

T.C.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOĞU DİLLERİ VE EDEBİYATLARI ANABİLİM DALI

ARAP DİLİ VE EDEBİYATI BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**İBN HAZM'A GÖRE GRAMER- MANTIK
İLİŞKİSİ**

Dilek SUCU

2501150012

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Abdullah KIZILCIK

İSTANBUL – 2019

ÖZ

İBN HAZM'A GÖRE GRAMER MANTIK İLİŞKİSİ

Dilek SUCU

Bu çalışmada, Zahirî düşüncenin en önemli temsilcisi olarak değerlendirilen İbn Hazm'ın dinî düşüncenin doğruluğu ve kesinliği noktasında ortaya koyduğu epistemolojik yaklaşımı ve bunun mantık ile olan ilgisi incelenmeye çalışılmaktadır. Bu epistemolojik yaklaşımın oluşturulmasında önemli belirleyicilerden biri olan dil, bilginin kesinliği anlamında yürütülen tartışmalarda önemli bir teorik araçtır. Dolayısıyla lafızların zahiri anlamlarının temel alınması onların ilk vaz edildikleri hakiki anlamlarını gözetmeyi ve burhani yöntem denilen mantıksal akıl yürütme çerçevesinde hareket etmeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla İbn Hazm düşüncesinde mantık, dinî düşüncenin kesinliği bağlamında dilin çok anlamlılığa imkân veren sübjektiviteye engel olan bir disiplin olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan zahiri düşüncede anlamının nesnelliği arayışı dilin tevkifi olduğu düşüncesinden de hareketle dil ve varlık arasındaki ilişkiyi belli bir yönteme dayandırma çabasıdır. Buna göre İbn Hazm'ın teolojik ilgisi doğrultusunda “beyan mantığı” ve “burhan” kavramları mantık perspektifinde yönlendirici teorik araçlardır.

Anahtar Kelimeler: İbn Hazm, Gramer, Mantık, Beyan, Burhan, Anlamın Nesnelliği.

ABSTRACT

DİLEK SUCU

THE RELATION BETWEEN GRAMMER AND LOGIC IN IBN HAZM’S PHILOSOPHY

In this study, it is tried to examine the epistemological approach of Ibn Hazm, who is considered as the most important representative of Zahirî thought, on the accuracy and certainty of religious thought and its relationship with logic. Language, which is one of the important determinants of this epistemological approach, is an important theoretical tool in the discussions conducted in terms of certainty of knowledge. Therefore, based on the apparent meanings of the words, it is necessary to observe their original meaning and act within the framework of logical reasoning called the Burkhani method. In this respect, logic in Ibn Hazm's thought allows subjective avoidance of language, which allows for the meaningfulness of language in the context of the certainty of religious thought. In this respect, the search for objectivity of meaning in apparent thought is the effort to base the relationship between language and being based on the idea that the language is withheld. According to Ibn Hazm theological interest, the concept of bayan and burhan which are theoretical tools in the perspective of logic.

Key Words: Ibn Hazm, Grammar, Logic, al-Bayan, al-Burhan, Objectivity of Meaning.

ÖNSÖZ

Düşünce tarihinde varlık, bilgi ve dil hakkında yapılan çalışmalar her ne kadar bu üç kavram etrafında şekillense de birbirinde oldukça farklı boyutlarda ele alınmıştır. Nitekim dilin doğası ile ilgili ortaya konulan sorular neredeyse varlığın doğası ve kaynağı ile ilgili sorular kadar kadimdir. İnsanın sadece kendi varlığıyla değil özellikle de “varlık”la ilişkiye geçtiği yer olan dil, esasında anlama ve anlamlandırma edimimizde bir nevi temel refleksiyonlardan biridir. Bu bağlamda dilin, düşünceyle olan imkânı sorgulandığında farklı kabul ve paradigmalara dayalı olarak kavramsal bir çerçeve olduğu görülür. İslam düşüncesinde dilbilime dair yapılan araştırma ve çalışmalar incelendiğinde ise vahiy merkezli bir düşünüşün anlama ve anlatma etkinliğinde dil ilimlerinin vazgeçilmez bir değeri olduğu aşikârdır.

X. yüzyılın sonu ve XI. Yüzyılın başlarında yaşamış olan İbn Hazm, içinde bulunduğu dönemin siyasi ve düşünsel tartışmaların da etkisiyle dini düşüncede tesis etmeye çalıştığı kesinlik anlayışını epistemolojik bir yöntem olarak kabul eder. Bu kesinlik ve doğruluk anlayışının dayandığı dil kuramı da dilin kökenine ilişkin alternatif yaklaşımlar içerisinden belirlediği tevkifi dil anlayışına dayanmaktadır. Buna göre literalist anlamı dini bilgide kesin ve doğruluk açısından şart gören İbn Hazm, dilin tevkifiliği çerçevesinde ortaya koyduğu epistemoloji ile yöntemini tarih üstü bir tasavvura dayandırma çabasıdır. Nitekim dini metinlerin nesnelliğini ispat noktasında mantığın önemli bir yöntemsel araç olduğunu düşünmektedir. Yani anlamda nesnellik mantıksal akıl yürütmeler çerçevesinde mümkün olabilecektir. Dolayısıyla İbn Hazm anlamın nesnelliğine ulaşmak için mantığı, dilsel çözümlemeler eşliğinde ele almaktadır. Bu durumda kendi epistemolojisini ortaya koymada mantık ve dil bir bakıma eşdeğer iki araç veya unsur statüsündedir.

Bir yüksek lisans çalışması sınırları dâhilinde İbn Hazm ile ilgilenme fikri dil-mantık ilişkisine dair yaptığım okumalarda bu ilişkiyi farklı bir muhakeme ile karşılayan İbn Hazm düşüncesini anlama merakı neticesinde oluştu. İbn Hazm’ın mantık eseri olan *et-Takrîb*, Aristoteles mantığına yaklaşımı konusunda teolojik

ilgisini merkeze alan orijinal bir bakış açısı sunmaktadır. Ancak İbn Hazm'ın mantıkla birlikte kelimeler ve usul başta olmak üzere farklı alanlarındaki yetkinliğine dayalı iddialarıyla ele alınması gereken bu eserini incelemek söz konusu disiplinlerdeki derinlikli yönünü görmeyi gerekli kılmaktadır. Bununla birlikte “kavramsal ayrım ve yeniden inşa” sorgulamaları onu mantık ve dil sahasında başka orijinal düşüncelere taşımaktadır. Bu nedenle bir yüksek lisans tezi sınırları dâhilinde bunları tüm yönleriyle kuşatıcı bir perspektifte ele almanın zorlu bir girişim olduğunu belirtmeliyim. Dolayısıyla çalışma bir giriş niteliğinde kabul edilebilir.

Tez yazımının yoğun ve zorlu sürecinde katkısı olan herkese ise çok teşekkür ediyorum. Özellikle eğitim hayatım boyunca desteklerini sürekli hissettiren aileme fazlasıyla minnettar ve müteşekkirim. Bununla birlikte tavsiye, teşvik ve hoş görüşüyle her zaman öğrencisinin yanında olduğunu bildiğimiz başta kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Abdullah KIZILCIK olmak üzere bölümdeki diğer hocalarımız olan Prof. Dr. Mehmet YAVUZ, Prof. Dr. Hüseyin YAZICI, Doç. Dr. İbrahim ŞABAN ve Doç. Dr. Ömer İSHAKOĞLU'na teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca gerek yüksek lisans derslerine iştirak ederek çok şey öğrendiğim gerekse katkı ve tavsiyeleriyle öğrencisini ilgiyle destekleyen değerli Prof. Dr. Mehmet GÜNENÇ hocama hususen müteşekkirim. Benzer koşullarda yanımda olan değerli arkadaşlarım Arş. Gör. Fatma BATKİTAR ve Arş. Gör. Mahmut ŞAN'a da her konudaki destek ve önerileri için teşekkür ediyorum. Ayrıcalıklı ilgilerini her zaman hissettirerek samimi yol arkadaşları olan değerli dostlarım Hatice HASKUL, Yasemin İNAL ve Arzu SOMALI'ya ise çok özel teşekkürler.

İstanbul, 2019

Dilek SUCU

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ	iv
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	viii
GİRİŞ.....	Error! Bookmark not defined.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HAZM'IN DİL DÜŞÜNCESİ

1.1.Dillerin Kaynağı Problemi.....	22
1.2.İbn Hazm Düşüncesinde Ses-Fonetik.....	26
1.3.İştikak Konusu	27
1.4.Nahvi İllet.....	29
1.5.Umum-Hususun Beyanı.....	34
1.6.Emir-Nehiy Perspektifi.....	45

İKİNCİ BÖLÜM

İBN HAZM'IN MANTIK NAZARİYESİ

2.1.Mantığa Giriş: Beş Ses/Lafız.....	57
2.1.1.Tabiat Düşüncesi-Tanım ve Resim.....	69
2.2.Kategoriler: Müfred İsimler Kitabı.....	80
2.3.Önermeler Mantığı.....	92
2.3.1.Yüklemli Önerme.....	97
2.3.2.Şartlı Önerme.....	99
2.3.3.Modaliteler/Anâsır.....	100
2.3.4.Önermenin Nicelik ve Niteliği.....	104
2.3.5.Önermede Doğruluk ve Yanlışlık.....	105

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GRAMER-MANTIK İLİŞKİSİ

3.1.İbn Hazm'ın Dil Anlayışının Mantıkla İlişkisi.....	108
--	-----

SONUÇ.....	121
-------------------	------------

KAYNAKÇA.....	124
----------------------	------------

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.y.	: Aynı yer
bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
h.	: Hicri
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
M.Ö.	: Milattan Önce
M.S.	: Milattan Sonra
Neşr.	: Neşreden
Tahk.	: Tahkik eden
TDK	: Türk Dil Kurumu
t.y.	: Yayın tarihi yok
vb.	: Ve benzeri
y.y.	: Yayınevi/yeri yok

GİRİŞ

7 Kasım 994’de (994-1064/h. 384-456) Endülüs’ün¹ başkenti Kurtuba’nın doğusundaki Minyetü’l-Muğire’de dünyaya gelen, Orta Çağ İslam dünyasının özgün ve çok yönlü kişiliklerinden biri olarak karşımızda duran İbn Hazm’ın düşünceleri ve yaşantısı birçok istisnai durumlara şahitlik etmektedir.² Nitekim İslam Düşünce Tarihi’nde görmüş olduğu ilgi ve kendisine yönelik alımlayıcı algı, sistematik mezheplere karşı tutumunun yarattığı teorik gerilimlerin sonucunda ortaya çıkan protest tavrıyla ilişkilendirilebilir. O bu tutumuyla her ne kadar farklı neticelere maruz kalsa da hakikatin daha faziletli olduğunu söyleyerek³ bir bilme etkinliği olarak eleştiri faaliyetinin ilmin vazgeçilmez karakteri olduğunun ısrarla altını çizmiştir. Hiç şüphesiz İbn Hazm fıkıh ve hadis başta olmak üzere edebiyat, şiir, tarih, mantık ve

¹ Endelüs tarihi hakkında dikkate değer çalışmalar için bkz. Emir Şekîb Arslân **el-Hulelu’s-Sundusiyye fi’l-Ahbar ve’l-Asâri’l-Endelüsiyye**, C. I, Beyrut, Menşûratu Dâru Mektebeti’l-Hayat; Abdurrahman Ali el-Haccî, **et-Târihu’l-Endelüsi mine’l-Fethi’l-İslami hatta Sukûti Gırnata**, 2. bs., Beyrut, Dâru’l-Kalem, 1981.

² İbn Hallikân, **Vefeyâtu’l-A’yân ve Ebnâu’z-Zemân**, Tahk. İhsân Abbas, C. III, Dâru Sâdır, Beyrut, t.y., s. 328; Yâkût el-Hamevî, **Mu’cemu’l-Udebâ**, Tahk. İhsân Abbas, Dâru’l-Ğarb el-İslâmî, Beyrut, 1993, s. 1650-1659; Tam adı Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el Endelüsî olan İbn Hazm’ın künyesi Ebû Muhammed’dir. *et-Takrîb* ve *el-Fasl* adlı eserlerinde “Ebu Muhammed (şöyle) dedi” tarzında belli bir kullanımı görülmektedir. Hayatı, ilmi kişiliği, yaşadığı dönem ve eserlerine dair daha fazla bilgi için bkz. **Rasâilu İbn Hazm el-Endelüsî**, Tahk. İhsân Abbas, el-Müessesetu’l-‘Arabiyye li’d-Dirâsât ve’n-Neşr, 1987, 1-15; İbn Hazm, **el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi**, (Metin-Çev. Halil İbrahim Bulut), C. I, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, s. 25-102; Sâlim Yefût, **İbn Hazm ve’l-Fikru’l-Felsefî bi’l-Mağrib ve’l-Endelüs**, ed-Dâru’l-Beydâ, el-Merkezu’s-Sekâfiyyi’l-A‘rabî, 1986, s. 5-79; Muhammed b. Müslim Deblân, “İbn Hazm: Edîben ve Nâsiran”, **Câmia’tu’l-Yermûk Külliyyetu’l-Âdâb, Kısmu’l-Lugati’l-A‘rabiyye ve Âdâbiha, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ürdün, 2001; Vedit Vâsif Mustafa, **İbn Hazm ve Mevkifuhu mine’l-Felsefe ve’l-Mantık ve’l-Ahlâk**, İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, 2000, s. 22-79; **Ibn Hazm of Cordoba The Life and Works of a Controversial Thinker**, Edited by Camilla Adang, Maribel Fierro, Sabine Schmidtke, Brill, Leiden, Boston, 2013; Şahabettin Ergüven, “Arap Dili ve Edebiyatı Açısından İbn Hazm”, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul, 2007, s. 8-78; H. Yunus Apaydın, **İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyonu**, Ankara, İsam Yayınları, 2017, s. 15-37.

³ İbn Hazm, **et-Takrîb li Haddi’l-Mantık ve’l-Medhalu ileyhi bi’l-Elfâzi’l-Âmmiyyeti ve’l-Emsileti’l-Fikhiyye**, Tahk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, t.y., s. 149; İbn Hazm, **et-Takrîb li Haddi’l-Mantık Mantık ve Dinî İlimler**, Çev. İbrahim Çapak-Yusuf Arıkaner, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018 (Bu eser *et-Takrîb* şeklinde kısaltılarak zikredilecektir).

felsefe gibi ilgilendiği farklı alanlarda bir bakıma kendisi ile hesaplaşılan ve yine kendisinden hareketle düşüncelerin üretildiği bir kalkış noktası olarak kabul edilir. Bu nedenledir ki, kendisinden sonra yürütülen pek çok araştırmanın vazgeçilmez bir parçası ve hatta konusu olmuştur.⁴ Hakkında yapılmış çalışma ve değerlendirmelerin bir kısmı onun, bir anlamda “tarihsel bir figür olarak otantik imgesini” edinmeye çalışırken bir kısmı da salt eleştirel düşünce etkinliği düzleminde ele almaktadır. Tarihsel bir kişi olarak otantik İbn Hazm imgesi arayışı çoğu kez onu ve düşüncelerini sebep-sonuç ilişkisi içerisinde açıklayıp bunları tüketmek gibi bir yaklaşımla ortaya çıkabilmektedir. Dolayısıyla tek ve tarihsel bir İbn Hazm imgesi, ilmi ve felsefi düşüncenin üstlenebileceği fikri imkânları kısıtlar. Oysa “argümantatif bir metin üretmiş” İbn Hazm, düşüncenin alanıdır. Bu bakımdan ortaya koyduğu problem ve yaklaşımlar akli bir söylem çerçevesinde ve kendisinin hedefiyle daha uyumlu bir şekilde değerlendirilmeyi hak etmektedir. Bu bakımdan onun düşünsel analiz ve yöntemleri salt tarihsel bir yaklaşımla okunmaktan ziyade genel-geçer temeller üzerine kurulu “kesinlik ve eminlik faraziyesi” barındıran yöntembilimsel tasavvurlarının izleği takip edilmelidir. İbn Hazm’ın özellikle ilmi otoritelere yönelik ciddi eleştirileri⁵ içinde bulunduğu dönemde din adına daha da belirginleşen yorumlayıcı eğilimler ve öznel doğruların yerine ona göre var olan tek doğruyu (hakikat) gösterebilme çabası üzerine başlattığı eleştirel bir harekettir.⁶ Aslında bu hareket içerisinde temelde dönüş salt asıl olanadır. Dolayısıyla onu orijinal bir düşünür haline getiren kalkış noktası eleştirel düşüncesini dini ve dini olmayan alan arasında bir “sınır çizme etkinliğine” dönüştürmüş olmasındadır. Onun sınır anlayışını belirleyen temel düşünce ise farklı dünyaların varlığıdır.⁷ Nitekim bu sınır düşüncesi çerçevesinde insanı konumlandığı nokta sınırın içerisidir. Bu bakımdan İbn Hazm, (dini düşüncede) öznellikten yani sınırın dışından hareketle objektif olana varma olanağını tümüyle devre dışı bırakarak nesnellik temelinde yer alan bir hakikat anlayışını dile getirmeye çalışmaktadır. Söz konusu anlayış İbn Hazm’ı farklı bir düzeyde orijinal bir düşünceye

⁴ Camilla Adang, Maribel Fierro, Sabine Schmidtke, **a.g.e.**, s. 3-4.

⁵ "قال أبو العباس ابن العريف: كان لسان ابن حزم و سيف الحجاج بن يوسف شقيقتين، وإنما قال ذلك لكثرة وقوعه في الأئمة" İbn Hallikân, **a.g.e.**, s. 328.

⁶ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, 3. bs., İstanbul, Kitabevi Yay., 2001, s. 633-634.

⁷ Câbirî, **a.g.e.**, s. 646-648; İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. III, S. 335.

sevk eder: Zihnin kıyas yani temsil-benzerlik fonksiyonu (analoji) üzerinden geliştirdiği yöntem dini düşüncede uygulanabilirlik zemininden yoksundur. Ancak bu yaklaşım Ehl-i Sünnet açısından tabiri caizse “teorik bir skandal”a işaret eder. Oysa İbn Hazm, politik bir kriz karşısında kendince teorinin içinde bulunduğunu düşündüğü “durgunluk krizi”ne işaret etmektedir. Yani bir bakıma mevcut durumun kabul ettiği “normallik” sınırları ve çerçevesinin dışına çıkmayı teklif eder. Bu bağlamda onun ayırıcı bir niteliği olarak ortaya çıkan tenkitçi kimliği ve üslubunun zorlayıcı yönü kimilerince yaşamış olduğu dışlayıcı ve olumsuz olaylara maruz kalmasıyla ilişkilendirilirken kimilerince zekâsının göstergesi olarak kabul edilmiştir.⁸ Bununla birlikte az önce de ifade edildiği üzere İslami ilimlerin içinde bulunduğunu düşündüğü kriz durumunu ve içsel gerilimi aşma fikrinin ortaya koyduğu gerginlik olarak da yorumlanmaktadır.⁹ Ancak her halükarda şu söylenebilir ki, düşüncelerini sistematik bir zeminde ele alarak tutarlı bir çerçevede sunması ve ahlaki duruşu onu ve düşüncelerini değerli kılan yönleri olarak dikkate alınmalıdır. Bu bakımdan entelektüeller için İbn Hazm’ın bir “çekim kaynağı” olduğu tartışılmaz kabul edilmektedir. Nitekim birçok yorumcunun kaçınılmaz bir şekilde eş zamanlı olarak yaptığı şey, İbn Hazm’ı eleştirmekle beraber onunla birlikte düşünme etkinliğine katılıyor olmasıdır. Dolayısıyla dini düşüncede tek bir doğruya ulaşabilme çabasını nesnellik ve öznellik şeklinde antagonizma üzerine değerlendirebilmek için İbn Hazm okumasına ihtiyaç duyulmaktadır.

İbn Hazm, içinde yaşadığı dönemin düşünsel gerilimlerinin yaslandığı sorunları çözebilmeyi olanaklı kılmak adına mantıki temeller üzerine inşa edilmiş ve bilimsel düşünce zemininde hareket eden bir yöntem ve tavır belirlemeye çalışmıştır. Bazı yorumculara göre buradaki temel motivasyonu, beyanın burhan mantığına dayalı okunuşunda belirginlik kazanır. O, İslam düşünce kültüründe mevcut okuma anlayışının dayandığı fıkhi kıyas ve illet içerikli usul anlayışının belirlenimciliğinden farklı olarak burhan merkezli bir okuma ve yorumlama çabası içerisinde. Bu bağlamda kişisel yaşam öyküsüyle de birleştirildiğinde içinde yaşadığı dönemin siyasal, politik, kültürel ve ekonomik evreninin bu değişimde onu ikna eden ana

⁸ Camilla Adang, Maribel Fierro, Sabine Schmidtke, **a.g.e.**, s. 9.

⁹ Yefût, **a.g.e.**, s. 19.

unsurları içerdği ve teorik perspektifini belirlediği söylenebilir.¹⁰ Çünkü Endülüs Emevilerinin son döneminde yetişmiş, Âmiriler döneminde kısmen etkili olmuş ve devlet yönetiminde yer almış biri olarak İbn Hazm'a göre ülkenin emirliklere bölünmesi, iç çatışmalar ve Müslümanların birliğinin yok olması şeklindeki siyasal ve kültürel krize çözüm üretmek gerekmektedir.¹¹ Bu bakımdan ele alınması gereken bir kavram olarak *kriz*, kritize etmenin bir bakıma analitik aracına dönüşerek temel kategori ve unsurlarıyla *kriteri* sağlayan önemli bir unsur haline gelir. Dolayısıyla krize çözüm üretebilmek için teori ve pratik arasındaki tartışmalı zemine dayalı devingenliğin ontolojik ve epistemolojik yeni arayış ve hamlelere kapı araladığı söylenebilir.¹² Bir kriz dönemi düşünürü olarak değerlendirilebilecek İbn Hazm'ın çalışmalarında da büyük ölçüde pratik sorunların belirleyiciğinden ve hatta gizli tahakkümünden bahsetmek mümkündür. Bu nedenle içinde bulunduğu siyasal krizi çözmek adına girişimleri ve almış olduğu farklı politik konumları onu gerek siyasetin gerekse teorinin içinde bulunduğu krizi ve ürettiği yanılsamaları görmeye sevk etmiştir. Hatta muhtemeldir ki siyasi tercihleri nedeniyle mahkûm olduğu süreçler, düşünceleri üzerinde refleksif bir tavırla teorik olarak deneyimlediği farklı ekolleri¹³ sorgulama aracına dönüşmüştür. Ancak neticede fıkhi veya itikadi tüm mezhepsel yönelimlerin birleştirici tarafından çok ayrıştırıcı düşünceleriyle karşılaşmıştır.¹⁴ İşte

¹⁰ İbn Hazm'ın yaşadığı dönemin siyasi, kültürel, ekonomik ve ilmi şartlarına ilişkin önemli değerlendirme ve bilgi için bkz. Yefût, **a.g.e.**, s. 19-79; Nu'mân Bûkarra, **en-Nazâriyyetu'l-Lisâniyye ve'l-Beyaniyye 'inde İbn Hazm el-Endelûsî**, İttihâdu'l-Kuttâbi'l-A'rab, 2004, s. 11.

¹¹ İbn Hazm'ın siyasi girişimleri ve bulunduğu konumlara dair daha fazla bilgi için bkz: **Ibn Hazm of Cordoba The Life and Works of a Controversial Thinker**, s. 31-32; William D. Phillips, JR., Carla Rahn Phillips, **İspanya'nın Kısa Tarihi**, Çev. Tuna Erkmen, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2016, s. 65-68.

¹² Sorunu daha ziyade Batı düşüncesi bağlamında ele alan yaklaşımlarıyla bkz. Reinhart Koselleck, **Kritik ve Kriz**, Çev. Eylem Yolsal Murteza, Otonom Yayıncılık, 2008, s. 215-217; Kavramın semantik ve pragmatik kullanım sahası ve farklı açılımları için bkz. Reinhart Koselleck, **Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatigi Üzerine Araştırmalar**, Çev. A. Dirim, İstanbul, İletişim Yay., 2009, s. 209-224.

¹³ **Ibn Hazm of Cordoba The Life and Works of a Controversial Thinker**, s. 12-13.

¹⁴ Endülüs'te İslami mezheplerin özellikle ilk dönemde Doğu'da olduğu gibi etkin ve yaygın faaliyet ağına sahip olduklarını söylemek mümkün değildir. Ancak Mulûku't-Tavâif döneminde Ehl-i Sünnet ve ona bağlı ekoller ile Şîilik, Mutezile, Haricilik gibi mezhepler toplumda belli oranlarda taraftar edinmişlerdi. Özellikle Şîi-Fâtîmîler'in Endülüs'teki yapı ve etkinlik tarzları farklı bir konumda değerlendirilebilir. Daha fazla bilgi için bkz. Mehmet Dalkılıç, "İbn Hazm'a Göre Şîa", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 14, 2006, s. 151-152; İbn Hazm'ın Maliki mezhebine intisap ettikten sonra zahiriliğe yöneldiğini düşünenlere ilişkin olarak daha fazla bilgi için bkz. Yâkût el-Hamevî, **a.g.e.**, s. 1650-1659; Şafî mezhebinin Endülüs'teki varlığı ve İbn Hazm'ın bu mezhepten sonra zahiriliğe yöneldiğini düşünenlere dair daha fazla bilgi için bkz. Yefût, **a.g.e.**, s. 93-112.

bu noktada yapının/düzenin mantığını anlamaya yönelik kavramsallaştırma girişimi onu, ilgilendiği tüm disiplinler için formülize edebileceği zahiri düşüncenin¹⁵ ilkelerini oluşturmaya yönlendirmiştir. Ancak şu özellikle belirtilmelidir ki, İbn Hazm'ın gerek şahıs gerekse mezhepleri taklit konusundaki tutumu nedeniyle zahirilik, onun adına mezhebi bir arayıştan ziyade “yöntem” ve “yaklaşım tarzı” olarak okunmalıdır. Dolayısıyla zahirilik onun için “bir tavır alışın, bir anlayış tarzının adı olmuştur.”¹⁶ Bununla birlikte zahiri düşünce bazı düşünür ve ekoller tarafından lafza aşırı bağlılığı nedeniyle literalist ve salt ana metinlerden hareket etmesine bağlı olarak da fundamentalist karakterde tanımlanmıştır. Ayrıca zahiri düşünce bu özelliklerinden dolayı İslam'ın ilk dönemlerindeki Haricilik hareketiyle aralarında benzerlik kurulmasına ve hatta onun devamı şeklinde algılanmasına sebebiyet vermiştir.¹⁷ Bu bakımdan şunu söyleyebiliriz ki İbn Hazm, kendi düşünce ve yöntemini bir yönüyle içinde bulunduğu karmaşık siyaset evreni içerisindeki krize ve politik duruşuna gönderme yaparak kurmaktadır. Yani onu önemli kılan, kavramsallaştırmalarının temel sorgulama zemini yaratarak özellikle Müslümanların politik ve düşünsel birliğinin oluşturulmasına yönelik “radikal imkânlar” içermesindedir. Dolayısıyla İbn Hazm'ın kendisine yönelik tüm itirazlara rağmen büyük bir ilgi ile okunup incelenmesinin nedeni, içinde yaşadığı kültür ve zihniyetin egemen düşüncesine karşıt bir duruş olmasıyla birlikte çözümlerinin genel-geçer içerik ve mantığa dayalı oluşunda aranmalıdır. Nitekim İbn Hazm, teknik anlamda mezhepler tarihi kitabı olarak kabul görmese de ana teması “mezhepler tarihi perspektifi” ile kurulmuş olan *el-Fasl* adlı çalışmasında içinde bulunduğu beşinci asırdan itibaren “geriye doğru bir tarih ve toplum analizinde” bulunarak mezhebi düşüncede otantiklik sorunu

¹⁵ Her ne kadar Dâvûd b. Ali'ye nispet ediliyor olsa da sahabe ve tabiiler arasında da zahiri düşünce eğiliminin izleri yakalanabilir. Zahiri düşünceye dair daha fazla bilgi için bkz. Apaydın, **a.g.e.**, s. 46; Zahiri düşüncenin Endülüs'e intikali ve sistematik yapısına dair bkz. Yefût, **a.g.e.**, s. 87-89, 93-112; Mustafa Türkhan, “Dâvûd ez-Zâhirî: Doktrini ve İslam Hukukuna Katkıları”, **Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Isparta, 2015; Vâsif Mustafa, **a.g.e.**, s. 100-101.

¹⁶ Vâsif Mustafa, **a.g.e.**, s. 106; İbn Hazm'ın ölümünden sonra Mağrib'de “İbn Hazmcılar” adında bir grubun ortaya çıkarak diğer mezhep imamları gibi anılması ve bu mezhebin Endülüs'teki Muvahhitler zamanında yarı resmi bir statü elde etmesi zahiriliğin de mezhepleşme sürecine dahil olduğunu göstermektedir. Aslında buradaki temel sorunu herhangi bir düşüncenin mezhepleşme sürecine girmediği takdirde pratikte yetersiz kalacağıyla ilişkili olarak mezhepleşmeyi “pratik bir zaruret”in sonucu açısından görmek gerekmektedir. Daha fazla bilgi için bkz. Apaydın, **a.g.e.**, s. 50.

¹⁷ Apaydın, **a.g.e.**, s. 52; Bazı kaynaklarda yöntem açısından İbn Hazm Haricilerle benzer telakki edilse de kendisi onlara yönelik yoğun eleştirilerde bulunmaktadır. Bkz. İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. III, S. 333.

merkezinde önemli analizler serimlemektedir. İbn Hazm'a göre ilk neslin toplumsal ve siyasal anlamdaki bütüncül dini anlayış ve uygulamalarından sonra meydana gelen siyasal, kültürel ve toplumsal çatışmalar bir bakıma saf dini anlayışa da zarar vererek dirençsizlik yaratmaktadır. O, bir mezhebin ortaya çıkışı, ilerleme ve gelişme süreci, teşekkül dönemi gibi mezhepler tarihi alanını ilgilendiren teknik meselelerden ziyade mezhep düşüncesinin genel anlamda yaslandığı zemini ve İslam toplumuna katkı sağlayıp sağlamadığına yönelik sorgulamalarını eleştirel perspektifle sunmaya çalışır.¹⁸ Ayrıca meseleyi dinler tarihi çerçevesinden analize tabi tutarak Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinlerin ele aldıkları sorunları “spekülatif konularla ilgilenme” olarak görür ve İslam mezheplerini de bu noktada inceleyerek belirli bir süreç sonunda mezhepsel yaklaşımın İslam'ın doğru anlaşılmasında engel haline geldiğini tarihsel analizler sunarak kanıtlamaya çalışır. Bu amaçla ortaya koyduğu eseri *el-Fasl*'da meseleyi mezhepsel perspektiften öteye taşıyarak “bütün dinler için otantiklik sorunu” düzleminde genel bir din olgusu soruşturması çerçevesinde değerlendirir.¹⁹ Buna göre İbn Hazm'ın düşünsel perspektifini ortaya koyan tanımlamalarının içinde bulunduğu mevcut şartlar ve politik yaklaşımıyla bir bakıma içli dışlı olduğu ve her ikisinin de karşılıklı izdüşümlerinin tartışmaya açık bir şekilde anlaşılması gerektiği söylenebilir.²⁰ Bununla birlikte İbn Hazm'ın düşünsel kimliğini inşa sürecinde yönelimini belirleyen bir başka ilgi kaynağının varoluşsal ve ahlaki bir kavram olan *kaygı* ile açıklanması da mümkündür.

İnsanların bu dünyadaki hedef ve çabasının tasa ve kaygıdan kurtulmak olduğunu söyleyen İbn Hazm'a göre kaygı insan demektir ve o, insanın mahiyetini anlamak için yüzleşilecek ilk kavramın bu olduğunu düşünür.²¹ Ayrıca insanın kaygılarını içinde yaşadığı dünyanın ötesine taşıyabilme imkânı, ona göre bir bakıma

¹⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, C. I, s. 102-105.

¹⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, C. I, s. 97- 102; Dalkılıç, *a.g.m.*, s. 150.

²⁰ Sâlim Yefût, düşünce ve kişiliğin oluşmasında toplumsal veya sosyo-kültürel kalıpların iç-içe etkisinden bahsederken Fransız filozof ve estetikçi Mikel Dufrenne'den konuyla ilgili ödünç aldığı terimi “eş-shahsiyyetu'l-kâ'idiyye” şeklinde tercüme eder. Bu bağlamda toplumsal kalıpları doğrudan araştırma imkânı olmadığını ve bunun sadece bireyler üzerindeki etkileri dolayımında psikoloji disiplininin yardım alınarak yapılabileceğini de ekler. Daha fazla bilgi için bkz. Yefût, *a.g.e.*, s. 19; İbn Hazm'ın içinde bulunduğu politik ve sosyal evrenin karakteri üzerindeki etkileri için bkz. İbn Hallikân, *a.g.e.*, s. 328.

²¹ “Tüm insanların güzel bularak istedikleri şeyin ne olduğunu araştırdım ve bunun sadece tek bir şey olduğu sonucuna ulaştım. O da *kaygı*dan kurtulmaktır.” İbn Hazm, *Kitâbu'l-Ahlâk ve's-Siyer ev Risâle fi Mudâvâtî'n-Nufûs*, Tahk. Eva Riyad-Abdülhak et-Turkmânî, Dâru İbn Hazm, t.y., s. 76.

“kaygıyı geleceğe ve sonsuza taşıyabildiğimiz ölçüde insanız” fikrini içermektedir.²² İbn Hazm’ın çalkantı, gerilim, karmaşa ve kaos dolu toplumsal yaşayışı içerisindeki kaygısı, ebedi bir güven aracılığıyla insan varlığındaki ontolojik bir duygu olan kaygıyı “yaşamayı bilmeye” dönüştür. “Kaygıyı yaşamayı bilmek” ise kendini ve bilgi alanını bilmek demektir. İnsanın akıl sahibi ve mükellef oluşu nedeniyle Tanrıyı bilmesi için öncelikle kendisini bilmesi gerektiğini düşünen İbn Hazm’a göre asıl önemli olan budur.²³ Kişi, kaygı ile kendisinden başka şeylerin bilgisine ulaşmaya çabaladıkça bildiklerinin zan olduğunu kavrar ve bu noktada kendini keşfetme sürecine girer. Bu durumda şeriatın ve peygamber ahlakının sunmuş olduğu ilkeler bir bakıma insanın dünyaya yönelik kaygılarının reddiyesi şeklinde kendini sunar.²⁴ Bu reddiye aslında daha önce bahsetmiş olduğumuz kaygıyı yaşamayı bilmeyi olanaklı kılan zemini kurmaktadır. Zira “ebedî güven” kaygıyı yaşanabilir kılar ve insanın kendini bilmesi kaygılarını bu güven aracılığıyla sınırlamasında belirir. Aksi durumda, yani bu sınırın aşılması sonucunda kibir ve öteki zafiyetler ortaya çıkacaktır. Bu bağlamda asıl olan insanın aklını kullanarak kendini ve sınırlarını bilmesidir. Bu sınırları belirleme yollarından biri ve belki en önemlisi peygamber ahlakına benzeme çabasında ortaya çıkar.²⁵ Bu çaba İbn Hazm tarafından kişinin kendi nefsinin ahlak ve erdemlerle bütünleştirme gayretiyle beraber aile ve toplum yönetimi yani siyaset ile de ilişkilendirilir.²⁶

İbn Hazm literatüründe önemli bir kavram olan temyiz, ilişkileri kavramak (yetisi) anlamına gelir. Nitekim akıl kavramını da temyiz gücünün gerektirdiği şeylerin uygulanması²⁷ şeklinde açıklayan İbn Hazm’a göre kişi, kendisini diğer varlıklardan ayıran bu temyiz yetisi ile sahip olduğu niteliklerin tümünü etkinliğe dönüştürebilme potansiyeline sahiptir. Yani temyiz edebilmek bir yeti iken akıl bu yetiye dayalı olarak erdemleri meydana getirmektedir. O halde aklın erdemi temyiz gücünün gerekli gördüğü şeyleri uygulamaktır.²⁸ Dolayısıyla akıl ve temyiz gücü arasındaki ilişki,

²² Merdan Haniyyev, “İbn Hazm ve Levinas’ta Benlik ve Benlikten Kaynaklanan Sorunlar”, **29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, 2018, s. 29-31.

²³ İbn Hazm, **Kitâbu’l-Ahlâk ve’s-Siyer**, s. 78-80.

²⁴ Haniyyev, **a.g.e.**, s. 33-34.

²⁵ İbn Hazm, **Kitâbu’l-Ahlâk ve’s-Siyer**, s. 176.

²⁶ İbn Hazm, **el-Fasl**, C. I., s. 171.

²⁷ İbn Hazm, **Kitâbu’l-Ahlâk ve’s-Siyer**, s. 173.

²⁸ İbn Hazm, **el-İhkâm**, s. 65-66; Haniyyev, **a.g.e.**, s. 15.

akıllı kişide temyiz gücü doğrudan var olurken temyiz gücü olan kimsenin akıllı olacağı şeklinde bir durumun zorunlu olmadığı anlayışına dayanır. Nitekim aklın, temyiz kabiliyetini kuşatıcı bir rolü vardır. Temyiz gücü ile akıl arasındaki bu farkı ortaya koyan temel çıkış noktası ise bilgi ve eylem merkezinde ifade edilebilir. Temyiz gücü bilgiyle ilişkilendirilirken akıl daha ziyade eylem çerçevesinde tanımlanır. Neticede akıl, eylemsel yönüyle ahlaki statüye sahip olarak karşımıza çıkar. İnsanın ahlakını onun akıllı ve tabiatı oluşturur. Ahlaklı olmak kişinin iyi ve kötü arasındaki dengeyi yaşam boyu sürdürebilmesi ve dolayısıyla içsel bir zorunluluğun dışarıda devamının ifadesidir. İbn Hazm mutluluğu akıllı olma ve ilahi olana bağlılıkla paralel değerlendirir. Nitekim felsefenin de iddiası olan insanı mutluluğa erdirmeye ideali daha önce işaret ettiğimiz gibi akıl ve ilahi kelam çerçevesinde İbn Hazm'ın din ve felsefenin birbirini beslediği düşüncesini tekrar hatırlatır.²⁹

İbn Hazm bilgiyi ise “bir şeyin olduğu hal üzere (*yakîni*) bilinmesi” (تيقن الشيء) anlamında kesinliğine atıfla ve bir başka yerde ise *itikât* kavramıyla ilişkili tanımlamaktadır.³¹ İbn Hazm'a göre *itikât*, herhangi bir hükmün nefse yerleşmesi olup doğru ve yanlış içerebilir. Oysa *yakîn* sadece doğru olanlardır. Bu bakımdan doğru itikâtlar ilim olarak değerlendirilir. Yani bilginin inanç içeriğiyle birlikte bir şey ile olduğu hal üzere ilişkili olması anlamında vakıya uygunluk ile itikâdın “hükmün nefse yerleşmesi”, kişide kesinliğe dayalı zihni bir itimad meydana getirmesi bakımından bilgidir. Buna göre doğru itikâtlar akıl ile yönelinen, mukaddimeler tarafından delillendirilmiş ve tevatüren gelmiş sahih haberlerdir.³²

İbn Hazm bilgiyi kelamcılarının zorunlu ve istidlali ayırımına benzer şekilde evveli ve tali olmak üzere iki kısımda inceler.³³ İlk kısım da kendi içinde bedihi ve

²⁹ “Gerçek anlamda felsefenin manası, semeresi ve öğrenilmek suretiyle elde edilmesi arzulanan hedefi, dünyadaki faziletleri ve ahirette kurtuluşa götüren güzel ahlâkı, ev halkına ve tebaaya güzel bir siyaset kullanmak suretiyle nefsin ıslah edilmesinin dışında bir şey değildir. Başkası değil, bizzat bu şeriâtın da hedefidir. Felsefeyi ve şeriâtı bilen âlimler arasında bu konuda hiçbir ihtilaf yoktur.” İbn Hazm, *el-Fasl*, C. I., s. 171.

³⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. I, s. 51.

³¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. I, s. 53.

³² Murat Serdar, “İbn Hazm'ın Kelami Görüşleri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Kayseri, Temmuz, 2005, s. 132.

³³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. I, s. 51; İbn Hazm *et-Takrîb* adlı eserinin bu konuyla ilgili bölümünde bilginin iki kısma ayrıldığını söylerken bilgi yerine “marifet” kelimesini kullanmaktadır. Bunu da,

hissi olmak üzere iki şekilde ele alınır. Bedihi bilgi, herhangi bir delile gerek olmaksızın meydana gelen, insanın fitratı gereği temyiz ederek akli aracılığıyla yakîne ulaşmasını sağlayan bilgidir. Bu bakımdan bütünün parçadan büyük olması veya tek bir cismin aynı anda farklı mekânlarda bulunmasının muhal oluşu şeklindeki bilginin de temeli olarak kabul edilen öznelere zorunlu ortak bilgisidir.³⁴ İlk kısmın ikinci bölümü ise ateşin sıcak, karın soğuk olması gibi insanın duyu tecrübelerine dayalı olarak gerçekleşen bilgi türüdür.³⁵ Bu ikinci kısım bilgi türene mütevatir haberler, tarih kitaplarından elde edilen veya tecrübeye dayalı bilgiler de dâhil edilmektedir.³⁶ Zorunlu bilginin ikinci kısmı ise akıl ve duyuya dayalı mukaddimeler yoluyla elde edilir. Tabiata ilişkin bilgilerle tıbbın kanunları ve matematik de bu kategoride değerlendirilir.³⁷ Bununla birlikte tevhit ve nübüvvete ilişkin bilgilerin sıfatıyla şer’i hükümlerin bilinmesi de bilginin bu kısmında yer alır. İbn Hazm *el-Fasl* adlı çalışmada bu konuya değinerek vahiyden elde edilen bilginin aklın ve duyuların açıkça idrak ettiği (bedihetu’l-akl) bilgiler gibi kesinlik ifade ettiğini belirtir.³⁸ *el-İhkâm* adlı eserinde de bilginin kaynakları olarak duyularla birlikte akıl ve vahye (Kur’an ve sünnet) işaret etmektedir.³⁹ Nitekim İbn Hazm’a göre kesin bilgiye şu dört vasıta ile ulaşılabilir: (i) Bedihi-aklî *evâiller*, (ii) duyuları sağlam kişinin müşahedesi, (iii) yalan üzere birleşmelerinin aklen imkânsız olduğu iki ya da daha fazla râvinin naklettiği *tevatür haber* ve (iv) doğru mukaddimelere dayalı mantıki burhan (*delil*).⁴⁰ Buna göre İbn Hazm duyularla elde edilen bilgiyi, “insanın, akıl vasıtasıyla nefsi-natıkasına iletici olan duyu organlarıyla bildiği şeydir”⁴¹ diyerek *duyu algılarına* yani idrake atıfla açıklar. Kesinlik konusunda duyuların her zaman tümüyle idrak vasıtası

kişinin kendi bilgisine dair olan ilim şeklinde izah eder. Daha fazla bilgi için bkz. İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 372.

³⁴ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 372.

³⁵ **A.y.**

³⁶ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 374; İbn Hazm, **El-İhkâm**, C. I, s. 80-81, 86-87.

³⁷ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 376.

³⁸ Bilginin zorunlu ve iktisabi olmasına ilişkin daha fazla bilgi için bkz: İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. I, s. 51; Bununla birlikte İbn Hazm’a göre sağlıklı olsalar dahi duyular her zaman tümüyle idrak vasıtası olamazlar. Duyu verileri akıl tarafından algı aktına dönüştürülebildiği sürece bilgi içerik ve imkânına sahip olabilir. İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 148 vd.

³⁹ İbn Hazm, **El-İhkâm**, C. I, s. 81.

⁴⁰ İbn Hazm, **El-İhkâm**, C. I, s. 51, 80-81, 83; İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. III, S. 336; İbn Hazm’ın dört kategoride belirttiği bu kaynakları kelimacılar üç kaynak olarak sunmaktadırlar. Yani, İbn Hazm’ın bedihi, akli ve mantıki burhan şeklinde ifade ettiğini kelimacılar daha ziyade akıl/akliyyat veya bedihi bilgi olarak kategorize ederler. Serdar, **a.g.e.**, s. 137.

⁴¹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 148, 372.

olamayacağı düşüncesine göre duyusal yanılı idrak edilen şey/nesneyle değil özneye ilgilidir. Bu da aklın idrak ettiklerinde duyulara ortak olduğu fikriyle çözümlemektedir. Dolayısıyla İbn Hazm bu konuda Mutezile'nin görüşüne katılıyor görünmektedir. Zira onlara göre duyu verileri akıl tarafından algı aktına dönüştürülebildiği sürece bilgi içerik ve imkânına sahip olabilir. Bu noktada İbn Hazm'ın, her ne kadar sağlıklı olsalar da duyular tümüyle idrak vasıtası olamazlar şeklindeki tespiti idrak etkinliğinin nesnenin tabiatını sınırlandırmadığını gösterirken “idrak eden özne” ve “idrak edilen nesne” şeklinde idrakin yönleri arasındaki ayrım ile de dışsal olguların varlığı kabul edilmiş olur. Ona göre bir şey ya akıl ile veya akıl ile birlikte duyu ile yahut bunlardan ortaya çıkan delil ile sahih olmaktadır.⁴² İbn Hazm duyuların yanında aklın apaçık ilkelerinde de yardım alır.⁴³ İbn Hazm akli “varlıkları temyiz ve faziletleri ifade etmek” nefsin bir fiili olarak tanımlamaktadır.⁴⁴ Buna göre akıl, zan, his, tahayyül Allah'ın insan nefsinde var ettiği kuvvelerdir ancak doğruyu yanlıştan ayırt etme ve hakikate ulaşma vasıtası olan akıl cevher olarak kabul edilmez.⁴⁵ Bu bakımdan akıl sadece zorunlu, mümkün ve imkânsız temyiz etmeye çalışır.⁴⁶ Nitekim o, akli ve vahyi hiçbir şekilde birbirinin alanına müdahil kılmamaktadır. Buradan hareketle akli konularda filozofların kıyası olan *syllogismi* kabul ederken, filozofların “istikra” Müslümanların ise “kıyas” diye adlandırdıkları yöntemi eleştirmektedir.⁴⁷ Zira ona göre bütün cüziler bilinmeden cüz-cüz ilişkisine dayalı kıyas yöntemiyle şer'i hüküm verme olanağı yoktur.⁴⁸

Bilgi edinme yollarından bir diğeri olan haber/deneyime dayalı bilgi konusunda İbn Hazm, tevâtüren gelen haberi zorunlu bilgi kategorisinde değerlendirir. Haberi zorunlu bilgi kılan şey ise özelde Kur'an'ın mucizeliği meselesi olmak üzere dinin kaynaklarıyla ilgili olmasıdır. Ancak İbn Hazm'ın kelimcilerden ayrıldığı nokta,

⁴² Serdar, **a.g.e.**, s. 138-139.

⁴³ İbn Hazm evrenin sadece arazlardan meydana geldiğini söyleyen Dırar b. Amr gibi sensüalistleri de eleştirmektedir. Bkz. İbn Hazm, **el-Fasl**, C. III, s. 806.

⁴⁴ “إنما هي موضوعة لتمييز الأشياء واستعمال الفضائل” İbn Hazm, **el-Fasl**, C. III, s. 195.

⁴⁵ **A.y.**

⁴⁶ İbn Hazm, **el-Fasl**, C. III, s. 822.

⁴⁷ “Tek başına bu önermeye *netice* denir. Üçü birden yan yana geldiğinde *câmia* denir. *Câmia* Yunan dilinde *Syllogismus*'tur.” İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 260.

⁴⁸ “Hakikat talibi herkesin...hakkında yargıya vardığı küllinin altındaki bütün cüzileri bilmeden istikraya asla güvenmemesi gerekir.” İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 394.

mütevâtir olmayan ancak sağlam bir isnatla Hz. Peygambere ulaştığı düşünülen hadislerin de kesin bilgi kategorisine dâhil edilmesidir.⁴⁹

Hükümler konusunda temel kaynak olan Kur'an'dan hüküm çıkarmada tercih edilen yöntem farklılıklarına dayalı olarak mezhepsel yorum farkları ortaya çıkarken özellikle Kur'an'daki lafızların nasıl bir ilişki çerçevesinde ele alınacağı, hükümlerin makul bir gerekçeye bağlanmasının imkânı (ta'lil) şeklindeki konular her zaman alternatif görüşlerin yer bulabildiği meseleler olmuştur.⁵⁰ Aralarında bir takım gerekçe farkları bulunmakla birlikte zahiriler, genel denilebilecek şekilde Şiâ ve Nazzam'ın içlerinde bulunduğu bir kısım Bağdat Mutezilesi ta'lili kabul etmezler. Kabul edenler ise ta'lilin sınırı, örneğin hükümlerin illet dışında hikmet ve maslahatla ta'lil edilmesinin imkânı şeklindeki sorgulamalarla dayanağının tespiti gibi konularda muhtelif yaklaşım ve değerlendirmeler ortaya koymaktadırlar. Şer'i hükümlerin ta'lilini mümkün gören Sünni ve Mutezili âlimler, örneğin bir hükmün illeti tespit edilince bu illetten hareketle kıyası mümkün görürken İbn Hazm; hükümlerin makul bir gerekçeye bağlanarak illetinin tespiti⁵¹ sonucu kıyasla mevcut hükmün uygulama sahasının genişletilmesi ve nassın hâricinde teşekküle imkân verecek bir alan açılımı ihtimaliyle bu düşünceye şiddetle karşı çıkar. Zira ona göre lafzi istidlal yeterli olup nasların zahiriyle hükmedilmelidir.⁵² Ayrıca buradan anlaşıldığı üzere İbn Hazm, aklın işlevine din konusunda sınır çizerek bir bakıma dinin ve aklın işlevsellik alanlarını her

⁴⁹ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. I, s. 86; İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. II, s. 242; İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 374.

⁵⁰ Ta'lil konusunda muhtelif düşüncelere dair değerlendirmeler için bkz. İbn Hazm, **Mulahhasu İbtâli'l- Kıyâs ve'r- Re'yi ve'l- İstihsan ve't- Taklid ve't Ta'lil**, Tahk. Said el- Afgânî, Matba'atu Câmi'ati Dimaşk, 1960, s. 5-6; Fıkıhtaki ta'lil meselesi, "iyi", "kötü", "fiillerin yaratılması" gibi bazı kelami konulardaki ihtilaflara dayalı olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle örneğin Mutezile ta'lili kabul ederken Eş'ari ve Zahirilerin kabul etmediklerine dair farklı yorumları görmek mümkündür. Aynı şekilde İslam felsefecileri de Allah'ın zatıyla mücib olduğu düşüncesinden hareketle Allah'ın fiillerinin ta'lilini kabul etmezler. Eş'arilerden Âmidî (ö. 631/1233) ve Teftazânî (ö. 792/1390) gibi düşünürler ise hükümlerin maslahatlarla mualllel olmasını olumlu karşılarken gayelerle mualllel oluşunu kabul etmemektedirler. Daha fazla bilgi için bkz. Abdurrahman Candan, "İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri", **Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Konya, 2005, s. 15-24; Osman Demir, **Kelamda Nedensellik**, İstanbul, Klasik Yay., 2015, 15-19; İlâhî fiillerin ta'lili meselesi temelde fiillerin akli değerlerle ilişkilendirilmesini konu edinen hüsün-kubuh meselesine dayandığı için öncelikle kelami ta'lilin anlaşılması önemlidir. Bkz. İbrahim Özdemir, **Fıkıh Usulünde Ta'lil Tartışmaları**, İstanbul, Rağbet Yay., 2016.

⁵¹ İlet kelimesinin terimleşme sürecinde "mana" anlamını veren ilk kişi İmam Şafii olmuştur. Çünkü kıyasın meşruiyetinin zeminini teşkil eden şey, illetlerin salt anlamsal içeriğine dayanıyor oluşudur. Daha fazla bilgi için bkz. Candan, **a.g.e.**, s. 17.

⁵² Apaydın, **a.g.e.**, s. 58; Eş'ari ve Zahiriler gibi illiyet teorisini kabul etmeyen düşünce ekollerinin Yunan kültüründen etkilendiği de iddia edilmektedir. Çünkü Yunanlılara göre sebep-sonuç ilişkisinde akli bir bağ aranmaz.

birinin kendi özsel dinamiklerini dikkate alarak ayrıştırmaya çalışır. Bu da dini hükümlerde “açıklama” ile yetinen ve yorumu tümüyle devre dışı bırakan bir anlayışı ortaya çıkarır. Dolayısıyla metnin anlam ve amaç arayışıyla incelenmesine zahiri yöntemde itibar edilmemektedir.⁵³ Bu bağlamda Hanefi ve Maliki mezheplerinin teorik yapılarının önemli bir kısmının kıyasa dayanıyor olması ve Allah katındaki gerçeği keşfetmek yaklaşımıyla formülleştirme gayretleri İbn Hazm’ın kıyas eleştirilerinin temelinde yer alan sebeplerdir. Ona göre Allah’ın hükümleri, herhangi bir illete dayandırılarak veya ilişkilendirilerek değerlendirilemez.⁵⁴ Hükümlerde illetin zikredildiği durumlarda ise hüküm sadece o illet çerçevesinde ele alınır, ancak bu fıkhi kıyasın geçerliliği için herhangi bir delil teşkil etmez. Açıkçası bu durum cüz’ilerin tümünü bilmeyi gerektirdiği için İbn Hazm’a göre şer’i konularda itibar edilesi değildir.⁵⁵

İbn Hazm’a göre kıyas yapanlar, asıl ve fer’ın hükümlerinin illet veya benzerlikte birleşmesi noktasında farklı düşünmektedirler. Dindeki tüm hükümleri asıl olarak kabul eden İbn Hazm hükümde fer’ düşüncesine karşı çıkar. Açıkçası asıl ve fer’ arasındaki ilişki benzerlik ilişkisine dayalı eşitleme ve denkleştirme işlemi olup herhangi yeni bir hükmün icadı söz konusu değildir. Ancak İbn Hazm’ın temel çıkış noktası olan nassda hükmü açıklanmamış hiçbir şeyin olmadığı düşüncesi onu doğrudan hükümde fer’ mantığından uzaklaştırmaktadır. Dolayısıyla İbn Hazm hâdiselerin hükmüne dair asl ve fer’ arasındaki usuli ta’lil hakkındaki olumsuz değerlendirmeleri şer’i hükümlerin gâi anlamda muallal oluşunu da kapsamaktadır. İşte İbn Hazm tam bu noktada kıyasçıların “hükmün illetinde birleşmelerinden dolayı” ifadelerini, Allah’ın hükümleri için illet söz konusu olamayacağı için delilsiz ve tutarsız bir iddia olarak görür.⁵⁶ Çünkü illet, mâlûlünden ayrılmayan ve o şeyi zorunlu olarak gerektiren bir özelliktir.⁵⁷

⁵³ Apaydın, **a.g.e.**, s. 42.

⁵⁴ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. VII, s. 972; İletinin istinbatı konusunda usulcülerin ortaya koydukları çabalar dikkate alındığında İbn Hazm’ın konuya ilişkin istidlallerinin aşırı ve sığ olduğu şeklinde eleştiriler de vardır. Bkz. Özdemir, **a.g.e.**, s. 406.

⁵⁵ Apaydın, **a.g.e.**, s. 176.

⁵⁶ Apaydın, **a.g.e.**, s. 94-96; İbn Hazm, **en-Nebzetu’l- Kâfiye fi Usuli’l- Fıkhi’z- Zâhirî**, Tahk. Muhammed Ahmed Abdulaziz, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1985, s. 66.

⁵⁷ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. VIII, s. 1165; “İlet, sadece onun varlığını gerekli kılan şey ile mevcut olduğundan, bir şeyi illetlendirip hüküm verme işi sadece tabii meselelerde olur.” İbn Hazm, **et-Takrîb**,

“İbn Hazm’ın illet ve sebebi birbirinden ayırdığı ortaya çıkmıştır. İlet ona göre ‘zorunlu olarak bir şeyi gerektiren her özelliğin ismidir. Ateşin yakmanın, karın soğutmanın illeti olduğu gibi illet sonucundan asla ayrılmaz. İletle sonucu arasına girilmez... Sebep ise irade sahibinin yaptığı bir fiiline neden oluşturan unsurdur. Sebep sonucu zorunlu olarak doğuran şey değildir. Başka bir ifadeyle, illet tabiattaki şeyler arasında bulunmaktadır. Sebep ise ona göre dürtü anlamındadır. Sebeple sonuç arasındaki ilişki, zorunlulukla nitelenemez. Bunun için sebep, kendilerinde irade hürriyeti olan varlıklara aittir.”⁵⁸

Dolayısıyla Allah’ın hükümlerinde illet arayışıyla bağlantılı olarak O’nun iradesine dair olumsuz bir sonuca ulaştıracağı kaygısı İbn Hazm’ın bilgi sisteminde daha net ve kat’i bir çerçeve çizmesine sebep olmaktadır.⁵⁹ Zahirilerin bu yaklaşımı, şer’i nassların tümünü taabbüdi değerlendirmeleri olarak açıklanır ve hükmün açıkça belirtilmediği durumlarda ise “nassların umumu ile eşyada aslanan ibahadır” kuralı çerçevesinde hareket edilir.⁶⁰ Aslında İbn Hazm’ın illet tanımının usuli olmaktan ziyade felsefi içerikli olduğu yönündeki farklı açılım ve tartışmalar konunun boyutu açısından burada ele alamayacağımız şekilde teferruatıyla incelenmeye ve tartışılmaya değerdir.⁶¹ Ancak İbn Hazm’ın bu meselede özellikle şer’i hükümlerin ta’lili noktasında illet ve sebep kelimelerini ayrı olarak ele alması; kıyas, istikra, ta’lil ve istintaç şeklindeki çıkarımsal yöntemlerin sadece şer’i nasslarla sabit olduğu düşüncesini destekleyen önemli bir kavramsal ayırım vurgusu açısından önemlidir.

İbn Hazm’ın akli konularda kıyası kabul etmesine rağmen şer’i konularda kabul etmemesi bu hususta temel iddiasını dayandırdığı dinin tamamlanmış ve dini

s. 402; İbn Hazm, İhtiyar sahibi bir failin bir şeyi başka bir şey için yapması veya yapmaması olarak tanımladığı sebebin illet gibi zorunluluk anlamı içermediğini belirtir. İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. VIII, s. 1166; Özdemir, **a.g.e.**, s. 403; *Sebep* ve *illet* kavramları arasındaki fark ve kullanım alanlarına dair önemli açıklamalar için bkz. Osman Demir, **a.g.e.**, s. 23-32.

⁵⁸ Câbirî, **a.g.e.**, s. 641; İlet nesneye ait bir nitelik olup onda bir tür etki meydana getirirken sebep iki şey arasındaki salt bir bağlantıdan ibaret olup herhangi bir tesir/etki gücü yoktur. Bkz. Câbirî, **a.g.e.**, s. 260; İbn Hazm illet ve sebep ayrımını malul ve zorunluluk kavramları çerçevesinde açıklar. Bkz. İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. VIII, s. 1167.

⁵⁹ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. VIII, s. 1166 vd.; Yefût, **a.g.e.**, s. 154.

⁶⁰ Zahirilerin ta’lil ile ilgili görüşlerini delillendirmek için sundukları kaynaklar ile ilgili olarak bkz. Özdemir, **a.g.e.**, s. 399-402.

⁶¹ İbn Hazm’ın illet tanım ve eleştirilerini usuli çerçeveden ziyade felsefi anlamda ele aldığına ilişkin değerlendirmeler vardır. Zira gerek Ehl-i Sünnet gerekse Mutezili usulcüler illet kavramını vücub ve zorunluluk içerikli olmaktan ziyade caiz, ihsan ve tefaddul çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Bkz. Özdemir, **a.g.e.**, s. 403.

beyan yetkisinin sadece Allah'a ve elçisine ait olduğu anlayışıyla açıklanır. Dolayısıyla fıkhi ve mantıki her iki kıyas türünün mahiyet itibariyle birbirinden farklı oldukları düşünüldüğünde sorun açıklığa kavuşmuş olacaktır. İki öncülden zorunlu sonucun elde edilmesi şeklindeki mantıki kıyasta tümdengelim yani külliden cüziye istidlal işlemi söz konusuysa fıkhi kıyasta ise bu işlem cüziden cüziye yani analoji ile gerçekleştirilir. Bu işlemde en önemli birleştirici unsur illet yani manadır.⁶² Dolayısıyla illiyet ve benzerlik ilişkisi etrafında asl ile fer' arasında zanna dayalı bir hüküm oluşarak hakikat söz konusu olamaz.⁶³ Bu bakımdan ona göre türsel özdeşliğe sahip şeylerin kıyası doğru sonuç verirken farklı türsel kategorilerde olan şeylerin kıyası ise geçersiz kabul edilmelidir.

Asıl, fer' ve hüküm ile birlikte illet, kıyas düşüncesinin temelini teşkil etmektedir. Çünkü kıyas aslın taşıdığı hükmün kendisi olmayıp hükmün dayanağı olan illet çerçevesinde şekillenir ve bahsedilen fer'in asılda bulunup bulunmadığını araştırmaya çalışır. Bu bakımdan Câbirî'nin ifade ettiği üzere "beyani kıyas düşüncesi başından sonuna kadar illet etrafında döner."⁶⁴ Dolayısıyla illetin kıyası temellendiren ve problematik karakterini ortaya koyabilecek teorik yönü, mahiyetinin tanımlanmasıyla doğrudan ilişkilidir. Mutezile düşüncesinin gerek fıkıh ve gerekse kelam literatüründe illet, "hükmü zorunlu olarak gerektirme" anlamını ihtiva ederken, Eş'ariler başta olmak üzere genel itibariyle Ehl-i Sünnet ise bunu tevhid inancı açısından kabul etmezler.⁶⁵ Dolayısıyla Mutezile'nin düşündüğü gibi şer'i illetin hükmü zorunlu kılması, hükme tesir etmesi veya hükmün sebebi olması şeklinde sıralanabilecek etkileri söz konusu olamaz. Onların düşüncesinde hükmün kendisine izafe edildiği illet, Allah'ın hüküm üzerine koyduğu salt bir "emare" olarak anlaşılmalıdır.⁶⁶ Bu bakımdan Mutezile'ye göre örneğin "sarhoş edicilik" şarabın ayrılmaz bir özelliği olarak şarabın haram oluşunu zorunlu olarak gerektirme yönüyle illet vasfıyla kabul edilirken Eş'arilerde ise şarabın haram kılınmasının illeti olarak

⁶² İlet kelimesi terimsel ve kavramsal anlamda tam olarak netlik kazanmadan önce *el-ma'na*, *el-vasfu'l-câmi'*, *el-hikme*, *el-maslaha*, *vasfu'l-münâsib* gibi farklı kavramlarla ifade edilmektedir. Ancak Ebu'l-Hasen Kerhî (ö. 340/ 952) ile birlikte hikmet ve maslahat kavramlarından tam olarak ayrıştırılarak terimsel bir anlam kazanmıştır. Bkz. Özdemir, **a.g.e.**, s. 333-334.

⁶³ **A.y.**

⁶⁴ Câbirî, **a.g.e.**, s. 211.

⁶⁵ Câbirî, **a.g.e.**, s. 214.

⁶⁶ Emare için bkz. İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. I, s. 59.

“sarhoş edicilik” sıfatı sadece haram olmasının sebebinin anlaşılması için emare olarak kabul edilir. Buna göre bu vasfa sahip olan diğer şeyler de onunla kıyas edilir. Dolayısıyla şer‘i illetler emareler olup Mutezili düşünürlerin kabul ettiği gibi hükmü zorunlu kılmaz. Çünkü hükmü zorunlu kılan illet ancak şeriat ile bilinebilir.⁶⁷ Bazı usulcüler ise fıkıh literatüründe “illet” kelimesinin mecazi bir ifadeyle “anamlar”dan ibaret olduğunu iddia etmektedirler. Özellikle Şafiî, kıyasın dini açıdan meşruiyetini illetlerin salt anamlar olmasına dayandırarak açıklamaktadır. Ona göre Allah ve Resulünün herhangi bir hükmü bir anlama binaen mevcuttur. Hakkında nass bulunmayan herhangi bir şey hakkında nass olan başka bir şey ile aynı anlama/illete sahip ise mevcut hüküm ile hükmedilir.⁶⁸ İbn Hazm gibi fıkhıta kıyası kabul etmeyenler ise, bütün cüzilerin bilinmeden şer‘î hükümlerin hiçbir şekilde akli gerekçeyle dayandırılmayacağı kanaatindedirler.

Nass ve icmadan sonra dini hükümlerin belli başlı kaynaklarından bir diğeri olan *delil*, İbn Hazm literatüründe diğer mezheplere nispeten farklı bir anlam içeriğine sahiptir. Delili İslam âlimleri, hükmün temel kaynağı olarak Kur’an, sünnet ve icma olarak kabul ederken İbn Hazm ise nassın lafzında açıkça belirtilmeyen bir anlamın anlaşılması için kimi kez başvurulmak zorunda kalınan ve dil-mantık kuralları çerçevesinde ele alınan bir yöntem olarak değerlendirmektedir.⁶⁹ Dolayısıyla İbn Hazm hükmün kaynaklarından olarak kabul ettiği delili, nass ve icmaya dayandırarak kendi sisteminin temel kurgusu bağlamında meşruiyetini onaylamış olur.⁷⁰ Ayrıca İbn Hazm delil kavramı yerine bazen “aklî burhan” bazen de “aklın delillerinin gerektirdikleri” ifadelerini tercih eder.⁷¹ Yani hükmün kaynakları olarak sıraladığı nas, icma ve zaruret içerisinden zaruret, duyular ve akıl ile zorunlu olarak algılanan şeyleri kapsayacak bir anlam çerçevesine sahip olsa da İbn Hazm bununla daha ziyade kendine özgü ve orijinal bir ilgiyle karşılanabilecek şekilde ele aldığı delil kavramını amaçlamaktadır.⁷² Açıkçası bu noktada İbn Hazm’ın kendine özgü kavram

⁶⁷ Câbirî, a.y.

⁶⁸ Muhamed b. İdrîs eş-Şâfiî, **er-Risâle**, Tahk. Ahmed Muhammed Şâkir, y.y., 2006, s. 476-487.

⁶⁹ Delil konusuna farklı bahislerde de yer veren İbn Hazm “Delil Hakkında” şeklinde özel bir başlık altında meseleye dair yaklaşım ve itirazları ele alarak kendi perspektifini ortaya koymaktadır. İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. V, s. 714-716.

⁷⁰ A.y.

⁷¹ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. I, s. 81.

⁷² Apaydın, a.g.e., s. 80.

analizlerinde ortaya çıkan dinamikleri tahlil etmek önemli analitik kazanımlar sağlayacaktır.

İbn Hazm bilgiyi elde etmeyi, “aklın apaçık yargıları” ve “duyuların açık seçik verileri” ile bunların gerektirdiği mukaddimeler şeklinde açıklar.⁷³ Delili önemli kılan şey ise her ne kadar Kitap, sünnet ve icma dışında farklı bir kaynak olarak görünse de bir bakıma dil ve mantık kuralları çerçevesinde nassda belirtilmiş hükümlerle doğrudan bağlantılı olacak şekilde başka hükümlerin elde edilmesine imkân vermesidir.⁷⁴ Buradan çıkan sonuç, delilin lafzın mefhumu yani nass ve icmanın haricinde vukua gelmeyiştir.⁷⁵ Mefhum, lafza dayanılarak elde edilen manaları ifade eden bir terim olup daha ziyade dil unsurlarına bağlı olarak gerçekleşen zihinsel bir işlemdir.⁷⁶ Bu durumda mefhum, “şer‘i delilden hareketle bir hükme ulaşmak, varılan bir sonucu delillendirmek, delile bağımlı akıl yürütme”⁷⁷ demek olan istidlâlden farklıdır.⁷⁸ Kıyas ehli illet yerine delil ve delil yerine de illet kavramını kullanırken İbn Hazm bunun son derece ciddi hatalara sebebiyet vereceğini düşünür ve “herhangi bir şeyi zorunlu olarak gerektiren sığata verilen isimdir” şeklinde tanımladığı illeti⁷⁹ delil ile eşdeğer kabul etmez. Çünkü ona göre delilin kaynağı ya nass ya da icmadır. Oysa her iki kavramı eşdeğer görenler bununla kıyas için alan açmış olmaktadır. Bu bağlamda nasstan alınan delillerle icmadan alınan delilleri⁸⁰ ortaya koyan İbn Hazm, muhalif olduğu temel çıkış noktası olan kıyasın kabul edilemezliğinden dolayı özellikle icmadaki deliller içerisinden istishabu’l-hâl⁸¹ ilkesi gereğince hareket etmek

⁷³ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. I, s. 80-81; İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 372-374.

⁷⁴ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. I, s. 81; İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. V, s. 715-716; Yefût, **a.g.e.**, s. 154.

⁷⁵ “إنما هو مفهوم اللفظ فقط” İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. V, s. 715.

⁷⁶ Daha fazla bilgi için bkz. Ferhat Koca, “Mefhum”, **DİA**, C. XXVIII, s. 350-353.

⁷⁷ Ferhat Koca, “İstidlâl”, **DİA**, C. XXIII, s. 323.

⁷⁸ “و الاستدلال هو غير الدليل” İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. V, s. 715; Bu bağlamda İbn Hazm mefhumu’l-muvâfakat ve mefhumu’l-muhâlefeti kabul etmez.

⁷⁹ “اسم لكل صفة توجب أمرا ما إيجابا ضروريا” İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. VIII, s. 1167; Ayrıca bkz. İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. V, s. 715-716; İlet kavramı kelam, felsefe, tasavvuf, hadis, usul ve dil bakımından farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Bkz. Candan, **a.g.e.**, s. 31- 50; İslam hukuk metodolojisinde en önemli istidlâl yöntemi olan kıyas için Gazâlî, hükme etki eden sebep olma özelliği nedeniyle “illet” terimini kullanmaktadır. Bkz. Ebu Hâmid el-Gazâlî, **Şifâu’l-Ğalil**, Tahk. Hamid el-Kubeysî, Bağdat, Matba‘atu’l-İrşâd, 1971, s. 20.

⁸⁰ İbn Hazm nass kaynaklı yedi ve icmaya dayalı dört delil türü açıklar. Bkz. İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. V, s. 714.

⁸¹ İbn Hazm’a göre istishabu’l-hal, nass ile sabit olan bir hükmün değişimine dair herhangi bir delil bulunmadıkça o hükmün zaman ve mekân kaydı olmaksızın baki kalmasıdır. Bkz. İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. V, s. 627-629; İstishâbın terimleşme süreci, kavramsal çerçevesi, delil değeri ve icma istishabı için bkz. Ali Bardakoğlu, “İstishâb”, **DİA**, C. XXIII, s. 376-381.

durumunda kalmaktadır. Dolayısıyla bu ilkeyi diğerlerinden farklı olarak İbn Hazm nassa dayandırarak açıklar. Zira onun temel mottosu Allah ve Resulüyle birlikte başka herhangi bir şeye teşride otorite hakkı tanımamaktır.⁸² Bu nedenle ona göre dini hükümleri esnetmek için otorite ve kaynak olabilme yetkisi verilen re'y, kıyas, ta'lil, istihsân ve taklit gibi düşünsel öğelerin kendi metodolojisinde hiçbir şekilde yeri yoktur.⁸³ Bu bağlamda İbn Hazm'ın bilinçli bir inşa girişimiyle Doğu'daki İslami düşünceye karşı yeni bir epistemoloji kurmaya çalıştığı düşünülebilir. Bu amaçla İbn Hazm, tedvin döneminde Şafîî tarafından belirlenmiş olan usul ilmini tekrar gözden geçirerek akli delillerle ispata çalışmıştır.⁸⁴ Eleştiriye yönelik açık tutumunu ise birçok yerde yinelemektedir.⁸⁵

İbn Hazm'ın buraya kadar bahsetmiş olduğumuz temel yaklaşımlarından onun kelamcı tabiat anlayışına karşı Aristotelesçi tabiat felsefesini benimseyerek “beyani dünya görüşü”nden farklı bir dünya görüşü sunmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.⁸⁶ Onun beyan anlayışı, tündengelim ve tümevarımı kullanarak burhana dayalı bir metodoloji çerçevesinde hareket eder. Âlemin cevher ve arazlardan meydana geldiğini düşünen İbn Hazm tabiatı, ilahi irade tarafından eşyada var kılınan potansiyel bir güç ve eşyanın keyfiyetini belirleyen nitelik şeklinde değerlendirmektedir.⁸⁷ Cevheri kelamcılardan farklı olarak boyutlara sahip cisim olarak kabul eden İbn Hazm'a göre cevherlerin kendilerine ait nitelikleri belirleyen bir tabiat vardır.⁸⁸ Sünni kelamcılar tarafından ise tabiat, “nesnelerin fiilini belirleyen zorunlu iç sebep olarak düşünülmüş, fiillerini özgür irade ile yapan Allah karşısında, zorunlu olarak fiil yapan varlığı temsil ettiği

⁸² İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. VIII, s. 1166.

⁸³ İbn Hazm bazı rivayetler naklederek re'yin zan anlamında, kullanımının câiz olmadığını ve bu bakımdan geçersizliğini delillendirmeye çalışır. Bu bağlamda re'yin, herhangi bir meseleye ilişkin hakikate ulaşmak adına Kuran ve Sünnet ile çözüm arayışı-içtihat anlamında olması gerektiğini belirtir. Bkz. İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. VI, s. 797 vd.; İbn Hazm, **Mulahhas**, s. 55 vd.

⁸⁴ Mehmet Ulukütük, **İslam Düşüncesinde Din ve Akıl**, Otto Yay., 2017, s.251-252.

⁸⁵ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. VII, s. 935. "أما إمامة الشافعي رحمه الله في اللغة و الدين فنحن معترفون بذلك، و لكنه -رضي الله عنه- بشر يخطئ و يصيب"

⁸⁶ İbn Hazm ayrıca boşluk, mekân, hareket ve buna benzer birçok konuda Aristoteles'in görüşlerini savunmaktadır. İbn Hazm, **el-Fasl**, C. III, s. 770-782, 818-820.

⁸⁷ İbn Hazm, **el-Fasl**, C. III, s. 640.

⁸⁸ İbn Hazm cevherleri kelamcılarının tanımladığı şekliyle mütecanis ve mütemasil olarak kabul etmez. Ona göre cevherler zatlari ve cinsleri yönüyle birbirlerinden farklılık arz ederler. Bkz. İbn Hazm, **el-Fasl**, C. V, s. 161; Bulğen, **a.g.e.**, s. 226; İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 46-47; Mutezile'den Muammer ve Nazzam'ın tabiat fikirleri bazı yönlerden İbn Hazm tarafından eleştirilmiştir. Bkz. İbn Hazm, **el-Fasl**, C. III, s. 842 vd.

söylenmiş”⁸⁹ ve doğru bulunmamıştır. Dolayısıyla Eş’ariler ve diğer kelamcılarının pek çoğunun varlıkta sıfat olarak kabul ettikleri şey İbn Hazm’a göre tabiatın kendisi olup o şeyin zatına ait niteliklerdir.⁹⁰ Bu bakımdan varlık anlayışını cevher-i ferd teorisi üzerine kuran kelamcılara karşın Aristoteles’in “metafizik karakterli ontolojik mantık sistemi”yle benzer bir varlık tasavvuruna sahiptir.⁹¹ Yani onun varlık anlayışı, cevher-i fertler ve bunlardan meydana gelen cisimler şeklindeki algıya değil aralarında sebeplilik ilkesinin geçerli olduğu cins ve türlerden oluşan şeyler olarak açıklanabilir. Dolayısıyla bu yöntem, beyanın burhan üzerine temellendiği esasına dayalı ve irfanın tümüyle dışlandığı bir anlayış demektir. Nitekim İbn Hazm’ın kullandığı burhani akıl Aristoteles’in bilinenlerden hareketle bilinmeyene ulaşma anlamına gelen tümdengelim yöntemiyle fıkıhçı ve kelamcılar ise bundan farklı olarak fıkhi kıyası kullanırlar.

İbn Hazm’ın akla ve vahye tanıdığı olduğu işlevsel alanlar onun yönelimini belirleyen en önemli unsurlardır. Câbirî’ye göre o, aklın etki alanını dinin etki alanından ayırmaktadır. Bu iki alan birbiriyle kaçınılmaz olarak etkileşim halinde görünüyorsa da İbn Hazm onları “aynı karakter” içinde değerlendirmemektedir. Zira hüküm sahibi olmak noktasında din alanında vahiy tek hüküm kaynağı iken eşya alanında akıl etkilidir. Âlemdeki her şeyin bölünemeyen parçalara ayrıldığı düşüncesiyle temellenen cevher-i ferd teorisi, beyani dünya görüşünün akılsal işlevi olarak tikelden tikele kıyas veya bir tikelden başka herhangi bir tikelin istidlâli yöntemlerine dayalı olarak biçimlenmektedir.⁹² Dolayısıyla âlemi oluşturan bölünemeyen parçalar ve bu parçalardan oluşan cisimler arası ilişki kesintililik ve süreksizlik özelliklerine sahiptir.⁹³ Bu bakımdan aklın imkân dâhilindeki işleyişi ancak

⁸⁹ Demir, **a.g.e.**, s. 100.

⁹⁰ İbn Hazm, **el-Fasl**, C. III, s. 642.

⁹¹ Kelamcılarının cevher-i ferd anlayışlarının ilahi fiiller açısından problemlerine işaret eden İbn Hazm konuya ilişkin pek çok noktadan eleştiriler getirmektedir. İbn Hazm, **el-Fasl**, C. III, s. 886 vd.; Demir, **a.g.e.**, s. 94.

⁹² Câbirî, nesneler arasında zorunsuzluk ilişkisine ve buna bağlı yöntemlere dayanan beyani dünya görüşünün kabulünü, kültür taşıyıcısı olan Arapça ve onun belirleyicisi olan bedevî âlem tasavvurları çerçevesinde anlamak gerektiğini belirtir. Çünkü o dönemdeki Arap ilimleri olaylar arasında zorunlu sebep-sonuç ilişkisi gözetilmeyip akıl yürütme işlemi salt emareler düzleminde gerçekleşmektedir. Bkz. Câbirî, **a.g.e.**, s. 315-319; Demir, **a.g.e.**, s.149-150.

⁹³ İbn Hazm’ın kelamcılarının atomculuğa yönelik ileri sürdükleri delillere karşı getirdiği eleştirileri ve mantıksal, teolojik ve geometrik karşıt delilleri için bkz. İbn Hazm, **el-Fasl**, C. III, s. 890-908; Demir, **a.g.e.**, s. 230- 253.

kıyas, teşbih vs. gibi parçaları birbirine bağlayabilecek şekilde temellenmektedir. Buradaki önemli noktalardan bir diğeri cevher-i fertlerin birbirine benzer olup mürekkep yapıların ayırıcı vasfını ortaya çıkaran şeyin ise sadece arazlar vasıtasıyla bilinebilmesidir. Yani âlemde cins veya türleri meydana getiren ayrımlar geçersizdir. Çünkü “türü meydana getiren fertler, (cevher-i ferd) arazlar alanında aralarındaki benzerlik veya farklılıktan dolayı birleşmiştir.”⁹⁴ Dolayısıyla cevher-i fertler arasındaki ilişki benzerlik veya farklılık gözetilerek belirlenir. Tard ve aks türü kıyaslar bu perspektiften yani benzerlik ve farklılıktan hareketle belirlenmiş olup beyani dünya görüşünün temel motivasyonu diyebileceğimiz ana argümanları kesintililik ve süreksizlik üzerine inşa edilmiştir. Nitekim kelim literatüründeki tecviz-imbân düşüncesi, tabii ilişkilerin zorunsuzluğu fikrine dayanan adet teorisinin de ana kelami ilkesi olarak kabul edilmektedir.⁹⁵

İbn Hazm ise varlıkların her birini kendi özel türü içerisinde değerlendirir ve her türü mahiyet yönünden özelleştirir. Dolayısıyla bu dünya görüşü çerçevesinde tekilden tekile kıyas belirli bir türün üyeleri arasında gözetilebilir. Çünkü fertler aynı nitelik paydasında ortaktır ve benzerlik her iki üyenin mahiyeti üzerine kurulu olarak geçerlilik kazanır. Bu nedenle farklı olan şeylerin kıyas edilmesine dayandığı için fıkhi kıyas geçersiz kabul edilir. Dolayısıyla İbn Hazm kıyası mutlak anlamda geçersiz görmeyip mantıki kıyasa, aynı türe ait fertler arasında olduğu için imbân tanır.⁹⁶ Bu anlamda İbn Hazm’ın dini-akli alan arasında yaptığı ayrımın gerekçesi anlaşılmış olur. Bu noktada yapılacak değerlendirmenin İbn Hazm’ın akılcılığının nassı ön plana alan yaklaşımın neticesi olarak ortaya çıktığı bilinmelidir. Câbirî’ye göre İbn Hazm, eleştireliliğe dayalı yeni bir epistemolojik paradigma oluşturma çalışmalarıyla ön plana çıkarken bu çaba sonrasında Câbirî’nin “rasyonalist Arap-İslam kültürünün zirveleri” olarak yorumladığı İbn Rüşd, İbn Haldûn ve Şâtîbî’de en önemli noktaya ulaşır. Câbirî bunları, İbn Rüşd’ün beyan-burhan ilişkisindeki söylemi, genel itibariyle din ve

⁹⁴ Câbirî, **a.g.e.**, s. 636.

⁹⁵ Bu konuda İbn Hazm’ın atomcu düşünceyi ilk ortaya atan kişi olduğunu söylediği Ebû’l-Huzeyl, tecviz ilkesini sadece nedensellik ilkesiyle çelişki oluşturacak düzlemde öte üçüncü halin imkânsızlığı ilkesiyle de çelişen şekilde örnekler sunmaktadır. Bkz. İbn Hazm, **el-Fasl**, C. III, s. 838-840, 896-906; Câbirî, **a.g.e.**, s. 271-272; Demir, **a.g.e.**, s. 152.

⁹⁶ “Kıyas yapanlarla pek çok neticede muvafıkız. Ancak onların mukaddimleri bizim mukaddimelerden farklıdır.” İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 346.

felsefeyi birbirinden bağımsız iki farklı yapı olarak görmektedir. Bununla amaçlanan, din ile felsefenin herhangi birinin doğrulanması istendiğinde bunun için yapılacak şeyin her ikisi için de doğrulanmanın kendi iç dinamiklerinde aranması olduğudur. Ona göre bahsi geçen bu isimler Arap-İslam düşüncesinde daha önce yer almayan ve tümeller fikrine dayalı ortaya çıkan tümdengelim, tümevarım ve delil denilen zorunluluk ilkesine dayalı olarak iki öncülден meydana gelen burhani kıyası kullanarak “epistemolojik atılım” ile öne çıkmışlardır. Neticede İbn Hazm ve İbn Rüşd’ün tercih ettikleri metod olan tümdengelim ve tümevarım ile özellikle İbn Rüşd’ün kullandığı Makâsıdu’ş-Şerî’a⁹⁷ yöntemlerinden beslenen Şâtıbî, *el-Muvâfakat* ile fıkıh usulünde yeni bir söylem ve hatta usul alanında zirve söylemi inşa etmiştir. Câbirî’nin “Endülüs kültürel projesinde” İbn Hazm selefin otoritesine karşı eleştirel tutumu, taklit ve kıyas reddiyesi, ferdin içtihadının vucûbiyeti fikri, atıl akla yönelik tavrı nedeniyle İbn Rüşd akılcılığı, Şâtıbî usulcülüğü ve İbn Haldûn tarihçiliğinden önce “eleştiriciliği” ile bir bakıma sürecin hazırlayıcısı olmuştur. Bu bakımdan İslam düşüncesinde baskın görüş olan atomcu düşünceye getirdiği eleştirilerle bu düşünce ilk defa İbn Hazm ile birlikte teolojik eleştirilere maruz kalmıştır. Ona göre İbn Hazm yeni bir epistemolojik paradigma inşa ederken burhani yönteme olan bağlılığıyla oluşan akıl anlayışına dayalı olarak bunu tarihsellik, toplumsallık ve siyasallıktan uzak bir şekilde zaman ve mekan üstü bir anlamla sunmaktadır. Dolayısıyla Arap-İslam felsefesi merkezinde epistemolojik meseleler tekrar konu edinilerek bilgi ve rasyonalizm etrafında ele alınmalıdır. Bu da akıl, nakil, felsefe gibi kavramların İslam düşüncesindeki yerini ve anlamlarını belirleyen süreci takip etmek gerekli kılmaktadır.⁹⁸

Diğer yandan Tâhâ Abdurrahman, *beyan mantığı* kavramsallaştırması ile İbn Hazm’ı yöntem bakımından farklı bilgi sahaları arasındaki kavşak noktada konumlandırarak adeta epistemolojik yönden paradigma değişimi şeklinde meseleye yaklaşmayı teklif eder. Buna göre İbn Hazm’ın “takrîb yöntemi” mevcut ve menkul ilim sahaları arasındaki geçişte beyan lehine tartışılmalıdır. Bu bakımdan meseleyi ilişkilendirdiği perspektif dikkate alındığında İbn Hazm’ın mantığa yaklaşımı ile

⁹⁷ Makâsıd yöntemi ile kıyastaki lafızların durumu değil nassların geliş sebepleri önemsenmektedir.

⁹⁸ Câbirî, *a.g.e.*, s. 665-670.

Fârâbî'nin yaklaşımını farklı okumak gerekmektedir.⁹⁹

İbn Hazm'ın varlık ve bilgi teorisi hakkında genel çerçevenin çizilmeye çalışıldığı bu girişten sonra şunu söyleyebiliriz ki tezin amacı olan İbn Hazm düşüncesinde dil ve mantık arasındaki ilişkinin analiz ve tespiti, gerek İbn Hazm'ın farklı yöntem tercihi gerekse dil teorisine ilişkin bir mantıkçı-dilciden ziyade usulcü-kelamcı kimliğiyle yer almasından dolayı yeteri kadar verinin olup olmadığı tartışılabilir. Bu bakımdan dil ile ilgili belli meselelerin yer aldığı *el-İhkâm*, *et-Takrîb*'den sonra tezde başvurulacak ikinci kaynak konumundadır. Ancak özellikle dil-gramer konusunda kelami tartışmaların yönlendirmesiyle ortaya konulmuş genel yaklaşım haricinde belirli kavramsal bir literatürün olmayışı araştırmayı güçleştiren bir diğer faktördür. Ayrıca bazı kavramların bütünlüklü takibini zorlaştıran farklı kullanımlarının araştırmacıyı yine gerek müellifin kastını takip gerekse metni bütünlüklü görmek açısından zorladığı söylenebilir.

Tezde takip edilen yöntem öncelikle İbn Hazm'ın mantık kitabı olan *et-Takrîb*'in kavram ve önermeler bahsi düzeyinde incelenmesidir. Bununla birlikte dil analizine dayanan yaklaşımlarının farklı eleştirilere konu olmuş mantığı ele alış biçimiyle okunması hedeflenmiştir. Bunun için de dil-mantık yaklaşımının kendi düşünsel ve kültürel evreni (dinamikleri) içindeki yeri analiz edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda tezin ilk bölümünde daha ziyade *el-İhkâm*'da yer alan dilsel meseleler üzerinden İbn Hazm'ın yer verdiği özellikle belirli başlıklar konu edinilmiştir. Buna göre İbn Hazm'ın sistemini dayandığı illet bahsi nahvi illet açısından ele alınmaktadır. Bununla birlikte umum ve husus ile emir-nehiy meselesine dair yaklaşımı anlaşılmaya çalışılmaktadır. İbn Hazm'ın mantıkla ilgili görüşlerine yer verilen ikinci bölümde ise kavram, tanım ve bunlarla ilişkili olduğu düşünülen varlık ve bilgi anlayışı ön plana çıkan konulardır. Ayrıca önermeler ve modaliteler bahsi de işlenilmektedir. Kıyas ise tezin kapasitesini aşacağı düşüncesiyle özel bir başlık altında ele alınmamış olup farklı bölümlerde konuyla ilgisi düzeyinde takip edilmektedir. Üçüncü bölümde ise gramer-mantık ilişkisi İbn Hazm'ın beyan-burhan merkezli anlayışı çerçevesinde ele alınmaktadır.

⁹⁹ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Turâs*, 3. bs., el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-A'rabî, Beyrut, t.y., s. 329-339.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HAZM'IN DİL DÜŞÜNCESİ

İnsanın içinde yaşadığı dünyayı diğer tüm varlıklardan farklı olarak deneyimleyebilmesinin imkân ve koşulu olarak dil, anlam ve anlamlandırmanın gerçekleştiği bir bağıntılar bütünüdür. Bu bağıntılılığın özsel karakteri olan sözcükler, bir şeyin ne ise o olmasının -özdeşliğinin- ayrımını meydana getirirken tanıma, ayırt etme ve bilmeyi olanaklı kılmaktadır. Dolayısıyla insan “temsil düzeyinde, şeylerden bağımsız olarak şeyleri birbirleri ile ilişkilendirmenin sınırsız imkânına açılır. Şeyleri anlayarak kendisini anlamanın; şeyleri dönüştürerek kendisini dönüştürmenin sonsuz yoluna konulmuş olur.”¹⁰⁰ Ancak *anlamanın* temeli olarak sembolik değer yüklemeyle ortaya çıkan *anlaşmayla* birlikte, insanın süregiden bir anlaşılamama ilişkisi de dilsel işleyişle ilgili olarak temel bir olgu olup dilin ironisi olarak açıklanmaktadır. Nitekim bu dilsel ironi kimi kez diyalojik bir imkâna dönüşebilir. Bu bakımdan birçok açıdan entelektüel faaliyetin konusu olan dil, düşünce tarihinin ihtilaflı alanlarından biri olarak bir takım problemler ihtiva etmektedir.¹⁰¹ Dilsel yaklaşımını daha çok nesnel anlamın bilinebilmesi üzerine temellendirmeye çalışan İbn Hazm’a göre dilin temel işlevi iletişimi mümkün kılmasıdır. Buna göre dini bilgide doğruluk ve kesinlik anlayışı onun epistemolojisine uygun bir anlambilimsel yaklaşım ortaya koymasının gerekçesini de teşkil eder.

1.1.Dillerin Kaynağı Problemi

Konuyla ilgili önemli tartışmalardan ilki adlandırmanın doğasıyla ilgilidir. Buna göre dil ve gerçeklik arasındaki mütekabiliyet ilişkisini soruşturan Grek düşüncesinde physis-thesis merkezli temel arama çabaları, objelerin adlarından bilgi elde edilebilme imkânı çerçevesinde dilin epistemolojik bir araştırmasıdır. Benzer

¹⁰⁰ Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, 3. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2013, s. 10.

¹⁰¹ Altuğ, *a.g.e.*, s. 11.

tartışmalar müslüman düşünürler tarafından *vaz* başlığı altında şey ile nesne-düşünce arasındaki dilsel işleyişe teolojik problem perspektifini dâhil etmektedir.¹⁰²

İslam düşüncesinde *dillerin kaynağı* sorununa ilişkin ortaya çıkan teoriler, dilsel belirlenimin unsurları olan lafız ve anlam arasındaki delalet ilişkisini ya bizzat lafız ya da lafzın dışında herhangi bir irade ile açıklama girişimlerine dayanmaktadır.¹⁰³ Bu bakımdan lafzi delaletin *vaz*’la ilgili vâzı, mevzu, mevzu leh gibi *vaz* denklemini kuran kavramları tartışmaya açılır. Bu doğrultuda lafzın anlama delaletinin lafzın bizzat zatından kaynaklandığını düşünen Mutezili düşünür Abbâd b. Süleyman es-Saymerî’nin (ö. 250/864) “doğa teorisi”, lafız ile anlam arasındaki ilişkiyi doğal ve tam uygunluk prensibiyle ele almaktadır. Yani Saymerî, lafzın anlama delaletinin *vaz* olgusuna bağlı olmadığı gibi zor bir iddiayı savunmaktadır. Bunu da lafız ve anlamlar arasındaki doğal nitelikleri dikkate alarak kendinde zorunlu bir tabiat fikriyle temellendirmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla da lafızlar şey/nesnelerin hakikatini ifade eden ontolojik gerçekliğe sahiptir. Bu bakış açısı Müslüman düşünürler tarafından çok yönlü olarak ele alınmış ve Saymerî’nin iddiası zihinsel gerçeklikler ve dilin oluşumunu açıklamaya çalışan yönleri ile olumsuz karakteri ve ayrıca tarihsel veriler açısından yetersizliği nedeniyle eleştirilmiştir. Bununla birlikte Saymerî’nin Mutezili bir düşünür olması nedeniyle *salah-aslah* prensibine dayalı lafız-anlam ilişkisini zorunluluk temelinde açıklamaya çalışmış olabileceği, teorize ettiği düşüncesini anlamlandırma çabalarından biri olarak okunabilir.¹⁰⁴

İslam düşüncesinde dilin kaynağı sorunu temel olarak iki teori etrafında şekillenmektedir. Bunlardan birincisi dilin vahiy tarafından kurulduğu ve isim ile müsemma arasındaki delalet ilişkisinin Allah’ın belirlemesi ile ortaya çıktığı

¹⁰² Müslüman düşünürlerin, kendilerinden önce yapılan tartışmalardan etkilenmiş olma ihtimalleri söz konusu olsa da sorunları ele alma biçimleri ve iddialar tümüyle kendilerine özgü İslami bir nitelik taşımaktadır. Bkz. Bernard Weiss, “Ortaçağ İslam Âlimlerinin Dilin Menşei İle İlgili Tartışmaları”, Çev. Adem Yığın, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı.: 25, 2003/2, s. 128.

¹⁰³ Dilin kaynağı hakkındaki problem ve tartışmalar aslında ilahi kelâmın doğasına ilişkin ihtilaflara dayanır. Eş’ari ve Mutezile arasında Allah’ın “kelâm” sıfatıyla ilgili tartışma daha ziyade Kur’an’ın ezeli kelâm olup olmadığı meselesi üzerine kuruludur. Bkz. İbrahim Bor, **Analitik Dil Felsefesinde Dil, Düşünce ve Anlam**, Elis Yay., 2014, s. 61.

¹⁰⁴ Fahrreddîn Râzî, **el-Mahsûl fi İlmi Usulî’l-Fıkıh**, Derleme-Açıklama: Şuayb el-Ernût, Müessesetu’r-Risâle Nâşirûn, C. I, 2012, s. 50-51; Saymerî’nin doğa teorisini anlama çabaları, geliştirilen eleştiri ve tarihsel karşıt argümanlar için bkz. İbrahim Özdemir, **İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık**, İz Yay., 2006, s. 37-38.

düşüncesine dayanan *tevkif* görüşü olup en önemli temsilcisi olarak Ebu'l-Hasen el-Eş'ari (ö.324/935-36) gösterilmektedir. İkinci olaraksa tevkif teorisiyle karşıtlık gösteren ve ilk savunucusu Mutezili düşünür Ebû Hâşim (ö. 277/890-91) olan *Istilah Teorisi*¹⁰⁵ yer alır. Bu iki temel teori dışında Ebû İshak el-İsferainî'nin (ö. 418/1027) savunuculuğunu yapmış olduğu ve bazı lafızların vahiy ile bazılarının ise insanların iradesiyle gerçekleştirildiğini düşündüğü *tevkifî-istilahi* denilebilecek eklektik yapıya sahip teorisi vardır. Yani vahiy tarafından belirlenen ve lafız-anlam ilişkisini zorunlu bir yapıyla ortaya koyan belirli bir miktar üzerine insanların sonraki belirlenimleri etkili olmaktadır.¹⁰⁶ Dilin kaynağı hakkındaki son teori ise yine bir Eş'ari kelamcı olan Bâkılânî (ö. 403/1013) tarafından ortaya atılmıştır.¹⁰⁷ Ona göre dillerin kökeni hakkındaki hiçbir görüş kesinlik içermediği için çekimser kalmak (tevakkuf) en makul tavidir. Tartışma özellikle Bâkılânî ve İsferainî'nin açıklamalarıyla bütün ihtimallerin savunulabilir olduğu yönündeki iddiaları güçlendirerek entelektüel konumunu kaybetmiştir. Bu sonuca ulaştıran en önemli girişim ise, ilahî kelamın doğasının Ehl-i Sünnet tarafından kelam-ı nefsi ve kelam-ı lafzi şeklinde çift yönlü analizine dayalı yorum ile açıklanmaktadır.¹⁰⁸

İbn Hazm, *el-İhkâm* adlı eserinde “Dillerin Ortaya Çıkışı Tevkifi mi yoksa Istilahi mi?”¹⁰⁹ başlığı altında konuyu incelerken “Allah, bütün isimleri Âdem’e öğretti” ayetini¹¹⁰ temel alarak tevkifi görüşü yani dilin Allah’ın bildirmesiyle ortaya çıktığı iddiasını akli ve nakli deliller çerçevesinde ortaya koymaya çalışır. Istilahi teorisinin kabul edilemeyeceğini söylerken, herhangi bir dilin uzlaşma sonucu ortaya çıkabilmesi için insanın akli yetilerinin belli bir aşamaya gelerek eşyanın hakikat ve mahiyetini idrak edebilir olmasını şart koşar. Bunun için en azından işaret ve anlamlar üzerine ittifak edilmiş şekilde nesne ve sınırları hakkında konuşmak için deneyim ve bilme aracılığıyla bulgulanabilir niteliklerin ayırdına varılmış olmalıdır. Bu da, kavrama yeteneğinin tamamlanması için uzunca bir süreçten sonra mümkün hale

¹⁰⁵ İbn Cinnî, **el-Hasâis**, Tahk. Abdu'l-Hamîd Hindâvi, 3. bs., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008, s. 94-99.

¹⁰⁶ Râzî, **el-Mahsûl**, s. 52-53.

¹⁰⁷ Dillerin kökeni hakkındaki tartışmalara ilişkin farklı görüş ve teoriler için bkz. Suyûtî, **el-İktirâh fî Usulî'n-Nahv**, (Alaaddin Atiyye-Abdu'l-Hakîm 'Atiyye), 2. bs., Dâru'l-Beyrûtî, 2006, s. 25-27.

¹⁰⁸ Bor, **a.g.e.**, s. 60.

¹⁰⁹ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. I, s. 44-49.

¹¹⁰ Bakara, 2/31.

gelebilir.¹¹¹ İbn Hazm'ın dilin kökeni sorununu insan tecrübesi üzerinden ele alan bu yaklaşımı, insan ve toplum gerçekliğine işaret eden felsefi bir zeminden hareket ettiği izlenimi vermektedir.¹¹² Dolayısıyla ona göre herhangi bir iletişim söz konusu olmaksızın dilin insanlar arası uzlaşım ile bilinme imkânı yoktur. Bu da yaratıcının dili öğretmesini şart kılar.¹¹³ Bu bakımdan Eş'ari ve takipçilerinin dilin tevkifiliği hakkında sunmuş oldukları akli gerekçelerden birini İbn Hazm da kullanmaktadır. Yani belirli anlamların muhataplara aktarımı uzlaşısı ile elde edilmiş işaret, yazı, lafız vs. gibi araçlarla mümkün olabilir. Bu araç ise söz konusu anlamı zatı dolayısıyla açıklayamayacağı için yeni bir vaz'a ihtiyaç olacaktır. Bu durum ise herhangi bir sonuca ulaştırmayan kısır döngü yaratmaktadır. Kelâmın insan tabiatına bağlanmasını kabul etmeyen İbn Hazm, Hz. Âdem'in ancak tevkifi yöntemle dil sahibi olabileceğini şu şekilde ifade eder:

“Kesin bir şekilde söylenilebilir ki, Hz. Âdem'in konuştuğu dil tüm diller içerisinde en yetkin, ifade yönüyle en açık, dilsel açıdan en az düzeyde problemin söz konusu olduğu, muhtevayı muhtasar bir şekilde ifade etmede en güçlü, cevher ve araz türünden âlemde var olan müsemmanın hepsini ifade edebilecek en zengin kelime hazine sahip olanıdır.”¹¹⁴

İbn Hazm'ın Süryanice, İbranice ve Latince kıyaslamaları ile lehçeler arasındaki farklılıklar konusundaki düşünceleri bu üç dilin aynı aileden olduğu fikrine ulaştırmıştır.¹¹⁵ Bu durum, dillere yönelik yaklaşımları ve modern dönemde edinilmiş bir sonuca kendi araştırmaları ile ulaşması açısından önemli telakki edilebilecek bir analiz yetisine işaret eder. Konuya ilişkin verdiği örnekler (bir dilde عنب olan lafzın başka bir dilde عنب şeklinde gelmesi gibi) üzerinden yaptığı değerlendirmede, lafızlardaki ses ve harf düzlemindeki değişimleri zaman, toplumsal yapılar ve coğrafya

¹¹¹ "الاتفاق.. لا يكون إلا بكلام ضرورة و معرفة حدود الأشياء و طباعها التي عبر عنها بالفاظ اللغات لا يكون إلا بكلام و تفهيم" İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. I, s. 45.

¹¹² Vâsif Mustafa, **a.g.e.**, s. 272-273.

¹¹³ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. I, s. 46.

¹¹⁴ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. I, s. 46; İbn Hazm ilk insanın konuştuğu dilin hangisi olabileceğini tartışırken ileri sürülen iddiaların daha ziyade üstün dil anlayışı ve milliyetçilik yönelimli olduğunu ima eder. Bununla birlikte cennet ehlinin konuşacağı dilinin hangisi olacağı yönündeki tartışmalara dair açıklamalarını vaz eder. Bkz. İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. I, s. 48-49.

¹¹⁵ İbn Hazm'ın Latince gibi farklı dillere yönelik atıfları için bkz. İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 60, 64, 140, 144.

gibi faktörlere dayalı olarak açıklarken Süryanice, Arapça ve İbraniceyi asılları aynı en eski diller olarak kabul eder.¹¹⁶ Dolayısıyla dillerin kökeninin tevkifi olduğu düşüncesini yapmış olduğu dil aileleri analizleri neticesinde de teyit etmiş olmaktadır. Bunu yaparken “tek bir dil”den hareketle temel anlamda tevkifi görüşü tercihle birlikte dilin gelişime tabi olduğu kabulüyle ıstılaḥi niteliğine de açıklamasında yer verir.¹¹⁷ Bu düşüncesinde dilsel gelişimde aklın rolü dikkate alınmaktadır.

1.2.İbn Hazm Düşüncesinde Ses-Fonetik

İbn Hazm’ın dilin unsurlarıyla ilgili konu edindiği bir diğer mesele ses ve ses-anlam ilişkisidir. İbn Hazm sesin, kendisini meydana getiren fizyolojik yönünü ön plana çıkararak kanaatini vaz eder. Buna göre insanlar arasındaki iletişimi sağlamak için sesin lafız ve kelam içeriği onu dilsel yapının önemli bir unsuru haline getirmektedir.¹¹⁸ İbn Hazm *et-Takrîb*’de var olan tüm sesleri bir manaya delalet eden ve etmeyen olmak üzere iki kısma ayırır. Bir manaya delalet etmeyen sesler hakkında herhangi bir araştırma ve inceleme çabasının gereksiz oluşuna işaret ederek iştirilip de ne olduğu bilinmeyen anlamsız sesleri bu kategoride değerlendirir. Bir manaya delalet eden sesleri de tabii/doğal ve iradi/ bilinçli olarak delalet eden şeklinde iki ana kısımda inceler. Buna göre doğal delalete, herhangi bir cisme vurmak gibi sesi çıkarana delalet eden tüm sesler ile insanların dışındaki diğer canlıların çıkardığı sesleri dâhil ederek örnekler sunar.¹¹⁹ Bütün bu seslerin anlatılanlara delalet etmesini tecrübe yoluyla bizde oluşan adet şeklinde açıklayan Hazm bu sesler aracılığıyla ilim ve sanatın öğretilmediği, vuku bulmuş bir haberin de bildirilemediği gerekçesiyle konu edinmediğini belirtmektedir.

Bilinçli olarak manaya delalet eden seslere kelâm (konuşma) denildiğini belirten İbn Hazm bu sesleri ise filozofun, “delalet eden mantiki sesler” olarak isimlendirdiği şey diyerek açıklamaktadır. Bu durumda papağan ve saksağan gibi düşünemeyen canlıların, taklit yoluyla alıştırılan ve mana ifade eden anlamlı lafızlar

¹¹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. I, s. 49; İbn Hazm, siyasi ve toplumsal gelişmelere bağlı olarak bazı dillerin varlığının farklılaşarak devam ettiğini bazılarının ise tarihsel süreç içerisinde yok olduğu belirtir. İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. I, s. 29.

¹¹⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. I, s. 47.

¹¹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. I, s. 45.

¹¹⁹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 56-58.

çıkardığına dair iddialara bu hayvanların sözlerinin anlam ifade etmesi amaçlanan doğru sözler olmadığı şeklinde izah geliştirir. Ayrıca öğrenilen sözlerin gerektiği yerde kullanılma imkânı yoktur. Sadece tekrara dayalı olarak geliştirilen tabîi bu sesler; ilim, sanat ve haber çeşitleri ile tüm talebi ifade eden insan kelâmından çok farklı bir yapı arz etmektedir.¹²⁰

1.2.İştikak Konusu

İbn Hazm'ın ses-anlam ilişkisine dair açıklamaları konuyla ilgisi bakımından bir gramer meselesi olan *ıştikak* bahsini özel bir başlıkla tartışmasına yol açmaktadır.¹²¹ Meselenin önemli gördüğü noktası ise hükümlerin illetlerle ispatında (kıyas) müştak isimlerin bir argüman olarak söz konusu edilmesidir. İştikak *el-İhkâm*'da, "herhangi bir şeyin mevcut sıfatından isim vaz etmek"¹²² şeklinde tanımlanır. Buna göre örneğin "beyaz", beyazlıktan "namaz kılan" ise namazdan türetilir. Dolayısıyla alem, cins, tür isimleriyle sıfatlarda ıştikak geçerli olmayıp bu

¹²⁰ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 58.

¹²¹ Sözlük anlamı "bir şeyin ayrılması veya yarılmaması" ile "bir şeyin yarısı" olan *ıştikak*, terimsel olarak "aralarında lafız ve anlam ilişkisi bulunan iki kelimedenden birinin diğerinden alınması ve türetilmesi" demektir. Kendisinden türetilen asıl kelimeye müştak minh, fer'i (tâli) kelimeye ise müştak veya ıştikak denir. Bununla birlikte sözcük, bir grubun kendi içinde ayrılığa düşerek ihtilaf etmesi anlamına da gelir. Bkz. Hulusi Kılıç, "İştikak", **DİA**, C. XXIII, s. 439-440; Seâlibî (ö. 429/1038) ise ıştikaktan, Arapların *mübalaga* kastıyla isimden sıfat yaptıkları dilsel bir işlem olarak bahseder (يوم أيوم، ليل الليل). Bkz. Ebû Mansûr es-Seâlibî, **Fıkhu'l-Luğa ve Esrâru'l-'Arabiyye**, Tahk. Yahya Murad, Mektebetu Lisânu'l-'Arab, Kahire, 2009, s. 277; Arapça ıştikakla ilgili üç temel görüş vardır. Bunlar: i. Kelimelerin hepsi müştaktır, ii. hiçbiri müştak değildir ve iii. bir kısmı müştak olup diğer kısmı müştak değil şeklindedir. Klasik dilciler ıştikakın fiilden mi yoksa isimle mi yapılan bir işlem olduğu konusunda farklı görüşler ortaya koyarlar. Bununla ilgili Basra ve Kûfe ekollerinin muhtelif yaklaşımları söz konusudur. İştikak konusu müstakil olarak *İlmu'l-İştikak* (etimoloji/etymology, derivation, ilmu't-ta'sil) adıyla bir bilgi sahasına dönüşmüştür. İştikakla ilgili ilk çalışmaları ise daha ziyade el-ıştikâku's-sağirle sınırlandırmış olarak *Kitâbu'l-İştikâk* başlığıyla Ahveş el-Evsat (ö. 215/830), Asmaî (ö. 216/831), İbn Dureyd (ö. 321/933) ve İbn Fâris (ö. 395/1004) gibi dilcilerin eserlerinde görmek mümkündür. Ancak ıştikakla ilgili bahiste asıl öne çıkan isim İbn Cinnî'dir (ö. 392/1002). İbn Cinnî ilk dilciler tarafından genel anlamda incelenen ıştikakı "el-ıştikâku's-sağir" ve "el-ıştikâku'l-kebir" şeklinde iki kısımda ele almaktadır. (i) *el-ıştikâku's-sağir*, kelimenin harfleri ve sıralaması korunarak farklı bir sığada/formda aktarılması işlemidir (فعل-فاعل-مفعول). (ii) *el-ıştikâku'l-kebir*de ise asıl kelimeyle anlam bütünlüğü çerçevesinde kelimenin harf sıralamasındaki değişiklik dikkate alınarak (takdim-tehir) yapılan türetimdir (كلم-مكمل-لکم-لمک). Bu iki tür ıştikakın haricinde Sekkâkî'nin (iii) *el-ıştikâku'l-ekber* adında vaz ettiği üçüncü ıştikak türünde ise bir kelimedeki bazı harfler değiştirilerek asıl olanla fer arasında ortak bir anlam merkezinde yeni bir kelime meydana getirilmektedir (صرير-صرير). Bununla birlikte Modern dönem Arap dili çalışmalarında ortaya konulan yeni bir ıştikak türü olarak (iv) *el-ıştikâku'l-kubbâr* yani diğer adı "Naht" olan ıştikak türünde ise anlam ve lafız bütünlüğü gözetilerek iki veya daha fazla kelimenin bazı harflerinin düşürülmesiyle yeni bir kelime kurulması işlemi söz konusudur. Bkz. Subhi Sâlih, **Dirâsât fi Fıkh el-Luğa**, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2009, 173 vd.

¹²² "إنما هو اختراع اسم لشيء ما مأخوذ صفة فيه" İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. VIII, s. 1162.

netice burhanı zaruri ile sabittir. *et-Takrîb*'deki "Müfred İsimler" bahsinde de müsemmaların beş veçhinden biri olarak müştak isimlere, benzer anlamda "kendisine izafe edilen ve ortaklığı gerektiren bir sıfatta müstereklik" vurgusu yapılır. Bu sıfat ise ister hal ister yapı (hey'et) olsun cismani veya nefsanî niteliktedir.¹²³ İbn Hazm konuya ilişkin örnekler getirirken kıyas yoluyla isimlerin ıstikakına dair mesela "at" (خيل) kelimesinin "gurur, beğenme" (خيلاء) sözcüğünden türetildiği iddiasını eleştirir. Eleştirisinin dayandığı noktaysa kıyasa tabi tutularak bazı kelimeler için belirlenen anlamın benzer başka şeyler içinde de söz konusu edileceği üzerine kuruludur. Buna göre az önce örneği verilen خيل ve خيلاء arasındaki ilişki, kendinde gurur ve kibir bulunan insanlara da teşmil edilebilir. Eleştirinin bir diğer yönü ise birbirinden türediği düşünülen bu kelimelerin (خيل ve خيلاء gibi) kendi içlerinde hangisinin hangisinden türetildiği ve başka kelimelerden türetilmiş olacağı gerçeğinin göz ardı edilmesidir. Zira bu durumda devr ve teselsül kaçınılmazdır. Bu da kelimelerin ezeli olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir.¹²⁴ İbn Hazm ilgili meseleye dair şu önemli kaydı düşer: Müştak olduğu söylenen bu kelimeler zamansal açıdan öncelik-sonralığa tabi değildirler. Dolayısıyla var olma açısından eşit kabul edilmesi gereken bu sözcüklerin birbirinden türetilmiş olduğu iddiasının gerçekliği yoktur.¹²⁵ Buna göre İbn Hazm'ın konuya ilişkin yaklaşımı; (i) ıstikakın sadece fiillerden türetilmiş ism-i fail ile nefsanî ve cismanî sıfatlarda söz konusu edilmesi gerektiği (ii) cins, tür ve âlem isimlerde ıstikak yapılamayacağı çünkü bu sözcüklerle ifade edilen mevcutların zamansal olarak birlikte yaratıldığı ve (iii) isimlerin mi sıfatlardan yoksa sıfatların mı isimlerden türetildiği konusunun ise kesin olarak bilinmediği yargılarına dayanmaktadır. Bu noktada İbn Hazm'ın isimlerin vaz'ına yönelik özgülük vurgusu iyi anlaşılmalıdır. Meselenin önemli bir diğer boyutu ise Allah'ın isimlerinin ıstikakıyla ilgili kısmıdır. İbn Hazm'a göre bu isimler müştak kabul edildiğinde zamansal olarak sonradan varolma ve buna bağlı olarak teselsül sorunuyla yüzleşilmek durumunda kalınır. Bu nedenle zata delalet eden âlem isimler ıstikaka kapalıdır.¹²⁶ Yani bu isimlerin

¹²³ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 110.

¹²⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. VIII, s. 1163.

¹²⁵ Daha fazla örnek ve açıklamalar için bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. VIII, s. 1163-1164.

¹²⁶ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 112, 118, 160.

iştikakına yönelik illet ve sebep söz konusu olamaz.¹²⁷ Dolayısıyla iştikak konusunun İbn Hazm düşüncesinde daha ziyade akide boyutu ve ta'lil-kıyas bahsiyle birlikte değerlendirildiği görülmektedir. Ayrıca dilin tevkifi yorumunun iştikakla ilgili yaklaşımında belirleyici olduğu söylenebilir.

1.3.Nahvi İlet

İbn Hazm'ın öncelikle *nahiv*le ilgili görüşlerini iki önerme altında özetlemek mümkündür. Bunlar: (i) dile ilişkin temel kuralların *sema'* ile belirlenmesi ile (ii) *nahiv*de kıyas ve illete yer verilmemesidir.¹²⁸ *Nahiv* (gramer) bilinmediği takdirde diğer ilimlerden bir şey anlaşılmayacağını düşünen İbn Hazm'a göre bu ilim, Arapların kullanımına dayalı olarak *sema'* (nakli delil) yoluyla edinilmelidir. Bu durumda *nahiv* kurallarının kaynaklarını kısmen kabul eden İbn Hazm için *nahvi* illet (ta'lil) meselesi önemli bir tartışma konusu haline gelmektedir.

Nahiv usulüne göre Arap gramer kaynakları *nakli* (*sema'*: a. Kuran, b. hadis ve c. Arap kelimeleri) ve *akli* (kıyas, icma ve istishab) olmak üzere başlıca iki kısımda ele alınmaktadır.¹²⁹ Arap dilbilgisi kurallarının en az birine dayanmak zorunda olduğu bu kaynakların geçerlilik durumuyla ilgili tartışmaların modern döneme kadar devam ettiği söylenebilir.¹³⁰ İbn Hazm'ın bu akli kaynaklara/delillere karşı savunduğu *sema'* genel anlamda “fesahatine güvenilen kişilerin sözleri” olarak tanımlanmaktadır. Suyûtî'nin bu tanımından hareketle açıklamaları dikkate alındığında *sema'* için belirlenen kayıtlarda i. sözün fesahati, ii. yaygınlığı ve iii. sahih bir şekilde nakli yani tevatür karakteri ön plana çıkmaktadır.¹³¹ İbn Hazm düşüncesinde *nahvi* illet karşısında hareket noktasını teşkil eden *sema'* özellikle Arap kelimeleri bağlamında soruşturulduğunda itiraz noktaları anlaşılmış olacaktır. Akli deliller olarak kabul

¹²⁷ İbn Hazm, Allah'ın isimlerinin sıfat şeklinde kullanımına aynı bağlamda itiraz eder. Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, C. II, s. 38-40.

¹²⁸ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 398, 400, 478.

¹²⁹ Arap gramer kaynaklarıyla birlikte nakli kaynakların tarihsel (zaman-mekan) olarak şartları ile (müvelledun dönemi dilcilerin istişadlarının kabul şartları gibi) tevatür şartları için bkz. Mahmûd Ahmed Nahle, *Usulu'n-Nahvi'l-Arabî*, Dâru'l-Ulûmu'l-Arabiyye, Beyrut, 1987, s. 31-32; Hadisi bu kaynaklar arasında saymayanların görüşleri için bkz. Nahle, *a.g.e.*, s. 47-48.

¹³⁰ Suyûtî, *el-İktirâh fi Usuli'n-Nahv*, (Alâeddin Atiyye-Abdulkâim Atiyye), Dâru'l Beyrûtî, 2006, s. 21, 39 vd.; Muhammed Hayr el-Hilvânî, *Usulu'n-Nahvi'l Arabî*, en-Nâşiru'l-Atlasî, Ribat, 1983, s. 23.

¹³¹ Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 39, 71.

edilen kıyas, icma ve istishabdan *kıyas*, terimsel anlamda “söylenilen sözü söylenilmeyene *hamletmek*” şeklinde tanımlanır.¹³² Ancak daha açık bir tanımla “aralarında bulunan ortak özellik, benzerlik, sebep gibi ilgiden dolayı bir şeye (kelimeye, kullanıma, cümle ögesine...) benzerinin hükmünü vermek” demektir.¹³³ Buna göre ortak bir hüküm bağlamında gerçekleşen bir işlem olarak kıyasta, kendisiyle kıyas edilen *asıl* (مقيس عليه), hükmün uygulandığı *fer'* (مقيس), kıyasın temel ögesi olan *illet* ve çıkarım olarak *hüküm* şeklinde dört unsurdan bahsedilmektedir.¹³⁴ Burada aslın şaz olmaması önemli bir konudur.¹³⁵ Akli delillerden *istishab* (istishabu'l-hâl) ise nahivde, “aslından nakledilmesine yönelik bir delil bulunmadıkça lafzın istihkakı (aslı) üzerine kalması (إبقاء حال اللفظ)” anlamına gelir.¹³⁶ İbn Hazm istishab delilini icmanın bir türü olarak kabul eder. Bir fıkıh usulü terimi olan *icma*, belli bir dönemde âlimlerinin belli bir konuda ittifak etmesi demektir.¹³⁷ Dilsel açıdan ravilerin, Arapların ve nahiv âlimlerinin icması olmak üzere üç icma türü vardır. Müpteda ve haberi ref eden şeyler, esma-ı sittenin irabı veya haberin müptedaya takdimi gibi konularda icma söz konusudur.¹³⁸

Kıyasta asıl ve fer'i birbirine bağlayan ortak vasıf anlamında bir mantık ve usul terimi olarak *illet* “hükmü gösteren veya gerekli kılan yahut hükmün kendisine bağlandığı durum, vasıf, mana, gerekçe” anlamlarına gelir.¹³⁹ Tedvin dönemindeki usul, kelim ve dil çalışmalarının ortak karakteri her ne kadar bazı farklar söz konusu olsa da *illet* bir diğer ifadeyle *ta'lil* teorisi üzerinden şekillenir. Yefût'a göre nahvi *illet*,

¹³² el-Enbârî, *el-İğrâbu fi Cedeli'l-I'rab Lume'u'l-Edille*, Thk. Said el-Efgânî, Dâru'l-Fikr, 2. bs., 1971, s. 45; "هو حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معناه" Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 79.

¹³³ H. Yunus Apaydın, “Kıyas”, *DİA*, C. XXV, s. 538.

¹³⁴ Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 81; Kıyası lügavi ve ıstılahi açıdan inceledikten sonra dört unsurunu izah eden el-Enbârî, kıyası reddedenlere yönelik “kıyası reddeden nahvi reddetmiştir” diyerek kıyasın nahivdeki rolüne işaret eder. Bkz. el-Enbârî, *Lume'u'l-Edille*, s. 91-95.

¹³⁵ Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 82, Nahle, *Usulu'n-Nahvi'l-Arabî*, s. 99-100.

¹³⁶ İbn Cinnî istishabı nahvi delillerden saymazken el-Enbârî (icmayı nahvi delil kabul etmez) ve Suyûtî delil olarak zikrederler. Nahle, *Usulu'n-Nahvi'l-Arabî*, s. 142; İstishaba nahvi örnek olarak emir fiil verilmektedir. Emir fiilin mu'rab olmasını gerektirecek şartlar mevcut olmadığından fiillerde aslolan mebnilik üzere kabul edilir. Bkz. el-Enbârî, *Lume'u'l-Edille*, s. 46.

¹³⁷ Nahle, *Usulu'n-Nahvi'l-Arabî*, s. 77.

¹³⁸ Nahle, *a.g.e.*, s. 79-82.

¹³⁹ İbrahim Kâfi Dönmez, “İllet”, *DİA*, C. XXII, s. 117-120; "العلقة في القياس هي الحكم ولا يتحقق القياس إلا بها" Nahle, *Usulu'n-Nahvi'l-Arabî*, s. 100; Suyûtî illetin yirmi dört farklı çeşidini açıklar. Bkz. Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 98-100.

usul ve kelami illetin bir toplamı ve onlardan sonra gelen yapısıyla bilinmektedir.¹⁴⁰ Meselenin spesifik açıdan incelenebilecek bir yönü olmakla birlikte tarihsel veriler açısından Medkûr'un Aristo mantığı ile Arap gramerini konu alan makalesinde nahvi illetin (irap illetleri) hicri II. yüzyılda konu edilmesine rağmen usul ve kelami illetin daha sonraki dönemlerde tarihlendirildiği bilgisi yer alır. Bu da nahvi illetin usul ve kelimadan önce Aristo mantığından etkilenilerek ortaya konulduğu iddiasını güçlendirmektedir. Buna göre mantıki kıyastan hareketle nahvi kıyas tanımlanmıştır.¹⁴¹ Açıkçası *Kategoriler*, *Peri Hermenias* ve *I. Analitikler*'in Süryaniceye tercümesinden sonra kelimenin isim, fiil ve harf şeklindeki taksimiyle mevzu-mahmul çerçevesinde isnad ilişkilerinin incelendiği bahisler, mantık ve nahve ilişkin ortak konular olarak birlikte değerlendirmeye açıktır. Bu noktada Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ında *harf* olarak adlandırdığı kelime türünün Kûfeli dilciler tarafından *edat* şeklinde isimlendirilmesi *mantıksal terim* tercihi şeklinde telakki edilmiştir.¹⁴² Bununla birlikte Yunan grameri ve Aristo mantığından etkilenmeler, Süryaniceden yapılan tercümeler ve gramer problemleri merkezli entelektüel ortam aracılığıyla açıklanmaktadır. Yâkup er-Rahâvî (ö. 90/708) ile Huneyn b. İshâk (ö. 260/873) bu sürecin önemli isimleri olarak kaydedilir. Gerek fıkhi gerekse nahvi kıyasın yabancı kültürlerden etkilenime açık olan Irak'ta doğup gelişmesi mantık ile akli çıkarıma dayalı düşüncenin kendiliğinden ortaya çıkmadığını göstermektedir. İlk dönem nahivciler tarafından belli kuralların konulması ve hükümlerin tespitine yönelik kullanılan kıyas, sonraki dönemlerde sabit kuralları olan bir yöntem ve "gramer kurallarının kendisinden elde edildiği temel bir kaynak" şeklinde kabul edilmiştir." Ancak Aristoteles mantığından farklı olarak fıkhi ve nahvi kıyasta *istikra* ve *temsîl* yöntemi olan tikel-tümel ilişkisine dayalı çıkarım esastır.¹⁴³ Kûfeli nahivcilerin teorik kıyas ve akli illetlerin kullanım alanını genişletmeleri bilhassa temsîl yöntemini tüm imkânlarıyla kullanımlarına dayandırılır. Bu noktada nahvi ve fıkhi kıyasın esaslarının mantıki kıyasta olduğu gibi illet merkezinde gelişimi amil teorisini açıklamaktadır.

¹⁴⁰ Yefût, **a.g.e.**, s. 188.

¹⁴¹ İbrahim Medkûr, "Aristo Mantığı ve Arap Grameri", Çev. Bünyamin Aydın-Yunus Emre Akbay, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2014/1, Sayı: 32, s. 197; İbn Cinnî'ye göre nahvi illet, fıkıhçılardan ziyade kelamcıların illet anlayışına daha uygun görünmektedir. Suyûfî, **el-İktirâh**, s. 96.

¹⁴² Medkûr, **a.g.m.**, s. 192.

¹⁴³ "من استقرأء كلام العرب" Suyûfî, **el-İktirâh**, s. 79.

Doğru bir kıyasta neticenin gerçek illetlerden hareketle sağlandığı düşüncesi Aristoteles'in maddi, sûri, fâil ve gâi sebep açıklamasıyla bağlantılı olarak nahvi kıyas araştırmasının dayanak noktasını oluşturduğu düşünülmektedir.¹⁴⁴

Mantıksal ve nahvi kıyas ile illete ilişkin bu kısa açıklamaya istinaden ilgili konuda İbn Hazm'ın perspektifi ise eleştiri merkezlidir. Zira temsilcisi de olduğu zahiri düşünceyi güdüleyen ana yapı dini ilimleri kesinlik yöntemi üzerine kurmayı amaçlamaktadır. Bu bakımdan fıkhi kıyasın kullanım araçları olan temsil ve istikraya yönelik eleştirilerinin sebebi anlaşılabilir. Zira cüz-cüz veya asıl-fer arasındaki ilişki kesin bilgiye yer vermez. Kuran, sünnet ve icmadan sonra bu üç yöntemin kendi iç mekanizmasından hareketle *mantıksal lüzum* üzerine kurulmuş olan *delil* ise, fıkhi kıyasa alternatif olarak kesinliğe dayalıdır.¹⁴⁵ Problem olarak görülen meselede temel gerekçe dinin yetkinliği gereği ta'lil ile herhangi bir ziyade veya izafetin re'y kapsamında kesin bilgiye aykırı işleyişinin geçersizliğidir.¹⁴⁶ İbn Hazm'ın konuyla bağlantılı olarak daha önce de bahsedildiği üzere nahivdeki illetlere yönelik açıklamaları benzer perspektiften hareketledir. Ona göre nahiv ilminde "dillerindeki manalardan neyi anladıklarını, neyi kastettiklerini öğrenmek istediğimiz Araplardan ezberlenen mukaddimelere müracaat edilir. Nahiv ilminde illetler (ile kıyas) son derece batıldır."¹⁴⁷ Dolayısıyla nahiv bilginlerinin illetleri kullanmasının hakikate irca edilebilecek bir yönü yoktur. Zira *dilde hakikat* sadece;

"Zaptında ve naklinde kendilerine müracaat edilen dil sahiplerinden işitildiği gibidir. Bunun dışındakiler tahakküm, fasit ve çelişki olmakla beraber yalandır. Çünkü onların 'asıl böyleydi, ağır geldi (استثقال) şuna nakledildi' sözleri, bütün duyu sahibi kişiler tarafından yalan olduğu ve hiçbir zaman gerçekleşmediği bilinen şeylerdir. Araplar bir süre o şekilde kullanıyorken daha sonra onlardan işitilen şekle geçtiler, diye bir şey yoktur."¹⁴⁸

¹⁴⁴ Medkûr, **a.g.m.**, s. 193-197.

¹⁴⁵ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. V, s. 714-716.

¹⁴⁶ Yefût, **a.g.e.**, s. 155.

¹⁴⁷ "فإنها كلها فاسدة لا يرجع منها شيء إلى الحقيقة البتة" İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 478; "وأما العلل فيه ففاسدة جدا" İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 400.

¹⁴⁸ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 400.

Bu nedenle dile ilişkin kuralların belirlenmesinde sema' yöntemiyle Arapların kullanımını esas alınmaktadır. Bu bağlamda herhangi bir hükümde “şaz ile kıyas yapılmaz” önermesini/iddiasını nahivcilerin illet teorilerinin geçersizliğini ortaya koymak için değerlendiren İbn Hazm, önemli bir vurguyla bir türün suretine muhalif olan şeyin zaten o tür ve asılda şaz olamayacağını “eğer bu kendisinden şaz/istisna yapılan hüküm, şazzın aslı olsaydı, şaz olan şey ondan şaz olmazdı” diyerek itiraz eder.¹⁴⁹ Buradan anlaşılan şeyin, nahvi kıyas ve amil gibi yöntemlerin kullanılmasının “fasid istidlal türüyle” vehmi varsayımlara yol açtığı düşüncesi olduğu açıktır. İbn Hazm'ın farklı açıklamalarına dikkat edildiğinde ise vurguladığı bir diğer şeyin pedagojik kaygılar olduğu anlaşılmaktadır. Zira usul, illetler, fûru ve kıyaslar gibi yöntemsel araçların kullanılması nahvin gereksiz bir şekilde zorlaşacağı ve işlevsel olmayan kuralların nahvi ifsat edeceği anlamına gelir. Öyle ki bir meseleye ilişkin birden fazla illet getirilmesi veya aynı illetin bir iddianın hem ispatı hem de çürütülmesinde kullanılması¹⁵⁰ nahvi “lafızlardaki harf ve harekenin değişimi ile anlamlarında meydana gelen değişiklikleri bilmek”¹⁵¹ şeklindeki tanımından oldukça uzaklaştırır. İrap ise Arap dilinde bazı sebeplerden dolayı insanların özellikle hareketlerde yaptıkları hatalara çözüm mahiyetinde nahivde belirleyicidir. Bu bakımdan nahiv öğrenimini özellikle dini ilimler için zaruri gören İbn Hazm, bir yönüyle de bu ilmin *araç* özelliğine vurgu yaparak konuşma ve anlama yönüyle sınırlandırır. Buradaki yöntem “irabın sıhhatini gösteren mukaddimeler” aracılığıyla hareket etmektir.¹⁵² Ona göre nahiv ilminin mütalaası harekenin değişmesiyle bağlantılı olarak mana değişimini anlayacak seviyede lafız ve irap bilgisi yeterlidir. Bu yeterliliğe ise İshâk ez-Zeccâcî'nin (ö. 337/949) anlaşılır ve basit bir şekilde yazılmış olan *el-Cumel* adlı eseriyle ulaşılabilir.¹⁵³ Dolayısıyla nahvin karmaşık meseleleriyle uğraşmak dili öğrenmenin gerektirdiği düzeyde araçsal ve pedagojik nitelikler dikkate alınarak belirlenmelidir.

¹⁴⁹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 398.

¹⁵⁰ Suyûtî *el-İktirâh*'da konuyu, “İletlerin Çelişmesi” başlığı altında özel olarak incelemektedir. Bkz. Suyûtî, **el-İktirâh**, s. 109 vd.

¹⁵¹ İbn Hazm, **Merâtibu'l-Ulûm**, s. 66.

¹⁵² İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 476.

¹⁵³ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 470; İbn Hazm'a göre sadece ihtisas sahibi olmak isteyenlere tavsiye edilebilecek eser Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ıdır. Bkz. İbn Hazm, **Merâtibu'l-Ulûm**, s. 66.

1.4.Umum ve Hususun Beyanı

İbn Hazm'ın yoğunluklu olarak *el-İhkâm*'da konu edildiği bir diğer mesele daha ziyade bir fıkıh usulü konusu olarak ele alınan lafızların umuma veya hususa hamledilmesine dair tartışmadır.¹⁵⁴ İbn Hazm, lafızların bu cihetten bir anlama delaleti için delil olması yoksa da tevakkuf edilmesi gerektiği düşüncesine eleştirel yaklaşarak bir bakıma emir-nehiy konusundaki argümanların benzerini serimler.¹⁵⁵ Buna göre lafız, herhangi bir delil söz konusu edilmeksizin ilk olarak umuma hamledilir ancak umuma hamli engelleyen bir delil bulunduğu hususa hamledilmelidir.¹⁵⁶ Buradaki yaklaşımın temel motivasyonu dilde lügat anlamlarını merkeze alan zahiri bir okumadır. Zira iletişim ve anlaşmanın öncelikli aracı olan dilde her müsemmanın bir ismi vardır ve bundan hareketle nesnel anlam kurulabilir. Dolayısıyla dilde anlam için vaz edilen lafızların (isim-müsemma) tespitin doğruluğu hakikat açısından önemlidir.¹⁵⁷ Hanefi fıkıh usulü başta olmak üzere eserlerde geçen dil bahislerine bakıldığında lafızların vaz, istimal, delalet ve açıklık-kapalılık olmak üzere dört kategoride taksim edildiği görülür. Buna göre (i) vaz açısından lafızlar *âmm*, *has*, *müşterek* ve *müevvel*; (ii) istimal açısından *hakikat*, *mecaz*, *sarih* ve *kinaye*; (iii) delalet bakımından *ibare'yle*, *işaretle*, *delaletle* ve *iktizayla* delalet; (iv₁) açıklık bakımından *zahir*, *nas*, *müfesser* ve *muhkem*; (iv₂) kapalılık bakımındansa açıklığın mukabili olarak *hafi*, *müşkil*, *mücmel* ve *müteşabih* olmak üzere alt başlıklarda incelenmektedir.¹⁵⁸

İbn Hazm ise ilk olarak kelimayı üç kısımda ele almaktadır: (i) Kendisiyle hususi anlamın kastedildiği kelam -hususî lafız hususî anlam- (Amr, Zeyd gibi), (ii) lafzın, anlamının tümünü kuşatmasıyla umumi anlam ihtiva eden kelam -umumi lafız umumi anlam- (cins ve tür adları) ve (iii) umumi anlam ifade eden lafzın nass veya icma ile

¹⁵⁴ Umum ve husus bahsinin fıkıh usulü eserlerinde en yoğun işlendiği konulardan olmasının sebeplerinden biri nassların yorumuyla ilgili kapsam sorununu ele almasına dayanmaktadır. Konuyla ilgili el-Karâfi'nin *el-İkdu'l-Manzûm fi'l-Husus ve'l-Umum* adlı eseri tüm tartışmalara yer vermiş olması bakımından önemlidir. Bkz. Osman Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, İsam Yay., 2017, s. 64.

¹⁵⁵ İbn Hazm konuya dair farklı mezheplerin görüşlerini ele almaktadır. İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. III, s. 384.

¹⁵⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. III, s. 385, 413, 417, 421.

¹⁵⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. III, s. 413.

¹⁵⁸ Güman, *a.g.e.*, s. 64.

istisna edilerek anlamının tahsis edildiği kelimedir.¹⁵⁹ Buna göre lafzın istisna edilen kısmı hüküm itibariyle mahsustur. Ayrıca eşit derecede birden fazla anlamı ifade eden lafızlar umum kapsamında değerlendirilir. Dolayısıyla lafzın lügat anlamının ilzam ettiği tüm manalara hamli gereklidir.¹⁶⁰ Konuyla ilgili bir kavram olan *lafzı* İbn Hazm, “dil hareketiyle ortaya çıkan şey” olarak lügavi yönden açıklar. Terimsel olaraksa (حده على الحقيقة) “dudak, diş, damak, gırtlak ve akciğerlerden oluşan havanın sınırlı bir telif meydana getirmesidir. Bu da bir bakıma *kelamla* aynı anlama gelmektedir.” şeklinde fizyolojik karakteri vurgulanan tanımda kastedilenin “delalet eden mantiki sesler” olduğu anlaşılır.¹⁶¹ Bu konu *et-Takrîb*’de ses ve kelim kavramları üzerinden işlenmektedir. Dolayısıyla daha ziyade dilbilimcilerin taksiminde yer alan ve bir anlama işaret etmeyen sesler olarak mühmel lafız mevzubahis edilmez.¹⁶² İbn Hazm lafzı, tek bir şahsa delalet eden *cüzi* ve birden fazla şeye delalet eden *küllî* olarak iki kısımda ele alır fakat bu adlandırmaları doğrudan zikretmez. Tek bir şahsa delalet eden lafızlar için “*tanımların* tespit edildiği isimlerden değildir”¹⁶³ açıklaması *cüzi-küllî* adlandırmasına olanak vermektedir. Ancak küllî-cüzi şeklinde, bir mefhum tasavvuruna bağlı olarak doğrudan zikretmemesi daha önceki bölümde değinildiği üzere ya ilgili kavramlara küll-cüz bağlamında yaklaştığı yahut kendi literatürü dolayımında yorumlama çabası şeklinde okunabilir. “Türün tamamına delalet eder” niteliğinde birden fazla şey için kullanılan lafız (“insan” gibi) ise bazen tek bir kişiye delalet edebilir. Bütün türlerde söz konusu olabilecek bu karışıklığın izalesinde mahsus olarak vazedilen çoğul kalıpların kullanılması çözüm olarak gösterilmektedir.¹⁶⁴ Birden fazla şahsı kapsayan lafızlar ise, i. delalet edilene olan lüzumundan dolayı *zati* ve ii. delalet ettiği fertlerden ayrılacak veya ayrılması tevehhüm edilebilecek *arazi* şeklinde taksim edilir. Zati kendi içinde *cins*, *tür* ve *fasıl*,

¹⁵⁹ Kelamın kısımlarına ilişkin “hususî anlam ifade eden lafzın umumi anlama tahsisi” şeklinde dördüncü bir kısmı iddia edenlere yönelik İbn Hazm’ın itirazları için bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. III, s. 410; İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 58-60.

¹⁶⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. III, s. 407-408; İlgili konuya örnek olarak “başka” ve “daha az” anlamlarına gelen *دون* lafzını gösteren İbn Hazm, bu manaların dilde eşit ve hakiki olduğunu vaz eder. Lafzın iki anlamından hangisinin evla olduğuna yönelik bir tartışmada ise “başka” anlamının tercih edilmesi gerektiğini belirtir. Zira bu, diğer anlamı da kapsamaktadır. İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. III, s. 410.

¹⁶¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. III, s. 61; “Bilinçli olarak (kasıtlı) manaya delalet eden seslere *kelam* denilmektedir.” İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 58.

¹⁶² İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 56-60.

¹⁶³ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 60.

¹⁶⁴ “فإذا أردت لفظ الإشكال أتيت بلفظ الجمع الموضوع له خاصة” İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 60.

arazi de *araz-ı amm* ve *araz-ı has* olarak ayrımlanır.¹⁶⁵ Ayrıca lafızlar tek bir delaletle delalet eden *müfred* ve unsurları anlamına delalet eden *mürekkeb* olarak incelenir. Mürekkebler, “zamana delalet etmeyen ittifakla vazedilmiş ses” olarak *isim* ile zamana delalet eden anlamında *fiildir* (*kelime*). Bir mana için gelmiş olan *harfler* ise özel olarak işlenmese de bağ olarak tavsif edilmektedir.¹⁶⁶

İbn Hazm tüm dillerdeki müsemmanın beş vecih üzere olduğunu beyan eder. Bunlar: (i) isim ve tanımda muvafık olarak eşit anlamlı yüklenen *mütevâtî* (müttetika), (ii) bir lafzın diğerine isim ve tanımda muhalefe olması anlamında *muhtelif*, (iii) lafzın birden çok anlamlara delalet etmesi bakımından *müşterek*, (iv) farklı lafızların aynı manaya delalet etmesi bakımından *müteradif* ve (v) bir lafzın tanımda veya kendi türüne ait olan isimde muhalefe olması ancak kendisine izafe edilen ve ortaklığı gerektiren bir sıfatta müşterekliği bakımından *müştak* isimlerdir.¹⁶⁷ Usul açısından lafızların farklı taksimlerinin konu edildiği *el-İhkâm*’da lafızlar ayrıca *müfesser* ve *mücmel* olarak iki kısımda incelenmektedir.¹⁶⁸ Müfesser lafızların anlamları açık ve anlaşılırken mücmel ise ancak başka bir nas yahut icmaya başvurularak anlaşılması mümkün olan lafızdır. Dolayısıyla hakkında nas bulunmayan mücmel lafızlarda icmaya başvurulmalıdır.¹⁶⁹

Dilsel olarak “genel ve kapsayan” anlamındaki *umum* (âmm) terimini¹⁷⁰ İbn Hazm, “dilini gerekli kıldığı tüm şeyleri lafzın(ın) kapsamı” olarak tanımlar. Buna göre her umum zahirdir ancak her zahir olan umum olmayabilir. Zira fertleri kapsayan lafızlar vardır ancak umum lafız en az iki şeyi kapsamaktadır.¹⁷¹ Dolayısıyla umum lafız delalet ettiği tüm fertleri kuşatır. İbn Hazm bu noktada umum lafzının farklı türleri kapsayan *cins* isimler ve fertleri kuşatan *tür* isimleri olduğunu altını çizerek “lafzın gerekli kıldığı” vurgusunu (إنما هو ما اقتضاه اللفظ دون ما لا تقتضيه) yineler.¹⁷² Buna

¹⁶⁵ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 62-64; İlgili mesele tezin ikinci bölümünde detaylı ele alınacaktır.

¹⁶⁶ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 202.

¹⁶⁷ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 108-110.

¹⁶⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. I, s. 57.

¹⁶⁹ "فإذا لم نجد نصاً آخر يفسر هذا المجمع، وجب علينا ضرورة فرض طلب المراد من ذلك المجمع في الإجماع المتيقن المنقول عن جميع العلماء الأئمة" İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. III, s. 430.

¹⁷⁰ Bu kelime literatürde daha ziyade ism-i fail olarak *âmm* şeklinde kullanılırken İbn Hazm masdar formu olan *umum* kullanımını tercih etmektedir.

¹⁷¹ "حمل اللفظ على كل ما اقتضاه في اللغة" İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. I, s. 56; İbn Hazm, *a.g.e.*, C. III, s. 407.

¹⁷² İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. III, s. 407-408.

örnek olarak “Biz her canlı şeyi sudan yarattık”¹⁷³ ayetini göstererek “hayy” kavramı altındaki türleri sıralamaktadır. Ayrıca Nahl suresindeki ayetin “at, katır ve eşek”¹⁷⁴ ifadesinin geçtiği kısmı zikrederek buradaki her bir tür isminin kapsamındaki fertlerine umum açısından işaretle hususla olan farkını ortaya koymaya çalışır. Buna göre İbn Hazm için istiğrak şartı cins ve türün kapsamına giren her şeydir denilebilir. Bir lafzın âm/umum oluşu söz konusu dilin kuralları tarafından belirlenir. Buna göre Kuran ve sünnetteki lafızların bu cihetten ele alınmaları Arapçanın morfolojik ve gramatik yapısıyla ilgilidir. Buna göre başında her (كل) ve bütün (جميع) kelimeleri veya cins ifade eden lam-ı tarif bulunan lafızlar, cins isimleri, ismi mevsuller, sorular, izafetle marife olan tekiller, şart isimleri, olumsuz cümledeki belirsiz (nekre) kelimeler ve benzerleri Arap dilinde umumilik ifade eder.¹⁷⁵

Husus ise “lafzın, dilde kullanımını gerektiren bir kısmı” olarak tanımlanır.¹⁷⁶ Bazı lafızların husus anlamı içermesinden dolayı tüm lafızlar aynı şekilde değerlendirilmez. Zira bu dilin işlevini ortadan kaldırmak anlamına gelir.¹⁷⁷ İbn Hazm lafzın has olduğunun belirlenmesini sadece delile bağlamaktadır. Mütakellim usulcülere göre umum lafzın kapsamının daraltılması anlamındaki tahsis, muttasıl ve munfasıl olmak üzere iki kısma ayrılır. *Munfasıl tahsis* akıl, algı, siyak, hal karinesi ve nakli delilleri kapsamaktadır. Nakli delil, “nassın kapsamının müstakil olan veya olmayan bir diğer nas ile tahsis edilmesi” olup nahiv ilminin kapsamında yer almaz. *Muttasıl tahsis* yolları ise umumi lafzın kapsamını daraltan tüm kayıtlardır. Bu bakımdan cümlenin özne-yüklem dışındaki tüm öğelerinin tahsiste işlevi vardır. Dolayısıyla muttasıl tahsis nahivle ilişkilidir. *İstisna*, *sıfat*, *şart* ve *gaye* muttasıl tahsis delilleri arasında ön plana çıkarken temyiz, bedel, zarf ve mefulün leh umum lafzın tahsisinde rolü olan diğer öğelerdir.¹⁷⁸ *el-İhkâm*’daki umum ve husus bahsi incelendiğinde usulcülerin konuyla ilgili umum lafzın delaleti, istiğrak şartları, umum türleri veya umum için vazedilmiş lafızlar yahut tahsis şartları gibi hususa ilişkin konuların müstakil olarak ele alınmadığı görülmektedir. Bu doğrultuda şunu

¹⁷³ Enbiya, 21/30.

¹⁷⁴ Nahl, 16/8.

¹⁷⁵ Ali Bardakoğlu, “Âm”, *DİA*, C. II, s. 552.

¹⁷⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. I, s. 56.

¹⁷⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. III, s. 395.

¹⁷⁸ Güman, *a.g.e.*, s. 129-130.

söyleyebiliriz ki, mesele daha ziyade İbn Hazm'ın neredeyse aksiyomatik düzeyde kabul ettiği önermeler(in)den hareketle ele alınarak farklı görüşlerin konuya yaklaşımları çerçevesindeki değerlendirmeler şeklinde gelişmektedir. Buna göre usulde birçok yönden ele alınan gramatik ayrımlar merkezli tartışmalar ve buna bağlı yorum farkları *el-İhkâm*'da açıkça zikredilmez. Nitekim kanaatimizce İbn Hazm'ın meseleye yaklaşımında vurgusu, kısmen gramatik ayrımlar üzerinden geliştirilen yaklaşımlarla birlikte meselenin mantıksal analizler doğrultusunda ilerlemesine alan açtığıdır. Bu hususta daha ziyade ön plana çıkan bir diğer şey nassların bir diğer nass ile tahsisi olan nakli delilleri kullanmasıdır. Ayrıca bunu lafzın kapsamını dil-mantık düzleminde değerlendirerek yapmaktadır.

Daha önce ifade edildiği üzere İbn Hazm umum bahsiyle ilgili olarak her lafzın öncelikli olarak umuma hamlinin (yüklemleme) gerektiği ancak delil söz konusu olduğunda hususa hamledilebileceğine dikkat çeker. Buna göre “umumdan kastımız âlemdeki tüm her şey değil, mevcut lafzın ve hitabın gerektirdiği her şeydir” açıklamasıyla *muktezayı lafız* ifadesinin anlaşılması önemlidir.¹⁷⁹ Bu, sözün doğru anlaşılmasında cümlenin tüm öğelerinin bir bütün olarak değerlendirilmesi demektir.¹⁸⁰ Mesela “O, Rabbinin emriyle her şeyi helak edecektir”¹⁸¹ ayetinde lafzın gerektirdiği kapsam her şeyi değil bazı şeyleri “emriyle” ifadesi üzerinden emredilen şeyler için kayıtlamaktadır. Bu durumda lafzın tümü için değil sadece kastedilene yönelik bir umumiyet söz konusudur. Yani lafzın gerektirdiği şeyin delil olmaksızın hususa hamledilmesi veya delil gösterilmeksizin tevakkuf edilmesi yanlıştır.¹⁸² İbn Hazm muktezayı lafza ilişkin iddialara yönelttiği açıklamalarında lafzın kapasitesinin akli gereklilik ile çıkarım işlemi üzerinden gerçekleştirildiğine yönelik nasstan birçok örnek getirir.¹⁸³ Netice itibarıyla umum lafzın başka bir nass ya da hissi-akli zorunluluğa (burhan-ı zaruri) dayalı bir delil olmaksızın hususa hamli ve mefhumu dışında yorumlanması İbn Hazm düşüncesinde mümkün görülmez.¹⁸⁴

¹⁷⁹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 364-370.

¹⁸⁰ “Harflerin bir şeyi beyan etmedeki faydası pek çoktur. Bu harflerin dildeki anlamlarını öğrenmek gerekir. Çünkü açıklama/beyan yalnızca bunlarla tamam olur.” İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 206.

¹⁸¹ Ahkâf, 46/25.

¹⁸² “لا لفظ عموم لجميعها، لكنه عموم لما قصد به” İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. III, s. 386, 397.

¹⁸³ Buna ilişkin farklı örnekler için bkz. İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. III, s. 388 vd.

¹⁸⁴ “و إنما ننكر دعوى إخراج الألفاظ عن مفهومها بلا دليل” İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. III, s. 387, 389-390.

Lafızların umum-husus durumuyla ilgili olarak lafızlarda *istifham*ın bu iki cihetten hangisine tekabül ettiğine ilişkin soruşturmada ise İbn Hazm, hem umum hem de hususi lafızlarda istifhamı mümkün gördüğünü beyan eder. Bu bakımdan umumi anlam ifade eden lafızlarda istifhamın söz konusu edilemeyeceği düşüncesini eleştirir. Ona göre “bugün Zeyd geldi” cümlesi karşısında sevinmek veya önemli bir olay olduğunu belirtmek için “Zeyd’in kendisi mi geldi?” şeklinde bir soru mümkündür.¹⁸⁵

Konuyla ilgili bir diğer mesele ise *te’kid*dir. Lafızlarda ancak te’kid ifadesi bulunduğu umum anlamını ihtiva ettiğini düşünenlere İbn Hazm, te’kidin Arap dilinde yaygın kullanıma sahip olduğunu ve bu nedenle müekked lafızlarla öyle olmayan lafızlar arasında umum açısından fark bulunmadığını söyler. Ona göre örneğin namaz veya zekâtla ilgili ayetlerin Kuran’da sıklıkla tekrarına rağmen aslında bir defa zikredilmiş olması söz konusu ibadetlerin farziyyeti açısından kâfidir. Bu bakımdan müekked olmayan bir lafız istisna ile tahsis edilebilir. Zira hususi anlam ifade eden bir lafzın umumi ifadesi te’kidle olsaydı hususi içerikli lafızların istisnası mümkün olmazdı.¹⁸⁶ Bununla birlikte te’kidin birden fazla geldiği durumlarda ilk te’kidin has olan lafzı umumlaştırmış olduğu kabul edildiğinde ikinci te’kidin de aynı işlevi yapmış olduğu düşünülürse çelişki oluşacaktır. Dolayısıyla te’kidin, hususları umum lafza dönüştürdüğü iddiası geçersizdir.¹⁸⁷

Umumun lafzi kayıtlarla tahsis edilmesiyle ilgili bir diğer ilgili konu *istisnad*ır. Genel olarak dilciler tarafından “لا veya onun makamındaki edatlardan biriyle cümlenin bir kısmından diğer bir kısmının kapsam dışına çıkarılması”¹⁸⁸ olarak tanımlanan istisna, fıkıh usulünde nahivden farklı olarak yapısal değil anlam esaslı ele alınmaktadır. Mesela “bu ev ona aittir, evin bu odası ise bana aittir” cümlesinde ikinci kısım nahivde istisna sayılmazken fıkıhçılar istisna kapsamında değerlendirmişlerdir. Arapça’da لا ve غير en yaygın istisna edatlarıdır. ليس، لا يكون gibi edatlar fıkıh ve usul literatüründe kayda değer bulunmadıklarından çalışmanın kapsamında yer almazlar.¹⁸⁹ İbn Hazm istisnayı, “lafız veya beyanın varid olması için lafzın

¹⁸⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. III, s. 392.

¹⁸⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. III, s. 390-391.

¹⁸⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. III, s. 405.

¹⁸⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, C. I, s. 313.

¹⁸⁹ Güman, *a.g.e.*, s. 133.

gerektirdiği anlamın bir kısmının kapsam dışına çıkarılması”¹⁹⁰ ile “cümleden bir kısmın tahsisi veya cümleye dâhil edilen bir bölüm nedeniyle diğer bir kısmın çıkarılması” şeklinde tanımlar.¹⁹¹ Nahivcilerin istisna tanımını belli edatlar aracılığıyla yaptığını belirten İbn Hazm, “kavmi (topluluğu) öldür, Zeyd’i bırak (اقتل القوم ودع زيدا)” cümlesini örnek göstererek netice itibariyle aynı şeye işaret edilmiş olsa da burada istisna değil tahsis adlandırmasının daha uygun olduğunu beyan eder. Bu örnek dikkate alındığında istisna bir haber türüdür.¹⁹²

İstisna, muttasıl ve munkatı olmak üzere ikiye taksim edilir. Muttasıl istisnada müstesna minh ile müstesna aynı cinsten iken munkatı istisnada ise farklıdır. Bu istisna türünde kendinden haber verilen şey kendi cins ve türünün dışındaki bir şeyle istisna edilir. Bu durumda onun bir başlangıç cümlesi (ابتداء خبر آخر) olduğu kabul edilmektedir.¹⁹³ Bu iki istisna türü hakkındaki tartışmalar daha ziyade munkatı istisna ile ilgilidir.

İbn Hazm istisna konusunda öncelikle *istisnanın kapsamıyla* ilgili değerlendirmelere yer vermektedir. Müstesnanın, müstesna minhin ne kadarını kapsadığıyla ilgili tartışmalarda müstesnanın müstesna minhden daha fazla olması durumu tartışmanın ana eksenini oluşturur. Buna göre Zahiriler, Şâfiler ve Mâlikiler bütünden çoğunluğun istisna edilmesini caiz görmektedirler.¹⁹⁴ Bunun akli burhan ve şeri delillere dayalı olarak anlaşılması gerektiğini belirten İbn Hazm, konuyu *haber* mahiyetinde değerlendirerek kendisinden haber verilen şeyin daha az veya daha fazla olabileceği yönünde izah eder. Dolayısıyla “dokuz yüz dokuz dokuz hariç bin” demekle “bir” demek arasında lafızları farklı manaları aynı olan *mütelâimat* cihetinden herhangi bir fark yoktur.¹⁹⁵ Nitekim istisna, kendisiyle haber verilen müstesna minhten müstesnanın çıkarılması işlemidir. Bir haber işlemi olması nedeniyle istisnanın az veya çok olması fark etmez. Zira haber hem az hem de çok hakkında gelebilir.¹⁹⁶ İstisnanın kapsamıyla ilgili olarak çoğunluğun istisnasında “Şüphesiz, sapmışlardan sana uyacak

¹⁹⁰ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. I, s. 60.

¹⁹¹ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. III, s. 446.

¹⁹² **A.y.**

¹⁹³ **A.y.**

¹⁹⁴ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. III, s. 450; Farklı görüş ve yaklaşımlar için bkz. Râzî, **el-Mahsûl**, C. I, s. 316-318.

¹⁹⁵ Mütelâimat ile ilgili bkz. İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 250-257.

¹⁹⁶ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. III, s. 453.

isyankârlar dışında kullarım üzerinde senin hâkimiyetin olmayacaktır”¹⁹⁷ ile “Sen ne kadar inanmalarını istesen de insanların çoğu inanmazlar”¹⁹⁸ ayetlerine bakılabilir. Burada *insanların çoğu* ile *isyankârlar* birlikte değerlendirildiğinde çoğunluğun istisnası mümkün görünmektedir.¹⁹⁹ Bununla birlikte “kardeşlerin hariç kardeşlerin geldi” gibi müstesna ile müstesna minhin tekabül edeceği bir istisna iki haberden birinin iptali anlamına geleceği için muhaldir.²⁰⁰ Netice itibariyle İbn Hazm, istisna cümlesini haber cümlesi türünden değerlendirerek müstesna minhin müstesnadan daha fazla olmasını akıl ve nassa dayalı argümanlarıyla desteklemektedir.

İstisna konusunda bir diğer önemli bahis istisna edatlarının neyi istisna ettiğiyle ilgilidir. Yani birbirine matuf cümleler söz konusu olduğunda istisna edatı cümlenin tamamına mı yoksa bir kısmına mı rücu eder? Bununla ilgili temelde iki görüşten birincisine göre istisna matuf cümlelerden sonra gelirse nass veya icma ile aksine yönelik herhangi bir delil bulunmadığı sürece o cümlelerin her biri istisna edilir (مردود على جميعها). İkinci görüş ise birbirine matuf cümlelerden sonra gelen istisna en yakınındakine dönüktür.²⁰¹ İbn Hazm, hükmü oluşturan tüm lafızlar dikkate alındığında ancak kelamın tam olacağını vurgulamaktadır. Buna göre istisna ile cümlenin bir kısmının bağlantısı olmazsa cümle tam olarak anlaşılamaz. Dolayısıyla tüm cümlenin istisna ile kapsamı belirlenmelidir. (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة الشهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وألئك هم الفاسقون* إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم).²⁰²

Konuya ilişkin zikri geçen kazf ayetine göre istisna kendinden önceki tüm cümlelere rücu eder. Buna göre tövbe edilmesi durumunda önceki tüm ifadeler gerçekleşmektedir.²⁰³

¹⁹⁷ Hicr, 15/42.

¹⁹⁸ Yusuf, 12/103.

¹⁹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. III, s. 453; “Bu konunun ortak noktası şudur: Herhangi bir şey için, olumlu bir lafızla bir mana olumlayıp daha sonra bu şeyden olumladığın sıfatın nefyini olumsuzlarsan o zaman bu sıfatı ona olumlamış olursun. Bir mana iki farklı sözle aktarılabilir.” İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 250-254; Ayrıca bkz. er-Râzî, *a.g.e.*, s. 317.

²⁰⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. III, s. 453-454.

²⁰¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. III, s. 455.

²⁰² Nur, 24/4-5.

²⁰³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. III, s. 457.

İstisnanın bir tahsis işlemi olup olmadığı konusu usulcüler arasında tartışılan bir diğer meseledir. Buna göre mütekellim usulcüler ve Zahirilerin çoğunluğu ile bazı Hanefiler istisnayı tahsis kabul ederler. İbn Hazm'ın istisna tanımında da görüldüğü üzere bu yaklaşımda istisna, lügavi anlamına dayanılarak bir kapsama (müstesna minh) ve çıkarım (müstesna) olarak yorumlanmıştır.

Tahsis ve kıyasla ilgili önemli bir diğer konu olan iltizami delalet kapsamındaki *mefhûm-ı muvâfakat* ve *mefhûm-ı muhalefet*, mantuk-mefhum²⁰⁴ taksimi çerçevesinde özellikle mütekellimin usul literatüründe ayrıntılı olarak incelenmektedir. Fıkıh usulü literatüründe geçerli bir yorumlama yöntemi olan ve İbn Hazm'ın kendine özgü bir yaklaşım ortaya koyduğu mefhum-ı muhalefet, lafzın tahsis yöntemlerinden biri olarak nahivden ziyade usul literatüründe tartışılmıştır.²⁰⁵

Mefhumun, “söylenenin (mantuk bih) düşündürdüğü anlam”, “lafızdan sözün konusu (mahallu'n-nutk) dışında anlaşılan mana” ve “lafzın sözün dışındakini göstermesi” gibi usul literatüründe alternatif tanımları vardır. Bu açıklamalara göre mefhum, sadece lafzın kapsamında olmayıp dil unsuruna dayalı zihinsel bir işlemdir.²⁰⁶ *Mefhum-ı muvafakat*, lafızda zikri geçmeyen bir konunun hükmünün sözü geçen hükme muvafık olmasının herhangi bir akıl yürütmeye ihtiyaç duyulmaksızın anlaşılmasıdır. Hükme muvafıklık eşit derecede (müsavi kıyas, lahnu'l-hitap) olabileceği gibi zikredilmeyen konu, hükme “daha elverişli” de (fahve'l-hitap, tenbihu'l-hitap) olabilir. Sözde zikredilmeyen konunun hükmünün sözü geçen hükümle eşit olabileceği mefhum-ı muvafakat örneği olan “Cuma günü namaz için çağırıldığınız zaman Allah'ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın”²⁰⁷ ayetinin ibaresine göre sadece alışveriş yasaklanmıştır. Ancak müsavi kıyas gereği nikâh ve kira akitleri gibi konularda bu çerçevede değerlendirilir.²⁰⁸ Mefhum-ı muvafıkın diğer türü olarak sözde ifade edilmeyen konunun hükme zikri geçenden daha elverişli olduğu fahve'l-hitap ve diğer adlandırmayla tenbihu'l-hitapta ise “anne babana öf bile deme ve onları

²⁰⁴ “Mantuk, fukaha metodundaki ibarenin, işaretin ve iktizanın delaletine tekabül ederken, mefhum ise Hanefilerdeki ‘nassın delaletine’ karşılık gelmektedir.” Yakup Kara, “Dil ve Usul Arasında Mefhum-ı Muhalefet”, **IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi-Bildiriler Kitabı IV**, 2015, s. 336.

²⁰⁵ Güman, **a.g.e.**, s. 216.

²⁰⁶ İslam Ansiklopedisi, “Mefhum”, **DİA**, C. XXVIII, s. 350-353.

²⁰⁷ Cuma, 62/9.

²⁰⁸ Güman, **a.g.e.**, s. 217.

azarlama”²⁰⁹ ayeti örnek olarak verilmektedir. Bu ayette anne babaya öf demek ve azarlamak mantukun delaletiyle yasaklanmıştır. Buna göre anne-babaya işkence etmek, terk etmek gibi fiiller “evleviyetle” yasaktır.²¹⁰

Mefhum-ı muhalefet (karşıt kavram kanıtı/aksiyle kanıt) ise “lafzın sükût ettiği konudaki manasının sözün konusu olan anlamına aykırı olması” şeklinde açıklanır. “Delilu’l-hitap” ve “tahsisu’s-şey bi’z-zikr” adıyla da bilinen bu delalet türü neredeyse tüm usulcülere göre irade beyanını yorumlamada hukuki bir nitelik taşımaktadır. Hanefiler mefhum-ı muhalefeyi geçerli bir delalet türü saymazlar. Bazı görüşlere göre onların bu yaklaşımının sebebi mefhum-ı muhalefe ve kıyas çatışmasıdır. Zira mefhum-ı muhalefe hükmü lafızda sınırlarken kıyas benzer konuları da ihtiva edecek şekilde daha kapsamlı bir yorumdur. Dolayısıyla mefhum-ı muhalefe düşüncesi nasslarda kıyasın uygulama alanını kısıtlamaktadır. Buna göre mefhum-ı muhalefeye itiraz eden Hanefilerin temel gerekçesi nasslardaki hükmün kapsamını daraltan bir yorum türü şeklinde telakki etmeleriyle ilgilidir. Bu bakımdan mefhum-ı muhalefe ile belirlenen hüküm ile ta’lil sonucu ulaşılan hüküm nasslardaki hükmün kapsamını farklı belirleyeceği için eleştirilerin kaynağı bu noktada belirlemektedir. Bununla birlikte Hanefilerin büyük bir kısmında mefhum-ı muhalefenin insanların sözlerinde geçerli ancak Şari’nin sözlerinde geçersiz olduğu yönünde kanaatleri mevcuttur.²¹¹

İbn Hazm da zahiri düşünce geleneği mensubu olarak mefhum-ı muhalefeyi geçerli bir delalet türü olarak kabul etmez. Ona göre varid olan nassın kayıtlı olduğu şeyler dikkate alındığında mevcut hükmün aksi gerekir şeklindeki mefhum-ı muhalefe geçerli değildir. Daha önce de farklı meselelerde vurgulandığı üzere İbn Hazm’ın temel yaklaşımı, önermenin bizzat kendi hükmünün dikkate alınması ile farklı bir hükmün delile dayanmasını şart koşmasıdır. Yani “sözler zikredildikleri şeylerin dışında muvafakat veya muhalefet şeklinde hiçbir hükmü olumlamaz...Önerme sadece kendi mefhumunu verir. Önermenin dışındakiler kendi delillerine bağlıdır.”²¹²

²⁰⁹ İsrâ, 17/23.

²¹⁰ Bazı Hanbeli ve Şafiiler mefhum-ı muvafıkı kıyas kapsamında değerlendirmişlerdir. Usulcülerin geneli ise daha ziyade lafzın delaleti açısından mefhum-ı muvafakatı değerlendirirler. Bu nedenle de nassın delaleti şeklinde adlandırarak kıyas haricinde konumlandırırlar. Detaylı bilgi için bkz. Güman, **a.g.e.**, s. 218.

²¹¹ Güman, **a.g.e.**, s. 218-221.

²¹² İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 240.

Bu bakımdan İbn Hazm'ın kıyas ile mefhum-ı muhalefe eleştirisi aynı gerekçeye dayanmaktadır.²¹³ Şu farkla ki “kıyas, hükmü nassın mantuku yönünde genişletirken, mefhum-ı muhalefe nassın mantukunun aksi yönde genişletmektedir.” Nitekim ona göre hem kıyas hem de mefhum-ı muhalefe nassta mevcut olmayan bir hüküm ihdas etme girişimidir. İbn Hazm bunu “çok ciddi bir hata” şeklinde yorumlayarak ilgili konuda delil-i hitap türlerini şöyle sıralar: (i) önermenin dışında kalanının hükmünün önermenin hükmüyle aynı olduğunun kendisinden anlaşıldığı, (ii) önermenin dışında kalanının hükmünün önermenin hükmünden farklı olduğunun kendisinden anlaşıldığı ve (iii) önermenin dışında kalanının hükmünün önermenin hükmüne muvafık veya muhalefe olduğu anlaşılmayandır. İlkine örnek olarak “anne-babana öf bile deme”²¹⁴ ayetini örnek gösteren İbn Hazm bunu daha ziyade kıyas konusunda incelemektedir.²¹⁵ İkinci türde “sâime (otlak olan) koyunun sayısı kırka ulaşınca bir koyun (zekât) vermesi gerekir”²¹⁶ hadisi gereğince sâime olmayan davarlarda zekât verilmeyeceğine yönelik delaleti konu edinir.²¹⁷ Sonuncuda ise Mâlikilerin delil getirdiği “binmeniz ve güzelliğini seyretmeniz için atları, katırları ve eşekleri de yarattı”²¹⁸ ayetini örnek göstererek ayette zikredilen amaçlar haricindeki yeme vb. gibi şeylerin yasak olduğunun anlaşıldığını açıklar. İbn Hazm akabinde eleştirilerini, zikredilen sözün kendisi dışındakilere veya kendisi dışındakilerin kendisinin aksi hükümde olması şeklindeki delaletin nasıl mümkün olabileceği şeklindeki bir soruyla ele alarak bunu kafa karışıklığı ve tevehhüm olarak tarif etmektedir. Buna göre bunun kıyas veya delil-i hitap (mefhum-ı muhalefe) şeklinde farklı adlandırmalar çelişkinin mahiyetini gidermez.²¹⁹ Örneğin az önce belirtilen ikinci maddedeki sâime koyunun zekâtıyla ilgili meselede İbn Hazm her ne kadar dil ve dini alanlarda yetkin bir isim olsa da İmam Şâfi'nin bu meselede hata ettiğini söyler. Zira ona göre İmam Şâfi, mefhum-ı muhalefe dayanan buradaki hükmün (sâime koyunun zekâtı) benzerini farklı yerlerde

²¹³ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. VII, s. 929.

²¹⁴ İsrâ, 17/23.

²¹⁵ İbn Hazm'a göre bu lafızdan sadece öf demenin yasak olduğu lafzın muktezası mucibince anlaşılandır. Bkz. İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 368.

²¹⁶ Nesâî, “Zekât”, 10.

²¹⁷ Mâlikiler bunu, sâime olmayanları sâimelerle aynı kategoride değerlendirilecek şekilde ilk kısma dâhil ederler. İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. VII, s. 930.

²¹⁸ Nahl, 16/8.

²¹⁹ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. VII, s. 930; “Buna hitap delili ismini verdiler. Bu yanlış yüzünden yanlış önermeler ile hüküm verdiler.” İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 240.

uygulamamaktadır. Mesela, azat edilen kölenin mümin olması gerektiğini belirten nassa (“yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin mümin bir köle azat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir.”)²²⁰ göre mefhum-ı muhalefe gereği katl kefareti haricindeki yerlerde kölenin mümin olma şartı söz konusu değildir. Buna göre İmam Şâfi’nin zıhar kefaretinde kölenin mümin olması gerektiğini ifade ettiği hükmü hatalıdır. Dolayısıyla mefhum-ı muhalefenin uygulanması keyfilik içermektedir.²²¹ Mefhum-ı muhalefenin delaletini kabul eden usulcüler, bu yöntemle umum lafızların tahsisini mümkün görürler. Ancak İbn Hazm gibi bu delaleti geçerli kabul etmeyenler için bir tahsis yöntemi değildir.

1.2.Emir-Nehiy Perspektifi

İletişimde en önemli araç olan dilin emir ve nehiy formundaki lafız-mana ilişkisinin anlaşılması önemlidir. Özellikle dini hükümler açısından fıkıh usulü alanında teorik planda ilgilenilen bu konu hakkında İbn Hazm *el-İhkâm* adlı eserinde kendi görüşlerine yer vermektedir. Emirlerin vücub veya nedb, nehiylerin hürmet veya kerahet hükmünün şartları, emir-nehiyde tahyir veya tevakkuf durumları, emrin haber içeriği vs. gibi konularda görüşlerini beyan eden İbn Hazm’ın zahiri perspektifle yaklaşımı meselenin dille düşünülmesine bağlı olarak değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Emir (أمر) dilde, nehyin zıddı olarak “talep” anlamına gelir. Terim anlamı ise genel anlamda “özel bir sigayla bir fiilin yapılmasını istemek” şeklindedir. Ancak bu tanıma ek olarak inşai yapısını ifade eden farklı anlam içerikleri de (dua, iltimas, irşat, tehdit, taciz, imtina, temenni, itibar, izin, tekvin vs.) vardır.²²² Burada dilsel ve terimsel anlam birlikte değerlendirildiğinde talep kavramının işlerlik gösterdiği emir, dua ve iltimas kelimelerinin aynı kapsamda değerlendirilme olanağı söz konusudur. Bu bakımdan emir kelimesinin diğer ikisinden ayrımı yönüyle *üst konumda olma ciheti* (على جهة الإستعلاء) bazı tanımlarda özellikle kaydedilmektedir. Buna göre hakiki emir tanımında üst vasıf vurgusu önemlidir. Dilsel açıdan emri ifade eden formlara gelince bunlar: (i) emir fiil, (ii) fiilimsi, (iii) emir fiil yerine geçen masdar ve (iv) emir fiil

²²⁰ Nisâ, 4/92.

²²¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. VII, s. 935-936.

²²² Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâğa*, el-Mektebetu’l-Asriyye, t.y., s. 71-72; İbn Hazm’ın bununla ilgili açıklamaları için bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. III, s. 328.

anlamını içeren yargı cümlesi şeklindedir.²²³ Ancak diğer sigalara nazaran yaygın kullanımı olan **افعل** külli emir formudur.²²⁴ Bu siga, vazında yer alan *ilzam* ve *vücub* anlamıyla hakiki emrin itibari ve mecazi olandan farkını göstermektedir.

İbn Hazm emri, “emreden kimsenin emrettiği şeyin olmasını istemesi ve emredilen kişiye söz konusu şeyin yapılmasını zorunlu kılması” şeklinde tanımlamaktadır.²²⁵ Daha sonra bazı Hanefi, Şâfi ve Mâlikilerin Kuran ve sünnette mevcut emir ve nehiylerle ilgili olarak emirlerin *vücub*, *nedb* veya *ibaha*; nehiylerin ise *hürmet* veya *kerahet*ten birine hamledilmesi konusundaki görüşlerinden bahseder.²²⁶ Buna göre emirlerin *vücub* veya *nedb* nehiylerin ise *kerahet* ifade ettiğine dair delil söz konusu olmadıkça *tevakkuf* gerekmektedir. İbn Hazm buna itiraz ederek lafızların zahiri anlamlarının delaletinin dikkate alınması gerektiğini söyler. Dilsel formların takibi bu noktada dikkat gerektirmektedir.²²⁷ Ona göre emir lafzı *vücub*, nehiy ise *hürmet* ifade etmektedir. Eğer emrin *nedb*, nehiyin ise *kerahet* ifade ettiğine dair bir delil bulunursa bu durumda delile göre hareket edilmelidir.²²⁸ Nitekim bu konuda da her zamanki argümanından hareket eder: Her müsemmanın özel bir ismi vardır ve insanlar arasındaki anlaşma bu şekilde gerçekleşmektedir. Zira her peygamber kendi milletinin diliyle gönderilmiştir. Dolayısıyla beyanı mümkün kılan şey, her müsemma için bir ismin vazedilmiş olmasına dayanır.²²⁹ *Tevakkuf* düşüncesine sahip olanlar ise sorunun müşterek anlamdan kaynaklandığını düşünmektedirler. Örneğin “*ayr*”, “*ricl*” ve “*levn*” gibi birkaç anlama delalet eden lafızların emir anlamındaki *vücub*, *nedb* ve *ibahadan* hangisine hamledileceğinin

²²³ Hâşimî, **a.g.e.**, s. 71; “Emir iki şekilde gelir: İlki **افعل** veya **افعلوا** formu ikincisi ise fail ve mefulü gerektiren fiil cümlesi veya müpteda ve haberden oluşan isim cümlesi şeklindedir.” Bkz. İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. III, s. 327.

²²⁴ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. III, s. 327-329; Emir fiil formuyla ilgili tartışmalar için bkz. Sibeveyhi, **el-Kitab**, Tahk. Abdusselam Muhammed Harun, C. I, 3. bs., Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1988, s. 145-150; Muberrred, **el-Muktedab**, Tahk. Muhammed Abdulhalık Udayme, C. II, 3. bs., Cumhuriyye Mısru'l Arabiyye Vizâratu'l-Evkâf, Kahire, 1994, s. 129-137.

²²⁵ “An الأمر أن يكون ما أمر به و ألزم المأمور ذلك الأمر” İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. III, s. 303.

²²⁶ “Nedb, kişinin yaptığı zaman ecir kazandığı ancak yapmayınca ecir veya günahın söz konusu olmadığı şeydir.” İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. III, s. 365.

²²⁷ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. III, s. 333.

²²⁸ İbn Hazm, *nedb* ifadesi için “أو” sözcüğünün veya fail yahut fiili medh eden bir lafzın olması gerektiğini belirtir. *İbaha* şartlarını da yine dilsel açıdan izah eder. Bkz. İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. III, s. 329-330.

²²⁹ “وقد علم كل ذي عقل أن اللغات إنما رتبها الله عز وجل ليقع بها البيان؛ واللغات ليست شيئاً غير الألفاظ المركبة على المعنى،” İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. III, s. 333, 335.

ancak bir karine ile mümkün olduğu yoksa da tevakkuf edilmesi gerektiği görüşünü vaz ederler. Oysa İbn Hazm'a göre bu kelimeler umuma hamledilmelidir. Dolayısıyla لا تأكلوا غيرا ifadesinde olduğu gibi birkaç anlama gelen غير sözcüğü umuma hamledilmelidir. Buna göre İbn Hazm'ın gözettiği ana düşünce ancak herhangi bir delil veya karine söz konusu olduğunda vücut ifade eden lafzın (asıl) nedb ve ibahaya hamledilebileceğidir. Yani lafzın bir delil olmaksızın vücut ifade etmediğini söylemek, o şeye “yap” emriyle birlikte “yapma” anlamını yüklemek demek olur ki, bu da ne mantık ne de dil açısından kabul edilebilir değildir.²³⁰ Bu bakımdan delil ve karine vücut ifade eden emir lafzında değil nedb veya ibahada aranır. Aksine bir delil bulunmadıkça emirler vücuta hamledilmelidir.²³¹

Daha önceki ifadelerde emir sigasının fiil, fiilimsi, masdar ve emir manası içerikli yargı (haber) cümlesi olarak dört şekilde yapıldığı belirtilmişti. İbn Hazm da (ayet ve hadislerde) vücut ifade eden emirlerin i. افعل veya افعلوا lafızlarıyla veya ii. cümle (isim ve fiil) olarak geldiğini söylemektedir.²³² İbn Hazm'a göre emir manalı yargı cümlelerinin sadece yargı (الخبر المجرد) bildiren cümlelerden farkı ancak akli sezgi ile anlaşılabilir. Konuyla ilgili olarak “Kim de bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lanetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır”²³³ ayeti ile “Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin mümin bir köle azat etmesi gereklidir”²³⁴ ayetini örnek gösteren İbn Hazm, her iki ifadenin de yargı formunda olmasına rağmen birinin emir içeriğini Allah ve insanın kudreti gerekçesine bağlı olarak açıklar.²³⁵ Ayrıca عليكم lafzı vücut, لكم ise nedb anlamına gelmektedir.²³⁶ Ancak emrin menduba hamledilmesi gibi durumlarda yine dil ve onun gerektirdikleri dikkate alınmalıdır. İbn Hazm'ın nehiy hakkındaki görüşleri ise emirle mutabık şekildedir. Yani “bir şeyden nehyetmek onun terkinin emretmek” demektir.²³⁷ Ancak burada önemli bir farka işaret eder. Şöyle ki, umumi emir ile umumi nehiy arasındaki tekabül yet hususi emir ile hususi nehiy arasında görülmez.

²³⁰ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. III, s. 304-305, 307.

²³¹ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. III, s. 307.

²³² İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. III, s. 327.

²³³ Nisâ, 4/93.

²³⁴ Nisâ, 4/92.

²³⁵ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. III, s. 329.

²³⁶ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. III, s. 332, 338.

²³⁷ "أن النهي عن الشيء أمر بتركه" İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. III, s. 356, 358.

Çünkü hususi nehiyler *türe*, umumi nehiyler ise *cinse* delalet eder. Birisine “hareket etme” diye umumi bir yasak getirildiğinde bu zorunlu anlamda o kişinin hareketsiz kalmasını gerektiren bir nehiydir. Ancak “ayağa kalkma” diye bir emir o kişinin rükû veya secde etmesine yahut yaslanmasına engel bir nehiy değildir. Bu durumda fiillerin cins ve türlerine uygun olarak nehyin delaleti belirlenmektedir. İbn Hazm bir nevi burada mefhum-u muhalefet konusunu işler. Hususi emir ise umumi nehye tekabül eder çünkü emrin umumi veya hususi olması bakımından fark gözetilmeksizin emredilen şeyin dışındaki tüm şeyler nehyedilmiş demektir. Emir ve nehiy kavramlarını *mütelâimat* kapsamında ele alan İbn Hazm, her emrin bir nehiy ve her nehyin bir emir olduğu bilgisini vererek emir ve nehyin birbirlerinin kapsamında olduğuna yönelik değerlendirilmeleri kabul etmez.²³⁸ Ona göre bir şeyi emretmek onun nehyini terk etmek anlamına gelirken, bir şeyden nehiy ise onun terkinin emir demektir.²³⁹ Konunun mantıkla ilgisi bakımından anlaşılmasını gerekli gören İbn Hazm bu noktada *et-Takrîb*’e işaret eder.²⁴⁰

İbn Hazm’ın konuyla ilgili dilsel açıklamalara yer verdiği lafız türlerinden bir diğeri ise *أو* lafzıdır. Emir cümlelerinde bu lafız tahyir manası içerirken (“bunu veya şunu al”) nehiy de ise cümlenin tamamına yönelik nehyi (“Zeyd, Amr veya Halid’i öldürme”) konu edinmektedir. İbn Hazm ilgili konuya dair “Onlardan hiçbir günahkâra yahut nanköre boyun eğme”²⁴¹ ayetini örnek vermektedir.²⁴² Bu arada tahyir konusuna da değinen İbn Hazm, tahyiri vücut ifade eden ve vücut ifade etmeyen olmak üzere iki kısımda inceler. Buna göre vücut ifade eden tahyir *أو* ile yapılır ve kişi kendisine sunulan seçeneklerden birini kabul etmek zorundadır. Ancak vücut ifade etmeyen tahyirdeki *إن شئت* ve benzeri lafızlar tahyiri kişiye bırakmaktadır. Emir ve nehiylerdeki lafızlarla ilgili müzekker ve müenneslik sigaları hakkındaki açıklaması ise şu şekildedir: Aksine herhangi bir delil olmadığı sürece müzekker sigası ile gelen emirler hüküm açısından müennesleri de kapsamaktadır. Zira bunun Arap dilindeki uygulaması herhangi bir ihtilaf söz konusu edilmeksizin bu şekildedir.²⁴³

²³⁸ İbn Hazm, *el-Takrîb*, s. 250-257.

²³⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. III, s. 357-358.

²⁴⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. III, s. 357.

²⁴¹ İnsan, 76/24.

²⁴² İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. III, s. 357-358.

²⁴³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. III, s. 364-365.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN HAZM'IN MANTIK NAZARİYESİ

Bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere ulaşmanın tümel formlarını inceleyen mantık, düşüncenin kendi içinde ya da düşünülen olay ve nesneler arasında düzenli ve zorunlu bağlar kurmaya çalışır. Bu temel bağıntılar ise bir dizi soyutlama ve sınıflandırma işlemi sonucunda düşünen özne ile düşünülen nesne arasında bir bakıma düşüncenin iç hareketini düzenler. Kavram ve kategorilerle işlem yaparak doğru-sistemli bilgi inşa edebilmek bu disiplinin kurucusu Aristoteles'e göre felsefi düşüncenin aracı olan mantıkla mümkün görünmektedir.²⁴⁴ Mantık ilminde bazı farklılıklarla birlikte Aristoteles takipçisi olan İbn Hazm, 1025-1029 yılları arasında yazıldığı düşünülen²⁴⁵ mantık eseri *et-Takrîb*'in "Mukaddime" bölümünde mantığın konusu, mahiyeti ve mantığa duyulan ihtiyaç hakkında bilgilendirmekle beraber mantığa karşıt geliştirilen görüşlere yönelik eleştirilerini paylaşmaktadır.

İbn Hazm, eserinin mukaddimesinde Allah'ın yarattıkları içerisinde nâtık olanlara yani düşünenlere nimet olarak verdiği beyan türlerini kapsayan bazı ayetler zikrettikten sonra, Allah'ın insana varlığın isimlerini öğretmesinin²⁴⁶ insanı diğer canlılardan ayıran en önemli şey olduğunun önemini özellikle belirtir.²⁴⁷ Dolayısıyla varlıklarının farklılaşmasına bağlı olarak isimlendirilen bu müsemmaların, isimlerinin farklılığını gerektiren tanım ve sıfatlarının bilinmesi beyan yetisine sahip insanın temeyyüz eden yönüdür. Bu bakımdan İbn Hazm insanın, varlıkların sıfatlarındaki

²⁴⁴ Stanley N. Katz, Josep Puig Montada, **The Oxford International Encyclopedia of Legal History**, C. III, Oxford University Press, 2009, s. 197.

²⁴⁵ İbn Hazm'ın bu eseri ne zaman yazdığına ilişkin araştırmacıların ulaştığı kesin bir tarih yoktur. Ancak eserden sonra veya önce gelişen bazı olay veya şartlar dikkate alındığında bazı tahminler yürütülebilir. Ayrıca *el-Fasl* adlı çalışmasıyla eş zamanlı olarak yazıldığına dair görüşler de mevcuttur. Bununla birlikte mantık eseri ve yöntem çalışması diyebileceğimiz *et-Takrîb*'in, *el-Fasl* ve *el-İhkâm*'dan önce yazıldığını öngören kendi ifadelerine öncelik verilebilir. Bkz. İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. III, s. 357; **A.e.**, C. VII, s. 994; *el-Fasl*'da *et-Takrîb*'den bahseden İbn Hazm aynı şekilde *et-Takrîb*'de de *el-Fasl*'a atıfta bulunur. Bu "çapraz referanslama"da hangisinin önce yazıldığına ilişkin kesin bir şey söylemek mümkün değildir. *el-İhkâm* adlı eserinde ise *et-Takrîb*'e yönelik referanslar dikkat çekmektedir. Dolayısıyla İbn Hazm'ın en önemli eserlerinde mantık kitabına atıfları entelektüel bakış açısında mantığın rolüne işaret etmektedir.

²⁴⁶ Bakara, 2/31.

²⁴⁷ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 36-38.; Ayrıca karşılaştırmalı bir değerlendirme için bkz. Süleyman b. Vehb el-Kâtib, **el-Burhân fi Vucûhi'l-Beyan**, Nşr.: Ahmed Matlûb, Hatice el-Hadîsi, Bağdat, 1967, s. 51-55.

anlam farklılıklarından kaynaklanan isimlerin ayrılığını muhakeme etmemesiyle meydana gelen yanlış tasnifin ciddi sonuçlarından bahsedip mantık ilminden istifadenin gerekliliğine işaret etmektedir.²⁴⁸ Mantığın kendisinden türetildiği nutk, İbn Hazm düşüncesinde temyize delalet eder. Dolayısıyla beyanın, eşyadaki farkın idraki anlamındaki temyiz içeriği, mantığın tebyinini yani beyan ile açıklanmasını söz konusu kılmaktadır.²⁴⁹ Buna göre tüm mevcudatın beyanın dört kısmından birine dâhil olduğunu belirten İbn Hazm, onları şu şekilde sıralar:

(i) Mevcudatın tümünün vücud-ı hârici ile hakiki anlamda var olduğu ilk kısım. Buna göre mevcudatın beyan edilebilmesi hakiki anlamının varlığını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla beyan *varlık*la doğrudan ilişkilidir.

(ii) “Mevcudatın beyanını talep eden kişide beyanın hâsıl olması, varlıkların şekil ve sıfatlarının ona intikal etmesi ve bunların, Allah’ın nâtik nefisleri kendisiyle üstün kıldığı akıl ile bu kimsede karar kılarak bunları nasıllarsa öylece temyiz ettiği ikinci kısım.”

(iii) “Hece harflerinden anlamlı kelimeler oluşturarak kişinin kendisine beyan edilen ve nefsinde karar kılan şeyleri mizaca uygun olarak üzerinde anlaşılan dilde muhatabına ilettiği üçüncü kısım. Bu şekilde konuşanın açıkladığı şeyin beyanı muhatap için hâsıl ve onda karar kılmış olan şey de muhatapın nefsinde karar kılmış olur. Bu yolla konuşanın nefsindeki muhatapın nefesine geçmiş olur.”

(iv) Son kısım ise uzlaşıyla meydana gelen işaretlerlerdir. “Nefiste karar kılan mezkûr beyanın üzerinde uzlaşa sağlanan çizgilerle yazıya geçirilmesi” ile bilgilerin başkasına ulaştırılmasının imkânı oluşturulur. Ayrıca bazı azalar ile işaret etmek gibi açıklama özelliği olan birtakım şeyler de bu kategoride değerlendirilebilir.²⁵⁰

İbn Hazm’ın bu açıklamaları beyan ilmini, aklın mevcudattaki farkı idraki ile isimlerin taşımış oldukları anlamlar arasındaki fark birlikte söz konusu etmektedir. Nitekim buna bağlı olarak da kendi ifadesiyle beyanın, “kendilerine isim verilen müsemmeyâta (şeyler) dair bilgi”²⁵¹ içeriği, Tâhâ Abdurrahman gibi bazı felsefeciler

²⁴⁸ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 38.

²⁴⁹ Tâhâ Abdurrahman, **a.g.e.**, s. 332-333.

²⁵⁰ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 40-44.

²⁵¹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 38.

tarafından mantık için geçerli olan tanımın İbn Hazm tarafından beyan için söz konusu edildiği ve ma‘kulatı dil araçlarıyla tanımladığı şeklinde değerlendirilmektedir.²⁵² Bu bakımdan ona göre İbn Hazm için *mantık* lafzı, *beyan* lafzına eşdeğer bir kullanıma sahiptir. Mantığın medlûlü ile beyanın medlûlü arasındaki bu mutabakat neticesinde “Kur’ânî icazın Arap beyanında ortaya çıkması” ile “bu icazın Arap mantığında ortaya çıkması” arasında herhangi bir fark yoktur.²⁵³ Bu yaklaşıma göre İbn Hazm’ın mantık ilmine yönelik girişimleri ve bu amaçla ortaya koymuş olduğu eseri, mantığın dilsel çabaya karşılık gelen kısmı için gösterilebilecek en iyi örnektir.²⁵⁴ Bu bakımdan isimlerin müsemmalarda meydana geliş niteliklerinin araştırılması anlamında beyani vazife, ona göre mantık ile düşünülen dil arasında var olduğunu telakki ettiği güçlü bir bağa işaret eder.²⁵⁵ Dolayısıyla İbn Hazm’ın mantık anlayışında önemli izdüşümleri olan beyan ve dil arasında kurmaya çalıştığı ilişkiyi çözümleyebilmek, onun mantık ilgisinin ne olduğuna yönelik dikkat çekici tartışmaların içeriğine daha donanımlı bir boyut kazandırabilir.

İbn Hazm zahiri düşünce sisteminin dayanmış olduğu kesinlik anlayışıyla fıkhi kıyasa karşı var olan kabulleri tartışmaya açarken kendi yöntemini belirlemesinde mantık önemli bir yerdedir.²⁵⁶ Özellikle dört temel kaynaktan biri olarak kabul ettiği ve akılsal çıkarımlar üzerine kurulu olan *delil* ile Aristotelesçi mantıki kıyas arasındaki doğrudan ilişki, geliştirdiği muhakeme tarzında açıkça görülmektedir.²⁵⁷ Bu anlamda ortaya koymuş olduğu mantık eseri *et-Takrîb*, yazılış amacının kavranması çabasıyla klasik ve modern düşünürler tarafından birçok farklı ilgi, çözümleme eğilimleri ve eleştiri ile karşılaşmıştır. Bu eleştiriler kimileri tarafından onun mantık eserinin daha ziyade Aristoteles mantığını incelemenin faydalarını ortaya koyuyor görünmekle

²⁵² Abdurrahman, **a.g.e.**, s. 33.

²⁵³ Abdurrahman, **a.g.e.**, s. 34.

²⁵⁴ **A.e.**, s. 329 vd.

²⁵⁵ Sâlim Yefût, **a.g.e.**, s. 204.

²⁵⁶ İsimlerin manalara göre hükümleri, sözün kuralları, burhanın oluşmasında öncüller için belirlenmesi gereken kaideler ile yükleme ilişkilerine dair vecihlerin bilinmesi İbn Hazm’a göre mantığı tüm ilimler için gerekli kılan başlıca konulardır. Bkz. İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 50-52.

²⁵⁷ Abdurrahman, **a.g.e.**, s. 293.; Bahsi geçen ilişki, “امتزاج المنطقي بالفقهي” şeklinde farklı kavramsal biçimlerle açıklanabilir. Bkz. Yefût, **a.g.e.**, s. 205.

birlikte, katkısının kavramsal olmaktan çok didaktik olarak değerlendirilmesiyle açıklanmıştır.²⁵⁸

Söz konusu eleştirilerden ilki, *et-Takrîb*'in mantık eseri olarak meşruluğunun sorgulanmasıyla ilgilidir. Had, resm, cevher, vs. gibi temel kavramları farklı yorumlayışı²⁵⁹; mantığın kurucusu Aristoteles'in amacını yeterince anlamadığı,²⁶⁰ bu nedenle de kitabının pek çok yanlış içerdiği²⁶¹ ve olması gereken yöntemi izlemeyerek hatalı davrandığı²⁶² şeklinde olumsuz eleştirilere neden olmuştur. Bununla birlikte İbn Hazm'ın, mantık çalışmalarıyla Aristoteles mantığını herkes tarafından anlaşılır kılmayı amaçladığını düşünenler olduğu gibi mantığı şer'i ilimlere yaklaştırmayı hedeflediğini ifade edenler de vardır.²⁶³ Bu bağlamda İbn Hazm'ın mantığı ele alış tarzına dair fikir teatileri, mantık anlayışının medhal/giriş düşüncesinden hareketle oluşturulduğu veya salt dilsel bir takrîb/yakınlaştırma eylemi olduğuna ilişkin tartışmalarla farklı bir boyut kazanmıştır.²⁶⁴ Peki, İbn Hazm'ın *et-Takrîb* adlı eseri ve dolayısıyla mantık anlayışı hakkında birbirinden farklı bu değerlendirme ve kabullerin kaynağı ne olabilir?

²⁵⁸ Shahid Rahman, Farid Zidani, Walter Young, "Ibn Hazm on Heteronomous Imperatives and Modality. A Landmark in the History of the Logical Analysis of Norms", **HAL** Id: halshs-01808440, 2018, s. 1; Özellikle Fârâbî ekolünün Muhammed b. Abdun (ö. 385/995) tarafından intikali ile mantık çalışmalarının Endülüs'te başladığına ilişkin tarihsel bir analiz için bkz. Rafael Ramón Guerrero, "Aristotle and Ibn Hazm. On the Logic of the Taqrîb", **Ibn Hazm of Cordoba** (ed. Adang, Fierro, ve Schmidtke), Leiden, Boston, 2013, s. 405-407; Ayrıca İslam mantık tarihi ve IX-X. yüzyıllarda mantığın Endülüs'te başlayan gelişimi ile dönemin önemli mantıkçılarına dair bkz. Anwar G. Chejne, "Ibn Hazm of Cordova on Logic", **Journal of the American Oriental Society**, 1984, s. 58-60; İbn Hazm entelektüel açıdan hem Doğu hem de Endülüs mirasından yararlanan biriydi. Bu nedenle Arap mantığının evrimi ve gelişimi konusunda yeterli bir geçmişe sahip olduğu söylenebilir. Chejne, **a.g.m.**, s. 59; İbn Hazm'ın mantık hocalarından ilki İbnu'l-Kettânî olarak bilinen Hasan el-Medhîcî, diğeri ise Ebu'l-Fütûh künyesine sahip Sabit b. Muhammed el-Cürcânî'dir. Ancak Metta b. Yûnus'la dolayısıyla Bağdat Okuluyla irtibatlı olan bu önemli iki ismin İbn Hazm'la olan bağlantısı daha fazla araştırmayı hak etmektedir. Bkz. Joep Lameer, "Ibn Hazm's Logical Pedigree", **Ibn Hazm of Cordoba**, s. 417-421.

²⁵⁹ İbn Hazm'ın mantıksal kavramları farklı değerlendirmesinin bir diğer nedeni olarak Stoik düşüncenin etkin karakterinden bahsedilmektedir. Daha fazla bilgi için bkz. Yefût, **a.g.e.**, s. 201; İbn Hazm, mantık konusundaki bu tutumu nedeniyle onun yetkinliğini değerlendirmek için *et-Takrîb*'le birlikte diğer önemli eserlerine başvurmamış Doğulu biyografi yazarları tarafından eleştirisiz bir şekilde takip edilmiştir. Chejne, **a.g.m.**, s. 57-58.

²⁶⁰ Sâid el-Endelûsî, **Tabakâtu'l-Umem**, Beyrut, Matbaa el-Kâtûlikiyye, 1912, s. 76.

²⁶¹ el-Kıftî, **İhbâru'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hukemâ**, Derleyen: İbrahim Şemseddin, Beyrut, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2005, s. 179.

²⁶² Yâkut el-Hamevî, **a.g.e.**, s. 1651.

²⁶³ Yefût, **a.g.e.**, s. 200-201.

²⁶⁴ Abdurrahman, **a.g.e.**, s. 329 vd.

Öyle görünüyor ki, sorunun cevabı İbn Hazm'ın mantık eserinin hangi tür anlam içeriklerine sahip olduğu, kitabını farklı yorum ve alternatiflere açık kılan hatta destekleyen *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık ve'l-Medhal İleyhi bi'l-Elfâzi'l-'Ammiyyeti ve'l-Emsileti'l-Fıkhiyye* olarak isimlendirmesiyle ilişkilendirilebilir.²⁶⁵ İbn Hazm'ın bu kitapta Aristoteles'in mantık çalışmalarının anlaşılır olmayan, kapalı ifadelerle yer verilen tercümelerinin aksine her kesimin anlayacağı genel bir dil kullanarak kolaylaştırmayı amaçladığı ilk anlaşılabilir değerlendirme olabilir. Bunu yaparken de eleştirdiği soyut-sembolik bir dil yerine dini-fıkhi örnekler kullanarak mantığı dine yaklaştırması ona özgü bir fark olarak belirginleşen yönüdür.²⁶⁶ Dolayısıyla *et-Takrîb*, bazı düşünürler tarafından belirleyici niteliği meseleleri basitleştirmek olan ve “yeni bir yöntem” olarak teshili dikkate alan giriş mahiyetinde bir eser olarak telakki edilmektedir.²⁶⁷ Daha önce de belirttiğimiz üzere buradaki düşünme faaliyetini, “takrîb” kelimesinin kitap hakkındaki konumlandırma ve değerlendirmeler için ön biçimlendirici fakat farklı yorumlara açık etkisine dayandırarak anlamak mümkündür. Kitabı yazmaktaki amacını ve bu noktada yönlendirici etkilerin neler olduğunu İbn Hazm'ın kendi ifadelerinden okumaya çalıştığımızda ise bunu, sıraladığı *yedi telif türü* arasında görmek mümkündür. Bunlar: (i) Yeni bir şey ortaya koymak (ابتكار) (ii) Eksik olanı tamamlamak (تتميم) (iii) Yanlış olanı düzeltmek (تصحیح) (iv) Anlamı kapalı olanı açıklamak (شرح المستغلق) (v) Uzun olan şeyleri anlamına uygun gelecek şekilde kısaltmak (اختصار) (vi) Ayrı olan şeyleri bir araya getirmek (تجميع) (vii) Dağınık olan şeyleri düzenlemek (ترتيب) şeklindedir.²⁶⁸

İbn Hazm kendi amacını dördüncü kategorideki “anlamı kapalı olanı şerh etmek” olarak açıklarken devamında bunu nasıl anlamamız gerektiğine ilişkin şu detayı kaydeder:

²⁶⁵ Bazı kaynaklarda eser “*et-Takrîb li Hudûdi'l-Mantık*” şeklinde isimlendirilmektedir. Bkz. Yâkût el-Hamevî, **a.y.**

²⁶⁶ “Bu kitapların tercümelerinin kötü yapıp yaygın olmayan kelimelerin kullanılmış olduğunu görürüz... Bu kitapları avam, havas, âlim ve cahil herkesin anlamada eşit olacağı şekilde kolay ibareler ile yazmamız, bizi Allah'a yakınlaştıracaktır.” Bkz. İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 48.

²⁶⁷ Guerrero, İbn Hazm'ın mantık hakkında Yunanca metinleri okuyarak incelemesini bir yandan karmaşık kavramları açıklığa kavuşturma gayesine matuf (to make clear the most complex concepts) olarak karşılarken diğer taraftan ise teshili amaçladığını ifade eder. Ayrıca ona göre İbn Hazm'ın Aristoteles'in eserleriyle ilişkisi doğrudan değil dolaylıdır. Zira *et-Takrîb*'in sözlü aktarımdan edinildiği öngörülen içeriği Fârâbi ve İbn Sînâ'da olmayan bir kavram zafiyetini barındırmaktadır. Bkz. Guerrero, **a.g.m.**, s. 407-408.

²⁶⁸ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 54.

“Neredeyse çoğu insanın yanlışlık yaptığı fasit fikirleri tashihe dair beyanı (tashih) -Allah’ın izniyle- kapalı olan konuya dikkat çekmek (şerh), hakikat talibinin ihtiyaç duymayacağı şeyleri kısa tutmak (ihtisar), yine burhan talibinin az da olsa ihtiyaç duyacağı her şeyi dışarıda bırakmamak (tecmi‘) vardır.”²⁶⁹

Anlaşıldığı üzere *et-Takrîb*’in yazılış amacı salt bir teshil veya kolaylaştırma işlemi olarak medhal/giriş şeklinde görülmemelidir. İbn Hazm bunun ötesinde meseleleri farklı okumaya tabi tutarak ve mütercimlerin sembolik dilinden ayrı, doğal dil üzerinden kavramları içinde bulunduğu kültür ve dili çerçevesinde anlamlandırma çabasıdır. Mantığı anlamadığına dair kendisine yönelik eleştirilerin yoğunlaştığı ve Aristoteles’in tartışılmaz hakikatleriyle çelişkili olduğu düşünülen İbn Hazm’ın bu tutumu, aslında düşündüğü dil dolayımında ele alma hamlesinin bir sonucu olarak okunabilir.²⁷⁰ Bu bağlamda kendi amacını kaydettiği “anlamı kapalı olanı şerh etmek”ten kastedilen şerhin, sadece var olanı açıklama ve giriş mahiyetinde bir teshil işlemi olmadığını kendisine yönelik bu eleştirilerin içeriğinden de anlayabiliriz. Dolayısıyla İbn Hazm’ın mantık ilmi için üstlenmiş olduğu şerh “dolaylı yönden telif karakterli” olarak yorumlanabilecek bir çabadır. O, tercümelerin karmaşık ve zor anlaşılır yapısından bahsederken takrîb ile bu karmaşık felsefi dili basitleştirme ve özetlemeyi değil, tercüme edilen dilin mefhumlarıyla avam ve havasın aynı düzeyde anlayabilmesine olanak sağlayacak bir seçenek arayışındadır. Bu bakımdan onun amacı salt tercümeden ziyade mefhumların *ta‘ribi* yani Arap(-ça)laştırılması vasfını edinmek üzerine kuruludur.²⁷¹ İbn Hazm kendince üstlenmiş olduğu ve yöntemsel bir dönüşümü içeren bu vazifeyi, “bizden daha önce bunu yapan kimse yoktur”²⁷² diyerek şuurlu bir hamle olarak telakki ve takdim etmektedir. Nitekim *Tecdîdu’l-Menhec fi Takvîmi’t-Turâs* adlı kitabında “takrîb”i kavramlaştırarak sistematik bir şekilde ele almaya çalışan Tâhâ Abdurrahman’ın “dilsel takrîb” açısından İbn Hazm’ı örnek göstermesi bu düşüncüyü onaylar niteliktedir.²⁷³

Tâhâ Abdurrahman geleneğin bütüncül ve tekâmüli yapısından bahsederken bu yapıyı oluşturan temel faktörleri, geleneksel bilgi türleri arasındaki

²⁶⁹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 52.

²⁷⁰ Yefût, *a.g.e.*, s. 203- 204.

²⁷¹ Yefût, *a.g.e.*, s. 204.

²⁷² İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 47.

²⁷³ Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 329 vd.

girişimliliğe/tedâhüle dayalı ilişki ve bunu tamamlayıcı olarak da “menkul ilimlerin takrîbi” yani farklı kültürlerden intikal eden ilimlerin Arap-İslam düşüncesine yönelik takrîb/yak(-ın)laştırılma eylemiyle açıklamaktadır. Bunlardan ilkinin ahlak ve fıkıh usulü arasındaki etkileşimle örneklendirerek içsel girişimlilik/dâhili tedâhül olarak tanımlarken ikincisine ise felsefe ve kelam üzerinden dışsal girişimlilik/harici tedâhül demektedir. Dolayısıyla iki şekilde kendini ifade eden tedâhül olgusu, harici tedâhül ile İslam düşünce ve kültür havzasında yer almayan ilimlerin bu havzaya geçişini temsil etmektedir. Nitekim burada ortaya çıkan bir diğer şey ise harici epistemolojik tedâhül olgusunun Arap-İslam düşüncesinde bir bakıma kaçınılmaz olarak takrîbi yani yak(-ın)laştırılma eylemini gerekli kılmasıdır. Buna göre takrîb, nakledilen ilimlerin kaynağını ve Arap İslam havzasına intikali şeklinde ifade edebileceğimiz amacı, yani iki taraf olan *masdar* ile *maksadı* bir araya getirme işlemidir.²⁷⁴ Ayrıca takrîb olgusunu nakledilen bilginin Arap-İslam kültüründeki asli bilgi türleriyle birleştirilmesi ve eklenmesi olarak da tanımlayan Tâhâ Abdurrahman, bunu nakledilen bilginin asıl bilgi kategorisine dâhil edilme işlemi olarak yineler.²⁷⁵ Bu işleme dâhil olan nakli ilimler ise konu ve yöntemler çerçevesinde farklılık göstermektedirler. Teorik ilimler içerisinde soyutluk ve kesinlik özellikleriyle daha fazla ön plana çıkan mantık ile ameli/pratik yönüyle kendi alanındaki diğer ilimleri geride bırakan ve zanni yöntemin geçerli olduğu ahlak, takrîb olgusunu temsil edebilecek iki disiplindir. Dolayısıyla tam bu noktada az önce ifade edilmiş olan nakledilen bilginin asıl bilgiye-bilgi sahasına yakınlaştırılma işlemi/takrîb gündeme gelmektedir.²⁷⁶ Geleneği meydana getirenlerce oluşturulan ortak iletişim ve eylem alanı şeklinde tanımlanan “Arap İslam düşünce ve kültür havzası”nın,²⁷⁷ iletişim ve eylem alanı olmasını sağlayan faktörler dil, akide ve epistemolojiye dayalı olarak kurulmaktadır. Bu bağlamda nakledilen bilginin asıl bilgi

²⁷⁴ Abdurrahman, **a.g.e.**, s. 272-273.

²⁷⁵ Abdurrahman, **a.g.e.**, s. 237; Tâhâ Abdurrahman asli bilgi türlerinin hepsinin Arap İslam düşünce ve kültür havzasına tümüyle uygun olduğu ile nakledilen bilgi türlerinin hiçbirinin uygun olamayacağı şeklindeki iddiaların yanlışlığını ortaya koymaya çalışır. Daha fazla bilgi için bkz. Abdurrahman, **a.g.e.**, s. 270.

²⁷⁶ Abdurrahman, **a.g.e.**, s. 242.

²⁷⁷ Bu kavrama ilişkin itirazlar ve gerekçelerine dair bkz. Abdurrahman, **a.g.e.**, s. 246-47; Belirli bir geleneğin kurucuları olma yönüyle toplumun fertleri arasındaki iletişim ve karşılıklı eyleme dayalı meydana getirilen alan şeklindeki bu tanımın sosyolojik, kültürel ve düşünsel içerikleri olsa da tüm bunlardan çok daha özgün ve kapsamlı bir anlam ihtiva etmektedir. Ayrıca “takrîb” kelimesi açıklanmaya çalışılırken zıddı olan “teb‘in” ile birlikte her ikisinin değerlendirilme noktası “مجال تداولي” üzerinden okunmalıdır. Bkz. Abdurrahman, **a.g.e.**, s. 270-271, 282.

sahasıyla bir araya gelmesi noktasındaki takrîb olgusunda üç temel zemin olan dil, akide ve epistemoloji üstünlük/tafdil, bütünlük/tekmil ve asıl olma/te'sil özellikleriyle yer alır.²⁷⁸

İbn Hazm'ın takrîb ile teshili amaçladığı şeklindeki değerlendirmelere Tâhâ Abdurrahman, takrîb ile teshilin ayrımı üzerinden hareketle açıklık getirmeye çalışmaktadır. Teshil ile kastedilen daha ziyade ifadeyi oluşturan lafızların daha basit şekilde ve genel tarafından anlaşılabilirliğine dikkat edilerek tercih edilmesidir. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere takrîbin Arap İslam düşüncesinde dil, akide ve bilgi olmak üzere üç yönlü değerlendirme zemini, onun teshil işleminden ayırım noktalarını meydana getirir. Takrîb olgusunda teshili amaçlanan metinde zorluğun içerdiği şey, karmaşıklıktan ziyade yanlış kullanıma dayalı olarak ortaya çıkmaktadır. Örneğin “insan adil olarak mevcuttur” gibi bir cümlenin menkul ilimden aynen nakli cümlenin Arap biri tarafından anlaşılabilirliğini oldukça zorlaştıracaktır ki bu zorluk, ifadede teshili gerektiren bir karmaşıklıktan ziyade nakledilen bilgi sahasında terkihi karşılığının doğru olup olmadığıyla ilgilidir. Nitekim dilsel açıdan ortaya çıkan bu durum akide ve epistemolojik alanlarda da söz konusu olup nakledilen bilgi, Arap İslam düşünce havzasının temel dinamiklerine göre yeniden düzenlenmekle doğru şekilde elde edilebilir. Dolayısıyla bu düşünceye göre takrîb, bir *doğruluk araştırması* olup İbn Hazm'ın takrîb yönteminin teshil işleminden farkı bu şekilde anlaşılmalı ve onun teolojik motivasyonunu yansıtan bilinçli bir hareket şeklinde okunmalıdır.

İbn Hazm'ın mantık anlayışı hakkında radikal tespitleri olan Joep Lameer ise onun mantık anlayışının deontik (ödev) ve kipsel nitelikler arasındaki bağıntıları konu edindiği şeklinde varsayımda bulunur ve daha sonra bu varsayım spesifik bir konu olarak farklı bir makalede tartışılmıştır.²⁷⁹ Buna göre İbn Hazm'ın konuya katkısı kipsel ve deontik yargıların mantıksal yapılarını karşılaştırmak ve bunun için bir araç olarak olasılık derecelerini ve deontik gücü kullanmaktır. Bu da, Aristotelesçi ve post-Aristotelesçilerin kipsel mantık ile İslam fihkî arasında köprü kurma çabasının sonucu olarak görülmelidir.²⁸⁰

²⁷⁸ Abdurrahman, **a.g.e.**, s. 271.

²⁷⁹ Joep Lameer, **a.g.m.**, s. 417 vd.

²⁸⁰ Shahid Rahman, Farid Zidani, Walter Young, **a.g.m.**, s. 16.

Normatif akıl yürütmeyi araştıran bir mantık alanı olarak ödev mantığı zorunluluk, yükümlülük, ödev, gereklilik, izin gibi “ahlak felsefesinin temel kavramlarına ve bunlarla bağıntılı nosyonlara ilişkin mantıksal ilkeler”le²⁸¹ ilgilenir. Deontik mantığın, ödev-izin ile zorunluluk-olanaklılık arasındaki paralelliğe bağlı olarak modal mantığın bir parçası olup olmadığı tartışması deontik mantığın çalışma alanıyla ilgili özel bir önem taşımaktadır. Bununla birlikte bazı erken ortaçağ filozoflarında deontik- kipsel bağıntısına rastlanmakta ve bunun eylemlerin ahlaki sınıflandırmaya dayalı yapısını içeren Stoa hukuk ve mantığına bağlı olarak geliştiği düşünülmektedir.²⁸² Deontik ve modal kavramlar arasındaki paralelliğin kurulmasında İslam mantıkçılarının Stoa düşüncesinden ne kadar etkilendiği veya etkilenip etkilenmediği konusu ise tartışmalıdır.²⁸³ Netice itibariyle bu kavramlar arasındaki koşutluk araştırmalarının, çağdaş deontik mantık çalışmalardan çok daha uzun ve kapsamlı bir tarihe sahip olduğu söylenebilir.²⁸⁴ Bu doğrultuda deontik ve modal kavramlar arasındaki bağıntının İbn Hazm’ın mantık anlayışındaki olası etkisinden bahsedilebilir.

2.1. Mantığa Giriş: Beş Ses/Lafız

İbn Hazm, *et-Takrîb*’in *Mantığa Giriş* adlı bölümüne *İsagoci*’nin “medhal” anlamına geldiğini belirterek Porphyrios’un (ö.305) bu adla özdeşleşen kitabına işaret eden kayıtlarla başlamaktadır. Giriş mahiyetindeki bu kitaptan sonra gelen bölüm ve konuların ise Aristoteles’e ait olduğu belirtilmektedir.²⁸⁵

İsagoci’nin konu olarak ele aldığı beş tümel kavramı Ortaçağ yazarları tarafından Latince *quinque voces* yani beş ses veya beş lafız²⁸⁶ İslam dünyasında beş tümel (الكليات الخمسة) şeklinde incelenmektedir. Farklı yorumlar çerçevesinde VI. yy’da

²⁸¹ Zekiye Kutlusoy, “Deontik Mantık ve Başlıca Sorunları”, **Felsefe Dünyası**, Sayı: 23, Kış 1997, s. 156.

²⁸² Risto Hilpinen, Paul McNamara, “Deontic Logic: A Historical Survey and Introduction”, **Handbook of Deontic Logic and Normative Systems**, (Ed. Dov Gabbay, John Horty, Xavier Parent, Ron van der Meyden, Leendert van der Torre), College Publications, 2013, s. 5-6.

²⁸³ Shahid Rahman, Farid Zidani, Walter Young, **a.g.m.**, s. 1.

²⁸⁴ Deontik mantığın tarihçesi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Hilpinen, McNamara, **a.g.e.**, s. 5-9.

²⁸⁵ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 56.

²⁸⁶ Jonathan Barnes, **Porphyry Introduction**, Oxford, Clarendon Press, 2003, s. xii; Konuya ilişkin Jean Tricot’un tanıtım yazısı da incelenebilir. Bkz. Porphyrios, **İsagoge** (Aristoteles’in Kategorilerine Giriş), Çev. Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, 1986, s. 23.

Trophonius'un ilk defa bu karşılığı vermesi ve Elias'ın Porphyrios'a atıfla beş lafız ifadesini savunması, kitabın adlandırılması açısından eski yorumcuların “beş lafız öğretisi” tartışmalarını gündeme getirmiştir.²⁸⁷ Barnes'e göre eski Yunan el yazmaları metinleri, Boethius'un çevirileri ve Ammonius gibi yorumcuların değerlendirmeleri dikkate alındığında çalışmanın başlığının “giriş” şeklinde kabul edilmesi uygun görünmektedir. Bununla birlikte örneğin Nicomachus'un (ö. 120) *Aritmetiğe Giriş* veya Porphyrios'un kendi eseri olarak *Astronomi'ye Giriş ve Ptolemy Astrolojisine Giriş* gibi birçok eser için sıfat veya edat teşkil eden bu adlandırma (eisogoge) söz konusu kitap için de aynı karşılığı onaylar niteliktedir.²⁸⁸ Porphyrios ise eserinin giriş niteliğine vurgu yaparak *beş tümel* veya *lafız* ifadesini kullanmaz.²⁸⁹ Bu bağlamda *İsagoci*'nin varsayılan giriş karakteri, Aristoteles'in *Kategoriler* adlı eserine mi yoksa felsefe veya mantığın kendisine mi bir giriş olarak değerlendirilmelidir sorusunu gündeme getirmektedir. *İsagoci*'nin giriş bölümünde Porphyryios'un açıklamaları takip edildiğinde kendi ifadesiyle asıl amacının Aristoteles'in kategoriler öğretisini ele almak olduğu anlaşılmaktadır.²⁹⁰ Porphyryios'un *İsagoci*'sini detaylı bir analize tabi tutan Barnes ise bu eserin yüklemleme teorisi çerçevesinde anlaşılması gerektiği kanaatinde. Dolayısıyla *İsagoci*, kendisinden sonra gelen *Kategoriler* için değil yüklemleme ilişkileri ve tanımlar açısından mantığa giriş mahiyetinde değerlendirilmelidir. Elias'a göre ise kitap felsefeye giriş niteliğinde olup dolaylı olarak mantığa giriş fikrini içermektedir.²⁹¹ İbn Hazm'ın, *İsagoci*'nin Porphyrios'un eseri olduğunu ve mantıkta bundan sonra gelen kitapların Aristoteles'e aidiyetine ilişkin ayrımı, bu tartışmada nerede durduğuna dair bir ima olarak kabul edilebilir. Bu nedenle her ne kadar V. yy'dan itibaren *Organon*'un bir parçası olarak kabul görse de İbn Hazm *et-Takrîb*'in konuları arasında *İsagoci*'yi kaydetmez. Bu durum onun, mantık kitaplarının tasnifine ilişkin mevcut geleneğe göre hareket ettiği anlayışı muhtemel kılmakla birlikte *Kategoriler*'den itibaren mantık eserlerine müstakil vurgusu *İsagoci*'nin sadece *Kategoriler*'e değil diğer mantık kitapları için giriş mahiyetinde olduğunu, “söz konusu edilen mantık kitaplarına giriş” şeklinde kendi

²⁸⁷ Barnes, **a.g.e.**, s. xi-xii.

²⁸⁸ Barnes, **a.g.e.**, s. xiii-xiv.

²⁸⁹ Porphyrios, **a.g.e.**, s. 31.

²⁹⁰ Porphyrios, **a.g.e.**, s. 13-14.

²⁹¹ Barnes, **a.g.e.**, s. xv-xvi.

ifadesiyle ortaya koymaktadır.²⁹² Bu noktada şu sorulabilir: İbn Hazm *İsagoci*'yi hangi açılardan Aristoteles'in diğer mantık kitaplarına giriş mahiyetinde konu edinmektedir?

İbn Hazm *İsagoci*'ye başlarken önsöz niteliğindeki kısa bilgilendirme pasajında yukarıdaki soruya ilişkin herhangi bir tespite yer vermez. Ancak bölümün *et-Takrîb*'teki diğer mantık kitaplarından müstakil oluşu ve içerdiği konular dikkate alındığında genel anlamda kavramsal bir şema çizmeyi amaçladığını söyleyebiliriz. Anlamlı-anlamsız seslere ve isimlerin taksimine yönelik açıklamalardan sonra tanım, beş lafız/ses ve bunlar arasındaki ilişkileri incelemektedir. Beş lafzın ortak karakter ve ayrımlarına ilişkin karşılaştırmalarında ise Porphyrios'tan farklı olarak sadece cins ve türleri ele alması özsel yüklelemeye dayalı öncelik veya ayırım olarak değerlendirilebilir.²⁹³ İbn Hazm *İsagoci*'de “beş tümel” ifadesini kullanmaz. Bunun yerine tercih ettiği (beş) lafızdan (quinque voces) kastı ise, “kendilerinden tanımların tespit edildiği”²⁹⁴ yani yükleleme ilişkilerini ele alan şeklinde anlaşılabilir. Lafızların tahdidinin, isimlendirilen varlıkların kendilerinde bulunan sıfatlar aracılığıyla birbirinden ayırıştırılarak sağlandığı vurgusunu zati ve arazi şeklinde lüzum ilişkisine göre belirleyen İbn Hazm, bu yükleleme tarzlarının “bu nedir?”, “bu hangisidir?” ve “bu nasıldır?” soruları tarafından belirlendiğini ortaya koyar.²⁹⁵ Ayrıca “bu fertlerin, bu anlatılan isimleri almasını gerekli kılan sıfatları kaldırırsak ve bu manaların yok olduğunu vehmedersek, o zaman bu isimler de yok olup gider. Bundan dolayı bu lafızlar zati olarak isimlendirildi”²⁹⁶ diyerek bir şey hakkında konuşmanın o şeyin ne, nasıl ve hangisi olduğuna ilişkin yanıtlarla mümkün olduğunu söyler. Bu bakımdan tek bir şahsı ifade eden isimler ile birden fazla şahsı kapsayan isimler arasında ayırım yaparak araştırmasını ikincisi üzerinden yürütmektedir. İbn Hazm bu işlemi yaparken yani “birden fazla şeye delalet eden” incelemesinde, benzerlik ilişkisi aracılığıyla her grubun fertlerini dikkate alarak hareket eder. Bununla ilişkili olarak onun külli nefis ve külli akıl kavramlarını tüm tikel akılların toplamına dilsel referanslar şeklinde cisimsel olarak tanımlaması bazı yorumcular tarafından Platoncu realizm ve tümellere yönelik eleştiri şeklinde kabul edilmektedir. Bu ise onun dünyayı hem uzay hem de zamanda

²⁹² “فيما له قصدنا فنشرع في بيان المدخل إلى الكتب المذكورة” Bkz. İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 56, 106.

²⁹³ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 52, 60.

²⁹⁴ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 58.

²⁹⁵ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 64.

²⁹⁶ A.y.

ayrık ve sonlu kabul etmesinin sonucudur. Buna göre İbn Hazm'ın varlık ve hakikat anlayışının yaratan-yaratılan (mevcud) merkezinde taksimi²⁹⁷ Aristotelesçi mantığın Neoplatonik sonuçlarının ve filozofların zihin-beden düalizminin reddi anlamına gelir.²⁹⁸ Nitekim İbn Hazm düşüncesinde *tümel* insan, bireylerden başkası değildir. Öyleyse bu açıdan bakıldığında Porphyrios'un tümellerin ontolojik yapısını konu edinerek Ortaçağ'daki tartışmaların başlangıç noktasını oluşturan ve "Giriş Paradoksu" olarak adlandırılan üç soruyla başladığı *İsagoci* metni İbn Hazm'ı perspektifte beş tümeli nasıl konu edinmektedir?

Beş tümelin "predicable" anlamında kullanımı yani Barnes'in ifadesiyle yüklem teorisi, tanımların inşası ve genel anlamda bölme ile bağlantılı konulara yönelik çalışmaları kapsamaktadır.²⁹⁹ Buradan da anlaşılacağı üzere beş tümelin predicable karşılığıyla yüklem bağintısı teoremini ortaya koyması, konu ve "yüklem bir önerme içinde farklı yüklenme şekil veya imkânları" olarak yüklem sınıflarını karşımıza çıkarmaktadır. Dolayısıyla söz konusu araştırmada tümeller, "yüklem bağintıları" çerçevesinde ele alınmaktadır. Nitekim bu durum konu, yüklem ve terim bağlamında incelemelerin bireysel değil ancak bir ilişki dizisi içerisinde olduğunu kanıtlar niteliktedir.³⁰⁰ Her ne kadar Porphyrios'un doğrudan veya dolaylı olarak Aristoteles'in *Topik*'lerde³⁰¹ bahsettiği iline, cins, hassa ve tariftan oluşan tümeller sınıflamasından yararlandığı düşünülse de³⁰² *türü* de dâhil ettiği farklı bir formül, onun başka amaçlara gönderimde bulunduğu işaret etmektedir. Yeni-Platoncu bir düşünür olan Porphyrios'un *İsagoci* ile *Kategorileri* eş-düzlemde değerlendirme yaklaşımını benimseyenlere göre Porphyrios, Aristoteles'in *Kategoriler*'indeki yüklem türlerini "daha makul" takip etmeyi amaçlamaktadır. Bu da onun tümeller hakkında (cins-tür) nasıl konuşulduğu ve düşünüldüğünü ortaya

²⁹⁷ "اعلم أنه لا موجود أصلاً ولا حقيقة البتة إلا الخالق وخلق فقط، ولا سبيل إلى ثالث أصلاً" Bkz. İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 67.

²⁹⁸ Ali Humayun Akhtar, "An Early Nominalist Critique of Platonic Realism: Ibn Hazm's Metaphysics of the Created Corporeal World", **Harvard Theological Review**, Volume: 112, Issue: 4, October 2019.

²⁹⁹ Barnes, **a.g.e.**, s. xv.

³⁰⁰ Barnes, **a.g.e.**, s. 29.

³⁰¹ "İlinti, cins, hassa ve tarif daima bu kategoryalardan birinin içinde olacaktır, çünkü bu dört kavram tarafından teşkil edilen bütün önermeler ya özü, ya niteliği, ya niceliği ya öbür kategoryalardan birini ifade ederler." Bkz. Aristoteles, **Organon V Topikler**, Çev. H. Ragıp Atademir, Meb. Yay., İstanbul, 1996, s. 16.

³⁰² Barnes, **a.g.e.**, s. 28.

koyan mantıksal yaklaşımını ön plana çıkarır.³⁰³ Dolayısıyla mesele kendisini şu açıdan serimlemektedir: *Kategoriler* metafizik eseri olmayıp şeylere değil o şeylerin delalet ettiği lafızları esas alarak varlık-düşünce ilişkisini, dil-mantık açısından açıklamayı mümkün kılmaya çalışır. Bu bakımdan *İsagoci* de *Kategoriler*'e uygun olarak yüklemleme teorisini ortaya koymaktadır.³⁰⁴ Terimler arası ilişkide ön plana çıkan şey, konu-yüklem arası yüklemlemenin herhangi bir şeyin zati ve arazi unsurlarıyla ilgili olmasıdır. Bu işlem ise daha önce de zikredilen “bu nedir?”, “bu hangisidir?” ve “bu nasıldır?” şeklindeki üç farklı soru ile sağlanır. İbn Hazm'ın da işaret ettiği bu durum, “ismi almayı gerektiren sıfatlarda ortaklık” ile “lafızlardan neyin kastedildiğine dair”e yönelik yanıt aramaya tekabül eden bir içerik taşıır.³⁰⁵ Bununla amaçlanan şeyi “bilgi aktarımını kolaylaştırmak ve pek çok mana ihtiva eden lafızları terimleştirmek” şeklinde³⁰⁶ ifade eden İbn Hazm, konu-yüklem arası özsel ve arazi ilişkiyi konu hakkında söylenen lafız ile üzerine söylenen lafız ayrımıyla terimler arası ilişki çerçevesinde açıklamaktadır. Bu şekilde İbn Hazm'ın cins, tür ve ayrıma ilişkin örneklerinde³⁰⁷ yüklemelerin özsel içerikleriyle birlikte lafız yönünden ortaklıkları vurgulanırken hassa ve ilinekle ilgili açıklamalarında ise konu-yüklem arasındaki yüklemlemenin sadece lafzi olduğu izah edilir. Dolayısıyla yüklemlemenin niteliği özellikle cins-tür dizgesinde tümellik yönünden terimler arası bağlantı ile ortaya çıkmaktadır. İşte bu noktada İbn Hazm'ın varlık ve isim ortaklık veya farklılığını açıklayan sıfat-lafız vurgusunu anlamak kolaylaşır.

İbn Hazm beş lafızdan/tümel ilki olarak *cins* (génos) terimini bu kelimeye soy, ırk, kabile ve zanaat ehliyle ilgili karşılıkların verilmesini eleştirerek başlar.³⁰⁸ Temel argümanı ise “öncekilerin” *cins* kavramına yükledikleri muhtelif anlamların sınırsız/kuralsızlık nedeniyle belirsiz çokluğu barındırarak doğrulanabilir nitelikte olmadığıdır.³⁰⁹ Söz konusu kavramı “mahlûkattan iki veya daha fazla türü kapsayan lafız” şeklinde türe nispetle ele alan İbn Hazm'a göre cins, “bir bozulma ve dönüşüm

³⁰³ Barnes, **a.g.e.**, s. 36.

³⁰⁴ Barnes, **a.g.e.**, s. 38-41.

³⁰⁵ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 66.

³⁰⁶ "و كل هذا اصطلاح على ألفاظ يسيرة ستجمع تحتها معاني كثيرة، ليفرب الإفهام" İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 74.

³⁰⁷ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 66.

³⁰⁸ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 74-76.

³⁰⁹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 74.

olmadığı müddetçe kendisi ile isimlendirildiği şeyden ayrılmaz.” Bu bakımdan da tek tek fertlere bizatihi delalet etmez.³¹⁰ Dolayısıyla “bu nedir?” sorusunun cevabı mahiyetinde ne olma bakımından yüklenme yani cevheri yönü vurgulanmaktadır. Bu itibarla İbn Hazm’a göre; (i) bir topluluğu diğerlerinden ayıran, (ii) herhangi bir şeyin kökeni/origin olan ve (iii) altında türlerin yer aldığı lafız olarak cinsin farklı tanımları³¹¹ arasından bir şeyin ne olduğunun araştırmasını yapan üçüncü tanımın dışındakiler felsefi/mantıksal değeri olmadığı için dikkate alınmamalıdır.³¹² İbn Hazm farklı açıklamalarında cinsi, “ne olmadığı” üzerinden izaha çalışır. Buna göre cins, “Zeyd” ve “Amr” gibi tek tek fertler ile “insan” ve “fil” kelimelerinde olduğu gibi fertleri farklı bir gruba delalet etmez. Dolayısıyla daha önceki açıklamalar da dikkate alındığında cinsin tanıtımının türe nispetle ve cevheri yüklem niteliği göz önünde bulundurularak yapılmaktadır.³¹³

İbn Hazm beş lafızdan ikincisi olarak *türü* incelerken bir diğer ifadeyle *suret* olarak adlandırılmasının tutarlılık kriterlerini belirlemeye çalışır. Ancak bu kullanımın Yunanca *mutlak türün* karşılığı olarak Arapça tercümelerde tercih edilmiş olabileceği kanaatini vaz eder ve bu açıdan konuya ilgisini detaylandırmaya gerek olmadığı düşüncesiyle kısa tutar.³¹⁴ Konuyla ilgili genel bir soruşturma ise *tür* ve *suret* (form) kavramlarının birbirini yerine kullanımının Yunancadan kaynaklı dilsel bir belirsizlik, tercüme edilen dille ilişkili bir problem veya böyle bir kullanıma izin veren bir anlayışla açıklanmasına olanak tanıyacaktır.

Felsefe tarihinde en çok işlenmiş ve eşadlılık yoluyla kavramsal dönüşümlere uğrayan terimlerden biri olan *eidos*, genel olarak *görme* anlamındaki *eidon* ve *idein* fiillerinden türetilmiştir. Arapçada ise zamanla kazandığı felsefi içerikten bağımsız

³¹⁰ "الجنس لا يفارق ما تقع عليه التسمية به إلا بفساد المسمى واستحالته" İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 74.

³¹¹ Porphyrios, **a.g.e.**, s. 13-14; Barnes, **a.g.e.**, s. 52-63.

³¹² İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 74; *İsagoci*’de yer alan cins sözcüğünün bu üç anlamıyla birlikte mantıksal değeri olan sonuncu karşılığı düşünüldüğünde İbn Hazm’ın “cinse manasız bir kısım ilave ettiler” şeklindeki itirazı anlaşılır değildir. Zira *İsagoci* dikkate alındığında eşsesli bu kelimenin etimolojik analizi sonrasında mantıksal/felsefi karşılık üzerinden konu işlenmektedir. Bu da İbn Hazm’ın diğer bölümlerde Yunancanın dilsel yapısından kaynaklanan farklılıkları dikkate alan açıklamalarını hatırlatmaktadır. Ayrıca burada “Beni Temim’in cins olmamasına gelince; Ben-i Temim’den olmayan nice insanlar görüyoruz” şeklinde itirazını ortaya koyan argümanın cinsin, “tanımın gerektirdiği her şeye delalet” niteliğiyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

³¹³ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 74.

³¹⁴ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 76.

olarak *zahir*, *hey'et* ve *sıfat* şeklinde dış görünüş ve şekille ilgili anlam içeriklerine sahiptir. Platon'la birlikte *eidos/idea*, felsefi bir terim olarak duyulur niteliklerin ötesindeki akledilir öz şeklinde tanımlanırken Aristoteles ile birlikte yeni anlamlar kazanmaktadır. Bunlardan bazıları maddedeki bilfiillik, bileşiğin bilfiilliği, mahiyet, tür ve tanımdır.³¹⁵

Eidos kelimesinin Yunancada *tür* ve *suret* anlamında kullanımı özellikle Yunancadan Arapçaya yapılan ilk tercümelere ve erken dönem bazı mantıkçı filozofların eserlerinde ayrımın gözetilmediğine yönelik değerlendirmeyi doğrular niteliktedir.³¹⁶ İbn Sînâ'nın konuyla ilgili değerlendirmesi ise bu karmaşıklığı ikinci bir vazla ad aktarması üzerinden açıklamaya dayanır. İkinci vazda *tür* anlamındaki *eidos*un ilk vazdaki *suret* anlamına gelen *eidostan* farkının hangi tarzda anlaşılması gerektiğiyle ilgisini açıklayan İbn Sînâ, *tür* lafzının (i) genel ve kendisi içinde genel ve özel olacak şekilde iki alt başlıkta incelenen (ii) mantıki anlamının önemli bir ayrım içerdiğini vurgular. *Eidos*'un (i) genel anlamdaki *tür* karşılığı "her şeyin sureti ve başkasına değil o şeye ait hakikat"dir. (ii.i) Mantıki açıdan ele alındığında genel anlam cinse göreli olduğu düşünülen anlamken, (ii.ii) mantıki özel anlam ise;

"Mantıkçıların bazen bir itibarla 'türlerin türleri' dediği anlamdır. Bu, (birbirlerinden) zati şeylerle farklılaşmayan tikellerin ortak olduğu mahiyete delalet eder. Bu anlama hem birinci anlamda tür denir –çünkü varlıkta cinsin altına girmek durumundadır-, hem de ikinci anlamda tür denir."³¹⁷

Alıntıladığımız bu pasajla ilgili olarak *tür* ve *türlerin türü* anlamındaki *mutlak tür* ayrımına İbn Hazm'ın da işaret ettiğini söyleyebiliriz; çünkü ona göre *türün*, *suret* olarak adlandırılmasının bir sebebi Yunancada *mutlak tür* anlamına geldiği ihtimaline dayanmaktadır.³¹⁸ Bu durumda şu sorulabilir: Cinsin altında bir terim olarak tanımlanan *tür* ile tözsel form (suret) anlamındaki *mutlak tür* arasında yapılan ayrım İbn Hazm tarafından sadece Yunanca kaynaklı veya tercüme edilen dille ilgili bir belirsizlik şeklinde mi açıklanmaktadır?

³¹⁵ İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, Klasik Yay., 2017, s. 45-49.

³¹⁶ Üçer, *a.g.e.*, s. 60.

³¹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sifâ Mantığa Giriş*, Çev. Ömer Türker, Litera Yay., 3. bs., 2017, s. 47.

³¹⁸ "فربما كان هذا الإسم عندهم" İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 77.

İbn Hazm'a göre *tür*, "fertleri farklı, tanım veya resimde ortak olan grup" olup cinsin altında ve onun bir parçasıdır.³¹⁹ Türe ilişkin bu açıklamaları (i) "herhangi bir şeyin biçimi" (ii) "cinsin altında sıralanmış olan ve cinsin özsel olarak kendisine yüklenmiş olduğu şey"³²⁰ olarak Porphyrios'un tanımlamalarından ikincisiyle paralel şekilde devam eder. Ancak burada dikkat çeken husus İbn Hazm'ın türe ilişkin tanımında Porphyrios gibi "cins" lafzını tercih etmemiş olmasıdır. Dolayısıyla "fertleri farklı, tanım veya resimde ortak grup" şeklindeki tanımlaması, İbn Sînâ'nın cins ve türün tanımlarda birbirinin yerine kullanılarak "bilinmeyenin bilinmeyenle tarifi" eleştirisini hatırlatır.³²¹ Nitekim "şeyle birlikte bilinen, şeyin kendisiyle bilindiğinden başkadır."³²² Bu bakımdan İbn Hazm'ın gerek cins ve gerekse tür tanımında (اللفظ الجامع) ve (جماعة) ifadelerini tercihi, ya İbn Sînâ'nın eleştirisiyle eşdeğer nitelikte tanımın izafete indirgenmemesi veya bu sözcüklerin bireye matuf anlam içerikleri ile İbn Hazm'ın tümeller konusunda daha önce de ifade ettiğimiz Neoplatonik yaklaşıma reddiye mahiyetinde tercihini barındırmaktadır. İkinci olarak; İbn Hazm'ın tür tanımını *fertler* ifadesine atıfla yapması, daha sonraki açıklamalarında yer alan ilk cins ile son tür arasında hem cins hem tür olabilen özelliğiyle türün ikili yapısının söz konusu olduğu türleri³²³ tanıma dâhil etmeyerek *türün* tanımının *mutlak türde* (son tür) tahakkuk edeceğine işaret etmektedir. Dolayısıyla bu tür, cins olabilen diğer türlerden yükleme yönüyle farklılık arz edecektir.

İbn Hazm cins-tür göreliliğini dikkate alarak cinsi; (i₁) tür olmayan cins (i₂) bazen tür olabilen cins şeklinde, türü ise; (ii₁) cins olmayan tür (ii₂) bazen cins olabilen tür ve bunu da (ii_a) sırf cins, (ii_b) sırf tür ve (ii_c) bir cihetle cins ve başka bir cihetle tür olarak sınıflandırmaktadır.³²⁴ Bu sınıflandırmada en genel cins cevher olup, en özel tür ise "âlemin taksimatının durduğu noktadır."³²⁵ Benzer sınıflandırmayı yapan Porphyrios da en genel cins ile en özel tür arasındaki cins-tür ilişkisini belirgin bir şekilde ortaya koyarak terimler arası yükleme ilişkilerini izah eder.³²⁶

³¹⁹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 76.

³²⁰ Porphyrios, **İsagoge**, s. 34-35.

³²¹ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 44.

³²² İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 45.

³²³ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 78, 102.

³²⁴ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 80.

³²⁵ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 78.

³²⁶ Porphyrios, **İsagoge**, s. 35-36.

Beş lafızdan/tümelden bir diğeri, İbn Hazm'ın "her ilimde büyük faydası var" dediği bir türü diğerinden bizatihi ayırtıran *fasıl*dır.³²⁷ İbn Sînâ iki anlama delalet eden faslın cins ve türdeki vazlardan farkını, birinci ve ikinci vaz arasındaki taşınmanın her ikisinin de mantıkçılara ait olmasıyla açıklar. Dolayısıyla "bir şeyin başka bir şeyden ayırttığı her anlama, ister tümel olsun ister tikel, fasıl adını verirler" anlamından "bir şeyin zatından ayrışmasını sağlayan şey"e taşınması, faslın *genel*, *özel* ve *en özel*³²⁸ şeklinde üç şey üzerine söylenmesine olanak sunmuştur.³²⁹ Benzer ayrımı yapan Porphyrios ise bu *fasıl* türleri arasındaki farkı nitelik ve tözsel açıdan ele alarak *en özel faslın* tözsel yüklem olma mahiyetine işaret etmektedir. Dolayısıyla diğer iki *fasıl* türünün konu üzerine söylenme nitelikleri yoktur.³³⁰

İbn Hazm ise bahsedilen ayrımlara dayalı incelemenin kendi felsefi amacına uygun olmadığını söyleyerek fasl, "tek bir cinsin altında, türlerin bazısını diğer bazısından ayırt eden ayrım hakkında"ki incelemeyle sınırlandırmaktadır. Zira söz konusu diğer kısımlar fasıldan ziyade arazlarla ilgili olup aynı başlık altında incelenmeleri doğru değildir.³³¹ En özel fasıl dışında sözü edilen diğer iki fasıldan da bahsedilmesi, İbn Hazm'ın incelemesini sınırlandırdığı mantıksal alanın dışında *değişim* ve *ayrışmanın niteliğini* merkeze alan açıklamaya işaret şeklinde anlaşılabilir. Nitekim bahsi geçen üç ayrıma Porphyrios ve İbn Sînâ'nın açıklamaları dikkate alınarak bakıldığında; (i) *genel faslın* "bir şeyin başkasından ayrılabilmesi"ni *bilkuvve* değil *bilfiillik* yönüyle konu edindiği görülmektedir. Dolayısıyla iki kişiden birinin oturan, diğerinin oturan olmaması sadece bilfiillik açıdan ayrılık teşkil etmektedir.³³² (ii) *Özel fasıl*da ayrılma, konusu gereği bir yüklem olarak ayrılan şeyden ayrılmayan bir arazla gerçekleşir ki, bu da genel fasıldan farklı olarak o şeye özgü bir ayrılmayı ifade eder. Dolayısıyla insanın derisinin renginin açık olmasıyla attan ayrılması örneğinde olduğu gibi ata kıyasla insana özgü gerçekleşen bu *fasıl*, bir şeyin sadece kendisini başkasından ayırmaya yönelik olup başkasının kendisine yönelik ayrımını

³²⁷ "Öncekiler, içinde bulundukları şeylere olan lüzumdan dolayı bu ayrımlara; *cevheriyye* (الجوهرية) ismini vermişlerdir. Sabit kaldıklarından dolayı cevher gibidirler." İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 100.

³²⁸ İbn Sînâ ve İbn Hazm'ın kullanımı, özeli özel/خاص الشكلindedir.

³²⁹ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 65.

³³⁰ Porphyrios, **a.g.e.**, s. 40-41.

³³¹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 100.

³³² İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 65.

içermez. Genel fasılda bu durum türün fertlerini ayırırken özel fasıl ise “türün doğasının gereğidir.” Özel faslın ayırdığı şeye özgü niteliğiyle süreklilik göstermeyen ikinci kısmı ise türün doğasıyla değil fertleriyle ilgilidir.³³³ (iii) *En özel fasıl* ise cinsin tabiatına ilişerek türün doğasını var kılan zati fasıl olup diğer fasıllar ile temel ayrım noktası bu yönüyledir. Bu minvalde faslın zati ve arazi olarak şeyden ayrılan ve ayrılmayan karakteri, cevhersel farklılığa dayalı *başkalık* ve *diğerliği* meydana getirmektedir. İbn Sînâ’nın da ifade ettiği üzere bu anlamda mantıkçıların terminolojisindeki fasıl, “diğerliği gerektiren farklılığın zati illeti” olarak cins ile türü ayıran kurucu unsurı ifade etmektedir.³³⁴ Bu ise İbn Hazm’ın faslın tanım/resmine ilişkin soruya yanıt arayışında vurguladığı *tabiat* kavramını karşımıza çıkarır.³³⁵ Nitekim ona göre fasıl, herhangi bir tabiatı diğerinden ayıran şeydir. Dolayısıyla faslın olmayışının vehmedilmesi kendisinde bulunan şeyin tözsel değişimi anlamına gelir. İbn Hazm’ın faslın *genel* ve *özel* olarak iki kısımda incelenmesine karşı çıkması, faslı resmederken “isimlendirilen bir cins hangi sıfat üzeredir?” sorusunun cevabındaki³³⁶ “tek bir cinsin altındaki türlerin bazısının diğer bazısından kendisiyle ayrıştığı şey”³³⁷ olarak zatilik vurgusunda aranmalıdır. Buna göre türün sahip olduğu tek bir fasıl vardır.³³⁸ Ancak gerek Porphyrios gerekse İbn Sînâ’nın bahsettiği diğer fasılların hassa olmasına rağmen fasıl olarak adlandırılması nispet açısından³³⁹ yorumlanmaya müsait olsa da faslın zatiliği ve *tanımla* ilişkisi düşünüldüğünde bu açıklama yetersiz kalacaktır. Bu bakımdan İbn Hazm’ın konuya ilişkin bir adlandırma problemi olarak ortaya koyduğu tespitleri yerinde kabul edilebilir. Zira ona göre;

“Tetkik ettiğinde ayrımlar; keyfiyetlerden/niteliklerden ibarettir. Ancak kendisinde bulundukları şeyden ayrılmazlar. Bozulup yok olmanın dışında, kendisinde bulundukları şeylerden ayrılması tasavvur bile edilemez. Fertlerin

³³³ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 66.

³³⁴ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 67-68.

³³⁵ "إن الفصل هو ما فصل طبيعة من طبيعة" İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 100.

³³⁶ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 64.

³³⁷ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 102.

³³⁸ “Ayrımlar, türlerde *bilfiil* cinslerde ise *bilkuvve* bulunur.” İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 102.

³³⁹ Cins ve özel tür arasındaki mukassim (bölen) ve mukavvim (var kılan) fasıllar, faslın iki nispeti olan cins ve türe göre ortaya çıkmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 70-71.

kendisiyle tür ve cins olarak isimlendirildiği manalar da bunun gibidir. Bu manalar da anlattığımız gibi niteliklerdir.”³⁴⁰

İbn Hazm beş lafızdan *hassayı* ise türün tüm veya bazı fertlerinde bulunmasını dikkate alarak mahsusuna eşit ve mahsusundan daha özel olmak üzere iki şekilde sınıflandırır.³⁴¹ Ancak zaman kaydı ile *bilkuvve* ve *bilfiillik* gibi konuya ilişkin bazı unsurları taksimin dışında örnekler üzerinden açıklamasıyla Aristoteles ve Porphrios’un belirlediği dört ayrımdan üçüne işaret ettiği görülmektedir.³⁴² İbn Hazm’ın verdiği örnekler üzerinden bunlar: i. Mahsusun tüm fertlerinde değil ama bazısında bulunan (şair olmak), ii. mahsusun tümünde ancak *bazen* bulunan (saçın beyazlaması) ve iii. mahsusun tümünde *her zaman* olan (gülen olmak) şeklindedir.³⁴³ İbn Hazm’a göre beş lafızdan biri olan *hassa*, tam anlamıyla bu sonuncusudur. Örneğin insanın *bilkuvve* ve *bilfiil* gülen olması mahsusunun hiçbir ferdinin bu hassanın dışına çıkmasına imkân vermez. Ancak Aristoteles ve Porphrios’un bir türün tüm fertlerine ait olup tek bir türde olmayan *hassa* kategorisi İbn Hazm’ın tasnifinde görülmemektedir.³⁴⁴ Aslında bu durum hassanın türe özgü olup olmadığı tartışmasını barındırır. Fârâbî’ye göre *hassa* bir türe özgü ayrımı öz ve cevherini ifade etmeden ortaya koyarken³⁴⁵ İbn Sînâ ise mantıkçıların bu konudaki yorumlarını farklı analizlere tabi tutmaktadır.

İbn Hazm, eşit hassanın unsurlarından bahsederken in’ikâsı yani aksiyle yüklenme biçimini şart koşar. Dolayısıyla “bütün insanlar gülendir” ile “bütün gülenler insandır” cümlelerinin döndürülebilir olmaları, eşit hassanın kendisiyle tanım veya tanıtım/resm yapılmak istenen şeyin hiçbir ferdinin bu tanım ve tanıtımın dışına çıkamayacağı anlamına gelir.³⁴⁶ Nitekim bu durumda hassanın da tür gibi döndürülebilmesi yani aksiyle yüklenebilmesi taraflarının kapsamsal eşitliğine tekabül eder. Tam bu noktada İbn Hazm şu soruyu yöneltmektedir: Hangi şey ile *hassa* ve

³⁴⁰ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 102.

³⁴¹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 104.

³⁴² Porphrios, **a.g.e.**, s. 45.

³⁴³ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 104.

³⁴⁴ Söz konusu *bir türün tüm fertlerine ait olup tek bir türde olmayan hassaya* ilişkin Aristoteles, Porphrios, İbn Sînâ *iki ayaklı* örneğini verirler. Bkz. İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 76; Ancak İbn Hazm’da buna dair bir açıklama ve örnek görülmemektedir.

³⁴⁵ Fârâbî, **Mantiğa Giriş Risaleleri**, Çev. Yaşar Aydın, Litera Yay., 2018, s. 80.

³⁴⁶ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 104.

ayrımı birbirinden ayırabiliriz? Fasılın kendisinde bulunduğu şeyden ayrılması tasavvur edilemez; yani düşünme ve ölüm bir şeyden ayrıldığında o şey insan olamaz. Oysaki gülmenin insanda yokluğu tasavvur edilebildiğinden insan hakkında konuşmak imkânsız değildir. Dolayısıyla tasavvur edilebilme kriterine başvurularak konunun mahiyete delalet edip etmemesine göre fasıl ve hassa ayrımı yapılabilir.³⁴⁷

Beş lafızdan/tümelden *araz* (sûmbebékos) ilintisel veya rastlantısal olay veya olumsuzluk anlamında “bir şeye aid olan, (ama o şeye) zorunlu olarak ya da ekseriyetle aid olmayıp,...o yerde ve o anda aid olan” şeklinde tanımlanır. Genos ve tanımdan farkı ise bir şeyin özünü (ti ésti –ne’liğini veya mahiyetini-) ifade etmemesidir.³⁴⁸ İbn Hazm ise fasıl ve hassa gibi *nitelik* olsa da birçok türü kapsaması yönüyle bu iki tümelden farkına işaret ederek *olumsuzlama* yöntemiyle arazı tanımlamaktadır.³⁴⁹ Bu bağlamda öncekilerin araz tasnifini şu şekilde verir: (i) bazı türlere ve bazı hallerde söz konusu olan (utanan kimsenin yüz kızarıklığı), (ii) yokluğu zaman içerisinde mümkün olan (çocuğun çocukluğu) ve (iii) yokluğu mümkün olmayıp tevehhüm edildiğinde kendisinde bulunduğu şeyin manasında eksiklik oluşturmeyen (karganın siyahlığı) şeklindedir. İbn Hazm’a göre birden fazla türe arız olan genel arazı zikredip “utanan kimsenin yüz kızarıklığı”nı örnek göstermek dakik bir yaklaşım değildir. Zira aynı türde olması nedeniyle “yüz kızarıklığı, genel arazdan ziyade hassaya daha layıktır.” İbn Hazm’ın ayrılabilir ve ayrılamaz tasnifine göre araz, tözsel bir yükleme olmadığı için *tevehhüm* ile mevcut olma veya olmama durumu söz konusu olduğunda türsel bir değişim meydana gelmez. Dolayısıyla “yok olması mümkün olsaydı, kendisinde bulunduğu şeyin *manalarından* hiçbir şey bozulmazdı” anlamında arazın tözsel olmayan niteliği, gerçeklikten farklı olarak tevehhüme imkân sağlaması ve konusunun bozulup bozulmamasıyla ilişkili olarak açıklanır. Bununla birlikte İbn Hazm, cevher gibi arazların da cins, tür ve fertlerinden bahseder.³⁵⁰

³⁴⁷ A.y.

³⁴⁸ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yay., 2004, s. 354-355.

³⁴⁹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 106.

³⁵⁰ A.y.

2.1.1. Tabiat Düşüncesi-Tanım ve Resim

İbn Hazm, tanımın kendisinden sonraki konular için merkezi yönünü *anahtar* kavramıyla vurgulayarak teorisinin anlaşılmasına dikkat çekmektedir.³⁵¹ Aristotelesçi geleneği takip etme eğiliminde olduğu anlaşılan tanım tartışması teolojik ilgisi çerçevesinden hareketle ele alındığında tartışmayı yürüttüğü bağlam ve kendisine yönelik eleştiriler daha iyi anlaşılabilir.

İbn Hazm tanım ve resmin mahiyetine ilişkin açıklamasını yaratan-yaratılan varlık araştırması çerçevesinde ve cevher-araz bağlamında ele almaktadır. Ancak onun cevhere verdiği anlamın kelamcılardan farklı olup kendi teorisi açısından yeni bir yorum çerçevesi sunduğu söylenebilir. İbn Hazm cevheri, “kendi kendine kaim ve başkalarını da taşıyan varlık (الخلق/الشيء)” olarak boyutlara sahip *cisim* anlamında tanımlar.³⁵² Araz ise “kendi kendine kaim olmayıp başkasının kendisini taşımasına ihtiyaç duyan varlık”tır. Evrendeki varlık anlayışını bu şekilde cevher-araz kategorisi üzerine kuran İbn Hazm “daha küçüğe bölünmeyen boyutsuz parça” anlamındaki cevher görüşü ile zatlari ve cinsleri açısından cevherlerin birbirinden farklı olduğu yaklaşımında kelamcılardan farklı düşünmektedir. Nitekim kelamcılarının atomculuğunu eleştiriye yönelik mantıksal, teolojik ve fiziksel delilleri incelendiğinde düşüncesini gerekçelendiren hususlar netleşmektedir. Özellikle İbn Hazm’ın madde teorisini ortaya koyan temel argümanlardan biri olarak arazların taşıyıcısı olan cisimlerin Aristoteles’te olduğu gibi bilkuvv ve sonsuz ancak bilfiil sonlu olduğu kabulü, kelamcılarının boyutsuz parçacık düşüncesine karşı kendi cevher/cisim anlayışını açıklamaktadır.³⁵³ Hareketin imkânıyla açıklanabilecek ve modern matematiğin sonradan geliştirdiği olasılığa dayalı bu süreklilik düşüncesi, Antik Yunan’dan beri kullanılan Zenon paradokslarından en önemlisine yanıt vermek için “bir bölünebilirlik sınırının olmaması ile bir şeyi sonsuz kez bölmüş olma olasılığı

³⁵¹ "هذا باب ينبغي ضبطه جدا كالمفتاح لما يأتي بعد هذا" Bkz. İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 67.

³⁵² “Bize gelince şöyle deriz: Varlık âleminde sadece yaratıcı ve onun mahlûku vardır. Mahlûkat, sadece arazlarını taşıyan cevher ve cevhere yüklenmiş olan arazlardan oluşur. Bunlardan birinin diğerinden soyutlanması imkânsızdır. Her cevher cisimdir, her cisim cevherdir. Bu ikisi, manaları aynı olan iki isimdir.” İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 68; İbn Hazm, **el-Fasl**, C. III, s. 816; *Cisim ve cevher* kavramları İbn Hazm literatüründe eşanlamli kabul edilse de mutlak manada uzunluk, genişlik ve derinlik kastedildiğinde bunun *mutlak cisim* kavramına denk düştüğü ifade edilir. كل ما يطلق على كل طويل عريض. "نعني بالجسم المطلق عميق. فالحجر جسم وليس حيا ولا إنسانا ولا زيدا" İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 88-89.

³⁵³ Mehmet Bulgen, **Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri**, 2. bs., 2017, s. 226.

arasındaki önemli farkı da kapsar.”³⁵⁴ İbn Hazm’ın ilgili konudaki çözümü Aristoteles’ten edinilmiş veya kendi sezgilerine dayanmış olsa da İslam düşüncesinin baskın evren teorisine yönelik bilhassa ilahi kudretin sınırsızlığını konu edinen argümanlarla desteklenmiş önemli bir eleştiri olması bakımından dikkate değerdir.³⁵⁵

İbn Hazm’ın yaratılan evreni cevher ve araz olarak tasnif ederken kendi sistemini kuran temel ayrımlardan biri olarak *cevheri cisim* karşılığıyla kullanması, bu kavramı kendi teolojik yaklaşımına göre yorumladığı çıkarımına olanak sağlar. Felsefe-mantık bilgisinin yetersizliği ve Aristoteles’i anlamadığına yönelik eleştirilerin merkezinde yer alan bu kavramsal ayrım/lar İbn Hazm’ın sistemi açısından önemli bir tartışma konusudur. Nitekim Aristoteles ve İbn Hazm’ın cevher tanımının felsefi konumlarıyla ilgili olduğu dikkate alındığında özellikle de Aristoteles düşüncesinde *suretin cevheriliği* probleminin söz konusu tartışmayla ilgisi şu şekilde görülebilir:

Mantıksal yüklemenin esas alındığı cevher-araz teorisi, mevcutların/onta söylenme biçimleri olarak bir konuda bulunmayı ve bu nedenle de hypokeimenon/mevzu kavramını ön plana çıkarır. Aristoteles’in on kategori ile mevcutları tasnif ettiği dörtlü “ontolojik şema”sı birincil (tikel) ve ikincil cevherler (tümel) şeklinde iki karşıtlık üzerinden dört tür mevcudun ispatını ortaya koymaktadır. *Kategoriler* merkezli ontolojik bir perspektiften yapılan bu tasnife göre yüklemelerimizin nihai ontolojik birimi ‘bu’ olarak işaret edilebilecek tikel cevherlerdir. Tümeller ise tikellere bağlı olarak ikincil cevher konumunda değerlendirilir. Aristoteles cevher sorununu *Kategorilerle* birlikte *Metafizik*’te ele alırken birincil cevherin unsurları olan *madde-suret* ve dolayısıyla da *kuvve-fiil* ayrımına dayalı olarak analiz eder. Bu analize göre madde ve suretten meydana gelen tikel bileşik cevherin üç unsurundan özellikle suret “ontolojinin en temel kavramı” olarak ön plana çıkmaktadır. Bu da Aristotelesçi ontolojinin önemli iki metni arasında hilomorfik problem ve cevherilik sorunlarıyla yüzleşmeyi gerektirmektedir. Zira

³⁵⁴ Carlo Rovelli, **Gerçeklik Göründüğü Gibi Değildir**, Çev. Tolga Esmer, Can Yay., 2018, s. 31.

³⁵⁵ İbn Hazm’ın fizik ve bilimle ilgili görüşlerinin değerlendirildiği bir çalışma olarak bkz: Salim al-Hassani Salah Zaimeche, **Ibn Hazm’s Philosophy and Thoughts on Science**, Foundation for Science Technology and Civilisation, 2003; İbn Hazm bilimsel konularda özellikle *optik* alanında önemli bir isim olup “Müslüman İspanya’nın en orijinal düşünürlerinden biri” olarak nitelenmektedir. Bkz. Nicholas Rescher, **İslam Mantık Tarihi**, Çev. Ahmet Kayacık, Litera Yay., 2018, s. 262.

Kategoriler'de temel "ontolojik birim" tikel cevherlerken *Metafizik*'te surettir.³⁵⁶ Bu ise suretin cevherliği ile *Kategoriler*'deki araz tanımını arasındaki çelişkiyle birlikte cevherin surete yüklenmesi sorununu odak noktası haline getirir. Dolayısıyla Aristoteles şarihlerinin iki temel metin arasındaki uyumsuzluğu giderme çabaları ya iki metnin birbirine indirgenemez iki farklı ontoloji tasavvuruyla ilgili olduğu şeklindeki yorumlara ya da farklı kavramsal araçlarla uyumu sağlamaya dönüktür.³⁵⁷ Üçer, konuyla ilgili çalışmasında Aristotelesçi şarihlerin söz konusu problemin üstesinden gelebilmek için suretin maddeleri için zorunluluğu ile arazların konuları için zorunlu olmadığından yola çıkarak surete cevher statüsü vermelerinin, araz olarak kabul edilen bazı şeylerin bu durumda cevher niteliği kazandıracağına yönelik farklı sorunlara işaret eder. Hatta *faslın* kategorik statüsünün de bu konu etrafında tartışılması dikkate değer kabul edilmelidir. Bununla birlikte *nefsin* bir konuda bulunduğuyla ilişkin Aristoteles ve şarihlerinin değerlendirmesinde metinler arası tutarlılık için yine farklı ontoloji tasavvurlarına müracaat gerekmektedir.³⁵⁸ Aristoteles'in cevherle ilgili görüşüne dair ana çerçeveyi sunmaya çalıştığımız meselede İbn Hazm için cevherin tanımını netleştirmek varlık ve hakikat bilgisi açısından önemlidir. Bu bağlamda İbn Hazm'ın "kendi başına yer tutan ve bir mekânı işgal eden" olarak cevher/cisim tanımının³⁵⁹ Aristoteles'in birincil cevherler kategorisine denk düştüğünü söyleyebiliriz. Ancak o ikincil cevherleri (cins ve tür) *ayrı gerçeklikler* olarak kabul etmez.³⁶⁰ Burada İbn Hazm'ın daha ziyade Aristoteles'in *Kategoriler* metnini merkeze alan bir yaklaşımı benimsediği

³⁵⁶ Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinde cisimsel tözlerin esas olarak Z ve H'de; Pythagoras ve Platoncular tarafından kabul edilen cisim dışı tözlerin ise M ve N'de ele alındığı ifade edilmektedir. Ancak *Metafizik Zeta* metni incelendiğinde madde, suret ve bileşimin cevherliliğinden bahsederken suretin diğerlerine nispeten daha fazla cevherliliği vurgusu yapılmaktadır. Bkz. Aristoteles, **Metafizik**, s. 346 (2.dipnot); Varlık açısından tikel nesnelerin önceliği Aristoteles açısından kuşkusuzdur. Ancak bir şeyin ilk öznesi olarak tözünü oluşturan şeyin ne'liği hakkındaki bilgisel ölçüt *Kategoriler* ve *Metafizik Zeta*'da değişmiş görünmektedir. Aristoteles'in *Metafizik Zeta*'daki bu tutarsız ve belirsiz yaklaşımının nedeni ise varlıkbilimsel soruyu bilgebilimsel olanla karıştırması şeklinde açıklanabilir. Bkz. Arda Denkel, **İlkçağ'da Doğa Felsefeleri**, Özne Yay., 1998, s. 168-174; *Metafizik Zeta*'da tözsel önceliğin ontolojik olmaktan çok açıklayıcı niteliği ön plandadır. Wedin'e göre madde ve suretin önceliğine dair tartışma, çelişki tehdidi olmaksızın maddeye *ontolojik öncelik* surete ise *yapısal ve açıklayıcı öncelik* verilerek çözümlenebilir. Bkz. Michael V. Wedin, **Aristotle's Theory of Substance (The Categories and Metaphysics Zeta)**, Oxford University Press, 2000, s. 5.

³⁵⁷ Üçer, **a.g.e.**, s. 124-126; *Kategoriler* ve *Metafizik Zeta* arasında görülen çelişkiyi gideme çabaları dikkate değer ölçüde önemli bir literatür oluşturmaktadır. Bkz. Michael V. Wedin, **a.g.e.**, s. 1-2.

³⁵⁸ Daha fazla bilgi için bkz. Üçer, **a.g.e.**, s. 130 vd.

³⁵⁹ İbn Hazm, **el-Fasl**, C. III, s. 806.

³⁶⁰ "و قد ثبت غيرنا جوهر ليس جسما و هذا باطل" İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 91; İbn Hazm, **el-Fasl**, C. III, s. 820.

düşünülebilir. Dolayısıyla Aristoteles metinleri arasındaki iç tutarsızlığı gösteren madde, suret ve bileşikten hangisinin cevher olabileceğine ilişkin problemin tanımlamayla ilgisi olduğuna yönelik muhtemel ima, tutarlılık ölçütünü de şu şekilde belirlemektedir:

“Kendi başına yer tutan, kendisine ait bir mekânı işgal eden ve başka varlıklara mahal teşkil eden varlıklara onları ifade eden isimler verilmesi zorunlu olarak gereklidir. Yine kendi varlığı sebebiyle değil, başkasına bağlı olarak yer tutan, bir mekân işgal etmeyen ve başkası tarafından taşınan varlıklara, -bu iki isim vesilesi ile isimlendirilen bu iki varlıktan her biri diğerinden ayırt edilsin diye- onları ifade eden başka bir isim verilmesi de zorunlu olarak gereklidir. Şayet bu olmasa idi, karışıklık vuku bulurdu.”³⁶¹

İbn Hazm’ın bir *beyan* sorunu³⁶² olarak tanımla bağlantılı olarak gördüğü problemde her ne kadar kendinden önceki tartışmalara (şarihler vs.) vukufiyetini görmek yeterli ölçüde mümkün olmasa da sorunun merkezinde yer alan kavramlara ilişkin eleştiri ve değerlendirmeleri kendi ayrımları etrafında geliştirdiği cevaplar şeklinde görülmelidir. Nitekim *el-Fasl*’da özel bir başlık altında incelediği ve cevherilik sorununda öne çıkan *suret* kavramını (i) cevherden ayrı bulunmayan (ملزم), (ii) cevherin kendisinden soyutlanması düşünülemeyen (iii) *nitelik* (keyfiyyet) olarak tanımlamaktadır. İbn Hazm’a göre suret, araz kategorisindedir ve herhangi bir anlamda cevher olamaz.³⁶³ Bu bakımdan İbn Hazm’ın sureti “cevherlerin şekillenmesi ve karışması” olarak yorumlaması³⁶⁴ sureti maddenin biçimlenmelerinden ibaret gören Stoacı düşünce ile bileşik cevherin bir niteliği olarak kabul eden Boethus’un görüşlerini hatırlatmaktadır. Bu çerçevedeki bir yorum ise cevherin *Kategoriler*’deki karşılığını onaylar nitelikte arazın konuya yüklenmesi ile suretin maddeye yüklenmesi

³⁶¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, C. III, s. 810.

³⁶² Hazm, *el-Fasl*, C. III, s. 810; İbn Hazm’a farklı işlevleri olan kavramları (madde, suret, bileşik ve araz gibi) cevherle özdeşleştirmek bir bakıma tutarsızlık ve taşıdıkları anlamlar açısından sorunlu hale getirmektedir. Bu nedenle gerek *el-Fasl*’da ve gerekse *et-Takrîb*’de kavramsal karmaşıklığın beyanı bir problem olduğu vurgulanmaktadır.

³⁶³ İbn Hazm *el-Fasl*’ın “Heyûla” bahsinde maddeden bahsederken sureti araz kategorisinde zikretmektedir. “وانما أفرادته الأوائل بهذا الاسم اذ تكلموا عليه مفردا في الكلام عليه عن سائر أراضه كلها من الصورة وغيرها.” Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, C. III, s. 827.

³⁶⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, C. III, s. 820.

arasında herhangi bir ayrıma gereksinim duymaz.³⁶⁵ İbn Hazm'ın *heyulayı* arazları taşıyan cisimle özdeş olarak tanımlaması ise arazdan bağımsız madde düşüncesini imkânsızlaştırır. Nitekim ona göre cins ve türleri de kapsayan *tümellik* başka varlıklara değil sadece şahıslara tekabül ettiği için cevherin kendisi değil ortak özellikleridir. Yani tümel kavramı, altına düşen (kümesinde yer alan) elemanlarından ayrı düşünülemez.³⁶⁶ Dolayısıyla İbn Hazm, suretin ayrık cevherlere karşılık gelen Platoncu yaklaşımı duyulurların cevheriliği/cevherin duyulur kriteri lehine reddeder. Aristoteles'e göre cevherin parçalarının da cevher olması gerektiği ilkesi³⁶⁷ düşünülürse suretin bileşikte bir parça olarak arazdan farklı statüsü söz konusu edildiğinde İbn Hazm'ın cevher yerine neden cisim kavramını tercih ettiği daha iyi anlaşılabilir. Ayrıca aklın, nefse yüklenmiş nitelik kategorisinde olduğunu ifade ederek akla cevherilik atfeden yorumları eleştirmektedir.³⁶⁸ Nefs ve ruhu ise aynı müsemmaya sahip eşanlamlı isimler olarak takdim eder ve bedenle özdeşleştirerek cevher statüsünde olduğunu ispatlamaya çalışır.³⁶⁹ İbn Hazm'ın tanım ve yüklemeyle ilgili temel kavramlara yaklaşımı değerlendirildiğinde kendi düşünce ve inanç sistemine karşıt yorum gelenekleriyle bir bakıma hesaplaştığı dikkat çekmektedir. Bu bakımdan izlediği strateji genel olarak, özellikle Platoncu ayrık cevherlere kapı aralamamak için cevher, suret ve madde kavramlarını kendi düşünsel ve dilsel dinamikleri çerçevesinde problematize ederek yeniden yorumlamak şeklinde özetlenebilir. Bu da kendi ontolojisine uygun yeni bir terminoloji ve "kavramsal ayrımları yenileme" çabasında olan İbn Hazm'a yönelik Aristoteles'i anlamadığı şeklindeki eleştirilerin hangi açılardan temellendirildiğini tekrar gözden geçirmeyi gerekli kılar.³⁷⁰ Peki, tartışmanın yönünü belirleyen kavramlar İbn Hazm'ın tanım anlayışını hangi yönden şekillendirmektedir?

İbn Hazm temel kavramlardan hareketle had ve resmi incelerken bu ikisinin hangi tarzda anlaşılması gerektiğiyle ilgili *tabiat* kavramını merkeze alarak cevap bulmaya çalışır. Bu çerçevede "kendisinde bulunan şeyin tabiatına delalet edip

³⁶⁵ Suret hakkında Stoacıların görüşlerine dair bkz. Üçer, **a.g.e.**, s. 132.

³⁶⁶ "أن الإنسان الكلي وجميع الأجناس والأنواع ليس شيء منها غير أشخاصه فقط" İbn Hazm, **el-Fasl**, C. III, s. 824.

³⁶⁷ Üçer, **a.g.e.**, s. 151.

³⁶⁸ İbn Hazm, **el-Fasl**, C. III, s. 822.

³⁶⁹ İbn Hazm, **el-Fasl**, C. III, s. 830 vd.

³⁷⁰ Abdurrahman, **a.g.e.**, s. 332.

bulunduğu şeyi kendisi dışındakilerden ayırıştırır” kısım *had/tanım* iken “kendisinde bulunduğ u şeyin tabiatına delalet etmeyip yalnızca bulunduğ u şeyi kendisi dışındakilerden ayırıştırır” ise *resim/tanıtım*dir.³⁷¹ İbn Hazm’a göre cevher ve araz olarak nesnenin -tam veya eksik- zorunlu şekilde tanımlanması gerekir çünkü her şeyin tabiatının kendisi dışındakilerden ayırışacağı bir *manası* olmalıdır. Varlıkta bulunan bu tabiat yaratılmıştır ve değişime uğraması mümkün değildir. Tabiat mevsufun zatına ait olduğ u için bu sıfatlarda bir değişim o nesnenin kendinde yani tabiatında bir değişim demek olup ismini geçersiz kılar.³⁷² Burada ş u sorulabilir: İbn Hazm’ın tabiat kavramına ilişkin önerdiğ i yaklaşımın teorik zemininde yer alan kavramsal araçlar kelimeler literetürüne mi yoksa Aristoteles felsefesine mi aittir?

İlk dönem kelimeler düşüncesinde illet-malul ilişkisinden hareketle nesnenin tabiatının varlığı ve yokluğuyla ilgili tartışmalarda İbn Hazm, varlıklar arasındaki ilişkiyi açıklarken nedensellik ilkesini esas almaktadır. Bu bakımdan atomcu tabiat fikrini reddederek Aristotelesçi tabiat felsefesinin kavramlarından hareketle açıklamalarını geliştirdiğ i görülür. Nitekim nedensellik ilişkisine göre değişmeyen sabit bir yapıya sahip olan tabiat, varlığın hangi cinse ait olduğunu belirleyerek eşyadaki farklılığı sağlamaktadır. İbn Hazm teorisini ortaya koymaya çalışırken tabiat düşüncesiyle ilgili farklı görüşler sunan kelimecilerin argümanlarını kendi düşüncesi lehine sonuç verecek şekilde tartışır. Bunu yaparken sorunu ele aldığı kavramsal zemin özetle şöyle verilebilir: (i) âlem, cevher ve arazdan meydana gelmiştir ve bunların haricinde herhangi bir başka bir *varlık kategorisi* söz konusu değildir. (ii) cevher ve arazlar kendi içlerinde zat ve cins itibariyle *farklılık* gösterirler. (iii) yaratılmış olan tabiat *süreklilik* esastır. (iv) tabii alanda illet ve malul arasındaki ilişki *zorunludur*. (v) tabiat *ilahi irade* tarafından verilmiş ve bir şeyin niteliklerini olduğ u şekliyle bulunduran *kuvvedir*.³⁷³ Aristotelesçi yaklaşımda ise hareket ve sükûnun ilkesi olarak kabul edilen tabiatın nesneye içkin fail/özne nedenin kendisi olduğ u düşüncesi, maddedeki bilkuvve sureti kinesis aracılığıyla bilfiil hale getirerek bileşim meydana

³⁷¹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 68, 70.

³⁷² İbn Hazm, **el-Fasl**, C. III, s. 642.

³⁷³ "الطبيعة هي قوة في الشيء توجد بها كفيته على ما هي عليه" İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 82, 192; Osman Demir, **Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan**, Klasik Yay., 2015, s. 119-122.

getiren fail ilke olarak kabul edilmesiyle ilgilidir.³⁷⁴ Bu bakımdan tabiat maddedeki kuvveyi harekete geçiren ilke anlamında nesneye içkindir ve kendiliğinden fiilde bulunur. Tabiatın maddedeki kuvveleri bilfiilliği ile suretin gerçekleşmesini amaçlayan bu gayelilik hareketi, ezeli-ebedi ve zorunlu olarak kendi iyiliğine yöneliktir. Zira herhangi bir nesneye bilkuvve halinden çok bilfiil halinde şey/nesne denir.³⁷⁵ Bu bakımdan “bir cevherin meydana gelişini ifade eden *energeia*da suretin tahakkuku anlamında *entelekheia* ile *telos* (gaye) özdeşdir.”³⁷⁶ Varlıklar arasındaki ilişkiyi nedensellik ilkesine göre ve sabit bir yapıda kabul eden İbn Hazm her ne kadar tabiat tanımında Aristotelesçi kavramları kullansa da yaratıcı-yaratılan varlık anlayışı, tabiatı değil yaratıcıyı fail ilke olarak kabul etmesini gerekli kılar. Bununla birlikte İbn Hazm’ın Eşari düşüncesinin özellikle *adet teorisine* muhalif bir tutumla şeylerin tabiatlarında sürekliliği esas alan varlık anlayışını³⁷⁷ benimsemesi; (a) *sürekliliğin maddede mi yoksa surette mi* olduğu yönündeki tartışmayla birlikte (b) *değişimi* nasıl anladığı veya anlamış olabileceği sorusunu karşımıza çıkarır.

Çalışmamızın kapsam ve içeriği açısından detaylandırma imkânımızın olmadığı bu sorular için özetle şunları söyleyebiliriz ki; felsefe tarihinde temel işlevler yüklenen madde ve suret kavramlarının varlığa ilişkin odağını belirlemek güçtür. Zira Aristoteles düşüncesinde madde, kendisi üzerinde her türlü değişimin gerçekleştiği değişmeyen temel olarak tikel nesneyi bireyleştirirken tikel nesnelere tümel yönünü

³⁷⁴ “Doğa ve doğa gereği varolan nesnelerin tözü her bir nesne için o nesnenin ilk olarak içkin olduğu, biçimden bağımsız olarak *kendi başına varolan şey*: yani bir sedirin doğası tahta.”; “Dolayısıyla bir anlamda doğa, kendilerinde devinim ilkesi taşıyan nesnelerin *şekli* ve *biçimidir*.”; “Doğa bir amaç, bir *ereksel nedendir*.” Bkz. Aristoteles, **Fizik**, Çev. Saffet Babür, 6. bs., 2017, s. 53-59; Aristoteles *Fizik II*’de nedenlere bağlı olarak tabiat kavramını şu anlamlara gelecek şekilde tanımlamaktadır: i) hareket ve sükûnun ilkesi (devinim-durağanlık) ii) madde iii) suret ve biçim (morphe-eidos) ve iv) gaye (to hou heneka). Bu şekildeki bir tasnif Aristoteles’in dört neden teorisine tekabül etmektedir. Dolayısıyla hareket ve sükûnun ilkesi olarak tabiat, fail nedendir. Bununla birlikte aynı bölümde maddeden ziyade suretin tabiat olduğu ifade edilir çünkü suret *bilfiillik* içermektedir. Hareket ve sükûnun ilkesi olarak tabiatta kinesis anlamında bilfiillik yani *hareket* düşünüldüğünde tabiatın fail neden rolü söz konusuysa genesis anlamında bilfiillik yani *oluşturma* ise tabiat suri anlamda fail ilkeyle özdeşdir. Tabiatın fail ilke olarak özellikle suretle ilişkilendirilmesi entelekheia yani bir şeyin yetkin bir surete sahip olmasıyla açıklanır. Dolayısıyla Aristotelesçi düşüncede tabiat, fiilde bulunma ve hareket ettirme özelliğine sahiptir. Bkz. İbrahim Halil Üçer, **a.g.e.**, s. 229 vd.; J.J. Fitz Gerald, “Doğadaki ‘Madde’ ve Doğanın Bilgisi: Aristoteles ve Aristotelesçi Gelenek, **Özne Dergisi**, (Sayı Editörü: H. Nur Beyaz Erkızan), 2. bs., Kasım 2016, s. 127-128.

³⁷⁵ Aristoteles, **a.g.e.**, s. 55.

³⁷⁶ Üçer, **a.g.e.**, s. 234.

³⁷⁷ İbn Hazm, **el-Fasl**, C. III, s. 638.

veren suret ise kavramların gerçekliklerine uygun olarak nesnede varolur. Madde her ne kadar kavramsal olarak ayırt edilebilir olsa da tikel nesne ile eş kaplamalıdır. Bu bakımdan nitelenmemiş veya bir tikelin suretini almamış madde somut ve soyut olarak varolamaz.³⁷⁸ İbn Hazm ise *el-Fasl*'da maddeyi (heyula) arazları taşıyan cisim olarak tanımlar ve niteliklerinden uzak bir maddenin olmasını genel anlamda imkânsız bulur. Önemli bir detay olarak maddenin söz konusu şekilde kavramsal düşünüşüne imkân tanımadığını şu şekilde beyan eder:

“Varlığı bu şekilde düşünülme, nefste teşekkül ve temessül etmese de suret ve diğer arazlardan bahsettikleri konuşmalarında, özellikle arazlarından ayrı tutmak kastıyla tek başına heyula lafzını ifade etmişlerdir. Aslında arazlardan uzak bir maddenin olması genel anlamda imkânsızdır.”³⁷⁹

Bu durumda İbn Hazm'ın maddeye kavramsal bir değer atfetmemesi kendi teorisiyle ilgili temel bir önerme olarak kabul edilebilir. O halde herhangi bir şeyin bireyselliğini açıklayan yönü olarak maddenin İbn Hazm düşüncesinde cevherin cisim olarak tanımlanmasıyla ilişkisi düşünüldüğünde uzama indirgenmesi olası bir çözüm görmektedir.³⁸⁰ Ancak İbn Hazm'ın tümelle ilgili açıklamalarına bakıldığında bu tikel bir uzam olabilir. Zira genel anlamda uzam yukarıdaki pasajda kabul edilmeyen kavramsal düşünmeye imkân sağlayacağı için çelişki ortaya çıkacaktır. Çünkü İbn Hazm'a göre içlemsel tümel düşünüş şahıslar aracılığıyla mümkündür.³⁸¹ Bununla birlikte şunu da ekleyebiliriz ki, maddeye atfedilen ezeli-ebedi nitelik İbn Hazm'ın kendi düşünce sistemine uygun olarak bu kavramı revize etmesine ve hatta bahis dışı bırakmasına neden olur. Sonuç olarak şeylerin tabiatlarındaki süreklilik, madde ve suretten ziyade bileşik *cismin* kendisinin dikkate alınmasını gerektirmektedir.³⁸²

Değişim konusunda ise İbn Hazm, *el-Fasl*'ın “İstihâle” bahsinde³⁸³ özellikle *tabiat* ve *sınır* (حدود شيء) kavramlarını merkeze alarak görüşlerini beyan eder. Bu

³⁷⁸ Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, s. 182.

³⁷⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, C. III, s. 826.

³⁸⁰ İbn Hazm'ın *cismi* birçok yerde *cirm* kelimesiyle karşılaması bu noktada belirleyici olabilir. Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, C. III, s. 798.

³⁸¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, C. III, s. 826.

³⁸² *Suret* ile ilgili değerlendirmeler daha önceki açıklamalarda yer aldığı için tekrar mevzubahis edilmemiştir.

³⁸³ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 198.

anlamda temel çıkış noktası yaratılmış cisimsel varoluş ve insan bilgisinin sınırları üzerine kuruludur. Nitekim *et-Takrîb*'deki değerlendirmelerine paralel olarak “varlıklar, tabiat ve sıfatlarının değişmesiyle değişirler”³⁸⁴ şeklindeki argümanından hareketle bir varlığın sınırı/tanım ile ismi bir anlamda eşdeğer kabul edilir. Tanım ve isim arasındaki bu bağlantıyı belirleyen zati sıfatlarsa o varlığın özsel niteliği olarak tabiatına delalet etmektedir.³⁸⁵ Dolayısıyla tözsel ve arazi değişim ayrımı, olduğu şey olarak o şeyi başka bir şeye/nesne dönüştüren veya dönüştürmeyen üzerinden gerçekleşmektedir. Peki, bu durumda İbn Hazm'ın “tür özcülüğü”nü savunduğu düşünülebilir mi? İbn Hazm ontolojik ayrı bir gerçekliğe sahip olarak mahiyet ve sureti daha önce de açıkladığımız üzere kabul etmez. Yani yaratan-yaratılan varlık anlayışı gereği herhangi bir kavrama varlıktan soyutlanmış bir şekilde farklı bir özsel gerçeklik atfı söz konusu değildir ve bu bakımdan mahiyet kavramı daha ziyade mantıksal yoruma açık görünmektedir.

“Bir şeyin mahiyeti, ‘o nedir?’ şeklinde soru soran kimsenin sorusuna cevaptır. Bu, bir şeyin hakikatini ve zatını sormaktır. Her kim mahiyeti iptal ederse, ‘o nedir?’ diye sorulan şeyin hakikatini de iptal etmiş olur.”³⁸⁶

İbn Hazm filozofların had tanımlarını “konusunun/mevzusunun *tabiatına* delalet edip onu kendisi dışındakilerden ayırtıran kısa söz(dür.)” şeklinde vaz ederken kendi tanımlarında mahiyet ifadesini kullanmaz.³⁸⁷ Bu bakımdan onun tanım ve resim ayrımını kendisi üzerinden yaptığı tabiat kavramını tercihi, varlık anlayışı ve dünya görüşünün etkisiyle duyusal/fiziksel açıdan değerlendirmeye imkân verirken bir şeyin kendisiyle özdeşliği konusunda da aynı perspektiften bakmayı zorunlu kılar.³⁸⁸ Bununla birlikte tanım ve tanımlamada amaç bir şeyin kendisi dışındakilerden ayırtırılması anlamında *temyizdir*.³⁸⁹ Nitekim tanım konusunda bir şeyi kendisi dışındakilerden kesin olarak ayıran sıfatlar vurgusu da İbn Hazm'ın bilgi teorisini

³⁸⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, C. III, s. 798; İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 74.

³⁸⁵ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 68.

³⁸⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, C. II, s. 188-190.

³⁸⁷ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 70; Aristoteles, *Topikler*, Çev. H. Ragıp Atademir, Meb. Yay., 1996, s. 8.

³⁸⁸ “‘Bir varlığın aktif unsurlarının ve temel niteliklerinin toplamı’ anlamındaki *mahiyet* de *tabiat* manasına gelir. Öz (essence) ve cevher (substance) terimleri de tabiatı anlatır. Ancak ayrı ayrı söz edildiğinde öz ve cevher varlığın statik durumuna, tabiat ise içsel eğilimlerine ve dinamik yapısına işaret eder.” Bkz. Şaban Ali Düzgün, “Tabiat”, *DİA*, C. XXXVIII, s. 325-327.

³⁸⁹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 68, 70.

üzerine kurmuş olduğu *duyusal ilkeyi* açıklamasına destek sağlar görünmektedir. Mesela insan hakkındaki “rengi kabil beden, yaşayan ama ölümlü olan nefsi natıka sahibi” şeklindeki had/tanımında dikkat çeken şey, ayrımların klasik tanımdan (düşünen canlı) farklı olarak fiziksel ek unsurlarla (rengi kabil beden, ölümlü) desteklendiğidir.³⁹⁰

Gelinen bu noktada, her ne kadar kısmen değinilmiş olsa da İbn Hazm’ın tümellere dair yaklaşımının ne olduğuna yönelik kısa bir soruşturma önemli görünmektedir.

İbn Hazm *tümeller* konusuna ilişkin açıkça herhangi bir kanaat belirtmez ancak onun ontolojik düalizmi reddeden tutumu Platoncu gerçekçiliğe onay vermediğini kesin bir dille ifade etmemize olanak verir. Ayrıca tümel terimini eserlerinde ilk kez kullanan Aristoteles’in³⁹¹ *Kategoriler* ve *Metafizik*’te tümellerle ilgili açıklama gerektiren belli yaklaşımları problemi ele almayı güdüleyen önemli bir faktördür. Bununla birlikte Porphyrios’un *İsagoci* adlı eserinin girişinde tümeller tartışmasına yönelik yer verdiği soruların³⁹² daha önce de ifade ettiğimiz gibi kavram ve önermelerle ilgili boyutu ile İbn Hazm’ın bu çalışmaya özel atfı Ortaçağ’ın felsefi karakterini belirleyen söz konusu tartışmada bir tavır almış olma ihtimalini güçlü kılmaktadır. Bu bağlamda tümellerle ilgili çerçeveyi ana hatlarıyla incelemek konumuzla ilgili değerlendirme için fikir verici olacaktır.

Şey/nesne ve nitelik arasındaki ilişkinin ne ve nasıllığına dair problem felsefenin kadim araştırma konularından birini teşkil eder. Tümeller konusu olarak adlandırılan sorun, klasik ve modern dönemlerde farklı filozoflarca farklı biçimlerde tartışılırken³⁹³ içeriğine yönelik analizlerse ilgi çekicidir. Niteliklerin ne türden

³⁹⁰ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 72.

³⁹¹ Platon Formlar (idea) kuramıyla tümellerden bahsetmiş olsa da teknik anlamda tümel teriminin kullanımı Aristoteles’in eserlerinde görülmektedir. “Kimi nesneler *tümel*, kimi nesneler *tekil* olduğundan –doğal olarak çoğulluğa yüklenene tümel, çoğulluğa yüklenmeyene tekil diyorum; örneğin ‘insan’ tümellerden, ‘Kallias’ tekillerdendir –bir şeyin olup olmadığının öne sürülmesinin kimi kez bir tümele, kimi kez bir tekile ilişkin olması zorunluluk.” Bkz. Aristoteles, **Yorum Üzerine**, Çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, 2. bs., 2002, s. 13.

³⁹² Porphyrios, **a.g.e.**, s. 17-18.

³⁹³ D. M. Armstrong, **Tümeller Bakış Açımı Değiştirmedim Bir Giriş**, Çev. Egemen Seyfettin Kuşcu, Dergâh Yay., 2017, s. 13-14.

varolan olduklarına ilişkin sorgulamalarda Platon ve Aristoteles gerçekçiliğiyle/realizm birlikte önemli bir alternatif olarak adcılık/nominalizm yer alır. Niteliklerin var olup olmadığını ve tikellerle ilişkisini inceleyen bu kuramlar tümellerin tikellerden önce geldiğini kabul eden (i) aşkın (transcendent) gerçekçilik, tümellerin tikelerde içkin (immanent) olarak bulunduğunu iddia eden (ii) içkin/ılımlı gerçekçilik ve tümellerin tikellerden sonra bulunduğunu savunan (iii) nominalizmdir. Tümellerin gerçeklikte ve nesnel anlamda *varlık* taşıyıp taşımadıklarına ilişkin sorulara Platon'un verdiği cevap, *teke karşı çokluk* adı verilen bir akıl yürütmeye farklı tikellerin aynı niteliği taşımasının metafiziksel ilkesini sağlayan formlar (idea) sayesinde tümellerin zihin dışında nesnel bir gerçekliğe sahip oldukları yönündedir (universalie ante rem). Aristoteles ise tümelleri tikel nesnelere içkin olarak gerçek ve nesnel kabul eder (universalie in rebus).³⁹⁴ Nominalizmin tartışmanın daha ziyade dilsel yönünü öne çıkaran bir yaklaşım olması, Aristoteles'in *Kategoriler* eserindeki "birleştirilmeden söylenenler" sınıflamasının varolanlarla (onta) birlikte dilsel öğeleri sınıflama amacıyla olduğuyla ilişkili değerlendirilmektedir.³⁹⁵

İbn Hazm'ın varlık anlayışının bir yansıması olarak akıl ve ruhları cisimsel anlamda tanımlaması, onun dünyayı zaman-mekânsal sonlu bir uzam olarak algılamasının bir sonucudur. *Tümel akıl*³⁹⁶ ve *tümel nefis*³⁹⁷ kavramlarını tikellerin toplamına dilsel referanslar dışında hiçbir varlık ve anlam atfı olmaksızın incelemesi ise filozofların kozmolojik teorilerini ve zihin-beden düalizmini eleştirisinin sonucu olarak görülebilir.³⁹⁸ Bu yaklaşımı bir yönüyle teolojik ilgisine bağlı olarak kavramsal

³⁹⁴ Arda Denkel, *Nesne ve Doğası*, s. 157 vd.

³⁹⁵ Egemen S. Kuşcu, "Tümeller Sorunu ve Güncel Kuramların Karşılaştırılması", *Felsefe Arkivi*, Sayı: 42, 2015, s. 54-55.

³⁹⁶ İbn Hazm akli cisimsel bir araz olarak tanımlamaktadır. Bu noktada filozofların akıl anlayışının Faal akıl gibi farklı temasları içeren yapısını reddetmeye dayalı bir gerekçelendirme sunar. Arapça akıl kavramını referans alarak ve ilahi metne yaptığı atıfla ortaya koyduğu izahlar filozofların akıl kavramlarının mantıksal yapısını eleştirmektedir. "Arapçadaki akıl kelimesi, varlıkları ayırt etmek ve faziletleri ifade etmek için vaz edilmiştir. Böylece akıl kelimesiyle bir arazın ifade edildiği zorunlu olarak ortaya çıkmıştır." Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, C. III, s. 826.

³⁹⁷ Nefislerin aynı olması durumunda tüm herkesin bilgilerinin aynı olması gerektiği argümanı ile tümel nefis iddiasına karşı çıkar. Bunun yerine farklı özellikler taşıyan tüm canlıların farklı bireyler olarak altında yer aldığı bir cins olarak telakki eder. Nefsin maddiliği konusunda Eşari kelamcılarla aynı fikirde olmasına rağmen yönemsel olarak atomcu anlayıştan ayrılmaktadır.

³⁹⁸ Özellikle İsmaililerin Yeni-Platoncu düşüncenin doktrinleriyle uyuşan düşünsel sistemlerinin etkisi incelendiğinde Aristoteles mantığının Yeni-Platoncu sonuçlarına itirazları daha iyi anlaşılabilir. Bkz. Ali Humayun Akhtar, "An Early Nominalist Critique of Platonic Realism: Ibn Hazm's Metaphysics of

bir sistem tercihiine dayalı olsa da açıklamalarının duyusal bilgi ve mantıksal yapıyı kuşatan bütüncül niteliği sunduğu çözümü kendi içinde dikkate değer kılmaktadır. Dünyanın zaman içinde yoktan yaratıldığı (ex nihilo) ve bu yaratılmış dünyanın tümüyle cisimsel olduğu iddiasını Eşari kelimacıların diyalektik yöntemlerinden farklı olarak Aristoteles mantığıyla açıklaması önemli bir yöntemsel farklılıktır. Bu bakımdan hem atomculuktan hem de filozofların ontik düalizminden ayrılan farklı bir metafizik formüle ettiği söylenebilir.³⁹⁹ Dünyanın ezeli olduğuna ilişkin felsefi iddiaya karşı sunduğu cevaplar, boşluk ve ezeli-ebedi mutlak uzay fikrinin reddini içermektedir. Dolayısıyla “zaman ve mekân cisimseldir” argümanına bağlı olarak bu kapsamda tüm yaratılmış âlemin maddi ve uzamsal niteliğiyle sonlu olduğunu gerekçelendirmeye çalışır. Nitekim ortaya koyduğu beş kozmolojik delil şeylerin zaman ve mekân açısından ölçülebilirliğini ispata yöneliktir. Zira bu onun ilahi olarak yaratılan cisimsel ve sınırlandırılabilir âlemin ötesinde gaybi alanın bilinebilirliğine itirazın sonucudur. Bu bakımdan *el-Fasl*’daki açıklamaları dikkate alındığında tümellerin cisimsel cevherden ayrı müstakil ontolojik bir değeri olmadığı sonucuna ulaşılmaktadır. Burada dikkat çekici şey, İbn Hazm’ın cisimsel akıl ve nefis anlayışı ile tümeller düşüncesinin Platoncu realizm eleştirisi olarak *nominalist* içeriğe sahip bir tavır şeklinde değerlendirilmesidir.⁴⁰⁰ Dolayısıyla İbn Hazm’ın varlık anlayışının gereği olarak herhangi bir şeyin/nesne varlıktan soyutlanması ile oluşan varlık-mahiyet ayrımı mümkün değildir. Nitekim İbn Hazm’ın bilgi anlayışı göz önünde bulundurulduğunda yaratıcının doğasını bilinmeyen bir alana bırakan ve insan bilgisini sınırlayan yaklaşımını anlamak mümkün hale gelir.

2.2.Kategoriler: Müfred İsimler Kitabı

İbn Hazm, en yüksek cinsler olarak kategorileri *Müfred İsimler Kitabı* başlığı altında incelemektedir. Bu adlandırmanın, *Kategoriler* ile bileşik isimler anlamına gelen *Peri Hermenias*’tan hangisinin önce geldiğine dair ki tartışmaya kasıtlı veya

the Created Corporeal World”, **Harvard Theological Review**, Volume: 112, Issue: 4, October 2019, s. 542-543.

³⁹⁹ İbn Hazm her ne kadar Eşari kelimacılarla aynı sonuçlara ulaşmışsa da bunu atomculuğu reddetmek ve mantıkla açıklama geliştirmek gibi önemli yöntemsel farklılıklara işaretler yapmaktadır. Bkz. Akhtar, **a.g.e.**, s. 545.

⁴⁰⁰ Akhtar, **a.g.e.**, s. 546, 551, 553.

kasıtsız bir cevap niteliği taşıdığı söylenebilir.⁴⁰¹ Yunan dilinde on kategori (mekûlat) anlamına gelen *Kategorias*,⁴⁰² Aristoteles'in mantık eseri olan *İsagoci*'nin ilk kitabıdır.⁴⁰³ İbn Hazm geleneğe tabi olarak kategorilerin on tane olduğunu belirtse de *cevher, nitelik, nicelik ve izafet* kategorilerinin⁴⁰⁴ ilkler (الأصول) olarak mütekaddimin tarafından kabul gördüğüne dikkat çeker.⁴⁰⁵ Bununla birlikte bölümdeki ilgili açıklamaların; i. *Birinci Mukaddime*, ii. *İkinci Mukaddime: Kelamın Kısımları ve Manaları*, iii. *el-Mekûlatu'l-Aşar (Kategoriler)*, iv. *Terimlerin Açıklanmasına Dair*, v. *Hareket Konusu* şeklinde müstakil alt başlıklara ayrıştırılması incelenen meselelerin odağını takip etmeyi kolaylaştırmaktadır.⁴⁰⁶

En geniş yüklem (yüklem formları) olan kategoriler, çokanlamlılık içerisindeki varlığa (*ti esti*) yönelik soru (*ti estin*) yardımıyla varlığa ilişkin bir sınıflama yapmaktadır. Dolayısıyla varlığın varlık olmak bakımından ne olduğuna dair *ti estin* sorusuyla ilk tanımın yapıldığı yer *Kategoriler* kitabıdır.⁴⁰⁷ Bununla birlikte tartışmanın merkezinde yer alan önemli problemlerden biri kategorilerin neyi sınıflandırdığıyla ilgilidir. Söz konusu kitabın güvenilirliğini sorgulatacak ölçüde farklı cevap ve perspektiflerin gelişmesine olanak sağlayan tartışma kategorilerin

⁴⁰¹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 200.

⁴⁰² Kategori, *predicate* (veya predication) yani *yüklemleme* anlamına gelir. Aristoteles on kategoriye yüklemleme veya varlığın (being) türleri olarak iki şekilde kullanmaktadır. H. W. B. Joseph, **An Introduction to Logic**, Oxford, 1906, s. 35-36.

⁴⁰³ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 108.

⁴⁰⁴ Aristoteles *Kategoriler* ve *Topikler*'de kategorilerin on tane olduğunu belirtirken *Metafizik*'de ise sekiz madde şeklinde listelemektedir. Giorgio Pini, **Categories and Logic in Duns Scotus**, Brill, Leiden, 2002, s. 2; Aristoteles'in on kategorisiyle karşılaştırıldığında Stoa mantığında *cevher, nitelik, durum* ve *izafet* şeklinde dörtlü bir kategori şeması kabul edilmektedir. Benson Mates, **Stoic Logic**, University of California Press, London, 1961, s. 18 vd.; Fârâbî ise kategorilerin sayısını on olarak ifade etmekle birlikte farklı sayılarda olabileceğine dair kayıt düşer. Fârâbî, **Harfler Kitabı**, Litera Yay., 2. bs., 2013, s. 34; Kategorilerin sayısı ile ilgili bu farklı yaklaşımlar, kabullerin gerekçelendirilmesine dair (özellikle geç antik dönem Aristoteles yorumcuları olan Iamblichus, Ammonius ve Simplicius'dan söz edilebilir) tartışmaları da beraberinde getirmektedir. Gary Gabor, "The Justification and Derivation of Aristotle's Categories in Ammonius and Simplicius", **Quaestiones Disputatae**, Vol. 4, No. 2 (Spring 2014).

⁴⁰⁵ "نذكر المتقدمون أنها عشرة ثم حققوا فقالوا: إن الأصول منها أربعة" Bkz. İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 81.

⁴⁰⁶ Her bir başlık altındaki meselelerin detaylı analizi tezin kapasitesi açısından imkân sunmadığından genel açıklamalarla yetinilecektir.

⁴⁰⁷ İbn Sînâ öncesinde kategorilerle ilgili Arapça olarak telif edilen eserler incelendiğinde daha ziyade *Kategoriler*'in konu ve terminolojisine yönelik çalışmaların yer aldığı görülmektedir. İbn Sînâ ise *Kategoriler*'de, suretin cevherliliğiyle ilgili ontolojik şemayı kendi perspektifinden Aristoteles'in *mevcut* tasnifine karşı *mevcutların sıfatlarının* tasnifi şeklinde sunarak kendi özgün şemasını ortaya koymaktadır. Üçer, **a.g.e.**, 164 vd.

nesneler, kavramlar veya lafızlardan hangisini konu edindiğine yöneliktir.⁴⁰⁸ Nitekim kategoriler bahsine eşsesli, eşanlamlı ve türemiş gibi dilsel ayrıştırmalarla başlanması eserin dilsel açıdan değerlendirilmesine imkân veren yorumların mihverini teşkil eder. Bununla birlikte yaygın görüş ise Aristoteles'in bazen dilbilimsel ve anlamsal ölçütlere göre bu sınıflandırmayı yapmakla birlikte asıl olarak şeylerle ilgili söylenebilecek yüklemeler olmaları açısından önemli gördüğü kabulüdür. Dolayısıyla sınıflandırılan nesnelere yönelik *söylenen şeyler* ve *olan şeyler* atfı farklı yorumlara açık kapı bıraksa da dilsel ayrıştırmaların şeylerin gerçek özelliklerine işaretle söz konusu edildiği kanaatini taşır.⁴⁰⁹ Nitekim *mevcutlara delalet etmesi bakımından lafızları* konu edinen semantik bir metin olarak anlaşılabilirliği gibi *-de bulunma* ve *-söylenme* açısından mevcutların tasnifine ilişkin dörtlü şema ise ontolojik yapısını ortaya koymaktadır.⁴¹⁰

İbn Hazm, kategoriler bahsine girişte isim ve tanımda ortak olma veçhelerinden hareketle müsemmaları sınıflandırırken cinsleri, türleri ve türlerin sınıflarını kapsayan beşli tasnifi Aristoteles'in *Kategoriler*'de ele aldığından farklı sunmaktadır.⁴¹¹ Bunlardan ilki, (i) bir müsemmanın isim ve tanımda diğer müsemmayla muvafık olması anlamında *mutevatı* (sinonim/eşit anlamlılık) veya İbn Hazm'ın diğer adlandırmasıyla *müttefika* isimlerdir. Buna örnek olarak “at ve at sözümüz gibi ya da canlı ve canlı” diyerek⁴¹² bu isimlerin müsemmada ve isimde muvafık olması şartını getirmektedir. Ancak *Kategoriler*'de hem insan hem de öküzün hayvan adıyla cinsin kendi altındaki türler için *mutevatı* kullanımını yüklemleme ilişkisi ile söz konusu edilirken⁴¹³ İbn Hazm'ın örnekler üzerinden açıklamasının farklı bir

⁴⁰⁸ Esra Çağrı Mutlu, *Kelimeler veya Şeyler: Aristoteles'in Kategorileri Neyi Sınıflar?*, **Dört Öge**, Sayı: 10, 2016; *Kategoriler*'in *Post Praedicamenta* olarak adlandırılan son bölümlerinin (10-15) ilk bölümlerle olan bağlantısız karakteri ile homonim, sinonim ve paronim gibi ilk bölümde ele alınan kavram incelemelerinin çalışmanın geri kalanıyla uyumsuz içeriği bu eserle ilgili yorumcuların uzak kalamadığı birçok tartışmayı barındırmaktadır. Son dönem bazı bilim adamlarının kategorilerin ontolojik bir inceleme olmaktan öte diyalektikle ilgili olduğu kanaatleri tartışmanın farklı bir yorumu olarak dikkat çekicidir. Bkz. Giorgio Pini, *a.g.e.*, s. 3-7.

⁴⁰⁹ Pini, *a.g.e.*, 5.

⁴¹⁰ Üçer, *a.g.e.*, 165.

⁴¹¹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 110.

⁴¹² İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 108.

⁴¹³ Aristoteles, **Kategoriler**, Çev. Saffet Babür, İmge Yay., 4. bs., 2016, s. 8; Aristoteles'in cins ve türlerle birlikte *ayrım*ları da *mütevâtı* isim kategorisinde değerlendirdiği görülmektedir. Bkz. Aristoteles, *a.g.e.*, s. 21.

vurguyu barındırdığı düşünülebilir. Zira bu isimler için şart koşulan “isim ve tanımda muvafıklık”, cins ve türler arasındaki mutevatı yüklemlemeyi anlamayı zorlaştırmaktadır.⁴¹⁴ Mutevatı isimlerden sonra Aristoteles’ten farklı olarak (ii) *muhtelif* (heteronim/ayrı anlamlı) isimleri inceleyen İbn Hazm bu isimleri, “müsemmanın diğer bir müsemmaya isim ve tanımda muhalif olması” şeklinde tanımlamaktadır (“adam” ve “at” örneği). Daha ziyade *mütebayin* olarak adlandırılan bu isimler tanımdan da anlaşılacağı üzere aralarında hiçbir ortaklığın olmadığı isimlerdir.⁴¹⁵ Üçüncü olaraksa, (iii) bir müsemmanın diğer müsemmaya isimde muvafık tanımda muhalif olduğu *müşterek* (homonim/ eşsesli) isimlerden bahsedilmektedir (en yüksekte uçan kuşa, atın ayak tırnağına ve gökteki yıldıza “nesr” denilmesi gibi).⁴¹⁶ Bu lafızlarda anlamın tüm lafızlar için genel bir şekilde ve eşit düzeyde nispeti, öncelik söz konusu edilmeksizin vazını mümkün kılar. Nitekim İbn Hazm özellikle münazara ve sofistikt tartışmalarda anlam karmaşasına elverişli yapısı nedeniyle homonimlerin anlaşılmasını önemli görmektedir.⁴¹⁷ (iv) Bir müsemmanın diğer bir müsemmaya tanımında muvafık isminde muhalif olması bakımından *müteradif* isimler ise bir türün tüm fertleri için eşanlamlı kullanıma sahiptir (“kedi” için “zinver”, “sayven” ve “hırr” kullanımı).⁴¹⁸ Son olaraksa (v) “bir müsemmanın diğerine tanımda veya kendi türüne ait olan isimde muhalif olması” anlamında *müştak* (paronim/türemiş) isimler yer alır. Bu isimler, kendilerine izafe edilen ve ortaklığı gerektiren bir sıfatta müşterektirler. Bu sıfat ise ister hâl ister yapı (هيئة) olsun cisimsel veya nefsanî şekilde gelir (“beyaz elbise” ve “cesur adam” gibi).⁴¹⁹

Aynı bölümün *Kelâmın Kısımları ve Manaları* bahsinde İbn Hazm, kelamı müfred ve mürekkep olmak üzere iki kısımda inceleyerek Aristoteles’in “kimi söylenenler bağlantıyla, kimi bağlantısız söylenir”⁴²⁰ açıklamasına eşdeğer bir

⁴¹⁴ "إما أن يكون المسمى يوافق المسمى الثاني في اسمه وحده" İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 109.

⁴¹⁵ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 108.

⁴¹⁶ A.y.

⁴¹⁷ A.y.

⁴¹⁸ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 110.

⁴¹⁹ A.y.; Bu tasnifin haricinde müsemmanın zatı ve tanımına yahut herhangi bir ferde isim olan *mahsus isimlerden* bahsedilir ki; bunlar birini diğerinden ayırt etmek için bazı müsemmalara veya şahıslara vaz edilmiş isimlerdir. Nahivcilerin *alem isimler* dedikleri bu isimler, vâzının tercihiine göre değişiklik gösterdiğinden sabit bir şekilde karar kılmaz. İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 110.

⁴²⁰ Aristoteles, **Kategoriler**, s. 8.

değerlendirmede bulunur. Buna göre *müfred* kendisinden başka bilgi vermeyen şey iken, *mürekkep* sahih haber verendir. Mürekkebin (a) haber, (b) istihbar, (c) nida, (d) rağbet ve (e) emir⁴²¹ kısımları vardır ve bunlardan sadece haber, doğrulama ve yanlışlamaya konu olmaktadır.⁴²² Söz (*kavl*) anlamıyla haberin zaruri bilgi ve ikna karakteri; i. aklın ilkeleri ve duyu organlarıyla biliniyor olması, ii. doğruluğu sabit mukaddimelerden meydana gelmesi, iii. doğruluğu burhanla sabit sadık bir kişinin nakletmesi ve iv. sıdk üzere birçok kişinin ortaklaşa nakletmesi ile söz konusu edilir.⁴²³

İbn Hazm'ın aynı bölümde ele aldığı ikinci önemli konu, Aristoteles'in cevher ve araz kavramlarını açıklamayı amaçladığı *konuya söylenme* ve *konuda olma* ile ilgili araştırmasını kendi kavramsal araçları çerçevesinde değerlendirmesi üzerinedir. Nitekim bu, İbn Hazm'ın söz konusu mantıksal terimleri takrîb olgusu bağlamında kendi dil dünyasının aşına olduğu kavramlarla revize etme girişimidir.⁴²⁴ Ayrıca bu tebdil işlemiyle literatür açısından söz konusu kavramların kullanım alanının yaratan-yaratıcı ayrımında netlik kazandığını da söyleyebiliriz. Buna göre öncelikle isimleri; (a) hâmile-nâite/sıfatlayan yükleyici konu, (b) minute-hâmile/sıfatlanan yüklenici, (c) nâite-mahmule/sıfatlayan yüklem ve (d) minute-mahmule/sıfatlanan yüklem olmak üzere şeyler ve sıfatları doğrultusunda tasnif etmektedir.⁴²⁵ Sonrasında ise *haml*/yüklemlemenin; yüklem kaplamının konudan daha genel ve eşit olduğu *cevheri* yüklemleme ile yüklem kaplamının konuya nispeten genel, eşit ve özel olabileceği *arazi* yüklemleme hakkında bilgi verilmektedir. Yüklemlemenin kendi içinde detaylandırılmış şekli ise şöyledir: (i) *Cevheri yüklemleme*; i₁: genel cevheri yüklemleme (insan canlıdır), i₂: eşit cevheri yüklemleme (canlı hayattadır). (ii) *Arazi yüklemleme*; ii₁: genel arazi yüklemleme (zenci siyahtır), ii₂: eşit arazi yüklemleme (insan gülerdir), ii₃: özel arazi yüklemleme (bazı insanlar doktordur) ve ii₄: özel arazi

⁴²¹ Emir bazen haberi de kapsamaktadır. Nitekim “bunu yap!” sözü, “sen bunu yapmak zorundasın” anlamını barındırmaktadır. İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 112; Emrin kısımları ve bağlantılı olarak nehiy hakkındaki açıklamalar için bkz. İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 116, 118.

⁴²² İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 112, 114.

⁴²³ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 114, 116.

⁴²⁴ Tâhâ Abdurrahman, **a.g.e.**, s. 135.

⁴²⁵ *Nâite*, kendi altındaki topluluğun tüm fertlerinin isimlendirildiği şeydir. *Minute* ise bir tek isimle isimlenen topluluk anlamına gelmektedir. *Hâmile*, kendi kendine kaim ve başkalarını taşıyan *mahmule* kendi kendine kaim olmayan demektir. İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 116. Bu durumda *nâite* *tümel*, *minute* *tikel*, *hâmile* *cevher* ve *mahmule* ise *araz* kavramlarının İbn Hazm literatüründeki (bazı) karşılıkları olduğu söylenebilir.

yüklemleme (bu şahıs Zeyd'dir). Ayrıca modalitelerine göre iii₁: Mümkün yüklemleme (insanlar siyahtır), iii₂: Zorunlu yüklemleme iii_{2a}: genel zorunlu yüklemleme (canlı hayattadır), iii_{2b}: eşit zorunlu yüklemleme (insan gülerdir), iii₃: Mümteni olandan olumsuzlama (insandan cansızlığın olumsuzlanması) şeklinde tasnif edilir.⁴²⁶ Şey ve sıfata dayalı isimler ile yüklem türlerinden bahsedildikten sonra İbn Hazm kendi kendine kaim olan *hâmil* ile kendi kendine kaim olmayan *mahmul* üzerinden⁴²⁷ kavramsal ayrımlarını dikkate alarak mevcutları dörtlü bir şema üzerinden şu şekilde açıklamaktadır:

(i) İlk olarak *tümel-cevhere* tekabül eden *hâmile-nâite* şeylerden bahsedilmektedir. Buna, "tümel insan/الإنسان الكلي" örneğini veren İbn Hazm, bu varlık kategorisinin tüm insan fertlerine teşmil edilmesi anlamında nâite, sıfatlarını ihtiva etmesi dolayısıyla da *hâmile* olarak adlandırıldığını belirtir.⁴²⁸

(ii) İbn Hazm'ın zikrettiği ikinci tür ise *tikel-cevher* anlamında *hâmile-menutedir*. "Zeyd", "Amr'ın devesi" gibi cevheri varlığı (الأشخاص الجوهرية) olan fertlerin dikkate alındığı bu varlık türünün hepsi "kendilerini kapsayan bir isim" ile minute olarak adlandırılırlar.

(iii) Bir diğer mevcut türü olan *tümel-arazın* İbn Hazm literatüründeki karşılığı *mahmule-nâitedir*. "İlim" örneğinde olduğu gibi altında pek çok türün olduğu kavramlar bu kategoriye dâhil edilir. Altındaki tüm konu ve meselelere nâit olan ilimlerden her bir tür nâite-mahmule kategorisine örnek olarak verilebilir.⁴²⁹

(iv) Son olarak *mahmule-menûte* yani *tikel-arazda* ise *tümel-araz* örneğiyle bağlantılı olarak her bir kişinin kendine özel ilmi gösterilebilir.⁴³⁰

⁴²⁶ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 116, 118.

⁴²⁷ "Bil ki hâmil, kendi kendine kaim olandır. Mahmul ise kendi kendine kaim olmayandır. Kendi kendine kaim olan bir şeyin kendi kendine kaim olmayan bir şey olması muhaldir ve aklen tasavvur edilemez." İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 122.

⁴²⁸ İbn Hazm, *tümel/küllî* kavramının yerine bazen *mutlak* sözcüğünün kullanılabileceğini belirtir. İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 120.

⁴²⁹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 116, 120.

⁴³⁰ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 116-122.

İbn Hazm on kategoriye incelediği *el-Mekûlatu'l-Aşar* bahsinde ilk olarak *cevheri* (οὐσία, Lat. substantia, essentia, existentia, İng. substance)⁴³¹ ele almaktadır. Zira diğer kategoriler kendi kendine kaim olan cevhere yüklenirler. Cevherin resm yoluyla tarifi, daha önceki bölümlerde de ifade edildiğine benzer olup “kendi kendine kaim, zıt sıfatları kabul edebilen ve onları zatında taşıyan” her şeydir. Buradaki taşıyıcı ifadesi ile Allah’ın cevher olarak adlandırılmayacağı gerekçelendirilmiş olmaktadır. Bununla birlikte cevherin, cinslerin cinsi olarak on kategorinin ilki mahiyetinde nasıl yüklendiğine ilişkin herhangi bir değerlendirme ortaya konulmamıştır. İbn Hazm, öncekilerin açıklamaları kaydını düşerek birinci-*hakiki* cevherler anlamında cevherlerin fertlerini göstermektedir. Cevherliğin hakikati açısından vurgu, Aristoteles’in *Kategoriler*’indeki “o halde ilk varlıklar olmadığına başka bir nesnenin olması olanaksızdır” cümlesiyle eşdeğerlik taşır.⁴³² İbn Hazm, cins ve türlerin cevherliğinin birincil cevherlerle ilişkisine dair açıkça herhangi bir görüşe yer vermez. Bununla birlikte cins ve türlerin ikincil cevherler olarak adlandırıldığına işaretlerle birincil ve ikincil arazlar da bu minvalde değerlendirilmektedir.⁴³³ Cevherlerde zıtlığın bulunmaması durumunu da ele alan İbn Hazm, zıtlığın sadece nitelenen şeyin keyfiyetinde olabileceğini belirtir. Buna göre cevherde daha şiddetli veya daha zayıf gibi özelliklerin kabul edilmesi muhaldir.⁴³⁴

İbn Hazm, konu sunumlarındaki genel tarzı itibariyle *nicelik/kemmiyyet* (ποσόν/τὸ ποσόν, Lat. quantus/quantitas, İng. quantity)⁴³⁵ bahsinin girişinde ilk olarak “öncekilerin” dediği mütekaddim filozofların görüşlerine yer vererek başlamaktadır. Ancak önemli olduğu düşünülen kategorilerin öncelik-sonralığına ve birbirleriyle ilişkili olabilecek sıralamasına yönelik yaygın tartışmaya dair kanaat vaz etmez. Bu bakımdan nicelik kategorisinin cevher kategorisinden hemen sonra gelmesiyle ilgili açıkça herhangi bir açıklama veya gerekçelendirme çabası görülmemektedir. İlk olarak bu bahiste İbn Hazm, kendinden önceki filozofların görüşlerine atıfla niceliklerin yedi tane olduğu bilgisini verir. Söz konusu nicelikler: sayı, cisim, yüzey,

⁴³¹ Peters, **a.g.e.**, s. 274-275.

⁴³² Aristoteles, **Kategoriler**, s. 15.

⁴³³ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 124.

⁴³⁴ Aristoteles, **Kategoriler**, s. 15-17; İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 126.

⁴³⁵ Peters, **a.g.e.**, s. 311; “Nicelik, toplamının kendisinden bir cüz ile muktedir olmaya imkân bulduğu her şeydir.” Fârâbî, **a.g.e.**, s. 93.

hat, mekân, zaman ve sözdür (kavl). Bu yedi nicelik, Aristoteles'in *Kategoriler*'inde de görüldüğü şekliyle *muttasıl/sürekli* ve *munfasıl/süreksiz-ayrık* olmak üzere başlıca iki kısımda incelenmektedir. Muttasıl, ortak faslı olan şeydir ve belirlenen yedi niceliğin beş tanesini (cisim, yüzey, hat, mekân ve zaman) kapsar. Munfasıl ise ortak faslı olmayıp tertibi olan şeydir. Sayı ve söz bu türde yer almaktadır. Niceliğin zikredilen bölümlenmeden başka konumu olanlar ve olmayanlar şeklinde ikili bir taksimi daha vardır. Konumu olanlardan kasıt cisim, yüzey, hat ve mekân gibi parçaların sabitliğinin konu edinilmesidir. "Çünkü bunların her birinin parçaları, sayılabilir olmak ile sabittir." Konumu olmayan nicelikler ise zaman, sayı ve sözdür. Bu türdeki nicelikler sabit ve devamlı olmayıp henüz ortaya çıkmamış madum parçalarından bahsedilebilir.⁴³⁶

Gerçek anlamda nicelik, İbn Hazm düşüncesinde *sayıyı* ilke edinmektedir.⁴³⁷ Buna göre örneğin uzunluk, derinlik ve genişliği olan tüm şeyler olarak *cisim*,⁴³⁸ "daha az veya daha çok bir ölçüm ile üzerinde ittifak edilen bir sayı" olması sebebiyledir. Ayrıca cismin parçalandıktan sonraki cüzlerinin sayılabilir niteliği bu doğrultudaki argümanı olumlar.⁴³⁹ Bu bağlamda yine cismin altı cihetinin, *yüzeyin* sayılı bir miktarının olması ayrıca *yüzeyin* bittiği son çizgi olması yönüyle *hattın* ölçülebilir ve sayılabilir bir alanından bahsedilebilmesi nicelik kategorisini temelde sayıyla açıklayan İbn Hazm'ın düşüncesini destekler mahiyettedir.⁴⁴⁰ Kendisi bir cisim olan *mekânın* sayıyla ilişkisi ise belirli bir alan ve uzunluğa sahip olmasıyla açıklanmaktadır. *Zamanın* sayıdan ayrı düşünülmemesi ise şimdiki, geçmiş ve gelecek zaman kavramlarıyla açıklanır. Nitekim cismin hareketli veya hareketsiz kalma müddetiyle ilgili olan zaman, hareketin sayılabilir karakterine bağlıdır. Bu bakımdan "sayı, zaman için lüzumludur."⁴⁴¹ Nicelik kategorisinde yer alan *munfasıl* nitelikteki söze gelince, bununla beste ve nağmeler ile sözün anlamlarının sayıları kastedilmektedir.

⁴³⁶ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 136-138.

⁴³⁷ Aristoteles, *Kategoriler*, s. 27; كمية على الحقيقة الذي لا كمية "فنقول: إن القسم الذي هو العدد من هذه السبعة هو الكمية على الحقيقة الذي لا كمية" غيرہ.

⁴³⁸ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 130.

⁴³⁹ A.y.

⁴⁴⁰ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 130,132.

⁴⁴¹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 132.

İbn Hazm'a göre nefis sahibi olan veya olmayan tüm cisimlere arız olan her şey anlamındaki *nitelik/keyfiyyet*,⁴⁴² cevher hariç diğer dokuz kategorinin tümüne genelleştirilebilir. Ancak “nasıl” ile kendisine sorulan şeye yönelik cevap mutlak anlamda kuşatıcı değildir. Nitelikler, i. *cisimsel* ve ii. *nefsani* olmak üzere ikiye ayrılır. Bunlar da kendi içinde ortaya çıkması mümkün olan *bilkuvve* ile duyular veya akıl aracılığıyla bilinenler anlamında *bilfiil* olmak üzere iki kısımda incelenmektedir. Bundan hariç ayrı bir sınıflandırma olarak nitelikler, *hâl/durum* ve *hey'et/yapı* şeklinde farklı iki kısımda inceleme konusu edinilmektedir. Hâl sevinç, kalkma, oturma gibi aniden ortaya çıkan ve hızlıca yok olan şeylerdir. Hey'et/yapı ise bulunduğu şeyden ayrılmayandır; ancak yokluğu vehmedilebilir. Mavinin maviliği, acelecinin doğası ve benzeri şeyler buna örnektir. İbn Hazm'a göre cisimsel nitelikler duyu organları altında değerlendirilir ve ikili bir taksim söz konusudur. İlki, zıddı ile karşılaşınca onu kendi doğasına dönüştüren fâil, ikincisi ise bu dönüştürücülüğün az olduğu durumdur. Cisimsel niteliklerin duyusal anlamda detaylı incelemesini yapmaya çalışan İbn Hazm, meseleyi “akıl, duyu organlarının idrak ettiklerinde onlara ortaklık eder” ancak “pek çok şeye delalet etme ve pek çok şeyi idrak etme noktasında duyulardan ayrılır” diyerek duyu-akıl ilişkisindeki perspektifiyle açıklamaktadır.⁴⁴³

Nitelik kategorisinden sonra *izafet/görecelik* (πρός τι/pros ti, Lat. relatio, İng. relation)⁴⁴⁴ kategorisini inceleyen İbn Hazm, bu kategoriyi Aristoteles gibi nicelik kategorisinden sonra değil Fârâbî'yi takip ederek nitelik kategorisinden sonra ele alır.⁴⁴⁵ İzafet, “var olması, diğerinin varlığına bağlı olan iki benzer şeyin birbirine olan nispeti” şeklinde tanımlanmaktadır.⁴⁴⁶ Burada felsefi düşünceden farklı bir biçimde izafetin mantığın konusu olarak somut, sayılabilir ve ölçülebilir bir alanda sınırlandırıldığı görülür. Bu iki şeyden birinin varlığı diğerinin varlığına bağlı ancak onların dışında izafetle oluşan bir sübut yani üçüncü bir anlam içermektedir.⁴⁴⁷ İzafet, *denk/nâzir* ve *denk olmayan/gayr-ı nâzir* olmak üzere iki kısımda incelenmektedir.

⁴⁴² İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 142.

⁴⁴³ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 146-154.

⁴⁴⁴ Peters, **a.g.e.**, s. 319-320.

⁴⁴⁵ Hüseyin Suphi Erdem, “Aristoteles ve İbn Hazm'a Göre Kategoriai ve Pros Ti-İzafet Bağlamında Kategorilerin Değerlendirilmesi-”, **Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi**, Yıl: 3, C. 3, Sayı: 6, Temmuz-Aralık, 2010, s. 26.

⁴⁴⁶ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 156.

⁴⁴⁷ Erdem, **a.g.m.**, s. 27.

Denk olan, izafe edilen iki şeyin hem isimde hem de izafette bir olması anlamını taşımasıdır. Buna örnek olarak “arkadaş”, “kardeş” veya “düşman” kelimeleri verilebilir. Denk olmayan da kendi içinde ikiye taksim edilir. İlki, sahip-köle ilişkisinde olduğu gibi, “izafe edilen iki şeyden her birinin izafetten önce zatı itibarıyla mevcut olduğu kısımdır.” İkincisi ise, birbirine izafe edilen iki şeyden birinin izafet ve izafetin diğer unsurundan önce zatı ile mevcut olması anlamındadır. “Baba-oğul” buna örnek olarak verilebilir. İzafet kategorisinin özelliklerinden bahsederken İbn Hazm, izafe edilen iki şeyin izafet isminde birbirlerine eşit olduğu vurgusunu yapar. Çünkü izafetin gerektiği bir durumda izafe edilen şeylerden birinin zikredilmesi diğerinin de varlığını zorunlu kılmaktadır. Bir diğer önemli nokta ise hükmü doğru uygulandığı takdirde izafetin diğer tüm kategoriler için geçerli olabileceği düşüncesidir. Ancak burada dikkati gerektiren şey, izafetin söz konusu olduğu lafzın tayinindeki doğruluktur. Bundan dolayı mütekaddim filozoflar “izafet bütün mekûlatta tabii olarak değil de arazi olarak mevcuttur” demişlerdir. Buna göre lafız her durumda izafeti gerektirmez. Yani izafette özsel bir varoluş zorunluluğu yoktur. Nitekim “kuş, kanat ile kuştur” ifadesi bu bağlamda doğru değildir. Çünkü deve kuşu gibi kanatlı olup uçamayan kuş türleri de vardır. Dolayısıyla “kanatlı kanadıyla kanatlıdır.”⁴⁴⁸ Kanat, “bizzat kendinin kendiliğidir (varlığıdır).” Yani kanadın bizzat kendisi olarak kanat olması sözü doğru kabul edilir.⁴⁴⁹

İbn Hazm kategorilere dair açıklamalarında izafet konusuna özel bir ehemmiyet atfeder. İzafetin temel kategoriler (cevher, nicelik, nitelik ve izafet) sınıflandırmasında⁴⁵⁰ yer alması tüm varlıkları kuşatan bir kategori olması bakımından düşünüldüğünde diğer kategoriler içerisindeki statüsü anlaşılır hale gelmektedir. Bununla birlikte izafet konusu, varlığın zatının zat olarak değerlendirilmesi açısından tanım ve hükümle ilgili dikkat gerektiren şu önemli tartışmaya işaret eder: “Fiilinden dolayı bilinen fail, cisimdir” önermesi Allah’a atfedilince “Allah cisimdir” şeklinde bir akıl yürütme aslında doğru değildir. Çünkü fail, fiiliyle faildir. Dolayısıyla;

⁴⁴⁸ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 156-160.

⁴⁴⁹ Erdem, **a.g.m.**, s. 30.

⁴⁵⁰ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 81.

“Varlığın zatı zat olarak bir değerlendirme konusu olmalıdır. Zattan sudur eden fiiliyat ve zata izafe edilen hususlar bizatihi zatla kaim değildir ve zatın tanımını içinde düşünülemezler. Bu prensipten hareketle, varlığın kavramsal alanda açılımını sağlayan tümeller arasındaki ilişkileri izafetle izah mümkündür ancak bizatihi zatın hakikati izafetle tanımlanamaz.”⁴⁵¹

Buna göre zat ve şeylerin kendi gerçeklikleri açısından değerlendirilmesi ve izafet kategorisi açısından düşünüldüğünde bu noktadan hareket edilmesi esastır. Nitekim doğru yargının formel karakteri haricinde ontolojik ve epistemolojik mahiyetler açısından dikkatli yaklaşım, fıkıh (hukuk) ilmi dahilindeki akıl yürütmeler ve doğru yargılar oluşturmada önemlidir.⁴⁵²

İbn Hazm, izafetten sonra *zaman* (χρόνος/khrónos, Lat. tempus, İng. time)⁴⁵³ kategorisiyle devam eder. Zaman “cismin durgun veya hareketli olarak geçirdiği müddettir.” Bu bakımdan cisim ve zaman arasında nispet söz konusudur. İbn Hazm şimdiki, geçmiş ve gelecek üç zamandan hangisinin öncelikli olduğu konusunda içerik bilgisi vermese de önemli tartışmalar olduğuna işaret ederek kendi görüşünü vazeder. Fiilin, bir müddette gerçekleşen hareket ve sükûnundan ibaret olan mevcut şimdiki zaman ona göre tüm zaman kategorilerinin ilki konumundadır. Geçmiş ise gelecekte daha fazla tahakkuk sahibidir, çünkü mevcuttur. “*Geçmiş* mukim olduğu/hüküm sürdüğü esnada *mevcut*, *sabit*, *doğru*, *hakikat* ve *şeydir*.” Geçmiş ile gelecek arasında bir fasıla olan *an*, mukim zamandır. Buna göre zamandan mevcut olan sadece andır.⁴⁵⁴ “Zaman; cisimden, hareket veya sükûn niteliğinden ve hareket ve sükûnun parçalarının sayısından oluşmuştur. Cismin hareketli ve hareketsiz kalma süresi olarak zamanın ortak ayrımı olan “an”, geçmiş zamanın sonu ile gelecek zamanın başlangıcı olarak nicelik kategorisinin muttasıl kısmına dâhil edilerek incelenir. Bununla ilgili olarak diğer dillerde şimdiki zamana delalet eden müstakil yapı Arapçada olmadığı için şimdiki zamana delalet eden fiil yapısının gelecek zamana da delalet ettiği kabul edilir.”⁴⁵⁵

⁴⁵¹ Erdem, **a.g.m.**, s. 31.

⁴⁵² Erdem, **a.g.m.**, s. 32.

⁴⁵³ Peters, **a.g.e.**, s. 188.

⁴⁵⁴ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 162,164.

⁴⁵⁵ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 128-136.

“Nerede” sorusuna cevap mahiyetindeki *mekân*ın oluşması, bir cismin diğer bir cisme izafeti ile mümkündür. Şöyle ki, “mekânın yüzeylerinden birisi, konumlananın mekândaki yer alışına göre onun yüzeylerinden birine veya birazına yahut tamamına mülâki olur.”⁴⁵⁶ Buna göre konumlananı olmayan anlamındaki halâ batıldır. Mekân ve mekânda konumlanan şeyin izafet kabilinden olması nedeniyle mekân, mekânda yer tutan ile mevcuttur. Mekânda konumlanan şey anlamındaki *mütemekkin* ise iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi, mekânın kendi içinde konumlanan şeyin şeklini almasıyken ikincisi bunun tam tersidir. İlkine, suyun içinde bulunduğu kabın şeklini alması örneği verilebilir. İkincisi de cismin havada olması gibidir. Bu durumda cismin havadaki mekânı, cismin suretine tabidir.⁴⁵⁷

İbn Hazm, *durum/nusbe* kategorisinin aslında niteliğe dâhil olduğunu belirtir. Ancak mekânda yer tutan şeyin, ilgili mekândaki hey’etini ifade etmek için bu kategori söz konusu edilmiştir.⁴⁵⁸

İyelik/mülkiyet kategorisi, izafetin cevhere sahip olan kısmıyla ilgilidir. Mal ve benzeri şeyler bunun altında değerlendirilir. Buna göre “falancanın eli ve ayağı vardır” gibi bazıları tarafından iyelik kapsamında değerlendirilen sözler hakikati ifade etmez.⁴⁵⁹

İbn Hazm *fâil/etki* kategorisini, “kendi halinde veya iradeli bir cismin başka bir cisme olan etkisi” şeklinde tanımlar. Bu etki, şeyi (i) olduğu türden kendi doğasına dönüştürerek, (ii) bazı niteliklerinde dönüşüm gerçekleştirerek veya (iii) ayak duran kişinin yaptığı gibi mücerred fiil anlamında bir dönüşümle ortaya koyar. Fiilde, bittikten sonra etkisi devam eden ve bittikten sonra etkisi devam etmeyen olarak iki kısımda incelenir. Fâil ve münfail iki cevher ve nitelikten oluşur.⁴⁶⁰

⁴⁵⁶ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 166.

⁴⁵⁷ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 166-172.

⁴⁵⁸ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 172.

⁴⁵⁹ **A.y.**

⁴⁶⁰ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 174.

Münfail/edilgi ise fiili kabul etmeye hazır olan şeydir. Yani, bir şeyin tabiatının kabule açık oluşuyla ifade edilir. Münfail, kendisine etki eden fâile etkide bulunur ancak bu etki oldukça azdır.⁴⁶¹

Buna göre İbn Hazm'ın kategoriler bahsine dair yaklaşımında esas eksenini oluşturan mülahazadan birincisine göre, (i) İbn Hazm her ne kadar Aristoteles'in incelemiş olduğu tüm kategorilere müstakil başlıklar altında açıklamalarında yer verse de bazı kategorileri diğerlerinin kapsamına dâhil ederek kategorize etmektedir. Zira "geriye kalan altı tane, bu zikredilen dört taneden oluşmaktadır...Bazısı bazısına eklemekle oluşurlar."⁴⁶² Örneğin *durum/nusbe* kategorisi ona göre "bir *nitelik(tır)*" *iyelik/mülkiyet* (kategorisi) ise "doğru bir *izafettir*."⁴⁶³ (ii) Nicelik kategorisiyle ilgili detaylı açıklamalar yapan İbn Hazm, felsefecilerin mevzubahis ettiği yedi nicelik türünden sadece sayı için "gerçek anlamda nicelik" olarak bahseder. Sayı dışındakiler ise sayıyla ilişkisi kapsamında ve özellikle cisim/cirme nispetle işlenmektedir.⁴⁶⁴ Bu yaklaşım İbn Hazm'ın varlık anlayışını yansıtmaktadır. Çünkü ona göre âlemdeki mevcud-yaratılan her şeyin "küçük veya büyük bir boyutu vardır."⁴⁶⁵ Cevherin cisim şeklinde değerlendirilmesi de dikkate alındığında düşüncesinde metodik altyapıyı oluşturan kavramların orijinalitesi ve temel hareket noktası anlaşılmış olur.

2.3. Önergeler Mantığı

İbn Hazm, *et-Takrîb*'in *Kitâbü'l-Ahbâr* başlığı altında incelediği önerme bahsinin girişindeki kısa açıklamada, kitabın konusunun birleşik isim araştırması⁴⁶⁶ olduğunu belirterek *Peri Hermenias* adlandırmasını bu minvalde değerlendirir. Bununla birlikte kitabın başlığıyla ilgili tartışmalar farklı yorumlara açık bir konudur.⁴⁶⁷ Bazı Skolastikler ve Aristoteles yorumcuları *Interpretatione*'a ilişkin

⁴⁶¹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 176.

⁴⁶² İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 80.

⁴⁶³ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 172.

⁴⁶⁴ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 128-130.

⁴⁶⁵ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 128.

⁴⁶⁶ "وهو الأسماء المجموعة إلى غيرها وتسمى المركبة" İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 201.

⁴⁶⁷ Tercüme edilen dillerdeki karşılıklarının (Latince *Interpretatione*, İngilizce *Interpretation*) Aristoteles'in amaçladığı anlama uygun olup olmadığı tartışmasıyla birlikte Skolastiklerin Rodoslu Andronicus'a yaptıkları atıflardan onun da eseri *On Interpretation* olarak bildiği gösterilmiştir. Ancak modern yorumcular başlığın orijinal olmadığı konusunda hem fikirlidir. Zira Aristoteles'in başlıkla neyi kastettiği açık olmayıp diğer çalışmalarında bu esere yönelik bir atıf da yoktur. Bkz.

“yorum” ve “iddia” anlamını eşdeğer kabul etmektedirler. Nitekim kitabın dile ilişkin bağımsız bir araştırma konusu olduğu yönündeki değerlendirmeler ise metne dair farklı perspektifleri gündeme getirir.⁴⁶⁸ Eser Arapça’ya *el-İbâre* olarak tercüme edilmiştir.⁴⁶⁹ İbare, genel anlamda konuşanla dinleyici arasında bir düşünceyi ifade eden tam söz demektir.⁴⁷⁰ Buna göre İbn Hazm’ın *el-İbâre* değil, *Kitâbü’l-Ahbâr* (Önermeler Kitabı) şeklinde başlıklandırması bir perspektif veya ima arayışını mümkün kılmaktadır.

İbn Hazm, kendisiyle *anlamın tam olduğu söz* cihetiyle *haberi* tavsif eder.⁴⁷¹ Dildeki haber cümlesinin mantıktaki önerme (kaziyye) karşılığı, doğru ya da yanlışlığı kabule uygun, olumlu veya olumsuz anlamda kesinlik ifade eden tam sözdür.⁴⁷² Önceki bölümde işaret edildiği üzere soru, nida, kasem ve temenni gibi sözler tam olmayıp kıyas gibi mantıksal işlemler için elverişli değildir.⁴⁷³ Bu noktada Tûsî’nin *Esâsu’l-İktibâs fî’l-Mantık* adlı eserinin ikinci bölümünde (*fî Ta’yîni’l-Kavli’l-Câzim ve Keyfiyyeti’t-Te’lif beyne el-Elfâzi’l-Müfrede*) müellef lafız olarak sözün takyidi (kavl-i şarih) ve haberi (kavl-i cazim) türleri incelenirken, kavl-i cazime dair ortaya konulan kavramsal ayrımların meselenin incelenmesinde önemli veri sağladığı söylemek mümkündür. Şöyle ki söz; (i) iki çelişikten birinin kesin olarak doğrulanmasını içermesi bakımından “kavl-i cazim, (ii) başka birine haber bildirme açısından “ihbar”, (iii) zati araz olarak tasdik ve tekzibi gerektirdiği için “haber”, (iv) iki anlamdan birini diğerine bağlaması veya bağlantıda vehmi izale yönüyle “hüküm”, (v) ispat veya nefiy ile kesinliği gerektirmesi ve bununla bir hüküm ihtiva etmesi açısından “önerme (kaziyye)” olarak adlandırılır.⁴⁷⁴ Buna göre her ne kadar önerme

C.W.A.Whitaker, *Aristotle’s De Interpretatione –Contradiction and Dialectic-*, Oxford University Press, 2007, s. 5.

⁴⁶⁸ Whitaker, *a.g.e.*, s. 6.

⁴⁶⁹ İshak b. Huneyn tarafından yapılan çevirinin dikkate alındığı şekliyle bkz. Aristoteles, *fi’l-İbâre*, (Mantık Aristo eseri içinde), Thk. Abdurrahman Bedevî, Matbûatu Kuveyt-Dâru’l-Kalem, 1980, s. 99.

⁴⁷⁰ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, Thk. Mustafa Hicâzî, C. XII, et-Turâs’ul-Arabî, 1973, s. 512.

⁴⁷¹ “Kelam/cümle ister uzun ister kısa olsun tamam oluncaya kadar önerme olarak isimlendirilemez.” İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 210.

⁴⁷² İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 206.

⁴⁷³ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 112.

⁴⁷⁴ Nasîru’d-Din et-Tûsî, *Esâsu’l-İktibâs fî’l-Mantık*, Çev. Molla Hüsrev, Tahk. Hasan eş-Şâfiî, Muhammed es- Saîd Cemâluddîn, C. I, el-Meclisu’l-A’la-es-Sekâfe, t.y., s. 88- 90; Önerme bağlamında *tasdik* kelimesi ise, “zihindeki veya lafızdaki yargı ile yargının kendisine dair olduğu varlık düzlemi arasındaki ilişki merkezli” bir kullanıma sahiptir. Ferruh Özpilavcı, *Fârâbî’nin Önerme Anlayışı*, Litera Yay., 2018, s. 176.

açıklaması bakımından örtüşen yakın anlamlar olsa da ibarenin (önerme ve kıyası oluşturan unsurlar bakımından) tüm bunları kuşatan daha genel bir kavram olması mümkündür. Whitaker'e göre ise skolastik birçok düşünür, yorumu iddia yani bir diğer anlamıyla önerme şeklinde kabul etmektedir. Bununla birlikte tekil terimlerin incelendiği *Kategoriler*'den *I. Analitikler*'deki kıyasa geçiş anlamında önermeleri anlamak da mümkündür.⁴⁷⁵ Netice itibarıyla aynı terimin farklı vecihleri söz konusu olmakla birlikte başlıklandırmayla ilgili İbn Hazm'ın bazı yaklaşımları dikkate aldığı düşünülebileceği gibi özellikle dilsel vurguya dayalı mantık terimi iması da tartışılabilir. Bununla birlikte birleşik isim araştırmasında temel bir form olarak haber cümlesinin tercihi de muhtemel görünmektedir. Nitekim Fârâbî'nin *Şerhu'l-İbâre*'de ilgili kelimeyi "tam sözlerin en önce geleni" şeklinde⁴⁷⁶ açıklaması, her ne kadar farklı terimler olsa da benzer anlamın gözetilmiş olmasını mümkün kılmaktadır.

Kitâbü'l-Ahbâr bölümü oldukça kısa bir tanıtımdan sonra⁴⁷⁷ *isim* ve *kelime* (fiil) ile önermede kuşatıcı bir kavram olarak kavıl (söz) açıklamalarına yer vererek başlar.⁴⁷⁸ Buna göre bileşik yapıdaki önermeden önce onu oluşturan unsurlar ve bu unsurların dilden ayrılan yönleri incelenmektedir. Bunlardan *isim*, "bir zamana delalet etmeyen ittifakla/uzlaşıyla vazedilmiş sestir; eğer parçalarına ayrıştırılırsa, parçaları bu ismin manasına delalet etmez" şeklinde tanımlanır.⁴⁷⁹ İbn Hazm, tanıtımda Aristoteles'i takip ederek ismin cinsi olarak sesi kullanmaktadır.⁴⁸⁰ *İsagoci* bölümünde sesin delalet eden ve etmeyen kısımlarına ilişkin açıklamasındaki "delalet eden

⁴⁷⁵ C.W. A. Whitaker, *a.g.e.*, s. 5-6.

⁴⁷⁶ Fârâbî, *Peri Hermeneias Büyük Şerhi Şerhu'l-İbâre*, Çev. Ferruh Özpilavcı, Litera Yay., 2015, s. 4, 9.

⁴⁷⁷ İbn Hazm, Fârâbî veya İbn Sînâ gibi bu eserin; (i) nispetine, (ii) diğer mantık kitapları arasındaki yerine ve bununla bağlantılı olarak (iii) *Kategoriler*'den önce gelmiş olmasına dair şarihlerin yorumlarıyla sonra gelmesinin gerekçelerine ilişkin açıklamalara yer vermez.

⁴⁷⁸ Aristoteles'in *Peri Hermeneias* kitabının girişinde delalet ve medlullerine dair açıklamalar yer alır. İbn Hazm ise bu konuyu *et-Takrîb*'in *Mukaddime* bölümünde ele almaktadır. Fârâbî *Şerhu'l-İbâre*'de İbn Sînâ da *Kitâbu's-Şifâ: el-İbâre* adlı eserinde Aristoteles'in yöntemine benzer şekilde bu konuyla başlamaktadırlar. Bkz: Aristoteles, *Yorum Üzerine*, Çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, 2. bs., 2002, s. 7 (16a 5); Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, s. 10-17; İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, Çev. Ömer Türker, Litera Yay., s. 11-16.

⁴⁷⁹ "الإسم صوت موضوع باتفاق لا يدل على زمان معين" İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 201.

⁴⁸⁰ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 8 (16a 20); "A name is a spoken sound significant by convention, without time, none of whose parts is significant in separation." Aristotle, *Categories and De Interpretatione*, Çev. J. L. Ackrill, Oxford University Press, s. 43; Arapça çeviride ise *lafız* kelimesi kullanılmıştır. "فالاسم هو لفظة دالة بتواطؤ" Aristoteles, *fi'l-İbâre*, s. 100.

mantıki sesler”⁴⁸¹ ifadesi, ismin cinsi olarak kullandığı sesin akledilire delalet yönü dikkate alındığında kastını açıklar niteliktedir. Bununla birlikte tanımdaki “ittifakla” kaydı ile ses tercihinin temellendirilmesi mümkün görünmektedir.⁴⁸² İsmi tanımlayıcıyla ilgili “bir zamana delalet etmeyen” açıklaması, fiilden farkını ortaya koyarken “parçaları ismin manasına delalet etmez” ifadesi ise hem tekil hem bileşik isimlendirmedeki kastın, müsemmanın kendisi olduğuna işaret eder.⁴⁸³ Dolayısıyla bu da ismin, üzerinde uzlaşılan (doğal seslerden farklı olarak irade ile) bir anlamının olduğu zihinsel süreçleri gündeme getirir. İşte bu noktada ismin tanımında yer alan “uzlaş” kaydı önemli hale gelmektedir. İbn Hazm, İshak b. Huneyn çevirisinde *tevatu* ile karşılanan “kata syntheke” kelimesini *ittifak* olarak kullanır.⁴⁸⁴ Bunu da “‘ittifakla vazedilmiş’ sözümüzden, dilcilerin çokça manaları, kendilerine delalet eden kısa lafızlar ile kısalttıkları ıstılahları kastediyoruz.” şeklinde açıklar. Dolayısıyla her müsemma için vazedilen isimlerin tüm dillerdeki delaleti aynıdır.⁴⁸⁵ Bu noktada yaygın kullanımdaki *tevatu* ile İbn Hazm’ın tercihi olan *ittifak* kelimeleri arasında kayda değer bir fark gözetildiğini söylemek mümkün değildir. Zira *Kategoriler*’deki isim sınıflandırmasında, “bir müsemmanın isim ve tanımda diğer müsemmayla muvafık” olması anlamında *tevatu* sözcüğünün isim ve anlam bakımından eşdeğer ikinci kullanımının *müttefika* olduğu belirtilmektedir.⁴⁸⁶ İsimlerle ilgili son olarak marife ve nekralar ile alternatif lafızlar işleviyle zamirlerden kısaca bahsedilmektedir.

İbn Hazm, önermelere giriş mahiyetinde temel kavramlara ilişkin açıklamalarına devam ederken isimden sonra ele aldığı *kelimeyi*, “ittifakla vaz edilmiş

⁴⁸¹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 58.

⁴⁸² Bu ayrımı *Şerhu'l-İbâre*’de tartışan Fârâbî, ismin cinsinin doğru tespiti noktasında lafız ve ses ayrımını nitelik ve nicelik kategorileri üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Zira ona göre lafız, nicelik türüne girerken ses nitelik kategorisinde olup harflerin cinsidir. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 17-18; Ancak Fârâbî’ye göre lafız, “uzlaş” kaydını içeriyorsa ismin cinsinin lafız olması uygun değildir, aksine ses olması gerekir. Çünkü ses bazen doğa ve bazen de uzlaşıyla meydana gelir. Lafız ise sadece uzlaşıyla mümkündür. Ancak hayvanların çıkardığı bazı seslerin bileşik şeylerden olduğu müşahade edildiğinde bu noktada uzlaş kaydı yerine oturmaktadır. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 20-21; İbn Sînâ ise tanımda sesin cins olarak kullanımına itiraz eder. Ona göre gerçek tanımlarda cins yerine maddenin kullanılması sorunlu bir yaklaşımdır. Buna bakımdan madde, madde ve suretten yapılan bir şeye ancak mecaz veya yanlışlıkla yüklenebilir. Dolayısıyla sesin cins değil madde olması, tanımda lafız kullanımını gerekli kılmaktadır. İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 18-19.

⁴⁸³ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 200.

⁴⁸⁴ Aristoteles, *fi'l-İbâre*, s. 100.

⁴⁸⁵ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 200.

⁴⁸⁶ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 108.

bir sestir. Lafzının bazı parçaları, manasının parçalarına delalet etmez. Ancak daha önce söylediğimiz gibi şimdiki zamana delalet eder” şeklinde müstakil yapısına işaretlerle tanımlamaktadır.⁴⁸⁷ Burada ön plana çıkan şey kelimenin; (i) ittifakla vaz edilen ses karakteri, (ii) lafzın parçalarının manaya delalet etmemesi ve (iii) şimdiki zaman vurgusudur. Aristoteles’in eylem tanımıyla koşut olduğu söylenebilecek bu tanımda, kelimenin bizzat müstakil manaya delalet niteliği onu isimle ortak anlamda buluşturmaktadır.⁴⁸⁸ Ayrıca kelimenin şimdiki zamana delaletini “geçmiş ve gelecek zaman fiilleri arasında”ki yapısına uygun olarak ele alan İbn Hazm, “yaptı” ve “oturdu” gibi fiilleri de bu minvalde cisimlerdeki tesiri ifade etmek için vazedilmiş isimler olarak telakki eder. Önermenin unsurları olarak bu kavramları mevzu-mahmul çerçevesinde ele alan İbn Hazm, haberin iki isimden meydana geldiğini söyleyerek *kelimeyi* ayrıştırıcı sıfat niteliği merkezinde yorumlamaktadır.⁴⁸⁹ Buna göre kelime şimdiki zamanın bizzat delaleti teyit edilerek bi’l-araz delalet hükmünde kabul edilebilecek geçmiş ve gelecek diğer zaman mefhumları “haber bir cüzü” olarak vazedilmiş isim konumundadırlar. Dolayısıyla kelimeye ilişkin kısa açıklamasında İbn Hazm, kelime olarak mahmulün mevzuya yüklenebilmesinin temel koşulunu özellikle isim gibi müstakil bir yapıda olması gerekliliğiyle açıklamaktadır.

İsim ve kelime/fiil açıklamalarından sonra kavlı (söz) hakkında bilgi veren İbn Hazm’a göre bu kavram, dildeki kullanımdan farklı olarak mantıkta “kendi başına kaim bütün *haberler*”i kapsar ve en azından bir isim ve sıfattan oluşmaktadır.⁴⁹⁰ Müfred lafızların bir araya gelerek oluşturdukları haberi sözün her bir parçası “genel mananın parçalarına delalet eder” ve bilgi açısından değeri vardır. Buna göre haber, tam olması kaydı ve ispat veya nefye dayalı kesin anlam içeriği ile önerme adını alırken,

⁴⁸⁷ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 204.

⁴⁸⁸ Aristoteles, **Yorum Üzerine**, s. 9 (16b 5-15).

⁴⁸⁹ “Filozoflar, *kelime* lafzı ile nahivcilerin *na’t*, kelimcilerin da *sıfat* ismini verdiği şeyi kastediyorlar” cümlesi meseleye dair odak noktasını belirlemek açısından önemli görülebilir. Ayrıca İbn Hazm ilgili konuda *fiil* sözcüğünü neredeyse hiç kullanmaz, onun yerine kelime sözcüğünü tercih etmektedir. İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 202-204.

⁴⁹⁰ Tanımda görüldüğü üzere İbn Hazm *kavli*, en azı bir isim ve bir sıfattan (levâhık ve rubatlar habere eklenebilirler) oluşan *haber* ile açıklamaya çalışırken, Aristoteles tanımda cins olarak sesi kullanmaktadır. Aristoteles, **Yorum Üzerine**, s. 11; Arapça *lafız* ile karşılanan sözcükten kasıt ise basit ve bileşiktir (kıyas). Fârâbî, **a.g.e.**, s. 44-45; İbn Hazm’ın “haber” sözcüğünü tercih etmekle *inşai* sözlerden farkını ortaya koymayı amaçladığı düşünülebilir.

önerme olmayan diğer ifade formlarından da ayırt edilmiş olur.⁴⁹¹ Önermenin unsurları arasında yükleme ilişkisine delalet eden lafızların ilişkiyi oluşturmak açısından önemine değinen İbn Hazm, bununla ilgili levâhık/ekler ile rubat/bağların dilsel işlevini kısaca izah eder. Açıklama ve tekit amaçlı levâhıkın, ek açıklamalar anlamında tamamlayıcı bir işlevi söz konusudur. Bağ ise, “bir mana için gelmiş harfler” olarak nahivcilerin isimlendirdikleri şeydir ve bir şeyin beyanını ifade etme çerçevesinde rolü tavsif edilir. Bu yönüyle dilsel işlev açısından önemli görülmektedir.⁴⁹²

İbn Hazm’ın önermelere ilişkin bahiste kavramlar açısından dikkat çekici vurgusu, sözün (kavl) unsurları olarak isim, fiil ve harf şeklindeki üçlü taksimden farklı biçimde *isim* ve *kelime* şeklinde ikili taksimi kabul etmesindedir. Bu ayrımın haricinde tutulan harflere dair açıklamaları ise daha ziyade “kavl” konusu içerisinde paylaşılır. Buna göre İbn Hazm’ın varlık kategorilerine dair yaklaşımı dikkate alındığında *varlığın dilde ifadesi* (beyan türleri ekseninde) olarak “isim” ve “kelime” tercihi anlaşılmış olur. Dolayısıyla yaratıcı-yaratılan temelindeki taksimde yaratılmış olan evrende (İbn Hazm’ın varlık kategorileri de dikkate alındığında) varlık/mevcud ve hareket yani isim ve kelime hem varlık hem de dilde temel birimlerdir. Dolayısıyla isim ve kelime haricinde yer verilen harflerin başlı başına bir birim değil daha ziyade söz konusu iki temel birim arasındaki bağlantılara işaret eden biçim veya işlev yönüyle değerlendirilmesi muhtemeldir. “Kelime” açıklamasında özellikle nahivcilerin fiilden türetilmiş isim ile geçmiş ve gelecek zamanla birlikte yer verilen şimdiki zamana delalet vurgusu ise önermenin asıl konusu olarak mevzu-mahmul ilişkisi açısından yorumlanabilir. Zira “cisimde ortaya çıkan tesir” anlamında haberin diğer cüzü olarak zikredilen fiilden ziyade ayrıştırıcı sıfat vasfı ön plandadır. Bu açıklamalardan sonra önerme türlerini ele alan İbn Hazm, önermeleri yüklemli ve şartlı olmak üzere iki kısımda incelemektedir.

2.3.1. Yüklemli Önerme

İlk temel önerme formu olan ve kategorik olarak da adlandırılan basit yüklemli önerme konu, yüklem ve bağdan oluşmaktadır. İbn Hazm bu önerme türünü bazı

⁴⁹¹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 204-206, 210.

⁴⁹² İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 206.

yerlerde *kâtua*⁴⁹³ (hamliyye) olarak adlandırır. Bileşik şartlı önermeler ise bu önermelerin terkipleriyle kurulur. Kıyas denilen akıl yürütme formu da birden fazla basit veya bileşik önermenin birbiriyle ilişkilendirilmesi sonucu meydana gelmektedir. Dolayısıyla gerek farklı yapılarıdaki pek çok akıl yürütme formu gerekse bileşik şartlı önerme formunun asıl olarak dayandığı yargı terkipleri, “unsurlarına ayrıştırıldığında ortada yargının değil tasavvurların kaldığı” basit yüklemli önerme formudur ve kendisinde bir hükmü barındırır.⁴⁹⁴ İbn Hazm, önermenin konusu ve yüklemi olan lafızları sırasıyla *mevzu* (kendisinden haber verileni başkasından ayıran isim) ve *mahmul* (kendisiyle haber verilen ayrıştırıcı sıfat) şeklinde kullanır.⁴⁹⁵ Mevzuyu mahmulde olumlayan ya da olumsuzlayan yüklemli önermede olumlama önceliklidir.⁴⁹⁶ Temelde iki bölümden oluşan bu önermeler (*isneyniyye*) haber vermedeki amacı ortaya koyan sıfat ve zaman ilavesiyle daha fazla unsura sahip olabilir. İbn Hazm, *isneyniyye* veya daha fazla unsuru tazammun eden önermeler için varlık fiiline dair herhangi bir açıklamada bulunmazken modaliteleri bu ek unsurlara dâhil ettiği görülmektedir. Bu bakımdan önermedeki bu ziyadeler, (لا بد) (واجوب) gibi lüzum ve gereklilik ile imkân (إمكان) ve imkânsızlık (محال) gibi ifadeleri kapsamaktadır.⁴⁹⁷

İbn Hazm niceliği bakımından önermeleri ise i. *mühmele* (niceliği belirsiz) ii. *mahsusa* (tekil) ve iii. *zevatu'l-esvar* (nicelikli/müsevvare/mahsura) olmak üzere üç kısımda inceleyerek bu önermeleri nitelikleriyle birlikte tümel olumlu, tikel olumlu, tümel olumsuz ve tikel olumsuz olmak üzere dört önerme biçiminde ele almaktadır.⁴⁹⁸ *Esva* (sur edatı-niceleyici), kesin genel anlam ile kesin bazı anlamı veren nicelik

⁴⁹³ "القضية النافية والموجبة تنقسم كل واحدة منهما قسمين: إما معلقة بشرط وإما قاطعة" Önerme/kaziyye için kullanılan kavli-i cazim yerine İbn Hazm bazen kesin söz anlamında *kâtua* (kat') sözcüğünü tercih eder. İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 206.

⁴⁹⁴ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 210; Özpilavcı, **a.g.e.**, s. 187.

⁴⁹⁵ İbn Hazm'ın açıklamalarında mahmulün mevzuya nispeti anlamında varlık fiiline dair değerlendirmesi “iki isim, isim-sıfat, müpteda-haber arasında birleştiren manalar için vazedilmiş” rabt/bağ şeklinde sınırlıdır. İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 204, 206.

⁴⁹⁶ İbn Hazm, olumsuzluk edatlarının konumunu özel bir başlık altında incelemektedir. Olumsuzluk edatının önermede farklı yerlerde kullanılması halinde *gayr-i muhassal*, *müteğayyir*, *meslûb* ve *nakız* gibi farklı adlandırmalarını açıklar. Bununla birlikte bu edatların yanlış konumlandırılmasının önermenin hükmü açısından hatalı sonuçlara sebep olacağı vurgulanır. Bkz. İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 244; Önermelerle ilgili olumlama ve olumsuzlama şartlarının ele alındığı bölüm için bkz. İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 224-234.

⁴⁹⁷ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 212.

⁴⁹⁸ **A.y.**

eklemleridir. Bir önermenin konusu genel bir terim olmasına rağmen önermede herhangi bir niceleme lafzı bulunmuyorsa “niceliği belirsiz önerme” anlamında *mühmele* adı verilmektedir. Bu tür önermelerde niceleyicilerin açıkça ifade edilmemesine bağlı olarak niceliğin anlamlandırılması sorunu gündeme gelmektedir. Ancak “insan canlıdır” önermesinde olduğu gibi, konusunun kaplamını ifade eden lafız cins veya türe delalet ettiğinde müsevver önermelerin yerine geçer.⁴⁹⁹ Şu halde niceliği belirsiz bir önermede niceleme işlemcisinin ne olduğuna ilişkin soru önemlidir. Bu tür önermelerde niceliğin tümel veya tikel alınması gerektiği konusunda farklı görüşler vardır. İbn Hazm, niceliği belirsiz önermelerde niceliğin tikel alınması gerektiğini düşünenleri eleştirir ve kişi türün bazısını kastetmediği yahut bu tercihi gerektirecek herhangi bir delil olmadığı sürece niceliğin türün tamamına hamledilmesini gerekli görür.⁵⁰⁰ Nitekim “sadece umumi bir yüklem ise o zaman konu küllidir. Eğer umumi olması mümkün değilse o zaman önerme/konu cüzidir.”⁵⁰¹ Dolayısıyla niceliği belirsiz önermenin niceliğinin tümel veya tikel alınması yükleme ilişkisi ile belirlenir. İbn Hazm, konusunun tek bir ferdi gösterdiği *mahsus*/tekil önermelerin burhanda değerlendirilmediğini belirtir.⁵⁰² Burhanın oluşturulduğu *müsevver* önermelerle kastedilen ise, kendisinden “hakikatlerin ortaya çıktığı zorunlu sonuç olan ilzam”ın gerçekleşmesidir (“bütün insanlar canlıdır”). Külli sur edatı (tümel niceleyici) edatı yalnızca mevzudan önce getirilir. Ancak mahmul, tanım veya resim olduğunda önce getirilebilir (“insan nefsi; bütün canlı, düşünen, ölümlü ve renkli ceset sahibi olandır”). Sur edatı cüzi olduğunda da aynı şey geçerlidir (“insan, canlılardan bazısıdır”).⁵⁰³

2.3.2.Şartlı Önerme

İbn Hazm, şartlı önermeler konusuna *et-Takrîb*’in *Kitâbu’l-Ahbâr* bölümünde kısmen yer verirken *Kitâbu’l-Burhân* da ise özel bir başlık altında ele almaktadır. Bu noktada şartlı önermeler ve kıyaslarla ilgili *Peri Hermenias*’da herhangi bir değiniye

⁴⁹⁹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 214.

⁵⁰⁰ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 228, 232.

⁵⁰¹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 214.

⁵⁰² İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 212.

⁵⁰³ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 214.

yer vermeyen Aristoteles'ten farklı bir işleyiş takip ettiği söylenebilir.⁵⁰⁴ Şartlı önermeler, bileşik önerme formu olup kendisindeki mevsufu vasfetmede (mevzuya yüklemleme) kesin bir yargıya ulaşılabilen önermedir. Bu önermeler şartın durumuna göre (a) *muallaka*/bir şeye bağlı olan ve (b) *mukasseme*/bölünmüş olmak üzere iki kısımda incelenir.⁵⁰⁵ Muallaka ise (a₁) mukaddem ve (a₂) tâlinin istisna edildiği iki alt başlıkta ele alınmaktadır. *İstisna edilirden* kasıt, önce ve sonra zikredilen şeylerin vukuunun birbirini gerektirmesine yönelik şarttır. Bitişik şartlı önermede ön bileşen (mukaddem) ve art bileşen (tâli) arasında kendileriyle hükmün talik edildiği şeyler olarak sebepler vardır ve aralarındaki ilişki sebeplilik üzerine kuruludur. Ancak İbn Hazm, bitişik şartlı olumlu ve olumsuz önermelere vermiş olduğu örneklerde mukaddem ve tâli arasındaki ilişkiden ziyade önermeyi oluşturan bileşenlerin her birinin olumlu-olumsuz yapısını dikkate alıyor görünmektedir. Bitişik şartlı önermenin olumlusuna “Eğer gündüz ise güneş doğmuştur” cümlesini örnek verirken olumsuzuna ise “Havada şimşek yoksa gök gürültüsü olmamıştır”, “Resulullah'ın getirdiklerini ikrar etmediysen Müslüman değildir” önermelerini örnek göstermektedir.⁵⁰⁶ Dolayısıyla İbn Hazm, bitişik şartlı önermelerde ön bileşen ve art bileşen arasındaki ilişki ve bağdan ziyade bileşenlerinin olumlu veya olumsuz oluşuna göre önermenin nitelik değerlendirmesini yapmaktadır.

Şartlı önermelerin diğer bir türü olan ayrışık şartlı önermeler ise, bir şeyin herhangi başka bir şeyden mübayenet ve ayrışıklığına işaret eder. İbn Hazm bu ayrışıklık ilişkisini müteâlide ile açıklayarak önermeyi meydana getiren bileşenler arasındaki ilişkinin birbirinden tamamen farklı ve dışlayıcı niteliğine vurgu yapar.⁵⁰⁷ Bu ayrışma ilişkisini ifade eden edatlar “Âlem ya hâdistir ya da ezeldir.” “Bu şey ya haramdır ya da haram değildir” örneklerinde görüldüğü üzere ya/immâ... ya da/immâ'dır. İbn Hazm, “Zeyd ya oturuyor ya da uzanmıştır” şeklindeki ayrışık şartlı önermeleri, ön bileşen ve art bileşenin her ikisinin de muhtemel yanlışlık içeriği ve üçüncü ihtimalin söz konusu olabileceği nedeniyle doğru kabul etmez.⁵⁰⁸ Vermiş

⁵⁰⁴ Bu, İbn Hazm'ın bazı konularda Stoalılardan etkilendiği yönündeki kanaate dair gerekçelerden biridir. Çünkü şartlı önerme ve kıyaslarla ilgili detaylı çalışmalar Stoalılara aittir. Yefût, **a.g.e.**, s. 201.

⁵⁰⁵ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 208, 304.

⁵⁰⁶ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 306.

⁵⁰⁷ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 312.

⁵⁰⁸ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 314.

olduğu örnekler incelendiğinde, ayrışık şartlı önermelerin unsurları arasında birbirlerini ayrıştırıcı ve dışlayıcı nitelikler olarak zıtlık ve çelişiklik geçerlidir. Dolayısıyla ön bileşen veya art bileşende çelişğin lazımlına ilişkin kullanım söz konusu değildir. İbn Hazm’a göre bu önermeler her ne kadar konu ve yüklem arasında hüküm verme işlemine dayansa da şüphe ihtiva eden bir lafızla gelmektedir.⁵⁰⁹

2.3.3.Modalitelere (Anâsır)

İbn Hazm “anâsır”⁵¹⁰ şeklinde ifade ettiği modaliteleri zorunlu, mümkün ve imkânsız olmak üzere üç kısımda incelemektedir. Mevcut olması bakımından mümkünden önce gelen *zorunlu* modaliteyi kendi içinde ikiye ayıran İbn Hazm ilkin, “yarın güneşin doğması”, ikincisini ise “hastanın sağlığına kavuşması veya ölmesi” şeklinde örnekler.⁵¹¹ Bu iki örnek İbn Hazm’ın zorunlu modalite düşüncesinde “mevcut olmadan önce kesin mevcut olacağı bilinen” ve “zorunlu olmadan önce mevcut olmasının kesin olmadığı zorunlu” şeklindeki iki kısmı açıklar. İbn Hazm bu modalite türünün fıkhi karşılığı olarak farz ve lazımı kullanmaktadır.⁵¹² Mümkün ise muhtemel durumları açıklayan, *bilkuvve* ve *bilfiil* olarak iki zıt ile aynı anda vasıflanabilen modalitedir. “Oturun ayaktadır” örneğinde olduğu gibi bilfiil oturma eylemiyle birlikte bil’imkân/bilkuvve ayakta olma durumu vardır.⁵¹³ İbn Hazm bu modaliteyi *yakın*, *uzak* ve *hakiki* mümkün olmak üzere üç kısımda incelemektedir. “Ekim ayında bulutların yoğunlaşmasıyla yağmurun yağması” yakın mümkün kategorisinde yer alırken, “çok sayıda cesur insanın daha az korkak insan karşısında bozguna uğraması” ise uzak mümkün için örnek gösterilmektedir. Üçüncü kategoride yer alan hakiki mümkün ise “duran bir insanın yürümesi veya oturması” örneğiyle açıklanır.⁵¹⁴ İbn Hazm mümkünün bu kısmının fıkhta; i. müstehap-mubah (nafile namaz kılmak) ii. mekruh-mubah (uzanmışken bir şey yemek) ve iii. eşit-mubah

⁵⁰⁹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 208-210.

⁵¹⁰ İbn Hazm düşüncesinde modaliteler, olay ve eylemler dâhil tüm “şeyler”in zorunlu, mümkün ve imkânsız şeklinde nitelikleri olarak sınıflandırılmaktadır. Bkz. Shahid Rahman, Farid Zidani, Walter Young, “İbn Hazm on Heteronomous Imperatives and Modality. A Landmark in the History of the Logical Analysis of Norms”, **HAL** Id: halshs-01808440, 2018, s. 18 vd.; Bu nedenle İbn Hazm modalite (muvâcehat) yerine “unsur” kelimesini tercih etmiş olabilir.

⁵¹¹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 218.

⁵¹² İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 216.

⁵¹³ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 218; İbn Hazm’ın, modaliteleri sadece zorunlu ve imkânsız olmak üzere iki kategoride ele alanlara yönelik eleştirileri için bkz. 220-222.

⁵¹⁴ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 216.

(elbisenin istenilen renge boyanması) olarak ayrıştırıldığını belirtir. *İmkânsız* modal önermeleri ise “mevcudiyetinin mümkün olmadığı şey” olarak tanımlayan İbn Hazm buna, insanın bir ay boyunca hiçbir şey yemeden hayatta kalmasını örnek göstermektedir. Kendi içinde dört kısımda ele alınan bu modalite, i. *izafî imkânsız* ii. *âdeten imkânsız* (duyularla şekillenen şeyler için) iii. *aklen imkânsız* (doğuştan gelen ilk bilgilere aykırı olabilecek) ve iv. *mutlak imkânsız* olarak örnekleriyle birlikte incelemektedir.⁵¹⁵ İbn Hazm’a göre zorunlu ve imkânsız modalitelerde şüphe içerikli herhangi bir lafız yer almaz.

İbn Hazm modalitelerle ilgili olarak vermiş olduğu örnekleri durumlarla sınırlandırmayıp aynı zamanda “yürümek” veya “oturmak” gibi eylemleri de niteleyerek gerçekleşme olasılıkları açısından inceler. Bununla birlikte daha önce de değindiğimiz üzere konuyla ilgili bir makaleye göre İbn Hazm’ın modalite ve deontik nosyonlar arasında kurduğu özgün ve yenilikçi ilişki dikkat çekicidir.⁵¹⁶ Deontik kavram derecelerini modalite/kiplik dereceleriyle paralel düşünmesindeki yönlendirici veri, hukuki bağlam diyebileceğimiz normların mantıksal analiz veya Stoacı mantığın etkileri gözetilerek tartışılmalıdır. Buna göre İbn Hazm’ın vermiş olduğu örnekler incelendiğinde olaylar alanında ampirik değeri belirleyen şey koşulun yerine getirildiği ampirik koşullar iken deontik alanda erdemin derecesi için farklı belirleyiciler vardır. Bu da konunun farklı bir boyutunu ele almayı sağlayan deontik yöneticileri karşımıza çıkarmaktadır. Zira deontik yöneticiler durumlara değil eylemlere uygulanır.⁵¹⁷ Bahsetmiş olduğumuz makalede, İbn Hazm’ın olayların zorunluluğu ile insan eylemleri arasında kurduğu paralelliğin hem deontik hem de kipsel önermeler tarafından koşullu bir yapı aracılığıyla tanımlandığı ifade edilir. Bu yapıda ön plana çıkan şey, paralelliğin temelinde bir derece sisteminin varlığıdır.⁵¹⁸ Yani olaylar alanında bazı koşullar sağlandığı takdirde gerçekleşmesi daha olası ve daha az arasında mantıksal bir ayırım söz konusudur. Buna ilişkin olarak İbn Hazm, bulutların aralık ayında yoğunlaşması göz önüne alındığında yağmur yağma olasılığının daha yüksek, yazın ise daha düşük olması şeklinde olaylar alanında yakın

⁵¹⁵ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 218-220.

⁵¹⁶ Shahid Rahman, Farid Zidani, Walter Young, **a.g.m.**

⁵¹⁷ Kutlusoy, **a.g.m.**, s. 159.

⁵¹⁸ Shahid Rahman, Farid Zidani, Walter Young, **a.g.m.**, s. 4.

ve uzak ihtimale dayalı örnekler verir. Eylemlerin derecelendirme nosyonu ise hukuki ve ahlaki değer dereceleriyle belirlenir. Bir eylemin erdem derecesi yaptırım ve ödül dağılımı ile mümkün hale gelir. Bu açıdan yaklaşıldığında paralellikle amaçlanan şey, bir olay veya eylemin gerçekleşme derecesinin deontik ve kipsel niteliklerin ölçümüne bağlı olarak meydana gelmesidir. Bu derecelendirme sistemi, olasılık bağıntılarının da habercisidir. İbn Hazm, bir eylem için belirlenen deontik nitelikler içinden mübah/caiz kategorisini farklı bir biçimde genişletmiştir. Bu da mümkün, uzaktan mümkün ve tamamen mümkün kategorileriyle karşılaştırmayı mümkün kılarken temel değerleri de vurgular. Tüm izin verilebilirlik biçimlerinin bir değeri vardır. Kipsel kavramlara karşılık İslam hukukunda zorunlu, tavsiye edilebilir ve yasak kavramları yer alır. Ancak burada deontik mantığın temel birimleri olarak ahlaki alanın zorunlulukları değil hukuk sisteminin heteronom zorunlulukları ön plana çıkmaktadır.⁵¹⁹ Emirlerin heteronomisi olarak eylemlerin ödül ve yaptırımla nitelenmesi yapılan seçimlere bağlıdır ve her iki koşulda da İbn Hazm'ın yükümlülük anlayışının özünde yer alan sorumluluk fikriyle bağlantılıdır.⁵²⁰ Dolayısıyla İslam hukukunda deontik nitelemeyi varsayan ön koşullar, (i) belirli bir eylem için bir hukuki kararı temel alan farz, haram veya mübah gibi sınıflandırmalar ve (ii) söz konusu eylemin gerçekleştirilmesi veya gerçekleştirilmemesi arasında seçim yapma özgürlüğüyle sağlanmış olur. Tüm bunların mantıksal sonucu, altta yatan yapının varsayımsal bir yapı olmasıdır. Öyle ki, belirli bir eylemi yapmak veya yapmamak arasında seçim yapmayı kabul edersek bu seçimle ilgili olarak ödüllendirilir veya cezalandırılırız.⁵²¹ Zorunlu fiiller kümesi ise, bu fiil türlerinin bir alt kümesidir. Yani A tipi bir eylem yapılırsa mükâfatlandırılır, yapılmaz veya ihmali mazur görülmez ise müeyyide sayılır. Dolayısıyla deontik kavramların her biri doğrudan bir şekilde genel bir eylemler dizisinin bir alt kümesini belirler. İbn Hazm'ın kiplik örnekleri, deontik kavramlara ilişkin en yenilikçi anlayışlarından birini ortaya koymaktadır: Deontik kavramlar farklı yasal yaptırım biçimlerine izin veren şeyler olarak dereceleri kabul eder. İbn Hazm'ın katkısı, bu dereceleri kiplik dereceleriyle paralel hale getirmektir. İbn Hazm'ın paralellik analizine göre fıkhi alanda bir fiili gerçekleştirme ihtimalinin o fiile özgü mükâfat ve

⁵¹⁹ Rahman, Zidani, Young, **a.g.m.**, s. 9.

⁵²⁰ Rahman, Zidani, Young, **a.g.m.**, s. 7-8.

⁵²¹ Rahman, Zidani, Young, **a.g.m.**, s. 9-15.

müeyyide dağılımına, tabiat âleminde ise bir olayın meydana gelme ihtimalinin o olaya özgü koşulların nedensel kuvvet dereceleriyle bağlantılı durumuna göre belirlenir. Paralelliğin amacı, hem deontik hem de kipsel niteliklerin bir eylemin veya olayın gerçek olma derecesini, derecenin ise bir eylem veya olayın ne kadar uygulanabilir olduğunu ölçmesidir. Deontik alanda erdemin derecesi belirli değerlere bağlıyken (ödül ve yaptırımın dağılımı) olaylar alanında ise değeri belirleyen şey ampirik koşullardır. Bu doğrultuda hem modal hem de deontik niteliklerin dereceleri kabul ettiği fikri, modal ve normatif ifadeleri analiz etmek için olasılık terimlerinin tanıtılmasında en eski kaynaklardan biri olarak görülebilir. İbn Hazm'ın deontik ve kipsel kavramlar arasında kurmaya çalıştığı paralellik, onun Antik Yunan geleneğinden gelen mantıksal terimleri Arapçaya çevirmeye yönelik çabasının bir neticesi olarak yorumlanmaktadır.⁵²²

2.3.4.Önermenin Nicelik ve Niteliği

Önermenin niteliği olarak olumlama (îcab) ve olumsuzlamayla (nefy) ilgili açıklamalara yer veren İbn Hazm, doğru anlam açısından nefyin yüklem üzerinden sağlanması gerektiğine işaret eder. Dolayısıyla konunun nefyinin söz konusu edildiği *gayr-i muhassal* önermeler (لا زيد منطلق) ile yüklem nefyi arasındaki farkın anlaşılması ona göre hüküm açısından önemli bir vurguyu taşımaktadır.⁵²³ Önermenin niceliğiyle ilgili olaraksa getirdiği açıklamada külli olumsuz, cüzi olumsuz, külli olumlu ve cüzi olumlu önerme türlerinin nasıl yapıldığını sıfatın (yüklem), türün hepsi veya bir bölümüne uygulanması çerçevesinde örneklendirerek izah eder. Daha önce de değinildiği üzere külli olumlu önermelerde sıfatın, türün hepsi için ispatı külli bir sur (niceleyici) edatı veya umum kastedilen mühmel lafız ile yapılmaktadır. (“Tüm insanlar canlıdır” ile “insanlar canlıdır” örneklerinde olduğu gibi.) İbn Hazm *mühmel* önermelerde yüklem; herhangi bir kasıt veya zaruri, makbul ya da taraflarca uzlaşılan bir delil olmadığı sürece türün tamamına hamledilmesi gerektiği

⁵²² Shahid Rahman, Farid Zidani, Walter Young, **a.g.m.**, s. 19-21.

⁵²³ Önermenin tam ve doğru bir şekilde nefyi için kişi ve muhatabının önermelerinin tekabül şartları şunlardır: i. Konu aynı olmalıdır, ii. birinin olumladığı yüklem diğerinin olumsuzladığı yüklem olmalıdır, iii. konunun, hakkında hüküm sabit olan parçası her iki önermede de aynı olmalıdır, iv. iki önermedeki yüklem parçası aynı olmalıdır, v. birinin olumlanan şeyi olumladığı zaman, hal ve izafetle başkasının olumlanan şeyi olumsuzladığı bu cihetlerin aynı olması gerekir ve vi. iki önerme cevher ve arazda eşit olmalıdır. İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 224-226.

kanaatindedir. Zira lafızlar, kendisinden anlaşılan şeyi gerekli kılmaktadır. Bu bakımda gereksiz bir manaya ulaşmak sözün işlevini geçersizleştirmek demektir.⁵²⁴

Bir diğer konu olarak zıt ve çelişik (tenakuz) önermeler kıyaslandığında hem nitelik hem de nicelik açısından iki cihetten farklılaştıkları için, çelişik önermelerin zıt önermelere nispeten daha güçlü (أشد) bir karşıtlık barındırdığı iddiasını İbn Hazm şu şekilde eleştirir: Bu değerlendirme, farklılık cihetleri açısından doğru olsa da farklılığın şiddeti bakımından aynı şeyleri söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla daha güçlü yerine *daha fazla* (أكثر) ifadesi burada uygun düşer. İbn Hazm'a göre zıt olarak isimlendirdiği genel tenakuz (genel olumsuz) özel tenakuza nispetle daha güçlü bir karşıtlık içerir.⁵²⁵ Zira ilkinde olumlanan her şey olumsuzlanarak önermenin tümünde farklılık ortaya konulmuştur. Diğerinde ise önermenin sadece bir kısmında olumsuzlama işlemi gerçekleşir. Bu nedenle İbn Hazm'a göre tamamen farklılık arz eden kısmen farklılaşana kıyasla *daha güçlü* bir karşıtlık barındırmaktadır. Burada lafzın zahiri değil manasının hakikatinin gözetilmesi gerektiği belirtilmektedir.⁵²⁶ Aynı konuyla bağlantılı olarak *ara durumlar* bahsi de hükmün sıhhati açısından önemlidir. Örneğin "Zeyd beyazdır" sözüne karşılık "Zeyd beyaz değildir" önermesinde ara durum söz konusu olacağı için kastın beyanı gereklidir. Zira burada Zeyd'in siyah olduğu anlamı doğrudan çıkarılamaz. Buna fıkıhtan örnek ise "bu şey haram değildir" önermesi verilebilir. Buna göre karşıtı doğrudan, "bu şey helaldir" önermesi değildir, çünkü mübah veya müstehap gibi farklı hükümler muhtemeldir.⁵²⁷

2.3.5.Önermede Doğruluk ve Yanlışlık

Önermelerde doğruluk-yanlışlık konusunu özel bir alt başlıkta işleyen İbn Hazm zorunlu, mümkün ve imkânsız haber kiplerini olumlu ve olumsuz (*tümel-tikel önermelerde*) doğru veya yanlış olarak ayrılma biçimleriyle incelemektedir. Burada dikkat çekici bir kullanım olarak daha ziyade fıkıh terimi olarak tercih edilen *umumi* ile *külli*, *hususî* ile *cüzi* kastedilmektedir.⁵²⁸ (i) *Zorunluluk* kipinde; (i₁) *umumi-olumlu*

⁵²⁴ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 228, 232.

⁵²⁵ "بل نقول: إن التي تسمى ضداً، ونحن نسميها 'نقيضاً عاماً'، إن شئت، أو 'نفيّاً عاماً'" İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 231.

⁵²⁶ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 230.

⁵²⁷ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 232.

⁵²⁸ "عنينا بقولنا فيما تقدم لنا 'عام' أنه الذي تسميه الأوائل 'كلياً' والذي قلنا فيه 'خاص' فهو الذي تسميه الأوائل 'جزئياً'" İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 236.

önerme hep doğru (“bütün insanlar canlıdır”), (i₂) umumi-olumsuz ise yanlıştır (“hiçbir insan canlı değildir”). Aynı kipte (i₃) hususi-olumlu önerme (“bazı insanlar canlıdır”) hep doğrudur, (i₄) hususi-olumsuz (“bazı insanlar canlı değildir”) ise yanlıştır. (ii) *İmkân* kipinde ise; (ii₁) umumi-olumlu önerme *bilkuvve* (“bütün insanlar yazıcıdır”) doğru ancak *bilfiil* (“bütün insanlar yazıcıdır”) yanlıştır. Aynı kipte (ii₂) umumi-olumsuz önerme (“hiçbir insan yazıcı değildir”) yanlıştır (ii₃) hususi-olumlu önerme *bilkuvve* ve *bilfiil* (“bazı insanlar yazıcıdır” ve “bazı insanlar yazıcı değildir”) hep doğrudur. (ii₄) Hususi-olumsuz önerme de (“bazı insanlar yazıcıdır”) aynı şekilde doğrudur. (iii) *İmkânsızlık* kipinde; (iii₁) umumi-olumlu önerme (“bütün insanlar anırandır”) yanlış olup (iii₂) umumi-olumsuz ise (“hiçbir insan anıran değildir”) doğrudur. (iii₃) Ayrıca bu kipte hususi-olumlu önerme (bazı insanlar taşır”) yanlıştır (iii₄) hususi-olumsuz önerme (“bazı insanlar taş değildir”) doğrudur.⁵²⁹ b. *Mahsusa* (tekil) önermelerde ise; (i) *Zorunluluk* kipinde; olumlu önerme (“Zeyd canlıdır”) doğru, olumsuz önerme (“Zeyd canlı değildir”) ise yanlıştır. (ii) *Mümkün* kipinde, haberin hakikati kendisinden haber verilen kişiye muvafıklığı ile ölçülür. (“Zeyd doktordur” veya “Zeyd doktor değildir” önermelerinde olduğu gibi). Bu durumda olumlu veya olumsuz her önermenin hükmü, gerçekteki sığata uygunluğuna göre belirlenir. (iii) *İmkânsız* kipinde ise olumlu önerme (“Zeyd taşır”) sürekli yanlıştır olumsuz önerme (Zeyd taş değildir”) doğrudur.

Önermelerde doğruluk ve yanlışlığın modaliteler üzerinden formülize edildiği bu ayrımlarda İbn Hazm önemli gördüğü hatalı bir kullanımı řu şekilde tashih eder: “Bazı insanlar anıran değildir” önermesinin, “bazı insanlar anırandır” önermesini gerektirdiğine yönelik kullanım hatalıdır. Bu bakımdan Fıkıh ilmindeki *hitap delili* üzerinden birçok yanlış önerme ile hüküm verilmektedir. Çünkü;

“bir türün bazısı ile diğer bazısını kapsayan bir haber ile türün bazısından haber veren kişiye, türün geriye kalanına da ‘haber verdiği şey lazımdır’ şeklinde haber vermesi gerekmez. Ancak isterse haber verir. Sükût, haber değildir. Kim susarsa konuşmuş olmaz, kişiye sustuğundan dolayı aleyhine hüküm verilemez. Bir hüküm verildiğinde; o hüküm, ancak konuşma ile bilinir...‘Zeyd’in nefsi-i

⁵²⁹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 234-238.

nâtıkası canlı, düşünen ve ölümlüdür’ diyen kişinin sözü doğrudur. Eğer yanlışını geçersiz kıldığımız bu zan doğru olsaydı; ‘Zeyd’in nefs-i nâtıkası canlı, düşünen ve ölümlüdür’ sözünü söyleyen kişi yalancı olurdu. Bu cahillerin hükmüne göre, Zeyd’e olumladığı sıfatların dışındaki şeyleri; diğer insanlara olumlamaş olurdu...Eğer böyle olsaydı bütün mahsusa önermeler yanlış olurdu.”⁵³⁰

Bu açıklamaların dayandığı temel argüman, “önermenin sadece kendi mefhumunu vermesi”ne dayanmakta olup, önermenin dışındakiler *kendi delillerine* bağlıdır.⁵³¹

Önermelerde yüklemelerin sayısının dikkate alınarak önermenin doğruluk-yanlışlık belirlemesinin yapıldığı taksim ise şu şekildedir: (a) Hem tek (“insan canlıdır”, “insan ölümlüdür”) hem çok yüklemliyen (“insan; canlı, düşünen ve ölümlüdür”) doğrudur. (b) Tek yüklemli iken (-kendisi için çalışan köle için- “o köledir” ve “o çalışandır”) doğru, çok yüklemli iken (“o, çalışan köledir”⁵³²) ise yanlıştır. (c) Tek yüklemliyen (-ruhu güçlü ama bedeni zayıf biri için- “falan kişi zayıftır” ve “falan kişi güçlüdür”) yanlış, çok yüklemliyen (“falan kişi, ruhu güçlü bedeni zayıftır”) doğrudur.⁵³³ (d) Tek yüklemliyen de (“insan kişneyendir” ve “insan anırandır”), çok yüklemliyen de (insan; kişneyendir, anırandır”) yanlıştır.⁵³⁴ Sonuç olarak önermede mevzu ve mahmulün her birinin anlam bakımından birliği ile önermenin nitelik açısından bütünlüğünü göz etmek önemlidir. İbn Hazm önermelerle ilgili son olarak mütelâime yani lafızları farklı, anlamları aynı önermelere ilişkin açıklamalara yer verir. Önemli olduğunun altı çizilen bu tür önermeler, lafız-anlam ilişkisi açısından dikkatli takibi gerektirmektedir.⁵³⁵

⁵³⁰ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 238-240.

⁵³¹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 240, 242; İlgili olarak mefhum-ı muvafaka ve muhalefe konusuna daha önceki bölümlerde yer verilmiştir.

⁵³² Burada, yüklem olan sıfatın tek bir şeye izafeti söz konusu olduğundan hatalı bir hüküm meydana gelir. İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 250.

⁵³³ Yüklem olan sıfatların mutlak anlamda değil izafeten zikredilmesi şeklindedir.

⁵³⁴ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 248-250.

⁵³⁵ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 250-256.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN HAZM'IN DİL ANLAYIŞININ MANTIKLA İLİŞKİSİ

Bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ilişki hakikatin doğası, bilginin türleri ve bilginin kesinlik düzeyinin belirlenmesi gibi konular bakımından epistemolojinin alanına girer. Buna göre insanın bilmeye dönük çabasında nesnelerle ilişki biçimi veya kullanmış olduğu yöntem bilginin türünü de belirler. Bu bilgi türlerinden biri olan dini bilgi her ne kadar kaynağı, nesnesi ve değeri konusunda diğer bilgi türlerinden farklı olsa da genel bilgi kavramının kapsamında ele alınmaktadır. Buna göre, “özne ve nesne arasındaki bağ, yüce bir varlık (Tanrı) tarafından belirlenen bir inanç sistemine dayanarak elde ediliyorsa bu tür bilgiye dini bilgi denir. Dini bilgi belli bir din temeli üzerinde evreni, insanı ve toplumu açıklayan değişmez ve kesin bilgidir.”⁵³⁶ İşte bu bilginin elde edilmesindeki teorik araçlardan biri dil kuramıdır. Bu bağlamda Zahirî epistemoloji ekseninde dini bilginin doğruluğu ve kesinliğini ortaya koymak önem arz eder. Dolayısıyla İbn Hazm’ın dil kuramı ekseninde mantık ve gramer ilişkisini görmek öncelikle onun hakikat ve bilgi perspektifini ele almayı gerektirmektedir.⁵³⁷

İbn Hazm’ın bilgi açıklamalarına bakıldığında şeylerin oldukları hal üzere bilinmeleri anlamında tasdiklerin kurucu ögesi bakımından tasavvur anlayışı, varlık ve bilgi konusuyla bağlantılı olarak *şeyin hak* ve *hakikati* değerlendirmesine referansla incelenebilir. Daha önceki açıklamalarda bahsedildiği üzere İbn Hazm varlığı yaratan-yaratılan merkezinde ele alarak varlık ve bilgi kuramını bunun üzerine inşa eder. Yaratılan tüm varlığın öznenen bağımsız kendinde bir varlığa sahip olduğu düşüncesi nesnenin bilgiye konu olması açısından kendinde gerçekliğini gösterir. Dolayısıyla varlığa dayalı bilgi kuramı şeylerin nesnel ve bilinebilir olmasından hareketle Sofistlerin düşüncelerine karşıt bir konumlanıştır. Bu konumlanışta değişmeyen *tabiat* fikri ise ontolojik gerçekliği olan varlık zemininde anlama ve anlamlandırma çabasına ilişkin vurguyu barındırmaktadır. Bu da kelamcılarının düşünce sistemlerindeki temel argümanları olan “eşyanın hakikati sabittir” ya da “eşya hakkındaki bilğimiz tahakkuk

⁵³⁶ Muharrem Kılıç, “Dini Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zâhirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı”, **Bilimname II**, 2003, s. 161.

⁵³⁷ İbn Hazm’ın bilgi teorisine dair açıklamalara önceki bölümlerde yer verilmiştir.

etmiş bilgidir” ilkesine karşılık gelmektedir.⁵³⁸ Bu noktada duyuların nesne algısında farklılık oluşturabilecek niteliği ise İbn Hazm’ın da işaret ettiği üzere duyu algılarının idraki şeklinde akılsal bir işleme tabi kılınarak çözümlenmektedir. Söz konusu varlık ve bilgi teorisiyle bağlantılı olan *hak* kavramını İbn Hazm bir şeyin varlık ve doğruluk (هو كون الشيء صحيح الوجود) ilişkisi üzerinden açıklarken konuyla ilgili mevzubahis ettiği madum ve batıl kavramları meseleye yaklaşımında fikir vericidir. Bu noktada mesela “küfür” *doğru* kabul edilmez çünkü *sabit*, dolayısıyla malum değildir ancak varlığı bir failde söz konusu olduğunda *sabit* nitelikteki karakteriyle doğruluğu değerlendirmeye açık hale gelebilir.⁵³⁹ Buna göre *şey* kapsamındaki farklı var olma biçimlerinden hangisinin hakikat olduğuna yönelik problematize edilen ayırım dikkat çekicidir. Nitekim *hak* ve *hakikat* kavramları her ne kadar bazılarınca ayırt ediliyor olsa da dil veya şeriatla bu kavramların ayrı değerlendirilemeyeceği şeklindeki İbn Hazm düşüncesi bu çerçevede ele alınabilir.⁵⁴⁰

Hak kelimesi batılın zıddı olarak mevcut, *sabit*, gerçek, kesin (على يقين) ve mevcudiyeti devamlı olan anlamlarına gelmektedir. Bununla birlikte gerçek varlık, sıdk/tasdik olarak gerçek bilgi (صدق، أحكم، صحيح) ve gerçek söz (حق عليه القول) anlamlarında kullanılır. Yine şeri hükümlere hak denilmesi kelimenin kökündeki mevcut ve *sabit* olma anlamlarıyla irtibatlıdır.⁵⁴¹ Buna göre hak ve türevi kavramların varlık (mevcud) ve bilgi (doğruluk) içeriği kelamcıların şahid-gaib denkleminde tartışmaya açıktır. Bu noktada Sünni ve Mutezili kelamcılar arasındaki ihtilaf dış dünyada gerçekten bilfiil var olanlarla olmayanların *şey* olarak kabul edilmesine dayanır. Mutezili düşüncenin ahval teorisi ile zihni var olanları dikkate alması sonucunda madumun şeyiyyeti tartışmasında *mutlak* madum ve *mümkün* madum ayırımına gidilmiştir. İşte bu noktada Sünni kelimadan farklı bir perspektifle madum, bilgi nesnesi olarak kabul edilmektedir. Buna bağlı olarak kelamcılar, filozofların mahiyet kavramını değil mahiyet ve varlık özdeşliğine dayanan hakikat ile hüviyet kavramlarını dikkate alırlar.⁵⁴² İbn Hazm hak ve hakikat kavramları arasında ayırım

⁵³⁸ Fatma Aygün, “‘Eşyanın Hakikati Sabittir’ İlkesini Benimseyen Kelamcıların Sofestaiyye Eleştirisi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. XIII, Sayı:2, s. 833-834.

⁵³⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. I, s. 55.

⁵⁴⁰ A.y.

⁵⁴¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Dâru’l-Maarif, t.y., s. 939-943.

⁵⁴² Aygün, *a.g.m.*, s. 833-834.

kabul etmemesinin gerekçesini dilsel ve şeri referanslara dayandırsa da söz konusu açıklamalarda madum kavramına değinmesi meseleyi felsefe ve kelamcıların bahsi geçen ayrımı üzerinden ele aldığı imasını içerebilir. Bu kavram ikiliği arasında indirgmeden ziyade malum-madum üzerinden aynılaştırma işlemi (hak-hakikat) ile ilgili kavramlara dair muhtemel metafiziksel yönlerin elenmesi olasıdır. Buna göre varlığın sabit ve idrak edilebilir niteliği onu farklı metafiziksel anlam içeriklerinden soyutlayarak doğruluk koşullarını belirleyecektir. Burada kavramların doğruluk değerini belirleyen şey ise zahiri epistemolojinin dayandığı dil kuramıdır. Dolayısıyla varlığın hakikati onun dilsel gerçekliğiyle eşdeğer niteliktedir. Bu noktada İbn Hazm'ın hak tanımında yer alan doğruluk kavramı her türlü zihni itibarın ötesinde hakikatin nesnel karakterine delalet eder. Zahiri epistemolojinin bilgi tanımında ispat (sabit), itikat ve yakîn kavramları bilgi-doğruluk ilişkisini bilgi-hak/hakikatle (dolayısıyla lafız) mutabık ele almaktadır. Hakikat kavramı genel itibariyle insan ile vakıa arasındaki nispete göre ele alınır. Bu durumda nispetin uygunluğu (mutabakat) insandan vakıaya yönelikse bu nispet bir yargıda ifade edileceğinden sıdk yani doğruluk anlamındadır ancak nispetin uygunluğu vakıadan insana doğruysa hakikat yani gerçekliktir. Öyleyse “yargının doğruluğu (sıdkıyyet) vakıaya uygunluğu; gerçekliği (hakıyyet) ise vakıanın ona uygunluğu demektir.”⁵⁴³ Burada özellikle işaret edilen şey nispetin meşruiyetini insanda bulduğu anlamında bir itikadın söz konusu olmasıdır. Bu açıklamalara göre hak kavramı hakikatten farklı olarak daha ziyade metafiziksel anlama sahiptir. Hakikat varlık, düşünce, inanç, eylem ve söz için kullanılırken⁵⁴⁴ İbn Hazm düşüncesinde eşdeğer kabul edilen hak ve hakikat kavramlarıyla bir anlamda dilsel gerçekliğe böyle bir değer yüklenmektedir. Nitekim batılın karşısı olarak hak kavramı “Allah batılı siler ve gerçeği sözleriyle ortaya çıkarır”⁵⁴⁵ ayetine istinaden dilde vaz edilen anlamına uygun olarak lafzın zahirine tabi olmayı gerekli kılmaktadır. İbn Hazm düşüncesinde burhanın gerektirdiği şey budur.⁵⁴⁶

⁵⁴³ İhsan Fazlıoğlu, “Hakikat mi Gerçek mi?”, **İtibar Dergisi**, Eylül, 2014, s. 36

⁵⁴⁴ A.y.

⁵⁴⁵ Şûrâ, 42/24.

⁵⁴⁶ “Kuşkusuz hak, Allah'ın sözleriyle (بکلماته) doğruluk kazanır. Kelimeler ise dilde vaz edilen anlamlara uygun olarak lafzın zahirine tabi olmakla doğrudur. Bunun haricinde olansa batıldır. Bu

Daha önceki bölümlerde de yer verildiği üzere İbn Hazm mevcudatın beyanından bahsederken varlığın anlamını içeren yönüyle “realitenin bir modeli” olarak dilden hareket etmektedir. Buna göre anlamın tahdit edici unsuru olarak lafız ilgili mevcudatın tabiatına rücu eder. Nitekim şeylerin vücudu harici ile hakiki anlamdaki varlığı, tasavvuru, dilsel ve yazınsal beyanında şeylerin sıfat ve isimleri arasındaki ilişki bu noktada ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar dillerde lafızlar farklı olsa da anlam tekdir çünkü şeylere aittir. Bu noktada İbn Hazm, bahsi geçen beyanın dört kategorisi arasındaki zorunlu ilişkide dile yönelik incelemesine mantıktaki çözümlemeyi dâhil etmektedir.⁵⁴⁷

Dilin (lügat) anlamlı ve anlamsız lafızlardan oluştuğunu belirten İbn Hazm, bunlardan anlamsız olanlarla iştiğal etmenin gereksizliğine işaret ederek⁵⁴⁸ *isim*, *müsemma* ve *tesmiye* ayrımı yapmaktadır. İsim, cins ve türleri ifade ederek herhangi bir şeyin kendisi dışındakilerden temyizini sağlarken⁵⁴⁹ *tesmiye* ise işaret edilebilir, müfret şeyler için kullanılır. Bu bakımdan *tesmiyeler* sıfattan türetilmiş değillerdir. Oysa isimlerin müştak veya müştak olmayan türleriyle mütevatı, müşterek, muhtelif, müteradif gibi farklı kategorileri vardır. Bu bakımdan anlamları kuran değil ayırt eden nitelikleriyle diğerlerinden farklılaşırlar. Müsemma ise herhangi bir şeyin kendisi ve sabit zatıdır.⁵⁵⁰ Buna göre “dil, müsemmaların ve anlaşılması istenilen anlamların kastedildiği lafızlardır.”⁵⁵¹ Dolayısıyla sıfat ve haberlerin kendisi altında yer aldığı müsemmalar anlamları kurmaktadır.⁵⁵² Yani herhangi bir müsemmaya işaret etmeyen şey İbn Hazm’a göre madum olup⁵⁵³ hakikati söz konusu değildir. İbn Hazm’ın varlık anlayışının dayandığı cevher (cisim) ve arazlar olarak kabul edilebilecek müsemma, isim ve *tesmiyenin* işlevini kendisine bağlı olarak temellendirir. Zira ona göre müsemmasının olmadığı isim veya *tesmiye* madum ve batıl olup hakkında herhangi bir niteleme veya haber (hüküm) söz konusu değildir. Bu bağlamda İbn Hazm

durumda burhanın zarureti lafızın zahirine tabi olmayı gerekli kılar.” Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. III, s. 336; İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 376, 380.

⁵⁴⁷ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 42-44.

⁵⁴⁸ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 56-58.

⁵⁴⁹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 68, 84, 86, 390.

⁵⁵⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, C. III, s. 684, 686.

⁵⁵¹ "اللغة ألفاظ يعبر بها عن المسميات و عن المعاني المراد إفهامها" İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. I, s. 61.

⁵⁵² İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 388, 390.

⁵⁵³ “Böylece mevcudun şey olduğu anlaşılmış oldu. Zira o, şeydir. Böylece aklın zorunluluk ilkesi sebebiyle *la-şey madumdur*.” Detaylı bilgi için bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, C. III, s. 726-740.

düşüncesinde dil anlayışı, cisim ve niteliklere yönelik işleviyle müsemmanın zatına dayalı *anlam teorisi* tarafından kurulmaktadır.⁵⁵⁴ Böylece İbn Hazm düşüncesinde tabiat kavramı, varlığın dört farklı türde beyanı ve bunların dayandığı akli ve duyusal yöntemle zahiri epistemolojiye dayanan dil kuramı bir bütünlük içerisinde anlaşılmış olur. Dolayısıyla müsemmanın kendisi için vaz edilen dışında farklı bir isimle adlandırılması (hükümle ilgili) ismin ilmi yaklaşım çerçevesinde cisim ve nitelikleri dikkate alınarak vaz edildiği düşünüldüğünde mümkün değildir. Bu, dilin iletişim ve anlamaya dayalı işlevini yansıtır. Çünkü İbn Hazm düşüncesinde dil adlandırılan varlıkların anlamına yönelik bir işleve sahiptir.⁵⁵⁵ Yani Allah diğer varlık türleri gibi dili de (vaz ile) var etmiştir.⁵⁵⁶ Böylece İbn Hazm, doğru bilgi ve nesnel anlama ulaşılabilmesi için “metnin kurulu olduğu” dilin tevkifi karakterini vurgulayan dil kuramına dair teorik tercihinin dilin değiştirilmesi veya bozulması mümkün olmayacak düşüncesine dayalı zahiri (literalist) tutum çerçevesinde onaylar. Buna göre hakikat ve doğru bilgiye ancak lafızlara vaz edilen sabit anlamlar aracılığıyla ulaşılabilir. Böylece “hüküm koyma yetkisi gibi isim koyma yetkisinin de ilahi karakteri vurgulanmış olur. Bu dil teorisi de metnin yorumsama etkinliklerine karşı muhafazasını sağlayacak bir koruma alanı yaratmaktadır.”⁵⁵⁷ Dini bilgide doğruluk ve kesinlik anlayışını zahiri anlamın sınırlandığı lafız içinde aramaya çalışan ve yöntemini bu çerçevede kuran İbn Hazm’ın anlambilim teorisi, bir anlamda kutsal metinleri kendilerinden hareketle yorumlama ilkesine göre işletilmektedir. İbn Hazm bunu yaparken insanla evren arasındaki varoluşsal ilgiyi beyanın dört veçhesi itibarıyla ele aldığı düşünüldüğünde ihmal ediyor değildir. Dilin temel işlevinin iletişim olması nedeniyle lafızların açık ve kesin anlamlarla sınırlandırılması İbn Hazm’ın epistemolojisine uygun anlambilimsel yaklaşımın tek anlamlılığı öngören “pozitivistik dil kuramı”na eşdeğer bir yöntem olduğu şeklinde bazı düşünürler tarafından kabul edilmektedir. Buna göre İbn Hazm metne *ontolojik bir nesne* olarak tüm bilme etkinliklerinden soyutlanmış bir şekilde yaklaşmaktadır. Metne yönelik bu ontolojik bakış açısı metnin kendisine ilişkin akıl yürütme olarak ta’lil reddetmesine yol açar.⁵⁵⁸ Bu da metinden elde edilen bilginin

⁵⁵⁴ Enver ez-Za‘bî, **a.g.e.**, s. 151-152.

⁵⁵⁵ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. I, s. 61

⁵⁵⁶ Yefût, **a.g.e.**, s. 117.

⁵⁵⁷ Kılıç, **a.g.m.**, s. 166.

⁵⁵⁸ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 400, 402, 404.

epistemik bir çabaya değil dogmatik bir kabule dayandığı anlamına gelmektedir. Dini bilginin doğruluğu ve kesinliği bağlamında zahiri epistemolojinin teorik çerçevesini oluşturan beyan mantığı ve onun dil tercihi metnin literal anlamını dikkate alan “tarihüstü bir metin tasavvuru” öngörüsüyle hareket eder. Bu bağlamda epistemolojik bir yaklaşım olarak tercih edilen dilin tevkifi karakteri dile yönelik müdahaleyi yaratıcısına yönelik bir karşı çıkış olarak nitelemektedir.⁵⁵⁹

Bilginin doğruluğu ve kesinliği bağlamında zahiri epistemolojinin tevkifi (üstbildirimsel) dil tercihiyle birlikte teorik dayanaklarından bir diğeri ise mantıktır. Ancak İbn Hazm’ın anlayışının dayandığı beyani düşünceye göre mantık soyut kavramlarla değil isim-müsemma ilişkisini düşünülen dil dolayımında ele almaktadır.⁵⁶⁰ İbn Hazm’a göre şeriat yani bir şeyin hak veya batıl olduğuna dair yargı ancak dile bağlı olarak hatasız sonuç verebilir. Bu da yine tevkifi dil teorisi çerçevesinde İbn Hazm’ın dil ve düşüncenin eşzamanlı edinimine bağlı gerçekleştiği değerlendirmesiyle anlaşılabilir. İbn Hazm’ın anlam teorisini dayandırdığı isimlerin müsemmaya uygun ve dolayısıyla hükümler açısından doğru gelmesi görüşü onun hak olanın sadece akılla değil dini nassla anlaşılabilceği düşüncesini yinelemektedir. Burada söz konusu dilin kelimeleri, onu konuşanların tümü tarafından aynı nitelikte anlaşılır ve tek anlamlılık esasına göredir. Mantığın buradaki rolü ise isimlerin müsemmalarına uygunluğunu ihlal eden durumların ortaya çıkarılmasına dayalı bir araştırmadır.⁵⁶¹

Bilgide kesinlik ve doğruluğu amaçlayan İbn Hazm’ın belirlediği yöntemsel ilkeler de bu doğrultudadır. Dini bilgide vahyi bildirimin temel alındığı bir epistemoloji kuran İbn Hazm’a göre iki temel metinsel kaynak olan Kuran ve hadisler arasında bilgi değeri açısından kategorik fark bulunmaz. Temel karakteristiği ilahi korunmuşluk olan vahye dayalı bu metinsel deliller kesin bilgi ifade eder. Fıkhi bilgi alanındaki kesinlik (yakîn) ise mantık kuralları (delil) ve “zanniliği olmayan ilke”ler aracılığıyla kurulmaya çalışılır. Bu bakımdan zanna dayalı olan fıkhi kıyas İbn Hazm’ın epistemik tutumunun gereği olarak reddedilmektedir. Bunun yerine sonuçları yalnızca öncüllerde olanı ortaya koyan ve kesinliği bulunan mantıki kıyas tercih

⁵⁵⁹ Kılıç, **a.g.m.**, s. 167-168.

⁵⁶⁰ Buna ilişkin eleştiriler için bkz. İbn Hazm, **et-Takrîb.**, s. 48.

⁵⁶¹ Yefût, **a.g.e.**, s. 207-208.

edilmektedir. Mantıki kıyasın fıkhi kıyastan öncelikli farkı, dini bilgide –hukukun- herhangi bir fazlalık söz konusu edilmeksizin kendisini olduğu gibi koruyabilmesine imkân vermesidir. Şunu da ifade etmek gerekir ki, İbn Hazm için dini bilgide itikadi (asli) veya hukuki (fer'i) açıdan herhangi bir ayırım söz konusu olmaksızın metin literal anlamına bağlı olarak anlaşılmaya çalışılır. Dolayısıyla onun dini metin teorisi lafzi aidiyet konusunda Kuran ve hadis metinlerini aynı kategoride değerlendiren, mana ile rivayeti caiz görmeyen “naslardaki ilahi irade düşüncesiyle lafızların zahiri arasına sıkıştırılmış mekanik bir usul” şeklinde nitelendirilebilir.⁵⁶² Buna göre dil, eşyanın hakikatine ancak kendisi aracılığıyla ulaşılacak şekilde dini bilgide doğruluk (hakikat) ve yanlışlığın temel kriteri olarak kabul edilir. Bu durumda *doğruluk*, lafzın vaz edildiği anlama uygun gelmesiyle *yanlışlık* lafzın vaz edildiği anlamdan bir başka anlama (delil olmaksızın) yüklenmesidir. Zira lafızlar yaratıcı tarafından belli anlamlara uygun olarak vaz edilmiştir. Öyle ki İbn Hazm'ın epistemolojik tutumunu belirleyen dil kuramı hak/hakikatin ölçütü olarak kabul edilmektedir.⁵⁶³ Çünkü ona göre “eşyanın hakikatine ancak lafız aracılığıyla ulaşılabilir.”⁵⁶⁴ Bu ise Ebû Hayyan et-Tevhîdî'nin bildirdiği, Süryani mütercim ve mantık hocaı Mettâ b. Yûnus ile fıkıh ve kelam bilgini es-Sîrâfî arasında gerçekleşen ve dil-mantık ilişkisini konu edinen çalışmaların özellikle yer verdiği tartışmada Mettâ'nın, mantığın hakkı batıldan ayıran niteliğine yaptığı vurguyu hatırlatmaktadır. Buna göre mananın sıhhatini belirleyen hükümde gramer (nahiv) değil mantık yetkindir. Dolayısıyla lafız ve anlam odağında perspektiflerin belirlendiği bu tartışmada Mettâ'ya göre lafız, dilsel düzeyde yani tek bir dile özgü arazi karakterde kabul edilirken anlam ise tüm dillerde ortaktır. Sîrâfî ise bu noktada itirazını anlamın her dile özgü yapısı üzerinden geliştirirken özellikle harfi cerleri konu edinen bir düzlemde iddiasını delillendirmeye çalışır.⁵⁶⁵ Genel itibarıyla önemli bu tartışma şu başlıkları içermektedir: (i) Mantığın tüm milletleri ilzam eden külli akdedilirleri mi yoksa sadece Yunanca konuşanları ilgilendiren özel anlamları mı mevzubahis ettiğine yönelik *özel/genelliği* (ii) Gramer ve mantığın iki farklı *hakikati* mi yoksa aynı hakikatin farklı veçhelerini mi temsil ettiğine dair tartışmalar ve (iii)

⁵⁶² Kılıç, **a.g.m.**, s. 162-163.

⁵⁶³ Yefût, **a.g.e.**, s. 118-119.

⁵⁶⁴ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 370.

⁵⁶⁵ Ebu Hayyân et-Tevhîdî, **el-İmtâ' ve'l-Muânese**, Tahk. Heysem Halife et-Taîmî, el-Mektebetu'l-Asriyye, C. I, 2011, s. 88.

Mantığın kanunlarının tüm milletleri tek bir bilgiye yönlendirecek *sınai* veya farklı yaklaşımları söz konusu edinen *tabii* karakteri hakkındaki görüşlerdir.⁵⁶⁶ Dil-mantık düzlemindeki bu tartışmada Sîrâfî, mantığın tüm milletleri ilzam eden genelliği hakkında kurucusunun Aristoteles olması ile Yunan dilinin gereklerine göre belirlenmiş yönünü ön plana çıkararak Yunancadan Süryaniceye ve sonrasında Arapçaya tercümesinin ancak tercüme edilen dilin düşüncesi üzerinden anlaşılabilceği merkezinde açıklar. Yine mantığın dilden bağımsız olduğu iddiasına ise düşünceye mutabık lafzın söz konusu edilmeden ilmin mümkün olamayacağı şeklinde cevap verir. Ayrıca ona göre mantık *sınai* değil *tabiidir* zira her dilin zaman ve işlev açısından dikkate alınması gereken kendine özgü mantığı vardır.⁵⁶⁷ Tartışmada mantığın dil ile ilişkisi üzerinden ortaya konulan özel karakteri menkul bir ilim olan mantığın anlaşılmasında tashihe tabi tutulmasının gerekliliğini ortaya koyar. Nitekim Mettâ b. Yûnus'un öğrencisi olan Fârâbî'nin söz konusu tartışmada öne çıkan konulardan olan harflerle ilgilenmesi dil-mantık arasındaki *takrîb* işlemine yönelik ilk girişim olarak kabul edilebilir.⁵⁶⁸ Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Sîrâfî ile Mettâ arasındaki bu tartışma dil mantık ilişkisinin X. yüzyılda değil, daha önce başlamış olan sürecin "ilmi bir gelenek halini almaya başladığını gösterir. Esasen daha önce ifade edildiği gibi aslında analitik düşünce islami ilimlerde yeni bir şey değildir, çünkü İslam dünyasında Fârâbî'ye kadar 'beyan' adı altında anlam teorisi (semantik) üzerine yapılan çalışmalar bir yana" anlam ve harf arasındaki ilişkiyi konu alan birçok eser yazılmıştır.⁵⁶⁹ Dolayısıyla Fârâbî'nin ilgili çalışmaları Arap dilbilimindeki bir geleneğin mantıkla sentezini yani bir bakıma *takrîb* işlemini ortaya koyma çabası olarak görülebilir. Ancak Fârâbî bu girişimde harflerin sadece felsefe ve mantıktaki işlevleri açısından ıstılahi anlamlarını gözeterek lügavi asıllarını dikkate almadığı için yönteminin *takrîb* ile ilişkilendirilmesi bazı yorumculara göre isabetli değildir.⁵⁷⁰ Bununla birlikte kendisinden sonra gelen mantıkçılardan örneğin İbn Hazm ise, menkul mantıki kavramları Arapça lügavi asıllarına uygun olarak ilgili dilin

⁵⁶⁶ Abdurrahman, **a.g.e.**, s. 330.

⁵⁶⁷ et-Tevhîdî, **a.g.e.**, s. 94.

⁵⁶⁸ Abdurrahman, **a.g.e.**, s. 331.

⁵⁶⁹ Sadık Türker, "Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi", **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, 1997, s. 99.

⁵⁷⁰ Abdurrahman, **a.g.e.**, s. 331.

düşüncesine dayalı inşa işlemine tabi tuttuğundan dolayı tutarlı bir takrîb işlemini temsil etmektedir. Daha önceki bölümlerde de kısmen değinildiği üzere aslında İbn Hazm'ın başvurduğu bu yöntem onun Aristoteles mantığını yanlış anladığı şeklindeki eleştirileri beraberinde getirmiştir. Bu noktada Arap beyanının icaz kurallarına uygun olarak (i) mantığın tebyini, (ii) isimler konusu ile (iii) örnekler başta olmak üzere İbn Hazm tarafından üç önemli işlem söz konusu edilir.⁵⁷¹

İbn Hazm düşüncesinde *beyan* herhangi bir şeyin hakikatinin ortaya konulması anlamında farkların istihraç ve idrakidir.⁵⁷² Buna göre eşyanın isimleri arasındaki farkların ortaya konulması anlamına gelir. Bununla ilişkili olabilecek şekilde *nutk* kavramını da *temyize* delalet niteliğiyle “eşyaları ayırt etme, ilimler, zanaatler ve ticaretlerde akıl yürütme ve işleri düzene sokmaktır” şeklinde açıklar.⁵⁷³ Kuran nassı, peygamberin kelamı, ümmetin icmasıyla birlikte sıraladığı delil mantık açısından önemlidir. Zira istinbat, istihraç ve istintaç işlemlerinin cüzün cüzle kıyası olan fıkhi kıyas değil nesnel düşüncüyü amaçlayan mantıki kıyas üzerinden sağlanması *delil* iledir. Buna göre İbn Hazm beyanı iki şekilde ele alır: İlki, içtihadı gerektirmeyen ve açık olan nass ile sağlanan beyan, diğeri ise delil ile nass veya icmadan istinbat edilen beyandır. Buradaki istinbat ta'lil değil mantıki lüzum kavramı üzerinden işletilmektedir çünkü nasslar zatı itibariyle makul manaları ihtiva eder. Nitekim ona göre ta'lilin ilkesi olan sebep cüzi mahiyetiyle sadece bir tek hükümde söz konusu edilebilir.⁵⁷⁴ Bu noktada İbn Hazm'ın başta fıkıh olmak üzere özelde dil ve nahiv için geçerli olan yöntemi açısından ortaya koymaya çalıştığı ilke, fıkhi kıyas eleştirisi yani illet teorisine dayanmaktadır. Bu noktada eşyanın hakikatini ortaya koyma çabası anlamında beyanın temyiz niteliği İbn Hazm düşüncesinde *nutk* kavramıyla da desteklenmektedir.⁵⁷⁵ İbn Hazm beyanı varlık (vücud), akıl, dil (savt) ve yazı (işaret) olmak üzere dört şekilde kategorize eder. Buna göre İbn Hazm düşüncesinde beyan ilmi, ma'kulatı temyiz ederek *nutk* ve işaret ile açıklanması anlamına gelir. Beyana ilişkin bu tanım ise mantıkla benzerlik taşır ancak Tâhâ Abdurrahman'nın yorumuna göre İbn Hazm düşüncesinde ma'kulatı dil ve söz konusu edilen diğer unsurlardan

⁵⁷¹ Abdurrahman, **a.g.e.**, s. 331-332.

⁵⁷² İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. I, s. 935-936.

⁵⁷³ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 102

⁵⁷⁴ Yefût, **a.g.e.**, s. 184.

⁵⁷⁵ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 130.

ayırmak mümkün değildir. Bu bakımdan İbn Hazm'ın *et-Takrîb*'in konusunu ele aldığı bölümlerde veya mantıkla ilgilenenlere yönelik reddiyeler sunarken *mantık* kelimesini kullanmaması onun düşüncesinde beyanın, mantık lafzının müradifi olarak anlaşılmasına bağlı olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla mantık ile beyanın delalet açısından mutabık karakteri “Kuran icazının Arap beyanında ortaya çıkması” ile “bu icazın Arap mantığında ortaya çıkması” arasında herhangi bir farka yer vermez.⁵⁷⁶

İbn Hazm'ın, mantık-beyan ilişkisini ele aldığı bir diğer konu *isimler*le ilgilidir. Lafzi anlam ile mantıki içerik farkına dayalı olarak meydana gelen karışıklığı şu dört yöntemle çözümlemeye çalışmaktadır:⁵⁷⁷

(i) Bunlardan ilki, *kelimenin sarf (morfoloji) açısından sigası (form) ile terimsel delaleti arasında bağlantı* oluşturmaktır. Arapçada her siganın kendi yapısına uygun değiştirilemez belli bir delaleti vardır. Mesela “meful” formu fiilin meydana geldiği bir mevzu ile bir faile delalet etmektedir. Ancak mantık literatüründe siga ile medlulü arasında çelişkiyi mümkün kılacak şekilde söz konusu dilsel kaidenin ihlali olası görülmektedir. Örneğin fiilden türetilmiş “vücut” kelimesi isim formu olarak bir olaya delalet ederken mantık ve felsefe literatüründe hem ilgili olayın vuku bulduğu tüm mevzuları konu edinir hem de ismi mefulün çoğulu olan “mevcudat” anlamında kullanılabilmektedir. İşte bu noktada İbn Hazm mantıktaki kullanımının dilsel açıdan uygun olmaması nedeniyle “vücut” kelimesi yerine “âlem” kelimesini tercih eder.

(ii) İkincisi ise *dilsel ve terimsel delalet arasında bağlantı* kurmaktır. Buna göre herhangi bir terimin delaletinin dilsel delalet ile bağlantısı o terimin anlaşılabilirliğini kolaylaştırmaktadır. Ancak mantıkçıların asli dilsel delaletten bağımsız olarak terimsel delalet anlayışı o dili konuşanlar açısından bazı kavramsal karışıklıklara yol açar. İbn Hazm'ın, mantıkçıların insanın sahip olduğu ancak mülkiyetinde olmayan şeyler için kullandıkları “milk (الملك)” kavramını dilsel anlamı çerçevesinde ele alarak malın sahibine nispeti olarak kullanması dilsel-terimsel delalet uzlaşımına örnek verilebilir. Dolayısıyla izafet kategorisinin anlamı da bu çerçevede farklılık arz etmektedir.

(iii) İsimlerin kurucu (تمكين الأسماء) niteliği açısından *kullanım ve anlamca belirsiz literatürün yerleşik literatürle değişimi* İbn Hazm'ın mantık-beyan ilişkisi

⁵⁷⁶ Abdurrahman, **a.g.e.**, s. 334.

⁵⁷⁷ Abdurrahman, **a.g.e.**, s. 334-336.

noktasında ortaya koyduğu bir diğer işlemdir. Buradaki amaç dilsel açıdan kullanımına aşına olunmayan ancak mantık literatüründe yer alan bazı birleşik formların yerine dilsel kullanımın öncelendiği tercihlere yer verilmesidir. İbn Hazm, örneğin mantık literatüründe kullanılan يقال على (söylenilir/söylenilen) veya يحمل على (hamledilir) gibi birleşik formlar yerine dilsel yönden yaygın kullanıma sahip يسمى (adlandırılır) ifadesini tercih eder. Yine ناعت ve منعت terimleri İbn Hazm'ın mantık literatüründe varlık okuması açısından önemli bir tercih şeklinde görülebilir.

(iv) İbn Hazm isimlerle ilgili son olaraksa gerekli durumlarda *yeni mantıksal terminolojinin inşasını* önermektedir. İlgili konuda örneğin “zati” ve “arazi” şeklinde mukabil terimler adı altında kullanılan sözcük çiftleri için “zati”nin mukabili olarak “arazi”yi değil “gayri” sözcüğünü kullanmaktadır. Dolayısıyla da arazlar bu kelime bünyesinde değerlendirilir. Bununla birlikte yeni mantıksal terminoloji açısından İbn Hazm tek bir cinsin altındaki şeyleri ifade etmek için “tecanüs/mücanese” kavramını önermektedir. Yine buna benzer şekilde tek bir türün altındaki şeyler için “mümasile” kavramını kullanırken farklı türler anlamında ise “mugayira” kavramını tercih etmektedir. Modalite kavramı yerine kullandığı عناصر terimi de bu başlık altında özellikle dikkat çekilebilir bir diğer özgün literatür tercihidir.

Mantık-beyan ilişkisi açısından İbn Hazm'ın ilzam ettiği bir diğer mesele örneklerle ilgilidir. Mantıkçılarla dilciler arasında tercih farkının örnekler üzerinden tespiti daha ziyade kavramsal terminolojiyle ilgili görünmektedir. İbn Hazm bu konuyu şu üç maddede analiz etmeye çalışır:

(i) Mantıkta Arapça terkiplerde önemli görülen takdim ve tehir gibi ifade tarzlarına uygun olmayan şekillerde örneklemeler görülebilir. Yunancadan mülhem failin fiile takdimi gibi uygulamalar ("زيد يمشي" / "زيد مشى") için İbn Hazm, Arapça nutku esas alarak fiilin faile takdimini gözetken cümlelerle ("قام زيد") *örneklerdeki tertibin dilsel aslına uygun getirilmesini* amaçlamaktadır.

(ii) Beyani mantığın gözetilmesiyle ilgili bir diğer konu *örneklerdeki unsurların değişimiyle* alakalıdır. Mantıkçılar genellikle varlık bağına tasrih eden isim cümleleriyle ilgili konulara dair örnek getirirler. Bu ise mesela Zeyd'in âlim olmasının, “mahmulün mevzuda varlığını” ortaya koyan bir nispetle açıklandığı ("زيد يكون أو يوجد") tarzda yapılır. Ancak İbn Hazm isim cümlesi kullanımını fiil cümlesiyle değiştirerek varlık bağına kaldırır ve bunu da “mahmulün mevzuda olumlaması veya

sübutu” şeklinde revize eder. Buna göre İbn Hazm, كان sözcüğünü mevzu ve mahmul arasındaki nispeti ortaya koyan nitelikte değil Arapçada kullanıldığı şekliyle zamana delalet eden karakteriyle tanımlamaktadır (كان محمد وزيرا).

(iii) Örneklerin kullanımıyla ilgili mantıki-dilsel terminolojiyi belirleyen bir diğer tercih ise İbn Hazm’ın yaygın kullanımlı örneklerle yer vermesidir. Mantık eseri olan *et-Takrîb*’de özellikle ilgili konularda fıkhi örneklerin kullanılması içinde bulunduğu dil ve kültür havzasını dikkate alan bir tercihi barındırmaktadır.⁵⁷⁸

İbn Hazm ontolojik hedefiyle daha uyumlu bilinçli bu tercihlerini dilsel mekanizmalardan destekle ortaya koymaktadır. Yaratılan evreni cevher-araz şeklindeki taksimde kendi teolojik ilgisi doğrultusunda cevheri cisim olarak kullanması yine dünya görüşü ve dil yaklaşımını referans alan bir tercihi barındırmaktadır. Bununla birlikte bazı kategorileri diğerlerinin altında konumlandırarak özellikle nicelik kategorisini sadece sayıya nispetle yorumlaması varlık anlayışı düzleminde geliştirdiği muhakeme tarzı olarak telakki edilebilir. İlgili kategoriye dilsel referanslara matuf açıklaması da⁵⁷⁹ temel arama çabasını dilsel düzleme konumlamış olmasını ispatlar niteliktedir. Özellikle madde, suret, cevher, araz, tabiat, nitelik vs. gibi *beyan* sorunu olarak tanımladığı⁵⁸⁰ ve problemin merkezinde yer alan kavramlara ilişkin eleştiri ve revize girişimini kendi düşünsel ve dilsel dinamikleri çerçevesinde problematize ederek yeniden yorumlamak şeklinde okunmalıdır. Bu bağlamda mantık, kavramsal sorunları çözümleyebilecek bir araç konumundadır. Dolayısıyla İbn Hazm’ın kendi ontolojisine uygun yeni mantıksal terminoloji girişimi bu anlayışla izah edilebilir. Tüm yaratılmış âlemin maddi ve uzamsal olarak sonlu olduğunu gerekçelendirmeye çalışırken bununla Neoplatonik düşüncelere itirazı anlaşılır hale gelmektedir. Bu bakımdan ona göre varlığın beyani veçheleri olan *dilde* tıpkı *şey* gibi herhangi bir belirsizlik söz konusu değildir. Daha öncede vurgulandığı üzere isim (dil) ve müsemma ilişkisi İbn Hazm düşüncesinde tevkifi görüşe dayanan zahiri düşünceye atıfla önemlidir. Buna göre isim ile müsemma (mevcud) arasındaki ilişkinin tahdidinin mantık ve düşünülen dil dolayımında ele alınması *et-Takrîb*’in öncelikli konusudur diyebiliriz. Önergeler ve kıyas bahisleri de

⁵⁷⁸ Abdurrahman, **a.g.e.**, s. 337.

⁵⁷⁹ "و هذه عبارة لم تعط اللغة العربية غير ها" Bkz. İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 141.

⁵⁸⁰ Hazm, **el-Fasl**, C. III, s. 810.

bunun üzerine ve bağlantılı olarak inşa edilecektir. Nitekim burhanı ikame etmede itimad edilmesi gereken önemli bir kaide olarak “önermenin kendisinden fazlasını vermemesi”⁵⁸¹ yani “sadece kendi mefhumunu vermesi”⁵⁸² zahiri düşüncenin kurucu düşünme tarzını ifade etmektedir.⁵⁸³ Yani zahiri epistemolojinin dil kuramı gereği iletişimi amaçlayan dilin literal kullanımına dayanan yapısı, şeyin de aynı minvalde tanımlanmasını esas aldığı için anlam doğru bir şekilde gerçekleşir. Bu noktada mantığın beyani karakteri ise varlığın düşünülen dil dolayımında incelenmesinde kavramlar arası ilişkileri düzenleyici bir vazifeye matuftur. Nitekim İbn Hazm’ın dil ve mantık vurgusunu beyani vazife açısından bütünlüklü okuma çabasına dayandırmak mümkündür.

⁵⁸¹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 260.

⁵⁸² İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 240.

⁵⁸³ *Hitap delili ile mefhum-ı muvafakat ve mefhum-ı muhalefe* konularına daha önceki bölümlerde temas edilmiştir.

SONUÇ

Dil, düşünce ve varlığın birbirini gerektiren ilişkisi Ortaçağ İslam dünyasının özgün düşünürlerinden biri olan İbn Hazm'ın felsefî sisteminde önemli bir konuma sahiptir. Nitekim İbn Hazm, içinde yaşadığı dönemin düşünsel gerilimlerinin yaslandığı sorunları çözebilmek için mantıki temeller üzerine inşa edilmiş ve bilimsel düşünce zemininde hareket eden bir yöntem ve tavır belirlemeye çalışmıştır. Bu tavır ise İslam düşünce kültüründe mevcut okuma anlayışının dayandığı fıkhi kıyas ve illet içerikli usul anlayışının belirlenimciliğinden farklı olarak daha ziyade burhan merkezli bir okuma ve yorumlama çabasını temsil eder. Buna göreyse kesin bilgiye şu dört vasıta ile ulaşılabilir: (i) Bedihi-aklî *evâiller*, (ii) *duyuları* sağlam kişinin müşahedesi, (iii) yalan üzere birleşmelerinin aklen imkânsız olduğu iki ya da daha fazla râvinin naklettiği tevatür *haber* ve (iv) doğru mukaddimelere dayalı mantıki burhan olarak *delil*. Dolayısıyla delil ile Aristotelesçi mantıki kıyas arasındaki doğrudan ilişki İbn Hazm'ın geliştirdiği muhakeme tarzında açıkça görülmektedir. O, mevcudatın beyanını serimleyen dört veçhesini açıklarken isimlendirilen varlıkların tanımlanmaları açısından şeylerin kavranışını tabiat teorisiyle izah eder. Yani varlığı yaratan-yaratılan merkezinde ele alarak şeylerin nesnel ve bilinebilir olmasından hareketle ontolojik gerçekliği olan varlık zemininde anlama ve anlamlandırma çabasına ilişkin vurgu söz konusudur. Buna göre varlığın sabit ve idrak edilebilir niteliği onu farklı metafiziksel anlam içeriklerinden soyutlayarak doğruluk koşullarını belirleyecektir. Burada kavramların doğruluk değerini belirleyen şey zahiri epistemolojinin dayandığı dil kuramıdır. Nitekim İbn Hazm, dil ve düşünce arasındaki uygunluk ilişkisini Allah'a dayandırarak açıklar. Bu bakımdan yaratılmış olan her şey -bir tercih olarak tevkifi anlayışın gereği olarak da- mahiyetine uygun bir şekilde Allah tarafından adlandırılmıştır. Dil, varlığın anlamını içeren yönüyle “realitenin bir modeli” olarak telakki edilir.

İbn Hazm'ın anlam teorisi isim, müsemma ve tesmiye arasında yapmış olduğu ayrıma dayanmaktadır. Buna göre isim, cins ve türleri ifade ederek herhangi bir şeyin kendisi dışındakilerden temyizini sağlarken tesmiye ise işaret edilebilir, müfret şeyler için kullanılır. Müsemma ise herhangi bir şeyin kendisi ve sabit zatıdır. Buna göre “dil,

müsemmaların ve anlaşılması istenilen anlamların kastedildiği lafızlardır.” İbn Hazm’ın varlık anlayışına bağlı olarak herhangi bir isim veya tesmiyenin müsemmada karşılığı yoksa bu madum ve batıl kabul edilip hakkında herhangi bir niteleme veya haber söz konusu değildir. Yani her müsemmanın kendisi için vaz edilen bir ismi vardır ve dilin iletişim ve anlamaya dayalı işlevi bunun üzerine kurulu olup nesnellik kriteri de bu yaklaşıma dayalı olarak sağlanır. Zahiri (literalist) dil teorisi çerçevesinde dilde değişim ancak delil ile mümkün olabilir. Dolayısıyla hakikat ve doğru bilgiye ancak lafızlara vaz edilen sabit anlamlar aracılığıyla ulaşılabileceği şeklinde bir tutum onaylanmış olmaktadır. Dilin tevkifi karakteri gereği “hüküm koyma yetkisi gibi isim koyma yetkisinin de ilahi karakteri vurgulanmış olur.” Nitekim *el-İhkâm* adlı eserinde usulle ilgili konular etrafında temas edilen dil yaklaşımında sema‘ yöntemi referans alınmaktadır. Buna göre dini bilgide doğruluk ve kesinlik anlayışını zahiri anlamın sınırlandığı lafız içinde aramaya çalışan ve yöntemini bu çerçevede kuran İbn Hazm’ın anlambilim teorisinde isimler müsemmaya uygun ve dini düşüncede dilin tekanamlılığı esasına dayalıdır. Dil, eşyanın hakikatine ancak kendisi aracılığıyla ulaşılabilecek şekilde dini bilgide doğruluk (hakikat) ve yanlışlığın temel kriteri olarak kabul edilir. Zira “eşyanın hakikatine ancak lafızlar aracılığıyla ulaşılabilir”. Mantığın buradaki rolü ise isimlerin müsemmalarına uygunluğunu ihlal eden durumların ortaya çıkarılmasına dayalı bir araştırmadır. Bu bakımdan zanna dayalı olan fıkhi kıyas yerine sonuçları yalnızca öncüllerde olanı ortaya koyan ve kesinliği bulunan mantıki kıyas tercih edilmektedir. Bu noktada eşyanın hakikatini ortaya koyma çabası anlamında beyanın temyiz niteliği İbn Hazm düşüncesinde nutk kavramıyla da desteklenmektedir. Nitekim İbn Hazm düşüncesinde mantık ile beyanın mutabık karakteri önemli bir detay olarak kaydedilebilir. Bu ilişkinin neticesi olarak İbn Hazm kendi dil anlayışı perspektifinde mantıksal bazı konularda revizeye gider. Bunlardan bir kısmı: (i) kelimenin sarf (morfoloji) açısından sigası (form) ile terimsel delaleti arasında bağlantı oluşturmak (ii) dilsel ve terimsel delalet arasında bağlantı kurmak (iii) kullanım ve anlamca belirsiz literatürün yerine yerleşik literatür getirmek ve (iv) yeni mantıksal terminoloji kurmak şeklinde sıralanabilir. Ayrıca İbn Hazm’ın, mantıksal örnekleri kendi bulunduğu dil ve kültür havzasına uygun tercihi önemlidir. Bununla birlikte varlık fiiliyle ilgili yaklaşımı yine temellendirilmesi bakımından dikkat çekicidir. Zira o bu konuyla ilgili olarak “mahmulün mevzuda varlığı” yerine

“mahmulün mevzuda olumlaması” düşüncesinden hareketle dilsel yaklaşımı dikkate alarak tercihini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte cevheri cisim şeklinde tanımlaması ile insan tanımında olduğu gibi (insan rengi kabil beden, yaşayan ama ölümlü olan nefsi natıkadır) klasik tanımlara farklı unsur ilavesi İbn Hazm’ın varlık ve dil anlayışına bağlı olarak tercihlerini barındıran yaklaşımlar olarak değerlendirilmelidir.



KAYNAKÇA

- Abdurrahman, Tâhâ: Tâhâ, **Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Turâs**, 3. bs., el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-A'rabî, Beyrut, t.y.
- Akhtar, Ali Humayun: "An Early Nominalist Critique of Platonic Realism: Ibn Hazm's Metaphysics of the Created Corporeal World", **Harward Teological Review**, Volume: 112, Issue: 4, October 2019, s. 541-554.
- Altuğ, Taylan: **Dile Gelen Felsefe**, 3. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2013.
- Apaydın, H. Yunus: **İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyonu**, Ankara, İsam Yayınları, 2017.
- Apaydın, H. Yunus: "Kıyas", **DİA**, C. XXV, s. 528-538.
- Aristoteles: **Fizik**, Çev. Saffet Babür, 6. bs., 2017.
- Aristoteles: **Metafizik**, Çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, 2017.
- Aristoteles: **Kategoriler**, Çev. Saffet Babür, İmge Yay., 4. bs., 2016.
- Aristoteles: **Yorum Üzerine**, Çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, 2. bs., 2002.
- Aristoteles: **Organon V Topikler**, Çev. H. Ragıp Atademir, Meb. Yay., İstanbul, 1996.
- Aristoteles: **fî'l-İbâre**, (Mantık Aristo eseri içinde), Thk.: Abdurrahman Bedevî, Matbûatu Kuveyt-Dâru'l-Kalem, 1980.
- Aristoteles: **Categories and De Interpretatione**, Çev. J. L. Ackrill, Oxford University Press, t.y.
- Armstrong, D. M.: **Tümeller Bakış Açımı Değiştirmede Bir Giriş**, Çev. Egemen Seyfettin Kuşcu, Dergâh Yay., 2017.

- Arslân, Emir Şekîb: **el-Hulelu's-Sundusiyye fi'l-Ahbar ve'l-Asâri'l-Endelüsiyye**, C. I, Beyrut, Menşûratu Dâru Mektebeti'l-Hayat.
- Aygün, Fatma: “Eşyanın Hakikati Sabittir’ İlkesini Benimseyen Kelamcıların Sofestaiyye Eleştirisi”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, C. XIII, Sayı:2, 2015, s. 837-839.
- Bardakoğlu, Ali: “İstishâb”, **DİA**, C. XXIII, s. 376-381.
- Barnes, Jonathan: **Porphyry Introduction**, Oxford, Clarendon Press, 2003.
- Bor, İbrahim: **Analitik Dil Felsefesinde Dil, Düşünce ve Anlam**, Elis Yay., 2014.
- Bûkarra, Nu‘mân: **en-Nazâriyyetu'l-Lisâniyye ve'l-Beyaniyye ‘inde İbn Hazm el-Endelusi**, İttihâdu'l-Kuttâbi'l-A‘rab, 2004.
- Bulğen, Mehmet: **Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri**, 2. bs., 2017.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid: **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, 3. bs., İstanbul, Kitabevi Yay., 2001.
- Camilla Adang, -Maribel Fierro- Sabine Schmidtke: **Ibn Hazm of Cordoba The Life and Works of a Controversial Thinker**, Brill, Leiden, Boston, 2013.
- Candan, Abdurrahman: “İslam Hukukunda İllet Tespit Yöntemleri”, **Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Konya, 2005.
- Chejne, Anwar G.: “Ibn Hazm of Cordova on Logic”, **Journal of the American Oriental Society**, 1984.
- Dalkılıç, Mehmet: “İbn Hazm’a Göre Şia”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 14, 2006, s. 148-172.

- Deblân, Muhammed
b. Müslim: “İbn Hazm: Edîben ve Nâsiran”, **Câmia‘tu’l-Yermûk Külliyyetu’l-Âdâb, Kısmu’l-Lugati’l A‘rabiyye ve Âdâbiha, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ürdün, 2001.**
- Demir, Osman: **Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan, Klasik Yay., 2015.**
- Demir, Osman: **Kelamda Nedensellik, İstanbul, Klasik Yay., 2015.**
- Denkel, Arda: **İlkçağ’da Doğa Felsefeleri, Özne Yay., 1998.**
- Denkel, Arda: **Nesne ve Doğası, Doruk Yay., 2003.**
- Dönmez, İbrahim Kâfi: “İllet”, **DİA, C. XXII, s. 117-120.**
- Düzgün, Şaban Ali: “Tabiat”, **DİA, C. XXXVIII, s. 325-327.**
- el-Endelûsî, Sâid: **Tabakâtu’l-Umem, Beyrut, Matba‘ el-Kâtûlikiyye, 1912.**
- Erdem, Hüseyin Suphi: “Aristoteles ve İbn Hazm’a Göre Kategoriai ve Pros Ti-İzafet Bağlamında Kategorilerin Değerlendirilmesi-”, **Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, Yıl: 3, C. 3, Sayı: 6, Temmuz-Aralık, 2010, s. 13-34.**
- Ergüven, Şahabettin: “Arap Dili ve Edebiyatı Açısından İbn Hazm”, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2007.**
- Fârâbî: **Mantûğa Giriş Risaleleri, Çev. Yaşar Aydın, Litera Yay., 2018.**
- Fârâbî: **Peri Hermeneias Büyük Şerhi Şerhu’l-İbâre, Çev. Ferruh Özpilavcı, Litera Yay., 2015.**
- Fârâbî: **Harfler Kitabı, Litera Yay., 2. bs., 2013.**
- Fazlıoğlu, İhsan: “Hakikat mi Gerçek mi?”, **İtibar Dergisi, Eylül, 2014.**
- Gabor, Gary: “The Justification and Derivation of Aristotle’s Categories in Ammonius and Simplicius”, **Quaestiones Disputatae, Vol. 4, No. 2 (Spring 2014).**

- el-Gazzâlî, Ebu Hâmid: **Şifâu'l-Ğalil**, Tahk. Hamid el-Kubeysî, Bağdat, Matba'atu'l-İrşâd, 1971.
- Gerald, J.J. Fitz: "Doğadaki 'Madde' ve Doğanın Bilgisi: Aristoteles ve Aristotelesçi Gelenek, **Özne Dergisi**, (Sayı Editörü: H. Nur Beyaz Erkızan), 2. bs., Kasım, 2016, s. 111-131.
- Guerrero, Rafael Ramón: "Aristotle and Ibn Hâzm. On the Logic of the Taqrîb", **Ibn Hâzm of Cordoba** (ed. Adang, Fierro, ve Schmidtke), Leiden, Boston, 2013.
- Güman, Osman: **Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi**, İsam Yay., 2017.
- el-Haccî, Abdurrahman Ali: **et-Târihu'l-Endelüsi mine'l-Fethi'l-İslami hatta Sukûti Gırnata**, 2. bs., Beyrut, Dâru'l-Kalem, 1981.
- el-Hamevî, Yâkût: **Mu'cemu'l-Udebâ**, Tahk. İhsan Abbas, Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, Beyrut, 1993.
- Haniyyev, Merdan: "İbn Hazm ve Levinas'ta Benlik ve Benlikten Kaynaklanan Sorunlar", **29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, 2018.
- Hâsimî, Ahmed: **Cevâhiru'l-Belâğa**, el-Mektebetu'l-Asriyye, t.y.
- Hilpinen, Risto-McNamara, Paul: "Deontic Logic: A Historical Survey and Introduction", **Handbook of Deontic Logic and Normative Systems**, (Ed. Dov Gabbay, John Horty, Xavier Parent, Ron van der Meyden, Leendert van der Torre), College Publications, 2013.
- el-Hilvânî, Muhammed Hayr: **Usulu'n-Nahvi'l Arabî**, en-Nâşiru'l-Atlasî, Ribat, 1983.
- İbn Cinnî: İbn Cinnî, **el-Hasâis**, Tahk. Abdu'l-Hamîd Hindâvi, 3. bs., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- İbn Hallikân: **Vefeyâtu'l- A'yân ve Ebnâu'z-Zemân**, Tahk. İhsan Abbas, C. III, Dâru Sâdır, Beyrut, t.y.

- İbn Hazm: **et-Takrîb li Haddi'l-Mantık Mantık ve Dinî İlimler**, Çev. İbrahim Çapak-Yusuf Arıkaner, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- İbn Hazm: **el-İhkâm fi Usuli'l Ahkâm**, Tahk. Mahmud Hâmid Osman, C. I-VIII, Dâru'l- Hadis, Kahire, 2005.
- İbn Hazm: **Mulahhasu İbtâli'l- Kıyâs ve'r- Re'yi ve'l- İstihsan ve't- Taklid ve't Ta'lil**, Tahk. Said el- Afgânî, Matba'atu Câmi'ati Dımaşk, 1960.
- İbn Hazm: **en-Nebzetu'l- Kâfiye fi Usuli'l- Fıkhi'z- Zâhirî**, Tahk. Muhammed Ahmed Abdulaziz, Beyrut, Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, 1985.
- İbn Hazm: **el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi**, (Metin-Çev. Halil İbrahim Bulut), C. I-II-III, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Hazm: **Kitâbu'l-Ahlâk ve's-Siyer ev Risâle fi Mudâvâtî'n-Nufûs**, Tahk. Eva Riyad-Abdulkhak et-Turkmânî, Dâru İbn Hazm, t.y.
- İbn Manzûr: **Lisânu'l-Arab**, Dâru'l-Maarif, t.y.
- İbn Sînâ: **Kitâbu's-Şifâ Mantığa Giriş**, Çev. Ömer Türker, Litera Yay., 3. bs., 2017.
- Joseph, H. W. B: **An Introduction to Logic**, Oxford, 1906.
- el-Kıftî: **İhbâru'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hukemâ**, (Derleyen: İbrahim Şemsu'd-Din), Beyrut, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2005.
- Kutlusoy, Zekiye: "Deontik Mantık ve Başlıca Sorunları", **Felsefe Dünyası**, Sayı: 23, Kış 1997, s. 156-164.
- Lameer, Joep: "İbn Hazm's Logical Pedigree", **Ibn Hâzım of Cordoba**, (ed. Adang, Fierro, ve Schmidtke), Brill, Leiden, Boston, 2013.

- Kara, Yakup: “Dil ve Usul Arasında Mefhum-ı Muhalefet”, **IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi-Bildiriler Kitabı IV**, 2015.
- el-Kâtib, Süleyman b. Vehb: **el-Burhân fi Vucûhi'l-Beyan**, Nşr. Ahmed Matlûb, Hatice el-Hadîsi, Bağdat, 1967.
- Katz, Stanley N.-Montada, Josep Puig: **The Oxford International Encyclopedia of Legal History**, C. III, Oxford Universty Press, 2009.
- Kılıç, Hulusi: “İştikak”, **DİA**, C. XXIII, s. 439-440.
- Kılıç, Muharrem: “Dini Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zâhirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı”, **Bilimname II**, 2003, s. 157-169.
- Koca, Ferhat: “İstidlâl”, **DİA**, C. XXIII, s. 323-325.
- Koselleck, Reinhart: **Kritik ve Kriz**, Çev. Eylem Yolsal Murteza, Otonom Yayıncılık, 2008.
- Koselleck, Reinhart: **Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar**, Çev. A. Dirim, İstanbul, İletişim Yay., 2009.
- Mates, Benson: **Stoic Logic**, University of California Press, London, 1961.
- Medkûr, İbrahim: “Aristo Mantığı ve Arap Grameri”, Çev. Bünyamin Aydın-Yunus Emre Akbay, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2014/1, Sayı: 32, s. 189-199.
- Muberred: **el-Muktedab**, Tahk. Muhammed Abdulhalık Udayme, C. II, 3. bs., Cumhuriyye Mısru'l Arabiyye Vizâratu'l-Evkâf, Kahire, 1994.
- Mustafa, Vedit Vâsif: İbn Hazm ve Mevkifuhu mine'l-Felsefe ve'l-Mantık ve'l-Ahlâk, İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, 2000.

- Mutlu, Esra Çağrı: Kelimeler veya Şeyler: Aristoteles'in Kategorileri Neyi Sınıflar?, **Dört Öge**, Sayı: 10, 2016, s. 19-28.
- Nahle, Mahmûd Ahmed: **Usulu'n-Nahvi'l-Arabî**, Dâru'l-Ulûmu'l-Arabiyye, Beyrut, 1987.
- Nesâî: **Sunenu'n-Nesâî**, Tkh. Sabri İbn Ebi Alfe, Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2. bs., 2015.
- Özdemir, İbrahim: **Fıkıh Usulünde Ta'lil Tartışmaları**, İstanbul, Rağbet Yay., 2016.
- Özdemir, İbrahim: **İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık**, İz Yay., 2006
- Özpilavcı, Ferruh: **Fârâbî'nin Önerme Anlayışı**, Litera Yay., 2018.
- Peters, Francis E.: **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yay., 2004.
- Phillips, William D. **İspanya'nın Kısa Tarihi**, Çev. Tuna Erkmen, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2016.
- JR., Phillips, Carla Rahn: **Categories and Logic in Duns Scotus**, Brill, Leiden, 2002.
- Pini, Giorgio:
- Porphyrrios: **İsagoge** (Aristoteles'in Kategorilerine Giriş), Çev. Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, 1986.
- Rahman, Shahid-Zidani- "İbn Hazm on Heteronomous Imperatives and Farid Young, Walter: Modality. A Landmark in the History of the Logical Analysis of Norms", **HAL** Id: halshs-01808440, 2018.
- Râzî, Fahreddîn: **el-Mahsûl fi İlmi Usuli'l-Fıkıh**, Derleme-Açıklama: Şuayb el-Ernût, Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, C. I, 2012.
- Rescher, Nicholas: **İslam Mantık Tarihi**, Çev. Ahmet Kayacık, Litera Yay., 2018.
- Rovelli, Carlo: **Gerçeklik Görüldüğü Gibi Değildir**, Çev. Tolga Esmer, Can Yay., 2018.
- Sâlih, Subhi: **Dirâsât fi Fıkıh el-Luğa**, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2009.

- Seâlibî, Ebû Mansûr: **Fıkhu'l-Luğa ve Esrârû'l-'Arabiyye**, Tahk. Yahya Murad, Mektebetu Lisânu'l-'Arab, Kahire, 2009.
- Serdar, Murat: “İbn Hazm’ın Kelami Görüşleri”, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Kayseri, Temmuz, 2005.
- Sibeveyhi: **el-Kitab**, Tahk. Abdusselam Muhammed Harun, 3. bs., Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1988.
- Suyûtî: **el-İktirâh fî Usuli'n-Nahv**, (Alaaddin Atiyye-Abdu'l-Hakîm 'Atiyye), 2. Bsk., Dâru'l-Beyrûtî, 2006.
- eş-Şâfiî, Muhamed b. İdrîs: **er-Risâle**, Tahk. Ahmed Muhammed Şâkir, y.y., 2006.
- et-Tûsî, Nasîru'd-Din: **Esâsu'l-İktibâs fî'l-Mantık**, Çev. Molla Hüsrev, Tahk.: Hasan eş-Şâfiî, Muhammed es- Saîd Cemâluddîn, C. I, el-Meclisu'l-A'la-es-Sekâfe, t.y.
- Türker, Sadık: “Fârâbî’de Dil ve Mantık İlişkisi”, **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, 1997.
- Türkhan, Mustafa: “Dâvûd ez-Zâhirî: Doktrini ve İslam Hukukuna Katkıları”, **Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Isparta, 2015.
- Ulukütük, Mehmet: **İslam Düşüncesinde Din ve Akıl**, Otto Yay., 2017.
- Üçer, İbrahim Halil: **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**, Klasik Yay., 2017.
- Weiss, Bernard: “Ortaçağ İslam Âlimlerinin Dilin Menşei İle İlgili Tartışmaları”, Çev. Adem Yığın, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 25, 2003/2, s. 127-135.

- Whitaker, C. W. A.: **Aristotle's De Interpretatione –Contradiction and Dialectic-**, Oxford University Press, 2007.
- Yefût, Sâlim: **İbn Hazm ve'l-Fikru'l-Felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs**, ed-Dâru'l-Beydâ, el-Merkezu's-Sekâfîyyi'l-A'rabî, 1986.
- Zaimeche, Salim al-Hassani **Ibn Hazm's Philosophy and Thoughts on Science**, Salah: Foundation for Science Technology and Civilisation, 2003.
- ez-Zebîdî: **Tâcu'l-Arûs**, Thk. Mustafa Hicâzî, C.12, et-Turâs'ul-Arabî, 1973.