

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

İBN HAZM'IN EN-NÜBEZ ADLI ESERİNİN
TAHLİLİ

Şeyhmus AKSAK

Danışman
Yrd. Doç. Dr. İsmail ACAR

İZMİR - 2015

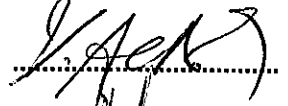
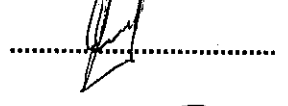
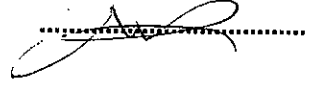
YÜKSEK LİSANS
TEZ/ PROJE ONAY SAYFASI

2012800563

Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı : ŞEYHMUS AKSAK
Tez Başlığı : İbn Hazm'ın "en - Nübez" Adlı Eserinin Tahlili

Savunma Tarihi : 17.08.2015
Danışmanı : Yrd.Doç.Dr.İsmail ACAR

JÜRI ÜYELERİ

<u>Ünvanı, Adı, Soyadı</u>	<u>Üniversitesi</u>	<u>İmza</u>
Yrd.Doç.Dr.İsmail ACAR	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Prof.Dr.Mustafa YILDIRIM	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Yrd.Doç.Dr.Mehmet DİRLİK	İZMİR KATİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ	

Oybirliği (X)
Oy Çokluğu ()

ŞEYHMUS AKSAK tarafından hazırlanmış ve sunulmuş "İbn Hazm'ın "en - Nübez" Adlı Eserinin Tahlili" başlıklı Tezi (X) / Projesi () kabul edilmiştir.

Prof.Dr. Utku UTKULU
Enstitü Müdürü

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi / Projesi olarak sunduğum “**İbn Hazm’ın en-Nübez Adlı Eserinin Tahlili**” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

....../....../.....

Şeyhmus AKSAK

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

İbn Hazm'ın en-Nübez Adlı Eserinin Tahlili

Şeyhmus AKSAK

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

İslam Hukuku Programı

Bu çalışma, Zahirî Mezhebi'nin önemli bir temsilcisi olan İbn Hazm (ö. 456/1064) tarafından yazılmış, fıkıh usulü konularını ihtiva eden *en-Nübez* adlı eserin tahlilidir. Asıl adı Alf b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî olan İbn Hazm, fıkıh usulü konularını içeren *el-İhkam* adlı hacimli eserinden sonra usul konularının daha kolay anlaşılması için *en-Nübez* adlı eserini yazmıştır. Bu eserdeki tahlil çalışmamızı, Serahsî'nin *el-Usul* adlı eseri ve Gazalî'nin *el-Mustasfa* adlı eseri ile karşılaştırmalı olarak ele aldık.

Çalışmamız giriş, üç ana bölüm ve sonuç olmak üzere beş bölümden oluşmaktadır. Girişte konunun kapsamı önemi ve işleniş yöntemi; birinci bölümde İbn Hazm'ın kısa biyografisi ile eserlerini ele alarak çalışmamızın omurgasını oluşturan *en-Nübez*'in tanıtımına daha fazla yer ayırdık. *en-Nübez*'in alt başlıkları olan İcmâ', Sünnet, Nesih, Akli Delilleri ve İctihat-Taklid meselelerini ikinci bölümde; yazarın ayrıntıya girmeden incelediği farklı meselelerini ise üçüncü bölümde irdledik. İkinci bölümdeki konular ile ilgili İbn Hazm'ın görüşlerini Serahsî ve Gazalî ile karşılaştırdık. Üçüncü bölümde ise çalışmamızın kapsamını ve amacını aşacağı için böyle bir karşılaştırma yapmadık.

Sonuç bölümünde ise incelediğimiz konunun genel değerlendirmesini ve İbn Hazm'ın fıkıh usulü görüşleri ile ilgili ulaştığımız neticelere değindik. Zahirî anlayışa sahip olan İbn Hazm'ın görüşleri ile karşılaştırdığımız diğer iki usulcü olan Gazalî ve Serahsî arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları değerlendirdik.

Anahtar Kelimeler: İbn Hazm, en-Nübez, İcmâ', Sünnet.

ABSTRACT
Master's Thesis
Analysis of Ibn Hazm's Book: al-Nubadh
Şeyhmus AKSAK

Dokuz Eylul University
Graduate School of Social Sciences
Department of Basic Islamic Sciences
Islamic Law Program

This study is an analysis of *al-Nubadh* by Ibn Hazm Afi b. Ahmad b. Saïd b. Hazm al-Andalusî (death 456/1064) who was a significant representative of Zahiri School in his time. He wrote this book on Islamic legal methodology in order to make understandable some complicated theories which he covered in another methodology book, *al-Ihkâm*. We examined *al-Nubadh* in comparison with *al-Usul* written by Sarakhsi and *al-Mustasfa* written by Ghazali.

This study consists of five main parts; an introduction, three main sections and a conclusion. In introduction, we looked at importance of the subject, methodology and the scope of the topic. At the first section, we emphasized introduction of *al-Nubadh* which is the main matter of our study and gave a brief biography of Ibn Hazm and his studies. In the second part, we discussed Ijma, Sunnah, Naskh, Legal reasoning, and Ijtihad-Taqlid issues which are the subtitles of *al-Nubadh*. In third part, we shortly discussed various matters that were investigated by the author. We compared opinions of Ibn Hazm in the second section with opinion of Sarakhsi and Ghazali. We did not make any comparison in the third section because of many brief various issues in a chapter.

In the conclusion part, we made an overall assessment to examine the subjects that were addressed and the results about Ibn Hazm's views on Islamic legal theories. We evaluated differences and similarities between Ibn Hazm and the other two scholars Ghazali and Sarakhsi through their views on Islamic legal theories.

Keywords: Ibn Hazm, al-Nubadh, Ijmâ', Sunnah.

**İBN HAZM'IN EN-NÜBEZ ADLI ESERİNİN
TAHLİLİ**

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
KISALTMALAR	xi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HAZM'IN HAYATI VE ESERLERİ İLE İLGİLİ GENEL BİLGİLER

1.1. İBN HAZM'IN HAYATI	7
1.2. İBN HAZM'IN ESERLERİ ÜZERİNDE YAPILMIŞ OLAN ÇALIŞMALAR	12
1.3. EN-NÜBEZ HAKKINDA GENEL BİLGİLER	14
1.3.1. en-Nübez'in Nüshaları ve Tahkikleri	14
1.3.2. Eserin İsmi Hakkındaki Tartışma	16
1.3.3. Eserin İçeriği	18

İKİNCİ BÖLÜM

EN-NÜBEZ'DEKİ MESELELERİN TAHLİLİ

2.1. İCMÂ'	22
2.1.1. Şer'î Bir Delil Olarak İcmâ'ın Tarifi ve Hüccetliği	23
2.1.2. İhtilafın Hükmü	25
2.1.3. İcmâ'ın Mesnedi	30
2.1.4. İcmâ'ın Yapıldığı Asır	33
2.1.5. Sükût-i İcmâ'	44

2.1.6. Medine Ehlinin İcmâ'ı	49
2.1.7. İcmanın İki Çeşidi Hakkında	51
2.1.8. Değerlendirme	56
2.2. SÜNNET	57
2.2.1. Rivayet Bakımından Sünnetin Çeşitleri	58
2.2.1.1. Mütevatir Haber	59
2.2.1.2. Ahad Haber	60
2.2.2. Bağlayıcılık Bakımından Sünnetin Çeşitleri	80
2.2.2.1. Hz. Peygamber'in Emir ve Nahiylere (Kavlî Sünnet)	81
2.2.2.2. Hz. Peygamber'in Fiilleri (Fiilî Sünnet)	82
2.2.2.3. Hz. Peygamber'in İkrarları (Takrirî Sünnet)	91
2.2.3. Değerlendirme	92
2.3. NESH	93
2.3.1. Tanımı	93
2.3.2. Neshin Sübut Yeri ve Çeşitleri	96
2.3.3. Şer'î Deliller Arasında Nesh	102
2.3.4. Neshin meydana Gelmesi	105
2.3.5. Değerlendirme	110
2.4. AKLÎ DELİLLER	111
2.4.1. Re'y	112
2.4.2. Değerlendirme	119
2.4.3. Kıyas	120
2.4.4. Değerlendirme	133
2.5. İÇTİHAD-TAKLİD	134
2.5.1. Değerlendirme	145

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM EN-NÜBEZ'DEKİ DİĞER USUL MESELELERİ

3.1. TE'VİL	146
3.2. DELİLÜ'L-HİTAB (MEFHUM-İ MUHALEFET) VE TAHSİS MESELESİ	149
3.3. HZ. PEYGAMBER'İN KOYDUĞU HÜKÜM ÇİĞNENEMEZ.	152

3.4. FEVR VE TERAHÎ	152
3.5. ÇOĞUNLUK VE AZINLIĞIN İHTİLAFI	153
3.6. HATA VE UNUTMA	154
3.7. NİYET İLE AMEL	155
3.8. ZANN, ŞEKK VE YAKİN	155
3.9. İBADETLERİN VAKTİ MESELESİ	156
3.10. İBADETİN VUCUBİYETİ	157
3.11. MÜKELLEFİN ŞARTLARI	157
3.12. İSTİSNA	158
3.13. SAHABENİN AMELİ İLE NAKLİ	158
3.14. MÜTEŞABİH	160
3.15. FARZ'IN YÜKÜMLÜLÜĞÜ	161
3.16. HZ. PEYGAMBER'İN İKRARI HUCCETTİR	162
3.17. DELİLLER: KUR'AN VE SÜNNET	162
3.18. ŞER'U MEN KABLANÂ (ÖNCEKİ ŞERAİTLER)	163
3.19. ALLAH'IN HÜKÜMLERİ	164
 SONUÇ	 165
KAYNAKÇA	174

KISALTMALAR

b.	Bin/İbn
bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h.	Hicrî
Hz.	Hazreti
M.	Miladî
ö.	Ölüm
s.	Sayfa
ss.	Sayfadan Sayfaya
T.C.	Türkiye Cumhuriyeti
t.y.	Tarihsiz
Thk.	Tahkik Eden
y.y.	Yayın Yeri Yok
vb.	Ve Benzerleri

GİRİŞ

İslam tarihi boyunca değişik coğrafyalarda yaşayan insanların İslam'a girmesiyle fikhî problemler ortaya çıkmaya başlamış ve bunlara farklı farklı çözümler üretilmesi neticesinde fikhî ekoller meydana gelmiştir. Genel olarak bu mezhepler, bir zenginlik ve hadisin deyişiyle bir rahmet olarak kabul edilmiştir. Onlar, umumiyetle Kur'an ve Sünnete dayanarak hükümler çıkarmışlardır. Nasslar sınırlı hadiseler sınırsız olduğundan ameli problemlere çözüm bulmak için nassın dışında başka metotlara da ihtiyaç duyulmuştur. Bundan dolayı kıyas, istihsan gibi metotlarla hüküm çıkarmak kaçınılmaz olmuştur.

Genel itibarıyla ameli mezhepler, sırayla Kitab, Sünnet, İcmâ' ve İctihâd'ı şer'î delil olarak kabul etmişlerdir. Bu mezhepler, bir meselenin hükmünü önce Kitab, Sünnet ve İcmâ'da aramaktaydılar. Bu delillerde hükmü bulunmayan bir meselenin hükmünü ise son çare olarak ictihâda başvurlardı. Dolayısıyla nassın olmadığı meselelerde ictihâd yapılacağı konusunda herhangi bir ihtilaf meydana gelmemiştir. Ancak mezhepler arasında ictihâd'ın hangi metotlarla yapılacağı konusunda bir uzlaş sağlanamamıştır. Söz gelimi, Hanefi mezhebinin imamı Ebû Hanife (ö. 150/767), ictihâdın kapsamına kıyas, istihsân ve örf delillerini koyarken Şafii mezhebinin kurucusu olan İmam Şafii (ö. 204/820), ictihâdı sadece Kıyas ile sınırlı tutmuş, kıyas dışında yapılan re'y ve istihsana karşı çıkmıştır.

İmam-ı Şafii'den daha sonra yaşamış¹ ve aynı zamanda zahirilik mezhebinin kurucusu olarak bilinen Dâvûd ez-Zahiri (ö. 270/884) ise Şafii'yi aşarak kıyas da dahil olmak üzere re'yin her türlü çeşidine karşı çıkmıştır. Dâvûd ez-Zahiri, Şâfiî'nin istihsanı iptal hususundaki gerekçelerinin kıyası da iptal ettiği gerekçesiyle onu da reddetmiştir. Dâvûd ez-Zahirinin kurduğu bir mezhep olan Zâhirîler'e göre usul ile ilgili şu görüşlere sahiptirler: Hayatta meydana gelen olaylarının hükümlerini nasslar doğrudan ve açıkça içerdiğinden hiçbir konuda kıyasa gerek yoktur. Kur'an ve Sünnet nasslarında emirler, yasaklar, ayrıca serbestlik ifadeleri vardır. Emredilen şeyler farzdır, yasaklanan şeyler haramdır, emre ve yasaklamaya konu edilmeyip

¹ Bazı tabakat alimleri Dâvûd ez-Zahirî'yi Şafinin talebesi olduğunu söyleselerde tarihsel olarak bunun mümkün olmadığı açıktır. Çünkü Şafii vefat ettiğinde Dâvûd ez-Zahirî henüz dört yaşındaydı. Detaylı bilgi için bkz. Ignaz Goldziher, **Zahiriler**, çev. Cihad Tunç, AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1982, s. 25; Nureddin İtr, "Davûd ez-Zahirî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Cilt: 9, 1994, s. 49.

serbestlik tanınan şeyler ise mubahtır. Böyle olunca her şeyin hükmü Şâri‘ olan Allah ve Hz. Peygamber tarafından doğrudan belirlenmiş olmaktadır. Bu düşünceden dolayı Zâhirîlik mezhebi, re‘y karşıtlığının vardığı nihaî noktayı temsil etmiştir.² Ne var ki bu düşünceler toplumda fazla karşılık bulmamış ve Zahirilik, hicrî dördüncü, beşinci asırlarda yok olmaya yüz tutmuştur.

Zahiriliğin yok olmaya yüz tuttuğu bir dönemde onu tekrar canlandıran İbn Hazm‘ın (ö. 456/1064) usulü de yukarıdaki Zahirî usulü ile aynı çizgidedir. *en-Nübez*³ eserine dayanarak İbn Hazm ile ilgili şunları söyleyebiliriz: Ona göre şer‘î kaynak tektir. Bu kaynak da nasstır. Nass dışında herhangi bir şer‘î delil kaynak olamaz. Nasstan maksat Kur‘an ve Sünnettir.⁴ Bu nass, ister Kur‘an olsun ister sünnet olsun; ister mütevatir haber olsun ister ahad haber olsun kat‘î ilim ifade eder. İşte İbn Hazm‘ın hüküm elde etmek için sadece nassı adres göstermesi ve nassın da tamamının kat‘î ilim ifade ettiğini söylemesi, ortaya çıkan hükmün de kat‘îyyetine sebep olmaktadır. Bu fikrinden dolayı İbn Hazm‘a göre hem ameli hükümler hem de itikadî hükümler kat‘îdir. Zaten o, ayetle yasaklandığı gerekçesiyle zann ifade eden her şeye de karşıdır. Bu görüşünden dolayı rahmet olarak bilinen farklı fikhî görüşlerin de önünü kapatmakta ve farklı düşünen alimleri çok ciddi eleştirmektedir.

İbn Hazm‘ın hükümlerin kat‘î olduğu konusundaki görüşü, onun usul ilgili tüm görüşlerini etkilediğini söyleyebiliriz. Söz gelimi onun re‘y, kıyas ve istihsanı reddetmesinin bir sebebi de, bunların hem şer‘î delil olmada hem de bunların ifade ettikleri sonuçları itibarıyla zannî olmasıdır.⁵ Burada da görüldüğü gibi onun fıkıh usulü ile ilgili görüşleri, bazı istisnalar dışında birbiriyle uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. Çalışmamızın bir amacı da kendi görüşleri arasında tutarlılıklarını/tutarsızlıklarını ortaya koymaktır. Buna zaman zaman çalışmamız sırasında da değineceğiz.

Her ne kadar İbn Hazm, bir zahiri-lafızcı olarak, sadece nassın zahirine göre amel etmek/hüküm vermek gerektiği görüşünde olsa da zaman zaman bu kaideyi kendisinin de uymadığı görülür. Mesela ilerde değineceğimiz üzere re‘y ve kıyas için

² H. Yunus Apaydın, “Zahiriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Cilt: 44, 2013, ss. 93-100.

³ İbn Hazm, *en-Nübez fi Usuli Fıkhi‘z-Zahiri*, (Thk. Muhammed Zahid b. Hasan el-Kevserî), Mektebetü‘l Hanci, Kahire, 2010, (en-Nübez).

⁴ İcmâ‘ı da kabul eden İbn Hazm, onu da nasstan ayırmamaktadır. Zira ilerde de değineceğimiz gibi icmâ‘ın senedini sadece nass olarak kabul etmektedir.

⁵ Zaten re‘y ile ictihâdın zann olduğu diğer alimler tarafından da inkar edilmemiştir.

delil kabul edilen ve Muâz hadisi ile meşhur olan hadisin metnini, başka hiç bir alimin yapmadığı bir te'vil ve yorumlamaya gitmiş ve hadisin zahirindeki anlamından saptırmıştır. Buna benzer birçok örnek bulanabilir. Bu da onun izlediği usul çizgisinden bazen ayrıldığı noktasında önemli bir husustur.

Birçok alanda eser sahibi olan İbn Hazm, fıkıhta, hem fûrû hem de usul meselelerini konu alan kitaplar yazmıştır. Hacimli olan *el-İhkam*⁶ adlı eseri usul alanında önemli yer tutar. Bu eser, çok geniş kapsamlı olarak usul konularını muhalif görüşleri ile birlikte konu edinir. İbn Hazm, bu eserinden sonra usul meseleleri daha kolay anlaşılması amacıyla *en-Nübez* adlı eserini yazar. Hacimce küçük olan bu eser, İbn Hazm'ın usul görüşlerini bir özetidir.⁷ Bundan dolayı, bazı görüşleri hakkında net bir fikir edinmekte yetersiz kalmaktadır. Bu yüzden çalışmamızda konunun daha iyi anlaşılması için bazen *el-İhkam* adlı eseri başta olmak üzere diğer usûl kitaplarına başvurmamızı gerekli kılmıştır.

1. ÇALIŞMANIN KAPSAMI

Bu çalışmamız, İbn Hazm tarafından yazılmış, fıkıh usulü konularını ihtiva eden *en-Nübez* adlı eserin tahlilidir. Tahlil çalışmamız, Serahsî'nin *el-Usul*⁸ adlı eseri ve Gazalî'nin *el-Mustasfa*⁹ adlı eseri ile karşılaştırmalı ele alınmıştır. Karşılaştırmamızın kapsamı, İbn Hazm'ın *en-Nübez* adlı eserinde ele aldığı usule ait görüşleri ile sınırlıdır. Onun usule ait bütün görüşlerini diğer alimlerle detaylıca bir şekilde karşılaştırmak bu çalışmanın amacını aşmaktadır. Bundan dolayı İbn Hazm'ın *en-Nübez* eserindeki görüşleri merkeze alarak sözünü ettiğimiz diğer iki alimle karşılaştırdık. Bu karşılaştırma ile birlikte, İbn Hazm'ı kendi usulü çerçevesinde kendi görüşleri arasında tutarlılıklarını/tutarsızlıklarını da ortaya koymaya çalıştık.

Bu çalışmamızdaki karşılaştırmayı, Serahsî ve Gazalî ile yapmamızın gerekçelerine gelince; birinci gerekçemiz, üç alimin de aynı asırda yaşamış

⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, (Thk. Muhammed Muhammed Tamir), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010, (el-İhkam).

⁷ Bundan dolayı bu esere özet, kesit, parça, bölüm gibi anlamlara gelen nübe/nübez ismi vermektedir.

⁸ Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, Darü'l-Ma'rife, Beyrut, t.y., (Usul).

⁹ el-Gazalî, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, (Thk. Muhammed Süleyman Eşkar), Darü'l-Risaletü'l-İlmiyye, Beyrut, 2012, (el-Mustasfa).

olmasıdır. Bu alimler mekân olarak birbirinden uzakta yaşamışlardır. Ancak onların eserlerini incelediğimizde aynı meseleler üzerinde durduklarını ve ihtilafı görüşleri zikretmede de birleştiklerini görmekteyiz. Eserlerinde ele aldıkları farklı görüşlerde de birbirine yakındır. Bu yakınlık ve benzerlik her birinin aynı dönemde yaşadığının bir sonucudur.

Karşılaştırmada Serahsî ve Gazalî'yi tercih etmemizin bir diğer sebebi ise her üç alimin de farklı ekollerin birer temsilcisi olmalarıdır. Bilindiği üzere fukaha metodunun en önemli temsilcilerinden biri Serahsî; Mütakelîmûn metodunun da en önemli temsilcilerinden biri Gazalî'dir. Bu önemli iki alimi, zahirilik metodunun önemli temsilcisi olan İbn Hazm ile karşılaştırarak İbn Hazm'ın usulü hakkında daha açık bilgilere ulaşmaya çalıştık.

en-Nübez adlı eserle ilgili tahlil çalışmamızda elimizde bulunan dört tahkikten ilki olan Kevserî'nin tahkikini esas alacağız. Kevserî bazı yerlerde fikrini beyan amacıyla dipnot düştüğü için onun görüşlerini de çalışmanın kapsamına aldık.

İbn Hazm'ın *en-Nübez* adlı eseri Türkçeye çeviren İbrahim Aydın'dır.¹⁰ Onun tercümesini de orijinal metinle karşılaştırmak ve hatalı olan çeviriyi dipnotlarda belirtmek amacıyla bu kapsamda inceleyeceğiz. Bununla birlikte İbn Hazm, Gazalî ve Serahsî'nin usulleri hakkında son zamanlarda yapılan tez ve makalelerden faydalandık.

2. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ

Çalışmamız giriş, üç ana bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde İbn Hazm'ın kısa bir biyografisini, fıkıh ile ilgili eserlerini ve bunlar hakkında yapılmış çalışmaları irdeledik. Bunların arasında yer alan ve konumuzu oluşturan *en-Nübez* adlı eseri genel hatları ile tanıttık.

İkinci bölüm ise, asıl çalışmamızın olduğu bölümdür. Bu, beş alt bölümden oluşmaktadır. İbn Hazm, *en-Nübez* adlı eserinde icmâ' bahsiyle başlaması, bu meseleye diğer meselelerden daha fazla yer vermesi ve daha fazla önem vermesi sebebiyle icmâ' konusunu başa aldık. İkinci inceleyeceğimiz konu İbn Hazm'ın

¹⁰ İbn Hazm, *Usûl-i Din*, çev. İbrahim Aydın, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010 (*Usûl-i Din*). Bu tercüme ilk baskısı 1991 yılında; ikinci baskısı 1999 yılında; üçüncüsü ise 2010 yılında yapılmıştır. Bu eserin çevirmeni ile ilgili hiçbir bilgiye ulaşamadık.

Sünnet hakkındaki fikirleridir. Burada İbn Hazm, görüşlerini sistematik bir şekilde bir arada vermemiş dağınık bir şekilde eserin başka yerinde zikretmiştir. Biz de daha kolay anlaşılması ve sistematik olması için bir araya getirerek uygun başlıklar altında irdeledik. Üçüncü inceleyeceğimiz mesele İbn Hazm'ın nesih ile ilgili görüşleridir. Onun *en-Nübez* adlı eserinde bu konuyla ilgili görüşlerinin açığa çıkması için *el-İhkam* adlı eserine ve *en-Nasih ve 'l-Mensuh* adlı eserine de müracaat ettik. Dördüncü alt bölümde İbn Hazm'ın akli deliller ile ilgili görüşlerini ele aldık. Bu bölümde İbn Hazm re'y ve kıyas şeklinde iki başlık altında incelemiş, her ikisini birbirinden ayırmıştır. Bundan dolayı biz de bu taksimata riayet ederek iki ayrı başlık altında inceledik. En son olarak beşinci alt bölümde ise ictihâd ve taklid meselesini konu edindik.

Üçüncü bölümde ise İbn Hazm'ın daha kısa değindiği çeşitli usul meselelerini ele aldık. Burada konuları onun kendi fikirleri doğrultusunda tahlil etmeye çalıştık. Bu bölümde Serahsî ve Gazalî ile karşılaştırma yapmadık. Sonuç bölümünde ise ele aldığımız meselelerin değerlendirmesini sunduk

en-Nübez adlı eserinde İbn Hazm, birbiriyle ilgili olan meseleleri, aynı yerde açıklamamaktadır. Bu bakımdan, konuların düzen ve tertibi iyi değildir. Biz bu çalışmamızda birbiriyle alakalı olan konuları birleştirerek bir bütün olarak inceledik.

Elimizde bulunan *en-Nübez*'in dört farklı tahkikin metnini birbiriyle karşılaştırarak eksik/hatalı olanları tespit etmeye çalıştık. Tespit ettiğimiz kadarıyla eksikliklerin bulunduğu en fazla tahkik Kevserî'nindir. Bu da ilk defa söz konusu eseri tahkik ettiğinden kaynaklanmış olabilir.

Çalışmamızda İbn Hazm'ın *en-Nübez* adlı eserin tahlilini ve İbn Hazm'ı Serahsî ve Gazalî ile usul görüşleri bakımından karşılaştırmayı yaparken bu alimlerin genel usul görüşlerini de her zaman göz önünde tuttuk.

Son olarak çalışmamızın bütününde ayet meallerinin kullanımında Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin tarafından hazırlanan Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlarının mealini kullanmayı uygun gördük.¹¹

¹¹ Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 12. Baskı, Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2011.

3. ÇALIŞMANIN ÖNEMİ

İbn Hazm'ın usul görüşlerini ele aldığı *en-Nübez* adlı eseri, birçok tahkiki yapılmış ve birçok alim ve araştırmacı tarafından kaynak gösterilmiştir. Osmanlı'nın son alimlerinden olan Kevserî, bu eseri şerh etmiş ancak İbn Hazm'ın usule ait fikirlerine bir bütünlük içinde bakmadığı için birçok yerde onun görüşlerini mantık dışı bularak sert bir şekilde eleştirmiştir. Bu da İbn Hazm'ın usul ile ilgili görüşlerini tam olarak anlaşılmadığını göstermektedir. Yine Arap dünyasında İbn Hazm'ın bu eserine önem verilmiş; -bizim tespit ettiğimiz kadarıyla- birden fazla tahkiki yapılmış ve birçok yayın evi tarafından basılmıştır. Batıda İbn Hazm'ın bu eseri birçok bilim adamı araştırma konusu yapmış ve kendi dillerine çevirerek onun usul ile ilgili görüşlerini anlamaya çalışmışlardır.¹² Türkiye de ise İbn Hazm'ın fıkıh usulü hakkındaki görüşleri ile yapılan araştırmalarda genellikle bilinen *el-İhkam* adlı eseri itibar edilmiş ve *en-Nübez* adlı eseri neredeyse hiç dikkate alınmamıştır. Böyle bir yaklaşım da fakihin usule ait fikirlerine bir bütünlük içinde bakılmadığı için yanlış anlaşılmalara sebep olmuştur. İşaret ettiğimiz bu sebepler, bu çalışmayı önemli kılmıştır.

¹² Adam Sabra, "İbn Hazm's Literalism: A Critique of Islamic Legal Theory", *Al-qantara Revista De Estudios Árabes*, Madrid, Cilt: 28, Sayı: 1, 2007, ss. 7-40.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HAZM'IN HAYATI VE ESERLERİ İLE İLGİLİ GENEL BİLGİLER

1.1. İBN HAZM'IN HAYATI

İbn Hazm'ın tam adı, Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm'dır. Soy itibarıyla müslüman olarak bilinen en eski atası, Ebû Süfyan'ın azad edilmiş kölesi olan Yezid'dir. Bazı itirazlar olsa da onun aslen Farslı olduğu kanaati daha yaygındır.¹³ Künyesi ise Ebû Muhammed'dir. Bundan dolayı *en-Nübez*'de ve diğer eserlerinde bazı paragrafların başında “Ebû Muhammed dedi” şeklinde başlanmaktadır. Ancak o, dedesinin künyesi olan İbn Hazm ile meşhur olmuştur.¹⁴ İbn Hazm'ın doğum yeri, günümüzde Avrupa'nın güney batısında kalan İspanya'nın Kurtuba (Córdoba) şehrinin doğu kesimindeki Rabaz-ı Minyetü'l-Mugire bölgesidir. Onun 384 yılında (7 Kasım 994) Ramazan ayının son gecesi tanyeri ağardıktan sonra güneş doğmadan önce doğduğu nakledilmiştir.¹⁵ Genel olarak alimlerin doğum tarihi tam olarak bilinmediği halde onun doğum tarihinin tam olarak bilinmesi ve ihtilaf edilmemesi, ailesinin yüksek mevkide olduğunu ve bundan dolayı doğum tarihini kaydetmeye önem verdiklerini gösterir.¹⁶

Siyasi olarak İbn Hazm'ın yaşadığı devir, Endülüs Emevîlerin (756-1031) yıkılış dönemi ile “Mülûkü't-Tavâif”in (1031-1090) kuruluş dönemine rastlamaktadır. Endülüs halifelerinden II. Hakem'in (ö. 366/976) ölümünden sonra henüz çocuk yaştayken oğlu II. Hişâm (ö. 403/1013) tahta geçti. Çocukluk yaşından

¹³ Endülüsi, *Kitabü Tabakâti'l-Ümem*, el-Mektebetü'l-Kâtûlikiyye li'l-âbâi'l-Yesûiyyîn, Beyrût, 1912, s. 75; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zemân*, Darü Sâdir, Beyrût, Cilt: 3, t.y., s. 325; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî Ahbari Gırnâta*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Cilt: 4, 2003, s. 87; Mîr Selim el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, Matbaatu Vekâleti'l-Meârif, İstanbul, Cilt: 1, 1951, s. 690; Burhanüddin, *el-Maksadü'l-Eşref fi'z-Zikri Aşhabü'l-İmam Ahmed*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, Cilt: 2, 1990, s. 213; Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ İrşâdü'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, Darü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût, Cilt: 4, 1993, s. 1650; H. Yunus Apaydın, “İbn Hazm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Cilt: 20, 1999, (DİA), s. 39- 40; Ebû Zehra, *İbn Hazm Hayatühü ve Asarühü Araühü ve fikhuhü*, Darü'l-Fikri'l-Arabiyyi, Kahire, t.y., (İbn Hazm), ss. 21-25; İbn Hazm'ın nesebiyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Oğuzhan Tan, *Tarihi Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usul Anlayışı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007, (İbn Hazm Ve Usul Anlayışı), ss. 13-20.

¹⁴ Bazen de Ali ismini kullanmaktadır.

¹⁵ İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, Mektebetü'l-Sekafetü'd-Diniyye, Kahire, Cilt: 2, 2007, s. 59; Zehebî, *Siyerü E'lamü'n-Nübelâ*, Darü'l-Hadis, Kahire, Cilt: 13, 2006, s. 373, 386.

¹⁶ Ebû Zehra, *İbn Hazm*, s. 21.

istifade eden Hâcib İbn Ebî Âmir (ö. 392/1002) ve iki oğlu Abdülmelik ve Abdurrahman iktidarı ele geçirerek II. Hişam'ın halifelik yetkilerini kullanmaktaydılar. Otuz yıl süren bu döneme Âmirîler olarak bilinmektedir.¹⁷ Bu dönemde İbn Hazm'ın babası Ahmed b. Saîd, bu devlet adamlarına vezirlik yapmıştır.¹⁸ İbn Hazm babasının devlet adamlarından olması sayesinde çocukluğunda müferreh bir hayat yaşamıştır. Ancak en son İbn Amir'in oğlu el-Muzaffer'in vafatından sonra baş gösteren taht kavgaları ile sonuçlanan kargaşa ortamı İbn Hazm'ın ailesini sıkıntılı bir dönem yaşamasına sebep olmuştur.¹⁹

İbn Hazm'ın otobiyografik eseri olan *Tavku'l-Hamame* eserine göre kendisinden 5 yaş büyük olan Ebû Bekir adında bir abisi vardı.²⁰ Henüz 22 yaşındayken, Kurtuba'da bulunan veba hastalığına yakalanarak H. 401 yılında vefat etmiştir.²¹ İbn Hazm yaklaşık bir yıl sonra 18 yaşındayken babasını da kaybettikten²² sonra bir süre daha Kurtuba'da kaldı.²³ Daha sonra Berberilerin Kurtuba şehrini ele geçirmeleri (404/1013)²⁴ ve evlerini yağmalamaları üzerine Meriye (Almaria) şehrine göç etmiştir (1 Muharrem 404/13 Temmuz 1013).²⁵

Burada bir süre rahat bir nefes alan İbn Hazm, Emevî ailesine sempati gösterdiği ve hanedanı tekrar diriltmeye çalıştığı iddiasıyla Meriye valisi Hayrân el-Amirî, tarafından tutuklanmıştır (407/1016). Birkaç ay gözaltında kaldıktan sonra Hısnü'l-kasr'a (Aznalcázar) sürgün edilmiş ve burada kaldığı birkaç aylık süre içinde

¹⁷ Mehmet Özdemir, "Endülüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Cilt:11, 1995, ss. 211-215.

¹⁸ Zehebi, Cilt: 13, s. 374; Feyruz Abadi, *el-Belağatü fi Teracimu Eimmetü'n-Nahvi ve'l-Lügati*, Darü's-Sa'dü'ddin, Şam, 2000, s. 201; İbn Makûla, *el-İkmâl fi Ref'i'l-İrtiyâbi ani'l-Mü'telifi ve'l-Mühtelifi fi'l-Esmâi ve'l-Künyâ ve'l-Ensâb*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Cilt: 2, 1990, s. 450.

¹⁹ Ebû Zehra, İbn Hazm, ss. 28; Apaydın, "İbn Hazm", DİA, Cilt: 20, s. 40.

²⁰ *Tavku'l-Hamame* eserinde İbn Hazm, abisinin yaşını ve ölüm tarihini açık bir şekilde vermektedir. Buradan yola çıkarak onun kendisinden beş yaş büyük olduğu görülür. Ancak son dönemde yapılan bir doktora tezine göre İbn Hazm'dan bir yaş büyük olduğu iddia edilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Şahabettin Ergüven, "Arap Dili ve Edebiyatı açısından İbn Hazm", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2007, ss. 50-51.

²¹ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamamet-i fi'l-Ülfeti ve'l-Üllafi*, (Thk. Tahir Ahmed Mekkî), el-Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut, (Tavku'l-Hamame), s. 259.

²² Tan, İbn Hazm ve Usul Anlayışı, s. 22.

²³ Apaydın, "İbn Hazm", DİA, Cilt: 20, s. 40.

²⁴ Thomas B. Irving, "Kurtuba", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Cilt: 26, 2002, s. 452.

²⁵ Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 29; Apaydın, "İbn Hazm", DİA, Cilt: 20, s. 40.

bölgenin hükümdarı İbnü'l-Mukaffal olarak bilinen Ebû'l-Kasım Abdullah et-Tüci'bi'den ilgi görmüştür.²⁶

Daha sonra Belensiye'ye (Valencia) giden İbn Hazm, burada bulunan halife Abdurrahman el-Murtaza'ya (IV. Abdurrahman) vezirlik yapmış ve Murtaza ile birlikte Kurtuba'yı ele geçirmek için Gırnata'da (Granada) Berberiler ile savaşmış ve bunun sonucunda Murtaza öldürülmüş, İbn Hazm ise hapse atılmıştır (404/1014).²⁷

Bir süre hapis hayatından sonra İbn Hazm Kurtuba'ya geri dönmüş (409/1018)²⁸ ve 412/1021 yılına kadar burada kaldı. Daha sonra tahta geçen ve hükümdarlığı bir buçuk ay süren V. Abdurrahman el-Müstazhir b. Hişam'a da vezirlik yapmıştır.²⁹ Kısa bir süre sonra Müstazhir-Billah'ın amcasının oğlu el-Müstekfi Muhammed b. Abdurrahman b. Übeydullah b. en-Nâsır, 414/1024 yılında ayaklanarak Müstazhir-Billah'ı öldürtmüş ve İbn Hazm'ı da hapse atmıştır. Bu tutukluluk dönemi daha sonra hakimiyeti devralan son Emevî halifesi III. Hişam el-Mutemed Billah (1027-1031) devrine kadar sürmüştür. III. Hişam'a da kısa bir müddet vezirlik yaptığı belirtilmiştir.³⁰

Daha sonra Berberiler'in ayaklanması üzerine İbn Hazm, yine Kurtuba'dan kaçarak Şatîbe'ye (Javita) geçer. Şatîbe o vakit daha rahat bir ortam olduğu için onun gibi birçok alim Kurtuba'dan buraya göç etmiştir (417/1026). Bundan sonra siyasetten büyük ölçüde el çekerek telif çalışmalarına ağırlık vermiş ve en önemli eserlerini bu dönemde yazmıştır. Daha sonra Vali Ahmed b. Reşîk'in davetiyle Mayurka (Majorka) adasına geçmiştir (430/1038-39). Ertesi yıl Mayurka'dan ayrılarak İşbiliye'ye (Sevilla) geçmiştir. Burada da Abbâdî Hükümdarı Mu'tazid-Billah Abbad b. Muhammed tarafından rahat bırakılamayan İbn Hazm, atalarının memleketi olan Leble'ye (Niebla) dönmüş ve vefatına kadar orada zahidane bir hayat sürdürmüştür.³¹ Ebû Râfi' adındaki oğlundan rivayet edildiğine göre 71 yaşındayken Pazar günü 456 yılı Şaban ayının sonunda (Ağustos 1064) vefat etmiştir.³²

²⁶ İbn Hazm, Tavku'l-Hamame, ss. 261-262; Apaydın, "İbn Hazm", DİA Cilt: 20, s. 40.

²⁷ Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 40; Apaydın, "İbn Hazm", DİA, Cilt: 20, s. 40.

²⁸ İbn Hazm, Tavku'l-Hamame, s. 262.

²⁹ Endülüsî, s. 76; Hamevî, Cilt: 4, s. 1651; Apaydın, "İbn Hazm", DİA, Cilt: 20, s. 40.

³⁰ Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 41; Apaydın, "İbn Hazm", DİA, Cilt: 20, s. 40.

³¹ Endülüsî, s. 76; Ebû Zehra, İbn Hazm, ss. 44-47; Apaydın, "İbn Hazm", DİA, Cilt: 20, s. 40.

³² İbn Beşküval, Cilt: 2, s. 59; Zehebî, Cilt: 13, s. 386; Burhanüddin, Cilt: 2, s. 214; Hamevî, Cilt: 4, s. 1651; Apaydın, "İbn Hazm", DİA, Cilt: 20, s. 40.

İbn Hazm ilköğrenimini babasının sarayındaki mürebbiyelerden (cariyeler) almıştır. Mürebbiyeler, kendisine Kur'ân'ı, hat sanatını öğretmiş; ayrıca çok sayıda şiir ezberletmişler.³³ İlk terbiyesini kadınlardan alması, onun karakteri üzerinde etkileri olduğu ve bu eğitimin onu ince hisli yaptığı iddia edilmiştir.³⁴ Bununla birlikte İbn Hazm, yaratılışındaki kıskançlık sebebiyle bu kadınlara kötü zann beslediğini de itiraf etmektedir.³⁵ Bu karakter özelliğinden dolayı birçok alime kötü davrandığı ve sert bir dille eleştirdiği söylenmiştir. Hatta kötü zan ve itimatsızlık yüzünden siyaseti bırakıp insanlar arasından kaçıp ilme dönmüş ve ilimde huzur bulmaya çalışmıştır.³⁶

Keskin bir zekaya sahip olan İbn Hazm, ilk önce edebiyat, tarih, şiir, mantık ve felesefe alanlarında eğitim almıştır.³⁷ Daha sonra fıkıh, hadis ve kelam dersleri almıştır. İlk hocası Ebû'l-Kasım Abdurrahman b. Ebû Yezid el-Ezdi'dir. Bu hocadan hadis, kelam, cedel ve dil öğrenmiştir. Birçok ilim sahasında önemli bir şahsiyet olduğu bilinen İbn Hazm'ın onlarca hocadan eğitim aldığı rivayet edilmektedir. Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Cesur, Abdullah b. Rebi', Muhammed b. Saîd b. Nebat, Kadı Yunus b. Abdullah b. Mugis, Ahmed b. Ömer b. Enes el-Uzrî İbn Hazm'ın hocaları arasında sayılmaktadır.³⁸

İbn Hazm, yirmi altı yaşında iken fıkıh tahsiline yöneldiğini ve o zamana kadar fıkha dair hiçbir bilgisi olmadığı iddia edilmiştir. Ancak Ebû Zehra, bu iddianın biyografisiyle bağdaşmadığı gerekçesiyle isabetli olmadığını ifade etmiştir. Çünkü o çok genç yaşta iken büyük alimlerin ilim meclislerine katıldığı sabittir. Buna istinaden Ebû Zehra akla yakın olan onun fıkıh tahsiline 16 yaşında iken başlamış olması olduğunu ve yazma hatası olarak 16 yerine 26 yazılmış olabileceğini söyler.³⁹

Zehebî'ye göre İbn Hazm önce Şafii fıkhıyla ilgilenmiştir. Ancak daha sonra kıyası terki, nassın zahirini ve umumunu almak gerektiğini düşünmesi, beraat-i asliye, istishabü'l-hal gibi görüşleri ile nedeniyle zahiri bir bakış açısına sahip bir

³³ İbn Hazm, Tavku'l-Hamame, s. 166.

³⁴ Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 27.

³⁵ İbn Hazm, Tavku'l-Hamame, s. 166.

³⁶ Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 31.

³⁷ Zehebî, Cilt: 13, s. 374.

³⁸ Zehebî, Cilt: 13, ss. 373-374.

³⁹ Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 32.

müctehid olmuştur.⁴⁰ Hamevî'ye göre İbn Hazm fıkıh öğrenimine İmam Malik'in (ö.179/712) el-Muvatta'ını ve yine İmam Malik'in görüşlerini içeren el-Müdevvene'yi⁴¹ okuyarak başlamıştır.⁴² Apaydın ise bu rivayetlere dayanarak Endülüs'te Maliki mezhebinin yaygınlığı, hatta bölgenin tek mezhebi olduğu dikkate alındığında bu rivayetin, daha makul görüldüğünü ifade etmektedir.⁴³

İbn Hazm'ın, fıkıh, hadis, usul, tarih, edebiyat gibi birçok alanda eserlerinin bulunduğunu söyleyen el-Hamevî, 800.000 varacağı (1.600.000 sayfa) kapsayacak 400 ciltlik yazı yazdığını ve ondan önce Ebû Ca'fer et-Taberi (ö.310/923) dışında İslam tarihinde bu kadar eser veren kimsenin olmadığını söyler.⁴⁴ Biz burada fıkıh ile ilgili bazı çalışmalara değinmek istiyoruz:

1. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*⁴⁵
2. *en-Nübez fî Usûli Fıkhî'z-Zahiri*⁴⁶
3. *el-İ'râb anî'l-Hîre ve'l-İltibâsi'l-Mevcûdeyn fî Mezâhibi Ehli'r-re'y ve'l-Kıyâs*
4. *Kitâbu İbtâli'l-Kıyâs ve'l-İstihân ve't-Taklîd ve't-Ta'lîl*⁴⁷
5. *es-Sâdı fî'r-Red alâ men Kâle bi'l-Kıyâs*
6. *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*⁴⁸
7. *el-Buyû' el-Menhiyy anhá*
8. *Cevâmiu's-Sîre*
9. *el-Usûl ve'l-Fürû'*
10. *Meratibü'l-İcmâ' fî'l-İbadat ve'l-Mu'amalat ve'l-İtikad*⁴⁹

⁴⁰ Zehebî, Cilt: 13, s. 386.

⁴¹ Sahnûn, *el-Müdevvene*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.

⁴² Hamevî, Cilt: 4, s. 1652.

⁴³ Apaydın, "İbn Hazm", DİA, Cilt: 20, s. 41

⁴⁴ Hamevî, Cilt: 4, s. 1651.

⁴⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, (Thk. Muhammed Muhammed Tamir), Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2010.

⁴⁶ İbn Hazm, *en-Nübez fî Usûli Fıkhî'z-Zahiri*, (Thk. Muhammed Zahid b. Hasen el-Kevserî), Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 2010.

⁴⁷ İbn Hazm, *Mulahhas İbtâli'l-Kıyâs ve'r-Rey ve'l-İstihân ve't-Talid ve't-Ta'lîl*, Thk. Saîd el-Afgânî, Camiatü Dımışk, Şam, 1960, (Mulahhas).

⁴⁸ İbn Hazm, *el-Muhalla bi'l-Asar*, Darü'l-Fikr, Beyrut, t.y., (Muhalla).

⁴⁹ İbn Hazm, *Meratibü'l-İcmâ' fî'l-İbadat ve'l-Mu'amalat ve'l-İtikad*, (Thk. Hasan Ahmed İsbir), Darü İbn Hazm, Beyrut, 1998, (Meratib).

1.2. İBN HAZM'IN ESERLERİ ÜZERİNDE YAPILMIŞ OLAN ÇALIŞMALAR

İbn Hazm'ın fıkıh usulü anlayışı üzerine yapılmış bazı çalışmalara değinmek istiyoruz. Bu konudaki bütün çalışmaların isimlerini zikretmek yerine önemli gördüklerimizi buraya aldık:

1) İslâm Hukuku Metodolojisi Açısından Kıyas ve İbn Hazm'ın Kıyasa Bakışı⁵⁰

Bu çalışma Mehmet Dirik tarafından hazırlanmıştır. Dirik burada re'y, ictihâd ve kıyas kavramlarını fıkıh usulündeki yerini ve İbn Hazm'ın bunlarla ilgili görüşlerini incelemektedir. Eser daha çok İslam hukuku açısından kıyası irdelemiş ve İbn Hazm'ın kıyas anlayışını genel bir çerçeveden ele almıştır.

2) İbn Hazm'ın Kıyası Reddî⁵¹

Bu tezin yazarı olan Şirin Gül, çalışmasında İbn Hazm'ın fıkıh usulü görüşlerinden kıyas anlayışını ele alarak detaylı bir şekilde incelemektedir. Bu çalışma, İbn Hazm'ın kıyasın reddedildiğine dair getirdiği naklî-akli delilleri, kıyasçılara yönelik eleştirileri ve kendisinin bizzat kıyas yaptığına dair yöneltlen iddialara cevaplarını kapsamaktadır.

3) İbn Hazm'ın Hukuk Metodolojisinde Delil Kavramı⁵²

Bu tez Nurhayat Haral tarafından hazırlanmıştır. Bu çalışmanın konusu, Zahiriliğin ve bu mezhebin müntesibi İbn Hazm'ın fıkıh usulüne özel bir kavram olan “delil” hakkındadır. İki bölümden oluşan bu tezin birinci bölümünde Haral, İbn Hazm'ın fıkıh usulünün temel yaklaşımlarını ve delil kavramını ana hatlarıyla incelemektedir. İkinci bölümde ise “delil”in türlerini konu edinmektedir.

4) İbn Hazm'ın nesh anlayışı⁵³

Bu tez, başlıktan da anlaşıldığı üzere İbn Hazm'ın nesh anlayışını konu edinmektedir. Bu çalışmanın önemli bir bölümü, neshin bir kavram olarak fıkıh usulünde tanımı, kısımları, diğer kavramlarla ilişkisi ve kabul edenler ile

⁵⁰ Mehmet Dirik, **İslâm Hukuku Metodolojisi Açısından Kıyas ve İbn Hazm'ın Kıyasa Bakışı**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1999.

⁵¹ Şirin Gül, **İbn Hazm'ın Kıyası Reddî**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2001.

⁵² Nurhayat Haral, **İbn Hazm'ın Hukuk Metodolojisinde Delil Kavramı**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2000.

⁵³ Mehmet Özbay, **İbn Hazm'ın Nesh Anlayışı**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2004.

reddedenlerin görüşleri hakkındadır. İbn Hazm'ın nesh anlayışı ise neredeyse çalışmanın çeyreği kadardır. Onun nesh görüşünü tüm yönleriyle anlatmakta yeterli olmadığı için başlık ile içeriğin uyumlu olmadığını söyleyebiliriz.

5) İbn Hazm'ın Sünnet Anlayışı⁵⁴

Tuncer, bu çalışmasında sünnetin tanımı, önemi, delil değeri ve çeşitleri gibi konuların yanında Kur'an ve icmâ'nın sünnetle ilişkisini İbn Hazm'ın gözünden incelemektedir. Ayrıca İbn Hazm'ın sünnet anlayışını yansıtmaları bakımından bazı fer'î meselelere de değinmektedir.

6) Tarihi Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usul Anlayışı⁵⁵

Son dönemde İbn Hazm'ın fıkıh usulü anlayışı hakkında yapılmış en önemli çalışmalardan biridir. Yazar Oğuzhan Tan, Öncelikle İbn Hazm'ın kişisel yönü üzerinde durmakta, onun hayatı ve ilmi yönü ile ilgili çeşitli hususlara değinmekte ve onun düşünce yapısının oluşumunda etkili olan faktörleri ele almaktadır. İbn Hazm'ın zâhirî eğilimini göstermesi açısından ana hatlarıyla, ona göre, geçerli ve geçersiz şer'î kaynaklara değinmektedir. Bu tez, amaç ve hedefine ulaşmak ile birlikte İbn Hazm'ın usul görüşlerini orada detaylı bir şekilde bulmak zordur.

7) İslam Hukuk Tarihinde Zahirî Ekolü⁵⁶

Bu çalışma, İbn Hazm'ın mensup olduğu zahiri mezhebinin ortaya çıkmasının tarihi arka planındaki amilleri ve fikhî bir mezhep olarak diğer mezheplerden ayıran kendine has özellikleri hakkında önemli bilgiler içerir. Konuyu giriş ve üç ana bölümde ele alan Sofuoğlu, öncelikle mezhep kavramı; fikhî mezheplerin tarihi gelişimi üzerinde durmakta ve bunların oluşumundaki faktörlerini genel bir çerçeveden irdelemektedir. Daha sonra zahiri ekolünün ortaya çıkmasının tarihî süreci inceleyerek bu mezhebin kurucusu olan Dâvûd ez-Zahirî ile önemli temsilcisi olan İbn Hazm'ı tanıtmaktadır. Ayrıca zahiri mezhebinin karakteristik özellikleri ve zahiri mezhebine özel bir usul kavramı olan “delil” anlayışını ayrı bölümlerde ele almaktadır.

⁵⁴ Adem Tuncer, **İbn Hazm'ın Sünnet Anlayışı**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi (Hitit Üniversitesi) Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012.

⁵⁵ Oğuzhan Tan, **Tarihi Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usul Anlayışı**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007.

⁵⁶ Hadi Sofuoğlu, **İslam Hukuk Tarihinde Zahirî Ekolü**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2003.

8) İbn Hazm's Concept of İjmâ'⁵⁷

Bu tez, Kanada'nın McGill üniversitesinde *İbn Hazm'ın İcmâ' Anlayışı* adıyla hazırlanmıştır. Bu tez iki bölümden oluşmaktadır. Yazar, birinci bölümde İbn Hazm'ın kısa biyografisini, diğer din bilginleri ile ilişkisini ve icmâ' delilinin tanımının ve oluşumundaki problemlerini incelemektedir. İkinci bölümde ise İbn Hazm'ın şer'i bir delil olarak icmâ'ın hüccetliği ve icmâ'ın türleri konusuna değinmektedir. Bununla birlikte İbn Hazm'ın Kur'an, Sünnet ve Kıyas ile ilgili fikirlerine de değinen yazar, ayrıca onun görüşlerini Serahsî, Cuveyni, İbn Kayyim gibi fıkıh usulünde önemli alimlerin görüşleri ile karşılaştırır.

9) Delilü'l-İstishab ve Failiyyetühü fi'l-İctihad-i 'inde el-İmam İbn Hazm ez-Zahirî⁵⁸

Bu kitabın ismi, *İstishab Delili ve Zahirî Olan İbn Hazm'ın İstishabı İctihâdda Kullanışı* şeklinde Türkçeye çevirebiliriz. Yazar Hindavî, bu kitabın ilk bölümünde İbn Hazm'ın hayatı ve eserleri ele almıştır. Diğer bölümlerde ise istishab delilinin tanımı, çeşitlerini, hüccetiyeti ve usuldeki yeri hakkında usulcüler ile İbn Hazm'ın görüşleri arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koymaya çalışmıştır.

1.3. EN-NÜBEZ HAKKINDA GENEL BİLGİLER

1.3.1. en-Nübez'in Nüshaları ve Tahkikleri

İbn Hazm'ın *en-Nübez* adlı eseri ile ilgili elimizde dört tahkik bulunmaktadır. Tespit ettiğimiz kadarıyla bu eseri, ilk defa tahkik edip bize tanıtan Muhammed Zahid Kevserî (1879-1952)'dir.⁵⁹ Kevserî, bu esere, *en-Nübez fi usuli'l- Fıkhı'z-Zahirî* ismini vermiş ve "*Zahirî Mezhebine ve İbn Hazm'ın en-Nübez Eserine Bir Bakış*" başlığıyla bir de mukaddime yazmıştır. Kevserî birçok yerde İbn Hazm'ın

⁵⁷ Muhammad Amin Abdul Samad, *İbn Hazm's Concept of İjmâ'*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 1978.

⁵⁸ Hasan b. İbrahim el-Hindavî, *Delilü'l-İstishab ve Failiyyetühü Fi'l-İctihad-i 'inde el-İmam İbn Hazm ez-Zahirî*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2013.

⁵⁹ Son devir Osmanlı âlimlerinden olan Muhammed Zâhid Kevserî 16 Eylül 1879 tarihinde Düzce'nin Hacıhasan köyünde doğdu. Çerkez asıllı bir aileye mensuptur. 11 Ağustos 1952 tarihinde Kahire'de vefat etti. Detaylı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Kevserî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Cilt: 44, 2013, ss.77-80.

katılmadığı görüşlerine dipnotlarda onu eleştirmekten geri kalmamıştır. Ancak eleştiriyi yaparken hiçbir zaman İbn Hazm'ın usul anlayışı çerçevesinden bakmaz. Fukaha usulcülerin görüşleri ile İbn Hazm'ı eleştirir. Bu da İbn Hazm'ı doğru anlamayı zorlaştırır. Ayrıca Kevserî'nin bu tahkikinde birkaç yerde eksik kelimeler bulunduğundan dolayı metinde anlaşılmayan cümleler bulunmaktadır.⁶⁰ Bu da ilk defa tahkik etmesinden kaynaklandığı kanaatindeyiz.

Bu eserin bir başka tahkiki, Muhammed Subhi Hasan Hallak tarafından yapılmıştır.⁶¹ Bu tahkikte, bir giriş mahiyetinde İbn Hazm'ın kısa biyografisini sunmaktadır. Daha sonra “*el yazmasının vasfı ve elde edilmesi*” şeklinde bir başlık altında *en-Nübez*'in el yazması hakkında bilgi vermektedir. Hallak, bu yazmayı Pakistan Raşidiyye kütüphanesinden Muhammed Şuhud Hirfan⁶² adında bir arkadaşı vasıtasıyla elde ettiğini söylemektedir. Eserin asıl metnine başlamadan önce yazmada bulunan kitabın ismini içeren sayfayı, ilk sayfasını ve son sayfasının kopyalarını vermektedir. Hallak, Kevserî gibi bu eser üzerinde kendi fikirlerini söylemekte ve bazı yerlerde de diğer usulcülerden alıntı yapmaktadır.

Bu eseri daha sonra tahkik edenlerden biri, Muhammed Ahmed Abdülazîz'dir.⁶³ O da esere başlamadan önce İbn Hazm'ın hayatı, hocalarını, öğrencilerini, eserlerinin isimlerini ve alimlerin kendisi için sarf ettikleri olumlu sözlerini içeren bir mukaddime yazmıştır. Ayrıca bu mukaddime eseri hazırlarken izlediği yöntemle ilgili kısaca bilgi vermektedir.⁶⁴

Bu eserin başka bir tahkikçisi Dr. Ahmed Hicazî es-Sekkâ'dır.⁶⁵ O da bu esere bir mukaddime yazmıştır. Burada şer'î delillerin muteber olmaları açısından hüccetleri ile birlikte ittifak ile ihtilaf edilenleri ele almaktadır. Ancak Hicazî ve Abdülazîz'in tahkikinde metin üzerinde herhangi bir açıklama veya yorum yapılmamıştır. Sadece ayet ve hadislerin kaynakları verilmiştir. Hicazî ve Abdülazîz, bu çalışmalarını her ne kadar el-Hasbanî'nin nüshasını esas alarak tahkik ettiklerini

⁶⁰ Bu Kevserî'nin tahkikindeki bu eksikleri bulunduğu yerleri tespit ederek dipnotta işaret ettik.

⁶¹ İbn Hazm, *en-Nübez fi Usuli Fıkhi'z-Zahiri*, (Thk. Muhammed Subhi Hasan Hallak), Darü İbn Hazm, Beyrut, 1999.

⁶² Suriye'nin Halep şehrinde 1946 yılında doğmuştur. 1983 yılında Pakistan'da master eğitimini bitirmiştir, *Şeyh Muhammed Şuhud* http://www.mohamadshahud.com/?page_id=8, (07.09.2015), s. 1.

⁶³ İbn Hazm, *en-Nübzetül-kafiye fi-Ahkam-i Usulid-Din*, (Thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1975.

⁶⁴ İbn Hazm, *en-Nübe*, (Thk. Abdülaziz), ss. 3-9.

⁶⁵ İbn Hazm, *en-Nübez fi Usülü'l-fıkıh*, (Thk. Ahmed Hicazî Es-Sekka), Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezher, Kahire, 1981.

söyleseler de kanaatimizce bu çalışmaları, tahkikten ziyade yayına hazırlama şeklindedir. Çünkü her ikisi de Kevserî'nin önceden bu eserin tahkik ettiğini ve bu eseri gördüklerini söylemektedirler.⁶⁶ Ayrıca Kevserî'nin tahkikiyle büyük oranda benzemeleri bu kanaatimize destek vermektedir.

Yukarıda ele aldığımız dört muhakkikin ele aldıkları nüshaların müstensîhi, Ahmed b. Abdurrahman b. Abbas el-Hasbanî olup hicrî 787'de yazıldığı belirtilmektedir. Bundan dolayı çalışmamız sırasında dört tahkiki karşılaştırdığımızda birkaç yerde farklılık bulunmakla birlikte genellikle benzer olduğunu gördük. Bu eserin bir başka nüshası, Ebû Abdullah er-Rassafî tarafından hicrî yedinci yüzyılda istinsah edilmiştir. Bu eser, *en-Nübez el-Kafiye fî Usûli Ahkami'd-Din* adıyla İzmir arşivlerinde kayıtlı olduğu söylenmiştir.⁶⁷

1.3.2. Eserin İsmi Hakkındaki Tartışma

Eserin ismi, tahkikçileri ve araştırmacıları tarafından tartışılmıştır. Yukarıda belirttiğimiz gibi Kevserî, *en-Nübez fî Usuli Fıkhı'z-Zahirî* ismini vermiştir. Muhammed Ahmed Abdülazîz, Kevserî'nin esere verdiği bu isimlendirmenin yanlış olduğunu savunarak bu eserin asıl isminin, *en-Nübzetu'l-kafiye fî Ahkâm-i Usuli'd-Din* olduğunu söyler. Buna delil olarak İbn Hazm'ın bir başka eseri olan *Mulahhas*⁶⁸ adlı eserini tahkik eden Saîd el-Afganî'nin (1909-1997) ve Oryantalist Carl Brockelmann'ın (1868-1956) da bu şekilde isim verdiğini söyler.⁶⁹ Dr. Ahmed Hicazî es-Sekkâ da Saîd el-Afganî'nin Kevserî'nin verdiği ismin hatalı olduğu görüşünü nakletmektedir.⁷⁰ Bundan dolayı Hicazî, *en-Nübzetu'l-kafiye fî-Ahkâm-i Usulid-Din* adı ile isimlendirdiğini kitabın kapağında belirtmektedir. Buna rağmen onun da, bu esere *en-Nübez fî Usûli'l-fıkh* ismini vermesi ise ilginçtir.⁷¹

Çalışmasında İbn Hazm'ın lafızcılığını ele alarak *en-Nübez*'i İngilizceye çeviren Adam Sabra da, *en-Nübez*'in ismi hakkında tartışmaya katılmıştır. Sabra,

⁶⁶ İbn Hazm, *en-Nübe*, (Thk. Abdülaziz), s. 9; İbn Hazm, *en-Nübez*, (Thk. Hicazî), s. 11.

⁶⁷ Müessesetü Ali'l-Beyti li'l-Fikri'l-İslamî, *el-Fihrisü's-Şamil li'Türasi'l-Arabî el-İslamî el-Mahtut el-Fıkh ve'l-Usul*, Cem'iyetü Ammalî'l-Matab'i et-Taavunî, Umman, Cilt: 11, 2004, s. 29.

⁶⁸ İbn Hazm, *Mulahhas İbtali'l-Kıyas ve'r-Rey ve'l-İstihsan ve't-Talid ve't-Ta'il*, Thk. Saîd el-Afganî, Cami'atü Dımışk, Şam, 1960.

⁶⁹ İbn Hazm, *en-Nübe*, (Thk. Abdülaziz), s. 9.

⁷⁰ İbn Hazm, *en-Nübez*, (Thk. Hicazî), s. 11.

⁷¹ İbn Hazm, *en-Nübez*, (Thk. Hicazî), s. 11.

yukarıda zikrettiğimiz tahkiklerden biri olan Hallak'ın tahkikinin kısa bir tanıtımını yaparak esere verdiği *en-Nübez fî usulî'l- Fıkhi'z-Zahirî* ismini uygun görmez. O da yukarıda sözünü ettiğimiz Said Afganî'nin ve Carl Brokelmann'ın bu şekilde isimlendirdiğini söyleyerek onların verdiği *en-Nübzetü'l-Kafiye fî-Ahkâm-i Usulid-Din* ismini tercih ettiğini ifade eder.⁷²

Muhammed Subhi Hasan Hallak ise bu esere Kevserî gibi *en-Nübez fî usulî'l- Fıkhi'z-Zahirî* ismini vermiştir. Hallak'ın ismini içeren el yazmasının kopyasını verdiğini söylemiştik.⁷³ Bu yazmaya göre eserin ismi, Kevserî ve Hallak'ın da belirttiği gibi *en-Nübez fî usulî'l- Fıkhi'z-Zahirî*'dir. Eserin içeriği bakımından da bu isim daha uygun görülebilir. Çünkü *en-Nübzetü'l-kafiye fî Ahkâm-i Usulî'd-Din* din ismi verildiğinde daha çok İslâm dininin ana ilkelerini konu edinen ilim anlamındaki usulî'd-din (kelam) konularını içerdiği intibahı vermektedir. Halbuki bu eserin içeriği fıkıh usulü konuları hakkındadır. Dolayısıyla Kevserî ve Hallak'ın esere verdikleri *en-Nübez fî usulî'l- Fıkhi'z-Zahirî* ismi, hem içerik hem de eserin yazması bakımından diğer isimden daha uygun gözükmemektedir.

Kevserî ve Hallak'ın *Nübez*'e verdikleri isim, eserin içeriği ve yazması bakımından uygun görülse de İbn Hazm'ın genel usul anlayışını incelediğimizde Hicazî ve Abdülazîz'in verdikleri isim de uygun olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü İbn Hazm, hüküm bakımından usul ile kelam ilimleri arasında bir ayrım yapmayarak, ister itikadî olsun ister fıkhi olsun, dindeki bütün meselelerin kat'i delillerle hüküm verilmesi gerektiğini düşünür. Bu sebeple *en-Nübzetü'l-kafiye fî Ahkâm-i Usulî'd-Din* ismini vermek de İbn Hazm'ın usul görüşleri açısından uygun görülebilir.

Bu eser, İbrahim Aydın tarafından *Usul-i Din* ismiyle Türkçeye çevrilmiştir.⁷⁴ Ancak verilen bu ismine eserin orijinal ismi ile ne de içeriğiyle bağdaşmaktadır. Muhtemelen Aydın, yukarıda zikrettiğimiz üzere bu eserin tahkikçileri olan Abdülazîz ve Hicazî'nin bu esere verdiği *en-Nübzetü'l-kafiye fî-Ahkâm-i Usulî'd-Din* isimdeki son kısmı olan *usul-i din* tamlamasından almıştır. Bu çeviri, İbn Hazm'ın görüşlerini Türkçeye aktarmakta da oldukça zayıftır. Tespit ettiğimiz kadarıyla

⁷² Sabra, ss. 12-13.

⁷³ İbn Hazm, *en-Nübez*, (Thk. Hallak), s. 14.

⁷⁴ Bu tercüme ilk baskısı 1991 yılında; ikinci baskısı 1999 yılında; üçüncüsü ise 2010 yılında yapılmıştır.

birçok hata mevcuttur. Bu hatalardan önemli bulduklarımızı, dipnotlarda işaret edeceğiz.

1.3.3. Eserin İçeriği

Eser, İbn Hazm'ın diğer usul eseri olan *el-İhkam* adlı kitabın bir özetidir. Zaten İbn Hazm, bu eseri yazmaktan asıl amacının bu olduğunu yazdığı mukaddimenin şu ifadelerinde görmekteyiz:

*Allah bizleri ve sizleri mükellef olduğumuz yükümlülükleri ifa etmeye muvaffak kılsın. Bizleri ve sizleri nehyettiklerinden korusun. Biz daha önce fıkıh usulü ile ilgili hacimli bir kitap (el-İhkam) yazdık. Bu eserde hem muhaliflerin hem de onlara benzeyenlerin görüşlerini ele aldık. Bütün bu meselelerde Allah'ın bize gösterdiği burhan ve yardımıyla izah ettik. Hakkı açıklamak üzere bize yardım etmesi için Allah'a yaptığımız niyazdan ve istihareden sonra bu kitaptaki bilgileri latif bir kitapta toplamaya karar verdik ki meseleler daha kolay okunsun ve daha iyi anlaşılsın. Bununla diğer büyük kitabımızın (el-İhkam) açık hale gelmesi için bir basamak olsun.*⁷⁵

Ancak İbn Hazm'ın ifade ettiği şekilde, *en-Nübez*'de onun usul ile ilgili fikirleri kolay anlaşılmemaktadır. Bunun için onun diğer usul eseri olan *el-İhkam* adlı eserine bakmak gerekir. Diğer taraftan İbn Hazm, *en-Nübez*'de, *el-İhkam* adlı eserinde olduğu gibi; usul konularını sistemli bir şekilde ele almamıştır. Yeni bir konuya başlarken, bazen konunun başlığını verdiği halde, çoğu yerde *fasl* başlığını atmıştır. Hangi konuyu anlatacağı, ancak metni okuduktan sonra anlaşılmaktadır. Bu da anlamayı zorlaştırmaktadır.

İbn Hazm'ın *en-Nübez*'de ele aldığı usul meselelerindeki kavramların tanımını açık bir şekilde yapmamaktadır. Yani konu hakkındaki anlayışını özetleyecek, efradını cami' ağyarını mani olacak şekilde net bir tarifini bulmak zordur. Ele aldığı meseleyi, daha çok muhalif görüşleri ret ve tenkit etmekle uğraşmakta ve bunun üzerinde kendi görüşünü dile getirmektedir. Ayrıca ele aldığı konuları detaylıca incelemeyiz. Herhangi bir meselenin bir bölümü üzerinde durmayı tercih eder.

İbn Hazm, dile getirdiği görüşlerini hem nasslara, hem de akla dayandırarak açıklar. Ancak delil olarak getirdikleri nassları, kendi görüşlerine uygun şekilde

⁷⁵ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 9.

yorumlayarak siyak-sibaka önem vermemekte ve sebep-i nüzule itibar etmemektedir. Diğer bir ifadeyle ayetin nüzul sebebi ve hadisin vürud sebebi uygun olmadığı halde yine de kendi iddiası için delil olarak kullanır. Örneğin, “*De ki: Eğer doğru söyleyenler iseniz kesin delilinizi getirin.*”⁷⁶ ayetini muhalif görüş aleyhine delil getirir. İbn Hazm, ayette geçen “açık delil” den hareketle, sadece nass olarak ayet ve hadisi olarak anlamaktadır. Bunun dışında hiçbir delili kabul etmemektedir. Bu ayetle birlikte birkaç ayeti daha, birçok usul görüşü için de delil kabul eder. Bu ayetler, daha çok onun usul görüşünün temeli düşünülebilir. *en-Nübez*’de en fazla kullandığı ve neredeyse tüm usul görüşlerinin esası olarak kabul ettiği ayetler şunlardır:

- 1) “*Biz Kitap’ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*”⁷⁷
- 2) “*Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm’ı seçtim.*”⁷⁸
- 3) “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah’a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir.*”⁷⁹
- 4) “*Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme. Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur.*”⁸⁰
- 5) “*Kim peygambere itaat ederse, Allah’a itaat etmiş olur.*”⁸¹

İbn Hazm, dini konularda hüküm çıkarmak için sadece nassı adres gösterse de bazı konularda iddiasını, akılla da temellendirmeye çalışmaktadır. Onun aynı zamanda önemli bir mantıkçı olduğunu düşündüğümüzde bu durum, gayet normaldir. Ancak onun akla başvurma yöntemi, *akli deliller* arasında saydığımız rey ve kıyas gibi şer’i deliller değildir. O, bu tür delilleri kesinlikle reddetmekte; hatta bunlarla hüküm çıkarana şirkle/küfürle itham etmektedir. Onun akılla problemi çözme yöntemi, nasslara zahiri ve lafızcı bir şekilde yaklaşmasıyla ortaya çıkmaktadır. Söz

⁷⁶ Neml, 27/64.

⁷⁷ En’am, 6/38.

⁷⁸ Maide, 5/3.

⁷⁹ Nisa, 4/59.

⁸⁰ İsra, 17/36.

⁸¹ Nisa, 4/80.

gelimi icmâ' bahsinde, sahabe asrından sonra icmâ'ın meydana olanak tanımamasının bir delili de bu şekildedir. Ona göre icmâ'ın meydana gelmesi için istisnasız bütün müminlerin icmâ'a katılmaları gerekmektedir. Ancak İbn Hazm, bu şekildeki bir ittifakın, "*Ümmetimden bir taife hakka yardımcı olmakta devam edecektir...*" hadise göre mümkün olmayacağını söyler. Çünkü bu hadis, ümmetin ihtilaf içinde olacağını ve her zaman sadece bir taifenin hak üzere olacağını işaret eder. Dolayısıyla ona göre hak olan taifenin dışındaki muhalifler olacağı için icmâ' mümkün olmayacaktır. Görüldüğü gibi onun akla başvurması, nassları aşırı zorlama yorumlarıyla ortaya çıkmaktadır.

İbn Hazm, bu eserinde bazı yerlerde çelişkiye de sebep olmaktadır. Mesela yine icmâ' bahsinde, icmâ'ı sahábeye hasretmesinin delili, tüm sahabenin birbirinden haberdar olduklarını ve bu sebepten dolayı onların bir mesele üzerinde toplanmalarını kolay olduğunu savunmasıdır. Bu iddiasını anlattıktan birkaç sayfa sonra sahabenin yeryüzünde birçok yere göç ettiğinden dolayı onların görüşlerinin tespit etmenin mümkün olmadığını söyler. Bu da onun kendisiyle çeliştiğinin bir delilidir.

Bu eser, usul konularında şer'î delillerin üçüncüsü olarak bilinen icmâ' bahsi ile başlamaktadır. Daha sonra şer'î delillerden olan Sünnet bahsi ile devam etmektedir. İlk olarak icmâ' ile başlamasının sebebini İbn Hazm, bu meselede hiçbir ihtilafın olmadığına bağlamaktadır. Ancak aynı sebep, sünnet içinde geçerli olduğu bilinmektedir. Çünkü şer'î delil olması açısından sünnette de ihtilaf yoktur. Kanaatimizce İbn Hazm'ın icmâ' ile başlamasının bir başka sebebi, onun icmâ'a sünnetten daha fazla ehemmiyet atfetmesidir. Çünkü onun genel manada icmâ' anlayışı, herhangi bir nass üzerinde tüm sahabenin fikir birliği etmesidir. Dolayısıyla onun sened itibarıyla sadece nassı kabul ettiği için icmâ' anlayışı sünneti aşan bir durum arz eder. İbn Hazm, *en-Nübez* adlı eserinde sırayla şu meseleleri ele almıştır:

- 1) İcma'
- 2) Mütevatir ve Ahad Haberler
- 3) Te'vil
- 4) Nesh
- 5) Emir ve Nehiy
- 6) Fiilî Sünnet

- 7) Ehliyet arızaları
- 8) Niyet
- 9) Şek ve yakın
- 10) Zamana Bağlı Olup Olması Açısından İbadetler
- 11) Teklif şartları
- 12) İstisna
- 13) Sahabe Mürseli
- 14) Sahabe Ameli
- 15) Müteşabih
- 16) Deliller: Kur'an ve Sünnet
- 17) Hak Olan Görüş
- 18) Şer'u men keblana (önceki şeraitler)
- 19) Allah'ın Hükümleri
- 20) Re'y
- 21) Muâz Hadisi
- 22) Kıyas
- 23) Delilu'l-hitab (Mefhum-i Muhalefet) ve Tahsis meselesi
- 24) Taklid

Görüldüğü gibi İbn Hazm, birçok usul meselelerini bu eserinde işlemektedir. Ancak bu meselelerin çoğunu, detaylıca incelememekte; oldukça az değinmektedir. Hatta bazılarını sadece iki ya da üç satırla yetinmektedir. Ayrıca birbiriyle ilgili olan meseleleri, aynı yerde açıklamamaktadır. Bundan dolayı, konuların düzen ve tertibi oldukça zayıftır. Bu eserinde en fazla yer ayırdığı konular ise icmâ', sünnet, nesh, akli deliller ve ictihâd-taklid meseleleridir.

İKİNCİ BÖLÜM

EN-NÜBEZ'DEKİ MESELELERİN TAHLİLİ

Bu bölümde İbn Hazm'ın *en-Nübez* adlı eserinde ağırlıklı olarak ele aldığı meseleleri inceleyeceğiz. Bu inceleme sırasında İbn Hazm'ın bu eserindeki meselelerin daha iyi anlaşılması için onun *el-İhkam*, *Meratibu'l-İcma*, *en-Nasih* ve *'l-Mensuh* ve *İbtali'l kıyas* adlı eserlerine de müracaat edeceğiz. Bununla birlikte İbn Hazm'ın usul konuları hakkında yapılan son dönem çalışmalarından da faydalanacağız. Bu bölümde aynı zamanda çalışma amacımız da olan fıkıh usulü fikirleri açısından İbn Hazm'ı, Serahsî ve Gazalî ile karşılaştıracğız. Bu çalışma sırasında İbn Hazm'ın *en-Nübez* adlı eseri, Serahsî'nin *el-Usul* adlı eseri ve Gazalî'nin *el-Mustasfa* adlı eserini esas alacağız.

2.1. İCMÂ'

İbn Hazm, *en-Nübez* adlı eserinde en fazla yer ayırdığı konu, icmâ' bahsidir. Onun fıkıh anlayışında icmâ' önemli yer tutmaktadır. Öyle ki icmâ'ın Allah'tan geldiğini ve icmâ' vaki olmuş mesele hakkında aksini iddia etmenin küfür olduğunu düşünür. Böyle bir icmâ' anlayışına sahip olan İbn Hazm'ın icma' hakkındaki görüşlerine geçmeden önce fıkıh usulünde icmâ' kavramı üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

İcmâ', sözlükte "birleştirmek, derleyip toparlamak, bir işi sağlam yapmak, azmetmek, bir konuda fikir birliği etmek" gibi anlamları ifade eder.⁸² Fıkıh usulünde ise *icmâ'*, "Muhammed ümmetinin (müçtehitler) Hz. Peygamber vefatından sonraki herhangi bir zamanda dini bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleridir."⁸³ Bütün müçtehitler, icmâ'ın Kur'an ve sünnetten sonra gelen şer'î bir delil olduğu konusunda hemfikirdir. Ancak icmâ'ın yapısı, zamanı, mekânı ve çeşitleri açısından alimler arasında bir birlik sağlanamamış ve aralarında ihtilaf oluşmuştur.

⁸² Cevheri, *es-Sıhah Tacu'l-Lüğati ve Sıhahı'l-Arabiyye*, (Thk. Ahmed Abdulğafur Attar), Darü'l-İlmi li'l-melayin, Beyrut, Cilt: 3, 1987, s. 1199; İbrahim Kafi Dönmez, "İcma" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Cilt: 21, 2000, (DİA), s. 417; Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Medhal*, Akademi Yayınları, İstanbul, 2011, (Medhal), s. 341.

⁸³ Dönmez, "İcma", DİA, Cilt: 21, s. 417; Seyyid, Medhal, s. 341.

Fakihlerin, hakkında ihtilaf ettikleri meselelerini şu şekilde tasnif edebiliriz. İlk olarak ihtilaf, icmâ'ın yapısı gereği üzerinde fikir birliği bina edilecek delilden(sened, mesned) kaynaklanmaktadır. Yani icmâ'ın mesnedi naklî bir delil olarak nass mıdır? Yoksa kıyas gibi akli deliller kaynak olabilir mi? İkincisi icmâ'ın hangi asırda olması gerektiği meselesidir. Bazıları onu sahabe asrına hasrederken, bazıları da bütün asırlar için olduğu görüşündedir. Üçüncü ihtilaf yönü de onun evrenselliği konusundadır. Söz gelimi Malikiler, Medine ehlinin icmâ'ını kabul ederken, diğer mezhep alimleri Müslümanların yaşadıkları bütün şehirlerin icmâ'ını kabul ederler. Son olarak dördüncüsü icmâ'ın ikinci çeşidi olan sukût-î icmâ'ın delil olarak kabul edilip edilmeyeceği meselesidir.

İbn Hazm, icmâ'ın delil olmasında mezhepler arasında ihtilaf olmadığı için kitabına, icmâ' ile başladığını belirtir. Bu ifadesiyle istisnasız herkesin icmâ'ın delil olarak var olduğunda ittifak ettiğini kastetmiştir.⁸⁴ İcmâ'ı şer'î bir delil olması açısından ittifak edildiği kanaatinde olan İbn Hazm'ın genel olarak ihtilaflı olan görüşlerini ise şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. İcmâ'ın mesnedi nasstır.⁸⁵ Nass dışında kıyas vb. gibi akli deliller, icmâ'ın mesnedi olamaz.⁸⁶

2. İcmâ' sadece sahabe asrına hasredilmiştir. Dolayısıyla sadece onların akdettikleri icmâ' sahih olup sonraki asırlarda icmâ' yapılması asla caiz değildir.

3. Sahih olan icmâ', içinde Müslümanların yaşadığı bütün şehirlerin katıldığı icmâ'dır. Sadece bir şehre hasretmek yanlıştır.

4. Sükût-i icmâ' caiz olmayıp sadece sarîh icmâ' geçerlidir.

İbn Hazm'ın bu şekilde sıraladığımız icmâ ile ilgili görüşlerini *en-Nübez* adlı eserini esas alarak tahlil etmeye çalışacağız.

2.1.1. Şer'î Bir Delil Olarak İcmâ'ın Tarifi ve Hüccetliği

İbn Hazm *en-Nübez* adlı eserinde icmâ'ın tanımına yer vermemektedir. Ancak *el-Muhallâ* adlı eserinde *sahabenin tamamının hiç birinin muhalefet etmeden*

⁸⁴ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 12.

⁸⁵ Nasstan maksat Kur'an ayetleri ve sahih hadislerdir.

⁸⁶ İbn Hazm, bunu savunanların Allah'ın izin vermediği yeni bir şariat ortaya koyduklarını ve dinden çıktığını söyler. Buna ilerde değineceğiz.

*bilip söyledikleri kesin olarak bilinen şey şeklinde*⁸⁷, *el-İhkam* adlı eserinde ise *bütün sahabe'nin Peygamber'den aldıkları, ikrar ederek söyledikleri ve ittifakla benimsedikleri hususlar* şeklinde tarif eder.⁸⁸ Bu tanımlardan yola çıkarak İbn Hazm'ın icmâ'ı şer'î bir delil olarak kabul etmekle birlikte; icmâ'ı diğer usulcülerden farklı yorumladığı göze çarpmaktadır. Sadece bu ifadelerinden icmâ'ı, Kitab ve Sünnet'ten sonra, ayrı üçüncü bir delil olmaktan ziyade onun da bu iki asli delil üzerinde inşa edildiği ve nakilden ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Zira İbn Hazm'ın ısrarla savunduğu temel iddia, icmâ' delilinin asla nasstan bağımsız bir delil olmamasıdır.⁸⁹ Bu anlayışından dolayı İbn Hazm, elimizdeki bu eserin hemen başında icmâ'ın Allah indinden geldiğini ifade ederek ona uymanın farz olduğunu söyler. Bu hükümden hareketle farzı inkar eden de Allah'ın va'dettiği cehennemi hak eder. Bu noktada, *"Kim, kendisine hidayet (doğru yol) besbelli olduktan sonra peygambere karşı çıkar, mü'minlerin yolundan başkasına uyarırsa, onu yöneldiği yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Orası ne kötü bir varış yeridir."*⁹⁰ ayetini icmâ'a uymanın farz olduğunu gösteren delil olarak kabul eder.

Gazalî ise icmâ'ı; *"Muhammed ümmetinin özellikle dini konularından birisi üzerine ittifak etmeleri"* şeklinde tarif etmektedir.⁹¹ Görüldüğü gibi Gazalî'nin bu tarifi, birkaç yönden İbn Hazm'ın tarifinden farklılık arz eder. Bununla birlikte ikisi, kat'î deliller üzerinde icmâ'ın oluştuğunda birleşirler.⁹² Gazalî ve İbn Hazm, kat'î deliller üzerinde aynı zamanda icmâ' olduğu⁹³ görüşünde hemfikir olsalar da her ikisi de icmâ'ı sadece bu tür icmâ' ile sınırlı tutmamaktadırlar. Zira verdikleri tariflerinden anlaşıldığı üzere İbn Hazm, sahabe icmâ'ı; Gazalî de sahabeyi de kapsayacak şekilde ümmetin icmâ'ını kabul eder.

Yukarıda zikredilen, Nisa suresi 115. ayet olan *"Kendisi için doğru yol belli olduktan sonra..."* ayetini, Gazalî, icmâ'ın delilliği açısından delil getirilen ayetler arasında en kuvvetlisi olduğunu ve İmam-ı Şafii'nin de icmâ' için delil getirdiğini söyler. Ancak buna rağmen bu ayetin icmâ'ın hüccetliğine dair sağlam dayanak

⁸⁷ İbn Hazm, Muhalla, Cilt: 1, s. 75.

⁸⁸ İbn Hazm, el-İhkam, Cilt: 1, s. 57. Burada sözünü ettiğimiz dışında İbn Hazm, birçok icmâ' tarifi yapmaktadır. Ancak onun genel icmâ' anlayışına en yakın tarif bunlardır.

⁸⁹ İbn Hazm, el-İhkam, Cilt: 4, ss. 617-618.

⁹⁰ Nisa, 4/115.

⁹¹ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 1, s. 325.

⁹² Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 1, s. 325; İbn Hazm, el-İhkam, Cilt: 1, s. 628.

⁹³ Buna usulde zaruri icma (el-ma'lüm bi'z-zarüre) da denilmektedir.

olmadığı görüşündedir. İcmâ'ın hüccetliği için bu ayeti yetersiz gören Gazalî'ye göre “*Ümmetim hata üzerinde birleşmez.*”⁹⁴ hadisi lafız bakımından mütevatir olmasa da “*ümmetin yanılmazlığı*” anlamını ifade eden, fakat farklı lafızlarla rivayet edilen hadislerle birleştirildiğinde selef ve halef alimlerden hiç kimse buna karşı çıkmamıştır. Dolayısıyla Gazalî, icmâ'ı ayetle değil; tevatür derecesinde olan ‘ümmetin yanılmazlığı’ anlamındaki hadislerle sabit olduğu görüşündedir.⁹⁵

İcma' tarifini açık bir şekilde ifade etmeyen Serahsî de İbn Hazm gibi icmâ'ın hüccetliği konusunda yukarıda zikredilen Nisa suresi 115. ayetini delil getirir. Ona göre, cehenneme müstahak olmada, “*müminlerin yolundan başka bir yola gitmek*” ile “*Hz. Peygamber'e karşı çıkmak.*” aynı şeydir.⁹⁶ Serahsî, aynı zamanda icmâ' delilini ispatlamak için sünnetten delil olarak ‘ümmetin yanılmazlığı’ merkezli birden fazla hadis zikrettikten sonra Gazalî'nin ifade ettiği gibi bu manada hadislerin tevatür sınırına ulaştığını söyler.⁹⁷

2.1.2. İhtilafın Hükümü

İbn Hazm, icmâ' bahsine başlarken, icmâ' ve ihtilafı birbirinin zıttı görerek dinde ancak icmâ'ın sabit olduğunu; ihtilafın ise asla caiz olmadığını söyler. O, burada icmâ' ve ihtilaf kavramlarına bilinenin aksine başka anlamlar yüklemektedir:

Allah şu ayetleriyle ihtilafı zem etmiş ve haram kılmıştır: “Hep birlikte Allah'ın ipine (Kur'an'a) sınıksız sarılın. Parçalanıp bölünmeyin.”⁹⁸ “Allah'a ve Resûl'üne itaat edin ve birbirinizle çekişmeyin. Sonra gevşersiniz ve gücünüz, devletiniz elden gider.”⁹⁹ Dinde ya icmâ' ya da ihtilaf vardır. Allah ihtilafın kendi indinde olmadığını şu ayetiyle haber vermektedir: “Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı.”¹⁰⁰ Zorunlu olarak bilindi ki, icmâ', Allah katındandır. Zira hak olan onun yanındadır. Dünyada ya icmâ' vardır ya da ihtilaf. İhtilaf, Allah katından değildir. Elimizde sadece icmâ' kaldı ki o da şüphesiz Allah'tandır.

⁹⁴ İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, (Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki), Darü İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, t.y., Fiten, 8.

⁹⁵ Gazalî, *el-Mustasfâ*, Cilt: 1, ss. 328-329.

⁹⁶ Serahsî, *Usul*, Cilt: 1, s. 296.

⁹⁷ Serahsî, *Usul*, Cilt: 1, s. 299.

⁹⁸ Ali İmran, 3/103.

⁹⁹ Enfal, 8/46.

¹⁰⁰ Nisa, 4/82.

*Kim bu bilgiyi öğrendikten sonra veya delili gördükten sonra, icmâ'ya karşı tavır alırsa, ayette va'd edilen cezaya müstehak olur.*¹⁰¹

İbn Hazm'ın bu ifadelerine ilk defa baktığımızda, ittifak anlamında olan icmâ' ile bir meselede farklı görüşlerin ortaya çıkması anlamında olan "ihtilaf"ı birbirine zıt kavramlar olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Bundan da dinde tüm hükümlerin icmâ' ile sabit olması ve hiçbir şekilde ihtilafın olmaması gerektiği gibi bir anlam çıkmaktadır. Fakat fıkıh ilminde üzerinde icmâ' edilen hükümler olmakla birlikte ihtilaf edilen meselelerin de olduğu gerçeği bizzat İbn Hazm'ın da malumudur. Bu durum, kavram karmaşasına sebep olduğundan İbn Hazm'ın burada icmâ' ve ihtilaftan ne kast ettiğini tespit etmemiz gerekir.

İbn Hazm, *el-İhkam* adlı eserinde "dinde ihtilaf caiz değildir" der ve bu sözünü ayrıntılı bir şekilde açıklar. Ona göre "ihtilaf caiz değildir" demek, Allah ve Resul'ünün emrine muhalefet etmek asla caiz değildir ve Hz. Peygamber aracılığıyla Allah'tan gelen nassta çelişki yoktur, demektir.¹⁰² Dolayısıyla İbn Hazm'ın ihtilafı, iki farklı şekilde anlamlandırdığını görmekteyiz. Birisi nasstan bağımsız verilen hükümlerdir. Diğeri, nasslardaki çelişkilerdir (tenakuz). İkinci anlam birincisi ile ilişkilidir. Hak olan sadece Allah ve resulünden gelen nasslardır (İhtilafın birinci anlamı). Allah ve resulünden gelen nasslarda da çelişkinin bulunması imkansızdır (İhtilafın ikinci anlam). Dolayısıyla İbn Hazm'ın burada kullandığı ihtilaftan maksat, bir meselede farklı görüşlerin ortaya çıkması anlamında değil; nass dışında verilen hükümler ile nasslardaki çelişkiler anlamında bir kavramdır. İbn Hazm, bu bölümde ihtilafı bu anlamda kullanmıştır.

İbn Hazm, nasstan bağımsız verilen hükümlerle kıyas, istihsan gibi aklî delilleri kast etmektedir. Zira aklî deliller bahsinde zikredeceğimiz üzere o, bu tür delillerin kaynağı itibarıyla nassa dayanmadığı ve kişinin kendi hevay-ı nefesine uyarak içtihat ettiği gerekçesiyle bunlarla hüküm vermenin haram olduğu kanaatindedir.¹⁰³ Görüldüğü gibi İbn Hazm ihtilafın nasstan bağımsız verilen hükümler olduğunu söylemekle aslında aklî delilleri reddedilmesini kast etmektedir.

¹⁰¹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 12.

¹⁰² İbn Hazm, el-İhkam, Cilt: 5, s. 64.

¹⁰³ İbn Hazm, el-İhkam, Cilt: 6, ss. 187-190.

İcma' terimine gelince, İbn Hazm, icmâ'ın birçok tarifine yer vermektedir.¹⁰⁴ Ancak buna rağmen İbn Hazm'da icmâ'ın ayrıntılı bir tarifi, net bir taksimini bulmak zordur. Onun icmâ' tariflerine baktığımızda kesin olarak söyleyebileceğimiz ortak nokta ise icmâ'ın nassa dayanması gerektiğidir. Bununla birlikte nasslara ittiba etmenin gerekliliği hususunda sahih icmâ'ın olduğunu ifade etmesi¹⁰⁵ ve "nasstan bağımsız verilen hükümler" anlamında olan "ihtilaf"ın zıttı olarak görmesi onun aynı zamanda nasslara ittiba etmenin bizzat icmâ' olarak ele aldığını göstermektedir. Bu anlamıyla ele aldığımızda bu tür icmâ', birinci anlamdaki ihtilaf kavramının zıttı olduğunu söyleyebiliriz. Yani nassa ittiba etmek, icmâ'; nassa ittiba etmemek ise ihtilafıdır. Dolayısıyla İbn Hazm'ın ihtilaf ve icmâ' terimlerine yüklediği bu anlamlar ile yukarıda zikrettiğimiz "*dinde ya icmâ' ya da ihtilaf vardır*" sözü daha açık bir şekilde anlaşılabilir.

O halde İbn Hazm'ın icmâ' ile ihtilaf hakkındaki görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz: Dinde ya nassa dayanılarak hükümler konulur (icmâ'), ya da nass dışında başka bir delile dayanılarak hükümler (ihtilaf) konulur. Birincisi Allah katından gelmiştir. İkincisi ise Allah katından değildir. Ayrıca İbn Hazm'ın ihtilafın Allah katından olmadığını söylemesi de -aynı zamanda yukarıda zikrettiğimiz ihtilafın ikinci anlamıyla ilgili olarak- Allah tarafından gelen nasslarda tezat ve çelişkinin olmadığını da ifade etmek istemiştir. Onun bu iddiası için getirdiği delil olan, "*Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı.*"¹⁰⁶ ayeti de, ihtilafı bu anlamda kullandığını göstermektedir.

İbn Hazm, *en-Nübez*'in icmâ' bahsinin içinde *ihtilafın hükmü* alt başlığında ihtilafı ilgili görüşlerine kısaca değinmektedir. Değindiğimiz konuyla alakalı olduğundan bu konuyu burada incelemeyi uygun gördük. Bu bölümde İbn Hazm'ın ihtilafı daha önce verdiği iki anlamından birincisi anlamında kullanmaktadır. O,

¹⁰⁴ *İcma'ın tarifi ve huccetliği* bahsinde zikrettiğimiz iki tarifle birlikte şu tanıma da rastlamaktayız: İbn Hazm'a göre İslamın ilk yıllarından itibaren kıyamete kadar sürecektir ve ümmetten hiç kimsenin ihtilaf etmediği naklî bilgiler mevcuttur. Sahabeden, tabiun ve sonraki nesillere nakledilen, alim olsun avam olsun, herkesin benimsediği ve inkarı küfürle sonuçlanan bilgilerdir. İman, namaz, oruç vb. gibi Hz. Peygamber'e şahit olan herkesin benimsediği ibadetler örnek verilebilir. İşte bu naklî bilgiler İbn Hazm'a göre kesin icmâ'dır. Detaylı bilgi için bkz. İbn Hazm, *el-İhkam*, Cilt: 4, s. 628. Abdul Samad de İbn Hazm'ın icmâ' tarifinin şu şekilde olduğunu söylemektedir: "İcma', açık nasslarla (celi nass) anlaşılmış olduğu üzerinde bütün Müslümanların ittifak ettiği ve dinde zorunlu olarak bilinen bilgilerdir." Detaylı bilgi için bkz. Abdul Samad, s. 79.

¹⁰⁵ İbn Hazm, *el-İhkam*, Cilt: 4, s. 635.

¹⁰⁶ Nisa, 4/82.

herhangi bir konuda icmâ' sahih olmadığında ihtilaf ve çekişmenin kaçınılmaz olacağını belirterek şu ayetleri zikreder: "...sizden olan emir sahiplerine itaat edin. Eğer bir şeyde çekişirseniz, onun hallini Allah ve peygamberine bırakın."¹⁰⁷ "(Fakat Rabbinin merhamet ettikleri müstesna, onlar ihtilafa devam edeceklerdir)."¹⁰⁸ Ona göre, icmâ'ın sabit olmaması durumunda zorunlu olarak ihtilafın varlığı gerekir. Zira icmâ' ve ihtilaf birbirini nefyeder. Birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektirir. Bu durumda "...Eğer bir şeyde çekişip tartışırsanız, Allah ve ahirete inanıyorsanız, onun hallini Allah ve peygamberine bırakın." ayetinin emri ile Kur'an ve Sünnet'e dönmek gerekir.¹⁰⁹ Görüldüğü gibi burada icmâ' ile ihtilafın birbirinin zıttı olduğunu söyleyerek tek başvuru kaynağının nass olduğunu ifade eder.

İbn Hazm, çekişme ve karışıklıktan (ihtilaf) kurtulmanın tek yolu olarak nassı göstermektedir. Zira Allah, Hz. Peygamber için "O, kendiliğinden konuşmamaktadır. Onun konuşması ancak, bildirilen bir vahiy ile olur." buyurmaktadır. Bu ayete göre Allaha taabbudî konular ile ilgili Hz. Peygamber'in bütün sözleri Allah'tan gelen vahiydir.¹¹⁰ Zira Hz. Peygamber de "Ben sizin dininizi en iyi bileninizim."¹¹¹ buyurmaktadır. Bu da onun dini konularda ilk başvurulacak kişi olduğunu ispatlamaktadır. "İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamaları ve onların da (üzerinde) düşünceleri için sana bu Kur'an'ı indirdik."¹¹² ayeti bunun bir delilidir. Son olarak İbn Hazm, ihtilaf halinde Kur'an ve sünnet dışında tahakküm ile hüküm vermenin caiz olmadığını ifade eder.¹¹³ Böylece İbn Hazm, nass dışında hüküm vermeyi caiz görmemekte ve bunu ihtilaf olarak görmektedir.

Görüldüğü üzere İbn Hazm bir meselenin çözümü için başvurulacak delilleri oldukça sınırlandırmakta ve Kur'an ve Sünnet dışında hiçbir delili kabul etmemektedir. Bu anlayışından dolayı; Kevserî, ona karşı çıkar ve Müslümanların Kitap ve Sünnetten açık deliller ile sabit olan hükümler hakkında çekişmesinin

¹⁰⁷ Nisa, 4/59.

¹⁰⁸ Hud, 11/118-119.

¹⁰⁹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 27.

¹¹⁰ İbn Hazm'ın bu sözlerinden anlaşıldığına göre, Hz. peygamberin dini ve dünyevi konuşmalarını ayırdığını görmekteyiz. Çünkü O, Hz. Peygamberin kullukla ilgili bir konu hakkında konuştuğu zaman vahiy niteliğinde olduğunu ifade eder. O halde Hz. Peygamber'in dünyevi bir konu hakkındaki sözleri, diğer bir ifadeyle kullukla ilgili olmayan bir konu hakkındaki sözleri vahiy niteliğinde değildir.

¹¹¹ İbn Mâce, Rühûn, 15.

¹¹² Nahl, 16/44.

¹¹³ İbn Hazm, en-Nübez, s. 27.

düşünülemeyeceğini söyler. Çünkü böyle bir durum da imanın gitmesine sebep olur. Onların çekişmesi ancak ayet ve sünnetin dışındaki konularda düşünülebilir. Onlar, hakkında tartışmaya girdikleri meseleyi Kitab ve sünnette benzeri olan meseleye götürmekle emrolunmuşlardır. Bununla birlikte Kevserî, İbn Hazm'ın tahayyülünün aksine "...Eğer bir şeyde çekişip tartışırsanız..." ayetinin 'şer'î kıyas' deliline işaret ettiği kanaatindedir.¹¹⁴

Kevserî'nin bu sözünden anladığımız kadarıyla o, İbn Hazm'ın usul anlayışını anlamak veya açıklamaktan ziyade onu başka bir usul görüşüyle tenkit etmektedir. Bu açıdan onun İbn Hazm'a yönelttiği eleştirileri İbn Hazm'ın usul anlayışına göre değerlendirmek gerekir. Öncelikle İbn Hazm'a göre yeryüzünde Allah ve resulü dışında hiç kimse şer'î bir hüküm koyamaz. İcma delili de Allah ve resulünün maksatları dışında başka bir şey değildir. Bu görüşe sahip olan İbn Hazm, bir meselenin çözümü için ayetin emrettiği gibi Allah ve resulüne başvurmak gerektiğini söyler. Kevserî'nin belirttiği nass olmayan konulara gelince, İbn Hazm'a göre hakkında nass olmayan bir mesele yoktur. Zira din kemale ermiştir. Onun üzerine bir hüküm koymak Allah'ın izin vermediği yeni bir din ortaya koymaktır.

Netice itibarıyla İbn Hazm, icmâ' ve ihtilaf kavramlarını bilinenin aksine başka anlamlarda da kullanmaktadır. Ona göre nassa bağlı kalmak ve tüm problemleri nassla çözmek icmâ'; nassa bağlı kalmamak ve nass dışında başka deliller ile hüküm vermek ise ihtilaf'tır. Dolayısıyla icmâ' Allah indinden ve bağlayıcı kabul edilirken; ihtilaf Allah indinden olmayıp terk edilmesi gereken keyfi bir hareket (tahakküm) olarak kabul edilmiştir.

İbn Hazm'ın yukarıdaki zikrettiğimiz bu icmâ' ve ihtilaf anlayışının, onun zahiri-lafızcı usul anlayışı ile uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü ona göre nassta karşılığı bulunmayan; onun tabiriyle Allah ve resulünden gelmeyen hiç bir bilgi kabul edilemez. Buna göre nassta karşılığı bulunan icmâ'; bulunmayan ise ihtilaf'tır. Dolayısıyla onun reddettiği rey ve kıyas gibi akli delilleri de 'ihtilaf' kavramı içinde düşünülebiliriz. Kıyas bölümünde de sözünü ettiğimiz gibi onun akli delilleri kabul etmemesinin en önemli sebeplerinden biri de; bu delillerin göreceli bir durum arz etmesidir. Mesela kıyasın rükünlerinden olan illet, ona göre böyledir. Dolayısıyla bu

¹¹⁴ İbn Hazm, en-Nübez, s. 27, 1. dipnot.

şekildeki delil ile hareket etmek, ümmet içinde bir mesele hakkında farklı hükümlerin ortaya çıkmasına sebep olacaktır ki buda aynı zamanda ihtilafıdır.

Görüşlerini zikrettiğimiz Serahsî ve Gazalî, icmâ'ın şer'î delil olması noktasında İbn Hazm ile hemfikir olsalar da icmâ'ı yukarıda zikrettiğimiz manada kullandıklarına rastlamadık. Bununla birlikte İbn Hazm'ın icmâ' ve ihtilafı, yukarıda zikrettiğimiz anlamlarıyla sınırlamadığını belirtmemiz gerekir. Çünkü o, icmâ'ı aynı zamanda sahabe icmâ'ı olarak da kullanmıştır. İhtilafı da bir meselede farklı görüşlerin ortaya çıkması anlamında da kullandığı görülmektedir. Dolayısıyla İbn Hazm, Serahsî ve Gazalî'nin kast ettiği manada ittifak anlamındaki icmâ' anlayışına da sahiptir.

2.1.3. İcmâ'ın Mesnedi

İcmâ'ın mesnedi konusunda diğer usul alimlerinden farklı anlayışa sahip olan İbn Hazm, icmâ'ın mesnedinin nass olduğu kanaatindedir. Zira ona göre hükümlerin tek kaynağı Kur'an ve sünnettir. Bu ikisi dışında, başvurulacak herhangi bir kaynak yoktur. Bundan dolayı icmâ' da bir delil olarak ancak bu iki kaynak ile birlikte var olmalıdır. Söz gelimi bir meselenin hükmü, nassta varsa ve bunun üzerinde bütün sahabenin/alimlerin ittifak etmişse icmâ' olur. Bu da açıkça anlaşıldığı üzere usul alimlerin icma' anlayışının aksine, müçtehitlerin akli yolla ortaya koydukları icthâdını mesned olarak kabul etmemektedir.¹¹⁵ Bu sebepten dolayı *en-Nübez*'de, İbn Hazm, insanlar iki farklı görüşe sahip olup ayrılığa düştüklerinde nass bu iki görüşten sadece birini desteklediğini söyler. Nassın desteklediği görüş doğrudur. Bu görüş üzerinde yapılan icmâ' kesin hüccettir. Çünkü onlar hakk ehlidirler. Hakk ehlinin icmâ'ı da haktır.¹¹⁶

İbn Hazm, Allah indinden gelen nassın dışında, zan ile hükmederek yapılan re'y veya kıyasın, icmâ'ın mesnedi olamayacağını söyler.¹¹⁷ Açık bir şekilde ifade etmese de İbn Hazm'ın bu fikirde olmasının sebebi, onun rey ile icthâda karşı olmasındandır. Sonraki bölümlerde değineceğimiz üzere re'y, kıyas, istihsan, maslahat gibi içtihat yöntemlerini keskin bir dille eleştirir ve reddeder. Hatta bu

¹¹⁵ İbn Hazm, el-İhkam, Cilt: 4, ss. 617-619.

¹¹⁶ İbn Hazm, en-Nübez, s. 25.

¹¹⁷ İbn Hazm, el-İhkam, Cilt: 4, ss. 624-713.

yöntemlerinden birini kullanarak bir hükme ulaşan kişinin Allah'ın izin vermediği yeni bir din ortaya çıkardığını ve Allah ve Resulünün söylemediğini söylemekle şirke düştüğünü söyler.¹¹⁸ Dolayısıyla ona göre icmâ'nın mesnedi rey ve kıyas gibi içtihatların sonucunda ortaya konan hükümler değil; nassların doğrudan ortaya koyduğu hükümlerdir. Diğer bir ifadeyle İbn Hazm'a göre icmâ', ayet veya sünnet ile gelen bir nassın üzerinde yapılan ittifakın adıdır. Buna istinaden İbn Hazm, icmâ'ı, sünnete oldukça yaklaştırmış; hatta son dönemde yapılmış araştırmalara göre onun icmâ' anlayışının tıpkı bir hadis rivayeti gibi naklî bir bilgi olduğu kanaatine bile ulaştırmıştır.¹¹⁹

İbn Hazm'ın sünnet anlayışına göre ahad haber de kat'iyet bildirdiği için icmâ'nın mesnedi olabilir. Zira o kat'iyet bakımından ahad haber ile mütevatir arasında bir fark görmemektedir. Ahad haberin katiyet bildirmesi bakımından Gazalî ve Serahsî, İbn Hazm'a katılmasa da icmâ'nın mesnedi ahad haber olması açısından hemfikirlerdir. Ancak ikisi, kıyasın da icmâ'nın mesnedi olarak kabul etmelerinden dolayı İbn Hazm'dan ayrılırlar.¹²⁰

İbn Cerîr et-Taberî'nin¹²¹ hem ahad haber hem de kıyası mesned olarak kabul etmediğini belirten Serahsî, bunun açık bir hata olduğu kanaatindedir. Taberî, ahad haber ile kıyasın kat'î birer delil olmadığı için kat'î delil olan icmâ'nın mesnedi olamayacağı görüşündedir. Bu görüşe karşı Serahsî icmâ'nın delili (mesned) itibarıyla değil; 'zâtı (ayn)' itibarıyla şer'î delil olduğunu ifade eder. Ona göre her ne kadar ahad haber ve kıyas kendi zatlarında kat'î olmasa da icmâ' ile teyit edildiğinde, tıpkı bir başka ayet ve sünnet ile teyit edilmiş gibi kat'î delil olmuş olur.¹²²

Serahsî'nin naklettiği üzere Taberî, kat'î delil olmadığı gerekçesiyle ahad haber ile kıyası, icmâ'a mesned kabul etmemektedir. Taberî'nin kat'îlik şartı araması, bir açıdan İbn Hazm'ın görüşüne benzemektedir. Çünkü İbn Hazm, ister icmâ'nın mesnedi konusunda olsun, ister diğer şer'î meselelerde olsun, hiçbir şekilde zannî delili kabul etmemektedir. Dolayısıyla icmâ'nın mesnedinin kat'î olması meselesinde her iki alim de hemfikirdir.

¹¹⁸ İbn Hazm, el-İhkam, Cilt: 4, ss. 618-624; İbn Hazm, en-Nübez, s. 71.

¹¹⁹ Tan, İbn Hazm ve Usul Anlayışı, s. 160; Abdul Samad, s.26.

¹²⁰ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 1, ss. 364-365; Serahsî, Usul, Cilt: 1, s. 302.

¹²¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr'dir.

¹²² Serahsî, Usul, Cilt: 1, s. 302.

Teorik olarak Taberî ve İbn Hazm, mesnedinin kat'ılığı konusunda aynı görüşte birleşseler de onların bilgi metodu açısından farklı görüşe sahip olduklarından dolayı icmâ'ın mesnedi kabulünde farklılık meydana gelmiştir. Şöyle ki Taberî'ye göre ahad haber zanni delil iken, İbn Hazm'a göre kat'îdir. Bilgi metodu bakımından kaynaklanan bu farklılıktan dolayı mesned olarak ahad haberi Taberî, kabul etmezken, İbn Hazm kabul eder. Zannî delil olarak kabul edilen kıyas deliline gelince, her iki alim de icmâ'ın mesnedi olarak kabul etmezler. Bu sonuca, her iki alim de az önce dediğimiz gibi kendi usul anlayışları sebebiyle farklı metotlarla ulaşmışlardır. Taberî, kıyası kat'î delil görmediğinden dolayı icmâ'ın mesnedi için kabul etmezken, İbn Hazm kıyası hiçbir şekilde şer'î delil görmediğinden dolayı kabul etmez.

Mesnedin kat'î olmasını şart koşmayan ve bundan dolayı hem ahad haberin hem de kıyasın delil olabileceği fikrinde olan Serahsî'ye göre kat'î delil arama çabasıyla ikisini mesned olarak kabul etmemek ile icmâ' delilini tamamen inkar etmek aynı şeydir. Bu ifadesiyle Serahsî, söz konusu delillerin icmâ'ın mesnedi olması konusunda menfi tavır takılanları, icmâ' delilini ortadan kaldırmayı arzuladıklarını kast eder. Ahad haberin icmâ' için mesned olduğunu sahabeden örnek verir. Öğleden önceki dört rekât sünnetin muhafaza edilmesi, isfar¹²³ vaktinde sabah namazının kılınması ve kocanın boşadığı eşin iddet süresinde kız kardeşiyle evlenmenin haram olması.¹²⁴

Taberî ve İbn Hazm'ın kıyası bizzat kendisinde ihtilaf olması sebebiyle icmâ'ın senedi olamayacağını dile getirmelerine karşılık Serahsî, kıyas konusunda ihtilafın fıkhıta derin anlayışa sahip olmayan bazı kelimacılar ve şer'î hükümlerin tahkiki hakkında bilgisi olmayan bazı müteahhirin tarafından çıkarıldığını söyleyerek onların hilafına itibar edilmediğini belirtir.¹²⁵

Gazalî de Taberî'nin zann kaynaklı bir hüküm üzerinde icmâ' yapılamayacağı görüşünü naklederek reddeder. Ona göre bu, ancak hükümler arasında bütün ihtimaller eşit olduğu zaman inkar edilebilir. Fakat ihtimallerden birinin zanna daha galip gelmesi durumunda bütün alimler buna meyleder. Örneğin nebizin sarhoş

¹²³ Sabah namazının karanlıkta kılınmayıp, ortalığın açılması ve aydınlanması zamanında kılınması. Hanefilere göre müstehaptır. Mehmet Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, Ensar Yayıncılık, İstanbul, 2013, (Fıkıh ve Hukuk Terimleri), s. 258.

¹²⁴ Serahsî, Usul, Cilt: 1, s. 302.

¹²⁵ Serahsî, Usul, Cilt: 1, s. 302.

edicilik vasfından dolayı şarab ile aynı hükme bağlanması (kıyas) meselesinde ittîfak edilmiştir. Buna benzer birçok örnek veren Gazalî, hem ahad haber hem de kıyasın icmâ'ın mesnedi olabileceği kanaatindedir.¹²⁶

Sonuç itibarıyla nassın dışında hüküm verilemeyeceği kanaatinde olan ve kıyas da dahil hiçbir akli delili kabul etmeyen İbn Hazm, icmâ'ın senedinin ancak nass olması gerektiğini savunmaktadır. Bu fikriyle İbn Hazm, görüşlerini zikrettiğimiz hem Gazalî hem de Serahsî'den ayrılmaktadır. Ancak İbn Hazm'ın, akli delilleri reddetmesinden dolayı, kıyası mesned kabul etmemesi, onun kendi usul anlayışıyla tutarlı kaldığını söyleyebiliriz.

2.1.4. İcmâ'ın Yapıldığı Asır

İbn Hazm, icmâ'ın şer'î bir delil olduğunu kabul etmekle birlikte Allah'ın bizi yükümlü tuttuğu icmâ'ın hangi asırda olduğunu tespit etmeye çalışarak, icmâ'ın iki şekli olduğunu söyler.¹²⁷ Birincisi; İslamın ilk yıllarından kıyamete kadar geçen asırların herhangi birinde akd olunan icmâ'dır. Bu şekildeki bir icmâ'ın, ittîba etme zorunluluğu kalkacağı için caiz değildir. Çünkü ilk asırdan sonra asırlar geleceği kaçınılmazdır. Böyle bir durumda ise icma' tamamlanamayacağı için Allah'ın emri batıl olacaktır. Bu tip icmâ'ı bildiği halde onu hoş gören ve bunda ısrar eden kimse kâfir olur. İkinci şekil olarak; herhangi bir asırda akd olup diğerinde akd olunmayan icmâ'dır. Allah'ın bizleri uymakla yükümlü tuttuğu icmâ'ın hangi asırda olduğunu bilinmemiz gerektiğini belirten İbn Hazm, bu tür icmâ'ın üç şekilde gerçekleştiğini söyler.¹²⁸

1) İcmâ'ın akd olduğu asır sahabe asrından sonraki herhangi bir asırdır. Bu tür icmâ', hiç kimsenin söylemediği; batıl icmâ'dır. İbn Hazm, bu şekildeki bir icmâ' görüşünün, "De ki: Eğer doğru söyleyenler iseniz kesin delilinizi getirin."¹²⁹ ayetiyle geçersiz olduğunu; bunu savunanların itibar edilecek hiçbir delillerinin bulunmadığını belirtir.¹³⁰ Söz konusu ayetten bu yorumu çıkarmasının sebebi, kendi

¹²⁶ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 1, s. 364.

¹²⁷ İbn Hazm, *el-İhkam* adlı eserinde bu şekillerin her birinin bir grup tarafından savunduğunu söyleyerek meseleyi açıklar. Detaylı bilgi için bkz. İbn Hazm, el-İhkam, Cilt: 4, s. 623.

¹²⁸ İbn Hazm, en-Nübez, ss. 11-12.

¹²⁹ Neml, 27/64.

¹³⁰ İbn Hazm, en-Nübez, ss. 12-13.

usul görüşünden kaynaklanmaktadır. Çünkü ona göre açık delil ancak ayet ve sünnet ile açıklanır. Burada icmâ'ın sahabe asrından sonra herhangi bir asırda olacağı ile ilgili ayet ve sünnet bulunmadığı için İbn Hazm bu iddiayı geçersiz kabul etmektedir.

İbn Hazm, böyle bir durumda her asırda icmâ' ile ilgili çekişmelerin devam edeceğini ve hangi asırda olacağı ile ilgili bir ittifak sağlanamayacağını belirtmek için akli bir delil getirerek söz konusu iddiasını şu ifadeleriyle açıklar:

*Onların iddia ettiği gibi, onlara muhalif olanlardan biri aksi iddiada da bulunarak; icmâ' ikinci asırda, başka biri üçüncü asırda, bir başkası aslında dördüncü asırda olduğunu söyleyebilir. Bu da açık bir karışıklık veya çelişkidir. Böylece bu fikir geçersizdir. Allah'a hamd olsun.*¹³¹

2) İcmâ'ın akd edildiği asır sahabe asrıdır. Allah'ın bizi uymakla yükümlü tuttuğu icmâ', yalnız sahabe asrında tahakkuk eden icmâ'dır. Birinci delil olarak, bu şekil icmâ' hiç kimsenin çelişkiye düşmediği icmâ' olup herhangi iki Müslüman, sahabenin icmâ' ettiği şey üzerinde ayrılığa düşmez. Bu asırda yapılan icmâ' sahih bir icmâ' olduğundan dolayı ona karşı çıkılamaz.¹³²

Sadece sahabe asrında vaki olan icmâ'ı kabul eden İbn Hazm söz konusu görüşünü temellendirmek için deliller hiyerarşisinin en başında gelen Kur'an ve sünnetin fıkhıdaki işlevine değinir. "Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim."¹³³ ayetiyle din bütünlüğünü tamamlamıştır. Bu nassın ifadesine göre, dine bir şey eklenmesi kesinlikle yasaklanmıştır. Onun kemale ermesi, dinin tamamıyla nasslarla Allah katından gelmesiyledir. Durum böyle olunca Allah'tan gelen dinî emirleri öğrenmek için Allah'tan vahyi alan Hz. Peygamber'den başka kimseye başvuramayız. Bununla beraber Allah tarafından hükmü gelmemiş bir konuda bilgi sahibi olmak için de Hz. Peygamber'e başvurmaktan başka bir yol yoktur. Allah'tan gelmeyen bir emri Allah'a nispet etmek, hakkında bilgi bulunmayan bir şeyle Allah'a iftira etmektir. Bu da şirkle iç içe olup iblisin tavsiyesidir.¹³⁴ Onun bu görüşü, şu ayetlere dayanmaktadır:

¹³¹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 14.

¹³² İbn Hazm, en-Nübez, s. 14.

¹³³ Maide, 5/3.

¹³⁴ İbn Hazm, en-Nübez, s. 14.

De ki: Rabbim ancak, açık ve gizli çirkin işleri, günahı, haksız saldırıyı, hakkında hiçbir delil indirmedeği herhangi bir şeyi Allah'a ortak koşmanızı ve Allah'a karşı bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır.¹³⁵ Şeytanın izinden yürümeyin. Çünkü o sizin için apaçık bir düşmandır.¹³⁶ O, size ancak kötülüğü, hayâsızlığı ve Allah'a karşı bilmediğiniz şeyleri söylemenizi emreder.¹³⁷

Kur'an ve sünnetten başka bir delile dayanmanın yukarıdaki ayetlerle şirk ve şeytanın tavsiyesi olduğunu savunan İbn Hazm, sahabe icmâ'ı meselesine şöyle bir bağlantı kurar. Din ancak Allah indinde olduğu için Allah'ın murat ettiklerini anlamaya giden yol, Hz. Peygamber'den geçer. Sahabe de Hz. Peygamber'i görmüş ve ondan sözler dinlemişlerdir. Öyleyse onların ittifakı ile tahakkuk etmiş bir icmâ', Allah'ın bizi izlemekle yükümlü tuttuğu icmâ'dır. Zira onlar, bunu Hz. Peygamber'den; dolayısıyla Allah'tan nakletmişlerdir.¹³⁸

İbn Hazm bu açıklamasıyla daha önce ifade ettiği, '*icmâ'ın Allah indinden gelen bir delil olduğu*'¹³⁹ görüşünü ispatlamaya çalışır. Ona göre dini hükümleri, Hz. Peygamber'den sonra dini en iyi bilen tebliğin muhatabı olan sahabedir. Çünkü sahabe, Hz. Peygamber'in arkadaşı olarak ondan hem dini hem de dünyevi hususları öğrenip bize nakletmişlerdir. Bu sebeple onların bir konu hakkında yaptıkları icmâ', aslında Resul'den gelmiştir. Hz. Peygamber de onu Allah'tan almıştır. Dolayısıyla icmâ'ın asıl kaynağı Allah'tır.¹⁴⁰

İbn Hazm'ın *el-İhkam* adlı eserinde de şu ifadeleri görmekteyiz: Sahabeden hiçbiri de re'ye göre hüküm vermemiş sadece Hz. Peygamberden öğrendiklerini uygulayıp nakletmişlerdir. Dolayısıyla sahabe asrında yapılan icmâ' da onların, bir nassta nakledilen bir hüküm üzerinde birleşmeleridir.¹⁴¹ Görüldüğü gibi İbn Hazm'a göre Hz. Peygamber'in arkadaşları olarak sahabe, sadece nassla hareket etmiş ve kıyas gibi aklî delilleri kabul etmeyip terk etmişlerdir. Bu sebeplerden dolayı İbn Hazm, onların akd ettikleri icmâ'ın sahih icmâ' olduğu kanaatindedir.

Serahsî ve Gazalî ise İbn Hazm'ın aksine icmâ'ı sahabeye hasretmezler. Onlar daha sonraki asırlarda da meydana gelebileceği görüşündedirler.¹⁴² Hz. Peygamber'e arkadaşlık ettikleri, onu dinledikleri ve onun tarafından övüldükleri için

¹³⁵ Araf, 7/33.

¹³⁶ Bakara, 2/168.

¹³⁷ Bakara, 2/169.

¹³⁸ İbn Hazm, en-Nübez, s. 15.

¹³⁹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 17.

¹⁴⁰ İbn Hazm, en-Nübez, s. 15.

¹⁴¹ İbn Hazm, el-İhkam, Cilt: 4, s. 620.

¹⁴² Serahsî, Usul, Cilt: 1, s. 311; Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 1, s. 346.

icmâ'ı sahabeye hasreden görüşe karşı çıkan Serahsî, onlara cevap olarak Hz. Peygamber, sahabeyi övdüğü gibi onlardan sonra gelenleri de övdüğünü söyler. İcmâ'ın sadece sahabe asrına ait olduğunu savunanlar, eğer sahabenin övüldüğü için bu fikirdeyseler; *"insanların hayırlısı, benim asrımdır. Sonra onlara yakın olanlardır, sonra onlara yakın olanlardır."*¹⁴³ hadisi gereğince her asır ehli kendi makamına göre hayırla vasıflanmıştır. Dolayısıyla Serahsî'ye göre icmâ'ı söz konusu sebepten dolayı sahabeye hasredilemeyeceği gibi, hiçbir asra hasredilemez. Kıyamete kadar şer'î hükümlerin gerçekleşmesi devam ettiği için icmâ' da her asırda devam edecektir.¹⁴⁴

Gazalî de Serahsî'ye yakın bir ifadeyle, sahabenin sohbet fazileti dışında tabiinden bir üstünlüğü olmadığı görüşündedir. Şayet bu fazilet, icmâ'ı birilerine tahsis edilecek olsaydı, Ensarın görüşü, muhacirlerin görüşü sebebiyle; Muhacirlerin görüşü, Aşere-i Mübeşerenin görüşüyle; Aşere-i Mübeşerenin görüşü, dört halifenin görüşüyle; dört halifenin görüşü de Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in sözü sebebiyle geçersiz (sakıt) olurdu.¹⁴⁵ Gazalî'nin bu ifadesi, sahabe asrından sonraki asırlarda yaşayan müçtehitlerin icmâ'ını sahabenin fazileti sebebiyle iptal edilemeyeceği görüşünde olduğunu açık bir şekilde gösterir. Görüldüğü gibi hem Serahsî hem de Gazalî, icmâ'ı sahabeye hasretmeyerek İbn Hazm'dan ayrılmaktadırlar.

Kanaatimizce İbn Hazm'ın, icmâ'ı sahabeye hasretmesinin sebeplerinden biri, onun icmâ'ın mesnedi olarak sadece nassı kabul etmesinden dolayıdır. İlerde zikredeceğimiz üzere ona göre; hiçbir sahabe re'y ve kıyas gibi akli deliller ile hüküm vermemiş, sadece nasslarla yetinmiştir.¹⁴⁶ Sahabeden sonra gelen nesillerde ise bu konuda bir garanti söz konusu olmadığı için İbn Hazm icmâ'ı sahabeye hasretmiştir. Serahsî ve Gazalî ise icmâ'ın mesnedi olarak hem nassı hem de kıyası kabul ettiği için sahabe asrı dâhil, bütün asırlarda meydana gelen bir görüş üzerinde icmâ' vaki olmasında bir sakınca görmemektedirler.¹⁴⁷

¹⁴³ Buhârî, *el-Câmiu'l-Müsnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillâh ve Sünenihî ve Eyyâmih*, (Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır), Darü Tavku'n-Necat, Şam, 2001, Eymân ve'n-Nuzûr, 10.

¹⁴⁴ Serahsî, *Usul*, Cilt: 1, s. 311.

¹⁴⁵ Gazalî, *el-Mustasfa*, Cilt: 1, s. 346.

¹⁴⁶ İbn Hazm, *en-Nübez*, ss. 71-72.

¹⁴⁷ Serahsî, *Usul*, Cilt: 1, s. 311; Gazalî, *el-Mustasfa*, Cilt: 1, s. 346.

3) İcma ehli hem sahabe asrında yaşamış müçtehitler ve hem de sonraki herhangi bir asırda yaşayan müçtehitlerdir. İbn Hazm, bu tür icmâ'ı kabul etmese de bunun üç şekilde meydana gelme ihtimali olduğunu söyler. Bir asırda yaşayan halk;

1) Sahabenin üzerinde icmâ' ettiği bir konu üzerinde icmâ' etmişlerdir¹⁴⁸,

2) Sahabenin ihtilaf ettiği bir konuda icmâ' akd etmişlerdir,

3) Sahabenin icmâ' veya ihtilaf ettikleri bilinmeyen bir konu üzerinde icmâ' etmişlerdir. İbn Hazm bu ihtimalleri belirttikten sonra sırayla cevap vererek onların geçersizliğini ispatlamaya çalışır:

Birinci kısım: Sahabenin üzerinde icmâ' ettiği bir konuda sonraki asır ehlinin de icmâ' etmeleridir. İbn Hazm'a göre, eğer sahabe bir konu üzerinde icmâ' etmiş ise bir daha icmâ' yapmaya gerek yoktur. Zira sahabenin yaptığı icmâ' hem sahabe asrındakiler için, hem de sahabeden sonra gelen herkes için bağlayıcı olup bütün müminlerin uyması farzdır. Ayrıca sahabenin gerçekleştirdiği icmâ'a sonrakilerin ona karşı tavır almaları, onun zayıflamasına, yaptırımını yitirmesine yol açmadığı gibi, onlar tarafından akdedilecek bir icmâ' ile yaptırım bakımından güçlenmesi de söz konusu değildir. Dolayısıyla bildiği halde sahabe icmâ'ına karşı gelen veya onu çiğneyen kimse ısrar ettiğinde kâfir olur.¹⁴⁹

İkinci kısım ise: Sahabe arasında ihtilafın söz konusu olduğu bir konuda, sonrakiler tarafından gerçekleştirilen icmâ'dır. İbn Hazm'a göre bir konuda icmâ' ve ihtilafın bir araya gelmesi caiz değildir. Zira daha önce de zikredildiği üzere ikisi birbirine zıttır ve bir meselede toplanması imkânsızdır.¹⁵⁰ Kevserî, buna itiraz ederek İbn Hazm'ın dediği icmâ' ve ihtilafın bir meselede toplanmaması ancak aynı zaman diliminde olduğunda söz konusu olabileceğini söyler. Kevserî'ye göre farklı zaman diliminde olursa bir mesele üzerinde ihtilaf ve icmâ' olabilir. Bir asır ehlinin ihtilaf ettiği konuda daha sonraki bir asır ehli o ihtilafı konu üzerinde icmâ' edebilir. Mesela sahabe döneminde ümmü'l-veledi satma konusu üzerinde ihtilaf vardı. Ancak daha sonraki dönemde onu satmanın haram olduğu üzerinde icmâ' akdedilmiştir.¹⁵¹

¹⁴⁸ İbn Hazm, burada ve bundan sonraki ihtilaf kelimelerini bir meselede farklı görüşlerin ortaya çıkması anlamında kullanmaktadır. Başta söylediğimiz nass dışında verilen hükümler ile nasslardaki çelişmeler anlamında kullanmamaktadır.

¹⁴⁹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 16.

¹⁵⁰ İbn Hazm, en-Nübez, s. 16.

¹⁵¹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 16, 1. dipnot.

Kanaatimizce İbn Hazm'ın bu fikirde olmasının en önemli sebeplerinden biri, dinin kemale erdiği iddiasıyla hakkında nass olmayan konuların varlığını kabul etmemesindendir. Birazdan İbn Hazm'ın kendi ifadesiyle de göreceğimiz gibi ona göre din kemale erdiği için asla değişmeyecektir. Bu nedenle, sahabe döneminde ihtilafı olan bir konu, ihtilafı olarak kalmaya devam edecektir.

İbn Hazm'a göre sahabe arasında ihtilafı olan bir konuda sonraki alimler, onların ihtilafı olan fikirlerinden yararlanabilir. Ancak bir konuda icmâ' edilirse o artık nass hükmündedir. Hiç kimse ona aykırı bir görüşte bulunamaz. Daha açık bir ifadeyle eğer sahabe asrında ihtilafı olan mesele üzerinde sonraki alimler tarafından icmâ' edildiği farz edilirse söz konusu sahabenin farklı görüşlerinden yararlanma caizliği ortadan kalkacaktır. Yani önceden caiz olan, icmâ' ile haram hale gelecektir. Oysaki "*Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim.*"¹⁵² ayeti gereğince din hiçbir vakit değişikliğe uğramayacak, haram olan sonsuza kadar haram, helal de sonsuza kadar helal kalacaktır. İbn Hazm'ın bu görüşüne binaen bir konuda sahabenin ihtilafını araştırılması ve onların görüşlerine karşı görüş belirtmek caizken, sonraki alimler, o konuda icmâ' ile bu caizliği ortadan kaldırarak haram yapamazlar.¹⁵³

Bu açıklamasından dolayı İbn Hazm kendisiyle çelişmiş gibi görülebilir. Çünkü bu sözlerinden *sahabelerin icmâ' ettiği bir konuda veya hakkında hiç görüş belirtmedikleri bir konuda* daha sonrakilerin icmâ' edebileceği anlamı çıkar. Hâlbuki O, ne olursa olsun sahabeden sonrakilerin yaptığı hiçbir icmâ'ı kabul etmediğini belirtmiştir. Ancak görüldüğünün aksine o, sonrakilerin icmâ'ını reddetmek için bu delilleri getirir. Yani farzımuhal olarak söyler. Bununla İbn Hazm, sahabelerin ihtilaf ettikleri bir konuda sonraki alimler tarafından icmâ' yapılırsa, helal olanı haram yapmak gibi sonuçlara sebep olacağını söyleyerek sonraki asırlarda yapılacak olan icmâ'ın haramlığını belirtmeye çalışmaktadır.

İbn Hazm, sahabenin ihtilaf ettikleri bir konuda sonraki asırlarda icmâ' edilemeyeceği görüşüne bir başka delil getirir. İcmâ' yapan sonraki asır ehli ile görüşlerini aldıkları sahabeden bir bölümü, müminlerin tamamı değil, ancak bazılarıdır. Çünkü ihtilaf eden diğer sahabe, ittifak edenlerin arasında yoktur. Bu da

¹⁵² Maide, 5/3.

¹⁵³ İbn Hazm, en-Nübez, s. 16.

icmâ'ı iptal eder. Çünkü icmâ', Müslümanların bazısı ile değil; tümünün ittifakıyla gerçekleşir.¹⁵⁴ İbn Hazm bu görüşünü şu ayete dayandırır:

*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hu susta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir.*¹⁵⁵

İbn Hazm'a göre bu ayet, Müslümanlardan bazılarının yaptıkları icmâ'ı, çekişme (tenâzu') hali olduğunu haber vermektedir. Allah, Müslümanlardan bir kısmını bırakarak bazısına ittiba etmeyi emretmemiştir. Ancak meseleyi Allah ve resulüne götürmeyi emretmiştir.¹⁵⁶ İbn Hazm, söz konusu ayeti *el-İhkam* adlı eserinde genişçe ele alıp incelemektedir. Burada bazılarının ayeti, rey ve kıyas deliline işaret ettiğini ve bu delilleri kullanan müçtehitleri de icmâ' ehli saydıklarını söyler. Onlar bu ayette geçen "ulu'l-emr (emir sahipleri)" ile nassın olmadığı yerde kıyas vb. akli deliller ile hüküm çıkaran müçtehitleri kastederler. Ancak İbn Hazm'a göre "emir sahipleri", *Allah ve Resulünün emirlerini bildiren kimselerdir*. Bunun dışındaki hüküm koyanlar, "emir sahipleri" değildir. İbn Hazm, burada 'çekişme durumunda bir meseleyi Allah ve resulüne götürme' sözüyle aynı zamanda nassları rivayet eden "emir sahipleri" olan sahabeyi kastetmiştir.¹⁵⁷

İbn Hazm'ın *bütün müminlerin icmâ'ı* fikrine itiraz eden Kevserî'ye göre, bu sözle yaşayan ve ölmüş olanları; doğmuş veya daha sonra doğacak olanları da içine alacak şekilde müminlerin tamamını kastediyorsa icmâ'ı nefyetmiş olur. Aynı şekilde 'bütün müslümanlar' ile aynı asırda yaşayan çağdaş Müslümanları kastediyorsa geçmişlerin hilafına sonrakilere nasıl icmâ' edebilir ki? Çünkü sahabe asrında bile onlardan bir kısmı, icmâ' vaktine yetişmeyip vefat etmişler. O halde her zaman için, icmâ' edenler, müminlerin tamamı değil, bazılarıdır.¹⁵⁸ Bu ifadeyle Kevserî, İbn Hazm'ın icmâ'ın meydana gelmesini zorlaştırdığını kasteder.

¹⁵⁴ Kevserî'ye göre herhangi bir asırda icmâ' eden çağdaş müçtehitler, müminlerin tamamı olarak nitelendirildiğini ve bunun üzerinde nass'ın delaleti olduğunu söyler. Buna rağmen icmâ'ı sahabeye tahsis etmek doğru değildir. İbn Hazm, en-Nübez, s. 17, 2. dipnot.

¹⁵⁵ Nisa, 4/59.

¹⁵⁶ İbn Hazm, en-Nübez, s. 17.

¹⁵⁷ İbn Hazm, el-İhkam, Cilt: 4, ss. 618-621.

¹⁵⁸ İbn Hazm, en-Nübez, s. 17, 1. dipnot.

Üçüncü kısım ise: sahabeden sonraki bir asır ehlinin, sahabeden icmâ' veya ihtilafın nakledilmediği bir mesele üzerinde gerçekleştirdikleri icmâ' durumudur. Ya bazı sahabeden nakledilen sözün hükmü üzerinde icmâ' etmişler, ya da onlardan hiç birinin sözü olmayan bir hüküm üzerinde icmâ' etmişlerdir.¹⁵⁹ Birincisinden anlaşıldığı üzere sahabenin ihtilaf ettiği bir meselenin hükmü üzerinde sonraki asır icmâ' etmesi haline benzemektedir. Bunu da zaten ikinci kısım olarak daha önce üzerinde durmuştuk. Ancak burada İbn Hazm, her iki ihtimali de ayırt etmeksizin eleştirerek reddeder.

İbn Hazm'a göre sahabeden sonrakiler, müminlerin hepsi değil ancak bir kısmıdır. Sahabeden sonrakiler için hiçbir zaman *müminlerin tamamı* tabiri kullanılmamıştır. Onlar müminlerin tamamı değil; ancak bazısıdır. Dolayısıyla müminlerin tamamı şartı sağlanmadığı için icmâ' olmaz. Onların icmâ'ı müminlerin tamamının icmâ'ı değildir. Allah bize müminlerden bazılarını veya bazı *'emir sahiplerine* itaat edilmesini emretmemiştir. Ancak sahabe, kendi asırlarında bütün olarak *emir sahipleri*dir. Çünkü onlardan olmayan hiç kimse yoktur.¹⁶⁰ Dolayısıyla onlar, *müminlerin tamamı* vasfıyla onların icmâ'ı müminlerin tamamının icmâ'ını oluşturur. Bunu iddia edenlerin görüşleri batıl olmuştur. Çünkü bir kimsenin, dinde Allah'ın Hz. Peygamber'in dili üzerinde vacib kılmadığı bir şeyi vacib kılması helal değildir.¹⁶¹

Görüldüğü gibi İbn Hazm'ın diğer usulcülerden ayıran en önemli hususlardan biri de icmâ' için her asrı ayrı ayrı, kendi içinde değerlendirmemesidir. Mesela sahabe asrını tabiin asrından ayırmayarak, *müminlerin tamamı* anlayışıyla iki asrı birlikte değerlendirmektedir. Bu sebepten dolayı sahabenin onayı olamayacağı için sonraki asırlarda icmâ'nın gerçekleşme imkanın olamayacağı kanaatine ulaşmıştır. Bu konuda da İbn Hazm'dan farklı görüşe sahip Gazalî ve Serahsî ise her asrı kendi için değerlendirmektedirler. Dolayısıyla her asırda icmâ'ın olabileceğine imkan tanımışlar.¹⁶²

¹⁵⁹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 18.

¹⁶⁰ Sahabe devrinde Hz. Peygamber'i görmeyen sayısız derecede müminlerin olduğunu hatırlatan Kevserî, o halde onların, yaşayan müminlerin tamamı olmadığını söyleyerek İbn Hazm'ın bu görüşüne karşı çıkar. Detaylı bilgi için bkz. İbn Hazm, en-Nübez, s. 18, 1. dipnot.

¹⁶¹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 18.

¹⁶² Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 1, ss. 353-354.

İbn Hazm'a göre sahabenin icmâ' etmediği bir mesele üzerinde onlardan sonraki herhangi bir asır ehlinin yaptıkları icmâ'ı kesinmiş gibi söylemek de caiz değildir. Bu tür icmâ'ın kat'î olduğunu söyleyen bir kişi yalancıdır. Çünkü sahabe asrından sonra hem tabiin ve hem de sonraki asırlarda yaşayan Müslümanların bütün görüşlerini toplamak, ihata etmek imkansızdır. Çünkü onlar dünyaya dağılmışlardır. Sind, Horasan, Ermenistan, Azerbaycan, Cizre, Şam, Mısır, Afrika, Endülüs, Kuzey Afrika, Yemen, Arap Yarım Adası, Irak, Ahvaz, İran, Kirman, Mekran, Sistan (Sicistan), Erdebil gibi şehirlere yerleşmişlerdir. Bir kimsenin bu ülkelerdeki her insanın görüşünü öğrenmesi imkansızdır. Dolayısıyla İbn Hazm, şart olarak kabul ettiği ümmetin tamamının ittifakı olmadığı için bu tür icmâ'ı kabul etmez.¹⁶³

İbn Hazm, icmâ'ı sahabe asrına özel kılmasının en önemli sebeplerinden biri, tüm Müslümanların dâhil olacağı bir ittifak olarak görmesidir. Bu ittifakın da sadece sahabe döneminde mümkün olduğunu ve sonraki asırlarda Müslümanların birçok şehirlere dağılması nedeniyle bunun mümkün olmadığı fikrindedir. Hatta sonraki asır ehlinin tamamı aynı hüküm üzerinde toplansa dahi aralarında sahabe olmadığı için bunun icma sayılamayacağı fikrindedir. Dolayısıyla İbn Hazm, sahabenin onayı olmadığından dolayı icma için gerekli görülen 'Müslümanların tamamı' şartı sağlanamayacağı görüşündedir.

Farklı şehirlere dağılması hususunun sahabe için de söz konusu olduğunu söyleyen Kevserî, sahabenin Allah yolunda cihad ve ilmi öğretmek için hem doğruya hem de batıya yayılarak çok uzak memleketlerde yaşadıklarını ifade eder. Kevserî, İbn Hazm'ın bu şartı koymakla icmâ'ın delil oluşunu ortadan kaldırmaya niyetli olduğunu kastederek ya Nazzam gibi icmâ'ı inkar edenlerin saffına geçmesi, ya da cumhur gibi icmâ'ı kabul edenlerin saffında olduğunu belirtmesi gerektiğini söyler.¹⁶⁴

İbn Hazm'a göre icmâ'ın hükmü farz olduğu için sonrakilerden, sahabenin icmâ'ına uygun davranan ve karşı çıkmayan herkes mümindir. Bilmeden karşı gelen kimsenin sözü boş olup nazarı itibara alınmaz. Bilerek ve kasıtlı olarak sahabe icmâ'ına muhalif olan kimse ise kâfir olur.¹⁶⁵ Ancak içinde yaşadığı asır ehlinin icmâ'ına karşı gelen kimse için herhangi bir hüküm uygulanmadığını söyleyen İbn

¹⁶³ İbn Hazm, en-Nübez, s. 19.

¹⁶⁴ İbn Hazm, en-Nübez, s. 19, 1. dipnot.

¹⁶⁵ İbn Hazm, en-Nübez, s. 20; İbn Hazm, Meratib, s. 23.

Hazm, sahabe, Mekke ve Medine de yaşayan sayısı sınırlı bir topluluğu oluşturdıklarından dolayı; ancak onların icmâ'ı kesinlik taşıdığını belirtmektedir.¹⁶⁶

İbn Hazm bu görüşüyle kendisiyle çeliştiği açıktır. Çünkü daha önce de söylediği gibi sadece sahabe asrında akd olunan icmâ'ı kabul ettiğini ve istisna etmeden hepsinin ittifakı gerektiğini söylemişti. Her ne olursa olsun sahabe bazısı ile olan icmâ'ı kabul etmediğini açık bir şekilde belirtmişti. Oysaki burada sahabe bir kısmını içine alacak şekilde bir tahsiste bulunarak icmâ'ın meydana geldiğini söylemektedir. Sahabe asrında, onlar sadece Mekke ve Medine de değil; dünyanın dört bir tarafına yayıldığını bir sonraki *sükutî icmâ'* bölümünde İbn Hazm kendisi de ifade etmektedir. Hatta Hz. Peygamber hayatta iken; sahabe, birden fazla yere hicret ettikleri rivayet edilir. O halde Mekke ve Medine'deki sahabe, bütün sahabe ancak bir kısmı olduğu kesindir. Böylece İbn Hazm, daha önce icmâ' için sahabe tamamının ittifakı şartı koştuğu halde burada onların bir kısmının yaptığı icmâ'ı kabul ederek kendisiyle çeliştiği kanaatindeyiz.

İbn Hazm, netice olarak uymak ve izlemekle yükümlü olduğumuz icmâ'ın ancak sahabe yaptığı icmâ' olduğunu ifade eder.¹⁶⁷ Sahabeden sonra gelecek asırda ise icmâ'ın olmayacağını, bu şekildeki bir ittifakın mümkün olmadığını İbn Hazm, lafızcı bir yorumlama ile nasslardan çıkarmaya çalışmaktadır.

İbn Hazm'a göre sahabeden sonraki herhangi bir asırda insanların hepsinin hata üzerine birleşmeleri mümkün değildir. Çünkü Allah, şu ayetle bize garanti vermiştir: "*Fakat Rabbinin merhamet ettikleri müstesna, onlar ihtilafa devam edeceklerdir.*"¹⁶⁸ Mutlak manada rahmet sadece iyilik sahipleri (muhsin) içindir. Bir konuda ihtilaf olmadığı kesin olarak bilindiğinde bu rahmeti gerektiren hak üzere bir icmâ'dır. Eğer bir konuda hak üzere kesin bir icmâ' yoksa bu da şüphesiz ihtilaf.¹⁶⁹ Batıl üzere icmâ' ise sözünü ettiğimiz ayet ve aşağıdaki hadislerin delaletiyle mümkün değildir. Yani insanlar batıl üzere icmâ' edemezler. Çünkü ümmetin

¹⁶⁶ İbn Hazm, en-Nübez, s. 20.

¹⁶⁷ Kevserî'ye göre İbn Hazm'ın bu iddiası Kitaba ve sünnete uymaksızın yapılan bir tahsistir. İbn Hazm, en-Nübez, s. 20, 1. dipnot.

¹⁶⁸ Hud, 11/118-119.

¹⁶⁹ Bu cümlede Kevserî'nin tahkiki ile diğer üç tahkik arasında bir farklılık mevcuttur. Kevserî'nin tahkikinde mana anlaşılmamaktadır. Çünkü yüklem olan "ihtilaf" anlamı veren kelime onun tahkikinde yoktur. Diğer üç tahkikte ise bu kelime olduğu için daha anlaşılır olmuş ve kanaatimizce doğru olan şekil de budur. Detaylı bilgi için bkz: İbn Hazm, en-Nübez, s. 20; İbn Hazm, en-Nübez, (Thk. Abdülaziz), s. 21; İbn Hazm, en-Nübez, (Thk. Hicazî), s. 24; İbn Hazm, en-Nübez, (Thk. Hallak), s. 33.

tamamı hak yolda olmasa da, her zaman Allah'ın desteklediği hak yolda olan bir taife olacaktır. Dolayısıyla tamamı hak yolda olamayacağı için de icmâ' olamayacaktır. Şu hadis de bunu daha açık bir şekilde bildirmektedir: “*Ümmetimden bir taife hakka yardımcı olmakta devam edecektir. Onlara muhalefette bulunanlar zarar veremeyecek. Nihayet Allah'ın emri onlar bu haldeyken gelecektir.*”¹⁷⁰ Bu hadisin farklı bir rivayetini daha zikreden İbn Hazm, *el-İhkam* adlı eserinde bu hadisi geniş bir şekilde ele alarak bu şekilde yorumlamaktadır.¹⁷¹

Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse İbn Hazm'a göre sahabeden sonra ümmet, hata üzerine birleşmeyecektir. Ancak ümmetin hata üzerinde toplanmamaları, doğru üzerinde toplanacağı anlamına da gelmez. Çünkü zikredilen ayet ve hadis, sahabeden sonraki ümmetin ihtilaf içinde olacağını ve her zaman sadece bir taifenin hak üzere olacağını işaret eder. Dolayısıyla hak olan taifenin dışındaki muhalifler olacağı için icmâ' mümkün olmayacaktır. Kanaatimizce İbn Hazm, muhtemelen sahabe için böyle bir ihtilafı uygun görmediği için sahabeyi bu ayette belirtilen iyilik sahipleri içinde saymıştır. Çünkü o, sahabenin tamamının adil ve faziletli kişiler olduğu kanaatindedir.¹⁷²

Yukarıda zikredilen hadisi, icmâ'ın hüccetiyeti için delil getiren Gazalî ve Serahsî ise bu hadise dayanarak her asırda, hatta kıyamete kadar icmâ'ın gerçekleşebileceğini vurgulamaktırlar.¹⁷³ Görüldüğü gibi her iki alim de bu hadisi İbn Hazm'dan farklı yorumlamaktadırlar.

Sonuç itibarıyla İbn Hazm, hem nassları farklı şekilde yorumlayarak, hem de akılla çıkarımlarda bulunarak icmâ'ı sahabe asrına hasretmiş ve sahabe asrından sonraki icmâ'a şiddetle karşı çıkmıştır. Böylece İbn Hazm, bu görüşüyle Gazalî ve Serahsî'den ayrılmıştır.

¹⁷⁰ Buhari, İmare, 1881; Müslim b. el-Haccac, *el-Müsnedü's-Sahîh el-Muhtasar mine's-Sünen bi-Nakl'l-Adli ani'l-Adli ila Rasûlillah*, (Thk. Muhammed Fuad Abdulbaki), Darü İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, t.y., Nuzûlü İsa, 1920.

¹⁷¹ İbn Hazm, *el-İhkam*, Cilt: 4, ss. 619-620.

¹⁷² İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 59.

¹⁷³ Serahsî, *Usul*, Cilt: 1, s. 300; Gazalî, *el-Mustasfa*, Cilt: 1, ss. 329-330.

2.1.5. Sükût-i İcmâ'

İcmâ'ı sahabe asrına hasreden İbn Hazm, bu asırda var olduğu iddia edilen *sukût-i icmâ'* a da karşıdır. Sukût-i icmâ' kavramının ismini zikretmeden sadece tarifini vererek eleştirmeye başlar. *Bazı sahabeden nakledilen ve diğerlerinin suskun kaldığı bir mesele de icmâ'dır* (sukût-i icmâ'), şeklinde bir fikir batıldır. Çünkü bazı sahabeden rivayet edilen bir görüş, bazı müminlerin sözü olup tamamının görüşü değildir. Görüşü bilinmeyen sahabenin iddia edilen icmâ'a katıldığını kesin bir şekilde söylemek, bilinmeyen bir şeyin peşine düşmek olur ki, bu bir suçtur. Zira Allah, *"Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme. Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur."*¹⁷⁴ buyurur.¹⁷⁵ Anlaşıldığı üzere İbn Hazm, sükutî icmâ'a karşı çıkmasının sebebini, icmâ'a katılmayan sahabenin fikri hakkında kesin bir bilgiye sahip olunamamasına bağlar.

İbn Hazm, sükutî icmâ'ı savunanlar¹⁷⁶ tarafından *"sahabe, fazilet sahibi insanlardı. Kabul etmedikleri bir hüküm karşısında susmaları imkânsızdır."* şeklindeki bir itiraza cevap vermeye çalışır. Sahabe farklı beldelere; Yemen, Mekke, Medine, Basra, Küfe, Şam, Mısır, Bahreyn ve diğer yerlere dağılmış olduklarından onların hepsinin bundan haberdar olup buna katılmalarının imkanı yoktur. Dolayısıyla halifeler ve diğer sahabenin bir kesiminden herhangi bir meselenin hükmünü nakledip diğer sahabenin hepsinin bunu bildiğini ve katıldığını söylemek, hepsine iftira etmektir. Ancak beş vakit namaz, ramazan orucu, hac, ölü; kan ve domuz etinin haramlığı, içkinin haramlığı vb. gibi onların bildiği kesin olarak bilinen konularda bu tür icmâ' söz konusu olabilir. Sahabe sayısını 20 binden fazla olduğu bilindiği halde, ancak 138'inden fetva rivayet edilmiştir.¹⁷⁷

¹⁷⁴ İsra, 17/36.

¹⁷⁵ İbn Hazm, en-Nübez, s. 21.

¹⁷⁶ İbn Hazm, *el-İhkam*'da sükût-i icmâ'ı savunanların Hanefilerin cumhuru, malikiler ve bazı Şafii alimleri olduğunu söyler. İbn Hazm, *el-İhkam*, Cilt: 4, ss. 655-665.

¹⁷⁷ İbn Hazm'ın *en-Nübez* adlı kitabını Türkçeye çeviren İbrahim Aydın, bu cümleyi hatalı çevirmiştir. Metinde geçen 'fetva' anlamındaki الفتيا kelimesine 'gençler' anlamını vermiş; 138 sayısını da 136 olarak çevirerek anlaşılmayan bir cümle olmuştur. Metinde cümle şu şekildedir: هَذَا عَلَى أَنْ الْفَتَا لَمْ تَرَوْا إِلَّا عَنْ مِائَةٍ وَثَلَاثِينَ مِنْهُمْ فَقَطَّ وَهُمْ أَرِيدُ مِنْ عَشْرِينَ أَلْفًا. İbn Hazm, en-Nübez, s. 22. Aydın'ın tercümesi ise şu şekildedir: "Gençleri dahi 136 kadar sahabe görmüşlerdir." Detaylı bilgi için bkz. İbn Hazm, *Usûl-i Din*, s. 25.

Kevserî'nin de belirttiği üzere, İbn Hazm bu sözleriyle daha önce söylediği ile çelişmektedir.¹⁷⁸ Nitekim daha önce icmâ'ın sahabeye tahsis edilmesinin delili olarak, onların birbirinden haberdar olduğundan, icmâ' için şart olan bütün sahabenin icmâ'a katılması mümkün olduğundan onların icmâ'ını muteber görmüştü. Farklı beldelere yayıldığı delilini sahabe asrından sonraki Müslümanlar için kullanarak onların yaptığı icmâ'ın mümkün olmadığını belirtmişti. Ayrıca icmâ' konusunun başından itibaren İbn Hazm'ın iddia ettiği temel sav, icmâ'ın sadece sahabeye has bir delil olduğunu ispatlamaktır. Oysaki yukarıda sukût-i icmâ'ı reddetmek için getirdiği delil ile bu temel savına aykırı davranarak kendi görüşünü geçersiz hale getirmiştir.

Bu itirazımızla birlikte aslında İbn Hazm'ın değinmek istediği nokta farklıdır. Burada o, sahabe asrından sonra, sahabe asrında bir icmâ'ın vaki olup olmadığını tespit edilemeyeceğini söylemeye çalışmıştır. Şöyle ki sadece sahabe icmâ'ını kabul eden İbn Hazm'a göre sahabe asrından sonrakilerin bir mesele hakkında icmâ'ın var olup olmadığını öğrenmek için ancak sahabeden gelen rivayetlere başvururlar. Ancak sahabe sayısı, 20.000'i geçtiği halde sadece 138 kişiden fetva nakledilmiştir. Dolayısıyla söz konusu mesele hakkında en fazla 138 sahabenin görüşü bilinebilir. Mesele ile ilgili diğer sahabenin görüşleri alınamayacağı ve bu icmâ'a sahabenin tamamı katılamayacağı için İbn Hazm, bu tür icmâ'ın oluşamayacağını savunur.

Ayrıca sahabe sayısının 20.000'i geçen sahabeden sadece 138 sahabenin fetvası rivayet edildiğini ifade eden İbn Hazm'a Kevserî karşı çıkar. Kevserî'ye göre sahabe sayısı 100.000'i bile geçmiştir. Ancak bunlardan 20 kişisi hakiki müçtehit. Hz. Peygamberden bir mesele ya da iki mesele rivayet eden sahabe nasıl müçtehit sayılabilir? Sahabenin mertebesi gerçekte büyüktür, ancak bu onları içtihat yapacak mertebeye ulaştırmaz. Kim onların hepsini müçtehit yaparsa hakkı çiğnemiş ve icmâ'ı geçersiz kılmış olur.¹⁷⁹

Kevserî'nin bu yaklaşımı, İbn Hazm'ın içtihat anlayışını ya görmezden geldiğini ya da habersiz olduğunu gösterir. Çünkü İbn Hazm'ın içtihat anlayışına göre her Müslümanın taklid yerine ictihâd yapması gerekir. Buna göre Hz. Peygamber'den gelen bir meselenin hükmünü rivayet etmek, aynı zamanda bir içtihatır. Diğer bir ifadeyle rivayette bulunan sahabe müçtehit derecesindedir. Zaten onun Nisa suresi 59. ayetinde geçen *ulü'l-emri* (emir sahipleri) de bu anlamda

¹⁷⁸ İbn Hazm, en-Nübez, s. 22, 1. dipnot.

¹⁷⁹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 22, 2. dipnot.

kullandığını; yani emir sahiplerinden maksat, “Allah ve Resulünün emirlerini bildiren kimseler” olduğunu ifade etmiştik. Bu sebepten dolayı, müçtehit-ammî ayrımını yapmaksızın tüm sahabenin ittifakından bahsedilmektedir.

İbn Hazm’a göre Hanefî, Şafî¹⁸⁰ ve Maliki mezheplerine mensup olanlar, görüşlerine uygun olduğu zaman sükût-i icmâ’ı sıkı bir şekilde ihticac etmişlerdir. Ancak sükût-i icmâ’ı delil kabul etmeleriyle sahabeden bazılarına karşı gelmişlerdir. Zira söz konusu meselede karşı çıkan sahabenin bulunup bulunmadığını bilinmemektedir. İbn Hazm, bunu iki örnek ile açıklar. Bunlardan biri bu mezheplerin, Ali ve İbn Abbas’tan nakledilen “müstahaza kanının her namaz veya cem’ edilmiş ki namaz için gusül etmesi gerekliliği”¹⁸¹ konusundaki rivayetlerine karşı çıkmışlardır. İkinci örnek olarak bu mezhepler, Hz. Âişe’den nakledildiği üzere “o her gün öğle vaktinde gusül ederdi...”¹⁸² hadisine de karşı gelmişlerdir. Halbuki sahabeden birilerinin bu rivayete karşı çıkmış oldukları bilinmiyor.¹⁸³

Söz konusu rivayetleri sahih kabul ettiği anlaşılan İbn Hazm’a göre bu mezhepler, sükût-i icmâ’ı kabul ettiklerine göre bu rivayetlerin ifade ettiği hükümleri de sükût-i icmâ’ üzere olduğunu değerlendirmeleri gerekirdi. Ancak onlar, bu rivayetlere aykırı davranarak farklı hükümler vermişlerdir. Diğer bir ifadeyle İbn Hazm, yukarıda isimleri geçen üç mezhebe göre bu haberler, sükût-i icmâ’a uygunken, bu haberleri kabul etmeyerek bizzat kendileri sükût-i icmâ’ı çiğnediklerini ima eder. İbn Hazm, buna benzer meseleler, 200’ü aşkın olup, hepsini kendi eseri olan *Meratibü'l-İcma*, kitabında yazdığını ifade etmektedir.¹⁸⁴

İbn Hazm; üç mezhebin alimlerinin, ancak kendi görüşlerine uygun olduğunda sükût-i icmâ’ı kabul ettiklerini söyler. Kendi görüşlerinin aleyhinde olduğunda ise kabul etmediklerini ifade eder. Hatta sahih icmâ’a bile karşı çıktıklarını ifade etmek için Hayber arazisini örnek gösterir. Ona göre büyüğü ve küçüğü dahil olmak üzere sahabenin tümü Hayber ehlinin ortak sulama hakkının başkasına verilme izni olduğu konusunda icmâ’ etmişlerdir. Bu durum Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in hilafeti boyunca devam etmiş ve sahabeden hiç kimsenin itirazı

¹⁸⁰ Halbuki Şafîilerden çok az bir kısmı sükût-i icmâ’ı kabul eder. Zaten İmam-ı Şafîi kendisi sükût-i icmâ’ı kabul etmez.

¹⁸¹ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebû Dâvûd*, (Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, t.y., Tahare, 68.

¹⁸² Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübra*, Beyrut, 2001, Taharet, 135.

¹⁸³ İbn Hazm, en-Nübez, s. 23.

¹⁸⁴ İbn Hazm, en-Nübez, s. 23.

olmamıştır. Buna benzer birçok örneğin mevcut olduğunu belirten İbn Hazm, bu ifadesiyle söz konusu mezheplerin bizzat sahih olan icmâ'a bile karşı çıktığını ima etmektedir.¹⁸⁵

Gazalî de sükût-i icmâ'ı kabul etmemektedir. Onun görüşüne göre de; sahabeden birinin fetva verip değerlerinin susmasıyla icmâ' gerçekleşmez. Gazalî bu görüşünü şuna dayandırır: Bir sahabinin görüşü, ancak onun ihtimale ve tereddüde yer bırakmayan sarîh sözü ile bilinir, dolayısıyla onların sükût etmesi kabul ettikleri anlamına gelmez. Sükût eden sahabenin görüşlerini paylaşmamaları için birçok ihtimali de sayan Gazalî, bu konuda İbn Hazm ile hemfikirdir.¹⁸⁶

Ancak iki alimin sükût-i icmâ'ın iptali için getirdikleri delillerin örtüşüklerini söylemek zordur. Çünkü İbn Hazm, tüm sahabenin görüşlerini tespit etmenin güçlüğüne sükût-i icmâ'a engel kabul ederken; Gazalî, bu tespit güçlüğünden ziyade bizzat sahabenin suskunluğunu engel olarak görür. Onun “*sahabe arasında bir hilaf olsaydı açığa çıkardı*” itirazına karşı “*bir muvafakat olsaydı açığa çıkardı*” cevabı da bunu açıkça göstermektedir.¹⁸⁷

Sükût-i icmâ' meselesinde sahabenin tümünün icmâ'ını kabul ettiği için İbn Hazm'ın, icmâ' anlayışı ile tutarlı kaldığını söylemek mümkündür. Ancak Gazalî için bunu söyleyemeyiz. Çünkü o, sahabeden sonraki icmâ'ı kabul etmesine rağmen bu asırda var olması için de tüm sahabe'nin sarîhi sözünü icmâ' için şart koşması çelişkili bir durumdur. Onun bu çelişkili durumu şu itiraza verdiği cevabı da açıkça göstermektedir:

*Denirse ki: kesin olarak biliyoruz ki, tabiiler, kendilerine bir meselenin müşkil gelmesi durumunda, o konuya ilişkin olarak birinin yaygınlık kazanıp diğerlerinin sustuğu bir sahâbi sözü nakledildiğinde, bu görüşün dışına çıkmayı caiz görmemişlerdir. Bu tavır, zikredilen biçimde gelen sahâbi sözünün hüccet olduğu üzerinde tabiinin icmâ'ı demektir. Deriz ki: tabiinin bu tavrının icmâ' sayılmasını kabul etmiyoruz. Aksine alimlerin bu konudaki ihtilafı hala sürmektedir. İşin özüne inen (muhasıl) alimler bilirler ki, sükût, tereddüde ve ihtimale müsaittir ve ümmetin bir kısmının değil; tümünün sözü hüccettir.*¹⁸⁸

¹⁸⁵ Muvatta, Musâkât, 1.

¹⁸⁶ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 1, ss. 358-359.

¹⁸⁷ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 1, s. 360.

¹⁸⁸ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 1, s. 360; Gazalî, el-Mustasfa İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi, çev. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri, Cilt: 1, 1994, (İslam Hukukunda Deliller), s. 286.

Gazalî'nin ismet vasfına sahip olmadıkları gerekçesiyle sahabe kavlini, hüccet olarak kabul etmediğini *el-Mustasfa* eserinin bir başka yerinde zikrettiğini biliyoruz.¹⁸⁹ Ancak burada sözünü ettiğimiz konu, ne bir sahabe kavli ne de sahabe'nin sükût-i icmâ'ıdır. Asıl değinmek istediğimiz nokta, tabiinin tamamının icmâ'ının kabul edilmemesidir. Daha açık bir ifadeyle tabiinin tamamının bazı sahabe sözü üzerinde icmâ'ı olduğu halde Gazalî, bu şekildeki icmâ'ı ümmetin tümünün ittifakı olmadığı gerekçesiyle kabul etmemektedir. Ümmetin tümünden kastı ise söz konusu icmâ'a katılmayan sahabedir. Madem Gazalî'ye göre sahabeden sonra da icmâ' caiz ve mümkündür, neden tabiinin tamamının bazı sahabenin kavli üzerinde icmâ'ı kabul edilmesin? Dolayısıyla Gazalî'nin bu konuda kendisiyle çeliştiği gibi; sahabeden sonra herhangi bir asırda meydana gelebilecek olası bir icmâ'a da imkan tanımamaktadır. Bu düşüncesiyle Gazalî, sadece sahabe icmâ'ını kabul eden İbn Hazm'dan hiçbir farkı kalmaz.

Hanefî usulcüsü Serahsî ise sükût-i icmâ'ı kabul eder. O, "icmâ'ın rükünleri" şeklinde nitelendirerek icmâ'a katılma iradesini iki şekilde tespit eder: Azimet ve Ruhsat. Birincisi bütün müçtehitlerin görüşlerini açıkça belirtmeleri cihetiyle vaki olan icmâ'dır.¹⁹⁰ Bu tür icmâ' hem Gazalî'nin hem de İbn Hazm'ın onayladığı ve aynı zamanda sarihî icmâ' olarak tanımlanan icmâ'dır. Dolayısıyla bu konuda hiç kimsenin itirazı yoktur.

Serahsî'ye göre ruhsat (sükût-i icmâ')¹⁹¹ ise asrın alimlerinden bir kısmından bir görüşün yayılması, diğer alimlerin ise kendilerine bu fetva sunulduktan veya bu fetva meşhur olduktan sonra bunu reddetmeyip muhalefet de göstermemeleri halinde olur.¹⁹² Buna ruhsat demesinin sebebi, azimetin (sarih icmâ') oluşamamasıdır. Çünkü ruhsat, zaruret halinde olmaktadır.¹⁹³ Dolayısıyla Serahsî, zaruret sebebiyle sükût-i icmâ'ın oluşabileceği kanaatindedir.

Netice itibarıyla Serahsî, sükût-i icmâ'ı kabul etmekle, kabul etmeyen Gazalî ile İbn Hazm'dan ayrılmaktadır. Serahsî'yi diğer iki alimden ayıran önemli bir husus da onun sükût-i icmâ'a katılan alimlerden kastının sahabe olmamasıdır. Yani ona

¹⁸⁹ Gazalî, *el-Mustasfa*, Cilt: 1, s. 400.

¹⁹⁰ Serahsî, *Usul*, Cilt: 1, s. 303.

¹⁹¹ Aslında Serahsî'nin kendi ifadesiyle ruhsatı tam olarak sükût-i icmâ' olduğunu söylemez. Ancak verdiği açıklamaya göre biz bu kanaate vardık.

¹⁹² Serahsî, *Usul*, Cilt: 1, s. 303.

¹⁹³ Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed Alaüddin el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrar Şerhi Usuli Pezdevi*, Darü'l-Kütübi'l-İslamiyye, Beyrut, Cilt: 3, t.y., s. 228.

göre sahabe asrından sonraki herhangi bir asır ehlinin alimleri, sahabeden gelen bir haberden bağımsız olarak da icmâ' edebilirler. İster sarihi olsun ister sükût-i olsun bir hüküm üzerinde birleştikten sonra icmâ' oluşmuş olur. Az önce değindiğimiz gibi İbn Hazm ve Gazalî ise sahabenin katılımını gerekli görmüşlerdir. Dolayısıyla Serahsî'nin sükût-i icmâ'ı ve herhangi bir asır ehlinin bu tür ittifakını kabul etmesi, icmâ'ın işlerliğini artırmış ve her asırda icmâ'ın oluşmasına olanak tanımıştır.

2.1.6. Medine Ehlinin İcmâ'ı

Sahih olan icmâ'ı, sahabe asrına özel kılan İbn Hazm, Medine ehlinin icmâ'ı görüşüne de karşı çıkar.¹⁹⁴ Faziletleri ve vahye tanıklıklarından dolayı, Medine halkının ittifak halindeki görüşlerinin onların icmâ'ı olarak kabul etmek birkaç açıdan tutarsız olduğunu söyleyerek maddeler halinde çürütmeye çalışır:¹⁹⁵

1) Bu delilsiz bir iddiadır. İbn Hazm'ın delilsiz demesinin sebebi, onun nasstan bağımsız hiçbir delili kabul etmediğindendir.

2) Medine'nin fazileti kendisiyledir. Bu gün ise orası fıkla; hatta Rafizilerin küfrüyle dolmuştur. Bu yüzden *"Biz şüphesiz (her şeyimizle) Allah'a aidiz ve şüphesiz O'na döneceğiz."*¹⁹⁶ ayetini zikretmekle yetiniyoruz.

3) Vahye şahit olanlar yalnızca sahabelerdir. Onlardan sonra gelen Medine halkı(tabiin) vahye tanık değildi. Her şehir halkından gelen tabiin alimleri, sahabeden ilmi almışlardır.

4) Başka kitaplarımızda değindiğimiz üzere ümmette var olan bütün ihtilafların merkezi Medine'dir.

5) Medine'de yaşamış olan halifelerin durumu iki vecihle açıklanabilir:

a) Tebaaları olan bütün şehirlerin ehline dinin hükmünü açıklamışlar yâda açıklamamışlar. Eğer açıklamışlarsa, o halde Medine halkı ile diğer şehir halkları arasında bir fark kalmamış demektir.

b) Eğer açıklamamışlar ise, bu kötü bir vasıftır ki Allah onları bundan korumuştur. Böylelikle bu söz de geçersiz oldu.

¹⁹⁴ *el-İhkam*'da bu görüşü Malikilerin hem geçmiş hem de kendi zamanındaki alimleri tarafından savunduğunu söyler. İbn Hazm, *el-İhkam*, Cilt: 4, s. 682.

¹⁹⁵ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 24.

¹⁹⁶ Bakara, 2/156.

6) Medine ehlinin icmâ'ı iddiası müteahhirinden bir grubun, Medine ehlinin bütün alimlerini değil de sadece Enes b. Malik'i taklid etmek için başvurdukları bir yöntemdir. Zaten onlar, sahabe ve tabiinden Medine ehlinin tanınmış fukahası tarafından herhangi bir mesele üzerinde yapılan bir icmâ' bulamaz ki ona diğer şehirlerin alimleri tarafından karşı çıkılmış olsun.

7) Onlar müsâkât (bahçe-emek ortalığı)¹⁹⁷ konusunda ve başka konularda Medine ehlinin ve başkalarının icmâ'ına muhalefet etmişlerdir.

Medine ehlinin icmâ'ı konusunda İbn Hazm ile aynı görüşü paylaşan Serahsî de Medine ehlinin icmâ'ını şer'î delil kabul edenlerin delil olarak getirdikleri hadisleri farklı yorumlayarak bu şekildeki icmâ'a karşı tavır alır. Ona göre Medine şehrini öven hadisler, mekan olarak bu şehre özel kılınmış anlamına gelmez. Eğer bu görüş sahibi, Medine'de Hz. Peygamber'in yaşadığı asır ehlini kast ediyorsa zaten bunda ihtilaf yoktur. Eğer ondan sonraki her asır ehlini kastediyorsa bu görüş batıldır. Çünkü günümüzde İslam ülkesinde hiçbir bölge yok ki onun halkı Medine halkından daha az ilim sahibi, daha cahil ve hayır sebeplerinden daha uzak olsun. Durum böyleyken nasıl dini hükümlerde sadece Medine halkının icmâ'ına cevaz verilir? Söz konusu meselede varid olan hadisler, Hz. Peygamber dönemindeki Medine'nin durumu hakkındadır. O sıralar hicret farzdı ve Müslümanlar oraya toplanmıştı. Küfür ve inkar ehli orada yoktu. Her ne kadar gayr-i Müslimler orada yaşasalar da bu bölge emniyetliydi.¹⁹⁸

Gazalî de Medine ehlinin icmâ'ını kabul etmemiştir. Ona göre Malikiler bu şehri meselelerin çözüm yeri olarak kast etmişlerse bunun bir sakıncası yoktur. Çünkü bu durumda söz konusu mekanın bir etkisi olmaz. Dolayısıyla bu şekilde bir yorumlamayla ancak Medine icmâ'ından söz edebileceğini düşünen Gazalî'ye göre ne hicretten önce ne de sonra Medine şehri, tüm alimleri bünyesinde toplayabilmiştir. Aksine alimler, savaşta veya diğer uzak şehirlerde yaşamaktaydılar.¹⁹⁹

İbn Hazm, Serahsî ve Gazalî aynı görüşte olsalar da ulaştıkları bu sonuca farklı yollarla ulaşmışlardır. Serahsî Medine şehrini öven hadisleri reddetmeden te'vil ederek, farklı yorumlayarak Malikilere cevap verirken, İbn Hazm ise bu hadislerden bazılarının mevzu olduğunu, sahih olan hadislerin de savundukları

¹⁹⁷ Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri, s. 426.

¹⁹⁸ Serahsî, Usul, Cilt: 1, s. 314.

¹⁹⁹ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 1, s. 351.

iddialarına delalet etmediğini söyler. Bu eserinde de sahih olduğunu söylediği hadisleri ise zikretmez.²⁰⁰ Gazalî de Maliki alimlerin görüşlerini hüsnü zanla karşılayarak Serahsî'nin hadislerdeki te'vil mantığına benzer bir yolla te'vil etmektedir.

2.1.7. İcmanın İki Çeşidi Hakkında

Re'ye dayalı bütün ictihâd faaliyetini reddeden İbn Hazm bütün meseleleri nass çerçevesinde çözmeye çalışır. Bu nedenle Kur'an, Sünnet ve icmâ'dan sonra 'delil' ismini verdiği dördüncü bir şer'î kaynaktan söz etmektedir. Ona göre 'delil' on bir kısma ayrılmaktadır. Bunlardan dördü, icmâ' ile alakalıdır.²⁰¹ Ama İbn Hazm, *en-Nübez* adlı eserinde iki tür 'delil'den söz etmektedir. Bunlar, *istishâbu'l-hal* ve *ekallu mâ kıl* delilleridir. Sözünü ettiğimiz bu iki delili, tam olarak icmâ'ın bir çeşidi olarak görmek zor olduğu halde İbn Hazm, *en-Nübez*'de bu şekilde zikretmesinin sebebi, her ikisini de icmâ' ile bağlantı kurmasındandır.²⁰²

İstishabu'l-hal konusu İbn Hazm için büyük bir önem arz etmektedir. Zira onun usul anlayışının temelinde 'dinin kemale ermiş olması',²⁰³ fikri yatmaktadır. Bu fikrin sonucunda dinin bütün hükümleri nasslar ile sabit olduğundan mekana, zamana ve duruma göre asla değişmez. Değişeceğine dair fikir yürüten kişi Kur'an nassı veya sünnetle delil getirmek mecburiyetindedir. Eğer bunlardan biriyle delil getirirse kabul edeceğini; getirmediği müddetçe batıl bir görüş olduğunu söyleyen İbn Hazm, bir meselenin hükmü aksine bir delil bulunmadıkça aynı hükmün devam etmesine istishabu'l-hal demektir.²⁰⁴

Ekallu mâ kıl delilini icmâ'ın diğer bir çeşidi olarak gören İbn Hazm, *el-İhkam* adlı eserinde nassın ifadesiyle hükmü belirtilen emrin en azını yerine getirmekle sorumlu olduğumuzu söylemektedir. Örneğin nafaka, diyet, erş ve zekat gibi miktarın söz konusu olduğu mali ve cezaî meselelerde itibar edilmesi gereken en az rakamı ifade eder. Ona göre burada en azını almak üzerinde icmâ' vardır. Bunun

²⁰⁰ İbn Hazm, *el-İhkam*, Cilt: 4, s. 682.

²⁰¹ Tan, İbn Hazm ve Usul Anlayışı, ss. 162-169.

²⁰² İbn Hazm, *el-İhkam*'da icmâ' bölümünden ayrı bölümlerde ele almıştır. İbn Hazm, *el-İhkam*, Cilt: 5, ss. 3-46.

²⁰³ "...Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim." Maide, 5/3.

²⁰⁴ İbn Hazm, *el-İhkam*, Cilt: 5, s. 3.

üzerine ziyade edildiğinde dair görüş belirtildiğinde ise nassa dayanması gerekmektedir.²⁰⁵

İbn Hazm, bir meselenin hükmü icmâ' ile sabit olmuşsa, o hüküm hiçbir şekilde değişmeyeceğini ifade eder. Bir konu hakkında ibaha; tahrîm ya da vucub hükmü verilerek yapılan icmâ'a karşı bazıları bu hükmün değiştiğini iddia etseler onların iddiaları nass olmadan kabul edilemez. Böylece iddia edilen Kur'an ve sünnet nassıyla veya icmâ' ile desteklenmediği için boş bir sözdür, itibar edilmez. "De ki: Eğer doğru sözlüler iseniz, kesin delilinizi getirin."²⁰⁶ ayeti gereğince onların delili olmadığı için doğru sözlülerden degillerdir.²⁰⁷ İbn Hazm sadece *ayet; sünnet* ve *icmâ'* delillerinden herhangi birinde sabit olan bir delili kabul ettiğinden dolayı, söz konusu hükmün değişeceğini iddia eden kimseden de bunlardan biriyle delil getirmesini istemektedir. Böyle bir delil bulunmadığında ise icmâ' ile ortaya konulan bir meselenin hükmü değişmeden devam eder (istisahabu'l-hal), kanaatindedir.

İbn Hazm'a göre bir nassın koyduğu bir hüküm, daha sonra icmâ' ile şamil olduğu bazı fertlerine özel kılınması durumunda, icmâ'a bağlı kalmak vaciptir. Yani nass, icmâ' ile tahsis edilmesi sonucu ortaya konan hükme bağlı kalınmak vaciptir. İbn Hazm, *Bir kimsenin bu şekildeki bir tahsisin devam ettiğini iddia ederse ve bir başkası da bu kişiye muhalefet cihetinde, delilin ancak nass olduğundan dolayı bu tahsis kesmenin ve nassa dönülmesinin vacib olduğunu iddia etmesi*²⁰⁸ durumundaki bir itirazdan söz eder.²⁰⁹ Söz konusu itirazda vurgulanmak istenen şey, konu hakkında nass olması sebebiyle, icmâ' ile sabit olmuş tahsis kaldırmak ve nassın tatbikini gerçekleştirmektir. İbn Hazm, bu problemin/itirazın çözümü/cevabı olarak yukarı sözünü ettiğimiz iki delili kullanmaktadır.

²⁰⁵ İbn Hazm, el-İhkam, Cilt: 5, s. 46.

²⁰⁶ Neml, 27/64.

²⁰⁷ İbn Hazm, en-Nübez, s. 26.

²⁰⁸ İbrahim aydın'ın bu alıntı ile beraber sonraki cümlede yaptığı tercümesi anlaşılmamakta ve kanaatimizce hatalıdır: Arapça metin şu şekildedir:

فان ادعى ان ذلك التخصيص متماد وخالفه غيره فواجب قطع ذلك التخصيص والرجوع الى النص اذ هو البرهان
برهان ذلك ان دعوى التخصيص هاهنا غارية من الاجماع وخالفه النص فوهي باطلة

İbn Hazm, en-Nübez, s. 26.

Aydın'ın tercümesi ise şu şekildedir: Eğer biri çıkıp da " İşte tahsis ve nassa dönme bunun da açık delilidir" diye iddiada bulunursa ki olağındır; deriz ki: "Söz konusu tahsis olayı, icmâ'dan tamamen ayrı bir olaydır. Ayrıca nassa da karşı gelmektedir, dolayısıyla geçersiz bir iddiadır."

Detaylı bilgi için bkz. İbn Hazm, Usûl-i Din, s. 28.

²⁰⁹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 26.

Buradaki tahsisin icma'dan tamamen ayrı bir durum olduğunu ve zaten nassa aykırı olan şeyin batıl olduğunu ifade eden İbn Hazm'a göre bu anlamdaki bir tahsis iki şekilde çözülebilir. Birincisi *istishabu'l-hal* olarak isimlendirilen delildir. Örneğin bir grup alim, kısırlık²¹⁰ veya ayıptan dolayı nikahın fesh edileceğini iddia ederler. Halbuki icmâ' ile sahih olan nikah başka bir nass veya icmâ' olmadan zail olmaz. Yani nikah, icmâ' ile sabit olduğundan dolayı nikahın sıhhati aynen devam eder.²¹¹ İkincisi ekallu mâ kîl (söylenenin en azı) olarak isimlendiren delildir. Örneğin nass bazı sözleri haram kılmıştır. Sonra bu sözlerden bazıları, icmâ' ile mubah kılınmıştır. O halde icmâ'ın mubah kıldığına dışında herhangi bir söz ziyade edilmez.²¹² Görüldüğü gibi İbn Hazm, yukarıda zikredilen itiraza, bu iki delille cevap vermeye çalışmıştır. İstishab deliline dayanarak icmâ'ın ortaya koyduğu hükmün devam edeceğine; ekallu mâ kîl deliline dayanarak da icmâ'ın ortaya koyduğu hükmün üzerine bir şeyin ziyade edilemeyeceğini söyler.

Şimdi diğer iki alimin *istisahabu'l-hal* ve *ekallu mâ kîl* delilleri hakkındaki düşüncelerine değinmek istiyoruz. Gazalî, istishabın dört biçimde kullanabileceğini zikrederek bunlardan üçünde sahih; birinde ise batıl olduğunu söyler:

- 1) Sem'i delil varid oluncaya kadar akıl delilinin devam etmesi.
- 2) Tahsis varid oluncaya kadar umum lafzın istishabı.
- 3) Şer'in, sübut ve devamına delalet ettiği bir hükmün istishabı.
- 4) Tartışma mahallinde icmâ' istishabı.

Gazalî istishabın ilk üç durumda sahih olduğunu; dördüncüsünde ise hüccet olmadığını ifade eder. Konumuz ilgili olan dördüncü kısım olduğu için Gazalî'nin bu kısımla ilgili görüşlerini ele alacağız.

Gazalî, icmâ' sabit olmuş hükmün istishabını kabul etmekle İbn Hazm ile hemfikirdir. Ancak o, icmâ' ile sabit olan bu hükmün, devamını gerektiren bazı sebeplerin ortadan kalkmasıyla icmâ'ın düşeceği ve yerine ihtilafın oluşmasından dolayı söz konusu istishabın da düşeceği fikrindedir. Diğer bir ifadeyle Gazalî, icmâ'dan sonra meydana gelen ihtilafta istishabın olamayacağını kabul eder; İbn

²¹⁰ İbrahim aydın'ın buradaki tercümesi hatalıdır: kısırlık anlamında olan العنة kelimesini "yanlış davranış" olarak çevirmiştir. İbn Hazm, Usûl-i Din, s. 28.

²¹¹ İcma'ı ile sabit olduğu gerekçesiyle İbn Hazm, nikahın sıhhatinden sonra ortaya çıkan herhangi bir sebepten dolayı fesh edilemeyeceğine dair görüşüne detaylı bilgi için bkz. İbn Hazm, Muhalla, Cilt: 9, s. 279.

²¹² İbn Hazm, en-Nübez, s. 26.

Hazm ise ilk başta vaki olan icmâ'ın asla sakıt edilemeyeceğini iddia ederek hükmün istishabını gerekli görmüştür.

Yukarıda zikrettiğimiz istishab sebebiyle icmâ' ile sabit olan nikahın kısırlık ve ayıptan dolayı fesh edilemeyeceği konusundaki örneği, İbn Hazm'ın görüşünü açıkça göstermektedir. Bu görüşüne cevap niteliğinde Gazalî, benzer bir görüşü zikrederek reddeder. İddia edilen görüşe göre teyemmüm ile namaz kılan kişi suyu görürse namazına devam eder. Çünkü bu kişinin namazının sıhhatinde ve devamında icmâ' olduğu için istishab sebebiyle namazını kesmez. Bu şekildeki icmâ'ın sadece suyun yokluğunda söz konusu olduğunu söyleyen Gazalî, namaz esnasında suyun bulunması durumunda namazına devam edip etmemesi meselesi ise ihtilaflı olduğunu ve ihtilaflı meselede de istishabtan söz edilemeyeceğini ifade eder.²¹³ Görüldüğü gibi Gazalî, icmâ'dan sonra meydana gelen bir ihtilafı, istishaba engel kabul eder.

İki alimin örnekleri arasında bir fark mevcuttur. İbn Hazm'ın örneğinde kısırlık veya ayıp olmaması nikahın kırılması için temel şartı değildir. Gazalî'nin örneğinde ise teyemmümün alınabilmesi için suyun yokluğu temel şarttır. Dolayısıyla bu tür teyemmümle namaz kılınabilmesinin şartı suyun yokluğudur. Su bulunduğu ise gerekli olan şart ortadan kalktığı için Gazalî'ye göre namaz bozulmaktadır.

İbn Hazm da *el-Muhalla* adlı eserinde suyun bulunması durumunda, bu teyemmüm ile kılınan namazın bozulacağını söylemektedir.²¹⁴ Her ne kadar iki alim bu örnekte ittifak halinde olsalar da, ayrıldıkları bir başka husus mevcuttur. Bu da icmâ'dan sonra meydana gelen ihtilafıdır. İbn Hazm'ın örneğinde olduğu gibi nikahın sıhhatinin icmâ' vakidir, ancak daha sonraki kısırlık sebebiyle nikahın devam edip etmeyeceği ise ihtilaflıdır. Bizim asıl temas etmek istediğimiz de budur. Gazalî, icmâ'dan sonra ortaya çıkan bu ihtilafı, istishaba engel kabul ederken; İbn Hazm, engel kabul etmemektedir. Dolayısıyla istishabın bu hususunda İbn Hazm ile Gazalî ayrılmaktadırlar.

İstishabü'l-hali *el-Usul* adlı eserinde *mutlak olarak hüccet olmayan delillerin çeşitleri* başlığı altında zikreden Serahsî ise dört tür istishabtan söz eder. Bunlardan birisi, *Kendisini değiştirecek bir başka delil bulunmadığı kesin olarak bilinen*

²¹³ Gazalî, *el-Mustasfa*, Cilt: 1, ss. 301-302.

²¹⁴ İbn Hazm, *el-Muhalla*, Cilt: 1, s. 351.

hükümün istishabı şeklindedir. Ona göre bir şer'î delil ile sabit olan ve onun kalıcılığı bir başka delile ihtiyaç duymayan bir hüküm, değiştiren bir delil bulunmadığı kesin olarak bilinmesi durumunda, zaruretten dolayı kalıcılığı bilinir. Serahsî, buna delil olarak, şu ayeti delil getirmektedir:

*De ki: "Bana vahyolunan Kur'an'da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ya da Allah'tan başkası adına kesilmiş bir (murdar) hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum. Fakat istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın kim bunlardan yeme zorunda kalırsa yiyebilir." Şüphesiz Rabbin çok bağışlayandır, çok merhametlidir.*²¹⁵

Görüldüğü gibi Serahsî, her ne kadar istishab delilini tek başına bir delil olarak kabul etmese de zaruret sebebiyle bir şer'î delil ile konulmuş olan bir hükümün kalıcılığı için uygun görmektedir.²¹⁶ Kanaatimizce Serahsî'nin şer'î delil ile sabit olan bir hükümün istishabını kabul etmesi, aynı zamanda şer'î deliller arasında bulunan icmâ' ile sabit olan bir hükümün istishabını da kabul ettiği sonucu çıkmaktadır. Ancak Gazalî ve İbn Hazm gibi icmâ' istishabı şeklinde ayrı bir istishab türü olarak ele almadığı için, icmâ' istishabı ilgili görüşleri ilgili yeterli bilgiye sahip olmadık.

Gazalî, *ekallu mâ kıl* delilini kabul etmemekte ve bununla icmâ'ın sabit olmayacağı kanaatindedir. Bunu bir örnekle açıklamaktadır: Alimler, yahudinin diyeti hususunda ihtilaf etmiştir. Bazı alimler, bu diyetin müslümanınki gibi olduğunu; bazıları, müslüman diyetinin yarısı kadar olduğunu; diğer bazıları ise üçte biri olduğunu belirtmişlerdir. Şafii bu görüşler arasında asgari miktarda olanı tercih etmiştir. Bazı alimler de en az miktar olması ve hiçbir alimin bu miktar üzerinde ihtilaf etmediği gerekçesiyle Şafii'nin bu görüşünün icmâ' olduğunu iddia etmiştir. Yine onlara göre ihtilafı olan mesele bu miktar üzerindeki ziyadedir.²¹⁷

Söz konusu görüşü nakleden Gazalî ise bu şekildeki bir icmâ'ı reddetmektedir. Ona göre verilecek miktarın vacipliği üzerinde icmâ' vardır. Ancak miktarının azlığı veya çokluğunda icmâ' değil; ihtilaf vardır. Eğer üçte bir kısmında icmâ' olmuş olsaydı, üçte birden fazla miktar öngörenler icmâ'ı çiğnemiş olacaktı ki

²¹⁵ En'am, 6/145.

²¹⁶ Serahsî, el-Usul, Cilt: 2, s. 224. Serahsî'nin diğer istishab türleri ile ilgili görüşleri, konumuzla ilgili olmadığı için değinmeyeceğiz. Ayrıntılı bilgi için bkz: Serahsî, el-Usul, Cilt: 2, ss. 223-226.

²¹⁷ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 1, ss. 374-375.

bu da batıl bir görüş olurdu. Dolayısıyla Gazalî, *ekallu mâ kîl* deliline itibar ederek miktarın en azı üzerinde icmâ' olduğu görüşünü reddetmektedir.²¹⁸

2.1.8. Değerlendirme

İbn Hazm, Serahsî ve Gazalî alimlerinin görüşlerini incelediğimiz icmâ' görüşlerini kısaca değerlendirmek istiyoruz. Biz maddeler halinde benzer ve farklı görüşlerini sunacağız:

1) İcmâ'ı şer'î bir delil kabul etmekle birlikte Hz. Peygamber'in vefatından sonra meydana geldiği konusunda üç alim hemfikirdir.

2) İbn Hazm'a göre icmâ'ın mesnedi, sadece nasstır. Kıyas gibi akli deliller ile yapılan ictihâd üzerinde icmâ' yoktur. Bunun da sebebi, nass dışında akli deliller ile yapılan her türlü ictihâda karşı olmasıdır. Serahsî ve Gazalî ise kıyası da muteber delil kabul ettiklerinden dolayı, kıyas üzerindeki ittifakı kabul etmektedirler.

3) İbn Hazm'a göre icmâ'ın yapıldığı asır, sahabe asrıdır. Daha sonraki asırlarda icmâ' asla makbul değildir. Serahsî ve Gazalî ise sahabe asrı ile birlikte daha sonra akd edilen icmâ'ı da kabul etmektedirler. Ancak Gazalî, her ne kadar kabul ettiğini söylese de bunu çok zor şartlara sokmakta ve oluşmasını imkansız hale getirmektedir. Bundan dolayı Gazalî ve İbn Hazm birbirine yakın olduğunu söyleyebiliriz.

4) İbn Hazm'a göre sukût-i icma, makbul değildir. Çünkü tüm sahabenin icmâ'a katılmasını ve fikrini (rivayet) sarih olarak ifade etmesi gerekir. Ancak sahabe asrından sonra onların fikrini tespit etmenin mümkün olmadığı görüşündedir. Bu yüzden bazı sahabeden rivayet edilmiş haber üzerinde tüm asır ehli ittifak etse de icmâ'ın oluşamayacağı kanaatindedir. Bu konuda Gazalî de onun gibi düşünmekle birlikte; iki alimin sukût-i icmâ'ın iptali için getirdikleri delilleri farklıdır. Çünkü İbn Hazm, tüm sahabenin görüşlerini tespit etmenin güçlüğüne sukût-i icmâ'a engel kabul ederken Gazalî, bu tespit güçlüğünden ziyade bizzat sahabenin suskunluğunu engel olarak görür. Serahsî ise sukût-i icmâ'ı kabul etmekle sözünü ettiğimiz iki alimden ayrılmaktadır. Bu yönüyle Serahsî, icmâ'ın şer'î bir delil olarak kullanılabilirliğini ve işlevselliğini diğer alimlere göre arttırmıştır.

²¹⁸ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 1, s. 375.

5) Getirdikleri delilleri farklı olsa da üç alimimiz; maliki mezhebinin kabul ettiği, Medine icmâ'ını kabul etmemektedirler. Serahsî Medine şehrini öven hadisleri reddetmeden te'vil ederek, farklı yorumlayarak Malikilere cevap verirken, İbn Hazm ise bu hadislerden bazılarının mevzu olduğunu, sahih olan hadislerin de savundukları iddialarına delalet etmediğini söyler. Gazalî de Maliki alimlerin görüşlerini hüsnü zanla karşılayarak Serahsî'nin hadislerdeki te'vil mantığına benzer bir yolla te'vil etmektedir.

6) Ortak şer'î bir tanım olarak tüm Müslümanların ittifakı anlamındaki icmâ'ı farklı bir anlamda da kullanmaktadır. Bu da nassa bağlı kalmak, her hükmü nassa irtibatlandırma anlamındaki icmâ'dır. Bu anlamdaki icmâ' ile ihtilafı birbirinin zıttı gören İbn Hazm, ihtilafı da nass dışında hüküm vermek olarak anlamaktadır. Bu şekildeki bir kullanım, Serahsî ve Gazalî'nin eserlerinde rastlamadık.

7) İbn Hazm'a göre icmâ' ile bir mesele hakkında hüküm konulduktan sonra artık o hüküm değiştirilemez (istishabü'l hal). Gazalî de bu tür istishabı etmekle birlikte istishabın sadece icmâ' olan meselede geçerli olduğunu ve ihtilaf halinde ise bunun düşeceği görüşündedir. Serahsî ise icmâ' istishabından bahsetmese de şer'î hükmün istishabı kabul etmesi ile aynı zamanda icmâ'ın da istishabı kabul ettiği kanaatindeyiz.

2.2. SÜNNET

Bu bölümde İbn Hazm'ın *en-Nübez* adlı eserinde dağınık halde bulunan sünnet ile ilgili görüşlerini bir araya getirerek sistematik bir şekilde tahlil etmeye çalışacağız. Bilindiği gibi Fıkıh usulünde sünnet, temel olarak *Rivayet bakımından* ve *bağlayıcılık bakımından* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. İbn Hazm, bu kısımlandırmayı yapmasa da daha iyi bir şekilde anlaşılması için biz buna riayet edeceğiz.

Sünnet'i, şer'î bir delil olma noktasında neredeyse Kur'an ayetleri ile eşit gören İbn Hazm, *el-İhkam* adlı eserinde birden fazla ayeti şahit göstererek sünnetin aynen vahiy olduğunu ispatlamaya çalışır. İbn Hazm, "O, nefis arzusu ile konuşmaz."²¹⁹ ve "O (bildirdikleri) vahy edilenden başkası değildir."²²⁰ ayetlerinden

²¹⁹ Necm, 53/3.

yola çıkararak vahyin, Allah tarafından iki şekilde bize ulaştığını söyler. İlki, mu'ciz bir nazım ile bir araya getirilmiş olan *vahy-i metlûv*; diğeri mu'ciz olmayan bir nazım ile bize nakledilmiş *vahy-i mervidir* (gayr-i metlûv). Birincisi Kur'an, ikincisi sünnettir. "*İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamaları için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'an'ı indirdik.*"²²¹ ayetine göre Hz. peygamber, murad-ı ilahiyi açıklamakla görevlidir (tebyin). Ayrıca Allah, "*Ey iman edenler! Allaha itaat edin, Peygambere de itaat edin.*"²²² ayeti ile hem Kur'an'a hem de Sünnete itaat etmemiz hususunda hiçbir fark gözetmemiştir. İbn Hazm, *el-İhkam* adlı eserinde daha birçok ayeti delil getirerek Hz. Peygamber'in sünnetinin vahiy olduğu hususunda ısrar eder.²²³ Serahsî ve Gazalî de yukarıda İbn Hazm'ın yaptığı gibi *vahy-i metlûv* ve *vahy-i gayri metlûv* şeklindeki sınıflandırmayı yapmaktalar ve birincisine Kur'an; ikincine sünnet demektedirler.²²⁴ Ancak ilerde ele alacağımız üzere ikisi de sünneti, İbn Hazm'ınki gibi Kur'an ile eş değer değil; Kur'an'dan sonra ikinci sırada bir şer'î delil olarak kabul etmektedirler.

2.2.1. Rivayet Bakımından Sünnetin Çeşitleri

Hadis ile sünneti eş anlamlı kullanan²²⁵ İbn Hazm, hadisi rivayet bakımından *mütevâtir* ve *ahad* olmak üzere ikiye ayırır.²²⁶ Bu ayrımı aynı şekilde mütekellimin ekolü de yapmaktadır.²²⁷ Hanefiler ise hadisi, mütevâtir, meşhur ve ahad şeklinde sınıflandırır. Bundan dolayı İbn Hazm'ın rivayet bakımından mütekellimin fakihlere daha yakın olduğunu söyleyebiliriz.

²²⁰ Necm, 53/4.

²²¹ Nahl, 16/44.

²²² Nisa, 4/59.

²²³ İbn Hazm, *el-İhkam*, Cilt: 1, ss.116-117.

²²⁴ Gazalî, *el-Mustasfa*, Cilt: 1, s. 246; Serahsî, *Usul*, Cilt: 2, s. 72.

²²⁵ İbn Hazm, *el-İhkam*, Cilt: 1, s. 116; Mehmet Özşenel, "İbn Hazm'ın Gözüyle Sünnet", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 6, 2002, (İbn Hazm'ın Gözüyle Sünnet), s. 114.

²²⁶ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 28.

²²⁷ Gazalî, *el-Mustasfa*, Cilt: 1, s. 246.

2.2.1.1. Mütevatir Haber

Kur'an'ın tevatür yoluyla nakledilmiş bir kaynak olduğunu belirten İbn Hazm, sünnetin ondan farklı olarak bir kısmının mütevatir; bir kısmının ahad haber şeklinde bize ulaştığını söyler. O, mütevatir haberi, *Hiz. Peygamber'e varıncaya dek kalabalık bir grup insanın, kalabalık bir grup insandan rivayet ettikleri haber* olarak tanımlar.²²⁸ Mütevatir haber, herhangi iki müslümanın, onun gereklerine itaat hususunda kesinlikle ayrılığa düşmedikleri bir nakildir.²²⁹ Çünkü mütevatir haber kesin delil niteliğindedir. Kur'an'ın Hiz. Peygamber'den geldiğini, onun elçiliğinin sahilliğini, namazların rükû sayılarını ve Kur'an'da geçmeyen buna benzer birçok dini meseleyi mütevatir haberle biliriz.²³⁰ Bu konuda İbn Hazm ile benzer görüşe sahip olan Serahsî de mütevatir haberi, *"sayılarının çokluğu ve bulundukları yerlerin farklı olmasından dolayı yalan üzerinde birleşmeleri düşünilemeyecek bir cemaatin aynı nitelikteki bir başka cemaatten Hiz. Peygamber'e ulaşınca kadar kesintisiz bir şekilde rivayet ettikleri haber"* şeklinde tarif eder.²³¹

Yukarıdaki tanımlamalar dikkate alındığında Serahsî'nin, İbn Hazm'ın mütevatir tarifine *"yalan üzerinde toplanmaları imkansız bir topluluk"* şartını ek olarak zikrettiği göze çarpmaktadır. İbn Hazm, bu gibi farklılığa işaret ederek *en-Nübez* adlı eserinde bazılarının mütevatir haberin ayrıntılarında kendilerine muhalefet ettiklerini ve yanlışla düştüklerini söyler.²³² O, *el-İhkam* adlı eserinde muhalif görüşlere geniş yer vermesine rağmen; *en-Nübez*'de söz konusu farklı görüşlere hiç değinmemektedir. İbn Hazm ayrıca *el-İhkam* adlı eserinde tevatür haberin meydana gelebilmesi için gerekli görülen sayı ile ilgili (farklı) görüşleri eleştirir. O, bir kişinin yalan söylemekten masum olmadığı gibi kalabalık bir grup insanın da yalan söylemekten masum olamayacağını söyler.²³³

İbn Hazm'a göre mütevatir haber ancak şu şekilde kabul edilebilir: Daha önce birbirini tanımayan iki kişi veya daha fazla kişi, naklettikleri mesele ile alakalı bir çıkarları bulunmayan ve daha önceden birbirleri ile karşılaşmamış olan iki veya daha

²²⁸ İbn Hazm, *el-İhkam*, Cilt: 1, s. 123.

²²⁹ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 28.

²³⁰ İbn Hazm, *el-İhkam*, Cilt: 1, s. 123.

²³¹ Serahsî, *Usul*, Cilt: 1, s. 282.

²³² İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 28.

²³³ İbn Hazm, *el-İhkam*, Cilt: 1, ss. 123-126.

fazla kişiden her birinin, diğerinden ayrı olarak, bir hadis naklettiklerini farz edelim. Bu hadis, iki kişinin aynı anda akıllarından uyduramayacakları kadar uzun bir hadis olmak ile birlikte bu hadisin ravileri aynı şekilde, buna şahit olan ya da kendisi gibi başka bir topluluktan nakleden bir topluluğun hazır olduğunu da söylese, o halde bu haber sağlam bir haberdir.²³⁴ Görüldüğü gibi İbn Hazm, mütevatir haber için ravi sayısını önemsememektedir. Onun ortaya koyduğu kritere göre, diğer şartların sağlanmasıyla beraber, her bir tabakada iki ravinin aynı hadisi farklı kanallardan rivayet etmesi ile hadis mütevatir derecesine ulaşmış olmaktadır.²³⁵

Mütevatir haberin tanımına açık bir şekilde yer vermeyen Gazalî, zorunlu bilginin oluşması için sayıya önem vermemekte, bilginin meydana gelmiş olmasını esas almaktadır. Ona göre ravilerin sayısı, eksik, yeter ve fazla olmak üzere üç şekildedir. Eksik sayıdaki ravilerin haberi, ilim ifade etmez. Yeter sayıdaki ravilerin haberi ise ilim ifade eder. Fazla sayıdaki ravilerin bir kısmının haberiyle bilgi oluşur, fazlalık da fazlalık olarak kalır.²³⁶ Görüldüğü gibi tanımı, üç alim arasında farklı olsa da onların mütevatir haberde birleştikleri nokta, ilim ifade etmesidir (Mucib li'l-ilm, kat'î ilim).

2.2.1.2. Ahad Haber

İbn Hazm, *el-İhkam* adlı eserinde ahad haberi “*bir ravinin, bir raviden naklettiği haber*” olarak tanımlar.²³⁷ *en-Nübez* adlı eserinde ise, ahad haberin, adil ravinin bir, iki veya üç adil raviden; aynı şekilde üç veya iki adil ravinin bir adilden vb. rivayet ettiği haberler şeklinde olduğunu söyler. Yani o, her nesilden en az bir adil raviyi ahad haber için şart koşmaktadır. Ayrıca ahad haberlerin çok olduğunu ve bunların sahih ve itimat edilebilir nitelikte olduğunu ifade eder.²³⁸ Zira ona göre ahad haber, dinin asli kaynaklarından biri olup kesin bilgi ifade eder. Bu konuya ileride, “*Ahad Haberinin Bağlayıcılığı*” bölümünde detaylıca değineceğiz.

²³⁴ İbn Hazm, *el-İhkam*, Cilt: 1, s. 126.

²³⁵ Benzer yorumlar için bkz: Özşenel, İbn Hazm’ın Gözüyle Sünnet, s. 120; Tan, İbn Hazm ve Usul Anlayışı, ss. 143-144.

²³⁶ Gazalî, *el-Mustasfa*, Cilt: 1, ss. 255-256.

²³⁷ İbn Hazm, *el-İhkam*, Cilt: 1, s. 103.

²³⁸ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 28.

İbn Hazm, rivayetin sıhhati açısından ahad haberi üç kategoride inceler²³⁹: 1) Sika raviler tarafından nakledilen fakat ravi zincirinde kopukluk olan haber (senedi muttasıl olmayan haber). İbn Hazm buna mürsel veya munkatı' demektedir. 2) Senedi muttasıl olmasına rağmen isnad zincirinde bulunan bazı ravilerinde kusur bulunan haber. Mechul ravinin ve zabt veya adalet vasfı bulunmayan ravinin haberi. 3) İsnad zincirinde herhangi bir kopukluk olmadan sika raviler aracılığıyla rivayet edilen haber (senedi muttasıl olan haber).²⁴⁰ Bu kategorilerden sadece üçüncüsünü kabul eden ve ilk ikisini ise kesin bir şekilde reddeden İbn Hazm, bunları daha detaylı bir şekilde incelemeye başlar.²⁴¹

2.2.1.2.1. Kabul Edilmeyen Ahad Haberler

Mürsel Haber: İbn Hazm, senedi muttasıl olmayan haberi, *sika raviler tarafından nakledilen fakat ravi zincirinde kopukluk olan rivayet* çeşidi olarak tanımlar. Mesela, ravi zinciri tabiine kadar sabit olduğu halde sahabeyi atlayarak "*resul dedi ki*" ile başlayan haberler buna örnek verilebilir. Bu tür haberlere "*mürsel haber*" denir. Tabiinden sonraki nesilden bir kimsenin sahabeyi görmediği halde "*filan sahabiden*" diyerek yaptıkları nakil de '*munkatı*' haberdur.²⁴² Görüldüğü gibi İbn Hazm, burada Mürsel ile munkatı haberi birbirinden ayırdığı halde *el-İhkam* adlı eserinde mürselin, munkatı' haberle eşanlamlı olduğunu belirtir. O, mürsel haberi, *ravilerinden biri ile Hz. Peygamber arasında bir ya da daha fazla ravisinin düştüğü hadis* şeklinde tarif eder.²⁴³

İbn Hazm, Hanefilerin ve Malikilerin çoğunun, ahad haberlerin mürsel olanını ve olmayanı eşit saydıklarını ve bunları hüküm bakımından bağlayıcı kabul ettiklerini söyler. O ise bu tür hadisleri kabul etmenin yanlış olduğunu söyleyerek dinde bunlara dayanarak hüküm vermenin helal olmadığını ifade eder. Çünkü munkatı ve mürsel haberlerin bazı ravileri bilinmemektedir. Dolayısıyla da hadisi taşıyan ravinin durumunun ne olduğu, sika olup olmadığı hakkında herhangi bir

²³⁹ Buradaki kategorize, Şafiilerin yaptığı gibi ravilerin sayıları ile alakalı bir kısımlandırma değildir.

²⁴⁰ İbn Hazm, en-Nübez, s. 28.

²⁴¹ İbn Hazm, en-Nübez, ss. 28-38.

²⁴² İbn Hazm, en-Nübez, s. 28.

²⁴³ İbn Hazm, el-İhkam, Cilt: 2, s. 173.

bilgimiz olmayacaktır. Durumu hakkında bilgimiz olmayan bir ravinin naklî ile hüküm vermek de İbn Hazm'a göre helal değildir.²⁴⁴

İbn Hazm'a göre bu bilinmeyen ravi, bazen salih ve sika olduğu halde, dalgın veya zabıt olmayan biri, bazen de sünnete uygun yaşamayan; hatta yalancı veya bid'ate çağıran biri de olabilir. Bu raviler hakkında yeterli bilgimiz olmadığı için onların naklettiği haber de kabul edilemez. Allah, bizlere “*..Allah'a karşı bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır.*”²⁴⁵ ve “*Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme.*”²⁴⁶ ayetleri ile bilmediğimizin ardına düşmeyi haram kılmıştır. Bu ayetlere göre kim, mürsel bir haberi alırsa, Allah ve Resulü'ne bilmediği bir şey ile iftira atmış gibidir.²⁴⁷ Görüldüğü üzere İbn Hazm, rivayet zincirinde bazı ravilerin kim oldukları ve durumları hakkında bilgimiz bulunmadığından dolayı mürsel haberi asla kabul etmez. İbn Hazm, Saîd b. Müsseyeb ile Hasan el-Basri'nin mürselleri arasında, reddetme noktasında herhangi bir fark görmemektedir.²⁴⁸

Kevserî, İbn Hazm'ın mürsel hakkındaki görüşlerinin aksine, ravisi sika olan mürsel haberin, ona muarız olan başka bir haber olmadığı takdirde alınması gerektiğini söyler. Zira ümmet, hicrî ikinci yüzyıla kadar mürseli kabul etmiştir. Ayrıca sikanın mürseli zannî galib²⁴⁹ ifade eder. Kaldı ki ravinin *vehminden*²⁵⁰ dolayı sikanın sikadan rivayet ettiği hadisler bile ilm-iyakin ifade etmez. Yani ahad haber mürsel olsa da olmasa da kat'î ilim ifade etmeyip zann-i galib ifade eder. İbn Hazm ise “*bilmediğin şeyin ardına düşme.*”²⁵¹ ayetinin emri gereğince ahad haber için herhangi bir şart koşmadan kat'î ilim ifade ettiği görüşündedir. Gerçekte ise zannî meselelerde, ahad haberi zarureten dolayı almak dinde bilinen bir şeydir. Böylece zanni konularda ahad haberi alan kişi, bilmediği şeyin ardına düşmüş olamayacaktır.²⁵² Söz konusu açıklamasıyla Kevserî, İbn Hazm'ın ahad haberi kat'î delil olarak kabul edip mürseli ise hiç kabul etmemesinin çelişkili bir durum olduğunu vurgulamak ister.

²⁴⁴ İbn Hazm, en-Nübez, s. 29.

²⁴⁵ Araf, 7/33.

²⁴⁶ İsra, 17/36.

²⁴⁷ İbn Hazm, en-Nübez, s. 28.

²⁴⁸ İbn Hazm, el-İhkam, Cilt: 1, s. 173.

²⁴⁹ Yakîn derecesine yaklaşmış olan bilgi. Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri, s. 616.

²⁵⁰ Râvinin çok yanlışması anlamında hadis terimi.

²⁵¹ İsra, 17/36.

²⁵² İbn Hazm, en-Nübez, s. 29.

Serahsî'ye göre ise sahabenin mürsellerinin hüccet olması hususunda alimler arasında hiç ihtilaf yoktur. Zira onlar, doğruluk ve adalet vasıflarına haizdirler. İkinci ve üçüncü neslin mürsellerine gelince bu konuda ihtilafın mevcut olduğuna işaret ederek farklı görüşlere temas eder. İkinci ve üçüncü asrın mürselleri Hanefi alimlerince hüccet kabul edilirken Şafii bu konuda birkaç şart öne sürmektedir. Şafii, ayet ya da meşhur sünnet ile desteklenmedikçe, selefin onunla ameli ile meşhur olmadıkça veya başka bir senetten muttasıl bir şekilde sened bulunmadıkça mürselin delilliliğini kabul etmemektedir. Ona göre haberin hüccet olması, Hz. Peygambere muttasıl bir şekilde ulaşmasıyla olmaktadır. Aksi halde hüccet olma niteliğini kaybeder. Şafii'nin bir başka delili ise İbn Hazm'ın mürseli reddetmesinin gerekçesiyle örtüşmektedir. O, hadisin ancak ravinin vasıflarının bilinmesiyle delil olabileceğini söyler. Ravinin kim olduğunu öğrenmeden onun vasıflarını bilmek imkansızdır. Böylece o da İbn Hazm gibi, ravinin sika olup olmadığının bilinmemesi sebebiyle bu tür rivayetleri kabul etmez.²⁵³

Mürsel haberin merdud olduğunu ifade eden Gazalî'nin gerekçesi tıpkı Şafii ve İbn Hazm'ın dile getirdiği gerekçe gibi ismi zikredilmeyen ravi hakkında bilgimiz olmamasıdır. Eğer bize nakleden kişi, kendisinden rivayet ettiği raviyi ta'dil etmeksizin, zikretseydi, biz onu tanımadığımız için zaten kabul etmeyecektik. Kim olduğunu zikretmeden söylediğinde ise bu müphemlik daha da artmaktadır. Tanımadığımız birinin doğal olarak adaletli olup olmadığını da bilemediğimizden onun mürselini de kabul edemeyiz.²⁵⁴

Ahad haberin hüccetliğine delalet eden Kur'an ve Sünnetteki bütün delillerin mürsel için de geçerli olduğunu söyleyen Serahsî, sahabe ile onlardan sonrakilerden sadır olan mürsel haberleri, inatçı olan dışında kimsenin inkâr etmediğini söyler. O, bunun için birkaç sahabinin mürsellerini örnek verir. İbn Abbas bizzat Hz. Peygamber'den sadece on küsur hadis duyduğu halde naklettiği diğer rivayetlerin tamamı mürseldir. Hasan el-Basri ve Saîd b. el-Müsseyeb dahil olmak üzere birçok tabiin imamının da mürsel hadisleri selef alimler tarafından kabul görmüştür. Zira onlar, irsal yapsalar da haberi sika olan bir raviden aldıkları konusunda tereddüt edilmemiştir. Mesela Saîd b. Müseyyeb, mürsel haber nakletse de daha sonra Hz. Ömer gibi sika bir sahabiden haberleri işittiği öğrenilmiştir. Hasan el-Basri'nin de

²⁵³ Serahsî, Usul, Cilt: 1, s. 360.

²⁵⁴ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 1, s. 318.

dört sahabe aynı hadis üzerinde birleşmediği sürece irsal yapmadığını belirten Serahsî, İsa b. Eban'ın da mürsel hadisi müsned olandan daha kuvvetli bulduğunu ifade eder. İsa b. Eban'ın görüşüne göre birçok tarikten gelerek meşhur olan bir hadisin isnadını zikretmeye gerek yoktur. Ancak sadece bir tarikten geliyorsa şüphe kalmaması için hadisin senedi zikredilmesi gerekir.²⁵⁵

Böylece Serahsî'nin, mürsel haber konusunda Cessas'ın görüşünü benimsediğine şahit olmaktayız. Buna göre sika olmayan birinden nakilde bulunduğu tespit edilmediği müddetçe ilk üç neslin mürselleri makbuldür. Daha sonraki nesillerin mürsel rivayetleri ise ancak sika olanlardan rivayette bulunmakla şöhret bulmuş olması şartına bağlıdır. Mürsel hadislerin kabulü konusunda Serahsî, Hz. Peygamber'in *"İnsanların en hayırlıları benim zamanımda yaşayanlardır, sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenler. Sonra yalan yaygınlaşır."*²⁵⁶ hadisine de atıfta bulunur. Hz. Peygamber'in bu şahadetinden dolayı ilk üç nesilde asl olan, aksi varid oluncaya kadar adalettir. Sonraki nesillerde ise ancak sika ravilerden rivayetle tanınıyor olmak mürselin kabulü için şarttır.^{257 258}

İbn Hazm, mürsil ravinin haberini asla kabul etmediğini söylese de *en-Nübez* adlı eserin bir başka yerinde onun bir şartla bu tür haberi de kabul ettiğini görmekteyiz. Ona göre tabiinden herhangi birinin, ismini zikretmeden bir sahabiden rivayette bulunursa, onun bu rivyeti müsned ve hüccettir. Bununla birlikte tabiinin, sahabe olduğunu iddia eden kişinin bu iddiasını, araştırıp sıhhatini anlayabilecek güçte olması gerekir.²⁵⁹ Görüldüğü gibi İbn Hazm'ın, ilk nesil olarak kabul ettiğimiz sahabenin mürsel haberini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Fakat o bunun mürsel olarak isimlendirilmesine karşıdır. Onun mürsel olarak isimlendiğine birazdan değineceğiz.

Sahabenin tamamının adil olduğu gerekçesiyle bu tür haberleri kabul eden İbn Hazm'ın sahabenin adil olduğuna delili ise şu ayetlerdir:

²⁵⁵ Serahsî, Usul, Cilt: 1, ss. 360-361.

²⁵⁶ Müslim, Fadılu's Sahabe, 215; Tirmizi, Sünenü't-Tirmizî, (Thk. Ahmed Muhammed Şakir), Şirketü Mektebetü'l-Babî, Kahire, 1975, Menâkıb, 1.

²⁵⁷ Serahsî, Usul, Cilt: 1, s. 361; el-Cassas, el-Fusul li'l-Usul, Vezaretü'l-Evkafü'l-Kuveytiyye, Kuveyt, Cilt: 3, 1994, ss. 146-147; Mehmet Özşenel, "Usulü Çercevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnete Bakışı", *Uluslararası Serahsî Sempozyumu*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya, 15-17.10. 2010, s. 268.

²⁵⁸ Serahsî, Usul, Cilt: 1, s. 361.

²⁵⁹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 58.

Bu mallar özellikle, Allah'tan bir lütuf ve hoşnudluk ararken ve Allah'ın dinine ve peygamberine yardım ederken yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılan fakir muhacirlerindir. İşte onlar doğru kimselerin ta kendileridir.²⁶⁰ Onlardan (muhacirlerden) önce o yurda (Medine'ye) yerleşmiş ve imanı da gönüllerine yerleştirmiş olanlar, hicret edenleri severler. Onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık duymazlar. Kendileri son derece ihtiyaç içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin cimriliğinden, hırsından korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir.²⁶¹

İbn Hazm'a göre Allah'ın muhacir ve ensar olan tüm sahabenin sıdk ve kurtuluşla müjdelediğini belirten bu ayetin, onların adil olduğu noktasında hiçbir kuşku bırakmamıştır.²⁶²

Yukarıda İbn Hazm'ın bu tür rivayetin kabul edilmesinin bir şartı olarak tabiin ravinin, sahabi olduğunu iddia eden kişinin bu iddiasını, araştırıp sıhhatini anlayabilecek güçte olması gerektiğini söylemiştik. İbn Hazm'a göre bu ravi onun sahabi olup olmadığını bilmiyorsa bu nakil, mürseldir ve bundan dolayı kabul edilemez. Çünkü gerçekte sahabi olduğunu bilmediğimiz fasık biri, sahabe olduğunu iddia ederek yalan söyleyebilir. Eğer ravinin kendisinden rivayet ettiği sahabi, Hz. Peygamber'in hanımlarından biri ise o halde kabul edilir. Zira onların şimdiye kadar temyiz ehlinde bunu saklamaları imkansızdır.²⁶³

Sonuç olarak İbn Hazm başta olmak üzere mürsel hadisi reddedenlerin ortak gerekçesi, isnad zincirinde ismi zikredilmeyen ravinin vasıflarının bilinmemesidir. Diğer bir ifadeyle söz konusu ravinin adalet ve zapt sıfatına sahip olup olmadığı bilinmediğinden dolayı mürsel haber kabul edilmez. Ancak Serahsî onlara muhalif olarak ilk üç neslin mürsellerinin, muarız başka bir haber gelmediği müddetçe kabul edilmesi gerektiği görüşündedir. Hatta o, ravilerin sika olması şartıyla ilk üç nesilden sonraki mürsel haberleri bile kabul etmektedir.

Mechul Ravinin Haberi: İbn Hazm durumu hakkında bilgimizin olmadığı ravinin (mechülü'l-hal)²⁶⁴ rivayetini kabul etmez. Ona göre mechul, isnad zincirinde ismi zikredildiği halde onun sika olup olmadığı bilinmeyen ravidir. Daha açık bir

²⁶⁰ Haşr, 59/8.

²⁶¹ Haşr, 59/9.

²⁶² İbn Hazm, en-Nübez, s. 59.

²⁶³ İbn Hazm, en-Nübez, s. 59.

²⁶⁴ Kendisinden iki veya daha fazla güvenilir râvi rivayette bulunduğu halde hadisçiler arasında tanınmayan ve hakkında herhangi bir cerh ta'dil hükmü olmadığından durumu bilinmeyen râvidir. Böyle bir râviye "mechülü'l-adâle, mechülü'l-vasf, mechülü's-sıfa, mestûr" da denilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Emin Aşikkutlu, "Meçhul", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, Cilt: 28, 2003, (DİA), s. 287.

ifadeyle zapt ve adalet yönünden ehliyeti belirsiz olan ravidir. İbn Hazm, buna da bilmediğimiz şeyin ardına düşmeyi haram kılan ayeti delil getirerek böyle bir rivayeti almanın haram olduğu görüşünü savunmuştur.²⁶⁵ Selman Başaran'a göre bu tutumuyla İbn Hazm, fazla bir araştırma yapmadan ravileri *mechul* olarak vasıflandırmış ve cerh etmiştir. Bu yüzden çok eleştirilmiştir. Onun Endülüs dışında herhangi bir ilmi seyahati olmamış; sadece orada bulunan alimlerden ve kendisine ulaşan kitaplardan rivayetleri elde etmiştir. Bunun dışında bilmediği ravileri cehaletle itham etmiştir. Hatta o, Tirmizi ve İbn Mâce'yi de *mechul* olarak nitelemiş ve cerh etmiştir.²⁶⁶

Gazalî de *mechul* ravinin rivayetini kabul etmez. Fasıkın hem şahadeti hem de rivayeti, Kur'an nassı ve sahabe icmâ'ı sebebiyle merduttur. Fasık olan kişi sözüne güven bulunmadığından dolayı adil değildir. Aynı şekilde fıkı açısından durumu bilinmeyen kişinin rivayeti de kabul edilmez. Eğer bu kişi fasık ise rivayeti zaten kabul edilmez. Adil olduğu halde bilinmiyorsa o halde bilinmezlik (cehalet) sebebinden dolayı kabul edilmez.²⁶⁷ Görüldüğü üzere Gazalî ve İbn Hazm, aynı gerekçeyle *mechul* ravinin rivayetini reddetme hususunda hemfikirdirler.

Serahsî ise sahabe olan ravileri maruf ve *mechul* olmak üzere iki kısma ayırır. Maruf olanları da iki kısma ayırır. a) Fıkıh ve re'y ile bilenenler. b) Adalet, iyi zabt ve hafızaya sahip olmakla birlikte fıkıh yönünden zayıf olarak bilinenler. Serahsî, birincisi için Hülefa-i Raşidin, Abadile,²⁶⁸ Zeyd b. Sabit, Muâz b. Cebel, Âişe gibi fıkıh ile meşhur olan sahabileri örnek verir. Ona göre bu sahabelerin naklettikleri haberler, kıyasa muhalif olsun ya da olmasın, ameli gerektirir. Yani kıyas terk edilerek onların haberleri ile amel edilebilir. İkinci kısım için Ebû Hureyre, Enes b. Malik gibi fıkıh ile maruf olmayan sahabeyi örnek veren Serahsî'ye göre eğer söz konusu rivayetleri kıyasa muvafık ise veya aykırı olduğu halde ümmet tarafından kabul edilmiş (telakki-i bi'l-kabul) ise kıyasa takdim edilerek amel edilir. Ancak

²⁶⁵ İbn Hazm, en-Nübez, s. 29.

²⁶⁶ Selman Başaran, "İbn Hazm'a Göre Hadis Rivayetinde Meçhul", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 1, 1987, ss. 9-18.

²⁶⁷ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 1, ss. 294-295.

²⁶⁸ Abdullahlar. Bunlar fukahaya göre Abdullah b. mes'ud, Abdullah b. Ömer b. el-Hattab, Abdullah b. Abbas; muhaddislere göre ise bu sayılanlar ile birlikte Abdullah b. ez-Zubeyrdir. Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri, s. 9.

kıyasa aykırı olup ümmet tarafından kabul edilmemişse bu tür rivayetler terk edilir ve kıyas ile amel edilir.²⁶⁹

Serahsî meçhul sahabiye ise, Hz. Peygamber ile uzun süreli sohbeti bulunmakla meşhur olmayan ve ondan sadece bir iki hadis naklettiği bilinen sahabi olarak tanımlar. Ona göre meçhul ravinin haberi, ameli gerektiren bir delil değildir. Fakat selef alimlerin birçoğu, meçhulün rivayetini kabul etmişse o halde amel gerektirir.²⁷⁰ Serahsî konuyla ilgili başka bir yerde İmam Şafii'nin fasık ve mestur²⁷¹ gibi; meçhul ravinin rivayetini de hüccet olarak kabul etmediğini söyler. Buna mukabil kendisi, fukaha tarafından herhangi bir eleştiriye uğramayan ve ta'dil olunan ilk üç nesilde yaşayan meçhul ravilerin rivayetinin kabul edilmesi gerektiği görüşündedir.²⁷²

Müdelles Haber: İbn Hazm, tedlis²⁷³ konusuna değinerek, bir kimse zayıf ravilerin münker haberlerini sika ravilere isnad ederse; bu kişi, ya mecruh ya da *mürsil* (mürsel hadis nakleden) hükmünde olduğunu söyler. Ona göre bunların kabulü caiz değildir. Bir kimse, "*müdelles* (tedlis yapan kimse) *mürsel haber nakledenden daha aşağıdadır.*" diyerek, reddederse haklıdır. Çünkü mürsil kimse, bazen sikadan bazen de sika olmayan birinden nakil yapmaktadır. Müdelles ise zayıf ve münker haberleri sikalara isnad etmektedir. Böylece, *müdelles*'in durumu mürsel hadis rivayet edenden daha kötüdür. Dolayısıyla mürsel haberden önce müdelles haberi reddetmek daha uygundur.²⁷⁴

Serahsî tedlisi, *ravinin hadisi, karşılaştığı bir kimseden duymadığı halde ondan duymuş gibi söylemesi ve onu işitenlerin de öyle olduğunu vehm etmesi* şeklinde tarif eder. Daha önce mürsel için söylediğini tedlis için de söyler. Ona göre sahabe tedlis yapardı. Onlardan biri, "*Hz. Peygamber şöyle buyurdu*" dediğinde, bu

²⁶⁹ Serahsî, Usul, Cilt: 1, ss. 338-341.

²⁷⁰ Serahsî, Usul, Cilt: 1, ss. 342-345.

²⁷¹ Rivayet ehliyeti açısından iç durumu (batın-i adelet) bilinmeyen raviye denilen *mestur* terimi Serahsî'nin naklettiğinin aksine İmam-ı Şafii'nin ravinin iç yüzünün bilinmeyeceği ve kişinin adil olup olmadığının ancak zahirine bakılarak kabul edilebileceğini söyleyerek *mestûr*un rivayetinin kabulüne onay vermektedir. Detaylı bilgi için bkz. Aşıkutlu, "Meçhul", DİA, Cilt: 28, s. 287.

²⁷² Serahsî, Usul, Cilt: 1, s. 352.

²⁷³ Sözlükte "bir şeyin kusurunu gizlemek" anlamındaki tedlis, terim olarak "ravinin, görüşmediği ya da gördüğü halde kendisinden hadis işitmediği hocasından işittiği zannını uyandıracak biçimde rivayette bulunması" demektir. Tedlis yapan raviye müdelles, tedlisle rivayet edilen hadise müdelles denir. Detaylı bilgi için bkz. Bünyamin Erul, "Tedlis", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, Cilt: 40, 2011, s. 262.

²⁷⁴ İbn Hazm, en-Nübez, s. 30.

haberi kimden aldığı sorulurdu. O da “Hz. Peygamber’in böyle buyurduğunu filan kişiden duydum” derdi. Bu konuda kimse kimseyi inkâr etmiyordu. Bu sebeple sahabeden hiçbirine müdellis denilmez. Serahsî, zayıf raviyi gizlemek gibi kötü niyeti olmadan, hadisi aktarmada kolaylık olması ya da Hz. peygamber’in sözü olduğunu pekiştirmek amacıyla tedlis yaptığı anlaşılan ravinin rivayet ettiği hadisin hüccet olduğunu söyleyerek mürsel haberler gibi; ilk üç neslin müdelles rivayetlerini de kabul eder.²⁷⁵

Mecruh Ravinin Haberi: İbn Hazm, mecruh²⁷⁶ olan ravinin, fasık olduğunu söyleyerek onun getirdiği haberin kabul edilemeyeceğini söyler. Buna, “ *Ey iman edenler! Size bir fasık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın*”²⁷⁷ ayetini delil getirir. Bir kimse *mürsel*, *mevkuf*²⁷⁸ rivayetlerden ya da *mechû’l-hal* olan ravinin rivayetlerinden biri ile hüküm verirse, ayetin belirttiği üzere bilmeden bir topluluğa fenalık etmiş olacaktır. İbn Hazm, bunu yaptığı halde doğrulamazsa ayetin deyimiyle pişman olanlardan olacağını ifade eder.²⁷⁹ Görüldüğü üzere İbn Hazm, mürsil, mechul ravileri ve mevkuf haberlerin ravilerini mecruh olduğunu; mecruhun da fasık olduğunu ve zikredilen ayetlerin onların haberlerinin kabul edilmemesini emrettiğini iddia eder.

İbn Hazm’ın mürsil, mechul ve mevkuf haberlerin ravileri mecruh olduğunu ve mecruhun da fasık olduğunu söylemesi, oldukça dikkat çekicidir. Çünkü fık vasfı, ravinin cerh edilme nedenlerinden biridir. Dolayısıyla mecruh olan ravi her zaman fasık değildir. Bazen adil olduğu halde zabt vasfı eksikliğinden dolayı mecruh olabilmektedir. İbn Hazm’ın iddia ettiği gibi mecruhun fasık olduğunu söylesek bile fasıkın getirdiği haberin asla kabul edilmeyeceği anlamının çıkmayacağı kanaatindeyiz. Ayette *onun iç yüzünü araştırın* sözüyle bize gelen fasıkın haberini doğru olup olmamasının araştırılması gerektiğini ifade etmektedir. Fasıkın getirdiği haberin doğru olma ihtimali de vardır. Diğer bir ifadeyle bu haberi etraflıca araştırmadan karar vermememizi; yanlış, eksik ve asılsız olduğu gibi doğru da

²⁷⁵ Serahsî, Usul, Cilt: 1, ss. 379-380.

²⁷⁶ Şahitliği ya da hadis rivayeti kabul edilemeyecek derecede adalet ve zabt sıfatına yönelik eleştiri almış kimse. Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri, s. 351.

²⁷⁷ Hucurat, 49/6.

²⁷⁸ Sahabeden birinin sözüne veya fiiline veya tasvibine ait olan bir haberdir ki, bütün ravileri zikredilerek nakledilmiş olur. Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri, s. 372.

²⁷⁹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 30.

olabileceğini söyler. Kevserî de aynı ifadeleri kullanmaktadır. Ona göre ayetten, fasıkın haberinde tevakkuf etmek, araştırmak gerektiği anlamı çıkmaktadır. İbn Hazm'ın dediği gibi mechul ravinin haberi ile mürsel ve mevkuf haberlerini terk etmeyi emretmemektedir.²⁸⁰

Ayetin sebab-i nüzulüne²⁸¹ işaret eden Serahsî, daha da ileriye giderek fasıkın muamelat konusunda şahitliğine zaruretten dolayı itibar edildiğini söyler. Ona göre Velîd b. Ukbe'nin getirdiği haber üzerinde tevakkuf edilmesinin sebebi bazılarının iddia ettiği gibi o kavmin zekâtı ile alakalı bir durum değildir. Zira söz konusu meselede Velîd, kavmin irtidat etmiş ve Müslümanlara savaş açmış haberi gibi ağır bir suçlama ile gelmiştir. İşte bu gibi konularda fasıklığı tespit edilmiş olan kimsenin haberini hemen kabul edilmeyip tevakkuf etmek gerekir. Ancak muamelat konusunda zaruretten dolayı itimat edilebilir. Çünkü fasıkın haberine kesin bir şekilde doğru denilmediği gibi; onun kesin bir dille yalan olduğu da söylenemez.²⁸²

Netice itibarıyla İbn Hazm, *mechul*, *mürsil* ve *fasık* ravinin rivayetini kabul etmeyi, izni olmadığı halde Allah'a ve Hz. Peygamber'e herhangi bir şey isnat etmekle aynı görür. Bu sebeple bu tür haberlerin kabul edileceği hususunda Kur'an, sünnet ve icmâ'dan herhangi bir delil bulunmadığını söyleyerek bunları reddeder.²⁸³ *en-Nübez*'in bir başka yerinde konuyla ilgili şunları kabul etmediğini daha açık bir şekilde ifade eder: 1) Mürsel hadis. 2) İlim ehlinin vasıfları hakkında bilgisi olmayan mechul ravinin haberi. 3) Mecruh kişinin rivayeti: Bu haber, cerh veya tenkide uğradığı ittifakla tespit edilmiş kişinin (mecruh) haberidir. Bu tür haberler, Hz. Peygamber'in hiç söylemediği bir söz kabul edildiği için bununla hüküm verilemez. Zira Allah'ın koruma güvencesiyle hakk olan şeriatın bu yollardan biriyle gelmesi muhaldir.²⁸⁴

²⁸⁰ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 30.

²⁸¹ Bu ayetin sebab-i nuzulü şöyledir. Resûlullah, Velîd b. Ukbe'yi Mustalıkoğulları'na zekât âmili olarak gönderdi (9/630). Ancak Velîd görev yerine zamanında gidemediğinden bir kısım kabile halkı onun neden gelmediğini öğrenmek için Medine'ye gitmek üzere hazırlık yaptı. Öte yandan Velîd, kabileye yaklaştığı sırada uzaktan onları silâhlı vaziyette görünce kendisine tuzak kurulduğu düşüncesiyle Medine'ye geri döndü ve Hz. Peygamber'e Mustalıkoğulları'nın irtidat ettiklerini, hatta kendisini öldürmek için harekete geçtiklerini söyledi. Fakat yapılan araştırma sonunda gerçek durum anlaşıncı şu âyet nâzil oldu. Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Önkol, "Velîd b. Ukbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Cilt: 43, 2013, ss. 35-36.

²⁸² Serahsî, *Usul*, Cilt: 1, ss. 370-371.

²⁸³ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 30.

²⁸⁴ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 36.

İbn Hazm, Allah'ın kendi katından Hz. Peygamber'e vahy edilene²⁸⁵ koruyacağını ve aynı şekilde bize bütün dini meseleleri beyan edeceğini de garanti ettiğini söylemektedir. Ona göre bu iki delil ile kesin bir şekilde kanaat getiririz ki Allah, dinde bir şeyi ne zayi etmiştir ne de edecektir. Bundan dolayı her asırda, başkalarından gizli kalan bir ilmin bazı alimlerde bulunması zorunludur. Yani bir alimin bilmediğini başka bir alimin bilmesi gereklidir. Böylece dini ilimler kıyamete kadar mahfuz olarak kalacaktır.²⁸⁶ Bu görüşüyle İbn Hazm, mecruh; mürsel ve mechul ravinin rivayetine ihtiyaç olmadığını; dini meselelerin her asırda adil raviler vasıtasıyla kalmaya devam edeceğini ve itibar edilmesi gereken kişilerin bu adil raviler olduğunu ima etmektedir.

2.2.1.2.2. Ahad Haberin kabul şartları

İbn Hazm, *en-Nübez* adlı eserinde rivayetin kabulü için ravide zabt ve adalet olmak üzere iki vasfı gerekli görmektedir:

Ravinin Zabıt Sıfatı:²⁸⁷ İbn Hazm'a göre ravide bulunması gereken iki şarttan biri zabt vasfıdır. Ona göre adil olduğu halde ezberi kötü olan kimse, duyduğu şeyde derin anlayışa (tefakkuh) sahip olamaz. Tefakkuh "*taşıdığı şer'i emirde net bir anlayışa ve yoğun düşünceye sahip olmak*" demektir. Bu durumda sağlam bir alış gücüne sahip olmayan (zapt) ve kötü ezberli kimsenin, doğal olarak net bir anlayışa ve yoğun düşünceye sahip olamayacağı kesindir. Derin anlayışa sahip olmadığından dolayı da onun naklîni almak yasaklanmıştır.²⁸⁸ Görüldüğü üzere İbn Hazm, ahad haberin kabul edilmesi için, ravinin rivayet ettiğini iyi bir şekilde işitme, onunla kast edilen manayı doğru kavrama ve hafızasında tutabilme (zapt) özelliklerine sahip

²⁸⁵ Daha önce zikrettiğimiz gibi ona göre sünnet de bir tür vahiydir.

²⁸⁶ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 36.

²⁸⁷ Ravinin hocasından öğrendiği hadisi başkasına rivayet edinceye kadar ezberinde saklaması anlamında hadis terimidir. Sözlükte "bir şeyi sıkı tutmak, bir sözü iyice belleyip ezberlemek, kaydetmek" anlamındaki zabt kelimesi hadis terimi olarak râvinin kabul görmüş tahammül yollarıyla aldığı bir rivayeti, herhangi bir tereddüde düşmeden ve değişiklik yapmadan hocasından aldığı gibi nakletme özelliğini ifade eder. Detaylı bilgi için bkz. Bünyamin Erul, "Zabt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Cilt: 44, 2013, (DİA), s. 61.

²⁸⁸ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 33.

olması gerektiği görüşündedir. İbn Hazm'ın, ezberi kötü olanın fakih olamayacağını belirtmesinden, onun zapt ve fıkıhı aynı anlamda kullandığı anlaşılmaktadır.²⁸⁹

Ravinin zabt vasfı taşıması konusunda ittifak mevcut olmakla birlikte, onun ayrıntılarında ihtilaf meydana gelmiştir. Gazalî, hafızasında aslına uygun bir şekilde tutamayacağı için mümeyyiz ve muğaffel (dalgin) olanların fasık olmasalar bile kabul edilemeyeceği görüşündedir.²⁹⁰ Serahsî ise rivayetlerin *zahirî* ve *batinî* olmak üzere zabtnı ikiye ayırır. Zahirî zabt, işitilen hadisi, lügat manasına vakıf bir şekilde işitildiği gibi aynı üslup ile rivayet etmektir. Batini zabt ise şer'î hükümlerin kendisi üzerine inşa edilen hadis sığasının anlamına vakıf olmaktır ki bu da fıkıhtır. Batini zabt, kelimelerin sözlük anlamları ve şer'î anlamları bildikten sonra iyi bir tecrübe ve teemmül ile kazanılır. Bundan dolayı her halükarda gaflet sahibi olan kişinin rivayeti kabul edilmez.²⁹¹ Ancak genel kabule göre hadislerin mana ile rivayeti caiz olduğundan ravi için şart koşulan zabt, lafızların ezberlenmesi anlamındaki zâhiri zabttir.²⁹²

Ravinin Adalet Sıfatı: Ravide bulunması gereken vasıflardan birinin de adalet olduğunu söyleyen İbn Hazm'a göre ravi ya fasıktır ya da adildir. Fasıkın rivayeti, *"Ey iman edenler! Size bir fasık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın."*²⁹³ ayetiyle kabul edilmez. O halde bu ayete göre adil olan bir kimsenin Hz. Peygamberden bize aktardığı hadisleri kabul etmemiz vaciptir.²⁹⁴ Aynı ayeti delil getirerek ravide adalet vasfını şart koşan Gazalî, sahabenin uygulamasının da bu yönde olduğunu ifade eder.²⁹⁵

Adaletin istikamet²⁹⁶ olduğunu söyleyen Serahsî ise bu vasfı, zahirî ve batini olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Zahirî adalet, din ve akılla sabit olmaktadır. Yani bu iki vasfı taşıyan kimse zahirî adalet sahibi olur. Bu vasıflar, onu *"istikamet"*e taşır. Batini adalet ise ancak kişinin davranışlarına veya insanlarla ilişkilerine bakılarak

²⁸⁹ Mehmet Özşenel de İbn Hazm'ın "fıkıh" terimini aynı zamanda hadis usulündeki zapt anlamında kullanıldığını söylemektedir. Detaylı bilgi için bkz. Özşenel, İbn Hazm'ın Gözüyle Sünnet, ss. 124-125.

²⁹⁰ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 1, s. 292.

²⁹¹ Serahsî, Usul, Cilt: 1, s. 348.

²⁹² Erol, "Zabt", DİA, Cilt: 44, s. 61.

²⁹³ Hucurat, 49/6.

²⁹⁴ İbn Hazm, en-Nübez, s. 32.

²⁹⁵ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 1, ss. 292-293.

²⁹⁶ Kişinin her türlü aşırılıktan sakınarak doğruluk üzere bulunmasıdır.

tespit edilebilir. Ancak insanların davranışları çok karmaşık olduğundan dolayı buna bir sınır çizmek imkânsızdır. Bununla birlikte, Serahsî haramlardan uzak duran kişinin istikamet yolunda olduğunu söyleyerek böyle bir kişinin adil olduğu kanaatinde dir.²⁹⁷

İbn Hazm'a göre zahiren ravinin adil görüldüğü bir durumda, başkaları bu görüşe muhalif olarak onun mecruh olduğu kanaatinde ise onlar Allah'a karşı bu şekilde amel etmek ile sorumludur. Aynı şekilde bir kimse ravinin adaletini bilmez ama bir başkası adaletli olduğunu bilirse; bilen kişi o haberle amel etmekle Allah indinde sorumludur. Diğer bir ifade ile bir raviyi mecruh olarak bilenler, onun rivayetini kabul etmemesi gerekir. Ravinin mecruh bilmeyip de sika bilenler ise bu raviden gelen rivayetleri kabul etmeleri ve bununla amel etmeleri gerekir. Bu neticeye İbn Hazm varmasının nedeni olarak Allah'ın insanları haktan ayırmaması ve dinde karışıklığa düşürmemesi gerektiğini söyler. Çünkü hiçbir kimse tek başına hakkı batıldan ayırt edemez. Bunun da yolu ancak Allah'ın dinini korumayı garanti altına alması ve ona bütünlük kazandırması ile olmaktadır. Allah, *"Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim."*²⁹⁸ ayeti ile üzerimizdeki nimetini tamamlayarak bizden din olarak İslam'dan razı olduğunu açıklamıştır.²⁹⁹

İbn Hazm'ın bu görüşünün taklid anlayışıyla uyumlu olduğu kanaatindeyiz. Zira taklid bölümünde zikredeceğimiz üzere ona göre, alim veya ammi herkesin kendi çabasına göre dini öğrenmesi, içtihat yapması ve taklitten kesinlikle kaçınması gerekir. Burada da bir kimse bir ravi hakkında sika olduğuna kanaat getirirse o kişi Allah indinde bu ravinin haberini almakla sorumludur. Eğer mecruh olduğu kanaatindeyse o halde onun rivayetini terk etmek mecburiyetindedir. Hatta böyle bir ictihâd çabasında kişi gerçekte sahih olan hadis ile amel ettiğinde iki ecir; gerçekte sahih olmayan hadisi sahih olarak bilirse ve bununla amel ederse de bir ecir kazanacağını ifade etmektedir.³⁰⁰

İbn Hazm'a göre, bir kimse, sika raviler zinciriyle bize ulaşan haberin hatalı olduğunu ve haberin ravisine şahit olan başka bir sika raviden açık bir delil

²⁹⁷ Serahsî, Usul, Cilt: 1, ss. 350-351.

²⁹⁸ Maide, 5/3.

²⁹⁹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 37.

³⁰⁰ İbn Hazm, en-Nübez, ss. 86-88.

olmadıkça haberi tasdik etmeyeceğini söylerse, bu haberi tahrif etmiş olur. Hatta ravinin kendi hakkında bile böyle bir itirafta bulunması hatadır.³⁰¹ İbn Hazm'ın bu sözünden anlaşıldığına göre eğer bir haberi sika olan bir ravi rivayet etmiş ise ona artık itiraz edilemez.

İbn Hazm'a göre bir kimse açık bir delil olarak nass ve icmâ' olmadan, sahih bir hadisi veya herhangi bir Kur'an nassının nesh veya tahsis edildiğini iddia ederse, onun bu fikri batıl olup itibar edilmez. Zira Allah, *"Ey inananlar! Allah'a ve Peygamber'e itaat edin."*³⁰² ayetinde buyurduğu üzere nasslara uymamızı emretmektedir. Bir kimse bir ayet veya sahih bir haberin nesh edildiğini ya da bu nassların zahire göre olmayıp umum ifade etmediğini iddia ettiğinde, bize *"Bu ayete, bu hadise itaat etmeyin."* demek istemektedir. Bu da kabul edilemez. Eğer Allah'ın muradı, iddia eden kişinin dediği gibi olsaydı; bunu açık bir şekilde açıklardı. *"(O Kur'an) her şey için bir açıklamadır."*³⁰³ ve *"insanlara kendilerine indirileni açıklamaları için."*³⁰⁴ ayetleri de bunu göstermektedir.

İbn Hazm, dini öğrenmek ve nakletmek hususunda bütün insanların eşit olduğunu ifade ederek, her kim olursa olsun, adalet ve zapt sıfatlarına sahip olduktan sonra bize aktardıkları haberlerin kabul edilmesi gerektiği görüşündedir. Ahad haberi aktaran kadın, köle ve cariye için de aynı şartlar geçerlidir. Çünkü Allah'ın Kur'an'da kullandığı "grup (taife)" lafzı, "amm" bir lafızdır. İcmâ'a göre, bazı fıkhi konular farklı olsa da, erkeklerin, hürlerin dini bilmeleri gerekli olduğu gibi kadınların, cariyelerin ve kölelerin de dini bilmesi gerekmektedir. Aralarında herhangi bir fark yoktur.³⁰⁵ Buna göre yukarıda söz konusu şartlar göz önüne alındığında, onların da rivayetlerini kabul etmek İbn Hazm'a göre gereklidir.³⁰⁶

³⁰¹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 37.

³⁰² Nisa, 4/59.

³⁰³ Nahl, 16/89.

³⁰⁴ Nahl, 16/44.

³⁰⁵ İbn Hazm, *el-İhkam* adlı eserinde, hadisi rivayet etme hususunda, kadın, erkek ve kölenin eşit olduğunu; Allah'ın bu görevi bir kısmına has kılmadığını söyler. Detaylı bilgi için bkz. İbn Hazm, *el-İhkam*, Cilt: 1, s. 164.

³⁰⁶ İbn Hazm, en-Nübez, s. 33.

2.2.1.2.3. Ahad Haberin Hükümü

Ahad haberin kat'î delil ifade ettiğini belirten İbn Hazm, bununla ilgili birçok delil getirir. Delillerinden biri, “(Ne var ki) mü'minlerin hepsi toptan seferber olacak değildir. Öyleyse onların her kesiminden bir grup da, din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için geri kalsa ya! Umulur ki sakınırlar”³⁰⁷ ayetidir. İbn Hazm, bu ayeti delil göstererek Allah'ın, dini öğrenip, öğrendikleri ile toplumları uyarmakla bütün müminleri yükümlü tutmadığını; müminlerinden bir grubu (taife) sorumlu tuttuğunu belirtir. Ona göre ayette geçen “taife” kelimesi, Allah'ın; *apaçık Arap diliyle*³⁰⁸ buyurarak indirdiği Kur'an dili olan Arap dilinde ‘bir şeyin bazıı’ demektir. Taife kelimesi ile bir sayı sınırlaması yoktur. Bir kişi için kullanıldığı gibi; birden fazla hatta kullanıldığı yere göre binlerce kişi için de kullanılabilir. Allah, belli bir sayıya tahsis etmek isteseydi bunu beyan ederdi. Böyle bir beyan olmadığına göre bu lafız hem bir kişi, hem de daha fazlası için de kullanmıştır. Çünkü Allah'ın bizleri zor ve karmaşık bir durumla karşı karşıya bırakması, düşünülemez. “Kur'an her şey için bir açıklamadır”³⁰⁹ ayeti de buna delildir. Bundan dolayı bir tek sikanın naklîni kabul etmek sahihtir. Çünkü böyle bir sikanın Allah'ın ikabına çarptırılacağı korkusu ile günaha girmekten çekinir; bu da onun yalan nakilde bulunmasına engel olur.³¹⁰

Maruf olduğu üzere zahiri görüşleri ile öne çıkan İbn Hazm, ahad habere çok önem verir. Hatta ahad haberi, mütevatir haber gibi kat'î delil olarak görür. Kanaatimizce böyle bir görüşe sahip olmasının sebebi, kendisinin usul anlayışından kaynaklanmaktadır. Zira daha önce zikrettiğimiz üzere ona göre din kemale ermiş ve din ile ilgili ne hüküm varsa ayet ve sünnetle bize ulaşmıştır. Ayrıca kıyas, istihsan gibi re'y metotlarına göre hüküm çıkarmak da Allah'ın yasakladığı bir şeydir. Böylece elimizde naklî deliller olan ayet, sünnet ve icmâ'³¹¹ kalmaktadır. Diğer taraftan fikhî meselelerin çoğu sünnetin bir bölümünü teşkil eden ahad haberle bize ulaşmaktadır. Nakledilen haber için birden fazla ravinin rivayeti şart olmuş olsaydı; ahad haber terk edilir; sonuçta da dinde hüküm vermek zorlaşırdı. Bundan dolayı İbn

³⁰⁷ Tevbe, 9/122.

³⁰⁸ Şuara, 26/195.

³⁰⁹ Nahl, 16/89.

³¹⁰ İbn Hazm, en-Nübez, s. 31.

³¹¹ Daha önce zikrettiğimiz üzere İbn Hazm'ın görüşüne göre icmâ' da nakilden ibarettir.

Hazm, “Allah bizi zor ve müşkil duruma sokmak istemez” diyerek, ravi zincirinde tek kişi kalmış olan ahad haberin de zorunlu olarak bağlayıcı olduğunu belirtmektedir.³¹²

İbn Hazm’a göre adaletleri üzerinde ittifakın bulunduğu sika raviler vasıtasıyla Hz. Peygamber’den itibaren bize kadar hiç kopukluk olmadan ulaşan haber, kat’î bilgi (kesin bilgi) olup, Allah indinde hak olan ve hüküm bildiren bilgidir. Bu alanda ehil olmayan biri çıkıp bazı raviler hakkında itirazda bulunursa, onun itirazına itibar edilmez. Zira Allah, “Şüphesiz o Zikr’i biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz.”³¹³ buyurmaktadır. Bu ayete göre Allah, sikanın (ravilerin) aktardığı bütün haberlere uymamızı farz kılmıştır. İbn Hazm, Allah’ın kesin olarak koruma güvencesi var olduğu halde, Allah tarafından emredilmemiş olan batıl bir şeriata uymanın batıl bir yol olduğunu söyler.³¹⁴ Görüldüğü üzere ona göre ahad haber, muttasıl bir senet ve sika raviler ile bize ulaşan ve katilik ifade eden bir haberdır.

İbn Hazm’a göre Sünnetin Allah’ın koruması altında olduğundan emin olduğumuz halde, sünneti bize aktaran raviler hakkında böyle bir garanti söz konusu değildir. İbn Hazm, ravileri şahitlere benzetmiş ve Allah’ın şahitlerin tanıklığı hakkında da bir garanti vermediğini belirtilmiştir. Zira Allah, *şahitler her zaman doğru şahitlik ederler* diye bir söz söylememiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber, onların yalancı şahitlik yapabileceğine işaret etmiştir: “Ben kimin lehine bir müslümanın hakkını hüküm vermiş isem (iyi bilsin ki) bu hüküm ateşten bir parçadır.”³¹⁵ Hz. Peygamber, haklarında hüküm verdiği kişiler için güvenilir olanın şahitliğine ya da taraflardan birinin verdiği ifadenin diğeri üzerindeki üstünlüğünü nazar-ı itibara alarak hüküm vermiştir. Buna rağmen kesin olarak biliriz ki Hz. Peygamber, Allah’ın katından gelen ile hüküm vermiştir. İbn Hazm’a göre tıpkı bu şahitler gibi; raviler de onların güvenilir olduğu konusunda Allah tarafından garanti verilmediği halde bize naklettikleri haber onun koruması altındadır.³¹⁶

İbn Hazm şahitlerin güvenilirliği konusunda herhangi bir garanti olmadığı halde; adil şahitlerin yaptıkları tanıklık doğrultusunda hüküm vermek ile emr olunduğumuzu söyler. Bu söylemiyle şahitlerin iç dünyasında adil olmadığı halde

³¹² İbn Hazm, en-Nübez, s. 31.

³¹³ Hicr, 15/9.

³¹⁴ İbn Hazm, en-Nübez, s. 35.

³¹⁵ Buhari, Ahkâm, 29; Müslim, Akdiye, 5.

³¹⁶ İbn Hazm, en-Nübez, s. 35.

bizim zahiren adil bildiğimiz kişilerden söz etmektedir. Ona göre bu şahitlerin tanıklığı had cezası dahil her mahkemede delil olur. Şahitlerin yalan söylediklerini ve gafletini bildiğimizde, öldürmemiz helal olmayan bir kimseyi, onların şahitlikleriyle öldürmememiz ile emr olunduk. Aynı şekilde bir kimseye, herhangi bir mal haram olduğunu bildiğimiz halde, eğer o kişi bunu ispatlamak için şahit getirirse, onun lehine fetva vermeye de emr olunduk. Had cezaları da aynı şekildedir. Bu tür işler diyanette mevcuttur. Mesela düşmana fidye vermek haram olduğu halde gücümüz yetmediği için ona fidye verip Müslüman esirleri kurtarmak mecburiyetinde kalabiliriz.³¹⁷

İbn Hazm sika raviler zinciriyle gelen haberlerin kabul edilmesi gerektiğinin bir başka delilinden söz eder. Allah'a iman etmeye çağırmak üzere, Hz. Peygamberin çeşitli kabile ve krallıklara elçiler gönderdiği konusunda Mümin, kâfir tüm ümmetler hemfikirdir. Ayrıca Müslüman olan milletlere de dinlerini öğretmek ve Allah'ın hükümlerini uygulamak için valiler göndermiştir. O valilerin, gittikleri Müslüman toplumlarına namaz, oruç, zekât, hac, cihad, kurban, nikâh, alışveriş vb. ibadetleri; helal ve haramları ve daha birçok hükümleri öğretmiş oldukları konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Hz. peygamber, göndermiş olduğu bölge halkından, tek oldukları halde valilere itaat etmelerini gerekli görmüştür. O zaman Hz. Peygamber yaşamaktaydı ve onlardan uzaktaydı (gaib). İşte tek olduğu halde valiye itaat gerekli ise, aynı şekilde ahad habere itaatin gerekliliği hususunda da, Hz. Peygamber'in vefatından sonra kıyamete kadar devam etmesi gerekir.³¹⁸

Görüldüğü üzere İbn Hazm, sika ravileri, Hz. Peygamber'in yabancı topluluklara gönderdiği elçi ve emirlere benzetir. Hatta aralarında hiçbir farkın olmadığını belirtmektedir.³¹⁹ Hz. Peygamber hayatta iken nasıl İslamı ve hükümlerini öğretmek için Medine halkının dışındaki toplumlara elçiler göndermiş ise; aynı şekilde Hz. Peygamberin vefatından sonra sika raviler de elçiler olarak kıyamete dek, onu görmeyen toplumlara, islamı öğretmek için zorunlu olarak kabul edilmelidir.

İbn Hazm, ahad haberin delil olması konusunda *Zü'l-Yedeyn Hadisi*'ne³²⁰ dayanarak *Hz. Peygamber başka insanlara sormayınca/soruncaya kadar onu*

³¹⁷ İbn Hazm, en-Nübez, s. 35.

³¹⁸ İbn Hazm, en-Nübez, s. 32.

³¹⁹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 32.

³²⁰ Bu hadisin bu isimle bilinmesinin sebebi hadiste bahsi geçen Zü'l-Yedeyn lakaplı bir sahabiden kayanlanmasıdır. Rivayete göre kolları uzun olduğu için kendisine Zü'l-Yedeyn, denilmiştir.

tasdik etmemiştir şeklinde bir itirazla ahad haber de onun onayı olmadan kabul edilmemesi gerektiğini öne süren kimseye de cevap verir. İbn Hazm'a göre bu delil kabul edilmez. Zira Zü'l-Yedeyn, Hz. Peygamber'in bizzat fiilini kendisine sorarak yanılıp yanılmadığını öğrenmek istemiştir. Hz. Peygamber de gerçekten kendisinin mi; yoksa Zü'l-Yedeyn'in mi yanıldığını kesinleştirmek için orada hazır olan sahabeye sormuştur. Yoksa Hz. Peygamber, idareci olarak gönderdiği kişiyi kavminden birine sorarak onun doğru haber ulaştırıp ulaştırmadığını mı denetlemiştir? Bunda ihtilaf söz konusu değildir. Hz. Peygamber bazen güvendiği bir kişiyi bazen de iki kişiyi yabancı memleketlere gönderirdi. Hüccet onlarla birlikteydi. Dinde olan her şey de böyledir.³²¹

İbn Hazm, bir başka itirazdan bahsetmektedir. Eğer denilirse ki; *yabancı memleketlere gönderilen Ümera (Emirler)'nen bölge halkı, Hz. peygamber'e gelmekte ve Hz. Peygamber' Ümera ile ilgili bazı meselelerden haberdar edilmekteydi*. Bu itirazla yukarıda Zü'l-Yedeyn hadisine dayanarak edilen itiraz gibi bir kişinin verdiği haberin kabul edilmesi için Hz. Peygamber'in onayı gerektiğini ima edilmektedir. İbn Hazm, bu itiraza kısa bir şekilde, Hz. Peygamber'e gelen insanlar, gönderilen elçilerin haber verdikleri bütün hükümleri ona danışmamışlar. Dolayısıyla İbn Hazm, güvenilir bir insanın verdiği haber için Hz. Peygamberin onayı gerekmediğini ima etmekte ve bu itirazların geçersiz olduğunu ifade etmektedir.³²²

İbn Hazm'ın aksine ahad haberin kat'î delil ifade etmediğini; sadece onunla ameli vacip kıldığını söyleyen³²³ Gazalî, ahad haberle amel etmenin vacip olup olmadığının akılla anlaşılamayacağını; fakat sem'i delillerle bu sonuca varılabileceği görüşündedir. Sem'i delillerden biri, bu konudaki sahabe icmâ'idir. Sahabe pek çok meselede ahad haber ile amel etmiştir. Sem'i delillerden bir diğeri de yukarıda İbn Hazm'ın bahsettiği benzetmedir. Hz. Peygamber'in civar memleketlere hükümleri uygulamak için ümeralar(idareciler), kadılar, elçiler ve zekât memurları gönderdiği

H. Peygamber de bu lakapla seslenmiştir. Rivayet şu şekildedir: Rasûlullah, iki rek'at kıldırıp namazdan çıktı. Zu'l-yedeyn Ona: *Yâ Rasûlallah, namaz kıaldı mı, yoksa unuttun mu?* diye sordu. Rasûlullah oradakilere: *"Zü'l-Yedeyn doğru mu söyledi?"* diye sordu. Onlar: *Evet*, dediler. Bunun üzerine Rasûlullah ayağa kalktı ve iki rek'at daha namaz kıldırdı. Sonra tekbir alıp daha önceki sucûdu gibi yâhud biraz daha uzun (iki) secde yaptı. Detaylı bilgi için bkz. Buhari, Ezan, 69; Müslim, Mesâcid ve Mevziu's-Salat, 97; Ebû Dâvûd, Salat, 188, 189.

³²¹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 33.

³²² İbn Hazm, en-Nübez, s. 33.

³²³ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 1, s. 276.

tevatüren bilinmektedir. Onlar tek kişi olmakla birlikte zekâtları toplamak gibi şer'î hükümleri tebliğ etmekle ve uygulamakla görevliydi. Siyer alimlerinin ittifakıyla Hz. Peygamber, bu memleketlerin halklarının, gönderilen elçilerin sözlerini kabul etmelerini istiyordu. Hz. Peygamberin her bir elçi ile beraber tevatür sayısında sahabe göndermiş olduğunu farz etsek; hem bu kadar sayıda sahabe yoktu hem de onun yanında arkadaşı ve yardımcısı kalmazdı. Bu durumda Hz. Peygamber'in düşmanları karşısında zayıf kalacağını söyleyen Gazalî, o elçiler gibi sika ravilerin bize naklettiği ahad haberin de amel etme açısından vücutbiyyet bildirdiği görüşündedir.³²⁴

Serahsî ahad haberin dini meselelerde hüccet olmakla birlikte onunla ilme'l-yakîn (kat'î bilgi) sabit olmadığı görüşündedir. Bu görüşüyle Gazalî ile hemfikirdir. Serahsî, ahad haberi hiçbir şekilde kabul etmeyenleri eleştirdiği gibi; ahad haberin ilm-î yakîn ifade ettiği görüşünü benimseyenleri de eleştirir.³²⁵ Serahsî'nin Ehli Hadis'in bazı alimleri olarak tanıttığı bu ikinci görüşün delillerine baktığımızda genel olarak İbn Hazm'ın görüşünü yansıtmaktadır.³²⁶

Serahsî'nin zikrettiği ve lafızca yaklaşımıyla İbn Hazm'ın görüşüne benzettiğimiz söz konusu görüşün delilleri şu şekildedir: Yemen'e gönderildiğinde Hz. Peygamber, Muâz b. Cebel'e, *Allah, onlara mallarındaki zekâtının farz kıldığını bildirmiştir*, buyurmaktadır. Bu durumda bu farz, Yemen halkına, Muâz b. Cebel aracılığıyla; dolayısıyla ahad haberlerle ulaşmasına rağmen Hz. Peygamber, söz konusu yükümlülüğün onlara Allah'ın bildirdiğini söylemektedir. Onlara göre Hz. Peygamber'in Allahın bildirilmesi sözünden, maksat, ahad haberlerdir. Eğer ahad haberi duyan kişiler için ilim gerektirmeseydi; bu 'bildirme' (tebliğ) olmayacaktı.³²⁷

Bu görüş sahiplerin diğer bir delilleri de şu şekildedir: Amel, ahad haber ile vacip olmaktadır. Amelin ancak ilimle vacib olduğu da bilinmektedir. Zira Allah, *"Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme."*³²⁸ buyurmaktadır. Onlara göre bu şekildeki bir çıkarım da ahad haberin *mucib li'l ilm* olduğunu göstermektedir.³²⁹ Onların diğer bir delilleri de şu ayettir: *"Eğer bir fasık size bir haber getirirse onun*

³²⁴ Gazalî, el-Mustasfâ, Cilt: 1, ss. 276-282.

³²⁵ Birinci görüşün konunun uzamaması için değinemeyeceğiz.

³²⁶ Serahsî, Usul, Cilt: 1, ss. 321-329.

³²⁷ Serahsî, Usul, Cilt: 1, s. 329.

³²⁸ İsra, 16/37.

³²⁹ Serahsî, Usul, Cilt: 1, s. 329.

*doğruluğunu araştırın. Yoksa bilmeden bir topluluğa kötülük edersiniz de sonra yaptığınıza pişman olursunuz.*³³⁰ Bu ayetin beyanına göre ilim, fasıkın haberi ile değil; ancak adilin haberi ile olmaktadır. Dolayısıyla bu ayet aynı zamanda haber taşıyan adilin rivayetini kabul etmek gerektiğini de ifade eder.³³¹ Onlara göre kabir azabı, münker-nekir ve rü'yetullah gibi haberler, amel gerektirmediği halde sadece ilim ifade eden ahad haberlerle sabittir. Bunlar da ahad haberin *mucib li'l-ilim* (kesin bilgi) olduğunu göstermektedir.³³² Görüldüğü gibi Serahsî'nin zikrettiği görüş sahipleri, İbn Hazm gibi ahad haberin yakîn bilgi, yani kat'î bilgi ifade ettiği görüşünde ve bunu, yukarıdaki delillerle ispatlamaya çalışmaktadırlar.

Yukarıdaki görüşün delillerini tek tek sıralayan Serahsî ise bu delilleri çürütmeye çalışır. Ona göre söz konusu görüşü benimseyenler, ilmin mertebeleri arasında herhangi bir fark gözetmeden hepsine ilim deyip geçiştirmişlerdir. Hâlbuki ilmin, *sükûn-i nefis*³³³, *tume'ninetü'l-kalb* ve *ilme'l-yakîn* gibi mertebeleri olup aralarında farklar mevcuttur. Meşhur hadis bile ilme'l-yakîn ifade etmediği halde ahad habere nasıl ilme'l-yakîn ifade eder, denilebilir. Zira masum olmayan kimsenin haberinde her zaman yalan ihtimali mevcuttur. Bu şüpheden dolayı yakın ifade etmez. Ancak ahad haberde, bazı sebeplerle doğruluk tarafının daha ağır basmasından dolayı tercih edilmesi ile *tume'ninetü'l-kalb* sabit olur. Serahsî, *tume'ninetü'l-kalbin*, zahirine bakılmakla anlaşılan bir ilim türü olduğunu söyleyerek yukarıda Muâz b. Cebel'e söylenen hadisin de bu şekilde bir haber olduğunu ifade eder. Ona göre karışıklık anından kibleyi tespit etme de bir kişinin haber vermesi caiz oluyorsa bu tür rivayetlerle amel etmek de caizdir.³³⁴

Kabir azabı, münker-nekir ve rü'yetullah gibi haberler ise Serahsî'ye göre bazısı meşhur bazısı da ahad haberdur. Bu haberler, kalbin inanmasını gerekli kılar. Çünkü kalbin inanması ile amel etme aynı minvaldedir. Diğer bir ifadeyle nasıl ki yakîn ilim ifade etmeyen rivayetler ile amel ediliyorsa aynı şekilde kalbin inanmasını da gerekli kılar. Zira bunlar ilmin zaruriyatından değildir. Diğer taraftan ilm-i yakın olduğu halde inanmayanlar mevcuttur. “Kendilerine kitap verdiklerimiz onu

³³⁰ Hucurat, 49/6.

³³¹ Serahsî, Usul, Cilt: 1, s. 329.

³³² Serahsî, Usul, Cilt: 1, ss. 321-329.

³³³ Serahsî, *sukun-i nefis*, *tume'ninetü'l-kalb* kavramlarını aynı anlamda kullanmaktadır.

³³⁴ Serahsî, Usul, Cilt: 1, s. 329.

(Peygamberi) oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar.”³³⁵ ve “Kendileri de bunların hak olduklarını kesin olarak bildikleri hâlde, sırf zalimliklerinden ve büyüklük taslamalarından ötürü onları inkâr ettiler.”³³⁶ ayetlerinde olduğu gibi müşriklerde ilme'l-yakîn hasıl olduğu halde inanmadıklarını göstermektedir.³³⁷ Görüldüğü üzere burada Serahsî'nin inanç ile ilme'l-yakîn ayırdığını görmekteyiz. Ona göre kalbin inanması için söz konusu rivayetlerin mutlaka yakîn ilim ifade etmesine gerek yoktur.

Netice itibarıyla Serahsî ve Gazalî'nin aksine İbn Hazm, ahad haberin kat'î delil olduğu görüşündedir. Ona göre tıpkı Kur'an gibi ahad haber de Allah'ın koruması altındadır. Ravilerin iç dünyasını bilmediğimiz için zahiren adil ve zabt sıfatlarına sahip olan ravinin rivayeti kat'îdir. Dolayısıyla bir meselede ahad haber mevcutsa, ona göre hüküm verilmelidir. İbn Hazm'ın, ahad haberin kat'î olduğunu ifade etmesi şaşırtıcı olarak görülmüş ve çokça eleştirilmiştir. Ancak şunu ifade etmeliyiz ki onun ahad habere kat'îlik vasfını vermesinin sebebi, onun zahirî usul görüşünden kaynaklanmaktadır. Çünkü ona göre dinde hiçbir hüküm zanla olamaz. Yani dinde meydana gelen her şey kat'î olmalıdır. Zira Allah “Şüphesiz zan, hakikat namına hiçbir şey ifade etmez.”³³⁸ buyurmaktadır.³³⁹ Kısaca İbn Hazm, zanna müteallik olan her şeye karşıdır. Dinde ne varsa kat'î delille sabittir. İşte tam da bu anlayışından dolayı İbn Hazm'ın ahad haber'in zann-ı galib olarak nitelenmesine karşıdır.

2.2.2. Bağlayıcılık Bakımından Sünnetin Çeşitleri

İbn Hazm, *el-İhkam* adlı eserinde sünneti bağlayıcılık bakımından *kavli*, *fiilî* ve *takriri* olarak üç kısma ayırır.³⁴⁰ Ona göre Hz. Peygamber'in *kavli* olarak

³³⁵ Bakara, 2/146.

³³⁶ Neml, 27/14.

³³⁷ Serahsî, Usul, Cilt: 1, s. 329.

³³⁸ Necm, 53/28.

³³⁹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 55.

³⁴⁰ Burada İbn Hazm, açık bir şekilde sünneti üç kısma ayırdığı halde Mehmet Özşenel, onun sünneti temelde kavli ve fiilî olarak ikiye ayırdığını ifade etmektedir. Herhalde Özşenel, İbn Hazm'ın “mubah” olarak zikrettiği takrirlerini sünnetten saymadığını düşünmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Özşenel, İbn Hazm'ın Gözüyle Sünnet, s. 119.

buyurduğu emirler ve nehiyler yapılması farziyyet ifade ederken; *fiilleri nedb*;³⁴¹ *takrirleri* ise mubahlık³⁴² ifade eder.³⁴³

2.2.2.1. Hz. Peygamber'in Emir ve Nehiyleri (Kavlî Sünnet)

Allah ile Rasûlünün emirleri arasında bağlayıcılık bakımından bir fark koymayan İbn Hazm'a göre Allah ve resulünün bütün emirleri farz, bütün nehiyleri de haramdır. Herhangi bir kimsenin bunlardan birine mendub veya mekruh demesi helal değildir. Ancak bunu iddia eden kimsenin bu sözünü açık nass veya icmâ' ile delillendirmesi gerekir. İbn Hazm, bu görüşünü desteklemek için "*Artık onun emrine muhalefet edenler, başlarına bir belânın gelmesinden veya elem dolu bir azaba uğramaktan sakınsınlar.*"³⁴⁴ ve "*Peygamber size ne verdiğyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin*"³⁴⁵ ayetlerini delil getirir.³⁴⁶

Ayrıca İbn Hazm zorunlu olup olmaması açısından hükümleri ele alır. Ona göre, haram ve farz ifade eden nasslar, kaçınmayı veya yerine getirmeyi zorunlu kılarken, mendub ve mekruh ifade eden nasslar, uygulama konusunda kişiyi serbest bırakmaktadır.³⁴⁷ Aynı şekilde mendub ve mekruh olan bir hüküm hakkında hiçbir kimse farz veya haram diye hüküm koyamaz. Allah bizi kendine ve resulüne itaat etmeyi farz kılmıştır. Bir emrin mendub ve nehyin de mekruh olduğunu iddia etmek, üzerimize farz veya yasak olan bir emre uymakla yükümlü olmadığımızı iddia

³⁴¹ Mendup: Fıkıh usulü terimi olarak mendup şer'an yapılması kesin ve bağlayıcı olmaksızın istenen ve terkedilmesi dinî açıdan kınanmayan işleri ifade eder. Detaylı bilgi için bkz. Ferhat Koca, "Mendup", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Cilt: 29, 2004, s. 128.

³⁴² Mubah: Fıkıh usulü terimi olarak "şâriin mükellefi yapıp yapmamakta serbest bıraktığı fiil" mânasına gelir. Detaylı bilgi için bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, "Mubah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Cilt: 30, 2005, s. 341.

³⁴³ İbn Hazm, el-İhkam, Cilt: 2, s. 178.

³⁴⁴ Nur, 24/63.

³⁴⁵ Haşr, 59/7.

³⁴⁶ İbn Hazm, en-Nübez, s. 46.

³⁴⁷ İbn Hazm, mubahı üç kısma ayırır: 1) Mendub: Yapılması ile sevap kazanılır; terk edildiğinde ne günah ne de sevap kazanılır. 2) Mekruh: terk edildiğinde sevap kazanılır; yapıldığında ise ne günah ne de sevap kazanılır. 3) Mubah-ı Mutlak: Yapıldığında veya terk edildiğinde ne sevap ne de günah kazanılır. İbn Hazm, en-Nübez, s. 46. İbrahim Aydın, bu paragrafı hatalı çevirmiştir. Arapça metin şu şekildedir: *وَالْإِبَاحَةُ تَنْقَسِمُ اِسْمًا ثَلَاثَةً نَدْبٌ يُؤْجَرُ عَلَى فَعْلِهِ وَلَا يُعْصَى بِتَرْكِهِ وَلَا يُؤْجَرُ وَكَرَاهِيَةٌ يُؤْجَرُ عَلَى تَرْكِهَا وَلَا يُعْصَى بِفِعْلِهَا وَلَا يُؤْجَرُ وَمُبَاحٌ مُطْلَقٌ لَا يُؤْجَرُ عَلَى فَعْلِهِ وَلَا عَلَى تَرْكِهِ وَلَا يُعْصَى بِفِعْلِهِ وَلَا بِتَرْكِهِ* Aydın'ın tercümesi ise şu şekildedir: Mubah üç bölümde değerlendirilir: a) Yapılmasıyla sevap kazanılan; b) sevap kazanılmayan c) terki sebep olmayan. Mekruh ise aynı şekilde üç kısımdır: a) Terkiyle sevap kazanılan. b) Yapılması isyana sebep olmayan. c) Sevap verilmeyen. Mubah kesin olarak ne yapılmasıyla sevap, ne terkiyle günah kazanılmayan fiildir. Detaylı bilgi için bkz. İbn Hazm, Usûl-i Din, s. 46.

etmektir. Bu da Allah'a muhalefettir.³⁴⁸ Görüldüğü üzere İbn Hazm, Allah ve Resulü tarafından emir olarak ifade edilen her sözün, farziyyet; nehiylerin de haramlık bildirdiği görüşündedir. Emrin farziyyet dışında mendub; nehiylerin de haramlık dışında mekruhluk ifade ettiğini iddia etmek için başka bir delilin bulunması gerekir.

2.2.2.2. Hz. Peygamber'in Fiilleri (Fiilî Sünnet)

İbn Hazm'a göre Hz. Peygamber'in fiilleri (fiilî sünnet), emirlerinin aksine nedb ifade eder. Ancak onun fiilleri, bir emrin beyanı veya bir hükmün neticesi ile meydana gelmişse o halde vücubiyyet bildirir. Bu şekildeki vücubiyyet, fiillinden dolayı değil de bilakis o fiil hakkında daha önce buyrulmuş olan bir emir sebebiyledir. Örneğin, Hz. Peygamber, *"Kuşkusuz kanlarınız, mallarınız, ırzlarınız başkalarına haramdır"*³⁴⁹ hadisinde ihtiva ettiği emir ile kan dökmeyi, insanların mallarını gasp etmeyi ve ırzına saldırmayı haram kılmıştır. Bu şekilde vücubiyyet bildiren emirden sonra Hz. Peygamber'in kan döktüğüne ve bazı insanların malını ve namusunu mubah gördüğüne şahit olunabilir. Ancak biliriz ki bu fiiller, başka bir farzın uygulamasıdır. Mesela bu fiilleri had cezaları gibi uygulamaların neticesinde meydana gelmiştir. Eğer Hz. Peygamber'in herhangi bir fiilî, başka bir emir olmadan tahrimden sonra olmuşsa, o fiilîn haramlıktan çıkıp mubah olduğunu gösterir.³⁵⁰

Fiilî Sünnetin nedb ifade ettiği görüşünü savunan İbn Hazm bu iddiasını bir kaç delille desteklemektedir. Bunlardan birisi Hz. Peygamber'in *"Ümmetime meşakkat vermem endişesi olmayaydı, kendilerine her namaz kılarken misvak kullanmalarını emrederdim."*³⁵¹ hadisidir. Bilindiği üzere Hz. Peygamber dişlerini çok misvaklardı. Buna rağmen Hz. Peygamber misvak kullanmayı emretmemiştir. Eğer emretmiş olsaydı ümmet üzerine vacib olurdu; bu da onlara meşakkat verecekti. Dolayısıyla emretmediği için onun bu fiilî vücubiyyet ifade etmez.³⁵²

³⁴⁸ İbn Hazm, en-Nübez, s. 46.

³⁴⁹ Buhârî, İlim, 9.

³⁵⁰ İbn Hazm, en-Nübez, s. 47.

³⁵¹ Buhari, Cuma, 8.

³⁵² İbn Hazm, en-Nübez, s. 48.

Bir başka delili ise şu hadistir:

*Rasûlullah cemaate hitab ederek, şöyle buyurdu: "Allah size hacı farz kıldı." Bir adam kalkarak: "Her sene mi?" diye sordu. Rasûlullah (s.a.v) sustu. Adam sorusunu üçüncü defa tekrar edince Rasûlullah şöyle buyurdu: "Eğer evet deseydim her sene hac yapmanız farz olurdu, her yıl için farz olsaydı siz de bunu yapamazdınız. Söylediğim gibi bırakın çünkü sizden öncekiler Peygamberlerine çok soru sordukları ve onlar üzerinde de ayrılığa düştükleri yüzünden helak olup gitmişlerdir. Size bir şeyi emrettiğimde gücünüz yettiği nispetle onu yapınız. Yasakladığım şeyden de mutlaka kaçınız."*³⁵³

İbn Hazm bu hadise dayanarak Allah ve Hz. Peygamber tarafından belirlenmiş konularda hiç kimsenin yeni bir hüküm koyamayacağını söyler. Ayrıca burada kıyasın da yasaklandığına dair bir uyarı olduğunu belirtir.³⁵⁴ Zira soruyu soran kişi hac ibadetini beş vakit namaza ve her yıl tutulması farz olan oruca kıyas etmiştir. Bundan dolayı Hz. Peygamber, sahabinin vardığı bu neticeye karşı çıkarak hükmü belirlenmemiş bir konuda kıyas yapmanın yanlış olduğunu ve Allah'ın sorular ile itiraz etmeyi yasakladığını belirtmiştir.³⁵⁵ İbn Hazm, bu hadisin şuna delalet ettiğini söyler: "Hakkında herhangi bir şey söylenmemiş (meskût-u anı)³⁵⁶ bir meselede kimse yeni bir hüküm koyamaz."³⁵⁷

İbn Hazm zikredilen bu iki hadisi ile *teklifi hükmün* kısımları açısından inceler. Ona göre bu iki hadis, 'farz'ın eda edilmesinin vacib olması için ve bu 'farz'a mendub diyenlerin iddiasının iptali için sahih bir delildir. Bu iki habere göre mükellef kişi, gücünün yettiği kadar emr olunduğu şeyi yapmalı ve nehye dildiği şeyden de kaçınmalıdır. Hakkında emir ve nehiy olmayan şeyler ise affedilmiştir.

³⁵³ Nesâî, Menasikü'l-Hac, 1

³⁵⁴ İbn Hazm'ın bu rivayetin kıyasa karşı bir uyarı olduğu görüşüne Kevserî'ye göre buradaki durumun kıyasla hiçbir munasabeti yoktur. Ona göre burada soruyu soran kişi bunu sadece tekrar gerektirmeyen mutlak emir ile diğerleri arasındaki farkı ayırt edemediği için sormuştur. Zaten arada ortak bir nokta yokken kıyas nasıl mümkün olabilir? Burada emir sadece malî bedenî (hac) hakkında iken ister yapma ile (mesela namaz) ister terk etme ile (oruç) alakalı olsun sadece bedenî olan ibadetler ile sadece malî ibadetler ve hem bedenî hem de malî olan ibadetler arasında ortak bir nokta yoktur. Kıyasçılar arasında kıyas edilen şeyin ma'kulu-mana (illeti, gerekçesi kavranabilen) olmasını gerektirmesinden dolayı ibadetler alanında geçerli olmadığını söyleyen kişiler az değildir. Detaylı bilgi için bkz. İbn Hazm, en-Nübez, s. 48, 2. dipnot.

³⁵⁵ Çok soru sormanın yasaklandığını ifade eden Kevserî, İbn Hazm'ın ifade ettiği gibi sorunun kendisinin olmadığını söyler. İbn Hazm, en-Nübez, s. 48, 3. dipnot.

³⁵⁶ İbn Hazm, Hz. Peygamber'in fiili için *hakkında söylenmemiş bir mesele* sözü ile daha önce söylediği ile çeliştiğini görülmektedir. Zira en-Nübez'in bir başka yerinde dinde hakkında hüküm bulunmayan bir mesele olmadığını; dinin kemale erdiğini ve bunun neticesinde ancak Allah ve elçisinin koydukları hükümlerin geçerli olduğunu söylemişti. Detaylı bilgi için bkz. İbn Hazm, en-Nübez, s. 71.

³⁵⁷ İbn Hazm, en-Nübez, s. 48.

Böylece kesin bir şekilde biliriz ki; hakkında emir ve nehiy olmaksızın, Hz. Peygamberden sadır olan fiiller, ne farz ne de haramdır. Yani onun fiilleri, emir ve nehiyden hariç olup mükellef için sadece mendubtur.³⁵⁸

İbn Hazm'ın bir diğer delili de şu ayettir: *“Ey iman edenler! Size açıklandığı takdirde, sizi üzecek olan şeylere dair soru sormayın. Eğer Kur'an indirilirken bunlara dair soru sorarsanız size açıklanır. (Hâlbuki) Allah onları bağışlamıştır. Allah, çok bağışlayandır, halîmdir (hemen cezalandırmaz, mühlet verir).”*³⁵⁹ Bu ayete göre İbn Hazm hakkında vahiy nazil olmayan her şeyin affedilmiş olduğunu ve Hz. Peygamber'in fiillerinin Kur'an'ın vacip kıldığından dışında olduğunu söyler. Ona göre Hz. Peygamberin fiilleri de ayette ifade edilen 'affedilmiş' fiiller arasındadır.³⁶⁰

İbn Hazm'ın Hz. Peygamber'in fiilleri konusundaki görüşü, lafızcılığı ve zahiriliği ile uyumludur. O, sadece hakkında söz söylenmiş bir emir olduğu zaman vucub ifade edeceği görüşündedir. Ona göre fiiller tek başına sözle söylenen bir emir olmadığına göre sadece nedb ifade eder. Bu konudaki bir diğer delili bunu açık bir şekilde gösterir. *“Artık onun emrine muhalefet edenler, başlarına bir belânın gelmesinden veya elem dolu bir azaba uğramaktan sakınsınlar.”*³⁶¹ İbn Hazm'a göre bu ayette söz konusu cezayı (vaid) hak edenler, sözle söylenmiş olan emre muhalif davrananlardır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in fiilleri, emrin kapsamı içinde olmadığına göre bu ceza Hz. Peygamber fiillerine uymayanlar için değildir.³⁶²

İbn Hazm'ın, bir başka delili, *“Andolsun, Allah'ın Resûlünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır.”*³⁶³ ayetidir. Ona göre Allah, bu ayette onun fiillerini, örnek almamızı buyurmuştur.³⁶⁴ Bu söylemiyle İbn Hazm, örnek olanın vücubiyyet bildirmediğini ima etmektedir.

İbn Hazm, bu konuda kendisine yapılan bir itiraza cevap verir. İtiraza göre *“Artık onun emrine muhalefet edenler, başlarına bir belânın gelmesinden veya elem dolu bir azaba uğramaktan sakınsınlar.”*³⁶⁵ ayetindeki Hz. Peygamber'in emrinin

³⁵⁸ İbn Hazm, en-Nübez, s. 49.

³⁵⁹ Maide, 5/101.

³⁶⁰ İbn Hazm, en-Nübez, s. 50.

³⁶¹ Nur, 24/63.

³⁶² İbn Hazm, en-Nübez, s. 50.

³⁶³ Ahzab, 33/21.

³⁶⁴ İbn Hazm, en-Nübez, s. 50.

³⁶⁵ Nur, 24/63.

kapsamına fiilleri de girmelidir. Yani *onun emrine aykırı davrananlar* derken, aynı şekilde *onun fiiline aykırı davrananlar* da kast edilmiştir. Zira buradaki ‘emir’ anlam olarak *durumu* (hal) da ifade eder. İbn Hazm ise buradaki emrin zannedildiği üzere *durum* anlamında olmadığını söyler. Ona göre bu şekilde zannedilmesi caiz değildir. Zira Allah’ın bize kolaylaştırmak amacıyla hakkında vahiy göndermediği ve Hz. Peygamber’in sessiz kaldığı her şey fazilettir ve nesh edilmezler. İbn Hazm’a göre bununla birlikte bu ayet, “(Ey inananlar!) Peygamberin (sizi) çağırmasını aranızda birbirinizi çağırmanız gibi tutmayın. İçinizden birbirini siper ederek sıvışıp gidenleri Allah gerçekten bilir...”³⁶⁶ cümlesinden hemen sonra gelmiştir. Böylelikle bahsi geçen emrin, sadece sözle ifade edilen ‘emir’den ibaret olduğu görülmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber’in fiilleri bizzat kendisi üzerinde bile farz değildir. Çünkü fiillerde asıl olan, farz olmamasıdır. Konuyu bu şekilde ifade eden İbn Hazm, fiilî sünnetin, *kavli emir* olmaksızın farziyyet bildirmesinin imkânsız olduğu görüşündedir.³⁶⁷

Fiilî sünnetin vucub ifade ettiğini savunanların bir diğer delili de “Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin.”³⁶⁸ ayetidir. İbn Hazm, bu ayetin de delil olmadığını savunarak *getirme* (ityan) eyleminin, Arap dilinde *verme* anlamı olduğunu ve *verme* eyleminin *filler* için kullanılmadığını; ancak emirler ve yasaklar için kullanıldığını söyler. Aynı şekilde ayetin son cümlesi olan “...size ne yasakladıysa ondan da vazgeçin.” emri bunu desteklediğini ifade eder.³⁶⁹

İbn Hazm, Hz. Peygamber’in fiillerinin vucubiyetinin aklen de mümkün olmadığını söyler. Ona göre Hz. Peygamber’in fiilleri vacib olsaydı; bu güç yetiremeyeceğimiz bir teklif olurdu. Çünkü bizlerin onun yürümesini, yemesini, içmesini, oturmasını vb. taklit etmemiz imkânsızdır. Bu iddia icmâ’ ile batıl olduğu gibi Hz. Peygamber’e itaat etmekle de zıt düşen bir durumdur. Ona hakiki bir şekilde itaat etmek, onun üzerimize mubah kıldığı ve farz kılmadığı şeyleri, farz yapmamakla olur. Onun terk ettiğini terk etmek mümkündür. Bu bizim için olduğu gibi onun için de faziletlidir. Başka bir ziyadeli yoktur.³⁷⁰

³⁶⁶ Nur, 24/63.

³⁶⁷ İbn Hazm, en-Nübez, s. 50.

³⁶⁸ Haşr, 59/7.

³⁶⁹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 51.

³⁷⁰ İbn Hazm, en-Nübez, s. 51.

Yukarıda İbn Hazm kendi iddiası için, Ahzab Süresi 21. Ayetini (And olsun ki, Resûlullah, sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikredenler için güzel bir örnektir.) delil getirdiğini söylemiştik. Bu ayete benzer bir başka ayet ise şu şekildedir: “*Andolsun, onlarda (İbrahim ve beraberindekilerde) sizin için, Allah'ı ve ahiret gününü arzu edenler için güzel bir örnek vardır. Kim yüz çevirirse bilsin ki, Allah her bakımdan sınırsız zengindir, övülmeye lâyıktır.*”³⁷¹ Fiilî sünnetin vücubiyet ifade ettiğini iddia edenler, bu ayete göre Hz. Peygamber'in örnekliğinden yüz çevirenler hakkında *vaîd* ve *tehdit* olduğunu söyleyerek onu örnek almayı vücubiyet gerektirdiğini söylerler.³⁷²

İbn Hazm, onların te'vil ettiği anlama karşı çıkarak “*Allah'ı ve ahiret gününü arzu edenler için*” cümlesinin asla *vaid* ve *tehdit* içermediği görüşündedir. Ona göre ayet bu vasıfları taşıyan müminleri kastetmektedir. İbn Hazm'ın bu söyleminden anlaşıldığına göre ayetin anlamı, *Hiz. Peygamber, müminler için güzel bir örnektir* şeklindedir. Ona göre iddia edildiği gibi *vaid* ve *tehdit* olsaydı, ayet; “*...kim Allah ve ahiret gününü arzu ederse...*” biçiminde gelirdi. Buna göre ayetin anlamı, “*kim Allah ve ahiret gününü arzu ederse Hiz. Peygamber, güzel bir örnektir; kim yüz çevirirse Allah, zengindir, hamde lâyık olandır.*” şeklinde olur. O zaman, onun fiilleri vücubiyet ifade ederdi. Ancak ayette geçtiği şekliyle “*...Allah'ı ve ahiret gününü arzu edenler için...*” şeklinde gelmiştir. Böylece açık bir şekilde anlaşıldı ki, bu vasfı taşıyan Müslümanlardır.³⁷³

İbn Hazm'a göre söz konusu ayet, sadece Müslümanlara Hz. Peygamber'i örnek almayı mendub saymıştır. Zira Allah'ı ve ahiret gününü arzu edenler, ancak Müslümanlardır. Dolayısıyla kâfirler için Allah ve ahireti ummak gibi bir şey söz konusu olmadığı için; Allah onlara Hz. Peygamberi örnek almayı ne mendub görmüş ne de yasaklamıştır. Böylece kâfirlere özel olan *vaîd*, Allah'ı ve Ahireti arzu eden Müslümanlar için değildir. Hatta bundan dolayı İbn Hazm, ayetin ikinci cümlesi olan “*...Kim yüz çevirirse şüphesiz Allah, zengindir, hamde lâyık olandır.*” bölümünün tamamen ayrı bir konudan bahsettiğini; hükmü yalnız kendini ilgilendirdiğini; öncesiyle bir alakası olmadığını söyler.³⁷⁴

³⁷¹ Mumtehine, 60/6.

³⁷² İbn Hazm, en-Nübez, s. 51.

³⁷³ İbn Hazm, en-Nübez, s. 51.

³⁷⁴ İbn Hazm, en-Nübez, s. 52.

Ayrıca İbn Hazm'a göre Hz. Peygamber'in fiilleri, emirleri gibi vücubiyet ifade etseydi, "*Andolsun, Allah'ın Resûlünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır.*"³⁷⁵ ayetindeki *güzel bir örnek* ifadesi anlamsızlaşacaktı. Zira güzel örnek olacak bir şeyi kalmayacaktı. Ayetin manası ve ifadesi iptal olmuş olacak ki; bu da uygun değildir. Ona göre "...Kim yüz çevirirse şüphesiz Allah, zengindir." sözünün ayetin zahirine göre "*yüz çevirenler*" olarak alınır ve bir kimse bilerek Hz. Peygamber'in kendisi için örnek olamayacağını ve örnek olacak bir şey olmadığını söylese o kişi doğrudan kâfir olur. Buna göre yüz çeviren kimse budur. Ancak bu ayet onu bırakmayı istemeyerek tembellikten dolayı terk eden kişi için değildir.³⁷⁶

Hz. Peygamber'in fiilinin vücubiyet bildirdiğini iddia edenlerin çelişkiye düştüklerini söyleyen İbn Hazm'a göre onlar çok basit meselelerde, bu iddialarını savundukları halde diğer taraftan Hz. Peygamber'in sayısızca fiillerini ise terk ettiler. Onlar, bir yandan bu fiillerinin farz olmadığı konusunda icmâ' olduğunu söylerler; bir yandan da fiillerinin vücubiyet bildirdiğini söylerler. Bu açık bir çelişki olduğu gibi iddiaların da delilsizliğine işaretir. İbn Hazm "*Eğer doğru söylüyorsanız siz kesin delilinizi getirin.*" ayetini söyleyerek muhaliflerine meydan okur.³⁷⁷

Netice itibarıyla İbn Hazm, Hz. Peygamber'in fiilleri arasında bir ayrım yapmaktadır. Ona göre kavli sünnet olarak emir ile belirtilmiş olan fiiller, vücubiyet ifade ederken; başka bir delil olmadan ve emir ile belirtilmemiş olan fiiller ise vücubiyet ifade etmeyip sadece mendubtur. Yaptırım sahibi kılan bizzat fiil kendisi değil, Hz. Peygamber'in emirlerdir.³⁷⁸

Serahsî'ye göre Hz. Peygamberin bir kasıta mukarin, yani bir amaca yönelik fiilleri, teşri değeri bakımından dört kısımdır: Mubah, müstehab, vacib ve farz. Serahsî'nin naklettiği üzere Hanefilerden Ebû'l-Hasen el-Kerhi'ye (ö. 340) göre, "Eğer Hz. Peygamber'in fiilinin sıfatı, vacib mi, mendub mu, mubah mı olduğu bilinirse bu sıfatla birlikte o fiile ittiba gerekir. Eğer sıfatı bilinmezse mubahlık sıfatı sabit olur ve ittiba ancak delilin kaim olmasıyla gerçekleşir". Kerhi'ye göre Hz. Peygamberin fiilî zahiri, bizi bağlayıcı olduğuna dair bir delil olmadıkça ittiba

³⁷⁵ Ahzab, 33/21.

³⁷⁶ İbn Hazm, en-Nübez, s. 52.

³⁷⁷ İbn Hazm, en-Nübez, s. 53.

³⁷⁸ İbn Hazm, en-Nübez, s. 51.

etmemizi gerektirmez. Cessas da hocası Kerhi'nin görüşünü benimsemekle beraber, fiilî Peygambere has olduğuna dair bir delil yoksa sıfatı bilinmese de ittiba etmenin sabit olduğu kanaatindedir. Serahsî'ye göre doğru olan görüş budur.³⁷⁹ Görüldüğü üzere İbn Hazm gibi, Serahsî de mutlak anlamda fiilî sünnetin vücbiyyet bildirmediği; aksine ibaha ifade ettiği görüşündedir.

Serahsî de İbn Hazm gibi, *“Andolsun, Allah'ın Resûlünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır.”*³⁸⁰ ayetini delil getirerek Hz. Peygamber'i örnek almanın caiz olduğunu söyler.³⁸¹ Bu ayetle ilgili Serahsî'nin de İbn Hazm gibi lafızcı bir yöntem ile yaklaştığını görmekteyiz. Ona göre Hz. Peygamber'in fiilleri vücb ifade etseydi kelam *“لكم (sizin için)”* değil de *“عليكم (yapmanız gerekir)”* şeklinde olurdu.³⁸² Bu meselede Cassas ile aynı fikirde olan Serahsî'nin ayetle ilgili bu yorumları, İsmail Hakkı Ünal'ın kanaatine göre Hz. Peygamberin her fiilîne uymayı vacib sayan aşırı görüşe bir reaksiyondur.³⁸³

Fiilî sünnetin vücbiyyet ifade etmediği konusunda İbn Hazm ile hemfikir olan Serahsî bu hususu hadislerle delillendirir. Bir namaz sırasında terliklerini çıkartan Hz. Peygamberin arkasında saf tutan insanlar da aynı şekilde terliklerini çıkardılar. Namazdan sonra Hz. Peygamber, niçin böyle yaptıklarını sorduğunda, *“siz çıkarttığınız için çıkardık”* demişlerdir. Hâlbuki Hz. Peygamber terliğinde pislik olduğu için çıkarttığını söyleyerek davranışının sebebini açıklamıştır.³⁸⁴ Serahsî'ye göre Hz. Peygamber'in fiilî mutlak itaati mucib olsaydı, *“niçin çıkardınız?”* sorusunun anlamı olmazdı.³⁸⁵

Görüldüğü gibi Serahsî ve İbn Hazm fiilî sünnetin vücbiyyet ifade etmediği konusunda hemfikirdir. Ancak getirdikleri delillerine baktığımızda onların bu

³⁷⁹ Serahsî, Usul, Cilt: 2, ss. 86-87; İsmail Hakkı Ünal, “Hanefi Usulcülere göre Hz. Peygamber'in fiilleri” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 37, 1997, (Hanefi), ss. 191-192.

³⁸⁰ Ahzab, 33/21.

³⁸¹ Serahsî, Usul, Cilt: 2, s. 88.

³⁸² Serahsî, Usul, Cilt: 2, s. 88; Ünal, Hanefi, ss. 193-194.

³⁸³ Ünal, Hanefi, s. 194.

³⁸⁴ Hadisin tamamı şu şekildedir: Hz. Peygamber ashabına namaz kıldırırken ayakkabılarını çıkarıverdi ve sol tarafına koydu. Bunu gören cemaat de ayakkabılarını çıkardılar. Hz. Peygamber namazı bitirince: “Ayakkabılarınızı niçin çıkardınız?” diye sordu, (Onlar da:) Senin çıkardığım gördük de (onun için) çıkardık, dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber; “Bana Cebrail gelip papuçlarımda pislik olduğunu haber verdi.” dedi (ve sözlerine devam ederek:) “Sizden bir kimse mescide geldiği zaman, baksın, ayakkabılarımda pislik varsa silsin ve onlarla namaz kılsın” buyurdu. Detaylı bilgi için bkz. Ebû Dâvûd, Salat, 88.

³⁸⁵ Serahsî, Usul, Cilt: 2, ss. 87-88; Ünal, Hanefi, s. 195.

neticeye farklı yollardan ulaşmış olduklarını görmekteyiz. İbn Hazm bu kanaate tamamen kendi zahiri-lafızcı mantığıyla ulaşır. Bunun yanında İbn Hazm ile Serahsî'nin fiilî sünnet konusundaki görüşleri arasında bir fark daha vardır. İbn Hazm, herhangi bir emir olmaksızın Hz. Peygamber'in bütün fiillerini örnek almayı mendub sayarken Serahsî ise karine olmaksızın onun fiillerine uymanın mubah olduğunu söyler. Serahsî'nin savunduğu görüşün daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Çünkü Hz. Peygamber'in bütün fiillerinin mendub sayılması aklen mümkün değildir. Söz gelimi Hz. Peygamber'in namazda necaset bulaştığı için terliğini çıkarması, ümmetin de onu örnek alıp bu fiilî mendub sayması gerekirdi. Bundan dolayı karinesiz olan *fiilî sünnetin* mubah olması gerektiğini savunanların görüşü daha isabetli gözükmemektedir.

Gazalî'ye göre nefy veya isbat hususunda herhangi bir açıklama bulunmayan fiiller ile ilgili bir delaletin olmadığını gösterir. Bu tür fiiller bir yandan *ibaha*, *nedb* ve *vucub* arasında; bir yandan da Hz. Peygamber'e özel olmakla başkalarının da ortak olması arasında tereddütlüdür. Bu kısımlardan herhangi birine delalet etmesi ancak artı bir delil ile olmaktadır. Hatta Peygamberlerin küçük günahlar (*seğair*) işlemelerini caiz görenlere göre haram olma ihtimali bile vardır. Özetle Gazalî, hakkında bir delil olmayan fiilî sünnetin *haram*, *ibaha*, *nedb*, *vucub* ve *müstehab* kısımlarından herhangi birine hamledilemeyeceği görüşündedir. Ona göre bu şekildeki bir hamletme, tahakkümdür. Zira fiilî bir sığası yoktur ve bu ihtimaller birbiriyle çatışmaktadır.³⁸⁶

Bu kısımlardan herhangi birinin tercih edilemeyeceğinin delili olarak fiilî bir sığası olmadığını savunması, Gazalî'nin bu neticeye İbn Hazm gibi lafızcı bir yöntemle ulaştığını göstermektedir. Yukarıda zikrettiğimiz üzere İbn Hazm, sözle ifade edilebilen emirlerin kapsamına, fiiller yer almadığı için Hz. Peygamber'in fiillerinin sadece *nedb* ifade ettiği görüşündedir. Ancak aynı yöntemi kullandıkları halde farklı neticelere ulaştıklarını da görmekteyiz. Bu bağlamda mutlak anlamda fiilî sünnet hakkında hükmü bulunmadığını ifade eden Gazalî, *nedb* ifade ettiğini söyleyen İbn Hazm'a atıfta bulunarak eleştirir.

Gazalî'ye göre İbn Hazm'ın getirdiği delil olan “*Andolsun, Allah'ın Resûlünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden*

³⁸⁶ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 2, ss. 219-220; Gazalî, İslam Hukukunda Deliller, Cilt: 1, s. 184.

kimseler için güzel bir örnek vardır."³⁸⁷ ayetinin aksine onların aleyhine delildir. Gazalî'ye göre Hz. Peygamber'i örnek alma, onun yaptığı fiilî, aynen onun yaptığı gibi yapmak demektir. Eğer Hz. Peygamber'in vacib veya mubah olarak yaptığı bir fiilî, biz mendub olarak onları yaparsak ona ittiba etmiş olmayız. Aynı şekilde onun mendub olarak yaptığı bir fiilî vacib olarak yaparsak örnek almış olmayız.³⁸⁸ Yani Hz. Peygamber'in kasdını bilmeden onun fiilîni mendub sayamayız. Onun kasdı da ancak kendi sözüyle ya da bir karine ile bilinebilir.³⁸⁹

Fiilî sünnetin vacib olduğunu savunan bir görüşe değinen Gazalî, onların Hz. Peygamber'i ta'zim etmenin vacib olduğunu; dolayısıyla O'nu örnek almanın da ta'zim saydıklarını söyleyerek onları eleştirir. Gazalî'ye göre bir kralı ta'zim etmek onun emir ve yasaklarını yerine getirmekle olur. Yoksa kralın oturduğu gibi oturmak, kalktığı gibi kalkmak vb. fiilleri aynen taklit etmek ta'zim sayılmaz. Dolayısıyla Hz. Peygamber'i aynen taklit etmek mesela, boşama, alışveriş vb. gibi işlemleri yaptığında, ona benzemeye çalışmak ta'zim değildir.³⁹⁰ Görüldüğü gibi Gazalî fiili sünnetin karine olmadan herhangi bir hüküm ifade etmeyeceğini savunur.

Gazalî aynı zamanda karinesiz olan fiilî sünnetin ibaha olduğunu savunanları da eleştirir. Ona göre bu görüşü savunanlar eğer fiilî sünnetin mubahlık üzere olduğunu söylerken, Hz. Peygamber'in bu meselede bir serbestlik tanımış olacağını kastediyorlarsa, bu anlayış aklın ve sem'in delalet etmediği bir tahakkümdür. Yoksa bununla "fiiller hususunda asıl olan güçlüğü kaldırılmasıdır; dolayısıyla fiil, şer'den önceki durumu üzere kalır" demek istiyorlarsa, bu doğrudur. Hz. Peygamber bu fiilî yapmadan önce de fiil, mubahlık üzereydi; öyleyse Hz. Peygamber'in fiilînin delaleti yoktur.³⁹¹ Görüldüğü gibi Gazalî'nin bu görüşe karşı çıkmasının sebebi, Hz. Peygamber'in bu meselede bir serbestlik tanımış olacağını kastetmeleridir. Yoksa fiilde asıl olan ibaha olduğunu kast ettikleri için böyle söylerlerse Gazalî'ye göre

³⁸⁷ Ahzab, 33/21.

³⁸⁸ Gazalî'nin Şam'da yazdığı *Kitabu'l Erbain fi Usuli'd-Din* adlı eserinde bu fikirlerinden tamamen vazgeçtiğini söyleyen Mehmet Görmez, artık Gazalî'nin gözünde teessi (örnek almak) ile teşebbüh (benzemek) karışmış, taklit ile ittiba arasında hiçbir fark kalmadığını; sünneti uygularken adet-ibadet ayrımı yapmak ise ona göre sünneti anlamamak olduğunu ifade eder. Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Görmez, "Hz. Peygamberi örnek almak ve sünnete tabi olmak", *Üçüncü Bine Giren Kutlu Doğum Sempozyum 2000*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2005, s. 101.

³⁸⁹ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 2, s. 222.

³⁹⁰ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 2, s. 223.

³⁹¹ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 2, ss. 220-221; Gazalî, İslam Hukukunda Deliller, Cilt: 2, s. 185.

doğrudur. Açıkça ifade etmese de ona göre fiilî sünnet bu şekildeki bir yorumlamayla mubahlık ifade eder, diyebiliriz.

Netice itibarıyla üç alimin fiili sünnetle ilgili görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz: İbn Hazm'a göre *kavli sünnet/nass* olmaksızın *fiili sünnet* tek başına nedb ifade eder. Eğer fiille birlikte mucib kıldırıcı bir nass varsa o halde o fiil vaciptir. Dolayısıyla ona göre Hz. Peygamber'in fiilleri hüküm açısından en alt derecesi nedb ifade eder. Serahsî ise karinesiz olan fiilî sünnetin ibaha bildirdiğini söyler. Ancak karinenin delaletine göre fiilleri hüküm açısından müstehab, vacib ve farz olabilir. Dolayısıyla ona göre Hz. Peygamber'in fiilleri hüküm açısından en alt derecesi itibarıyla ibaha ibaha ifade eder. Gazalî'ye göre ise herhangi bir nassın delaleti olmadan karinesiz olarak fiil tek başına *hüküm kısımlarından* herhangi birine hamledilemez. Ona göre bu tür fiiller, ibaha, nedb, vucub vb. kısımlarından birine hamledilmesi için bir nassın delaleti veya açıklaması gerekir. Eğer Hz. Peygamber'in fiilleri hakkında hiçbir karine yoksa o fiil hükümsüzdür.³⁹² Görüldüğü gibi bu görüşüyle Gazalî, hem İbn Hazm hem de Serahsî'den farklı bir görüşe sahip olduğu gözükmemektedir.

2.2.2.3. Hz. Peygamber'in İkrarları (Takriri Sünnet)

el-İhkam adlı eserinde İbn Hazm, Hz. Peygamber'in hakkında bilgi sahibi olduğu ve onaylayıp olumsuz tepki vermediği bir davranışın sadece mubah olduğunu söyler. Ona göre söz konusu davranış ne farz ne de mendubtur. Zira Allah, Hz. Peygamber'e insanları günahattan kurtarmak için tebliğ etmeyi ve kendisine indirileni insanlara açıklamayı farz kılmıştır (tebyin). Eğer bir kimse Hz. Peygamber'in söz konusu davranışın münker olduğunu bildiği halde yasaklamadığını söylerse kâfir olur. Çünkü o kişi, bu söylemiyle Hz. Peygamber'in *emredildiği gibi tebliğ ettiğini* inkâr etmektedir.³⁹³ Görüldüğü üzere takriri sünnetin mubah olduğu görüşünde olan İbn Hazm'a göre tebliğ ile emr olunan Hz. Peygamber'in emir ve yasakları sözlü olarak halka iletmesi gerekir. Sözlü olarak ifade etmediğinde ise onun ikrarları(takriri

³⁹² Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 2, ss. 220-221; Gazalî, İslam Hukukunda Deliller, Cilt: 2, s. 185.

³⁹³ İbn Hazm, el-İhkam, Cilt: 2, s. 178.

sünnet) sadece mubahtır. Gazalî ve Serahsî de takriri sünnetin mubahlık ifade ettiği hususunda İbn Hazm ile hem fikirdir.³⁹⁴

2.2.3. Değerlendirme

Görüşlerini zikrettiğimiz İbn Hazm, Serahsî ve Gazalî'nin hiç şüphesiz fıkıh anlayışında Sünnet, önemli bir yer tutar. Bu bölümde onların sünnet ile ilgili görüşlerindeki benzerlikleri ve farklılıkları inceledik. Biz burada kısaca bu benzerlik ve farklılıkları maddeler halinde sunmak istiyoruz:

1) Üç alim de vahyi ikiye ayırmaktadır. Birincisine *vahy-i metlûv* denilen Kur'an'ı; ikincisine *vahy-i mervî* (gayr-i metlûv) denilen Sünneti kast ederler.

2) Gazalî ve İbn Hazm, sünneti rivayet bakımından, mütevatir ve ahad haber diye ikiye ayırmaktadır. Serahsî ise mütevatir, meşhur ve ahad haber şeklinde üç kısma ayırmaktadır.

3) Tanımında anladığımız kadarıyla İbn Hazm'a göre Mütevatir haberin oluşabilmesi için en az iki sika ravinin, her ikisi de ayrı yollardan nakletmesi gerekir. Serahsî ve Gazalî ise kalabalık bir grup ravi tarafından rivayet edilmesini şart koşarlar.

4) Mütevatir haberin kat'î delil olması açısından üç alimde bir farklılık yoktur. Ancak ahad haberde İbn Hazm, bunun kat'î delil olduğunu ifade ederken Gazalî ve Serahsî, zannî delil olduğu kanaatindedirler.

5) İbn Hazm ile Gazalî ahad haberin delil olması için senedinin muttasıl olmayan rivayet kabul etmezler. Serahsî ise bazı şartlar dahilinde bu tür rivayetleri kabul eder. Bundan dolayı İbn Hazm ile Gazalî mürsel haber, mechul ve müdelles gibi haberleri kabul etmezken Serahsî belli şartlar ileri sürerek bu tür rivayetleri kabul eder.

6) Ravilerde aranan şartlar ile ilgili üç alim, birbirinden pek farklı değildir. İbn Hazm'ın bu eserinde ele aldığına göre zabt ve adalet vasfı ravinin olmazsa olmaz şartlarıdır.

7) Üç alimde fiilî sünnet, bağlayıcılığı açısından farklar mevcuttur. İbn Hazm'a göre mutlak anlamdaki fiilî sünnet nedb; Serahsî'ye göre ibaha ifade eder.

³⁹⁴ Detaylı bilgi için bkz. Serahsî, Usul, Cilt: 2, ss. 86-90; Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 2, ss. 231-232.

Gazalî'ye göre ise mutlak anlamdaki fiilî sünnet hükümsüz olarak değerlendirir. Ona göre Hz. Peygamber'in fiilini ancak bir karine ile her hangi bir hüküm altına girebilir.

Sonuç olarak İbn Hazm'a göre sünnet vahiy kadar önemli bir kaynaktır. Fıkıh açısından da aynı öneme haizdir. İbn Hazm'ın diğer ele aldığımız usulcülere nazaran sünnet açısından en belirgin farkı fiilî sünnet ve ahad haber ile ilgili düşünceleridir.

2.3. NESH

İbn Hazm'ın usul ile ilgili görüşleri arasında nesh, önemli yer tutmaktadır. O da diğer alimler gibi nassların birbiriyle görünürde çatışması durumunda ve bir başka delil bulunması halinde bir çözüm yolu olarak neshe başvurur. Hatta kat'î delil olarak kabul ettiği ahad haber bile ona göre bir ayetle tearuzu halinde ayeti nesh edebilir. Onun nesh anlayışını, Serahsî ve Gazalî ile karşılaştırdığımızda çok farklı olmamakla birlikte birkaç yönden ayrıldığını görebiliriz. Ancak genel hatlarıyla Gazalî'nin nesh görüşüne daha yakın olduğunu da söyleyebiliriz. Biz burada *en-Nübez* adlı eserini esas alarak üç alim arasındaki nesh ile ilgili farklı görüşlerine değineceğiz. Fakat bu eserde konuyla ilgili az bilgi olduğundan İbn Hazm'ın nesh ile ilgili bazı görüşlerini diğer eserlerinden de vermeyi uygun gördük.

2.3.1. Tanımı

İbn Hazm neshin lügatte iki anlama geldiğini söyler. Birincisi silme, yok etme anlamına gelen '*ta'fiye*'dir. Örneğin "filan toplumun devleti nesh oldu" , "rüzgâr, kavmin kalıntıları nesh etti" derken nesh, tamamen yok oldu anlamına gelir. İkinci anlamı ise *bir şeyi yenileme ve benzerlerini çoğaltmadır*. Örneğin "kitabı istinsah etti" yani çoğalttı, demektir.³⁹⁵ "*İşte kitabımız, size karşı gerçeği söylüyor. Çünkü biz yapmakta olduklarınızı kaydediyorduk (istinsah ediyorduk).*"³⁹⁶ ayetinde olduğu gibi,

³⁹⁵ İbn Hazm, el-İhkam, Cilt: 4, s. 551.

³⁹⁶ Casiye, 45/29.

izale anlamında değil; çoğaltma anlamındadır.³⁹⁷ İbn Hazm, bu iki anlamdan birincisi olan neshin “izale” anlamını tercih eder.³⁹⁸

İbn Hazm’ın neshe verdiği terim olarak tarifi, *zaman bakımından tekrar etmeyen konularda ilk önce gelen emrin bitmesini/ortadan kalkmasını beyan etmedir*. Ona göre nesih, bir te’hir-i beyan çeşididir. Te’hir-i beyan, iki türlüdür: Daha sonra gelen emir, önce gelen emri ya izah eder, ya da onun hükmünü kaldırarak yerine geçer. Her ikisi de beyan kapsamı içindedir. Birincisi kendisinden anlaşılmayan mücmel lafızların açıklanmasıdır.³⁹⁹ Örneğin “*Namazı kılın, zekâtı verin.*”⁴⁰⁰ ayetleri yükümlülük zamanı geldiğinde başka bir lafızla bu belirgin hale gelmiştir.⁴⁰¹ İkincisi ise vaktinde emredilmiş olan fiil’in daha sonra başka bir fiile çevrilmesidir (nakil).⁴⁰² Açık bir şekilde ifade etmese de İbn Hazm, neshi tehir-i beyanın ikinci kısmının altında görür.

İbn Hazm gibi Gazalî de neshin sözlük olarak biri *izale*; diğeri *benzerlerini çoğaltma* (istinsah) şeklinde iki anlama geldiğini ve bunlardan ilk anlamını kast ettiğini ifade eder. Terim olarak neshi şu şekilde tarif eder: “*Önceki hitapla sabit olan hükümden sonra gelip önceki hükmün kaldırılmasına delil olan hitaptır, şayet bu hitap olmasaydı, hüküm ilk hitap ile sabit kalacaktı*”⁴⁰³ Gazalî, bu tarifindeki kavramları bilinçli olarak kullandığını belirterek bunların sebebini açıklamaya çalışır. Gazalî “Nass” lafzı yerine “hitab” lafzını tercih etmesinin sebebini, tarifi *lafz*’ı; *fahva*’yı⁴⁰⁴; *mefhum*’u kapsadığı gibi diğer delilleri de kapsamı olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre nesih, bunların hepsiyle de olabilir.⁴⁰⁵

Yine Gazalî’ye göre “*emrin ve nehyin kalkması*” yerine “*hükümün kalkması*” tabirini kullanmasının sebebi, nedbi, keraheti, ibâhayı ve bunlar gibi diğer hüküm

³⁹⁷ İbn Hazm, en-Nâsîh vel-Mensuh, s. 7.

³⁹⁸ İbn Hazm, en-Nâsîh vel-Mensuh, s. 7; el-İhkam, Cilt: 4, s. 551.

³⁹⁹ İbn Hazm’a göre te’hir-i beyan, amel edilmesi vacib olan emrin, vaktinden sonrasına geciktirilmesi caiz değildir. Zira anlaşılması açısından beyanın geciktirilmesinde zorluk vardır. Allah’ın bize dinini zor göstermeme hususunda bize garanti vermiştir. Dolayısıyla dinin açıklanması kendisi üzerinde farz olan Hz. Peygamber tarafından bu din açıklanmış ve mücmel bir şey kalmamıştır. Detaylı bilgi için bkz. İbn Hazm, en-Nübez, s. 44.

⁴⁰⁰ Bakara, 2/43.

⁴⁰¹ Serahsî buna ‘beyan-i tefsir’ demekte ve te’hir-i beyan denilmesine karşıdır. Detaylı bilgi için bkz. Serahsî, Usul, Cilt: 2, ss. 28-29.

⁴⁰² İbn Hazm, el-İhkam, Cilt: 4, s. 549.

⁴⁰³ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 1, s. 207; Gazalî, İslam Hukukunda Deliller, Cilt: 1, s. 159.

⁴⁰⁴ “Fahva’l-Hitab” olarak da isimlendirilir. Mefhumi’l-muvafaka yani sukût geçilen şeyin hükmünün mantukun yani sözle beyan edilen şeyin hükmüne uygun olması demektir. Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri, s. 134.

⁴⁰⁵ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 1, s. 207.

çeşitlerinin tümünü içine alması içindir. Çünkü bu hükümlerin hepsi için nesih söz konusu olabilir.”⁴⁰⁶ Gazalî ‘şayet bu ikinci hitab olmasaydı, hüküm ilk hitab ile sabit kalacaktı’ cümlesini zikretmesinin sebebine de değinir. Ona göre neshin hakikati ‘kaldırma’dır. Şayet ilk hüküm sabit olmasaydı, ikinci hüküm de kaldırıcı olmayacaktı. “Zaman bakımından sonra olma” tabirini de ele alan Gazalî’ye göre ikinci hitap ilk hitaba bitişik olarak hemen arkasından gelse, sözün anlamını sadece açıklama ve tamamlama olur. Yani nesh olmuş olmaz. İkinci hitabın nesh edici olabilmesi için, ilk hükmün amel edilmeye başlandıktan bir süre sonra gelmesi gerekir.⁴⁰⁷ Görüldüğü gibi Gazalî kendi nesh görüşünü özetleyecek şekilde nesh tanımını vermektedir.

Serahsî neshin, lügatte *nakil*, *iptal etme*, *izale* ve *tebdil* olmak üzere dört anlamda kullandığını söyler. Ona göre bunlardan ilk üçü mecaz anlamdadır. Neshin *tebdil* anlamına gelmesi ise hakikidir. Serahsî, “Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman -ki Allah, neyi indireceğini gayet iyi bilir- onlar Peygamber’e, “Sen ancak uyduruyorsun” derler. Hayır, onların çoğu bilmezler.”⁴⁰⁸ ayetini delil getirerek ayette geçen “beddelnâ” ifadesinden hareketle neshin terim anlamına en uygun olanın *tebdil* anlamı olduğunu söyler.⁴⁰⁹

Net bir şekilde neshin terim olarak tanımını yapmayan Serahsî “Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz.”⁴¹⁰ ayetine dayanarak neshin Şari’ açısından beyan;mükellefler açısından ise mensûh hükmün başka bir hükümle değiştirilmesi olduğunu söyler. Ona göre Allah’tan gelen emirler, Hz. Peygamber’in hayatıyla sınırlı olmayıp ebedi olarak devam eder. Eğer bu emirlerden biri, nesih olursa bu, Şari’ (Allah) açısından, hükmün kalıcılık (bekâ) süresinin bitmesidir. Mükellefler açısından ise o emrin yerine başka bir emrin gelmesidir. Şayet nasih olan ikinci emir gelmemiş olsaydı, mükelleflerin bilgisi önceki emirle sınırlı olacağından, önceki emir baki kalacaktı.⁴¹¹

⁴⁰⁶ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 1, s. 207; Gazalî, İslam Hukukunda Deliller, Cilt: 1, s. 159.

⁴⁰⁷ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 1, ss. 207-208; Gazalî, İslam Hukukunda Deliller, Cilt: 1, s. 159.

⁴⁰⁸ Nahl, 16/101.

⁴⁰⁹ Serahsî, Usul, Cilt: 2, ss. 53-54.

⁴¹⁰ Bakara, 2/106.

⁴¹¹ Serahsî, Usul, Cilt: 2, s. 54.

2.3.2. Neshin Sübut Yeri ve Çeşitleri

İbn Hazm, cümle çeşitlerini, *emir; istifham; haber; rağbet;* diye dört kısma ayırarak neshin, bunlardan sadece emirde meydana geldiğini söyler. Ona göre son üç kısımda da emir manası olması halinde yine nesh vaki olabilir.⁴¹² *en-Nübez* adlı eserinde de söz konusu meseleye delil olarak “*Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz.*”⁴¹³ ayetini zikrettikten sonra şöyle devam eder:

*Nesh, sadece emirlerde ve emir anlamı taşıyan haberlerde olabilir. Yalnızca haber anlamı taşıyan nasslarda olması caiz değildir. Haber anlamı taşıyan nasslarda nesh olsaydı, önce gelen haberi yalanlamak olurdu ki Allah ve Hz. Peygamber, bu vasıftan münezzehtir.*⁴¹⁴

Neshin haber anlamı taşıyan nasslarda olmadığı konusunda İbn Hazm ile aynı görüşte olan Serahsî haber anlamında olan nassları üç kısma ayırır: Geçmişte meydana gelen, şimdiki zamanda olmakta olan ve Kıyamet vakti gibi gelecekte meydana gelecek olan haber. Serahsî’ye göre bunları bir vakitle sınırlama ihtimali ile yine bunların meydana gelmeme ihtimali söz konusu değildir. Buna binaen haberde neshi caiz görmek, haber verenin yalan ve hata ettiğini caiz görmek gibidir. Dolayısıyla nasslarda böyle bir durumun olduğunu söylemek, Allah ve resulünü yalancılıkla itham etmektir. Serahsî “*Allah, dilediğini siler, dilediğini de sabit kılıp bırakır.*”⁴¹⁵ ayetine dayanan bazılarının, ayeti yanlış tefsir ederek haber manası taşıyan nasslarda da neshin vukuuna cevaz verdiklerine değinir. Ona göre bu manada bir nesh yoktur. Bu ayette kastedilen ya zamanla sınırlandırılmaya açık konulardır, ya da mahvedilen/silinen sadece tilavet yani dille okunuştur. Mesela eski kitaplardaki haberler, artık okunmayarak insanlar tarafından unutulmuş olabilir. Dolayısıyla ona göre neshin caiz olmadığı nokta, haberlerin taşıdığı anlamlardır.⁴¹⁶

⁴¹² İbn Hazm, *el-İhkam*, Cilt: 4, s. 564.

⁴¹³ Bakara, 2/106.

⁴¹⁴ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 45.

⁴¹⁵ Rad, 13/39.

⁴¹⁶ Serahsî, Cilt: 2, ss. 59-60; Hüseyin Esen, “Serahsî’nin Nesh Anlayışı”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 12, Sayı: 32, 2010, ss. 15-16.

Gazalî ise bu konuda açık bir şekilde görüşünü ifade etmemektedir. Ancak neshin tanımında işaret ettiğimiz üzere *emir* yerine *hüküm* ifadesi kullanmaktadır. Bundan yola çıkarak bizce, Gazalî'ye göre nesh; emir anlamı taşıyan nasslarda değil, emrin neticesinde meydana gelen hükümde geçerlidir. Zira ona göre neshin vaki olabilmesinin bir şartı da bir süre uygulanmakta olan bir hüküm olması gerekmektedir. Ayrıca o bir başka yerde nassın lafız itibarıyla ayrı bir hüküm; mana itibarıyla ayrı bir hüküm teşkil ettiğini söylemesi buna işaret eder.⁴¹⁷

İbn Hazm, nesh vaki olup olmayacağı hususunda nasslardaki emirleri dörde ayırır: 1) Hem lafzı hem de hükmü sabit kalanlar. 2) Hem lafzı hem de hükmü kaldırılmış olanlar. 3) Lafzı kaldırılmış olup hükmü kalmış olanlar. 4) Hükmü kaldırılmış olup lafzı kalmış olanlar. Ona göre son üç kısımda nesh vaki olmaktadır.⁴¹⁸ Ayrıca *en-Nasih ve'l-Mensuh* adlı eserinde daha açık bir ifade ile neshi, üç kısma ayırarak son üç kısmı zikreder.⁴¹⁹ Gazalî de aynı şekilde bu üç kısmı zikrederek aklen caiz ve şer'an vaki olduğu görüşündedir.⁴²⁰ Serahsî ise bu üç kısma birini daha ekler. Bu da nassın üzerine ziyade edilmesi yoluyla meydana gelen nesihtir.⁴²¹ Bu üç alimin görüşlerini açıklayalım:

Birincisi hem lafzı hem de hükmü nesh edilen nasslar: İbn Hazm, bu kısımla alakalı birkaç rivayete değinir. Sahabeden biri, bir ayeti okuyup ezberler, daha sonra okumak ister; fakat buna gücü yetmez. Bunu Hz. Peygamber'e söylediğinde, o ayetin nesh olduğunu haber vermiştir. Bir başka hadise göre on defa emzirmeyle meydana gelen sütkardeşliği neticesinde evlenmenin haram olduğunu bildiren ayet⁴²², bu şekilde hem lafzıyla hem de hükmüyle nesh edilmiştir. Ayrıca Ebû Musa el-Eş'arî'nin (42/662-63)⁴²³ de isim vermeden hem lafzı hem hükmü kaldırılmış bir Kur'an suresinden haber verdiğini bildirmektedir. Bu habere göre sahabe, Hz.

⁴¹⁷ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 1, s. 235.

⁴¹⁸ İbn Hazm, el-İhkam, Cilt: 4, s. 552.

⁴¹⁹ İbn Hazm, en-Nâsîh vel-Mensuh, s. 9.

⁴²⁰ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 1, ss. 234-235.

⁴²¹ Serahsî, Usul, Cilt: 2, s. 78.

⁴²² Bu rivayet şu şekildedir: Âişe (r.anhâ) demiştir ki: Allah'ın Kur'an'da indirdiği (âyetler) içerisinde "on (defa) emme (nikahı) haram kılar" (âyeti de) vardı. Sonra (bu âyetteki on defa emme kaydı), "kesinlikle bilinen beş (defa süt) emmek (nikahı) haram kılar" (âyeti) ile neshedildi. Bu beş emme (ile ilgili âyet de neshedildiği halde) Kur'an'da bulunan (âyetler)den olmak üzere (kendilerine nesh haberleri ulaşmayan kimseler tarafından) okunurken Peygamber sallallahu aleyhi ve sellem vefat etti. Detaylı bilgi için bkz. Müslim, Radâ', 25; Ebû Dâvûd, Nikah, 10.

⁴²³ Ebû Musa el-Eş'arî fakih bir sahâbi olarak bilinmektedir. Detaylı bilgi için bkz. M. Yaşar Kandemir, "Ebû Musa el-Eş'arî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, Cilt: 10, 1994, ss. 190-192.

Peygamber döneminde tevbe süresi uzunluğunda bir sure okurdu ancak daha sonra bir ayet hariç bu sure unutuldu ve hafızların zihninden kaldırıldı. İbn Hazm, unutturulan sureden geriye kalan ayetin de “*insanoğlu, iki vadi mala sahip olsa bile üçüncüsünü ister, insanoğlunun karnı ancak toprak ile dolar. Allah tövbe edenleri affeder.*”⁴²⁴ hadisi olduğunu söyler.⁴²⁵

Serahsî, bu tür neshin hem İslam’dan önceki kitapların hükümleri için hem de Kur’an’daki ayetler için de geçerli olduğu görüşündedir. Ona göre “*Şüphesiz bu hükümler ilk sayfalarda, İbrahim ve Mûsâ’nın sayfalarında da vardır.*”⁴²⁶ ve “*Şüphesiz bu (Kur’an’ın indirileceği) öncekilerin kitaplarında da vardı.*”⁴²⁷ ayetlerinde açıklandığı üzere Hz. İbrahim ve daha önceki peygamberlere ait sühuf, bir dönemde nazil olduğu, okunup amel edildiğini bilmekteyiz. Ancak daha sonra elimizde ne tilaveti ne de uygulaması kalmıştır. Bu durumda şu hükme varabiliriz: Ya Allah bunları bilenlere unutturdu veya bilenler başkalarına öğretmeden öldü.⁴²⁸

Kur’an’daki neshe gelince Serahsî, bunun Hz. Peygamber döneminde meydana gelmesini caiz görerek buna delalet eden ayetleri zikreder. Ona göre “*Sana (Kur’an’ı) okutacağız; artık Allah’ın dilediği hariç, sen hiç unutmayacaksın.*”⁴²⁹ ayetinde, istisna edilen kısım bu tür neshin varlığına delalet eder. Ayrıca “*Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz*”⁴³⁰ ve “*Andolsun, dileydik biz sana vahyettiğimizi tamamen ortadan kaldırırdık.*”⁴³¹ ayetleri de bu şekildeki neshin varlığını gösterir.⁴³²

Hz. Peygamber’in vefatından sonra bu tür neshi caiz görmeyen Serahsî bazı mulhidlerin İslamı tahrif amaçlı böyle bir iddiada bulunduklarını ve onların delil olarak gösterdikleri rivayetlere değinir. Bu rivayetlerden birinin Şafii’nin sahih gördüğünü söyler. Bu rivayet de on defa emzirmeyle meydana gelen süt kardeşliği neticesinde evlenmenin haram olduğunu bildiren haberdır. Daha önce zikrettiğimiz

⁴²⁴ Hadis olarak bilinen bu hadisin İbn Hazm’ın ayet olduğu görüşünde olması düşündürücüdür. Müslim, Zekat, 116; Tirmizi, Zühd, 27; Dârimî, Süneni Dârimî, (Thk. Hüseyin Selim Esed Ed-Darani), Darü’l-Mügnî, Riyad, 2000, Rikak, 62.

⁴²⁵ İbn Hazm, el-İhkam, Cilt: 4, s. 552.

⁴²⁶ A’la, 87/18-19.

⁴²⁷ Şuara, 26/196.

⁴²⁸ Serahsî, Usul, Cilt: 2, s. 78.

⁴²⁹ A’la, 87/6-7.

⁴³⁰ Bakara, 2/106.

⁴³¹ İsra, 17/86.

⁴³² Serahsî, Usul, Cilt: 2, s. 78.

üzere İbn Hazm da bu hadisi, bu tür nesh için kullanır. Serahsî'ye göre Hz. Âişe'nin yatağının altındaki ayetin bir hayvan tarafından yenmesinin kabul edilemez.⁴³³ Çünkü sahabenin Kur'an'ı ezberlediğini ve Kur'an'ın hafızalarda mevcut olduğunu düşündüğümüzde, rivayette iddia edilen metnin elimizde mevcut olmaması bu hadisin aslının olmadığını gösterir.⁴³⁴

Kullandıkları bir başka rivayet de "*Ahzab suresi Bakara suresi kadar veya ondan daha uzundu.*"⁴³⁵ şeklindedir. Buna benzer bir rivayeti İbn Hazm da zikrettiğini söylemiştik.⁴³⁶ Ancak Serahsî "*Şüphesiz o Zikr'i (Kur'an'ı) biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz.*"⁴³⁷ ayetine dayanarak bu tür rivayetlerin tamamının batıl olduğu görüşündedir.⁴³⁸ Görüldüğü gibi Serahsî'nin bu rivayetlere karşı çıkmasının sebebi, neshin sadece Hz. Peygamber hayatta iken meydana gelebileceği görüşünden kaynaklanmaktadır.

Hz. Peygamber hayatta iken bu tür neshin aklen caiz ve sem'an vaki olduğu görüşünde olan Gazalî ise bunun için açık bir şekilde delil getirmez. Ancak İbn Hazm ve Şafii'nin bu nesh çeşidini delillendirmek amacıyla ifade ettikleri, süt akrabalığı ile ilgili Hz. Aişe'nin rivayetini -benzer bir lafızla- Gazalî de zikrederek kabul eder: "*Önce evliliği haram kılıcı on emzirme nazil oldu. Sonra bu ayet beş emzirme ile nesh oldu.*"⁴³⁹ Onun bu hadisi kabul ederek rivayet etmesi aynı zamanda hem hükmün hem de lafzın nesh olduğunu kabul ettiğini gösterir bir delildir.

İkincisi lafzı kaldırılmış olup hükmü baki kalan nasslar: İbn Hazm'a göre recim ayeti⁴⁴⁰ ile beş emzirmeyle evlenmenin haram olduğunu bildiren ayet bu kısım

⁴³³ Ayrıca Serahsî *el-Mebsut* adlı eserinde de bu hadisin çok zayıf olduğunu ifade ederek Hz. Peygamber'den sonra iddia edilen ayet okunuyor olsaydı; neden şu an elimizde olmadığını eleştirel bir şekilde sorar. Ona göre ayetin hayvan tarafında yendiğini söylemek, Hz. Peygamber'den sonra Kur'an'ın kaybolduğunu söyleyen Rafizîlerin görüşünü kuvvetlendirmiş oluruz. Hiçbir sahabenin sözde ayetin Mushaf'tan olduğunu doğrulamadığını söyleyen Serahsî, bu hadisin batıl olduğu konusunda icmâ'ın olduğunu söylemesi ise düşündürücüdür. Detaylı bilgi için bkz. Serahsî, *el-Mebsut*, Darü'l-Mearif, Beyrut, Cilt: 5, 1993, s. 134.

⁴³⁴ Serahsî, *Usul*, Cilt: 2, ss. 79-80; Kemal Özcan, "Müslim'e Yöneltilen Eleştiriler", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İzmir, 2014, ss. 69-71.

⁴³⁵ Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî Muhammed en-Nisâbü'rî el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, (Thk. Mustafa Abdülkadir Ata), Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, el-Müstedrek, 2, 450.

⁴³⁶ Ebû Musa el-Eş'ari'nin de isim vermeden hem lafzı hem hükmü kaldırılmış bir Kur'an suresinden haber vermektedir. Bu habere göre sahabe, Hz. Peygamber döneminde tevbe süresi uzunluğunda bir sure okurlar. Fakat daha sonra bir ayet hariç sure unutuldu ve hafızların zihninden kaldırıldı.

⁴³⁷ Hicr, 15/9.

⁴³⁸ Serahsî, *Usul*, Cilt: 2, ss. 78-79.

⁴³⁹ Gazalî, *el-Mustasfa*, Cilt: 1, s. 236.

⁴⁴⁰ Tirmizi, *Hudud*, 7.

için de delildir.⁴⁴¹ Görüldüğü gibi İbn Hazm söz konusu beş emzirmeyle evlenmenin haram olduğunu bildiren ayeti birinci kısım için delil getirmesine rağmen bu kısım için de kullanmıştır. Ancak bu hadisin metnine baktığımızda, aslında bu iki kısım için de delil olabileceğini görürüz. Şöyle ki on emzirme ile ilgili bölümün, hem lafzı hem de hükmü nesh edilmiştir. Beş emzirme ilgili bölüm ise lafzı nesh edilmiş hükmü baki kalmıştır. Gazalî de bu kısmın imkânsızlığını savunan alimlere karşı sem'i delil olarak İbn Hazm gibi recim ayeti ile ve beş emzirmenin haram olduğu ayeti delil getirir.⁴⁴²

İbn Hazm ve Gazalî'nin getirdiği delilleri kabul etmemesine rağmen Serahsî'nin de bu tür neshi kabul ettiğine şahit olmaktayız. Serahsî'ye göre; hükmün kalıcılığı, onu gerektiren sebebin kalıcılığına bağlı değildir ve bu yüzden tilavetin mensûh olması da hükmün kalıcılığını engellemez. Ona göre; hadisin hükmünün ispatı caizken, ayetin lafzının hükmü nesh edilse bile hükmünün kalıcılığının caiz olmasında herhangi bir sakınca yoktur.⁴⁴³ Gazalî de aynı şekilde tilavetin ayrı bir hüküm; manasının ayrı bir hüküm teşkil ettiğini iddia eder.⁴⁴⁴

Üçüncüsü hükmünün kaldırılmış lafzının baki kaldığı nasslar: İbn Hazm kocası ölmüş kadın hakkındaki *"Allah onlar hakkında bir yol açıncaya kadar kendilerini evlerde tutun (dışarı çıkarmayın)."*⁴⁴⁵ ayeti ve *"Oruca gücü yetmeyenler ise bir yoksul doyumu fidiye verir."*⁴⁴⁶ ayetini örnek verir.⁴⁴⁷ İbn Hazm bu tür ayetlerin örneklerinin çok olduğunu ifade ederek, *en-Nasih ve'l-Mensuh* adlı eserinde bu kısma giren -hükmünün nesh edilmiş lafzının ise baki kaldığı- yüzlerce örnek vermektedir.⁴⁴⁸ Bu tür neshi alimlerin büyük çoğunluğunun kabul ettiğini ifade eden Serahsî ile Gazalî, aynı şekilde bu ayetlerin hükmünün nesh edilmiş ve lafzının baki olduğu görüşündedirler. Her ikisi de bu kısmı kabul etmeyenlerin olduğunu söyleyerek eleştirirler.⁴⁴⁹

Dördüncüsü nassın üzerine ziyade edilmesi yoluyla meydana gelen nesih: Serahsî'ye göre nassın üzerine ziyade edilmesi nesihdir. Bu tür neshi İbn Hazm ve

⁴⁴¹ İbn Hazm, el-İhkam, Cilt: 4, s. 552.

⁴⁴² Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 1, s. 236.

⁴⁴³ Serahsî, Usul, Cilt: 2, ss. 79.

⁴⁴⁴ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 1, s. 235.

⁴⁴⁵ Nisa, 4/15.

⁴⁴⁶ Bakara, 2/184.

⁴⁴⁷ İbn Hazm, el-İhkam, Cilt: 4, s. 553.

⁴⁴⁸ İbn Hazm, en-Nâsîh vel-Mensuh, ss. 19-80.

⁴⁴⁹ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 1, ss. 235-236; Serahsî, Usul, Cilt: 2, ss. 80-81.

Gazalî kabul etmez. Onların bunu kabul etmemelerinin sebebi, (birazdan görüşlerine yer vereceğimiz) Şafî'nin gerekçesi ile aynıdır.⁴⁵⁰ Serahsî hem Hanefilerin hem de Şafî'nin görüşlerini naklederek detaylıca inceler.⁴⁵¹ Şafî bunun nesih olmadığını umumî ifadenin tahsisi olduğu görüşündedir. Zina suçunda sopa cezasıyla birlikte sürgün cezası verilmesi ile zihâr⁴⁵² ve yemin⁴⁵³ keffâretlerinde azat edilecek kölenin Müslüman olma şartı konulması örnek verilir. Şafî'ye göre sürgün cezasının eklenmesi ve kölenin Müslüman olma kaydı nesih değil; tahsistir. Çünkü nesih meşru hükmün tamamen ortadan kaldırılması demektir. Ziyade ise meşru hükmün onaylanarak ve muhavere yoluyla ona başka bir şeyin eklenmesidir. Örnekleri incelediğimizde ilave edilen cezanın ve köleye eklenen şartın aslı kaldırılmamıştır. Dolayısıyla Şafî'ye göre nassın üzerine ziyade nesih değil, tahsistir.⁴⁵⁴

Serahsî'ye göre; nassın üzerindeki ziyade hakkında Şafî'nin görüşü Hanefilere göre şekil/suret yönünden beyandır. Ancak mana bakımından nesihdir. Onların deliline göre zina hakkında ayetle sabit olan ceza sopadır. Bu bir had olup sopa haddine sürgün ilave edilmesiyle sopa cezası had olmaktan çıkar. Zira sopa, haddin bir cüz'ü haline gelir, haddin bir cüz'ü ise bütünü demek olmadığından artık ona had denilmez. Dolayısıyla bu bakımdan bir nesih söz konusudur. Yine zihar ve yemin keffâretinde azat edilecek köle için mutlak bir ifade kullanıldığında; herhangi bir köleyi ifade eder. Köle mü'min sıfatıyla kayıtlandığında ise, azat edilebilecek kölelerden bir kısmı demek olur ki burada da nesih vardır.⁴⁵⁵

Takyid ile tahsisi birbirinden ayıran Serahsî ise mutlak ifadenin, takyidin zıttı olduğu düşüncesine binaen, zorunlu olarak takyidin sabit olması halinde mutlaklığın ortadan kalkması gerektiğini savunur. Ona göre mutlak hükümden sonra onun zıttı olan takyid hükmünün sabit olmasıyla, nesih meydana gelir. Bunun aksine tahsis ise, umumî hükmün içinden daha öncekinden farklı bir hüküm gerektirmez; sadece umumî ifadenin, fertlerinden bir kısmını ihraç eder. Bu sebeple yukarıda Şafînin verdiği örneklerle baktığımızda Serahsî'ye göre tahsis değil; takyiddir. Mesela “Köle azadı” ifadesi “mümin köle” ile kayıtladığımızda, keffâret hükmü “köle” kelimesinin

⁴⁵⁰ İbn Hazm, el-İhkam, Cilt: 4, s. 552; Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 1, ss. 222-224.

⁴⁵¹ Fakat biz özetle genel görüşlerini zikredeceğiz.

⁴⁵² Mücadele, 58/3.

⁴⁵³ Maide, 5/89.

⁴⁵⁴ Serahsî, Usul, Cilt: 2, s. 82.

⁴⁵⁵ Serahsî, Usul, Cilt: 2, s. 82-83.

kapsamıyla değil, “mümin köle” ifadesinin kapsamıyla yerine getirilebilir demektir. Bu da takyidin, tahsis değil, nesih manasında olduğunu gösterir.⁴⁵⁶

2.3.6. Şer’î Deliller Arasında Nesh

Genel olarak şer’î deliller arasında nesh fıkıh usulünde Kitab’ın Kitab’ı nesh etmesi; sünnetin sünneti nesh etmesi; kitabın sünneti nesh etmesi ve sünnetin kitabı nesh etmesi şeklinde dört kısma ayrılmaktadır. Dört şekilde neshin vaki olduğu görüşünde olan İbn Hazm’a göre Kur’an, Kur’an ile nesh edildiği gibi; sünnet ile de nesh edilebilir. Zira Allah, “*O, kendiliğinden konuşmamaktadır. Onun konuşması ancak, bildirilen bir vahiy ile dir.*”⁴⁵⁷ ayeti ile Hz. Peygamberin sözlerinin ancak vahiyden ibaret olduğunu haber vermektedir. Dolayısıyla hem Kur’an hem de sünnet, Allah katındandır. Zira Allah, “*Evlerinizde okunan Allah’ın ayetlerini ve hikmeti hatırlayın. Şüphesiz Allah, her şeyin iç yüzünü bilendir.*”⁴⁵⁸ buyurmakta ve vahyini *kitap*, sünneti de *hikmet* olarak isimlendirmiştir.⁴⁵⁹ Görüldüğü üzere İbn Hazm, Kur’an’ın, Kur’an ile nesh edildiğine dair delil getirme ihtiyacını duymamış, fakat sünnet ile nesh edildiğine dair delil getirmektedir. Kevserî’ye göre İbn Hazm’ın ona delil getirmemesinin sebebi olarak, “Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek)...”⁴⁶⁰ ayetin de neshin açık bir şekilde ifade edilmesinden dolayıdır. Ayrıca İbn Hazm, *el-İhkam* adlı eserinde söz konusu ayeti tefsir ederken ayetin, ayet ile nesh edileceğine işaret etmektedir.⁴⁶¹

İbn Hazm, ‘Sünnet, Kur’an’a denk veya ondan daha hayırlı değildir. Ancak Kur’an’ın bir açıklamasıdır. Bundan dolayı sünnet, Kur’an’ı nesh edemez.’ şeklinde kendisine yöneltilen bir itiraza cevap vermektedir. Ona göre sünnet sahih ise itaat bakımından Kur’an’a denktir. Zira Allah, “*Kim Resul’e itaat ederse Allah’a itaat etmiş olur.*”⁴⁶² buyurmaktadır. Nesh de aynı zamanda bir açıklama ve bir emrin kaldırılmasıdır. Nesh eden nass (nasih), nesh olunanın (mensuh) hükmünün/lafzının kaldırıldığını beyan eder. Zira Allah “*İnsanlara, kendilerine indirileni açıklayan*

⁴⁵⁶ Serahsî, Usul, Cilt: 2, ss. 83-84.

⁴⁵⁷ Necm 53/3-4.

⁴⁵⁸ Ahzab, 33/34.

⁴⁵⁹ İbn Hazm, en-Nübez, ss. 44-45.

⁴⁶⁰ Bakara, 2/106.

⁴⁶¹ İbn Hazm, el-İhkam, Cilt: 4, s. 552.

⁴⁶² Nisa, 4/80.

için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'an'ı indirdik."⁴⁶³ buyurmaktadır. Bu ayete Hz. Peygamber, aynı zamanda neshi bildirmekle de görevlidir.⁴⁶⁴ Görüldüğü üzere İbn Hazm, Kur'an ve sünnet eşit olduğu için ikisinin birbirini nesh etmesinde bir sakınca görmemektedir. Dolayısıyla o, "izale" anlamını taşıyan neshi, 'bir emrin kaldırılmasını beyan etme' olarak kabul eder.

İbn Hazm'a göre, nesh eden sünnetin mütevatir haber olması şart değildir. Sahih olduğu bilinen ahad haber ile rivayet edilse bile yine Kur'an'ı nesh edebilir. Çünkü ahad haber bölümünde zikrettiğimiz gibi ona göre mütevatir ile ahad haber arasında kat'î delil olması açısından fark yoktur. Hz. Peygamber için Allah, "O, kendiliğinden konuşmamaktadır. Onun konuşması ancak, bildirilen bir vahy iledir." ⁴⁶⁵ ve "Kim peygambere itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur." ⁴⁶⁶ buyurmaktadır. Dolayısıyla ondan rivayet edilen haber, ister mütevatir olsun ister ahad olsun, Allah katındandır ve aynı derecede bağlayıcıdır.⁴⁶⁷

Gazalî, Sünnet'in Kur'an'ı nesh etme meselesinde İbn Hazm ile aynı görüştedir. Ona göre Kur'an'ın sünnet ile sünnetin de Kur'an ile neshi caizdir. Çünkü her ikisi de Allah indindedir. Buna göre birinin diğeriyle neshine herhangi bir engel yoktur. Bu, aklen muhal olmadığı gibi; sem'i deliller de bunun vaki olduğunu göstermektedir. Mesela Beyti'l-Makdis'e yönelme sünnetin emridir; ancak Kur'an bunu nesh etmiştir.⁴⁶⁸ Bir başka örnek, Ana-babaya ve yakınlara vasiyeti emreden ayeti, Hz. Peygamber'in, "varise vasiyet yoktur."⁴⁶⁹ hadisiyle nesh edilmiştir. Buna benzer birçok örnek getirerek Sünnet'in Kur'an'ı; aynı şekilde Kur'an'ın da Sünnet'i nesh edebileceğini söyler.⁴⁷⁰

Gazalî'ye göre mütevatir, mütevatir ile ahad, ahad ile nesh edilebilir. Ancak mütevatir sünnetin ahad sünnet ile neshinin sem'an vukuunda ve aklen cevazında usulcüler ihtilaf etmiştir. Hz. Peygamber zamanında Kuba mescidindekiler bir kişinin rivayeti ile amel edip Kâbe'ye yönelmişlerdir.⁴⁷¹ Bu olay, bir kişi kanalıyla gelen bir haberle olmuştur, bunu kesin kabul edip önceki hükmün neshini kabul etmişlerdir.

⁴⁶³ Nahl, 15/44.

⁴⁶⁴ İbn Hazm, en-Nübez, s. 45.

⁴⁶⁵ Necm, 53/3-4.

⁴⁶⁶ Nisa, 4/80.

⁴⁶⁷ İbn Hazm, el-İhkam, Cilt: 4, s. 596.

⁴⁶⁸ Buhari, İman, 30.

⁴⁶⁹ Ebû Dâvûd, Vesaya, 6; Nesâî, Vesaya, 5.

⁴⁷⁰ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 1, ss. 236-237.

⁴⁷¹ Nesâî, Kible, 3

Gazalî'ye göre bu tür haberle taabbüd işlenmişse, aklen caiz ve sem'an mevcuttur. Bir başka rivayet ise Hz. Peygamber'in civar memleketlere tek tek valiler göndererek bu valilerin hem nasihi hem de mensuhu tebliğ etmeleridir. Fakat bu Hz. Peygamber'in vefatından sonra imkânsızdır. Çünkü Kur'an'ın ve mütevatir haberin ahad haber ile kaldırılamamağına dair sahabe icmâ'ı mevcuttur. Dolayısıyla Gazalî'ye göre vahyin nüzulü zamanında ahad haber ile nesh yapılabilir. Vahyin kesilmesinden sonra ise bu caiz değildir. Ayrıca Gazalî vahyin kesilmesinden sonra nesih olmadığı için icmâ' ile de nesih olamayacağı görüşündedir.⁴⁷²

Serahsî'ye göre delillerin birbirini nesh etme konusu, Kitab'ın Kitab'ı nesh etmesi; sünnetin sünneti nesh etmesi; kitabın sünneti nesh etmesi ve sünnetin kitabı nesh etmesi şeklinde dört kısma ayrılmaktadır. İlk iki kısımda alimler arasında ittifak bulunduğu halde son iki kısımda ihtilaf bulunmaktadır.⁴⁷³ Serahsî'ye göre sünnet (mütevatir veya meşhur); kitabı nesh edebilir. Buna, Gazalî gibi anne babaya ve yakın akrabalara vasiyet etmeyi farz olduğunu bildiren ayetini⁴⁷⁴ nesneden "*varise vasiyet yoktur*"⁴⁷⁵ hadisini delil getirir. Bazı alimlere göre mütevatir olmasına rağmen; o bu hadisi meşhur addeder. Aynı şekilde Serahsî Kitab'ın da, sünneti nesh edebileceği görüşündedir.⁴⁷⁶ Dolayısıyla üç alim de bu dört şekildeki neshi kabul etmektedir.

Bu konuda üç alimin de itiraz ettiği görüşlerden biri İmam-ı Şafî'ye aittir. Şafîi Kitab'ın, sünneti; sünnetin de kitabı nesh edemeyeceğini görüşündedir. Şafîi'nin bu konudaki delillerinden biri, "*De ki: Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben, bana vahyolunandan başkasına uymam.*"⁴⁷⁷ ayetidir. Bu ayete göre Hz. Peygamber, sadece kendisine vahy edilene uymak ile görevli olup vahyi değiştirme yetkisi yoktur. Nesih ise, değişiklik yapmak (tebdil) demektir. Ayrıca "*Biz bir ayetin yerine başka bir ayeti getirdiğimiz zaman...*"⁴⁷⁸ ayeti de bunu açıkça desteklediğini gösterir. Ona göre Sünnet Kitab'ın benzeri veya ondan daha hayırlı değildir. Kur'an, Allah'ın keliması, sonradan oluşmuş ve yaratılmış

⁴⁷² Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 1, ss. 239-240.

⁴⁷³ Serahsî, Usul, Cilt: 2, s. 67.

⁴⁷⁴ "Sizden birinize ölüm gelip çatmış zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması -Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı." Bakara, 2/180.

⁴⁷⁵ Ebû Dâvûd, Vesaya, 6; Nesâî, Vesaya, 5.

⁴⁷⁶ Serahsî, Usul, Cilt: 2, s. 67.

⁴⁷⁷ Yunus, 10/15.

⁴⁷⁸ Nahl, 16/101.

(muhtes) değil aksine aciz bırakandır. Sünnette ise bu özellikler bulunmamaktadır.⁴⁷⁹ Bu görüşüyle alakalı birçok delil getiren Şafîi; İbn Hazm, Gazalî ve Serahsî tarafından tenkit edilmiştir.⁴⁸⁰

İbn Hazm'a göre icmâ' ile herhangi bir nass nesh edilebilir.⁴⁸¹ Onun bu şekildeki bir görüşü savunması, icma görüşüyle uyumludur. Çünkü onun icma anlayışı tamamen nakilden/nasstan ibarettir. Ona göre ahad haber bile nesh edici olabilmekteyken; nass/ahad haber üzerine akd edilen icmâ' neden nesh edici olmasın? Gazalî ve Serahsî ise icmâ' ile nesih olamayacağı görüşündedir. Zira onlara göre nesih Hz. Peygamber'in hayatıyla sınırlıdır. Vahyin kesilmesinden sonra da nesih yoktur. İcmâ' da Hz. Peygamber'in vefatından sonra meydana gelen bir delil olduğuna göre icmâ' ile nesh yapılamaz.⁴⁸²

Fıkhi kıyası şer'î bir delil olarak kabul etmeyen İbn Hazm, doğal olarak kıyasın nesh edemeyeceği görüşündedir. Hatta bunun aksini savunup kıyasın nasih olabileceğini savunanları tekfir eder.⁴⁸³ Bu sonuca İbn Hazm'dan farklı metotlarla ulaşsalar da Serahsî ve Gazalî de onunla hemfikirdirler.⁴⁸⁴

2.3.3. Neshin Meydana Gelmesi

İbn Hazm neshi nasıl bir yöntemle tespit ettiğini açıklamaya çalışır. Ona göre asıl itibarıyla itaat yükümlülüğünü ifade eden⁴⁸⁵ herhangi bir ayet veya sahih hadis ancak açık bir nass veya kesin icmâ' ile nesh edilebilir. Ona göre bu şart koşulmazsa, hiç kimsenin nassları kullanmaya gücü yetmez. Aciz durumda kalırız.⁴⁸⁶ Aslında İbn Hazm'ın bu anlayışı, Allah'ın dini konularda bizi zor ve müşkil duruma sokmayacağını benimsediğindendir. Ona göre nesih bir çözüm yoludur. Dolayısıyla

⁴⁷⁹ Şafîi, *er-Risale*, Mektebetü'l-Halebi, Kahire, 1940, ss.106-107. Serahsî, *Usul*, Cilt: 2, ss. 68-69; Esen, s. 22.

⁴⁸⁰ İbn Hazm, *el-İhkam*, Cilt: 4, ss. 596-597; Serahsî, *Usul*, Cilt: 2, ss. 69-70; Gazalî, *el-Mustasfa*, Cilt: 1, ss. 240-241.

⁴⁸¹ İbn Hazm, *el-İhkam*, Cilt: 4, s. 609.

⁴⁸² Serahsî, *Usul*, Cilt: 2, ss. 66-67; Gazalî, *el-Mustasfa*, Cilt: 1, ss. 239-240.

⁴⁸³ İbn Hazm, *el-İhkam*, Cilt: 4, s. 610.

⁴⁸⁴ Bkz: Serahsî, *Usul*, Cilt: 2, s. 66; Gazalî, *el-Mustasfa*, Cilt: 1, ss. 241-242.

⁴⁸⁵ Kanaatimizce İbn Hazm, itaat yükümlülüğünün kaldırılmasını, "*Kim peygambere itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur.*" ayetinden çıkarmıştır. Çünkü ayet, Kur'an ve sünnete itaat etmemizi emretmektedir. Onlardan birini başka bir nass olmadan nesh edildiğinde ayetin emrinden çıkmış oluruz. Dolayısıyla itaat yükümlülüğü ortadan kalktığı için İbn Hazm'a göre bu caiz değildir.

⁴⁸⁶ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 41.

iki nass tearuz halindeyse başka bir delilin bulunması durumunda neshin olması caizdir/doğaldır.⁴⁸⁷

İbn Hazm'a göre Kur'an ve sünnet nasslarını herhangi bir hükümle birleştirmeye (cem') gelince bunların ikisini veya onlardan herhangi birini, terk etmek caiz değildir. Çünkü ayet ve sünnet itaat yaptırımı açısından denktirler; birbirine üstünlükleri yoktur. Bu eşitlik, "*Kim peygambere itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur.*"⁴⁸⁸ ayetine dayanır.⁴⁸⁹ Görüldüğü üzere İbn Hazm, ayet ve hadisi birbirine denk görmekte; ikisi arasında tearuz olduğu düşünüldüğünde, onlardan birini tercih etmenin doğru olmadığı görüşündedir. Birini tercih etmek için başka bir nassa ya da icmâ'a ihtiyaç olduğunu iddia eder.

İbn Hazm, iki nass tearuz ettiğinde çözüm yolu olarak önce istisnadan bahseder. Ona göre nesh ile istisna ayrı şeylerdir. Nesihte, dün yapmakla emr olunduğumuz bir emrin bu gün yasaklanması söz konusudur. İstisna ise bundan farklı olarak âmm bir lafız ile gelen bir emrin sonradan o lafzın kapsadığı bazı şeylerinin/şahıslarının çıkarılmasıdır. "*Ancak eşleri ve ellerinin sahip olduğu (cariyeleri) hariç. (Bunlarla ilişkilerden dolayı) kınanmış değildir.*"⁴⁹⁰ ayetinde bazı şahısları, kendisinden önce gelen, "*onlar ırzlarını korurlar.*"⁴⁹¹ ayetinin kapsadığı kişilerden istisna etmektedir. Dolayısıyla nesihte zaman olarak daha önce emredilen emrin tamamen kaldırılması söz konusu iken istisna ise umum ifade eden emrin tahsis edilmesidir. Ayrıca İbn Hazm, nesh ile istisnanın bu farkını ifade ettikten sonra neshin istisnanın bir çeşidi olduğunu söyler. Çünkü nesihten, bir amelin bir zamana tahsis ederek, diğer zamanlardan istisna eder. Böylece her nesihten istisnadır. Ancak her istisna nesh değildir.⁴⁹²

İbn Hazm, esas olanın herhangi birinin hükmünü kaldırmak yerine nasslar arasında az olanı çok olandan istisna yapılması gerektiğini söyler. Zira bunun dışında ikisini birden kullanmak imkânsızdır. Eğer bunu da başaramazsak, bunun dışında, başka bir delil olmadan nassları cem etmeye kalkışmak caiz olmaz. Bunun dışında başka bir yolla hüküm çıkarmanın delilsiz bir tahakküm olduğunu ifade ederek, bunu

⁴⁸⁷ İbn Hazm, en-Nübez, s. 41.

⁴⁸⁸ Nisa, 4/80.

⁴⁸⁹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 41.

⁴⁹⁰ Müminun, 23/6.

⁴⁹¹ Müminun, 23/5.

⁴⁹² İbn Hazm, el-İhkam, Cilt: 4, s. 559.

“şu nassı bu yönde, şu nassı bu yönde kullanıyorum.” denmesine benzetir. Bunun helal olmayan ve dinde Allah’ın izin vermediği yeni bir şeyi ortaya koymak olduğunu söyler.⁴⁹³

İbn Hazm, Allah’tan ve Hz. Peygamber’den bir haber olmadan onların maksatlarından haber vermemizin doğru olmadığını belirterek, birbiriyle tearuz eden iki hadisi zikreder. Ebû Eyyub el-Ensari’den rivayet edilen “*Allah resulü kibleye yönelerek veya arkasına alarak bevl etmeyi veya büyük abdesti bozmayı yasakladı.*”⁴⁹⁴ hadisi ile İbn Ömer’den rivayet edilen “*Resul’ün hacetini giderirken, Kudüs’e yöneldiğini ve arkasına Kâbe’yi aldığını gördüm.*”⁴⁹⁵ hadisidir. İbn Hazm bazı alimlerin “*Nehiy (yasak), boş arazilerde; mubahlık (serbestlik) da şehirdedir.*” şeklindeki görüşlerinin hata olduğunu ifade eder. Ona göre Hz. Peygamber hiçbir zaman, “Bunu binalarda mubah gördüm; sahra’da (boş araziler) ise nehy ettim” anlamında bir söz söylememiştir. Bu görüş sahipleri ile “*bunu ancak şehirde ve iki kerpiçten az olmadığı sürece mubah görürüm yoksa mubah görmem.*” diyenler arasında pek bir fark yoktur. Bunları söylemek aslında helal değildir. Çünkü tüm bunlar Allah’ın izin vermediği şeyi, dinden gibi göstermekten ibarettir.”⁴⁹⁶

İbn Hazm, sözü geçen görüş karşı çıkmasının sebebi olarak bu konuda başka bir delilin bulunmadığını gösterir. Onun ‘bazıları’ sözüyle karşı çıktığı görüş muhtemelen İmam-ı Şafii’ye aittir. Zira *el-Ümm* adlı eserinde *namazın mekruh olduğu saatler* bölümünde yukarıda zikredilen Ebû Eyyub el-Ensari’nin rivayetinin mutlak nehyi ifade ettiğini söyleyerek Hz. Ömer’in rivayeti ile birlikte değerlendirildiğinde nehyin çöllerde, mubahlığın ise kapalı yerlerde olduğunu söyler. Şafii’ye göre boş arazilerde hacetini gideren kişi eğer kibleyi arkasına almışsa ya da o yöne dönmüşse avreti, Kâbe’ye yönelerek namaz kılan başka bir kişi tarafından görülebilir. Ancak kapalı yerde başka biri tarafından görülmesi söz konusu değildir. Onun için Şafii, birkaç delille birlikte bu iki nass beraber değerlendirildiğinde, boş arazilerde yasaklanmış olup kapalı yerlerde serbest bırakıldığını ifade eder.⁴⁹⁷ İşte bu şekilde başka bir nassa dayanmadan mantık yürüterek bu sonuca ulaştığı için Şafii, İbn Hazm tarafından tenkit edilmiştir.

⁴⁹³ İbn Hazm, en-Nübez, s. 41.

⁴⁹⁴ Buhari, Edebü'l-Müfred, 388.

⁴⁹⁵ İbn Hanbel, 3, 360; Buhari, Vudu, 12.

⁴⁹⁶ İbn Hazm, en-Nübez, s. 41.

⁴⁹⁷ Şafii, *el-Ümm*, (Thk. Muhammed Zühri en-Necar), Darül-Marife, Beyrut, 1973, Cilt: 1, s. 150.

Bu görüşün, başka bir delile dayandığını söyleyen Kevserî'ye göre, İbn Hazm'ın, Tirmizi'nin *Cami'*indeki meşhur hadisi görmediğini söyler.⁴⁹⁸ Ancak Kevserî bu hadisin metnini ya da kaynağını belirtmemiştir. Eğer Tirmizi buna delalet eden açık bir hadis rivayet etmişse de İbn Hazm bu hadisi bilmediğinden değil de reddettiği içindir. Çünkü İbn Hazm Sünnet bahsinde zikrettiğimiz üzere Tirmizi'yi mechul ravi olarak nitelemekte ve onun rivayetlerin hiçbirini kabul etmemektedir.⁴⁹⁹

Yukarıda tearuz eden iki nassın hangisinin muteber olması gerektiği ile ilgili İbn Hazm, çözüm yolu olarak şunu söyler: *Bu örnekte olduğu gibi yapılması gerekli olan, bilinen aslın üzerine, daha sonra ilave edileni almaktır.*"⁵⁰⁰ Bu cümleden anlaşıldığına göre İbn Hazm, yukarıdaki örnekte olduğu gibi tearuz eden nassların, zamanlarının bilinmesi ile çözüm bulunacağı görüşündedir. Diğer bir deyişle tarih olarak daha sonra gelen nass, daha önce gelen nassın hükmünü nesh ederek yükümlülük belirten nass bulunmuş olacaktır.

Nassların tarihinin bilinmesi ile çözüm bulunacağını belirten İbn Hazm, konuyla ilgili delil getirerek açıklamaya çalışır. Herhangi bir konuda, birisi farzın kaldırıldığını; diğeri ise farz olduğunu ya da birisinde mubahlığı; diğesinde haramlığı belirten iki nass olabilir. Hz. Peygamber ile yaşayan sahabe, belli bir zaman diliminde, aynı anda hem farza hem de harama emr olunmadıkları açıktır. Hz. Peygamber, onlara meselenin hükmünün farz veya haram olduğunu belirttikten sonra ilk gelen hüküm nesh edilmiş olmaktadır. Diğer bir deyişle ilk emir terk edilerek son gelen emir itibar edilmekteydi.⁵⁰¹

İbn Hazm, nasih ve mensuh arasında yakın-i bilgi açısından bir ilişki kurar. Ona göre mensuh olan ilk emir şüpheli olup nesh eden son emir ise içinde şüphe barındırmayan bir emirdir. Bu durumda nesh ettiği kesin bilinen ikinci durumu terk etmek batıldır. Eğer bu şekilde yapmak caiz olsaydı, kesin olarak nesh olduğu bilinen birinci durumun hükmüne dönmesi ve aynı zamanda, bu kesin olarak nesh ettiği

⁴⁹⁸ İbn Hazm, en-Nübez, s. 42, 3. dipnot.

⁴⁹⁹ Başaran, ss. 11-18.

⁵⁰⁰ İbn Hazm, en-Nübez, s. 42. Bu cümleyi, İbrahim Aydın şöyle çevirmiştir: "*Vacib, asl'a bağli kalarak bir şeyin fazlasını almaktır ve böyle olmalıdır.*" Detaylı bilgi için bkz. İbn Hazm, Usûl-i Din, s. 43.

⁵⁰¹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 43.

bilinen ikinci halin iptal edilmesi caiz olurdu. Bu da kesin olan bilgiyi terk ederek zanla hükmetmek olurdu.⁵⁰²

İbn Hazm'a göre, Allah, zannı "*Hâlbuki onların bu hususta hiç bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Zan ise hiç şüphesiz hakikat bakımından bir şey ifade etmez.*"⁵⁰³ ayeti ile kötölemiştir. Hz. Peygamber de bu konuda "*Zandan sakının zira o sözlerin en yalan olanıdır.*"⁵⁰⁴ buyurmuştur. Allah'ın kendi zikrini ve Kitab'ını korumayı güvencesine aldığını, yine kendi şahadetiyle bildiğimiz halde nasıl zanla hüküm veririz? Din kemale ermiştir. Herhangi bir meselede nesih söz konusu olsaydı, Allah bunu açık bir şekilde beyan ederdi. Allah, böyle bir şey açıklamadığına göre, biz de Allah'ın şahadetiyle şahidiz ki, nasih ve mensuh hiç değişmeden kıyamete kadar devam edecektir. Allah'ın insanları hakkın yeri bulma açısından dini meselelerde zor ve müşkil duruma düşürüp, zanla hüküm verme durumunda bırakması caiz değildir.⁵⁰⁵

Görüldüğü gibi İbn Hazm, neshin meydana gelmesini tearuz ettiği nasslarda mümkün görmektedir. Buna göre bir başka delilin bulunması durumunda nesih ile tearuz kalkar. Fakat nesihden önce istisna yapılması mümkünse istisna yapılması gerekir. İstisna mümkün olmadığı zaman son çare olarak bir başka nassın veya icmâ'ın bulunması halinde neshe başvurulur. İbn Hazm burada neshe delalet eden delilin ancak nass ya da icma olması gerektiği görüşündedir. Ancak onun delil olarak nass ve icmâ' şart koşması nesh ile ilgili görüşüne özgü değildir. Bu şekildeki delil anlayışı, onun temel usul görüşünden kaynaklanmaktadır.

Gazalî ve Serahsî de neshe delalet eden delilin nass olması konusunda İbn Hazm ile hem fikirdir. Gazalî akıl delili ve şer'î kıyas ile neshin bilinemeyeceğini; sadece nakille bilinebileceğini ifade eder. Bir başka yerde neshin sadece Hz. Peygamberin hayatıyla sınırlı olduğunu söyler.⁵⁰⁶ Serahsî aynı şekilde neshin sadece vahiy alan Peygamberin lisanı aracılığıyla bilinebileceğini, onun vefatından sonra neshin söz konusu olmayacağını söyler.⁵⁰⁷ Görüldüğü gibi Gazalî ve Serahsî neshin sadece Hz. Peygamberin hayatıyla sınırlı tutmalarının maksadı, sadece nassla

⁵⁰² İbn Hazm, en-Nübez, s. 43.

⁵⁰³ Necm, 53/28.

⁵⁰⁴ Tirmizi, Birr ve Sıla, 56.

⁵⁰⁵ İbn Hazm, en-Nübez, s. 43.

⁵⁰⁶ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 1, s. 235.

⁵⁰⁷ Serahsî, Usul, Cilt: 1, s. 60.

mümkün olduğunu ifade etmek istemeleridir. Bu itibarla İbn Hazm ile aynı görüşte olduklarını söylemek mümkündür. İbn Hazm'ın neshe delalet eden delil olarak icmâ'ı kabul etmesine gelince zaten bu görüşü nakilden/nasstan ibarettir. Böylece bu konuda üç alimin de hemfikir olduğunu söyleyebiliriz. Aynı şekilde zaman bakımından nasihin mensuhtan sonra gelmesi gerektiği konusunda üç alim arasında ittifak mevcuttur.

2.3.5. Değerlendirme

Nesh ile ilgili görüşlerini incelediğimiz ve neshi kabul etme hususunda müttetik olan İbn Hazm, Serahsî ve Gazalî'nin neshin detaylarına indiğimizde onların görüşlerinde benzerlikler ve farklılıklar görülmektedir. Bu manada incelediğimiz bu konuyu özetle maddeler hakkında sunmak istiyoruz:

1) Üç alim de neshin emir ifade eden ya da emir anlamında olan nasslarda geçerli olduğunu; haber anlamındaki nasslarda ise geçerli olmayacağı görüşündedirler.

2) Üç alim de, neshin şu üç şekilde oluşabileceği konusunda hemfikirdir. a) Hem lafzı hem de hükmü sabit kalanlar. b) Hem lafzı hem de hükmü kaldırılmış olanlar. c) Lafzı kaldırılmış olup hükmü kalmış olanlar. Ancak Serahsî bunlarla birlikte; neshin ayrıca "nassın üzerine ziyade edilmesi yoluyla meydana gelen nesh"ten de söz eder. Serahsî'nin bu tür neshi kabul etmesi, Gazalî ve İbn Hazm tarafından tepkiyle karşılanmıştır.

3) Fıkıh usulünde Kitab'ın Kitab'ı nesh etmesi; sünnetin sünneti nesh etmesi; kitabın sünneti nesh etmesi ve sünnetin kitabı nesh etmesi şeklinde dört kısma ayrılmaktadır. Üç alimde bu konuda neshin oluşabileceği konusunda ittifak halindedirler.

4) Neshin meydana gelmesi için üç alim de aynı şartları öne sürmüştür. Bunlar, nasih olan hükmün/nassın zaman bakımından mensuhtan sonra gelmesi ve neshin Hz. Peygamber'in hayatıyla sınırlı olmasıdır. İbn Hazm'ın ikinci şartı koştığına dair bir bilgiye rastlamadık. Ancak onun usul anlayışı itibarıyla her şeyi nassa dayandırması ve bunun da kat'î olarak değerlendirmesinden dolayı, bu şartı kabul ettiği kanaatindeyiz.

Görüldüğü gibi İbn Hazm, nesih ilgili görüşleri, diğer iki usulcüye çok benzemektedir. Özellikle Gazalî'ye daha yakındır. Ancak yukarıda anlattığımız maddelerde her ne kadar teorik olarak aynı fikirde oldukları görünse de bu meselenin ayrıntılarına indiğimizde aynı kanaatin devam ettiğini söylemek zordur. Zira metot farklılığından dolayı İbn Hazm, diğer iki usulcünden ayrıldıkları hususlar bulunmaktadır. Bunlardan en belirginini, icmâ ve ahad haberin Kur'an ve Mütevatiri nesh edeceğini düşünmesidir.

2.4. AKLİ DELİLLER

en-Nübez adlı eserinde İbn Hazm'ın ele aldığı konular arasında içtihat metotlarından re'y ve kıyas da mevcuttur. Burada İbn Hazm ayrı başlıklar altında re'y ve kıyasın batıl olduğunu ispatlamaya çalışır. *el-İhkam* adlı eserinde içtihat meselesini ayrı bir bölümde incelemiştir. Rey ve kıyas gibi kabul etmediği içtihat metotlarından ayırmıştır. O, ictihâd bahsinde ictihâdın tanımına ve hangi yöntemlerle ictihâd yapılıp yapılamayacağına değinir. Dolayısıyla tamamen ictihâda karşı olmadığını söylemek mümkündür. Onun verdiği tanıma göre içtihat, "hükümün bulunduğu yer olan "inzal olmuş" nasstan meselenin hükmünü elde etmek için olanca gücüyle çaba sarf edilmesidir".⁵⁰⁸ Dolayısıyla tanımdan da anlaşıldığı gibi ictihâdın yeri nasstır. Onun dışına çıkılamaz. Bu bağlamda İbn Hazm bir başka yerde *talep edilen hükmün*, ancak Kur'an, Sünnet ve İcmâ' delilleri ile olması gerektiğini söyler.⁵⁰⁹ Re'y ve kıyasın kaynağı itibarıyla nassa dayanmadığı ve kişinin kendi hevay-ı nefsine uyarak içtihat ettiği gerekçesiyle İbn Hazm, rey ve kıyas delilleri ile hüküm vermenin haram olduğu kanaatindedir.

Görüldüğü gibi hem Gazalî hem de Serahsî için önemli bir hüccet teşkil eden re'y ve kıyas, İbn Hazm tarafından caiz görülmemektedir. Zahiri ekolünü diğer usullerden ayıran en önemli temel taşlarından birinin bu mesele olduğu kanaatindeyiz. Şimdi İbn Hazm'ın *en-Nübez*'inde ele aldığı re'y ve kıyas konularını inceleyeceğiz.

⁵⁰⁸ İbn Hazm, *el-İhkam*, Cilt: 8, s. 629.

⁵⁰⁹ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 91.

2.4.1. Re'y

İbn Hazm, *el-İhkam* adlı eserinde re'y ile birlikte istihsanı ve istinbatı tek başlık altında toplayarak bunların batıl olma noktasında eşit olduğunu söyler. Ona göre isimleri farklı olsa da üçü de günahtan münezzeh olmayanlar ve kendi görüşüyle hüküm verenler tarafından yapılmaktadır. Bunların şer'î delil olduğunu savunanları ağır bir şekilde eleştiren İbn Hazm'ın, burada da kendi usûl çizgisinden ayrılmadığını görmekteyiz. Onun usulünde artık klasikleşmiş olan dinin kemale erdiği ve dine eklenecek bir hüküm kalmadığı görüşü burada da geçerlidir. İbn Hazm'ın re'y'in iptali için getirdiği delilleri, karşı çıktığı istihsan, istinbat ve kıyas için de kullanır. Bundan dolayı re'y, diğerlerini kapsayacak bir kavram olarak düşünülebilir. Diğerleri onun bir türü gibidir.⁵¹⁰ Ayrıca *en-Nübez*'de de Re'y bahsinden sonra kıyas bahsine geçerken “re'y için getirdiğimiz delillerin tamamı kıyas için de geçerlidir” demesi, İbn Hazm'ın kıyası re'y kapsamına aldığı kanaatini pekiştirmektedir.⁵¹¹

İbn Hazm, re'yi kast ederek, hiç kimsenin kendi görüşüyle hüküm vermesinin helal olmadığını söyler. Bunun için ayetlerden, hadislerden ve sahabenin görüşlerinden birçok delil getirir. Ayetlerden “*Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*”⁵¹² ve “*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ulü'l-emre de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve Resul'e götürün (onların talimatına göre halledin).*”⁵¹³ ayetlerini delil getirir.⁵¹⁴

İbn Hazm'ın delil olarak getirdiği hadislere gelince şu hadisleri zikreder: “*Şüphesiz Allah ilmi insanlardan çekip alivermez. Lakin ulemayı kabzeder, onlarla birlikte ilmi de kaldırır. Ve insanlar arasında bir takım cahil başlar bırakır. Bunlar insanlara ilimsiz fetva verirler; bu suretle hem saparlar, hem saptırırlar.*”⁵¹⁵ İbn Hazm, bu hadise dayanarak kendi re'yi ile hüküm verenleri; cahillik ve sapıklıkla itham etmiştir. Bir başka hadis şudur: “*İnsanlar başlarına cahil idareciler seçtiler.*

⁵¹⁰ İbn Hazm, *el-İhkam*, Cilt: 6, ss. 187-190.

⁵¹¹ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 72.

⁵¹² En'am, 6/38.

⁵¹³ Nisa, 4/59.

⁵¹⁴ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 66.

⁵¹⁵ Müslim, İlim, 14; Buhari, İlim, 34.

Onlar kendi rey'i ile fetva verip hükmettiler. Böylece hem kendileri saptılar, hem de başkalarını saptırdılar."⁵¹⁶ İbn Hazm'a göre Buhari ve diğer hadis alimleri bu son hadisi, rivayet ederek sahih olduğunu belirtmişlerdir.⁵¹⁷

İbn Hazm'ın re'yin reddi için getirdiği birinci hadisin, onun maksadına delalet ettiğini söylemek zor görünmektedir. Çünkü bizzat İbn Hazm'ın da müçtehit olarak kabul ettiği alimler tarafından re'yin meşru görüldüğü bilinmektedir. Buna rağmen re'yi kullanan herkesi, hadiste bahsedilen cahil kapsamına alması, doğru olmadığı gibi; aynı şekilde kendisiyle çelişmektedir. Ayrıca Kevserî de bu hadisin İbn Hazm'ın maksadına delalet etmediği görüşündedir. Ona göre bu hadis içtihat şartlarını sağlayan alimlerin kıyasının reddi için değildir. Bu hadis daha çok Kur'an ve sünnetten bağımsız kendi re'yi ile hareket eden cahilin vasfından bahsetmektedir.⁵¹⁸ Biraz sonra değineceğimiz gibi hem Serahsî hem de Gazalî, re'y aleyhindeki bu tür rivayetlerin, nasstan bağımsız olarak yapılan re'yin aleyhinde olduğunu ifade ederler.

İbn Hazm, ayet ve hadislerden sonra sahabelerin rey aleyhindeki görüşlerini sıralar:

1) Abdullah b. Amr b. As: *"İsrail oğulları doğruluk üzerindeydi. Ta ki aralarında Seba-ya el-Ümem Oğulları diye bir topluluk ortaya çıktı. Onlar kendi re'yi ile hüküm verdiler/konuştular. Böylece hem kendileri sapıttı, hem de başkalarını saptırdılar."*⁵¹⁹ Kevserî'ye göre İsrail oğullarından bahseden bu rivayet Hz. Peygamber'den gelmediği için kabul edilmez. Kevserî, bu rivayetin daha çok siyasi sebepten dolayı söylendiği fikrindedir.⁵²⁰

2) Ömer b. Hattab: *"Re'yi itham altında tutun."*⁵²¹

3) Sehl b. Hanif: *"Dininizde var olan re'ylere itham altında tutun."*⁵²²

4) Ali b. Ebi Talip: *"Eğer din (akıl ve) re'yle olsaydı, mestin üstünü değil de altını mesh etmek daha uygun olurdu, Hâlbuki ben Rasûlullah'ı (s.a.) mestlerinin üzerine mesh ederken gördüm."*⁵²³

⁵¹⁶ Dârimî, Mukaddime, 17.

⁵¹⁷ İbn Hazm, en-Nübez, s. 67.

⁵¹⁸ İbn Hazm, en-Nübez, s. 67, 1. dipnot.

⁵¹⁹ İbn Mace, İctihad ve'Re'y ve'l-Kıyas, 56; Darimî, Tavarru', 120.

⁵²⁰ İbn Hazm, en-Nübez, s. 67. 1. dipnot.

⁵²¹ Serahsî, Hz. Ömer'e şu rivayeti isnad etmektedir: "Re'y ehlinde sakının." Detaylı bilgi için bkz. Serahsî, Usul, Cilt: 2, ss. 132-133.

⁵²² Buharî, 5597.

Kevserî, buradaki söz konusu rivayetin, Kitap ve Sünnet'ten bağımsız olarak aklı hakim kılan re'ydin söz ettiğini söyler. Yani bu rivayetler hükmü Kitap ve Sünnet'te bulunan bir meseleye, Kitap'a ve Sünnet'e başvurmaksızın kendi re'yi ile hüküm verilmesi hakkındadır. Hemen hemen bütün sahabelerin re'y aleyhinde benzeri ifadelerde bulunduğunu söyleyen İbn Hazm'a karşı çıkan Kevserî'ye göre Raşid Halifeler olmak üzere fakih sahabe ve tabiin re'y ile hüküm vermişlerdir. Kevserî, bunların rivayetleri senedleri ile birlikte geniş bir şekilde birçok kaynak da mevcut olduğunu belirtmektedir.⁵²⁴

Serahsî de yukarıda anlatılan rivayetleri zikrederek bunların söylendiği bağlamdan koparılmadan anlaşılması gerektiği fikrindedir. Yani ona göre bu rivayetlerin vürud sebebinin bilinmesi gerekir. Örneğin Hz. Ömer'in re'ye karşı olumsuz tavrı mutlak anlamda tüm re'yi kapsamaz. Onun karşı çıktığı re'y, nassın olduğu meselede, nassa muhalif olarak hevasına göre verilen re'ydir. Bunun delili, Hz. Ömer'in bir başka zamanda söylediği "*muhafaza etmek için Sünneti ezberletin/öğretin*" sözüdür.⁵²⁵ Serahsî, Hz. Ömer'in bu sözünün, onun sünnete/nassa büyük önem verdiği ve bundan dolayı nass olan yerde re'ye karşı çıktığını ima etmektedir. Dolayısıyla Serahsî, yukarıda zikrettiğimiz sözünden dolayı, Hz. Ömer'in re'y ile hüküm vermeye tamamen karşı çıktığını söylemenin yanlış olduğu görüşündedir. Sahabeden gelen diğer rivayetleri de buna benzer bir şekilde tahlil eden Serahsî, bizzat kendilerinin re'y ile hüküm verdiklerini örneklerle ispatlar.⁵²⁶

Gazalî de sahabenin, re'y ile ictihâdı caiz gördüklerine dair icma olduğunu söyleyerek, onların bizzat kendilerinin re'y ile hüküm verdikleri ile alakalı onlarca rivayet zikreder.⁵²⁷

İbn Hazm'ın re'y ile ilgili görüşü için sahabe rivayetlerini delil getirerek onların pratikte yaptıkları re'ydin hiç söz etmemesi, kanaatimizce onun *sahabe kavli* hakkındaki görüşü sebebiyledir. Zira ona göre sahabenin ameli bağlayıcı değildir. Bağlayıcı olan onların Hz. Peygamber'den rivayet ettikleri sözleridir.⁵²⁸ Dolayısıyla

⁵²³ Ebû Dâvûd, Tahare, 63.

⁵²⁴ İbn Hazm, en-Nübez, s. 67-68.

⁵²⁵ Serahsî, Usul, Cilt: 2, ss. 132-133.

⁵²⁶ Bkz: Serahsî, Usul, Cilt: 2, ss. 118-143.

⁵²⁷ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 2, ss. 249-254.

⁵²⁸ İbn Hazm, en-Nübez, s. 59.

re'yi savunanlar her ne kadar sahabenin bizzat kendilerinin re'y yaptıklarını ispat etseler de İbn Hazm için bir önem arz etmez.

Re'yi savunanlar tarafından re'y/kıyas için delil olarak getirilmiş -ve *Muâz hadisi* ismi ile meşhur olan-şöyle bir hadis mevcuttur:

Hims halkından ve Muâz b. Cebel'in arkadaşlarından (olan) bir takım insanlardan rivayet olunduğuna göre; Rasûlullah Muâz'ı Yemen'e göndermek istediği zaman ona şöyle sormuştur: "Bir dava ile karşılaşsan nasıl hüküm vereceksin?" Muâz da şöyle cevap vermiştir: Allah'ın Kitabıyla hüküm vereceğim. "Allah'ın kitabında (bir hüküm) bulamazsan? Rasûlullah'ın sünnetiyle. "Ya Rasûlullah'ın sünnetinde ve Allah'ın Kitabında da (bir hüküm) bulamazsan?" Kendi görüşümle (re'yimle) içtihat ederim, (hüküm vermekten) geri dönmem. Bunun üzerine Rasûlullah Muâz'ın göğsüne vurarak: "Allah Rasûlünün elçisini Allah Rasûlünün arzusuna (muvafık hareket etmeye) muvaffak kılan Allah'a hamdolsun" demiştir.⁵²⁹

İbn Hazm, re'yi savunanların⁵³⁰ bu hadisi delil gösterdiğini; ancak bu hadisin birkaç yönden batıl olduğunu söyler. Ona göre bu hadisin rivayet zincirinde Haris b. Amr isminde meçhul bir ravi bulunmaktadır. Bu adam kim olduğu bilinmeyip *Humus Hadis Ehli* de bu raviyi tanımamaktadırlar.⁵³¹ Daha önce değindiğimiz gibi İbn Hazm, meçhul rivayeti kabul etmez.⁵³² Bundan dolayı bu rivayeti de delil olarak kabul etmez.

Gazalî ve Serahsî ise bu hadisi re'y ve kıyas için delil kabul eder.⁵³³ Gazalî'ye göre hadis, ümmetin genel kabulüne mazhar olmuş (telakki-i bil-kabul) ve hiç kimse tarafından eleştirilmemiştir. Gazalî, bu hadisin mürsel olduğunu belirtmekle birlikte böyle olmasının hadise zarar vermediğini ifade eder. Hatta o bu gibi hadislerin isnadının araştırılmasının bile gereksiz görmektedir.⁵³⁴ Ayrıca Gazalî bu hadiste Hz. Peygamber ile Muâz arasında meydana gelen bu konuşmanın umumi anlamda re'y hakkında *nass* olduğu görüşündedir.⁵³⁵ Serahsî'nin *Usul* adlı kitabında bu hadisin senediyle ilgili herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Ancak onun bu hadisi burada delil

⁵²⁹ Ebû Dâvûd, Kada' (Akdiye), 11.

⁵³⁰ Serahsî ve Gazalî, bu hadisi kıyas için delil getirdiği halde İbn Hazm, bu hadisi re'y için getirildiğini söyler. Bu da İbn Hazm'ın kıyas ve re'y arasında çok fark koymadığı için olabilir.

⁵³¹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 68.

⁵³² İbn Hazm, en-Nübez, s. 29.

⁵³³ Serahsî, Usul, Cilt: 2, s. 130-131; Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 2, ss. 266-267.

⁵³⁴ Gazalî'nin mürsel ile ilgili bu çıkışı, daha önce mürsel hadis bahsinde zikrettiğimiz görüşüyle çeliştiğini görmekteyiz. Ayrıca *telakk-i bil-kabul*, Hanefi alimlerin benimsediği bir tanım iken Şafii mezhebine mensub olan Gazalî'nin kullanması ilginçtir.

⁵³⁵ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 2, ss. 266-267.

olarak kullanması, sahih kabul ettiğini gösterir. Ayrıca -Gazalî'nin dediği gibi- mürsel; -İbn Hazm'ın dediği gibi- meçhul olması, Serahsî'nin hadis anlayışı göz önünde bulundurduğumuzda bu hadisin sahihliğine zarar vermez. Çünkü ona göre mürsel veya meçhul hadis, ümmet tarafından kabul edilmişse (telakki bi'l-kabul) muteberdir.⁵³⁶

İbn Hazm, bu hadisi sened bakımından eleştirdiği gibi metnini de eleştirmekten geri kalmamıştır. O, elimizdeki nasslara göre Hz. Peygamber'in, Muâz'ın böyle re'y ile hareket etmesine izin vermesinin imkânsız olduğunu ifade eder. Ona göre Hz. Peygamber, *"Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık."*⁵³⁷ ve *"Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim."*⁵³⁸ ayetlerini bildiği halde; Hz. Muâz'a: *"Allah'ın Kitab'ında ve Resul'ün sünnetinde herhangi bir hüküm bulamazsan ne yaparsın?"* kabilinden bir söz söylemesi düşünülemez. Allah'ın şahadeti ile din kemale erdiğine göre bu kitapta yeni hükümler ortaya koymak doğru değildir. Bundan dolayı İbn Hazm re'y ile hüküm vermenin kesinlikle caiz olmadığını ifade eder.⁵³⁹

İbn Hazm'a göre Muâz hadisinin, kendisine muhaliflerin dediği gibi sahih olması durumunda iki ihtimal söz konusu olur. Ya re'y ile hüküm verme yetkisi Muâz'a mahsus bir şeydir ki *"Muâz, helal ve haramı en iyi bileninizdir."* gibi rivayetler bunu mümkün kılabilir. Ya da ona mahsus olmayıp hem ona hem de onun dışındaki kimselere re'y yetkisi verilmiştir. Birinci ihtimale göre sadece Muâz'ın re'yinin kabul edilebileceğini, onun dışındaki başka hiç kimsenin re'yinin kabul edilemeyeceğini söylemektir. Böyle bir iddiayı ise yeryüzünde hiç kimse söylememiştir. İkinci ihtimale gelince rey hakkının Muâz ile birlikte herkes için var olduğunu söylemek de doğru değildir. Bu durumda herkes kendi re'yi ile hüküm verir ve kendi görüşünü başkalarinkinden üstün görür. Bu da dinin yok edilmesi ve devre dışı bırakılması gibi kötü sonuçlarla neticelenebilir. Bu durumun olması halinde herkes kendi kafasına göre yeni hükümler ortaya koyar ki bu da küfürdür.⁵⁴⁰ Zahiri anlam ve lafızcılığı ile meşhur olan, yani her türlü te'vil ve yorumlamaya karşı olan İbn Hazm'ın, bu hadisi yorumlayıcı bir üslupla amacından saptırması oldukça ilginçtir.

⁵³⁶ Bkz: Serahsî, Usul, Cilt: 1, ss. 338-341.

⁵³⁷ En'am, 6/38.

⁵³⁸ Maide, 5/3.

⁵³⁹ İbn Hazm, en-Nübez, ss. 68-70.

⁵⁴⁰ İbn Hazm, en-Nübez, s. 70.

İbn Hazm'a göre hakkında nass olan meselede re'ye zaten ihtiyaç yoktur. Hiç kimse bunun aksine bir şey söylememiştir. Nassın olduğu meselede re'ye izin verilmesi durumunda ise helaller haram, haramlar da helal kılınabilecek; farzlar, mubah; mubahlar da farz haline gelebilecektir. Bu da mücerred küfürdür.⁵⁴¹ Zaten bu konuya hiçbir alimin karşı çıkması düşünülemez Hakkında Kur'an veya sünnette hüküm bulunan bir meselede hiç kimse tekrar re'y ile içtihat yapamaz. Ancak alimler arasındaki metot farklılığını göz önünde bulundurduğumuzda pratikte bu konuda bir ittifakın sağlanması mümkün görülmemektedir. Söz gelimi sahih bir senedle gelen ahad haber, İbn Hazm tarafından kat'iyetle kabul edilirken Serahsî'ye göre bazı şartlar dahilinde ancak zann-î galib olarak kabul edilmektedir. Diğer taraftan mürsel, mechul vb. haberleri, bazı şartlar dahilinde Serahsi kabul ederken, İbn Hazm ise kesinlikle kabul etmemektedir. Buna benzer birçok farklılıklar mevcuttur. Netice itibarıyla birine göre nass olan diğer alime göre nass olmayabilir. Dolayısıyla usul alimleri her ne kadar *"hakkında nass olan meselede re'y ile hüküm verilemez."* fikrinde teoride ittifak halindeyse de pratikte bu konu ihtilaflıdır.

Nassın olduğu yerde re'ye karşı olmasını mantıklı karşıladığımız İbn Hazm, burada nassın olmadığı yerde de re'ye karşı olduğunu söyler. O, bu iddiasını iki delil ile ispatlamaya çalışır. Birinci delil olarak, dinin kemale erdiğini;⁵⁴² Kitapta hiçbir şeyin eksik bırakılmadığını;⁵⁴³ Kitab'ın her şey için bir açıklama olduğunu;⁵⁴⁴ Hz. Peygamberin de bir açıklayıcı olduğunu (teybin)⁵⁴⁵ ifade eden ayetleri zikreder. Ona göre bu ayetler hiçbir müminin yalanlayamadığı Allah tarafından gelen haberlerdir. Buna göre kitapta hiçbir şey eksik kalmamıştır ve onda her şeyin bir açıklaması mevcuttur. Din de kemale ermiştir. Hz. Peygamber, insanlara Allah tarafından indirilen vahiyleri açıklamıştır (teybin). O halde herhangi bir mesele hakkında nass olmadığını veya Allah ve resulünden gelen bir hükmün olmadığını iddia etmek, tamamen batıl bir şeydir.⁵⁴⁶ İbn Hazm, *"hakkında nass olmayan mesele yoktur."* iddiasıyla re'ye ihtiyaç olmadığını vurgulamaya çalışır.

⁵⁴¹ İbn Hazm, en-Nübez, ss. 70-71.

⁵⁴² Maide, 5/3.

⁵⁴³ En'am, 6/38.

⁵⁴⁴ Nahl, 16/89.

⁵⁴⁵ Nahl, 16/44.

⁵⁴⁶ İbn Hazm, en-Nübez, s. 71.

Kevserî'ye göre bu ayetlerde İbn Hazm'ın kastettiği amaç, yoktur. Çünkü teybin bir şeyin nass ile bildirilmesinden veya bir şeyin kıyas ve akli delile rehberlik etmesinden daha kapsamlıdır. Kitab'ın kıyasın hüccetiyetine delalet etmesi de dinin kernal bulmasından sayılmaktadır. Sonradan meydana gelen sayısız olaylarda (nevazil⁵⁴⁷) da kıyasa başvurulur. Ayetteki kitab lafzı kuran olarak anlaşılırsa delillerin asıllarına yol gösterdikten sonra onda zaten bir eksiklik olmaz.⁵⁴⁸ Görüldüğü gibi Kevserî, "...Kitab her şey için açıklamadır (tebyin)..."⁵⁴⁹ ayetini, İbn Hazm'dan farklı yorumlayarak, ayet ve hadislerin delalet ettiği usul delillerini de Kitab'tan saymaktadır.

Buna benzer bir yorum da Gazalî'ye aittir. Ona göre Kitab'ın açıklaması (tebyin), itibar⁵⁵⁰ metodunu sergileme suretiyle ya da icma ve sünnete delalet yoluyla. Kıyas (re'y)⁵⁵¹ da icma ve sünnet ile sabit olduğuna göre kitab her şeyi açıklamış olmaktadır.⁵⁵² Dolayısıyla hem Gazalî, nass çerçevesinde meydana gelen şer'î delillerle, bir meseleye hüküm verilmesinde herhangi bir sakınca görmemektedir.

Ayrıca Gazalî, İbn Hazm'ın söz konusu söylemine benzer bir iddiaya cevap vermek suretiyle, o görüştekilere şu soruyu sorar: "*Mirasta kardeşlerle birlikte olan 'avl', 'mebtute', 'muvaşida' ve 'haram meselesi'ne benzer konuların hükmü kitabın neresindedir?*" O bu sorusuyla hakkında nass olmayan meselelerin varlığına işaret etmek ister.⁵⁵³ İşte İbn Hazm'ın bu konudaki görüşünü doğru kabul ettiğimizde böyle bir sorunla, karşılaşmamız kaçınılmazdır. Vahiy kesildikten sonra, hükmü Kur'an ve sünnette bulunmayan yüzlerce mesele ortaya çıkmış ve hala da çıkmaya devam etmektedir. Bu şekildeki meselelerin çözümünün, açık bir şekilde nassta bulunmasının imkânsızlığı, herkes tarafından bilinen bir durum iken, İbn Hazm'ın ısrarla bunların ancak nassla çözülmesi gerektiğini savunması oldukça düşündürücüdür.

⁵⁴⁷ Nevazil: Ortaya çıkan yeni yeni olaylar ve bu olaylara çözüm getiren fatva kitaplarıdır. Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri, s. 454.

⁵⁴⁸ İbn Hazm, en-Nübez, s. 71.

⁵⁴⁹ Nahl, 16/89.

⁵⁵⁰ Bir şeyin emsaline bakmak ve onun hükmünü o şeye de vermek. Bu akli kıyası ve temsili (analoji) de içine alır. Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri, s. 274.

⁵⁵¹ Gazalî'nin bu yorumlaması her ne kadar kıyas hakkında olsa da İbn Hazm'ın bu konudaki re'y hakkındaki görüşüne bir cevap niteliğindedir.

⁵⁵² Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 2, ss. 269-270; Gazalî, İslam Hukukunda Deliller, Cilt: 2, s. 222.

⁵⁵³ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 2, ss. 269-270; Gazalî, İslam Hukukunda Deliller, Cilt: 2, s. 222.

Hakkında nassın olmadığı bir meselenin varlığını kesin bir dille reddeden İbn Hazm'ın bu konuda ikinci bir delilden söz eder. Ona göre, burada re'yin serbest olması durumunda re'y ile görüş belirten kişi, -Allah'ın izin vermediği- teşri' (kanun koyma) görevini üstlenmiş olur. Kur'an ise kesin bir şekilde insanlığı bundan men' etmiştir. Dolayısıyla re'y geçersiz olur.⁵⁵⁴ İbn Hazm bu söylemini, hemen her yerde muhaliflerine karşı bir siper olarak kullanmaktadır.

“Sahabe de re'y ile hüküm vermiştir.” şeklindeki itiraza ise İbn Hazm cevap niteliğinde şöyle der: “*Hiçbir sahabe bulamazsınız ki re'y ile konuştuğundan sonra ondan uzaklaşmış olmasın.*”⁵⁵⁵ İbn Hazm'ın aksine Gazalî ve Serahsî sahabeden birçok kişinin re'y ile hüküm verdiğini ve onların re'yin cevazına dair sahabenin icma' ettiklerini ifade ederler.⁵⁵⁶

2.4.2. Değerlendirme

İbn Hazm'ın, re'ye karşı çıkmasını dört temel sebepten kaynaklandığını söyleyebiliriz: 1) Re'ye delalet eden hiçbir nass yoktur. 2) Hiçbiri sahabi re'y ile hüküm vermemiştir. 3) Bütün meselelerin çözümü nassta mevcuttur. 4) Re'y ile meydana gelen hüküm kat'î değil; zannîdir. Bu sebeplerden dolayı İbn Hazm, re'ye hiçbir şekilde cevaz vermemiştir. İbn Hazm'ın genel usul görüşlerini göz önünde bulundurduğumuzda onun bu konuda kendi usul görüşleri ile tutarlı olduğunu söyleyebiliriz.

Gazalî ve Serahsî dahil olmak üzere re'yi savunanların, İbn Hazm'ın bu görüşüne karşı cevaplarını dört maddeyle açıklayabiliriz: 1) Re'ye delalet eden Kur'an ve Sünnet'ten birçok nass vardır. Buna açık bir şekilde delalet etmesine gerek yoktur. 2) Fakih sahabeden re'y ile hüküm veren birçok kişi mevcuttur. Hatta bu konuda icma olduğu bile söylenmiştir. 3) Her meselenin çözümü nassta değildir. Zira nassta hükmü bulunmayan birçok meselenin varlığı herkes tarafından bilinen bir şeydir. 4) Re'y ile yapılan içtihat, zanni hükümdür. Böyle bir hüküm ameli konularda caizdir.

⁵⁵⁴ İbn Hazm, en-Nübez, s. 71.

⁵⁵⁵ İbn Hazm, en-Nübez, ss. 71-72.

⁵⁵⁶ Detaylı bilgi için bkz. Serahsî, Usul, Cilt: 2, ss. 130-131; Gazalî, el-Mustasfâ, Cilt: 2, ss. 266-267.

Sonuç olarak İbn Hazm, görünüşte re'ye zıt olan rivayetleri delil getirmiş ve bu rivayetler üzerinde herhangi bir sınırlandırma yapmamıştır. Çünkü o, bu rivayetlerin her türlü re'yi kapsadığı görüşündedir. Re'yi savunanlar ise söz konusu rivayetler üzerinde sınırlandırmalar yapmakta ve bu rivayetlerin hakkında nass olan meselelerde yapılan re'y için olduğu görüşündedirler. Dolayısıyla re'y ehli, hakkında nass olmayan (nevazil) meselelerde re'y ile hüküm vermede bir sakınca görmektedirler.

2.4.3. Kıyas

İbn Hazm, *en-Nübez* adlı eserinde kıyası tarif etmeksizin, sadece muhaliflerin kıyasın kabulü için getirdikleri delilleri çürütmekle uğraşmıştır. O kıyası muhaliflerin tarif ettiğine göre tarif eder ve eleştirilerini bu tariften yola çıkarak kurgular. Aynı şekilde onların kıyas için getirdikleri delilleri de bu şekilde eleştirir. İbn Hazm'ın usul ile ilgili genel görüşlerini düşündüğümüzde onun kıyası kabul etmesi zaten düşünülemez. Söz gelimi o, zann ifade eden her türlü delile karşıdır. Kıyasın zannî bir delil olduğu konusunda da usulcüler arasında neredeyse ittifak mevcuttur. Dolayısıyla basit bir akıl yürütmeye İbn Hazm'ın kıyası kabul etmemesinin temel gerekçesinin kıyasın zannî delil olması olduğuna ulaşabiliriz.

Re'yin iptali için getirdiği delillerin aynen *kıyas* için de geçerli olduğunu söyleyen İbn Hazm, kıyası savunanların Kur'an'da kıyasın geçerliliğine dair olarak getirdikleri, "*Böylece evlerini kendi elleriyle ve inananların elleriyle yıkıyorlar. Ey görüş sahipleri ibret alınız.*"⁵⁵⁷ ayetinin yanlış yorumladıklarını söyler. Onlara göre "*i'tebirû* (ibret alınız)" cümlesi kıyas deliline işaret eder. Buna karşın İbn Hazm, "*i'tebirû*" cümlesinin anlamının Arap dilinde onların iddia ettiği gibi "*kıyas ediniz.*" anlamında olmadığını ve hiçbir Arap dilbilimcisinin bu anlamı verdiğine tanık olunmadığını iddia eder. Ona göre bunun anlamı Haşr Suresinde "*And olsun onların kıssalarında akıl sahipleri için pek çok ibretler vardır.*"⁵⁵⁸ ayetinde olduğu gibi, "*şaşırsınız, ders alınız* (va'z)" gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁵⁹

⁵⁵⁷ Haşr, 59/2.

⁵⁵⁸ Yusuf, 12/111.

⁵⁵⁹ İbn Hazm, *en-Nübez*, ss. 72-73.

Kıyasın meşruiyeti için bu ayeti delil getiren Serahsî, *i'tibar* kelimesi için önemli Arap dildisi olan Sa'leb'in bu kelimeye verdiği anlamını nakleder. Sa'leb'e göre *i'tibar* lügatte bir şeyin hükmünü benzerlerine götürülmesidir. Bu kelimenin kullanımlarından biri de benzerlerini kendisine götürülen "asl"ın "ibret" kalıbında olmasıdır. Yani kıyasın rükünlerinden biri olan "asl"ın "ibret" olarak isimlendirilmesidir. Serahsî'ye göre "*Şüphesiz bunda basiret sahipleri için mutlak bir ibret vardır.*"⁵⁶⁰ ayeti buna örnektir.⁵⁶¹ Gazalî de bu kelimenin lügat anlamını, *kendisine anlam bakımından ortak olan bir şeyden benzerine geçmesi* şeklinde tarif eder.⁵⁶² Görüldüğü gibi hem Serahsî hem de Gazalî, İbn Hazm'ın "*i'tibar*" kelimesine karşı çıktığı anlamı vererek bu ayetin kıyasa işaret ettiği görüşündedirler.

Kıyası savunanların, kıyas için en önemli dayanaklarından biri olan bu ayeti İbn Hazm'ın bu şekilde yorumlayarak eleştirmesini Kevserî de hatalı bulmaktadır. Ona göre "*i'tibar*" kelimesi, "*ubûr*" kelimesinden türetilmiş olup lügat anlamıyla Kur'an'da genellikle zikredilen cüz'i hadiselerden sonra üzerine ahkâmın bina edildiği bir anlamdır. Yani "*i'tebirû*" kelimesinin geçtiği ayetlerdeki hikayeyi okuyan kişi anlar ki, burada yapılan davranışın benzerini kendisi de yaparsa aynı sonuca katlanacaktır. Bu da illet ortaklığı sebebiyle hükümde benzeri, benzerine kıyas etmektir ki bu da fıkhi kıyastır. Dolayısıyla İbn Hazm'ın taaccüp ve ders almak vb. yüklediği anlamlar, bu kelimenin asli anlamları değil; onun arka plandaki anlamlarıdır.⁵⁶³

İbn Hazm, "ibret" kelimesinin anlamının kıyas anlamına gelmediğini ispatlamak için kıyas ehlinin delil olarak getirdikleri bir başka ayeti zikrederek hem lafız hem de içerik bakımından ayeti analiz eder:

*Kuşkusuz sizin için hayvanlarda da büyük bir ibret (ders) vardır. Zira size, onların karınlarındaki fişkı ile kan arasından (gelen), içenlerin boğazından kolayca geçen halis bir süt içiriyoruz. Hurma ve üzüm gibi meyvelerden hem içki hem de güzel gıdalar edinirsiniz. İşte bunlarda da aklını kullanan kimseler için büyük bir ibret vardır.*⁵⁶⁴

⁵⁶⁰ Nur, 24/44.

⁵⁶¹ Serahsî, Usul, Cilt: 2, s. 125.

⁵⁶² Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 2, s. 266.

⁵⁶³ İbn Hazm, en-Nübez, ss. 72-73, 2. dipnot.

⁵⁶⁴ Nahl, 16/66-67.

İbn Hazm'a göre bu ayette muhaliflerin iddiasının aksine kıyasın geçersizliğine delildir. Ayette Allah, haram olan kan ve bağırsaktan helal sütün çıktığını buyurmakta; aynı şekilde bir meyveden hem haram olan içkinin hem de helal rızkın çıktığını haber vermektedir. Dolayısıyla bu sınıflandırma, iki benzer şeyin aynı hükmünün verilmesinin yanlış olduğunu gösterir.⁵⁶⁵ İbn Hazm burada kıyasın bir çeşidi olan fikhî kıyas olan *şebek kıyası* açık bir şekilde reddettiğini görmekteyiz. Çünkü bu ayet, “iki benzer meselenin aynı hükme bağlanması” şeklindeki görüşe delil olduğunu söyler. Bu da fıkıh usulünde esas olarak kullanılan *şebek kıyası*dır.

İbn Hazm'ın söz konusu ayette yaptığı tefsire karşı çıkan Kevserî'ye göre “ibret” Allah'ı tanımamalıktan, Allah'ı tanımaya intikal ettiğine delalet eder. Çünkü yaratılanın mükemmelliği, yapanın mükemmelliğini gösterir. Fıskı ile kan hayvanın karnında olduğu müddetçe tüketilmeleri mümkün olmadığı için bunların haram ile vasıflanması düşünülemez. Haramlık ancak, mükellefin fiilî ile meydana gelir. Ayetteki sarhoşluktan ise çiğ sıkılmış meyve kastedilir. Yoksa İbn Hazm'ın iddiasını destekleyen mücerred re'yin reddi ile alakalı bir durum değildir.⁵⁶⁶

İbn Hazm “i'tebirû” cümlesinin geçtiği bir başka ayete değinir:

*Ehl-i kitaptan inkâr edenleri, ilk sürgünde yurtlarından çıkaran O'dur. Siz onların çıkacaklarını sanmamıştınız. Onlar da kalelerinin, kendilerini Allah'tan koruyacağını sanmışlardı. Ama Allah (O'nun azabı), onlara beklemedikleri yerden geliverdi. O, yüreklerine korku düşürdü; öyle ki evlerini hem kendi elleriyle, hem de müminlerin elleriyle harap ediyorlardı. Ey akıl sahipleri! İbret alın.*⁵⁶⁷

İbn Hazm'a göre bir an için bu ayetteki “ibret alınız” anlamındaki “i'tebirû” cümlesinin muhaliflerin iddia ettikleri gibi “kıyas ediniz” anlamında olduğunu düşünsek, ayetin anlamı değişmiş olacak ve aklen muhal olan bir emir ortaya çıkmış olacaktır. Ayetin yeni anlamına göre bu kavim, evlerini yıktıkları gibi bizim de kendi evlerimizi yıkmamız gerekecektir. Ancak ayetin bu manada olmadığı açıktır.⁵⁶⁸

Kanaatimizce “i'tebirû” kelimesi, kıyas anlamında kullanılsa da İbn Hazm'ın tefsir ettiği gibi bir anlam çıkmaz. Yani “kâfirlerin evlerini yıktıkları gibi bizim de

⁵⁶⁵ İbn Hazm, en-Nübez, s. 73.

⁵⁶⁶ İbn Hazm, en-Nübez, s. 73.

⁵⁶⁷ Haşr, 59/2.

⁵⁶⁸ İbn Hazm, en-Nübez, s. 73.

evlerimizi yıkmamız gerekir” gibi bir anlam çıkmamaktadır. Kâfirlerin evlerini yıkması, onların başına gelen felaket olan sonuç kısmıdır. Kıyas edilmesi gereken yer ise onların sonuçtan önce sergiledikleri davranışları, isyanlarıdır. Dolayısıyla –İbn Hazm’ın iddia ettiği gibi- kıyas anlamında olduğu zaman, herhangi bir imkânsız mana ile karşılaşmayız. Gazalî de buna yakın bir açıklama yapmaktadır.⁵⁶⁹

İbn Hazm’a göre “i’tibirû” cümlesi “kıyas ediniz” anlamında olduğunu kabul etsek bile yine de kıyasçıların lehine delil olmaz. Çünkü o zaman da *kıyas* terimi, nassta belirtilmeyen *mücmel* lafız olur. Mücmel lafızlar için “*Namazı kılın, zekâtı verin.*”⁵⁷⁰ ve “*Devşirilip toplandığı gün de hakkını (zekât ve sadakasını) verin.*”⁵⁷¹ ayetlerini örnek verebiliriz. Bu ayetlerde namaz, zekât ve Allah’ın hakkı mücmeldir. Çünkü sadece bunlara bakarak bu ibadetlerin ne şekilde eda edeceğimizi bilemeyiz. Nasıl ki bu ayetlerdeki kavramlar mücmeldir, aynı şekilde “i’tibirû” cümlesi “kıyas ediniz” anlamında olduğunu varsaydığımızda da kıyas kavramı mücmel kalacaktır. O halde kıyasın nasıl olduğunu ve neyin üzerine kıyas yapılacağını kimse bilmeyecekti. Bunun için Hz. Peygamber’in açıklamasına ihtiyaç olacaktı. Ancak Hz. Peygamber’den kıyası nasıl kullanacağımızla ilgili herhangi bir haber gelmemiştir. Allah, ne ve nasıl olduğu ile ilgili bilgimiz olmayan meseleler hakkında bizi mükellef kılmamıştır. Aynı şekilde bizi delilsiz ve ihtilaflı konulardan da sorumlu tutmamıştır. Böylece İbn Hazm, “i’tibirû” cümlesi “kıyas ediniz” anlamında kullanılmasının yanlış olduğunu ve Allah’ın asla bu ayetle kıyası kast etmediğini tashih etmiş olduğunu ifade eder.⁵⁷²

Kevserî, kıyasın mücmel olduğunu ve Hz. Peygamber tarafından beyan edilmediğini ileri süren İbn Hazm’ın bu konuda yanıldığını söyler. Kevserî’ye göre Hz. Peygamber’in fakih sahabeyi kıyasın işleyişine hazırladığına dair sünnette beyan ve açıklamaları mevcuttur.⁵⁷³ Serahsî de Kevserî’nin ifade ettiği gibi sünnette kıyasın beyanının mevcut olduğu görüşündedir. Onun kıyasın ispatı için getirdiği hadislerden biri şöyledir: Hz. Peygamber, babası ihtiyar ve gücü yetmediği için hacca gidemeyen kişiye, “*babanın borcu olsa sen onu öder miydin?*” deyince, adam; “*evet*” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamberde: “*Öyleyse onun yerine sen hac*

⁵⁶⁹ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 2, s. 356.

⁵⁷⁰ Bakara, 2/43.

⁵⁷¹ En’am, 6/141.

⁵⁷² İbn Hazm, en-Nübez, s. 74.

⁵⁷³ İbn Hazm, en-Nübez, s. 74.

yap” buyurdu.⁵⁷⁴ Burada kıyasın söz konusu olduğunu söyleyen Serahsi bu ve benzeri rivayetlerden yola çıkarak sünnette kıyas metodunun beyanı olduğunu söyler.⁵⁷⁵ Serahsî’nin naklettiği hadisi zikreden Gazalî de kıyasın sünnette beyan edildiği fikrindedir.⁵⁷⁶ Netice itibarıyla rivayetlerde her ne kadar açık bir şekilde “kıyas” kelimesi geçmese de hem Serahsî hem de Gazalî, “kıyas”ın beyanının mevcut olduğu fikrindedir.⁵⁷⁷

Nasslarda “kıyas” lafzının mücmel kaldığı ve hiçbir nassta bunun beyanı olmadığı görüşünde olan İbn Hazm’ın bu iddiasına karşı kıyasın müfesser olduğunu savunanların görüşünün daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Çünkü “kıyas”a delalet eden nassların, “icmâ” deliline delalet eden nasslardan beyan etme bakımından daha açıktır. Buna rağmen İbn Hazm icmâ’ delilinin beyan edildiğini, kıyasın ise beyan edilmediğini söylemesi şaşırtıcıdır.

Kıyası savunanların bir başka delili, avlanma cezası ile ilgili ayettir.⁵⁷⁸ Onlar bu ayetin aynı zamanda kıyasa da delil olduğunu söylerler. İbn Hazm’a göre bu ayet onların iddialarının lehine değil; aleyhine delildir. Çünkü bu ayette kıyasın yeri yoktur. Allah, kasten haram olarak bilinen av hayvanını öldüren bir kimsenin, misli olan bir hayvanı kurban etmesini emretmiştir. Yoksa avladığının cezası olarak misli şekilde avlamasını emretmemiştir.⁵⁷⁹ Burada İbn Hazm, yapılması istenen cezanın işlediği suça bire bir benzer olmadığını ima eder. Kevserî, onun bu görüşüne de itiraz ederek ayetin 'bir şeyin benzerini o şeyin yerine ikame etmeyi' ifade ettiğini söyler. Ona göre bu ayet bir şeyin hükmünü benzeri bir şeye vermeye işaret eder ki bu da kıyastır. İmam Şafii’nin de bu ayeti, re’y için istidlal ettiğini söyleyen Kevserî, İbn Hazm’ın zikrettiği ayetlerde kıyas ehlinin muradını anlamada mahir olmadığını ileri sürer.⁵⁸⁰

⁵⁷⁴ Nesâî, Menâsikü'l-Hac, 11.

⁵⁷⁵ Serahsî, Usul, Cilt: 2, s. 93.

⁵⁷⁶ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 2, s. 267.

⁵⁷⁷ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 2, ss. 266-269; Serahsî, Usul, Cilt: 2, ss. 93-96.

⁵⁷⁸ Tespit ettiğimiz kadarıyla şu ayettir: “Ey iman edenler! İhramlı iken avı öldürmeyin. İçinizden kim onu kasten öldürürse öldürdüğü hayvanın dengi (ona) cezadır. (Buna) Kâbe’ye varacak bir kurban olmak üzere içinizden adalet sahibi iki kişi hükmeder (öldürülen avın dengini takdir eder).” Maide, 5/95. Kıyas ehlinin olan Gazalî ve Serahsî bu ayeti kıyasın isbatı için delil göstermemişlerdir.

⁵⁷⁹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 74.

⁵⁸⁰ İbn Hazm, en-Nübez, s. 74.

İbn Hazm, kıyasa delil olarak zikredilen yaratılma ayeti ile ilgili “*Ve o su ile ölü toprağa can verdik. İşte hayata yeniden çıkış da böyledir*”⁵⁸¹ ayetinin de kıyasın iptali için delil olduğunu söyler. Ona göre ayette nebat ve insan yaratılışı karşılaştırılmıştır. Ancak ikisi tam olarak birbirine benzemediği için kıyas olmuş olmaz. Çünkü insanlar, cennette veya cehennemde ebedi kalmak üzere bir kere diriltilecektir. Ama nebat ise her sene tekrar tekrar yaratılmaktadır. Böylece kıyası savunanları bu ve benzeri delillerinin çürütülmüş olduğunu zikreden İbn Hazm, buna örnek olarak müeccel zamanda, miktar bakımından birbirinden farklı olan incirin, incir ile satılmasının haramlığını bu şekilde hüküm çıkarmanın caiz olmadığını söyler.⁵⁸²

İbn Hazm, kıyasçıların Kur'an ve Sünnetten kıyasa delil getirdikleri vehimlerine karşı, hak sözünün şu olduğunu söyler:

*Dinde hakk olan sadece Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in haberleri ile bize ulaşan nassdır. Sonra onlar(kıyası savunanlar), kıyastan bahsettiler. Biz bunu da çürüttük. Onların delil olarak getirdikleri ayet ve hadislerin tamamı haktır. Ancak onların bu nasslara izafe ettikleri/bağladıkları şeylerin tamamı (kıyas vb.) batıldır.*⁵⁸³

İbn Hazm'a göre “*nasstaki meseleye benzer başka bir meseleyi kıyas ediniz.*” şeklinde bir nass olsaydı ve kıyası savunanlar, bunu kıyas için delil olarak gösterseydiler, o halde kabul edilebilirdi:

*Fakat onların bu şekilde açık bir delilleri yoktur. Zaten bunu bulmaları da imkânsızdır. Dolayısıyla Kur'an ve hadislerden hiçbir delilleri mevcut değildir. Zikrettiğimiz gibi Kur'an'ın tamamı ve sahih hadisler sahihtir. Bu nasslara dayandırdıkları şeyler ise batıldır. Onlardan iddia ettikleri şeyin dayanağını istedik ama bulamadılar.*⁵⁸⁴

İbn Hazm'ın bu söylemi, lafızcılık noktasında ne kadar ileri gittiğinin açık göstergesidir.

Kevserî ise -İbn Hazm'ın dediğinin aksine- açık bir şekilde kıyas ile ilgili bir nassın varlığının zorunlu olmadığını söyleyerek Kur'an ve sünnette kıyasın manasını ifade eden nassın olmasını yeterli görmektedir. Ona göre “i'tebirü” cümlesi tek

⁵⁸¹ Kaf, 50/11.

⁵⁸² İbn Hazm, en-Nübez, ss. 74-75.

⁵⁸³ İbn Hazm, en-Nübez, s. 75.

⁵⁸⁴ İbn Hazm, en-Nübez, s. 75.

başına kıyasın manasını ifade etmektedir. Sa'leb'in de bu anlamı verdiğini söyleyen Kevserî, ayet ve hadislerden birçok nassın kıyasa delalet ettiği fikrindedir. Hatta O, vahye muhatap olan fakih sahabenin kıyasla hüküm verdiklerini ve bunu caiz gördüklerini ifade eder.⁵⁸⁵

İbn Hazm, kıyasın geçersiz olduğunu ispatlamak için ayetlerden deliller getirmektedir:

Siz, hiçbir şey bilmezken Allah, sizi analarınızın karnından çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi.⁵⁸⁶ Bilmediklerinizi de öğreten bir peygamber gönderdik.⁵⁸⁷ De ki: Rabbim ancak açık ve gizli kötülükleri, günahı ve haksız yere sınırı aşmayı, hakkında hiçbir delil indirmedeği bir şeyi, Allah'a ortak koşmanızı ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmiştir.⁵⁸⁸

Bu ayetlere göre bilmediğimiz veya Allah'ın bize bildirmediği konularda konuşmamız haramdır. Allah'ın kıyas ile ilgili bir emri olmadığını göz önünde bulundurduğumuzda ve bizim de onun batıl olup olmaması noktasında ilmimiz olmadığına göre dinde onunla ilgili konuşmak/hüküm vermek helal değildir.⁵⁸⁹

İbn Hazm, kıyası savunanlara şöyle bir soru yöneltir: “*Peki hangi şeylerde/meselelerde kıyasa ihtiyaç vardır? Nassın olduğu, hakkında Allah ve resulünün hükmü olan meselelerde mi; yoksa nassın olmadığı, hakkında Allah ve resulünün hükmünün bulunmadığı meselelerde mi?*” Bu soruya cevap olarak muhalifler, hakkında nassın olduğu konularda olduğunu söylerlerse bu batıl bir bilgidir. Çünkü böyle olması durumunda kıyas ile Allah'ın haram kıldığını helal; helal kıldığını da haram yapma söz konusu olur. Aynı şekilde Allah'ın vacib kıldığını vacib, vacib kıldığını da ıskat etmek olur.⁵⁹⁰

Muhaliflerin, yukarıdaki sorulan soruya cevap olarak nassın olmadığı yerde kıyasın söz konusu olduğunu söylemesi durumunda da İbn Hazm'a göre bu iddia sahipleri Allah tarafından zemmedilmiş ve tekzip edilmişlerdir. Zemmedildiklerine dair ayet şudur: “*Yoksa onların, Allah'ın izin vermediği bir dini getiren ortakları mı*

⁵⁸⁵ İbn Hazm, en-Nübez, ss. 75-76.

⁵⁸⁶ Nahl, 16/78.

⁵⁸⁷ Bakara, 2/151.

⁵⁸⁸ Araf, 7/33.

⁵⁸⁹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 76.

⁵⁹⁰ İbn Hazm, en-Nübez, s. 76.

var? Eğer erteleme sözü olmasaydı, derhal aralarında hüküm verilirdi.”⁵⁹¹ Şu ayetler ile de tekip edilmişlerdir: “Biz Kitap’ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.”⁵⁹² “Bu Kitab’tı da sana, her şey için bir açıklama...”⁵⁹³ “İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamak için...”⁵⁹⁴ “Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim.”⁵⁹⁵ Böylece kesin bir şekilde kıyasın batıl olduğunu iddia eder.⁵⁹⁶ Görüldüğü gibi İbn Hazm, bir meselenin hükmü için –ister hakkında nass olsun ister olmasın- kıyasın kullanılmasına karşı kesin bir tavır takınmaktadır.

İbn Hazm, kıyası savunanların kıyas tanımına yer vererek bu tanım üzerinden onları eleştirir. Onlara göre kıyas, *bir meseleye, illet birliğinden ve bazı vasıflar sebebiyle birbirine benzediklerinden dolayı aynı hükmü vermektir*. Bu tanıma göre binaen İbn Hazm onlara şöyle itiraz edilebileceğini söyler:

İddia ettiğiniz illetin, yani haram, helal ve vacib hükmü için illet kıldığınız şeyin ne olduğunu bize bildirin. Bunu, hükmün illeti olduğunu kim haber verdi? Kim onu hükmün illeti yaptı? Eğer onlar cevap olarak illeti kendilerine bildirenin Allah olduğunu söylerlerse, bu Allah’a yalan isnad etmek olur. İddialarını ispatlamak için ancak Allah ve resulünden bir nass getirmelidirler. Böyle bir delil bulmaları da imkânsızdır. Eğer kıyas ehli cevap olarak “onu biz teşri’ (kanunlaştırma) ettik” derlerse o halde dinde Allah’ın izin vermediği bir teşri’ yapmış olurlar ki bu Kur’an nassı ile haramdır.”⁵⁹⁷

Ayrıca İbn Hazm kıyası savunanlara karşı şunları söylemektedir:

Onlar söz konusu illetin “zann-ı galib (güçlü zandan)” olduğunu söyleseler de bu onların görüşüdür. Biz de onlara deriz ki Allahın haram kıldığını yapmaktasınız. Çünkü Allah, “Sadece zanna uyuyorlar. Zan ise hiç şüphesiz hakikat bakımından bir şey ifade etmez.”⁵⁹⁸ buyurmaktadır. Hz. Peygamber de bu konuda “zandan sakının. Zira o, sözlerin en yalanıdır”⁵⁹⁹ buyurmaktadır.”⁶⁰⁰

İbn Hazm’ın zannı galibe oldukça sert yaklaşmasının sebebi, onun dini bir meselede hiç bir şekilde zanla hüküm verilemeyeceği kanaatinde olmasıdır. Zira en-

⁵⁹¹ Şura, 42/21.

⁵⁹² En’am, 6/38.

⁵⁹³ Nahl, 16/89.

⁵⁹⁴ Nahl, 16/44.

⁵⁹⁵ Maide, 5/3.

⁵⁹⁶ İbn Hazm, en-Nübez, s. 77. Re’y konusunda değindiğimiz gibi, nassın olduğu yerde, re’y ve kıyas gibi deliller ile icthâd yapılmayacağı konusunda ittifak mevcuttur.

⁵⁹⁷ İbn Hazm, en-Nübez, ss. 77-78.

⁵⁹⁸ Necm, 53/28.

⁵⁹⁹ Müslim, Birr ve Sıla, 28; Ebû Dâvûd, Edeb, 48; Buhari, Edebü'l-Müfred, 148.

⁶⁰⁰ İbn Hazm, en-Nübez, s. 78.

Nübez adlı eserinin bir başka yerinde bu konuya değinir ve zannı hiçbir şekilde muteber saymaz. Ona göre *zan* ve *şek* (şüphe) aynı şey olup *yakin* (kesin bilgi)'den uzaktırlar. Yakın'ın olduğu yerde zan ve şek yoktur. Dolayısıyla şer'î hükümlerde *yakin* ile sabit olan bir şey şüphe ile iptal olmaz. Taharet, boşama, nikâh, hayat, ölüm, iman, şirk ve benzerlerinde esas olan şüphe ile değil yakın ile olmasıdır. İbn Hazm, bu görüşüne, "*Zan ise hiç şüphesiz hakikat bakımından bir şey ifade etmez.*"⁶⁰¹ ayetini delil gösterir.⁶⁰²

Kısaca İbn Hazm, zanna mutâallik olan her şeye karşıdır. Dinde ne varsa kat'î delille sabittir. İşte tam da bu anlayışından dolayı İbn Hazm, zann-ı galib olarak kabul edilen kıyas deliline karşıdır. Bu yönüyle onun, kendi usûl görüşüyle tutarlı olduğunu söyleyebiliriz. İbn Hazm'ın, bu kadar net bir şekilde kıyasa karşı çıkmasının bizce en önemli sebebi, az önce bahsettiğimiz üzere illetin zann ifade etmesidir. Çünkü illetin zan ifade ettiği konusunda kıyası kabul edenler arasında bile ittifak vardır. İlet, zannî olduğu için sonuç da zannî olmaktadır. İbn Hazm da bu yüzden kıyasa karşı kesin bir dille karşı çıkar.

Kevserî'ye göre şer'î ilimlerin kaynaklarını araştıranlar bilirler ki zann-ı galib, amelî hükümlerin dönüp dolaştığı yerdir. Her ne kadar furu' meseleler arasında zannî olan meseleler mevcut olsa da ahkâmın zann-ı galib üzerinde bina edilmesi, kat'î olarak bilinir. İslam Cemaatine muhalif olmaktan hoşnut olmayanlar dışında hiç kimse Kitab ve Sünnet'te ilim ve zannın ne anlama geldiğinden habersiz değildir. Aynı şekilde her ne kadar Zahiriler, aralarını ayırmasa da zannî mevzular ile yakini mevzuların eşit olmadığı açıktır.⁶⁰³

Kıyas ehlinin ortaya çıkardıkları illetlerin muhtelif (göreceli) olduğunu söyleyen İbn Hazm onlara şu soruyu yöneltir: "*Allah, hakkında ilmimiz olmayan ve zanni olan bilgiyi almamızı haram kılmasına rağmen hakkında nass olmayan bu illetin murad-ı ilahi olduğunu nereden biliyorsunuz?*" Bu suale cevap olarak onlar, meseleler arasındaki benzerlikten bildiklerini söylerler. Bunun üzerine İbn Hazm, onlara ikinci soruyu sorar: "*Peki bu benzerlik, bütün özelliklerinde mi yoksa bazı özelliklerinde mi mevcuttur?*" Onların bütün özelliklerinde benzer olduğunu söylemeleri, batıl bir şeydir. Çünkü dünyada bütün vasıflarıyla birbirine benzeyen iki

⁶⁰¹ Necm, 53/28.

⁶⁰² İbn Hazm, en-Nübez, s. 55.

⁶⁰³ İbn Hazm, en-Nübez, s. 78.

şey mevcut değildir. Cevap olarak kıyasçıların, *iki meselenin bazı vasıflarında birbirine benzediklerini* söylemeleri durumunda ise İbn Hazm, söz konusu iddiayı neye dayandırdıklarını, eleştirel bir üslupla sorar. Onun bu konudaki görüşünü şöyle açıklamak isteriz: Bir meseleyi (fer') aralarındaki benzerlikten dolayı bir başka meseleye (asl) kıyas yapmamız durumunda; fer' olan mesele asl olan meselenin hükmünü almış olur. Bir başkası fer' olan meseleyi diğer yönlerden benzettiği için farklı bir meseleye (asl) kıyas edebilir. O halde o kişi de kendisinin asl olarak kabul ettiği meselenin hükmünü fer'e verebilir. Dolayısıyla kıyasın bir rüknü olan illet göreceli bir kavram ihtiva ettiği için muhtelif hükümlerle neticelenir.⁶⁰⁴

İbn Hazm'a göre bazı özelliklerinden dolayı birbirine benzediği için iki meseleye aynı hükmü vermeleri durumunda, başka biri onlara şöyle bir itirazda bulunabilir: "*Bazı vasıfları birbirinden farklı olduğu için iki meselenin hükümlerini ayırmamız gerekir.*" İbn Hazm'a göre bu kişi ile kıyasçılar arasında hatalı oldukları hususlar yönünden hiçbir fark yoktur. Çünkü kıyas ehli de benzer özelliklerinden yola çıkarak iki meseleye aynı hükmü verir. Böylece pek çok meselede ayrılıkların olacağı kanaatinde olan İbn Hazm'ın, çok farklı hükümlerle neticeleneceği için bunun önünün alınamayacağı kaygısını taşıdığını görmekteyiz.⁶⁰⁵

Netice olarak kıyas ve ta'lil (illet) ile konuşmanın/hüküm vermenin batıl ve yalan olduğunu söyleyen İbn Hazm, bunun, bilgisizce Allah adına söz söylemek/Allah'ı konuşturmak olduğunu belirtir: "Bu ise elbette haramdır. Çünkü bu şekildeki bir kıyas, ya yalan ve haram olan zanla Allah adına hüküm vermek ya da dinde Allah'ın izin vermediği teşri' fiilinde bulunmaktır. Bu iki şeyin hiç şüphesiz batıl olduğunu bilmekteyiz."⁶⁰⁶

Daha önce de değindiğimiz gibi İbn Hazm, ahad haberin kat'î delil olduğu görüşündedir. Bundan dolayı Kevserî, İbn Hazm'ın kıyasa delalet eden Muâz hadisini kıyas delili için yeterli görmesi gerektiğini söyler. Bununla birlikte kıyasa delalet eden Kitab, Sünnet ve sahabe icmâ'nın mevcut olduğunu söyleyen Kevserî, kıyası ancak kibirli olanların inkâr etmesini mümkün görmektedir. Ayrıca ta'lili nefyeden kişinin Kitab ve Sünnet'ten on binlerce nassa karşı gelmekte olduğunu

⁶⁰⁴ İbn Hazm, en-Nübez, ss. 78-79.

⁶⁰⁵ İbn Hazm, en-Nübez, s. 79.

⁶⁰⁶ İbn Hazm, en-Nübez, s. 79.

söyler.⁶⁰⁷ İbn Hazm'ı bu şekilde sert bir dille eleştiren Kevserî, kanaatimizce onun dayanaklarını görmezden gelmektedir. Çünkü re'y bahsinde zikrettiğimiz gibi İbn Hazm, Muâz hadisini kabul etmemektedir. Kıyas için delil getirilen nassları da kendi Usûli görüşleri çerçevesinde yorumlayarak kendisine özgü bir görüş ortaya koymaktadır. Kevserî'nin ise fukaha metoduna göre İbn Hazm'ı eleştirdiğini görmekteyiz.

Bir şeyin benzerinin onunla aynı hükmü almasını aklın gerektirdiğini söyleyen kişiye cevap olarak İbn Hazm; iki mesele ancak *nev'iyet* ve *cins* açısından birbirine benzerse aynı hükmü alabileceğini ifade eder. Ona göre bu şekildeki benzerlikten dolayı iki şeyin aynı hükmü alması, bütün şer'î meselelerde mümkündür. Örneğin Allah, bir çeşit *buğday* (*el-burr*) hakkında hüküm verdiği zaman bu bütün *buğday* çeşitleri için geçerli olur. Bir zâni (ez-zani, zina eden) hakkında bir hüküm verirse bu bütün zina edenleri kapsar. Bu gibi bir benzerlik, aklın gerektirdiği bir şeydir. Ancak aklın ve şeriatın kabul etmediği bir benzerlik ile iki şeye aynı hükmün verilmesi caiz değildir. Örneğin incire, buğdayın hükmünü vermek, cevize hurmanın hükmünü vermek yanlıştır. Çünkü bunlar aynı cins ve türden değildir. Aynı şekilde akliyat⁶⁰⁸ kısmına giren meseleler de bu şekildedir. Söz gelimi “araz” a cismin hükmünü vermek ya da insana merkebin hükmünü vermek hatadır. Ancak vücubiyet, *küllî cisim* için ifade edildiği zaman bu hüküm küllî ismin kapsadığı bütün cisimler için söz konusu olur. İnsan cinsi için herhangi bir hüküm vaki olursa bu hüküm bütün insanlar için söz konusu olur. Akıl bundan fazlasına hüküm veremez.⁶⁰⁹

Görüldüğü gibi İbn Hazm, cins ve tür bakımından eşit olduğu zaman iki şeyin aynı hükmü almasını caiz görür. Bu da zaten kıyastan sayılmamaktadır. Bu lafzın delaleti bahsinde geçen “amm” lafızdır. “Elif lam” almış bir “cins isim” amm lafız grubuna girmekte ve o isim altına giren bütün fertleri kapsamaktadır. İbn Hazm'ın verdiği örnekler de bu türden örneklerdir. İbn Hazm, *el-İhkam* adlı eserinde diğer usulcülerin kabul ettiği bütün kıyas çeşitlerini zikrederek hiçbirini kabul etmediğini açık bir şekilde ifade eder.⁶¹⁰

⁶⁰⁷ İbn Hazm, en-Nübez, s. 79.

⁶⁰⁸ Aklın bilgi edinme alanları veya akılla elde edilen bilgiler mânasında kullanılan terim.

⁶⁰⁹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 80.

⁶¹⁰ Detaylı bilgi için bkz. İbn Hazm, el-İhkam, Cilt: 6, ss. 176-224; Oğuzhan Tan, “İbn Hazm Örneğinde Kıyassız Bir Fıkhın İmkânı”, *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt: 50, Sayı: 4, 2014, ss. 13-15.

İbn Hazm, teklifi hükümler açısından kıyasın iptalini ispatlamaya çalışır. Bu hükümlerin herhangi bir re'ye veya kıyasa gerek kalmadan sadece nass yoluyla tespit edilebildiğini ifade eder. Bundan dolayı İbn Hazm, önce teklifi hükümleri sıralar, sonra nasıl ortaya çıktıklarını izah eder. Teklifi hükümleri, 1) Farz, 2) Haram, 3) Helal, 4) Nafile, 5) Mutlak mubah şeklinde beş kısma ayırır⁶¹¹ İbn Hazm, sadece nasslarla bu hükümleri tespit etmek gerektiğinin delili olarak şu ayet ve hadisleri şahit gösterir:

*O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan, sonra göğe yönelip onları yedi gök hâlinde düzenleyendir.*⁶¹² *Allah size haram olanları genişçe anlatmıştır.*⁶¹³ *Bu sebeple, onun emrine aykırı davrananlar, başlarına bir belâ gelmesinden veya kendilerine çok elemli bir azap isabet etmesinden sakınsınlar.*⁶¹⁴

Hz. peygamber de şöyle buyurmaktadır:

*Ben sizi bıraktığım müddetçe siz de beni bırakın. Sizden önce geçenler ancak çok sual sormaları ve Peygamberleri hakkında ihtilafa düşmeleri sebebiyle helak olmuşlardır. Ben size bir şey emrettim mi ondan gücünüzün yettiği kadarını yapın! Bir şeyden sizi men ettim mi onu derhal bırakın!*⁶¹⁵

İbn Hazm, bu delillerden yola çıkarak genel bir çerçevede teklifi hükümleri tespit eder. Allah ve resulünün emirleri, farziyyet ifade eder (*farziyyet*). Ancak mendub olduğuna dair bir nass veya icmâ' varsa o halde mendub olur (*nedb*). Allah ve resulünün nehiyleri de haramlık ifade eder (*tahrim*). Ancak mekruh olduğuna dair bir nass veya icmâ' varsa o halde mekruh olur (*kerahet*). Hakkında Allah ve resülü tarafından emir veya nehiy bulunmayan kulların fiilleri mubahtır (*ibaha*). İbaha için "Yerde olanların hepsini sizin için yaratan odur."⁶¹⁶ ayetini delil gösteren İbn Hazm, Hz. Peygamber'in, yasaklananların terk edilmesini; emredilenlerin ise güç yetirildiği ölçüde yapılmasını emrettiğini söyler.⁶¹⁷

İbn Hazm, "Hakkında açıklama yapmadığı ise affedilmiştir." rivayetinden yola çıkarak Hz. peygamberin ses çıkarmadığı bazı fiillerin, affedilmiş olduğunu

⁶¹¹ İbn Hazm, bunlarla ilgili ayrıntılı bir şekilde izah etmemekle birlikte ilk iki kısmın, yani farz ve haramın, yapılmasının zorunlu olduğunu; nafilenin de mandub olduğunu ifade eder.

⁶¹² Bakara, 2/29.

⁶¹³ En'am, 6/119.

⁶¹⁴ Nur, 24/63.

⁶¹⁵ Müslim, Hac, 412.

⁶¹⁶ Bakara, 2/29.

⁶¹⁷ İbn Hazm, en-Nübez, s. 81.

söyler (takriri sünnet). Ayrıca affedilmiş fiiller için şu ayeti zikreder: “Ey iman edenler! Açıklanırsa hoşunuza gitmeyecek olan şeyleri sormayın. Eğer Kur'an indirilirken onları sorarsanız size açıklanır. (Açıklanmadığına göre) Allah onları affetmiştir (Siz sorup da başınıza iş çıkarmayın).”⁶¹⁸ Ona göre dünyada hiçbir şey bu ayetin ifade ettiği hükmün dışında değildir. Böylece kıyasa ihtiyaç olduğu iddiası tamamen iptal edilmiş olur. Dinde bu türlü delil ile hüküm vermek elbette helal değildir.⁶¹⁹ Kısacası İbn Hazm, teklifi hükmün kısımlarını bu şekilde ifade etmesinin asıl amacı, kıyasa ihtiyaç bulunmadığını ispat etmek içindir. Diğer bir deyişle ona göre teklifi hükümlerin hepsi nasslardan çıkarılması mümkün iken kıyasa ne gerek vardır?

İbn Hazm'a göre sahabeden hiç biri kıyas ile konuşmayı/hüküm vermeyi mubah görmemiştir. Kıyas ehlinin kıyasın meşruiyetine delil olarak kullandıkları Hz. Ömer'in mektubu ise rivayet zincirinde iki metruk⁶²⁰ ravi bulunduğu için bu rivayet kabul edilemez. Bu şekilde zayıf bir senedle Hz. Ömer'in kıyası haram gördüğüne dair rivayet de mevcuttur. Bununla birlikte asıl delil, tüm sahabenin re'yn ve kıyasın haram olduğuna dair yaptıkları icmâ'dır. Zira onlar ve diğer tüm İslam ehli şüpheye girmeden Kur'an ve sünnete itaatin gerekli olduğuna ve Allah'tan başkasının dinde teşri' sahibi (kanun koyucu) olmasının haram olduğuna İtikad ederler/inanırlar. Bu da re'y ve kıyasa mani' (engel) bir icmâ'dır. Böylece İbn Hazm, hem kıyasa engel icmâ'ın olmasının hem de Kur'an ve sünnette kıyasla ilgili hiçbir nass da mevcut olmamasının, kıyası terk etmeyi gerekli kıldığını söyler.⁶²¹

Hem kıyası savunanlar, hem de kıyasa karşı olanlar kendi görüşlerinin meşruiyetini sağlamak için sahabe icmâ'ından bahsetmektedirler. Az önce belirttiğimiz gibi İbn Hazm, kıyas ve re'yn haramlığına dair sahabe icmâ'ı olduğunu söylerken Gazalî, bunun aksine kıyası kullanan birçok sahabeden örnek vererek sahabenin kıyası caiz gördüğüne dair icmâ'ın vaki olduğunu söyler.⁶²² Her ne kadar her iki alimin kendi usulleri çerçevesinde böyle bir sonuca ulaşmaları doğal karşılansa bile bu derece bir ihtilaf içerisinde bulunmaları hayret vericidir.

⁶¹⁸ Maide, 5/101.

⁶¹⁹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 81.

⁶²⁰ Yalan söylemekle itham edilen râviyi veya onun naklettiği rivayeti ifade eden hadis terimi.

⁶²¹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 83.

⁶²² Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 2, ss. 249-254.

2.4.4. Değerlendirme

Serahsî ve Gazalî başta olmak üzere kıyası bir şer'î delil olarak kabul edenlerin, kıyas için nasslardan bolca delil getirdiklerini söyleyebiliriz. Ancak kıyas delilinin, bu nasslarda sarîh (açık) bir şekilde bulunduğunu söylemek zor görünmektedir. İşte İbn Hazm'ın kıyası kabul etmemesinin en önemli sebeplerinden biri de budur. Bununla birlikte kıyas için delil getirilen nassları ele alarak kıyasa delalet etmediğini tespit etmeye çalışır. Bunlardan biri kıyas ehlinin getirdiği en önemli delil olan ve birçok ayette geçen "*i'tebirû*" kelimesidir. Kıyası savunanlara göre bu kelime "*kıyas ediniz*" anlamına gelmektedir. Ancak İbn Hazm'a göre bu, "*şaşırsınız, ders alınız (va'z)*" anlamlarına gelmektedir. Ona göre kıyas olduğunu farz etsek bile kıyas terimi mücmel olacaktır. Çünkü bu terimi müfesser hale getirecek hiçbir nass mevcut değildir. Ancak hem Serahsî hem de Gazalî'ye göre sünnette kıyasın beyanı mevcut olduğundan dolayı müfesserdir.

Hakkında nass mevcut olan meselelerde(mansus) kıyas yapılamayacağı konusunda pratikte ihtilaf bulunsa da teoride alimler arasında ittifak vardır. Hakkında nass olmayan meseleye (meskûtu anı) gelince İbn Hazm'a göre böyle bir mesele yoktur. Hatta bir mesele için hakkında nass olmadığını iddia etmek bile haramdır. Kıyas ile amel etmek de hakkında nass olmayan bir meselenin olduğunu iddia etmektir. Herkes tarafından böyle meselelerin var olduğunun bilindiğini belirten Serahsî ve Gazalî ise vahyin kesilmesinden itibaren günümüze gelinceye kadar bunu inkâr etmenin mümkün olmadığı görüşündedirler.

İbn Hazm'ın kıyas delilini kabul etmemesinin bir diğer sebebi, zannî ilimle ilgili görüşüdür. Ona göre zanna mutaalik her ne varsa Allah tarafından yasaklanmıştır. Kıyas da bizzat kıyas ehli indinde zannî galibdir. Bu yüzden İbn Hazm, kıyası şer'î bir delil olarak kabul etmez. Serahsî ve Gazalî ise fıkhi hükümlerde zannî hüküm vermekte sakınca görmedikleri için kıyası şer'î delil görmektedirler.

Hiçbir sahabinin kıyas ile hüküm çıkarmadığını söyleyen İbn Hazm, hatta kıyasın nehy edildiğine dair sahabe icmâ'ı olduğunu iddia eder. İbn Hazm'ın bu iddiasının aksine Gazalî de kıyasın şer'î bir delil olduğu konusunda sahabenin icmâ'ı olduğunu söyler.

Netice itibarıyla İbn Hazm'ın kıyası reddetmesi, usul anlayışının en önemli özelliklerinden biridir. Onun genel usul görüşleri çerçevesinde düşündüğümüzde yukarıda zikrettiğimiz delillerin hiçbiri, kendi usul çizgisinden ayrıldığını göstermez. Onun kıyasla ilgili sarf ettiği görüşleri diğer usul görüşleri ile uyumludur.

2.5. İCTİHÂD-TAKLİD

İbn Hazm'ın da *en-Nübez* adlı eserinde ele aldığı konularından biri ictihâd-taklid⁶²³ meselesidir. Fıkıh usulünde taklid açısından Müslümanlar, alim ve âmmî diye ikiye ayrılmakta, delile dayalı fikhî bilgi sahibi olanlar alim (müctehid, müftî, fakih), başka alanlarda bilgi sahibi olsa bile fıkıh sahasında alimlerin görüşüne ihtiyaç duyanlar âmmî (mukallid) şeklinde anılmaktadır.⁶²⁴ Halk arasındaki bu şekildeki bir ayrımın olması gayet tabiidir. Çünkü bütün Müslümanların fıkıh sahasında uzmanlaşması ve herkesin müctehit olmasını istemek elbette düşünülemez. Son dönemdeki bazı araştırmacılar, İbn Hazm'ın her müslümanın ictihâd yapması ve taklidden uzak durması gerektiği görüşünde olduğunu söyleyerek bu şekildeki bir görüşün da çok şaşırtıcı görmekte-dirler.⁶²⁵ Ancak İbn Hazm'ın taklid-içtihat anlayışını incelediğimizde, bu durumun çok şaşırtıcı olmadığını; onun bu konuyu anladığımızdan farklı yorumladığını ve bunun da tamamen kendi usulüyle alakalı olduğunu görebiliriz.

İbn Hazm'ın diğer usul anlayışını bilmeden ictihâd-taklid fikrini anlamak kanaatimizce imkânsızdır. Aslında bütün usul fikirleri için aynı şeyi söyleyebiliriz. Çünkü onun bütün usul kaideleri görünürde birbiriyle bağlantılı ve birbiriyle neredeyse hiçbir şekilde çelişmeyecek kadar sistematiktir. Bundan dolayı taklide karşı olumsuz tavrını gerçekte neye dayandığını ve ne demek istediğini anlamak için öncelikle onun diğer görüşlerine değinmeliyiz.

⁶²³ Fıkıh usulünde taklid, sözlükte “bir şeyi insan veya hayvanın boynuna asmak ya da takmak” anlamındaki taklid kelimesi, fıkıh usulü terimi olarak bir âlimin içtihatî bir meseleye dair görüşünü delile dayalı olmaksızın benimsemeyi veya uygulamayı ifade eder. Detaylı bilgi için bkz. Eyyüb Saîd Kaya, “taklid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Cilt: 39, 2010, (DİA), s. 462.

⁶²⁴ Kaya, “taklid”, *DİA*, Cilt: 39, s. 462.

⁶²⁵ Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlül Fıkh)*, çev. İbrahim Kafi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2009. s.448.

Bilindiği üzere İbn Hazm'a göre şer'î delil sadece nass ve icmâ'dan ibarettir. Dolayısıyla sadece nass ve icmâ' yoluyla hükümler konulabilir. Bu iki şer'î kaynak dışında rey, kıyas, istihsan vb. akli delilleri asla kabul etmediği için bu aklî deliller ile hüküm verilir korkusuyla bir alimin tüm görüşlerini hiçbir tenkide tabi tutulmadan, kabul edilmesine (taklid) karşıdır. Dolayısıyla o,nass ve icmâ'dan söz konusu hükmün çıkarılıp çıkarılmadığını sormadan, sorgusuz sualsiz olarak yapılan taklide karşı çıkar.

Herkesin gücü yettiğinde içtihat yapması gerektiğini söyleyen İbn Hazm, içit had ehlini, alim ve ammî diye iki kısma ayırır: Alim kişi, nassa dayanarak zihnî ve ilmî bir çaba ile içtihat yapar. Ammî bir kimse ise ihtiyacı olduğu meselenin hükmünü bilgili (müftî) olan kişilere sormak ile içtihat yapar. Taklid olmaması için ammî bu soruyla yetinmeyip aynı zamanda, aldığı fetvanın nass veya icmâ' ile sabit olduğundan emin olması gerekir. Eğer bu fetva; rey, kıyas, istihsan gibi kabul edilmeyen akli deliller ile sabit ise bunu terk etmesi gerekmektedir. İşte İbn Hazm'a göre ammînin içtihadı da bu şekildedir.⁶²⁶ Görüldüğü üzere İbn Hazm, taklide karşı olması, akli delilleri reddetmesinden ve bunlar ile verilen hükümlere tabi olunmaması gerektiği kanaatinden kaynaklanmaktadır.⁶²⁷ Dolayısıyla İbn Hazm'ın diğer usul görüşleri ile birlikte düşündüğümüzde bazılarının söylediği kadar, onun taklid anlayışının çok şaşırtıcı olmadığını da görmekteyiz. Bu kısa girişten sonra onun *en-Nübez* eserinde ele aldığı ve tenkit ettiği taklidi inceleyelim.

İbn Hazm'a göre taklid, haramdır. Yani, bir kimse başka birinin görüşünü delilsiz olarak alması ve onunla amel etmesi helal değildir. Bunun delili şu ayetlerdir: *"Rabbinizden size indirilene (Kur'an'a) uyun. O'nu bırakıp da başka dostların peşlerinden gitmeyin. Ne kadar da az öğüt alıyorsunuz!"*⁶²⁸ *"Onlara, "Allah'ın indirdiğine uyun!" denildiğinde, "Hayır, biz, atalarımızı üzerinde bulduğumuz (yol)a uyarız!" derler.*"⁶²⁹ Görüldüğü üzere İbn Hazm, bu ayette müşriklerin kendi atalarını taklit etmesi meselesini fıkıh usulündeki taklid bahsi için delil kabul etmektedir.

⁶²⁶ İbn Hazm, *en-Nübez*, ss. 89-90.

⁶²⁷ Ayrıca *el-İhkam* adlı eserinde bu konuyu geniş şekilde açıklamaktadır. Ona göre bir kimse ya delili olan bir hükme tabi olmakta ya da delilsiz olan bir hükme tabi olmaktadır. Delilsiz olan hüküm kabul edilmediği açıktır. Delili olan bir hüküm de ya hak olan bir delildir ya da delil zann edilmiş olan bir delil ki aslında bu da delil değildir. Dolayısıyla İbn Hazm ittiba edilen hükmün kedisinden hak kabul edilen nass veya icmâ' olması gerektiği görüşündedir. Detaylı bilgi için bkz. İbn Hazm, *el-İhkam*, Cilt: 6, ss. 225-230.

⁶²⁸ Araf, 7/3.

⁶²⁹ Bakara, 2/170.

Ayrıca “*Dinleyip de sözün en güzeline uyan kullarımı müjdele. İşte Allah'ın doğru yola ilettiği kimseler onlardır. Gerçek akıl sahipleri de onlardır.*”⁶³⁰ ayetinin taklidden kaçınanların övüldüğünü söyleyen İbn Hazm, akıl sahibi kişinin hidayet sahibi olan Allah'ı anmaktan (sena) geri kalmayacağını söyler.⁶³¹

Taklidin haram olduğunu belirtmek için, İbn Hazm, “*Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız- onu Allah'a ve Resul'e götürün.*”⁶³² ayetini şahit gösterir. Onun ifadesine göre bu ayet, anlaşmazlık halinde Kur'an ve Sünnet dışında başka bir kimsenin sözünün alınmasını helal olmadığını ifade eder. Bununla birlikte tüm sahabe ve tabiinin, taklidi men ettiklerine dair icmâ'ı mevcuttur. Bu iki nesil, kendi içlerindeki bir kimseyi ya da kendilerinden önceki bir kimseyi tüm görüşlerini alarak taklid etmekten hem kaçınmışlar hem de men' etmişler. Buna göre Ebû Hanife, Malik, Ahmed b. Hanbel ve Şafii' imamlardan herhangi birini, delillerini araştırmaksızın bütün meselelerde taklid eden veya bu şekilde taklid eden kişiyi uyarmayan kimse, bilsin ki tüm ümmetin icmâ'ına muhalif davranmış ve müminlerin yolundan başka bir yol tutmuştur.⁶³³

Görüldüğü gibi İbn Hazm, taklidin nehy edildiğini; hatta buna dair icmânın olduğunu iddia eder. Her ne kadar ilk başta bunun çok iddialı bir görüş olduğu düşünülse de onun usul görüşleri açısından düşündüğümüzde kanaatimizce mutedil bir görüştür. Çünkü -daha önce zikrettiğimiz üzere- dört imamın mezhebinde rey, kıyas, istihsan vb. akli deliller muteberdir. İbn Hazm ise nass ve icma dışında hiçbir şer'î delil ile hüküm çıkarılmasını caiz görmez. Eğer bu dört mezhebi, sorgusuzsualsiz fetvaları kabul edilirse, dolaylı olarak caiz olmayan deliller ile çıkarılan hükümlere de ittiba edilmiş olur. İşte İbn Hazm, bu kaygıdan olsa gerek, özellikle vurgulayarak “delilsiz” olarak yapılan taklidin haram olduğunu ve bu mezheplere uyan herkesin icmâ'a muhalif olduğunu söyler.

Mutlak anlamda taklide olumsuz tavır takınan Gazalî'ye göre ise taklid, bir görüşü herhangi bir delile dayanmadan kabul etmektir. Ona göre bir delile istinaden, bir görüşe tabi olmak ise taklid değil; ittiba'dır. Gazalî'ye göre amminin müftîye ittiba etmesi gerektiğine dair icmâ' delili vardır. Hatta müftî, ister hatalı olsun ister

⁶³⁰ Zümer, 39/17-18.

⁶³¹ İbn Hazm, en-Nübez, ss. 86-87.

⁶³² Nisa, 4/59.

⁶³³ İbn Hazm, en-Nübez, s. 87.

isabetli olsun, ister doğru söylesin ister yalan söylesin, bu konuda bir fark yoktur. Bu şekildeki bir ittiba icmâ' deliline dayandığı için taklid olmadığı görüşünde olan Gazalî, ittiba ile taklid kavramlarını birbirinden ayırdığını görmekteyiz.⁶³⁴ Ayrıca bu sözünün taklid olduğunu söyleyen kimselere Gazalî, şöyle cevap vermektedir:

*Taklid, herhangi bir hüccete dayanmaksızın kabul etmektir. Avvâmın müftînin verdiği fetvayı kabul etmesinin vacipliği ise tıpkı hakimın şahitlerin sözünü kabul etmesinin vacipliği ve yine bizim ahad haberi kabul etmemizin vacipliği gibi, icmâ' delili sebebiyledir. Hakimın şahitlerin sözünü kabul etmesi, bunların doğru söylediklerine kanaat getirmesi durumundadır ve zan ise bilinen bir şeydir. Zannın bulunması durumunda hüküm vermenin vacip olması da kesin sem'î bir delil sebebiyle bilinen bir şeydir. Dolayısıyla bu durumda verilen hüküm kesin bir hüküm olur. Taklid ise cehalettir.*⁶³⁵

Görüldüğü gibi Gazalî taklidi reddederek bunun yerine ittiba kavramını kullanmaktadır. Kanaatimizce ittiba kavramı da aynı zamanda takliddir. Şöyle ki; genel anlamda ammînin müftîye ittiba etmesi gerektiği konusunda icmâ' delili olduğu ve icmâ'ya dayandığı için taklid olmadığı kabul edilmiştir. Usul ve furu konularından habersiz olan ammî bir kimse, spesifik bir meselenin hükmünü alim birinden aldığını düşünelim. Bu kişi söz konusu meselenin hükmünü, herhangi bir delile dayanmadan sorgusuz sualsiz müftîden alması ve onunla amel etmesi taklitten başka bir şey değildir. Dolayısıyla Gazalî'nin dediği şekilde ammînin müftîye ittiba'ı konusunda icmâ' olsa bile; ammî kimse, müftîden aldığı fetvanın delilini bilmediği için müftîyi taklid etmiş olur. Netice itibariyle Gazalî'nin bu görüşünün tutarlı olmadığı görüşündeyiz. Hiçbir şekilde taklidi kabul etmeyen İbn Hazm ise Gazalî'den farklı olarak ammî bile olsa, müftîden aldığı fetvanın delilini bilmesi gerektiği görüşündedir.⁶³⁶ Kişinin aldığı fetvanın delilini bilmesi ve ona göre amel etmesi de taklid olmadığı açıktır. Bu yönüyle İbn Hazm'ın, Gazalî'den daha tutarlı olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Hazm'ın taklidin nehy edildiğine dair icmâ'ın olduğunu söylemesi ilginç olduğu kadar, bu görüşe muhalif olanların, taklidin ammîler için vücubiyetine dair icmâ'ın olduğunu söylemesi de ilginçtir. Bu şekildeki bir ifrat-tefritin icmâ' delilinin

⁶³⁴ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 2, s. 463.

⁶³⁵ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 2, s. 467; Gazalî, İslam Hukukunda Deliller, Cilt: 2, s. 375.

⁶³⁶ İbn Hazm, en-Nübez, ss. 89-90.

‘sorgulanamaz’ ‘eleştirilemez’ yetkisini, kendi görüşlerinin meşruiyet kazandırmaktan ibaret olduğu fikrindeyiz. Çünkü icmâ’ delilini, kendi görüşleri açısından İbn Hazm ve Gazalî’yi değerlendirdiğimizde böyle bir meselede kesin bir şekilde icmâ’ın vaki olduğunu söylemek zor görünmektedir. Zira her iki alime göre sukût-i icmâ’ı kabul etmediği için sahabe devrinden sonra icmâ’ın meydana gelmesi neredeyse imkânsızdır. Zaten İbn Hazm, icmâ’ı sadece sahabe devri ile sınırlı tutmuştur. Taklid tartışmaları ise, ilk üç nesilden sonra meydana çıkmış bir olaydır.⁶³⁷ Dolayısıyla taklidin yasaklandığına dair veya ammînin alime ittibası hakkında icmâ’ın olduğunu söylemeleri şaşırtıcıdır.

İbn Hazm’a göre dört mezhep imamlar, hem kendilerini hem de başkalarını taklid etmeyi nehy etmiştir. Dolayısıyla onları taklid edenlerin bizzat kendileri, o imamlara muhalif davranmışlardır. Bununla birlikte taklid edilme hususunda bu imamlar, Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Abbas veya Hz. Aişe den daha mı evladır? Taklidi caiz olduğunu farz edildiği takdirde söz konusu alimler yerine sahabe taklid edilmeye daha layık olduğunu söyleyen İbn Hazm’a göre bu mezheplerden birine müntesip bir kimse, mukallid olmadığını iddia ederse, yalancı olduğu önce kendisi sonra onu duyanlar bilirler. Çünkü aldığı bu görüşleri o imamı tanımadan önce bilmediğini; bu mezhebe intisap ettikten sonra öğrendiği açıktır. Bu da taklidin kendisidir.⁶³⁸

İbn Hazm, taklit konusunda alim olan ile alim olmayan (ammî) arasında fark olmayıp herkes için haram olduğunu ve herkesin taklid yarine payına düştüğü kadar/gücü yettiği kadar içtihat yapması gerektiğini söyler. Ona göre yukarıda zikrettiğimiz ayetlerde Allah, ammîleri alimlerden ayırmamıştır. Yani ayet, herhangi bir gruba tahsis edilmemiştir.⁶³⁹ Aynı zamanda “*Senin Rabbin unutkan değildir.*”⁶⁴⁰ ayetiyle Allah’ın unutmüş olabileceğini de düşünemeyiz. Dolayısıyla gruplardan herhangi birini de unutmüş değildir.⁶⁴¹

İbn Hazm, taklidi savunanların “*Eğer bilmiyorsanız bilenlerden (zikir ehli) sorunuz*”⁶⁴² ayetini delil getirdiklerini söyler.⁶⁴³ Bu ayeti diğer usulcî alimlerden

⁶³⁷ İbn Hazm, en-Nübez, (Hallak), s. 114, 2. dipnot; İbn Hazm, Mullahas, s. 52, 1. dipnot.

⁶³⁸ İbn Hazm, en-Nübez, ss. 87-88.

⁶³⁹ İbn Hazm’ın bu söyleminden anlaşıldığına göre, “Allah amiler için taklidi helal kılmış olsaydı, bunu başka bir nassla dile getirirdi” şeklindeki zahiri-lafızcı anlayışının burada devam ettiğini gösterir.

⁶⁴⁰ Meryem, 19/64.

⁶⁴¹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 88.

⁶⁴² Enbiya, 21/7.

farklı yorumlayan İbn Hazm'a göre zikir ehli sadece bir kişi değildir. Buradaki zikir ehlinde maksat Allah ve Resulünün emir ve yasakları taşıyan kişilerdir (raviler gibi).⁶⁴⁴ Ancak böyle kişilerden bir meselenin hükmünü istenilebileceğini; dinde yeni bir şer'î hüküm koyan birinden ise istenilemeyeceğini belirten İbn Hazm, ayetin yanlış tefsir ederek Allah'a yalan isnad etmenin caiz olmadığını söyler.⁶⁴⁵ Görüldüğü gibi İbn Hazm, alimi Hz. Peygamber'den nakilde bulunan kişi olarak görmektedir. Buna göre hadis ravileri aynı zamanda dinde alim (zikir ehli) konumundadır.⁶⁴⁶ Bununla birlikte İbn Hazm, soru soranlar olarak alim ve ammî arasında hiçbir fark koymaz. Zira ilerde de değineceğimiz üzere ona göre bir kimse, dinî hükümlerle ilgili her konuda bilgisi olsa ve sadece bir konuda bilgisi yoksa bilmediği konuyu bilenlere sormak mecburiyetindedir. Dolayısıyla İbn Hazm'a göre ayette belirtilen soru sorma emri, umum ifadeyle hem alimleri (müçtehidiler) hem de ammî olanları kapsamaktadır.

İbn Hazm'ın söz konusu ayete getirdiği bir yorumlamaya benzer Gazalî de ele alarak eleştirmektedir. Gazalî'ye göre bu ayet, avvâma, alimlerden sormayı emretmektedir. Zira soranın sorulandan ayırt edilmesi gerekir. Buna göre ilim ehlinde olanlar, soran değil, kendilerine sorulan kişilerdir. Söz konusu mesele, o anda zihninde bulunmaması sebebiyle kişi, ilim ehlinde olma vasfını kaybetmez. Çünkü bu kişi, başkasından öğrenmeksizin, bu meseleyi kendi kendine bilebilecek güçtedir.⁶⁴⁷

İbn Hazm taklidi caiz görenlere şunu sorar: “*Peki, ammî kimi taklid edecek?*” Bu sorunun karşısında onlar, “*kaldığı şehrin alimini taklid eder.*” şeklinde bir cevap vermeleri durumunda, İbn Hazm bu sefer şöyle bir soru yöneltir: “*Şehirde birbirine muhalif iki alim varsa ammî, nasıl davranacak, onlardan istediği kişiyi taklid edebilecek mi?*” İbn Hazm'a göre bu şekildeki anlayış yeni bir din demektir. Bir mesele hakkında haram ile helalin birlikte, Allah'tan gelmesi düşünülemez. Allah, bundan münezzehtir. Ayrıca farklı şehirlerde yaşayan her halkın kendi

⁶⁴³ Bu ayeti delil gösterenler için bkz: es-Sem'anî, Cilt: 2, s. 342; el-Cassas, Cilt: 4, ss. 281-282; Akberiyyi, *Risaletü fi Usulî'l-Fıkh*, Mektebetü'l-Mekkiyye, Mekke, 1992, s. 130.

⁶⁴⁴ İbn Hazm, *Mullahas* adlı eserinde daha açık bir ifadeyle söz konusu ayette geçen “zikir” kelimesinin sünnet olduğunu ifade eder. İbn Hazm, *Mullahas*, s. 54.

⁶⁴⁵ İbn Hazm, en-Nübez, s. 88.

⁶⁴⁶ Ayrıca İbn Hazm'ın bu söylemi onun, her şeyi nassa dayandırma noktasında ne kadar ileri gittiğini de göstermektedir.

⁶⁴⁷ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 2, s. 459; Gazalî, *İslam Hukukunda Deliller*, Cilt: 2, s. 367.

şehrinde yaşayan alimi taklid etmesi durumunda, halk onların birbirine zıt görüşlerine tabi olacaktır. Söz gelimi Endülüsler İmam Malik'i, Yemenliler İmam Şafii'yi, Horasanlılar Ebû Hanife'yi taklid edecek. Bu durumda herhangi bir meselede birbirine zıt hükümlere varacaklar. Peki, Allah'ın dini bu mudur? Hâlbuki Allah bu şekildeki bir ihtilafı asla emretmemiştir. Din ancak birdir. Allah, bunu, "Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı."⁶⁴⁸ ayeti ile beyan etmiştir.⁶⁴⁹

İbn Hazm'ın bu anlayışı onun zannî bilgiyi kabul etmediği için fıkhi hükümler dahil dini meselelerin tamamını kat'î hükümlerle sabit olması gerektiği görüşünden kaynaklandığı kanaatindeyiz. Daha önce değindiğimiz gibi, ona göre ahad haber de dahil; nass ve icmâ' olan şer'î deliller, kat'îdir. Ahad haberi kat'î kabul etmesi ve zannî olarak bilinen akli delilleri de reddetmesi, onu zorunlu olarak bir fikhî meselelerde bir birliktelik fikrine ulaştırmıştır. Çünkü zannî hiçbir bilgiyi kabul etmemek ve her hükmün kat'î olduğunu düşünmek aynı zamanda farklı görüşlerin de kapısını da kapatmak demektir. Bundan dolayı İbn Hazm, farklı coğrafyalarda yaşayan halkların tamamının tek bir mezhep/görüş etrafında olması gerektiğini söyler:

*İster Gana bölgesinden gelen bir siyahi olsun ister başka bir bölgeden gelen olsun, İslam dinine girdikten sonra, şüphe duymadan islamın ne olduğunu bilir. Müslüman kişi, Allah'tan başka ilah olmadığını; Muhammed onun resulü olduğunu ve girmiş olduğu bu dinin Hz. Muhammed'den geldiğini ikrar eder. Zaten bu inanç hiçbir müslümana gizli değildir. Yeni İslam dinine girmiş biri bile bunları biliyorsa az da olsa dinî bilgisi olan bir kişi nasıl bilmesin?*⁶⁵⁰

Her müslümanın bu tür inanç meselelerine inanması ve hiçbir alimi taklid etmemesi konusunda alimler arasında hiçbir ihtilaf yoktur. Ancak asıl problem, İbn Hazm'ın, itikad ile ameli (fıkhi) meseleleri birbirinden ayırmamasıyla başlar.⁶⁵¹ Ona göre fıkhi meseleler, tıpkı itikad meseleleri gibi hiçbir şüphe/zann ifade etmeyen şer'î deliller ile olmalıdır. Bu deliller de Kur'an, Sünnet ve İcmâ'dır. Dolayısıyla bu şer'î deliller ile sabit olan fıkhi hükümler de itikad meselesi gibi, kat'î

⁶⁴⁸ Nisa, 4/82.

⁶⁴⁹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 89.

⁶⁵⁰ İbn Hazm, en-Nübez, s. 89.

⁶⁵¹ O her iki alan için de 'dinî hükümler' tabiri kullanmaktadır.

hükümlerdir.⁶⁵² İşte İbn Hazm'ın fıkhi meselelerde de taklidi caiz görmemesinin bir sebebi de budur.

İbn Hazm, her müslümanın dini hükümleri şer'î kaynaklardan çıkarma kabiliyeti olmadığını da farkındadır. Ona göre hiç şüphe duymayarak bu dine giren bir Müslüman, Allah'ın kendisini sorumlu tuttuğu emirleri (farzlar) öğrenmek için bilen birine (müftî) sorması gerekir. Genellikle kendisinin sorumlu tutulduğu farzlar olur.⁶⁵³ Müftî ona fetva verdiği zaman, müftîye şunu sormasını Allah gerekli kılmıştır: Bu verdiğin fetva, Allah veya Resulünün emri midir? Müftîden olumlu cevap aldığı anda bunu kabul etmesi gerekir. Eğer ki müftî, hayır derse, susarsa, kızarsa, ya da peygamber dışında bir insan sözünün olduğunu söylerse o halde terk etmelidir. Soran kişi, bilgisi kadar ictihâd eder/müftîye sorar. Söz gelimi, hadisten biraz bilgisi olan kişi, rivayetin Hz. Peygamber'den olduğu konusunda sahih olup olmadığını sorar. Daha bilgili bir kişi, mûsned, mürsel veya sika olup olmadığını sorar. Daha bilgili birisi, alimlerin bu konudaki görüşleri ve bu konudaki delillerini sorar. Böylece ilim mertebesinde mesafe kasteder.⁶⁵⁴

İbn Hazm'ın taklide karşı olumsuz tavrı, doğal olarak içtihat görüşünü de etkilemektedir. Ona göre avam halk dahil, her mükellef müslümanın ictihâd yapması gerekir. Avamın ictihâdı, bilenlere soru sormasıdır. Bununla birlikte İbn Hazm'ın mükellef kişinin bilgisi artıka, soracağı soruların da artacağını söylemesi de ilginçtir. Kanaatimizce bu şekildeki bir yükümlülük avam halk üzerinde zorluk oluşturur. Kevserî de İbn Hazm'ın bu görüşünün bazı mutezilelerin fikri olduğunu ve bu tür yükümlülüğün “(Allah) din hususunda üzerinize hiçbir zorluk yükledi...”⁶⁵⁵ ayetindeki zorluğun kapsamında değerlendirildiğini söyler.⁶⁵⁶

Allah'ın sadece kendi elçisi olan Hz. Muhammed'e ittibayı emrettiğini söyleyen İbn Hazm'a göre kim Resul'e ittiba ederek hem kalbiyle hem diliyle ikrar ederse o muvaffak olmuş gerçek müslümandır. O kişi ister istidlal yoluyla bulmuş olsun ister olmasın fark etmez. Çünkü Allah bunun dışında başka bir şey ile mükellef

⁶⁵² İbn Hazm, en-Nübez, s. 55.

⁶⁵³ İbn Hazm'ın, müslüman kimsenin müftîye soracağı soruların kendisinin mükellef olduğu konular (farzlar) olduğunu söylemesi de önemli bir husus olduğu kanaatindeyiz. Yani avam halk, farzlar dışında, diğer meseleleri, öğrenmek zorunda değildir. Onun tabiriyle kendisine yetecek kadar ictihâd edecek.

⁶⁵⁴ İbn Hazm, en-Nübez, ss. 89-90.

⁶⁵⁵ Hac, 22/78.

⁶⁵⁶ İbn Hazm, en-Nübez, s. 90.

tutmamıştır. Dolayısıyla İbn Hazm'a göre Müslümanlar, Hz. Muhammed dışında başka bir şeye çağrılmamış, hülefaya ve salih olan insanlara ittiba etmekle emredilmemiştir.⁶⁵⁷

Görüldüğü gibi taklidin nehy edildiği görüşünde olan İbn Hazm, sadece Hz. Peygamber'e ittiba edileceğini ifade eder. Yani ancak Hz. Peygamber aracılığıyla bize gelen nassın asıl olduğunu ve bunun dışında başka bir kişinin sözünün terk edilmesine işaret eder. Onun Hz. Peygamber'e tabi olma noktasında "taklid" yerine "ittiba" kelimesini tercih etmesi de önemli bir husustur. Çünkü taklid kelimesi daha önce değindiğimiz gibi bir kişiye delilsiz olarak görüşlerini almak anlamında iken; ittiba kelimesi ise bir delile istinaden birine bağlanmak anlamındadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e tabi olmak ve ondan gelen habere göre amel etmek taklid değil; ittibadır. Çünkü Hz. Peygamber'e ittiba edilmesi gerektiği hususu, hiçbir müslümanın itiraz etmediği/edemediği itikadî bir meseledir.

Fıkıh ilminde ictihâda açık meselelerde ictihâdın yapılması gerektiği hususunda önemli bir delil sayılan bir hadis mevcuttur: "*Hâkim hüküm verir (ken) ictihâdda bulunur; İsabet de ederse onun için iki ecir vardır. Ama hüküm verir (ken) ictihâd eder de yanılırsa ona bir ecir vardır.*"⁶⁵⁸ İbn Hazm, doğal olarak bu hadisi kendi usul anlayışına göre yorumlamaktadır.

Bir kimseye Hz. Peygamberden sahih olarak gelmeyen bir hadis nakledilir ama o bunun sahih olmadığını bilmezse ve amel ederse, bu kişiye sözünü ettiğimiz hadis delaletiyle bir ecir vardır. Kim bir meseleyi (hadis) alırsa, bu hadisin delil olduğuna hükmetmiş olur. O halde kişinin bu hareketi, içtihatır. İşte Müçtehit dediğimiz kişi, budur; başka bi şey değildir. Çünkü içtihat denen şey dini bir konuda hükmü bulmak için gayret göstermektedir. Talep edilen hüküm ancak Kur'an, sünnet ve icmâ' delilleri ile olmalıdır. Çünkü Allah, bunlardaki hükmü almamızı emretti; bunun dışında başka bir şey ile emretmemiştir. Bu tür bir gayretle, ictihâd yapan kimse isabet ederse iki ecir, hata ederse bir ecir vardır, günah yoktur.⁶⁵⁹

Görüldüğü gibi İbn Hazm, dinde ictihâdın caiz olduğunu kabul etmekle birlikte hadiste geçen ictihâdı, başta sözünü ettiğimiz içtihat anlayışına uygun olarak diğer usulcülerden farklı şekilde yorumlamaktadır. *el-İhkam* adlı eserinde de ifade

⁶⁵⁷ İbn Hazm, en-Nübez, ss. 90-91.

⁶⁵⁸ Müslim, Akdiye, 15.

⁶⁵⁹ İbn Hazm, en-Nübez, ss. 90-91.

ettiği üzere ona göre ictihâdın yeri nass olup bunun dışına çıkılamaz.⁶⁶⁰ Bu anlamda baktığımızda yukarıda zikrettiğimiz hadisi de bu fikrine uyumlu şekilde yorumlayarak ictihâdı, hadis rivayet etmek ve onunla amel etmek olarak görmektedir. Eğer kişinin amel ettiği hadis, sahih değilse bir ecir; sahih ise iki ecir kazandığını ifade eder.

Gazalî de ictihâd çabasında hata etme meselesinin hükmüne değinir. Ona göre zannî ve kat'î olarak iki kısma ayrılan nazarî konularda, zannî meselelerde zaten hata olmayacağı için günah da söz konusu değildir. Kat'î meselelerde ise hata eden günahkâr olur. Kat'î konuları, kelimî, usulî ve fikhî olmak üzere üç kısma ayıran Gazalî, bu meselelerdeki hatalı ictihâdın hükmünü detaylı olarak inceler. En önemli gördüğümüz alan ise usulî konular hakkındaki görüşleridir. Ona göre icmâ, kıyas ve ahad haberin hüccet oluşunu kabul etmeyen ve yine içtihat kaynaklı olan icmâ'a karşı gelen kimseler günahkârdır. Çünkü bu meselelerin tamamı kat'îdir.⁶⁶¹ Gazalî'nin bu ifadesi, kıyası ve ictihâd kaynaklı icmâ'ı kabul etmeyen İbn Hazm'a yapılan ağır bir eleştiridir.

Görüldüğü gibi Gazalî zannî meselelerdeki hatalı ictihâdın söz konusu olamayacağını söyleyerek bu tür meselelerdeki ictihâdın yapılmasını her zaman uygun olduğunu söylemektedir. Ancak kat'î meselelerde ise hatalı ictihâdın günahla sonuçlanacağını ifade etmektedir. Yukarıda bu konuyla ilgili fikirlerini zikrettiğimiz İbn Hazm ise samimi şekilde yapılan ictihâd faaliyetinde hiçbir şekilde günahtan söz etmemekte; hatta ictihâdında isabet etmeyen kişinin bile zikrettiğimiz hadise dayanarak bir ecir kazanacağını söylemektedir. İbn Hazm'ın ictihâd hakkındaki görüşleri çerçevesinden baktığımızda bir kişi sahih olmayan bir hadisi sahih olarak alırsa ve bunu ister itikadî olsun ister fikhî olsun bir mesele hakkında kullanabilir.⁶⁶² Dolayısıyla İbn Hazm'a göre Gazalî'nin ictihâdın günah olduğunu belirttiği meseleler hakkında bile hata yapmayı caiz görmüştür. Bu da Gazalî ve İbn Hazm arasındaki farkı gösteren önemli bir husustur.

İbn Hazm'a göre Hz. Peygamber dışında başka birini taklid eden kişi, Hz. Peygamberin emrini dolaylı olarak bulmuş olsa da Allah'a karşı isyan etmiştir; bu

⁶⁶⁰ İbn Hazm, el-İhkam, Cilt: 8, s. 629.

⁶⁶¹ Gazalî, el-Mustasfa, Cilt: 2, ss. 408-412.

⁶⁶² Zira daha önce zikrettiğimiz üzere İbn Hazm'a göre İtikad ile fikhî meseleler arasında hüküm bakımından hiç fark yoktur. Dinde var olan tüm meseleler, ancak kat'î olan –ahad haber de dahil– nasslarla meydana gelmektedir.

taklidi ile günahkârdır. Hakka tesadüf ettiği için ne sevap ne de ecir söz konudur. Bu nasıl olabilir ki? Çünkü o hakkı kast etmemiştir. Aynı kişi, eğer bu taklidinde hata etmişse o zaman iki günah kazanmış olur. Biri taklid ettiği için, diğeri de hakka muhalif olduğu için. Böyle biri elbette hiçbir ecir kazanmaz. Allah bizi hazelandan⁶⁶³ korusun.⁶⁶⁴

İbn Hazm'a göre bir kimse problemlı bir mesele karşısında, herhangi bir delile sahip olmazsa o mazurdur. Eğer aynı kişi bir delile sahip ise o halde mazur değildir. Bunun delili řu ayet delil getirir: *"Kim, kendisine hidayet (doğru yol) besbelli olduktan sonra peygambere karşı çıkar, mü'minlerin yolundan başkasına uyarsa, onu yöneldiğı yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Orası ne kötü bir varış yeridir."*⁶⁶⁵ Herkesin içtihat etmesini gerekli gören İbn Hazm, bir mesele hakkında bilgisi olamayan kişiyi özürlü sayması, kanaatimizce bunu "farzda yükümlük" bahsinde sözünü ettiğimiz *"(Allah) din hususunda üzerinize hiçbir zorluk yükledi."*⁶⁶⁶ ayetine dayandırmaktadır.

İbn Hazm'a göre bir kimse bir meseleyi ya da daha fazla meseleleri Kur'an ve sünnetten bilgi sahibi ise bununla fetva vermesi caizdir. Aynı şekilde bir kimse dinin tamamı hakkında bilgi sahibi ise de fetva verebilir. Diyelim ki bir kişi bütün meseleler hakkında bilgisi mevcuttur. Ancak sadece bir mesele hakkında bilgisi yoktur. O halde de sadece bildiğı konularda fetva vermelidir. Bilmediğı konularda fetva vermesi helal değildir. Bütün ilimleri ihata etmedikçe, kişinin fetva vermesini caiz görülmediğı zaman Hz. Peygamber'den itibaren kimsenin fetva vermesi caiz olmazdı.⁶⁶⁷

Görüldüğü gibi İbn Hazm, icthâd etmek veya birine fetva vermek için, çok bilgili olmayı gerekli görmemektedir. Bir mesele hakkında bilgisi varsa onunla fetva verebilir. İbn Hazm'ın bu konudaki görüşü de kanaatimizce onun nakilciliğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü ona göre içtihat etmek/fetva vermek, Kur'an, Sünnet ve icmâ'ı bilmekle mümkündür. Bir mesele hakkında bu saydığımız şer'î kaynaklardan birinde hüküm varsa o hüküm bağlayıcıdır. Söz gelimi bir kimsenin yanında, sadece bir mesele hakkında bir rivayet varsa onunla fetva verebilir.

⁶⁶³ Allah'ın kuluna hakkı göstermemesini ifade eden kelamî bir terim.

⁶⁶⁴ İbn Hazm, en-Nübez, s. 91.

⁶⁶⁵ Nisa, 4/115.

⁶⁶⁶ Hac, 22/78.

⁶⁶⁷ İbn Hazm, en-Nübez, ss. 91-92.

2.5.1. Değerlendirme

İbn Hazm'ın taklide karşı olumsuz tavrı, ictihâd fikri ile bir ilişkilidir. Taklidin haram olduğu fikrinde olan İbn Hazm, alim olsun, avam olsun her Müslüman kimsenin içtihat yapması gerektiğini söyler. İlk bakışta bu fikri çok şaşırtıcı olsa da onun ictihâd anlayışına yüklediği farklı yorumu incelediğimizde mutedil bir fikir olduğunu söyleyebiliriz. Zira onun ictihâd anlayışı diğer mezhep alimlerden önemli farklar mevcuttur. Serahsî ve Gazalî'ye göre genel itibarıyla ictihâd, hakkında nass olmayan konularda yapılan zihni bir çabayken; İbn Hazm'a göre yeryüzünde hakkında nass olmayan konular bulunmadığı için, ictihâd, bize ulaşan nasslardan hükümleri çıkarmaktan ibarettir. Diğer bir ifade ile ona göre içtihat re'ysiz olarak yapılan bir nakildir. Onun bu görüşü, şer'î delil olarak sadece nass ve icmâ'ı kabul etmesinden kaynaklanmaktadır.

İbn Hazm'a göre avam halkın ictihâdı, kendisine farz kılan hükümleri bir bilene (müftî) sormasıylaadır. Müftî, söz konusu hükümleri Kur'an, Sünnet veya icmâ'dan ona bu hükümleri bildirir. Bu fetva asla, bu şer'î deliller dışında olmamalıdır. Mesela kıyas, istihsan gibi İbn Hazm'a göre yasaklanmış deliller ile çıkarılmamış olması gerekir. Bundan dolayı İbn Hazm, soran kişinin müftîye bu hükmün kaynağını sorması gerektiğini söyler.

Gazalî de herhangi bir delile dayanmadan birine tabi olmak olarak tanımladığı taklidin caiz olmadığını söylese de taklid yerine kullandığı ittiba' kavramı da kanaatimizce taklidin kendisidir. O, ammîlerin alimlere ittiba' etmesi gerektiği hususunda icmâ' olduğunu iddia ederek, bu icmâ' delilinden ötürü ammîlerin alimlere tabi olmasının taklid olmadığını söyler. Genel anlamda ammîlerin alimlere tabi olması konusunda icmâ' olsa da özel bir meselede bir ammî'nin bir alime, delilini araştırmadan tabi olduğu için takliddir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EN-NÜBEZ'DEKİ DİĞER USUL MESELELERİ

İbn Hazm'ın *en-Nübez* adlı eserinde kısa bir şekilde değindiği meseleler mevcuttur. Bu konuları ayrı ayrı diğer alimler ile karşılaştırmak bu tezin amacını aşmaktadır. Bu sebeple bu bölümde onun kısa bir şekilde değindiği meseleleri, sadece kendi usul metodunu esas alarak yorumlayacağız. Aslında bu konuları İbn Hazm, dağınık bir şekilde anlatmıştır. Biz bu konuları bir araya getirerek derlemeye çalıştık. Ayrıca İbn Hazm, bu konuların her birinin başında “fasl” başlığı kullandığı için hangi meseleyi ele aldığını anlamayı zorlaştırmaktadır. Biz bunu önlemek için konuların akışına göre başlık attık.

3.1. TE'VİL

İbn Hazm'a göre ayet ve hadisleri zahiri manasından başka bir anlama gelecek şekilde yorumlamak(te'vil)⁶⁶⁸ helal değildir. O, bu iddiası için iki ayeti delil getirir. Birisi, “*açık bir Arap lisaniyla...*”⁶⁶⁹ ayeti; diğeri “*onlar sözlerinin yerlerini değiştirirler*”⁶⁷⁰ ayetidir. Bir kimse, herhangi bir delili (nass veya icma) olmadan bir nassı dil açısından zahiri anlamın dışında yorumlarsa, söz konusu nassın bir açıklamasının olmadığını iddia etmiş olacaktır. Bu da Allah'ın kalamını ve peygamberine gelen vahyin gerçek anlamını tahrif etmek anlamına gelir. Aynı şekilde İbn Hazm, bunun çok büyük bir günah olduğunu ve bu kişi günden kurtulsa bile iddiasını asla ispatlayamayacağını belirtir.⁶⁷¹

İbn Hazm, te'vili mantık açısından da doğru bulmamaktadır:

*Sıradan bir insanın sözünü bile değiştirmenin helal olmadığı bilindiği halde Allah ve Hz. Peygamber'in sözü nasıl değiştirilebilir? Bir kimse alimlerden birinin görüşüne kanarak böyle bir tahrifte bulunursa, o Hz. Peygamber'in sözünden başka bir delil olamaz.*⁶⁷²

⁶⁶⁸ Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri, s. 577.

⁶⁶⁹ Şuara, 26/195.

⁶⁷⁰ Maide, 5/13.

⁶⁷¹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 38.

⁶⁷² İbn Hazm, en-Nübez, s. 38.

Ancak buna rağmen nassları te'vil eden bir grubun var olduğunu belirten İbn Hazm onların sahabe sözünü en çok terk edenler olduğunu ve kendilerinden başka herkesin sözünü terk ettiklerini söyler.⁶⁷³ Ancak zahirilerin ise hadis ehlinde olup sahabeleri en çok izleyen ve onlara muvafık hareket eden kimseler olduğunu belirtmektedir.⁶⁷⁴

İbn Hazm'a göre nassın zahiri anlamın dışına başka bir manaya taşınması, ancak söz konusu nassın zahir manasının dışında olduğunu haber veren başka bir nassla mümkün olabilir. Diğer bir ifadeyle nassın içinde bulunan bir kelimenin başka bir nassta izahı bulunduğu zaman, zahiri anlamı terk edilebilir. Bunun dışında başka bir delile dayanarak nassları tevîl etmenin caiz olmadığı kanaatinde olan İbn Hazm, buna birkaç örnek vermektedir. Hz. Peygamber'in, "*İnanıp da imanlarına herhangi bir haksızlık (zulüm) bulaştırmayanlar var ya, işte güven onlarındır ve onlar doğru yolu bulanlardır.*"⁶⁷⁵ ve "...doğrusu, şirk çok büyük bir zülümdür."⁶⁷⁶ ayetlerindeki 'zulüm' kelimesinden maksadın küfür manası taşıdığını beyan etmesi örnek verilebilir. Aynı şekilde icmâ' ile de nass tev'îl edilebilir. Mesela "*Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe, kadının payının iki misli (miras vermenizi) emreder.*"⁶⁷⁷ ayetinde ümmet, asabiyet akrabalığı bulunduğu durumda, köle ve kız çocukların oğullarının kastedilmediği hususunda icmâ' etmişlerdir.⁶⁷⁸

Bu tür örneklerin çok olduğunu söyleyen İbn Hazm, ayrıca metnin zahiri manası üzerine bırakılmasının imkânsız olduğu durumda da zorunlu olarak te'vile gidilebileceğini ifade eder. Buna da "*İnsanlar, onlara (müminlere): Düşmanlarınız olan insanlar, size karşı asker topladılar; aman sakının onlardan! dediklerinde bu, onların imanlarını bir kat daha arttırdı.*"⁶⁷⁹ ayetini örnek verir. İbn Hazm'a göre zaruri olarak bilmekteyiz ki; ayette geçen ve müminlere haber veren "insanlar", "bütün insanlar" değil; ancak insanların bir kısmıdır.⁶⁸⁰

⁶⁷³ İbn Hazm, daha önce bu taifenin kim olduğunu izah ettiğini söyler. Bundan hareketle sükût-i icmâ' bölümünde de işlediğimiz üzere buna benzer bir cümle kullandığını ve bunların Hanefiler, malikiler ve Şafiiler olduğunu görmekteyiz. İbn Hazm, en-Nübez, s. 23.

⁶⁷⁴ İbn Hazm, en-Nübez, 38-39.

⁶⁷⁵ En'am, 6/82.

⁶⁷⁶ Lokman, 31/13.

⁶⁷⁷ Nisa, 4/11

⁶⁷⁸ İbn Hazm, en-Nübez, s. 39.

⁶⁷⁹ Ali İmran, 3/173.

⁶⁸⁰ İbn Hazm, en-Nübez, s. 39.

Nasslardaki lafızları, zahiri mefhumundan anlaşılan anlam üzerine hamletmek gerektiğini belirten İbn Hazm, bu iddiası için şu ayetleri şahit gösterir: “*apaçık Arap diliyle, senin kalbine indirmiştir (Kur’an).*”⁶⁸¹ “*(Allah’ın emirlerini) onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik.*”⁶⁸² İbn Hazm’a göre bu ayetlerin beyanı şu şekildedir: Kur’an ve sünnet lafızlarını ancak zahiri manaları ve konuldukları anlam üzerine hamledilebilir. Bir kimse nassları başka bir nass veya icmâ’ olmadan te’vil ederek zahiri anlamın dışında başka bir anlama hamlederse Allah ve resulüne iftira atmış, Kur’an’a muhalefet ederek sözleri tahrif etmiştir.⁶⁸³

Ayrıca İbn Hazm, açık bir delil olmadan te’vil yapan kişiye her zaman itiraz edilebileceğini ve bundan kurtulmanın mümkün olmadığını söyler. Delilsiz olarak zahirinden farklı olarak cümleyi değiştiren kimseye şu denilebilir: Bu safsataya sebep olduğu gibi; bütün hakikati da iptal etmesine yol açacaktır. Çünkü sen veya başka biri, nassla ilgili bir yorum yaptığınızda, “*bu yorum zahiri üzerine değildir.*” itirazı ile karşılaşacaksınız. Her seferinde başka biri bu itirazı tekrarlayıp duracaktır. Böylece zahiri anlamın dışında başka bir anlama çekmek, bir netice sağlamayacaktır.⁶⁸⁴

İbn Hazm’a göre eğer bir lafız dilde eşit şekilde iki ayrı manaya geliyorsa, başka bir nass veya icmâ’ ile desteklenmedikçe bu manalardan birini tercih etmek caiz değildir. Bu lafız Arap dilinde kelimenin kullanıldığı her iki anlam için kullanılması gerekir. Allah’ın kelimasını tahrif etmek zemmedilmiştir.⁶⁸⁵ Kuran’da bazı Arapça lafızlar, lügavi anlamlarından çıkıp yeni anlamlar kazanmıştır. Örneğin salât, zekât, hac ve savm gibi. Nitekim bu lügavi lafızlar, şer’î manaları nakledilmiştir. Araplar da bundan önce bu lafızların şer’î anlamlarını bilmezlerdi. Bu şer’î manalar mecaz değil, hakiki anlamında verilmiş sahih bir tesmiyedir. Çünkü dillerin yaratıcısı olan Allah bu kavramlara bu şer’î anlamları vererek ibadet etmemizi istemiştir. Ancak lügavi olan bir lafız, gerçek anlamından çıkıp başka bir anlam için kullanılmışsa ve Allah bu ikinci anlam ile ubudiyeti kast etmemişse, o

⁶⁸¹ Şuara, 26/195.

⁶⁸² İbrahim, 14/4.

⁶⁸³ İbn Hazm, en-Nübez, s. 39-40.

⁶⁸⁴ İbn Hazm, en-Nübez, s. 40.

⁶⁸⁵ Bu iddiaya karşı gelen Kevserî, aynı anda bu lafza iki anlam verilemeyeceğinden dil açısından bakılmayacağını; aksine biri diğerine tercih edilmediği zaman mücmellik açısından bakılması gerektiğini söyler. İbn Hazm, en-Nübez, s. 40, 1. dipnot.

lafız mecaz olmuş olur. “onları esirgeyerek alçak gönüllülükle üzerlerine kanat ger...”⁶⁸⁶ ayeti ve buna benzer nasslar örnek verilebilir.⁶⁸⁷

Sonuç itibarıyla İbn Hazm herhangi bir nassı te’vil etmemiz için başka bir delilin olmasını gerekli görmüştür. Bununla birlikte metnin zahiri manası üzerine bırakılmasının imkânsız olduğu durumda da te’vil edilebileceğini söylemektedir. İbn Hazm, bu durumlar dışında yapılan te’vile karşı/kaygılı olduğunu görmekteyiz. Ona göre kendi yorumuna göre nassı te’vil eden kişiye bir başkası onun zıddı olan bir te’vil ile karşı koyabilir. Bu ihtilaf durmadan devam edecektir. Kanaatimizce İbn Hazm, zannî olan her hükme karşı olduğu için, bu gibi göreceli te’vil faaliyetine karşıdır.

3.2. DELİLÜ’L-HİTAB (MEFHUM-İ MUHALEFET) VE TAHSİS MESELESİ

Bilindiği üzere mefhumu muhalefet, Mütetekellimin alimleri tarafından delil olarak kabul edilirken; fukaha alimleri tarafından delil kabul edilmemektedir. İbn Hazm da “*delilu’l-hitab*” olarak zikrettiği mefhum-u muhalefeti asla kabul etmez. O, delilu’l-hitabı, kıyasın zıttı olarak görmekte ve her ikisinin batıl olması noktasında hiçbir fark gözetmemektedir.

İbn Hazm’ın yaptığı tarife göre *delilu’l-hitab*, şöyledir: Sıfat, durum, zaman, mekân gibi bir vasfa bağlı olan bir mesele hakkında Allah ve Hz. peygamberden gelen nass var olduğunu düşünelim. Aynı cinsten bir başka mesele olduğu halde söz konusu vasıflardan biri olmadığı gerekçesiyle bu hükmün dışında tutmak ve onun zıddına hüküm vermektir. İbn Hazm, yaptığı bu tariftten yola çıkarak pratikte buna örnekler vererek bu delili çürütmeye çalışmaktadır.⁶⁸⁸

Birinci örnek: Saime⁶⁸⁹ hayvanlar hakkındaki zekât emri, delilü’l-hitaba göre saime vafına sahip olmayan hayvanları (ma’lufe: besi) kapsamadığı için bunların Saime hayvanların zıddına hükümler alması gerekir.⁶⁹⁰

⁶⁸⁶ İsra, 17/24.

⁶⁸⁷ İbn Hazm, en-Nübez, s. 40-41.

⁶⁸⁸ İbn Hazm, en-Nübez, s. 84.

⁶⁸⁹ Sâime: Senenin yarısından fazla bir müddetle mübah meralarda, kırlarda sırf sütleri alınmak veya üremeleri veya semizlemeleri temin edilmek maksadıyla otlatılan hayvanlar. Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri, s. 492.

⁶⁹⁰ Bu cümlede Kevserî’nin tahkiki ile diğer üç tahkik arasında bir farklılık mevcuttur. Kevserî’nin tahkikinde mana anlaşılmamaktadır. Dolayısıyla diğer üç tahkik daha anlaşılır olduğu için

İkinci örnek: Hür ve imanlı bir kadınla fakirlikten veya harama düşme korkusundan dolayı evlenmeye gücü yetmeyen genç; imanlı bir cariye ile evlenebilmesi ayetle⁶⁹¹ caiz görülmüştür. O halde delilü'l-hitaba göre gayr-i Müslim kadın ile ilgili hüküm Müslüman kadının zıddı bir hüküm alması gerekir (yani bir Müslüman gayr-i Müslim bir kadın ile evlenmemesi lazım gelir).⁶⁹²

Üçüncü örnek: Hataen öldürülen kişinin kefaretinin vucubu ile ilgili ayet⁶⁹³ mevcuttur. O halde delilü'l-hitaba göre kasten öldürülen kişinin cezası, hataen öldürülenin zıddı hüküm alması gerekir.⁶⁹⁴ Görüldüğü gibi İbn Hazm, bu örnekleri vererek delilü'l-hitab'ın geçersizliğini ispatlamaya çalışmaktadır.

Delilu'l-hitab ile kıyasın birbirini çürüten iki delil olduğunu ifade eden İbn Hazm, her iki yolunda batıl olduğunu söyler. Ona göre kıyas, hakkında nass olmayan meselenin hükmünü, hakkında nass bulunan meselenin hükmüne dahil etmektir/bağlamaktır. Delilu'l-hitab ise hakkında nass olmayan meselenin hükmünü, hakkında nass bulunan meselenin hükmünden ihraç etmektir. Yani kıyas deliline göre iki mesele aynı hükmü alırken; delilu'l-hitab deliline göre ise iki mesele zıt hükümler alır.⁶⁹⁵

Bu iki kavramın Allah'ın sınırlarını aşmaya ve Allah ile resulünün önüne geçmeye sebep olduğunu düşünen İbn Hazm, bu iddiası için şu ayetleri delil getirmektedir: *"Kim Allah'ın yasasını çiğnerse kendisine zulmetmiş olur."*⁶⁹⁶ *"Ey iman edenler! Allah'ın ve Resulünün önüne geçmeyin."*⁶⁹⁷ Ona göre yapılması gerekli olan şey, emirler inzal ve varid olduğu gibi almaktır. Aralarında benzerlik olduğu için aynı hükmü bir başka meseleye vermek doğru değildir. Ona ancak başka bir nassla hüküm verilebilir. Çünkü *"Allah kitapta hiçbir eksiklik bırakmamıştır"*.⁶⁹⁸

kanaatimizce doğru olan şekil budur. Detaylı bilgi için bkz. İbn Hazm, en-Nübez, s. 84; İbn Hazm, en-Nübe, (Thk. Abdülaziz), s. 68; İbn Hazm, en-Nübez, (Thk. Hicazî), s. 69; İbn Hazm, en-Nübez, (Thk. Hallak), s. 111.

⁶⁹¹ Nisa, 4/25.

⁶⁹² İbn Hazm, en-Nübez, s. 84.

⁶⁹³ Nisa, 4/92.

⁶⁹⁴ İbn Hazm, en-Nübez, s. 84.

⁶⁹⁵ İbn Hazm, en-Nübez, s. 84.

⁶⁹⁶ Talak, 65/1.

⁶⁹⁷ Hucurat, 49/1.

⁶⁹⁸ İbn Hazm, en-Nübez, ss. 84-85.

Delilu'l-hitab ve kıyası reddeden İbn Hazm, tahsisin⁶⁹⁹ de bu ikisinin zıttı olduğunu iddia ederek batıl olduğunu düşünür. Ona göre bu üç delili savunmak, Allah'a iftira atmaktır/Allah adına konuşmaktır. Allah'ın bunlarla ilgili bir açıklaması/beyanı olmadığı halde, kendisinin bu üç delili murad etmesi düşünülemez. Diğer bir ifadeyle herhangi bir mesele hakkındaki hükmü, başka bir meseleye taşımak (kıyas); delilül-hitab olduğu iddiasıyla bir başka meseleyi ihraç etmek veya hükümden bazı fertleri çıkarmak(tahsis); Allah'ın muradı olduğunu düşünmek doğru değildir. Dolayısıyla İbn Hazm'a göre yapılması gerekli olan şey, nassı olduğu gibi almak, -başka bir nass veya icmâ' olmaksızın- tahsis, kıyas ve delilül-hitab delillerine itibar edilmemesi gerekir. Bu şekilde hareket etmek, Allah'a itaat ve gınahtan emin olmak olduğunu söyleyen İbn Hazm şu ifadeleri sarf eder:

Bizim için kıyamet gününe kalacak yegâne hüccet, kendi nefsimizle hareket ederek hüküm vermekten kaçınmamızdır: Yani Allah ve resulünün nehy ettiklerine dair bir haber olmadan bir meseleye haram hükmünü vermekten ve Allah ile resulünün emrettiği vacib bir hükmü ıskat etmekten kaçınmamız gerekir. Bundan sakınmayan kimse, kıyamet gününde Allah'a asi; onun emrine muhalif; Allah'ın izin vermediği halde Şari' (hüküm koyan); bilgisi olmadığı halde Allah adına konuşan ve Hz. Peygamber'in söylemediği bir şey hakkında onun adına konuşan biri olarak Allah'ın huzuruna çıkacaktır. Böyle yapan kimse cehennemdeki yerine hazırlansın.⁷⁰⁰ Haktan yana hiçbir getirisi olmayan ve sözlerin en yalanı olan zan ile hüküm vermekten, kaçınmamız gerekir. Allah bizi böyle bir musibetten korusun.⁷⁰¹

Görüldüğü gibi söz konusu üç delili birbiriye bağlantı kurarak açıklayan İbn Hazm, kıyas delilini reddettiği gibi; delalet konusuna giren tahsis ve mefhum-u muhalefeti reddeder. Bu üç delilin vardığı sonuca/hükme ancak başka bir nass veya icma ile mümkün olduğunu savunması, onun bu delilleri kabul ettiğini de göstermez. Çünkü başka bir nass veya icma olması durumunda, o halde nass ve icmâ'ın hükmü olmuş olmakta; reddettiği delilü'l-hitab, tahsis ve kıyas ile hüküm verilmiş olmamaktadır.

⁶⁹⁹ Tahsis: fıkıh usulü terimi olarak âm bir lafzın anlamının bu lafız kapsamına giren fertlerden bir kısmıyla sınırlandırılmasını ifade eder. Detaylı bilgi bkz. Ferhat Koca, "Tahsis", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Cilt: 39, 2010, s. 432.

⁷⁰⁰ Müslim, Zühd ve Rekâik, 72; Buhari, İlim, 38; İbn Mâce, Sünne, 4.

⁷⁰¹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 85.

3.3. HZ. PEYGAMBER'İN KOYDUĞU HÜKÜM ÇİĞNENEMEZ

Hüküm koyanın sadece Allah ve Resulü olduğunu söyleyen İbn Hazm'a göre Hz. Peygamber, "bu hüküm, bu olay hakkındadır" şeklinde bir hüküm koyduktan sonra buna muhalif davranmak ve aykırı bir yorumlamaya gitmek caiz değildir. Diğer bir ifadeyle Hz. peygamber'in koyduğu hükmün yerine başka bir hüküm koymak yasaktır. Kim onun koyduğu hükmü karşı çıkarsa Allah'ın sınırlarını aşmıştır. Örneğin Hz. Peygamber, "*Dişe gelince; bu bir kemiktir (kesmez), tırnaklara gelince; onlar da Habeşlilerin bıçaklarıdır.*"⁷⁰² buyurarak diş ve kemikle hayvanların kesilemediği hükmünü vermektedir. Böylece Hz. peygamber'in koyduğu bu hükmü çiğnemek veya buna karşı çıkmak, caiz değildir.⁷⁰³ Nass olarak bilinen sünnet ahad yolla gelse bile kat'î ilim ifade ettiği kanaatinde olan İbn Hazm, bu şekilde bir sonuca ulaşması kanaatimizce doğaldır.

3.4. FEVR VE TERAHÎ

Fevr, emredilen şeyin ilk imkân zamanında, hemen eda etmek demektir. Böyle bir şeye "fevrî" (ertelenmez) denir. Bu terimin karşıtı ise "terahî"dir. Söz gelimi fıkhıta haccın fevrî mi yoksa terahî üzere mi olduğu meselesi tartışmalıdır.⁷⁰⁴ *en-Nübez* adlı eserinde bu konuya da değinen İbn Hazm'a göre emirleri (ibadetleri) derhal yerine getirmek vaciptir (fevrî). Çünkü Allah "*Rabbinizin bağışına ve takva sahipleri için hazırlanmış olup genişliği gökler ve yer kadar olan cennete koşun!*"⁷⁰⁵ buyurmaktadır. İbadeti acele etmeden geciktirmenin (terahî) mubah olduğunu belirten bir nass bulunmadıkça hiç kimse geciktiremez. Ancak geciktirmenin (terahî) mubah olduğuna dair, İbn Hazm, "*Vaktin sonuna doğru namazın geciktirilmesinin mubah olması*" hakkındaki rivayetin⁷⁰⁶ bu hususta örnek olabileceğini söyler.⁷⁰⁷

⁷⁰² Buhari, zebaih vessayd, 36.

⁷⁰³ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 83.

⁷⁰⁴ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, s. 143.

⁷⁰⁵ Ali İmran, 3/133.

⁷⁰⁶ Buhari, *Mevakitu's-Salat*, 21; Ebû Dâvûd, *Tahare*, 25.

⁷⁰⁷ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 44.

3.4. ÇOĞUNLUK VE AZINLIĞIN İHTİLAFI

İbn Hazm, herhangi bir meselede ihtilafa düşüldüğünde çoğunluğa mı yoksa azınlığa mı tabi olunması konusunu tartışır. O çoğunluğun fikri herhangi bir değer ifade etmediğini; yalnızca Allah ve Resulünün beyanının olduğu görüşün hak olduğunu ve ittiba edilmesi gerektiği görüşündedir. Bu meyanda “(fazilet ehlinin) sayıları da ne kadar azdır!” ve “...Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve ahirete gerçekten inaniyorsanız- onu Allah'a ve Resul'e götürün (onların talimatına göre halledin)...” ayetlerini zikreder. Bir konuda çoğunluğa aykırı muhalefet eden bir kişi bile olsa; o konuyla alakalı Kur'an ve sünnete dönülmesi gerekir. Kesinlikle Allah onun çözümünü çoğunluğa göre hüküm verilmesini emretmemiştir. Çünkü aykırılık, hakkın hilafıdır. Bu fikrinden dolayı İbn Hazm, bu konuya başlarken “alimlerden biri, bir topluluğa muhalif olursa onların bu çokluğunda hüccet yoktur” ifadesini kullanmaktadır. Hatta bu çokluk, bir kişi hariç dünya halkının tamamı olsa bile yine de durum değişmeyeceğini söyler.⁷⁰⁸

İbn Hazm bu görüşünü şu şekilde temellendirmektedir:

*Aykırılık zemmedilmiş; hakk ise övülmüştür. Zemmedilmiş olunanın bir taraftan övülmesi mümkün değildir. Buna muhalif olana, söz konusu topluluğa iki kişinin; sonra üç kişinin; daha sonra dört kişinin muhalefeti sorulur. Bu böylece sonsuza kadar gider. Eğer bir sınır koyarsa bu da delilsiz bir tahakküm olmuş olur.*⁷⁰⁹

İbn Hazm'ın buradaki sözü, çoğunluğun görüşünü esas alınacağını düşünenlere karşı bir cevap niteliğindedir. Ona göre bir kişi çoğunluğa muhalefet etmesi ile birden fazla kişinin muhalefet etmesi aynı şeydir. Dolayısıyla karşı görüşün esas alınması için bir sınır yoktur. Bir sınır konulursa da bu delilsiz bir iddia olacaktır. Yani İbn Hazm, tek kişinin bile muhalefet etmesini, Kur'an ve Sünnete dönmek için yeterli sebep görmektedir. Kanaatimizce İbn Hazm, Kur'an ve Sünnet dönmek ile her türlü ihtilaf ve kargaşanın biteceğine inanmaktadır.

⁷⁰⁸ İbn Hazm, en-Nübez, s. 53.

⁷⁰⁹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 53.

İbn Hazm, bir kişinin bile sözünün hakk olma ihtimalini olabileceğine dair, Hz. Ebû Bekir'in ridde savaşları meselesindeki görüşünü delil gösterir.⁷¹⁰ Hz. Ebû Bekir, bu konuda sahabe topluluğu ile ihtilafa düştüğünü, ancak çoğunluğa karşı tek kaldığı halde onun haklı; diğer sahabenin ise hatalı çıktığını söyler. Bu olayda Hz. Ebû Bekir'in isabetli olduğunun delili ise Kur'an'ın ve sonradan da karşı duran sahabenin onun görüşünü desteklemesi olduğunu ifade eder.⁷¹¹

Kur'an'ın onu desteklediği ile ilgili İbn Hazm, ne *en-Nübez*'inde ve ne de *el-İhkam* adlı eserinde bir ayete yer vermemektedir. İbn Hazm, Hz. Ebû Bekir'in yaptığı ictihâdının Kur'an'dan delil olduğunu söylemekle aslında onun, akli delilleri reddetmesi ile alakalı olabilir. Usul alimleri tarafından Hz. Ebû Bekir'in bu konudaki ictihâdı, kıyas kabul edilmiş; bunun üzerinde icmâ' olması da icmâ'ın senedinin kıyas olabileceğine dair hüccet olarak anlaşılmıştır. Bu durumda Hz. Ebû Bekir zekâtı vermeyenlerin öldürülme hükmünü, namaz kılmayanların öldürülme hükmüne kıyas etmiştir. Daha sonra tüm sahabenin Hz. Ebû Bekir'in kıyasla yaptığı ictihâdını onaylamaları neticesinde icmâ' oluşmuştur.⁷¹²

3.5. HATA VE UNUTMA

İbn Hazm'a göre hata, unutma ve zorlamanın gerektirdiği mazeret, ancak nassın farz kıldığı hükümlerde olur. Eğer farz olmayan bir amelde olursa söz konusu mazeretin bir etkisi olmaz. Örneğin farz olan bir namazda bir kimse namaz esnasında yürümeye zorlanırsa ya da rükünlerinden birini unutursa namazı tamdır. Ancak namaz vakti girmeden önce unutarak namaz kılsa ya da kılmaya zorlanırsa bu namaz geçersizdir. Zira namaz, vaktinden önce olduğu için henüz vacib olmamıştır. Buna benzer durumlarda aynı hüküm geçerlidir. İbn Hazm, bu mazeretin delili olarak

⁷¹⁰ Ridde olayları: Hz. Peygamber'in rahatsızlandığı günlerde bazı yalancı kimselerin peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkmasıyla ridde olayları başlamış, vefatının ardından bir kısım bedevi kabilelerin namaz kılacaklarını ancak zekâtı ödemeyeceklerini ilan etmesiyle genişleyip isyana dönüşmüştür. Yalancı peygamberlerle savaşma konusunda sahabe arasında ihtilaf yoktur. Ancak devlete zekat vermek istemeyenlerle mücadele hususunda sahabe arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Hz. Ömer, "İla ilahe illallah" diyenlerle savaşmanın doğru olmayacağını söylerken; Hz. Ebû Bekir namaz ile zekâtı birbirinden ayrı düşünmenin doğru olmayacağını ve zekat vermekten kaçınanlarla savaşmanın şart olduğunu belirtmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Fayda, "Ridde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2008, Cilt: 35, ss. 91-92.

⁷¹¹ İbn Hazm, *en-Nübez*, ss. 53-54.

⁷¹² *es-Sem'anî, Kavati'ü'l-Edille fi'l-Usul*, (Thk. Muahmmmed Hasan Muhammed Hasan eş-Şaffî), Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, Cilt: 1, 1999, s. 475.

“...Yanılarak yaptıklarınızda size vebal yok; fakat kalplerinizin bile bile yöneldiğinde günah vardır...”⁷¹³ ayetini ve “Ümmetim hata, unutma ve zorlamadan dolayı yaptığı şeyler affedilmiştir.” hadisini şahit gösterir.⁷¹⁴

3.6. NİYET İLE AMEL

İbn Hazm’a göre Şer’i bir amel, ancak başlangıçla bitişik bir niyet ile sahih olur. Niyet ile amelin başlangıcı arasında asla bir zamanın geçmemesi gerekir. Buna delil olarak İbn Hazm, “*Hâlbuki onlara ancak, dini yalnız O’na has kılarak ve hanifler olarak Allah’a kulluk etmeleri, namaz kılmaları ve zekât vermeleri emr olunmuştur.*”⁷¹⁵ ayetini ve “*Ameller ancak niyetlere göredir. Herkesin niyet ettiği ne ise, eline geçecek olan şey ancak odur.*”⁷¹⁶ hadisini zikreder. Bütün şer’î ameller, ibadet ve dindir. Bununla beraber Allah, yapmamızı emrettiği bütün amelleri ancak ihlâsla yapmamızı emretmiştir. İhlâs ise kalp ile ameli kast etmektir. Bu da niyetin kendisidir.⁷¹⁷

3.7. ZANN, ŞEKK VE YAKİN

İbn Hazm’ın usul görüşlerinin en önemli özelliklerinden biri, zannî bilgiyi asla kabul etmemesidir. İster itikad konuları olsun ister ameli (fikhî) konular olsun, ona göre dinde var olan bütün hükümler kat’îdir. Bu görüşü sebebiyle yakinî bilgi ile sabit olan şer’î hükümler, şek (şüphe) ile iptal edilemeyeceğini belirten İbn Hazm, taharet, boşama, nikâh, mülkiyet, ı’tk (azad edilme) hayat, ölüm, iman, şirk, temlik vb. meseleleri ilgili hükümlerin tamamının kat’î olduğunu ifade eder. Bunun delili, “*Zan ise hiç şüphesiz hakikat bakımından bir şey ifade etmez.*”⁷¹⁸ ayetidir. Zann ve şek aynı şeydir. Her ikisi, yakinî bilgiye ulaşmamaktadır. Her ne kadar zann doğru tarafa daha meyilli (yakin-i bilgiye daha yakın) olsa bile kesinlikle yakini bilgi

⁷¹³ Ahzab, 33/5.

⁷¹⁴ İbn Hazm, en-Nübez, s. 54.

⁷¹⁵ Beyine, 98/5.

⁷¹⁶ Buhari, Bedü'l-vahy, 1; Buhari, Talak, 11; İbn Mâce, Zühd, 26;

⁷¹⁷ İbn Hazm, en-Nübez, ss. 54-55.

⁷¹⁸ Necm, 53/28.

değildir. Yakın olmayan bilgi şektir. Bununla kesin bir hüküm vermek helal değildir.⁷¹⁹

3.7. İBADETLERİN VAKTİ MESELESİ

İbn Hazm, ibadetlerin (şer'i amel) vakti meselesini inceler. Ona göre şeriattaki bütün ameller; ya başlangıç ve bitiş şeklinde belli bir vakit ile sınırlandırılmış ya da başlangıcı olup bitiş vakti için herhangi bir süre belirtilmemiştir.⁷²⁰

Birincisi; başlangıç ve bitiş vakti tayin edilmiş ameller, bu zamanın dışında; yani vaktin öncesinde veya sonrasında ibadetin eda edilmesi caiz değildir. Ancak delil olarak bir nass veya icmâ' varsa durum değişir. Aksi takdirde bu vakitlerin dışına çıkmak caiz değildir. Örneğin namaz, ramazan orucu, hac, kurban gibi ibadetler belli bir süre ile sınırlandırılmış olduğundan o süre dışında yapılması kesinlikle caiz değildir.⁷²¹

İkincisi; ise başlangıç süresi belli olduğu halde, bitiş zamanı belli olmayan ibadetlerdir. Bunlarda vaktinden önce eda etmek caiz değildir. Fakat vakti girip de vacib olduktan sonra müddeti süresizdir. İbn Hazm buna örnek olarak zekât, kefareter ve misafirin; hastanın; adetlinin; lohusalının namaz veya oruç kazaları gibi ibadetleri zikreder.⁷²²

Bu fikrini desteklemek için İbn Hazm, *"Bunlar Allah'ın koyduğu sınırlardır. Sakın bunları aşmayın. Allah'ın koyduğu sınırları kim aşarsa, onlar zalimlerin ta kendileridir."*⁷²³ ayetini ve *"Bizim emrimizin dışında bir amel işleyen kimsenin ameli merduttur."*⁷²⁴ hadisini delil gösterir. Bu ayet ve hadise göre vakit girmeden veya vakit çıktıktan sonra kasıtlı olarak namaz kılan ya da ramazan orucu zamanı gelmeden veya zamanı geçtikten sonra kasıtlı olarak oruç tutan kimse Allah'ın koyduğu sınırları aşmıştır. Aynı şekilde zekât ve hac gibi bitiş süresi belirlemeyen ibadetlerde de başlangıç vaktinden önce kasıtlı olarak yerine getiren kişi de sınırları

⁷¹⁹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 55.

⁷²⁰ İbn Hazm, en-Nübez, s. 56.

⁷²¹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 56.

⁷²² İbn Hazm, en-Nübez, s. 56.

⁷²³ Bakara, 2/229.

⁷²⁴ Dârekutnî, Sünenü Dârekutnî, (Thk. Şuayb el-Arnâvut), Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2004, Sünen, 4, 225.

aşmıştır. Böyle yapan kimse zalimdir. Ameli ise zulümdür. Zulüm ise itaat mükâfatı yoktur. İbn Hazm'a göre böyle olan biri, Allah'ın rızası/emri olmadığı bir ameli yapmış olup onun bu ameli merduttur.⁷²⁵

3.9. İBADETİN VUCUBİYETİ

İbn Hazm'a göre gayr-i muvakkat (belli bir süreye bağlı olmayan veya daimi olarak konmuş ibadetler) olan vacip ibadetler nass veya icmâ' ile sabit olması sebebiyle bu vücubiyet sakıt olmaz. Ancak başka bir nass veya icmâ ile sakıt olabilir. Aynı şekilde vacib olmayan ibadetler, ancak nass veya icma ile vacib olabilir. Bunun delili, *"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de."*⁷²⁶ ayetidir. Bu ayete göre hiçbir şey nass veya icma olmaksızın vacib olamaz. Bir kimse bunlardan birinin delili olmadığı halde sakıt olduğunu iddia ederse, kendi kafasından Allah'ın emrine karşı isyan etmiş demektir. Bu kişinin sözü merduttur. Allah'ın emri ise makbul ve bağlayıcıdır. Aynı şekilde bir kimse nass veya icmâ' delili olmaksızın bir şeyi ilzam (vacib) ederse dinde –Allah'ın izin vermediği- şar'i konumuna geçmiş olur. Bu da batıl olduğu ortadır. Zira Allah, *"Dillerinizin uydurduğu yalana dayanarak «Bu helaldir, şu da haramdır» demeyin, çünkü Allah'a karşı yalan uydurmuş oluyorsunuz."*⁷²⁷ buyurmaktadır.⁷²⁸

3.10. MÜKELLEFİN ŞARTLARI

İbn Hazm, mükellefiyeti tamamen veya kısmen kaldıran ehliyet arızalarından biri olan "hata"ya değinmektedir. Ona göre hata, yükümlülük şartlarını sağlayan *akıl, baliğ ve kendisine emir ulaşan* (tebliğ) kimseyi bağlar. Bununla birlikte aynı zamanda yükümlü kişinin vasıflarına değinir. Akil için, *"Şüphesiz bunlarda akıl sahipleri için..."*⁷²⁹ ayeti, tebliğ için ise *"Bu Kur'an bana, kendisiyle sizi ve ulaştığı herkesi uyarmam için vahyolundu"*⁷³⁰ ayetini delil gösterir. Ayrıca Hz. Peygamber'in

⁷²⁵ İbn Hazm, en-Nübez, ss. 56-57.

⁷²⁶ Nisa, 4/59.

⁷²⁷ Nahl, 16/116.

⁷²⁸ İbn Hazm, en-Nübez, s. 57.

⁷²⁹ Zümer, 39/21.

⁷³⁰ En'am, 6/19.

“Kalem üç kişiden kaldırılmıştır; uyanıncaya kadar uyuyan kimseden, akıl baliğ oluncaya kadar çocuktan, akli dengesi yerine gelinceye kadar deli ve benzeri kişilerden.”⁷³¹ hadisini delil gösterir. Bu sayılan şartlar bedeni olarak yapılan ibadetler için geçerli olup mali ibadetlerde geçerli değildir. Zira ülkenin mali konularda sorumlu olan kişiler bu konuda yetki sahibidir.⁷³²

3.11. İSTİSNA

İbn Hazm, istisna konusunda “müstesna”nın (istisna edilen) “müstesna minh” (kendisinden istisna edilen) ile aynı cinsten olmasını (müstesna-i muttasıl) caiz gördüğü gibi farklı cinsten de (müstesna-i munkatı’) olmasını caiz görür. Ona göre müstesna-i Munkatı’ı caiz olmasının delili, “İblis hariç olmak üzere, onlar hemen secde ettiler. İblis ise cinlerdendi; Rabbinin emrinden çıktı.”⁷³³ ayetidir. Bu tür istisnanın Arap dilinde mevcut olduğunu belirten İbn Hazm, her zamanki gibi nass ve icmâ’ dan delili olmaksızın bunu inkâr etmek caiz olmadığını söyler.⁷³⁴

3.13. SAHABENİN AMELİ İLE NAKLİ

İbn Hazm, sahabenin amelî ile değil; naklettiği haber ile amel edileceği görüşündedir. Ona göre herhangi bir sahabe Hz. Peygamber’den bir hadis rivayet ederse ve aynı sahabe rivayet ettiği hadisin hilafına amel ettiği bilirse bize farz olan o sahabenin fiilini terk ederek rivayetini almaktır. İbn Hazm bu iddiası için çeşitli deliller getirir:⁷³⁵

1) Bizim üzerimize kabulü farz olan, sahabenin Hz. Peygamber’den naklettiği haber olup sahabenin fiilî tercihi değildir. Zira Hz. Peygamber’den başka birisi sahabe de olsa hüccet olamaz.

2) Sahabe o zamana kadar, daha önce rivayet ettiğini unutmuş olabilir. Önceden rivayet ettiği bir habere unuttuğu için aykırı hareket edebilir. Buna delil ise

⁷³¹ Tirmizi, Hudud, 1; Ebû Dâvûd, Hudud, 17.

⁷³² İbn Hazm, en-Nübez, ss. 57-58.

⁷³³ Kehf, 18/50.

⁷³⁴ İbn Hazm, en-Nübez, s. 58.

⁷³⁵ İbn Hazm, en-Nübez, ss. 58-59.

H. Ömer'in "*Muhakkak sen de öleceksin, onlar da ölecekler.*"⁷³⁶ ve "*onlardan birine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın.*"⁷³⁷ ayetlerini unuttuğu durumdur. O, herkesin öleceğini ifade eden ayeti unuttuğu için H. Peygamber vefat ettiği zaman, Allah Resulünün ölmediğini, o bizim sonuncumuz olarak ölümü tadacağını söylemiştir. Ancak ayet kendisine hatırlatılınca kendini yere bırakmıştır.⁷³⁸ Başka bir zaman H. Ömer, minberde halka hitap ederken, kadınlara 400 dirhem üzerinde mehir verilmemesi gerektiğini söyler. Bunun üzerine mescitte bulunan bir kadın yukarıdaki ikinci ayeti, hatırlattı; o da o ayeti hatırladı ve hatasını kabul etti.⁷³⁹ Bazen de sahabe rivayeti hatırladığı halde; haberin anlamını farklı te'vil ederek zahirinden saptırabilir. Kudame b. Mez'un'un "*İnanıp Salih amel işleyenlere daha önce tatmış olduklarından dolayı sorumluluk yoktur.*"⁷⁴⁰ ayetine dayanarak içki içmenin cevazına hükmetmesi gibi.⁷⁴¹

3) Sahabenin yanında rivayet ettiği haberin nesh edildiğine dair bir başka rivayet bulunmasına rağmen, nasihi (nesh edeni) bırakıp mensuhu (nesh edileni) bize bildirdiği zannına elbette hiç kimse kapılamaz. Diğer bir ifadeyle sahabe yanında birbirini nesh eden iki farklı hadis bulunmasına rağmen, nasihi bırakıp mensuhu rivayet etmesi düşünülemez. Zira Allah, "*İndirdiğimiz apaçık delilleri ve hidayeti Kitap'ta açıklamamızdan sonra onları gizleyenler var ya, işte onlara hem Allah lânet eder, hem de bütün lânet etme konumunda olanlar lânet eder.*"⁷⁴² buyurmaktadır. Bu ayetten yola çıkan İbn Hazm, sahabenin Allah tarafından haberi gizlemekten uzak tutulduğunu söyler.⁷⁴³

4) "*Kur'an'ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız.*"⁷⁴⁴ ayetinde ifade edilen Allah'ın muhafaza garantisi, H. Peygamber'in ağzından çıkan her şey için de geçerlidir. Bu durumda bir sahabinin H. Peygamber'den aldığı bir

⁷³⁶ Zümer, 39/30.

⁷³⁷ Nisa, 4/20.

⁷³⁸ Buhari, Cenaiz, 3

⁷³⁹ Tirmizi, Nikah, 23.

⁷⁴⁰ Maide, 5/93.

⁷⁴¹ Bu olay şöyledir: Kudame H. Ömer döneminde Bahreyn valisiydi. Hakkında içki içtiği haberi H. Ömer'e gelmiş ve H. Ömer de onu cezalandırmak isteyince kendisine bu ayeti delil getirerek cezadan kurtulmak istemiştir. Ancak H. Ömer bu ayeti yanlış yorumladığını belirterek ona seksen değnek vurulmasını emretti (İsmail Hakkın Ünal, "Kudame b. Mez'un", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Cilt: 26, 2002, s. 313).

⁷⁴² Bakara, 2/159.

⁷⁴³ İbn Hazm, en-Nübez, s. 60.

⁷⁴⁴ Hicr, 15/9.

haberi, diğer insanlardan saklamaları ve bize ulaştırmaması (tebliğ) imkânsızdır. Ancak sahabenin kendi tercihlerindeki vehimlerinde masum olmadıkları için onların yaptıkları amel, Allah'ın verdiği garantinin içinde değerlendirilemez. Dolayısıyla amelleri açısından masum değil; fakat hakkı/hidayeti gizlemelerinden masumdurlar.⁷⁴⁵

5) Denilebilir ki; hem sahabelerden hem de Hz. Peygamber'den gelen iki rivayetten birinin zayıf olduğunu ortaya konması gerekir. İbn Hazm, bu itiraza cevap olarak Hz. Peygamber'in rivayetine muhalif gelen sahabinin rivayeti zayıflığını ortaya koymak daha evla olduğunu ifade eder. Çünkü Hz. Peygamberin rivayetinin kabulü üzerimize farzdır. Ancak sahabelerden mevkuf olarak gelen rivayet, bizim itaat etmemiz gerekmez.⁷⁴⁶

İbn Hazm'a göre ihtimallerden sadece bir vechinin (sonucunun) öne çıktığı delille konuşmak/hüküm vermek vaciptir. Örneğin Hz. İbrahim hakkında "*İbrahim cidden yumuşak huylu, bağı yanık, kendisini Allah'a vermiş biri idi.*"⁷⁴⁷ ayeti, onun sefih olmadığını gösterir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in "*Sarhoşluk veren her şey hamr'dır* (yâni dinen yasaklanan içkidir) *ve hamr'ın her çeşidi haramdır.*"⁷⁴⁸ hadisine göre "bütün sarhoş edici maddeler haramdır." sonucu çıkmaktadır. Bu delil de nassın kendisi sayılmaktadır.⁷⁴⁹ İbn Hazm bu ifadeleri ile asıl itibar edilmesi gereken delilin nass olduğunu kast etmektedir. Çünkü o, sadece bir sonucun çıktığı tek hüccetin nass olduğu görüşündedir. Dolayısıyla sahabenin ameli değil; onların nass olarak rivayet ettikleri hadisleri delil almak gerektiğini dile getirir.

3.14. MÜTEŞABİH

İbn Hazm'a göre Kur'an'daki Müteşabih lafızlar *huruf-u mukatta'a* ve *kasemlerden* ibarettir. Çünkü bunları açıklayan ne bir nass ne de bir icmâ' vardır.⁷⁵⁰ Bunların dışında ise Müteşabih yoktur. Zira Allah "*Kur'an her şey için bir*

⁷⁴⁵ İbn Hazm, en-Nübez, s. 61.

⁷⁴⁶ İbn Hazm, en-Nübez, s. 61.

⁷⁴⁷ Hud, 11/75.

⁷⁴⁸ Buhari, Vudu, 71.

⁷⁴⁹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 62.

⁷⁵⁰ İbn Hazm'ın vazgeçilmez olarak kabul ettiği görüşlerinden biri, dinin her hükmü açıklanmış olmasıydı. Bu yüzden o hakkında nass olmayan hiçbir mesele olmadığını birçok yerde tekrarlayıp

açıklamadır”⁷⁵¹ buyurmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber, “Onlar (helâller ve haramlar) arasında şüpheli şeyler vardır, insanların çoğu onları bilmezler.”⁷⁵² buyurmaktadır. Bu hadise göre bazılarının onları bilmesi mümkündür.⁷⁵³ Görüldüğü üzere hadis, helal-haram konusundan bahsederken İbn Hazm, bunu, müteşabih konusunda kendi görüşünü desteklemek için kullanır. Zira müteşabih (şüpheli olanlar) lafzı ile müteşabih lafzı aynı kökten gelmektedir. Farklı konular olsa bile sadece lafızlar aynı kökten geldiği için, kendi iddiası için delil kabul etmiştir. Bu da onun lafza ne kadar bağlı olduğunu gösteren önemli bir husustur.

3.15. FARZ’IN YÜKÜMLÜLÜĞÜ

İbn Hazm’a göre farzı ancak gücü yetenin yapması gerekir. Ancak gücü yetmeyen kişiye nass veya icmâ’ ile bir farz emredilmesi durumunda; başkası onun yerinde eda etmesi caizdir. Bunun delili, “Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır.”⁷⁵⁴ ve “(Allah) din hususunda üzerinize hiçbir zorluk yükledi”⁷⁵⁵ ayetleridir. Gücü yetmeyen kişinin yerine yapılan ibadeti caiz gören İbn Hazm, buna delil olarak birkaç hadis zikreder. Hz. Peygamber, babası yaşlı olduğu ve yolculuğa çıkamadığı için kadına babasının yerine hac etme emri vermiştir.⁷⁵⁶ Bir başka yerde Hz. peygamber “Kim ölürse ve tutamadığı oruç varsa, onun yerine velisi oruç tutsun.”⁷⁵⁷ ve ölmüş birinin yerine hac kazasının yapılmasını emrederek “Allah’a olan borç ödenmeye daha layıktır.” buyurmuştur.⁷⁵⁸ Bu deliller doğrultusunda İbn Hazm, ölü kişinin veya gücü yetmeyen kişinin hac kazasını ve nezrini kendisi yerine başka biri kaza etmesini gerekli görmüştür. Ona göre nezr edilmiş oruçlar,

durmaktadır. Ancak burada huruf-u muakata’anın açıklandığına dair bir nass ve icmâ’ olmadığını bizzat kendisi ifade etmektedir.

⁷⁵¹ Nahl, 16/89.

⁷⁵² Ebû Dâvûd, Büyü’, 3.

⁷⁵³ İbn Hazm, en-Nübez, s. 62.

⁷⁵⁴ Bakara, 2/286.

⁷⁵⁵ Hac, 22/78.

⁷⁵⁶ Nesâî, Âdâbu’l-Kudât, 9.

⁷⁵⁷ Buhari, Kitâbü’s-Siyam, 1851.

⁷⁵⁸ Buhari, Kitâbü’l-Hac 1754.

istihadenin farzları, unutma veya uyku sebebiyle kaçırılmış namazlar ve diğer nezirler kaza edilir.⁷⁵⁹

3.16. HZ. PEYGAMBER'İN İKRARI HUCCETTİR

İbn Hazm, Hz. peygamber döneminde var olduğu iddia edilen bir hükmün, Hz. Peygamber'in bilip de inkâr etmediğine dair ondan bir haber gelmeden kabul edilemeyeceği kanatindedir. Çünkü Hz. Peygamber'in sözlerinden başka bir delil yoktur. Bu görüşünü desteklemek için İbn Hazm, “(Yerine göre) müjdeleyici ve sakındırıcı olarak peygamberler gönderdik ki insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı bir bahaneleri (hüccet) olmasın!”⁷⁶⁰ ayetini delil olarak gösterir.⁷⁶¹ Görüldüğü İbn Hazm, Hz. Peygamber asrında var olduğu iddia edilen bir hükmün hüccet olabilmesi için ona delalet eden bir nassın; diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber'in o konuyla ilgili onayın varlığını zorunlu kılmaktadır.

3.17. DELİLLER: KUR'AN VE SÜNNET

İbn Hazm, sadece Kur'an ve sünneti delil olarak kabul eder. Ona göre hüccet, ancak Kur'an nassı veya Hz. Peygamber'e müsnedi sabit olan hadisin nassı veya Hz. Peygamber'in bir durumdan haberdar olduktan sonra onu ikrar etmesi ile olur. Çünkü Hz. peygamber açıklamakla/beyan etmekle yükümlüdür (tebyin). İbn Hazm, ayetlerle bu söylemini ispatlamaya çalışır:

Apaçık mucizeler ve kitaplarla (gönderildiler) İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamak için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'an'ı indirdik.⁷⁶² Ey Resul! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır.⁷⁶³ O, kendiliğinden konuşmamaktadır. Onun konuşması ancak, bildirilen bir vahy iledir.⁷⁶⁴ Çünkü ümmilere içlerinden, kendilerine ayetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara Kitab'ı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderen O'dur. Kuşkusuz onlar önceden apaçık bir sapıklık içindeydiler.⁷⁶⁵

⁷⁵⁹ İbn Hazm, en-Nübez, ss. 62-63.

⁷⁶⁰ Nisa, 4/165.

⁷⁶¹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 63.

⁷⁶² Nahl, 16/44

⁷⁶³ Maide, 5/67.

⁷⁶⁴ Necm, 53/3-4.

⁷⁶⁵ Cuma, 62/2.

İbn Hazm'a göre bu son ayette geçen 'ayât' kelimesi, Allah'ın Kur'an ile vahy etmesidir, 'hikmet' kelimesi de Allah'ın sünnetle vahy etmesidir.⁷⁶⁶

İbn Hazm'a göre kesin bir şekilde bilindi ki dinde hiçbir mesele kalmamış ki Hz. Peygamber, Kitabı Kitab ile Kitabı Sünnet ile veya Sünneti Sünnet ile açıklamasın. Yani Hz. Peygamber gerekli olan her şeyi açıklamıştır. Aynı şekilde O münkeri ikrar etmez. Bir şeyi bilip/görüp de onu yasaklamamışsa o mubahtır, helaldir (takriri sünnet). Fakat aynı şey Hz. Peygamber dışındaki kişiler için söz konusu olamaz. Çünkü onlar, hata yapar; unuttur; reddeder ve sadece bazı emirlerden bilgi sahibidirler.⁷⁶⁷

3.19. ŞER'U MEN KABLANÂ (ÖNCEKİ ŞERAİTLER)

İbn Hazm, bizden önceki şariatlarla ancak ittifak edilen noktalarda hüküm verilebileceğini; ihtilaf edilen hususlarda ise asla itibar edilemeyeceği görüşündedir. Herhangi bir dinin hukuki kurallarının başka dini bağlamadığını ifade etmek için İbn Hazm, "(Ey ümmetler!) *Her birinize bir şariat ve bir yol verdik*"⁷⁶⁸ ayetini zikreder. Ona göre bu görüşe karşı çıkanlar "*Sen de onların yoluna uy*"⁷⁶⁹ ayetini delil gösterirler. Buna cevap olarak İbn Hazm, önceki şeraitler ile ayrılığa düştüğümüz hükümlerde değil; aynı görüşü paylaştığımız hükümlerde uyabileceğimizi ifade eder. Dolayısıyla bu ayetin ittifak edilen durumlar hakkında olduğu görüşündedir. Ona göre şu ayet bunun delilidir: "*Ey Muhammed! Senin için söylenenler, senden önceki peygamberler için de söylenmiştir. Doğrusu Rabbin, hem bağışlayan ve hem de can yakıcı azab verendir.*"⁷⁷⁰ Bu ayete göre Hz. peygamber ile diğer peygamberler arasında ittifak edilen noktalar mevcuttur. Bunlarda örneğin tevhid vb. konular olup bu hususlarda uymak caizdir. Bunun dışında bazısını almak bazısını terk etmek, delilsiz bir tahakkümdür.⁷⁷¹

"Hz. İsa, önceki peygamberlerin sonuncusu olması hasebiyle onun şariatını alabiliriz." şeklindeki bir görüşe değinen İbn Hazm, bu şekildeki iddianın iki delille

⁷⁶⁶ İbn Hazm, en-Nübez, s. 63.

⁷⁶⁷ İbn Hazm, en-Nübez, s. 64.

⁷⁶⁸ Maide, 5/48.

⁷⁶⁹ En'am, 6/90.

⁷⁷⁰ Fussilet, 41/43.

⁷⁷¹ İbn Hazm, en-Nübez, ss. 64-65.

hatalı olduğunu söyler. Birinci delile göre Allah, Hz. İsa'nın şeriatını benimsemeyi, "...babanız İbrahim'in dinine..."⁷⁷² ayetiyle yasaklamıştır. Allah, "*Hâlbuki Tevrat ve İncil, kesinlikle ondan sonra indirildi. Siz hiç düşünmez misiniz?*"⁷⁷³ buyurarak bize Hz. İbrahim'in dinine -ki bu da Hz. Muhammed'in dinidir- uymamızı haber vermiştir. İbn Hazm'a göre bu ayetle Allah, Tevrat ve Hz. İsa'ya inen İncil'e uymamızı men etmiş, Hz. İbrahim'in şeriatıyla yükümlü tutmuştur.⁷⁷⁴

İbn Hazm'ın ikinci delili de Hz. peygamber'in "*diğer peygamberlerden altı şeyle üstün kıldım.*"⁷⁷⁵ hadisidir. Söz konusu hadise göre Hz. Peygamber'in, diğer peygamberlerden üstün olduğu noktalardan biri şudur: Her peygamber, kendisinin de içinde bulunduğu bir kavme gönderilmiştir. Hz. Muhammed ise kırmızı-siyah gibi hiçbir ırkı ayırt etmeksizin bütün insanlığa gönderilmiştir. Buradan yola çıkarak İbn Hazm, diğer peygamberlerin şeriatının bizi bağladığını savunan görüşün çürütüldüğünü; dolayısıyla sadece Hz. Muhammed'in şeriatının bağlayıcı olduğunu söyler. Çünkü Allah, Hz. Muhammed dışında diğer peygamberlerden hiç birini bize göndermemiştir. Onlar sadece kendi kavimleri için gönderilmiş olup başka kavimleri ilgilendirmemektedir.⁷⁷⁶

3.20. ALLAH'IN HÜKÜMLERİ

İbn Hazm'a göre İslamın hükümlerinin –bundan hoşlansalar da hoşlanmasalar da- her Müslümana ve kâfire uygulanması farzdır. Zira Allah, "*Fitne ortadan kalkıncaya ve din tamamen Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın!*"⁷⁷⁷ ve "*(Sana şu talimatı verdik): Aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet ve onların arzularına uyma. Allah'ın sana indirdiği hükümlerin bir kısmından seni saptırmamalarına dikkat et.*"⁷⁷⁸ buyurmaktadır.⁷⁷⁹ Görüldüğü ve beklendiği gibi İbn Hazm, zahiri anlayışına bu kısa yorumuyla son noktayı koymuştur.

⁷⁷² Hac, 22/78.

⁷⁷³ Ali İmran, 3/65.

⁷⁷⁴ İbn Hazm, en-Nübez, s. 65.

⁷⁷⁵ Müslim, Mesâcid ve Mevziu's Salat, 5; Tirmizi, Siyer, 5.

⁷⁷⁶ İbn Hazm, en-Nübez, s. 65.

⁷⁷⁷ Enfal, 8/39.

⁷⁷⁸ Maide, 5/49.

⁷⁷⁹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 66.

SONUÇ

Endülüs medeniyetinin en önemli alimlerinden biri olan İbn Hazm diğer felsefî ve İslami ilimlerde olduğu gibi fıkıhta da özel bir yere sahiptir. Özellikle lafzın zahirine uymakla meşhur olan İbn Hazm, lafza uyma noktasında en uç noktayı temsil eder. Onun fıkıh usulü ile ilgili görüşlerinin tamamında bu vasfı görmek mümkündür. Bu zahiri görüşlerinden ödün vermemek için cedelci üslubuyla muhaliflerini susturmaya çalışmakta ve neredeyse bütün eserlerini kendisine göre yanlış görüşleri çürütmek üzere kaleme almaktadır.

el-İhkam adlı eserinden sonra *en-Nübez* adlı eserini kaleme alan İbn Hazm, icmâ'ın şer'î delil olmasında ihtilaf olmadığı için bu meseleyle başladığını ifade eder. İcma'da ittifak olduğu halde yine de İbn Hazm, icmâ'ın şer'iliğini ispat için birçok ayeti delil getirir. Ancak bu ayetler açık bir şekilde icmâ'a delalet etmemesine rağmen o, bunlara lafızcı bir yöntem ile yaklaşarak bu görüşünü temellendirir. İbn Hazm ile karşılaştırma bağlamında görüşlerine değindiğimiz Serahsî ve Gazalî'nin delil olarak getirdikleri ayetlerde de bunu görmek mümkündür. Bundan dolayı Gazalî ayetlerin icmâ'ın hüccetliğine dair sağlam dayanak olmadığını söyleyerek mütevatir derecesinde olan “*Ümmetim hata üzerinde birleşmez.*”⁷⁸⁰ hadisini bunun için delil getirmektedir. Ona göre bu hadis lafız bakımından mütevatir olmasa da “*ümmin yanılmazlığı*” anlamını ifade eden, fakat farklı lafızlarla rivayet edilen hadislerle birleştirildiğinde selef ve halef alimlerden hiç kimse buna karşı çıkmamıştır.

İbn Hazm'ın icmâ' anlayışına baktığımızda açık bir şekilde bu meseleyle ilgili görüşünü tespit etmek zordur. Ancak ulaştığımız neticelere göre İbn Hazm başka hiçbir alimde görmediğimiz bir tarzda, icmâ'ı üç farklı şekilde kullandığını görmekteyiz:

Birincisi, nassa bağlı kalma, her meselenin hükmünü nassla çözüm bulma anlamındaki icmâ'dır. Bu anlamdaki icmâ' ile ihtilafı birbirinin zıddı gören İbn Hazm, ihtilafı da nass dışında hüküm vermek olarak değerlendirmektedir. İcma' Allah indinden gelmiştir; ihtilaf ise onun katından değildir. İcma' övülmüş, ihtilaf ise zemmedilmiştir. Söz gelimi ona göre kıyas delili ile hüküm vermek, nassa dayanmadığı için ihtilafıdır.

⁷⁸⁰ İbn Mâce, Fiten, 8.

İcmâ'ı kullandığı ikinci anlam şöyledir: İslamın ilk yıllarından itibaren kıyamete kadar sürecek olan ve ümmetten hiç kimsenin ihtilaf etmediği naklî bilgiler mevcuttur. Sahabeden, tabiin ve sonraki nesillere nakledilen, alim olsun avam olsun, herkesin benimsediği ve inkârı küfürle sonuçlanan bilgilerdir. İman, namaz, oruç vb. gibi Hz. Peygamber'e şahit olan herkesin benimsediği ibadetler örnek verilebilir. İşte bu naklî bilgiler İbn Hazm'a göre kesin icmâ'dır. Buna zaruri icmâ' da denilmiştir. Gazalî de kat'î deliller üzerinde icmâ' olduğunu söylemekle buna benzer bir görüş sergilemektedir.

Üçüncüsü ise sahabe icmâ'ıdır. Diğer usul alimlerinin“herhangi bir asrın bütün müçtehitlerin ittifakı” şeklinde tanımlamalarına benzer bir icmâ' fikri İbn Hazm'da da vardır. Ancak o, bu tür icmâ'ın sahabe asrına özel olduğu görüşündedir. Onun, icmâ'ı sadece sahabe asrına hasretmeye nasslardan açık hiçbir delil getiremeyip bu sonuca aklen ulaşması da ilginçtir. Çünkü İbn Hazm, genel usul anlayışını düşündüğümüzde dini meselelerde akla yer verilmemesi gerektiği kanaatindedir. O bu görüşün nassa dayandığını ifade etse de delil olarak getirdiği ayet ve hadisler, buna açık delil olmayıp ortaya koyduğu görüş tamamen te'vil ve yorumlamaya dayalıdır. Bununla beraber İbn Hazm bütün sahabenin müttefik olmasını şart koşturmaktadır. Ancak o, bir yerde küçük-büyük, kadın-erkek bütün sahabenin icmâ'a katılmasını şart koşarken başka bir yerde sahabeden bir kısmını içine alacak şekilde sadece Medine ve Mekke'de yaşayan sahabenin ittifakından bahseder. Bu da onun icmâ' anlayışını net bir şekilde tespit etmenin ne kadar zor olduğunun göstergelerinden biridir.

İbn Hazm'ın sahabe asrından sonra vuku bulan icmâ'ı reddetmesinin asıl sebebi, sahabenin ittifakını zorunlu görmesidir. Çünkü sonraki asır ehlinin, icmâ'ı gerçekleştirebilmeleri tüm sahabenin konuyla ilgili görüşlerini tespit etmeleri gerekir. Ancak sahabenin vefatından dolayı bunu tespit etmek imkânsızdır. Zira İbn Hazm'ın tespitine göre sahabe sayısı 20.000 geçtiği halde sadece 138 sahabeden fetva nakledilmiştir.⁷⁸¹ Belki de üzerinde icmâ' edilecek meselenin hükmü hakkında, diğer sahabeden farklı bir fetva vardır. Ancak bu sahabenin konuyla ilgili görüşleri hakkında herhangi bir bilgimiz olamayacağı için bu zanla amel etmek olur ki bu da Allah'ın yasakladığı bir şeydir.

⁷⁸¹ İbn Hazm, en-Nübez, s. 22.

İbn Hazm ile karşılaştırdığımız Serahsî ve Gazalî ise icmâ'ın şer'i bir delil olduğu görüşünde olmakla birlikte, onların icma anlayışı İbn Hazm'dan daha anlaşılır olup bu icmâ'ın vuku bulması daha mümkündür. Teorik olarak her ikisi de bir sınır koymadan herhangi bir asırda icmâ'ın oluşmasını mümkün görmüşlerdir. Fakat sükût-i icmâ'ı kabul etmemekle Gazalî'nin icmâ' anlayışı da pratikte İbn Hazm'inki gibi sınırlı olmaktan kurtulamamıştır. Serahsî ise sükût-i icmâ'ı ve sahabe asrından sonraki olası icmâ'ı kabul etmekle her asırda icmâ'ın işlerliğine ve şer'i delil olarak devam etmesine olanak sağlamıştır.

İbn Hazm, icmâ'ın senedinin nass olması gerektiği kanaatinde olup kıyas gibi akli delillerin icmâ'ın senedi olmasını üzerinde yapılmasını caiz görmemektedir. Ona göre sahabe nass dışında akli deliller ile içtihat etmemiş ve bunlar üzerine icmâ'da bina etmemiştir. Akli delilleri sened olarak kabul etmemesi ve icmâ'ın senedinin nass olması hususunda ısrar etmesi, İbn Hazm'ın icmâ' anlayışının kısır kalmasının en önemli sebeplerindendir. Serahsî ve Gazalî ise hem nassın hem de şer'i delillerden biri olarak kabul ettikleri kıyasın icmâ'a sened olabileceği kanaatindedirler.

Görüşlerini zikrettiğimiz üç alimin birleştikleri hususlardan biri, Medine icmâ'ının reddedilmesi hususudur. Ancak onlar bu konuda aynı görüşte olsalar da ulaştıkları bu sonuca farklı yollarla ulaşmışlardır. Şöyle ki: Serahsî ve Gazalî, Medine şehrini öven hadisleri reddetmeden te'vil ederek ve farklı yorumlayarak Malikilere cevap verirken, İbn Hazm bu hadislerden bazılarının mevzu olduğunu, sahih olanlarının ise onların savundukları iddialara delalet etmediğini söyler.

Zahiri anlayışın en önemli kaynaklarından biri hiç şüphesiz sünnettir. Öyle ki onlar Allah tarafından geldiği iddiasıyla sünneti, Kur'an mertebesinde görürler. Zahiriliğin en önemli temsilcilerinden olan İbn Hazm da sünneti, vahyin bir çeşidi olarak görmekte ve bağlayıcılık bakımından neredeyse ona ayet kadar önem atfetmektedir. Ona göre sünnet, *vahyi gayr-i metlûv* kısmından olup *vahyi metlûv* olan Kur'an ile aynı derecede bağlayıcıdır. Dolayısıyla her ikisi de ilme'l-yakîn ifade eder. Mütevatir ve ahad olarak haberi iki kısma ayıran İbn Hazm, itikat meseleleri dahil; dini meselelerin tamamında; ahad haberle gelse bile sünneti Kur'an gibi kat'î delil olarak kabul etmektedir.

Gazalî ve Serahsî Sünneti, Kur'an'dan sonra ikinci teşr'î kaynağı olarak görmektedirler. Onlarda İbn Hazm'ın yaptığı gibi vahyi; *vahyi metlûv* ve *vahyi gayr-i*

metlûv şeklinde iki kısma ayırarak birincisine Kur'an; ikincisine de Sünnet demektedirler. Ancak her ne kadar bu iki alim vahyî gayr-i metlûv ile sünneti kast etse de, İbn Hazm gibi sünnete ayet kadar değer atfetmezler. Çünkü onlara göre bize ulaşan haberlerin (sünnet) tamamı kat'îyet bildirmez. Bunun için mütevatir olma şartını koşmaktadırlar. Ahad haberi ise kat'î değil; zannî delil olarak ele almaktadırlar.

Sünnet konusunda üç alimin ittifak ettiği hususlardan biri mütevatir haberin bağlayıcılığıdır. Onlara göre mütevatir haber *mücib li'l-ilm/kat'îlik* (kesin bilgi) ifade eder. Bu noktada aynı düşünceler de tevatürün oluşabilmesi için farklı şartlar öne sürmüşlerdir. Mütevatir haberin oluşabilmesi için önemli bir şart olan sayı konusunda Serahsî yalan üzerine toplanmaları mümkün olmayan bir grubu; Gazalî ise ravileri *eksik* (nakıs), *tam* (kâmil) ve *fazla* (zaîd) olmak üzere üç kısma ayırarak *kamil* olan sayıyı şart koşturmaktadır. Gazalî ve Serahsî sayı konusunda birbirlerine yakın görüştedirler. Onların bu görüşüne itiraz eden İbn Hazm ise bir kişinin yalan söylemekten masum olmadığı gibi kalabalık bir grubun da masum olmadığını ifade eder. Bu itiraz ile birlikte O, tevatürün oluşabilmesi için farklı yollardan gelen birbirinden habersiz en az iki ravinin haberi ile tevatürün oluşacağını ifade eder. Bu görüşünden dolayı İbn Hazm'ın, mütevatir ile ahad haber arasında çok fark koymadığı anlaşılmaktadır.⁷⁸²

Ahad habere kat'îyet derecesinde önem veren İbn Hazm, delil olarak kabul edilebilmesi için hem senede hem de ravinin vasıflarına çok önem vermektedir. O, ahad haberin delil olabilmesi için senedinin muttasıl; sened zincirinde bulunan ravilerin de sika olmalarını şart koşturmaktadır. Dolayısıyla o, sened açısından mürsel, mechul ve müdelles haberler ile adalet ve zabt vasıflarına sahip olmayan ravilerin rivayetlerini kabul etmemektedir. Ravilerin adalet ve zabt vasıflarına sahip olmalarında Serahsî ve Gazalî için de önemli şartlardır. Haberin senedi açısından baktığımızda ise Gazalî de İbn Hazm gibi senedin mutlaka muttasıl olmasını gerekli görmektedir. Hatta mürsel, mechul ve müdelles haberlerin reddi için getirdikleri deliller bile İbn Hazm'ın delillerine benzemektedir. Ancak Serahsî bu konuda İbn Hazm ve Gazalî'den farklı düşünmekte ve bu tür rivayetlerin belli şartlarla kabul edilebileceğini söylemektedir.

⁷⁸² Tan, İbn Hazm ve Usul Anlayışı, s. 143.

İbn Hazm'ı diğer iki alimden ayıran en önemli fark; onun ahad habere kat'îlik vasfı yüklemesi ve bu noktada ahad haber ile ayet arasında hiç bir fark görmemesidir. Bu yönüyle itikat meseleleri dahil; dini meselelerin tamamında ahad haberi delil olarak kabul ederek onunla amel eder. Bunun en önemli örneği, ahad haberin, kat'î olan ve doğruluğunda şüphe olmayan ayeti nesh edebileceğini düşünmesidir. İbn Hazm'ın ahad haberle ilgili kat'îlik fikri, Gazalî ve Serahsî tarafından çokça eleştirilmiştir. Onlar bu tür haberlerin zannî ilim ifade ettiğini ve ancak amelî konularda delil olabileceğini dile getirmişlerdir.

Mahiyeti bakımından ise sünneti diğer usul alimleri gibi *kavlî*, *fiilî* ve *takrîrî* olarak üç kısma ayıran İbn Hazm, Hz. Peygamber'in *kavlî* sünnetinin (emir), vucubiyet; *fiillerinin* nedb; *takrirlerinin* ise ibaha ifade ettiği görüşündedir. Bu konuda onu diğer iki usulcünden ayıran en önemli nokta fiili sünnet hakkındaki görüşleridir. İbn Hazm, *en-Nübez*'inde fiili sünnetin vucub ifade ettiği görüşünü savunanları eleştirmekle yetinmiş; ibaha olduğunu savunanlara ise hiç değinmemiştir. Bu konuda birçok delil getiren İbn Hazm'ın kanaatimizce en önemli delili; Hz. Peygamber'in, Müslümanlar için güzel bir örnek (üsve-i hasene) olduğunu ifade eden ayettir. Ona göre örnek olması her fiilin taklid edilmesini gerekli kılmaz. Dolayısıyla mutlak anlamda Hz. Peygamber'in fiilleri bizim için nedb ifade etmektedir. Vucub ifade etmesi için ise nass veya icmâ'dan bir delilin olması gerekmektedir.

Gazalî ve Serahsî de fiilî sünnetin vucubiyet ifade etmediği görüşünde İbn Hazm ile hem fikir olsalar da bu tür sünnetin nedb hükmünün kapsamında değerlendirilemeyeceği görüşündedirler. Serahsî'ye göre karine olmaksızın mutlak anlamdaki fiili sünnet ibaha ifade eder. Gazalî ise herhangi bir delil olmadan bu tür sünnete mubah bile denilemeyeceği görüşündedir. Ona göre fiilî sünnetin ibaha, nedb ve vucub gibi bir hükmün kapsamına alınması için mutlaka artı bir delile ihtiyaç vardır. Netice itibarıyla ayrıntıda bir farklılık olsa da Serahsî ve Gazalî, mutlak anlamda fiili sünnetin nedb ifade etmediği görüşünde birleşmekte ve nedb ifade etmesi için artı bir delilin bulunmasını şart koşturmaktadırlar.

İbn Hazm'ın en önemli usul görüşlerinden biri de nesh hakkındaki görüşüdür. Neshin sözlük anlamlarından “izale etme” anlamını uygun gördüğünü belirten İbn Hazm neshi terim olarak *zaman bakımından tekrar etmeyen konularda ilk gelen*

emrin bitmesini beyan etme şeklinde tarif eder. Ona göre Hz. Peygamber ile yaşayan sahabe bir mesele hakkında birbirinin zıddı olan hem tahrimiyyet hem de farziyyet hükmü ile aynı anda muhatap olmamışlardır. Mesele ile ilgili önce bir emir gelmiş ve o hüküm uygulanmıştır. Daha sonra bir başka emirle bu emir kaldırılmıştır. Serahsî ve Gazalî de benzer kanaate sahiptir.

Neshin emir ifade eden veya emir anlamı taşıyan nasslarda olduğunu düşünen İbn Hazm'a göre nasslardaki nesh türleri temel olarak üçtür: 1) Hem lafzı hem de hükmü nesh edilenler. 2) Lafzı nesh edilmiş olup hükmü baki kalanlar. 3) Hükmü nesh edilmiş olup lafzı baki kalanlar. Serahsî ve Gazalî de aynı şekilde bu üç tür neshi kabul eder. Ancak Serahsî bu üç kısma bir kısım daha ekler. Bu da nassın üzerine ziyade yoluyla meydana gelen nesihdir. Serahsî'nin iddia ettiği bu şekildeki nesh; hem Gazalî hem de İbn Hazm tarafından eleştirilmiştir. Onlara göre bu, nesih değil; umumî ifadenin tahsisidir.

Fıkıh usulünde nesih, Kitab'ın Kitab'ı nesh etmesi; sünnetin sünneti nesh etmesi; kitabın sünneti nesh etmesi ve sünnetin kitabı nesh etmesi şeklinde dört kısımda değerlendirilmiştir. Bu dört şekilde de neshin vuku bulunduğu konusunda üç alim arasında ihtilaf yoktur. Ancak onların hangi tür sünnetin Kur'an'ı nesh edeceği konusunda farklı görüşlere sahip olduklarını görmekteyiz. Serahsî, Kur'an'ı nesh edecek olan sünnetin mütevatir veya meşhur derecesinde olması gerektiği görüşündedir. İbn Hazm ise Kur'an'ı nesh edecek sünnetin ahad haber derecesinde olmasını yeterli görmektedir. Kur'an'ı nesh edecek sünnetin mütevatir haber olmasını gerekli gören Gazalî ise ahad haberin sadece taabbudî konularda ve ancak Peygamber hayatta iken nasih olabileceğini kabul eder. Ama Kur'an'ın ve mütevatir sünnetin ahad haber ile nesh edilemeyeceğine dair sahabe icmâ'ından dolayı bunun Peygamberin vefatından sonra mümkün olmadığını söyler.

Nesih meselesinde ihtilafın olduğu bir diğer konu, icmâ' ile neshtir. İbn Hazm'a göre icmâ' ile nesh meydana gelebilir. Bunu kabul etmesinin, icmâ' anlayışından kaynaklandığı kanaatindeyiz. Çünkü ona göre icmâ'ın senedi ancak nasstır. Ahad haberin bile kat'îliğini savunan ve nasih olabileceğini düşünen İbn Hazm'ın nass kaynaklı icmâ'ın da nasih olabileceğini düşünmesi gayet doğaldır. Serahsî ve Gazalî neshi Hz. Peygamber'in hayatı ile sınırlı tuttuklarından dolayı icmâ'ın nasih olmasını caiz görmemekte ve bu görüşü savunanları eleştirmektedirler.

Kıyas ise üç alime göre de hiçbir nassı/hükmü nesh edemez. Serahsî ve Gazalî neshin ancak kat'î deliller arasında olabileceğini savunmalarından dolayı, kıyasın nasih olmasını caiz görmezler. İbn Hazm'ın bu neticeye varması ise; diğer iki alimden farklı olarak kendi zahiri metodu gereği kıyası şer'i delil olarak kabul etmemesinden dolayıdır.

Zahiri anlayışın en belirgin özelliği re'y ve kıyas gibi akli deliller ile hüküm vermekten kaçınmak ve bunları reddetmektir. İbn Hazm'ın da bunları reddetmek için getirdiği delilleri incelediğimizde bunların zahirî anlayışın temel usul görüşleri ile uyumlu olduğunu rahatlıkla görebiliriz. Söz gelimi; İbn Hazm'ın sünnetle ilgili görüşlerini inceleyen bir kişi, akli deliller ile ilgili görüşlerini hiç incelemeden, bu delilleri reddedeceğini önceden öngörebilir. Sünnet bahsinde İbn Hazm'ın mechul ve mürsel haberleri reddetmedeki en önemli gerekçesi, bunları zannî bilgi olarak görmesi ve zannî olan hiçbir şeyi delil kabul etmemesidir. İşte bu meselede İbn Hazm'ın zannî bilgiyi reddettiğini öğrenen kişi, zannî delil oldukları konusunda ihtilaf olmayan rey ve kıyas delillerini de kabul etmeyeceğini önceden tahmin edebilir.

İbn Hazm'ın söz konusu akli delilleri reddetmesinin en temel gerekçelerinden biri, bu tür delillerin kat'îlik vasfına sahip olmaması ve zannî olmasıdır. Ona göre zanna mutaalik her ne varsa Allah tarafından yasaklanmıştır. Kıyas da bizzat kıyası savunanlar tarafından zann-î galib olarak kabul edilmiştir. Çünkü onun rükünlerinden biri olan illet böyledir. Bu yüzden İbn Hazm, kıyası şer'î bir delil olarak kabul etmez. Serahsî ve Gazalî ise fıkhi (amelî) meselelerde zannî delil ile hüküm vermekte sakınca görmedikleri için re'y ve kıyası şer'î delil olarak kabul etmektedirler.

İbn Hazm'a göre itikadî olsun, amelî olsun, din ile ilgili bütün meselelerin çözümü nassta mevcuttur. Zira ayetlerin ifadesiyle din kemale ermiş; Kitapta hiçbir şey eksik bırakılmamış ve Hz. Peygamber de bir açıklayıcı olarak gönderilmiştir. Bu anlamdaki ayetlerin lafzını ve umumî ifadesini dikkate ele alan İbn Hazm, hakkında nass olmayan bir meselenin olmadığını ve bunu iddia edenin şirke düştüğünü ifade eder. Bunun için dini bir problem karşısında sadece nassı adres göstermektedir. Bu fıkriyle İbn Hazm, re'y ve kıyas gibi akli delillere ihtiyaç olmadığını ve sınırlı olduğu söylenen nasslar ile her meselenin çözülebileceğini kabul etmektedir.

Gazalî ve Serahsî ise her dini meselenin hükmünün nassta bulanamayacağı ve bundan dolayı akli deliller ile hüküm verilmesinin kaçınılmaz olduğu görüşündedirler. Onlar hakkında nass olmayan meselelere örnekler vererek zahirî anlayışı eleştirmişlerdir. Söz gelimi Gazalî, bu şekildeki iddiayı çürütmek için şu soruyu sorar: *“Mirasta kardeşlerle birlikte olan ‘avl’, ‘mebtute’, ve ‘muvafile’ meselesi’ne benzer konuların hükmü kitabın neresindedir?”* Dolayısıyla Gazalî ve Serahsî, hakkında nass olmayan meselelerin varlığı açıkça bilindiği için bu gibi deliller ile hüküm vermeyi caiz görmüşlerdir.

İbn Hazm’ın akli delilleri reddetmesinin en önemli gerekçelerinden biri, bunlara delalet eden nassın herhangi bir bulunmadığını iddia etmesidir. Gazalî ve Serahsî’ye göre ise bunların geçerliliğine delalet eden Kur’an ve Sünnet’ten birçok nass vardır. Ancak İbn Hazm, onların iddialarını reddetmiş ve delil olarak getirdikleri ayet ve hadislerin bu manada açık nasslar olmadığını söyleyerek bunları farklı yorumlamıştır. Onların kıyasa delalet ettiğini düşündükleri ve birçok ayette geçen *“i’tebirû”* kelimesi bu delillerden biridir. İbn Hazm’a göre bu, *“şaşırsınız, ders alınız (va’z)”* anlamlarına gelmekte; *“kıyas ediniz”* anlamına gelmemektedir. Hatta İbn Hazm’a göre kıyasa delalet ettiği farz edilse bile, bu sefer de bu kavram, mücmel kalacaktır ve bu terimi müfesser hale getirecek hiçbir nass da mevcut değildir. Ancak hem Serahsî hem de Gazalî sünnette kıyasın beyanının mevcut olduğu ve Hz. Peygamber’in sahabeyi buna hazırladığı görüşündedirler.

İbn Hazm’ın akli delilleri reddetmek için ortaya koyduğu bir diğer gerekçe de hiçbir sahabinin bu gibi metotlarla hüküm çıkarmadığı olgusudur. Bunun aksine Serahsî ve Gazalî fakih sahabeden re’y ve kıyas ile hüküm veren birçok kişinin mevcut olduğunu ifade ederler. Ayrıca İbn Hazm, akli delilleri reddetme hususunda dair sahabe icmâ’ı olduğunu söylerken Gazalî de onun aksine bu tür şer’i delileri caiz görme noktasında sahabe icmâ’ı olduğunu ifade eder. Gazalî ve İbn Hazm’ın birbirine zıt olan bu görüşlerine rağmen her ikisinin de kendileri görüşleri lehine icmâ’ın var olduğunu iddia etmeleri, dinî meselelerin ne kadar zıt yorumlanabileceğini gösteren önemli bir husustur.

İbn Hazm’ın genel usul anlayışını incelediğimizde kanaatimizce onu diğer iki usulcü olan Gazalî ve Serahsî’den ayıran en önemli fark; zannî delile karşı takındığı tavidir. Çünkü Serahsî ve Gazalî usul meselelerinde zannî delillerin bulunduğu ve

amelî/fikhî meselelerde bunların kullanılmasının zorunlu olduğu görüşündedirler. İbn Hazm ise zannî nehy eden ayet ve hadislerle lafızca bir şekilde yaklaşarak zannın fıkıh da dahil tüm dini ilimlerde yasaklandığı iddiasındadır. İbn Hazm'ın zannî delile karşı olan bu olumsuz tavrı, doğal olarak kat'î delillere sıkıca tutunmasına sebep olmuş ve bu onu dindeki her hükmün ancak kat'î delil ile verilmesi gerektiği sonucuna ulaştırmıştır. Bu kanaat, birçok usul meselesinde onu diğer iki alimden ayıran mihenk noktası olmuştur.

Söz gelimi, önemli usul konularından biri olan ahad haberin bağlayıcılığı hakkındaki farklı görüşleri, bunun neticesinde ortaya çıkmıştır. İbn Hazm ahad haberin kat'îyet ifade ettiği görüşünde iken Serahsî ve Gazalî ise zannîlik ifade ettiği görüşündedirler. Ahad habere verdiği kat'îlik vasfından dolayı İbn Hazm, neredeyse ayetle ahad haber arasında hiçbir fark gözetmeden itikat meseleleri de dahil tüm dini meselelerde ahad haberin delil olarak kullanılmasına imkân tanımıştır. Serahsî ve Gazalî ise ahad haberi zannî delil olarak gördüklerinden dolayı, ahad haberin sadece amelî/fıkhi konularda delil olabileceğini ifade etmişlerdir. Hatta Serahsî ahad haberin kabulü için bir takım şartlar öne sürmüş ve ancak bunların mevcut olması kaydıyla delil olabileceğini iddia etmiştir.⁷⁸³

İbn Hazm'ın sadece kat'î delili tanınmasının ve hadiste rahmet olarak ifade edilen alimlerin arasındaki ihtilafın ortaya çıkmasına engel oluşturduğu kanaatindeyiz. Çünkü ihtilaf, hakkında kat'î delil olmayan ve hükmünün zannî delillerde aranması mümkün olan meselelerde ortaya çıkmaktadır. Bir mesele hakkında kat'î delil varsa; zaten hiçbir müçtehit bu hükmün aksine hüküm veremez. Dolayısıyla ihtilafın ortaya çıkmasının en önemli iki şartı, hakkında kat'î delil sabit olmayan bir mesele olması ve o mesele hakkında zannî delillerin de kullanılmasına imkân tanınmasıdır. Hakkında kat'î delil olmayan bir meselenin mevcut olmadığını iddia eden ve zannî delilleri de kabul etmeyen İbn Hazm, farklı görüşlerin önüne set çekmekte ve hadisin ifade ettiği rahmetin de oluşmasına olanak vermemektedir.

⁷⁸³ İbn Hazm'ın zannî delile karşı olması, doğal olarak diğer iki usulcünün zannî delil olarak kabul ettiği akli delillerin de reddetmesine sebep olmuştur.

KAYNAKÇA

Akberiyi, Ebû Ali el-Hasen b. Şihab b. el-Hasen el-Hanbelî. **Risaletü fi Usulî'l-Fıkıh**, Mektebetü'l-Mekkiyye, Mekke, 1992.

Altuntaş, Halil ve Muzaffer Şahin. **Kur'an-ı Kerim Meali**, Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2011.

Apaydın, H. Yunus. "İbn Hazm", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Cilt: 20, 1999, ss. 39-52.

Apaydın, H. Yunus. "Zahiriyye", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Cilt: 44, 2013, ss. 93-100.

Aşıkkutlu, Emin. "Meçhul", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Cilt: 28, 2003, s. 286-288.

Bağdâdî, Mir Selim İsmâîl b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el- Bâbânî. **Hediyetü'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin**, Matbaatü Vekâleti'l-Meârif, İstanbul, 1951.

Başaran, Selman. "İbn Hazm'a Göre Hadis Rivayetinde Meçhul", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 2, Sayı: 1, 1987, ss. 9-18.

Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed Alaüddin. **Keşfü'l-Esrar Şerhi Usuli Pezdevi**, Darü'l-Kütübi'l-İslamiyye, Kahire, t.y..

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. **el-Câmiu'l-Müsnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillâh ve Sünenihî ve Eyyâmih**, (Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır), Darü Tavku'n-Necat, Şam, 2001.

Burhanüddin, İbrahim b. Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Müflih. **el-Maksadü'l-Eşref fi'z-Zikri Ashabü'l-İmam Ahmed**, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1990.

Cassas, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Razî. **el-Fusul li'l-Usul**, Vezaretü'l-Evkafü'l-Kuveytiyye, Kuveyt, 1994.

Cevheri, Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Farabi, **es-Sıhah Tacu'l-Lüğati ve Sıhahı'l-Arabiyye**, (Thk. Ahmed Abdulğafur Attar), Darü'l-İlmi li'l-melayin, Beyrut, 1987.

Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, **Sünenü'd-Dârekutni**, (Thk. Şuayb el-Arnâvut), Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2004.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fadl es-Semerkandî. **Süneni Dârimî**, (Thk. Hüseyin Selim Esed Ed-Daranî), Darü'l-Müğnî, Riyad, 2000.

Dirik, Mehmet. **İslâm Hukuku Metodolojisi Açısından Kıyas ve İbn Hazm'ın Kıyasa Bakışı**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1999.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Mubah", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Cilt: 30, 2005, ss. 341-345.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "İcma", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Cilt: 21, 2000, ss. 417-431.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistanî. **Sünenü Ebû Dâvûd**, (Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, t.y..

Ebû Zehra, Muhammed. **İbn Hazm Hayatühü ve Asarühü Araühü ve fikhuhü**, Darü'l-Fikri'l-Arabiyyi, Kahire, t.y..

Endülüsî, Ebû'l-Kâsım Sâid b. Ahmed b. Sâid. **Kitabu Tabakâti'l-Ümem**, el-Mektebetü'l-Kâtûlikiyye li'l-Âbâi'l-Yesûiyyîn, Beyrût, 1912.

Erdoğan, Mehmet. **Fıkıh ve Hukuk Terimleri**, Ensar, İstanbul, 2013.

Ergüven, Şahabettin. “**Arap Dili ve Edebiyatı açısından İbn Hazm**”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2007.

Erul, Bünyamin. “Zabt”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Cilt: 44, 2013, ss. 61-62.

Erul, Bünyamin. “Tedlis”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Cilt: 40, 2011, ss. 262-264.

Esen, Hüseyin. “Serahsî'nin Nesh Anlayışı”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 12, sayı: 32, 2010, ss. 9-40.

Fayda, Mustafa. “Ridde”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Cilt: 35, 2008, ss. 91-93.

Feyruz Abadi, Mecidüddin Ebû Tahir Muhammed b. Ya'kub. **el-Belağatü fi Teracimu Eimmetü'n-Nahvi ve'l-Lüğati**, Darü's-Sa'dü'ddin, Şam, 2000.

Gazalî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed et-Tusî. **el-Mustasfa min İlmi'l-Usul**, (Thk. Muhammed Süleyman Eşkar), Darü'l-Risaletü'l-İlmiyye, Beyrut, 2012.

Gazalî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed et-Tusî. **el-Mustasfa İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi**, çev. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1994.

Goldziher, Ignaz. **Zahiriler**, çev. Cihad Tunç, AÜ İlahiyat Fakültesi yayınları, Ankara, 1982.

Görmez, Mehmet. “Hz. Peygamberi örnek almak ve sünnete tabi olmak”, **Üçüncü Bine Girerken Kutlu Doğum Sempozyum 2000**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2005, ss. 91-105.

Gül, Şirin. **İbn Hazm’ın Kıyası Reddi**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2001.

Hâkim, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi Muhammed en-Nisâbü'rî. **el-Müstedrek ale's-Sahîhayn**, (Thk. Mustafa Abdülkadir Ata), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.

Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkut b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdadî er-Rûmî. **Mu’cemü'l-Üdebâ İrşâdü'l-Erîb ilâ Ma’rifeti'l-Edîb**, Darü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût, 1993.

Haral, Nurhayat. **İbn Hazm'ın Hukuk Metodolojisinde Delil Kavramı**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2000.

Hindavî, Hasan b. İbrahim. **Delilü'l-İstishab ve Failiyyetühü Fi'l-İctihad-i 'İnde el-İmam İbn Hazm ez-Zahirî**, Beyrut, 2013.

Irving, Thomas B.. “Kurtuba”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Cilt: 26, 2002, ss. 451-453.

Itr, Nureddin. “Davûd ez-Zahirî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Cilt: 9, 1994, ss. 49-50.

İbn Beşküvâl, Ebû'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik. **es-Sıla**, Mektebetü'l-Sekafetü'd-Diniyye, Kahire, 2007.

İbn Hallikân, Ahmed bin Muhammed bin İbrahim bin Ebû Bekr el-Bermekî el-İrbilî. **Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâî'z-Zemân**, Darü Sâdir, Beyrût , t.y..

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. **el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm**, (Thk. Muhammed Muhammed Tamir), Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut, 2010.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. **en-Nasih vel-Mensuh fi'l-Kur'an-ı Kerim**, Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut, 1986.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. **en-Nübez fi Usûli'l-fıkhi'z-Zahiri**, (Thk. Muhammed Zahid b. Hasen el-Kevserî), Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 2010.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. **Tavku'l-Hamamet-i fi'l-Ülfeti ve'l-Üllafi**, (Thk. Tahir Ahmed Mekkî), Kahire, 1985.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, **en-Nübzetü'l-Kafiye fi Ahkam-i Usuli'd-Din**, (Thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz), Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1975.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. **el-Muhalla bi'l-Asar**, Darü'l-Fikr, Beyrut, t.y..

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. **en-Nübez fi Usuli Fıkhi'z-Zahiri**, (Thk. Muhammed Subhi Hasan Hallak), Darü İbn Hazm, Beyrut, 1999.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. **en-Nübez fi Usülü'l-fıkh**, (Thk. Ahmed Hicazi Es-Sekka), Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezher, Kahire, 1981.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. **Meratibü'l-İcmâ' fi'l-İbadat ve'l-Mu'amalat ve'l-İtikad**, (Thk. Hasan Ahmed İsbir), Darü İbn Hazm, Beyrut, 1998.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. **Mulahhas İbtali'l-Kıyas ve'r-Rey ve'l-İstihsan ve't-Talid ve't-Ta'lil**, (Thk. Saîd el-Afganî), Cami'atü Dımışk, Şam, 1960.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. **Usuli Din/Dinin Kaynaklarına Bir Bakış**, çev. İbrahim Aydın, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî. **Sünenü İbn Mâce**, (Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki), Darü İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, t.y..

İbn Makûla, Ebû Nasr Alî b. Hibetillâh b. Alî el-İclî. **el-İkmâl fi Ref'i'l-İrtiyâbi ani'l-Mü'telifi ve'l-Mühtelifi fi'l-Esmâi ve'l-Künyâ ve'l-Ensâb**, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.

İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdillâh Zü'l-Vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî. **el-İhâta fî Ahbari Gırnâta**, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

Kaya, Eyyüb Saîd. "Taklid", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Cilt: 39, 2010, ss. 461-465.

Koca, Ferhat. "Mendup", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Cilt: 29, 2004, ss. 128-130.

Koca, Ferhat. "Tahsis", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Cilt: 39, 2010, ss. 432-434.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Asbahi el-Himyerî. **Muvatta**, Darü İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1985.

Müessesetü Ali'l-Beyti li'l-Fikri'l-İslamî, **el-Fihrisü's-Şamil li'Türasi'l-Arabî el-İslamî el-Mahtut el-Fıkh ve'l-Usul**, Cem'iyetü Ammalî'l-Matab'i et-Taavunî, Umman, 2004.

Müslim b. el-Haccac, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisâbü'rî. **el-Müsnedü's-Sahîh el-Muhtasar mine's-Sünen bi-Nakl'l-Adl ani'l-Adli ila Rasûlillah**, (Thk. Muhammed Fuad Abdulbaki), Darü İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, t.y..

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. **es-Sünenü'l-Kübra**, Beyrut, 2001.
Önkâl, Ahmet. “Velîd b. Ukbe”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Cilt: 43, 2013, ss. 35-36.

Özbay, Mehmet. **İbn Hazm'ın Nesh Anlayışı**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.

Özcan, Kemal. **Müslim'e Yöneltilen Eleştiriler**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2014.

Özdemir, Mehmet. “Endülüs”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Cilt:11, 1995, ss. 211-225.

Özşenel, Mehmet. “İbn Hazm'ın Gözüyle Sünnet”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:4, Sayı: 6, 2002, ss. 113-140.

Özşenel, Mehmet. “Usulü Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnete Bakışı”, **Uluslararası Serahsî Sempozyumu**, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya, 15-17.10. 2010, ss. 261-274.

Sabra, Adam. “İbn Hazm's Literalism: A Critique of İslamic Legal Theory”, **Al-qantara Revista De Estudios Árabes**, Madrid, Cilt: 28, Sayı: 1, 2007, ss. 7-40.

Sahnûn, İbn Said et-Tenûhî. **el-Müdevvene**, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.

Samad, Muhammad Âmin Abdul. **İbn Hazm's Concept of İjmâ'**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal, 1978.

Sem'anî, Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed el-Merûzî. **Kavati'ü'l-Edille fi'l-Usul**, (Thk. Muahmmmed Hasan Muhammed Hasan eş-Şafîî), Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, Cilt: I, 1999.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. **el-Mebsut**, Darü'l-Mearif, Beyrut, 1993.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. **Usulü's-Serahsî**, Darü'l-Ma'rife, Beyrut, t.y.

Seyyid Bey, Mehmed. **Usûl-i Fıkıh Medhal**, Akademi Yayınları, İstanbul, 2011.

Sofuoğlu, Hadi. **İslam Hukuk Tarihinde Zahiriye Ekolü**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2003.

Şaban, Zekiyüddin. **İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkıh)**, çev. İbrahim Kafi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2009.

Şafii, Muhammed b. İdris. **el-Ümm**, (Thk. Muhammed Zührî en-Necar), Darül-Marife, Beyrut, 1973.

Şafîî, Muhammed b. İdris. **er-Risale**, Mektebetü'l-Halebi, Mısır, 1940.

Tan, Oğuzhan. "İbn Hazm Örneğinde Kıyassız Bir Fıkıhın İmkânı", **Diyanet İlmi Dergi**, Cilt: 50, Sayı: 4, 2014, ss. 9-31.

Tan, Oğuzhan. **Tarihi Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usul Anlayışı**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. **Sünenü't-Tirmizî**, (Thk. Ahmed Muhammed Şakir), Şirketü Mektebetü'l-Babî, Kahire, 1975.

Tuncer, Adem. **İbn Hazm'ın Sünnet Anlayışı**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi (Hitit Üniversitesi), Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012.

Ünal, İsmail Hakkı. “Hanefi Usulcülere göre Hz. Peygamber'in fiilleri”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 37, 1997, ss. 191-199.

Ünal, İsmail Hakkı. “Kudame b. Mez'un”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Cilt: 26, 2002, ss. 312-313.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Kevserî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Cilt: 44, 2013, ss.77-80.

Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. **Siyerü E'lamü'n-Nübela**, Darü'l-Hadis, Kahire, Cilt: 13, 2006.