birliği muhafaza etmek için akide konusuna girmiş, komşu ülkelerin akidelerini eleştirmiştir. Fıkıhta ise tefrikaya neden olacağını düşündüğü için ta'lîli ve re'yi reddeden bir yaklaşım sergilemiştir.⁶³⁹

Özellikle Emevî hilafetinin hâkimiyetini kaybederek küçük emirliklerin olduğu dönemde gittiği şehirlerde İbn Hazm rahatsızlık hissi uyandırmış ve ona şüpheyle bakılmıştır. Bu nedenle hiçbir şehirde uzun süre barınamayarak sonunda ailesinin geldiği yer olan Leble'ye dönmek zorunda kalmıştır.⁶⁴⁰ Orada kendisine gelen öğrencilere ders vermeye devam etmiştir. Bir deve yükü eseri olmakla birlikte fakihlerin değer vermemesinden dolayı bu eserlerin o badiyenin dışına çıkamadığı söylenmiştir.⁶⁴¹

İbn Hazm'a yönelik en önemli eleştiri onun metodolojisi ile ilgilidir. Bu açıdan onun lafza aşırı vurgu yaparak ve insan aklına ve düşüncesine set çektiği şeklindeki yaygın eleştiriye karşı, İbn Hazm'ın aslında bilimde objektif düşüncüyü getirmek istediği şeklinde bir savunma getirilmiştir. Onun hatasının bu objektifliği dinî ilimlere uygulama tarzındaki başarısızlığından kaynaklandığı ifade edilmiştir. Bu açıdan eğer İbn Hazm'ın doğa bilimleri ya da salt ilmî konularla ilgilenen biri olsaydı daha güzel sonuçlar elde edebileceği söylenmiştir.⁶⁴²

⁶³⁸ Şerâre s. 64.

⁶³⁹ Şerâre s. 66.

⁶⁴⁰ İbn Bessâm, I/168; İbn Kesîr, XV/796; Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, III/1279.

⁶⁴¹ İbn Bessâm, I/168.

⁶⁴² Şerâre, s. 75

Ulemanın İbn Hazm'dan uzaklaşması, sadece onun bu sert üslubu ve çevresinde yaygın olan Malikî mezhebine muhalefet ederek onların alışmadıkları bir yöntem ve fıkıh anlayışını ortaya koymuş olmasından⁶⁴³ kaynaklanmamaktadır. İbn Hazm'ın rızık bakımından onlardan daha varlıklı olmasının da diğerlerinin buğzuna neden olmuş olabileceği ifade edilmektedir.⁶⁴⁴ Çünkü o, yöneticilerin bağış ve hediyeleriyle değil, kendi aile serveti ile geçinmiştir.

İbn Hazm, Endelüs ehli tarafından gördüğü bu muhalefetten duyduğu üzüntüyü zaman zaman satırlara dökmektedir. Bir ilim merkezi olarak Bağdat'ı övdükten sonra Endelüs'te temayüz etmiş ilim adamlarının kıskançlığa maruz kaldığını, yaptıkları güzel şeylere sürekli bahane bulunduğunu, söylemedikleri ve düşünmedikleri şeylerin onlara nispet edildiğini söylemektedir.⁶⁴⁵

3. İbn Hazm ile Ebu'l-Velîd el-Bâcî Arasındaki Münâzaralar

İbn Hazm, hem hayatında hem de ölümünden sonra çeşitli eleştirilere uğramıştır. Vefatından sonra kendisine yönelik eleştiriler ve reddiyelerden bahsettikten sonra şimdi de İbn Hazm'ın henüz hayatta iken girmiş olduğu ilmî münâzaralardan bahsedeceğiz.

İbn Hazm eserlerinde konuları ele alırken aynı zamanda çeşitli münazaralara girdiğinden bahsetmektedir. Mesela İbn Hazm, Kâdî Abdurrahman b. Ahmed b. Bişr'in meclisinde Leys b. Harfeş el-Abdî adındaki Mâlikî bir alim ile hadislerin gizlenmesi konusunda tartıştığını ve orada İmâm Mâlik'in böyle bir şey yapmış olamayacağını söyleyerek İmâm Mâlik'i savunduğunu fakat mecliste bulunan Mâlikî

⁶⁴³ Bişrî, s. 166.

⁶⁴⁴ Ebû Zehra, *İbn Hazm*, s. 8.

⁶⁴⁵ İbn Hazm, *Resâil*, II/176.

alimlerden çok azının kendisini tasdik ettiğini söylemektedir.⁶⁴⁶ İbn Hazm isim zikretmeden muarızlarının görüşlerini başka konularda da nakletmektedir.⁶⁴⁷

Bu münazaralar içerisinde özellikle Ebu'l-Velîd el-Bâcî ile gerçekleştirdiği münazaralar oldukça önemli kabul edilmektedir.

İbn Hazm Kurtuba'dan uzaklaştırıldıktan sonra Endülüs şehirlerinde Zâhirîliği yaymak veya müdafaa etmek maksadıyla çeşitli seyahatler yapmıştır. Bu seyahatlerinden biri de İbn Reşîk'in (440h./1048m.) daveti üzerine Mayorka'ya gerçekleştirmiştir.⁶⁴⁸ Burada kaldığı süre zarfında İbn Hazm, İbn Reşîk'in teşvik ve himayesi ile Mayorka'nın önde gelen alimleri ile münazaralara girmiştir. Bu münazaraların 439h./1047m.⁶⁴⁹ veya 440h./1048m.⁶⁵⁰ yılında gerçekleştiği söylenmektedir. İbn Hazm'ın bu alimlerle yaptığı münazaralarda üstünlük kazandığı ve böylece gerek İbn Reşîk gerekse Mayorka halkı üzerinde önemli bir etki uyandırdığı söylenmiştir.⁶⁵¹ İbn Hazm ile girdikleri bu tartışmalarda yeterince başarılı olamayan fakîhler, doğuya ilim tahsili için giden ve Endelüs'e dönmüş olan Bâcî'ye mektup yazarak ondan İbn Hazm'la tartışmalara girerek Mâlikî mezhebini savunması konusunda yardım istemişlerdir.⁶⁵² Bâcî, davete icabet ederek Mayorka'ya gelmiş ve İbn Hazm ile bir çok ilmî münazaralar gerçekleştirmiştir.⁶⁵³ Ancak bu münazaralarda neler tartışıldığını tam olarak bilme imkanına sahip değiliz. Bu münazaraların bir cüz halinde toplandığı söylenmiş⁶⁵⁴ olmakla birlikte bunun kim tarafından ve ne zaman yapıldığı veya eserin adının ne olduğu gibi hususlar henüz aydınlığa kavuşturulmuş değildir. İbn Kesîr (774h./1372m.) bu münazaralardan

⁶⁴⁶ İbn Hazm *el-İhkâm*, I/242.

⁶⁴⁷ Bkz: İbn Hazm *el-İhkâm*, II/389.

⁶⁴⁸ İbn Abdi'l-Hâdî, III/349; Van Arendonk, V/751; Zekeriyya İbrahim, 39.

⁶⁴⁹ Türkî, *Münâzarât*, s. 19.

⁶⁵⁰ Van Arendonk, V/751.

⁶⁵¹ Makkarî, II/68; İbn Kesîr, XV/796; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVIII/198.

⁶⁵² İbn Kesîr, XV/796.

⁶⁵³ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVIII/198; İbn Abdi'l-Hâdî, III/349; Van Arendonk, V/751.

⁶⁵⁴ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V/491.

bahsederken içeriğini açıklamanın uzun süreceğini söylemektedir.⁶⁵⁵ Bu ifadelerden İbn Kesîr'in söz konusu kitabı gördüğü sonucu çıkarılabilir.

İbn Hazm da zaman zaman *el-İhkâm*'da bazı sözlü tartışmalara girdiğinden bahsetmekte ve isim vermeden muarızlarının görüşlerini nakletmektedir.⁶⁵⁶ İbn Hazm ile Bâcî arasındaki münâzaraları ele alan günümüzde yapılan iki çalışmanın her ikisinde de yazarların, doğrudan doğruya tartışma meclislerindeki konuşmalarından değil de, İbn Hazm ve Bâcî'nin eserlerinde yer alan aynı konulardaki görüşlerden hareketle aralarında bir mukayese yapmaya çalıştıkları görülmektedir.⁶⁵⁷

Bu münazaraların içeriğini inceleme imkanına sahip değiliz. Ancak çeşitli tarih kitaplarında bu münazaralardan bahsedilmiş olması, o gün için bu münazaraların Endelüs'te büyük bir ses getirdiğine yorulabilir.

İbn Hazm, Ehl-i Hadîs'ten olmakla birlikte Zâhirî anlayışa sahip olması yönüyle Ehl-i Hadîs içerisinde uç bir noktayı temsil etmektedir. İbn Hazm ile Ebu'l-Velîd el-Bâcî arasında gerçekleşen münazaralar,⁶⁵⁸ Endelüs'te Mâlikîler ile genel anlamda Ehl-i Hadîs, özel anlamda ise Zâhirîler arasındaki fikrî mücadelede çok önemli bir yere sahiptir. Aşağıdaki alıntı, İbn Hazm ile Bâcî'nin karşılaşmasını tasvir etmektedir:

Bacî Endelüs'e döndüğünde İbn Hazm'ın görüşlerinin burada oldukça etkili olduğunu gördü. Fakat İbn Hazm, (Mâlikî) mezhebinin dışında kalmakta idi. Endelüs'te İbn Hazm'ın ilgilendiği ilim ile uğraşan kimseler yoktu. Bundan dolayı fakîhler, onunla ve görüşleriyle mücadele etmekte yetersiz kalmışlardı. Bazı cahiller görüşünde ona uymuşlardı. İbn Hazm, Mayorka'ya yerleşip orada baş olmuştu. Halk

⁶⁵⁵ İbn Kesîr, XV/796.

⁶⁵⁶ Bkz: İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/149.

⁶⁵⁷ Bkz: Abdülmecîd Türkî, Münâzarât; Mustafa el-Vazîfi, *el-Munâzara fî Usûli't-Teşrî'i'l-İslâmî Dirâse fi't-Tenâzur beyne İbn Hazm ve'l-Bâcî*, Matbaatü Fudâle, Mağrib 1998.

⁶⁵⁸ Makkarî, II/68; İbn Kesîr, XV/796.

da ona uymuştu. Ebu'l-Velîd (el-Bâcî) Endelüs'e dönünce (Mâlikî fakîhler) ondan yardım istediler. O da Mayorka'ya gelerek onunla münazaraya girdi ve İbn Hazm'ın hatalarını ortaya koydu. Bâcî'nin İbn Hazm'la birlikte bir çok tartışma meclisleri olmuştu⁶⁵⁹

Bu paragraf bize birkaç hususta önemli fikirler vermektedir. Bu ifadelerden, Bâcî'nin Irâk'tan döndüğünde⁶⁶⁰ Zâhirîliğin önemli bir yaygınlık kazanmaya başladığı hatta İbn Hazm'ın Mayorka'da ilmî bakımdan lider bir konuma geldiği anlaşılmaktadır. Bu dönemde, Mâlikîliği resmî mezhep olarak benimseyen Endelüs Emevî devletinin artık yıkılmış olması ve yerine küçük sultanlıkların kurulması, İbn Hazm'ın mezhebi bu şekilde rahat yayması için uygun bir siyâsî ortam sağlamış olmalıdır. Zira Zâhirî fikhının elde ettiği bu ifade özgürlüğü, İbn Hazm'ın Kurtuba'da ikamet ettiği dönemde henüz mevcut değildir.⁶⁶¹

Yine yukarıdaki ifadelerden anladığımıza göre İbn Hazm'ın Mâlikî mezhebinden olmadığı halde halk ve yöneticiler üzerinde etkinlik kazanması, önü alınması gereken tehlikeli bir durum olarak görülmüştür. Bunu gerçekleştirmekte başarılı olamadıklarını görünce, Mâlikî fakîhlerden biri olan Muhammed b. Saîd, Bâcî'ye bir mektup yazarak İbn Hazm'ın çabaları hakkında bilgi vermiş ve ona karşı mücadelelerinde Bâcî'den yardım istemiştir. O sıralarda Endülüs sahil şehirlerinden birinde bulunmakta olan Bâcî Mayorka'ya gelmiştir. Bu iki fakîh işbirliği ederek İbn Hazm ile münazaralara girmişler, bu konuda kendilerine destek olan başka alimler de bulmuşlar ve İbn Hazm karşısında önemli bir zafer kazanmışlardır.⁶⁶²

Alıntıda yer alan “Endelüs'te İbn Hazm'ın ilgilendiği ilim ile uğraşan kimseler yoktu” ifadesi İbn Hazm ile muarızlarının arasındaki bir farklılığa işaret

⁶⁵⁹ Makkarî, II/68; İbn Kesîr, XV/796.

⁶⁶⁰ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, V/491.

⁶⁶¹ Türkî, *Münâzarât*, s. 18.

⁶⁶² Makarri, VI/176; Zekeriyya İbrahim, s. 40

etmektedir. Bu farklılık daha önce de anlatmaya çalıştığımız üzere İbn Hazm'ın kaynaklarının farklı oluşudur. Endelüs'teki fikhî düşünce ile ilgili olarak daha önce ortaya koymaya çalıştığımız perspektif çerçevesinde İbn Hazm'ın uğraştığı fakat diğer alimlerin uğraşmadığı ilimler, mantık, usûlü fıkıh ve hadis merkezli fıkıh anlayışı olsa gerektir. Bu ifadelerde, Mâlikî fakihlerin İbn Hazm karşısındaki mağlubiyetleri de buna bağlanmış gibi görünmektedir.

Bu münazaralardan kısa bir süre sonra hâmisî olan İbn Reşîk'in de ölmesi üzerine İbn Hazm Mayorka'yı terk etmek zorunda kalmıştır.⁶⁶³

İçeriğini bilemediğimiz bu tartışmalar sonradan da çok önemsenmiş ve içeriğine değinilmeksizin Bâcî'nin gâlip geldiği ve mezhebine önemli hizmette bulunduğu söylenmiştir.⁶⁶⁴ Hatta Bâcî'nin, eserlerinden çok İbn Hazm ile girdiği münazaralar sayesinde meşhur olduğu şeklinde bir yaklaşıma da rastlamak mümkündür.⁶⁶⁵ Başka bir deyişle tartışmaların tarihî etkisi ilmî etkisinin de önüne geçmiş gibi görünmektedir.

İslam hukuk düşüncesinin vakiadan beslenerek oluşup geliştiği, bu bağlamda İbn Hazm ile Bâcî arasındaki bu tartışmaların Mâlikî mezhebine çok önemli bir katkı sağladığı ve bu sayede İslâm hukuk biliminin teorik bakımdan geliştiği, bu bilimin daha sonra Zâhirî motiflerine ek olarak, Mutezilî etki altında Gazalî ve Fahreddin er-Râzî'nin geliştirdiği prensiplerle inkişaf ettiği söylenmiştir.⁶⁶⁶ Bâcî'nin Endelüs'te ictihâda dayalı fıkıh bakımından çok önemli bir dönüşümü sağladığı ve ondan sonra

⁶⁶³ Makkarî, VI/176.

⁶⁶⁴ Makkarî, II/68; İbn Kesîr, XV/796.

⁶⁶⁵ İsmet Abdullatîf Dendeş, *el-Endelüs fî Nihâyeti'l-Murâbitîn ve Müstehelli'l-Muvahhidîn Asru't-Tavâifi's-Sânî*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 1988, s. 392.

⁶⁶⁶ Aziz el-Azme, *Sosyal ve Tarihi Bağlamı İçinde İslâm Hukuku*, (çev: Fatih Gedikli) İz Yayıncılık, İstanbul 1992. s. 321

Endelüs'ten bir mezhebe bağlı olmakla birlikte ictihâd ruhuna sahip fakîhlerin çıktığı kabul edilmektedir.⁶⁶⁷

⁶⁶⁷ Dendeş, s. 392.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN HAZM'IN KAYNAK ANLAYIŞI VE KİYÂS BAĞLAMINDA EHL-İ RE'YE İTİRAZLARI

I. İBN HAZM'IN USÛL ANLAYIŞINDA GEÇERLİ (MU'TEBER) DELİLLER

Zâhirî usul anlayışını diğer usûl anlayışlarından ayıran en önemli hususların başında zâhirîlerin, hükümlerin kaynakları konusundaki yaklaşımları gelmektedir. Hükümlerin hangi kaynaklardan elde edilmesi gerektiği konusunda usûlcüler arasında farklı yaklaşımlar vardır. Bu farklı yaklaşımlara rağmen bu konuda bazı ortak noktaların olduğunu da görmek mümkündür. Örneğin Kur'ân'ın geçerli bir delil olduğu su götürmez bir gerçektir.⁶⁶⁸ Sunnet'in ise bir bütün olarak (cümleten) hüküm kaynağı olduğu kabul edilmekle birlikte bazı türleri veya çeşitlerinin delil değeri hakkında (tafsîlen) farklı yaklaşımlar söz konusu olabilmektedir. Yani Hz. Peygamber'in ağzından çıktığı kesin olarak bilinen sözlerin dikkate alınması gerektiği hususu usulcüler tarafından kabul edilmektedir. Ancak onun sözlerinin rivayet edilişi ile ilgili aranılan kriterler konusunda görüş farklılıkları mevcuttur. Mesela *mürsel haber* veya *haber-i vâhidin* delil değeri hakkında farklı görüşler vardır.⁶⁶⁹ Aynı şekilde icmâ' da prensip olarak bir kaynak kabul edilmektedir. Fakat bu başlık altında yer alan çeşitli icmâ türlerinin hükümler için kaynak olup olmadığı

⁶⁶⁸ Şâfiî, s. 20; Serahsî, I/291; Gazâlî, I/100; Âmidî, I/137; Şevkânî, s.133.

⁶⁶⁹ Bkz: Abdülğani Abdülhak, *Hucciyetu's-Sünne*, Metâbiu'l-Vefâ, Mansûra (t.y.), s.245 vd.

usulcüler arasında tartışmalı konulardandır.⁶⁷⁰ İbn Hazm, buraya kadar saymış olduğumuz kaynaklar ile ilgili olarak diğer usûl anlayışlarından çok farklı bir yaklaşım sergilememektedir. O, bu kaynaklar dışında kalan ve sonuçta bir tür re'yyeden ibaret olan kıyâs, istihsân, istislâh vb. kaynaklar konusunda karşıt bir tavır sergilemektedir. Yani onun kaynak anlayışında ayırıcı sınır, re'yyin kabul edilip edilmemesi meselesidir. İbn Hazm'a göre dinî konularda sadece nass (Allah'ın kelamı veya Hz. Peygamberin kelamı), Hz. Peygamber'e aidiyeti sahih olan fiil ve ikrar, ümmetin bütün alimlerinin icmâi ve nassdan ya da icmâdan elde edilen ve sadece bir veche ihtimali olan bir delil ile hükmolunabilir.⁶⁷¹ Buna göre İbn Hazm hükümlerin kaynaklarının sayısını dört olarak belirlemektedir. Fakat bu kaynaklardan sonuncusu olan *delili* nasstan veya icmâdan elde edilen bir kaynak olarak görmektedir.⁶⁷² Başka bir ifadeyle ona göre *delil*, kıyas gibi nass ve icmâa eklenen bir kaynak değildir.⁶⁷³ Bu nedenle İbn Hazm kaynak sayısını bazen üç⁶⁷⁴, bazen de dört⁶⁷⁵ olarak verebilmektedir.

İbn Hazm, Kur'ân, Sünnet ve icmâi birer kaynak olarak kabul etme hususunda genel olarak kendisi dışındakilerin usul anlayışlarıyla örtüşen bir çizgi takip etmektedir. Ancak Kur'ân, Sünnet ve İcmâ'ın detayları hakkında zâhiri anlayışa özgü bir takım farklı yaklaşımlar sergilemektedir.

A. Nasslar (Kur'ân ve Sünnet)

İbn Hazm'a göre Kur'an ve Sünnet birbirine muzâftır. Başka bir deyişle Kur'ân ve Sünnet aynı şeyin iki kısmından ibarettir. Bu "aynı şey" ifadesinden

⁶⁷⁰ Bkz: Şevkânî, s.293 vd; Alî Abdurrâzık, *el-İcmâ' fi 'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, s. 91 vd.

⁶⁷¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/370.

⁶⁷² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/66.

⁶⁷³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/66.

⁶⁷⁴ Bkz: İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/66.

⁶⁷⁵ Bkz: İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/69.

maksat ise vahiydir.⁶⁷⁶ İbn Hazm'a göre Hz. Peygamber'e gelen vahiy iki çeşittir. Bunlardan ilki, *vahy-i metlûdur*. Bu tür vahiyde, hem sözün namında i'câz vardır hem de sözü meydana getiren bütün lafızlar ve bu lafızların ifade içerisindeki yerleri belirlenmiştir. Bu birinci kısım Kur'ân'dır. Vahyin ikinci kısmı ise *metlû, mu'ciz* ve *müellef* olmayan vahiydir. Bu ise Hz. Peygamber'den gelen haberlerdir.⁶⁷⁷

Vahyin bu iki kısmı arasında Allah katından olmak bakımından herhangi bir fark yoktur. İtaatin gerekliliği bakımından da bu ikisinin hükmü aynıdır.⁶⁷⁸ İbn Hazm'ın Sünnet'i Kur'ân seviyesinde görmesi, onun usûl anlayışı bakımından çok önemlidir. Ona göre Sünnet'in Kur'ân gibi görülmemesi durumunda Hz. Peygamber zamanında yaşayan müslümanlar ile sonraki zamanlarda yaşayan müslümanlar arasında neyin delil kabul edilip neyin edilmeyeceğine dair bir farklılık meydana gelmektedir. Yani Sünnet'in Kur'ân gibi kabul edilmemesi, sahabe ile sonrakilerin bilgiyi alacakları kaynak ve bu bilginin bağlayıcılığı bakımından aynı durumda olmamaları sonucunu doğuracaktır. Oysa farklı zamanlarda yaşayan kişiler, dinî hükümler karşısında eşit derecede mükellef olmalıdırlar.

İbn Hazm, Kur'ân ve Sünnet'in bir bütün olduğu şeklindeki yaklaşımını, “bir şeyde münazaaya düştüğünüzde, Allah ve ahiret gününe inanıyorsanız onu Allah'a ve Resûl'üne götürün/sevk edin (redd)”⁶⁷⁹ ayeti ile temellendirmektedir. Ona göre bu ayette bahsedilen “*redd*”den maksat, Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'den gelen habere başvurmadır. Bu hitap, Hz. Peygamber zamanında yaşayanlara ve ondan sonra, bizden önce gelenlere yönelik olduğu gibi, bizlere ve kıyamet gününe kadar yaratılacak olan bütün insanlara ve cinlere de yöneliktir.⁶⁸⁰ Yani bu ayetin ilk

⁶⁷⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/93.

⁶⁷⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/93.

⁶⁷⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/94.

⁶⁷⁹ 4. Nisâ, 59.

⁶⁸⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/94.

muhatapları olan sahabe nasıl Kur’ân ve Sünnet’e uymak zorunda ise aynı bağlayıcılık, aynı derecede sonraki nesiller için de geçerlidir. İbn Hazm, burada bir haberin sıhhati kesin surette sabit olduktan sonra o haberin tıpkı bize doğrudan Resûlullâh tarafından söylenmiş gibi olacağını söylemektedir. Yoksa Hz. Peygamber’e aidiyetinde şüphe bulunan bir haber ile Kur’ân ayetlerinin aynı düzeyde kabul etmemektedir.

İbn Hazm’ın bu konuda ileri sürmüş olduğu bir diğer delil ise “Allah ve Rasulü bir şeye hükmettiği zaman, bir mümin erkek ve bir mümin kadın için bu konuda muhayyerlik yoktur. Kim Allah’a ve Rasûlüne itaat etmezse apaçık bir şekilde yoldan sapmış olur”⁶⁸¹ ayetidir. Zira bu ayette, Allah ve O’nun Rasulünün hükmünün bağlayıcılığı aynı düzeyde tutulmaktadır.⁶⁸²

Sünnet’e uymanın Kur’ân’a uymakla aynı derecede gerekli olduğu, daha önce İmâm Şâfiî tarafından da savunulmuştur. İbn Hazm’ın bu konudaki yaklaşımı ve bu yaklaşımı destekleyen delilleri İmâm Şâfiî’ninki ile oldukça benzerdir.⁶⁸³ Ancak İbn Hazm, bu düşünceyi başka açılardan da savunmaya ve delillendirmeye devam etmektedir. Bu bağlamda İbn Hazm, Kur’ân ayetlerinin genellikle helal, haram gibi sorumluluğu daha ağır hükümler bildirmesi, Sünnetin ise genellikle müstehab ve mekruh olan şeyler hakkında bilgi vermesinden hareketle, “Kur’ân ve Sünnetin itaat edilme gerekliliği bakımından aynı derecede bulunması” ilkesinin çürütülemeyeceğini söylemektedir.⁶⁸⁴ İbn Hazm, Sünnet’in daha ziyade müstehab ve mekruhlara dair bilgiler vermesinin, onu itaat bakımından ikinci dereceye düşürmeyeceğini zira Kur’ân’da da bazen ibâha hükmünün (hacdan sonra avlanma gibi) yer alabildiğini, fakat bu durumdan ibâha bildiren ayetlerin itaat edilme

⁶⁸¹ 33. Ahzâb 36.

⁶⁸² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/97.

⁶⁸³ Bkz: Şâfiî, s. 79 vd.

⁶⁸⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/95.

bakımından ikinci plana atılabileceği sonucunun çıkmayacağını ve aynı durumun Sünnet için de geçerli olduğunu açıklamaktadır.⁶⁸⁵ İbn Hazm burada Kur’ân ve Sünnet’in kaynak değerinin, ifade ettikleri hükümlerin ağırlığına veya hafifliğine göre belirlenmesine karşı çıkmaktadır. Onun bu konudaki sözlerinden anladığımıza göre, helallik, haramlık gibi hükümler nassın Kur’ân veya Sünnet olmasına bağlı değildir. Bu, ifadenin delaleti ile ilgili bir durumdur. Aynı şekilde hükmün ibâha olması da bu hükmü ifade eden kaynağın, delil değerini düşürmez.

İbn Hazm maksadını İshak b. Râheveyh’in şu cümlesi ile açıklamaya çalışmaktadır: “Bir kimseye Hz. Peygamberden bir haber gelir de o kimse bu haberin sıhhatini kabul etmesine rağmen, onu reddetse kafir olur. (“onunla amel etmese” demiyor. Çünkü reddetmek, kaynak değerine karşı yapılmış bir inkardır. Tıpkı Kur’ân’ın kaynaklığını reddetmek gibi)” İbn Hazm bu sözü naklettikten sonra “aslında bu konuda İshak’ın sözüne ihtiyacımız yoktu. Ama cahiller bu konuda yalnız başımıza olduğumuzu sanmasın diye onun görüşünü de aktardık” demektedir.⁶⁸⁶

Bu noktada şu tespiti yapabiliriz: İbn Hazm’a göre Kur’an ile Sünnet arasındaki fark, sadece i’câz, tilâvet ve te’lif (ayetlerdeki ifadeler Allah tarafından, hadislerdeki ifadeler ise Hz. Peygamber tarafından te’lif edilmiştir) bakımındandır. Ancak bilgi/hüküm kaynağı olmak ve bağlayıcılık bakımından Kur’ân ile Sünnet arasında herhangi bir fark yoktur. Bu da İbn Hazm’a göre hükümlerin kaynaklarını ele alırken, Kur’ân ve Sünnet’i aynı başlık altında ele almamızı normal, hatta onun sistematüğünü aslına uygun bir şekilde yansıtmak bakımından gerekli kılmaktadır.

⁶⁸⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/95.

⁶⁸⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/95.

İbn Hazm'a göre bağlayıcı olan ve Kur'ân ile eşit düzeyde kabul edilmesi gereken Sünnet, onun sözlü Sünneti, başka bir ifadeyle onun hadisleridir.⁶⁸⁷ Hatta o, bağlayıcı olan delilleri sayarken Kur'ân'dan sonra "Resulullâh'ın kelâmının nassı" ifadesini kullanarak⁶⁸⁸, Hz. Peygamber'in ağzından çıktığı haliyle rivayet edilen hadisleri bağlayıcı birer delil saydığını vurgulamaktadır.⁶⁸⁹

1. Mütevatir Haber ve Haber-i Vâhid:

İbn Hazm, mütevatir hadis ile haber-i vâhid arasına çok büyük bir mesafe koymamaktadır. Onun mütevatir hadisle ilgili olarak ortaya koyduğu kritere baktığımızda mütevatir hadisin haber-i vâhid kadar olmasa da çok sayıda ve rahatlıkla bulunabilecek nitelikte olduğu anlaşılmaktadır. İbn Hazm'a göre mütevatir haber, Hz. Peygambere varıncaya dek bir kâffenin (bir grup insanın) başka bir kâffeden naklederek rivayet ettikleri haberdir.⁶⁹⁰ İbn Hazm'a göre tevatür aslında dinin günümüze gelişini sağlayan yegane vasıta. Tevatür için ravi sayısı tespit etmeye yönelik olarak ileri sürülen görüşler ise batıldır ve hiç bir delile dayanmamaktadır.⁶⁹¹ İbn Hazm'ın tevatür için yeterlilik kriteri şudur:

"Daha önce hiç karşılaşmadıklarını, kötü niyet taşımadıklarını, rivayette buldukları konu ile ilgili olarak bir çıkarlarının veya endişelerinin bulunmadığını, daha önceden birbirlerini hiç tanımadıklarını kesin olarak bildiğimiz iki veya daha fazla kişiden her biri ötekinden ayrı olarak, iki kişinin birden aklına aynı şekilde gelemecek kadar uzun bir hadisi rivayet ederse veya bir (Hz. Peygamberin bir fiilde bulunduğu dair bir) müşahedesini naklederse veya bir müşahedede bulunmuş bir toplulukla karşılaştığını ya da bir müşahedede bulunduğunu söyleyen bir topluluktan rivayette bulunan bir topluluk ile karşılaştığını söylerse bu doğru bir

⁶⁸⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/69.

⁶⁸⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/69.

⁶⁸⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/69, 95-96.

⁶⁹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/100.

⁶⁹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/100.

haberidir. Bunu duyan kişi şüphesiz böyle bir haberi tasdik eder, anlatılan haberin kendisinin gıyabında gerçekleşmiş olduğuna kesin olarak kanaat getirir.”⁶⁹²

Zâhirîlerin, zann ifade ettiği için haber-i vâhidi kabul etmediği söylenmiştir.⁶⁹³ Gazâlî, bu görüşü Zâhirîlerden Kâsânî’ye nispet etmektedir.⁶⁹⁴ Oysa İbn Hazm bir zâhirî olarak haber-i vâhidin geçerli bir delil olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır.⁶⁹⁵ Zaten ehl-i hadis çizgisinde olmaları itibariyle gerek İbn Hazm’ın ve gerekse zâhirîlerin genelinin haber-i vâhidi reddetmeleri onlardan beklenmeyen bir tavır olsa gerektir. Re’yi reddetme bir metod anlayışının gereği olarak zâhirîler ele aldıkları fikhî meseleleri mutlaka bir nass çerçevesinde çözmeye çalışmışlardır. Bunun sonucunda zâhirîlerin kaynak anlayışında haber-i vâhidin önemli bir yeri vardır. Zira mevcut hadislerin çok önemli bir kısmını bu türden haberler oluşturmaktadır. İbn Hazm’ın el-Muhallâ adlı eserinde bu durum açıkça görülmektedir.

İbn Hazm’ın haber-i vahidin hücciyetini ispat etmek için ortaya koyduğu deliller, İmam Şafî’nin delilleri ile önemli ölçüde örtüşmektedir.⁶⁹⁶ Bu da gerek sünnetin Kur’ân karşısındaki konumu gerekse haber-i vâhid’in geçerliliği ile ilgili olarak ortaya konulan deliller konusunda İbn Hazm’ın İmâm Şâfi’î’nin çizgisini takip ettiğini göstermektedir.

İbn Hazm, haber-i vâhidle ilgili olarak Şâfi’î ile benzer bir yaklaşım sergilerken bazı açılardan Hanefîler ve Mâlikîler’den farklı düşünmekte ve onların haber-i vâhidin kabulü için ortaya koydukları bazı şartları delilsiz olarak ileri sürülen şartlar olarak görmektedir. Bu bağlamda Hanefîlerin, insanların sıkça karşılaştığı

⁶⁹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/102-103.

⁶⁹³ Bkz: Hacvî, III/26.

⁶⁹⁴ Gazâlî, I/148.

⁶⁹⁵ Bkz: İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/103 vd.

⁶⁹⁶ Krş: Şâfi’î, s.373.

konular hakkında rivayet edilen haber-i vâhidi delil saymayışını⁶⁹⁷ eleştirmektedir.⁶⁹⁸ İbn Hazm'ın belirttiğine göre Hanefiler, ezân ve ikâmet hakkında rivayet edilen bazı haber-i vâhidleri kabul etmemekte ve bunu ezân ve ikâmetle ilgili bir hükmün sadece bir kişi tarafından rivayet edilemeyecek kadar yaygın olması gerektiği ile açıklamaktadırlar.⁶⁹⁹

İbn Hazm, sık karşılaşılan durumlar hakkında haber-i vahidin kabul edilmemesini yanlış bulmakta ve bu görüş sahiplerinin kendi kendileri ile çelişkiye düştüklerini söylemektedir.⁷⁰⁰ Çünkü ona göre, dinî hükümlerin hepsi *umûm-ı belvâ* kapsamındadır. Dinle ilgili her konunun, insanlar tarafından eşit şekilde bilinmesi gerekir.⁷⁰¹ İbn Hazm, *umûm-ı belvâ* kabilinden bir çok konudaki bazı haberlerin bazı sahâbîlere gizli kalabildiğine dair örnekler sıralamaktadır.⁷⁰²

İbn Hazm, ravînin rivayette bulunduğu haber-i vâhide muhalefet etmesini de bu haberin kabul edilmesinin önünde bir engel olarak görmemektedir. İbn Hazm, bir sahâbîye bir hadisin ulaşır, o sahâbînin hadisi tevil ederek zahiri dışına çıkarmasının mümkün olduğunu ve bu durumun o hadisin sıhhatine zarar getirmediğini söylemektedir.⁷⁰³

Yine İbn Hazm'ın belirttiğine göre, Hanefîlerden bazıları, haber-i vâhidin Kur'ân'da yer alan bir hükme ziyâde içermesi halinde kabul edilmemesi gerektiğini savunmaktadır.⁷⁰⁴ İbn Hazm, bu görüşü de eleştirerek namaz, zekat, oruç ve hacc ile

⁶⁹⁷ Serahsî, I/369; Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed Alâuddîn el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1997, III/24. Muhammed Emîn Emîr Padişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, Dâru'l-Fikr, (b.y.), (t.y.), III/88.

⁶⁹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/109.

⁶⁹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/109; Ayrıca Bkz: Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/87-88.

⁷⁰⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/109-110

⁷⁰¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/110

⁷⁰² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/152.

⁷⁰³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/151.

⁷⁰⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/111.

ilgili konularda Kur'ân'da yer almayan (ziyade) bir çok hükmün, haber-i vahid ile sabit olduğunu söylemektedir.⁷⁰⁵

İbn Hazm, *haber-i vâhide* kuşku ile yaklaşılmasını reddederek, haber-i vâhidi ancak *asıl kaynaklarda* yer alan hükümleri teyid etmesi durumunda kabul edenlere karşı çıkmaktadır. O, haber-i vahidin asıl kaynaklar dışında tutulmasını doğru bulmamaktadır. Çünkü Hz. Peygamber'e kadar senesinde kopma olmayacak şekilde dayandırılan, sika "bir kişi"nin rivayet ettiği haber de yine dinin asıllarındandır. Diğer asıllar haber-i vahiden daha kabule şayan değildir.⁷⁰⁶

İbn Hazm, zinâ eden evli kimsenin recm edilmesi, yolcuya ramazanda oruç tutmamasının mübah olması, namazda sesli gülmekten dolayı abdestin bozulması, burun kanaması, ağız dolusu veya az miktarda kusmadan dolayı abdest gerekmesi gibi hükümlerin Kur'ân'da yer almadığı halde haber-i vahid ile sabit olduğunu belirtmektedir⁷⁰⁷. Aynı şekilde, İbn Hazm, hırsızlık nisabı ve süt emmede haramlığı doğuran asgari süt emme miktarı gibi hususları açıklayan ve Kur'ân'ın zahirini tahsis eden haber-i vâhidlerin varlığına işaret etmekte ve bu haberlerde yer alan bilgilerin de Kur'ân'a ziyâde mahiyeti taşıdığını söylemektedir. Ayrıca namazın ve zekatın gibi Kur'ân'da mücmel bırakılan hususların beyanı da ziyadedir.⁷⁰⁸

Bu noktada İbn Hazm'ın iddiası şudur: Hanefiler bütün bu konularda haber-i vâhidi hüccet saymakta ve kendi görüşleri ile çelişik bir dudum sergilemektedirler. Ancak diğer usulcüler veya hadisçiler tarafından haber-i vâhid kabul edilen bazı haberlerin Hanefiler tarafından meşhûr haber diye isimlendirildiği ve meşhur haberin delil olabilmesi için yukarıdaki şartları aramadıklarını da belirtmek gerekmektedir.

⁷⁰⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/111.

⁷⁰⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/111.

⁷⁰⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/111.

⁷⁰⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/111.

Burada İbn Hazm'ın metod anlayışı açısından şu hususu vurgulamak gerekmektedir: İbn Hazm hüccet olarak gördüğü tüm kaynakları eşit derecede sahiplenmektedir. Bu nedenle o, haber-i vâhidin zann ifade ettiği şeklindeki yaygın kanaate⁷⁰⁹ de karşı çıkmaktadır. Ona göre adil bir kimsenin Hz. Peygamber'e *müsned* olarak rivayet ettiği haber, hem ilim hem de amel gerektirir.⁷¹⁰

İbn Hazm, haberler hakkındaki genel tavrını şu satırlarda daha net bir şekilde ifade etmektedir:

“Asl olan butlan veya nesh sabit olmadıkça sünnetler ile amel etmektir. Sünnet nesihten, yalandan ve vehimden, -bunlardan biri sabit oluncaya kadar- berîdir...Hz. Peygamber'in dini konularda söylemiş olduğu bütün sözler Allah katından bir vahiydir. Bu konuda şüphe yoktur. Ehl-i lûgat ve ehl-i şeriat arasında bu konuda bir ihtilaf da yoktur. Cenab-ı Allahtan gelen her vahiy, *münezzel zikir*dir ve yakînen Allah tarafından korunmuştur. Allah'ın korumayı tekeffül ettiği bir şeyin, kaybolmaması veya tahrif olunamaması garanti altına alınmıştır...⁷¹¹ Böylece zorunlu olarak şunu biliriz: Dinî konularda Hz. Peygamberin söylemiş olduğu hiçbir şeyin kaybolmasına ya da hiç kimsenin ayıramayacağı şekilde başka bir uydurma haberle karışmasına imkan yoktur. Böyle bir şey caiz olursa, “zikr” mahfuz olmamış olur. Allah'ın “Zikri indiren biziz. Onu koruyacak da biziz”⁷¹² sözü, yalan ve yerine getirilmemiş bir söz olur. Bu, bir müslümanın söyleyemeyeceği bir sözdür.”⁷¹³

Görüldüğü üzere İbn Hazm Kur'ân ve Hadisleri bir bütün sayma anlayışını devam ettirmekte ve her ikisinin de Kur'an'da korunduğu bildirilen “zikr” kapsamına girdiğini söylemektedir. “Zikr” kavramından maksadın, Kur'ân-ı Kerîm olduğu şeklindeki görüşü ise delilsiz ve gerçek dışı bir iddia olarak görmektedir. Ona göre

⁷⁰⁹ Bkz: Serahsî, I/112; İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/112; Bedruddîn Muhammed b. Behâdir b. Abdillâh Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, Vezâretü'l-Evkâf ve 'ş-Şûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1992. IV/262-266; Ahmed b. Mahmûd Abdilvehhâb eş-Şinkîfî, *Haberu'l-Vâhid ve Hucciyetuh*, (m.y.), el-Medînetü'l-Münevvere 2002, s. 119.

⁷¹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/112.

⁷¹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/114.

⁷¹² 49. Hucurât, 9.

⁷¹³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/115.

böyle bir şey, “zıkr”ın delilsiz olarak tahsis edilmesi demektir.⁷¹⁴ İbn Hazm’ın bu görüş için sunduğu aklî delil ise şudur: Kuran-ı Kerim’de *salât*, *zekât* gibi mücmel lafızlar vardır. Hz. Peygamber’in beyanı olmadan, bu lafızlardan Allah’ın bizi ne ile sorumlu tuttuğunu anlayamayız. Mücmel ifadelerin beyanı niteliğindeki sünnetler, mahfuz değilse ve başka şeyler ile karışmaktan selamette değil ise Kur’ân’ın (mücmel) nassından istifade etme imkanı ortadan kalkar. Bu da yükümlü olduğumuz bir çok hükmün bilinmemesi anlamına gelir.⁷¹⁵

İbn Hazm’a göre Hz. Peygamber’in bir hükmü açıklaması gerekip de açıklamadan vefat etmesi mümkün değildir. Eğer bir hükmü açıklamışsa, bu hükmün uydurma haberlerden ayırt edilemeyecek şekilde karışması da caiz değildir. Yoksa din adına dinden olmayan bir şey ile amel edilmiş olacaktır. Ona göre mesele, sıhhatli haberin tespit edilmesi meselesidir. Ravîler sika ise ve hadis inkıtasız bir şekilde Hz. Peygambere dek dayandırılıyorsa (*müsned*) bu hadis, delildir.⁷¹⁶ Çünkü din kamildir/eksiksizdir. Ve sahabe dinin bu kamil hali ile amel etmişlerdir. Bizler de aynı dinle amel edeceksek dinin sahabe asrındaki hali ile şimdiki arasında bir fark olmamalıdır. Haber-i vâhidlerin kabul edilmemesi halinde sahabe nesli ile sonraki nesillerin inandıkları ve amel ettikleri şeyler birbirinden farklı olacaktır.⁷¹⁷

İbn Hazm haber-i vâhid hakkında oluşturulan şüpheleri bertaraf etmeye çalışmakta ve ona kesin bir bilgi kaynağı olarak bakmaktadır. O, bu bakış açısını güçlendirmek için Hz. Peygamber’in ismet sıfatından hareket etmektedir. İbn Hazm, Hz. Peygamber’in, dini tebliğ hususunda masum olduğuna dair icmâ’ olduğunu belirttikten sonra bu masumiyetin anlamı üzerinde durmakta⁷¹⁸ ve şu soruyu

⁷¹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/115.

⁷¹⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/115.

⁷¹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/116.

⁷¹⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/119.

⁷¹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/121.

sormaktadır. “Hz. Peygamber sadece sahabeye hükümleri tebliğ edişinde mi masumdur? Yoksa hükümlerin bize ve bizden sonrakilere ulaşmasında da bu masumiyet söz konusu mudur?” İbn Hazm’ın, sormuş olduğu bu sorulara verdiği yanıt ise şudur: “Eğer Hz. Peygamber, sadece hükümleri sahabeye haber verişinde masumdur denirse, Hz. Peygamber’in vefatından sonra dinin tebliğinden ismet kalkmış olacak ve dinin dinden olmayan şeylerle bozulmasının mümkün olduğu ortaya çıkacaktır. Halbuki dinin tebliğindeki ismet, onlar için de vardı bizim için de vardır ve kıyamete kadar var olacaktır.”⁷¹⁹

İbn Hazm, “zikrin korunmuş olması”nın kapsamını daha da genişleterek bu korumanın râvîler için de geçerli olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiaya göre, Hz. Peygamber’in bildirdiği hükümlerin kaybolmaması için onun ağzından çıkan hadisleri rivayet eden kimselerin de korunmuş olması gerekmektedir. Yani ona göre Allah, sahih olan hadislerin sonraki nesillerle ulaşması için bu hadisleri rivayet eden kimseleri de hatadan, unutmadan ve yalancılıktan korur.⁷²⁰

İbn Hazm’ın belirtmiş olduğu bu durum (ravilerin korunmuş olması) sahâbe, sika tabiîn ve kendi asırlarında imam kabul edilen Şu’be, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne ve Mâlik gibi adaletinde ittifak edilmiş kişiler için geçerlidir.⁷²¹

İbn Hazm’ın bu konudaki yaklaşımı, Şafî’nin yaklaşımı ile paralellik göstermektedir. Zirâ Şafî de hiçbir hadisin kaybolmayacağını, ancak bazı kimselerin bilgisi dışında kalabileceğini söylemektedir. Buna göre Hz. Peygamberin söylediği bir hadisi hadisçilerden hiç değilse bir kısmı mutlaka bilmektedir.⁷²²

İbn Hazm, diğer fakihlerin yaptığından farklı olarak haberlere ilgili oldukları konulardan bağımsız olarak bakmaktadır. Bu nedenle o, hadisçilerin faziletler

⁷¹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/121.

⁷²⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/127.

⁷²¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/128.

⁷²² Krş: Şafî, s.42-43; İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/128.

(rekâik) ve ahkâm ile ilgili hadislerle ilgili olarak farklı farklı kriterler benimsemesini delilsiz bir ayırım olarak görmektedir.⁷²³ Aynı şekilde, İbn Hazm'a göre hadisleri rivayet eden kimselerin kadın, erkek veya köle olması da hadisin kabul edilmesini etkilememesi gereken bir husustur.⁷²⁴

İbn Hazm, mürsel haberlerin hüccet sayılmaması konusunda da Şâfîî gibi düşünmektedir. Fakat o Hasen el-Basrî veya Saîd b. el-Müseyyib gibi kimselerin mürsellerini ötekilerden ayırmamaktadır. Çünkü ismi zikredilmeyen ravî, meçhuldür. Ve onun haberini kabul hususunda tevakkuf etmek gerekir. (s.143)⁷²⁵

2. Bağlayıcılığı Bakımından Sünnetin Kısımları

İbn Hazm'a göre sünnet üç kısımdır. Bunlar kavi, fiil ve takrîrdir. Hz. Peygamber'in emirlerinin hükmü, vücûb ve farzdır. Ancak bir delil bulunması halinde bu hüküm vücûbdan nedbe veya başka şeye dönüşebilir. Hz. Peygamber'in fiilinin hükmü, o fiilinde kendisinin örnek (üsve) alınmasıdır. Bir hükmün yerine getirilmesi veya bir emri beyan niteliği taşımadıkça onun fiilleri vücûb ifade etmemektedir. Hz. Peygamber'in takriri ise sadece takrirden bulunduğu şeyin mübah olduğuna delalet etmektedir.⁷²⁶ Başka bir deyişle Hz. Peygamberin gördüğü, duyduğu veya kendisine ulaştırılan bir şeye itiraz etmemesi durumunda, o şeyi yapmak mübahtır.⁷²⁷

Hz. Peygamberin yapmadığı fakat yapılması hakkında bir emir veya nehiyde de bulunmadığı şeyler de *mübâh-ı mekrûhtur*. Böyle bir şey yapan sevap ya da günah kazanmaz.⁷²⁸

⁷²³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/133.

⁷²⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/135.

⁷²⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/143.

⁷²⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/146, 454.

⁷²⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/460.

⁷²⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/460.

İbn Hazm, Hz. Peygamberin fiillerinin vücup ifade ettiğini söyleyenlerin görüşlerini kabul etmemektedir. Çünkü ona göre, Allah ne Kur'ân'da ne de sünnetlerde bize Hz. Peygamberin yaptığını farz kılmamıştır. Hz. Peygamber'in yaptığını yapmayanlar sadece onu örnek almayı (*i'tisa/üsve ittihaz* etmeyi) terk etmiş olurlar. Bu durumda günahkar olmazlar. Ancak üsve ittihaz eden ecir alır.⁷²⁹ Zira İbn Hazm'a göre Hz. Peygamber'i örnek almak mendûptur.⁷³⁰ Fakat Hz. Peygamber'in Allah'ın bir emrini yerine getirmek maksadıyla yaptığı fiiller vücûb ifade etmektedir. Onun "Namazı beni gördüğünüz gibi kılınız"⁷³¹ sözü bu gerekliliği anlatmaktadır.⁷³²

İbn Hazm'ın Sünnet'in türleri ile ilgili olarak yapmış olduğu açıklamalarda onun nasçılığı açıkça görülmektedir. Ona göre sünnet ancak Hz. Peygamber'in sözlerinin nakli niteliği taşıdığı takdirde bağlayıcı bir delil olabilmektedir. Yoksa onun fiilini veya takririni anlatan hadisler her ne kadar lafza dökülmüş olsa da bağlayıcı bir delil vasfını kazanmamaktadır.

3. Hz. Peygamber'in Sünnetleri Arasında Tearüz

İbn Hazm'a göre, Hz. Peygamber'in kavli ile fiili tearuz halinde olduğunda, eğer fiil, kavilden sonra ise o kavli nesh etmiş demektir. Bu fiil, o sözün hükmünün artık kalktığıнын bir beyanıdır. Çünkü Hz. Peygamber haram olan bir şeyi yapmaz. Hz. Peygamber'in bir şeyin haram olduğunu söyleyip sonradan onu yapması durumunda, bunun sadece ona has bir durum olduğu söylenemez.⁷³³ Mesela Hz. Peygamber imamın oturarak, ona uyan kimsenin ise ayakta namaz kılmasını nehy etmişken, daha sonra vefatına yakın bir zamanda hastayken oturarak namaz kıldırmıştır. Hz. Ebû Bekir ise Hz. Peygamber'in yanında hatırlatıcı olarak ayakta

⁷²⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/147.

⁷³⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/148.

⁷³¹ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Ezân, 18, Hadis no: 605, I/226.

⁷³² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/455.

⁷³³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/457.

namaz kılmıştır. Aynı şekilde Hz. Peygamber arafe günü oruç tutmayı teşvik etmiş ancak kendisi o günde oruç tutmamıştır.⁷³⁴

Kavilden ve fiilden hangisinin daha önce olduğunun bilinmemesi halinde ise, İbn Hazm, bunlardan daha fazla hüküm içeren (zâid olan) sünnetin esas alınması gerektiği görüşündedir.⁷³⁵

4. Nesih

İbn Hazm'ın nesih konusunda da farklı bir yaklaşımı vardır. Ona göre nesih, beyanın sonradan gelmesinden ibarettir. (*te'hîru'l-beyân*).⁷³⁶ İbn Hazm, Kur'ân'da yer alan emirleri, nesh edilip edilmemesi bakımından dört kısma ayırmaktadır: Birinci kısım, lafzı ve hükmü sabit olan emirlerdir. Başka bir deyişle hiçbir neshe uğramamış olan emirlerdir. İkincisi, lafzı ve hükmü nesh edilmiş emirlerdir. Üçüncüsü lafzı nesh edilmiş hükmü kalmış emirlerdir. Dördüncüsü ise hükmü nesh edilmiş lafzı ise kalmış hükümlerdir.⁷³⁷

İbn Hazm'ın saymış olduğu bu kısımlardan ilki özellikle dikkat çekicidir. Zira o bu kısım için şu örnekleri vermektedir:

“Bir adam bir ayeti okuyup ezberledikten sonra başka bir zaman o ayeti okumak istemiş fakat yapamamıştır. Durumu Hz. Peygamber'e anlatınca, Hz. Peygamber ayetin kaldırıldığını söylemiştir. Yine bu kabilden olmak üzere “on kere emmeden dolayı evlilik engelinin oluşması” hükmü kaldırılmıştır. Aynı şekilde Ebû Mûsa el-Eş'arî, Hz. Peygamber zamanında okudukları Berâet suresi uzunluğunda bir sûre olduğunu fakat bu sûrenin unutulup bir ayet hariç hafızların zihninden kaldırıldığını söylemektedir. O ayet de “Eğer Âdemoğlunun iki vadi dolusu malı olsaydı üçüncü bir vadi daha isterdi. Âdemoğlunun karnının ancak toprak doyurur. Allah tevbe edenin tevbesini kabul eder.”dir. Yine bir

⁷³⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/457.

⁷³⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/458.

⁷³⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/466.

⁷³⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/466.

seferinde Hz. Peygamber namaz esnasında bir sûre okurken sûreden bir ayeti okumamıştır. Selam verince “Übeyy orada mı?” ya da ona benzer bir şey demiştir. Übeyy cevap verince, Hz. Peygamber, okumamış olduğu ayeti neden kendisine hatırlatmadığını sormuş, bunun üzerine Übeyy ise şöyle cevap vermiştir: Ayet ref olundu sandım. Hz. Peygamber de “âyet ref olunmadı” demiştir.⁷³⁸

Bu ifadelerden de anlaşıldığına göre İbn Hazm, bir taraftan ravîlerin zihnindeki hadislerin Allah tarafından korunduğunu, diğer taraftan da Kur’ân hafızlarının hafızasından nesholunan ayetlerin Allah tarafından silindiğini veya bu ayetlerin onlara unutturulduğunu iddia etmektedir. Ona göre “Biz herhangi bir ayeti nesh edersek ya da unutturursak ondan daha hayırlısını ya da onun kadar hayırlı olan başka bir şeyi getiririz”⁷³⁹ ayetinde bu durum anlatılmaktadır.

Nesih konusunda, bazı ayetlerin hükmünün baki kalıp lafzının ref edildiği yönünde bir görüş olduğu bilinmektedir. İbn Hazm da bunu kabul etmekte ve “recm ayeti”ni buna örnek göstermektedir.⁷⁴⁰ Aynı şekilde lafzı kalıp hükmü kaldırılan emirlere örnek olarak ise, “onları evlerde tutunuz” ayeti vermektedir.⁷⁴¹ Ancak bir ayetin hatta bir surenin hem lafzının hem de hükmünün tamamen nesh edilmesi ve insanların ve Hz. Peygamber’in zihninden Allah tarafından silindiği şeklindeki iddia, üzerinde durulması gereken oldukça ciddi bir iddiadır.

İbn Hazm, ayetler için söz konusu olan dört kısım neshin, Hz. Peygamber’den vârid olan emirler için de geçerli olduğunu söylemektedir. Hz. Peygamberin bir fiili yapış şeklini, ya da bir hükmü nasıl verdiğini ifade eden ancak lafzı bize nakledilmeyen hadisleri, İbn Hazm “lafzı nesh edilmiş hükmü kalmış hadisler” olarak kabul ederek nesih kavramına farklı bir boyut kazandırmaktadır. İbn Hazm,

⁷³⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/466.

⁷³⁹ 2. Bakara, 106.

⁷⁴⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/466.

⁷⁴¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/466.

söz konusu ettiği bu neshe örnek olarak, Hz. Peygamber'in Bahreyn'deki malları taksim edişi, Hayberliler ile *müsâkât* ve *müzâraa* yapması gibi fiilleri göstermektedir. Ona göre bu fiilleri esnasında elbette Hz. Peygamberin söylemiş olduğu bir lafız vardır. Ancak bu lafız bize kadar nakl edilmemiştir.⁷⁴² İbn Hazm, kaybolan hiçbir hadis yoktur şeklindeki görüşünün doğruluğunu savunmak için bu durumu bir tür nesih saymaktadır. Oysa nesih ilahî bir şey olup Şâri'e ait bir fiil veya tasarruftur. İbn Hazm'ın bu tavrı karşısında "insanların nakil konusundaki ihmali nesih anlamına gelebilir mi? Bu durumda insan, Allah'a ait olan ilahî bir yetkiyi kullanmış olmaz mı?" soruları gündeme gelmektedir.

Âmidî, zâhirîlerin çoğunluğunun mütevâtir haberin Kur'ân'ı nesh edemeyeceğini söylediklerini nakletmekte ve bu konuda Şafî ile aynı görüşte olduklarını belirtmektedir.⁷⁴³ Ancak Âmidî'nin bu ifadeleri, İbn Hazm için geçerli değildir. O Kur'ân ile hadsiler arasında her türlü neshin mümkün olabileceği kanaatindedir. Hadisin mütevâtir ya da haber-i vâhid olmasının bu konuda hiçbir önemi yoktur. Çünkü ona göre bunların hepsi vahiydir.⁷⁴⁴ Başka bir deyişle İbn Hazm bu meseleye vahyin vahyi neshi olarak bakmaktadır.

5. Kur'ân'da ve Hükümlerde Müteşâbih

Müteşâbihin ne olduğu, hangi ayetlerin müteşâbih olduğu ve bu ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği gibi konularla ilgili farklı yaklaşımlar vardır. Hatta bu farklı yaklaşımlar, nassların anlaşılması ve yorumlanması konusunda farklı mezheplerin doğmasında da etkili olmuştur. Müteşâbih konusu, nassların anlaşılma imkanı bağlamında ele alınan zor ve önemli konulardan biridir. İbn Hazm müteşâbih konusunda zâhirî bakış açısıyla uyumlu bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre

⁷⁴² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/467.

⁷⁴³ Âmidî, II/138.

⁷⁴⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/504.

müteşâbih, Kur'ân'da “peşine düşülmesi men edilen” bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktadan hareketle İbn Hazm, bir müslümanın bilmesi ve takip etmesi gereken hiç bir şeyin müteşâbih olamayacağı sonucuna varmaktadır. Dolayısıyla gerek akide gerekse amel ile ilgili konular müteşâbih kapsamında değildir. Müteşâbih olarak geriye kalan şeyler, sadece *hurûf-ı mukattaa* ve sure başlarındaki bazı yeminlerdir. Peşine düşülmesi yasaklanan müteşâbih de budur. *Hurûfi-ı mukattaa*nın ve sure başlarındaki yeminlerin anlamlarını bilmeye çalışmak haramdır.⁷⁴⁵ Burada söz konusu olan müteşâbih, Kur'ân'daki müteşâbihtir ve bu müteşâbih, ona göre Allah'ın ilmi ile insanın cehaleti arasındaki ayırıcı sınırı yansıtmaktadır.⁷⁴⁶

İbn Hazm'a göre bu Kur'ân'daki müteşâbih yanında bir de “ahkâmda (şerâi') müteşâbih” vardır. “helal de açıktır haram da apaçıktır” diye başlayan hadiste zikrolunan ve helal ile haram arasında kalıp insanların çoğu tarafından bilinmediği ifade edilen “ahkâmdaki müteşâbih” ise Kur'ân ve Sünnetle açıklanmıştır. Allah'ın muvaffak kıldığı kimseler bunu bilebilir. Kur'ân'daki müteşâbih ise insan tarafından bilinemez.⁷⁴⁷

B. İcmâ'

İbn Hazm'a göre Kur'ân ve Sünnet'ten sonraki üçüncü delil icmâdir.⁷⁴⁸ İcmâ, İslam'ın temel asıllarından biridir. İcma olduğuna dair hüccet olduktan sonra icmâ'a muhalefet eden küfre düşer.⁷⁴⁹ İbn Hazm, Kur'ân'ın ve Sünnet'in herkes için bağlayıcılığından bahsederek, İslam'ın Kur'ân ve Sünnet demek olduğunu belirtmektedir. Bu konuda insan ya da cin bütün Müslümanların fikir birliği

⁷⁴⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/521.

⁷⁴⁶ Sâlim Yefût s.127

⁷⁴⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/49.

⁷⁴⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/69.

⁷⁴⁹ İbn Hazm, *Merâtibu'l-İcmâ'*, s.7.

olduğunu söyledikten sonra cemaate tabi olmak hususunda da aynı ittifakın olduğunu söylemektedir. Cemaat ise sahabe tabiîin ve onlardan sonra gelen imamlardır. Yine ittifak edilen hususlardan biri de, Müslüman alimlerinin icmâ'ının bir hüccet ve katî bir hakikat olduğudur.⁷⁵⁰ Yani İbn Hazm'a göre icmâın geçerli bir delil olduğu herkes tarafından kabul edilen bir husustur. İbn Hazm'ın icmâi kabul edenlerin bir kısmı ile ihtilafa düştüğü husus ise, onların icmâi Kur'ân ve Sünnet dışında görmeleri ve onu "hakkında herhangi bir hüküm bulunmadığı halde reyyle ya da nass ile beyan edilen bir hükme kıyas yolu ile ulaştıkları bir konu hakkında fikir birliği içinde olmaları" şeklinde tanımlamalarıdır.⁷⁵¹ İbn Hazm'a göre Kur'ân'dan ve Sünnetten bir nass olmadan icmâ olması mümkün değildir.⁷⁵²

İbn Hazm rey ya da kıyasa dayanan bir hüküm konusunda icmâ gerçekleşebileceğini savunanların bu görüşlerine delil olarak "ey iman edenler, Allah'a itaat edin, Rasûl'e ve sizden olan *emir sahiplerine (ulü'l-emr'e)* de itaat edin. Bir konuda münazaaya düşerseniz Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız onu Allah'a ve Rasûl'e havale edin"⁷⁵³ ayetini gösterdiklerini ve *ulü'l-emr'e* itaatın, Allah ve Rasûlüne itaatten ayrı bir itaat olduğunu söylediklerini belirtmektedir.⁷⁵⁴ Onların bu yaklaşımlarına göre *ulü'l-emr*'in hakkında nass olmayan bir konuda rey ve kıyas ile söylemiş oldukları şeye itaat etmek farzdır. İbn Hazm'a göre bu ayette geçen emir sahiplerinden maksat yöneticiler değil, icmâ ehlidir.⁷⁵⁵

⁷⁵⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/526.

⁷⁵¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/526.

⁷⁵² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/526.

⁷⁵³ 4. Nisa, 59.

⁷⁵⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/526.

⁷⁵⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/94. İbn Hazm *el-İhkâm*'ın başka bir yerinde ise ulu'l emr kavramına icmâ ehli anlamının da verilmemesi gerektiğini belirtmekte ve bu kavramı Allah ve Rasûlünün hükmünü bildiren kimseler olarak açıklamaktadır. Bkz: İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/529.

İbn Hazm'ın bu noktadaki itirazı, onların bu ayet çerçevesinde istidlalde bulunurken icmâin delil/hüccet oluşu ile rey ve kıyasın delil oluşunu birleştirmeleridir. Yani icmâ ile re'yi birbirinden ayırmamalarıdır.⁷⁵⁶

İbn Hazm'a göre icmâ, ancak bir şey hakkındaki bir kavlin sıhhatine dair olursa geçerli olur.⁷⁵⁷ Başka bir ifadeyle İbn Hazm, hakkında hüküm bulunmayan yeni bir konu hakkında topluca re'y ile ictihâd ederek hükmü bulup, bu hüküm üzerinde fikir birliği etmek şeklindeki bir icmâ anlayışına sahip değildir. Ona göre icmâ, belirli bir konudaki bir hükmün zaten o şekilde olduğuna, yani o görüşün sıhhatine dair gerçekleşir. Dolayısıyla icmâ İbn Hazm'a göre bir hükmün sıhhatini/varlığını bildiren teyid edici, naklî bir delildir. Kur'ân ve Sünnet'te yer almayan bir meselenin hükmünün insan aklı ile bilinip bu hüküm üzerinde ittifak edilmesini ifade eden bir delil değildir.

Esasen senedi kıyas veya re'y olan bir icmâ İbn Hazm'a göre aklen de mümkün değildir. Çünkü Kıyâs ehlinin de kabul ettiği üzere kıyâsın mahiyeti ve türleri konusunda kıyasçılar bile ihtilaf etmektedir. Bu nedenle icmâin, ihtilaf konusu bir senede dayanması mümkün değildir. Bunun kökeninde ihtilaf olan bir icmâ olacaktır.⁷⁵⁸

İbn Hazm'ın icmâin oluşumu ile ilgili olarak ısrarla üzerinde durduğu husus, icmâin mutlaka nassa dayanmasıdır. Üstelik bu nass mutlaka mahfuz durumda olmalıdır. Mahfûz bir nass olmadığı halde bir konu hakkında fikir birliği olsa bile bunun icmâ olduğu söylenemez. Hatta İbn Hazm, bir konu hakkında hiç bir ihtilaf

⁷⁵⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/526.

⁷⁵⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/194.

⁷⁵⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/436.

olmadığı iddia edilse bile bunu icmâ olarak saymamaktadır.⁷⁵⁹ Çünkü o, icmâ ihtilafın zıddı olarak görmemektedir.

İbn Hazm, hakkında nass bulunmayan bir konuda, Müslüman alimlerin fikir birliği etmesinin de mümkün olmadığını bu tür konuların her zaman farklı görüşlere açık olabileceğini söylemektedir.⁷⁶⁰ Çünkü insanların ilgileri, tercihleri, görüşleri ve tabiatları farklı farklıdır. Kimi yumuşak kalplidir kimi sert kalplidir. Kimisi zorluğu sever ve insanların da azimli olmasını ister. Kimisi ise kolaylaştırma taraftarıdır.⁷⁶¹

İbn Hazm, kıyâsla sabit olan bir hüküm üzerinde icmân gerçekleşebileceğini söyleyenlerin icmâa yükledikleri anlama karşı çıkmaktadır. Bu görüşte olanlar, hakkında nass olmayan meselelerde kıyas ile ulaşılan hükmünün aynı zamanda icmâ ile desteklenmesi ve böylece o konu hakkında farklı yorumların önünün alınması gibi amaçlar taşıyor olabilirler. İbn Hazm'a göre böyle bir şeye gerek yoktur. Bu bağlamda o, "hakkında nass olmayan mesele" ifadesini de doğru bulmamaktadır. Ona göre Allah, ilk olarak "O yeryüzündeki her şeyi sizin için yarattı"⁷⁶² ve "size haram kıldığı şeyleri size tafsil etti"⁷⁶³ ayetlerinde de belirtildiği üzere her şeyi helal kılmıştır. Ancak bu helallerden bazıları Şâri tarafından haram kılınmıştır. Buna göre hakkında nass olmayan hiçbir mesele kalmamıştır.⁷⁶⁴

İbn Hazm'a göre, icmâa yüklenen yanlış anlamlardan bir diğeri ise, şudur: "İcmâa muhalefet etmek caiz değildir" sözü doğrudur. Ancak İbn Hazm, bu söz ile, sanki hakkında icmâ olmayan konularda ihtilaf caizmiş gibi bir yanıltmada

⁷⁵⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/531.

⁷⁶⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/532.

⁷⁶¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/532.

⁷⁶² 2. Bakara 29

⁷⁶³ 6. En'âm, 19

⁷⁶⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/535.

bulunulduğunu belirtmektedir. Halbuki ister hakkında icmâ olsun isterse ihtilaf, hiç kimsenin hakikate muhalefet etmesi helal değildir.⁷⁶⁵

İbn Hazm, icmâ konusu ele alıp mahiyeti üzerinde durmakla birlikte, insanlar için icmânın esas olmaması gerektiğini söylemektedir. Yani farz olan, nassa tabi olmaktır. Nassta yer alan hüküm hakkında icmâ olup olmaması bu farziyetin mertebesini yükseltip indirmez.. Hak, hakkında ihtilaf olsa da haktır. Batıl, onu hak kabul edenler bulunsa da batıldır.⁷⁶⁶ İbn Hazm bu görüşlerinden dolayı icmâı değersizleştirmiş olabileceği şeklindeki muhtemel bir itiraza karşı da şu yanıtı veriyor:

“İcmâ da vardır ihtilaf da. Fakat Allah bizi hangi konuda icmâ olduğunu bilmekle mükellef tutmamıştır.⁷⁶⁷ İcmâ olan hususları bilmeye ihtiyaç bulunmamaktadır fakat ilim ehli muhaliflerin muhalefetini vahim göstermek (ve onları sıkıştırmak için) için icmâ edilen konuları bilmeye eğilmişler ve böylece kendilerine muhalefet edenleri bu muhalefetten caydırmaya çalışmışlardır. Aynı şekilde ihtilafı bilmeye çalışanlar da hasımlarını bağlamak için bunu yapmaktadırlar.”⁷⁶⁸

İbn Hazm, icmânın tanımı ve mahiyeti ile ilgili onlarca görüşü saydıktan sonra gerçek icmâ'nın sahabenin icmâı olduğunu, icmâ hakkında ihtilafa düşenlerin hepsinin sahabe icmânının geçerliliği konusunda ittifak ettiklerini ve hakkında ihtilaf olan bir icmâ anlayışına göre oluşacak bir icmân da aslında gerçek bir icmâ olamayacağını söylemektedir.⁷⁶⁹

İbn Hazm delil olan icma ile ilgili olarak bazen “sahâbe icmâı”⁷⁷⁰ nı bazen de “ümmetin bütün alimlerinin icmâı”⁷⁷¹ nı göstermektedir. Bu ifade farklılığı, İbn

⁷⁶⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/543.

⁷⁶⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/536.

⁷⁶⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/536.

⁷⁶⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/537.

⁷⁶⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/539.

⁷⁷⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/539.

Hazm'ın eserlerini etraflıca incelemeyen kimseler için onun icma anlayışının belirlenmesi noktasında bazı yanlış anlama ve değerlendirmelere neden olabilecek mahiyettedir. İbn Hazm, “ümmetin alimleri” sözüyle kastının, fetvâ verdiği bilinen sahâbe, tabiîn, tebe-i tabiîn, ulemâ-ı emsâr, ehl-i hadis imamları ve onlardan sonra gelenlerin hepsi olduğunu açıklamaktadır.⁷⁷² Aslında İbn Hazm'ın konu hakkındaki ifadelerini bir bütünlük içerisinde değerlendirince, bu ifade farklılığının içerik açısından bir farklılık arz etmediği görülecektir. Çünkü ona göre icma sahâbe icmâdır. Bundan maksat bütün sahabiler değildir. Sahabe içerisinde rivayette bulunan kimselerdir. Netice de İbn Hazm açısından bakıldığında icma konusu olan hüküm de tıpkı bir hadis gibi rivayet edilen naklî bir bilgidir. Dolayısıyla böyle bir bilginin sübûtunda rivayet ehli olan sahabîlerin nazar-ı itibara alınması gerekmektedir. Bir konuda rivayet ehli olan bütün sahabîlerin aynı hükmü naklettiği bilindikten sonra, bu bir sonraki nesil için bağlayıcı hale gelmektedir. Ve tabiîn halkasında rivayet ve ilimle uğraşanlar bu bilgiyi olduğu gibi aktarmak zorundadırlar. Böylece onlar da sahabenin icmâna iştirak etmiş olmaktadır. Bu nedenle ümmetin bütün “alimlerinin icmâ” ifadesi ile sadece “sahâbenin icmâ” ifadesi çelişik ifadeler değil, birbirini tamamlayan ifadelerdir.

İbn Hazm, sahabeden nakledilegelen icmâa iştirak edecek alimlere Ebû Huzeyl, İbnu'l-Esamm, Bişr b. el-Mutemir, İbrâhim b. Seyyâr, Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, Ebû Ğıfâr, Rukkâşî, Ezârikâ, Saferiyye, İbâziyye'nin cahilleri ve Rafizîleri dahil etmemekte böylece onları icmâ ehli görmemektedir.⁷⁷³ Burada sayılan kişilerin çoğu mutezile imamlarındandır. Ezarika, Saferiyye ve İbâziyye ise

⁷⁷¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/69.

⁷⁷² İbn Hazm, *Meratibu'l-İcmâ'*, s.12

⁷⁷³ İbn Hazm, *Meratibu'l-İcmâ'*, s.14.

haricilerdendir. Böylece İbn Hazm zâhirîlere yönelik olarak uygulanan icmâ ehli dışında tutulmayı başkalarına uygulamaktadır.

İbn Hazm bahsi geçen bu kişi ve mezhepleri icmâ ehlinden saymayışını itikadi bir fikir ayrılığı veya onların sapkınlığı gibi nedenlerle açıklamamakta, bu yaklaşımı için daha pratik nedener göstermektedir. Ona göre bu kişi ve mezhepler, haberleri öğrenme, sahihini zayıfından ayırt etme ve Kur'ân ahkâmını araştırmak zahmetine girmek yerine itikat esasları hakkında tartışmalara girmektedirler.⁷⁷⁴ İbn Hazm bu konudaki açıklamasını şöyle sürdürmektedir:

“Bunlara itibar etmeyişimizin iki sebebi vardır. Birincisi, bunların bazılarının fiskları ve dini suiistimal etmelerinin neticesi olarak fetva, hadis ve haberlerin hadlerini (tanım ve mahiyetlerini) bilmemeleridir. Bizden önce kendi mezhebimizden olup da cahil ya da suiistimalde bulunanlara da aynı şeyi yaparız. (Yani onlara icmâda itibar etmeyiz). Ancak adaleti sabit olduktan sonra bize muhalif de olsa hiçbir alimi icmâ ehli dışında görmeyiz. Diğer alimlerininkine olduğu gibi onların hilafına da itibar ederiz. İsterse Kaderî, Şiiî, İbâdî veya Mürcîî olsun. Çünkü onlar ilim, fazilet, hayır ve ictihâd ehlidir. Bize muhalefet ederek hata etmeleri, helal ve haram kılma konusunda diğer alimlerin hata edişleri gibidir.”⁷⁷⁵

İbn Hazm'a göre icmânın mahiyeti ile ilgili olarak önemli fikir ayrılıklarına kısaca değinmekte ve bu yaklaşımları eleştirmektedir. Onun belirttiğine göre, bazıları çoğunluğun görüşüne icmâ demiştir. Bazıları hakkında hilaf olmadığını bildikleri konuda icmâ olduğundan emin olmasalar da icmâ vardır demiştir. Bazıları meşhur olmuş ve diğer sahâbîlerin muhalefet ettiğine dair bir bilgi olmayan bir sahâbi kavlini her ne kadar tabiîn devrinde ve daha sonra muhalefet edilse de icmâ saymıştır.⁷⁷⁶

⁷⁷⁴ İbn Hazm, *Meratibu'l-İcmâ*, s.15.

⁷⁷⁵ İbn Hazm, *Meratibu'l-İcmâ*, s.15

⁷⁷⁶ İbn Hazm, *Meratibu'l-İcmâ*, s.9.

Bazıları meşhur olmasa da muhalifi olduğu bilinmeyen sahâbî kavlini icmâ saymıştır. Bazıları amel-i ehli Medine'yi icmâ kabul etmiştir.⁷⁷⁷

İbn Hazm'a göre gerçek icmâ, gerçekleştiğinde şüphe bulunmayan icmâdır. Bunun dışındakiler, icmâ değildir. Yani icmân tefsiri ya da iddiası olmaz. İcmân şartı, muhalefet edenin tekfir edilmesidir.⁷⁷⁸

Buna göre iki çeşit icmâ vardır. İlki, hakkında Müslümanlardan hiç birinin şüphesi bulunmayan icmâdır. Öyle ki o konularda icmâ olmadığını söyleyen Müslüman da sayılmaz. Kelime-i şهادet, namaz ve orucun farz oluşu, leşin ise haram oluşu gibi hususlar böyledir. İkinci kısım ise bütün sahabenin tanıklık etmiş olduğu ya da tanıklık etmese bile kesin olarak bilmekte olduğu Rasûlullâhın fiilleridir. Mesela Hz. Peygamber, Yahudilere ürünün yarısını vermeleri karşılığında Hayber arazisini iade etmiştir. Bunun böyle olduğu hakkında icmâ vardır.⁷⁷⁹ Bu ikisi dışında icmâ yoktur. Geri kalan gerçek dışı bir iddiadan ibarettir.⁷⁸⁰

Görüldüğü üzere İbn Hazm'ın usul anlayışını kat'î bilgilere dayandırma şeklindeki eğilimi onun icmâ anlayışı bağlamında da karşımıza çıkmaktadır. O, icmâ kat'î bir asıl olarak ortaya koymakta ve savunmaktadır.

C. Zâhirî Usûl Anlayışına Özgü Anlamıyla Delil

İbn Hazm'a göre Kur'ân nassı, Resûlullâh'ın hadislerinin nassı ve ümmetin bütün âlimlerinin icmândan sonra dördüncü sıradaki asıl *delildir*.⁷⁸¹ Delil kavramı, genel anlamıyla hükmün elde edildiği kaynağı ifade ederken Zâhirî usul anlayışında bu genel anlam yanında özel bir anlam daha kazanmıştır. Yani delil, Zâhirilere göre kitap sünnet icmâ v.s. gibi çeşitleri olan bir üst kavram olmanın dışında bu

⁷⁷⁷ İbn Hazm, *Meratibu'l-İcmâ*, s.10.

⁷⁷⁸ İbn Hazm, *Meratibu'l-İcmâ*, s.10.

⁷⁷⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/541.

⁷⁸⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/542.

⁷⁸¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/69.

kaynakların yanında hükme ulaşmada kullanılan başlı başına bir kaynaktır. İbn Hazm bu kavramı doğrudan doğruya tanımlamak yerine, onu kısımlara ayırarak ve örnekler vererek açıklamaya çalışmaktadır. İbn Hazm'a göre delîli on bir kısma ayırmaktadır. Bunların dördü icma ile ilgilidir. Başka bir deyişle bu dört çeşit delil, icmâa benzemektedir. Yedisi ise nass ile beyan edilmiş hükümlere benzemektedir.

1. Delilin İcmâa Benzeyen Kısımları

a. İstishâb-ı hâl⁷⁸²: Zâhirîler istishâba özel bir önem atfetmektedirler. Zirâ onlar re'ye dayalı ictihâdları reddettiği için bütün meseleleri nasslar çerçevesinde çözmeye çalışmakta ve bu nedenle istishâba diğer usûlcülerin verdiğiinden daha fazla yer vermektedirler.

İbn Hazm diğer usûlcülerin istishâb prensibinin en önemli kaidelerinden biri olarak gördükleri “ibâha-i asliye” kavramını doğru bulmamaktadır. Ona göre asl olan ibâha değil, “tevakkuf etmek”tir.⁷⁸³ Yani ona göre nass yoksa hükmün varlığı ya da yokluğu hakkında bir şey söylenemez. İbâha da farzîyet ve haramlık gibi şer'î bir hüküm olduğuna göre, ibâhanın sâbit olabilmesi için mutlaka nass ile beyân edilmesi gerekmektedir. Allah, “O, yeryüzündeki her şeyi sizin için yarattı”⁷⁸⁴ ayeti ile ibâhayı nass ile beyân etmiştir. Bu ayetle birlikte artık ibâha nass ile sabit olmuştur. “O, size haram kıldığı şeyleri size tafsil etti”⁷⁸⁵ ayeti ile de her şey mübah kılındıktan sonra bazı şeylerin bundan istisna edildiği açıklanmaktadır. İstisna edilen şeyler ise teşrî süreci içerisinde tek tek açıklanmıştır. Böylece artık hakkında nass bulunmayan hiçbir şey kalmamıştır.⁷⁸⁶

⁷⁸² İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/98.

⁷⁸³ Sâlim Yefût, s.144.

⁷⁸⁴ 2. Bakara 29

⁷⁸⁵ 6. En'âm 19.

⁷⁸⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/535.

İbn Hazm açısından istishâb belki de zâhirîliğin en önemli prensibidir. Zira zâhirîlikte asl olan, mevcut delillere sadık kalarak başka bir muteber delil olmadıkça bu delilin ifade ettiği anlama sadık kalmak, onu aşmamaktır. İbn Hazm istishâb-ı hâl prensibini açıklarken adeta zâhirîliğin ne olduğunu da açıklar gibidir. Şöyle ki; “O, yeryüzündeki her şeyi sizin için yarattı”⁷⁸⁷ ayeti her şeyin mübah olduğunu ifade etmektedir. Bu mübahlık ise ancak bir nass ile farza ya da harama dönüşebilir. Bundan sonra eğer o hükmü değiştirecek başka bir nass varid olursa hüküm, sadece nassın değiştirdiği miktarda değişebilir. Bu durumda, nass veya icma ile sabit olan hükme sadık kalınarak, delilsiz iddialara iltifat edilmemelidir.⁷⁸⁸

b. Lafzın İfade Ettiği Asgarî Miktarla Yetinilmesi (*Ekallu mâ kîl*)⁷⁸⁹: Bu delil çeşidi ile anlatılmak istenen şudur: Yapılması istenen bir fiil, o fiili ifade eden asgarî miktarın yerine getirilmesi ile yapılmış olur. Örneğin miktarı olan bir amelin farz olduğuna hükmedilip de miktarına dair bir nass mevcut olmazsa, amel, o ameli ifade ettiğine dair herkesin icma ettiği miktarda yapıldığında görev yerine getirilmiş olur. Artık hiç kimse o fiili ifade eden asgarî miktardan daha fazlasını yapmakla sorumlu tutulamaz. Çünkü fiilin gerçekleşmesini sağlayan asgari miktardan daha fazlasının yapılmasını istemek, nass veya icmâa dayanmayan delilsiz bir görüş olacaktır.⁷⁹⁰ Bu ilke, yapılması istenen fillerin miktarının belli olmaması halinde, insanların söz konusu miktar hakkındaki asgari müşterekinin esas alınmasını öngörmektedir. Bu yönüyle Hazm bu delili icmâa benzeyen deliller arasında saymaktadır.⁷⁹¹

⁷⁸⁷ 2. Bakara 29

⁷⁸⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/404.

⁷⁸⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/98.

⁷⁹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/404.

⁷⁹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/48.

c. Belirli Bir Görüşü Terk Etmek Hususunda Oluşan İcmâ⁷⁹²: Bilinen şekliyle icmâ, Müslümanların bir kavle yönelerek o kavil hakkında ittifak etmeleri ile gerçekleşmektedir. Bu durumda icmâî gerçekleştiren kişilerin icmâ konusu olan mesele hakkında sadece bir tane kavli söz konusudur. Ancak bazen sahâbîler bir mesele hakkında farklı farklı kavillere sahip olduğu halde bütün bu kaviller zımnen bir hususta ittifak halinde olabilir. Örneğin dedenin miras miktarı konusunda sâhâbîler birbirinden farklı kavillere sahiptir. Ancak bu ihtilafa rağmen, dedenin miras miktarını tesbit etmeye yönelmelerinden, onların zımnen bir konuda icmâ halinde oldukları anlaşılmaktadır. Bu icma, onların ihtilaflarından mantıki olarak çıkarılan bir sonuçtur. İhtilafın sadece miras miktarı hakkında olması, dedenin mirastan mahrum kılınması görüşünün ittifakla reddedildiğini göstermektedir.

d. Bütün Müslümanların Hükümünün Aynı Olduğu Konusunda Oluşan İcmâ⁷⁹³: Hükümlere muhatap olma bakımından hürler ile köleler,⁷⁹⁴ kadınlar ile erkekler eşittir. Hz. Peygamber, hem erkeklere hem de kadınlara gönderilmiştir. Bu durumda açık bir nass veya icma olmadıkça hitabın kapsamına giren kimselerin bir kısmını dışarıda tutmak caiz değildir. Çünkü bu zahirin tahsisidir.⁷⁹⁵ İbn Hazm, bu ilkeyi de dilsel bir esasa dayandırmaktadır.⁷⁹⁶ Bu esas ise şudur: Arap dilinde hitap edilen topluluğun sadece erkeklerden oluşması durumunda müzekker siğası kullanıldığı gibi, muhatapların hem kadın hem de erkeklerden oluşması durumunda da müzekker siğası kullanılmaktadır. Bu ikinci durum için ayrı bir siğa yoktur.⁷⁹⁷ Yani cem-i müzekker siğa bu iki durumda müştereken kullanılmaktadır. Müşterek lafızlar ise İbn Hazm'a göre umum ifade eder. Yani müşterek lafız, başka bir Delil

⁷⁹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/98.

⁷⁹³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/98.

⁷⁹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/342.

⁷⁹⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/337.

⁷⁹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/339.

⁷⁹⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/336.

olmadığı müddetçe ifade edebileceği bütün anlamların hepsine birden hamledilmelidir.⁷⁹⁸

Bu prensibe dayanarak İbn Hazm, cihâd ayetinin kadınları da kapsadığını ancak Hz. Âişe'nin cihad için izin istemesi üzerine Hz. Peygamber'in "En faziletli cihâd, hacc-ı mebrûrdur" buyurarak kadınlardan bu farziyeti kaldırdığını söylemektedir. Ona göre bu hadis olmasaydı cihad kadınlara da farz olurdu.⁷⁹⁹ İbn Hazm cemi siğası ile gelip hem erkeklere hem de kadınlara hitap eden hükümler için ayetlerden bir çok örnekler vermektedir.⁸⁰⁰

Aynı şekilde ilahî hitâp hem hürler hem de kölelere yöneliktir. Ancak köleler ile hürlerin ayrı hükümlere tabi olduğu noktalar nass ile belirtilmişse orada eşitlik yoktur. İbn Hazm bu durumu, gerek Arapların gerekse acemlerin Kureyşliler ile her bakımdan eşit olduğu halde, hilafetin sadece Kureyş'e tahsis edilmesine benzetmektedir.⁸⁰¹ Bu bakımdan kölelerin şahit olamayacağı yönündeki görüşü reddederek, ayetin umumî olduğunu ifade etmektedir.⁸⁰²

Yine bu ilke ile alakalı olarak Hz. Peygamber'in tek kişiye emrettiği şey sadece ona değil herkese emredilmiştir. Çünkü Hz. Peygamber kendi asrında yeryüzündeki herkese ve kendi asrından sonra doğan bütün insanlara Allah'ın yarattığı her arâz ve ayn hakkında hüküm vermek üzere gönderilmiştir. Hz. Peygamber'in kendisinden sonra gelenleri görmesi mümkün olmadığına göre onun belirli bir nevi hakkındaki emri bu nevilerin tümü için bir emirdir. Sadece bir kimseye veya gruba has olan hükümler var ise Hz. Peygamber bunu bildirmiştir.⁸⁰³

Onun müstehâza hakkındaki hükmü, bütün müstehâzalar hakkında geçerlidir. Namaz

⁷⁹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/380, 409.

⁷⁹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/337.

⁸⁰⁰ Bkz: İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/338.

⁸⁰¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/342.

⁸⁰² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/344.

⁸⁰³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/344.

kıldırırken İbn Abbas'ı ve Câbir'i (ayrı zamanlarda) sağ tarafında durdurması, imamla birlikte tek başına namaz kılan herkes için bir hükümdür. Yani dinî hükümler kişiler hakkında değil durumlar hakkındadır. Bir hüküm, doğrudan doğruya açıklanabileceği gibi bir kişi vesile edilerek de açıklanabilir. Bu durumda bu hükmün başka kişiler için de geçerli olması kıyas ile sağlanıyor değildir.

2. Nasslardan Elde Edilen Delil

a. Nassta zikredilmeyen bir sonuç doğuran iki mukaddime⁸⁰⁴: İbn Hazm bu ilke ile mantikî kıyası kastetmekte ve şu örneği vermektedir: “Her müskir (sarhoş edici şey) hamırdır. Her hamır haramdır” “öyleyse her müskir haramdır.” İbn Hazm böylece mantikî kıyası bir hüküm kaynağı olarak kabul ettiğini ifade etmektedir.

b. Belirli bir sığata bağlanan şart⁸⁰⁵: Bu şart mevcut olunca kendisine bağlanan hüküm de mevcut olmuş olur. “Eğer vazgeçerlerse önceden yaptıkları affedilir”⁸⁰⁶ ayetinde bu türden bir delalet söz konusudur.

c. Bir lafızdan anlaşılan bir anlamın başka lafız ile de ifade edilebilmesi⁸⁰⁷: Bir anlam değişik lafızlarla ifade edilebilmektedir. İbn Hazm Delil'in bu türüne örnek olarak “İbrahim çok merhametli ve sabırlıdır”⁸⁰⁸ ayetini vermektedir. Bu ayetten zorunlu olarak Hz. İbrahim'in düşüncesiz biri olmadığı anlaşılabilir.

d. Bir şeyin belli sayıda kısmı olması durumunda bir şey o kısımlardan bazalarına girmiyorsa öteki birine girmek zorundadır.⁸⁰⁹ Mesela bir şey ya farz, ya haram ya da mübahtır. Öyleyse farz ya da haram olmayan şey mübahtır.⁸¹⁰

⁸⁰⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/98.

⁸⁰⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/98.

⁸⁰⁶ 8. Enfal 37.

⁸⁰⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/98.

⁸⁰⁸ 9. Tevbe 114.

⁸⁰⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/99.

⁸¹⁰ İbn Hazm müstehab ve mekrûhun varlığını kabul etmekle birlikte bunları sonuç itibariyle mübah sınıfına dahil etmektedir. (Bkz: *el-İhkâm*, I/333, I/460, I/482.)

e. Derecelendirme ifade eden önermelerde en yüksek olan, bir sonraki mertebede olandan da onun altındakinden de daha üsttedir⁸¹¹. İbn Hazm'ın buna verdiği örnek şudur: “Ebû Bekir Ömer'den daha faziletlidir. Ömer de Osman'dan daha faziletlidir. Öyleyse Ebû Bekir Osman'dan da daha faziletlidir.”

f. İbn Hazm “akis” kapsamına giren bu ilkeyi doğrudan doğruya bir örnekle açıklamaktadır: “Her müskir haramdır. Öyleyse bazı haramlar müskirdir”.⁸¹² Bu şekilde örneği verilen bu mantikî kaide şudur: Küllî mucibe her zaman cüzî olarak aks olunur.

g. Bir lafızda bir çok anlam bulunması⁸¹³: Mesela “Zeyd yazıyor” deyince bu lafızdan Zeyd'in hayatta olduğu, yazmak için sağlıklı bir organı olduğu ve bir yazı aletine sahip olduğu da anlaşılır.

İbn Hazm'ın delilin türlerini açıklarken çok defa de ortaya koyduğu delilin “sadece bir veche ihtimalli” olduğunu özellikle vurgulamaktadır.⁸¹⁴ Yani burada sayılan ve delili oluşturan prensipler, ihtilafli sonuçlar doğurmayacak kadar net ve kat'îdir. Yani kesin bilgi ifade eder. Delil sadece hitapta olanı verir. Ek bir şey vermez. Bu açıdan da nassa râcidir. İbn Hazm delilin aslında lafzın mefhumundan olduğunu belirtmektedir.⁸¹⁵ Bu açıdan delilin ifade ettiği anlam, nassın lafzının anlaşılması ile eş zamanlı olarak ve zorunlu olarak anlaşılır.⁸¹⁶ Yani anlaşılması için uzun uzadıya bir ictihada gerek yoktur.

Delil kıyas ile aynı şey değildir. Hatta kıyası kabul eden usulcülerden bir kısmı da bu durumu açıklamaktadırlar. Örneğin Âmidî delilin kıyas olmadığı yolunda şunları söylemektedir:

⁸¹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/99.

⁸¹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/99.

⁸¹³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/99.

⁸¹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/370, II/588.

⁸¹⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/100.

⁸¹⁶ Yefût, s.125.

“İstidlâl bazen fukaha ıstilahında ister nass, ister icmâ, ister kıyas, isterse başka çeşit olsun delili zikretmeye denir. Bazen de bunun dışında, delil (yani kuran sünnet kıyas gibi) türlerinden özel birine de denir. Bu “delil” nass, icmâ ve kıyasın dışında bir delildir. Fakihlerin “sebeb varsa hüküm de vardır”, “mani mevcut, şart eksik olunca hüküm de yoktur” şeklindeki ifadeleri bu delilin çeşitlerindedir. Çünkü delil “varlığı halinde kesin ya da apaçık sonucunu doğuran şeydir” ve burada sonuçların (hükümün varlığı ya da yokluğunun) lüzûmu, zikrettiklerimizin (sebebin, şartın ve maninin var ya da yokluğunun) sübûtu sebebiyle olduğu gizlenemez.”⁸¹⁷

Âmidî, delilin bir kıyas olduğu şeklindeki iddiayı da reddetmekte ve İbn Hazm’ın sayısını on bire kadar çıkardığı delil çeşitlerinden bazılarını örnek olarak saymaktadır.⁸¹⁸ Şevkânî de Âmidî’nin ifadelerine benzer şekilde açıklamalarda bulunmakta ve delil ile kıyasın aynı şeyler olmadığını, delil adı altında bir tür *mantıkî lüzûmun* söz konusu edildiğini söylemektedir.⁸¹⁹

II. İBN HAZM’IN USÛL ANLAYIŞINDA GEÇERSİZ DELİLLER

İbn Hazm’a göre geçersiz delillerin başında Kıyas gelmektedir. Ancak İbn Hazm’ın Kıyâs ile ilgili eleştirilerini üçüncü bölümde ayrıntılı olarak ele aldığımız için bu bölümde İbn Hazm’a göre Kıyâs’ın dışında kalan geçersiz deliller üzerinde durmaya çalışacağız.

A. Sahâbî Kavli

İbn Hazm’a göre din ilâhidir ve dinde Allah ve Rasûlü dışındakilerin görüşü hüccet olamaz. O, sahâbeden nakledilen her kavlin, Hz. Peygamber’e dayandırılmadığını belirterek, sahâbenin kavlinin hadis değeri taşıyabilmesi için bu kavlin Hz. Peygambere *isnâd* edilmesi gerektiğini söylemektedir. Hatta İbn Hazm’a

⁸¹⁷ Âmidî, VI/361.

⁸¹⁸ Bkz: Âmidî, VI/362-367.

⁸¹⁹ Şevkânî, s.770.

göre sahâbînin “sünnet bu şekildedir” veya “böyle emr olunduk” demesi bile bir *isnâd* değildir. Böyle bir durumda söz konusu hükmün Hz. Peygamber’den geldiği kesin bir şekilde bilinemez. Çünkü bazı sahabîler “sünnet bu şekildedir” (*es-Sünnetu kezâ*) derler ama bununla, kendi ictihâdları ile ulaştıkları, kendi görüşlerine göre sünneti kastederler.⁸²⁰ İbn Hazm, bu tür rivayetleri, gerçekten de Hz. Peygamber’e ait hadisler gibi sayanların bu prensibi her durumda uygulamadıklarını söylemektedir.⁸²¹

B. Maslahat Prensibi

İbn Hazm, maslahata dayalı olarak yapılan ictihâdları da geçersiz görmektedir. *Emir sahiplerine* itaat ermeyi emreden ayeti delil getirerek, yöneticilerin maslahatları dikkate alarak yapmış oldukları ictihâdî tasarrufların bağlayıcı olduğunu söyleyenlere karşı çıkmaktadır. İbn Hazm, emir sahiplerinin sadece Allah ve Rasûlünün emrettiği şeyleri söyleyebileceğini söylemektedir.⁸²²

İbn Hazm, maslahatlar dikkate alınarak insanlara hiçbir şey emredilemeyeceğini belirtmekte ve Allah’ın her şeyi kulların maslahatı için yaptığı şeklindeki görüşü asılsız bulmaktadır. İbn Hazm’a göre Allah bir şeyi maslahatlı olduğu için değil, dilediği için yapar.⁸²³ Nitekim, Allah “belki bir şeyden hoşlanmazsınız fakat o sizin için daha hayırlı olabilir”⁸²⁴ buyurmuştur.

İbn Hazm’a göre hükümler Şâri tarafından beyan edilmiştir. İnsanlara düşen bu hükümleri öğrenmeye çalışmaktır. Bir hüküm beyan edildikten sonra, ancak bir delil sebebiyle değişebilir. Zaman ve mekanın değişmesi ile hükümler değişmez. Fakat hakkında hüküm olan bir şeyin mahiyeti değişirse ve o şey başka bir isim

⁸²⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/202.

⁸²¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/203.

⁸²² İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/378.

⁸²³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/584.

⁸²⁴ 2. Bakara, 216.

alabilecek hale gelirse bu durumda hüküm değişebilir. Mesela hamr sirkeleşebilir. Sirke diye isimlendirilecek duruma gelince haram olmaktan çıkar. Domuz veya eşeğin sütünü oğlak emebilir ya da tavuk leş yiyebilir. Ama bu oğlak ve tavuğu haram kılmaz. Çünkü bunlarda simi değişecek kadar bir değişme olmamıştır. Kim haram kılınan bir şeyin ismi altına girmeyen bir şeyi haram kılarsa, bu kimseyle haram kılınan şeyin ismi altına girdiği halde o şeyi helal gören kimseler arasında bir fark yoktur. Her ikisi de Allahın koyduğu sınırı aşmıştır.⁸²⁵

C. Önceki Ümmetlerin Şeriatları

İbn Hazm öncekilerin amel etmekle yükümlü tutuldukları yükümlülüklerin Hz. Muhammed'in ümmeti için geçerli olmadığını söylemektedir. O öncekilerin amelleri hakkındaki delilin sahih olup olmamasına bakmaksızın bu görüşünü savunmaya devam etmektedir.⁸²⁶ İbn Hazm, bu bağlamda zinâ eden iki Yahûdîyi Tevratın emrini infaz etmeküzere recm cezasına çarptırdığı şeklindeki görüşü de reddetmektedir.⁸²⁷ Ayrıca İbn Hazm, Hz. Peygamberin bir hadisinde kendisini önceki peygamberlerden ayıran hususlar arasında “öteki peygamberler kendi kavmine gönderilmişken kendisinin bütün insanlara gönderildiğini” de saymasından, önceki şeriatların sadece peygamberin geldiği kavme yönelik olduğu sonucunu çıkarmaktadır.⁸²⁸ Bununla beraber İbn Hazm, Hz. İbrahim şeriatının Hz. Muhammed şeriatı ile aynı olduğunu söylemekte ve buna delil olarak “sonra ona hanif olarak İbrahim'in dinine tabi ol diye vahyettik. O müşriklerden değildi”⁸²⁹ ayetini getirmektedir.

⁸²⁵ Bakara II/8.

⁸²⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/149.

⁸²⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/167.

⁸²⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/168.

⁸²⁹ 2. Bakara, 135.

D. İhtiyat ve Sedd-i Zerîa Prensibi

İbn Hazm, *sedd-i zerîa* ile helâlin haram kılınmasını kabul etmemekte⁸³⁰ ve şüpheli şeylerden kaçınmakla ilgili hadislerin sadece teşvik içerdiğini, şayet mutlak surette haram olsaydı bu durumun açıkça bildirileceğini söylemektedir.⁸³¹

İhtiyat prensibini kabul edenlerin dinde bir şeyin basit bir sebeple haram kılınması söz konusu iken, helal kılmanın daha zor sebeplerle gerçekleşmesini bu prensibe bir işaret saydıklarını söylemektedir. Mesela babanın evlenme akdini yapıp cinsel münasebette bulunmadığı bir kadın o babanın çocuğuna sadece akitten dolayı haram olur. Oysa üç talakla boşanmış bir kadının yeniden helal olabilmesi için oldukça zor bir sebebe ihtiyaç vardır ki o da o kadının başka bir adamla evlenmesi ve evliliğin doğal yollardan sona ermesidir. İbn Hazm, buradan hareketle din adına zorlaştırmalarda ya da kolaylaştırmalarda bulunulamayacağını, zira ihtiyatın geçerli bir hüccet olmadığını söylüyor.⁸³²

E. İstihsân

İbn Hazm, kıyası reddeden bir kimse olarak istihsânı da reddetmekte ve istihsânın din adına doğru bir hüküm ortaya koyamayacağını söylemektedir. Ona göre şayet insanlar istihsân ile hakikati bulmaya çalışmakla mükellef olsaydı bu, *teklîf-i mâ lâ yutâk* olurdu. Deliller birbiri ile çatışırdı. Çünkü bütün alimlerin istihsânının tek kavil üzere ittifak etmesi mümkün değildir. Çünkü herkesin düşüncesi, yapısı ve maksadı farklıdır. Allah'ın dininde hakkın bazı insanların istihsânına havale edilmesi batıl bir şeydir. Zaten böyle bir şey de ancak dinin eksik olması durumunda olabilir. Oysa din tamdır. Ona eklenecek bir şey yoktur. Dinin hepsi nasslarla beyan edilmiş yahut hakkında icmâ edilmiş olan şeylerdir. Bundan

⁸³⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/179.

⁸³¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/183.

⁸³² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/87.

sonra birinin bir şeyi hoş ya da çirkin görmesinin bir anlamı yoktur. Hak bazı kimseler çirkin görmese de haktır. Bâtıl ise bazı kimseler hoş görse de batıldır.⁸³³

İbn Hazm, istihsanın niçin yapıldığı ile ilgili iki gerekçe gösterildiğini belirtmektedir. Bunlardan ilki Ebû Hanîfe ve İmâm Malik'e yakın dönemlerde ileri sürülen gerekçedir ki o da istihsâna dayanarak ileri sürdükleri görüşlerin daha ihtiyatlı, daha kolay ya da adete ve mevcut anlayışa daha yakın, çirkinlikten ise daha uzak olacağı şeklindedir.⁸³⁴ Bu gerekçedeki bütün her şey, nefse hoş gelen şeylerle ilgilidir ve İbn Hazm'a göre batıldır. O, nefsin ancak kötülüğü emrettiği ile bazı ilgili ayetleri sıraladıktan⁸³⁵ sonra bu ayetlerde nass ya da icmâdan bir burhân olmadıkça nefsin hoş gördüğü şeylere tabi olunmasının batıl olduğu ifade edildiğini söylemektedir.⁸³⁶ İbn Hazm'a göre istihsanın meşruiyeti için ileri sürülen ikinci gerekçe ise Kerhî'ye aittir. O da, istihsânın daha ince bir kıyas olduğu şeklindeki gerekçedir. Böylece kıyası meşru kılan bütün deliller istihsânı da meşru kılmış olmaktadır. İbn Hazm buna cevap olarak, kıyasın hükümsüzlüğünü gösteren delillerin bunun için de geçerli olduğunu söyleyerek yetinmektedir.⁸³⁷

İbn Hazm istihsânı sıkça kullanan Hanefileri sert bir dille eleştirirken Hanefilerden Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî'yi ayrı tutarak onun istihsânı kabul etmediğini söylemektedir.⁸³⁸ Ancak ne Tahâvînin kendi eserlerinde ne de Tahâvîden sonra yazılan Hanefî usûl eserlerinde İbn Hazm'ın bu iddiasını doğrular mahiyette bir bilgiye rastlayamadığımızı da belirtmek isteriz.

İbn Hazm, istihsân lehinde delil olarak kullanılan “Müslümanların güzel gördüğü Allah katında da güzeldir” şeklindeki rivayetin, Hz. Peygamber'e kadar

⁸³³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/193.

⁸³⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/194.

⁸³⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/194.

⁸³⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/195.

⁸³⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/195.

⁸³⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/192.

ulaşan bir hadis olmadığını ve bu sözün İbn Mesûd'a ait olduğunu belirtmektedir. Ayrıca bu doğru olsa bile bu icmâm hücciyeti için bir delil olabilir. Çünkü “Müslümanlardan bazılarının güzel gördüğü” denilmemiştir.⁸³⁹

F. Medînelilerin Ameli

İbn Hazm, bir haberi Medinelilerin ameli ile birleşmediği müddetçe kabul etmeyenleri eleştirmektedir. Bu eleştirinin muhatabı Mâlikîlerdir.⁸⁴⁰ İbn Hazm'ın çevresi, daha çok Mâlikî mezhebine mensup kişilerden oluşmuştur. Nitekim İbn Hazm, *amel-i ehl-i Medîne*'nin hücciyeti konusunda Kays b. Harfeş el-Abdî ile Kâdî Abdurrahman b. Ahmed b. Bişr'in huzurunda Malikîlerden bir çok alimin de bulunduğu bir ortamda tartıştığını ifade etmektedir.⁸⁴¹

İbn Hazm, bu görüşün aklî temelden yoksun olduğunu ispat etmeye çalışmakta ve dinî bir hükmün açıklandıktan sonra, mutlaka amele iktiran etmediği bir andan sonra insanlar tarafından yapılmaya başlandığını ve bu hükmün amelden önce de bağlayıcı olduğunu söylemektedir. Yani, hükümler, amelde bulunulu bulunulmamamsından bağımsız olarak geçerlidir.⁸⁴² İbn Hazm, İmâm Mâlik'ten sonra gelenlerin Medinelilerin ameline Mâlik'in kendisinden bile daha fazla değer verdiğini belirterek, Malikîlerin Medinelilerin ameline uymadığı gerekçesi ile reddettiği fakat İmam Malik tarafından rivayet edilen hadislerle örnekler vermektedir.⁸⁴³

Buna ek olarak İbn Hazm, Medînelilerin amelinin de tek türlü olmadığını Medinelilerin de kendi aralarında ihtilaf ettiğini söylemektedir.⁸⁴⁴ Medine dışındaki şehirlere hulefa-i raşidin döneminde bir çok sahabenin vali veya kadı olarak

⁸³⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/204.

⁸⁴⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/222-223.

⁸⁴¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/242.

⁸⁴² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/223.

⁸⁴³ Bkz: İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/223-236.

⁸⁴⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/236.

atandığını ve bunların Allah'ın dinini gittikleri yerlerde anlattıklarını belirtmektedir.⁸⁴⁵ Medinelilerin standart bir uygulaması olmadığını açıklamak için İbn Hazm bizzat İmâm Malik'le ilgili bilgilerden hareket ederek Mâlikîleri şu sözlerle ikna etmeye çalışmaktadır:

“Mâlik, Hz Peygamber'in vefatından otuz üç sene sonra 93h./712m. yılında doğmuş ve otuz yaşlarını geçinceye kadar ilmi ile ün kazanmıştır. Peki bu kadar süre insanlar hangi mezhep üzere idiler. Yine Malik'in mezhebi üzere idiler denirse, Malik'in de Muvatta'da aktardığı, kendisinden önce yaşanan sahabe ve tabiîn arasında ihtilaf, bu sözün doğru olmadığını göstermektedir. (Yani tek mezhep üzere değillerdi).⁸⁴⁶ Ayrıca amel-i ehli Medine'nin esas olması neden diğer Medineli fakihlere nisbet edilmemekte, sadece İmam Mâlike nisbet edilmektedir.”⁸⁴⁷

İbn Hazm bundan sonra Sahâbe'nin aynı konuda farklı görüşlere sahip olabildiklerine dair örnekler getirmekte ve bu farklı görüşlerden Medînelilerin amelinin bir delil değeri taşımadığı sonucunu çıkarmaya çalışmaktadır.⁸⁴⁸

III.İBN HAZM'IN DİNİ KONULARDA İLLİYETİ VE TA'LİLİ

REDDİ

İbn Hazm bazı kavramların Aristo mantığından alınarak İslami ilimlerde kullanıldığını fakat bunun bir takım kavramsal sorunlara yol açtığını savunmaktadır. Bu bakımdan İbn Hazm, mantıkta Aristo'nun ortaya koymuş olduğu anlayışa saygı duyarken onun felsefi görüşlerinin İslam dünyasında meydana getirdiği çeşitli tesirleri eleştirmektedir. Bu tesirlerden biri de tercümelemlerle İslam dünyasına giren “illet” kavramı etrafında yoğunlaşmaktadır. İbn Hazm'ın Aristo mantığından

⁸⁴⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/237.

⁸⁴⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/237.

⁸⁴⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/238.

⁸⁴⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/240 vd.

alındığını fakat metodolojiye başarılı bir şekilde adapte edilemediğini düşündüğü kavramlardan biri de “illet”tir. Burada illet kavramının mahiyeti hakkındaki farklı yaklaşımları ve bu kavramın geçirmiş olduğu anlam değişikliklerini belirttikten sonra bu yaklaşımlar karşısında İbn Hazm’ın nasıl bir tavır sergilediğini ve bu tavrın onun Zâhirî anlayışında nasıl bir yer tuttuğunu belirlemeye çalışacağız.

A. İlet Kavramının Mahiyeti ile İlgili Yaklaşımlar

İlet kavramı Usûlcüler tarafından sıkça kullanılmış olan anahtar bir kavramdır. Fakat kıyâsî bir hüccet olarak kabul eden usûlcüler arasında bile illetin mahiyeti ve tarifi hakkında önemli görüş ayrılıkları vardır. Felsefedeki illet kavramı ile fıkıh usûlündeki illet kavramı arasında benzerlikler olmasına rağmen bu ikisi aynı şey değildir.

İlet Arapçada, bir şeyden ikinci defa içmek ya da peş peşe içmek anlamlarına gelmektedir.⁸⁴⁹ İletin aynı zamanda hastalık anlamına gelmesi de bu anlamıyla yakından ilgilidir. Çünkü hastalık olarak illet, sağlıktan sonra ikinci bir durum olarak ortaya çıkmaktadır.⁸⁵⁰ Lügatteki bu anlam daha da genişletilmiş ve bir şeye âriz olduğunda o şeyin durumunda değişiklik meydana getiren her şey illet olarak isimlendirilmiştir.⁸⁵¹ Bu anlamıyla illet, değişiklik meydana getiren bir sebep olarak tanımlanabilir.

Felsefede veya aklî ilimlerde illet kavramının kullanılması ise filozofların gerek alemin içsel doğasını gerekse tanrı-alem ilişkisini ele alırken bu ilişkilerde bir sebepliliğin/nedenselliğin (determinizm) olup olmadığı bağlamında karşımıza çıkmaktadır. Aklî ilimlerle uğraşan ilim adamları, çeşitli olguları açıklayabilmek için bir takım bilimsel metotlar geliştirmeye çalışmışlardır. Bu bilimsel açıklama süreci,

⁸⁴⁹ İbn Manzûr, XI/468; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, IV/20.

⁸⁵⁰ İbn Manzûr, XI/471; Fîrûzâbâdî, IV/21.

⁸⁵¹ Tehânevî, III/316.

hipotez, doğa yasası, teori, nedensellik ve olasılık ilkelerini ele almayı gerekli kılmıştır.⁸⁵² Bilimsel yöntem, olguları açıklamaya çalışırken neden ve niçin sorularından hareket etmiştir. Böylece olguların nedenleri tespit edilerek, bunlar hakkında genel geçer ve kesin prensiplere ve genellemelere, başka bir deyişle bilimsel yasalara ulaşılması hedeflenmiştir. Bilimsel yöntem, olguları tek tek değil, birbiriyle olan ilişkileri çerçevesinde ele alma esası üzerine kuruludur. Bu açıdan bilim, bütün olgu ve değişimleri, bunları gerektiren bir takım zorunlu nedenlerle açıklamak eğilimindedir.⁸⁵³

Bilimsel metod hakkındaki bu yaklaşım tamamen rasyonalist bir bakış açısıdır. İslamî ilimler literatüründe aklî ilimler diye tanımlanan ilimlerde de bu anlayışın hakim olduğundan bahsedebilir. İşte aklî ilimlerde, olguları meydana çıkaran bu sebeplere “illet” denilmektedir. İslami ilimler literatüründe illet kavramının, Aristo felsefesinin tercümesi ve tesiriyle burada bahsetmeye çalıştığımız anlamıyla kullanılmakta olduğunu görmekteyiz. Bu illet, kimi zaman aklî illet, kimi zaman da geldiği kaynağa nisbeten felsefî illet diye isimlendirilmektedir.⁸⁵⁴ Buna göre aklî/felsefî illet, varlığı halinde zorunlu olarak bir sonuç meydana getiren sebeptir.⁸⁵⁵ Bu illetlerin etkisi bizzat kendiliğinden kaynaklanmaktadır.⁸⁵⁶

Aslında bilim teorisinde ve felsefede nedensellik ilkesinin ne derece evrensel olduğu tartışılmaktadır. Bilimsel açıklamada nedenselliğin her zaman ve her alanda esas alınmaması gerektiği üzerinde durulmaktadır. Bu bakımdan fizik-metafizik ayrımına gidilmekte ve nedenselliğin tabiat için geçerli olabileceği, tarihsel varlık alanında ise doğal varlık alanındaki ile aynı anlamda bir determinizmden

⁸⁵² Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998, s. 95.

⁸⁵³ Yıldırım, s.119.

⁸⁵⁴ Gazâlî, Şifâ, s.21; Tehânevî, III/316.

⁸⁵⁵ Gazâlî, Şifâ, s.21; İcî, *el-Mevâkıf*, IV/100; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, IV/100; Cessâs, IV/422; Tehânevî, III/316.

⁸⁵⁶ Zerkeşî, VI/113.

bahsedilemeyeceği üzerinde durulmaktadır.⁸⁵⁷ Çünkü tarihin akışı içerisinde toplumsal olaylar ve metafizik olgular her zaman kat'i sebeplere bağlanamaz. Bu husus bizim için de önemlidir. Çünkü illet kavramı felsefi/aklî bağlamından dinî bağlama taşındığında bu problemin karşımıza çıktığını görmekteyiz.

Bilinen ilk Müslüman filozof olan Kindî'den itibaren illet kavramı Aristo felsefesinden alınarak kullanılmaya başlanmıştır.⁸⁵⁸ İlet, İslamî ilimlerden Kelâm'da ve Fıkıh'ta da kullanılmaktadır. Kelâm'da illet kavramı, felsefî bağlamdaki illet kavramı ile benzer anlamda kullanılmıştır. Buna göre illet, Kelâm'da bir şey için bir durumu gerektiren şeydir (zât).⁸⁵⁹ Kelâm ilminde, özellikle aslah (en doğru, en güzel, en uygun) olanı yapmanın Allah'a vacip olup olmaması meselesinde illet kavramına önemli bir yer verilmektedir. En doğru olan şeyi yapmanın Allah'a vacip olup olmaması konusu, Allah'ın tayin etmesine gerek olmaksızın zâtî bir iyiliğin ve kötülüğün olup olmadığı tartışması üzerine kuruludur.⁸⁶⁰ Mutezile, iyiliğin ve kötülüğün zâtî olduğunu yani bizzat kendilerinden kaynaklandığını kabul etmektedir. Bu zâtî iyiliğin gerçekleştirilmesi veya zâtî kötülükten sakınılması için hüküm koymanın Allah için aslah (en uygun/en doğru) olduğunu söyleyerek, zâtî iyiliği emretmesinin, zâtî kötülüğü ise yasaklamasının Allah'a vacip olduğunu iddia etmektedirler. Böylece teşrîde asıl illetin, eşyadaki hüsün ve kubuh olduğunu savunmaktadırlar.⁸⁶¹ Bu bakış açısıyla birlikte Mutezile illet kavramını, metafizik bir tartışmanın da içine çekmiş olmaktadır. Böylece onlara göre, hükümlerin vaz

⁸⁵⁷ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1997, s. 170.

⁸⁵⁸ Nuri Adıgüzel, "İslam Felsefesinde İlet (Neden) Kavramı", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002, Cil:VI, Sayı:2, s. 4.

⁸⁵⁹ Basrî, II/704.

⁸⁶⁰ Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha*, s.88.

⁸⁶¹ Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, s.97; Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha*, s.88.

edilmesine sebep olan zorunlu illetler vardır.⁸⁶² Bu zorunlu illetler ise çeşitli maslahat ve hikmetlerdir.

Eş'arîler ise, zatî husun-kubhu reddederek Allah'ın diğer bütün fiilleri gibi, hüküm koymasının da hikmetleri içerdiğini ancak bu hikmetlerin O'nun için mûcib illetler olamayacağını söylemektedirler.⁸⁶³

Maturidîler ise hükümlerin bir takım illetleri olduğunu prensip olarak kabul etmekle birlikte bu illetlerin Allah'ı hüküm koymaya sevk etmede etkili (bâis) olamayacağını söyleyerek Eş'arîler'le benzer bir yaklaşım sergilemektedirler.⁸⁶⁴

Bizim burada yapmaya çalıştığımız şey, meseleyi kelamî içeriği ile ele almak değil, sadece bu yaklaşımları belirterek illet kavramının ne gibi bir anlam değişikliğine uğradığını, bu anlam değişikliklerinin usûl düşüncesinde ne tür sorunlara yol açtığını belirtmek ve İbn Hazm'ın bu sorunlar karşısındaki tavrını açıklamaktır. Bu nedenle, burada saydığımız görüşlerin içerikleri üzerinden bir değerlendirme yapmayacağız. Ancak bu görüşlerde dikkat çeken husus şudur: İlet kavramının bu şekilde kullanılması dinî akidenin belli yönleriyle çatışmış ve tartışmalar meydana getirmiştir.⁸⁶⁵

Mu'tezile, illet kavramını aklî/felsefî ilimlerde kullanıldığı anlamıyla ele almakta ve illetin “sonucunu zorunlu olarak meydana getirme” özelliğini tenzihçi bir yaklaşımla yorumlama yoluna gitmemektedir. Eş'arî ve Mâturidî mezhepleri ise illet kavramını kullanmakta ancak bu kavramın “zorunluluk” özelliğini kabul etmemektedir. Böylece illetle ilgili bilinen sabit tanım, özellikle söz konusu “zorunluluğun” yorumlanması çerçevesinde farklı anlayış ve yorumlara açılmış olmaktadır.

⁸⁶² Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, s.97.

⁸⁶³ Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, s.97; Bûtî, *Davâbitu'l-Maslaha*, s.88.

⁸⁶⁴ Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, s.97.

⁸⁶⁵ Câbirî, s.218.

Buradaki kalamî tartışmalar çerçevesinde illetler ile hikmetlerin aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Fakat Mutezileye göre bu hikmetler, zorunlu birer illet iken, diğerlerine göre zorunlu olmayan illetlerdir. Hikmetin illetten ayrılması ise, illet kavramının fikhî bir kavram olarak ele alınması ile birlikte olmuştur.

İlletin mahiyeti ile ilgili görüş farklılıklarından dolayı illet kelimesi yerine *sebeb, emâre, dâi, müsted'î, bâis, hâmil, menât, delil, muktazî, mûcib* ve *müessir* gibi kavramlar da kullanılmıştır.⁸⁶⁶

İllet kelimesinin fıkhîta kullanımı da, kalamî bağlamdaki tariflerinden etkilenmiştir. İleti tarif eden usûlcüler veya fakîhler, bağlı oldukları itikadî ekolün illet tanımını fıkhîtaki illet tanımlarına da yansıtmışlardır.⁸⁶⁷ Mutezilenin usûl anlayışında illetler -kelamdaki görüşleri ile paralel olarak- fıkhîta da “*bizatihi mûcib*” olarak kabul edilmiştir.⁸⁶⁸ Yani onlara göre, aklî illetler mûcib olduğu gibi şer'î illetler de mûcibdir. Mutezile'nin *mûcib* yerine illetlerin, Allah'ı hüküm koymaya davet eden anlamında *müessir* ve *dâi* kelimesini kullandıkları fakat içerik olarak bu ikisi arasında pek fark bulunmadığı da ifade edilmektedir.⁸⁶⁹

Hanefiler de, illet tanımlarında bazen Mâturidîlerin illet ve ta'lîl ile ilgili yaklaşımlarını belirtirken bazen de Mâturidîlerin muhalefet ettiği noktalardan hareket etmişlerdir.⁸⁷⁰ Mâturidîler hikmet anlamında illetin varlığını kabul etmekte fakat, mahiyetini belirlerken bunların mûcib olmadığını söylemekteydiler. Bir taraftan illetin asıl kullanımında “zorunluluk” anlamı olması, diğer taraftan kelami tartışmalarda illet ile hikmetin aynı anlamda kullanılması bir karmaşa doğurmuştur.

⁸⁶⁶ Abdülkâdir b. Bedrân, *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1401, s. 312.

⁸⁶⁷ Şelebî, s. 112; Bûtî, s.98; Mevlûd Abdulhamîd, *Huciyetü'l-Kiyâs*, (m.y.), Bingâzî 1988, s. 85.

⁸⁶⁸ Basrî, II/704, 832; Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn er-Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, Müessesetü'r-Risâle, (b.y.), (t.y.), V/128; Zerkeşî, V/112; Mevlûd Abdulhamîd, s. 85.

⁸⁶⁹ Râzî, V/131, 134.

⁸⁷⁰ Şelebî, s. 112.

İllet kavramının felsefe ve kelimadan kalma tanım ve çağrışımlarından kaynaklanan bu kavram kargaşasını çözmek için Mutezile dışındaki usûlcüler, iki önemli şey yapmışlardır. Bunlardan birincisi, illet ile hikmeti birbirinden ayırmak olmuştur. Buna göre, illet mûcib; hikmet ise mûcib değildir.⁸⁷¹ Bu farklılıktan dolayı da illet ile hikmet farklı şeylerdir.

Burada yeri gelmişken şunu da belirtmek gerekir ki “asl olanının talil olup olmadığı” meselesi hakkındaki ihtilaf, illet ile hikmetin aynı anlamda kabul edilmesi esası üzerine bina edilmektedir. Başka bir deyişle, “hükümlerde asl olanın talil” oluşu hükümlerin mutlak surette bazı illetlere (hikmetlere) dayandığı anlamına gelmekte olup, bu anlamda birçok kişi tarafından doğru bulunabilecek bir prensiptir. Ancak “hükümlerde asl olan talildir” prensibinden, asl olanın nasslarda bulunan hükümlerin fihhi illetlerini bulmak olduğu şeklindeki anlam ilkinden farklı bir anlamdır. Başka bir deyişle bu prensipteki *talil* ile kıyâsın esası olan *talil* birbirinden farklıdır. Bu prensipte hükümlerin hikmetlere dayandığı anlatılmaktayken fikhî talil, kıyâsı gerçekleştirmek için uygun bir vasfın bulunması işlemi kapsar. Fakat kıyâsı kabul edenlerin, kıyâsın hücciyetini ispat ederken, fikhî anlamdaki talilin gerekliliğini ortaya koymak için zaman zaman hükümlerin hikmetlere dayandığını ifade eden yukarıdaki prensibi kullandıkları da görülebilmektedir.⁸⁷²

İllet kavramının fıkha adapte edilmesinde yapılmaya çalışılan ikinci şey ise illetin “mûcib olma” özelliğinin yorumlanmasıdır. Cessâs, kıyâsı “mûcib illette benzerlikten dolayı bir şeye benzerinin hükmünü vermek” şeklinde tanımlamaktadır.⁸⁷³ Burada dikkat çeken, Cessâs’ın tanımda aklî illetin unsurlarından biri olan “mûcib olma” ya da yer vermesidir. Fakat o gerçek anlamda “mucip

⁸⁷¹ Kerhî, *el-Usûl*, s.172; Cessâs, IV/9, 142.

⁸⁷² Bkz: Serahsî, *el-Usûl*, II/143 vd; Alâuddîn Abdülazîz Ahmed el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1994, III/530 vd.

⁸⁷³ Cessâs, IV/9.

olma”nın sadece aklî illetler için söz konusu olduğunu belirterek kendi tanımındaki “mûcib olma”yı sadece illetin, hükme delaletinin kat’iliğini vurgulamak için kullanmaktadır. Yani buna göre illet fıkhıta Şâri için mûcib değil, hükme delaleti bakımından muhataplar açısından mûcib olmaktadır. Cessâs fikhî illetin Şâri için mûcib olmayacağını belirterek, illetin sadece hükmü bulmamızı sağlayan, emâre/alamet niteliğine sahip olan ve asıl ve fer’de ortak olarak bulunan bir vasıf olduğunu söylemektedir.⁸⁷⁴

Gazâlî’nin de Cessâs gibi, illetin icra ettiği görevi delalet çerçevesinde ele aldığını görmekteyiz. O, illetin, illeti olduğu şeyi (hükmü) gösterdiği ve hükme ulaştırdığı için delil diye isimlendirilebileceğini dolayısıyla her illetin bir delil olduğunu söylemektedir. Ancak genel anlamda delil, medlulünü mucip değildir. Medlulün varlığının sebebi de değildir. İlet ise, hükmü mûcibdir. Her ne zaman illet mevcut olursa, o illetin hükmü de mevcut olur. Buna göre her illet bir delildir fakat her delil bir illet değildir. Delil ve illet arasındaki bu anlam farklılığından dolayı kıyâs ile istidlal de birbirinden farklıdır.⁸⁷⁵

Böylece fikhî illetin tanımında “mucip olma”ya yer verenler, nassın varlığını gerektiren (aklî) illetin mûcib olması ile hükmün varlığını gerektiren illetin mûcib olması arasında bir mahiyet farklılığı olduğunu kabul etmiş olmaktadırlar. Buna göre nassın illeti, ontolojik bir illettir. Bu çeşit bir illetin kendisi, nassın da var oluşunu *mûcibtir*. Hükmün illeti ise epistemolojik bir illettir. Bu illet ise bir delil/emâre/alâmet olup muhataplar için hükmün varlığının bilgisini *mûcibtir*. Yoksa hükümleri vacip kılan aslında Allah’tır. Ancak O’nun zatı gâip olduğu için bu vacib kılma illetlere nisbet edilmiştir.⁸⁷⁶

⁸⁷⁴ Cessâs, IV/10.

⁸⁷⁵ Cessâs, IV/9; Gazâlî, *Şifâu’l-Ğalil*, s. 20.

⁸⁷⁶ Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, IV/288.

Fahreddîn er-Râzî, illetin “Allahın mucip kılmasıyla mucip olduğu” şeklindeki görüşünden dolayı Gazâlîyi ve onun gibi düşünenleri eleştirerek bu görüşün Mu'tezile'nin görüşünden bir farkı olmadığını söylemektedir.⁸⁷⁷ Gazâlî'nin bu konuda mutezile gibi düşündüğü ve illeti bizatihi mucip olarak gördüğü şekilde bir görüş de ileri sürülmüştür.⁸⁷⁸

İlletin mahiyeti ile ilgili bir diğerk yaklaşım ise onun muarrif olduğunu belirten yaklaşımdır. Bu görüşe göre illet sadece hükme delalet eden işaretlerden ibarettir.⁸⁷⁹ Bu görüş, mûcib veya müessirin Allah olduğunu, illetlerin ise sadece birer emare olduğunu savunmakta olup Mutezile mezhebinin görüşüne bir tepki niteliği taşımaktadır.⁸⁸⁰ İlletin muarrif olduğunu söyleyenlerden bazıları bu görüşü savunmakla birlikte *muarrif* yerine *alâmet* demeyi tercih etmişler ve bunu daha doğru bulmuşlardır.⁸⁸¹

Bazı usûlcüler ise *mûcib* kelimesi yerine “*bâis*” kelimesini kullanmış ve bununla illetin, hükme uygun bir maslahat içermesini kastetmişlerdir.⁸⁸² Bu görüşün temelinde maksatçı ve maslahatçı bir bakış açısı vardır. Zira bu görüşte olanlar Allah'ın fiillerini bir takım maksatlar ile illetlendirme eğilimindedirler.⁸⁸³ Bu açıdan bakıldığında illet-i gâiyye ile bâis aynı anlamdadır.⁸⁸⁴ İlletin bâis olarak yorumlanması, illetin “zorunluluk” anlamından kaynaklanan itikadî problemleri ortadan kaldırma hedefine yönelik bir gayret olabilir. Çünkü gâi illet zihnî varlığı bakımından malûlden önce, dış varlığı bakımından ise malûlden sonradır.⁸⁸⁵

⁸⁷⁷ Râzî, V/129.

⁸⁷⁸ Zerkeşî, V/112.

⁸⁷⁹ Cessâs, IV/140; Buhârî, IV/288.

⁸⁸⁰ Muhammed Muhammed Abdullatîf Cemâluddîn, *Kıyâsu'l-Usûliyyîn beyne'l-Müsbitîn ve'n-Nâfîn*, Müessesetü's-Sekâfeti'l-Câmiyye, İskenderiye (t.y.), s. 57.

⁸⁸¹ Zerkeşî, V/112.

⁸⁸² Âmidî, III/180;

⁸⁸³ Zerkeşî, V/113.

⁸⁸⁴ Bûtî, *Kübra'l-Yakîniyyât*, s. 89.

⁸⁸⁵ Bûtî, *Kübra'l-Yakîniyyât*, s. 89.

Şâtıbî, kelimelerdeki illet ve talile dair yaklaşımların usûlcüleri de etkilediğini söyleyerek usûlcülerin illet kelimesinin anlamını kaydırmak zorunda kaldıklarını ve illeti hükümleri tanıtıcı alametler olarak tanımladıklarını belirterek⁸⁸⁶ illetlerin\ emir ve nehiylerin bağlı bulunduğu hikmet ve maslahatlardan ibaret olduğunu söylemektedir. Ona göre seferde namazları kısaltabilmenin ve oruç tutmamanın illeti meşakkattir.⁸⁸⁷ Şâtıbî'nin illet tanımı da bu doğrultudadır. Zira ona göre illetler, maslahatlardır. İlet, bizzat maslahat veya mefsetetin kendisidir. Yoksa maslahatın teminini veya mefsetetten sakınılmasını sağlayan zahir veya munzabıt bir vasıf değildir.⁸⁸⁸

İletinin mahiyeti ile ilgili olarak ileri sürülen bu yaklaşımlar yanında zaman zaman illetin “ma'nâ” olarak isimlendirildiğini de görmekteyiz. Aslında bu eğilim İmâm Şâfiî ile birlikte başlamıştır. Şâfiî, er-Risâle adlı eserinde illet yerine daha çok “ma'nâ” kelimesini kullanmayı tercih etmektedir.⁸⁸⁹ Bu kullanımı, başka usûl eserlerinde de zaman zaman görmekteyiz.⁸⁹⁰ İletini bilinmeyen taabbudî hükümlerin de “*gayru ma'kûli'l-ma'nâ*” olarak isimlendirilmesi de bu gerekçeden dolayıdır.

B. İbn Hazm'ın İlet Anlayışı/Kavramı Karşısındaki Tavrı

İbn Hazm Kıyâs'ı bir delil olarak kabul edenlerin illet anlayışlarını reddetmekle kalmayıp, bu kavramın kendisini de şer'î ilimler alanına sonradan girmiş yabancı bir kavram olarak görmektedir. Nitekim İbn Hazm, bu durumun kıyâs ehli tarafından da bilindiğini ve bu nedenle onların “hükümlerin illetleri” veya “ta'lîl” gibi kavramlar yerine daha çok bilinen “teşbîh”, “temsîl” ve “tanzîr” gibi

⁸⁸⁶ Şâtıbî, II/322.

⁸⁸⁷ Şâtıbî, II/236.

⁸⁸⁸ Şâtıbî, II/236.

⁸⁸⁹ Bkz: Şâfiî, *er-Risâle*, s.40, 217.

⁸⁹⁰ Bkz: Cessâs, IV/11,73; Zerkeşî, V/113; Şâtıbî, IV/583.

kavramlar üzerinden kıyâsı ele aldıklarını söylemektedir.⁸⁹¹ İbn Hazm'a göre onlar, ta'lil kelimesini kullanmaktan özellikle sakınmalarına rağmen onun yerine başka kavramları kullanırken de içerik olarak ta'lil ile aynı şeyi kastetmişlerdir.⁸⁹²

İbn Hazm, Allah'ın her hükmünün bir illetten dolayı var olduğu şeklindeki görüşün, Sahâbe, Tâbiîn ve Tebe-i Tâbiîn'in hiçbiri tarafından söylenmediğini belirterek bu görüşün ilk olarak kıyâsı kabul edenlerin müteahhirlerince ortaya atıldığını söylemektedir.⁸⁹³ Böylece İbn Hazm, kıyâsı kabul edenlerin mütekaddimleri ve müteahhirleri arasında ta'lil ile ilgili olarak bir fark olduğunu iddia etmiş olmaktadır.

İbn Hazm ta'lilin ilk olarak hangi dönemde ortaya çıktığına dair bir belirlemede bulunmaya çalışmış ve bu dönemin dördüncü asır olduğunu söylemiştir.⁸⁹⁴ Ancak İbn Hazm'ın ifadelerinden anladığımız kadarıyla burada dördüncü asırdan maksat hicrî dördüncü asır değildir. İbn Hazm burada Sahâbe, Tâbiîn ve Tebe-i Tâbiînden sonra gelen dördüncü nesli kastetmektedir. Buna göre İbn Hazm, ta'lilin ortaya çıkışı ile ilgili olarak mezheplerin iyice belirginleştiği hicrî üçüncü asrı kastetmiş olmaktadır.

İbn Hazm, kıyâsın ise ilk olarak ikinci nesilde meydana çıktığını söylemektedir.⁸⁹⁵ İbn Hazm'ın kıyâsın ikinci nesilde, ta'lilin ise dördüncü nesilde ortaya çıktığını söylemesi ta'lilsiz bir kıyâsın nasıl mümkün olabileceği sorusunu karşımıza çıkarmaktadır. Bunu anlayabilmek için kıyâs ehlinin mütekaddimlerinden olan Şâfiî'nin kıyâs anlayışına bakmamız gerekmektedir. Şâfiî iki çeşit kıyâstan bahsetmektedir. Bunlardan ilki, Allah'ın veya Rasûlünün bir "ma'nâ"dan dolayı bir

⁸⁹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/422.

⁸⁹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/422.

⁸⁹³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/562.

⁸⁹⁴ İbn Hazm, *İbtalü'l-Kıyâs*, s.169

⁸⁹⁵ İbn Hazm, *İbtalü'l-Kıyâs*, s.127.

şeyi helal ya da haram kılması durumunda gerçekleşir. Bu durumda bizzat hakkında nass olmasa bile o “ma’nâ”da olan şeyler de helal veya haram kılınır.⁸⁹⁶ Kıyâsın ikinci türü ise, hakkında nass olmayan bir şeyin, hakkında nass olan birden fazla şeye benzemesidir. Bu durumda hakkında nass olmayan şeyin hükmü, hakkında nass olanlardan hangisine daha çok benziyorsa onun hükmüne ilhak edilir.⁸⁹⁷ Şâfiî bu tür kıyâsı Hz Peygamber’in verdiği bir hükümle örneklendirmektedir: Leş haram, deniz avı ise helaldir. Deniz hayvanlarının leşi ise bunlardan her ikine de benzemektedir. Hz. Peygamber, deniz hayvanlarının hükmünü deniz avına ilhak ederek onu helal kabul etmiştir.

İmâm Şâfiî’nin bu kıyâs anlayışından anladığımıza göre o, Kıyâs’ın bilinen bir illat/ma’nâ sebebiyle yapılabileceğinden bahsetmektedir. Yoksa, nassla beyan edilmiş bir hükmün illetini çıkarmak demek olan⁸⁹⁸ *ta’lîl* üzerinde durmamaktadır. İbn Hazm, ta’lilin kıyâstan daha sonra çıktığını söyleyerek, önceleri sadece nasslardan açıkça anlaşılan illetlere dayanılarak kıyâs yapıldığını ancak dördüncü nesle gelindiğinde müctehidlerin nasslardan açıkça belirtilmemiş olduğu halde çeşitli illetler çıkararak (ta’lîl) bunlara dayalı kıyâs yaptıklarını kastetmiş olmaktadır.

İlletle ilgili bu kavram kargaşası karşısında hem felsefî hem de dinî ilimler ile iştigal etmiş birisi olarak İbn Hazm, illeti aslına sadık kalarak felsefedeki kullanımına uygun olarak kullanmakta ve tanımlamaktadır. Ona göre illet, “kendisinin varlığı bir sıfatın varlığını gerektiren, kendisi olmayınca o sıfatın da var olamadığı bir niteliktir.”⁸⁹⁹

İbn Hazm ta’lîli aklî olarak reddetmektedir:

⁸⁹⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 40.

⁸⁹⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 40.

⁸⁹⁸ İbn Hazm, *İbtalü’l-Kıyâs*, s. 169.

⁸⁹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/44.

“Dini hükümlerin mutlaka birtakım illetleri (burada aklî illetler anlamında kullanmakta) olduğunu söyleyenlere şöyle deriz: Bu bahsettiğiniz illetler nelerdir söyleyin bakalım. Bu illetler Allahın yaptığı şeyler midir yoksa başkaları tarafından mı yapılmıştır? Yoksa ne Allah’ın ne de başkasının yapmadığı şeyler midir? Dördüncü bir ihtimal de yoktur. Eğer “Allah’tan başkasının yaptığı bir şeydir” derlerse Allah’tan başka yaratıcı ve fail olduğunu ve bu yaratıcının Allah’a yapmakta olduklarını yapmayı vacip kıldığını söylemiş olurlar ki bu apaçık bir küfürdür.

“Ne Allah ne de başkası tarafından yapılmamıştır” denirse bazı şeylerin failsiz olarak meydana geldiğini söylemiş olurlar. Bu da Dehriyenin görüşü olup, küfürdür.

Eğer “Allah’ın fiilidir” derlerse peki o fiilin de başka bir illeti var mıdır? “Evet” derlerse silsile olarak geriye doğru sorulur. Ya sonunda artık bir illet olmadığını söyleyeceklerdir ve her şeyin bir illeti olduğu şeklindeki görüşlerini terk edeceklerdir ya da sonsuz sayıda geriye doğru illet saymak zorunda kalacaklardır. Bu da eşyanın ezeli olması anlamına gelecektir ki bu, İslam’dan çıkış ve küfür anlamına gelir.”⁹⁰⁰

Bu ifadeleriyle İbn Hazm illet ve illiyet konusundaki tartışmanın felsefi arkaplanına girmekte ve Allah’ın fiilleri için böyle bir illiyetin olamayacağını söylemektedir. İbn Hazm başta Mu’tezile olmak üzere hükümlerle maslahatlar arasında bir illiyet ilişkisi olduğunu kabul edenlere karşı şu aklî delili getirmektedir: Eğer hükümlerdeki illetler helali ve haramı mûcib olsaydı bu hükümler tıpkı aklî illetlerde olduğu gibi tehallûf etmezdi. Yani mayalanması ve sarhoş edici olması haramlık illeti olmuş olsaydı içki yaratıldığı andan itibaren haram olmuş olurdu.

⁹⁰⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/562.

Çünkü hamr yaratıldığı andan itibaren hep sarhoş edicilik ve mayalanma özelliğine sahiptir.⁹⁰¹

İbn Hazm'ın illet hakkındaki bu itirazı tamamen aklî bir itiraz niteliğini taşımaktadır. İbn Hazm, illet hakkındaki felsefi yaklaşımını ortaya koyduktan sonra illetin ve ta'lîlin fıkihtaki kullanımını naklî delillerle de çürütmeye çalışmakta ve Allah'ın her hükmünün bir illet dolayısıyla sabit olduğu şeklindeki görüşün sonradan ortaya çıkan bir bid'at olduğunu ifade etmektedir.⁹⁰²

İbn Hazm illet kavramını, yukarıda anlatmaya çalıştığımız mahiyeti, geçirmiş olduğu kavramsal değişiklikler ve zihinlerde meydana getirdiği yanlış çağrışımlar nedeniyle şaibeli bir kavram olarak görmekte ve bu kavramın fıkihta kullanılmasının bir kavram kargaşasına neden olduğunu düşünmektedir. İbn Hazm, bu kargaşadan kurtulmak için daha çok felsefî ilimlere ait olan bu kavram yerine fıkihta “sebeb” kavramını kullanmayı önermektedir.⁹⁰³ İbn Hazm, bu konuda şöyle demektedir:

Biz bazı hükümlerin sebepleri olabileceğini inkar ediyor değiliz. Bunu kabul ediyoruz. Fakat bu sebepler Allah'ın o şeyleri sebep kılması ile olur ve ancak sebep kıldığı, nassla belli olan yerlerde onların sebepliğinden bahsedilebilir. Allah'ın bildirmediği bir şeyi sebep olarak kabul edip buna hüküm bina etmek yanlıştır. Mesela Allah buğday ile buğdayın fazlalıklı olarak değişimini haram kılmıştır. Kıyâs yapanlar, bu hüküm için kendileri bir sebep ve illet bularak, o illet dolayısıyla demir ile demirin veya pirinçle pirincin de fazlalıklı olarak değişimini haram kabul etmişlerdir. Ya da bazen Allah Rasûlünün belirttiği bir sebebi görmezlikten gelebilmektedirler. Mesela Hz. Peygamber kurban etlerinin üç günden fazla saklanmasını şehir dışından gelen fakir insanlardan dolayı yasakladığını söylemektedir. Bu hadise karşı çıkararak, dışarıdan gelen fakir insanların söz konusu

⁹⁰¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/568.

⁹⁰² İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/562.

⁹⁰³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/563.

yasağın sebebi olmadığını, artık onlardan dolayı etlerin saklanması haram olmayacağını söylemektedirler.⁹⁰⁴ (yani hadisi sadece o olaya hasrederek o olaydan sonra bir kimse kurban kesse ve şehir dışından fakara insanlar da gelse eti üç günden fazla saklayabilirler demektirler.)

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre İbn Hazm sebebin nass ile beyan edildiği yerde o sebebe göre hareket edilmesi gerektiğini ve o sebebin sabit olması durumunda sebebe bağlanan hükümden de delilsiz bir şekilde vazgeçilemeyeceğini söylemektedir. Böylece sebebi, illet gibi icthâdî veya beşerî nitelikli görmemekte ve bunu nassın delaleti çerçevesinde açıklamaktadır.

İbn Hazm, illet ile sebep arasındaki farkı ise şu şekilde açıklamaktadır: İlet, zorunlu olarak başka bir şeyin varlığını gerektiren niteliğin adıdır. İlet malulden ayrı düşünülemez. Ateşin yakma illeti olması gibi. İlet ve malul aynı anda vardır. Biri ötekenden sonra değildir.⁹⁰⁵

Sebeb ise seçebilme hürriyetine sahip (muhtâr) birinin bir şeyi, yapma gerekçesidir. Fakat bu durumda failin isterse o sebepten dolayı yaptığını yapmama özgürlüğü de vardır. Sebeb, müsebbebi zorunlu olarak gerekli kılmaz. Sebeb müsebbebden önce de vardır.⁹⁰⁶

İbn Hazm illetin mahiyetini açıklarken onun bir maksad/gaye/ğarad olduğunu söyleyenlere de bir cevap vermektedir. İbn Hazm'a göre *ğarad*, failin hedeflediği şeydir. Ğarad fiilden sonra gerçekleşir. Dolayısıyla sebep, illet ve ğaradın anlamları birbirinden farklıdır.⁹⁰⁷ İbn Hazm, Allah'ın hükümleri bazı maksatlar için koyabileceğini prensip olarak kabul etmektedir. Ona göre *ğarad*, Allah'ın koymuş

⁹⁰⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/563.

⁹⁰⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/563.

⁹⁰⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/563.

⁹⁰⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/563.

olduğu hükümler sonucunda ortaya çıkan şeydir. Bu da bazen insanların ibret almasıdır. Bazen de dilediğini cennete sokmasıdır.⁹⁰⁸

İbn Hazm illetle alamet/emâre arasında da fark olduğunu belirterek, alameti “iki kimsenin hakkında ittifak ettiği sıfat” olarak tanımlamaktadır.⁹⁰⁹

İbn Hazm, burada Gazâlî’nin de savunmakta olduğu “illetin ancak Şâri’i’ni onu illet kılması ile illet olabileceği” şeklindeki görüşe de değinmektedir. Bu yaklaşımı, illiyet ilişkisini kabul edenlerin bu görüşlerinden dönmeleri olarak nitelermekte ve onlarla kendisi arasında sadece bir isimlendirme farklılığı kaldığını söylemektedir.⁹¹⁰

İlletin mahiyeti ile ilgili açıklamalardan İbn Hazm’ı en çok rahatsız eden açıklama, illetin ma’nâ olarak isimlendirilmesidir. İbn Hazm bunu çok vahim bir kavram kargaşası olarak görmekte⁹¹¹ ve şöyle demektedir: “Ma’nâ, sadece lafzın açıklamasıdır. Mesela “haramın manası nedir?” denirse şöyle dersin: “yapılması helal olmayan her şeydir.””⁹¹² İbn Hazm’ın illete “ma’nâ” denmesini eleştirmesi, ma’nânın lafzın açıklaması olması yönüyle muhatabın anlamaya çalışması ve dikkate alması gereken bir şey olmasından kaynaklanmaktadır. Yani illetin, ma’nâ kapsamına sokularak muteber bir nitelik kazandırılması İbn Hazm’ın bu şekilde bir kullanıma karşı çıkışının ana nedeni olabilir. Şâfi’î’nin illet yerine daha çok ma’nâ kelimesini kullanmayı tercih etmesi, kıyâs anlayışını nassın lafzî yapısından fazla uzaklaşmaksızın oluşturmak istemesine yorulabileceği gibi, illet kelimesinin bu dönemde henüz fazla yaygınlaşmamış olmasına da bağlanabilir.

İbn Hazm, illetin mahiyeti bu kavramlardan hangisi ile açıklanırsa açıklansın yine de bu açıklamaların hükümlerin birer illeti olabileceğini göstermeyeceğini

⁹⁰⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/566.

⁹⁰⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/563.

⁹¹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/569.

⁹¹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/563.

⁹¹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/563.

söyleyerek, bu açıklamaların illet kavramındaki şaibeyi ortadan kaldırmayacağını ve illete dayalı kıyâsı meşru kılmayacağını söylemektedir.⁹¹³ Ona göre, buradaki kavramların isimlerinin ayrı ayrı oluşu da mahiyet bakımından farklı olduklarını göstermektedir.⁹¹⁴ Yani İbn Hazm illeti, başka kelimelerle isimlendirmenin meseleyi çözmediğini söylemektedir.

İbn Hazm bu değerlendirmelerden sonra kavram kargaşasının düşüncede, özellikle de dinî düşüncede ne tür sorunlara yol açacağından bahsederek terminolojide kavramların aslına sadık olarak kullanılmasının önemi üzerinde durmaktadır.⁹¹⁵

İbn Hazm, Allah'ın bazı hükümleri bazı *sebebler*den dolayı koyduğunu ve bunu da beyan ettiğini, bu hükümler dışındaki hükümlerin ise sebatsız olduğunu ve Allah'ın bunları sırf öyle murad ettiği için koyduğunu söylemektedir.⁹¹⁶ O, “Allah yaptığından sorulmaz. Ama onlar sorulurlar”⁹¹⁷ ayetinde de belirtildiği gibi Allah'ın dilediğini yapabileceğini, insanın ise bir şeyi helal veya haram kılma yetkisinin olamayacağını ve Allahın koymuş olduğu hükümler üzerinde ekleme veya çıkarma gibi bir tsarrufta bulunamayacağını söyleyerek bu görüşünü desteklemeye çalışmaktadır.⁹¹⁸ İbn Hazm, Allah'ın beyan etmediği bir sebebi hükümlerin gerekçesi olarak varsayıp ona göre yeni hükümler koymayı dine yapılan bir ekleme ve Hz. Peygamberin bildirdiği dini aşma olarak nitelemektedir.⁹¹⁹

İbn Hazm, fıkıh sahasında illetin felsefedeki anlamının dışına çıkarılarak alamet niteliği taşıyan bir vasıf olarak kabul edilmesinin de sorunları ortadan

⁹¹³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/564.

⁹¹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/564.

⁹¹⁵ Bkz: İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/564.

⁹¹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/565.

⁹¹⁷ 21. Enbiyâ, 23.

⁹¹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/565.

⁹¹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/565.

kaldırmadığını ve kıyâsın ortak illet sayesinde kurulan bir benzerlik esasına dayalı olduğunu söylemekte ve benzerlik kavramının göreceli oluşu üzerinde durmaktadır:

Benzerlik konusunda senden farklı düşünecek birileri mutlaka vardır. Yani nesnelere sadece bir yönden birbirine benzemez başka yönlerden de benzer. Mesela nebiz sarhoş edici olduğu için haramdır dersiniz başka biri “nebizi helal kabul eden kafir olmaz. Ama hamrı helal kabul eden küfre düşer” diyerek hükümlerin de farklı olması gerektiğini söyleyebilir. Buğdayla buğdayı fazlalıklı olarak değişiminin illeti olarak bazıları yiyecek olmasını, bazıları keyfî olması, bazıları da biriktirilebilir olmasını kabul etmişlerdir. Bu illetlerden her biri, ötekini iptal etmektedir ve biri diğerinden daha güçlü değildir. Diğer illetler de böyledir.⁹²⁰

C. İbn Hazm’ın Tabiat Görüşü ve Zâhirîlik

Usûl düşüncesinin ana konusu isim ile müsemma ya da lafız ile ma'nâ arasındaki delâlettir. İsim dile ait bir unsur iken, müsemmâ fizik aleme ait bir unsurdur. İbn Hazm’ın Zâhirî anlayışı, sadece şer’î ilimler açısından söz konusu değildir. Onun tabiat görüşünde de bir tür Zâhirîlik vardır. Nitekim İbn Hazm tabiatın yorumunda da bir “katiyyete” ulaşmak peşindedir. İbn Hazm’a göre Allah eşyada, eşyaya özgü tabiatlar yaratmıştır. Bu tabiatlar, eşyada olduğu gibi bulunan bazı sıfatlardır.⁹²¹ Allah eşyayı değiştirilmesi mümkün olmayan bir takım tabiatları olan türlere göre yaratmıştır. Bu tabiatlar Allah tarafından yaratılmıştır.⁹²² İbn Hazm bu yaklaşımıyla bâtinî ve sufi yorumların önünü almaya çalışmakta kerâmet, sihir gibi kavramları ise reddetmektedir. Eşyânın tabiatının sadece Allah tarafından ve sadece peygamberler için değiştirilebileceğini söylemektedir.⁹²³ Başta Bâkılânî olmak üzere eşyânın tabiatının bir zorunluluk ifade etmediğini söyleyenleri başka bir

⁹²⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/567.

⁹²¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/42

⁹²² İbn Hazm, *el-Fisal*, V/99.

⁹²³ İbn Hazm, *el-Fisal*, V/99.

deyişle eşyada bir takım sabit sıfatların varlığını kabul etmeyenleri ise eleştirmektedir.⁹²⁴ İbn Hazm'ın bu görüşünü Aristo'nun tabiat anlayışıyla desteklediği de ifade edilmektedir.⁹²⁵

İbn Hazm, eşyanın tabiatı hakkındaki bu görüşünü delillendirirken şu ayetleri saymaktadır:

“Rabbinin sözü (kelimesi) doğruluk ve adaletle tamamlandı. Onun sözlerini değiştirecek kimse yoktur.”⁹²⁶

“O, Âdem’e isimlerin hepsini öğretti”⁹²⁷

“O, bir şey murad ederse, yapacağı şey, sadece “ol” demektir. O da hemen oluverir.”⁹²⁸

İbn Hazm bu ayetler çerçevesinde şu değerlendirmede bulunmaktadır: “Allah alemdeki her şeyi değişmeyecek şekilde tertip etmiştir. Daha sonra her şeye (müsemmâ) bir isim koymuştur. Artık bu isimlerden birini, ait olduğu müsemmâdan başkasına vermek caiz değildir. Çünkü bu, Allah’ın sözlerini değiştirmek anlamına gelecektir. Bu müsemmâlardan herhangi birinin öyle isimlendirilmesini gerektiren sıfatlarını değiştirebilmek mümkün olsaydı Allah tarafından verilen ismin o müsemmadan alınması gerekirdi. Durum böyle olduğuna göre, alemde Allah’ın tertip ettiği her şey zatî fasl, nev’ ve cinsleri üzerinedir. Değişikliğe dair bir burhân olması müstesna olmak kaydıyla bunlarda bir değişiklik olmaz.”⁹²⁹

İbn Hazm, Eş’arîlerin eşyanın bir takım değişmez tabiatları olabileceğini tamamen reddettiklerini söylemektedir.⁹³⁰ Buna göre Eş’arîler, ateşte sıcaklığın, karda soğukluğun, hamrda sarhoş ediciliğin sabit bir sıfat olmadığını, Allah’ın ateşe

⁹²⁴ İbn Hazm, *el-Fisal*, V/99.

⁹²⁵ Yefût, s. 114.

⁹²⁶ 6. En’âm, 115.

⁹²⁷ 2. Bakara, 31.

⁹²⁸ 36. Yâsîn, 82.

⁹²⁹ İbn Hazm, *el-Fisal*, V/100.

⁹³⁰ İbn Hazm, *el-Fisal*, V/115.

dokunulduğu anda sıcaklığı; kara dokunulduğu anda ise soğukluğu yarattığını ve Allah'ın dilediğini dilediği gibi yaratacağını söyleyerek⁹³¹ eşyanın tabiatından bahsetmenin Allah'ın kudret sıfatı ile çelişeceğini düşünmüş olmaktadırlar.

İbn Hazm, Eş'arîlerin bu görüşlerinden dolayı Peygamberlerin mucizelerini *harku'l-âde* (adetin dışına çıkılması) diye isimlendirdiklerini çünkü onların ayın iki parçaya bölünmemesi, denizin ikiye ayrılmaması ve ölülerin dirilmemesi gibi şeyleri eşyanın tabiatı ile değil de eşyanın adeti ile açıkladıklarını söylemektedir.⁹³²

Bu felsefi yaklaşımın illet tartışmalarına nasıl etki ettiğini şimdi daha net bir şekilde görme imkanına sahibiz. Zira itikadi açıdan Eş'arî anlayışa mensup olan Gazâlî sebep ile müsebbeb arasındaki birlikteliğin zorunlu değil de “adet ile” olduğunu söyleyerek⁹³³ Eş'arîlerin eşyanın tabiatını reddeden yaklaşımı ile uyumlu bir görüş ortaya koymaktadır.

Burada sebebiyet/illiyet merkezli illet tartışmalarında şu yaklaşımlar ortaya çıkmaktadır. Mutezile eşyanın tabiatını kabul etmekte ve gerek tabiatta gerekse şeriyatta bir illiyet olduğunu düşünmektedir. Eş'arî fukaha ise, tabiatta bir illiyet olacağını kabul etmemekte fakat fıkhıta illetin olabileceğini söylemektedirler. Gazâlî'nin ve onun gibi düşünenlerin bir taraftan tabiatta sebebiyeti reddedip diğer taraftan illetten ve hikmetten bahsetmeleri bir çelişki olarak görülmektedir.⁹³⁴ İbn Hazm ise bu iki anlayıştan farklı olarak *tabiyyâta* illetin ve illiyetin sözkonusu olduğunu *şer'iyatta* ise illetin olamayacağını söylemektedir.⁹³⁵

⁹³¹ İbn Hazm, *el-Fisal*, V/115; Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Dâru'l-Meârif, Kahire (t.y.), s. 239; Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhamed b. Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Ümme Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye*, Beyrût 1998, s. 166.

⁹³² İbn Hazm, *el-Fisal*, V/116.

⁹³³ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 239.

⁹³⁴ İbn Rüşd, s. 169.

⁹³⁵ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 169.

Ona göre *tabiyyât* hakkında illet ile malûlün varlığına veya malûl ile illetin varlığına dair istidlalde bulunmak doğru ve geçerli bir yöntemdir.⁹³⁶ Dinî hükümlerde ise bu anlamda bir illetten bahsetmek mümkün değildir. Haramlık ve helallik gibi hükümlerin aklî bir sebebi yoktur. Bunların sebebi Allah'ın emirleridir.⁹³⁷ İbn Hazm bu noktada “illet” kelimesine başka anlamlar yüklenerek şeriatta kullanılmasına ve bu şekilde bir kavram karışıklığına sebebiyet verilmesine de karşı çıkmaktadır.⁹³⁸

İllyetin tabiyyâta ve şer'iyatta farklı mahiyetlere sahip olduğunu göstermesi bakımından *muallel* kavramı ile *malûl* kavramı arasındaki farka dikkat çekmekte fayda vardır. *Muallel*, illeti tespit edilen veya tespit edilmeye çalışılan veyahut da illeti olduğu düşünülen şeydir. Buna göre *muallel*, aslın hükmüdür. Bu hüküm baştan bilinmekte olup ondan hareketle illete ulaşılması sözkonusu olmaktadır. *Ma'lûl* kavramı ise illetin zorunlu olarak îcab ve intâc ettiği şeydir ki o da fer'de sabit olan hükümdür. Yoksa asl'da sabit olan hüküm değildir.⁹³⁹ Buradan da anlaşıldığına göre illet kavramı, ta'lîl bağlamında epistemolojik bir mahiyete sahipken, illiyet bağlamında ontolojik bir mahiyete sahiptir. *Ma'lûl* ile *muallel* kavramlarının birbirinden ayrılması illet ve illetin ilgili olduğu diğer konuların mahiyetinin daha iyi anlaşılabilmesi için son derece önemlidir. Fakat bu iki kavramı birbiri yerine kullanmakta sakınca görmeyen usûlcüler de vardır.⁹⁴⁰ Bu ayrıma binaen İbn Hazm, ister illiyet, isterse ta'lîl bağlamında olsun dinî alanda illet kavramını reddetmiş olmaktadır.

⁹³⁶ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 163.

⁹³⁷ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 169.

⁹³⁸ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 169.

⁹³⁹ Basrî, II/705.

⁹⁴⁰ Bkz: *Serahsî*, II/142.

İbn Hazm dinî alanın Allah'ın iradesiyle belirlendiğini, tabiat alemi gibi mekanik olmadığını ve sebebiyet prensibine göre oluşmadığını savunarak, tabiat alanı için geçerli olan yöntem ile dinî alan için geçerli olan yöntemin de aynı olamayacağını vurgulamaktadır. İlâhî alan ile tecrübî alan arasındaki bu mahiyet farklılığı, bir taraftan dinî alanda illiyetin reddedilmesini gerektirdiği gibi diğer taraftan da din dili ile normal dil arasında bir ayırımı gidilmesini gerektirmektedir. Allah dilediğini haram ya da helal kıldığı gibi dil alanında da dilediği kelimeye dilediği anlamı vermektedir. Öyleyse dinî metinlerdeki kavramları insanların dil alanında tecrübeleriyle oluşturdukları anlamlara göre anlamak doğru değildir. Bu noktada İbn Hazm, Arap edebiyatının ve şiirinin nassları anlamakta delil olamayacağını söylemektedir.⁹⁴¹ Çünkü ona göre, nasslardaki lafız-ma'nâ arasındaki delâlet ilişkisi yeniden yaratılmıştır. Ve bu ilişkiyi yeni oluşturulmuş haliyle ve kendi sistematigi içerisinde anlamak gerekmektedir.

IV. İBN HAZM'IN KIYÂS'A YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Ta'lîl ile kıyâs birbirini tamamlayan iki konudur. İbn Hazm'ın dini hükümler hakkında ta'lîl ve illiyete yönelik eleştirilerinden sonra şimdi de kıyâsa yönelik eleştirilerinden bahsedeceğiz.

A. İbn Hazm'ın Kıyâs Tanımlarına Yönelik Eleştirileri

Usûlcüler tarafından Kıyâs'ın çeşitli tanımları yapılmıştır. Bu tanımlardan bazıları şunlardır: “Hükümün illeti bakımından fer' ile asl'ın eşit tutulması ya da hükümde itibara alınan manâ (illet) bakımından fer'in asıldan daha güçlü olmasıdır”

“bir hususî meseleyi bir umumî meseleye dahil etmek”

⁹⁴¹ İbn Hazm, I/178.

“ hakkında nass bulunmayan meseleyi (*meskût anh*) nass bulunanan (*mantûk bih*) ilhak etmek”

“Hakkında ihtilâf olan bir meseleyi ittifak edilen meseleye ilhâk etmek”

“Asılda bulunan bazı vasıflardan dolayı fer’i asla hamletmek” gibi tanımları yapılmıştır.⁹⁴²

Bu tanımlar arasında çeşitli farklılıklar olmakla birlikte kıyâsın içeriği ve mahiyeti bakımından bir fikirbirliğinden bahsetmek mümkündür. Buna göre kıyâs şu şekilde gerçekleşmektedir: Hakkında nasslarda açıkça bir hüküm bulunmayan bir şeyin/meselenin (fer’) hükmü araştırılırken, bu mesele ile hükmü nasslarda açıkça belirtilen bir mesele (asl) arasındaki bir benzerlikten hareket edilmekte ve hakkında hüküm bulunmayan o meseleye, hükmü nasslarda açıklanan meselenin hükmün verilmektedir.

İbn Hazm’ın Zâhirî anlayışının en önemli tezâhürü, kıyâsı reddetmesidir. Ona göre kıyâs nassın Zâhirinde olmayan hükümler koyarak Allah’ın hiç kimseye izin vermediği, dine yapılan bir ekleden ibarettir.⁹⁴³

İbn Hazm, öncelikle kıyâs taraftarlarının ortaya koyduğu şekilde kıyâsı tanımlamakta ve kimlerin bu görüşte olduklarını belirtmektedir. Böylece ortaya koyacağı eleştirilerin neye ve kime karşı olacağını da daha baştan açıklamış olmaktadır. İbn Hazm kıyâsçıların kıyâs anlayışını, “Allah’ın kelamında ve Hz. Peygamberin sünnetinde bahsi geçmeyen ve hakkında icmâ da bulunmayan mesele ve hadiselerin Kur’an’da ve Sünnet’te hükmü açıklanan meselelerden hangisine benzediğine bakılıp hakkında nass ya da icmâ olmayan o konular için nassda ve

⁹⁴² Bkz: Basrî, II/697; Cüveynî, *el-Burhân*, II/487; Gazâlî, s. 18; Âmidî, III/165-172; Zerkeşî, V/9; Şevkânî, s. 606; Muhammed el-Hudârî Bek, *Usûlü’l-Fıkh*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrût 1969, s. 289.

⁹⁴³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/503.

icmâda geçen benzer bir meselenin hükmünün verilmesi” şeklinde açıklamaktadır.⁹⁴⁴ Bu kıyâs, onlara göre hakkında nasslarda hüküm bulunan mesele ile hakkında nasslarda hüküm bulunmayan mesele arasındaki illetin ortak oluşundan dolayı yapılmaktadır. Bu durumda illet, hükmün alametidir.⁹⁴⁵

İbn Hazm kıyâsın bu şekilde anlaşılmasını ve tarif edilmesini kıyâsçılar içerisinde ehil olanlara nispet etmektedir.⁹⁴⁶ Böylece Kıyâsçıların içerisinde bir ayrıma gitmekte ve bunlar içerisinde sözleri dikkate alınmayacak kadar yanlış bir yaklaşım içerisinde olanların varlığına da dikkat çekmektedir. Kıyâs taraftarları içerisinde nisbeten daha mantıklı bulunduğu kimseleri İbn Hazm, Şâfiî ashabının hepsi, Hanefî ve Mâlikîlerden bazı gruplar olarak belirlemektedir.⁹⁴⁷ Mâlikî ve Hanefîlerden bir kısmını ise kıyâsın “asıl ile fer’ arasındaki bir tür benzerlikten” dolayı yapılabileceğini söylemelerinden dolayı ilk sınıftan farklı görmektedir.⁹⁴⁸ İbn Hazm’ın ifadesiyle “Kıyâs nedir fıkıh nedir bilmeyen bazı kimseler ise -ki burada maksat Muhammed b. Et-Tayyib el-Bâkılânî’dir- “kıyâs, bir hükmün vücubu ya da iskatı bakımından bir malumu başka bir maluma her ikisini de toplayan bir şeyden ya da vecihden dolayı hamletmektir. “ diye tanımlamıştır. İbn Hazm bu tanımı makul bulmamakta ve özellikle tanımda geçen “iki malum şey” in mahiyetinin kapalı hatta gülünç olduğunu söylemektedir.⁹⁴⁹ Ancak bu tanımın özellikle Şâfiîler arasında yaygın bir şekilde kabul edildiği belirtilmekte⁹⁵⁰ ve “ma’lûmun ma’lûma hamli” ifadesine açıklık getirmeye çalışmaktadır. Bu kullanıma gerekçe olarak “ma’lûm” kelimesinin diğer kelimelerden daha kapsamlı olduğu söylenmektedir.⁹⁵¹

⁹⁴⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/368.

⁹⁴⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/368.

⁹⁴⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/368.

⁹⁴⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/368.

⁹⁴⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/368.

⁹⁴⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/368.

⁹⁵⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, II/487; Âmidî, II/167.

⁹⁵¹ Âmidî, II/167.

İbn Hazm'ın Bâkılânî hakkında kullandığı “kıyâs'tan ve fıkıhtan bîhaber” ifadesinin sadece bir tanım hakkındaki farklı bir yaklaşımından kaynaklanmadığını söylemek mümkündür. Zira İbn Hazm'ın diğer eserlerine baktığımızda, onun Bâkılânî'ye oldukça fazla sayıda eleştiri yönelttiğini görmekteyiz. İbn Hazm, Eş'arî kelam anlayışını özellikle Bakılânî'nin görüşleri üzerinden çürütmeye çalışmakta ve ona çok sert eleştiriler yöneltmektedir. İbn Hazm, Kur'ân'ın benzerini getirmekten acze düşmenin mecazi olduğunu söylemesi⁹⁵² ve Hz. Peygamberin “tebliğde yalan” dışında her türlü günahı işlemesinin caiz olduğu şeklindeki görüşü⁹⁵³ nedeniyle Bâkılânî'yi çok sert şekilde eleştirmektedir.

Kıyâsın asıl ve fer' olmak üzere iki tarafı vardır. İbn Hazm illetin bu iki tarafın ikisi üzerinde de aynı etkiye sahip olup olmaması bakımından kıyâs ehlinin kıyâsı üç kısma ayırdığını söylemektedir⁹⁵⁴:

Birincisi *evlâ* ya da *eşbeh kıyâs*dır (Fehvâ'l-Hitâb): Bir meselede bir hüküm varit olduktan sonra başka bir meselede aynı hükmün verilmesinin evlâ olması,⁹⁵⁵ başka bir deyişle illetin bu ikinci mesele hakkında daha güçlü görülmesidir. İbn Hazm bu tarzdaki kıyâsın, kıyâs ehlinin hemen hepsi tarafından kabul edildiğini söyleyerek çeşitli örnekler vermektedir. Mesela Şâfiîler'e göre *gamûs* olmayan yeminde veya hata ile öldürmekte keffâret vacip ise, kasten gamus yeminde ve adam öldürmede de keffâret evlâ tariki ile vaciptir.⁹⁵⁶ Yine Mâlik ve Şafî'ye göre eğer kişi ile karısının arası cimanın olmaması sebebiyle ayrılabilir ise cimadan daha önemli

⁹⁵² İbn Hazm, *el-Fisal*, V/93.

⁹⁵³ İbn Hazm, *el-Fisal*, V/94.

⁹⁵⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/369.

⁹⁵⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/369.

⁹⁵⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/369; Muhyiddîn en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde (t.y.), XIX/225.

olan nafakanın olmaması durumunda da bu ikisinin ayrılması evlâ tariki ile mümkündür.⁹⁵⁷

İbn Hazm'ın kıyâs-ı evlâ veya kıyâs-ı eşbeh olarak isimlendirdiği bu kıyâs türünün isimlendirmesi konusunda usûlcüler arasında görüş farklılığı vardır. İmâm Şâfiî bu tür kıyâsı ifade etmek için *celî kıyâs* veya *vâdih kıyâs* kavramlarını kullanırken⁹⁵⁸ bunu kıyâs değil de lafzın delâlet veya mefhumuna dahil edenler ise yaygın olarak *mefhûm-ı muvafakât* kavramını kullanılmaktadır.⁹⁵⁹ Bunun yanında bazı usûlcüler ise gerek mefhumu muvafakatta, kıyâs-ı evlada olduğu gibi evleviyet unusunun olmamasını savunmalarından gerekse usûl yazımında farklı bir anlayışa sahip olmalarından dolayı bunun ne bir kıyâs ne de mefhûmu muvafakat olduğunu söyleyerek, bu iki kavram yerine delâletü'n-nass, fehvâ'l-hitâb,⁹⁶⁰ tenbîhu'l-hitâb⁹⁶¹ gibi kavramları kullanmaktadırlar.

İkincisi ise *misl kıyâsıdır*(Lahnu'l-Hitâb): Bu tür kıyâsta illete nisbeti bakımından fer' ile asl birbirine eşit olarak görülmektedir. Mesela Ebû Hanîfe ve Malik'e göre ramazanda gündüz cima edene kefarete gerektiği gibi kasten yemek yiyene de gerekir.⁹⁶² Yine keffâret cimâda bulunan erkeğe gerektiği gibi kasten yapan kadına da gerekir.⁹⁶³ Şafii ise köpeğin yaladığı kabın yedi kere yıkanması gerekiyor ise domuzun yalması durumunda da aynı şekilde yıkanması gerekir

⁹⁵⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/369.

⁹⁵⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, s.512, 513.

⁹⁵⁹ Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi'*, I/240; Âmidî, III/74; Şevkânî, s.156.

⁹⁶⁰ Bâcî, *el-İşâre*, s. 290.

⁹⁶¹ İbn Kudâme, *Ravdatu'n-Nâzir*, s.263.

⁹⁶² Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Dâru'l-Fikr, (b.y.), (t.y.), II/14; Burhânuddîn Ebu'l-Huseyn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Merginânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyetü'l-Mübtedi*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût (t.y.), I/122.

⁹⁶³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/369.

demektedir.⁹⁶⁴ Böylece domuzun yalaması ile köpeğin yalaması birbirine eşit (misil) tutulmuş olmaktadır.

Kıyâs'ın üçüncü kısmı ise *ednâ kıyâstır*.⁹⁶⁵ Bu tür kıyâs, illetin fer'deki etkisi asıldaki etkisinden daha zayıf olmasına rağmen fer'e aslın hükmünün verilmesidir. İbn Hazm bu kıyâsa örnek olarak Ebu Hanîfe ve Malik'e göre -hırsızlık suçunu meydana getiren miktardan dolayı el kesmek gerekiyorsa, yani bir uzuv (el) bu miktar ile mübah hale dönüşüyor ise nikahın konusu olan uzuv da aynı miktarda bir mal sebebiyle helale dönüşebilir. Bu açıdan mihirin asgari miktarı hırsızlık nisabına eşit olarak kabul edilmektedir.⁹⁶⁶ İbn Hazm bu kısma dair Hanefî ve Şafî mezhebinden başka örnekler de vermektedir.⁹⁶⁷

Zâhirîler ise kıyâsı dini konularda tümünden geçersiz saymışlardır.⁹⁶⁸ İbn Hazm hangi türüyle olursa olsun kıyâs düşüncesini reddetmektedir. Kıyâs'ın en güçlü şekli olarak görülmesine rağmen kıyâs-ı evlâyı da reddetmekte ve onu nassın dışına çıkmak olarak değerlendirmektedir. Bu kıyâs türüne örnek olarak genellikle "Anne babaya öf demeyin"⁹⁶⁹ ayeti gösterilmekte ve anne babaya öf demek yasaklandığına göre anne babayı dövmek veya onlara sövmek evlâ tarikiyle yasaklanmıştır şeklinde bir sonuca ulaşılmaktadır. İbn Hazm, bu çıkarımı doğru bulmamakta ve anne-babanın dövülmemesi ya da onlara sövülmemesi hükümlerinin "Anne babaya ihsanda bulunun. Onlardan biri veya ikisi senin yanında yaşlılığa ererler ise onlara öf deme onları azarlama onlara hoş söz söyle. Onlara karşı şefkatten dolayı tevazu kanatlarını indir ve de ki; Allah'ım onlar ben küçükken nasıl beni yetiştirdilerse sen

⁹⁶⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/369.

⁹⁶⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/369.

⁹⁶⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/369; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, II/14.

⁹⁶⁷ Bkz: İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/369.

⁹⁶⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/370.

⁹⁶⁹ 17. İsrâ, 23,24.

de o ikisine merhamet eyle”⁹⁷⁰ ayetinden anlaşıldığını söylemektedir.⁹⁷¹ Bu ayet, anne babaya karşı ihsanı ve güzel söz söylemeyi emretmektedir. Onlara karşı merhametli olmayı ve onları azarlamamayı emretmektedir. İbn Hazm, “öf demeyin” ifadesi, şayet diğer ezâ şekillerinden de nehy etmek anlamına gelseydi, ayrıca anne babaya ihsanın emredilmesinin bir anlamının kalmayacağını söylemektedir.⁹⁷²

İbn Hazm, bu örnekte “öf” demenin hem öf demekten daha hafif ezâyı hem de ondan daha ağır ezâyı içermesinin doğru bir çıkarım olamayacağını söyleyerek burada lafzın delâletinin saptırıldığını belirtmektedir. Buna benzer başka bir örnek ise, eşlere verilen mihirlerin geri alınmamasını emreden “Onlara kıntâr vermiş olsanız hiçbir şey almayın”⁹⁷³ ayetindeki *kıntârın* hem *kıntârdan* fazlasına hem de daha azinâ delalet ettiğinin söylenmesidir.⁹⁷⁴ İbn Hazm buna da karşı çıkarak ne miktarda olursa olsun mihirin geri alınmasını yasaklayan ayetin “eşlerinize verdiklerinizi geri almanız size helal değildir”⁹⁷⁵ ayeti olduğunu söylemektedir.⁹⁷⁶

İbn Hazm eğer “ana babaya öf denmemesini” emreden ayet ile “verilen mihirden kıntâr miktarının alınmasını” yasaklayan ayetlerden başka bu iki konu hakkında hiçbir ayet olmamış olsaydı bu durumda sadece “öf” demek ve sadece kıntâr miktarını geri almak caiz olmazdı bunun dışındakiler ise serbest olurdu diyerek,⁹⁷⁷ Zâhirî bakışı hakkındaki ısrarını ortaya koymaktadır. Bu Zâhirî bakış, sonuç ne olursa olsun nassın delâletine sadık kalmak şeklinde nitelendirilebilir. İbn Hazm böyle bir anlayışın insan aklına ve dilin mantığına da daha uygun olduğunu düşünmekte ve şu örneği vermektedir:

⁹⁷⁰ 17. İsrâ, 24

⁹⁷¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/371.

⁹⁷² İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/370.

⁹⁷³ 4. Nisâ, 20.

⁹⁷⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/374.

⁹⁷⁵ 2. Bakara, 229.

⁹⁷⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/373.

⁹⁷⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/371 ve 373.

Mesela iki şahit Zeyd'in Amr'dan bir kıntâr alacağı var diye şahitlikte bulunsalar, oysa onların gerçek bilgilerine göre bu miktar iki kıntâr ya da daha fazla olsa bu iki şahit, yalancı şahitlikte bulunmuş olurlar. Çünkü insan tabiatına göre hiç kimse “Amr benden bir kıntâr aldı” sözünden bir kıntârdan daha fazlasının alındığını anlamaz. Bunu iddia eden, dil hakkında asılsız bir söz söylemiş ve hiss ile bilinen bir gerçeği göz göre göre reddetmiş ve böylece hakikatin olmadığını söyleyenler zümresine katılmış olur. Böyle birine şöyle denir: Allah yedi kat gökten bahsedince on beş katlı bir göğü mü kastetmiştir?”⁹⁷⁸

Böylece İbn Hazm böyle bir anlayışın nassları anlama noktasında göreceliliğe yol açacağını vurgulamaktadır.

İbn Hazm kıyâs-ı evlâyı eleştirme bağlamında “öf demek” ve “kıntâr” örnekleri yanında yine ayetlerde geçen “zerre ağırlığı”⁹⁷⁹ ve “hardal tanesi ağırlığı”⁹⁸⁰ gibi örnekleri de aynı tarzda ele almakta ve bu ifadeler çerçevesinde kıyâs-ı evlânın geçersizliğini ortaya koymaya çalışmaktadır.⁹⁸¹

İbn Hazm'ın bu değerlendirmeleri çerçevesinde şunu belirtmek gerekir: İbn Hazm bu ifadeleri hakikî anlamları ile ele almaktadır. Oysa “öf demek” dışındaki ifadelerin mecâz olma ihtimali daha yüksektir. Çünkü bu ifadelerin hakikî anlamlarıyla kullanılması adeten/vakiaya göre mümkün görünmemektedir. Mesela *kıntâr*, miktarı hakkında bir çok görüş olmakla birlikte⁹⁸² veznî mallar için kullanılan bir birimdir.⁹⁸³ Buna göre keylî, adedî ve gayr-ı menkûl mallar vezni olmadığı için *kıntâr*ın delaleti kapsamına girmemiş olmaktadır. Başka bir deyişle kıntâr

⁹⁷⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/374.

⁹⁷⁹ 99. Zilzâl, 7-8.

⁹⁸⁰ 21. Enbiyâ, 47.

⁹⁸¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/375.

⁹⁸² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Dâru Hicr, Cîze 2001. V/254-260; Celâluddîn es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, Merkezü Hicr li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, (b.y.) 2003. IV/293-295.

⁹⁸³ Taberî, V/260.

kelimesinin hakiki anlamıyla değerlendirilmesi durumunda veznî olmayan mallardan mihir verilmemesi ya da verilen mihrin geri alınabileceği gibi bir sonuç çıkacaktır ki bu, konu hakkındaki hükümlerle uyumlu bir yaklaşım değildir. Ayrıca günlük hayatta mihirde “kıntâr miktarı mal vermek” gibi bir uygulama (adet/vakıa) da yoktur. Bütün bunlar kelimenin mecazî anlamda kullanıldığına delâlet etmektedir. Aynı şekilde ayette “zerre ağırlığı” ifadesi ameller için kullanılmaktadır. Oysa amellerin gerçek anlamda bir ağırlığı olduğundan bahsetmek mümkün değildir. “Hardal tanesi ağırlığı” ifadesinin geçtiği ayette ise Allah’ın kıyamet günü terazileri adaletle kuracağı ve hiç kimseye hardal tanesi ağırlığı haksızlık yapılmayacağı ifade edilmektedir. Haksızlık gibi soyut bir kavramın ise somut bir ağırlığından bahsedilemez. Bu bakımdan bu örnekler kıyâs-ı evlânın ne kabulü ne de reddi için örnek olarak kullanılmak için uygun özellikte değildir.

Kıyâs-ı evlâyâ delil olarak gösterilen başka bir örnek ise “mallarınızı aranızda batıl olarak yemeyiniz” (Hud 188) ayeti çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. İbn Hazm ayette malların haksızlıkla yenmesi haram kılındığına göre yeme dışındaki itlâf, yakma gibi fiillerin de evlâ tariki ile yasaklandığı hükmünün kıyâs ile elde edildiği görüşüne karşı çıkmakta ve bu iddiaya şu yanıtı vermektedir:

Veda haccında Hz. Peygamber, “kanlarınız mallarınız ve ırzlarınız haramdır” buyurmuştur. Ayrıca başka ayet ve hadislerde de bu beyan edilmiştir. Eğer elimizde sadece bu ayet olsaydı malın sadece yenmesi haram olurdu. Onun dışındaki fiillerin hükmü kendi delillerine mevkufl olurdu. Sadece yemenin haram olması anlamsız da olmazdı. Zira Allah oruçta sadece yemeyi haram kılmış fakat yiyeceğin satılması veya hibe edilmesi gibi mal üzerinde gerçekleşen diğer fiilleri haram kılmamıştır. Aynı şekilde baba, anne arkadaş ve akrabanın evinden yemek mübahtır. Ancak almak haramdır. O zaman, bu kıyâsı yapanlar, bu konuda da yemeye kıyâslayarak

almayı da mübah kılsalar ya! Ya da yemenin haramlığına kıyâsen oruçlunun bir yiyeceği temellüküne ya da satmasına da haram deseler ya!⁹⁸⁴

Böylece İbn Hazm, kıyâsın en güçlü türü olarak sayılabilecek kıyâs-ı evlâyı reddetmekte ve bundan daha zayıf olan kıyâs çeşitlerinin de bâtil olduğunu söylemektedir.⁹⁸⁵

İbn Hazm, kıyâs ile karıştırılan ancak aslında kıyâs olmayan üç kavramdan bahsetmektedir. Bu kavramlar *tefrî'*, *netâic* ve *nezâir* kavramlarıdır. İbn Hazm bu kavramları şu şekilde tanımlamaktadır:

Tefrî': Nassın icmâli altına giren meselelerin ayrıntılandırılmasıdır. Mesela hadiste “her kim namazında fazladan ya da eksik bir şey yaparsa selam versin ve peşinden iki secde yapsın” buyrulmaktadır. Unutarak namazı altı ya da yedi rekat kılan ya da fazladan bir iki veya daha çok sayıda secde yapan kişinin durumu bu hadisin kapsamına girmektedir.⁹⁸⁶ Burada, hadiste belirtilen “namazda unutma” ile ilgili genel bir kuralın pratik örneğinin açıklanması (*terfii*) sözkonusudur. Fıkıhta bunun örneği oldukça fazladır.

İbn Hazm, *netâic* ile hüküm vermeyi ise örnek ile açıklamaktadır: Mesela Hz. Peygamber “her sarhoş edici hamrdır ve her hamr haramdır” buyurmuştur. Bunun neticesi şudur: sarhoş ederse bal şerbeti de olsa haramdır. Fıkıhta bu yolla bir şey hakkında hüküm vermek de sıkça rastlanılan bir durumdur.⁹⁸⁷

Nezâir kavramında ise bir kimse için geçerli olan bir hükmün aynı durumdaki bir başka kimse için de geçerli olması söz konusudur. Mesela Hz. Peygamber bir

⁹⁸⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/376.

⁹⁸⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/370.

⁹⁸⁶ İbn Hazm, *Resâil*, III/102.

⁹⁸⁷ İbn Hazm, *Resâil*, III/102.

kadına “hayız başlarsa namazı terk et” buyurmuştur. Buna göre her hayızın hükmü, hadiste geçen hayızın hükmü gibidir.⁹⁸⁸

İbn Hazm kıyâstan ayırmaya çalıştığı bu üç kavram çerçevesinde hüküm vermeyi zahir ile hüküm verme olarak görmektedir.⁹⁸⁹ Örneklerde de belirtildiği üzere bu kavramlar çerçevesinde yapılan, sadece nassın uygulanmasından ibarettir. Fakat ona göre kıyâs bütün bunlardan farklıdır. Kıyâs, hükmü nassla beyan edilmeyen bir konuda, nass ile beyan edilen başka bir meselenin hükmü ile hükmetmektir. Mesela tuzla tuzun, buğdayla buğdayın, hurmayla hurmanın eşit miktarda değişiminin haram olmasına kıyâsen cevizle cevizin de farklı miktarlarda ve peşin olmaksızın değişiminin haram kılınması gibi. İşte batıl olan ve Allah’ın izin vermediği de budur.”⁹⁹⁰

Dâvûd b. Alî’nin aklen, kıyâs ile amel olunabileceğini ancak şeriatın bunu yasakladığını söylediği ifade edilmektedir.⁹⁹¹ İbn Hazm ise aşağıda da açıklayacağımız üzere kıyâsı naklen reddettiği gibi aklen de reddetmektedir.

B. İbn Hazm’ın Kıyâs’ın Kavramsal Mahiyetine Eleştirisi

İbn Hazm, bir taraftan fikhî kıyâsın geçerli bir akıl yürütme yöntemi olamayacağını söylerken diğer taraftan mantıkî kıyâsı gerek fıkıhta gerekse diğer ilimlerde geçerli bir akıl yürütme yolu olarak görmektedir. İbn Hazm, bu iki yöntemin içerik olarak birbirinden farklı olmasına rağmen isim olarak her ikisinin de “kıyâs” diye isimlendirilmesinin, fikhî kıyâs lehinde suistimal edildiğini ve fikhî kıyâsın sanki mantıkî kıyâsla aynı geçerliliğe ve muteberliğe sahipmiş gibi

⁹⁸⁸ İbn Hazm, *Resâil*, III/102.

⁹⁸⁹ İbn Hazm, *Resâil*, III/102.

⁹⁹⁰ İbn Hazm, *Resâil*, III/102.

⁹⁹¹ Ebu’l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *el-İşâre fî Ma’rifeti’l-Usûl ve’l-Vecâze fî Ma’rifeti’d-Delîl, el-Matbaatü’t-Tûnûsiyye, Tûnus 1344h., s. 61.*

sunulduğunu söylemektedir.⁹⁹² İbn Hazm, bunun önüne geçmek için öncelikle bu iki kavramı hem içerik hem de isim olarak birbirinden ayırmaktadır.

İbn Hazm fikhî kıyâsın tâbiîn asrında ortaya çıkan bir kavram olduğunu⁹⁹³ bundan önce İslam öncesi dönem de dahil olmak üzere Araplar tarafından bilinmediğini söylemektedir.⁹⁹⁴ Başka bir deyişle İbn Hazm fıkıh sahasında kıyâsın hem isim hem de içerik olarak sonradan ortaya çıktığını söylemekte ve fikhî kıyâsı bu iki yönüyle de kabul etmemektedir.

İbn Hazm, mantıkî kıyâsı ise içerik olarak kabul etmekte fakat bunun için “kıyâs” kelimesinin kullanılmasını reddetmektedir. Aristo mantığındaki adı *sylogism* olan bu kavramın Arapça’ya yanlış bir şekilde “kıyâs” diye tercüme edildiğini söylemektedir.⁹⁹⁵ Aristo’nun ortaya koymuş olduğu şekliyle mantıkta “kıyâs” şeklinde tercüme edilmeyi gerektiren bir kavramın olmadığını söyleyerek iki mukaddimeden zorunlu bir sonucun elde edilmesi olan *sylogism* kavramını karşılamak üzere kıyâs kelimesi yerine “*câmia*” kelimesini önermektedir.⁹⁹⁶

İbn Hazm, bu kavram kargaşasının usûlde olumsuz sonuçlar doğurduğunu ise şu ifadelerle açıklamaktadır:

Mütেকaddimûn (Bizden önce İslam dünyasında mantıkla uğraşan kimseler) mukaddimleri kıyâs diye isimlendirmişlerdir. Kıyâs taraftarı kardeşlerimiz (fukaha) ise zayıf ve sofistیک bir hilede bulunarak (kendi yaptıkları) tahakküm ve safsataya kıyâs adını verdiler.... Mezmûm olan istikra ile gerçekleştirdikleri tahakkümlerine kıyâs adını verdiler. Böylece başkalarının hak bir şeye verdikleri bir ismi onlar batıl bir şeye vererek o batılı sahih kılmaya çalıştılar.⁹⁹⁷

⁹⁹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/100.

⁹⁹³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/516.

⁹⁹⁴ Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm, *İbtalü'l-Kıyâs*, s.170.

⁹⁹⁵ İbn Hazm, *et-Takrib*, s.106.

⁹⁹⁶ İbn Hazm, *et-Takrib*, s.106.

⁹⁹⁷ İbn Hazm, *et-Takrib*, s.173.

Burada İbn Hazm'ın eleştirisi tıpkı “illet” kavramında olduğu gibi kıyâs kavramının da dinî ilimlerde yanlış şekilde kullanılması, başka bir deyişle bu kavramların dinî ilimlere yanlış bir şekilde adapte edildiği noktasında odaklanmaktadır. İbn Hazm, bir olumsuzluk olarak gördüğü bu durumu, kıyâs kelimesini gerek mantıktan gerekse fıkıhtan dışlayarak aşmaya çalışmaktadır.

Aristo mantığının İslam dünyasında iyice yerleşmesinden sonra fikhî kıyâsın ve kısımlarının ele alınışı, Aristo mantığındaki kıyâsın ele alınışıyla bazı açılardan benzerlik göstermiştir. Her ne kadar bu iki kıyâs mahiyet bakımından birbirinden ayrı olsa da fikhî kıyâsın bazı usûlcüler tarafından ele alınışında Aristo'nun burhân anlayışının izleri net bir şekilde görülmektedir. Nitekim Aristo mantığında hüccet/burhân/ispat, iki kısım olarak ele alınmaktadır. Bunlardan ilki aksi ile kanıttır. İkincisi ise İbn Hazm'ın câmia olarak isimlendirdiği mantikî kıyâstır (dedüksüyon).⁹⁹⁸

Âmidî, usûlcülerin iki tür kıyâstan bahsettiğini söyleyerek bunların “kıyâsu'l-aks” ve “kıyâsu't-tard” olduğunu söylemektedir. Birincisi “illetlerin farklılığından belirli bir mesele için sabit olan bir hükmün diğer meselede tam tersinin sabit olmasıdır.”⁹⁹⁹ İkincisi ise, “aslın hükmünden elde edilen illet (illet-i mustanbata) hakkında asıl ile fer'i eşit görmektir”¹⁰⁰⁰ ondan daha önce Ebu'l-Huseyn el-Basrî de kıyâsın bu iki kısmından bahsetmiştir.¹⁰⁰¹ Bu ikili taksim ise Aristo mantığındaki ikili burhân taksimi ile paralellik arz etmektedir.

⁹⁹⁸ Bkz: Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, s. 4-5; İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 105-110; Küçük, s.114.

⁹⁹⁹ Âmidî, III/164.

¹⁰⁰⁰ Âmidî, III/170.

¹⁰⁰¹ Basrî, II/698-99.

C. İbn Hazm'a Göre Kıyâsın Meşru Olmadığını Gösteren Deliller

İbn Hazm'a göre, re'yin ve kıyâs'ın geçersizliği her şeyden önce ayetlerle sabittir. Bu ayetlerden bazıları şunlardır:

“Ey îman edenler, Allah'ın ve Rasûlünün önüne geçmeyiniz.”¹⁰⁰²

“Hakkında bilgin olmayan şeyin peşine düşme. Kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan mesuldür.”¹⁰⁰³

“Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.”¹⁰⁰⁴

“Rabbin unutkan değildir.”¹⁰⁰⁵

İbn Hazm, bu ayetlere ek olarak istishâba dayanarak kıyâsı reddetmektedir. Şöyle ki; asl olan, insanın dinî konularda hiç bir şey bilmemesidir. Bunu gösteren ayetler ise şunlardır:

“Allah sizi annelerinizin karnından hiçbir şey bilmez halde çıkardı.”¹⁰⁰⁶

“Aynı şekilde size içinizden Rasûller gönderdik ki size ayetlerimizi okusunlar, sizi arındırsınlar, size kitabı ve hikmeti öğretsinler ve size bilmediğiniz şeyleri öğretsinler.”¹⁰⁰⁷

“Şeytan size kötü ve çirkin olan işleri ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemeyi emreder.”¹⁰⁰⁸

Bütün bu nasslardan anlaşılan, insanların dünyaya bilgisiz olarak geldiğidir. Sonra bilgimiz olmadan Allah hakkında konuşmamız haram kılınmıştır. Allah, İblis'in bize Allah hakkında bilgimiz olmadan konuşmayı emrettiğini de

¹⁰⁰² 49. Hucurât, 1.

¹⁰⁰³ 17. İsrâ, 36.

¹⁰⁰⁴ 6. Enâm, 38.

¹⁰⁰⁵ 19. Meryem, 64.

¹⁰⁰⁶ 16. Nahl, 78

¹⁰⁰⁷ 2. Bakara, 151.

¹⁰⁰⁸ 2. Bakara, 169.

bildirmektedir. Böylece ister kıyâsla ister kıyâssız bilgimiz olmadan hükümler hakkında konuşmak haramdır.¹⁰⁰⁹

Bütün bunlar İbn Hazm'a göre kıyâsın geçersizliğini gösteren delillerdir. Ancak ona göre bu konuda böylesine hususî deliller olmamış olsaydı dahi, geçerliliğine dair bir delilin olmayışı da kıyâsın geçersiz olduğuna bir burhân olurdu.¹⁰¹⁰

İbn Hazm, kıyâsın geçersiz olduğunu gösteren bir çok hadisin varlığından da bahsetmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır:

Hz. Peygamber'in, kendisine gelen ipek bir kıyafeti Hz. Ömer'e hediye etmesi üzerine Hz. Ömer Hz. Peygamber'e "ipek elbise giyinmek hakkında söylediklerin ortadayken mi bana bunu gönderdin?" diye sorunca Hz. Peygamber, "faydalanasın (başka bir işte kullanasın) diye gönderdim" buyurmuştur. Aynı olayın başkalarının başından da geçtiğini anlatan rivayetler de vardır.¹⁰¹¹ İbn Hazm, bu hadisle Hz. Peygamber'in, malik olma, satma ve faydalanma ile giyinmeyi aynı şekilde değerlendirmekte Hz. Ömer'in yanlışlığını beyan ettiğini söylemektedir. Burada ipek giymenin hükmünün haram olarak nasla beyan edilmesinden sonra, satılması, faydalanılması gibi diğer şeyler ibâha üzere kalmıştır.¹⁰¹² Bu durumda yapılması gereken şey, bir hükme açıklandığı şekliyle/kadarıyla bağlı kalınması ve söz konusu nassta beyan edilmeyen diğer hususların hükümlerinin ise kendi delillerine bağlı olarak belirlenmesidir.

Hz. Peygamber başka bir hadiste şöyle buyurmuştur: "Allah size farzlar koymuştur. Bu farzları zayi etmeyiniz. Bazı hadler belirlemiştir. Bunları aşmayınız. Bazı şeylerden nehy etmiştir. Bunları çiğnemeyiniz. Bazı şeyler hakkında da

¹⁰⁰⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/493.

¹⁰¹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/494.

¹⁰¹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/505.

¹⁰¹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/505.

unutmaksızın fakat sizlere rahmetinden dolayı sükut etmiştir. Bunları da araştırmayınız.”¹⁰¹³ Bu hadis de İbn Hazm’a göre kıyâsı geçersiz kılan önemli delillerden biridir.

İbn Hazm bunlara ek olarak Sahâbe ve Tâbiîn’den rivayet olunan ve re’yden uzak durulması gerektiğini ifade eden bir çok fetvâdan bahsetmektedir.¹⁰¹⁴ Bunun yanında İbn Hazm, Ebû Hanife ve Mâlik b. Enes gibi imamların da kıyâsa başvurulmamasını ifade eden çeşitli görüşlerinin olduğunu söylemekte, bu görüşlerine rağmen kıyâsa başvurmalarını ise onların masum olmadığı ile açıklamakta ve bu konuda Kur’ân’ın hakemliğinin bu iki yaklaşımdan hangisinin daha doğru olduğunu ortaya koyacağını söylemektedir.¹⁰¹⁵

D. İbn Hazm’ın Kıyâs’ın Naklî Delillerine Yönelik Eleştirileri

İbn Hazm, kıyâsın hücciyetini reddederken kıyâsı kabul edenlerin ortaya koyduğu delillerin kıyâsı ne derece meşru kılacağını tartışmaya açmakta ve bu delillerin kıyâsı ispat edecek mahiyette olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Kıyâsçıların kıyâsın geçerliliğini ispat etmek için öne sürdüğü bazı ayet ve hadisleri İbn Hazm tek tek ele almaktadır. Bu ayetlerden biri de “ey basiret sahipleri ibret alın”¹⁰¹⁶ ayetidir.¹⁰¹⁷ İbn Hazm bu ayetin kıyâs taraftarlarının ana delili olduğunu fakat bu ayetten maksadın Allah’ın kudreti hakkında düşünmemiz ve Allah’a isyan edenlerin başına neler geldiğini görmemiz olduğunu söylemektedir.¹⁰¹⁸ Kıyâsı, ayette bahsi geçen *ibret* veya *itibar* kapsamına sokmanın, kıyâsçıların batıl

¹⁰¹³ Alî b. Ömer Ebû'l-Hasen ed-Dârakutnî, *es-Sünen*, Dâru'l-Ma'rfe, Beyrût 1966, Hadis no: 42, IV/183; İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/506.

¹⁰¹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/507-511.

¹⁰¹⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/515.

¹⁰¹⁶ 59. Haşr, 2.

¹⁰¹⁷ Bâcî, *el-İşâre fî Ma'rifeti'l-Usûl*, s. 61; Hacvî, I/48; Âlûsî, *er-Re'yu'l-Âmm*, s.36.

¹⁰¹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/387.

olan bir şeyi hak olan bir isimle isimlendirme adetlerinin bir devamı olduğunu belirtmekte ve böyle bir şeyi yapmaktan haya etmediklerini söylemektedir.¹⁰¹⁹

İbn Hazm ibret almak ile kıyâs yapmak arasındaki ilişkiyi reddetmek için ibret kelimesinin geçtiği başka ayetlere de değinmektedir: Örneğin “Sizin için hayvanlarda ibret vardır. Size onların karınlarındaki işkembedeki artık ile kan arasından gelen, içenlerin boğazından kolayca geçen halis bir süt içiriyoruz. Hurma ve üzüm meyvelerinden hem içki hem de güzel rızık edirsiniz. Bunda akleden bir kavim için işaret vardır”¹⁰²⁰ ayetinde İbn Hazm’a göre aslında kıyâsın ispatı değil, tam aksine kıyâsın iptal edilmesi söz konusudur. Zira Allah yenilmesi haram olan işkembedeki artıklar ile kanın arasından helal olan sütün; helal olan meyvelerden ise haram olan içkinin çıktığını söylemektedir.¹⁰²¹ Yani haram olan şeylerden helal olan bir şey, helal olan bir şeyden ise haram bir şey çıkabilmektedir. Bu da İbn Hazm’a göre aklın ve insan tecrübesinin helal ve haramı bilme noktasında aciz kalacağını göstermektedir.

İbn Hazm, kıyâsa Kur’ân’da geçen “ibret” anlamının verilmesini dil mantığı açısından da yerinde bulmamaktadır. Ona göre, “dilde isimlendirme iki şekilde olur. Birincisi, Araplardan duyarak bir şeyin isminin bilinmesi şeklindedir. Araplar cahiliye devrinde hükümlerde kıyâsı bilmemekteydi. Çünkü kitabî bir şeriatları yoktu. Dolayısıyla bu dönemde kıyâs için bir isim de yoktur. İkincisi ise, Allah’ın salât, zekât, imân, küfür gibi dildeki bazı isimlere şer’î anlamlar yüklemesi şeklindedir. Bu isimlere şer’î isim denir. Allah ve rasulü kıyâs yapmaktan yücedir. Dolayısıyla kıyâsı “ibret” diye isimlendirmeleri de söz konusu olamaz. Bu iki kısım bu dili konuşan herkes ve her müslüman için bütün zamanlar için bağlayıcıdır. Ancak insanlar maksatlarını birbirlerine anlatmada bazı isimler üzerinde

¹⁰¹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/387.

¹⁰²⁰ 16. Nahl, 66.

¹⁰²¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/389.

uzlaşabilirler. Bu da mübahtır. Ancak bu uzlaştıkları isimlerle insanların kafalarını karıştırma hakları yoktur.”¹⁰²²

İbn Hazm, yaygın usûl anlayışına başka kavramlar dolayısıyla yönelttiği eleştiriyi burada da yöneltmekte ve kıyâs yapmayı ibret almak kapsamına sokmanın, bâtil olan bir şeye hak olan bir şeyin isminin verilmesi anlamına geldiğini söylemekte ve bunu içkiyi bal diye isimlendirmeye benzetmektedir.¹⁰²³

İbn Hazm, Kıyâs’ın meşruiyetine delil olarak kullanılan ve Muaz hadisi olarak bilinen hadisin ise tek bir tarikten rivayet edildiğini ve rivayet zincirinde meçhul kimselerin bulunduğunu söylemekte ve bu hadisi sübut bakımından reddetmektedir.¹⁰²⁴ İbn Hazm bu hadisin ravi halkalarından biri olan el-Hâris b. Ömer’in meçhul olduğunu, meçhul ravilerin ise rivayetinin hüccet olamayacağını söylemektedir. Buhârî’nin de aynı gerekçe ile bu hadisi sahih kabul etmediğini belirterek bu hadisin uydurma olduğu hükmüne varmaktadır.¹⁰²⁵ O, sahâbeden rivayette bulunan tabîler arasında güvenilir bazı kimselerin olabileceğini bu bakımdan meçhul birinin hadisinin hüccet olamayacağını savunmaktadır.¹⁰²⁶

İbn Hazm bu hadisin senedi yanında metnini de eleştirmektedir. Çünkü bu hadisten, Kur’ân ve Sünnet’le beyan edilmediği halde dinde bazı hükümlerin var olduğu sonucu çıkmaktadır. Hâlbuki din nasslar ile tamamlanmıştır.¹⁰²⁷ Yani hakkında nass olmayan bir mesele olması ona göre mümkün değildir. Üstelik İbn Hazm’a göre bu hadis sahih bile olsa yine de bu hadise kıyâsın meşru olduğuna dair bir şey yoktur. Çünkü hadiste kıyâstan değil, reyden bahsedilmektedir. Rey ise kıyâstan başkadır. Rey, sonuç bakımından en maslahatlı en ihtiyatlı ve en selametli

¹⁰²² İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/392.

¹⁰²³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/392.

¹⁰²⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/417.

¹⁰²⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/418.

¹⁰²⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/418.

¹⁰²⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/418.

ile hükmetmektir. Kıyâs ise ister en maslahatlı, en ihtiyatlı, en selametli olsun ister olmasın hakkında hüküm bulunmayan bir konuda hakkında hüküm bulunan bir meselenin hükmünü vermektir.¹⁰²⁸

İbn Hazm'a göre "hakim icthâd edip hata ederse bir, isabet ederse iki ecir vardır" hadisinden de ne kıyâsın ne de re'yin hücciyetine dair bir anlam çıkarılamaz. Çünkü bu hadiste kıyâsın değil sadece icthadın mübah olduğu ifade edilmektedir.¹⁰²⁹ Yani bu icthadın içeriğine dair bir açıklama söz konusu değildir. İctihâd ise, kıyâs ya da rey değildir. İctihad karşılaşılan bir meselenin hükmünü Kur'ân ve Sünnet'te bulabilmek için olanca gayreti sarf etmek demektir. Kim ayetlerde ve hadislerde bu araştırmayı yaparsa üzerine düşen icthadı yapmış olur. Hükmü nasslarda bulabilirse isabet etmiş olur. Hükmü arayıp (talep) bulduğu (isabet) için iki ecir alır. Hükmü yerinde (Kur'ân ve Sünnet'te) bulamazsa bir ecir alır. Şüphesiz hüküm olduğu yerde durmaktadır. Ancak Allah kimini o hükmü bulmaya muvaffak kılar kimini kılmaz. Bu durumda nasslardaki bir hükmün bütün Müslümanların bilgisinden gaip olması mümkün değildir.¹⁰³⁰

E. İbn Hazm'ın Kıyâsın Meşruiyetine Dair İcmâ Olduğu Görüşünü Reddi

İbn Hazm,, kıyâsın geçerli bir asıl olduğu konusunda icmâ olduğuna itiraz etmekte ve böyle bir icmân olmadığını söylemektedir.¹⁰³¹ İbn Hazm, bu icmâ iddiasının iyice araştırılmadan söylenen rasgele ortaya atılmış bir iddia olduğunu ifade etmektedir.¹⁰³²

¹⁰²⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/418.

¹⁰²⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/419.

¹⁰³⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/419.

¹⁰³¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/420.

¹⁰³² İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/420.

İbn Hazm, icmâ olması bir yana, Sahâbe ve Tâbiînden kıyâsın meşruiyetine dair sadece bir rivayet dışında herhangi bir rivayetin de olmadığını iddia etmektedir.¹⁰³³ İbn Hazm'ın böyle bir konuda bu kadar kesin bir iddiada bulunması, onun sahâbe ve tâbiînden gelen rivayetlerin hepsini inceleyip incelemediği sorusunu gündeme getirmektedir. İbn Hazm, sahâbe ve tabiinden rivayet edilen fetvâlar hakkında net rakamlar vererek bu iddiasını şu ifadelerle ispat etmeye çalışmaktadır:

“Onbinlerce sahâbe vardı. Bunlardan sadece 1300 kûsur sahâbi, rivayette bulunmuştur. Bunlardan 140 kûsurundan fıkıh ve fetva rivayet edilmiştir. Yine 10 civarında mesele nakledilmiştir ki, bunlarda kıyâs ile amel olunduğu zannedilmektedir. Hâlbuki bu meseleler tahkik edilince aslında bunların kıyâs olmadığı ortaya çıkar. Bunların da bir kısmının senedi düşük bir kısmının sahihtir. Kıyâsın iptaline dair ise bütün bunlardan çok daha fazlası rivayet edilmiştir. Kıyâs ile amel etmek, ne sahâbe ne tabiînden ne tebe-i tabiînden dönemde mevcut değildir.”¹⁰³⁴

Aynı şekilde İbn Hazm sahâbenin görüş bildirdiği mesele sayısını ise yirmi bin olarak vermekte ancak bunlar içerisinde kıyâsın meşruiyetine delil olabilecek hiçbir şeyin olmadığını söylemektedir.¹⁰³⁵

İbn Hazm, böylece kıyâsın sonradan ortaya çıktığını dolayısıyla meşruiyetine dair bir icmâ bulunmasının da mümkün olamayacağını ifade etmiş olmaktadır. O, Kıyâs'ın önce Şâfiî ashâbı içinde ortaya çıktığını, daha sonra Ebû Hanîfe ashâbı tarafından benimsendiğini ve onlardan sonra da Mâlik ashâbının bu konuda onları takip ettiğini söyleyerek, bu durumun kıyâsı kabul edenler tarafından da gayet iyi

¹⁰³³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/420.

¹⁰³⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/421.

¹⁰³⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/422.

şekilde bilindiğini iddia etmektedir.¹⁰³⁶ İbn Hazm kıyâs kelimesinin sahâbe ve tâbîîn tarafından telaffuz dahi edilmediğini söylemektedir.¹⁰³⁷

İbn Hazm, kıyâs ehlinden bazılarının hükümlerin “illetleri” veya “ta’lîli” gibi kavramları kullanmaktan kaçınarak onun yerine “teşbîh”, “temsîl” ve “tanzîr” kelimelerini kullandıklarını ve bunu da kıyâs kelimesinin şaibeli bir kelime oluşuna bağlamaktadır.¹⁰³⁸ Fakat kıyâs kelimesini kullanmaktan kaçınmalarının çok önemli olmadığını çünkü bu kavramları içerik olarak kaçıttıkları kavram (kıyâs) ile aynı anlamda kullandıklarını söylemektedir.¹⁰³⁹ Bu durumda İbn Hazm’a göre kıyâs, geçerli bir asıl değildir. Çünkü eğer geçerli olmuş olsaydı Hz. Peygamber mutlaka kıyâs ile amel edilebileceğine dair bir açıklamada bulunurdu.¹⁰⁴⁰

F. İbn Hazm’ın Sahâbe’nin Kıyâs Yaptığına Dair İleri Sürülen Delillere İtirazı

Sahâbenin Kıyâs yaptığına veya kıyâsı tasvip ettiğine dair ileri sürülen en önemli delil, Hz. Ömer’in Ebû Musa el-Eş’arî’ye yazdığı iddia edilen mektuptur. İbn Hazm bu mektubun iki senet zinciri ile rivayet edildiğini söylemektedir.¹⁰⁴¹ İbn Hazm birinci rivayetin senedini belirttikten sonra bu rivayete göre mektupta geçen şu ifadeleri iktibas etmektedir: “Hakkında Kitab’da ve Sünnet’te bir şey bulunmayan ve içinde kesin bir kanaat oluşmayan konuları iyice anlamaya çalış. Sonra o meseleye benzer örnekleri ve misalleri belirle ve olayları birbirine kıyâs et. Sonra doğruya daha çok benzeyene ve Allah’a daha yakın olana yönel.” Daha sonra bu ifadenin

¹⁰³⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/421.

¹⁰³⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/421.

¹⁰³⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/422.

¹⁰³⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/422.

¹⁰⁴⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/422.

¹⁰⁴¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/442.

mektubun, diğerk rivayette yer alan ve anlam bakımından aynı fakat lafzen değişik şeklini de belirtmektedir.¹⁰⁴²

İbn Hazm bu mektubun sahih olmadığını kesin bir dille söylemektedir.¹⁰⁴³ Buna dair ileri sürdüğü gerekçe ise, mektubun ilk rivayet zincirinde yer alan Abdülmelik b. Velid b. Ma'dân'ın oluşudur. İbn Hazm, Kûfeli olduğunu söylediği bu kişinin hadisinin metrûk, babasının ise meçhûl olduğunu kaydetmektedir.¹⁰⁴⁴ İkinci rivayette yer alan Kadı Ahmed b. Muhammed el-Kerecî, Muhammed b. Abdillâh el-Allâf, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Verrâk, Abdullâh b. Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yahyâ b. Ebî Âmir el-Adenî ve Süfyân'a kadar sayılan bütün ravilerin tamamıyla meçhul olduğunu, buna ek olarak rivayetin senet bakımından da munkatî olduğunu söylemektedir.¹⁰⁴⁵ Bu noktalardan hareketle İbn Hazm böyle bir rivayetle hüküm vermenin yanlış olacağı kanaatine varmaktadır.

İbn Hazm, senet bakımından düşük bir rivayete dayandığını belirttiği bu mektubun aynı zamanda uydurma olduğunu gösteren apaçık ifadeler taşıdığını söylemektedir. İbn Hazm'a göre, bu uydurma kısım, "sonra doğruya daha çok benzeyene ve Allah'a daha yakın olana yönel" kısmıdır. O, kıyâs yapacak kimsenin hangi şeyin Allah'a daha yakın olduğunu kesin olarak bilemeyeceğini söylemekte ve "doğruya daha çok benzeyene yönelmek" sözünü de aynı şekilde değerlendirmektedir. İbn Hazm, "bir şey ya haktır ya bâtıldır. Hakka benzeyen şey de aynı şekilde ya haktır ya bâtıldır" diyerek doğruya benzemenin doğru olma anlamına gelmeyeceğini vurgulamaktadır.¹⁰⁴⁶

¹⁰⁴² İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/442.

¹⁰⁴³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/443.

¹⁰⁴⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/443.

¹⁰⁴⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/443.

¹⁰⁴⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/444.

Aslında İbn Hazm'ın bu rivayeti çürütmeye çalışması, sırf muhaliflerini daha iyi bir şekilde ikna etmek açısındandır. Yoksa bu rivayet sağlam bile olsa İbn Hazm'a göre yine de hiçbir değeri olmayacaktır. Çünkü ona göre Hz. Peygamber'in dışında, hiç kimsenin sözünde bir hüccet yoktur.¹⁰⁴⁷ O Hz. Ömer'e atfedilen bu mektuba bu derece sağlam şekilde bağlanılmasını da bir tutarsızlık olarak görmekte ve bu rivayeti kabul edenlerin nice meselede Hz. Ömerin görüşüne muhalefet edebildiğini söylemektedir.¹⁰⁴⁸

İbn Hazm meseleyi bu şekilde ortaya koyarak her halükarda kendi haklılığını ispat etmeye çalışmaktadır. Çünkü bu rivayet ya sahihtir ya da değildir. Eğer sahih değilse bu, sözkonusu rivayetin kıyâsın dayanağı olarak gösterilememesi anlamına gelecektir. Eğer mektup sahih ise, Sahabî de olsa dinde Hz. Peygamberden başkasının sözüne iltifat edilmemelidir.¹⁰⁴⁹

İbn Hazm kendisinden farklı olarak Hz. Ömer'in sözünü hüccet kabul edenlere ise, onların her konuda Hz. Ömer'in sözünü hüccet kabul etmemeleri ile itiraz etmekte ve böylece bir tutarsızlık içerisinde olduklarını söylemektedir. Nitekim İbn Hazm'ın belirttiğine göre bu mektupta yer alanların aksine olarak, Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve bu rivayetle delil getiren kıyâs taraftarları içki içme ve zinâdan dolayı celdeye çarptırılan ve tövbe eden kimselerin şahitliklerini geçerli saymaktadırlar.¹⁰⁵⁰ Yine Mâlik ve Şâfiî kaziften dolayı celde ile cezalandırılmış kimsenin tövbe etmesi halinde şahitliğini geçerli saymaktadır. Bunlar ise Hz. Ömerin mektubunda yer alan şeylere aykırıdır.¹⁰⁵¹ Aynı şekilde mektubun ikinci rivayetinde velâ veya karabet ilişkisi olan kimsenin şahitliğinin kabul edilmemesi de vardır. Fakat kıyâs taraftarları

¹⁰⁴⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/443.

¹⁰⁴⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/443.

¹⁰⁴⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/443.

¹⁰⁵⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/443.

¹⁰⁵¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/443.

kardeşin kardeşe ya da mevlânın velâ sahibi için yaptığı şahitliği geçerli kabul ederken, adil olan bir babanın oğlu için şahitliğini kabul etmemektedirler.¹⁰⁵²

İbn Hazm, kıyâsı kabul edenlerin hem söz konusu mektubu hak kabul edip hem de içindekilere muhalefet etmelerini bu mektubu reddetmeye yeterli bir delil olarak görmektedir.¹⁰⁵³

İbn Hazm Hz. Ömer'in gerçekten de Kâdî Şurayh'a bir mektup yazdığını fakat bu mektubun gerek senet gerekse metin bakımından bahsi geçen iki rivayetteki gibi olmadığını söyledikten sonra sahih kabul ettiği rivayetin sendini vermekte ve mektuptan bir kısmını nakletmektedir.¹⁰⁵⁴ Bu rivayette şu ifadeler yer almaktadır: “Şurayh Hz. Ömer'e mektup yazarak bazı şeyler hakkında sorular sormuş, Hz. Ömer de ona şöyle yazmıştır: Allahın Kitab'ındaki ile hükmet. Eğer onda yoksa Rasûlullah'ın Sünnetinde yer alan ile hükmet. Eğer Allah'ın kitabında ve Rasûlullah'ın Sünnetinde yok ise salihlerin hükmettiği ile hükmet. Eğer bu üçünde de yok ise istersen devam et istersen geri dur. Ben senin için geri durmayı daha hayırlı görüyorum”¹⁰⁵⁵

İbn Hazm'ın doğru bulduğu bu rivayette ise İbn Hazm kendi eleştirdiği şey ile yüz yüze kalmış gibi görünmektedir ki o da, bu ifadelerde kendi anlayışı ile uyuşmayan noktaların oluşudur. İbn Hazm bütün hükümlerin sadece nasslarda ve icmâda aranması gerektiğini söylemekte¹⁰⁵⁶ diğer taraftan taklidi de reddetmektedir.¹⁰⁵⁷ Bu rivayette ise bir hükmün Kur'an ve Sünnette bulunmayıp sâlihlerin sözlerinde bulunmasını ihtimal dahilinde görmekte ve sâlihlerin hükmettiği ile hükmedilmesini kabul etmektedir. Bu ise açıkça bir takliddir.

¹⁰⁵² İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/443.

¹⁰⁵³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/443.

¹⁰⁵⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/444.

¹⁰⁵⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/444.

¹⁰⁵⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/69.

¹⁰⁵⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/227.

Sahâbenin tatbikatından kıyâs için delil getirilen rivayetlerden biri de Hz. Ali'nin Hz. Ömer'in hilafeti devrinde içki içenlerle ilgili olarak söylediği “Kim içki içerse sarhoş olur. Kim sarhoş olursa hezeyanda bulunur. Kim hezeyanda bulunursa iftira eder. Kim de iftira ederse seksen celde vurulur” şeklindeki sözüdür. İbn Hazm öncelikle bu ifadenin yer aldığı rivayetleri sıraladıktan sonra bu rivayetlerin hüccet olamayacak kadar sorunlu olduğunu ve birbirini nakzettiğini söylemektedir. Ona göre bu rivayetlerden bazıları mürseldir. Muttasıl senetli olanlarda ise meçhul raviler vardır.¹⁰⁵⁸ Ona göre içki içme cezası olarak Hz. Ebû Bekir'in kırk, Hz. Ömer'in gücü yerinde olan kimselere seksen; zayıf yapılı olanlara kırk celde vurdurması, Hz. Osman'ın da, Hz. Ömer'in bu uygulamasını sürdürmesi bunun bir tazir olduğunu göstermektedir.¹⁰⁵⁹ Başka bir deyişle bu ceza, kıyâs ile sabit olmamıştır. İbn Hazm böyle bir kıyâsın naklen sabit olmadığı gibi aklen de kabul edilebilir mahiyette olmadığını ise şu ifadelerle açıklamaktadır:

Her içki içen sarhoş olmaz. Her sarhoş olan hezeyanda bulunmaz. Bazıları sessizleşir veya ağlar. Her hezeyanda bulunan da iftira etmez. Mesela zatülcenp hastası olanlar da hezeyanda bulunurlar ama iftira etmezler. Ayrıca bir kimse henüz ağzından çıkmayan bir iftiradan dolayı cezalandırılmaz. Bunun zulüm olduğunda ümmetin icmâi vardır. Kaldı ki biz, Hz. Ömer, Hz. Ali gibi kimselerin “şüphelerle hadleri düşürün” dediklerini biliriz. Ama bu söylenen şeyde onlar en zayıf şüphelerle hadleri uygulayan kimseler gibi olmuşlardır.¹⁰⁶⁰ Eğer içki içene iftira cezası veriliyorsa peki içki içme cezası nerededir? Bir had uygulandığı için başka haddin düşürülmesi caiz değildir. Aynı mantıkla bir kimse içki içince küfrü gerektiren şeyler de yapabilir. Öyleyse içki içenin boynunu vurmaları gerekir. İçki içen, zinâ da

¹⁰⁵⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/453.

¹⁰⁵⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/453.

¹⁰⁶⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/454.

edebilir. Öyleyse recm ya da celde cezası da vermeleri gerekir. Hırsızlık da edebilir. Elini kesmeleri de gerekir.¹⁰⁶¹

İbn Hazm, sahâbenin önde gelenlerinden bazılarının sözlerinden hareketle kıyâsın ispatı için getirilen delilleri bu iki örnekte olduğu gibi ele almakta ve bu sözleri ya senet ve metin açısından tenkit etmekte ya da bu sözlerin kıyâs lehine yorumlanamayacağını söylemektedir.¹⁰⁶²

G. İbn Hazm’ın Dinde Kıyâsa Gerek Olmadan Meselelerin Çözömlenebileceğine Dair İleri Sürdüğü Örnekler

İbn Hazm, kıyâs ehlinin kıyâsın geçerliliğine dair gerek nasslardan gerekse Hz, Peygamber ve Sahâbe’nin tatbikatından örnekler bulamayınca, kıyâsın delil sayılmaması durumunda bazı konuların hükümsüz kalacağını düşünerek kıyâsın gerekliliği sonucuna varmalarını da eleştirmektedir. Başka bir deyişle o, Kıyâs’ın pratikten kaynaklanan bir zorunluluk olmadığını ve ötekilerin kıyâsa başvurduğu meselelerin kıyâsa gerek kalmadan, sırf nasslar çerçevesinde çözümlenebileceğini söyleyerek buna bir çok örnek vermektedir. Bu örneklerden bazılarını belirterek İbn Hazm’ın kıyâssız fıkıh anlayışını nasıl pratize ettiğini görmek, Zâhirîliğin yapısı hakkında önemli bir fikir verecektir.

- “Hayızlı bir kadının seferdeyken hayzının kesilmesi fakat gusûl için suyun bulunmaması durumunda teyemmüm edebileceği, seferdeyken su bulamayan cünübün teyemmüm edebilmesine kıyâsen meşrudur” diyerek delil getirenlere İbn Hazm şu şekilde yanıt vermektedir: “Bu kıyâsen değil nassla meşrudur. Allah, “temizlendikleri zaman onlara Allah’ın emrettiği yerden yaklaşabilirsiniz”¹⁰⁶³ ayetinde temizlenene kadar hayızlı kadınlardan uzak

¹⁰⁶¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/455.

¹⁰⁶² Bkz: İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/455 vd.

¹⁰⁶³ 2. Bakara, 222.

durulmasını emretmiştir. Allah hayızlı kadınlara temzlenmeyi (gusûl) emretmiştir. Hz. Peygamber ise “yeryüzü bana mescid ve temizleyici kılınmıştır” buyurmuştur. Buna göre toprak ve suyun temizleyici olduğu nass ile sabittir. İcma ise konuyu şu şekilde aydınlatmaktadır. Toprak ancak su bulunamadığı durumlarda kullanılabilir. (Ancak hastalar ya da nassla hakkındaki bu hüküm değiştirilenler su olsa da toprak kullanılabilir.) Dolayısıyla hayızlı kadın bu kapsama girmektedir. Hayızlı kadına Kur’ân okumayı caiz görüp, cünübe caiz görmeyenlerin¹⁰⁶⁴ kendi kıyâslarını terk ettiklerinin farkına varmaları gerekir.”¹⁰⁶⁵ Çünkü onlar bir durumda cünüp ile kıyaslıyı birbirine kıyas ederken başka bir durumda böyle bir kıyaslama yapmamaktadırlar.

- İbn Hazm, “kendi evlerinizden ya da babalarınızın evinden sormadan yemeniz helaldir”¹⁰⁶⁶ ayetinde “oğulların sayılmadığının ve oğulların evinden yemenin babalara kıyâsen helal olacağına” söylenmesine de itiraz ederek böyle bir kıyâsa gerek olmadan konu hakkında hüküm verilebileceğini söylemektedir. Ona göre oğulların evlerinden yiyebilmenin delili, Hz. Peygamberin şu hadisidir: “kişinin yediğinin en helali, kendi kazancından yediğidir. Sizin çocuğunuz da kazancınızdandır.”¹⁰⁶⁷
- İbn Hazm, zaman zaman kıyâs yapanlar ile kendilerinin aynı sonuca vardıklarını fakat bunun bir yöntem birliği anlamına gelmeyeceğini özellikle vurgulamaktadır.¹⁰⁶⁸ Mesela mümin kadınların münasebet kurulmadan boşanması durumunda iddet beklemelerine gerek olmadığı,

¹⁰⁶⁴ Bkz: İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, I/35,

¹⁰⁶⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/432.

¹⁰⁶⁶ 24. Nûr 61.

¹⁰⁶⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/383.

¹⁰⁶⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/386.

ayetle¹⁰⁶⁹ belirtilmiştir. Gayr-ı müslim kadınların da aynı durumdayken boşanması halinde onların da iddet beklemeyeceğini kabul eden İbn Hazm, bu konuda gayr-ı müslim kadını müslüman kadına kıyâs etmekle itham edildiğini söylemekte fakat bunun doğru olmadığını şu cümleyle belirtmektedir.¹⁰⁷⁰ “hayır biz bunu şeriatın bütün kafir ve müminleri eşit şekilde bağlayacağı şeklindeki prensibe dayandırıyoruz. Kâfirler ile bizim farklı olduğumuzu gösteren bir nass ya da icmâ olmadığı müddetçe her hükümde eşitlik vardır.”¹⁰⁷¹

- Kıyâs lehinde delil getirilen ayetlerden bir diğeri ise “muhsanâta zinâ iftirasında bulunup da dört şahit getirmeyenlere seksen celde vurunuz. Onların şahitliklerini ebediyen kabul etmeyiniz”¹⁰⁷² ayetidir. İbn Hazm’ın belirttiğine göre bu ayetten kıyâs lehinde şöyle bir çıkarım yapılmaktadır: Nass sadece muhsan kadınlara iftira durumunda celd cezasından bahsetmektedir. Oysa erkeklere zinâ iftirasında bulunanlar da kadınlara iftira edenler gibi cezalandırılmaktadır. Bu ise iftiraya uğrayan erkeğin iftiraya uğrayan kadına kıyâs edilmesi ile mümkün olabilir. İbn Hazm bu konuyu ise şu şekilde çözmektedir: ““Muhsanât” kelimesi, umûm ifade eden bir kelimedir. Âm lafzın, nass ya da icmâ olmaksızın tahsis edilmesi ise caiz değildir. Kur’ân’ın indirilmiş olduğu dilde Allah’ın bu kelimeyle sizin söylediğiniz gibi muhsan kadınları kastetmiş olması mümkün olabildiği gibi “muhsan fercleri” kastetmesi de mümkündür. Siz “muhsan kadınları” biz de “muhsan fercleri” kastetti diyoruz. Çünkü bizimki sizinkinden daha umumîdir. Sadece muhsan kadınlara hasretmek lafzın umumunu tahsis etmek demektir.

¹⁰⁶⁹ 33. Ahzâb 49.

¹⁰⁷⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/386.

¹⁰⁷¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/386.

¹⁰⁷² 24. Nûr, 4.

Ayrıca iftira atılan, gerçekten de “ferc”dir.”¹⁰⁷³ Çünkü ayetlerde hep fercin korunması emredilmiştir.¹⁰⁷⁴ Hatta Hz. Meryemin iffetli olduğu “أحصنت فرجها” (fercini muhafaza etti)¹⁰⁷⁵ şeklinde ifade edilmiştir ki buradan anlaşılan, muhsan olan şeyin kişi değil, ferc olduğudur. Yine bunu gösteren şeylerden biri de şudur: Haddi gerektiren zinâ, özellikle ferc ile işlenen zinâdır. Diğer organlarla yapılanı değildir. Diğer organlara zinâ iftirasında bulunmak da aynı şekilde haddi gerektirmez.¹⁰⁷⁶

Erkeğe yapılan zinâ iftirasının hükmü ile ilgili olarak burada şunu da belirtmek gerekir ki, bir erkeğe yapılan zinâ iftirası aynı zamanda bir kadına da yapılmış olmaktadır. Çünkü zinâ, tek başına işlenen bir fiil değildir. Dolayısıyla sadece erkek veya kadından birine yapılan iftira iki taraf hakkında da vaki olmuş olmaktadır.

- İbn Hazm Kıyâs ehlinin, kıyâsın kabul edilmemesi durumunda domuzun iç yağının helal olacağı şeklindeki yaklaşımına da itiraz etmekte ve zannedildiğinden farklı olarak domuzun iç yağı hakkında delilin nasslarda ve sahih icmâda mevcut olduğunu söylemektedir.¹⁰⁷⁷ İbn Hazma göre domuzun bütünü haramdır. Bu da şu ayetten anlaşılmaktadır:

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا
أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ

“De ki: "Bana vahyolunan Kur'an'da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ya da Allah'tan başkası adına kesilmiş bir (murdar) hayvandan başka, haram kılınmış bir şey

¹⁰⁷³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/398.

¹⁰⁷⁴ 23. Mûminûn, 5-6; 24. Nûr 30-31

¹⁰⁷⁵ 66. Tahrîm, 12.

¹⁰⁷⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/399.

¹⁰⁷⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/403.

bulamıyorum.”¹⁰⁷⁸ Bu ayetin “o şüphesiz necistir” kısmındaki “o” zamiri kendisine en yakın olan isme yani “domuz”a dönmektedir. Dolayısıyla domuzun hepsi necistir. Domuzun iç yağı, eti, kemiği ve sütünün hepsi pistir.¹⁰⁷⁹ İbn Hazm, domuzun eti ile iç yağının birbirine kıyâs edilmesini engelleyen bazı durumlardan da bahsetmektedir. Ona göre, eğer domuzun iç yağı ile etinin hükmü bir olsaydı, Allah Benî İsrail’e domuzun iç yağını haram kıldığında etini de haram kılardı. Öyle olmadığına göre iç yağ, domuz etine kıyâsen haram kılınmamıştır.¹⁰⁸⁰ İbn Hazm iç yağını ete kıyâslayarak haram görenlerin aynı zamanda bir çelişki içerisinde olduklarını söylemekte ve bu delili getirenlerin çoğunun ribâ bahsinde başka hayvanların iç yağı ile etini aynı cinsten görmeyerek, bir ritl et ile iki ritl içyağın değişimini caiz gördüklerini belirtmektedir.¹⁰⁸¹ Hatta bu kıyâslamayı doğru bulmakta olan Hanefilerin sırttaki iç yağ ile karındaki iç yağ arasında bile fark olduğunu söyleyerek, bunların da eşit olmayan miktarlarda değişimini caiz gördüklerini ifade etmektedir.¹⁰⁸² Aynı şekilde İbn Hazm, yemin bahsinde Şâfîiler’e, Hanefiler’e ve Mâlikîler’e göre, iç yağı yememeye yemin eden bir kimsenin et yemesi durumunda yeminini bozmuş olmayacağını söyleyerek söz konusu kıyâsın batıl olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁸³ Ayrıca sadece kıyâsa dayanarak hareket edilmesi halinde domuzun kemiğinin helal olacağını çünkü kemiğin ete kıyâs edilebilecek hiçbir yönünün olmadığını söyleyerek İbn Hazm, asıl

¹⁰⁷⁸ 6. En’âm, 145.

¹⁰⁷⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/403.

¹⁰⁸⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/403.

¹⁰⁸¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/403.

¹⁰⁸² İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/403.

¹⁰⁸³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/403.

kıyâsa dayanılması halinde meselelerin hükümsüz kalacağını ispat etmeye çalışmaktadır.¹⁰⁸⁴

- Kıyâsın gerekliliği ile ilgili olarak ileri sürülen ve İbn Hazm tarafından reddedilen diğer bir delil ise telef edilen şeylerin tazmin edilmesi, misl-i mihir, nafaka miktarları gibi konularda yapılacak olan takdirin ancak kıyâsa göre olabileceğidir. İbn Hazm bu konularda kıyâsı gerektirecek bir durumun olmadığını ve çünkü bu konularda asıl olarak alınabilecek mansus bir hükmün bulunmadığını söylemektedir.¹⁰⁸⁵ Ona göre bu konularda temel alınacak nass şu olmalıdır: “Her kim size bir haksızlık yaparsa siz de size yapıldığı kadar ona yapın”.¹⁰⁸⁶ Bu ayet, misil tazmini gerektiren her mesele için açık bir nasstır. Bir kimse başkasına ait yüz dinar değerindeki bir elbiseyi telef ederse, o kişiye bu değerinde bir elbise vermesi gerekir. Ayrıca Allah Rasûlü eşlerin, akrabaların, kölelerin nafaka ve giysilerinin ma'rûfa göre tespit edilmesini ifade etmiştir. Ma'rûf ise münker olmayandır. İnsanların bu konular hakkında hoş gördükleri/rıza gösterdikleri şeydir.¹⁰⁸⁷
- İbn Hazm, *ta'zîr* cezasının da çoğu zaman kıyâs yoluyla belirlenebileceğini, dolayısıyla kıyâsa başvurmanın kaçınılmaz olduğunu iddia edenlere de itiraz etmektedir.¹⁰⁸⁸ Hz. Peygamber'in bir kimsenin nass dışında on celdeden daha fazla cezalandırılmayacağını ifade ettiğini söyleyerek bunun dışında bir *ta'zîr* cezası olamayacağını

¹⁰⁸⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/403.

¹⁰⁸⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/441.

¹⁰⁸⁶ 2. Bakara, 194.

¹⁰⁸⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/441.

¹⁰⁸⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/438.

söylemektedir.¹⁰⁸⁹ Ta'zîr yoluyla hapis cezası verilemeyeceğini, bunun ancak bir kimsenin insanlara zarar vermesinin önüne geçilmesi ya da üzerinde bir hak olduğu ve bu hakkı eda etmeye gücü yettiği halde kaçmasının engellenmesi açısından mümkün olabileceğini kabul etmektedir.¹⁰⁹⁰ Bu da “iyilik ve takva üzerinde yardımlaşınız. Günah ve haksızlık üzerinde yardımlaşmayınız”¹⁰⁹¹ ayetinin kapsamı altına girmektedir.¹⁰⁹²

İbn Hazm'ın bahsettiği ve muhalifler tarafından getirildiğini söylediği bu deliller, pratikten hareketle sunulan delillerdir. Yani kıyâs kabul edilmezse bu meseleler hakkında bir hüküm verilemeyeceğini ve örneğin domuz yağının haramlığının, mutlaka kıyâsı kabul etmekten geçtiğini varsayan bir bakış açısından hareketle sunulan delillerdir. İbn Hazm ise, kıyâsa alternatif olarak bu gibi konularda istishâba müracaat etmekte ve meseleleri, varit olan nasslar çerçevesinde çözmeye çalışmaktadır. İbn Hazm, ileri sürülen buna benzer başka delillere de yanıtlar vermeye devam etmektedir.¹⁰⁹³

H. İbn Hazm'ın Kıyâsı Aklî Açıdan Reddi

İbn Hazm, eşya ve hadiseler arasında bir veya birden fazla yönden benzerlikler olabileceğini fakat bu benzerliğin hüküm bakımından da bir benzerlik doğurmayacağını söylemektedir.¹⁰⁹⁴ Başka bir deyişle o, teşbih ve teşûbühü mümkün görmekte fakat bunların üzerine hüküm bina edilmesine karşı çıkmaktadır. Bu bakımdan İbn Hazm'a göre ilk yaratma ile ahiret günündeki diriltme arasında bir

¹⁰⁸⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/438.

¹⁰⁹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/438.

¹⁰⁹¹ 5. Mâide, 2.

¹⁰⁹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/438.

¹⁰⁹³ Bkz: İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/404 vd.

¹⁰⁹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/393.

benzerlik olsa da diriltmenin mümkün olduğu, ilk yaratmaya kıyâsen sabit değildir. İbn Hazm diriltmenin kıyâs ile değil Allah'ın kudreti ile açıklanması taraftarıdır.¹⁰⁹⁵

İbn Hazm'a göre dünyadaki herhangi iki ayrı şey mutlaka bazı yönler, sıfatlar veya tanımlar bakımından birbirine benzer. Çünkü sonuçta bu iki şey en azından muhdestir veya müelleftir veya cisimdir veya arazdır. Yine en üst cinsin altında bulunan iki şey arasında cinsten başlayarak tâ “şahs”a inilinceye kadar benzerlik vardır. Buna göre eğer benzerlik ortak hükmü doğuracaksa, dünyada bulunan bir nesne haram kılınırsa, diğer bütün nesnelere de baştan sona haram kılınması gerekirdi. Çünkü o şeyle diğer şeyler arasında mutlaka bir benzerlik vardır. Her şeyin haram olmasını kabul ederlerse küfre düşerler. Kabul etmezlerse fasid olan mezheplerini terk etmiş olurlar.¹⁰⁹⁶ Ancak kıyâsı kabul edenler her türlü benzerliği kıyâs için yeterli bir gerekçe görmemekte, kıyâsa temel olan benzerliği “illet” kavramı ile somutlaştırmaktadırlar. Ayrıca bu illetin çeşitli maslahatları temin edebilecek mahiyette olmasını (*münasebet*) şart koşarak, Kıyâs'ın alanını daraltmaktadırlar.

İbn Hazm, bu yaklaşımı da doğru bulmayarak dinî konularda benzerliğin ya da maslahatın değil, nassın belirleyici olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁹⁷ Buğdayla buğdayın fazlalıklı olarak değişimi başlangıçta bir süre helaldi. Aynı şekilde şeriatla vacip olan her şey, vacip kılınıncaya kadar vacip değildi. Haramlar ise haram kılınıncaya kadar haram değildi. İbn Hazm bu noktadan hareketle icâb ya da tahrim ifade eden bir nass gelmediği süre içerisinde Hz. Peygamber tarafından kıyâsa

¹⁰⁹⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/395-396.

¹⁰⁹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/474.

¹⁰⁹⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/468.

başvurulmadığını, teşrî döneminden sonra gelen müctehidlerin ise aynı şeyi yaparak kıyâsa başvurmamaları gerektiğini söylemektedir.¹⁰⁹⁸

Benzerliğin ortak hüküm ifade etmesi ile ilgili olarak İbn Hazm'ın ileri sürdüğü itiraz mahiyetindeki bir diğer soru ise şudur: “İki şeyin bir nitelikte benzerlik göstermesi, eğer ortak bir hükmü doğuruyor ise, bu iki şeyin başka niteliklerde birbirine benzememesi neden hükümlerinin farklı olmasını doğurmamaktadır? Bu ikisi arasında ne fark vardır? Bu sözüme, “bu bir kıyâstır siz kıyâsı kıyâs ile bozuyorsunuz. Siz tıpkı aklın hücciyetini akılla reddedenler gibisiniz” demektedirler. Onlara şöyle yanıt veririz: biz kıyâsı doğru bulduğumuz için onunla delil getirmiyoruz. Sadece kıyâsı kabul ettiğinizin kıyâs ile yıkılabildiğini göstermek istedik.”¹⁰⁹⁹

İbn Hazm, kıyâsın ispatı için nasslardan icmâdan ve Sahâbe söz ve uygulamalarından hareketle sunulan delillere kendi bakış açısından cevap verdikten sonra kıyâsın aklî açıdan gerekli olduğunu söyleyenlerin sunduğu delillere de cevap vermektedir. İbn Hazm, bu delillerin de nazar yoluyla yapılan bir çarpıtmadan ibaret olduğunu söylemektedir.¹¹⁰⁰ Bu delillerden bazıları şunlardır.

- İbn Hazm'ın belirttiğine göre kıyâsı savunanlar, kıyâsı *hâzır ile gâibe delil getirmek* (el-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib) çerçevesinde ele almaktadırlar.¹¹⁰¹ O, buna karşı çıkararak dinde bu yöntemin doğru bir yöntem olamayacağını söylemektedir. Onun belirttiğine göre bu yaklaşımda olanlar, “eğer şahid ile gaibe delil getirmez isek belki de bizden gaib halde olan ateş için “soğuktur” diyebilirdik” (yani görmediğimiz bir ateşe soğuktur diyemiyorsak bu, gaibi şahide kıyâsladığımızdan dolayıdır) derler. İbn Hazm'ın bu yaklaşıma ilk itirazı,

¹⁰⁹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/468.

¹⁰⁹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/476.

¹¹⁰⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/463.

¹¹⁰¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/464.

Müslümanlar için dinde gaibin olmadığı şeklindedir. Yani “Onlara kendileri için indirileni açıklaman için”¹¹⁰² ayetinde de bildirildiği üzere Allah Hz. Peygamber’i insanlar için bağlayıcı olan dini beyan etmek için göndermiştir. Allah rasulü ise emrolunduğu şekilde tebliğini eksiksiz yapmıştır. Bundan sonra artık dinde gaip bir hükmün olması mümkün değildir.¹¹⁰³

- İbn Hazm “âteş/nâr” üzerinden verilen örnekte bir çarpıtma olduğunu ve görmediğimiz başka ateşlerin yakıcı olduğunu bilmemizin “gâibin şâhide kıyâslanması ile değil de delâlet yoluyla bilindiğini söylemektedir.¹¹⁰⁴ Zira “nâr”(ateş), dilde sıcak, aydınlatıcı ve yükselen her şeye denir. Dolayısıyla sıfatlarından biri sıcaklık olan bir isim kullanıldığı halde bir şeye soğuk demek sadece bir anlam karışıklığı olacaktır.¹¹⁰⁵ Görüldüğü üzere İbn Hazm, nassları anlamada ortaya koyduğu isim-müsemma ilişkisini burada da ortaya koymaktadır.

İbn Hazm, *kıyâsu’l-gâib ale’ş-şâhid*’i reddederek bu yöntemle ulaşılan sonuçların delâlet yanında *zaruret-i his* ile de bilinebileceğini söylemektedir. Mesela “iki yumurtayı birbirine çarparsanız kırılır. Bu henüz birbirine çarpılmamış ve kırılmamış olan diğer yumurtalar için de geçerlidir. Bu ise kıyâstır” diyenlere cevap olarak şöyle demektedir: “ilk düşündüğümüz anda (istidlale gerek olmaksızın) *zaruret-i hiss* ile biliriz ki ince bir şey daha sert bir şeye çarpınca sert şey onda bir etki meydana getirir. Ya onu parçalarına ayırır ya da şeklini değiştirir. Yumurtanın sert bir şeye çarpınca

¹¹⁰² 16. Nahl, 44.

¹¹⁰³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/464.

¹¹⁰⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/464.

¹¹⁰⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/464.

kırılacağıının bilinmesi, yumurta yumurtaya benzediği için değil yukarıda belirtilen özellikte olduğu içindir.”¹¹⁰⁶

İbn Hazm bu örnekte daha önce de işaret ettiğimiz üzere eşyanın bir takım sıfatlarının onda bir tabiat (karakter) meydana getirdiğini kabul etmekte ve eşyadaki değişiklikleri bu tabiatla açıklamaktadır. Başka bir deyişle o tabiiyâta sebebiyeti kabul ederken şeriyâyatta veya ilahiyatta kabul etmemektedir.

- Kıyâs taraftarları tarafından ileri sürüldüğü belirtilen delillerden biri de nassların açıklık-kapalılık bakımından aynı derecede olmayışıdır. İbn Hazm bunu savunanların, “hükümlerin hepsi açık/celî olsaydı alim ile cahil nassları anlama hususunda eşit olurdu. Hepsi hafî olsaydı o zaman da nassları hiç kimse anlayamazdı. Bu nedenle kıyâsı kullanmak gerekir” dediklerini söyleyerek bu çıkarımı doğru bulmamaktadır.¹¹⁰⁷ İbn Hazm’a göre bu çıkarımın mukaddimesi yanlıştır. Zira bütün hükümler kendi içinde açıktır. Allah rasulünün hükümleri gereği gibi beyan etmediğini iddia etmek bir müslümana helal değildir. Öyleyse dinin tamamı apaçıktır.¹¹⁰⁸ Ancak insanlar içerisinde Kur’ân’da ve Hz. Peygamber’in sözlerinde geçen bazı lafızları çeşitli sebeplerle anlayamayanlar olabilir. Bir kimsenin bir konuyu anlayamaması başkasının anlayabilmesini engellemez. Mesela Hz. Ömer kelâle ayetini anlayamadığı halde başkası ayeti anlamış ve Hz. Ömer şöyle demiştir: “bu konuda Hz. Peygambere danıştığım kadar başka bir konuda danışmadım. Bu konu bana ağır geldiği kadar başka hiçbir konu ağır gelmedi. Tâ ki sonunda Hz. Peygamber

¹¹⁰⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/466.

¹¹⁰⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/465.

¹¹⁰⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/465.

parmağıyla göğsüme dürterek Hafsa'ya dedi ki: “onu asla anlayacak gibi görmüyorum””.¹¹⁰⁹ İbn Hazm böylece lafızların yeterince açık olduğunu belirtmektedir.

- İbn Hazm kıyâsın asla sağlam bir yöntem olmadığını hatta yeryüzünde Sofistlerden sonra akıl hükümlerini ehl-i kıyâstan daha çok geçersiz kılan başka bir kimse bilmediğini söyleyerek kıyâsçılarının akıl adına aklın kabul edemeyeceği şeyleri iddia ettiğini söylemektedir.¹¹¹⁰ İbn Hazm, bir nev' hakkındaki hükmün o nevin altına giren bütün cüzler için geçerli olmasını akla uygun bulurken, kıyâsın böyle olmadığını ve bir nev'den olan bir şey haram olunca başka bir nev'den olan bir şeyin de haram olmasını, “aklın tanımadığı bir şey” olarak nitelemektedir.¹¹¹¹
- İbn Hazm'a göre dinin bütün hükümleri nasslar ile beyan edilmiştir. Buna göre kıyâsın cereyan ettiği alan olan “hakkında nass olmayan konular” kavramı anlamını yitirmektedir. İbn Hazm'a göre eldeki nasslar bir meselenin hükmü hakkında ne kadar bilgi veriyorsa o meselenin hükmü, sadece o bilgi çerçevesinde anlaşılmalı re'ye ve kıyâsa müracaat edilmemelidir. Bütün hükümlerin nass ile beyan edilmiş (mansûs aleyh) olması, asıl-fer' ayrımını da ortadan kaldırmaktadır. Zira İbn Hazm, dinde bu anlamda bir fer' olmadığını ve dinin bütün hükümlerinin asıl olduğunu söylemektedir.¹¹¹² O asılların nass ile beyan edildiği, fer'lerin ise kıyâsî delâlet ile bilinebileceği şeklindeki bir yaklaşımı da reddederek delâletin sadece nassda olduğunu söylemektedir.¹¹¹³ Kıyâsî delâletin

¹¹⁰⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/465.

¹¹¹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/475.

¹¹¹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/475.

¹¹¹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/488, 576.

¹¹¹³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/489.

güvenilmezliğini ise bazı örnekler vererek açıklamaktadır. Mesela asgari mihir miktarının, el kesme nisabına kıyâslanması hakkında, “el kesme nisabında, asgari mihir miktarına dair hiçbir delâlet olmadığını” söylemektedir.¹¹¹⁴ Aynı şekilde, oruçluken cima edene keffaret düşeceği hükmünü ifade etmek isteyen birinin bunu doğrudan anlatmak yerine, oruçlu iken yemek yiyene keffaret düşmesi üzerinden açıklamaya çalışmasını da anlamsız bulmakta ve böyle bir şeyi Allah’a yakıştırmamaktadır.¹¹¹⁵ İbn Hazm, delâletin böyle bir şey olmadığını söyleyerek daha önce de belirttiğimiz gibi delaleti isim-müsemma ilişkisi çerçevesinde ele almaktadır. Bir kimsenin bir anlamı, o anlam için konulmuş olan ismi kullanmayıp da başka bir ismi kullanarak ifade etmek istemesini Allah’ın değil de şeytanın bir işi olarak nitelemektedir.¹¹¹⁶

Kıyâsın bir tür delâlet olarak ele alınması İmâm Şâfiîden itibaren görmekte olduğumuz bir yaklaşımdır. O, bir müslümanın karşılaşılabileceği bütün meseleler için Allah’ın kitabında doğruya götüreceği bir delilin mutlaka bulunabileceğini söyledikten¹¹¹⁷ sonra kıyâsı beyanın kısımlarından biri olarak saymaktadır.¹¹¹⁸ İbn Hazm, bir taraftan her hüküm Kur’an’da vardır deyip diğer taraftan kıyâsa gerek duyulmasını eleştirmektedir.¹¹¹⁹

- İbn Hazm’a göre kıyâsın geçersizliğini gösteren şeylerden biri de kıyâsın ana unsuru sayılabilecek olan illet hakkındaki ihtilaflardır. Belli bir hükmün illetini tespit noktasında kıyâs ehlinin sürekli ihtilaf halinde

¹¹¹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/489.

¹¹¹⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/489.

¹¹¹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/489.

¹¹¹⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, s.20.

¹¹¹⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, s.34.

¹¹¹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/489.

olması ve birinin belli bir vasfı diğerinin başka bir vasfı illet olarak kabul etmesi, illetin nassın delaletinden değil de re'ye dayalı olarak çıkarıldığını göstermektedir. Ayrıca illette bulunması gereken şartlar konusunda da ihtilaf vardır. Bütün bunlar İbn Hazm'a göre delilsiz olarak sergilenen yaklaşımlardır (tahakküm).¹¹²⁰ İbn Hazm kıyâs ve illetin gerek mahiyetinde gerekse uygulamasında görülen bu ihtilafları, kıyâsın nass merkezli değil de re'y merkezli bir delil getirme şekli oluşuna bağlamaktadır.

- İbn Hazm, Sahâbe ve Tâbiîn'in kıyâs şekillerinin hilafına olarak hakkında ittifak ettikleri birçok mesele olduğunu, buna karşın kıyâs yaparak hakkında ittifak ettikleri bir tek hükmün bile var olmadığını söyleyerek bu durumu kıyâsın muteber bir yol ve yöntem olmayışına bağlamaktadır.¹¹²¹
- İbn Hazm'ın kıyâsa yönelttiği akli itirazlardan biri de şudur: "Herkes kabul eder ki, şeriatın tamamının nass ile sabit olması caizdir (aklen mümkündür). Yine herkes bilir ki, şeriatın tamamının kıyâs ile sabit olması caiz değildir. Bu durumda bütün (*kül*) için geçerli olan şey cüz için de geçerlidir. Yani şeriatın hepsi kıyâs ile sabit olamıyorsa bir kısmı da sabit olamaz."¹¹²² Ancak bu akıl yürütme zayıf bir akilyürütmedir. Zira bazen bütün hakkında geçerli olan bir hüküm, parça hakkında geçerli olmayabilir. Örneğin "her şeyin farz olması imkansızdır" (mesela aynı anda hem Cuma namazinâ gitmek hem de alışveriş yapmak). Fakat bazı şeylerin farz olması mümkündür. Buna göre bütün hükümlerin kıyâs ile sabit olamaması, bazı hükümlerin kıyâsla

¹¹²⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/490.

¹¹²¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/516.

¹¹²² İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/517.

sabit olmasına engel olmaz. Zaten kıyâs yapılabilmesi için, kıyâsla sabit olmayan asılların bulunmasına gerek vardır.

- İbn Hazm, “her fiilin bir faili olduğuna göre kıyâs sonucunda ulaşılan hükümlerde haram kılan, farz kılan ya da mübah kılan kimdir?” sorusunu ortaya atarak kıyâs ile elde edilen hükmün şer’î bir hüküm olup olmayacağını da tartışmaktadır. Ona göre, bu soruya cevap olarak, “kıyâsla ulaşılan hüküm Allah’ın hükmüdür” denilemez. Böyle bir cevap Allah’a apaçık bir iftiradır. Ancak kıyâstan farklı olarak, müsned bir haber-i vahid ile bir şeyi haram helal veya farz kabul edildiği zaman bu hüküm Allah’ın bir hükmü sayılır. Çünkü Rasûlullah’tan geldiğinde şüphe bulunmayan bir haberle sabit olan her hüküm Allah’a aittir.¹¹²³

İ. İbn Hazm’a Göre Kıyâsçıların Çelişkileri ve Tutarsızlıkları

İbn Hazm, kıyâsın insani bir şey olduğuna delil olarak kıyâsı kabul edenlerden bazılarının kıyâs yaptığı yerde ötekilerin yapmadığını ve kıyâs yaparak aynı sonuca ulaşmadıklarını söylemektedir. Başka bir deyişle kıyâsı kabul edenlerin kendi aralarında standart bir yöntem ve uygulamaya sahip olmadıklarını ifade etmekte ve buna dair neredeyse fikhın bütün konularına dair örnekler vermektedir.¹¹²⁴

İbn Hazm’ın belirttiğine göre, kıyâsçılardan bazıları pisliğe akan suyu, suya düşen pisliğe kıyâs etmemektedirler. Bu ikisini birbirinden delilsiz olarak ayırmaktadırlar. Bazıları köpeğin ağzını batırdığı suyu, köpeğin ağzını batırdığı kaba kıyâslamamaktadır. İlkinin dökülmesi gerektiğini ikincisinde ise kabın yıkanması gerektiğini söyleyerek delilsiz bir ayırmda bulunmaktadırlar. Onlardan birçoğu ise,

¹¹²³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/518.

¹¹²⁴ Bkz: İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/524-546.

içine pislik düşen su ile içine pislik düşen diğer sıvıları birbirinden ayırmışlar, suyun pis olabilmesi için bir miktar tespiti yapmışlardır. Diğer sıvılarda ise böyle bir miktar belirlemeden “ne kadar çok olursa olsun pis olur” demişlerdir. Bazıları kuyu suyu ile diğer suları birbirinden ayırmıştır. Birbirine kıyâs etmemişlerdir. Böylece binden fazla konuda Kur’ân’ın ve Sünnetin hükmüne muhalefet etmişlerdir. Aynı şekilde kıyâsçılar, akan suya düşen leş ile diğer necasetlerin hükmünü birbirinden ayırmışlardır. Bazıları yaladıkları kabın yıkanması bakımından domuzu köpeğe kıyâslamış bazıları kıyâslamamıştır. Bazısı suya düşen dışkıyı ait olduğu hayvanın etine kıyâs ederek eti yenebiliyorsa ona göre hüküm vermişlerdir. Ama eti yenen hayvanın kanına kıyâs etmemişlerdir. Bazıları köpeğin kuyruğunu ve ayağını da diline kıyâs etmişlerdir. Bazıları etmemiştir.¹¹²⁵

İbn Hazm, kıyâsın mezhepten mezhebe ve fakihten fakihe bu kadar değişiklik arzetmesini normal karşılamaktadır. Çünkü ona göre kıyâs batıl bir şeydir ve onunla ulaşılabilecek sonuçlar da net değildir.¹¹²⁶ O, kıyâslar arasında tearüz ihtimali olunca hangisinin tercih edileceğine dair bir kural olmadığını söylemekte ve kıyâsçıların böyle bir durumda, “iki hadis arasındaki tearüz halinde ne yapılıyorsa bu durumda da o yapılır” dediğini nakletmektedir. Ancak ona göre bu cevap yanlıştır. Çünkü hadislerin tearüzü durumunda ilk yapılacak şey ikisinin cem edilmesidir. Çünkü nassların her ikisi de senet bakımından sahih ise bu iki nass haktır. Eğer nassların cemi mümkün olmazsa, o takdirde nesh eden nassla hükmedilir. Neshin gerçekleştiğine dair bir tarih bilinmezse zâid hüküm içeren nassla amel edilir. Oysa kıyâsların bu şekilde cemi mümkün değildir.¹¹²⁷

¹¹²⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/524.

¹¹²⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/520.

¹¹²⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/521.

İbn Hazm, kıyâs yerine ayet ya da haberlere sadık kalınmasının daha doğru olacağını söylemektedir. Haberlere göre hüküm verildiği durumlarda da hatalı sonuçların doğabileceği şeklindeki muhtemel bir itiraza ise İbn Hazm bir benzetme ile cevap vermektedir: Dini hükümlerde haberlerin esas kabul edilmesi, tıpkı kazai hükümlerle ilgili olarak adil görülen kimselerin şahitliğinin kabul edilmesi gibidir.¹¹²⁸ Çünkü sika ravilerle Hz. Peygambere kadar muttasıl senetle rivayet edilen her haber haktır. Yakînî olarak nesh ya da tahsis edildiğinin bilinmesi durumu hariç böyle bir haberin terk edilmesi asla helal değildir.¹¹²⁹ Buradan hareketle İbn Hazm'ın şu sonuca varmak istediği söylenebilir: Kazâda zâhire uymak esas olduğu gibi diyanette de zahire gerekmektedir. Şahitlerin zahirdeki adaletleri şهادeti hüccet haline dönüştürüyorsa ravilerin de zahirdeki adaletleri rivayetlerini hüccet haline getirmektedir. Böylece rivayeti esas alarak yanılmak ile kıyâsı esas alarak yanılmak arasında bir ayırım yapmış olmaktadır. “Hata edenin ecir alması” kavramındaki hatanın da re'yin kullanılmasından kaynaklanan bir hata olmayacağını, buradaki hatanın ya nasslarla ilgili nesh, tahsis, sebab-i nüzul, umum-husus gibi durumların gerektiği gibi değerlendirilememesinden ya da aslında adil olmadığı halde adil olduğu bilinen kimselerin rivayetlerinin esas alınmasından kaynaklanacağı sonucuna varmak istemektedir.

İbn Hazm, kıyâsçıların bazı konularda illet olabilecek bir şeyi mecaza yorarak ya da o illet olabilecek şeyden maksadın başka bir şey olduğunu söyleyerek o illetle amel etmediklerini ve böylece kıyâs yapmaktan sebatsız yere kaçtıklarını iddia etmekte¹¹³⁰ ve bununla ilgili olarak çeşitli örnekler vermektedir. Bu örneklerden bazıları şunlardır:

¹¹²⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/520.

¹¹²⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/519.

¹¹³⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/548.

Bazı kıyâşçılar, Hz. Peygamber'in köpeğin yaladığı kabın yedi kere yıkanması şeklindeki emrini, onun aslında bu ifadeyle sadece köpek beslenmesinin önüne geçmek istediğine yormuşlardır. Buna gerekçe olarak da köpeklerin muhacirlere zarar vemesini göstermişlerdir.¹¹³¹

Buna dair İbn Hazm'ın verdiği bir diğer örnek ise, kıyafeti eski püskü olan bir kimsenin mescide girip oturması üzerine o anda hutbede olan Hz. Peygamber ona “kalk ve iki rekat kıl” buyurması ile ilgilidir. Kıyâşçılardan bazıları, hutbe esnasında namaz kılmak meşru olmayacağına göre Hz. Peygamber'in bunu sadece insanların dikkatini o adama çekerek ona tasaddukta bulunmalarını sağlamak için yaptığını söylemişlerdir.¹¹³²

İbn Hazm'a göre asıl amel edilmesi gereken nasslarda bu şekilde açıklanan *sebebler*dir. Bu sebeblerin terk edilmesi ya da bu sebeblerin delâletinin çerçevesinin delilsiz olarak genişletilmesi ve insanların illet adı altında başka sebebler icat etmesi ise ona göre kabul edilmemesi gereken bir durumdur.¹¹³³

J. İbn Hazm'ın Kıyâsı Reddetmenin Bir Bidat Olduğu Şeklindeki İddiaya Cevabı

Kıyâsı savunanların kıyâsı reddetmenin bir bidat olduğunu söylediklerini ve bunu sapkın bir görüş olarak gördüklerini daha önce belirtmiştik. İbn Hazm bu iddiaya karşı aynı yöntemle cevap vermektedir. İbn Hazm önce muahliflerinin bu konudaki tezini şu şekilde ortaya koymaktadır: “Kıyâs, Nazzâm, Muhammed b. Abdillâh el-İskâfî, Cafer b. Harb, Cafer b. Mübeşşir, İsâ el-Murâd, Abû Affâr ve Haricilerden bazılarının da reddettiği bir şeydir. Bunlardan bazıları kızın kızının ve ninenin nikahını ve domuzun beyninin yenmesini helal görmektedir. Öyleyse böyle

¹¹³¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/548.

¹¹³² İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/548.

¹¹³³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/557.

yanlış görüşlere mensup kimselerin ortaya attığı “kıyâsın reddi” ciddiye alınmamalıdır.” İbn Hazm, gerek kendisinin gerekse Zâhirîlerin yukarıda ismi geçen kişiler ile aynı kefeye konmasına karşı çıkararak, biri doğru öteki yanlış bir anlayış ve itikada sahip olmasına rağmen iki insanın ya da iki grubun bazen hak üzerinde buluşabileceklerini söylemektedir.¹¹³⁴ Buna örnek olarak, biri hak biri batıl olduğu halde gerek Müslümanların gerekse Yahudîlerin “la ilahe illallah” demesini göstermektedir.¹¹³⁵

İbn Hazm’ın bu konudaki diğer bir cevabı ise, sapkın kabul edilen bu fırkalara mensup olmakla birlikte aynı zamanda kıyâsın geçerli bir delil olduğunu kabul edenlerin varlığıdır. Yani bu sapkın mezheplere mensup olup kıyâsı kabul edenler de vardır. İbn Hazm bu kimseler arasında Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Bekr b. Keysân el-Esamm, Cehm b. Safvân, Bişr b. el-Mu’temir, Muammer, Bişr el-Merîsi, Ahmed b. Hâit gibi kişileri ve haricîlerden Ezrakîleri (Ezarika) saymaktadır.¹¹³⁶ İbn Hazm’ın belirttiğine göre bunlardan bazıları, yaşlıların ruhları (ölünce) çocuklara geçmiştir (tenasüh) diyerek çocukları büyüklere kıyâs etmişler. Buna ek olarak Nuh kavmine kıyâsla çocukların da katledilebileceğini söylemişlerdir. Dünyanın faniliğine kıyâsen cennetin ve cehennem de fani olduğunu söylemişlerdir. Buna benzer başka çirkin görüşleri de vardır.¹¹³⁷

¹¹³⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/483.

¹¹³⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/483.

¹¹³⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/483.

¹¹³⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/483.

SONUÇ

Zâhirî mezhebi, ilk olarak ehl-i hadis ehl-i re'y ayrışması ile birlikte ehl-i hadis içerisinde ortaya çıkan bir mezheptir. Ancak zâhirîler, bir anlayış olarak zâhirîliğin Hz. Peygamber'in de hayatta olduğu teşrî' döneminden beri var olduğunu kabul etmekte ve bu anlayışın bir bid'at olmadığını ispat etmeye çalışmaktadırlar. Fıkhî bakımdan zâhirîliğin dayandığı temel ilke, dinde insan otoritesinin (re'yin) reddedilmesi ve her ne olursa olsun nasslardan uzaklaşılmasıdır. Zâhirîler ictihâdî sadece nassların anlaşılması için gerçekleştirilen çabadan ibaret görmekte ve ictihâdî beyânî ictihâd ile sınırlı tutmaktadırlar. Buna göre ictihâd, nasslarla ilgili olarak nesh, sebab-i nüzûl, tahsis, teâruz, mecâz gibi hususların anlaşılması için sarfedilen çabadan ibarettir. Eğer belli bir nass ile ilgili bu gibi durumlar doğru şekilde anlaşılır ise, o nass da doğru şekilde anlaşılabilir olur. Bu şekilde anlaşılabilir olan bir nassın anlamının re'yle daraltılması ya da genişletilmesi dinin kendisi üzerinde gerçekleştirilen bir daraltma veya genişletmedir. Bu ise dinin tahrif edilmesi olup, Allah'ın izin vermediği bir şeydir. Böyle bir daraltma ya da genişletme, zâhirîlere göre ancak başka bir nass ile gerçekleşebilir. Zâhirî anlayışın farklılık arzettiği husus, işte bu noktada odaklanmaktadır.

Bu anlayış, Dâvûd ez-Zâhirî'den itibaren bu şekilde ortaya konmuş ve onun takipçisi olan zâhirîler tarafından savunulmuştur. Mezhep ilk önceleri dört mezhep kadar yaygın bir şekilde benimsenmemiş ise de yine de belli çevrelerde yayılma imkanı bulmuştur. Fakat Dâvûd'un ölümünden sonra zâhirî mezhebi hissedilir derecede zayıflamıştır. Endelüs'te zâhirîliğin İbn Hazm tarafından benimsenmesi ve savunulması mezhebe yeniden bir ivme kazandırmıştır. İbn Hazm zâhirî mezhebini

sadece fıkıh için değil, diğer dinî ilimler için de bir yöntem olarak görmüş ve zâhirîliği bir sistem haline getirmiştir.

İbn Hazm'la ilgili olarak yapılan çalışmalarda genellikle onun Dâvûd b. Alî'nin mezhebine mensup olan ve onun çizdiği çizginin dışına çıkmayan biri olduğu şeklinde bir yaklaşım söz konusudur. Oysa İbn Hazm'ın zâhirîliğinin kendine özgü bazı nitelikleri vardır. Gayet tabîî ki İbn Hazm'ın beslendiği en önemli şey Dâvûd b. Alî'den beri nakledilegelen zâhirî mezhebidir. Bu açıdan Dâvud'un İbn Hazm üzerindeki etkisi büyüktür. Buna ek olarak İbn Hazm'ın Endelüs'te doğup büyümesi de onun düşüncelerinde etkili olmuştur. Endelüs'te fıkıh ilminin gelişimi doğudakinden farklı bir seyir takip etmiştir. Gerek Mâlikî mezhebi esas alınarak ortaya konulan taklitçiliğin, gerekse Endelüs Mâlikîleri ile Endelüslü ehl-i hadis arasındaki fikri mücadelelerin İbn Hazm üzerinde önemli bir etkisi vardır. İbn Hazm Endelüs'te zâhirîliğin temsilcisi olduğu kadar ehl-i hadisin de bir temsilcisi olmuştur.

İbn Hazm'ı gerek kendisinden önceki zâhirîlerden gerekse Endelüs'teki ehl-i hadîsten ayıran bir diğer özelliği ise felsefe ve mantık gibi ilimlerle uğraşmasıdır. İbn Hazm'ın usule dair yaklaşımlarında onun felsefe ve mantıkla uğraşmasının izlerini görmek mümkündür. İbn Hazm, tercüme yoluyla İslam dünyasına giren Yunan felsefesinin ve mantığının çeşitli düşünce sorunlarına yol açtığını, oradan alınan bazı kavramların İslamî ilimlerde doğru şekilde kullanıldığını belirtmekte, kıyas ve illet kavramlarının da bundan etkilendiğini ispat etmeye çalışmaktadır.

Zâhirîlik, tıpkı Hâricîlik gibi lafzın ötesine geçemeyen, sathî bir anlayış tarzı veya kuru bir lafızcılık olarak değerlendirilebilmektedir. Ancak İbn Hazm, eserlerinin çeşitli yerlerinde Hâricî anlayışı sert bir dille eleştirmektedir. Aslında zâhirîlik bir anlama metodolojisi olmaktan çok, kaynakların neler olması gerektiğine dair farklı bir yaklaşımdır. Kitab, Sünnet ve İcmâ'nın delil değeri ve bunların

anlaşılması konusunda zâhirîler ile zâhirî olmayanlar arasında ciddi bir farklılık yoktur. Zâhirîlere göre hükümlerin kaynağı Kitab, Sünnet ve İcmâdır ve sadece eldeki bu malzeme ile hükmetmek gerekir. Naklî kaynaklar dışındaki kaynaklardan hüküm çıkarılması ise Şâri'in izin vermediği bir şey olup dinin aslına sadakatsizlik anlamı taşımaktadır. Bu anlamda zâhirîlik nassların görünen/anlaşılan (zâhir) anlamları dışına çıkılmaması esasına dayanmaktadır. Bu açıdan zâhirîliğin temel prensibi, lafızcılık değil istishâbdır. İstishab ise, eldeki veriler ile yetinmeyi ve geçerli başka bir delil olmadığı müddetçe eldeki delilin hükmünden sapılmamasını kapsamaktadır.

İbn Hazm'ın bazı görüşlerinden hareketle Zâhirî yöntemin tamamen yanlış olduğuna hükmetmek de çok sağlıklı bir yaklaşım olmasa gerektir. Zira zâhirî mezhebi geniş halk kitleleri tarafından benimsenmiş olsaydı, buna bağlı olarak İbn Hazm'dan sonra mezhep içerisinde büyük imamlar yetişmiş olsaydı mezhebin içerisinde yer alan çeşitli görüşlerin zaman içerisinde bir elemeye tabi tutulması söz konusu olabilirdi. Örneğin günümüzde Hanefî mezhebinden bahsettiğimizde sadece İmam Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden bahsetmemekteyiz. Ebû Hanîfe'den sonra onun görüşlerinin bir çoğu İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed tarafından benimsenmemiştir. Hatta bu mezhep içinde sonraki dönemlerde yazılan çeşitli fetvâ kitaplarında o dönemlerde yaşayanlar bu üç imamın kabul ettiği görüşlerin dışındaki görüşleri de kabul etmiş ve mezhep içerisinde o görüşün esas alınması gerektiğini söylemişlerdir. Hanefî mezhebinin zaman içerisinde geniş bir literatüre sahip olması, mezhep içerisinde bazı görüşlerin terk edilerek yeni görüşlerin benimsenmesi sonucunu doğurabilmiştir. Aynı şeyi Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri için de söylemek mümkündür. Eğer zâhirîlere nispet edilen ve insan fitratı ve mantığı ile bağdaşmayan çeşitli örnekler üzerinden mezhebin bütünü hakkında bir yargıya

varabilmek doğru bir yol olsaydı aynı şeyin az önce saydığımız mezheplerin görüşleri hakkında da geçerli olabileceği görülürdü. Yani bu mezheplere ait çeşitli görüşler de zaman zaman insanın fıtratı ve mantığı ile çelişebilmektedir.

Bütün bunlar çerçevesinde söylemeye çalıştığımız şey şudur: Günümüzde İbn Hazm, neredeyse zâhirî literatürün yegane temsilcisi olarak ele alınmaktadır. Çünkü Zâhirîliğe dair eldeki kaynakların çok önemli bir kısmı ona aittir. Fakat gerek İbn Hazm'ın ortaya koyduğu düşünceler gerekse bir bütün olarak Zâhiri mezhebi, usûl ve furû açısından objektif bir şekilde incelenmeli ve toptan bir redde maruz bırakılmamalıdır.

KAYNAKÇA

- Abbâs** İhsân, *İbn Hazm'ın et-Takrîb li Haddi'l-Mantık ve'l-Medhal ileyh bi'l-Elfâzi'l-Âmmiyye ve'l-Emsileti'l-Fıkhıyye adlı eserine yazdığı Mukaddime* Dâru Mektebeti'l-Hayâ, (b.y), (t.y).
- Abdulhamîd** Mevlûd, *Hucciyyetü'l-Kıyâs*, (m.y.), Bingâzî 1988.
- Adıgüzel** Nuri, “*İslam Felsefesinde İlet (Neden) Kavramı*”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002, Cil: VI, Sayı: 2.
- Âlûsî** Âdil Muhyiddîn, *er-Re'yu'l-Âmm fi'il-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî*, Dâru's-Şuûni's-Sekâfiyyeti'l-Âmme, Bağdâd 1987.
- Apaydın** Yunus, “*İbn Hazm*” mad. TDV, İslam Ansiklopedisi.
- Aristoteles** *Organon III, Birinci Analitikler*, (Çev: H. Ragıp Atademir) Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1989.
- Arnaldez** Roger, *Ibn Hazm, The Encyclopaedia Of Islam*, (790-799pp.), Leiden 1979.
- Arslan** Şekîb, *el-Hulelü's-Süündüsüyye fi'l-Ahbâr ve'l-Âsâri'l-Endelüsiyye*, Dâru Mektebeti'l-Hayâ, Beyrût (t.y.).

- Attâr** Hasen, *Haşiye ale'l-Cem'i'l-Cevâmi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût (t.y.).
- Azme** Âziz, *Sosyal ve Tarihi Bağlamı İçinde İslam Hukuku* (çev: Fatih Gedikli), İz Yayıncılık, İstanbul 1992.
- Bâcî** Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef, *el-İşâre fî Ma'rifeti'l-Usûl ve'l-Vecâze fî Ma'rifeti'd-Delîl*, el-Matbaatü't-Tûnüsiyye, Tûnus 1344h.
- Bedahşî** Muhammed b. Hasen, *Minhâcü'l-Ukûl Şerhu Minhâci'l-Vusûl*, Matbaatü Muhammed Alî Sabîh ve Evlâdih, Mısır (t.y.).
- Bişrî** Sa'd Abdullah Sâlih, *el-Hayâtü'l-İlmiyye fî Asri'l-Hilâfe fî'l-Endelüs*, Ma'hedü'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, Mekketü'l-Mükerreme 1997.
- Brockelmann** Carl, *History of The Islamic Peoples*, Routledge and Kegan Paul Ltd, London/Bradford 1952.
- Buharî** Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. el-Muğîre b. Berdezbe, *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru'l-Kalem, Beyrût 1987.

- Buhârî** Alâuddîn Abdülazîz Ahmed, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1994.
- Bûtî,** Muhammed Saîd Ramadan, *Davabitü'l-Maslaha fi's-Şeriatü'l-İslâmiyye*, Müessesetü'r-Risâle Beyrût 1982.
- *Kübra'l-Yakîniyyâti'l-Kevniyye*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1982.
- Câbirî** Muhammed Abid, *Nahnu ve't-Türâs: Kırâa Muâsıra fi Türâsina'l-Felsefi*, el-Merkezü's-Sekafîyyü'l-Arabî, Beyrût 1993.
- Cemâluddîn** Muhammed Muhammed Abdullatîf, *Kıyâsu'l-Usûliyyîn beyne'l-Müsbitîn ve'n-Nâfîn*, Müessesetü's-Sekâfeti'l-Câmiyye, İskenderiye (t.y.).
- Cessâs** Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, (b.y.) 1994.
- Cürcânî,** Ebü'l-Hasen Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed b. Alî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Dâru't-Tıbaati'l-Amire, Kostantiniye 1239.
- Cüveynî** Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *el-Burhân fi Usûli'l-Fikh*, Dâru'l-Vefâ li't-Tibâa ve'n-Neşr, Mansûra 1999.

- Dabbî,** *Buğyetü'l-Mültemis fî Târîhi Ricali Ehli'l-Endelüs,* Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, Kâhire 1989.
- Dârakutnî** Alî b. Ömer Ebû'l-Hasen, *es-Sünen,* Dâru'l-Ma'rfe, Beyrût 1966.
- Dendeş** Ismet Abdullatîf, *el-Endelüs fî Nihâyeti'l-Murâbitîn ve Müstehelli'l-Muvahhidîn Asru't-Tavâifi's-Sânî,* Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 1988.
- Diyâb** Hâmid eş-Şâfiî, *el-Kütüb ve'l-Mektebât fî'l-Endelüs,* Dâru'l-Kubâ li't-Tibâa ve'n-Neşr, Kâhire 1998.
- Ebû Hayyân** Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *Tefsiru Bahru'l-Muhît,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1993.
- Ebû Kîhf** Muhammed Mahmûd, *Medresetü'l-İskenderiyyeti'l-Felsefiyye Tarihu'l-Hadârî ve'l-Hivâri's-Sekâfi beyne'l-Felsefe ve'd-Dîn,* Dâru'l-Vefâ li Dünya't-Tıbâa ve'n-Neşr, İskenderiyye 2004.
- Ebû Zehra** Muhammed, *İbn Hazm Hayatuh ve Asruh Ârâuh ve Fıkhuh,* Dâru'l-Fikri'l-Arabî, (b.y.), (t.y.).

- Muhammed, *İslâm'da İtikâdî, Siyâsî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, (*Târihu'l-Mezâhib'il-İslmâmiyye*), (Çev: Sıbğatullah Kaya), Şenyıldız Matbaası, İstanbul (t.y.).
- Muhammed, *Tarîhu'l-Cedel*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, (b.y.), (t.y.).
- Efgânî** Saîd, *Nazarât fil'l-Luğa inde İbn Hazm el-Endelüsî*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1969.
- Emîn** Ahmed, *Duha'l-İslâm Neş'etü'l-Ulûm fi'l-Asri'l-Abbâsiyyi'l-Evvel*, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kâhire 1964.
- Emîr es-San'ânî** Muhammed b. İsmâîl, *İcâbetü's-Sâil Şerhu Buğyeti'l-Âmil*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1986.
- Emiroğlu** İbrâhim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Asa Kitabevi, Bursa (t.y.).
- Esved** Abdurrezzâk Muhammed, *Mevsâutü'l-Edyân ve'l-Mezâhib*, ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, (b.y.) (t.y.).
- Eş'arî** Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kâhire 1950.

- Fadlullâh** Ebû Vâfiye Süheyr, “*İbn Hazm, Alemün min A’lâmi’l-Fikri’l-İslâmî bi’l-Endelüs*”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, Aded Hâs havle’l-İslam fi’l-Endelüs, Aded: 1-2, Mücellad: 26, İslâmâbâd 1991.
- Fârâbî** Ebû Nasr, *Kitâbu’l-Elfazi’l-Müsta’mele fi’l-Mantık*, Dâru’l-Meşrik, Beyrût 1968.
- Fihri** Ahmed b. Yûsuf b. Ya’kûb b. Alî, *Fihristü’l-Leblî*, Dâru’l-Garb’il-İslâmî, Beyrût 1988. (1. Baskı).
- Gamrî** İfâf, *el-Mantık inde İbn Teymiyye*, Dâru’l-Kubâ, Kâhire 2001.
- Gazâlî** Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *el-Müstesfâ min İlmi’l-Usûl*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrût 1993.
- Tehafütü’l-Felâsife, Dâru’l-Meârif, Kahire (t.y.).
- Mi’yâru’l-İlm, Dâru’l-Meârif, Mısır 1961.
- Gelenbevî** İsmâîl b. Mustafa, *el-Burhân*, Matbaa-i Âmire, İstanbul (t.y.).
- Goldziher** Ignaz, *Zâhiriler Sistem ve Tarihleri*, (Çev: Cihâd Tunç), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1982.

- Gutas** Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbâsîd Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*.
- Gül** Şirin, *İbn Hazm`ın Kıyâsı Reddi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde hazırlanmış basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2001.
- Hâcî Halîfe** Mustafâ b. Abdillâh, *Keşfu`z-Zunûn an Esâmi`l-Kütüb ve`l-Fünûn*, Dâru İhyâi`t-Turâsî`l-Arabî, Beyrût (t.y.).
- Hâcirî** Muhammed Tâhâ, *İbn Hazm Sûre Endelüsiyye*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrût 1982.
- Hacvî** Muhammed b. el-Hasen es-Seâlebî, *el-Fikru`s-Sâmî fî Tarihi`l-Fıkhi`l-İslâmî*, Matbaatu'n-Nehda, Tûnus (t.y.).
- Hamevî** Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Ya`kût b. Abdillâh er-Rûmî, *Mu`cemü`l-Büldân*, Dâru Sâdir, Beyrût 1997.
- *Mu`cemü`l-Üdebâ İrsâdü`l-Erîb ilâ Ma`rifeti`l-Edîb*, Dâru`l-Garbi`l-İslâmî, Beyrût 1993.

- Hassân** Muhammed Hassân, *İbn Hazm el-Endelüsî*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire (t.y.).
- Hâşim** el-Huseynî Abdülmecîd, *el-İmâmu'l-Buhârî Fakîhen ve Muhaddisen*, Mısır el-Arabiyye, Kâhire (t.y.).
- Hatîb el-Bağdâdî** Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *Târîhu Medîneti's-Selâm ve Ahbâru Muhaddisihâ ve Zikru Kuttâniha'l-Ulemâ min Ğayri Ehlihâ ve Vâridihâ*, Dâru Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 2001. (1. Baskı).
- Himyerî** Muhammed b. Abdilmün'im, *er-Ravdul-Mi'târ fî Haberi'l-Aktâr*, Mektebetü Lübnân, Beyrût 1984.
- Hudarî Bek** Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût 1969.
- Humeydî** Ebû Abdillâh, Muhammed b Fetûh b. Abdillâh, *Cezvetü'l-Muktebis fî Zikri Vülâti'l-Endelüs*, Mektebetü Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Kâhire 1952.
- Huşenî** Ebû Abdillâh Muhammed b. Hâris b. Esed, *Kudâtu Kurtuba ve Ulemâu İfrikıyye*, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire 1994.

- İbn Abdi'l-Hâdî** Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Tabakâtü Ulemâi'l-Hadîs*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1996. (2. Baskı).
- İbn Abdilberr** Ebû Ömer Yûsuf, *el-İstizkârü'l-Câmi' li Mezâhibi Fukahâi'l-Emsâr ve Ulemâi'l-Aktâr fîmâ Tedammenehu'l-Muvatta min Meânî'r-Re'y ve'l-Âsâr ve Şerhu Zâlik Küllih bi'l-Îcâz ve'l-İhtisâr*, Dâru Kuteybe li't-Tibâ ve'n-Neşr, Beyrût 1993.
- İbn Akîl** Ebu'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed el-Hanbelî, *el-Vâdih fî Usûli'l-Fıkh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1999.
- İbn Bedrân** Abdülkâdir, *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1401.
- İbn Bessâm** Ebu'l-Hasen Alî eş-Şenterînî, *ez-Zehîra fî Mehâsini Ehli'l-Cezîra*, Dâru's-Sekâfe, Beyrût 1997.
- İbn Beşkuvâl** Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik, *es-Sıla*, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısrî, Kâhire 1989.
- İbn Ebi'l-Hakem** *Zikru Fethi'l-Endelüs*, (m.y.) London, 1858.
- İbn Ferhûn** İbrâhîm b. Nuriddîn, *ed-Dibâcü'l-Müzheb fî Ma'rifeti'A'yâni Ulemâi'l-Mezheb*, Dâru'l-Kitübi'l-İlmiyye, Beyrût 1996.

- İbn Hacer** Şihâbuddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, Mektebu'l-Matbûati'l-İslâmiyye, (b.y), (t.y).
- İbn Hacer** Şihâbuddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Müessesetü'r-Risâle, (b.y.), (t.y.).
- İbn Haldûn** Abdurrahmân, *el-Mukaddime*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 2001.
- Abdurrahmân b. Muhammed, *Kitâbu'l-İber ve Divânu'l-Mübtede ve'l-Haber fî Eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Âsarahum min Zevî's-Sultâni'l-Ekber*, Müessesetü'l-A'lemî lil-Matbûât, Lübnân 1971.
- İbn Hallikân** Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zemân*, Dâru Sâdir, Beyrût (t.y.).
- İbn Hazm** Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *İbtalü'l-Kıyâs* (Ignaz Goldziher, *Zâhiriler Sistem ve Tarihleri*, (çev: Cihâd Tunç) adlı eserle birlikte (167-184 ss.) basılmıştır.) Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1982.

- *et-Takrîb li Haddi'l-Mantuk ve'l-Medhal ileyh bi'l-Elfâzi'l-Âmmiyye ve'l-Emsileti'l-Fıkhıyye*, Dâru Mektebeti'l-Hayâ, (b.y), (t.y).
- Ebû Muhammed Ahmed b. Saîd, *Risâletü Fadli'l-Endelüs*, (Resâilü İbn Hazm içerisinde), el-Müessesetü'l-Arabiyye li-'d-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrût 1987.
- *Cemheretü'l-Ensâb*, Dâru'l-Meârif, Kâhire (t.y).
- *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 1992.
- *Merâtibu'l-İcmâ'*, Dâru Zâhidi'l-Kudsî, Mısır 1985.
- *Dîvânu İbn Hazm*, (İhsân Abbâs, Târîhu'l-Edebi'l-Arabî Asru Siyadeti Kurtuba içinde) Darü's-Sekâfe, Beyrut 1960.
- İbn Kesîr** İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer el-Kurâşî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru Hicr, Mısır 1997.
- İbn Kûtiyye** Ebû Bekr Muhammed b. Abdülaziz, *Tarihu İftitâhi'l-Endelüs*, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, Kâhire 1989.
- İbn Manzûr** Ebu'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrût 1956.

- İbn Rüşd** Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhamed, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Ümme*, Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrût 1998.
- *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Dâru'l-Fikr, (b.y.), (t.y.).
- *ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1994.
- İbn Saîd** Ebu'l-Hasen Alî b. Mûsâ el-Endelüsî, *el-Ğusûnü'l-Yânia fî Mehâsini'ş-Şuarâi'l-Mieti's-Sâbia*, Dâru'l-Meârif, Mısır (t.y.).
- İbn Teymiyye**, *Nakdu Merâtibi'l-İcmâ'* (Merâtibu'l-İcmâ' ile birlikte) Dâru Zâhidi'l-Kudsî, et-Tab'atu's-Sâlise, Mısır 1985.
- İbnu'l-Ammâd** Şihâbu'd-Dîn Ebu'l-Ferec Abdu'l-Hayy b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, Dâru İbn Kesîr, Beyrût 1989.
- İbnü'l-Arabî** Ebû Bekr, *Âridatü'l-Ahvezî bi Şerhi Sahihi't-Tirmizî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût (t.y.).
- İbnü'l-Asâkir** Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillah b. Abdillâh, *Târîhu'd-Dimeşk*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1998.

- İbnü'l-Esîr** Ebu'l-Hasen Alî b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerîm b. Abdilvâhid eş-Şeybân, *el-Kâmil fi't-Târih*, Dâru'l-Kitûbi'l-İlmiyye, Beyrût 2003. (4. Baskı).
- İbnü'l-Farâdî** Ebu'l-Velîd Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf el-Ezdî, *Târîhu'l-Ulema ve'r-Ruvât li'l-İlm bi'l-Endelüs*, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire 1988.
- İbnü'l-Hatîb** Lisânü'd-Dîn, *el-İhâta fî Ahbari Gurnâta*, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire 1973.
- İbnü'n-Nedîm** Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk, *el-Fihrist*, (m.y.), (b.y.) (t.y.).
- İbrahim** Zekeriya, İbn Hazm el-Endelüsî, Mektebetu Mısr, Kahire (t.y.).
- İsmâîl Bâşâ** İbn Muhammed b. Emîn b. Mîr Selîm el-Bağdâdî , *İdâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyl alâ Keşfi'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb vel'Fünûn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût (t.y.).
- *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, Matbaatu Vekâleti'l-Meârif, İstanbul 1955.

- Kâdî İyâd** Ebu'l-Fadl, *eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût (t.y.).
- Kannûcî** Sıddîk b. Hasen, *Ebcedü'l-Ulûm*, Menşûrât Vezâretü's-sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, Dimesşk 1978.
- Kehhâle** Ömer Rıdâ, *Mu'cemu'l-Müellifîn Terâcimu Musannifî'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Beyrût (t.y.).
- Kettânî** Şerîf Ebû Muhammed b. Ali, *Vasfu'l-Muhallâ*, (m.y), (b.y.) 1997. (1. Baskı).
- Kıftî,** *Ahbâru'l-Ulemâ fî Ahbâri'l-Hukemâ*, Matbaatu's-Saâde, Kâhire (t.y).
- Komisyon** (İbrâhim Mustafâ, Ahmed Hasen ez-Zeyyât, Hâmid Abdü'l-Kadir, Muhammed Alî en-Neccâr), *Mu'cemu'l-Vasit*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Kudûrî** Semîr, “*el-Fakîh el-Kâdî Îsâ b. Sehl el-Esedî el-Ciyânî*” Mecelletü't-Târihi'l-Arabî, Sayf 2006, Aded: 37. ss.307-332.
- Küçük** Hasan, *İslam'da ve Batıda Mantık*, Bayrak Yayımcılık-Matbaacılık, İstanbul, 1998, s113; Abdülkadir Üçgen, *Mantık*, Kitabevi, İstanbul 1999.

- Kürd Alî** Muhammed, *Künûzu 'l-Ecdâd*, Dâru'l-Fikr, (b.y.) (t.y.)
- Macdonald** Duncan B., *Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory*, Charles Scribner's Sons, New York 1903.
- Mahmûd** Ahmed Bekîr, *el-Medresetü 'z-Zahiriyye bi'l-Meşrik ve'l-Mağrib*, Dâru Kuteybe li't-Tibaa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrût 1990.
- Makdisî** Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed, *Kitâbu Ahseni't-Tekâsîm fî ma'rifeti'l-Ekâlîm*, Dâru Sâdir, Beyrût (t.y.).
- Makdisî** Mutahher b. Tahir, *Kitabu'l-Bed' ve't-Tarih*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, (b.y.) (t.y.).
- Mâlekî** Ebu'l-Hasen b. Abdillâh b. el-Hasen en-Nübâhî, *Târihu Kudâti'l-Endelüs el-Merkabetü'l-Ulyâ fîmen Yestehikku'l-Kadâ ve'l-Fütyâ*, Dâru'l-Âfâki'l-Ebcediyye, Beyrût 1983.
- Mengüşoğlu** Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1997.

- Mergînânî** Burhânuddîn Ebu'l-Huseyn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût (t.y.).
- Merrâkuşî** Avdulvâhid, *el-Mu'cib fî Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, Dâru'l-Fercânî li'n-Neşr ve't-Tevzî', Metâbiu's-Sicilli'l-Arab, (b.y.) 1994.
- Nevevî** Muhyiddîn, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde (t.y.).
- Palencia** Angel Gonzalez, *Historia de la Leteratura Arabigo Espanola (Arapça'ya çev: Huseyn Mü'nis, Tarihu'l-Fikri'l-Endelüsî)* Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Port Said (t.y.).
- Râzî** Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, Müessesetür'r-Risâle, (b.y.) (t.y.).
- Safedî** Salâhuddîn Halîl b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût 2000.
- Sâid el-Endelüsî** Ebu'l-Kâsım Sâid b Ahmed, *Kitâbu Tabakâti'l-Ümem*, el-Mektebetü'l-Kâtûlikiyye lil-âbâi'l-Yesûiyyîn, Beyrût 1912.

- Serahsî,** Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Usûl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1997.
- Seyf** Antuvân, *el-Kindî Mekânetüh inde Müerrihiyyi'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Dâru'l-Cîl, Beyrût 1985.
- Seyyidü'l-Ehl** Abdülaziz, *el-Îmâmu'l-Evzâî Fakîhu Ehli's-Şâm*, el-Meclisu'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, el-Cumhûriyyetü'l-Arabiyyeti'l-Müttahide 1966.
- Suaydûnî** Nasıruddîn, *mine't-Turâsi't-Târîhi ve'l-Cuğrârîfi li'l-Ğarbi'l-İslâmî*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1999.
- Suyûtî** Celâluddîn Abdirrahman b. Ebî Bekr, *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takrîbin'n-Nevevî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût (t.y.).
- *ed-Dürri'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, Merkezü Hicr li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, (b.y.) 2003.
- Sübkî** Tâcuddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Matbaatü Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâh, (b.y.) 1964.

- Süleyman** Abbâs Muhammed Hasen, *es-Sıla beyne İlmi'l-Kelâm ve'l-Felsefe fi'l-Fikri'l-İslâmî Muhavele li Takvîmi İlmi'l-Kelâm ve Tecdidih*, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, (b.y.) 1998.
- Şâtıbî** Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Lahmî, *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şerîa*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1997.
- Şattî** Muhammed b. Hasen b. Ömer, *Risaletü Müfredati Dâvûd ez-Zâhirî*, er-Resâilu'l-Kemâliyye içerisinde, Mektebetü'l-Meârif, Tâif 1980.
- Şehrazûrî** Ebû Amr Osman b. Abdirrahmân b. Osman, *Edebü'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrût (t.y.).
- Şelebî,** Muhammed Mustafâ, *Ta'lîlu'l-Ahkâm Ard ve Tahlîl li Tarîkati't-Ta'lîl ve Tatavvurâtihâ fi Usûri'l-İctihâd ve't-Taklîd*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrût 1981.
- Şerâre** Abdullatif, *İbn Hazm Râidu'l-Fikri'l-İlmî*, el-Mektebu't-Ticârî li't-Tıbbâ ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrût (t.y.).
- Şevkânî** Muhammed b. Alî, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl*, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk 2000.

- Şîrâzî** Ebû İshâk, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrût 1970.
- Şuk'a** Mustafa, *el-Eimmetü'l-Erbaa el-Îmâm Ahmed b. Hanbel*, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, Kâhire 1991. (3. Baskı).
- Şumaytlî** Ahmed b. Muhyiddîn, *ed-Delâle fî İlmi'l-Mantik*, Matbaatü'l-Âdâb, Beyrût 1308h.
- Taberî** Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Dâru Hicr, Cîze 2001.
- Tancî** Ebu'l-Fadl Bedr el-Umrânî, *el-İshâm bi Beyâni Menheci İbn Hazm fî Ta'lîli'l-Ahbâr min hılâli Kitâbihi'l-İhkâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2003.
- Tatvânî** Muhammed Bû Hubze el-Hasenî, *el-İshâm bi Beyâni Menheci İbn Hazm fî Ta'lîli'l-Ahbâr min hılâli Kitâbihi'l-İhkâm' adlı esere yazılan Takdim*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2003.
- Tehânevî,** Muhammed Alî et-Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfi İstilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, (Arapça'ya Terc: Abdullâh Hâlidî), Mektebetü Lübnân, Lübnân 1996.

- Tihâmî** İbrâhîm, *el-Eş'ariyye fi'l-Mağrib Dühûlühâ Ricâlühâ Tatavvuruhâ ve Mevkıfu'n-Nâs minhâ*, Dâru Kurtuba, Cezâir 2006.
- Tilimsânî** Ahmed b Muhammed el-Makarrî, *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratîb*, Dâru Sâdır, Beyrût 1988.
- Türkî** Abdülmecîd, *Kadâyâ Sekâfiyye min Târîhi'l-Ğarbi'il-İslâmî Nusûs ve Dirâsât*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 1988.
- *Münâzarât fi Usûli's-Şerâti'l-İslâmiyye beyne İbn Hazm ve'l-Bâcî, (Tercüme, Tahkîk ve Ta'lik: Abdussabûr Şâhîn)*, Dâru'l-Ğarb'il-İslâmî, Beyrût 1986.
- *Temhîd li Usûli'l-Fıkh, (Bâcî'nin, İhkâmu'l-Fusûl adlı eserine yazdığı Takdim)*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1995.
- Uveys** Abdulhalîm, *İbn Hazm el-Endelüsî ve Cuhûduh fi'l-Bahsi't-Târîhi ve'l-Hadârî*, Dâru'l-İ'tisâm (b.y.) (t.y.).
- Ümmahzûn** Muhammed, *İbn Dihye'nin A'lâmu'n-Nasri'l-Mübîn fi'l-Mufâdala beyne Ehleyyi's-Sıffîn adlı eserinin baş tarafına yazdığı inceleme*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 1998.

- Van Arendonk,** C., *İbn Hazm mad.* İslam Ansiklopedisi, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1950.
- Vâsıf Mustafa** Vedî', *İbn Hazm ve Mevkıfuh mine'l-Felsefe ve'l-Mantık ve'l-Ahlâk*, el-Mecmau's-Sekâfî, Ebû Zaby 2000.
- Vazîfî** Mustafa, *el-Munâzara fî Usûli't-Teşrîi'l-İslâmî Dirâse fî't-Tenâzur beyne İbn Hazm ve'l-Bâcî*, Matbaatü Fudâle, Mağrib 1998.
- Yefût** Sâlim, *İbn Hazm ve'l-Fikru'l-Felsefî bi'l-Mağrib bi'l-Endelüs*, el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, ed-Dâru'l-Beydâ 1986.
- Yıldırım** Cemal, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998.
- Zehebî** Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Nüzhetü'l-Fudalâ Tehzibu Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, Dâru'l-Endelüs li'n-Neşr ve't-Tevzî', Cidde (t.y).
- *el-İber fî Haberi men Ğaber*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1985.
- *Mîzânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1995.

- *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-A'lâm ve'l-Meşâhîr*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1992.
- *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1983.
- Zerkeşî** Bedruddîn Muhammed b. Behâdir b. Abdillâh, *el-Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh, Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye*, Kuveyt 1992.
- Zirıklî** Hayruddîn, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*, Dâru'l-İlm lil-Melâyîn, Beyrût 1980.
- Zührî** Muhammed b. Sa'd b. Munî, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire 2001.

ÖZET

Tan, Oğuzhan, Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı, Doktora Tezi, Danışman: Prof.Dr. İbrahim ÇALIŞKAN, Ankara Üniversitesi, 2007.X+267s.

Bu tez, bir Giriş ve iki Bölümden oluşmaktadır. Girişte tezin içeriği ve hazırlanmasında izlenen yöntem hakkında bilgi verilmektedir.

İlk bölümde İbn Hazm'ın hayatı ve ilmî kişiliği üzerinde durulmakta ve bunların İbn Hazm'ın ortaya koymuş olduğu düşünce üzerinde ne gibi bir etkiye sahip olduğu tartışılmaktadır. Bunun yanında İbn Hazm'ın savunduğu metot anlayışının tarihi arkaplanı ele alınmakta ve İbn Hazm'ın gerek Zâhirîlik gerekse Endelüs fıkıh düşüncesindeki önemi vurgulanmaktadır.

Tezin ikinci bölümde ise İbn Hazm'ın kaynaklara bakışı ve usûl anlayışının karakteristik özellikleri ele alınmakta, kıyâs ve ta'lîl bağlamında İbn Hazm'ın hakim usul anlayışına yönelik eleştirilerine yer verilmektedir.

ABSTRACT

Tan, Oğuzhan, Ibn Hazm and His Understanding of Islamic Jurisprudence Methodology (al-Usûl) in Terms of Historical Context and Characteristics, PhD thesis, Supervisor: Prof.Dr. İbrahim ÇALIŞKAN, Ankara Universty, 2007. X+267 p.

This thesis consists of a Introduction and two Chapters. Introduction is designed to acquaint with content of the thesis and method followed in preparation of it.

The first chapter covers Ibn Hazm's life and personality as a muslim scholar and it makes clear that to what extent his personality has effects on his methodolical vievs. In this chapter, the writer copes with the historical background of Ibn Hazm's Methodology Understanding and his impotence in the both of Zahirism and Islamic jurisprudence thought in Andalusia.

The second chapter is composed to explain İbn Hazm's approachs to sources in Islamic jurisprudence with regard to zahiri law thought and to deal with the characteristics of Ibn Hazm's understanding of methodology and his criticisms to prevailing methodology of Islamic jurisprudence.