

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

İBN HAZM'IN FIKIHTA KESİNLİK ARAYIŞI

Muhammet Ali ACAR

DOKTORA TEZİ

Danışman: Prof. Dr. Soner DUMAN

NİSAN - 2025

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

İBN HAZM'IN FIKIHTA KESİNLİK ARAYIŞI

DOKTORA TEZİ

Muhammet Ali ACAR

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

**“Bu tez 30/04/2025 tarihinde yüz yüze olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri bulunan
jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”**

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Prof. Dr. Soner DUMAN	Başarılı
Prof. Dr. Osman GÜMAN	Başarılı
Prof. Dr. Tuncay BAŞOĞLU	Başarılı
Doç. Dr. Eyyüp Said KAYA	Başarılı
Doç. Dr. Metin AYDIN	Başarılı

ETİK BEYAN FORMU

Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve Etik Kurul Onayı gerektiği takdirde onay belgesini aldığımı beyan ederim.

Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?

Evet ☐

Hayır ☒

(Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.)

Muhammet Ali ACAR

30/04/2025

ÖN SÖZ

“Biliniz ki Yüce Allah’ın dini zâhirdir; onda bâtın hiçbir unsur yoktur. Aşıkardır, derinliklerinde gizlenmiş sırlar bulunmaz. Baştan sona burhandır [kesin delillere dayanır], yapısında herhangi bir müsamahaya [gevşeklik ve müphemliğe] yer verilmemiştir. (İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/23)”

Endülüslü düşünür İbn Hazm’ın en önemli temsilcisi olduğu Zâhiriyye mezhebi klasik fıkıh mezhepleri arasında ismini kurucusundan almamış olması yönüyle dikkat çekici bir istisna teşkil etmektedir. “Zâhir” kavramı İbn Hazm tarafından doğrudan İslam dininin mahiyetine atfedilen aslî bir vasıf olarak takdim edilmektedir. Zâhirî fıkıh anlayışı literatürde genellikle nasların sözlük/dış anlamlarına sıkı sıkıya bağlılık esası üzerinden değerlendirilir. Ancak bu çalışma İbn Hazm’ın ilmî yaklaşımı ve metodolojik tercihleri bağlamında Zâhirîliğin yalnızca lafzî yorumla sınırlı bir anlayış olmadığını, bilakis daha derinlikli bir bilgi nazariyesine dayandığını ortaya koymaktadır. Bu çerçevede İbn Hazm’ın kesinlik arayışının onun hem fıkıh anlayışında hem de genel olarak din tasavvurunda merkezî bir konumu haiz olduğuna dikkat çekilmiştir.

İbn Hazm üzerine çalışma sürecim yüksek lisans yıllarında başlamış, bu sürecin yönünü belirleyen temel etkenlerden biri de danışman hocam Soner Duman’ın yönlendirmeleri olmuştur. Hocam fıkıh alanında derinleşmek isteyen her araştırmacının öncelikle fıkıh usulüyle ilgili sağlam bir altyapıya sahip olması gerektiğini vurgulamış, özellikle kıyas konusunun bu alandaki başat konumunu ifade etmiştir. Aslında Hanefî fikhî üzerine çalışmayı düşündüğüm bir dönemde, hocamın tavsiyesiyle Hanefîlerin kıyas anlayışına kapsamlı eleştiriler yönelten İbn Hazm’ın görüşlerini incelemeye başladım. Bu yönlendirme sadece tez konusunun değil aynı zamanda sonraki ilmî ilgilerimin de istikametini belirlemiş oldu. Bu bağlamda yüksek lisans tezimde temelleri atılan meseleler doktora çalışmasında derinleştirilmeye çalışıldı.

Doktora çalışmam sadece İbn Hazm’ın fıkıh anlayışına değil, onun entelektüel arka planına dair de daha geniş bir perspektif kazanma ihtiyacını doğurdu. İbn Hazm’ın fıkıh dışında mantık, felsefe, kelam ve dil gibi birçok alanda etkin bir isim oluşu, bu alanlardaki bilgi birikimimi geliştirmemi zorunlu hale getirdi. Çalışmam boyunca bu çok yönlülüğü anlamaya çalışmak hem metodolojik olarak hem de zihinsel olarak beni sürekli yeni arayışlara sevk etti. Aynı zamanda İbn Hazm’ın düşünce dünyasını daha bütünlüklü bir biçimde anlayabilmek için modern literatürdeki yaklaşımlara da vakıf olmaya çalıştım.

Bu bağlamda özellikle Batı akademisinde Zâhirîlik ve İbn Hazm üzerine yapılan çalışmaları takip etmek ve bu literatürle hesaplaşmak da tezin entelektüel çerçevesini şekillendirdi.

Bu tezin ortaya çıkmasında birçok kişinin önemli katkıları olmuştur. Başta, yüksek lisans dönemimden itibaren ilmî rehberliğini büyük bir özveriyle sürdüren, akademik gelişimime sabır ve titizlikle eşlik eden, doktora tezimin bütün safhalarında desteğini esirgemeyen kıymetli hocam Soner Duman'a en içten teşekkürlerimi sunarım. Kendisi sadece bir danışman değil, aynı zamanda bu çalışmanın şekillenmesinde başlıca ilmî muharrik güç olmuştur. Ayrıca lisans yıllarımdan bu yana ilmî birikiminden ve şahsî tecrübelerinden istifade ettiğim, fıkıh alanına yönelmemde etkili olan Eyyüp Said Kaya hocama süreç boyunca gösterdiği ilgi ve rehberlik için ne kadar teşekkür etsem azdır. Benzer şekilde, tez jürimde yer alarak görüş ve tenkitleriyle çalışmama önemli katkılarda bulunan, bunun ötesinde üzerimde uzun yıllara yayılan emekleri olan Osman Güman ve Tuncay Başoğlu hocalarıma; ayrıca felsefe alanındaki uzmanlığıyla tezimi geliştirmeme katkı sunan Metin Aydın hocama da müteşekkirim.

Tezimin çeşitli bölümlerini okuyarak eleştiri ve katkılarıyla metnin olgunlaşmasına yardımcı olan; fıkıh, hadis, tefsir, kelam, mantık, İslam felsefesi, Arap dili ve Endülüs tarihi gibi muhtelif alanlarda çalışan değerli meslektaşlarım İmam Rabbani Çelik, M. Tahir Büyükkörükçü, Osman Said Evdüzen, Abdullah Çimen, Ali Sever, Zübeyde Özben Dokak, Enes Durmuş, Muhammed Yetim, Abdullah Yıldırım ve Şahin Baykal'a teşekkür ederim. Ayrıca çalışma süresince çeşitli vesilelerle fikirlerinden istifade ettiğim H. Mehmet Günay, H. Yunus Apaydın, Bilal Aybakan ve Oğuzhan Tan hocalarıma da şükranlarımı sunarım. Bu çalışmanın yürütülmesinde ilmî ve maddî destek sağlayan İSAM'a ve nezih bir çalışma ortamı sunan Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne de teşekkürü bir borç bilirim. Son olarak bu uzun ve yoğun sürecin her anında sabrını, sevgisini ve desteğini esirgemeyen biricik eşime ve çalışmalarına anlam katan kızım Hafsa Vera'ya; dualarıyla daima yanımda olan anne ve babama en kalbî teşekkürlerimi sunarım.

Gayret bizden, tevfiğ Allah'tandır.

Muhammet Ali ACAR

30/04/2025

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v

GİRİŞ.....	1
------------	---

1. BÖLÜM: KESİNLİK ARAYIŞININ FİKRÎ ARKA PLANI VE TEMELLERİ 28

1.1. Kesinliğin Tesisinde Mantık İlminin Rolü ve Bilgi Teorisi	33
1.1.1. İslâmî İlimler Karşısında Felsefe ve Mantık	34
1.1.2. Bilgi Teorisi.....	41
1.1.3. Aklın Araçsallaştırılması Problemi	47
1.2. Beyan Düşüncesi: Vahyin Varlık, Akıl ve Dille Bütünleştirilmesi.....	50
1.3. Dilde Kesinliğin Temellendirilmesi	57
1.3.1. Dillerin Menşei ve İsim-Müsemma Mutabakatı	59
1.3.2. Mecazın İmkânı Bağlamında Zâhire Bağlılığın Mahiyeti.....	71

2. BÖLÜM: FIKHİN KAYNAKLARINDA KESİNLİK..... 86

2.1. Şer‘î Delillerin Hücciyetinde Kesinlik	87
2.2. Haber Teorisi: “Allah’tan Gelen Bildirim”	93
2.2.1. Aklî Burhanlara Dayalı Kesinlik: Mütevâtir Haber	97
2.2.2. Naklî Burhanlara Dayalı Kesinlik: Âhâd Haber.....	105
2.2.3. Kesinlik İçermeyen Haber Kaynakları ve Yöntemleri	123
2.3. İcmâ Delilinin Kesinlik Kabulü Açısından Yeniden İnşası.....	141

3. BÖLÜM: FIKHÎ HÜKÜMLERE ULAŞMA SÜRECİNDE KESİNLİK..... 158

3.1. Nasların Delâletinde Kesinlik.....	159
3.1.1. Emir Kipinin Vücûba Delâleti Kat‘î midir?	161
3.1.2. Lafızların Kapsamı ve Anlam Sınırları	168
3.1.3. Kesinliğin Tavizi, Delâletin Esnekliği	189
3.2. Kesinliğe Ulaşmanın Dakik Bir Yolu: “Delîl”	211
3.2.1. Mantık İlmi Çerçevesinde Hükme Ulaşmak: Burhan Yöntemi	215
3.2.2. Nassın Belirlediği Kesinliği Korumak: İstishâb ve Ekallü Mâ Kîle	232

SONUÇ	240
KAYNAKÇA.....	245
ÖZ GEÇMİŞ	263



KISALTMALAR

a.c.	: azze ve celle
b.	: ibn
b.y.	: basım yeri yok
bk.	: bakınız
çev.	: çeviren
d.	: doğum tarihi
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
h.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
İFAV.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
Krş.	: karşılaştırınız
m.	: Milâdî
m.ö.	: milattan önce
ö.	: ölüm tarihi
s.	: sayfa
s.a.s.	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
ts.	: tarihsiz
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
v.dğr.	: ve diğerleri
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı

ÖZET	
Başlık: İbn Hazm'ın Fıkıhta Kesinlik Arayışı	
Yazar: Muhammet Ali ACAR	
Danışman: Prof. Dr. Soner DUMAN	
Kabul Tarihi: 30/04/2025	Sayfa Sayısı: v (ön kısım) + 263 (ana kısım)
İbn Hazm'ın fıkıh usulüne ilişkin temel iddialarından biri, bu disiplinin gerek kaynakları gerekse bilgi üretim süreci bakımından kesinlik zeminine oturtulması gerekliliğidir. Bu anlayış doğrultusunda ilahî mesajı taşıyan ve fikhî hükümlerin temelini oluşturan nasların sübut açısından kesinlik arz etmesi esastır. Zira dinî alan beşerî müdahaleye kapalıdır ve bu yönüyle tamamen şer'î bildirime dayanmalıdır. Dahası İbn Hazm'a göre naslar yalnızca sübut itibarıyla değil, delâlet açısından da kesin olmalıdır. Bu durumda sübutu kat'î metinlerden fikhî hükümlere ulaşabilmek için sonuçları kesinlik taşıyan yöntemlerin kullanılması zorunlu hale gelir. İşte bu kesinliği temin etmek adına İbn Hazm, Aristo mantığını geniş bir biçimde kullanmakta ve nassın dış formunu oluşturan dil yapısına özel bir önem atfetmektedir. Bu tez, İbn Hazm'ın kesin bilgiye ulaşma hedefinin, onun genel düşünce sistemini ve Zâhirî fıkıh anlayışını şekillendiren en önemli unsur olup merkezi bir konuma sahip olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmanın ilk bölümünde, İbn Hazm'ın kesinlik anlayışının teorik temelleri ele alınmaktadır. Bu çerçevede, onun mantık anlayışı, bilgi teorisi, beyan düşüncesi, varlık tasnifi ve dil teorisi gibi farklı disiplinlerde geliştirdiği temel kavram ve yaklaşımlar incelenerek kesinliğin kurucu ilkeleri analiz edilmiştir. İkinci bölümde, İbn Hazm'ın fıkıh usulü anlayışı çerçevesinde şer'î delillerin hücciyet ve sübut açısından kesinliğinin nasıl temellendirildiği ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise, kesinliği ortaya konan şer'î delillerden hüküm çıkarma süreçleri incelenerek İbn Hazm'ın kesinlik arayışının tutarlılığı ve başarısı değerlendirilmiştir.	
Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Fıkıh Usulü, İbn Hazm, Kesinlik	

ABSTRACT	
Title of Thesis: In the Pursuit of Certainty: Ibn Hazm's Jurisprudential Thought	
Author of Thesis: Muhammet Ali ACAR	
Supervisor: Prof. Dr. Soner DUMAN	
Accepted Date: 30/04/2025	Number of Pages: v (pre text) + 263 (main body)
One of Ibn Ḥazm's fundamental claims regarding Islamic legal theory (uṣūl al-fiqh) is that the necessity of grounding this discipline -both in terms of its sources and its process of producing knowledge- on a foundation of certainty. In line with this understanding, it is essential that the naṣṣ, which convey the divine message and constitute the basis of legal rulings, be certain in terms of their authenticity. This is because the religious domain is closed to human intervention and must, by its very nature, rely entirely on divine revelation. Furthermore, Ibn Ḥazm believes that the naṣṣ must provide definitive knowledge not only in terms of authenticity but also in terms of their meaning. In that case, it will be necessary to use certain methods to reach jurisprudential judgements from texts whose authenticity is certain. To achieve this certainty, Ibn Ḥazm extensively utilizes Aristotelian logic and places great importance on the linguistic structure that constitutes the external form of the naṣṣ. This thesis aims to demonstrate that Ibn Hazm's goal of attaining certain knowledge is the most important element shaping his general system of thought and his understanding of Zāhirī fiqh, and that it occupies a central position. In the first part of the study, the theoretical foundations of Ibn Ḥazm's understanding of certainty are discussed. In this framework, the founding principles of certainty are analysed by examining the basic concepts and approaches he developed in different disciplines such as his understanding of logic, theory of knowledge, classification of existence and theory of language. In the second part, Ibn Ḥazm's understanding of the methodology of jurisprudence is analysed in terms of how the certainty of evidences is grounded in terms of validity and certainty. In the third part, the consistency and success of Ibn Ḥazm's search for certainty is evaluated by analysing the processes of deducing judgements from the sharī'a evidence.	
Keywords: Fiqh, Islamic Legal Theory, Ibn Hazm, Certainty	

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

Kesinlik arayışı insan zihninin en temel yönelimlerinden biri olması hasebiyle insanlık tarihi kadar kadim bir meseledir. Zira kesinliğe dair tartışmalar, şüphe ve varsayımlardan arınmış bilgiye ulaşmaya yönelik temel ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Elde edilen bilgilerin doğruluğunu teyit etme isteği, insanı sürekli olarak soru sorma, araştırma ve ispat etme süreçlerine yönlendirir. Bu arayış dinî ilimlerden felsefeye, matematikten hukuka, sosyolojiden dilbilimine kadar pek çok disiplindeki sorgulamaları şekillendirmiş ve onların merkezî tartışma eksenlerinden biri olmuştur. Tarih boyunca birçok âlim ve düşünür kesinliğin mahiyeti, sınırları ve ulaşılabilirliği ile ilgili sorularla boğuşmuş ve bu da farklı epistemolojik çerçevelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bazıları akıl, vahiy veya tecrübeye dayalı kanıtlar yoluyla kesinliğin mümkün olduğunu savunurken, diğerleri insan bilgisinin, doğası gereği sınırlı ve değişikliğe uğramaya yatkın olduğunu ileri sürerek kesin bilginin imkânsız olduğunu dile getirmiştir.

Düşünce tarihinde kesinlik karşıtları denildiğinde ilk akla gelenler, M.Ö. 5. yüzyılda Antik Yunan'da ortaya çıkan Sofistlerdir. Onlar bilginin izafî olduğunu öne sürerek kesin bilgiye ulaşmanın imkânsız olduğunu savunmuşlar ve bunun sonucunda hakikat kavramını sorgulamışlardır. Bu doğrultuda hem varlık ve bilginin hem de ahlak ve siyaset alanındaki değerlerin nesnel bir temele dayanmadığını dile getirmişlerdir. Sofistlerin kesinliğe karşı şüpheci ve göreceliliği savunan yaklaşımları epistemolojik bir krize neden olmuş ve bu durum, kesinliği mümkün gören Platoncu ve Aristotelesçi düşüncenin gelişmesine zemin hazırlamıştır.¹ Özellikle Aristoteles (m.ö. 384-322), mantık ilmi üzerine telif ettiği eserlerle doğru düşünmenin ve geçerli akıl yürütmenin esaslarını ortaya koymaya çalışmıştır. Varlığın insan zihni tarafından kavranabilir olduğu ve belirli kurallar çerçevesinde evrensel doğrulara ulaşılacağı kabulünden hareket eden Aristo, geliştirdiği mantık disiplini aracılığıyla Sofistlerin anlayışına karşı, bilgi edinme sürecine akılcı ve sistematik bir temel kazandırmıştır.²

¹ Sofistler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 1-78.

² Aristo'nun sofistlerin yaklaşımına yönelik ortaya koyduğu bazı temel eleştiriler için bk. Harun Kuşlu, "Çelişmezlik İlkesi Bağlamında Aristoteles'in Sofizme Bakışı", *Felsefe Dünyası* 55 (2012), 274-292.

İslam düşüncesinde kesinlik sorunu, yalnızca felsefe ve mantık alanlarıyla sınırlı kalmamış, aynı zamanda kelam, fıkıh usulü ve tasavvuf gibi çeşitli dinî ilim dallarında da geniş bir perspektifle ele alınmıştır. Bu disiplinler içerisinde fıkıh usulü, özellikle şer‘î hükümlerin tespit edilmesi sürecinde bilginin yöntemsel doğruluğunu ve geçerliliğini sorgularken, kesinlik meselesini odağına alan temel alanlardan biri olarak öne çıkmaktadır. Daha önemlisi fıkıh ve onun metodolojik alt yapısını oluşturan fıkıh usulü, esas itibariyle kesin bilgi (yakîn) değil bir zan mekanizması üzerine inşa edilmiştir. Burada söz konusu olan zan tek boyutlu ve basit bir kavram olmayıp farklı dereceleri, tonları ve aşamalarıyla çok katmanlı ve dinamik bir yapıya sahiptir. Her bir zan türü ayrı kaynaklara dayandığı gibi bunların ifade biçimleri, kullanım alanları ve geçerlilik şartları da farklılık arz etmektedir. Bu itibarla fıkıh usulü literatüründe zannın sistematik analizine dair oldukça geniş ve zengin bir külliyat meydana gelmiştir.

Klasik fıkıh usulü literatüründe zannî bilginin merkezî bir konuma sahip olması ve bu bilginin çeşitli tür ve boyutlarıyla kapsamlı bir biçimde ele alınmasına karşılık, modern dönemde kesin ve mutlak bilgiye ulaşmanın her durumda mümkün olmadığı kabulü üzerine şekillenen disiplinlerin başında sosyal bilimler gelmektedir. Nispeten yeni bir gelişme olarak sosyal bilimler özellikle sosyolojinin öncülüğünde, ancak 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bağımsız ve sistematik bir ilmî disiplin hüviyetine kavuşmuştur. Daha öncesinde iktisat ve siyaset bilimi gibi alanlarda dahi bugünkü anlamda kurumsallaşmış, metodolojik ve teorik bir bütünlükten söz etmek zordur. Söz konusu tarihî eşikten itibaren sosyal bilimler tüm alt dallarıyla birlikte büyük ölçüde zannî bilgi üretimine dayalı bir epistemolojik zeminde faaliyet göstermeye başlamıştır. Zira toplumsal olguların değişken, karmaşık ve çoğu zaman bağlama özgü yapısı nedeniyle bu disiplinlerde gerçekleştirilen araştırmalar, mutlak doğrulara ulaşmayı hedeflemekten ziyade belirli şartlar altında geçerliliği olan açıklamalar ve teoriler geliştirmeye yöneliktir. Bu bağlamda zan unsuru yöntemsel bir gereklilik ve epistemolojik bir ilke olarak işlev görmektedir; mevcut bilgi birikimi ve teorik yaklaşımlar üzerine sürekli olarak yeni varsayımlar ve yorumlar inşa edilmektedir. Dolayısıyla sosyal bilimlerde kullanılan değerlendirme ölçütleri ve bilgi üretim süreçleri olasılıklar yorumlar ve tahminler çerçevesinde şekillenmektedir. Bu durum sosyal bilimlerin epistemolojik yapısının ağırlıklı olarak zanniyât ekseninde kurulu olduğunu, üretilen bilginin ise kesinlik ve

mutlak doğruluk iddiası taşımaktan ziyade bağlama bağlı, göreceli ve sürekli gözden geçirilebilir bir nitelikte olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

İslam toplumunun tarihî süreçte fıkıhla kurduğu güçlü bağ ve fıkıhın kendi anlam dünyasını, yöntemini ve zihniyetini fıkıh usulü disiplini aracılığıyla inşa etmiş olması göz önünde bulundurulduğunda, bu metodolojinin İslam toplumunun zihnî yapısında merkezî bir konuma sahip olduğu açıkça görülmektedir. Bu çerçevede, kesinlik meselesinin fıkıh usulü ilminde yalnızca tali bir konu değil; bilakis bilgi üretiminin meşruiyetini belirleyen esasa müteallik bir mesele olduğu daha bariz bir şekilde tezahür etmektedir. Abbasîler döneminin erken safhalarında, imparatorluğun ilmî ve siyasî merkezi konumunda olan Bağdat'ta sistematik bir ilim dalı olarak teşekkül eden fıkıh usulü disiplini, kısa süre içerisinde İslam dünyasının farklı coğrafyalarına intikal ederek mezhepler üstü bir referans çerçevesine dönüşmüştür. Bu disiplinin benimsenmesi ve kökleşmesi belirli bir şahıs, mezhep ya da coğrafi otoritenin tekeline mal edilecek bir süreç olmayıp geniş kapsamlı bir ilmî yönelim ve kolektif bir entelektüel kararlılığın neticesinde gerçekleşmiştir. Bu açıdan bakıldığında fıkıh usulünün İslam dünyasında kazandığı konum ve itibar, klasik usul eserlerinde zikredilen icmâ kavramının ötesine geçen daha kapsamlı ve fiilî bir mutabakat zeminini yansıtmaktadır. Neticede fıkıh usulü hem metodolojik ilkeleri hem de epistemolojik çerçevesiyle, muayyen bir mezhebin sınırlarını aşan müşterek bir ilmî dil ve düşünce sistemi olarak İslam ilim geleneğinde müstesna bir otorite konumuna erişmiştir.

Fıkıh usulünün İslam dünyasında kurumsallaşmış ve genel kabul görmüş yapısı, teşekkülünü tamamladığı bir dönemde merkezî ilim havzalarının uzağında yer alan Endülüs bölgesinde farklı bir bakış açısıyla sorgulamaya tabi tutulmuştur. Emevî iktidarının son döneminde Kurtuba'da yetişen Zâhirî âlim İbn Hazm (ö. 456/1064), fıkıh usulü disiplini etrafında teşekkül eden ve gerek Ehl-i Re'y gerek Ehl-i Hadis çevrelerinin ittifakla benimsediği usul ilminin muhtevasına ve sistematiğine ciddi eleştiriler yöneltilmiş, yerleşik paradigmaya karşı esaslı itirazlarda bulunmuştur. Kanaatimizce onun tenkitlerinin merkezinde, bilgi türlerinin epistemolojik değeri ile şer'î hükümlerin dayandığı bilginin kesinlik düzeyi kayda değer bir yer işgal etmektedir. İbn Hazm'a göre, yalnızca yakîn (kesinlik) ifade eden bilgi hakikî anlamda bilgi kabul edilebilir ve bu tür bilgiye dayalı hükümler dinî açıdan ilzam edici sayılabilir. Buna mukabil bir delile dayalı olmakla birlikte öznellik ve varsayım ihtiva eden kanaat olarak tavsif edebileceğimiz

zanna dayalı hususlar ise bilgi kategorisine dahil edilemeyeceği gibi dinî-hukukî herhangi bir alanda geçerlilik ve bağlayıcılıktan da yoksundur. Bu yaklaşımıyla İbn Hazm, yalnızca fıkıh usulü geleneğinin metodolojik temellerini sorgulamakla kalmamış, aynı zamanda İslam düşüncesinin bilgi anlayışını yeniden tartışmaya açan son derece özgün ve bir o kadar da radikal bir bakış açısı geliştirmiştir.

İbn Hazm'ın entelektüel ve metodolojik duruşu yalnızca belirli meselelere ya da yöntemlere yönelik sınırlı bir itirazdan ibaret değildir. Dönemin İslam dünyasında egemen olan ilmî ve siyasî yapıların neredeyse bütününe yönelik kapsamlı ve sistematik bir muhalefet sergileyen İbn Hazm, özellikle Abbâsî Bağdat'ı merkezli ilmî ve siyasî düzenin temsil ettiği paradigmanın hemen her unsuruna karşı eleştirel bir pozisyon almıştır. Bu paradigmaya dâhil olan siyasî birlik anlayışından devlet idare usullerine, hükmeden sınıfların epistemolojik ve ahlâkî meşruiyetine kadar uzanan geniş bir yelpazede yerleşik kabullere köklü itirazlar yöneltir.

Coğrafi ve kültürel bağlam açısından da İbn Hazm marjinal bir konumda bulunur. Endülüs onun yaşadığı dönemde Bağdat, Horasan ve Mâverâünnehir gibi merkezlere kıyasla ilmî ve kültürel anlamda merkezin dışında, periferide konumlanan bir bölgedir. Bu coğrafi ve entelektüel çeperlik, İbn Hazm'ın hem düşünce dünyasını hem de ilim geleneklerine yönelik eleştirel tavrını şekillendiren önemli bir faktördür.³ Doğu İslam dünyasında, özellikle Abbâsîler döneminde şekillenen ilmî geleneklerin kelâm, belagat, hadis, tefsir ve siyer gibi disiplinlerde geliştirdiği metodolojilere yönelik muhalefeti, onun merkeze yönelik sistematik eleştirisinin temel unsurlarındandır.

Bu bağlamda İbn Hazm, Tunuslu bir âlimin, Endülüs'te artık nitelikli âlimlerin yetişmediği gibi Endülüslülerin geçmişteki âlimlerinin ilmî mirasını da koruyamadıkları yönündeki iddialarına cevap olarak bölgenin ilmî seviyesini ortaya koymak amacıyla “*Fazlü'l-Endelüs ve zikru ricâlihâ*” başlıklı bir risale kaleme almıştır. “*el-Mîzân fî't-tesviye beyne 'ulamâi'l-Endelüs ve ehli Bağdâd ve'l-Kayrevân*” ismiyle de anılan⁴ söz konusu eserde kelâm, fıkıh, tefsir, biyografi, dil, tıp, felsefe, şiir ve tarih gibi çeşitli ilim dallarında yakın dönemde yetişmiş Endülüslü âlimler ve onların eserleri ayrıntılı bir

³ Başoğlu illet tartışmaları özelinde İbn Hazm'ın Doğu ilim dünyasındaki tartışmaları oldukça geriden takip ettiğini ve bu bölgedeki alimlerin görüşleri hakkında yeterli bilgiye sahip olamadığını belirtmektedir. Tuncay Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usulü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001), 24, 108.

⁴ Samir Kaddouri, “İbn Hâzım al-Qurtûbî (d. 456/1064)”, *Islamic Legal Thought: A Compendium of Muslim Jurists*, ed. Oussama Arabi vd. (Leiden: Brill, 2013), 212, 218.

şekilde sıralanmış, böylece bölgedeki entelektüel canlılık vurgulanmış ve Endülüs'ün, dönemin İslam dünyasının en önemli kültürel merkezlerinden biri olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Dahası, Doğu İslam dünyasındaki Yemen, Şam ve İran gibi merkezlere kıyasla Endülüs'ün ilmî anlamda üstünlüğünü ispat etmeye yönelik bir çaba sergilenmiştir.⁵

Diğer taraftan İbn Hazm'ın fıkıh alanındaki muhalefeti de çok katmanlıdır. O, yalnızca kıyas yöntemine karşı çıkmakla kalmaz; zanna dayalı her türlü bilgi üretimini ilkesel olarak reddeder. Bu itiraz sadece fıkıh usulünde kullanılan yöntemlerle de sınırlı değildir; İslâmî ilimlerin genel epistemolojik zeminine yönelik köklü bir reddiye içerir. İbn Hazm, zannî bilgiye dayanan usul yaklaşımlarının meşruiyetini sorgularken, aynı zamanda hadis rivayetinden kelâmî tartışmalara kadar uzanan birçok sahada, Doğu İslam dünyasında hâkim olan bilgi üretim tarzlarına itiraz eder.

Dolayısıyla İbn Hazm'ın tavrı, yalnızca belirli usul farklılıklarına ya da metodoloji tercihlerine indirgenemez. O, Doğu İslam ilim geleneğinin esas aldığı zannî epistemolojiye ve bunun üzerine bina edilen tüm ilmî disiplinlere karşı radikal ve sistematik bir itiraz geliştirir. Abbâsî Bağdat'ı merkezli ilim ve siyaset yapılarının oluşturduğu ana akım geleneğe karşı, alternatif ve kesinlik temelli bir bilgi anlayışı inşa etmek ister. Bu yönüyle, İbn Hazm sadece bir fıkıh usulü tenkitçisi değil, aynı zamanda İslâmî ilimlerin genel gelişim seyrine meydan okuyan, bütüncül ve disiplinler üstü bir düşünce sistematiği ortaya koymaya çalışmıştır.

İbn Hazm'ın geliştirdiği din ve fıkıh teorisinin en kritik yönlerinden biri, nihayetinde bu teoriyle İslam düşünce geleneği içerisinde marjinal bir konumda kalması ve dönemin ana akım ilmî çevreleri nezdinde hüsnü kabul görememiş olmasıdır. Özellikle çağdaşı olan Ebu'l-velîd el-Bâcî (ö. 474/1081) ile gerçekleştirdiği münazaralarda mağlup sayılması, bu durumun sembolik bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.⁶ Ancak burada dikkat çekilmesi gereken husus, bu mağlubiyetin Bâcî'nin şahsî zekâsı ya da münazaralarda sergilediği hitabet gücüne indirgenemeyecek, daha derin ve yapısal sebeplere dayanıyor olmasıdır. Ebu'l-velîd el-Bâcî, İbn Hazm ile girdiği bu fikrî tartışmalarda yalnızca kendi

⁵ Bk. Ali b. Ahmed İbn Hazm, "Faḫlū'l-Endelūs ve zikru ricālihā", *Resāilu İbn Ḥazm el-Endelūsî*, ed. İhsan Abbas, 4 Cilt (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirāsât ve'n-Neşr, 1987), 171-188; José Miguel Puerta Vilchez, "Inventory of İbn Ḥazm's Works", *İbn Ḥazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*, ed. Camilla Adang vd. (Leiden: Brill, 2013), 697-698.

⁶ Söz konusu münazaralar hakkında bk. Abdülmecid Türkî, *Münâzarât fî uşûli 'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye beyne İbn Ḥazm ve'l-Bâcî*, çev. Abdüssabûr Şâhin (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1986), 53-83.

şahsını veya Malikî mezhebinin görüşlerini temsilen hareket etmemiş; Abbasîlerin erken döneminde tesis edilip asırlar boyunca sistemleşen ve İslam dünyasının merkezî bölgelerinde derinleşen köklü ilmî geleneğin bir mümessili olarak onun karşısına çıkmıştır. Zira Bâcî, Bağdat başta olmak üzere Doğu İslam coğrafyasının ilmî merkezlerinde yaklaşık on üç yıl boyunca tahsil görmüş ve buralarda oluşan ilmî birikimi Endülüs'e taşımıştır.⁷ Bu bağlamda onun İbn Hazm'a yönelttiği eleştiriler, yalnızca bireysel veya mezhepsel bir tavır değil, uzun bir tarihî sürecin ürünü olan kurumsal bir bilgi geleneğinin ve oturmuş epistemolojik kabullerin müdafaası olarak değerlendirilmeyi hak etmektedir.

Dolayısıyla iki âlim arasında gerçekleşen söz konusu münazaralar, gerçekte iki farklı epistemolojik yaklaşımın çarpışması anlamını taşır. Bir tarafta Abbâsî ilim havzasında asırlara dayanan birikim ve kurumsal tecrübenin ürünü olan, zannî bilginin fikhî hükümlerin tespitinde meşruiyetini kabul eden ana akım fıkıh usulü geleneği yer almaktadır. Diğer tarafta ise bilgiye kesinlik kriteri temelinde yaklaşan, dinî alanda zanna dayalı her türlü unsuru tümüyle reddeden ve naslardaki lafzî anlamın sınırlarını aşmamayı düstur edinerek literalist bir metodolojiye dayanan İbn Hazm'ın muhalif sistemi bulunmaktadır. Neticede İbn Hazm'ın inşa ettiği bu alternatif din ve fıkıh teorisinin, dönemin hâkim ilmî paradigması karşısında genel kabule mazhar olamaması, onun entelektüel yetkinliğinin sınırlılığıyla açıklanamaz. Aksine karşılaştığı kolektif ilmî birikimle, -adeta birer azman dev suretinde tahayyül ettiği yel değirmenlerine karşı savaştan Don Kişot edasında- tek başına mücadele etmesi sebebiyle buna cevap yetiştirememesinden kaynaklanmıştır. Bununla birlikte İbn Hazm'ın ortaya koyduğu bağımsız ve özgün yaklaşım, İslam düşünce tarihinde alternatif epistemolojik arayışların nadir örneklerinden biri olarak önemini korumaktadır.

Ne var ki İbn Hazm'ın hırçın mizacı ve polemikçi üslubu hem kendi çağdaşları tarafından hem de sonraki ilmî gelenek içerisinde onun çoğunlukla uç bir konumda, sıra dışı ve şâz bir figür olarak değerlendirilmesine neden olmuştur. Bu durum, fikirlerinin ilmî tartışmalarda yeterince temellük edilmesini ve hakkıyla ele alınmasını önemli ölçüde

⁷ Ahmet Özel, "Bâcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1991), 4/414; Cumhuriyet Ersin Adıgüzel, *XI. Asırda Endülüs'te İlmî Hayat* (İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016), 72, 105, 107-108, 126.

zorlaştırmıştır. Nitekim “Batının mancınığı” olarak da anılan⁸ İbn Hazm’ın gerek kendisinden önce yaşamış âlimlere gerekse muasırlarına yönelik zaman zaman hakaretamiz ve sınırları aşan ifadeleri, onun entelektüel mirasının daha serinkanlı ve nesnel bir biçimde değerlendirilmesini güçleştirmiştir.⁹ Özellikle kıyas ve istihsân gibi zannî bilgi sağlayan re’ye dayalı yöntemlere yönelik sergilediği katı ve tavizsiz tutum, onu klasik usul geleneğinin ana epistemolojik perspektifinden belirgin biçimde ayırtmıştır; dolayısıyla geleneksel ilmî çevrelerde aklı itibarsızlaştıran bir düşünür olarak algılanmasına neden olmuştur. Bu algı İbn Hazm’ın fikirlerinin yüzeysel biçimde değerlendirilmesine, sistematik derinliğinin göz ardı edilmesine ve nihayetinde marjinalleştirilmesine yol açmıştır. Bu sebeple onun klasik dönem fıkıh düşüncesindeki etkisi sınırlı kalmış, modern dönemde ise çoğu zaman indirgemeci yaklaşımlarla ele alınmış ve esaslı bir entelektüel zemin üzerinde yeterince tartışılmamıştır.

Halbuki İbn Hazm’ın kesinlik (yakîn) esaslı bilgi anlayışı, yalnızca fıkıh usulüne yönelik metodolojik bir itirazla sınırlı kalmamakta; İslam düşüncesinin epistemolojik temellerini yeniden inşa etmeye yönelik bütüncül ve sistematik bir teşebbüs niteliği taşımaktadır. Onun, zannî bilginin epistemolojik geçerliliğine ilişkin itirazları ve kesinlik arayışı, klasik dönem ilmî geleneklerinin bilgi teorisini anlamada alternatif ve dikkat çekici bir perspektif sunmaktadır. Bu bağlamda, İbn Hazm’ın yaklaşımı yalnızca dönemine mahsus tartışmalarla sınırlı olmayan, İslam düşünce tarihinde alternatif epistemolojik imkânları keşfetmeye yönelik öncü ve özgün bir tecrübe olarak yeniden değerlendirilmelidir.

İbn Hazm’ın fıkıh anlayışı, akademik literatürde çoğunlukla lafza bağlılık (literalizm) ya da nas/metin yetercilik (textualizm) kavramları üzerinden tanımlanmış ve değerlendirilmiştir. Onun zahirî yöntemi, çoğu zaman metnin zahirine sıkı sıkıya bağlı kalan, bağlamı ve yorumu dışlayan katı bir yaklaşım olarak sunulmuş; bu yüzden de eleştiriler, genellikle İbn Hazm’ın metodolojisinin sınırlılıkları ve dogmatik yanları üzerinde yoğunlaşmıştır. Ne var ki bu tanımlamaların İbn Hazm’ın dinî düşünce sisteminin bütüncül ve derinlikli bir kavrayışını yeterince temin edemediği kanaati, çalışmamızın çıkış noktalarından birini teşkil etmektedir.

⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü’l-me’âd fî hedyi hayri’l-ibâd*, ed. Şuayb el-Arnaût - Abdülkadir el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1996), 5/465.

⁹ Bu hususta Zehebî ve İbn Haldûn’nun değerlendirmeleri için bk. Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, ed. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1981), 18/186-187; Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Muqaddimetü İbn Haldûn*, ed. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dımaşk: Dâru Ya’rub, 2004), 2/186.

Kanaatimizce İbn Hazm'ın metodolojisini şekillendiren temel unsur lafzın ya da metnin bizzat kendisi değil, kesin bilgiye ulaşma zorunluluğudur. Ona göre ilahî hakikat yalnızca kesinlik ifade eden bilgi türleriyle kavranabilir, zanna dayalı kanaatlerin ise hem epistemolojik hem de şer'î bağlayıcılığı bulunmamaktadır. Bu çerçevede tezimizin ana iddiası İbn Hazm'ın yalnızca fıkıh anlayışının değil aynı zamanda kelim başta olmak üzere bütün dinî düşünce sisteminin arka planında kesinlik merkezli bir bilgi anlayışının bulunduğu ve esas itibarıyla onun ilmî çabasının insan bilgisini şüpheden arındırarak hakikate götürecek sağlam temellere dayandırma gayretinden kaynaklandığıdır. Bu epistemolojik duruş İbn Hazm'ı yalnızca Zâhirî mezhebinin alelade bir temsilcisi olmaktan çıkarıp İslam düşünce geleneğinde alternatif bir bilgi felsefesinin teorisyeni olarak değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır.

Dolayısıyla bu çalışma aynı zamanda İbn Hazm'ın neden Zâhirî yöntemi benimsediğini ve onun zihnî evreninde Zâhirîliğin nasıl bir anlam taşıdığını sorgulamakta, Zâhiriyye mezhebine aidiyetinin, geleneksel anlamda mezhebin kurucusu Dâvûd b. Alî el-İsfahânî'nin (ö. 270/884) görüşlerine sadakatle açıklanamayacağını ortaya koymaktadır. Araştırmada İbn Hazm'ın fıkıh anlayışının erken dönem Zâhirî düşüncesi yahut Ehl-i Hadis çizgisinin bir devamı olmaktan öteye geçtiği gibi yalnızca lafzî anlama sıkı sıkıya bağlılık (literalizm) veya metin merkezli (textualizm) bir yöntemle sınırlı kalmadığı da savunulmaktadır. Tez, İbn Hazm'ın epistemolojik yaklaşımını İslam düşünce geleneğinde alternatif ve özgün bir paradigma olarak konumlandırmakta; onun fıkıh usulü anlayışının ve genel din tasavvurunun merkezinde kesin bilgi arayışının bulunduğunu ileri sürmektedir. Bu çerçevede İbn Hazm'ın Zâhirî yöntemi söz konusu kesinlik idealine ulaşmayı amaçlayan bir epistemolojik strateji olarak değerlendirilmektedir. Bu perspektiften hareketle tezde onun fikhî yaklaşımı ve usul anlayışı yeniden yorumlanmakta ve tutarlı bir bağlam içerisinde yeniden yapılandırılmaktadır.

Araştırmanın Amacı

Bu tez esas itibarıyla İbn Hazm'ı klasik tasnif ve yorumlarla sınırlı kalmayıp kendi fikrî bütünlüğü ve metodolojik dinamikleri içinde yeniden değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu yaklaşım doğrultusunda İbn Hazm'ın fıkıh usulü düşüncesinin dayandığı bilgi anlayışı kesinlik problemi etrafında ele alınmış ve onun fıkıh tasavvurunun başat noktaları özellikle kendisiyle muasır olan yahut kendisinin haberdar olduğu erken döneme ait ana akım usul anlayışıyla karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Çalışmada, İbn Hazm'ın

sadece nasların lafzî anlamlarını esas alan bir literalist olarak nitelendirilemeyeceğini, bilakis şer'î hükümlerin ancak kesin bilgiye dayandırılarak temellendirilebileceği yönündeki ilkesel yaklaşımının onun tüm din anlayışını ve metodolojisini şekillendiren esas unsur olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bu tez İbn Hazm'ın kesin bilgi arayışını, dil ve haber teorilerini, re'ye karşı tutumunu, temel kelâmî eğilimlerini, felsefe ve mantık anlayışını, ayrıca Endülüs'teki konjonktürel konumunu dikkate alarak onun fıkıh anlayışını bütüncül bir perspektifle ele almayı amaçlamaktadır. Aynı zamanda çalışmamızda İbn Hazm'ın muhaliflerinin ilgili yaklaşımları, onun iddialarına karşı hangi pozisyonları benimsediklerine de temas edilmektedir. Bu kapsamda tezin temel hedeflerinden biri, İbn Hazm'ın fıkıhta kesinlik arayışının, yalnızca fıkıh ilmiyle sınırlı kalmadığını; onun kelâm, dil, mantık ve felsefe gibi farklı disiplinlerdeki yaklaşım ve argümanlarıyla nasıl iç içe geçtiğini ortaya koymaktır. Çalışmanın sonunda ulaşılan tespitlerin, İbn Hazm'ın yalnızca fıkıh değil dinle ilişkili bütün görüşlerine dair gelecekte yapılacak değerlendirme ve yorumlara zemin oluşturması ve böylece onun fıkıh düşüncesinin arka planını ve ilmî bağlamını daha iyi anlamaya katkı sağlaması hedeflenmektedir.

Bu doğrultuda tezin amaçları şu şekilde detaylandırılabilir:

Fikrî Bağlamin Tespiti: İbn Hazm'ın “kesin bilgi” arayışını şekillendiren entelektüel ve metodolojik arka planı tespit etmek amaçlanmıştır. Bu çerçevede onun mantık ilmine yüklediği işlev ve bu doğrultuda geliştirdiği bilgi teorisi ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır. Ardından İbn Hazm'ın fıkıh ve din tasavvurunu temellendirirken sıklıkla başvurduğunu tespit ettiğimiz beyan düşüncesine odaklanılmış, ayrıca kesinlik temelli epistemoloji açısından kritik öneme sahip olan dil teorisi de kapsamlı bir şekilde izah edilmiştir.

Şer'î Delillerin Hücciyetinde ve Sübutunda Kesinliğin Temellendirilmesi: İbn Hazm'ın şer'î delil anlayışında kesinliği esas alma prensibinin analiz edilmesi amaçlanmıştır. Burada mütevâtir ve âhâd haberler ile icmâ kavramlarının yeniden tanımlanması ve yapılandırılması üzerinden onun epistemolojik tercihlerinin izi sürülmüştür.

Hüküm İstidlâl Yollarında Kesinliğin Sağlanması: İbn Hazm'ın şer'î hükümlere ulaşma süreçlerine dair yaklaşımlarının değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Bu çerçevede ilk olarak onun nasların delâletine ilişkin yaklaşımları kesinliğe dayalı epistemolojik

perspektifinden hareketle ele alınmıştır. Şöyle ki emir kipinin muktezası, lafızların umuma delâleti ve ilgili lafız taksimleri, tahsis ve nesih, naslar arası tearuz durumunda takip edilecek tercih yöntemi ve zaruret ilkesi gibi tartışmalı bahislerde onun kesinliği önceleyen yorumları incelenmiştir. Ayrıca, İbn Hazm'ın dördüncü asıl olarak takdim ettiği delil terimi, mantık ilkeleriyle temellendirilen burhan yöntemi üzerinden değerlendirilmiş; böylece onun, hükme ulaşma sürecinde sadece nassın açık ve kesin delâletini değil, aynı zamanda mantıksal tutarlılığı esas alan metodolojisi irdelenmiştir. Özellikle istishâb ve ekallü mâ kîle gibi usul araçlarının da kesinlik ilkesini destekleyen mekanizmalar olarak nasıl işlev gördüğüne temas edilmiştir.

Epistemolojik Paradigma Değişiminin Değerlendirilmesi: İbn Hazm'ın klasik usul anlayışına alternatif bir epistemoloji önerdiğini ve bu önerisinin, İslam düşünce geleneğinde kendine özgü ve radikal bir epistemolojik paradigma değişimi anlamına geldiğine işaret edilmiştir. Bu bağlamda tespit edebildiğimiz kadarıyla kapsamlı bir şekilde ilk defa denenen, *Aristo mantığının fıkha tatbik projesi* kapsamlı bir şekilde irdelenmiştir. Üstelik böylelikle İbn Hazm açısından zâhire bağlılığın tam olarak ne anlama geldiği sorusuna cevap bulunması amaçlanmıştır.

Kesinlikçi Epistemolojinin İç Tutarlılığının ve Başarısının Tespiti: İbn Hazm'ın kesinlik temelli yaklaşımının teorik düzeyde nasıl kurgulandığı, sistematik bütünlüğü, hangi öncüller ve metodolojik ilkeler üzerine bina edildiği, ayrıca kendi içinde ne derece tutarlı olduğu ve işleyişteki başarısı tahlil edilmiştir. Böylelikle onun metodolojisinin yalnızca teorik bir iddia mı olduğu, yoksa dinî bilgi alanında uygulanabilir ve sürdürülebilir bir sistem sunup sunmadığı sorusuna cevap aranmıştır.

Fıkıh İlminin Yeniden İnşası: Nihayetinde İbn Hazm'ın fıkıh usulünde ortaya koyduğu sistemin, yalnızca mezhepsel aidiyete veya literalist bir yoruma indirgenemeyecek; epistemolojiyi merkeze alan, fıkıh ilminin temellerini yeniden kurmayı hedefleyen son derece bütüncül bir proje olduğunun ispat edilmesi hedeflenmiştir.

Görüldüğü üzere tezin ana gövdesi “fıkrî temeller - kaynak - bilgi üretimi” şeklinde bir tasnife göre yapılandırılmıştır. Bu nedenle İbn Hazm'ın icthad teorisine, mezhep anlayışına, teklifi ve vazî hüküm tanım ve tasniflerine kesinlik anlayışının doğrudan ve dolaylı etkilerini işlemek çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.

Araştırmanın Önemi

Tez konusu olarak Endülüslü Zâhirî âlim İbn Hazm'ı incelemeye karar verdiğim sıralarda kendime sorduğum sorulardan biri şu olmuştu: Yaklaşık bin yıl önce yaşamış bir âlimin fıkıh anlayışını incelemek, fikhî arkeolojisini yapmak ne tür katkılar sağlayabilir veya bizim için ne ifade eder? Özellikle günümüzde yaygın olarak takip edilen mezheplerin dışında kalan Zâhiriyye'ye müntesip bir fakihi çalışırken bu tür sorulara net ve ikna edici cevaplar bulunamıyorsa çalışma gerek araştırmacı gerekse muhataplar nezdinde fuzuli hale gelebilir. Kanaatimizce tıpkı kapitalizmi anlamanın en verimli yollarından biri Marks'ın kapitalizm eleştirilerine odaklanmaktan geçtiği gibi, fıkıh ilmi için de fıkıh usulü geleneğinin tamamına muhalif bir tutum sergileyen İbn Hazm'ı çalışmak benzer bir anlam taşımaktadır. Bu bakımdan, İbn Hazm'ı incelemek fıkıh usulünün tabiatını anlamamız hususunda kendi bulduğumuz konumu netleştirmek adına önemli iç görüler sunabilir. Çünkü biz fıkıh usulünün oluşturduğu anlam dünyası içerisinde yaşadığımız için bu ilmî yapıyı tam olarak fark edemeyebiliriz.

İslam düşünce tarihinde, Yunus Apaydın'ın ifadesiyle “protest tavrıyla tüm müesses fikhî karşısına alma cesareti gösteren” müstesna bir düşünür olarak temayüz ettiği görülen İbn Hazm'ı anlamak fikhî idrakimize büyük katkılar sağlayacaktır.¹⁰ Nitekim onun eleştirilerinin değerli olmasından ötürü eserleri zamanla kaybolmamış, günümüze kadar ulaşabilmiştir. Klasik dönemde olduğu gibi modern dönemde de birçok âlim ve düşünür, onun fikirlerinden doğrudan veya dolaylı olarak etkilenmiş, bazıları ise onun itiraz ve eleştirilerine karşı yanıt verme gereği duymuştur. Örneğin Endülüs ve Mağrib bölgesinde güçlü bir geleneğe sahip olan Mâlikî fakihler, özellikle usûl-i fıkıh meselelerinde İbn Hazm'a yönelik birçok reddiye ve cevaplar üretmişlerdir. Söz gelimi Tanca ve Gırnata gibi önemli şehirlerde kadılık görevinde bulunan ve nevâzil (kurucu mezhep imamlarından sonraki dönemde ortaya çıkan fikhî mesâil) alanındaki eseriyle öne çıkan İsa b. Sehl (ö. 486/1093) doğrudan İbn Hazm'a yönelik bir reddiye kaleme almıştır. Keza Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), Kâdî İyâz (ö. 544/1149) İbn Rüşd (ö. 595/1198) ve Şâtîbî (ö. 790/1388) gibi önde gelen isimler de onun fıkıh anlayışını sorunlu bularak açıktan eleştirmekten geri durmamışlardır.¹¹

¹⁰ Yunus Apaydın, “İbn Hazm”, *İslam Düşünce Atlası (Yeni Edisyon) / I Klasik Dönem*, ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022), 425.

¹¹ Ebu'l-Esbağ İsa el-Kâdî el-Ceyyânî İbn Sehl, “Kitâbü't-Tenbih 'alâ şüzûzi İbn Hâzm”, *Mecelletü'z-Zehâir* 15-16 (2003), 95-108; Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî, “el-'Avâşım mine'l-

Buna mukabil Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) vurgulu bir şekilde temellendirdiği ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) sonrası dönemde klasik İslam düşüncesinde kurumsallaşan, mantığın başta fıkıh usulü olmak üzere İslâmî ilimlerin epistemolojik zeminine dâhil edilmesi girişiminde, İbn Hazm'ın öncü katkılarının göz ardı edilemeyecek düzeyde bir etkiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan, Hanbelî âlimlerden İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve onun öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) gibi Selefi çizgiyi temsil eden isimler, her ne kadar İbn Hazm'ın birçok görüşüne yönelik eleştirilerde bulunmuş olsalar da onun nas merkezli yaklaşımı, selefle bağlılığı, bidatlere karşı temkinli duruşu ve re'yi reddetmesi gibi temel yönelimlerinden etkilenmişlerdir. Bu doğrultuda belirli meselelerde İbn Hazm ile benzer epistemolojik ve metodolojik hassasiyetler sergiledikleri görülmektedir.¹² Özellikle İbn Kayyim el-Cevziyye'nin düşüncesinde bu etkinin daha belirgin ve kapsamlı bir şekilde hissedildiği anlaşılmaktadır.¹³ Ayrıca onların, İbn Hazm'ın felsefe, usul ve kelâm geleneklerine öte yandan diğer din ve mezheplere yönelik birtakım eleştirilerinden istifade ettikleri de bilinmektedir.¹⁴

Bunlara ek olarak İbn Hazm'ın özellikle mezhepleşme olgusuna yönelik köklü reddiyesi gerek modernleşme dönemi İslâm düşüncesi gerek bundan bir-iki asır önce gelişen ıslah ve tecdid hareketlerinin öncü isimleri üzerinde etkili olmuştur.¹⁵ Modernleşmeyle birlikte klasik İslam ilimlerine hâkim paradigmanın temelden sorgulanmaya başlanması, daha ilk adımda birçok İslamcı düşünür ve bilim insanını İbn Hazm'a yönlendirmiştir. Zira İbn Hazm bugün her şeyden önce, paradigma içi en radikal eleştirinin sahibi olarak temayüz

qavâsim fi tahkiki mevâkifi's-şahâbe", *Ârâ'ü Ebî Bekr İbni'l-'Arabî el-kelâmiyye*, ed. Ammâr Tâlibî (Cezayir: eş-Şeriketü'l-Vataniyye li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1974), 2/107, 281; Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî Kâdî İyâz, *Mezâhibü'l-hükkâm fi nevâzili'l-aḥkâm*, ed. Muhammed b. Şerîfe (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990), 281, 286; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, ed. Abdülmecîd Tu'me (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 3/101, 3/198; İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, ed. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlû Selmân (Huber: Dâru İbn Affân, 1997), 1/144, 3/132-133, 3/288, 3/419-421, 4/214, 5/149-150; İbn Hazm'a yönelik eleştiriler hakkında daha fazla ayrıntı ve bunların değerlendirilmesi için bk. Samir Kaddouri, "er-Rudûd alâ İbn Hazm bi'l-Endelûs ve'l-Mağrib min hilâli müellefâtı ulemâi'l-Mâlikiyye", *Mecelletü'l-Ahmediyye* 13 (2003), 271-341; Oğuzhan Tan, *Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı* (Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007), 123-132.

¹² H. Yunus Apaydın, "Zâhiriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/95, 96.

¹³ Bk. Livnat Holtzman, "Elements of Acceptance and Rejection in Ibn Qayyim al-Jawziyya's Systematic Reading of Ibn Hazm", *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*, ed. Camilla Adang vd. (Leiden: Brill, 2013), 601-644.

¹⁴ Kelam geleneği için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Hazm (İtikadî Görüşleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/96.

¹⁵ Bu hususta Reşid Rıza özelinde Kavak'ın çalışmasına bakılabilir: Özgür Kavak, *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi: -Reşid Rıza Örneği-* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 50-52.

etmektedir. Onun fıkıh usulü anlayışının önemi de öncelikle bu bağlamda, geleneğin kavramsal sınırları içinde kalarak bu yapıya içeriden yöneltilmiş temelli bir reddiye ve eleştiri geliştirmiş olmasından kaynaklanır. Bu yönüyle İslâmî ilimlerin anlam dünyası içinde ortaya konmuş en sert ve devrimci yaklaşımlardan birini temsil ettiği söylenebilir. Ayrıca günümüzde, ekseriyetle Arap dünyasında kendilerini “Zâhirî” olarak nitelendiren az sayıda âlim ve müntesibin varlığı bilinmekte olup genel olarak Selefî-Vehhabî çevrelerde de İbn Hazm’a yapılan referansların devam ettiği müşahade edilmektedir.¹⁶ Sonuç olarak İbn Hazm üzerine yapılacak araştırmaların, İslam medeniyetini ve düşünce tarihini doğru bir şekilde anlama noktasında tayin edici bir öneme sahip olduğunu söylemek mübalağa olarak değerlendirilmemelidir. Onun ilmî katkılarını göz ardı etmek İslam medeniyeti ve toplumunun anlaşılmasında yeri doldurulamaz boşlukların ortaya çıkmasına sebep olacaktır.

Araştırmanın Yöntemi

Çalışma İbn Hazm’ın temel eserleri olan *el-İhkâm fî usûlil-ahkâm*, *el-Muhallâ bi’l-âsâr*, *el-Fasl fî’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal* ve *et-Takrîb li-haddi’l-mantık* başta olmak üzere, onun fıkıh, kelim, dil, felsefe ve mantık gibi farklı disiplinlerle ilgili eserlerini karşılaştırmalı, bütüncül ve analitik bir yöntemle incelemektedir. İbn Hazm’ın bazen hususî bir mesele hakkındaki görüşlerini aynı eserin başka bahislerinde ya da diğer eserlerinde izah yahut tashih etmesi bu yaklaşım tarzını zorunlu kılmaktadır. Ayrıca çalışmada, genellikle kendisine yöneltilen soru veya eleştirilere cevap vermek yahut yüzleştiği güncel bir soruna çözüm üretmek gibi amaçlarla kaleme aldığı, dolayısıyla görüşlerinin bağlamı hakkında daha fazla ipucu sunan müstakil risaleleri de özellikle dikkate alınmıştır. Çalışma böylelikle literatürde sıklıkla görülen parçacı yaklaşımlar yerine, disiplinler arası ve bağlamsal bir yöntemi takip etmektedir. Ayrıca İbn Hazm’ın ilmî konumlanışını, sadece nasrlardaki lafızların sözlük anlamlarına bağlılık üzerinden değil, onun temel epistemolojik kaygıları bağlamında anlamaya yönelik kapsamlı bir çaba ortaya koymaktadır.

¹⁶ İbn Hazm’ın modern dönemdeki etkisinin yalnızca Arap dünyasıyla sınırlı olmadığı vurgulanmalıdır. Nitekim ülkemizdeki bazı ilim adamlarının düşünsel yönelimleri üzerinde de iz bıraktığı bilinmektedir. Bu bağlamda Burdur’un önde gelen ilmî simalarından Mehmed Hatiboğlu’nun (ö. 1945) güçlü zâhirî temayülü dikkat çekicidir. Bk. Eyyüp Said Kaya, “Türkiye Cumhuriyeti’nde Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/24 (2017), 46-47.

Bu çalışmanın temel hipotezi, İbn Hazm'ın genel düşünce sistemini ve Zâhirî fıkıh anlayışını şekillendiren ve bu hususta merkezî bir konumu olan en önemli unsurun, kesin bilgiye ulaşma hedefi olduğudur. Onun Zâhirîliğinin, Dâvûd b. Ali'nin ortaya koyduğu şekliyle Zâhiriyye mezhebinin otantik haline sadakatten çok, yakîn temelli bir epistemoloji inşa etme çabasının sonucu olduğu ön görülmektedir. İbn Hazm'a göre, dinin hakikatine ve şer'î hükümlerin sahlîliğine ulaşmada temel ölçüt; zan, varsayım ve ihtimal içeren tüm bilgi kaynaklarını reddederek, yalnızca kesinlik ifade eden haber ve delillere bağılı kalmaktır. Bu yaklaşımla İbn Hazm zanna dayanan; kıyas, istihsân, istislâh, sedd-i zerâî' gibi yöntemleri ilke düzeyinde geçersiz saymış ve bu tavrını şer'î delillerin belirlenmesinden hükümlerin elde edilmesine kadar birçok alan ve evrede katı bir şekilde sürdürmüştür.

Hipotezin dayandığı temel varsayımlar şunlardır:

1. İbn Hazm için Zâhirîlik yalnızca bir fıkıh yöntemi değıl kesinliğı esas alan bütüncül bir bilgi sistemidir. Bu doğrultuda, zanna dayalı tüm yöntemleri reddetmiş ve dinî hükümlerin yalnızca kesin bilgiye dayalı olması gerektiğini savunmuştur. Nasların lafzına bağılılığı ise yalnızca dilbilimsel bir tutum değıl, bilgi teorisi açısından yakîn arayışının zorunlu bir neticesidir. İbn Hazm Zâhirî yaklaşımı gereğı lafzın sözlük anlamına bağılı kalmayı esas alırken bu bağılılığı dilin tabiatı ve bilgi kuramı açısından kesin bilgi arayışı ile ilişkilendirerek daha sistematik bir düşünce sistemi ortaya koymuştur.
2. İbn Hazm'ın Zâhirîliği, Dâvûd b. Ali'nin mirasını sürdürmekle birlikte, Zâhirî yaklaşımı kendi bilgi teorisine ve epistemolojik yaklaşımlarına uyarlayarak geliştirdiğı bir sistemdir. Her ne kadar İbn Hazm, Dâvûd b. Ali'yi kendisine selef olarak kabul etse de onun görüşlerini dogmatik biçimde benimsemek yerine, belirli bir mantık, bilgi ve varlık anlayışı doğrultusunda geliştirmiştir. Bu anlamda İbn Hazm, Zâhirîliği müesses bir mezhep kimliğinde görmemiş, kesinlik merkezli bilgi arayışının metodolojik aracı olarak kurgulamıştır.
3. İbn Hazm'ın fıkıh anlayışında kesinlik arayışı sadece metodolojik bir tercih olmanın ötesinde teolojik, ontolojik ve kısmen toplumsal kaygılara dayanır. Ona göre, dinî hükümlerin zanna dayalı bilgiyle temellendirilmesi, Allah'ın muradına dair kesinliğin ihlâline yol açacaktır. Bu sebeple şer'î hükümlerin elde edilmesinde mutlak bir epistemik güvence sağlama gayesiyle hareket etmiş ve bu yaklaşımı yalnızca fıkıh usulüyle sınırlı tutmayıp dil, mantık ve kelam düşüncesine de taşımıştır. Öte yandan İbn Hazm yaşadığı

dönemdeki siyasî ve toplumsal çöküşü, insanların din anlayışındaki sapmalarla ilişkilendirmekte ve bu sapmaların temelinde kesin bilgiye dayalı bir din anlayışının terk edilerek mezhep otoritelerinin “keyfi” yorumlarına itibar edilmesinin yattığını savunmaktadır. Ona göre mezheplerin zannî bilgiye dayalı hüküm üretme yöntemleri, dinî alanda bir tür dejenerasyona yol açarak toplumun inanç ve amel bütünlüğünü tehdit eden bir unsur haline gelmiştir. Nitekim onu fıkıh ilmine dair eserler üretmeye iten saiklerin başında insanlara dinî alanda rehberlik etme arzusu bulunur.¹⁷

Çalışmamızda, temelde İbn Hazm’ın fıkıhta kesinlik arayışının mahiyetine odaklanılmakla birlikte yeri geldikçe aşağıdaki sorulara da cevap teşkil edecek verilere yer verilmiştir:

- 1- İbn Hazm’a göre zâhire bağıllık ne anlama gelir? Onun Zâhirî düşünceye diğer taraftan Ehl-i Hadise meyletmesinin sebepleri nelerdir?
- 2- İbn Hazm’ın fıkıhta kesinlik arayışının temel motivasyonları nelerdir? Ayrıca dini bilginin kesinliğinin savunulması neyi çözmeyi amaçlamıştır?
- 3- Mantık ilminin onun fıkıh anlayışındaki işlevi ve etkisi nedir? Onun mantığı fıkıha tatbik etme yönündeki çabaları ne ölçüde pratiğe yansımıştır?
- 4- İbn Hazm’ın gerek İslâmî ilimlerdeki gerek dil, felsefe, mantık gibi diğer disiplinlere dair kabulleri ile fıkıh anlayışı arasında nasıl bir ilişki kurulabilir?
- 5- Bağdat merkezli ilmi gelenek ve Endülüs Mâlikîliği hakkında İbn Hazm’ın eleştirdiği temel hususlar nelerdir? Bu eleştirel tutumun sebepleri nelerdir?

Tez kapsamında yalnızca İbn Hazm’ın görüşlerinin aktarımıyla yetinilmemiş, aynı zamanda bu görüşler kavramsal tutarlılıkları, iç mantıkları ve usul geleneği içindeki yeri bakımından eleştirel olarak değerlendirilmiştir. Bu çerçevede İbn Hazm’ın düşünceleri bağlam analizi, kavramsal çözümleme ve betimsel analizin yanı sıra mantıkî tutarlılık açısından delillendirme ve muhakeme esaslı inceleme anlamına gelen argümantasyon yöntemiyle sistematik olarak incelenmiştir. Görüşlerinin ortaya çıktığı entelektüel ve tarihî arka plan, dayandığı epistemolojik ve metodolojik ilkeler ile ulaşmayı hedeflediği sonuçlar tahlil edilmiştir. Dolayısıyla çalışmada genel itibarıyla nitel araştırma yöntemlerinden istifade edilerek İbn Hazm’ın ilmî gelenek içindeki özgün ve ayrışan

¹⁷ Alî b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fî uşûli’l-aḥkâm* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2009), 1/13-14; aynı yaklaşımın onun kelâm ilmine yaklaşımında da görüldüğünü gösteren bir çalışma için bk. Christian Lange, “İbn Hazm on Sins and Salvation”, *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*, ed. Camilla Adang vd. (Leiden: Brill, 2013), 429-456.

yönleri tespit edilmiş; özellikle fıkıh ilminde kullandığı temel kavram ve argümanları, genel düşünce sistemiyle irtibatlandırılarak bütüncül bir yaklaşımla çözümlenmeye çalışılmıştır.

Tezde ele alınan meselelerde İbn Hazm'ın konumunu belirleyebilmek amacıyla, onun selefleri, muasırları ve görüşlerinden haberdar olması muhtemel olan haleflerinin yaklaşımlarına da kısmen yer verilmiştir. Bu çerçevede İbn Hazm'ın usul anlayışı üzerinde etkisi bulunan İmam Şâfiî, kelâmî eğilimlerini eleştirdiği Bâkılânî ve mantık yönteminin fıkıh disiplinine uygulanması hususunda benzerlikler bulunan Gazzâlî gibi Şâfiî-Eş'arî gelenekten gelen isimlerin görüşleri incelenmiştir. Ayrıca Endülüs'teki fikhî pratik ve düşünce ortamı bağlamında kendilerine yoğun eleştiriler yönelttiği Malikî fakihler ile özellikle re'y yöntemine dair eleştirilerinde öne çıkardığı Hanefî mezhebinin yaklaşımı da değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, söz konusu mezheplerin usul düşüncesinde belirleyici role sahip âlimlerinin görüşlerine atıfta bulunularak İbn Hazm'ın tutumu karşılaştırmalı bir perspektifle analiz edilmiştir.

Tezin ilgili bölümlerinde, İbn Hazm'ın farklı disiplinlerdeki muhaliflerinin yaklaşımlarını gösterebilmek amacıyla klasik İslâm düşüncesi literatürüne; özellikle dil, hadis, tefsir, kelâm, mantık, tabakât ve mezhepler tarihine dair eserlere başvurulmuştur. Bunun yanı sıra, modern dönemde tespit edebildiğimiz Arapça, İngilizce ve Türkçe kaleme alınmış İbn Hazm ve Zâhirîlik çalışmaları taranmış; çağdaş akademik tartışmalar, yönelimler ve farklı bakış açıları değerlendirilmiştir. Bu kaynaklar üzerinden literatürdeki yaklaşım çeşitliliği ve araştırma boşlukları tespit edilmiştir. Sonuç olarak hem klasik metinler hem de çağdaş çalışmalar eleştirel bir değerlendirme süzgecinden geçirilmiş; İbn Hazm'ın ilmî mirası yeniden yorumlanmaya çalışılmıştır.

Tezde kesinlik sorunu yalnızca teorik düzeyde ele alınmakla kalmamış aynı zamanda bu mesele pratik uygulama alanlarına kadar uzanan kademeli ve sistematik bir yapı içerisinde incelenmiştir. Çalışmanın ilk bölümünde İbn Hazm'ın kesinlik anlayışının kuramsal temelleri ortaya konmuştur. Bu bağlamda onun mantık anlayışı, bilgi teorisi, beyan düşüncesi, varlık tasnifi ve dil felsefesi gibi çeşitli disiplin ve bahislerde geliştirdiği temel kavramlar ve yaklaşımlar analiz edilerek kesinliğin kurucu ilkeleri incelenmiştir. İkinci bölüm İbn Hazm'ın usûl-i fıkıh metodolojisi çerçevesinde, şer'î delillerin hücciyetine ve sübutuna ilişkin değerlendirmelerine odaklanmaktadır. Haber teorisi, icmâ anlayışı ve diğer şer'î deliller bağlamında kesinliğin nasıl tesis edildiği, hangi epistemik

ve metodolojik kriterlere dayandırıldığı tartışılmıştır. Üçüncü bölümde ise daha önce kesinliği temellendirilen şer'î delillerden hükme ulaşma sürecine geçilmiştir. Özellikle elfâz bahisleri ve lafızlardan hükme ulaşılmasında Aristocu mantığın nasıl işlevselleştirildiği detaylı biçimde ele alınmıştır. Bu bölümde fıkıh usulünün yanı sıra mantık ve lügavî tartışmalara da yer verilmiştir. Tüm bu incelemeler boyunca, İbn Hazm'ın epistemik kesinlikten ne anladığı, kesin bilginin kaynakları, gerekçelendirilme biçimleri, nesnellik ve zorunluluk kriterleri ile muhtemel istisna ve çelişkilerden arındırma çabası imkân ölçüsünde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede onun kesinlik arayışının; felsefe, mantık ve dil düşüncesindeki teorik ilkelerden fikhî bilgi üretim süreçlerine uzanan kapsamlı yapısı bütüncül bir perspektifle tahlil edilmiştir.

Bir bilginin yahut hükmün doğruluğunun kabul edilmesi ve kişinin bilgiye duyduğu güven düzeyi, esasen bilginin kesinlik derecesini ifade etmektedir. Bu bağlamda İslam düşünce geleneğinde bilgiye ilişkin yapılan tasniflerde, çeşitli tasdikî bilgi mertebelerinden yahut bilginin birtakım hallerinden söz edilmektedir. Bunlardan ilki, vakıaya tam anlamıyla mutabık olan, elde ediliş süreci bakımından taklide dayalı olmayan ve kişi nezdinde kesin biçimde yerleşmiş olup (itikad) herhangi bir şüphe ya da yanlışlık ihtimali barındırmayan bilgi türüdür. Bu nitelikleriyle böyle bir bilgi, “yakîn” (kesin bilgi ve inanç/kanaat) olarak tanımlanır. Bilgi esasen bu şartları taşıması gerektiğinden, “yakîn” ve “ilim” kavramları sıklıkla birbirinin yerine kullanılır. Buna karşılık, bilgi kesinlik vasfını taşımıyorsa “zan”, kanıta dayalı değilse “taklid”, vakıaya uygunluk göstermiyorsa “cehalet” ya da “cehl-i mürekkeb” olarak nitelenir. Ayrıca kesin bilginin, değişmesi hiçbir zaman tasavvur edilemeyen türüne “zorunlu/zarurî yakîn” ismi verilir.¹⁸ Zan kavramı hakkında, doğruluk ihtimali daha baskın olan bir kanaat anlamında “çelişğinin mümkün olmasıyla birlikte doğruluk tarafının ağır basması”, yahut şekki de içeren bir anlamda “eşit olan iki husus arasında tereddüt etmek veya birinin diğerine üstün gelmesi (tereccüh)” gibi tanımlar yapılmıştır.¹⁹ Buradaki üstün gelme durumu tamamen

¹⁸ Bk. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Mihakkü'n-naẓar fî'l-manṭıq*, ed. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 230-231; Ebû Hâmid Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü*, çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 357; Sa'deddin et-Teftâzânî, *el-Makâsîd: Kelam İlminin Maksatları*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 311; Muhammed A'lâ b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfû ıṣṭılâḫâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, ed. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 2/312-313; Osman Demir, “Yakîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

¹⁹ Seyyid Şerîf Cürânî, “zan”, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 144; et-Tehânevî, *Keşşâfû ıṣṭılâḫâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 2/153.

farazî bir varsayıma dayalı değil, objektiflikten yoksun olması sebebiyle kesinlik ifade etmeyen bir delile yani emareye dayalıdır.²⁰ Bu çerçevede Fahreddin er-Râzî, kişi nezdinde kesinlik taşımayan tasdikleri; doğruluk ihtimali baskınsa “zan”, zayıfsa “vehim” ve doğruluk-yanlışlık ihtimalleri eşitse “şek” olmak üzere üç kategoriye ayırır.²¹ Dolayısıyla bir bilgi yahut kanaat kendisine şüphe unsuru dahil olduğunda “yakîn” vasfını kaybetmekte ve şüphenin düzeyine göre zan, şek (mutlak tereddüt), vehim (kuruntu) gibi farklı kavramlarla tanımlanmaktadır.²² Ayrıca doğruluk ihtimalinin daha fazla ağırlık kazanmasına bağlı olarak zan kendi içerisinde “zann-ı galip” ve “zann-ı âdî” gibi alt derecelere ayrılmıştır.²³ Bütün bu yaklaşımlar dikkate alındığında genel itibariyle zan, delile dayalı olmakla birlikte sübjektiflik içeren ve kesinlik vasfından yoksun olan bilgi veya kanaat yahut kısaca “delilli sübjektif bilgi ya da kanaat” olarak tanımlanabilir.

Çalışmamızda yakîn/kesin bilgi ve zan/delilli sübjektif bilgi kavramları genel itibariyle bu tanımlar çerçevesinde kullanılmıştır. Bununla birlikte her ne kadar İbn Hazm yakîn, zan ve şek gibi kavramlara eserlerinde sıkça başvurmuş olsa da bu kavramların terimsel tanımlarını onun açık biçimde ortaya koyduğuna dair belirgin bir tespit yapılamamıştır. Ayrıca İbn Hazm’ın fıkıhta aradığı kesinliğin mahiyetinin, ele aldığı meseleye ve bağlama göre değişiklik gösterebildiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle tezde, kesinlikle ilgili genel ve sabit bir kavramsallaştırma yapmak veya bir dizi kavram skalası üretmeyi tercih etmedik. Bunun yerine İbn Hazm’ın farklı konularda kesinlikten ne anladığını, bu kesinliği hangi yöntemlerle elde etmeye çalıştığını, onun iddia ettiği kesinliğin değişmez bir nitelikte olup olmadığını ve vakıya mutabakat sağlayıp sağlamadığını, ayrıca İslam düşünce geleneğinde yakîn kavramına yüklenen anlamla örtüşüp örtüşmediğini incelemeye çalıştık. Bunun yanında söz konusu kesinliğin gerek tüm insanlar nazarında gerekse ilgili ilmî disiplinlerdeki düşünürlerin ortak anlayışına göre objektiflik şartını sağlayıp sağlamadığını da tespit etmeye gayret ettik.

Çalışmamızda öncelikle, İbn Hazm’ın fıkıhta kesinliği nasıl temellendirdiğini, özellikle hükümlerin kaynaklarını teşkil eden şer’î delillerin hücciyeti/geçerliliği çerçevesinde ele

²⁰ Râgıb el-İsfahânî, “znn”, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, ed. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımaşk, Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, Dâru'l-Kalem, 1992), 539.

²¹ Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn: Kelâm İlminin Esasları*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 45.

²² Bk. H. Mehmet Günay, “Şüphe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/263.

²³ Abdulnasır Süt, “Kelâm’da Zanla İstidlâlin İmkân ve Değeri”, *Kader* 19/2 (2021), 450, 453.

alınmıştır. Devamında geçerlilik bakımından kesin kabul edilen bu kaynakların sübut ve delâlet bakımından taşıdığı kesinlik ölçütlerinin, İbn Hazm tarafından hangi esaslar çerçevesinde değerlendirildiği ortaya konulmuştur. Daha sonra fukahanın büyük çoğunluğunun dördüncü asıl olarak benimsediği fikhî kıyasın yerine, İbn Hazm'ın geliştirdiği delîl kavramının kesinlik üretme iddiası üzerinde durulmuştur. Ayrıca onun, söz konusu meselelerde ileri sürdüğü bazı argümanların bağlam açısından konuyla doğrudan ilişkili olup olmadığı, hangi bilgi kaynaklarına (akıl, duyular, nas ve icmâ) dayandığı ve bu temeller üzerinden kesinlik kriterlerini ne ölçüde sağladığı analiz edilmiştir. Sonuç olarak çalışmada İbn Hazm'ın kesinlik anlayışının; hücciyet, sübut ve delâlet gibi temel konularda bağlam, kaynak, değişmezlik, vakıya mutabakat ve nesnellik gibi birçok boyutu incelenmiştir. Bu boyutlar, birbirlerinin tamamlayıcısı ya da zıddı olmaktan ziyade; farklı meselelerde bağımsız biçimde veya birlikte ele alınabilen yönler olarak kurgulanmıştır.

Fıkıh usulünde kesinlik meselesine dair yapılan akademik çalışmalar arasında, Aron Zysow'un 1984 yılında Harvard Üniversitesi'nde tamamladığı, *"The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory"* başlıklı doktora tezi alanda ilk olma niteliği taşımaktadır. Zysow daha sonra kitaplaştırdığı bu çalışmada, - İbn Hazm'a birçok atıf yapmakla birlikte- Semerkant Hanefî geleneğini merkeze alarak fıkıh usulünün temel meselelerini "nebevî rivayetlerin otantikliği", "yorum", "icmâ", "analoji" ve "ictihad" başlıkları altında kesinlik problemi bağlamında icmali bir şekilde ele almıştır. Yazar, fıkıh usulü meselelerinin sistematik bir kurgu içinde epistemik perspektiften nasıl incelenebileceğine dair önemli bir metodolojik çerçeve sunmuştur.

Muhammed Muaz Mustafa el-Hın'ın "el-Ğaṭ'î ve'z-ğannî fî's-sübût ve'd-delâle 'inde'l-uşûliyyîn" başlığıyla yayınladığı doktora tezi de fıkıh usulünde kesinlik meselesini kapsamlı bir çerçevede ele alan önemli akademik çalışmalardan biridir. Eserde, fıkıh usulü bağlamında kesinlik problemiyle ilişkilendirilebilecek birçok konu, klasik usul literatüründeki sistematığe göre sıralanarak incelenmiştir. El-Hın'ın çalışması, ilgili tartışmaları ve kaynakları derli toplu sunması bakımından kayda değerdir. Bu yönüyle, fıkıh usulü literatüründe kesinlik meselesinin izini sürerken istifade ettiğimiz

kaynaklardan birini teşkil etmiştir. Öte yandan Arap dünyasında bu doğrultuda kitap, tez ve makale düzeyinde gerçekleştirilen çeşitli akademik çalışmalar da incelenmiştir.²⁴

Yukarıda belirtilen genel nitelikli çalışmalardan sonra, ülkemizde İslâmî ilimlerde kesinlik problemi bağlamında belirli bir âlim veya konuya odaklanan ve bu alanda daha ileri bir aşamayı temsil eden iki doktora tezi yakın dönemde tamamlanmıştır. Bunlardan ilki, Selma Çakmak'a ait "*Sadrüşşerîa'nın Fıkıh Usulü Düşüncesinde Lafızların Kesinliği Problemi*" başlıklı çalışmadır. Çakmak dilin kesinliği tartışmasını, İslâm düşünce tarihinde doğrudan ve sistematik olarak ilk defa gündeme getiren Fahreddin er-Râzî'den itibaren ele almakta, daha sonra tartışmanın fikri gelişimini sunmaktadır. Bununla birlikte çalışmanın merkezinde, konuyu Hanefî literatürüne taşıyan Sadrüşşerîa bulunmaktadır. Bu bağlamda Çakmak'ın tezi, büyük ölçüde meselenin fıkıh usulü boyutuna odaklanmakta ve lafız mebhasları kapsamında bu ilimdeki izdüşümlerini analiz etmektedir.

İkinci tez ise Mehdi Cengiz tarafından hazırlanan "*Fahreddin er-Râzî'de Lafzın Manaya Delaleti Bağlamında Dilde Kesinlik Problemi*" başlıklı çalışmadır. Cengiz dilin zannîliği meselesini fıkıh usulü veya kelim disiplinini çerçevesinde ele almaktan ziyade daha genel olarak bir dil teorisi perspektifinden değerlendirmektedir. Onun tespitine göre, Râzî dili esas itibarıyla zannî olarak kabul etmekte, lafzî delâletin ancak karineler yoluyla belirli durumlarda kesinlik kazanabileceğini savunmaktadır. Her ne kadar bu çalışmalar doğrudan İbn Hazm'ın görüşlerine odaklanmasa da onun kesinlik iddiasının hangi meselelerde izlenebileceği konusunda önemli bir çerçeve sunmaktadır. Çalışmamız belirli bir âlimin görüşlerini merkeze alması bakımından söz konusu araştırmalarla benzerlik arz etmekle birlikte, yalnızca dilin veya lafızların kesinliği gibi belirli bir konuya odaklanmamaktadır. Aksine, kesinliğin fıkıh ve daha geniş anlamda dinî düşünce içindeki merkezi konumunu ortaya koymayı hedefleyerek bu çalışmalardan ayrılmaktadır.

Modern dönemde gerek Türkiye'de gerekse uluslararası akademik camiada Zâhirîlik ve özellikle İbn Hazm üzerine çeşitli bilimsel çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Bu alandaki ilk

²⁴ Örnek olarak bk. Sa'd b. Nâsır b. Abdülazîz eş-Şesrî, *el-Kaṭ' ve 'z-zan 'inde'l-uşûliyyîn* (Riyad, 1997); Sâmi Muhammed es-Salâhât, *el-Kaṭ' ve 'z-zan fi'l-fikri'l-uşûlî* (Beyrut, 2003); Eymen Sâlih, "İşkâliyyetü'l-kaṭ' 'inde'l-uşûliyyîn", *Mecelletü'l-Müslimi'l-Mu'âsır* 117 (2005), 1-60; Yahyâ Abdülhâdî Ebû Zîne, *Menhecü'l-kaṭ' ve 'z-zan fi uşûli'l-fikh* (Gazze Câmîatü'l-İslâmiyye Külliyyetü's-şerîa ve'l-kânûn, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

mühim eser, İslâmî ilimler sahasında şarkiyatçılığın öncülerinden olan Ignaz Goldziher'in "Die Zâhiriten" (Leipzig: Otto Schulze, 1884) adlı çalışmasıdır. Goldziher, Zâhirîliği genel olarak Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis ayrışması çerçevesinde ele almakta ve başta mezhebin kurucu ismi Dâvûd b. Ali olmak üzere onları Ehl-i Hadis içerisinde Ahmed b. Hanbel'in anlayışına yakın bir konumda değerlendirmektedir.²⁵ Bu alandaki erken dönem sayılabilecek çalışmalarından bir diğeri ise Roger Arnaldez'in doktora tezi olarak hazırladığı "Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue" (Paris: J. Vrin, 1956) adlı eserdir. Arnaldez, İbn Hazm'ın yöntemine dair çok daha kapsamlı bir çalışma ortaya koyarak onun mantık, gramer, hukuk ve teolojinin birleşimi olan bir doktrin tesis ettiğini, dolayısıyla dil, psikoloji, mantık ve metafizik boyutları olan evrensel bir Zâhirîlik anlayışına sahip olduğunu vurgulamakla birlikte,²⁶ selefi Goldziher'in yaklaşımını takip ederek İbn Hazm'ı esas itibarıyla naslara bağlılık ve literalizm çerçevesinde değerlendirmeye devam eder. Bu yaklaşımın temel sebeplerinden biri, söz konusu çalışmalarda İbn Hazm'ın fıkıh anlayışının, onun mantık alanındaki temel eseri olan *et-Takrîb* ile birlikte ele alınmamış olmasıdır. Zira bu eser ilgili dönemde henüz tahkik edilmemiştir. Ancak yakın dönemde gerçekleştirilen araştırmalar, *et-Takrîb*'in İbn Hazm'ın özellikle fıkıh usulüne dair görüşlerinin arka planını anlamada temel bir kaynak olduğunu ortaya koymaktadır.

Öte yandan son dönemde yapılan bazı akademik çalışmalarda, Zâhirîliğin Ehl-i Hadis geleneğiyle sanıldığı kadar yakın bir ilişki içerisinde olmadığı iddia edilmeye başlanmıştır. Bu bağlamda Melchert ve Vishanoff gibi araştırmacıların, Zâhirîlerin Ehl-i Hadis'e kıyasla re'y temelli yöntem ve hükümlere daha fazla yer verdiği yönündeki tespitleri dikkat çekmektedir. Fıkıh usulünün teşekkülüne dair daha kapsamlı bir teori ortaya koyan Vishanoff, Bağdat Mu'tezilesinin bir kısmını ve Zâhirîleri Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis'in dışında konumlandırmakta ve onları "scripturalist" olarak nitelendirmektedir. Bu yaklaşıma göre scripturalistler, hukukî kuralların yalnızca Kur'ân'daki emirlerden ibaret olduğunu, Kur'ân'ın literal anlamı esas alınarak yorumlanması gerektiğini ve Kur'ân'da doğrudan yer almayan hususların mubah kabul edilmesi gerektiğini ileri sürerler. Vishanoff'un tespitlerine göre, Zâhirîlerin Kur'ân'ı literal yorumlama tarzı, -her

²⁵ Ignaz Goldziher, *Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri*, çev. Cihad Tunç (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982), 3-4, 64, 72-74.

²⁶ Roger Arnaldez, *Grammaire et Théologie chez Ibn Hazm de Cordoue: Essai sur la Structure et les Conditions de la Pensée Musulmane* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1956), 26, 226.

ne kadar Şâfiî'nin etkisiyle sünnetin de şer'î bir kaynak olduğunu kabul etmiş olsalar da-âhâd haberleri kabul etmede sergiledikleri ihtiyatlı tavır, vahyin özel bir fakih sınıfının müdahale ve aracılığına ihtiyaç duyulmaksızın anlaşılıp uygulanabilecek açıklıkta olduğunu kabul etmeleri, nas bulunmayan meselelerde sıklıkla istishâb deliline başvurmaları ve kıyas gibi fikhî akıl yürütme yöntemlerini reddetmeleri onları Bağdat Mu'tezilesi'nden belirli isimlerle ortak noktada buluşturmaktadır. Bununla birlikte İbn Hazm'ın, sika râvîlerden gelen bütün âhâd haberleri kabul etmesi ve umum lafızların tahsisi gibi meselelerde daha esnek bir yorum yöntemi benimsemesi, onun Şâfiî'nin yaklaşımına belirli ölçülerde daha fazla yakınlık gösterdiğini ortaya koymaktadır.²⁷

Melchert ise Vishanoff'tan daha önce kaleme aldığı çalışmasında, erken dönem bazı Zâhirî âlimlerinde görülen Mu'tezilî eğilimlere rağmen kurucu figür Dâvûd b. Ali'nin gerek kelâmî yaklaşımları gerekse fikhî düşünce biçimi itibariyle Şâfiî'ye daha yakın bir çizgide durduğunu ifade etmektedir. Nitekim Dâvûd da Şâfiî gibi, Ehl-i Rey ile Ehl-i Hadis arasında bir uzlaşî zemini tesis etme çabası içerisinde olmuştur. Bu yönüyle Dâvûd'un basit bir Ehl-i Hadis savunucusu değil, daha dengeleyici bir fıkıh anlayışına sahip olduğu kabul edilmektedir.²⁸ Ayrıca bu iki müelliften daha önce Aron Zysow da İbn Hazm ile özellikle erken dönem Irak Hanefîlerinin dil teorileri arasında hermenötik ilkeler açısından dikkat çekici benzerliklerin bulunduğu kısaca temas etmiştir.²⁹

Müstakil olarak Zâhirîliğe dair benzer bir soruya cevap arayan daha yakın tarihli bir çalışma ise Amr Osman'ın "*The Zâhirî Madhhab (3rd/9th–10th/16th Century): A Textualist Theory of Islamic Law*" (Leiden: Brill, 2014) başlıklı eseridir. Bu eser, müellifin 2010 yılında Princeton Üniversitesi'nde Michael Cook'un danışmanlığında tamamladığı "*The History and Doctrine of the Zâhirî Madhhab*" başlıklı doktora tezinin yayıma hazırlanmış halidir. Çalışmanın temel tezi, Zâhirîliğin şer'î kaynaklara yönelik temel telakkileri ve fikhî bilgi üretme usulü itibariyle Ehl-i Hadis'ten ziyade, Ehl-i Rey'e ve bilhassa Hanefî mezhebine yakın durduğudur.³⁰ Osman'a göre Zâhirîliğin teşekkül

²⁷ David R. Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law* (New Haven: American Oriental Society, 2011), 11, 13, 37, 66-88, 98-107.

²⁸ Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law (9th–10th Centuries C.E.)* (Leiden: Brill, 1997), 75, 146, 179-184, 188-189; Christopher Melchert, "The Formation of the Sunni Schools of Law", *The Formation of Islamic Law*, ed. Wael Hallaq (Aldershot: Ashgate Publishing, 2004), 358-359.

²⁹ Aron Zysow, *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory* (Atlanta: Lockwood Press, 2013), 58, 94.

³⁰ Amr Osman, *The Zâhirî Madhhab (3rd/9th–10th/16th Century) A Textualist Theory of Islamic Law* (Leiden: Brill, 2014), 91, 271.

ettiği erken dönemde “zâhir” kavramı, lafızların hiçbir ilave yorum ya da sınırlamaya tâbi tutulmaksızın umumî anlamlarının esas alınması şeklinde anlaşılmıştır. Bu yönüyle nasların zâhir anlamlarına tabi olma hususunda Hanefiler ve Zâhirîler bazı müşterek noktalarda buluşmaktadır.³¹

Öte yandan Osman’a göre erken dönem Zâhirîleri Kur’an tefsiri ve ahkâmına daha fazla yönelmişken, İbn Hazm ve sonraki Zâhirîler hadis çalışmalarına ve hadisle amel konularına ağırlık vermişlerdir. Kur’ân ile hadisleri bağlayıcılık bakımından eşit statüde gören İbn Hazm, mezhebin metinsel iskeletini hadisler aracılığıyla genişletmiş ve bu sayede hadisleri mezhebin temel kaynaklarından biri haline getirmiştir.³² Bu bağlamda Osman’ın çalışması, Zâhirîliğin kurucusu Dâvûd b. Ali ile takipçilerinin niçin “Zâhirî” olarak adlandırıldıkları ve onları diğer mezheplerden ayıran temel vasıfların neler olduğu sorusuna yoğunlaşması açısından dikkate şayan bir katkı sunmakta; aynı zamanda İbn Hazm’a odaklanan bir araştırma için anlamlı bir çıkış noktası teşkil etmektedir. Bununla birlikte, çalışmada izlenen yöntem ve kaynakların kullanımı bakımından bazı ciddi eksiklik ve hataların bulunması, müellifin ulaştığı neticelerin yeterince temellendirilmediği ve ilmî açıdan ikna edicilikten uzak kaldığı yönündeki eleştirileri beraberinde getirmektedir.³³

Son yıllarda Batı’da İbn Hazm üzerine yapılan kayda değer çalışmalardan biri de Şahin Baykal’ın 2023 yılında Londra Queen Mary Üniversitesi tarih departmanında hazırladığı “*Primacy of the Text and Tyranny of the Fuqahā’: Ibn Hazm’s Literalist Methodology in the Context of Eleventh Century al-Andalus*” başlıklı doktora tezidir. Çalışmanın temel amacı, İbn Hazm’ın literalizminin yalnızca “kutsal metnin açık anlamına” indirgenemeyeceği, aksine onun yaklaşımının daha geniş ilkeler üzerine inşa edildiğini ortaya koymaktır. Bu çerçevede Baykal Zâhirîliğin, İbn Hazm’ın belirli hukukî meseleleri ele alırken kendi düşüncelerini ileriye taşıyabileceği bir entelektüel zemin sunduğunu ileri sürmektedir. Baykal’a göre İbn Hazm, Mâlikî fakihlerin din ve toplum üzerindeki etkisini tahakküm olarak görmekte ve onların otoritesini asgari seviyeye indirmeyi hedeflemektedir. Bu doğrultuda Zâhirîliği, diğer Sünnî âlimlerle yönetsel düzlemde

³¹ Osman, *The Zâhirî Madhhab*, 165-170.

³² Osman, *The Zâhirî Madhhab*, 83-84.

³³ Bk. David R. Vishanoff, “Amr Osman, The Zâhirî Madhhab (3rd/9th–10th/16th Century): A Textualist Theory of Islamic Law, *Studies in Islamic Law and Society*”, *Der Islam* 2/93 (2016), 603-609; Muhammet Ali Acar, “Amr Osman. The Zâhirî Madhhab (3rd/9th–10th/16th Century): A Textualist Theory of Islamic Law”, *Nazariyat* 7/1 (2021), 232-237.

tartışabileceği bir platform olarak değerlendirmiştir. Yazar, İbn Hazm'ın icmâ anlayışını ve kıyasa yönelik reddiyesini de bu bağlamda ele almıştır.

Baykal ayrıca İbn Hazm'ın yalnızca literalist bir yaklaşım benimsemekle kalmayıp, belirli nasların lafzî anlamından sapmak pahasına hukukî ve kelâmî meseleleri iman edenler arasındaki eşitliği esas alan bir perspektiften ele aldığını ileri sürmüştür. Buna ek olarak onun fıkıh anlayışının şekillenmesi hususunda yeni bir tarihî bağlam inşa etmiştir. Buna göre on birinci yüzyıl Endülüs'ünde Kurtuba Halifeliği'nin çöküşü ile birlikte Mâlikî âlimlerin artan toplumsal nüfuzuna karşı İbn Hazm'ın Zâhirîliği benimsemesi, hem fakihlerin güçlenen otoritesine karşı bir tepki hem de dinî eşitlik anlayışının bir tezahürü olarak yorumlanmalıdır.³⁴ Baykal'ın çalışması kurgusal anlamdaki boşluklar ve vardığı bazı sonuçlar itibarıyla tartışılması gereken birçok spekülâtif yöne sahip olmakla birlikte İbn Hazm'ı kelâm, felsefe, İslâm hukuku ve tarih gibi disiplinleri bir araya getiren bütüncül bir çerçevede ele almanın gerekliliğini vurgulaması bakımından kıymetli bir katkı sunmaktadır.

Son dönemde Batı akademiasının İbn Hazm'a yönelik artan ilgisini yansıtan önemli çalışmalardan biri de “*Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*” başlıklı eserdir.³⁵ Özellikle İbn Hazm'ın fikrî mirasının herhangi bir yönünü diğerlerinden bağımsız bir şekilde ele almanın yetersiz kalacağını göstermesi bakımından bu çalışma, tezimizin yaklaşımını destekleyen ve yönlendiren temel kaynaklardan biri konumundandır. Nüvesini, 2008 yılında İstanbul'da Alman Şarkiyat Enstitüsü (Orient-Institut Istanbul, OII) tarafından tertip edilen bir çalıştayın oluşturduğu bu kitap, yirmiden fazla akademisyenin katkılarıyla hazırlanmış olup, bir kısmı daha önce çeşitli dillerde neşredilmiş makalelerin de yer aldığı, sekiz yüz sayfayı aşan hacmiyle dikkat çeken zengin bir derleme mahiyetindedir. Bu yönüyle eser, İbn Hazm'a dair daha önceden yapılmış mühim araştırmaları bir araya getirmekle kalmamış; aynı zamanda onun entelektüel birikimini farklı açılardan tahlil eden yeni katkılarla meselenin daha geniş bir zeminde değerlendirilmesini mümkün kılmıştır. Farklı ilmî disiplinler perspektifinden İbn Hazm'ın düşünce dünyasını ele alan bu kapsamlı çalışma, Zâhirîliğe ve özelde İbn

³⁴ Sahin Baykal, *Primacy of the Text and Tyranny of the Fuqahâ': Ibn Hazm's Literalist Methodology in the Context of Eleventh Century al-Andalus*. (Queen Mary University of London, Doktora Tezi, 2023), 192-194.

³⁵ Camilla Adang vd. (ed.), *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker* (Leiden: Brill, 2013).

Hazm'a dair araştırmalar yapmak isteyenler için temel bir başvuru kaynağı mesabesindedir.

Ođuzhan Tan'ın “*Tarihî Bađlam ve Karakteristik zellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*” (Ankara Üniversitesi, 2007) başlıklı çalışması, lkemizde İslam hukuku alanında İbn Hazm üzerine yapılmış ilk doktora tezi olup tezimizde istifade edilen temel akademik kaynaklardan biridir. Bu alışmada, İbn Hazm'ın fıkıh dūřuncesinin teşekkülünde rol oynayan faktörler, Zâhirîliđin tarihî gelişimi, onun řer'î delil anlayışı ve bu bağlamda ta'lîl ile kıyas yöntemine yönelik eleştirileri ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Çalışmanın isminden de anlaşılacağı üzere, İbn Hazm'ın usul anlayışının bütünüyle ele alınmasından ziyade onun fikhî dūřuncesinin oluşumunda etkili olan dinamikler ile usul anlayışının karakteristik yönleri ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu yönüyle söz konusu eser, İbn Hazm'ın hukuk metodolojisini belirleyen temel ilkeleri ve bunların tarihî bağlam içindeki seyrini kavramak açısından önemli bir başvuru kaynağı niteliğindedir.

Türkiye'de İbn Hazm'ın fikhî görüşleri üzerine önemli çalışmalara imza atan akademisyenlerden biri de Yunus Apaydın'dır. Apaydın'ın *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* için kaleme aldığı “*İbn Hazm*” maddesini genişleterek hazırladığı *İbn Hazm: Zâhirîlik Dūřuncesinin Teorisyonu* adlı eseri³⁶ İbn Hazm'ın hayatını, ilmî şahsiyetini, Zâhirîlik dūřuncesini, usul ve fr' fıkha dair görüşlerini ana hatlarıyla ele almakta; ayrıca onun mantık ve kelâm alanındaki dūřuncelerine de kısaca temas ederek İslâmî ilimler perspektifinden genel bir portre sunmaktadır. Ayrıca Apaydın, İbn Hazm ve Zâhirîlik zerine kaleme aldığı çeşitli akademik makaleler, ansiklopedi maddeleri ve bildirilerle alana önemli katkılar sunmaya devam etmektedir. Bu yönüyle onun çalışmaları gerek genel olarak Zâhirî dūřunceyi gerek özelde İbn Hazm'ın İslâmî ilimlere dair yaklaşımlarını çalışmak isteyen araştırmacılar için temel başvuru kaynakları arasında yer almaktadır.

2007 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi nclğnde Bursa'da düzenlenen *Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu* yalnızca Türkiye'de değil uluslararası akademik camiada da İbn Hazm'a dair gerçekleştirilen ikinci, yayınlanması bakımından

³⁶ H. Yunus Apaydın, *İbn Hazm Zâhirîlik Dūřuncesinin Teorisyonu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017).

ilk sempozyum olma özelliğine sahiptir.³⁷ Sempozyumda sunulan yirmi sekiz tebliğ ve gerçekleştirilen on sekiz müzakere çerçevesinde, İbn Hazm'ın ilmî şahsiyeti farklı yönleriyle ele alınmış; felsefe, kelâm, fıkıh ve dinler tarihi gibi çeşitli disiplinler açısından kapsamlı değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Bu itibarla söz konusu sempozyum, İbn Hazm'a dair Türkçe ilmî araştırmalara zemin teşkil eden ciddi bir akademik faaliyet olarak kayda değer niteliktedir. Ne var ki bu önemli çalışma, sonraki akademik çalışmalarda hak ettiği ilgiyi yeterince görememiştir.

İbn Hazm hakkında yapılmış tüm ilmî çalışmaların değerlendirilmesi tezin sınırlarını aşacağı için yalnızca çalışmamızın yöntemsel çerçevesinin şekillenmesinde etkili olan ve bu bağlamda dikkate değer bulunan kaynakları belirli bir kurgu doğrultusunda sıralamaya çalıştık. Modern dönemde İbn Hazm üzerine yapılmış ilmî çalışmalara dair tespit edebildiğimiz en kapsamlı bibliyografik derleme Leigh Chipman tarafından gerçekleştirilmiştir. Chipman'ın hazırladığı bu liste yalnızca doğrudan İbn Hazm'a odaklanan eserlerle sınırlı kalmayıp dolaylı olarak onun düşüncesine temas eden çalışmaları da içermekte, ondan fazla dili kapsayan geniş bir yelpazeye yayılmaktadır. Bu yönüyle söz konusu bibliyografya İbn Hazm araştırmaları açısından temel başvuru kaynaklarından biri olma hüviyetini haizdir.³⁸

Günümüz akademik literatüründe Zâhirîliğin sıklıkla doğrudan İbn Hazm'ın şahsî görüşleriyle özdeşleştirilmesi yönündeki hatalı eğilim bu bölümde özellikle ele alınmalıdır. Bu yaklaşımın temelinde İbn Hazm'ın görüş ve eserleriyle gerek kendisinden önceki gerek sonraki Zâhirî geleneği gölgede bırakmış olması yatmaktadır. Zâhirî ulemadan günümüze ulaşan kaynakların neredeyse tamamının İbn Hazm'a ait olması bu durumun en önemli sebeplerindendir. Diğer taraftan akademik çalışmalarda İbn Hazm'ın fikhî yönüne dair yapılan araştırmaların büyük bölümü, onun yalnızca fıkıh alanındaki eserlerine odaklanmaktadır. Halbuki İbn Hazm hadis, tefsir, kelâm gibi İslâmî ilimlerin yanı sıra felsefe, mantık, ahlâk, ensâb ilmi, siyer, dinler ve mezhepler tarihi, Kitâb-ı Mukaddes metin tenkitçiliği, Endülüs bilim tarihi, dil ve edebiyat gibi pek çok sahada özgün görüşler ve teoriler ortaya koymuş, ilmi birikimi son derece geniş bir âlimdir. Bu itibarla, sadece fıkıh eserleri çerçevesinde ele alınması, onun düşünsel arka planının göz

³⁷ Süleyman Sayar - Muhammet Tarakçı (ed.), *İbn Hazm: Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu - Bildiri ve Müzakere Metinleri*- (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010).

³⁸ Leigh Chipman, "İbn Hazm—Bibliography of Secondary Sources", *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*, ed. Camilla Adang vd. (Leiden: Brill, 2013), 761-787.

ardı edilmesine sebebiyet vermiş ve fikhî görüşlerinin dar bir çerçevede değerlendirilmesine yol açarak kimi zaman hafife alınmasına neden olmuştur.

İbn Hazm'ın herhangi bir fikhî meseledeki görüşlerinin çoğunlukla fıkıh eserlerinin ilgili başlık altındaki ifadeleriyle yetinilerek tespit edilmesi de ayrı bir sorundur. Halbuki onun aynı eser içerisinde görüşlerini detaylandığı, argümantasyon sürecinde zaman zaman yeni nüanslar eklediği yahut konunun bağlamına göre farklı açılardan meseleye yaklaştığı görülmektedir. Bu sebeple, fikirlerinin bütüncül bir çerçevede ele alınmaması, onun cedelci üslubu sonucunda ortaya çıkan bazı ifade ve yaklaşımlarının yanlış anlaşılmasına zemin hazırlamaktadır. Şüphesiz velut bir müellif olan İbn Hazm ile ilgili birincil ve ikincil kaynakların hacminin son derece geniş olması, bu yaklaşımın ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Vishanoff'un vurguladığı üzere, günümüz akademik dünyasında aşırı ihtisaslaşmanın doğurduğu bu kaçınılmaz durum, İbn Hazm'ın düşüncelerinin çoğu zaman dar kalıplara sıkıştırılmasına, ilmî derinliğinin göz ardı edilmesine ve neticede onun belirli disiplinlere indirgenmiş silik bir figür olarak sunulmasına sebebiyet vermiştir.³⁹

Sonuç olarak yukarıda temas ettiğimiz üzere, yakın dönemde İbn Hazm'a ait daha önce pek bilinmeyen bazı eserlerin neşredilmesi, onun düşüncelerini daha kapsamlı kaynaklara dayanarak ve farklı disiplinler çerçevesinde bütüncül bir yaklaşımla ele alan çalışmalara zemin hazırlamıştır. Bu tezde de benzer bir yaklaşım takip edilerek İbn Hazm'ın fikhî eğilim ve görüşleri, onun geniş ilmî birikimini ve çok yönlü düşünce dünyasını yansıtacak şekilde kuşatıcı bir ilmî bağlamda ele alınmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda epistemolojik bir temel teşkil eden kesinlik arayışı ekseninde, İbn Hazm'ın fıkıh anlayışının çok boyutlu bir perspektifle incelenmesiyle literatüre mütevazı bir katkı sunulması beklenmektedir.

³⁹ David R. Vishanoff, "Camilla Adang, Maribel Fierro, and Sabine Schmidtke (eds.). *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*", *Islamic Law and Society* 21/4 (2014), 459.

1. BÖLÜM: KESİNLİK ARAYIŞININ FİKRÎ ARKA PLANI VE TEMELLERİ

İbn Hazm'ın hayatı bu tezin doğrudan araştırma konusu olmamakla birlikte onun kesinlik arayışıyla Zâhirî mezhebini benimsemesi arasındaki sıkı ilişki, bu tercihinin entelektüel ve kısmen siyasî biyografisiyle yakından bağlantılı olduğunu göstermektedir. Bu nedenle çalışmanın bütünlüğü açısından İbn Hazm'ın ilmî faaliyetlerine ve hayatındaki başlıca kırılma noktalarına kısaca temas etmek yerinde olacaktır. İbn Hazm'ın hayatı, eserleri ve yaşadığı tarihsel bağlam bugüne kadar pek çok akademik çalışmada ele alınmıştır. Bu bölümde amaç, bu alandaki mevcut bilgi birikimine yeni belgeler veya bulgular eklemekten ziyade halihazırda bilinen verileri yeniden değerlendirerek onları farklı bir perspektiften yorumlamak ve böylece İbn Hazm'ın fikrî yönelimlerini daha iyi kavramaya imkân sağlamaktır.

İbn Hazm'ın hayatı genel hatlarıyla üç dönemde ele alınabilir. İlk dönem onun Kurtuba'dan ayrılmak zorunda kaldığı zamana kadar uzanan çocukluk ve eğitim yıllarını içine alan yaklaşık ilk yirmi yılını teşkil eder. Bu dönemde İbn Hazm'ın tahsiline doğrudan İslâmî ilimlerle başlamamış olması dikkat çekicidir. Her ne kadar temel düzeyde dinî bilgilerle tanışmış olsa bile saray çevresinde şekillenen eğitim sürecinde hat sanatı, şiir, edebiyat, ensâb, tarih, felsefe ve mantık gibi alanların daha belirgin bir yer tuttuğu görülmektedir.⁴⁰ Bu yönüyle, dönemin hâcibi (başvezir) olan İbn Ebû Âmir el-Mansûr'un (ö. 392/1002) ve onun vefatından sonra yerine geçen oğlu Abdülmelik'in (ö. 399/1008) zamanında vezirlik yapan babası gibi İbn Hazm'ın da bürokratik alanda görev almak üzere yetiştirildiği anlaşılmaktadır.⁴¹ Nitekim kendisi, Emevî hanedanına olan bağlılığını ve Abdülmelik İbn Ebû Âmir ile kurduğu yakın dostane ilişkileri, ayrıca saray çevresinde teşekkül eden siyasî, ilmî ve kültürel ortamı otobiyografik izler taşıyan ve aşk konusunu ele alan meşhur eseri *Tavku 'l-hamâme*'de ayrıntılı olarak tasvir etmektedir.⁴² İbn Hazm'ın hayatının ikinci dönemi onun bir yandan ilmî tahsilini sürdürdüğü diğer yandan ise siyaset sahnesinde daha etkin bir rol üstlendiği devreyi ifade eder. Bu safha,

⁴⁰ Bk. Kaddouri, "İbn Hazm al-Qurtubî (d. 456/1064)", 214-217; Apaydın, *İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisi*, 19.

⁴¹ Maribel Fierro, "Why Ibn Hazm became a Zâhirî: Charisma, Law and the Court", *Hamsa: Journal of Judaic and Islamic Studies* 4 (Mart 2017), 5.

⁴² Bk. İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı: Sevgiye ve Sevenlere Dair*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 59, 65, 73-74, 129, 130-131, 133-135, 139, 142, 191-192, 197.

yaklaşık olarak hayatının ikinci yirmi yıllık kısmını kapsamakta olup kendisinin Âmirî çevresiyle yakın ilişkiler kurarak Emevî hilâfetini ihya etmeye yönelik gayretler içerisinde siyasî faaliyetlere yoğun biçimde katıldığı bir süreci yansıtmaktadır.⁴³ Bu dönemde İbn Hazm çeşitli vesilelerle kısa süreli vezirlik görevlerinde bulunmuş, ancak siyasî teşebbüsleri başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Neticede söz konusu faaliyetler hapis ve sürgün gibi ağır imtihanlarla sonuçlanmış, kendisi de bu dönemi, kimi zaman ailesinden ve memleketinden uzaklara sürülmesine sebep olan, ölüm endişesiyle geçen çileli yıllar olarak tasvir etmiştir. Bu ağır şartlar altında hem şahsî ikbali adına hem de Endülüs'ün siyasî bekası açısından derin bir kaygı ve teessür içerisinde olduğunu dile getirmiştir.⁴⁴ İkincisiyle geçişkenlik arz eden üçüncü ve son dönem ise İbn Hazm'ın siyasî faaliyetlerden büyük ölçüde el çekerek kendisini ilmî ve fikrî çalışmalara adanmış devreyi teşkil eder. Bu süreçte onun yönetici zümreyle bağlarını gevşeterek doğrudan halkın irşadı ve eğitimiyle meşgul olmayı öncelendiği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda bu dönemde ilmî faaliyetlerinde gözle görülür bir artış yaşanmış, özellikle Zâhirî öğretiyeye dayalı sistematik yaklaşımının belirginlik kazandığı ve telif ettiği eserlerin bu düşünsel çizgide şekillendiği müşahade edilmektedir.⁴⁵

İbn Hazm'ın fıkıh düşüncesiyle bağlantılı temel unsurlar da bu zihnî yoğunlaşma süreci bağlamında ele alınmalıdır. Bu çerçevede Oğuzhan Tan'ın ele aldığı dört temel etken örnek olarak değerlendirilebilir. Buna göre ilk olarak Dâvûd ez-Zâhirî'nin (ö. 270/884) kurucu fikirleri, İbn Hazm'ın benimsediği Zâhirî anlayışın tarihî arka planını teşkil eder. İkinci olarak İbn Hazm'ın yalnızca Zâhirîliği benimsemekle kalmayıp kendisini Ehl-i Hadis geleneği içerisinde konumlandırması ve Endülüs'te Mâlikî mezhebine karşı şekillenmiş olan Ehl-i Hadis yapılanmasıyla irtibat kurması, yaşadığı coğrafyanın etkisini yansıtan önemli bir unsurdur. Üçüncü olarak onun sahip olduğu felsefî ve mantıkî birikimi İslâmî ilimlere tatbik etmesi, düşünce sistematığının inşasında belirleyici bir rol

⁴³ Bk. Bruna Soravia, "A Portrait of the 'âlim as a Young Man: The Formative Years of Ibn Hazm, 404/1013–420/1029", *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*, ed. Camilla Adang vd. (Leiden: Brill, 2013), 25-50.

⁴⁴ İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddi'l-mantık: Mantık ve Dini İlimler*, çev. İbrahim Çapak - Yusuf Arıkaner (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 473-475; İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı: Sevgiye ve Sevenlere Dair*, 70, 115, 187-188, 196-197, 250; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm, "Risâle fi'r-red 'alâ İbni'n-Nağrîle el-Yehûdî", *Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî*, ed. İhsan Abbas (Beirut: el-Müessesetü'l-Arabîyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1987), 3/41, 67.

⁴⁵ İbn Hazm dönemi Endülüste gelişmeler için bk. Mehmet Özdemir, "İbn Hazm'ın Yaşadığı Endülüs", *Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu (26-28 Ekim 2007, Bursa/Türkiye) -Bildiri ve Müzakere Metinleri-* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 29-58.

oynamıştır. Son olarak aristokrat bir çevrede yetişmesi, yaşadığı trajik olaylar ve dönemin siyasî istikrarsızlığı gibi kişisel ve tarihsel etkenler, özellikle İbn Hazm'ın polemik yüklü ve keskin üslubunun şekillenmesinde etkili olmuştur.⁴⁶

Tan'ın tespitleri İbn Hazm'ın fikhî düşüncesini şekillendiren temel unsurları başarılı bir şekilde ortaya koymakla birlikte onun neden özellikle Zâhirî mezhebini tercih ettiğine dair kapsamlı bir açıklama sunmamaktadır. Bu noktada İbn Hazm'ın Endülüslü yüksek bürokratik sınıfa mensup bir aileden gelmesine rağmen Zâhirîliği benimsemesi, bazı araştırmacılar tarafından yalnızca fikrî tercih değil, aynı zamanda belirli siyasî, askerî, dinî ve kültürel dinamikler çerçevesinde anlam kazanabilecek bir yönelim olarak değerlendirilmektedir. Örneğin Câbirî, İbn Hazm'ın Zâhirîliğini öncelikle siyasî bir tutum olarak değerlendirir ve bu yaklaşımın Endülüs Emevîlerinin Fatımîler ve Abbasîler karşısında yürüttüğü entelektüel mücadelede teorik bir araç olarak işlev gördüğünü öne sürer. Ona göre İbn Hazm bâtinî yoruma dayalı irfan geleneğini tümüyle reddetmiş, kıyasa dayanan usul yaklaşımlarına da karşı çıkarak Şâfiî'nin beyân merkezli bilgi sistemini farklı temeller üzerinde yeniden kurmayı hedeflemiştir. Bu çerçevede onun projesi burhânî yöntemle fikhî hükümleri kesinliğe dayandırmak ve Kur'an'ın anlamını tarihsel Arapça bağlamında sabitlemek suretiyle akıl ve mantığı bu sınırlar içinde etkin kılan özgün bir epistemoloji inşa etmeye yöneliktir.⁴⁷ Ancak Câbirî'nin bu tespiti kısmen isabetli olsa da İbn Hazm'ın Zâhirîliğini kurguladığı siyasî bağlam oldukça spekülatiftir. Zira Emevî hükümdarları fikhî hususlarda genelde Mâlikî mezhebine müntesip kadıları tercih ettiği gibi İbn Hazm'ın bu mezhebe yönelimi de Emevî iktidarının yeniden canlandırılmasına dair umutların fiilen tükendiği bir döneme rastlar.⁴⁸

Arnaldez'in yorumuna göre ise İbn Hazm'ın Zâhirîliği benimsemesi, Emevî iktidarının yıkılıp yerel yönetimlerin (mülûkû't-tavâif) ortaya çıkmasıyla birlikte Mâlikî fakihlerin artan nüfuzu ve tahakkümüne karşı çıkmak ve onları kınamak için Zâhirîliği etkili bir araç olarak görmesiyle yakından ilişkili olabilir.⁴⁹ Arnaldez'in iddiasını ileriye taşıyan Maribel

⁴⁶ Oğuzhan Tan, "İbn Hazm Örneğinde Kıyassız Bir Fıkıhın İmkânı", *Diyanet İlmi Dergi* 50/4 (2014), 10-11.

⁴⁷ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 425-443.

⁴⁸ Bk. Camilla Adang, "From Mâlikism to Shâfi'ism to Zâhirism: the 'conversions' of Ibn Hazm", *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*, ed. Mercedes García-Arenal (Paris: Maisonneuve et Larose, 2001), 73-87.

⁴⁹ Roger Arnaldez, "İbn Hazm", *The Encyclopaedia of Islam (new edition, EI2)* (Leiden: Brill, 1986), 3/795.

Fierro, İbn Hazm'ın -Hz. Peygamber dışında- her türlü "karizma" anlayışına karşı oluşu ile Zâhirîliği benimsemesi arasında doğrudan bir ilişki kurar. Bu çerçevede Fierro, hem velâyet ve kerâmet gibi kavramlar etrafında şekillenen manevî otorite formlarına hem de Mâlikî kadıların temsil ettiği yerleşik fikhî otoriteye yönelik eleştirel duruşunun, İbn Hazm'ın Zâhirîliğe yönelişinde belirleyici olduğunu ileri sürer. Ona göre İbn Hazm'ın bu mezhebi benimsemesi, yaşadığı dönemde Mâlikî ulemânın yükselen etkisiyle tehdit altına giren, kendisinin yetiştiği entelektüel ve kültürel dünyanın bazı temel unsurlarını koruma arzusuyla da açıklanabilir. Zira Zâhirîlik, dinî otoriteyi yalnızca naslarla sınırlayarak fakihlerin ictihâdî ve kurumsal otoritesini ciddi ölçüde daraltmakta böylece İbn Hazm'a kendi mensubu olduğu saray kültürü içerisinde bir nefes alanı açmaktadır.⁵⁰

Bu türden siyasî ve toplumsal değerlendirmelerin meselenin anlaşılmasına önemli katkılar sunduğu inkâr edilemezse de bunların ötesine geçilerek konunun epistemolojik boyutlarıyla da ele alınması gerektiği kanaatindeyiz. Nitekim İbn Hazm'ın iki kez mezhep değiştirmiş olması hakkında kaleme aldığı çalışmasında Camilla Adang, bu değişimlerin arkasında yatan nedenlere dair kesin bir yargı belirtmemekle birlikte, söz konusu yönelişin "entelektüel bir saik" çerçevesinde de değerlendirilebileceğini ifade etmiştir.⁵¹ Bu bağlamda İbn Hazm'ın *el-İhkâm* adlı eserinin ilk bölümlerinde, Aristocu mantığın dinî metinlerin anlaşılmasındaki ehemmiyetini vurgulayan aklî hüccetlerin ispatına dair bahse dikkat çekmek yerinde olur. İbn Hazm burada, zamanla insanların görüşlerini değiştirmelerini gerekçe göstererek aklî delillerin güvenilirliğini sorgulayan yaklaşımları reddeder ve bu tür değerlendirmeleri temelsiz bir çarpıtma olarak niteler. Ona göre, bir delillendirmenin geçerliliği, ancak doğru bir yöntemle tesis edildiği takdirde söz konusu olabilir. Aksi halde ortaya çıkan hataların sebebi yöntemin kendisinde değil, uygulamadaki dikkatsizliktedir. Bu düşüncesini temellendirmek için yaptığı şu benzetme manidardır:

"Bu tür hatalar genellikle uzak öncüllerden yapılan çıkarımlarda görülür... Bu, hesap yapan bir kimsenin de başına gelebilir. Halbuki hesap ilmi zarurî ve çelişkisiz bir ilimdir. Ancak kişi bir kâğıt üzerindeki çok sayıdaki dağınık sayıları toplamak isterse dalgınlık sebebiyle hata yapabilir."⁵²

⁵⁰ Fierro, "Why Ibn Hazm became a Zâhirî: Charisma, Law and the Court", 7, 12, 15, 20-21.

⁵¹ Adang, "From Mâlikism to Shâfi'ism to Zâhirism: the 'conversions' of Ibn Hazm", 84.

⁵² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/19-20.

İbn Hazm'ın bu yöndeki açıklamaları, onun diğer ilimlerde olduğu gibi dinî bilgi alanında da kesinliğe büyük önem atfettiğini ve bu doğrultuda mantık ilmini fıkıh usulüne tatbik etmek suretiyle dinî hükümler sahasında kesin bilgiye ulaşılabileceğini düşündüğüne işaret etmektedir. Kanaatimizce onun mantığı fıkıh usulüne uyarlama yönelimi ne kadar bu arayışın bir tezahürü ise, Zâhirî mezhebini benimsemesi de aynı fikrî arayışın ilmî bir uzantısı olarak görülmelidir. Nitekim daha önce de ifade edildiği üzere, İbn Hazm İslâmî ilimlere yoğunlaşmadan önce lügavî ilimlerin yanı sıra mantık ve felsefe gibi “ulûmu’l-evâil”⁵³ olarak nitelendirdiği disiplinlerde ciddi bir tahsil süreci geçirmiştir. Bu sahalardaki ilmî usuller, onu epistemolojik kesinliğe ulaşma idealine sevk etmiş olması muhtemeldir. Bu itibarla, onun Mâlikî mezhebinden sonra Şâfîliğe, ardından Zâhirîliğe yönelmesi yalnızca siyasî veya toplumsal bir tavırdan ibaret olmayıp aynı zamanda zihnî istikrar ve metodolojik tutarlılığın bir tezahürü olarak da okunabilir. Zira İbn Hazm'ın ilim tahsilinde izlenmesi gereken sıralamaya dair görüşleri, bu fikrî hattın ipuçlarını verir niteliktedir. Ona göre ilk olarak dil ilimleri, ardından aritmetik, geometri ve astronomi, sonra mantık ve bunun içinde bilhassa burhan yöntemi, bunları takiben tabiî ilimler ve anatomi, ardından tarih ve nihayet metafizik meseleleri öğrenilmeli, böylelikle burhan yöntemi işletilerek tevhid inancına tahkik düzeyinde ulaşp İslâmî ilimlerin tahsiline başlanılmalıdır.⁵⁴ İbn Hazm ayrıca İslâmî ilimlerde benimsenmesi gereken yöntemin diğer ilmî disiplinlerde takip edilen usulden esas itibarıyla farklı olmadığını özellikle vurgulamıştır. Ona göre, doğru bilgiye ulaşmada kullanılan aklî ve mantıkî ilkeler, ister aklî-tabîi isterse şer‘iyyât sahasında olsun, bütün disiplinlerde geçerliliğini korumaktadır.⁵⁵

⁵³ İbn Hazm felsefe ve mantığın yanı sıra aritmetik, geometri, astronomi ve tıbbı da bu ilimler içerisinde sayar. Söz konusu ilimlere “ulûmu’l-evâil” isminin verilmesi, bu sahalarda ilmî faaliyet göstermiş olan antik Yunan filozof ve bilginlerinin etkisi sebebiyledir. İbn Hazm bu bağlamda, felsefe ve mantık alanında başta Eflatun, onun öğrencisi Aristo ve İskender Afrodisi zikreder. Diğer ilim dallarında ise Aritmetik adlı eseriyle tanınan Andromachus, astronomi sahasında Lunhus ve Batlamyus ile tıp ilminin kurucu simaları olarak kabul edilen Hipokrat, Galen ve Dioscorides de onun tarafından anılan önemli şahsiyetler arasındadır. Bk. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, “Risâletü’t-tevkîf ‘alâ şâri’i’n-necât bi-ihtisâri’t-tarîk”, *Resâ’ilü İbn Hazm el-Endelüsî*, ed. İhsan Abbas (Beyrut: el-Müessesetü’l-Arabiyye li’d-Dirâsât ve’n-Neşr, 1981), 3/131-133; Bu isimlerin zikredilmesi, İbn Hazm'ın söz konusu ilimleri ve bu ilimlerle meşgul olmuş şahsiyetleri tanıdığını ve bunların İslâm ilim dünyasında nasıl bir yere oturtulması gerektiği konusunda bilinçli bir değerlendirme içerisinde olduğunu göstermektedir. İbn Hazm'ın ilgili değerlendirmelerine dair daha fazla bilgi için bk. Yusuf Türker, “İbn Hazm'ın ‘et-Tevkîf Alâ Şârii’n-Necât bi İhtisâri’t-Tarîk’ Adlı Risalesi”, *Diyanet İlmî Dergi* 50/4 (2014), 120-121.

⁵⁴ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, “Risâletü merâtibü’l-‘ulûm”, *Resâ’ilü İbn Hazm el-Endelüsî*, ed. İhsan Abbas (Beyrut: el-Müessesetü’l-Arabiyye li’d-Dirâsât ve’n-Neşr, 1983), 4/65-75.

⁵⁵ Bk. İbn Hazm, *et-Takrîb*, 373-377, 411.

Görüldüğü üzere İbn Hazm'ın fıkıh anlayışının sağlıklı bir zeminde müzakere edilebilmesi için öncelikle onun İslâmî ilimlerin anlaşılmasında mantık ilmine atfettiği rolün ve bilgi teorisinin incelenmesi zorunluluk arz etmektedir. Üstelik İbn Hazm, dinî hususlarda kesin bilgiye ulaşmayı hedefleyen yöntemini *burhanlara bağlılık* ilkesi çerçevesinde temellendirmektedir. Bu bağlamda fıkıh usulü alanında kaleme aldığı *el-İhkâm*'ın telif gayesini, “Allah Teâlâ'nın ibadetler ve muamelât alanına dair hükümler hususundaki muradını burhanlara müracaat suretiyle beyan etmek” olarak ifade etmiştir.⁵⁶ Hak ile batılın birbirinden ayırt edilmesini mümkün kıldığını düşündüğü burhanlar hususunda takip ettiği yöntemi ise el-İhkâm'dan önce yazımını tamamladığı et-Takrîb adlı mantık eserinde etraflı bir şekilde ele almıştır. Buna ek olarak el-İhkâm'ın ilk bölümlerini bilgi nazariyesine tahsis ederek aklî delillerin ispatı, bilginin kaynakları ve dillerin kökeni gibi temel meselelere yer vermiş, eserin doğrudan fıkıh usulü mesailini ele aldığı ilerleyen birçok bahsinde de mantık kavramlarından sıklıkla istifade etmiş ve et-Takrîb'e referansta bulunmuştur.⁵⁷

1.1. Kesinliğin Tesisinde Mantık İlminin Rolü ve Bilgi Teorisi

İbn Hazm *el-İhkâm*'ın birinci babına fıkıh usulü eserlerinde yaygın olmayan bir tarzda, Allah'ın insan fitratına birtakım eğilim ve yetiler (*kuvve/güç*) yerleştirdiğini belirterek giriş yapar. Bunlar arasında *adalet*, *fehîm*, *temyiz*, *akıl* gibi müspet olanların yanı sıra *cehalet*, *şehvet*, *öfke*, *zulüm* gibi menfî özellikler de bulunmaktadır. Bu kuvveler içinde, erken dönem Yunan filozoflarının (*evâil*) “mantık” olarak isimlendirdikleri *temyiz* (ayrıştırma) gücü, insanın hem varlıkları olduğu gibi bilmesi hem de Allah'ın gönderdiği vahyi idrak etmesi için aracı kılınmıştır.⁵⁸ Zira yalnızca dinî meselelerde değil, her türlü ilmî konuda hakikate ulaşmanın yegâne yolu, mantık kaideleri ile aklî istidlâl usullerinin sahih biçimde kullanılmasından geçmektedir.⁵⁹ İbn Hazm *ulûmu'l-evâil* kapsamında değerlendirdiği; Eflâtun, onun öğrencisi Aristoteles ve takipçilerinin üzerinde durduğu felsefe ve mantık ilimlerinin son derece faydalı ve gerekli olduğunu savunur. Bu ilimler vasıtasıyla âlem hakkında doğru bilgiye ulaşmak mümkün hale gelir. Bilhassa mantık

⁵⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/14.

⁵⁷ Muhammet Ali Acar, “el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm (İbn Hazm)”, *İslam Düşünce Atlası (Yeni Edisyon) / 1 Klasik Dönem*, ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022), 448-449.

⁵⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/10-11.

⁵⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/19-21.

ilmi, İslâmî ilimler de dâhil olmak üzere bütün ilimler için bir ölçüt (*mi'yâr*) konumunda olup sahip olduğu fonksiyon itibariyle büyük önem arz etmektedir.⁶⁰

1.1.1. İslâmî İlimler Karşısında Felsefe ve Mantık

Felsefî ilimlerin bir bölümü yahut aleti olarak görülen mantık disiplini, İslâmî ilimler açısından bu denli vazgeçilmez gören İbn Hazm dinin ve felsefî ilimlerin aslında aynı amacı gerçekleştirdiği kanaatindedir. Ancak onun yaşadığı dönemde bir yandan felsefeye yönelik -muhtemelen özellikle avam içerisindeki bazı kesimler tarafından- menfî bir bakış diğer yandan birtakım entelektüel çevrelerde İslâmî ilimlere yönelik en azından bir tür ilgisizlik de mevcuttu.⁶¹ Nitekim o, tahsil hayatının ilk yıllarında hakkında kapsamlı araştırmalara ve yeterli bilgiye sahip olmamalarına rağmen felsefe ve mantık ilimlerinin dine münâfî olduğuna hükmeden kimseler tanımıştır. Bu durum onu mantık alanındaki eseri *et-Takrîb*'i kaleme almaya yönlendiren saiklerden biri olmuş, böylelikle bu tür önyargıları bertaraf edebileceğini düşünmüştür.⁶² Ne var ki İbn Hazm'ın mantıkla iştigal etmesi kendi dönemindeki bazı Mâlikî fakihler tarafından hoş karşılanmamıştır. Nitekim İbn Hazm'a yönelik yazdıkları reddiyelerde, Yunan filozofların (evâil) kitap ve yöntemlerini takip etmesi sebebiyle de onu eleştirmişlerdir.⁶³

İbn Hazm felsefeye bağlı olduklarını iddia edip şer'î hükümleri inkâr eden kişilerin varlığından da bahseder. Halbuki ona göre felsefecilerin kabul ettikleri ilkelerden hareketle şeriatın sahih olduğu ve ona tabi olmanın gerekliliği ispat edilebilir. Doğru ile yanlış birbirinden tefrik eden burhanlara bağlı bir ilim olan felsefe, *faziletleri çirkinliklerden ayırıştırıp beyan eder*. Ona göre felsefenin de şeriatın da temel hedefi *nefislerin ıslahıdır*. Felsefeye göre nefislerin ve bu yolla alemin ıslahı güzel ahlak sahibi olmak, *ev halkını ve tebaayı en iyi şekilde idare etmek* suretiyle gerçekleştirilebilir. Bunlar

⁶⁰ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 39, 45, 51-53, 479; İbn Hazm, “Risâletü't-tevkîf 'alâ şâri'i'n-necât bi-ihtisâri't-tarîk”, 3/131; İbn Hazm, “Risâletü merâtibü'l-'ulûm”, 4/72-75.

⁶¹ Bu hususta İbn Hazm bizzat kendisine yazılan bir mektuptan bahseder. Mektubu gönderen kimse, kendi dönemindeki insanların felsefe, aritmetik, geometri, astronomi ve tıptan oluşan ulûmu'l-evâil ile nübüvvet tarafından getirilmiş olan ilim hususunda ayrıştığını belirterek bunlardan hangisine tabi olmak gerektiğini sormuştur. İbn Hazm bu soruya cevap vermek üzere bir risâle kaleme almıştır. Bk. İbn Hazm, “Risâletü't-tevkîf 'alâ şâri'i'n-necât bi-ihtisâri't-tarîk”, 3/131; İbn Hazm'ın mantık yaklaşımı ve görüşlerinin tarihî bağlamı hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Anwar G. Chejne, “Ibn Hazm of Cordova on Logic”, *Journal of the American Oriental Society* 104/1 (1984), 58-61.

⁶² İbn Hazm, *et-Takrîb*, 281.

⁶³ Ali b. Ahmed İbn Hazm, “Risâle fi'r-red 'ale'l-hâtif min bu'd”, *Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1981), 3/122.

ise insanlara zulmedilmesini, mahlukatın helâkına sebep olan savaşları, neslin tarumar edilmesini, mala ve mülke zarar verilmesini ve diğer çirkin davranışları engelleyen kanunlar yoluyla gerçekleştirilebilir. İbn Hazm bu tür kanunların ise filozoflar (hukemâ) tarafından sonradan ortaya konmuş şeyler olmayıp ilâhî irade tarafından vazedilen şer‘î esaslara dayanması gerektiğini savunur.⁶⁴

Bu doğrultuda İbn Hazm kendi yaşadığı dönemde Aristo’nun mantık kitaplarının dinî inanca zarar verdiğini sanarak felsefe ve mantık ilimlerinden uzak duran bazı kimselerin bulunduğunu, üstelik onların bu disiplinlerin öğrenilmesi noktasında diğer insanları da engellemeye çalıştığına şahit olduğunu belirtir. Ona göre söz konusu menfî yaklaşım bu tür kişilerin ön yargı ve cehaletinden kaynaklandığı gibi bu ilimlere dair eserlerin ilk Arapça tercümelerinde avam nezdinde yaygın olmayan muğlak ibarelere yer verilmesi ve anlaşılması zor bir dil kullanılması sebebiyle de ortaya çıkmıştır. Üstelik bazı mantık eserlerinde birtakım tercüme hataları da bulunmaktadır. Ne var ki, ona göre bu durumlar birer bahane teşkil etmez. O bu hususta şunları söyler:

“Saf zihinlerle, önyargısız bir şekilde ve akıllı selimle mantık kitaplarını tetkik eden kimseler bu ilimde yer alan zorunlu burhanları takip ederek bu ilim vesilesiyle yaratıcının mahlukat üzerindeki tasarrufuna şahit olup tevhid inancına ulaşmışlardır.”⁶⁵

Mantık ilminin meşruiyetine yöneltelen eleştiriler bağlamında İbn Hazm, selef döneminde bu ilimle meşgul olunmadığı iddiasını ele alır. İddia sahipleri İslâm ümmetinin en faziletli kuşağı kabul edilen ilk nesillerin mantıkla iştigal etmediğini öne sürerek bu ilme karşı mesafeli bir tutum sergilemişlerdir. Ancak ona göre mantık ne belli bir filozof zümresinin icadı ne de onlara özgü bir disiplindir. Aksine bu ilmin esasları her akıl sahibinin zihninde doğal olarak mevcut olup zekâ ve kavrayış yeteneğine sahip birinin mantığının imkânlarından yararlanmaması düşünülemez. Erken dönem Yunan filozoflarının yaptığı şey, tüm toplumların anlamlarında hemfikir olduğu mefhumlar için isim ve terimler geliştirmek ve bu anlamları daha net hale getirecek biçimde düzenlemektir. Çeşitli toplumların farklı diller konuşmaları sebebiyle aynı kavramlara başka adlar vermesi, anlam birliği söz konusu olduğunda bir sorun teşkil etmez. Bu çerçevede Aristoteles’in *Organon* külliyatı da dahil olmak üzere klasik mantık eserlerinde, tümel kavramlar belirli

⁶⁴ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1/411-421.

⁶⁵ İbn Hazm, *et-Takrib*, 45-49.

şekillerde tertip edilerek tanımlar yapılmış, bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere ulaşmanın yolları sistemleştirilmiş, doğru düşünme ile hatalı akıl yürütmelerin nasıl ayırt edileceği ortaya konmuştur. Böylelikle Yunan filozofları mantık kurallarına vakıf olmaları sayesinde kavram karmaşası ve anlatım güçlüğü ortadan kaldıran tutarlı tanımlar ortaya koyabilmişlerdir.⁶⁶ İbn Hazm bu noktada selef âlimlerinin mantık ilmiyle meşgul olmadıkları gibi, dil ilimlerine de özel bir mesai ayırmadıklarını hatırlatır. Bunun sebebi onların Allah'ın doğrudan lütfuna mazhar olmaları ve vahyin bizzat şahitliğini yapmalarındır. Bu nedenle söz konusu ilk nesiller, böyle teknik disiplinlere ihtiyaç duymamıştır. Ancak daha sonraki nesiller için durum farklıdır. Onların zaman dilimi hakkında şu ifadeler yer verir:

“Artık her kim mantık ilmine bigâne kalırsa, Allah ve Resulü'nün kelamının yapısı ona gizli kalır. Bir safsata ile karşılaşır da hak ile batılı birbirinden ayırt edemez. Dinini de ancak yerilmiş olan taklit yoluyla öğrenebilir.”⁶⁷

Nasların anlaşılması ve fıkıh ilminde Aristo'nun mantık eserlerinin büyük faydası olduğunu vurgulayan İbn Hazm bu faydaları üç sınıfta toplar:

- 1- Naslarda yer alan isim ve kavramların doğru bir şekilde anlaşılıp tanımlanarak dış dünyada tekabül ettikleri mefhumların (müsemma) tespit edilmesi. Başka bir deyişle “isim-müsemma mutabakatı”nın sağlanması yahut lafız-mana irtibatının kurulması.
- 2- Söz konusu isim ve kavramlara anlamlarına uygun düşecek hükümler belirlenip onların bu hükümlere uygun sınıflara ayrılması.
- 3- İbareleri farklı olmakla birlikte anlamları bir olan lafızların tespit edilip aynı hükümler altında sınıflandırılması.⁶⁸

İbn Hazm mantık ilmi yoluyla bu faydaları temin etmeyen kimsenin nasları anlamakta zorluk yaşayacağını, bu sebeple böyle bir kimsenin başkalarına fetva vermesinin caiz olmadığını savunur. Zira mantık bilmeyen kimse, naslarda yer alan lafızların dakik tanımlarının yapılması ve çeşitli ifadelerin birlikte değerlendirilip birbiri üzerine bina edilmesi gibi hususlarda hata edebilir. Dahası önermeleri kusursuz bir şekilde tertip ederek onlardan kendisiyle burhana ulaşılan ve her zaman doğru sonuç veren neticeler üretemeyeceği gibi bu neticeleri bazen doğru bazen yanlış sonuç veren önermelerden de

⁶⁶ İbn Hazm, *et-Takrib*, 39, 45.

⁶⁷ İbn Hazm, *et-Takrib*, 39.

⁶⁸ İbn Hazm, *et-Takrib*, 51-53.

temyiz edemez.⁶⁹ Nitekim ona göre insanların dinî meselelerde benimsediği birçok yanlış kanaat, dilbilgisi ve konuşmaya dair hususlarda yaptıkları hatalar ve her bir hükmün sahip olduğu hususiyetlerin diğer hükümlerdekilerden ayrıştırılması sırasında başlarına gelen zafiyetler sebebiyle gerçekleşmiştir.⁷⁰

Mantık, dil ve fıkıh disiplinleri arasında kurulan bu sıkı ilişki, mantık eserine verilen başlığa da yansır: *et-Takrîb li-ḥaddi'l-mantîk ve'l-medḥal ileyh bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emşileti'l-fıkhiyye* (Mantık ilminin kolaylaştırılması ve halk diline ait ifadeler ve fikhî örnekler üzerinden mantığa giriş) ismini vermiştir. Bu başlık onun iki temel hedefe işaret ettiğini gösterir. İlk olarak eser kolay ve anlaşılır bir dille kaleme alınmıştır. Böylece hem avam hem de havas tabakası için erişilebilir olması amaçlanmıştır. Nitekim müellif eserin kapalı anlamları açıklamaya yönelik şerh geleneğine dayandığını özellikle vurgular.⁷¹ İkinci olarak mantık konuları fıkıh ve yer yer kelâm alanlarından seçilen örnekler aracılığıyla işlenmiştir. Bu tercih okuyucunun müesses mezhepleri ya da özel bir fakih sınıfını takip etmeksizin, doğrudan naslardan hüküm çıkarabilme becerisini kazanmasına katkı sağlama hedefiyle örtüşmektedir. Bu yönüyle bakıldığında İbn Hazm'ın *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl* isimli eserinde de mantık kitabına referansta bulunması tesadüfi bir durum olarak değerlendirilemez. Zira söz konusu eserde, din ve mezhepler bağlamındaki doğru inancı burhanlara dayalı bir yöntemle temellendirmeyi amaçlamıştır.⁷² Anlaşılacağı üzere İbn Hazm genel anlamda akıl yürütmenin (istidlâl) nasıl yapılacağını ve her alanda hakkı batıldan ayırt etmeyi sağlayan burhanın türlerini beyan ettiğini belirttiği mantık eserini gerek kelam gerek fıkıh ilmi için bir tür mukaddime mahiyetinde kurgulamıştır. Çünkü mantık, kelime ve ifadelerin yapısal çözümlemesini mümkün kılar. Bu disiplinin sağlayacağı kavramsal netlik, lafızlardan oluşan nasların doğru anlaşılması ve yorumlanmasında temel bir işleve sahiptir. Bu nedenle mantık ilminin kelâm ve fıkıh gibi alanlara uygulanması bu ilimlerin sağlam bir zeminde inşasına doğrudan katkı sunar. Bu bağlamda Vishanoff, *Takrîb*'deki temel amaçlardan birinin mantık ilminin fıkıh usulü ile nasıl bütünleştirilebileceğini göstermek olduğunu belirtir. Ona göre İbn Hazm'ın Aristo mantığını Zâhirî fıkıh teorisiyle uyumlu

⁶⁹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 53.

⁷⁰ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 157.

⁷¹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 49, 53.

⁷² İbn Hazm, *el-Faṣl*, 1/131, 137; İbn Hazm, *el-İḥkâm*, 1/14.

görmesinin nedeni bu disiplini kendi öncüllerinde bulunan gerçeğin ötesine geçmeyen, tamamen analitik bir yapı olarak değerlendirmesidir.⁷³

İbn Hazm bilgi anlayışında merkezi bir konuma sahip olduğu müşahade edilen burhanı ise “bir hükmün doğruluğuna delâlet eden delil/önerme (kaziyye) veya deliller/önergeler bütünü” şeklinde tanımlamıştır.⁷⁴ Ona göre herhangi bir bilginin sahih ve muteber olup olmadığı ancak burhan vasıtasıyla, yani kesinlik arz eden deliller aracılığıyla bilinip temellendirilebilir.⁷⁵ Bu anlayış doğrultusunda İbn Hazm’ın, ilmî meseleleri ele alırken hem dil ve üslup hem de kavramsal çerçeve ve içerik bakımından mantık ilminden ve aklî delillendirme yöntemlerinden yoğun bir biçimde istifade ettiği açıkça görülmektedir. Kanaatimizce İbn Hazm’ın mantığı İslâmî ilimler için vazgeçilmez görmesi, bu ilimlerin ele alınmasında karşılaşılabilecek birtakım hatalı istidlâllerin önlenmesi gibi salt entelektüel hassasiyetlerin nihayetinde tezahür etmiş bir yönelim değildir. İbn Hazm’ın mantığa bakışını özetleyen yukarıdaki anlatıdan anlaşılacağı üzere o bu ilmi mutlak doğru ve kesin sonuçlara ulaştıran evrensel bir disiplin olarak görmekte ve aynı durumun dinî alanda da inşa edilebilmesi adına mantığın başta fıkıh olmak üzere İslâmî ilimlere tatbik edilmesini teklif etmektedir. Nitekim İbn Hazm açısından mantığın rolü, kümülatif olarak gelişip kendi dönemine kadar ulaşmış olan bilhassa fıkıh alanındaki devasa miras ve müktesebatı dışarıda bırakarak doğrudan naslardan hüküm çıkarılması noktasında görülür. Dolayısıyla mantığın şer‘î ilimlere tatbik projesi, Chejne’nin ele aldığı şekilde⁷⁶ salt mantık disiplini ekseninde yorumlanabilecek ulûmu’l-evâil ile dinî alan arasında alelade bir uzlaştırma çabası olmayıp İslâm bilim ve medeniyetinin gelişim seyrine kökten itiraz edilerek zaman içerisinde burada tesis edilmiş olan fikrî ve kurumsal yapıya, kullanılan ilmî yöntemlere karşı gerçekleştirilmek istenen küllî ıslah ve öze dönüş hareketinin kritik bir parçası olarak değerlendirilmelidir.

İbn Hazm’ın mantık disiplinine bakış açısını kavramak için *et-Takrîb*’in Aristoteles hakkındaki görüşlerine de yer vermek gerekir. *et-Takrîb*’de Aristo “önceki filozoflardan”, “mantık ilmini tertip eden ve bu ilimde kendisine itimat edilen” ayrıca “İskender’in akıl hocası ve krallığında nizamı belirleyen kişi” şeklinde tavsif edilmiştir. İbn Hazm onun mantıkla ilgili sekiz kitabının (*Organon*) Allah’ın birliğine ve kudretine delâlet ettiğini

⁷³ Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics*, 94-95.

⁷⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/39.

⁷⁵ İbn Hazm, “Risâletü’t-tevkîf ‘alâ şâri‘i’n-necât bi-ihtîşâri’t-tarîk”, 3/131.

⁷⁶ Chejne, “Ibn Hazm of Cordova on Logic”, 57, 62-63, 64, 70-71.

savunmuştur. Bu itibarla söz konusu eserleri son derece faydalı bulması sebebiyle onları şerh ve beyan etmek üzere *et-Takrîb*'i kaleme aldığını belirtmiştir.⁷⁷

Format ve içerik bakımından *et-Takrîb*'de Aristo'nun sistematîği genel hatlarıyla takip edilmiş, bunun yanı sıra *Organon* külliyyatı ele alınmadan önce, onlara bir mukaddime mahiyetinde değerlendirilen filozof Furfûriyûs'un *Îsâgûcî*'si de çalışmanın başına eklenmiştir. Chejne'ye göre İbn Hazm'ın bu eserleri daha sade ve anlaşılır hale getirmekten başka belirgin bir amacı bulunmamaktadır.⁷⁸ Bununla birlikte *et-Takrîb*'in, *Organon* külliyyatının baştan sona sistematik bir Arapça tercümesi veya şerhi olarak nitelendirilmesi güçtür. Zira İbn Hazm, bu kitapların aslında Yunan dili esas alınarak tertip edildiğini, kendisinin ise Arap diline çeviri sürecinde bazı bahisleri gereksiz addettiği için ele almadığını ve birtakım ibarelerde yahut tasniflerde değişiklikler gerçekleştirdiğini açıkça dile getirmiştir.⁷⁹ Ayrıca *et-Takrîb*'de Aristo'nun eserlerinde yer almayan bazı mantık meselelerine de temas edildiği görülmektedir.⁸⁰ Kanaatimizce bu durumun temel sebebi İbn Hazm'ın mantık ilmini esas itibarıyla İslâmî ilimlerde uygulamayı hedeflediği burhan yöntemine ulaşmanın ve bu yöntemi temellendirip sistematik hale getirmenin bir aracı olarak görmesi ve bu doğrultuda geliştirmiş olmasıdır.⁸¹

İbn Hazm'ın mantık anlayışının sınırlarını ve özgün yönlerini daha iyi kavrayabilmek adına onun Aristo mantığıyla olan ilişkisini daha fazla detaylandırmak isabetli olacaktır. Guerrero ve Lameer'in çalışmaları, onun Aristo mantığını daha çok sözlü kaynaklar üzerinden öğrendiğini ve mantık bilgisi açısından kısmen sınırlı bir donanıma sahip olduğunu göstermektedir.⁸² Bu çerçevede klasik dönemde mantığın temel kavramlarından biri olan *burhan* (apodeiksis) ile İbn Hazm'ın kullandığı *burhan yöntemi*

⁷⁷ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 45, 57, 283; İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/1043.

⁷⁸ Chejne, "Ibn Hazm of Cordova on Logic", 62.

⁷⁹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 53, 61, 65, 75, 77, 263.

⁸⁰ İbrahim Çapak, "İbn Hazm'ın Mantık Anlayışı", *Usul İslam Araştırmaları* 8 (2007), 44; Aristo ile İbn Hazm'ın bazı mantiki görüşlerinin mukayesesi için şu çalışmalara da bakılabilir: Chejne, "Ibn Hazm of Cordova on Logic"; Rafael Ramón Guerrero, "Aristotle and Ibn Hazm: On the Logic of the Taqrîb", *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker* (Leiden: Brill, 2013), 403-416; Hülya Altunya, "İbn Hazm'a Göre Anlamanın Nesnelleştirilmesinde Mantığın Rolü", *Milel ve Nihal* 6/3 (2009), 125-144.

⁸¹ Bk. İbn Hazm, *et-Takrîb*, 191.

⁸² Bk. Guerrero, "Aristotle and Ibn Hazm: On the Logic of the Taqrîb"; Joep Lameer, "Ibn Hazm's Logical Pedigree", *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*, ed. Camilla Adang vd. (Leiden: Brill, 2013), 417-428.

arasındaki örtüşme derecesi sorgulanmalıdır. Söz gelimi Josep Puig Montada, İbn Hazm'ın Aristoteles'in burhan anlayışına sadık kalmadığını, burhanı bazı mantık argümanlarını da içermekle birlikte daha çok naslardan yaptığı alıntılar bağlamında kullandığını belirtir. Montada bu tespitini büyük ölçüde klasik mantıkta akıl yürütme yöntemleri arasında ele alınan analogiyi (fikhî kıyası) İbn Hazm'ın geçersiz bir istidlâl yöntemi olarak kabul etmesi üzerinden temellendirir.⁸³ Aslında İbn Hazm fikhî kıyası da içerisinde değerlendirdiği tümevarım/istikrâ yöntemine bütünüyle karşı değildir. Belirli şartların sağlanması durumunda bu yönteme güvenilebileceğini kabul eder.⁸⁴ Ancak onun temel itirazı fikhî kıyasta istikrâ yönteminin eksik biçimde uygulanması ve bu nedenle onun kesin bilgi üretmekten uzak kalmasıdır. Bu sebeple İbn Hazm “nakıs istikrâ” olarak nitelendirdiği fikhî kıyasın geçerli bir yöntem sayılamayacağı vurgular ve bu görüşünü özellikle mantık ilkelerine ve burhan yöntemine dayandırarak temellendirmeye çalışır.⁸⁵ İbn Hazm'ın burhan anlayışını sadece Aristotelesçi bir çerçeveye indirgemek, onun bu yöntemi nasıl konumlandığını tam olarak yansıtmaz. Her ne kadar klasik mantık literatüründeki birçok terim ve yapının *et-Takrîb*'de izlerine rastlansa da, onun burhan anlayışı dinî bilgiye ulaşma amacıyla şekillenmiş, daha kuşatıcı ve pratik bir yapıya sahiptir. Nitekim İbn Hazm dinî alanda burhanı, Kur'ân ve Hz. Peygamber'den sahih bir yolla gelen nakillerden ve bu iki kaynaktan elde edilen geçerli öncüllere dayalı sonuçlardan (*delîl* yöntemi) ibaret görür.⁸⁶ Bu yaklaşıma göre burhan, herhangi bir meseleye dair verilen hükmün doğruluğunu kesin olarak ortaya koyan delildir. Dolayısıyla İbn Hazm'ın burhan anlayışı, mantık ilmindeki burhan kavramını kapsamakla birlikte ondan daha geniş bir muhtevaya sahiptir. Bu nedenle onun sisteminde mantık, başlı başına bir bilgi kaynağı değil; yalnızca dinî hükümlerin temel referansı olan naslardan kesin sonuçlar çıkarılmasına imkân tanıyan, vazgeçilmez bir yöntem konumundadır. İbn Hazm'ın mantık disiplini fıkıh özelinde İslâmî ilimlerde nasıl ve ne

⁸³ Josep Puig Montada, “Reason and Reasoning in Ibn Hazm of Cordova (d. 1064)”, *Studia Islamica* 92 (2001), 167-170; İbn Hazm'ın mantığı fıkıh tatbikinde hatalı olduğuna yönelik benzer görüşler başka akademisyenler tarafından da serdedilmiştir. Abdülmecid Türki, *Kazâyâ şekâfiyye min târihi'l-garbi'l-İslâmî* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 206; Arnaldez, “İbn Hazm”, 3/794; bu tür görüşlere yönelik bir değerlendirme için bk. Oğuzhan Tan, “İbn Hazm'ın Usûl Anlayışında Delil Kavramı ve Delil-Kıyas İlişkisi”, *Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu (26-28 Ekim 2007, Bursa/Türkiye) -Bildiri ve Müzakere Metinleri-*, ed. Süleyman Sayar - Muhammet Tarakçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 415-417.

⁸⁴ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 389-391.

⁸⁵ Bk. Muhammet Ali Acar, “Bir Zahiri İki Kıyas: İbn Hazm'ın Mantiki Kıyas Müdafaası ve Fıkhi Kıyas Karşılığı”, *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2023), 85-112.

⁸⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/204.

yoğunlukta kullandığı gibi hususlar tezin üçüncü bölümünde ayrıntılı olarak tartışılacaktır.

1.1.2. Bilgi Teorisi

Mantık ilminin önemini vurgulayan ve onu dinî ilimler açısından zarurî kabul eden İbn Hazm bilgi teorisini inşa ederken de felsefe ve mantık birikiminden yararlanmışır. Onun çeşitli açılardan birbirinden farklı bilgi tanımları getirdiği görülür.⁸⁷ Bu tanımların bulunduğu ortak hususa göre bilgi (ilim), bir şeyin mahiyetini kesin olarak kavramaktır.⁸⁸ Böylelikle kişide o şey hakkındaki şüpheler tamamen ortadan kalkar. Bu ise ancak şu üç yolla gerçekleşebilir:

- 1- Zaruret: İstidlâlde bulunmaya gerek olmaksızın akıl ve duyuların evvelî/önsel verilerinden zorunlu olarak bilginin elde edilmesidir.
- 2- İstidlâl: Kesin sonuçlar veren ve zorunlu bilgi sağlayan burhanlar üzerinden mantık kurallarına göre akıl yürüterek bilgiye ulaşma yöntemidir.
- 3- İttibâ: Sözlerinin doğruluğu burhanlarla sabit olan kimselerin getirdiği şeye inanmak (itikat) suretiyle bilginin benimsenmesidir.⁸⁹

Görüldüğü üzere bilginin kaynaklarına da işaret eden İbn Hazm'ın bilgi tasavvuru onun kesinlik arayışını yansıtan temel noktalardan biridir. Bu yaklaşımla birlikte bir yandan hâkim anlayışta fikhî bilginin zeminini teşkil eden zannın bilgi türleri içerisinde sayılması reddedilmekte diğer taraftan haber yoluyla gelen bilginin de burhana dayalı olup kesinliğin sağlanmasına herhangi bir zarar vermeyeceğine işaret edilmektedir. Nitekim İbn Hazm'ın anlayışına göre bilgiye şüphe karışması durumunda bilginin bilgi olma mahiyeti derhal ortadan kalkar ve bilgi zanna dönüşür.⁹⁰ Akıl, his ve hayal gibi nefsin kuvvelerinden biri olarak görülen zan, kişiyi her zaman ve her durumda doğru sonuca ulaştırmaması sebebiyle bilgi çeşitleri arasında değerlendirilemez. Zira kesin bilginin aksine zan ihtiva eden bir kanaatte duyular, akıl yerine kişisel görüş ve arzulara (hevâ)

⁸⁷ İbn Hazm'ın bilgi tanımları için bk. Murat Serdar, *İbn Hazm'ın Kelami Görüşleri* (Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005), 131-132.

⁸⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/37 (العلم هو تيقن الشيء على ما هو عليه).

⁸⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/939-941; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/37-38, 39; Ali b. Ahmed İbn Hazm, "Tefsîru elfâzin tecrî beyne'l-mütakellimîn fi'l-uşûl", *Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî*, ed. İhsan Abbas (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1983), 4/413; Ali b. Ahmed İbn Hazm, *ed-Dürre fî mâ yecibu i'tikâduh*, ed. Abdülhak et-Türkmânî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009), 512.

⁹⁰ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 145.

tabi olduğu için hatalı bir çıkarıma ulaşabilir. Örneğin kişi zannına tabi olduğunda cüsseli ve silahlı bir adamın aynı zamanda cesur olduğunu düşünebilmektedir. Halbuki o adam belki de oldukça korkak birisidir. Bu sebeple İbn Hazm zannı “en yalancı delil” şeklinde nitelendirir.⁹¹ Fıkıh ilminde zannın bilgi değeri hususunda en yoğun tartışmaların yaşandığı bölüm sünnet ve haber bahisleri olması sebebiyle, İbn Hazm’ın zannın bilgi değerine yönelik söz konusu eleştirel yaklaşımı tezin ikinci bölümünde onun âhâd haber anlayışıyla birlikte daha kapsamlı olarak ele alınacaktır.

İbn Hazm’ın bilgi tasavvurunda üzerinde durulması gereken ikinci nokta bilginin elde edilmesinde istidlâlin gerekliliği meselesidir. Bu bağlamda o, Eş‘arîlerin büyük çoğunluğuna nispet ettiği, bilgi ile inanç arasında ayırım yapılması nedeniyle sahih bir istidlâle dayanmayan inancı bilgi kapsamında değerlendirmeyen görüşü eleştirir. Buna göre onlar, bir şeyin doğruluğunu kesin olarak bilmenin yegâne yolunun burhanlara dayalı istidlâl olduğunu belirterek geçerli akıl yürütmelerle temellendirilemeyen bir inancın sorunlu olduğu görüşünü savunmuşlardır. İbn Hazm ise kişinin imanında istidlâlde bulunabilmesini şart koşmaz. Allah’ın kendisine emrettiği şeyi yapan kişi künhüne vakıf olmasa dahi o şeyi bilmiş olur. Ulaşılmaması gereken hedef kesinlik (yakîn) ve inançtır. Dahası tek başına istidlâlin bir anlamı da yoktur. Allah’ın hakka ulaştırmadığı ancak bütün zamanını istidlâlle geçiren nice kimseler vardır. İstidlâl yalnızca delilini bilmediği bir şeye inanmak hususunda kalbi mutmain olmayıp bütününüle şüpheye düşen kimse için zorunluluk arz eder.⁹²

Bilgide istidlâli zorunlu kabul etmeyen İbn Hazm bilginin elde edilme sürecinin özü itibariyle zorunlu olarak gerçekleştiği savunur. Ona göre yaratılış bakımından insan dünyaya hiçbir şey bilmez bir durumda gelir. Belirli bir yaşa gelip aklını kullanmaya başladığında ilk olarak etrafındaki şeyleri temyiz eder. Bu aşamada insanın nefsinde düşünme ve duyu organlarını kullanarak akıl yürütme becerileri gelişmeye başlar. Bilgiye ulaşmasını sağlayan bu becerilerle eş zamanlı olarak kişi, herhangi bir istidlâle gerek olmaksızın akıl ve duyularıyla idrak ettiği bilgilerin doğru ve geçerli olduğunu da anlar. Daha sonrasında, başlangıcı akıl ve duyularının temel verilerinden elde ettiği bilgilere kadar uzanan önermeler kurarak burhan yöntemiyle yeni bilgiler öğrenmeye başlar.

⁹¹ İbn Hazm, *et-Takrib*, 423-425.

⁹² İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/941-953, 2/1055-1085; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/37-38; İbn Hazm, *ed-Dürre*, 519-521.

Bunların, akıl ve duyuların temel verilerine ulaşması bazen az sayıda önermeyle kısa yoldan olabileceği gibi zincirleme birçok önerme kurulması yoluyla uzun aşamalar sonucunda da gerçekleşebilir.⁹³ Nefsin bu tür bilgileri elde etmesi, başlangıcını bir kenara bırakacak olursak kendi çabası neticesinde birtakım tercihlerde bulunması yoluyla (kesbî/ihtiyarî) değil, zorunlu olarak (ıztırârî) gerçekleşir. Nitekim nefis kendisinde meydana gelen bilgileri yok etmeye çalışsa dahi buna güç yetiremez. Kesbî ve ihtiyarî olan tek şey, kişinin kendisine arız olan önyargılarından sıyrılıp başlangıç itibariyle doğru bir yöntemle akıl yürüterek burhan yöntemini kullanmayı isteyip istememesidir. Zorunlu olarak kesin bilgiye ve hakikate ulaştıran burhan yöntemiyle istidlâlde bulunduktan sonra, kişinin elde edeceği bilgi kendi açısından zorunluluk arz eder. Aynı şekilde istidlâle gerek olmaksızın doğrudan akıl ve duyuların temel ilkelerinden elde edilen bilgi de zorunludur. Bu iki yolun dışında öğrenilen şeyler ise bir tür varsayımdan ibaret olup bilgi kategorisi altında yer alamayacağı için insanın elde ettiği bilgilerin tümünün onun nefsinde zorunlu olarak meydana geldiğini söylemek mümkündür.⁹⁴

İbn Hazm'ın bilginin zorunlu olarak gerçekleştiğini savunmak suretiyle dinin bildirdiği tüm malumatın tasdik edilmesinin de yönündeki kabulü tahkim etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Bu noktada akla şu soru gelebilir: Eğer bilgi ilâhî bir müdahale sayesinde zorunlu biçimde oluşuyorsa bilip bilmemeye bağlı olarak sevap veya ceza verilmesinin anlamı nedir? İbn Hazm bilginin özü itibariyle zorunlu şekilde ortaya çıkmasının, bilginin inkâr veya tasdik edilmesi ayrıca gereği doğrultusunda amel edilip edilmemesinin tercih edilebilirliğini ortadan kaldırmadığını belirterek bu soruya cevap vermeye çalışır.⁹⁵ Ona göre bilgi edinme süreci adeta domino etkisine sahip, kendi kendine işleyen, kesin ve zorunlu bir ilişki ağı içerisinde gerçekleşmektedir. Böylelikle İbn Hazm, -kesinliği sağladığının kabul edilmesiyle birlikte- hiçbir surette itiraza yer olmayan, farklı yorum ve yönelişlere imkân vermeyen bir din tasavvurunun epistemolojik zeminini inşa etmeye çalışmıştır. Bu tür teorilerin sıhhati ve iç tutarlılığı ise tezimizde cevabını aradığımız temel soruların başında gelmektedir.

⁹³ Söz gelimi, tezin “haber teorisi: Allah’tan gelen bildirim” başlıklı bölümünde ele alındığı üzere İbn Hazm âhâd haberin kesin bilgi ifade ettiği görüşünü birçok önermeyi bir araya getirip sonuca ulaşmak suretiyle temellendirmeye çalışmıştır.

⁹⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/937-939; İbn Hazm, *ed-Dürre*, 513.

⁹⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/953-957, 961-973; İbn Hazm, *ed-Dürre*, 514-515.

Bilginin elde edilme sürecine ilişkin görüşlerinden anlaşılacağı üzere, İbn Hazm bilgi türleri konusunda temelde iki geçerli yöntemin bulunduğunu savunur. Bunlar birincil (evvelî-önsel) bilgiler ve bu bilgilerden üretilen ikincil (tâlî) bilgilerdir. Birincil bilgiler, doğrudan akıl veya duyuların evvelî (önsel) ve bedihî (ispata ihtiyaç duymayan) ilke ve verilerinden elde edilip doğruluğu kesin olan zorunlu bilgilerdir. Örneğin, bütünü parçadan büyük olduğu, bir kişinin kendisinden sonra doğan bir kişiden yaşça büyük olduğu ya da bir sayının iki tam yarısının toplamına eşit olduğu bilgileri akıl yoluyla elde edilen evvelî bilgilere örnek teşkil eder. Ateşin sıcak, karın ise soğuk olması gibi bilgiler ise insanın akıl da işin içinde olmakla birlikte duyularına dayalı olarak doğrudan edindiği zorunlu bilgilerdendir. Aynı şekilde, nakil yoluyla bize ulaşan ve doğruluğu hakkında hiçbir şüphe bulunmayan bilgiler de bu kategoriye dâhildir. Örneğin, şahit olan güvenilir kişilerin beyanına dayanarak insan bedeninin gözle görülmeyen kısımlarına dair elde edilen bilgiler bu kapsamda değerlendirilir.

İkincil bilgiler ise bu birincil kaynaklardan hareketle ve zorunlu, sahih öncüllere dayalı olarak ulaşılan bilgilerdir. İbn Hazm'a göre, bu tür bilgiler mantık kuralları çerçevesinde oluşturulmuş Aristotelyen kıyaslar yoluyla elde edilir. O, *et-Takrîb*'de bu süreci ayrıntılı biçimde ele alır. Mesela, tevhid inancına, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) peygamberliğine ve Kur'ân'ın hak olduğuna dair bilgi, aklın temel ilkeleri ve duyuların sağladığı zorunlu ve sahih öncüller üzerine kuruludur.⁹⁶ Bu nedenle, akıl ve temyiz sağladığı bilgiye itiraz eden kimse, bu bilginin gerektirdiği tevhid, nübüvvet ve şariat gibi temel dinî hakikatleri de reddetmiş veya kendi içerisinde çelişkiye düşmüş olur.⁹⁷

Her insana fıtrat itibarıyla verildiği kabul edilen bu tür bilgilerin doğruluğunun da temellendirilmesi gerekir. İbn Hazm'a göre evvelî bilgilere kaynaklık eden insan aklının ve duyu organlarının zorunlu olarak gerekli gördüğü hakikatlerin doğruluğunu ispat etmek için haricî bir delile ihtiyaç bulunmamaktadır. Zira bu tür bilgilerin doğruluğunun insan zihninde nasıl meydana geldiği, mahiyeti itibarıyla bilinemez. Kişinin fehim ve temyiz melekesini kullanmaya başlayıp bu tür bilgileri hatırladığı ilk an ile, onların doğruluğuna dair kesin kanaatin oluştuğu an arasında hiçbir zaman farkı yoktur. Bu da söz konusu bilgilerin Allah Teâlâ tarafından insan nefsine fıtrat gereği yerleştirilmiş

⁹⁶ Bu örnekler üzerinde “Şer’î delillerin hücciyetinde kesinlik” başlıklı bölümde ayrıntılı olarak durulacaktır.

⁹⁷ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 373-377; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/60.

olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bunlar elde edilmesi için ayrıca bir çaba veya öğrenim gerektirmeyen evvelî bilgilerdir. Diğer yandan duyular vasıtasıyla elde edilen bilgilerin doğruluğu dahi nihayetinde akıl melekesiyle kavranıp tasdik edildiği için, bilginin asıl kaynağı akıldır.⁹⁸

Bu çerçevede İbn Hazm'ın herhangi bir kanaatin sıhhati veya butlanı hakkında istidlâlde bulunurken akıl ve hissin evvelî ve bedihî verilerinin referans alınması gerektiğini savunduğu görülür. Ona göre bu iki kaynak tarafından tasdik edilen bilgiler sahih, reddedilenler ise bâtil hükmündedir. Zira burhan, esas itibariyle bu ilk ve zorunlu bilgilerden neşet eder. İnsan tabiatının sıhhatine hükmettiği evvelî bilgilere ulaşan ve onların doğruluğuna şahitlik ettiği hükümler doğru, bu esaslardan bağımsız olanlar ise fasit ve geçersizdir. Bu sebeple herhangi bir meselede istidlâlde bulunacak kişinin hareket noktası, akıl ve duyular olmak zorundadır.⁹⁹ Netice itibariyle mantığın temel esaslarından olan özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı gibi ilkeler üzerinden aklî delillerin objektif, zorunlu ve kesin olduğunu vurgulayan İbn Hazm'ın dinî meselelerde de istidlâlin başlangıç noktası olarak akıl ve mantık kurallarını merkeze aldığı ifade edilebilir. Nitekim tezin üçüncü bölümünde tafsilatlı biçimde ele alınacağı üzere İbn Hazm'ın usul anlayışında dördüncü şer'î asıl olan “delîl” kavramının özünde de aklın bu zorunlu ilke ve verileri yer almaktadır.

İbn Hazm'ın bilgi nazariyesinde öne çıkan bir diğer unsur, aklın duyularla olan ilişkisi ve bilgi değeri bakımından bu iki kaynak arasındaki hiyerarşidir. Ona göre akıl, duyu organlarının idrak ettikleri bütün hususlarda onlara ortaklık etmekle birlikte duyuların ulaşamadığı pek çok hakikati de bağımsız biçimde idrak edebilir.¹⁰⁰ Bu sebeple aklın idrak gücü duyuların idrakinden önceliklidir. Zira kimi hakikatler duyuların alanı dışında kalmakta, bu gibi durumlarda yalnızca akla güvenmek mümkün olmaktadır. Duyular, algıladıkları şeylerde zaman zaman yanılgıya düşebilir, hatta kimi durumlarda nesneleri hiç algılayamayabilir. Bu tür hatalardan ancak aklın rehberliğiyle sakınılabılır. Üstelik akıl, Allah'ın sadece nefse¹⁰¹ verdiği vücutta bulunan hiçbir organı kendisine ortak

⁹⁸ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 373; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/21.

⁹⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/1005, 1023; İbn Hazm, *et-Takrîb*, 453.

¹⁰⁰ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 155.

¹⁰¹ İbn Hazm nefis kavramı ile fizikî bir varlık olan vücut haricinde var olduğunu düşündüğü ruhu kastetmekte, dolayısıyla nefisle ruhun aynı şey olduğunu düşünmektedir. Müstakil olarak bu hususta yazdığı kısa bir risâle için bk. Alî b. Ahmed İbn Hazm, “Ma‘rifetü'n-nefs bi-ğayrihâ ve cehlühâ bi-zâtihâ”,

etmediği bir kuvvedir. Nefis, yalnızca akıl yoluyla bilgiye ulaşır ve bu süreçte bedenın arzu ve eğilimlerinden etkilenmediği sürece sağlıklı bir idrak gerçekleşir. Ne var ki nefis bedensel varlıkla ortaklığı onu bulanıklaştırmakta, nefis bedenden uzaklaştıkça ise berraklaşmaktadır. Nefsin duyularla yaptığı idrakin eksikliği bu idrakte duyuların vücuda ortak olması sebebiyledir. Oysa nefis, yalnızca akıl aracılığıyla varlıkları derecelerine göre ayırt eder, onlara ait gerçek nitelikleri kavrar ve varlıkta bulunmayan şeyleri ondan dışlayabilir. Bu bağlamda duyular, aklın sunduğu verileri yalnızca takip eden araçlardır.¹⁰² Dolayısıyla İbn Hazm'ın bilgi anlayışında aklın duyular üzerinde denetleyici ve belirleyici bir konuma sahip olması, salt akıl yoluyla elde edilen bilginin duyular aracılığıyla elde edilenden epistemik açıdan üstün olduğunu ortaya koyar.

İbn Hazm'a göre akıl melekesi temyiz (ayrıştırma) gücüne sahip olan nefsin adalete erişmesini, kişinin fehim (kavrama) yetisiyle ulaştığı doğru hükmü tercih etmesine ve nihayetinde bu hükme kesin bir inançla bağlanarak onu düşünce ve tasavvurdan uygulamaya geçirmesine yardımcı olur. Bu sayede kişi cehalet, şehvet, hiddet, gazap, zulüm ve taassup gibi olumsuz tutum ve davranışların tesirinden kurtulabilir. Bun çerçevede akklı doğru şekilde kullanarak aklıseline tabi olan kişi doğru yola ulaşırken, akklı gereği gibi kullanmayan yahut ondan yüz çeviren kimse hem kendi helakına sebep olur hem de başkalarını hak yoldan saptırabilir.¹⁰³ İbn Hazm bu nedenle akklı küçümseyen veya tamamen reddeden yaklaşımları sert bir şekilde eleştirir. Ona göre akklı inkâr eden kimselerin hakikate ulaşması mümkün değildir. Bilakis onlar, ancak akıl yoluyla Allah'ın varlığı ve birliğine ulaşılabilirken bu yolu terk ederek kendilerini akıl yürütme yetisinden mahrum olan delilerin durumuna düşürmüş olurlar.¹⁰⁴

Aklın Allah'ın varlığını bilmenin yanı sıra O'nun gönderdiği vahiy ve hitabı doğru bir şekilde anlamada da temel bir işlevi bulunmaktadır. Bu bağlamda İbn Hazm, Şii'lerin imamlarının görüşlerini tek bilgi kaynağı olarak kabul etmelerini ve birtakım başka toplulukların ilhamı yahut taklidi bilgi edinme yolları arasında saymalarını tenkit eder. Ona göre dinî alanda bilgi kaynağı yalnızca Hz. Peygamber'den nakledilen haberler olmalıdır. Ne var ki bu tür haberlerin de kaynağına aidiyet bakımından sahih olanları

Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî, ed. İhsan Abbas (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1987), 1/443-446.

¹⁰² İbn Hazm, *et-Takrîb*, 419-429.

¹⁰³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/11-12.

¹⁰⁴ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 423.

bulunduğu gibi uydurma olanı da mevcuttur. Bu iki tür haber arasındaki ayrım ise ancak temyiz yetisine sahip sağlıklı bir akıl yoluyla yapılabilir. Zira dinî meselelerde, aklın ortaya koyduğu kesin deliller (burhan) olmaksızın doğru bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. İster din (şer‘iyyât) ister akliyyât alanında olsun her konuda hakikat tekdir ve bu hakikate ancak sağlam aklî hüccetler vasıtasıyla ulaşılabilir. Dolayısıyla herhangi bir konuda delil talep etmek ve bu delile dayalı hareket etmek ilâhî iradenin öngördüğü bir yöntemdir.¹⁰⁵

1.1.3. Aklın Araçsallaştırılması Problemi

Bu başlığa kadar ele alınan İbn Hazm’ın mantık ve bilgi anlayışının gerek klasik kaynaklarda gerek modern literatürde Zâhirîler hakkında dile getirilen bazı genel kabullerle tam anlamıyla örtüştüğü söylenemez. Nitekim bilhassa Zâhirîlerle rekabet halinde olan erken dönem Irak Hanefî fakihlerinden bazıları, Zâhirîlerin aklî delilleri tümüyle reddettiğini, nazar ve ictehad yöntemlerinden habersiz olduklarını ileri sürerek onları sert bir dille eleştirmiştir.¹⁰⁶ Bu tavır önde gelen şarkiyatçılardan Joseph Schacht’ın değerlendirmelerine de yansımıştır. Schacht, Zâhirîliğin kurucusu Dâvûd b. Alî’yi (ö. 270/884) “insan muhakemesine düşman olan eğilimin aşırı bir temsilcisi” olarak nitelendirmiştir.¹⁰⁷

İbn Hazm’ın akıl ve nakil arasındaki ilişkiye dair ortaya koyduğu temel ilkeler, bu tür değerlendirmelerin onun şahsında ne derece isabetli olduğunu tespit edebilmek açısından önemli bir ölçüt sunmaktadır. Ona göre akıl eşyanın hakikatini olduğu gibi kavrama imkânı veren bir meleke olmakla birlikte dinî hükümlerin tespitinde bağımsız bir kaynak değil, nasların doğru bir şekilde anlaşılmasına hizmet eden bir vasıta. İbn Hazm’ın yaklaşımında aklın, herhangi bir fiilin helal veya haram kılınmasında hüküm koyucu ya da belirleyici bir işlevi söz konusu değildir. Akıl bu noktada sadece Allah’ın emirlerine itaat etmenin gerekliliğini kavrayabilir. Şayet Allah’ın emri kişinin kendi hayatına son vermesini gerektirse bile aklın bu konudaki hükmü değişmeyecektir. Aynı şekilde aklın

¹⁰⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/19-31.

¹⁰⁶ Ahmed b. Alî Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ed. en-Neşemî (Vizâratü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1994), 3/296, 4/23-24, 52-55, 88, 95; Hüseyin b. Ali Saymerî, *Kitâb Masâil al-Hilâf fi Usûl al-Fiqh: Les problèmes de divergences en méthodologie juridique de Husayn b. ‘Alî al-Saymarî* (Université de Provence-Aix-Marseille, 1991), 203; Hüseyin b. Ali Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve aşhâbih* (Beyrut: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 1985), 166.

¹⁰⁷ Joseph Schacht, “Dâvûd b. ‘Alî b. K̲halaf”, *The Encyclopaedia of Islam* (2. ed) (Leiden: Brill, 1965).

Allah'ın fiillerine ilişkin değerlendirmelerde bulunması veya şer'î hükümler için zorunlu illetler belirlemesi düşünülemez.¹⁰⁸

Aklın doğrudan şer'î hüküm koyma yetkisine sahip bağımsız bir kaynak olarak değerlendirilemeyeceği anlayışı, genel olarak bütün usulcülerin ortak kabulüdür.¹⁰⁹ Bu açıdan bakıldığında, İbn Hazm ile Sünnî usul geleneğinin temel yaklaşımı arasında bir farklılık bulunmadığı söylenebilir. Ancak İbn Hazm, ana damar Sünnî usulcülerden özellikle şu noktada ayrılır: Ona göre, nasların lafzî anlamlarının ötesine geçilerek, bu hükümlerin dayandığı maksat ve hedeflerin belirlenmesi ve aynı amaç veya illeti taşıdığı düşünülen başka meselelere kıyas yoluyla hükmün genişletilmesi caiz değildir. İbn Hazm, bu tür bir yöntemde aklın herhangi bir işlevi olamayacağını savunur. Buna ek olarak, İbn Hazm'a göre dinin rehberliğinden bağımsız bırakıldığında, akıl zamanla doğru bilgi üretme ve hakikate ulaşma yetisini kaybeder. Bu nedenle akıl, belirli bir noktadan sonra kişiye fayda sağlamaz hale gelir. İbn Hazm'ın anlayışında aklın pratik işlevi, ibadetleri yerine getirmek ve faziletli davranışlarda bulunmakla sınırlıdır. Başka bir ifadeyle, akıl; Allah'ın hükümlerini anlayıp onlara uygun davranmak ve insanın kulluk görevlerini yerine getirmesinde rehberlik etmek üzere kullanılmalıdır.¹¹⁰

Görüldüğü üzere İbn Hazm'ın nasların anlaşılmasında akli güvenilir ve vazgeçilmez bir unsur olarak kabul etmesi ve tüm bilgilerin temelinde akli konumlandırması, onun akli müstakil bir değer ve otorite olarak gördüğü anlamına gelmemektedir. Kanaatimizce İbn Hazm, gerek akli ilkeleri gerekse mantık kurallarını dinî alanda kesin bilginin elde edilmesi amacıyla araçsal bir işlevle değerlendirmiştir. Onun yaklaşımında akıl, dinî hükümler bakımından hiçbir zaman hüküm koyucu veya belirleyici bir konumda değildir. Aklın temel görevi, naslarda yer alan ifadelerin doğru anlaşılmasına ve bu ifadelerden şer'î hükümlerin elde edilmesine yardımcı olmaktır. Zira naslar, İbn Hazm'a göre, birer öncül olarak kabul edilmekte; mantık kurallarının işlevi ise bu öncüllerden kesin ve zorunlu sonuçların çıkarılmasını temin etmektedir.

¹⁰⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/30-31; İbn Hazm, *et-Takrîb*, 427.

¹⁰⁹ Fıkıh ilminin bilhassa teşekkül dönemi açısından akli ve şer'î deliller arasındaki ilişki için bk. Mürteza Bedir, "Kur'ân ve Sünnet Söylemi, Fıkıh Usûlü ve İctihât: Modern Nassçılığın Doğuşuna İlişkin Bir İzah Denemesi", *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması* (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019), 31-33.

¹¹⁰ Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Ahlâk ve 's-siyer fî müdâvâtî 'n-nüfûs* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1979), 14-16, 17, 23, 58.

Diğer taraftan İbn Hazm, Hz. Peygamber'in dinî hususları eksiksiz bir şekilde açıkladığını ve bu sebeple vahyin teşrii alanında yegâne kaynak olduğunu ifade eder. Dolayısıyla, kapsamı mutlak olan nasların bulunduğu bir yerde aklın bağımsız olarak hüküm ihdas edebileceği herhangi bir alan söz konusu değildir. Bunun istisnasını ise yalnızca, nasların lafzî anlamlarıyla akıl ve müşahede yoluyla elde edilen zorunlu bilgilerin birbiriyle çelişiyor gibi görüldüğü durumlar teşkil eder. Ancak, tezin “Dilde Kesinliğin Temellendirilmesi” başlıklı bölümünde ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere, İbn Hazm bu tür “arızî” durumları da nihayetinde nas merkezli delillerle çözümlemeye çalışmaktadır. Bu itibarla, İbn Hazm’a göre, dinî meselelerde aklın naslardan bağımsız bir bilgi kaynağı olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Nitekim Vishanoff’un da işaret ettiği üzere, İbn Hazm’ın yaklaşımında akıl ve mantık kuralları ancak lugavî delâlet düzeyinde naslara tatbik edilebilir; zihnî veya ahlakî kabuller bağlamında akla herhangi bir özerklik tanınması söz konusu değildir.¹¹¹

İbn Hazm’ın dinî meselelerde akla tanıdığı yer ve işlev, Allah’ın emirlerinin ötesinde müstakil bir maslahat anlayışını kabul etmeyen Eş‘arîlerin maslahat teorisini hatırlatmaktadır. Eş‘arî kelâmcılarının eserlerinde maslahat kavramına zaman zaman vurgu yapmaları, onların maslahatın sınırlarını daraltma yönündeki genel tutumlarını değiştirmemiştir. Benzer şekilde, İbn Hazm’ın akla dair sıklıkla yaptığı vurgular, onun bu hususta menfî bir tutum taşımadığı şeklinde yorumlanmamalıdır. Zira onun nezdinde akıl, dinî alanda kesin bilginin teminine yönelik olarak kullanılan faydalı bir araç olmakla birlikte, şer‘î hükümlerin illetlerini ve gayelerini tespit etme gibi zanni bilgiye dayalı olduğunu düşündüğü sahalarda belirleyici bir otoriteye sahip değildir. Netice itibarıyla İbn Hazm’ın yaklaşımında akıl, yalnızca nasların doğru anlaşılmasına hizmet eden bir vasıta. Bu vasıtanın, şer‘î hükümlerin konuluş hikmetleri veya maslahatları gibi kesinliği bulunmayan alanlarda tayin edici bir rol üstlenmesine ise kesin bir surette karşı çıkılmaktadır.

¹¹¹ Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics*, 91-92.

1.2. Beyan Düşüncesi: Vahyin Varlık, Akıl ve Dille Bütünleştirilmesi

İbn Hazm'ın şer'î alanda kesinlik arayışının arka planını kavrayabilmek için, mantık ve bilgi anlayışının yanı sıra din tasavvurunu şekillendiren bazı kavramsal esaslara da temas etmek gerekir. Bu çerçevede öne çıkan unsurlardan biri gerek fikhî meselelerde gerekse genel anlamda İslâmî ilimlere dair kabullerinde başat bir konuma sahip olan beyan düşüncesidir. Beyan, İbn Hazm'ın zihnî evreninde vahiy ile varlık, akıl ve dil arasında kurucu bir ilişki tesis etmesi bakımından söz konusu hususlardaki birçok görüşünün teorik zeminini anlamak açısından belirleyici bir ilke olarak öne çıkar.¹¹² Fıkıh usulü ve kelim ilimlerine mukaddime niteliği taşıyan mantık eseri *et-Takrîb*'de doğrudan mantık bahislerine geçilmeden önce beyana dair açıklamalara yer verilmesi de bu önemi açıkça yansıtır. Burada beyan, Allah'ın insana bahsettiği bir lütuf ve talim olarak tavsif edilir.¹¹³ Bu yaklaşıma göre beyan insana fitrat itibarıyla verilen *fehim*, *temyiz*, *akıl* ve *nutuk* gibi yetiler -İbn Hazm'ın ifadesiyle *kuvveler*- aracılığıyla eşyanın hakikatine ulaşma ve ulaşılan bilgiyi ifade etme imkânını içerir. Bu yönüyle, varlıkları oldukları hal üzere kavrayıp tanımlarını yapabilme kabiliyetine işaret eder. Diğer yandan beyanın dinî boyutu da göz ardı edilemez: Söz konusu yetiler insanı ilâhî mesaj olan vahyin anlamını açık, doğru ve kesin biçimde idrak edebilecek bir varlık haline getirir.

Genel anlamıyla beyan, bir varlıkta tezahür etmesi bakımından varoluş, zihin, dil ve dış dünyaya yansıyan farklı merhale ve derecelerden oluşur. Tüm bu aşamaları bünyesinde taşıyan varlıklar bu sayede ilâhî hitapla müşerref olmuş ve diğer varlıklardan üstün kılınmıştır.¹¹⁴ Beyanın gerçekleşme sürecinde ilk basamak, mahlûkatın fiilî olarak var edildiği ontolojik düzlemidir. Bu düzlem, beyanın imkânını sağlayan hazırlayıcı bir aşama niteliğindedir; zira bir şeyin hakikî anlamda varlık sahnesine çıkmadan beyana konu olması mümkün değildir.¹¹⁵ Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu bildiren ayetler

¹¹² İbn Hazm'ın genel anlamda beyan düşüncesine farklı açılardan temas eden bazı çalışmalar için bk. Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics*, 88-98; Gülâmüseyin İbrâhîmî Dinânî, *İslam Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 1/168-170.

¹¹³ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 37.

¹¹⁴ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 37-39.

¹¹⁵ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 41.

(Zümer, 36/62, Rahmân, 55/3) söz konusu ontolojik temele işaret eder. Buna göre Allah, eşyayı yaratmış ve onları belirli kategorilere ayırmıştır.¹¹⁶

Beyanın gerçekleşme sürecinin mahlûkatın fiilî olarak yaratıldığı ontolojik zeminle başlatılması son derece dikkat çekicidir. Bu ilk aşama İbn Hazm'ın varlık anlayışının, beyan sistemi içerisindeki kurucu rolünü aşikâr etmektedir. Daha önemlisi onun bu yaklaşımında Aristocu varlık tasnifine genel hatlarıyla bağlı kaldığı, ayrıca bu tasnifin fikhî görüşleri üzerinde de belirgin bir etkisi bulunduğu görülür. Bu tasnifte mahlûkat, cevher ve araz olmak üzere iki temel bölüm içerisinde ele alınır. Aynı zamanda cisim anlamına gelen cevher, varlıkların maddesi (*cirim*) araz ise uzunluk, genişlik, renk ve hareket gibi madde üzerinde taşınan ve sürekli değişime uğrayan diğer nitelikleridir. Bu bakımdan varlığın kategorik dağılımı cevher, kemiyet, keyfiyet ve izafet olmak üzere dört ana başlık (*makûlât*) altında toplanır. Bu kategoriler kendi altlarında başka cins, tür ve fertleri barındırdıkları için *cinsü'l-ecnâs* (cinslerin cinsi) şeklinde adlandırılır. Yalnızca cevher kendi başına varlık kazanabilirken, diğer üç kategori ancak bir cevherle birlikte var olabilen, soyut halde görülemeyen arazlardır.¹¹⁷

Söz konusu varlık tasnifine dayalı yapıda, tabiatla bulunan cins ve türlerin sayısı sınırlıdır. İnsan zihni bunların tamamını kuşatmaktan aciz olsa da her birinin Allah katında sabit ve belirli bir sayıya sahip olduğu kabul edilir. Zira varlık düzeninde türlerin çoğalması veya eksilmesi söz konusu olamaz. “(Allah), Adem’e bütün isimleri öğretti” (Bakara, 2/31) ayeti de bu sınırlılığı gösteren deliller arasında yer alır.¹¹⁸ Bu kabul doğrultusunda kâinattaki tüm varlıklar hakkında doğru tanımlar yapılması daha mümkün hale gelir. Nitekim sınırlı sayıdaki cinsler altlarında yer alan tür ve fertlerin tanımlanmasında belirleyici bir konumdadır. Tanımları ortak olan fertlerin bir tür oluşturması, türlerin ise daha üst düzeyde cinsler altında toplanması sayesinde varlıkların mahiyetleri açık biçimde belirlenebilir. Bu sistematik yapı beyanın ikinci aşaması olan zihinsel tasnifin

¹¹⁶ Bu bağlamda İbn Hazm'ın eşyanın yaratılma keyfiyetine dair -nasların zâhir anlamlarını esas alarak ortaya koyduğu- değerlendirmeleri için bk. Orhan Şener Koloğlu, “İbn Hazm'da Kümûn ve Yaratma”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 209-211.

¹¹⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/743-745, 3/807-811, 3/817, 3/931; İbn Hazm, *et-Takrîb*, 67-69, 75-79, 81-83, 87-99, 457; İbn Hazm'ın cevher anlayışı, klasik dönem Mu'tezile, Eş'arî ve Mâturîdî kelâmcılarının benimsediği bölünemez cevher esasına dayalı atomculuk fikrine muhalif olup, özellikle Meşşâî gelenekteki İslâm filozoflarının takip ettiği Aristocu cevher tasavvuruna kısmen yakınlık göstermektedir. İbn Hazm'ın bu konudaki yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Orhan Ş. Koloğlu, “İbn Hazm'ın Atomculuğu Reddi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 172-174; Mehmet Bulgen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri* (İstanbul: İFAV, 2017), 225-228.

¹¹⁸ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 95-97.

zeminini oluşturur: Her varlık kendine özgü ayırıcı niteliklerle tanımlanır ve bu nitelikler ona verilen ismi tayin eder. Söz konusu niteliklerdeki değişim yalnızca ismin değil aynı zamanda mensup olunan tür ve cinsin de değişmesine yol açabilir.¹¹⁹

Aristocu varlık tasnifi klasik dönem İslâm filozofları arasında genel hatlarıyla hüsnü kabule mazhar olmuş bir düşünsel çerçeve sunar. Ancak İbn Hazm'ın bu çerçeveden ayrıldığı nokta, Vishanoff'un da temas ettiği üzere söz konusu tasnifi salt dilbilimine özgü soyut kalıplar düzeyinde ele almakla yetinmemesi, onu daha derin bir ontolojik zeminle ilişkilendirmesidir. Nitekim yukarıda da ele alındığı gibi İbn Hazm Aristocu sınıflandırmayı, varlıkların doğasına ve temel niteliklerine göre bütün kâinatı kuşatan, sabit bir ontolojik düzenin ifadesi olarak tasavvur eder. Bu bağlamda mantık her ne kadar bir tür dilsel analiz olarak işlev görse de onun nazarında esasen varlık alanındaki ayrımların zihindeki tezahürüdür. Dolayısıyla sözlü ifadelerin incelenmesi gerçekte zihinsel kavramların çözümlenmesi anlamına gelir. Bu kavramlar ise kâinatın yaratılışında esas alınmış hakikî taksimatları yansıtır.¹²⁰ Sonuç itibariyle İbn Hazm'ın beyan düşüncesi ilk olarak, dillerdeki ifadeler ile dış dünyadaki somut varlıklar arasında; güç ve meşruiyetini ilâhî iradedden alan mekanik ve durağan bir bağlantıyı inşa eder. Ontolojik yapı ile dilsel yapı arasında bir tür mutabakat ilişkisi varsayan söz konusu yaklaşım, -"Dilde Kesinliğin Temellendirilmesi" başlıklı bölümde ayrıntılı biçimde ele alınacağı üzere- kelimelerin sözlük anlamlarının kesinlik taşıdığı görüşünün temel dayanaklarından birini oluşturur.

Beyanın ikinci aşaması, onu talep eden varlıkta fiilen hasıl olmasıdır. Bu ise ancak Allah'ın insana ihsan ettiği bir diğer büyük lütuf olan akıl aracılığıyla gerçekleşir. Zihnî düzeye tekabül eden bu merhalede varlıkların şekil ve sıfatları beyanı talep eden akıl sahibi varlığa intikal eder. Böylelikle bunları oldukları hal üzere kavrayarak diğer varlıklardan ayırt eder. Bu sürecin sonunda beyan insan nefsinde karar kılmış olur.¹²¹ Mevcudatı idrak etmeyi ve onlar hakkında tefekkürde bulunmayı öven ayetler (Âl-i İmrân, 3/191) ile insana beyanın öğretildiğini bildiren ilâhî hitap (Rahmân, 55/4) bu mertebeye işaret eder. Dolayısıyla insana *akıl* ve *temyiz* gibi kuvvelerin verilmesi, onun eşyayı hakikati üzere -yani yaratıcının vazettiği sınıflandırmalara uygun biçimde-

¹¹⁹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 61-63, 69, 79-81.

¹²⁰ Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics*, 88, 89.

¹²¹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 41.

kavrayabilmesini sağlar. Bu bağlamda insan aklı, ilâhî beyan olan vahyin anlaşılmasında da bir alet yahut vasıta işlevi görür. Nitekim aklı bahşedenin Allah olması, vahyi anlamada onun güvenilir bir araç olarak kullanılabileceğini teyit eder.

Beyanın üçüncü aşaması zihinde oluşan anlamların harfler aracılığıyla kelimelere dönüştürülmesi ve bu kelimelerin telaffuz ve konuşma yoluyla muhataba iletilmesidir. Böylece varlığın mahiyetine dair kavrayış, artık yalnızca zihinsel bir tasavvur olmaktan çıkarak sözlü ifadeye dönüşür ve toplumsal iletişimin zeminini oluşturur. Ancak bu aktarımın anlamlı ve etkili biçimde gerçekleşebilmesi taraflar arasında manaları üzerinde uzlaşmış bir dile ihtiyaç duyar. Zira harflerin kelimelere, kelimelerin ise anlamlara dönüşebilmesi; ortak dilsel kodların ve belirli ses kalıplarına yüklenen anlamların önceden tesisiyle mümkündür. Bu bağlamda Hz. Adem'e bütün isimlerin öğretilmiş olması (Bakara, 2/31) insana dilsel yetinin başlangıçta ilâhî öğretiyle kazandırıldığını gösterirken; peygamberlerin kendi kavimlerinin diliyle gönderilmesi (İbrâhim, 14/4) beyanın kavranabilirliği açısından dilin anlaşılır ve ortak olması gerektiğine işaret eder. Aynı şekilde Kur'ân'ın insana öğretilmiş olması (Rahmân, 55/2) da ilâhî hitabın ancak beyan vasıtasıyla gerçekleşebileceğini ortaya koyar. Dolayısıyla bu aşama, beyanın hem maddî biçimini hem de toplumsal boyutunu şekillendiren temel bir merhaledir.¹²²

Beyanın dördüncü ve son mertebesi anlamın kalıcı işaretlere dönüştürülerek yazıya geçirilmesi ve böylelikle zaman ve mekân sınırlarının ötesine taşınmasıdır. Bu aşamada beyan yalnızca sesli ve anlık bir iletişim aracı olmaktan çıkar; harflerle temsil edilen anlam yazı vasıtasıyla kayıt altına alınır, sabitlenir ve nesiller boyunca aktarılabilir hale gelir. Anlamın fiziksel bir zeminde cisimleşmesi beyanın en istikrarlı ve kalıcı formunu teşkil eder. Bu yönüyle söz konusu merhale sadece bireysel öğrenmenin değil; ilimlerin muhafazası ve kültürel birikimin aktarımı açısından da hayati bir rol üstlenir. İnsana kalemle yazmanın ve bilmediği şeylerin öğretildiğini bildiren ayetler (Alak, 96/4-5) de bu aşamaya işaret eder.¹²³ Görüldüğü üzere İbn Hazm'ın "*beyanın vecihleri*" olarak tasnif ettiği bu dört merhale aslında mantık ilminde ele alınan varlık mertebeleriyle örtüşmektedir. Ancak onun burada yapmak istediği şey, bu mertebeleri yalnızca mantıksal bir çerçevede yahut dil ve anlama dair yorum ilkeleriyle sınırlı biçimde ele

¹²² İbn Hazm, *et-Takrîb*, 41-43.

¹²³ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 43.

almak değil; bunları naslara dayalı bir zeminde temellendirerek ontolojik ve epistemolojik esaslarla bütünleşen kapsamlı bir beyan teorisi kurmaktır.

Yukarıda çerçevesi çizilen bu dört merhale, yalnızca beyanın oluşum sürecini değil aynı zamanda insanın vahye muhataplık kapasitesini de belirler. Beyanı insana lütfedilen ilâhî bir imkân olarak gören yaklaşıma göre bu sürecin nihai amacı, Allah'ın hitabı olan şer'î beyana insanın elverişli kılınmasıdır. Bu elverişliliğin sağlanabilmesi için ise birtakım ontolojik ve epistemolojik şartların gerçekleşmesi gerekir. Her şeyden önce hem beyana konu olacak hem de beyana muhatap kılınacak varlıkların bulunması gerekir ki bu, işin ontolojik boyutudur. Ancak bu varlıkların sırf fiilen mevcut olması yeterli değildir; mesajı anlayıp değerlendirebilmeleri için *fehîm*, *idrak*, *temyiz* ve *akıl* gibi zihinsel yetilerle de donatılmış olmaları gerekir. Bu ise beyanın zihnî düzeyde kavranabilirliğini temin eden ikinci aşamayı oluşturur. Beyan zihinde anlaşılabilir hale gelse bile, onun başkalarına aktarılabilmesi için uygun bir kalıba ihtiyaç vardır; bu kalıp da dil sayesinde mümkün olur. Bu yönüyle diller, beyanın lugavî düzlemde gerçekleşmesini sağlar. Son olarak beyanın kalıcı kılınması ve sonraki muhataplara ulaşmasının temin edilebilmesi için yazı gibi araçlara ihtiyaç vardır. Bu da beyanın dış dünyaya kitabet yoluyla yansıdığı ve zaman-mekân sınırlarını aştığı son aşamadır.

Bu dört aşamanın tamamlanmasıyla birlikte insan; düşünme, anlama ve anlamı aktarabilme yetilerini içeren beyan melekesine bütünüyle sahip hale gelir. Ancak beyanın insana bahşedilmesinin gayesi onun yalnızca düşünmesini, konuşmasını ya da kendi türüyle iletişim kurmasını temin etmek değildir. Esas amaç yaratıcının elçileri aracılığıyla insana yönelttiği hitabı, yani “şer'î beyan”ı idrak etmesini sağlamaktır. Bu çerçevede beyan, dinî anlamda hem Allah'tan gelen ilâhî mesajı hem de bu mesajın açıklanma yollarını ihtiva eder. Dolayısıyla şer'î beyan iki yönlü bir yapıya sahiptir: İlk yönü itibarıyla Allah'ın bildirimlerini ve kullardan istenen şeylerin açıklamasını içerdiği için, Kur'ân ve Sünnet'te yer alan lafızları ve bu lafızlar yoluyla bildirilen hükümleri kapsar.¹²⁴ İkinci yönü ise bu hükümlerinin açıklanma biçimiyle, yani beyanın nasıl gerçekleştiğiyle ilgilidir. İbn Hazm'ın *el-İhkâm*'da beyana dair yaptığı açıklamalar daha çok bu ikinci boyut etrafında şekillenir. Fıkıh usulü geleneğinde de beyan kavramı genellikle bu teknik anlamda kullanılmıştır. Bu bağlamda *el-İhkâm*'ın mukaddimesinde, insanın bu dünyada

¹²⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/433.

üstlenebileceği en faydalı işlerden birinin dinin beyanı, yani ilâhî hükümlerin açıklanmasıyla meşgul olmak olduğu ifade edilir.¹²⁵

Genel anlamıyla beyan kavramı, İbn Hazm'ın usul düşüncesindeki merkezi yerine binaen *el-İhkâm*'ın ilk bölümlerinde, usulcüler arasında tedavülde olan temel terimlerin ele alındığı kısımda şu şekilde tanımlanır: “Beyan bir şeyi bilmek isteyen kimse açısından, o şeyin hakikatini bilmenin kendi zatında mümkün olmasıdır.”¹²⁶ Şer‘î bağlamda beyanla ilişkili olarak kullanılan *ibâne* ve *tebyîn* kavramları ise “mananın kapalılıktan arındırılarak açıklığa kavuşturulması” anlamına gelir ve doğrudan *mübeyyin*in, yani açıklamayı yapan kimsenin fiiline işaret eder. Bu açıklama faaliyeti genellikle lafzın hakikî anlamına ulaşmak suretiyle gerçekleştirilir; ancak gerekli delillerin varlığı halinde mecazî anlamlar üzerinden de mümkün olabilir.¹²⁷ Naslardaki mananın anlaşılması ve bu anlama sürecinin yöntemi bağlamında şer‘î beyan, haddi zatında mevcut olup aynı zamanda ilâhî teminat altındadır. Dolayısıyla onu doğru bir yöntemle arayan kimsenin, Allah tarafından bu anlamaya muvaffak kılınacağı kabul edilir.¹²⁸ Çünkü dinin yegâne kaynağı naslardır ve dinin beyanı da ancak naslardaki ibarelerde yer alan kapalılıkların dil ve mantık kuralları yordamıyla giderilmesiyle mümkündür.¹²⁹ Bu sebeple naslardaki beyan, çeşitli spekülâtif varsayımlar yahut Hz. Peygamber dışındaki kimselerin görüşlerine dayalı teviller üzerinden değil, doğrudan nasların açık ve kesin olan zâhir anlamlarını esas almak suretiyle yapılmalıdır.¹³⁰

Beyan faaliyetinin nasların zâhirine bağlı şekilde yürütülmesi gerektiği vurgusu, beyanın her durumda aynı açıklık düzeyine sahip olduğu anlamına gelmez. Zira şer‘î beyan, açıklık bakımından her zaman tekdüze bir yapı arz etmez; bir kısmı son derece açık bir şekilde gerçekleşirken, bir kısmı belirli ölçüde kapalılık taşır. İnsanların beyanı anlama kabiliyetlerindeki farklılığın sebeplerinden biri de bu durumdur. Kimileri beyanı kolayca kavrayabilirken, kimileri anlamakta güçlük yaşayabilir.¹³¹ Bu farklılığın bir diğer nedeni ise naslarda tefsire ihtiyaç duyan mücmel lafızların yer almasıdır.¹³² Ayrıca Kur’ân’da

¹²⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/13.

¹²⁶ “البيان كون الشيء في ذاته ممكناً أن تعرف حقيقته لمن أراد علمه.” İbn Hazm, *el-İhkâm*, 40.

¹²⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/40-41.

¹²⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/484.

¹²⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/13.

¹³⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/276.

¹³¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/79.

¹³² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/76.

manası insanlar tarafından bilinemeyen ve araştırılması da istenmeyen müteşabih ayetler de bulunmaktadır. Ancak bunlar doğrudan şer‘î hükümlerle ilgili olmayıp genellikle sure başlarında bulunan hurûf-ı mukattaa veya yemin ifade eden sözler gibi hususlarla sınırlıdır.¹³³ Bu çerçevede şer‘î beyanın temel işlevi, belirli bir meseleye dair naslar arasında mevcut olan anlam ilişkilerini ve bağlantıları açıklığa kavuşturmadır. Bu açıdan *tefsir, tekit, tahsis/istisna, mecaz ve nesih*¹³⁴ gibi kavramlar İbn Hazm’ın beyanın türleri arasında saydığı unsurlardandır.¹³⁵ Mezkûr kavramlar tezin üçüncü bölümünde yer alan “Nasların Delâletinde Kesinlik” başlığı altında ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

İbn Hazm’ın beyan düşüncesindeki özgünlük, ancak onu ilgili usul literatürü ile mukayeseli bir zeminde ele almak suretiyle keşfedilebilir. Bu sebeple İbn Hazm’dan önce, özellikle İmam Şâfi‘î’den (ö. 204/820) itibaren fıkıh usulünde tartışılan şer‘î hükümlerin açıklanma biçimlerine kısaca temas etmek yerinde olacaktır. Zira bu çerçevede “beyan teorileri” olarak adlandırılacak bütüncül açıklama modelleri geliştirilmiştir. Bu bağlamda beyan, mükelleflerin yükümlü olduğu alanlara dair yapılan açıklamaları ifade eden bir kavram olarak kullanılır.¹³⁶ Usul âlimleri naslardaki kapalılıkları gidermek, metinleri doğru şekilde yorumlamak ve şer‘î deliller arasında tutarlı bir ilişki ağı kurmak amacıyla bu teorilere başvurmuşlardır. Örneğin Şâfi‘î, *er-Risâle*’nin başında beyanı beşli bir taksim içerisinde ayrıntılı olarak ele alır:

- 1- Kur’ân’ın başka bir açıklamaya ihtiyaç bırakmaksızın doğrudan yaptığı beyan.
- 2- Kur’ân’da açıklanmakla birlikte sünnetin ek hükümler getirdiği beyan.
- 3- Kur’ân’da mücmel bırakılıp sünnetle tafsil edilen beyan.
- 4- Kur’ân’da hiç yer almayan ve doğrudan sünnetin teşrii ile ortaya konan beyan.
- 5- Kur’ân ve sünnette doğrudan bulunmayan, fakat müctehidlerin bu iki kaynağı esas almak suretiyle ictehad ederek yapmaları istenen beyan.¹³⁷

Şâfi‘î’nin beyan konusundaki açıklamaları incelendiğinde, onun tüm delilleri Kur’ân merkezli olarak ele aldığı ve Kur’ân’ın açıklanmasında sünnete tayin edici bir işlev

¹³³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/482-485.

¹³⁴ İbn Hazm neshi daha çok tehir-i beyan türlerinden biri olarak görme eğilimindedir. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/433-434.

¹³⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/40, 72-75, 79.

¹³⁶ İbrahim Kafi Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 195-196; Soner Duman, *İmam Şâfi‘î’nin Kıyas Anlayışı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 109.

¹³⁷ Muhammed b. İdris Şâfi‘î, *er-Risâle*, ed. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Mektebetü’l-Halebî, 1938), 21-53.

yüklediği görülür.¹³⁸ Bu taksimde, beyan edilen şeylerden ziyade beyanın kimin tarafından yapıldığı noktasından hareket edilmiştir. Buna mukabil Hanefî usulcüler beyanı, daha çok amacı ve görevi bakımından tasnif etmeyi tercih etmişlerdir. Örneğin Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090 [?]) ilgili lafız ve delillerin kat'î veya zannî oluşunu da dikkate alarak beyanı; *takrir*, *tağyir*, *tefsir*, *zaruret* ve *tebdil* gibi kısımlara ayırarak incelemiştir.¹³⁹

İbn Hazm'ın beyan yaklaşımı, dinî yönü itibarıyla –tezin üçüncü bölümünde yer alan “Nasların Delâletinde Kesinlik” başlığı altında temas edileceği üzere– klasik usulcülerin yaklaşımlarıyla belirli açılardan kısmen benzerlik arz etse de bütüncül düzeyde onlardan ayrılır ve daha kapsamlı bir sistem olarak öne çıkar. Onun beyan düşüncesi, yalnızca naslar arasındaki anlam ilişkilerinin nasıl kurulacağına dair teknik bir mesele değil, aynı zamanda dinin mahiyetine ve ilâhî hitabın insan idrakiyle kurduğu ilişkiye dair temel bir ilke olarak değerlendirilmelidir. Nitekim bu düşünce, tezin ilerleyen bölümlerinde çeşitli vesilelerle yeniden ele alınacak ve İbn Hazm'ın din tasavvurunun merkezî bir unsuru olarak taşıdığı kurucu rol detaylandırılacaktır.

1.3.Dilde Kesinliğin Temellendirilmesi¹⁴⁰

Tezin önceki başlıklarında İbn Hazm'ın şer'î bilgi alanında kesinliği esas alan yaklaşımının dayandığı temel unsurlar olarak mantık ilmine verdiği önem, bilgi anlayışı, akıl tasavvuru ve beyan düşüncesi ele alınmıştı. Ancak onun fıkıh düşüncesindeki kesinlik arayışı yalnızca bilgi kaynaklarının doğruluğuyla sınırlı değildir. Aynı zamanda bu kaynaklardan hüküm elde etme süreçlerinde kullanılan dilsel yapılar da söz konusu arayışın ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Zira İbn Hazm'a göre dinî alanda insan müdahalesine açık ya da zanna dayalı hiçbir unsura yer verilmemelidir; bu alan yalnızca sabit ve güvenilir bilgiler üzerine bina edilmelidir. Fıkıhî hükümlerin dayanağını teşkil

¹³⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Duman, *İmam Şâfi'nin Kıyas Anlayışı*, 109-116.

¹³⁹ Ebû'l-Usr Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî*, ed. Sâid Bekdâş (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2016), 465-509; Muhammed b. Ahmed Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, ed. Abdullah b. Süleyman es-Seyyid (Kuveyt: Esfâr li-neşri nefsi'l-kütüb ve'r-resâili'l-ilmiyye, 2022), 2/347-407; Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, 197-200; H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016), 268-275.

¹⁴⁰ Bu bölümün erken bir versiyonu, İstanbul Medeniyet Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı tarafından 31 Mayıs - 1 Haziran 2024 tarihlerinde düzenlenen *Dinî Metinlerin Yorumunda Kesinlik Arayışı Sempozyumunda* “İbn Hazm'ın Fıkıh Düşüncesinde Dilde Kesinliğin Temellendirilmesi” başlığıyla sözlü tebliğ olarak sunulmuştur. Sunum esnasında kullanılan metnin “öz” bölümü sempozyum özet kitapçığında Türkçe ve İngilizce olarak yayımlanmıştır. Bk. *Dinî Metinlerin Yorumunda Kesinlik Arayışı Sempozyumu Özet Kitapçığı*, İstanbul, 2024, 24-26.

eden naslar hem sübut (kaynağına aidiyet) hem de delâlet (ifade ettiği anlam) bakımından kesinlik arz etmelidir. Bu noktada dilin taşıyıcılığı hayati önem kazanır. İlâhî beyanın sözlü olarak nazil olup sonrasında yazılı hale getirilerek muhafaza edilmiş olması, nasların lügavî formunun anlamın tespitinde asli bir rol üstlendiğini gösterir. Dil ise yalnızca lafızlardan ibaret değildir; anlamları da kapsayan çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Lafızlarla birlikte onların delâlet ettiği anlamlar da dilin kurucu unsurları arasında yer alır. Bu sebeple İbn Hazm açısından lafızların manaya delâletinin de kesinlik taşıması gerektiği düşüncesi savunulması gereken temel bir ilkedir. Bu çerçevede onun, fıkıh ilminde uzmanlaşacak kimseler için yalnızca mantığı değil, nahiv gibi dil ilimlerini de zorunlu görmesi dikkat çekicidir. Dahası söz konusu ilimleri bilmeyenlerin fetva vermesini caiz görmemesi de aynı yaklaşımın bir yansımasıdır.¹⁴¹ Zira dinî hükümlerde kesinliğin sağlanmasında mantık kadar dil de belirleyici bir işleve sahiptir.

İbn Hazm dilsel kesinliği temellendirmek amacıyla *el-İhkâm*'ın doğrudan fıkıh usulüne dair bahislerinden önce dördüncü babında dillerin kökenine dair felsefî tartışmalara yer verir. Ayrıca bu bağlamda eserinin ilerleyen bölümlerinde varlıklar (müsemmalar) ile onlara verilen isimler (lafızlar) arasında zorunlu bir bağ kurar. Bu yaklaşım, onun lafzî delâleti merkeze alan fıkıh usulü anlayışının dil felsefesi zeminini oluşturur. Baykal'ın dikkat çektiği gibi, onun Zâhiriyye'ye mensubiyeti yalnızca fikhî bir tercihi değil, aynı zamanda dilbilimine dair birtakım kabulleri de beraberinde getirmiştir.¹⁴² Bu kabuller aracılığıyla lafzî delâletin epistemik gücü artırılmaya çalışılırken, Tan'ın ifadesiyle dile “ilâhî bir boyut” izafe edilir.¹⁴³ İbn Hazm'ın usul anlayışında dilin konumunu kavramak açısından, onun mantık eserindeki bazı ifadelerine bakmak yerinde olacaktır. Örneğin “beyan, dilde kendilerine yüklenmiş olan manaları ifade eden lafızlar olmadan gerçekleşemez” ya da “lafızların aracılığı olmaksızın eşyanın hakikatini bilmenin hiçbir yolu yoktur” gibi ifadeleri, onun dilin zorunlu aracılığına ne kadar önem verdiğini göstermektedir.¹⁴⁴

Bu bölümde İbn Hazm'ın dilsel kesinliği nasıl temellendirdiği ele alınmaktadır. Bu bağlamda ilk olarak dillerin kökenine ilişkin görüşleri incelenmiş, Hz. Âdem'e öğretilen

¹⁴¹ Ali b. Ahmed İbn Hazm, “Risâletü't-telhîş li-vücûhi't-tahlîş”, *Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî*, ed. İhsan Abbas (el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1987), 3/162.

¹⁴² Baykal, *İbn Hazm's Literalist Methodology*, 112, 124.

¹⁴³ Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 101.

¹⁴⁴ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 367, 371.

ilk dil ile dış dünyadaki varlıkların yapısı arasındaki ilişkiye dair kurduğu düşünsel yapı açıklanmıştır. Bu bağlamda Aristocu varlık tasnifinden nasıl yararlandığı da ortaya konmuştur. Devamında “isim-müsemma mutabakatı” olarak adlandırdığımız bu ilişkinin, nasların doğru anlaşılmasındaki işlevi tartışılmıştır. Son olarak Arapçada yaygın bir kullanım biçimi olduğu bilinen mecazın, dilde ve naslarda bulunup bulunmadığına dair görüşleri üzerinden lafzî delâletin sınırlarına dair yaklaşımı değerlendirilmiştir. Böylece onun zâhire bağıllık düşüncesi daha somut bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır.

Literatürde -bölüm içerisinde birçoğuna atıf yapıldığı üzere- İbn Hazm’ın dil anlayışını konu alan çeşitli çalışmalar mevcut olup bu anlayışın fıkıh düşüncesiyle ilişkisi de zaman zaman gündeme getirilmiştir.¹⁴⁵ Ne var ki onun dil teorisini doğrudan fıkıhta kesinlik arayışı bağlamında ele alıp bu ilişkiyi kendi bütünlüğü içerisinde sistematik bir yaklaşımla tahlil eden kapsamlı bir çalışma tespit edilememiştir. Bu bölüm yalnızca söz konusu teoriyi ortaya koymakla kalmamakta aynı zamanda Zâhirî düşünce sistematigi içerisindeki kurucu işlevini de görünür kılmak suretiyle önemli bir ilmî boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır. Yapılan değerlendirmeler sonucunda, İbn Hazm’ın dilin kesinliğine dair geliştirdiği teorinin kendi içinde tutarlı bir yapı arz ettiği görülmektedir. Ancak dile atfettiği ilâhî ve mutlak nitelikler, bu yaklaşımın teorik tutarlılığına rağmen vakıya tam olarak tekabül edip etmediği hususunda bazı sorunlara kapı aralamaktadır. Bu teorinin, onun fıkıhta kesinlik arayışını besleyen önemli bir dayanak olarak öne çıkmakla birlikte her durumda olgusal gerçekliği tüm yönleriyle kuşatma noktasında belirli problemler taşıdığı tespit edilmiştir.

1.3.1. Dillerin Menşei ve İsim-Müsemma Mutabakatı

Dillerin tabiatı ve kaynağı meselesi İslâmî ilimler açısından taşıdığı önem dolayısıyla anlam ve yorum bahisleriyle ilgilenen özellikle usul, kelâm, tefsir, dil ve mantık âlimleri

¹⁴⁵ Söz konusu çalışmalar arasında İbn Hazm’ın dilbilimsel disiplinlere yönelik eleştirel tutumunu ayrıntılı biçimde ele alan Salvador Peña’nın çalışmasına özellikle değinilmelidir. Peña, İbn Hazm’ın dilbilgisel ve anlamsal kuralları, yalnızca Tanrı’nın buyruklarını anlamaya yönelik araçsal bir işlevle sınırlı gördüğünü, bu sebeple dilde derin veya gizli anlamlar arayan mistik yönelimler de dâhil olmak üzere her türlü dilsel spekülasyona karşı çıktığını ifade etmektedir. Ona göre bu yaklaşım doğrudan doğruya İbn Hazm’ın din tasavvuru ve hermenötik anlayışıyla ilişkilidir. Bk. Salvador Peña, “Which Curiosity? Ibn Hazm’s Suspicion of Grammarians”, *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*, ed. Camilla Adang vd. (Leiden: Brill, 2013), 246-248. Kanaatimizce Peña’nın bu tespitleri, -onun tarafından kesinlik meselesi doğrudan dile getirilmese de- İbn Hazm’ın dil anlayışının kesinlik ilkesine dayandığı yönündeki temel iddiamızla örtüşmektedir. Zira dilde spekülatif yorumlara kapı aralamamak, zannî her türlü anlam ihtimalini dışlamak anlamına gelir ki bu da dilde kesinliğin temellendirilmesi açısından belirleyici bir ilkedir.

tarafından klasik dönemde ayrıntılı olarak ele alınmıştır.¹⁴⁶ Meselenin İslâmî düşünce geleneği içerisinde tartışma konusu yapılması erken dönemlere kadar uzanmaktadır. Dillerin menşesine ilişkin tartışma, başlangıçta doğrudan fıkıh usulü bağlamında değil kelâmî bir tartışmanın parçası olarak ortaya çıkmıştır. Söz konusu tartışma, Allah'ın kelâmının yaratılmış olup olmadığına dair halku'l-Kur'ân meselesiyle doğrudan bağlantılıdır. Kur'ân'ın yaratılmış olmadığını savunan Ehl-i Hadis çevresi ile Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-936) gibi erken dönem Sünnî kelamcılar, bu yaklaşımlarına paralel olarak dilin de ilâhî kökenli olduğunu, yani şer'î bildirime dayalı biçimde doğrudan Allah tarafından insanlara öğretildiğini (tevkîfî) ileri sürmüşlerdir. Buna karşılık Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi Mu'tezile kelamcıları ilâhî kelâmın mahluk olduğunu savundukları gibi dilin de insanlar arasında zamanla gelişen bir uzlaş (ıstılah) sonucu teşekkül ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bu iki yaklaşım İslâm düşünce tarihinde dilin menşesine dair ortaya konan temel iki yönelimi temsil etmektedir.¹⁴⁷

Weiss'in de belirttiği üzere bu tartışmanın odağında dillerin ilk kez nasıl ortaya çıktığına dair tarihi bir mesele değil, dilin doğası ve karakteri yer almaktadır. Ehl-i sünnet düşüncesi içinde, -insana şer'î beyanın kendisi aracılığıyla öğretilmiş olması hasebiyle- dile ilâhî bir vasıf atfedilmiştir. Buna karşılık bazı Mu'tezile âlimleri bu görüşü reddetmiş ve dilin insanlar arasındaki uzlaşmaya dayalı, beşerî bir ürün olduğunu ileri sürmüştür.¹⁴⁸ Aslında meselenin özüne bakıldığında vahyin kendisiyle ifade edildiği Arap dilinde, lafız ile mana arasındaki ilişkinin, -öznesinin kim olduğundan bağımsız olarak- esas itibarıyla vahiy öncesinde baştan kurulmuş yani verili olduğu fikri bütün tarafların zihninde mündemiç olan temel bir kabuldür.¹⁴⁹ Nitekim Halku'l-Kur'ân tartışmalarının siyasî etkisini yitirmesi ve nefsî kelâm-lafzî kelâm ayrımının Sünnî kelâmıcılar arasında kabul

¹⁴⁶ Bu hususu ele alan bazı temel akademik çalışmalar için bk. Bernard George Weiss, *Language in Orthodox Muslim Thought: A Study of "Wad Al-Lughah" and Its Development* (Princeton University, 1966); Abdullah Yıldırım, "Vaz' İlmi", *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 425-551; Ramazan Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi* (Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008).

¹⁴⁷ Weiss, *Language in Orthodox Muslim Thought*, 8-26; Abdullah Yıldırım, *Vaz İlmi ve Unkûdu'z-zevâhir / Ali Kuşçu (İnceleme- Değerlendirme)* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 156-160; İltaş ise dillerin kaynağı probleminin halku'l-Kur'ân meselesiyle ilişkilendirilmesine şüpheyle yaklaşır. Bk. Davut İltaş, *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 138-140.

¹⁴⁸ Weiss, *Language in Orthodox Muslim Thought*, 23-26; Basra Mu'tezilesi'nin önde gelen isimlerinden Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) meseleye yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Mesut Erzi, *Kâdî Abdülcebbâr'da Akıl ve Dil* (Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 136-172.

¹⁴⁹ Weiss, *Language in Orthodox Muslim Thought*, 1-3; Yıldırım, *Vaz İlmi ve Unkûdu'z-zevâhir*, 167.

görmeye başlamasıyla birlikte dillerin kaynağı meselesi de daha bağımsız bir çerçevede kendi mecrasında ele alınmıştır. Bu bağlamda başta Eş‘arî kelâmcılarından Bâkılânî (ö. 403/1013) olmak üzere Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 606/1210) de içinde olduğu birçok usul âlimi bu konuda öne sürülen hiçbir teorinin kesin biçimde ispat edilemeyeceğini belirterek tevakkuf tavrını benimsemiştir.¹⁵⁰

Dinî meselelerin bütünüyle kesin bilgi zeminine oturtulması gerektiğini savunan İbn Hazm’ın, tevkîf yaklaşımını benimsemiş olması şaşırtıcı olmayacaktır.¹⁵¹ Onun noktainazarında bu mesele salt entelektüel bir tartışmanın ötesinde daha derin ve bağlayıcı bir bağlama sahiptir. Bu bağlamda İbn Hazm’ın beyan düşüncesi yeniden hatırlanmalıdır: İnsan türünü yaratıp ona akıl ve nutuk gibi kuvveleri bahşeden Yüce Allah, aynı zamanda elçileri aracılığıyla mukaddes mesajı olan vahyi göndermiştir. Vahyin hiçbir kuşkuya mahal bırakmaksızın kesin biçimde anlaşılabilmesi için lafzî delâletin de aynı derecede kesinlik arz etmesi gerekir. İbn Hazm bu kabulü, dillerin kökenini doğrudan vahyin kaynağına irca ederek temellendirir. Onun, muhaliflerinin birtakım görüşlerini eleştirirken sarf ettiği şu ifadeler bu noktayı açık biçimde ortaya koyar:

“[Bu hususta] Şüphesiz isimlendirme ve hüküm koyma yetkisi bize ait değildir. Bilakis bunlar; dilleri, onları konuşanları ve tüm varlıkları yaratıp her birini dilediği şekilde düzenleyen ve kendisinden başka ilah olmayan Allah’a aittir.”¹⁵²

Tevkîf yaklaşımının temel naklî dayanağını, Kur’ân’da yer alan “ve (Allah), Adem’e bütün isimleri öğretti” (Bakara, 2/31) ifadesi oluşturmaktadır. Klasik tefsir literatüründeki yaygın görüşe göre “bütün isimler” ifadesiyle insanlar arasında iletişimi sağlayan, tüm eşyaya (müsemma) verilen adlar kastedilmiştir. Bu yorum başta İbn Abbas olmak üzere sahâbe ve tâbiîn nesline mensup birçok isme dayandırılmaktadır.¹⁵³ Bununla birlikte

¹⁵⁰ Muhammed b. et-Tayyib Bâkılânî, *et-Taqrîb ve'l-irşâd*, ed. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/319-327; Fahreddin Râzî, *el-Mahşûl fî 'ilmi 'uşûli'l-fıkh*, ed. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/181-192; Seyfeddin Âmidî, *el-İhkâm fî uşûli'l-aḥkâm*, ed. Abdürrezzâk Afîfî (Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1402), 1/75; Yıldırım, *Vaz İlmi ve Unkûdu'z-zevâhir*, 159.

¹⁵¹ İbn Hazm’ın dilin menşei hakkındaki görüşlerinin genel bir değerlendirmesi için bk. Arnaldez, *Grammaire et Théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue*, 37-47.

¹⁵² İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/941.

¹⁵³ Erken dönem müfessirlerinden Taberî (ö. 310) ise bu yorumu esas almaz. Ona göre buradaki maksat meleklerin ve Hz. Adem’in neslinin isimleridir. Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, ed. Mahmûd Muhammed Şâkir (Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, ts.), 1/482-486; Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri: el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl (Metin-Çeviri)*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 1/347;

dilciler arasında yer alan ve tevkîf düşüncesine genel hatlarıyla katılmakla birlikte bütün dillerin tek seferde Hz. Adem'e öğretildiği görüşünü reddeden âlimler de mevcuttur. Bu isimlerden biri olan İbn Fâris (ö. 395/1004), Hz. Adem'e kendi dönemi için gerekli olacak ölçüde bir dil öğretildiğini, sonraki süreçte ise her bir her bir Arap peygamber vasıtasıyla dilin aktarımının sürdürüldüğünü belirtir. Meseleyi özellikle Arap dilinin kökeni bağlamında ele aldığı anlaşılan İbn Fâris'e göre son Peygamber Hz. Muhammed'in bisetiyle birlikte dilin vaz'ı da tekemmül etmiş, böylelikle süreç istikrar kazanmış olup bu andan itibaren yeni bir dil veya lafzın ihdası söz konusu olmamıştır.¹⁵⁴

Tevkîf düşüncesinin önde gelen savunucularından biri olan İbn Hazm'ın meseleye yaklaşımı ise daha farklı ve özgündür. Ona göre söz konusu ayetten (Bakara, 2/31) çıkarılabilecek kesin hüküm dillerin yalnızca başlangıç itibariyle Allah'tan gelen bildirime (tevkîf) dayalı olduğudur. Hz. Adem'e öğretilen ilk dilin hangisi olduğu hususunda ise kat'î bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak bu dilin Arapça olmadığına şüphe yoktur. Zira Arapça Süryanice'nin devamı niteliğinde sonradan ortaya çıkmış bir dildir. Üstelik Arapçanın diğer dillere üstün olduğu yahut cennette Arapça konuşulacağı yönündeki görüşler gerçeği yansıtmamakta olup hiçbir dilin başka bir dile ne ontolojik ne de dinî açıdan bir üstünlüğü söz konusu değildir.¹⁵⁵ İbn Hazm'ın dile dair bu tür görüşleri, fıkıh ve dinî yorumda merkezî bir rol atfettiği Zâhirî mezhebine bağlılığıyla birlikte değerlendirildiğinde bazı araştırmacılar tarafından çelişkili bulunmuştur. Örneğin Baykal, dil kurallarına büyük önem veren bir din anlayışına sahip olmasına rağmen Arapçanın efdaliyetini reddetmesini bariz bir tutarsızlık olarak değerlendirir.¹⁵⁶

Kanaatimizce bu türden bir çelişki iddiası İbn Hazm'ın ilk dile dair açıklamaları dikkatle incelendiğinde geçerliliğini yitirmektedir. Onun perspektifinde ilk dilin hangisi olduğu meselesi asli değil tali niteliktedir. Esas önemle olan Hz. Adem'e öğretilen dilin -dili oluşturan öğeler bakımından- tüm diller arasında "en mükemmel, lafızları en açık ve özlü,

Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, ed. Ahmed Abdülhalîm el-Berdûnî (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 1/282; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Ḳur'âni'l-'azîm* (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 1/130-132.

¹⁵⁴ Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *eş-Şâhibî fî fîkhi'l-luġati'l-'Arabiyye ve mesâ'ilihâ ve süneni'l-'Arab fî kelâmihâ*, ed. Ömer Faruk et-Tabbâ' (Beyrut: Mektebetü'l-Me'ârif, 1993), 37-38.

¹⁵⁵ İbn Hazm, *el-İḥkâm*, 1/33-36.

¹⁵⁶ Baykal, *Ibn Hazm's Literalist Methodology*, 124. Ayrıca Baykal, 11. yüzyıl Endülüs'ünde Arap olmanın ve iyi seviyede Arapça bilmenin dilbilimcilerine ve din alimlerine özellikle de Mâlikî ekolüne müntesip hukukçulara bir tür ayrıcalık sağladığı tezinden hareketle İbn Hazm'ın söz konusu görüşleriyle bu sınıfların gerek dinî alanda tek başlarına söz sahibi olma yetkilerini gerek siyaset ve toplum üzerindeki tesirlerini zayıflatmayı amaçladığını öne sürer (s. 94, 108-112, 118-125).

anlam belirsizliği ve kapalılığı en az olan, kâinattaki tüm müsemmlara (gerek cevher gerek araz) en çok karşılık gelen kelime dağarcığına sahip” bir dil olmasıdır.¹⁵⁷ Zira diğer tüm diller doğrudan ya da dolaylı olarak bu ilk dilden neşet etmiştir. Dolayısıyla lafızları değişiklik gösterse bile diğer dillerdeki kelimelerin anlamlara delâleti, bu ilk ve ilâhî kökenli dilde var olan delâlet biçimine dayalıdır.

Yukarıda kısaca işaret edildiği üzere İbn Hazm, ilk insan ve aynı zamanda ilk peygamber olan Hz. Adem’e, eşyayı mahiyet ve keyfiyetleriyle idrak edebileceği bir dil öğretildiği ve onun da bu dili kendi türüne aktardığı bilgisinin kesinlik taşıdığını düşünmektedir. Bu noktadan itibaren iki ihtimal söz konusudur. Birincisine göre başlangıç itibariyle Hz. Adem’e yalnızca bir dil değil bütün diller öğretilmiştir. Günümüzde tedavülde olan çeşitli diller, Hz. Adem’e verilen dillerin onun çocukları tarafından öğrenilmesi ve onların da zamanla yeryüzünün farklı bölgelerine dağılması neticesinde tezahür etmiştir. Dolayısıyla bütün diller ortak bir malzemeden gelmekte olup varlıklara verilen isimler bakımından eşanlamli lafızlardan oluşan tek bir dilden neşet etmektedir. İkinci ihtimale göre, ilk dili kullanarak varlıkları tanıyan insanlar daha sonra kendi aralarında ittifak ve uzlaşa yoluyla farklı diller ihdas etmiştir. İbn Hazm her ne kadar birinci görüşü tercih etse de ikincisini de imkân dahilinde görmektedir.¹⁵⁸ Biraz daha açıklamak gerekirse burada asıl önemli olan husus, bütün dillerin doğrudan vahye dayanması değil; lafız ile mana arasındaki irtibatın ilk dilde ilahî olarak tayin edilmiş olması ve bu anlam örüntüsünün, - farklı lafız ve kurallara sahip olsalar da- diğer dillere de taşınmış bulunmasıdır.

Tevkîf anlayışını savunurken İbn Hazm sadece naklî delil değil aynı zamanda aklî temellendirmeye de başvurur. Ona göre insanların ilk konuştuğu dili Allah’ın bildirimi olmaksızın uzlaşa (istilah) yoluyla ortaya çıkarmış olmaları aklen mümkün değildir. Dilin uzlaşa yoluyla teşekkül edebilmesi için öncelikle ilim ve medeniyet bakımından belirli bir olgunluk düzeyine ulaşmış; varlıkları mahiyet ve özellikleriyle kavrayabilecek bir topluluğun var olması gerekir. İnsanlığın ilk döneminde bu tür bir birikimin oluşması uzun zaman alacak, bu süreçte ise eğitim, bakım ve korunma gibi temel ihtiyaçların karşılanması gerekecektir. Bu durum insanların daha baştan itibaren birbirleriyle bir şekilde bir iletişim kurabiliyor olmasını zorunlu kılar. Fakat ortada hazır bir dil yoksa bu iletişim nasıl sağlanacaktır? Eğer insanlar ilk dili kurmak için işaretler kullanmışlarsa, bu

¹⁵⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/33.

¹⁵⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/33-35.

işaretlerin anlamları üzerinde önceden mutabık kalınmış olması gerekir ki bu da zaten bir tür dilsel yapının varlığını gerektirir. Çünkü dillerdeki lafızlarla ifade edilen varlıklara dair bilgi ancak konuşma ve anlatım yoluyla elde edilebilir. Bu nedenle, hiçbir dil bilmeyen ve birbirleriyle iletişim kuramayan bir topluluğun sırf uzlaşa yoluyla yeni bir dil inşa etmiş olması makul olmadığı gibi insanların dil olmaksızın hayatlarını sürdürebilmeleri de ontolojik olarak imkânsızdır. Buradan hareketle ilk insanla birlikte ya da ondan önce bir dilin var olması aklî bir zorunluluk haline gelir. Ayrıca insanın doğasında, çevresinde ya da dış dünyada kendiliğinden dile dair bir öğreti bulunmadığı gibi, dillerin belirli bir coğrafyanın doğal ürünü olduğunu söylemek de isabetsizdir.¹⁵⁹

Meseleyi İbn Hazm'ın Zâhirî usul anlayışını benimsemesinin yanı sıra 11. Yüzyıl Endülüs'ünde etkin olan entelektüel zümrelere yönelik eleştirel duruşu çerçevesinde değerlendiren Baykal'a göre dili ilâhî temele dayandıranlar arasında İbn Hazm'ı farklı kılan asıl husus, görüşünü yalnızca naklî delillerle değil aynı zamanda yukarıda ele alınan aklî ve felsefî argümanlarla temellendirmiş olmasıdır.¹⁶⁰ Ne var ki benzer nitelikteki bir aklî istidlâlin Ebû İshak el-İsferâyînî'ye (ö. 418/1027) de atfedildiği görülmektedir.¹⁶¹ Kanaatimizce İbn Hazm'ın bu noktadaki özgünlüğü meseleyi lafzî delâletin kat'îliğini temellendirmek amacıyla farklı bir teorik çerçevede ele almış olmasından kaynaklanır. Dillerin kökenine dair ortaya koyduğu yaklaşım, onun gerek varlıklar ve onlara verilen isimler arasında kurduğu ilişkiyle gerek tüm dinî alanın mutlak surette kesinlik zeminine oturtulması gerektiği yönündeki temel kabulleriyle insicam içerisindedir.

Bu çerçevede İbn Hazm'ın dilin ilahî kökenine dair yaklaşımı yalnızca epistemolojik değil aynı zamanda ontolojik bir zemin üzerine kuruludur. Ona göre dil, insanın bilgi edinme süreciyle doğrudan ilişkili olup varlıkların mahiyetleriyle irtibatlı şekilde teşekkül etmiştir. Nitekim Hz. Âdem'e ilk dilin öğretilmiş olması yalnızca sözcüklerin bildirilmesini değil aynı zamanda varlıklara ilk kez isim verilmesini, yani müsemmâlar üzerine isimlerinin tayin edilmesi sürecini de içermektedir. Bu suretle farklı niteliklere sahip varlıklar kendilerine atfedilen isimler aracılığıyla birbirinden ayrıştırılmıştır. Varlıklara isim verilmesi keyfî bir tercih sonucu gerçekleşmemiş; bu isimlendirme işlemi

¹⁵⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/32-33.

¹⁶⁰ Baykal, *Ibn Hazm's Literalist Methodology*, 102-103.

¹⁶¹ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/74-75; Celâleddîn es-Süyûtî, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*, ed. Fuâd Ali Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/21-22.

varlıklarda bulunan ve değışmeleri halinde varlığın isminin de değışmesini gerektiren niteliklere dayanılarak gerçekleştirilmiştir.¹⁶²

İbn Hazm tanımların isabetli bir şekilde yapılmasını mümkün kıldığını belirttiği bu nitelikleri “ayrıştırıcı sıfatlar” olarak adlandırır. Söz konusu sıfatlar kendisinde bulundukları şeyin tabiatına delâlet etmekte ve onu diğer varlıklardan temyiz etmektedir. Daha önemlisi İbn Hazm bu ayrıştırıcı sıfatlar aracılığıyla varlıklar hakkında tanım yapılabilmesi için -beyan düşüncesi bağlamında da temas edildiği üzere- Aristocu varlık tasnifinden yararlanmaktadır. Bu çerçevede eşya ve mahlukatı cins, tür/nevi ve fertler olmak üzere üç kısma ayırır. Aynı tanıma sahip fertlerin bir araya gelmesiyle türler, türlerin üzerinde ise cinsler teşekkül eder. Cinsin altındaki her şey tanımını cinsten alır. Buna göre varlıkların ayrıştırıcı sıfatlarında meydana gelecek bir değışim hem onların tanımlarını ve isimlerini hem de ait oldukları cins ve türleri değıştirecektir. Varlıkların bu sistem içerisinde isimlendirildiği kabul edildiğinde, Kur’ân’da sözü edilen isimlerin öğretilmesi sürecinde Hz. Adem’e, kâinattaki müsemmanın ayrıştırıcı sıfatları esas alınarak cins, tür ve fert düzeyinde nasıl gruplandırılacağına ilişkin bilginin de verilmiş olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶³

Müsemmalarla isimleri arasında, İbn Hazm’ın “ayrıştırıcı sıfatlar” adını verdiği nitelikler vasıtasıyla kavranabilen ve “zorunlu mutabakat” esasına dayanan bir delâlet ilişkisinin kurulduğu anlaşılmaktadır. Klasik mantık literatüründe lafzî vaz‘î delâlet yollarından biri olarak ele alınan “mutabakat” terimi, örneğin insanın “hayvan-ı nâtık” şeklinde tanımlanmasında olduğu gibi, lafzın bir mefhumun tamamına delâlet etmesi anlamında kullanılır.¹⁶⁴ Burada İbn Hazm’ın delâlet anlayışını temellendirmek üzere baş vurduğumuz “isim-müsemma mutabakatı” kavramlaştırmasında mutabakat, iki şey arasında kısmî değil tam bir örtüşme ve zorunlu bir tutarlılık ilişkisini ifade edecek biçimde anlaşılmalıdır. Bu bağlamda “zorunlu” ifadesiyle kastedilen ise müsemma ile isim arasında zatlari itibariyle birbirlerini gerekli kılacak bir mecburiyet ilişkisi değil; vaz‘ yoluyla tesis edilmiş, anlam ve delâlet bakımından statik ve değıştirilemez bir bağın varlığıdır.

¹⁶² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/355.

¹⁶³ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 37-39, 61-63, 67-81, 85.

¹⁶⁴ Seyyid Şerîf Cürcânî, “ed-delâletü’l-lafziyyetü’l-vaz‘iyye”, *et-Ta’rîfât* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983), 104-105; ayrıca bk. Gazzâlî, *Mi’yâru’l-İlm: İlmin Ölçütü*, 51, 519.

Bu teorik zemin, İbn Hazm'ın dilin ilahî kökenine ilişkin görüşlerinin anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Ancak bu noktada onun yaklaşımına yönelik bazı eleştirel sorular da gündeme getirilmelidir. Her ne kadar dillerin ilahî menşesine dair savunusu, ontolojik ve epistemolojik düzlemde dikkat çekici bir tutarlılık arz etse de bu savununun dayandığı felsefî altyapı tartışmaya açıktır. İbn Hazm yalnızca Aristocu mantık ilkelerini benimsemekle kalmamakta aynı zamanda Aristoteles'in varlık tasnifini ve bu tasnifin dayandığı ontolojik anlayışı da büyük ölçüde içselleştirmektedir. Üstelik bu sistemin Allah'ın fiillerini ve yaratılış düzenini yansıttığını, hatta bu düzenin ancak böyle bir ontolojik çerçeveye kavranabileceğini ima etmektedir. Bu durumda kaçınılmaz olarak şu sorular akla gelmektedir: Allah'ın yaratma tarzı gerçekten Aristocu ontolojide karşılık bulmuş mudur? Antik filozofların geliştirdiği bu varlık kategorilerine, onları vahiyden bağımsız olarak inşa eden felsefî geleneğe duyulan bu denli yüksek düzeyde güven nasıl izah edilebilir? Kendi çağının yerleşik kelâmî ve fikhî geleneklerini kuşkuyla karşılayan ve bunlara karşı titiz bir eleştirel duruş geliştiren İbn Hazm neden benzer bir sorgulayıcı tavrı felsefî gelenek karşısında göstermemiştir? Bu çerçevede İbn Hazm'ın Aristocu sistemin yaratılış ve dile dair ilâhî hakikati yansıttığı yönündeki ön kabulünü nasıl temellendirdiği, yalnızca birtakım nasların lafzî anlamlarına başvurarak değil, daha kapsamlı bir şekilde ortaya koyup koymadığı sorusu önem kazanmaktadır. Bu noktada onun söz konusu metafizik altyapıyı benimserken ilmî titizliğini nasıl sürdürdüğü ve eleştirel tutarlılığını bu alana ne ölçüde taşıdığı ayrıca incelenmelidir.

İbn Hazm'ın isim-müsemma mutabakatına yüklediği anlam yalnızca teorik bir çerçeve sunmakla kalmamakta aynı zamanda bu mutabakatın Yaratıcı tarafından tayin edilmiş olmasının insanî iletişimin sahil bir şekilde kurulması açısından zorunlu olduğunu da ima etmektedir. Bu görüşünü temellendirirken şu ifadelere yer verir:

“Akıl sahibi herkes bilir ki Allah (a.c.), kendisi aracılığıyla beyanın gerçekleşmesi için dilleri tertip etmiştir. Diller manalara delâlet eden ve müsemmalarını beyan eden mürekkep lafızlardan başka bir şey değildir. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: ‘Biz her bir elçiyi yalnız kendi kavminin lisanıyla gönderdik ki onlara beyan etsin’ (İbrahim, 14/4). Ayette zikredilen lisan kelimesi şüphesiz dil anlamındadır. Kelam manaları beyan etmiyorsa bu cahil kişiler gerek Allah'ın hitabını gerek kendi aralarındaki konuşmaları nasıl anlayabiliyorlar?!”¹⁶⁵

¹⁶⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/289.

Bu yaklaşım doğrultusunda İbn Hazm her bir müsemma ve mana için onları diğerlerinden ayıran özel bir ismin bulunduğunu ifade eder. Her bir cins ve tür, birbirine karışmayacak şekilde belirli bir isme sahip olduğu gibi, bu cins ve türlerin altında yer alan tüm fertler de ayırt edici isimlerle adlandırılmıştır.¹⁶⁶ Bu görüş ilk bakışta onun birden fazla anlama delâlet eden müşterek lafızları reddettiği izlenimini uyandırabilir. Nitekim Ergüven ve Baykal, bu ifadelerden yola çıkarak İbn Hazm'ın bir ismin aynı anda birden fazla şeye delâlet edemeyeceği görüşünde olduğunu iddia etmiştir. Onlara göre İbn Hazm, çok anlamlı olduğu sanılan lafızlar yakından incelendiğinde her birinin gerçekte yalnızca tek bir müsemma'ya karşılık geldiğinin görüleceğini dile getirmiştir.¹⁶⁷ Ancak bu tespit, hem kaynak olarak gösterilen pasajların doğrudan anlamı hem de İbn Hazm'ın müşterek lafızlara dair genel yaklaşımıyla örtüşmemektedir. Zira İbn Hazm isimlerde asıl olanın tek bir müsemma'ya delâlet etmek olduğunu savunmakla birlikte -tezin üçüncü bölümünde ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere- dilde müşterek lafızların varlığını fiilî bir gerçeklik olarak kabul eder. Dahası bu tür lafızların, -mümkün olduğunda- taşıdıkları bütün hakikî anlamlara birlikte delâlet etmesi gerektiğini de açıkça ifade eder.¹⁶⁸

İbn Hazm'ın dilsel anlamların tayinine dair bu yaklaşımı yalnızca teorik bir görüş değil; aynı zamanda insanlar arasında hataya düşmeden iletişim ve bilgi aktarımını mümkün kılacak sağlam bir anlam düzeni önerisidir. Bu düzen dinî bağlamda da dikkate alınması gereken önemli işlevler taşır. Bu çerçevede isim-müsemma mutabakatı, özellikle naslarda geçen lafızların manalara ve şer'î hükümlere delâletinde belirleyici bir role sahiptir. Zira Şâri', hukukî hükümleri çeşitli insan fiillerine işaret eden isimlere bağlamıştır. Bu sebeple belirli bir ismin altında toplanan tüm insan fiilleri, -özellikleri, benzerlikleri ya da farklılıkları ne olursa olsun- o isme atfedilen hükmü paylaşır. Örneğin zina fiilini işleyen herhangi bir kimseye uygulanan müeyyide aynı fiili gerçekleştiren tüm bireyler için bağlayıcıdır. Benzer şekilde hususî bir buğday çeşidi hakkında verilen hüküm, -başka gıda türlerini kapsamamakla birlikte- hacim ve boyut farklarına rağmen diğer tüm buğday türleri için de geçerlidir. Dolayısıyla belirli bir cins veya tür için tayin edilen hükümler aynı sınıfa dahil diğer tüm unsurlar için de geçerli sayılır.¹⁶⁹

¹⁶⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/262, 1/350.

¹⁶⁷ Şahabettin Ergüven, *Arap Dili ve Edebiyatı Açısından İbn Hazm* (Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007), 213-214; Baykal, *Ibn Hazm's Literalist Methodology*, 116.

¹⁶⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/358-360; İbn Hazm, *et-Takrîb*, 363-367.

¹⁶⁹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *en-Nübzetu'l-kâfiye fî uşûli aḥkâmi'd-dîn*, ed. Muhammed Ahmed Abdülaziz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 66.

İsim-müsemma mutabakatının fikhî hükümlerin tayinindeki rolü, İbn Hazm'ın naslarda belirtilmemiş sınıflara analogi yoluyla hükümlerin taşınmasını teorik açıdan reddetmesinin yanı sıra, *el-Muḥallâ*'da ele aldığı birçok fûrû-i fıkha dair meselede de açıkça gözlemlenir. Söz gelimi daha önce şarap olan bir sıvının sirkeye dönüşmesi durumunda tüketilmesinin caiz olmadığı görüşüne bu cihetle karşı çıkar. Bu sıvının tüketilmesi helaldir. Zira başlangıçta üzüm suyu olan bu madde, bu haliyle helaldi. Sonradan bazı işlemlerle şarap haline gelmiş ve bu nedenle haram kılınmıştı. Ancak nihayetinde şarap olma vasfını yitirip, ittifakla helal kabul edilen sirkenin özelliklerini kazandığında artık “şarap” değil “sirke” ismini almıştır. Çünkü varlıkların sıfatları değiştikçe tanım ve isimleri de değişir.¹⁷⁰ Bu düşünce İbn Hazm'ın varlık anlayışıyla da bütünlük arz eder. Değinildiği üzere ona göre kâinat kısımları yalnızca araz ve sıfatlarına göre değişen, adeta tek bir cevherden müteşekkildir. Bu yapı içerisinde varlıklar, tabiat ve temel nitelikleri itibarıyla cins, tür ve tikeller şeklinde alt sınıflara ayrılır. Şer'î hükümler de bu sınıflandırma içerisindeki isimleri üzerinden tayin edilir. Dolayısıyla bir varlığın isminin değişmesi hükmünün de değişmesini beraberinde getirir.¹⁷¹ Hâsılı şer'î hükümler, türlere delâlet eden ve türlerin altındaki tüm fertleri kapsayan umum isimler/manalar üzerine bina edilmelidir. İbn Hazm'ın söz konusu mutabakat anlayışı, gerek lafzî delâletin kesinlik taşıdığı iddiasının temellendirilmesinde gerek yalnızca naslardaki lafızlardan hareketle fikhî hükümlere ulaşılmasında başat bir işleve sahiptir. Aynı isimlendirme ilkesi, akitlerde kullanılacak lafızlara dair yaklaşımında da belirgindir. Satım (bey') akdinde kullanılabilecek ifadeleri değerlendiren İbn Hazm, Arap dilinde alım-satımı ifade eden “bey'”, “şirâ” ve “ticaret” lafızlarının; diğer dillerde ise aynı anlamı taşıyan kelimelerin kullanılmasını geçerli kabul eder. Bu görüşünü temellendirmek üzere, bey' akdinin helal, faizin (ribâ) ise haram kılındığını belirten (Bakara, 2/275) ve karşılıklı rızaya dayanan ticaret olmaksızın, batıl yollarla başkasının malını yemeyi yasaklayan (Nisâ 4/29) ayetlere başvurur. Bu ayetler, öncelikle Allah'ın meşru kıldığı yollar dışında bir kimsenin malını temellük etmenin mutlak olarak haram olduğunu ortaya koyar. Bu sebeple başkasına ait bir mal hakkında temel kural haramlıktır. Öte yandan -malların ivazlı değişimi içermeleri bakımından temelde aynı işlemler

¹⁷⁰ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muḥallâ bi'l-âşâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 6/115. Benzer meseleler için ayrıca bk. 1/162-168, 4/16-17, 4/29-31, 7/492.

¹⁷¹ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 1/163.

olmalarına rağmen- kendilerine farklı isimler tayin edilerek bey‘ ve ribâ birbirinden ayrıştırılmıştır. Zira dildeki bütün isimler yani bunların manalarına delâletleri ilâhî bildirime (tevkîf) dayalı olarak sabittir. Bu öncüller birlikte değerlendirildiğinde, naslarda açıkça belirtilmiş lafızlar haricinde farklı bir kelime kullanarak yapılan alışverişin geçersiz olacağı sonucuna ulaşılır. Benzer şekilde nikâh akdinde de yalnızca naslarda belirtilmiş lafızların kullanılmasının geçerlilik açısından belirleyici olduğu görüşündedir. İki tarafın bu özel lafızları kullanarak nikâh akdini gerçekleştirmeleriyle yalnızca rızaya delâlet eden kelimeler kullanarak bir araya gelmeleri arasında, aynı fiil gerçekleşse de hüküm ve sonuçlar bakımından büyük fark vardır. Hâsılı, şer‘î hükümlerin kendilerine bağlandığı lafızlarda herhangi bir değişiklikte bulunmak caiz değildir. Çünkü bu lafızların anlamları ilahî bildirimle sabit hale gelmiştir.¹⁷²

İbn Hazm’ın, şer‘î hükümlerin yalnızca naslarda geçen lafızlara bağlanabileceği ve bu lafızların anlamlarının ilahî bildirimle sabit olduğu yönündeki yaklaşımı, onun günlük dilde yeni kelimeler türetilmesine yahut mevcut kelimelere yeni anlamlar kazandırılmasına karşı olduğu anlamına gelmez.¹⁷³ Burada asıl vurguladığı husus, eğer konu nasların dili veya naslardan çıkarılacak bir hüküm ise insanların kullanımına dayalı öznel ve değişken verilerin ikinci planda değerlendirilmesi gerektiğidir. Zira daha güçlü bir delil nedeniyle naslardaki lafızların ilk vaz‘ anlamlarının dışına çıkılması gereken durumlarda dahi, mümkün mertebe kesinlik taşıyan dilbilgisi kuralları içerisinde kalmaya özen gösterilmelidir.

Görüldüğü üzere İbn Hazm’ın isim-müsemma mutabakatı anlayışı naslardaki lafızların vaz‘î anlamlarının esas alınmasını ve şer‘î hükümlerin de bu anlamlara bağlı olarak belirlenmesini gerektirir. Ancak bu yaklaşım, onun bütün dil kullanımını aynı kesinlik içerisinde değerlendirdiği anlamına gelmez. Bu çerçevede İbn Hazm’ın isim-müsemma mutabakatını işletmediği alanlara da değinmek gerekir. İlk olarak, yaratılmış dünyanın doğal yapısını sadık şekilde yansıtan dil sınıfları, konu Yaratıcı’nın niteliklerine geldiğinde aynı doğrulukta işlemeyebilir. İbn Hazm’a göre Allah’ın zâtî isimleri -ki o, sıfat kavramının Allah’a izafe edilmesini reddeder-¹⁷⁴ kâinatta yer alan cins ve türlerle ilişkili değildir. Bu nedenle Allah’ın kendine özgü özellikleri hakkında olan söz konusu

¹⁷² İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 7/232-233.

¹⁷³ Nitekim o bunun bir realite olduğunu açıkça ifade eder. İbn Hazm, *el-İḥkâm*, 1/263-264.

¹⁷⁴ İbn Hazm’ın bu görüşünün ayrıntılı bir sunumu için bk. Tuğba Öztürk, *Endülü’s İslam Düşüncesinde Esma-Sıfat Tartışması ve İbn Hazm* (Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 135-146.

isimler vaz‘î anlamlarına tam olarak delâlet etmez. Örneğin naslarda Allah’ın “işiten” (semî‘) ve “gören” (basîr) olduğu bildirilmektedir. Ancak bunlar “işitmek” ve “görmek” master kiplerinden türetilmiş isimler olmayıp yalnızca Allah’a has olan özel isimlerdir. Benzer şekilde naslarda yüz, göz ve el gibi lafızlar da Allah’a nispetle kullanıldığında sadece Allah’ın zâtına işaret eder. Arap dilinde, bir bütünün sadece bir parçasını anarak tamamını kastetmek (zikru’l-cüz irâdetü’l-küll) sıkça başvurulan bir belâgat yöntemidir. Bu yorumda isim-müsemmâ mutabakatı ilkesi tam anlamıyla işletilmese de, İbn Hazm dilin kurallarına bağlı kalmaya devam eder. Onun asıl saiki, Allah’ın zâtı bakımından mahlûkata benzetilemeyeceği yönündeki temel ilkedir. Dolayısıyla kâinattaki iki farklı varlığın “işiten” olarak adlandırılması, onların işitme yetisine ve buna uygun uzuvlara sahip olduklarını ima ederken; Allah hakkında bu tür nitelikler kullanılamaz. Çünkü gayb âlemine dair bilgi veren nasların anlam ve içeriği hakkında, maksadın ne olduğuna dair açık ve kesin bir delil yoktur. Bu durumda yapılması gereken, bu tür lafızların hak olduğunu kabul etmek; bunları aklın zorunlu ilkelerine aykırılık taşımayacak biçimde anlamaya çalışmak ve gerekirse tevil etmektir.¹⁷⁵ Hâsılı, isim-müsemmâ mutabakatının yahut lafzın manaya delâletinin kesinlik taşıdığı kabulü şehâdet âleminde geçerli olup bu ilkenin doğrudan ulûhiyyet âlemine taşınması isabetli değildir.

İbn Hazm’ın isim-müsemmâ mutabakatını istisna tuttuğu bir diğer alan da dil ile ahlak arasındaki ilişkidir. Ona göre dil sınıfları, varlık ve fiillerin doğasında yer aldığı varsayılan herhangi bir ahlakî yapıyı yansıtmaz. Bu nedenle akıl ve mantık, bu alanda belirleyici kıstaslar olamaz. Zira ilk olarak, doğada içkin bir ahlak düzeninin bulunduğu varsayımı geçerli bir temele sahip değildir. İkincisi, şer‘î hükümlerin arkasında yer alan ahlakî gerekçeler ancak naslar aracılığıyla tespit edilebilir. Dolayısıyla bir fiilin iyi ya da kötü olduğu, yalnızca nasların ortaya koyduğu hükümler doğrultusunda belirlenebilir. Sadece naslarda emredilen fiiller güzel; yasaklananlar ise çirkin kabul edilmelidir. Bu çerçevede Allah’ın; kendisini inkârı, putperestliği ya da zulmü emretmesi vuku bulmamış olsa da aklen mümkündür.¹⁷⁶

Dil ile ahlakı birbirinden ayıran bu yaklaşım, bazı araştırmacılar tarafından eleştiriye konu olmuştur. Nitekim Türkî ve ardından Vishanoff bu görüşleri İbn Hazm’ın teorisinde

¹⁷⁵ İbn Hazm dinler ve mezheplere dair yazdığı kapsamlı eserinde, naslarda geçen bu tür lafızların tevilini etraflıca tartışır. Bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/37-243.

¹⁷⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/63, 1/445-446.

bir tür çelişki olarak değerlendirmeye elverişli bulmuştur.¹⁷⁷ Ancak kanaatimizce İbn Hazm'ın düşüncesi yalnızca isim-müsemma mutabakatı prensibine indirgenemez. Onun esas kaygısı dinî alanın tümüyle kesin bilgi üzerine inşa edilmesidir. Bu perspektif göz önünde bulundurulduğunda söz konusu görüşlerin gerçekten bir tenakuz içerip içermediği yeniden düşünülmelidir. Her şeyden önce, dilin ahlakî bir düzeni yansıtması beklentisi, İbn Hazm'ın epistemolojik yaklaşımı açısından anlamlı değildir. İnsana “dil ve idrak nimetlerinin” bahşedilmesindeki temel gaye ilâhî mesajın doğru şekilde kavranmasını sağlamaktır. Bu bağlamda dili ve onunla bilinen şer'î hükümleri, doğada bulunduğu varsayılan ahlakî normlarla ya da gerçekten cari olan fizik kanunlarıyla her zaman aynı düzlemde değerlendirmek metodolojik bir hata olacaktır. Zira bu tür alanların normatif bakımdan eşitlenmesini gerektirecek ne aklî ne de naklî bir delil mevcuttur.¹⁷⁸ Öte yandan Allah'ın isimleri gibi gaybî alana dair meselelerde daha güçlü deliller söz konusu olduğundan lafzî anlamın ötesine geçilmesi gerekebilir. Bu sebeple İbn Hazm'ın isim-müsemma mutabakatını bu tür konularda devre dışı bırakması, kesinlik arayışıyla doğrudan ilişkilidir. Bu noktayı onun mecaz anlayışıyla birlikte değerlendirmek dilde kesinlik iddiasının bir tür sağlamasını yapmak açısından faydalı olacaktır. Zira bir ifadenin delâlet açısından kat'î kabul edilebilmesi için -Râzî'nin de vurguladığı üzere- mecaz gibi anlam kaymasına yol açabilecek, zanna dayalı ihtimallerin bulunmaması gerekir.¹⁷⁹

1.3.2. Mecazın İmkânı Bağlamında Zâhire Bağlılığın Mahiyeti

Kelime ve ifadelerin, başlangıç itibariyle kendileri için belirlenmiş gerçek ve birincil anlamlarının bulunduğu kabul edilmekle birlikte zamanla bunlarla başka şeyler arasında yakınlık, benzerlik veya nedensel çağrışım gibi bir ilişkinin kurulması neticesinde anlam alanlarının genişlemesi ve çok anlamlı hale gelmeleri de mümkün görülür. Hatta bazı durumlarda lafzın ilk anlamının geri planda kaldığı ve yeni anlamların kullanımda baskın hale geldiği örnekler de mevcuttur. Bu süreç kelime ve ifadelerin anlam çerçevelerinin

¹⁷⁷ Abdel-Magid Turki, “Notes sur l'évolution du zâhirisme d'Ibn Hazm (456/1063) du Taqrîb à l'Ihkâm”, *Studia Islamica* 59 (1984), 182; Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics*, 92-93.

¹⁷⁸ İbn Hazm, *el-Ihkâm*, 2/428-435, 2/526.

¹⁷⁹ Râzî, *el-Mahşûl*, 1/390-391, 1/405; Râzî'nin görüşü hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Mehdi Cengiz, *Dilde Kesinlik Sorunu: Anlatabilmenin İmkânı* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 152-167, 286-289.

toplumun dilsel kullanımıyla birlikte dönüşmesi şeklinde işler.¹⁸⁰ Lafzın dilde kendisi için belirlenen ilk anlamın dışında kullanılması, -diğer pek çok dilde olduğu gibi- Arapça için de alışılmadık bir durum değildir. Dahası birçok dilci, muhataba verilmek istenen anlamın daha etkili şekilde aktarılması noktasında mecazî ifadelerin çoğu zaman hakikat anlamlardan daha üstün olduğunu ifade etmiştir.¹⁸¹

İslâm düşünce geleneğinde de mecazın gerek dilde gerekse dinî metinlerde varlığı erken dönemden itibaren tartışılmıştır. Mecazı bütünüyle reddettiği düşünülen pek çok âlimin aslında onu mutlak anlamda değil, itikadî hassasiyetler doğrultusunda lafzın sınırlarını aşan tevellere karşı temkinli olmak adına sınırladıkları söylenebilir.¹⁸² Bu bağlamda isim-müsemma mutabakatı ilkesine sıkı sıkıya bağlı bir yaklaşım benimseyen İbn Hazm'ın, naslarda mecazın varlığı meselesine nasıl yaklaştığı dikkat çekici bir mesele halini alır. Aşağıda İbn Hazm'ın mecaz anlayışı; ilk anlamlara bağlılık anlamına gelen söz konusu prensibi, daha da önemlisi lafzî delâletin kat'iliği savunusuyla çelişip çelişmediği yönünden ele alınacaktır.

Birçok klasik kaynakta başta Dâvûd b. Ali (ö. 270/884) ve oğlu Ebû Bekir (ö. 297/910) olmak üzere genel olarak Zâhirîlerin Kur'an'da mecazın varlığını reddettiği belirtilir. Bu görüşe iki temel gerekçe isnat edilir. Birincisi, mecazın yalan beyana yakın bir anlam kayması içerdiği varsayımdır. Buna göre bir lafzın gerçek anlamı dışında kullanılması hakikati çarpıtmak anlamına gelir. Allah'ın yalan söylemekten münezzeh olduğu göz önünde bulundurulduğunda, O'nun kelâmı olan Kur'an'da mecaz bulunduğu iddiası geçersiz olur. İkinci gerekçeye göre ise mecaza ancak hakikî anlamla meramı ifade etmekten aciz kaldığı durumlarda başvurulur. Böyle bir aciziyetin Allah hakkında söz konusu olması düşünülemez.¹⁸³ Bu yaklaşımlar çerçevesinde bazı akademik çalışmalarda

¹⁸⁰ Dildeki anlam çerçeveleri hakkında genel bir tasnif ve anlatı için bk. Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009), 3/178-208.

¹⁸¹ Hikmet Akdemir, "Kur'an-ı Kerim'de Mecazın Varlığı Problemi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1998), 59-90; Sedat Şensoy, "Belâgat Geleneğinde Aklî Mecaz Tartışmaları", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 8 (2002), 36.

¹⁸² Söz gelimi İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) yaklaşımı bu bağlamda okunabilir. Bk. Hülya Afacan, *Dilde Mecazın Reddi İbn Teymiyye Örneği* (Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Buna karşılık Akdemir ise mecazın naslarda varlığı hususundaki görüş ayrılığının daha ziyade terminoloji farklılığından kaynaklandığını ve yapay olduğu iddiasını dillendirir. Bk. Akdemir, "Kur'an-ı Kerim'de Mecazın Varlığı Problemi", 90.

¹⁸³ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/47-48; Mahmûd b. Abdurrahman İsfahanî, *Beyânü'l-Muhtaşar Şerhu Muhtaşarı İbni'l-Hâcib*, ed. Muhammed Mazhar Bekâ (Mekke: Dâru'l-Medenî, 1986), 1/231; Bedreddin Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmî'l-Kur'ân*, ed. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 2/255; Celâleddin Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmî'l-Kur'ân*, ed. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974), 3/120.

-tıpkı diğer Zâhirîlere nispet edildiği gibi- İbn Hazm'ın da mecazı tümüyle reddettiği ileri sürülmüştür.¹⁸⁴ Ancak kanaatimizce bu tür tespitler İbn Hazm'ın mecaza ilişkin tüm açıklamalarını dikkate almaktan uzaktır ve daha çok belirli pasajlara odaklanmaktadır. Özellikle onun, naslarda bir varlık için yeni bir ismin belirlenmesi halinde bu ismin o bağlamda artık gerçek anlam kazandığı; yine “salât” ve “zekât” gibi terimlerin naslarda kazandıkları anlamların mecaz değil, o bağlamda hakikat sayılması gerektiği yönündeki ifadeleri, söz konusu yorumlara zemin hazırlamış görünmektedir.¹⁸⁵

el-İhkâm'da mecaz meselesini müstakil bir başlık altında ele alan İbn Hazm, ayrıca eserinin ilk bahislerinde fıkıh usulü literatüründe kullanılan terminolojiyi açıklarken mecazın tanımına da yer verir.¹⁸⁶ Bu çerçevede yaptığı tanımın, belâgat ve usul âlimleri arasında yaygın biçimde benimsenmiş açıklamalarla uyumlu olduğu görülmektedir.¹⁸⁷ Tanıma göre, bir lafzın ilk vazolunduğu anlamdan bütünüyle çıkarılarak başka bir anlama aktarılması mecaz olarak değerlendirilir. Başka bir ifadeyle lafzın “zâhirinin gerektirdiği” anlamdan uzaklaştırılarak yeni bir bağlamda kullanılması mecaz kullanımının temelidir. İbn Hazm mecazı Arap dilinin yerleşik ve yaygın ifade biçimlerinden biri olarak kabul eder. Bu kabulünü çeşitli şiir örnekleri ve deyimlerle temellendirerek, konuyu yalnızca teorik düzeyde değil dilin reel kullanımı bağlamında da ele alır. Bir kullanımın gerçekten mecaz kabul edilebilmesi için ya dâimîlerin ittifakıyla sabit olan bir bilgiye ya da doğrudan müşahade edilebilen bir delile dayanmak gerekir. Sonuç olarak insanlar müsemma'lar için ilk belirlenenden farklı isimler kullanabileceği gibi yeni mecazî kullanımlar da ihdas edebilir. Bunlar, Allah'ın iradesine karşı çıkmak manasına gelmez. Zira yukarıda anlatıldığı üzere lafız-mana delâlet örüntüsünün ilâhî kökenli yapısı bu tür uygulamalarla zarar görmez. Dolayısıyla bunlar anlam çarpıtmasına veya kavramsal kargaşaya yol

¹⁸⁴ Osman, *The Zâhirî Madhhab*, 43, 174, 212, 216; Baykal, *Ibn Hazm's Literalist Methodology*, 30, 112, 113, 124.

¹⁸⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/45-46, 1/408.

¹⁸⁶ Muasır dönemde İbn Hazm'ın mecaz anlayışına yer veren ilk araştırmalardan ikisi Ebû Zehre ve Arnaldez'e aittir. Onların büyük ölçüde *el-İhkâm*'a dayalı olan değerlendirmeleri için bk. Muhammed Ebû Zehre, *İbn Hazm Hayâtühû ve 'aşruhu ârâ'ühû ve fıkühû* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1954), 337-338; Arnaldez, *Grammaire et Théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, 76-80.

¹⁸⁷ İlgili literatürdeki mecaz tanımları için bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 1/359-361; Bâkılânî, *et-Takrîb ve 'l-irşâd*, 1/352; Ebû'l-Hüseyin Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkıh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403), 1/13; Abdülkâhir Cürcânî, *Esrârü'l-belâğa*, ed. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 351-352; Ebû Ya'kûb Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, ed. Naîm Zerkûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 359; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/28.

açmadığı sürece meşru kabul edilir. Yalnızca bu durumda lafzın sınırlarını zorlayan yorumlar metodolojik bir sorun teşkil eder.¹⁸⁸

İbn Hazm mecazın yalnızca Arap dilinde değil naslarda da mevcut olduğunu açıkça kabul eder ve bu yönüyle Kur'an'da mecazın varlığını reddettikleri ileri sürülen Zâhirîlerden ayrılır.¹⁸⁹ Nitekim *el-İhkâm*'da mecaz bahsini işlerken Zâhirîlere herhangi bir görüş atfetmemesi, bu konuda kendisine özgü bir tutum benimsemesiyle ilişkilendirilebilir. Ayrıca Zâhirîlere nispet edilen, mecazı yalan kabilinden sayan argümana da eleştirel yaklaşır. Söz konusu argümana göre lafzın ilk anlamından ayrılmak hakikatten uzaklaşmak ve dolayısıyla gerçeği çarpıtmak anlamına gelir. İbn Hazm ise böyle bir değerlendirmeyi temelsiz bulur: Naslarda mecazın bulunması, Allah'ın ya da Hz. Peygamber'in bir ismi lügat anlamının dışında kalan bir müsemma'ya veya ikinci bir manaya nakletmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Vaz'ı ilk defa gerçekleştirenin Yaratıcı olduğu dikkate alındığında, ilâhî iradenin aynı lafzı başka bir bağlamda farklı bir anlamla ilişkilendirmesi yalanla eşleştirilemez; bilakis bu durum doğrudan O'nun meşîeti içerisinde değerlendirilmelidir. Nitekim isimlendirme yetkisi bütünüyle Allah'a aittir ve bu tasarrufu sınırlandırabilecek hiçbir güç yoktur.¹⁹⁰ Bu çerçevede, bir karine veya bağlamsal delil aracılığıyla mecazın varlığı ortaya konduğunda bu durum lafzın vaz'î anlamından bütünüyle koparıldığı anlamına gelmez. Çünkü söz konusu bağlamda lafız için belirlenen mecazî anlam, o kullanım açısından yeni bir vaz'î anlam hüviyeti kazanmış olur.¹⁹¹

Bu noktada İbn Hazm'ın yaklaşımının neye tekabül ettiğini daha iyi kavrayabilmek için belâgat âlimlerinin vaz'î delâlet ile mecaz arasındaki ilişkiye dair görüşlerine kısaca değinmek faydalı olacaktır. Abdülkâhir Cürçânî (ö. 470/1078) ve Sekkâkî (ö. 626/1229) gibi dilbilimciler, mecazı dilin ilk teşekkülü sırasında gerçekleşmiş bir vaz'ın sonucu olarak görmez. Onlara göre mecazî anlamlar, zamanla kullanımın etkisiyle ortaya çıkan, toplumda yerleşen örf dikkate alınarak ve aklî yollarla tespit edilebilen olgulardır. Teftâzânî (ö. 792/1390) ise bu görüşe çıkar ve mecazda lafzın maddesi itibariyle (şahsî

¹⁸⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/45-6, 1/364-365, 1/409-411.

¹⁸⁹ Vishanoff, lafızların hakiki anlamlarını aşan bir dilin Kur'an'da bulunduğunu tanıdığı bilinen ilk Zâhirî'nin İbn Hazm olduğunu belirtir. Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics*, 100.

¹⁹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/408-409. Bu bağlamda İbn Hazm, Kur'an'da hafzın bulunduğunu da kabul eder. Örneğin mağfirete koşmak, mağfirete sebep olacak amellere koşmaktır. Bakınız; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/180, 1/294.

¹⁹¹ Bk. İbn Hazm, *et-Takrîb*, 371.

vaz‘) değilse dahi genel bir anlam kuralının sübutu yoluyla, suret aracılığıyla gerçekleşen nev‘î vaz‘ın bir tür tahakkukundan söz eder. Zira lafızların anlamlara delâleti, ancak dilin kurucusu tarafından tanınan bir izin çerçevesinde gerçekleşebilir.¹⁹² İbn Hazm‘ın tutumu ise bu yaklaşımların hepsinden ayrışır. Ona göre Şâri‘ bir lafzı mecazî anlamda kullandığında, bu kullanım ilk vaz‘daki işleyişe benzer biçimde “burada bu lafzı şu anlam için tayin ediyorum” şeklinde doğrudan bir şahsî vaz‘ niteliği taşır. Bu nedenle ilâhî kelimada yer alan mecazî kullanımların değerlendirilmesinde, insanların zamanla geliştirdiği örfî anlamlara başvurulması gerekmez. Bu yaklaşım onun nazarında vahiy diliyle beşerî dil arasında esaslı bir ayrım bulunduğunu, vahiydeki anlam tayininin doğrudan ilahî iradeye dayandığını ortaya koyar.

İbn Hazm bir lafzın lügatte ilk vazolunduğu anlamdan başka bir anlama aktarılmasını iki ayrı kategoride inceler. Birinci durumda, lafzın yeni anlamı hem sözlü hem de fiilî olarak kullukta bulunmayı (teabbüd) gerektiriyorsa, bu tür kullanımlar artık mecaz değil, ıstılahî anlamda birer [şer‘î] hakikat olarak kabul edilir. Zira burada söz konusu olan anlam aktarımı geçici veya bağlamsal bir eğilim değil, dilde uyulması zorunlu ve kalıcı bir düzenleme niteliği taşır. Artık lafzın yeni anlamı esas alınmalı, ilgili terim bu doğrultuda anlaşılmalıdır. Salât, zekât, hac ve ribâ gibi kavramlar bu kategoriye örnek olarak gösterilebilir. İkinci durumda ise Şâri‘ bir lafzı lügat anlamının dışına çıkarken sadece fiilî düzlemde teabbüdü gerektiren bir anlama nakletmiş, ancak bu yeni anlamla söz konusu varlığı adlandırmayı (tesmiye) emretmemiştir. Burada lügat anlamının geçerliliği sürmekte olduğu için, aktarılan anlam yalnızca bağlamsal bir kullanımı ifade eder. Dolayısıyla yalnızca bu tür durumlar tam anlamıyla mecaz kapsamına girer. Örneğin “Onlara merhametinden zül (alçak gönüllülük) kanadını ger.” (İsrâ, 17/24) ayetinde, ebeveyn karşısında tevazu göstermek ve onlara merhamet etmek fiilleri emredilmekle birlikte “zül kanadı” ifadesiyle hakiki anlamda bir kanat isnadı ya da bu ifadenin günlük dilde sabit bir terim gibi kullanılması yönünde bir yükümlülük söz konusu değildir. Ayrıca bu lafzın başka bağlamlardaki kullanımlarında da hakiki yani ilk vaz‘ anlamı geçerli olmaya devam eder.¹⁹³

Taksimın ilk kısmında yer alan lafızlar, sonraki literatürde “şer‘î hakikat” olarak isimlendirilmiştir. Yukarıda ele alınan teorik yaklaşım doğrultusunda, bu tür ifadeler

¹⁹² Yıldırım, “Vaz‘ İlmi”, 494-501; Şensoy, “Belâgat Geleneğinde Aklî Meczaz Tartışmaları”, 3-12.

¹⁹³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/408.

naslarda geçtiğinde İbn Hazm’a göre lafzın doğrudan yeni anlamına delâlet etmesi gerekir. Zira böyle bir durumda “sahih bir isimlendirme” gerçekleşmiş olup lafız yeni anlamı açısından mecaz değil, “hakiki isim” olarak değerlendirilmelidir.¹⁹⁴ Ne var ki Gleave’nin dikkat çektiği üzere, İbn Hazm *el-İhkâm*’ın umum bahsinde yaptığı lafız taksiminde, müşterek lafzın manalarına delâlet keyfiyetini “hakiki bir vuku buluş” ve “mecazî olmayan sahîh bir isimlendirme” olarak tanımlar.¹⁹⁵ Bu iki açıklama birlikte değerlendirildiğinde İbn Hazm’ın şer’î hakikat olarak kabul ettiği lafızları aynı zamanda çok anlamlı (müşterek) olarak gördüğü ve bunların ilk vaz’daki anlamlarına da gönderimde bulunabileceğini mümkün saydığı anlaşılmaktadır. Gleave’nin tespitine göre bu tür durumlarda İbn Hazm bağlamı belirleyen karineler doğrultusunda bir anlam tercihi yapılması gerektiğini ima etmektedir. Dolayısıyla onun yaklaşımında, yeni anlamın eski anlamın yerini tamamen alıp almadığı yahut her iki anlamın birlikte mi varlığını sürdürdüğü her zaman netlik kazanmaz. Zira bu konuda her iki yoruma da imkân tanıyan, zaman zaman muğlak ifadeler yer verdiği görülmektedir.¹⁹⁶ Kanaatimizce bu durum lafzî delâletin kesinliğine dair ileri sürdüğü genel kabul ile tam anlamıyla örtüşmemektedir ve sisteminde dikkat çeken boşluklardan biri olarak değerlendirilebilir. Daha net bir şekilde ifade etmek gerekirse, İbn Hazm’ın delâlet anlayışına göre ilâhî hitapta yer alan lafızların lügatte ilk vazolundukları manalarda anlaşılması temel ilkedir. Bununla birlikte kesin bir delilin (burhan) varlığı halinde mecazın kabulü mümkündür. Lafızların, müsemmalarının dışında başka şeyler için kullanıldığını ortaya koyan burhanın “şeriat” ve “tabiat” olmak üzere iki kaynağı vardır. Buna göre şer’î burhan, icmâ veya başka bir nassın bulunmasını; tabî burhan ise aklî yahut hissî bir zaruretin mevcudiyetini ifade eder.¹⁹⁷ Bu noktada, lafzın vaz’î anlamına ilâhî bir boyut atfedilmesiyle mecazın kabulü arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğuna daha yakından bakmak gerekir. İbn Hazm bu meseleyi doğrudan tartışmaz; ancak ilgili ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla burada bir çelişki söz konusu değildir. Zira naslarda mecazın varlığı ancak Allah’ın bunu açıkça bildirmesi durumunda kabul edilir. Diğer taraftan aklı ve duyuları yaratan ve bunları kullanmayı emreden de Allah’tır. Dolayısıyla bir nas, bu iki

¹⁹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/408.

¹⁹⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/358-359.

¹⁹⁶ Robert Gleave, *Islam and Literalism: Literal Meaning and Interpretation in Islamic Legal Theory* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 165-166, 168.

¹⁹⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/365-367, 1/408.

kaynaktan gelen kesin bilgiyle çelişiyor görünüyorsa, bu durum Şâri‘in lafzı ilk vaz‘daki anlamından başka bir anlama yönlendirmesi, yani yeni bir vaz‘ gerçekleştirmesi olarak değerlendirilmelidir. İbn Hazm‘ın bir nasta mecazın tespiti hususunda hem diğer nasları hem de nas temelli bir delil olarak kabul ettiği icmâyı birlikte değerlendirmesi yaklaşımı açısından tutarlıdır. Ancak akıl ve duyuların zorunlu verileriyle çatışan durumlarda lafzı mecaza hamletmesi, onun teorisi içerisinde dikkat çeken bir noktadır.

Tabiat kavramıyla ilişkilendirdiği “aklî-hissî burhan” yahut “aklî-hissî zaruret” sebebiyle mecazın gerçekleştiğini tespit etmeye yönelik birçok örnek zikreden İbn Hazm, bu çerçevede “Orada yıkılmak isteyen bir duvar buldular” (Kehf, 18/77) ifadesinde mecaz bulunduğunu ifade eder. Burada mecazın varlığını şu şekilde temellendirir:

“Aklî zaruret yoluyla biliyoruz ki duvarın şuur sahibi olması mümkün değildir; istemek (irade) ise ancak şuurlu bir canlı için geçerli olabilir. Bu, dilde ‘irade’ isminin yalnızca onun hakkında kullanılabileceği bilinen, alışlagelmiş (ma‘hûd) iradedir [yani irade kelimesinin başka bir anlamı yoktur]. Fakat Allah Teâlâ’nın bu sıfatı, kendisinde böyle bir isimlendirmeyi gerektirecek bir nitelik barındırmayan bir duvara isnat ettiğini gördüğümüzde kesin olarak anlarız ki burada Allah (a.c.) ‘irade’ ismini duvarın eğik durması (meyelân) manasına nakletmiştir; yani meyli ‘irade’ şeklinde adlandırmıştır.”¹⁹⁸

Eğik durmanın “irade” olarak isimlendirilmesine dair Arap şiirinden örneklerle istişhâtta bulunan İbn Hazm, bu tür bir anlam naklinin söz konusu zaruret sebebiyle caiz olduğunu vurgular. Zira Yaratıcı’nın kainatta tesis ettiği düzen herhangi bir değişikliğe uğramamış olup hadiseler insanların alışık olduğu şekilde (ma‘hûdât) gerçekleşmeye devam ettiğine göre nasları da bu yapıya uygun olarak anlamak gerekir. Bu bağlamda “Allah dilerse duvarda gerçekten bir irade yaratabilir; öyleyse kelime lûgat anlamında anlaşılmalıdır” şeklindeki muhtemel bir itiraza İbn Hazm‘ın cevabı şu şekildedir:

“Elbette, Allah Teâlâ dilediğini yapmaya kadir olup zihinde tasavvur edilebilecek her şeyi gerçekleştirebilir. Fakat bize bu hususta bir nas¹⁹⁹ getirmediği sürece, O’nun kelamını tamamlamış olduğu [kâinattaki] alışlagelmiş (ma‘hûdât) düzeni ihlâl ettiğini ileri süren kimsenin iddiası yalanlanır. Zira iddiasına delil getiremeyen kişilerin iddiası bâtil kabul edilir.”²⁰⁰

¹⁹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/410.

¹⁹⁹ Aklî delil değil, çünkü akıl burada zaten mecaza daha yatkın.

²⁰⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/410.

Diğer taraftan irade kelimesinin bu ayette anlam değiştirmiş olması, naslarda geçen tüm “irade” lafızlarında da aynı şekilde bir anlam naklinin gerçekleşmiş olduğu anlamına gelmez. İbn Hazm’ın mecazla ilgili açıklamaları zımnî olarak, mecaz türleri arasında bu açıdan bir ayırım yaptığını gösterir. Ele alındığı üzere ona göre mecaz iki biçimde ortaya çıkabilir: Birincisi, Şâri’in bir lafzı yeni bir anlamda kullanmayı yerleşik hale getirmesi ve bu anlamın artık lafzın şer’î hakikati haline gelmesidir. Bu durumda lafzın mecaz sayılması artık isabetli değildir. İkincisi ise lafzın, ilk vaz’ edildiği anlamından farklı bir anlama yalnızca bağlama özgü ve geçici olarak delâlet etmesidir. İbn Hazm’a göre bu ikinci durumda lafzın ilk anlamı esas alınmaya devam eder; aynı kelime başka bir yerde geçtiğinde mecaz olduğu söylenebilmesi için her seferinde ayrıca bir delile ihtiyaç vardır. Buna karşılık ilk durumda, yani lafzın anlamı Şâri’ tarafından yerleşik hale getirilmişse, bu anlamın kastedildiğini göstermek için haricî bir delil gerekmez; aksine bir delil bulunmadıkça da bu anlamın terk edilmesi doğru olmaz. Bununla birlikte daha önce de belirtildiği üzere, bu tür lafızların aynı zamanda ilk vaz’daki anlamlarına delâlet edip etmediği meselesi onun teorisinde tam bir açıklığa kavuşmaz.

Aklî zaruret sebebiyle mecaz yapıldığı anlaşılan başka bir örnek, Nuh tufanını anlatan ayette geçer: “Gemi, içindekilerle birlikte dağlar gibi dalgalar içinde akıp gidiyordu...” (Hûd, 11/42). İbn Hazm’a göre geminin hareketi “akıp gitme” (cereyân) şeklinde değil ıztırâî olarak gerçekleştiği için lafzın gerçek anlamına hamledilmesi isabetli değildir.²⁰¹ Benzer biçimde, “Yerküreyi size boyun eğdiren O’dur. Şu halde yerkürenin omuzları üzerinde yürüyün ve Allah’ın rızkından yiyin. Dönüş ancak O’nadır.” (Mülk, 67/15) ayetinin de mecaza hamledilmesi gerektiği bağlamında şunları söyler:

“Şüphesiz bizler ne havada ne de gökyüzünde yürümeye yahut Allah’ın rızkı dışında bir şey yemeye güç yetiremeyiz.”²⁰²

Aynı bağlamda değerlendirilen bir diğer ayet ise taşların Allah’tan korktuğunu bildiren ifadedir: “Bundan sonra kalpleriniz yine katılaştı; artık kalpleriniz taş gibi, hatta daha da katıdır. Taşın öylesi vardır ki ondan ırmaklar kaynar; öylesi de vardır ki, çatlayıp bağrından su fişkirir; bazı taşlar da vardır ki, Allah korkusuyla yerinden düşer.” (Bakara, 2/74). İbn Hazm, Iraklı Mâlikî fakih İbn Huveyz Mendâd’ın (ö. 390’lı yıllar) bu ayeti taşların akıl sahibi olduğuna delil olarak zikrettiğini aktarır ve bu yaklaşımı reddeder. Bir

²⁰¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/410.

²⁰² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/300.

varlığın akıl sahibi olduğu iddiası onun temyiz gücüne, düşünce yetisine, iletişim kurma becerisine ve bilgi edinme kapasitesine sahip olduğunu var saymayı gerektirir. Oysa taşlar bu niteliklerin hiçbirine sahip değildir. Ayrıca, Allah'ın azap ile tehdit etmesine (va'id) karşı duyulan korku yalnızca teklife muhatap olan varlıklar için anlamlıdır. Dolayısıyla ayette geçen "korkmak" ifadesi lafzî anlamıyla değil, taşlarda gözlemlenen başka bir niteliğe işaret edecek şekilde mecaz olarak anlaşılmalıdır. Nitekim bu ayetle birlikte, kalplerinin taşlara benzetilmesi suretiyle inatla imana direnen inkârcıların duyarsızlığı vurgulanmakta ve böylelikle aslında İbn Huveyz Mendâd'ın yorumu zımnen reddedilmektedir. Üstelik taşların akıl sahibi olmadığı Kur'an'da doğrudan da ifade edilmiştir. Hz. İbrahim'in, babasının tapmakta olduğu taştan putlara hitaben söylediği şu söz bu duruma örnektir: "Duymayan, görmeyen ve sana hiçbir fayda sağlamayan bir şeye niçin taparsın?" (Meryem, 19/42).²⁰³

İbn Hazm'ın mecaza hamlettiği örneklerin dikkat çekici bir yönü, bunların tamamının fizik yasalarının geçerli olduğu yeryüzünde meydana gelen olaylarla ilgili olmasıdır. Bu durum, onun tabiatın işleyişine dair gözlem ve deneyime açık alanlarda lafzın gerçek anlamının akıl ve duyuların zorunlu verileriyle bağdaşmaması halinde gerçek anlama itibar etmediğini gösterir. Buna karşılık henüz müşahade edilmemiş olan ahiret hayatına yahut evrendeki düzenin henüz tesis edilmediği dönemlere dair beyanlarda, başka bir zorunluluk bulunmadıkça lafızların ilk vazedildikleri müsemma ve anlamlarına delâlet etmesi gerektiği kanaatindedir. Bu çerçevede, onun mecaza hamletmediği bazı naslara değinmekte fayda vardır. Mesela "O gün cehenneme 'Doldun mu?' diyeceğiz; cevap verecek: 'Daha yok mu?'" (Kâf, 50/30) ayetindeki cehennemin konuşması ifadesi gerçek anlamda kabul edilir. Benzer şekilde "Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular" (Ahzâb, 33/72) ayeti de lafzî anlamıyla değerlendirilmeye müsaittir. İbn Hazm bu anlamı tercih etmekle birlikte ayetin mecaza hamledilmesinin de mümkün olduğunu belirtir. Nitekim Arap dilinde bu tür ifadelerin mecaz anlamda kullanıldığına dair deyimler mevcuttur. Gerçek anlamın tercih edilmesi durumunda, emanetin teklifinden önce bu varlıklara akıl ve temyiz gücü verildiği, emaneti yüklenmekten uzak durmaları üzerine bu özelliklerin geri alındığı

²⁰³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/412-413.

kabul edilir. Mecaz yorumuna göre ise emaneti yüklenmek istememeleri, zaten bu tür yetilere sahip olmamalarıyla açıklanır.²⁰⁴

Gökler, yer ve dağlar gibi günümüzde mevcut olan varlıkların naslarda zikredildiği örneklerle dair İbn Hazm'ın özellikle vurguladığı nokta, bunların halihazırda konuşabildiği şeklindeki yorumların reddedilmesi gerektiğidir. Zira bu tür yorumlar ma'hûdâta aykırıdır ve akıl ile duyuların hükümlerine ters düştüğü için kabul edilemez.²⁰⁵ Kur'ân'ın bütünüyle beyan oluşu ve anlamının akıl ve duyuların işletilmesiyle mümkün hale gelen bir faaliyet olması da bu yaklaşımın temel dayanaklarından. Nitekim Kur'ân'da "ve size kulaklar, gözler ve kalpler bahşetti" (Secde, 32/9) buyurulmuş ve ayrıca insanlar Kur'ân üzerinde düşünmeye teşvik edilmiştir. Bu teşvik, ancak aklın ayırt edebildiği şeyler üzerinden anlam kazanabilir. Sonuç olarak, Allah'ın insana bahşettiği ve kullanımını emrettiği işitme, görme ve akletme gibi yetiler dikkate alındığında, söz konusu ayette zikredilen varlıkların akıl ve temyiz gücünden yoksun olmaları sebebiyle onlara izafe edilen fiillerin bugün için gerçek anlamda geçerli olmadığı ortaya çıkmaktadır.²⁰⁶

Lafzın zâhir anlamının terk edilmesini gerektiren aklî ya da hissî bir zaruret bulunmadığı durumlarda ise yalnızca insanların günlük dildeki kullanımlarına veya Arap şiirinden yapılan alıntılara dayanarak nasların, zâhir olan ilk vaz' edildikleri anlamların dışına çıkarılması caiz değildir.²⁰⁷ Örneğin "Onlara öf deme" (İsrâ, 19/23) ayetinden hareketle dövmenin, yaralamanın ya da öldürmenin haram olduğu sonucuna ulaşmak mümkün değildir.²⁰⁸ Benzer şekilde "Onların (Münafıkların) bağışlanması için Allah'a dua et veya etme; onların affedilmesi için yetmiş kere de dua etsen Allah onları bağışlamayacaktır." (Tevbe, 9/80) ayetinde geçen "veya (أو)" lafzı hakiki anlamındadır ve Hz. Peygamber'in dua edip etmeme hususunda serbest bırakıldığını gösterir. Ayrıca bu ifadeden, yetmiş

²⁰⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/410-411.

²⁰⁵ Ergüven ve Arpa, söz konusu iki örnek arasında İbn Hazm'ın ayrıma giderek cehennem konuşması hususunda mecaza ihtimal vermemesini, Allah'ın zatına nispet ettiği sözlerde İbn Hazm'ın mecazı mümkün görmediği şeklinde yorumlamıştır. Kanaatimizce söz konusu ayrımın sebebi yukarıda belirttiğimiz üzere cehennem konuşmasının tamamıyla gaybî bir mesele olup orada mecaza gitmeyi gerektirecek bir zaruretin bulunmamasıdır. Ergüven ve Arpa'nın görüşleri için bk. Ergüven, *Arap Dili ve Edebiyatı Açısından İbn Hazm*, 284; Abdulmuttalip Arpa, "Zâhirilik ve Mecâz -İbn Hazm Örneği-", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/25 (2012), 61.

²⁰⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/411-412.

²⁰⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/414-415.

²⁰⁸ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 369; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/340; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm, *es-Sâdi' fî'r-red alâ men kâle bi'l-kıyâs ve'r-re'y ve't-taklîd ve'l-istihsân ve't-ta'lîl*, ed. Meşhûr b. Hasan Alü Selmân (Amman: Darü'l-Eseriyye, 2008), 469-470.

kereden fazla dua etmenin hükmüne dair herhangi bir anlam da çıkarılamaz. Nitekim bu ayetin ardından Hz. Peygamber, münafık olduğu bilinen Abdullah b. Übey'in vefatı üzerine yetmiş kereden fazla istiğfarda bulunarak Allah'ın onu bağışlamasını ummuştur. Ancak bu olaydan sonra nazil olan ayetlerde, bu tür kimseler için bağışlanma talebinde bulunmak bütünüyle yasaklanmıştır.²⁰⁹ Bu tür örneklerde görüldüğü üzere, İbn Hazm kesinlik anlayışı doğrultusunda naslarda mecazın alanını daraltmakla kalmamış, aynı zamanda birçok usulcünün mefhumu muvafakat kapsamında lafzî delâlet içinde değerlendirdiği bazı anlam çıkarımlarını da reddetmiştir. Böylelikle nasların anlam çerçevesinin beşerî müdahaleyle genişletilmesini önlemek ve lafzın delâletini mutlaklaştırmak amacıyla, dilin izafî ve zannî yorumlara kapalı bir biçimde anlaşılması gerektiğini savunmuştur.

Netice itibariyle kelimelerin manaya delâleti, aynı zamanda dilin kurucusu (vâzî) olan Şâri'in, dili insanların ilk kullanımı için oluşturduğu anlam örgüsüne bağlı olarak gerçekleşmelidir. Bu çerçevede lafzın zâhir anlamı da lügatte ilk kez yüklendiği anlamı yansıtır. Fakat aklî veya hissî zaruret gibi burhanların sabit olduğu durumlarda -yalnızca bu bağlamda- lafzın lügat anlamının dışına çıkılarak başka bir anlama aktarılması mümkündür. Zira bu tür delillere başvurmak da özünde zâhire tabi olma kapsamında değerlendirilir. Dolayısıyla böyle bir durumda lafzın zâhirinin terk edildiği söylenemez.²¹⁰ Hâsılı, İbn Hazm mecazı bütünüyle reddetmemekle birlikte onun kullanılabilirliğini kesin bilgi ilkesine zarar vermeyecek ölçüde sınırlandırmıştır. Dili ise belirli bir toplumsal vasat içerisinde gelişip dönüşen dinamik bir yapı olarak değil, verili ve sabit -Arnaldez'in ifadesiyle "statik"-²¹¹ bir sistem olarak tasavvur etmiştir. Bu yönüyle, teorisinin belirli bir iç tutarlık taşıdığı kabul edilse de hem dilin tabiatına hem de pratikteki dil kullanımına bütünüyle uygun düştüğünü söylemek mümkün değildir.

İbn Hazm'ın zâhir kavramı bu bağlamda, kendisine göre kesinlik ifade eden delillere işaret eder. Bununla birlikte eserlerinde söz konusu kavramı -sözlük anlamını dikkate alarak- kesin delile dayanmayan tevillerin karşısında, gaybî ve batınî olanın zıddı; yani görünen, açık ve aşikâr olan anlamında da kullanır. Nitekim nasların zâhirine bağlı kalmanın gerekliliğini vurguladığı bir bölümde şu ifadelere yer verir:

²⁰⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/274-275.

²¹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/364-367, ayrıca bk. 1/291.

²¹¹ Arnaldez, *Grammaire et Théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, 222, ayrıca bk. 248.

“Allah Resulü (a.s.) gaybın bilgisine sahip olmadığını belirtmiş ve sadece kendisine vahyedilene tabi olmuştur. Aklî zaruret, nas ya da icmâdan bir delile dayanmaksızın tevil iddiasında bulunarak (naslardaki) zâhirî terk eden kimse, vahyi terk etmiş ve gaybın bilgisine sahip olduğunu iddia etmiş olur. Zira müşahede edilebilen şeylerin -ki zâhir bunlardır- dışında kalan her şey gaybtır. ... İşte aşılması helal olmayan zâhir, açık bir şekilde (mufasssalar) Kur’ân ve sünnette yer alan şeylerdir.”²¹²

İbn Hazm’ın zâhir kavramını sözlük anlamında kullandığı bu tür örneklerden hareket ettiği anlaşılan Arnaldez, onun bu terimi bir kelimenin muhtemel bütün anlam ve kullanımlarını eşit biçimde kapsayacak şekilde, açık ve görünen şey anlamında değerlendirdiğini belirtir. Bu doğrultuda, İbn Hazm’ın Şâfiî’den miras aldığı zâhir anlayışında “köklü bir reform” gerçekleştirdiğini iddia eder.²¹³ Zâhir kavramının İbn Hazm’ın düşünce sisteminde tam olarak neyi ifade ettiğini sorgulayan Gleave ise onun bu terimi Arnaldez’in öne sürdüğü kadar kapsamlı bir anlamda kullanmadığını ima eder. Ona göre İbn Hazm’da zâhir, kişinin ifadeyi ilk duyduğunda anladığı şey olmak zorunda değildir. Bilakis hiçbir belirsizlik yahut keyfi yorum içermeyen; bizzat Yaratıcı tarafından belirlenmiş ve yalnızca dilbilimin sınırları içinde tespit edilebilecek orijinal anlamlara karşılık gelir.²¹⁴ Bununla birlikte Gleave, İbn Hazm’ın zâhiri her zaman lafzın sözlük anlamı olarak kabul etmediğinin farkındadır. Nitekim ona göre İbn Hazm, naslar arasındaki irtibatı dikkate alarak lafzın zâhirinden farklı bir yoruma gidebilmekte ve bu bağlamda tekil kelime ya da ifadelerin sözlükteki karşılığını, her zaman tek başına belirleyici bir zâhir anlam olarak kabul etmemektedir. Bu çerçevede Gleave, İbn Hazm’ın yaklaşımında her bir kelime, ifade yahut gramer kuralının ilk vaz’ sırasında belirlenmiş anlamının zâhirin mikro düzeyini teşkil ettiğini; buna karşılık makro düzeyde zâhirin, naslardaki lafızların birlikte değerlendirilmesiyle ulaşılan ve vahyin bütününe kapsayan anlamı ifade ettiğini isabetle tespit etmiştir.²¹⁵ Ne var ki İbn Hazm’ın yalnızca başka naslara değil, aklî ve hissî burhanlara dayanarak da lafzın ilk anlamı dışına çıkabildiği dikkate alındığında, bu tespitlerin tek başına yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. Bu durum

²¹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/292.

²¹³ Arnaldez, *Grammaire et Théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, 222-226; Vishanoff’un tespitine göre Sünnî usulcülerin geneli ise, birtakım lafızların dilbilimsel olarak belirlenmiş birden fazla anlamı olabileceğini kabul etmişler, bu anlamlar içerisinde, yalnızca varsayılan anlam olarak belirledikleri şey için zâhir kavramını (yani belirgin olan anlam bağlamında) kullanmışlardır. Bk. Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics*, 5, 194-195, 240.

²¹⁴ Gleave, *Islam and Literalism*, 155-156, 160, 163, 169, 173.

²¹⁵ Gleave, *Islam and Literalism*, 167.

muhtemelen Gleave'in araştırmasında, İbn Hazm'ın dil anlayışına ilişkin değerlendirmelerini büyük ölçüde *el-İhkâm* üzerinden yapmış, buna karşılık özellikle *et-Takrîb*'i dikkate almamış olmasından kaynaklanmaktadır.²¹⁶

Kanaatimizce İbn Hazm'ın yukarıda aktarılan ifadeleri, onun zâhiri esasen kesin delil olarak değerlendirdiği yönündeki tespitimizi geçersiz kılmaz. Zira her şeyden önce, bu tür açıklamalarda kullandığı zâhir kavramı, onun zihnindeki nihai ve genel geçer anlamı yansıtmaz. Söz konusu ifadeler “lafzın zâhirine tabi olmanın gerekliliği” bağlamında dile getirilmiştir; dolayısıyla burada “zâhir”, söz konusu tartışmaya özgü bir anlam yüklenerek kullanılmıştır. Öte yandan İbn Hazm'ın zâhir kelimesini açık ve müşahede edilebilir olanla ilişkilendirmesinin nedeni, bu tür şeylerin sıhhat ve geçerlilik açısından kesinlik taşıdığı kanaatidir. Nitekim onun “Kur’ân ve sünnette yer alıp kendisinden hüküm istidlâl edilen lafızlar” olarak tanımladığı nas kavramının aynı zamanda zâhir olduğunu belirtmesi,²¹⁷ keza umum lafızların tamamını zâhir kabul edip buna karşılık her zâhirin umum lafızlarla sınırlı olmadığını ifade etmesi,²¹⁸ bu bakış açısını destekler niteliktedir. Başka bir deyişle nas ve umuma bağlılığın “zâhir” olarak değerlendirilmesi bunların açık ve aşikâr olmasıyla ilgili olduğunda şüphe yoktur. Ne var ki İbn Hazm açısından açık ve aşikâr olan şeylerin esas alınmasının asıl gerekçesi, bunların kesin bilgi sağladığına duyulan güvendir.

Bütün bu değerlendirmeler ışığında İbn Hazm'ın düşüncesinde esas olanın kesinlik taşıyan delillere bağlılık olduğu söylenmelidir. Bu delillerin başında ise akıl ve duyuların zorunlu ilke ve kurallarına dayanan burhanlar gelir. Nasların bu tür zorunlu bilgilere aykırılık taşıması tasavvur edilemez; zira bilginin nihai kaynağı, akıl ve duyuların bedihî verileridir. Bu çerçevede İbn Hazm'ın Zâhirîliğini yalnızca lafzın sözlük anlamına bağlı

²¹⁶ Bu gözlem, Gleave'in çalışmasında İbn Hazm'a yaptığı doğrudan atıfların neredeyse tamamının *el-İhkâm*'a dayanmakta (altmış civarında) olup *el-Muhallâ*'ya yalnızca bir yerde atıf yapılması, onun din ve dil anlayışı açısından son derece önemli olan *et-Takrîb*'e ise hiçbir atıf tespit edilememiş olması dikkate alınarak yapılmıştır.

²¹⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/41.

²¹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/42.

kalmak (literalizm)²¹⁹ ya da “metin yetercilik” (textualizm)²²⁰ olarak değil,²²¹ kat’î bilgiye ulaştıran delillere sıkı sıkıya tabi olma yöntemi olarak değerlendirmek daha isabetli olacaktır. Bu noktada, Zâhirîliği literalizmle özdeşleştirmeye yönelik yaklaşımlara itiraz eden araştırmacılardan biri de Kees Versteegh’tir. İbn Hazm’ın dil anlayışının mirasçısı olarak İbn Madâ’ya (ö. 592/1196) odaklandığı bir makalesinde, Versteegh “literalizm teriminin Zâhirî akıl yürütmenin özünü tam olarak yansıtmadığını” belirtir. Zira hem İbn Hazm hem de İbn Madâ, Allah’ın kelimasında dahi hazif ve mecaz gibi literal olmayan kullanımların bulunabileceğini kabul ederler. Bu bakımdan Versteegh’e göre İbn Hazm’ın Zâhirîlik anlayışındaki esas vurgu, literal anlama katı biçimde bağlı kalınması gerektiği düşüncesi değil; kişinin, ana dili aracılığıyla bir ifadenin anlamını doğrudan ve sezgisel biçimde kavrayabileceği varsayımdır.²²²

Ayrıca tezinde Hanefî usul anlayışını merkeze alan Zysow’un tespiti de de bu bağlamda dikkat çekicidir. Zysow hermenötik ilkelerin kesinlik temeli üzerine kurulu olduğu bir dil

²¹⁹ Modern dil felsefesi kavramlarından yararlanarak İslam hukuku alanında incelemelerde bulunan bazı muasır araştırmacılar tarafından literalizmin çeşitli tanımları yapılmıştır. Söz gelimi Zâhirîlerin literalist olmadığını iddia eden Amr Osman’a göre literalizm, bağlam düşüncesini mutlak olarak reddedip ifadenin kendisi gerektirmedikçe, yalnızca sözlük ve dilbilgisi içerisindeki anlama bağlı kalmayı ifade eder. Osman, *The Zâhirî Madhhab*, 200-224; Daha ayrıntılı bir tanıma başvuran Gleave ise bir metnin, bağlamdan, yazarın niyetinden veya okuyucunun anlayışından bağımsız olarak, dilin kuralları sayesinde kendi içinde sahip olduğu anlamın literal anlam olduğunu dile getirir. Bununla birlikte Gleave’nin eseri boyunca, birçok usul aliminin içerisine dahil edilmesi mümkün olacak şekilde tanımını esneterek literalizme çok daha genel bir anlam yüklediği görülür. Buna göre o, metnin bizatihi kendisinde bir tür içkin anlamın varlığını kabul edip yorumlama sırasında söz konusu anlama öncelik vermenin literalist olarak isimlendirilmek için kâfi olacağını, belirli şartlarda bağlama dair bilgi ve delillere başvurma buna engel teşkil etmeyeceğini savunmuştur. Gleave, *Islam and Literalism*, vii, 146, 153; Herhangi bir literalizm tanımına yer vermemekle birlikte İslam hukuk tarihinde literalist yaklaşımların doğuşu, gelişimi ve çeşitli literalizm varyantları hakkında genel bir panorama çizen Taştan ise, fakihler arasında literalizmin, Şâfiî’nin istihsâna karşı çıkmasıyla ön plana çıkmaya başladığını, Şâfiî’nin yolunu takip eden Dâvûd’un istihsânın yanı sıra kıyası da reddeden yaklaşımını İbn Hazm’ın geliştirip sistemleştirmesiyle zirveye ulaştığını belirtir. Osman Taştan, “İslam Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz”, *İslâmî Araştırmalar* 9/1-2-3-4 (1996), 144-156; Benzer şekilde herhangi bir tanım yapmaksızın literalizmi lafızcılıkla yani lafzî/zâhirî anlamı esas almakla özdeşleştiren Kılıç ise literalist yöntemin bâtinî yorum geleneğine tepki olarak ilk defa Dâvud tarafından ortaya atıldığını, İbn Hazm tarafından teorik anlamda sistematik bütünlük kazandığını belirtir. Muharrem Kılıç, “Hukuk Teorisinde Literalist/Lafızcı Yorum Geleneği: İbn Hazm Zâhirîliği”, *Milel ve Nihal* 6/3 (2009), 27-40.

²²⁰ Modern dönem hukuk yorum teorilerinden biri kabul edilen textualizmin Türkçe’de “metin yetercilik” şeklinde kavramlaştırılması Apaydın’a aittir. Bk. Apaydın, “İbn Hazm”, 2022, 426.

²²¹ İbn Hazm’ın mecaz anlayışını ele alan Arpa, Zâhirîliğin sadece lafzın zâhirî anlamını esas alan bir ekolden ibaret olmadığından hareketle İbn Hazm’ın aklî delaleti lügavî delaletle takdim ettiğini belirtir. Arpa, “Zâhirîlik ve Mecâz -İbn Hazm Örneği-”, 64. İbn Hazm’ın yalnızca belirli ifadelerinin dikkate alınması durumunda bu tespit doğru gözükmeyle birlikte onun bilhassa naslar karşısında aklın konum ve işlevine dair görüşleri birlikte değerlendirildiğinde İbn Hazm’ın akli müstakil bir kaynak olarak görmediği gibi zaruret haricinde kaynak olarak ona başvurmayı da tecviz etmediği görülür.

²²² Kees Versteegh, “İbn Maḍā’ as a Zâhirî Grammarian”, *Ibn Ḥazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*, ed. Camilla Adang vd. (Leiden: Brill, 2013), 215-216, 225.

teorisini benimsemeleri bakımından Hanefîlerle İbn Hazm gibi Zâhirîler ve İbn Teymiyye gibi bazı Hanbelîler arasında bir yakınlık kurar. Bu yönüyle onların klasik usul anlayışının ana damarından ayrıldığını vurgular.²²³ Bu tespit İbn Hazm'ın fıkıh anlayışının yalnızca lafza bağıllık ilkesiyle açıklanamayacağına işaret etmesi bakımından dikkate değerdir. Ne var ki İbn Hazm ile bilhassa Hanefîler arasında bu tür bir benzerliğin sıhhatle kurulabilmesi, onun delâlet anlayışının tüm yönleriyle ortaya konmasını gerektirir. Tezin bu bölümünde konunun yalnızca ana hatlarına temas edilmiş; kesinlik ilkesi çerçevesinde İbn Hazm'ın dil anlayışının temelleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Söz konusu husus ilerleyen bölümlerde “Nasların Delâletinde Kesinlik” başlığı altında etraflıca ele alınacaktır.

²²³ Zysow, *The Economy of Certainty*, 58 vd.

2. BÖLÜM: FIKHİN KAYNAKLARINDA KESİNLİK

Bu bölüm, İbn Hazm'ın fıkıh usulü anlayışında temel bir ilke olarak öne çıkan kesinlik vurgusu çerçevesinde şer'î hükümlerin kaynaklarına dair yaklaşımını incelemektedir. İbn Hazm'a göre dinî bilgi ancak açık, sabit ve zanna kapalı kaynaklara dayanarak elde edilebilir. Bu yaklaşım onun usul sisteminin sadece yöntemle ilgili değil aynı zamanda bilgi teorisi açısından da temelini oluşturur. Bu bağlamda bölümün gayesi, İbn Hazm'ın şer'î delillerin hücciyeti ve nasların sübutu konularındaki yaklaşımını dayandığı usûlî esaslarla birlikte tahlil etmektir.

Bölümün ilk kısmı, İbn Hazm'ın şer'î delil olarak kabul ettiği kaynakları ele alır. Kur'ân ve sahih hadislerin merkezde yer aldığı delil taksimi sunulmuş; ayrıca gerek icmânın gerekse dördüncü asıl olarak kabul ettiği “delil” yönteminin meşruiyetini nasıl temellendirdiği yalnızca kesin bilgi sağlayan kaynaklara bağlı kalma hassasiyeti çerçevesinde değerlendirilmiştir. İkinci kısım, İbn Hazm'ın usul düşüncesinde en tartışmalı alanlardan biri olan haber teorisine odaklanmaktadır. Bu bağlamda farklı haber türlerinin hüccet değeri bakımından nasıl sınıflandırıldığı ortaya konulmuştur. Mütevâtir ve âhâd haber ayrımı sadece hadis ilmi açısından değil, dinî bilgi üretiminde başvuru yöntemlerinin güvenilirlik derecesiyle ilgili epistemolojik bir problem olarak ele alınmıştır. Mütevâtir haberin aklî burhanla, âhâd haberin ise naklî burhanla temellendirildiği; bu suretle haberlerin sübutuna dair farklı kaynaklar üzerinden bir kesinlik doktrini inşa ettiği görülür. Bu bağlamda sika ravileri masum görülmesi gibi dikkat çekici iddialar değerlendirilmekte; ayrıca bazı haber türlerinin neden geçersiz sayıldığı ve bu hükümlerin hangi esaslara dayandırıldığı ayrıntılı olarak tartışılmıştır.

Bölümün son kısmı İbn Hazm'ın icmâ deliline ilişkin yaklaşımını konu edinmektedir. Usul geleneği içerisinde üçüncü delil olarak kabul edilen icmâ, onun sisteminde kapsamı son derece daraltılarak yeniden kurgulanmıştır. İbn Hazm, ancak senedi naslara dayanan ve gerçekleştiği kesin olarak bilinen icmâlara itibar eder ve bu tavrını da epistemik kaygılarla temellendirir. Bu doğrultuda icmâyâ atfettiği sınırlı değerlerin gerekçeleri açıklanmakta, ayrıca bazı metinlerindeki icmâyâ dair değişken tutumları, cedelci yönteminin bir yansıması olduğu değerlendirilmektedir.

2.1. Şer‘î Delillerin Hücciyetinde Kesinlik

İbn Hazm’ın usul anlayışında bir kaynağın şer‘î delil olarak kabul edilebilmesi için taşınması gereken temel ölçüt, açık ve kesin bir şekilde vahye dayanmasıdır. Bir başka deyişle dinî bilginin elde edileceği delillerin neler olduğu doğrudan Kur’ân nassıyla belirlenmiştir. Bu bağlamda Nisâ sûresinin 59. ayetinde yer alan aşağıdaki ifade, şer‘î bilgi kaynaklarını kuşatan temel bir dayanak olarak değerlendirilir:

“Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ülü’l-emre de itaat edin. Eğer Allah’a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, hakkında anlaşmazlığa düştüğünüz bir meseleyi hemen Allah’a ve Peygamber’e arz edin.”

Ayette geçen “Allah’a itaat” ifadesi Kur’ân’a, “Peygamber’e itaat” ifadesi sünnete, “sizden olan ülü’l-emre itaat” ifadesi ise -yalnızca Kur’ân ve sünnete dayanmak şartıyla- icmâya delâlet eder.²²⁴ Böylece bu üç temel kaynak, şer‘î delillerin asli çerçevesini oluşturur. Bunlara ilaveten bağımsız bir kaynak niteliği taşımayan ancak yalnızca bu üç asla dayandığı ölçüde geçerlilik kazanabilen “delîl” yöntemi de hüccet olarak kabul edilir. İbn Hazm şer‘î delillerin sınırlarını şu şekilde özetlemektedir:

“Şer‘î hususlarda, yegâne bilgi kaynağı olan dört asıl şunlardır: Kur’ân’ın nassı (lafzı/metni), tevâtür yoluyla veya sika ravilerden haber-i vâhid yoluyla aktarılmış olan Resulullah’ın (s.a.s.) -Allah’tan almış olduğu- kelamının nassı, ümmetin bütün âlimlerinin icmâsı ve mezkûr üç kaynaktan alınıp yalnızca bir veche ihtimali olan delîl (yöntemi).”²²⁵

İbn Hazm’ın şer‘î delil anlayışı, daha önce “Beyan Düşüncesi” başlıklı bölümde ele alındığı üzere, Şâfi‘î’de olduğu gibi esasen nas/metin ve özellikle Kur’ân merkezli bir yapıya sahiptir. Zira hadislerin ve icmânın hüccet sayılması doğrudan Kur’ân’ın mezkûr emrine dayanır. Üstelik icmâ ancak Kur’ân ve sünnet gibi naslara dayanması halinde hüccet olabilir. “Delîl” olarak adlandırdığı yöntem ise nasların haricinde bağımsız bir kaynak değil; lafızda açıkça yer almayan fakat mana bakımından naslara dayandığı anlaşılan anlamların tespitiyle ilgilidir. Dolayısıyla bütün şer‘î deliller doğrudan ya da dolaylı biçimde Kur’ân’a rücu eder. Bu sebeple onun Kur’ân’ı “kendisine rücu edilen asıl” şeklinde nitelendirmesi anlamlıdır.²²⁶

²²⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/87.

²²⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/64.

²²⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/86.

Kur'an'ın şer'î delillerin aslı oluşu ve sübut bakımından kesinlik taşıdığı düşüncesi sadece İbn Hazm'a mahsus bir kanaat değildir. Usul geleneğinde bu konuda genel bir ittifak vardır. Nitekim Şâfi'î fakihlerden Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), Kur'an'ın sıhhati konusunda kat'îlik bulunduğunu açıkça ifade eder.²²⁷ Hanefî usulcülerden Ebü'l-Berekât en-Neseî (ö. 710/1310) de Kitab'ın dinin temeli olması itibarıyla yakîn ifade ettiğini savunur.²²⁸ Aynı şekilde Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044), Kitab'ın tamamının, amelin gerekli olması ve ilim ifade etmesi açısından aynı derecede bağlayıcı olduğunu belirtir.²²⁹ Buna mukabil Hanbelî fakih Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) Kur'an'ın bütünüyle ilim ifade ettiğini, ancak bu durumun sünnet için aynı ölçüde geçerli olmadığını özellikle vurgular.²³⁰

Usulcülerin Kur'an'a attığı söz konusu değer, onun delil oluşunun neden kesin bilgiye dayandığı sorusunu daha da anlamlı ve açıklanmaya muhtaç hale getirir. Bu noktada İbn Hazm, öncelikle Kur'an'ın hücciyeti konusunda ümmetin kesin bir icmâya sahip olduğunu belirtir. Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, Zeydiyye ve Hâricîler arasında bu hususta herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Sadece bazı aşırı (gulât) Râfizî gruplar farklı bir görüş ileri sürmüştür.²³¹ Ne var ki onlar bu görüşleri sebebiyle İslâm toplumu dışında kabul edilmişlerdir.²³² Bununla birlikte İbn Hazm açısından Kur'an'ın hüccet oluşunun asıl temeli bu icmâ değil; akıl ve duyuların tanıklığıdır. Daha önce temas edildiği üzere, herhangi bir sözün ya da hükmün doğruluğu yalnızca aklın zorunlu ve açık ilkeleri ile duyuların sağladığı bilgilere dayanarak tespit edilebilir. Bu bağlamda Kur'an'ın Allah'tan geldiği, lafzının bozulmadan bize ulaştığı ve bu haliyle hüccet teşkil ettiği güvenilir bir nakil sürecinin yanı sıra akıl ve müşahade yoluyla kesinlik kazanmıştır.²³³ Dolayısıyla Kur'an'ın hücciyeti, onu nakledenlerin güvenilirliğiyle birlikte aklî ve hissî kesinliğe dayalı bir zemin üzerine bina edilmiştir.

Kur'an'ın Allah'ın kelamı olması bu çok katmanlı epistemolojik temellendirme içerisinde ele alınır. Bu bağlamda bilginin kaynağı olarak ilk durak akıl ve duyuların önsel ve ispata

²²⁷ Ebû İshak Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, ed. Abdülmecid Türkî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 2/1023.

²²⁸ Ebü'l-Berekât Neseî, *Keşfü'l-esrâr şerhi'l-musannef ale'l-Menâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/18.

²²⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/390.

²³⁰ Ebû Ya'lâ Ferrâ, *el-'Udde fi uşûli'l-fıkh*, ed. Ahmed b. Ali b. Seyr Mübârekî (Riyad, 1990), 3/803.

²³¹ Râfizîler Kur'an'ın bizatihi hüccet oluşuna karşı çıkmamakla birlikte Kur'an'da yer alan bazı hususların sonradan değiştirilerek ondan çıkarıldığını iddia etmişlerdir. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/991-1003.

²³² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/86.

²³³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/937-941, 3/953-957, 3/963-973.

ihtiyaç duymayan ilke ve verileridir. Kişi bu akıl yürütme sürecinin başında zorunlu ve geçerli mantıkî mukaddimleri takip ederek, âlemin sonradan yaratıldığını, bu yaratılışın ezeli ve tek bir yaratıcısının bulunduğunu ve nihayet bu tespitin zorunlu sonucu olarak tevhid inancının hakikatini kavrar. Bu aklî süreç, Hz. Muhammed'in nübüvvetine ilişkin delillerin değerlendirilmesiyle devam eder; onun peygamberliğinin hak olduğu ilk başta aklî delillerle kesin olarak anlaşılır. Bu kabul, onun Allah'tan getirdiği kitabın da sıhhatini ve bağlayıcılığını temellendirir.²³⁴ Böylece Kur'an'ın "Allah'ın kullarına yönelik (bağlayıcı bir) ahdi" olduğu, içeriğindeki hükümlerin kabul edilmesinin ve onlarla amel edilmesinin zaruri olduğu bilgisine ulaşılır. Diğer taraftan elbette Hz. Muhammed'in nübüvveti hususunda aklî burhanların yanı sıra fiilî mucizeler de gerçekleşmiştir.²³⁵ Sonuç olarak Kur'an'ı, Allah ile kullar arasında gerçekleşen bir tür "taahhüt ve anlaşma metni"²³⁶ olarak değerlendiren İbn Hazm, onun şer'î delil oluşunu -beyan düşüncesi kapsamında- insanın akıl ve dil sahibi bir varlık olarak yaratılmasından itibaren işleyen zorunlu, kesintisiz ve tutarlı bir bilgi sistemi içinde temellendirmeye çalışır. Bu yönüyle onun düşüncesinde Kur'an'ın hücciyeti, yalnızca ilahî bir beyan olarak değil, aynı zamanda aklî zorunluluklar silsilesinin kaçınılmaz sonucu olarak değerlendirilir. Kur'an'ın hüccet oluşunun kat'iliğini savunan usul âlimleri, onun sübut bakımından da kesinlik taşıdığı hususunda ittifak halindedir.²³⁷ İbn Hazm ise bu kesinliği desteklemek adına kendi döneminde mushaflarda yer alan Kur'an metni ile Hz. Peygamber'e vahyedilen metin arasında herhangi bir fark bulunmadığını, yani her iki metnin birebir aynı olduğunu vurgular. Bu iddianın temel dayanağı Kur'an'ın tevâtür yoluyla aktarılmış olmasıdır. İbn Hazm Kur'an'ın sübûtundaki bu kat'iliği güçlendirmek üzere yaygın kanaatin aksine, Kur'an'ın Hz. Peygamber hayattayken cem edildiğini ileri sürer. Kur'an,

²³⁴ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 373-377 İbn Hazm'ın bu yaklaşımına göre İslam'ı benimsemek herkes için bir tür zorunluluk arz ediyor gibi görünmektedir. Bu durumda birçok insanın müslüman olmamasının sebebi üzerinde durmak gerekir. İbn Hazm'ın bilgi anlayışında değinildiği üzere ona göre akıl ve duyuların temel bilgisinde tüm insanlar müşterek olmakla birlikte bazıları bunlardan hareketle istidlâlde bulunmayı baştan tercih etmez yahut istidlâlde geçerli yöntemleri takip etmediği için hakikate ulaşamaz. Diğer bir seçenek ise istidlâl sonucu İslâm inancına ulaşmasına rağmen dünyevi çıkar ya da nefesine zor görünmesi gibi sebeplerle onu kabul etmemesidir.

²³⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/60, 1/86.

²³⁶ Apaydın, *İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyeni*, 58.

²³⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/367; Hatîb Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, ed. Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421), 1/310; Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fi usûli'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed* (Müessesetü'r-Rayyân, 2002), 2/389; Muhammed Muaz Mustafa el-Hın, *el-Kaṭ'î ve'z-zannî fi ş-sübût ve'd-delâle 'inde'l-uşûliyyîn* (Dımaşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2007), 102-103.

Allah Resûlü'nün gözetiminde ve doğrudan talimatlarıyla bazı sahâbîler tarafından bir araya getirilmiştir. Bu sebeple Kur'ân'ı fiilen cem eden kişi Hz. Peygamber'in kendisidir ve bu süreç, Allah'ın koruması ve yönlendirmesi altında gerçekleşmiştir. Hz. Ebubekir döneminde Kur'ân'ın toplandığına dair rivayetler ise bu sürecin Peygamber'in vefatına kadar sürdüğü ve ardından istinsah faaliyetlerinin başladığı gerçeğiyle ilişkilidir. Nitekim bu dönemde mushaflar çoğaltılmış ve İslâm beldelerinin tamamına ulaştırılmıştır. Hz. Ömer döneminde de bu faaliyet sürmüştür; fethedilen yeni bölgelere mushaflar gönderilmiştir.²³⁸ Dolayısıyla Hz. Osman devrine gelindiğinde, Kur'ân zaten ümmetin elinde mevcuttu. Hz. Osman'ın girişimi ise bazı kişilerin bilmeden hata yapmasını ya da kasıtlı olarak ihtilaf ve fitne çıkarmasını önlemek amacıyla, üzerinde ittifak edilmiş bir mushafı esas alarak devlet kontrolünde standart bir nüsha oluşturmak olmuştur. Bu girişim hem uygulamada birlik sağlama hem de resmî bir formatın tesisini hedeflemiştir.²³⁹ Kur'ân'daki farklı kıraatlara gelince; bu konuda herhangi bir ihtilaf bulunmayıp, kıraat farklılıkları ümmetin ittifakıyla Hz. Peygamber'den tevâtür yoluyla nakledilmiştir. Bu kıraatlerin tamamı sabittir, yazıya geçirilmiş ve Kur'ân'ın bir parçası olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla bunların her biri sahihtir ve Kur'ân'a dahildir.²⁴⁰ Kur'ân'ın yanı sıra sünnetin de dinin temel bilgi kaynaklarından biri olduğu konusunda ulema arasında genel bir ittifak bulunmaktadır.²⁴¹ İbn Hazm da diğer birçok usulcû gibi, sünnetin hüccet oluşunu doğrudan Kur'ân'a dayandırır. Zira Kur'ân'da Hz. Peygamber'e Allah'ın muradını beyan etme görevi verilmiş, onun emirlerine itaat edilmesi emredilmiş ve sözlerinin vahiy olduğu açıkça bildirilmiştir. Dahası Kur'ân ve hadisler, Allah katından gelen vahiy olmaları ve kendilerine itaatin gerekliliği bakımından bir bütünlük arz eder. Bu iki kaynak arasında herhangi bir tearuz veya ihtilaf söz konusu olamaz. Hatta bu yönüyle Kur'ân ile hadisler adeta yekpare bir metin gibi değerlendirilir. Bu düşüncenin bir sonucu olarak, Hz. Peygamber'in sözlerinin de Kur'ân gibi korunmuş olduğu kabul edilir. Buna göre hiçbir hadis zayi olmamış, nesiller boyunca eksiksiz şekilde aktarılmış ve tıpkı Kur'ân gibi bozulmadan günümüze ulaşmıştır.²⁴² İbn Hazm'ın bu yaklaşımı,

²³⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/997-1001; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/243-246.

²³⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/995-1001. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Mehmet Yaşar, *İbn Hazm'ın Kur'an'ı Yorumlama Metodolojisi* (İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 76-84, 89-93.

²⁴⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/989-991.

²⁴¹ Ayrıntılı bilgi için bk. el-Hım, *el-Ğat'î ve 'z-zannî*, 127-151.

²⁴² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/87-90. İbn Hazm burada Hz. Peygamber'in dini hususlardaki sözlerini kastetmiş olmalıdır. Zira o, Hz. Peygamber'in Allah'tan bir emir almadığı dünyevî işlerde şahsî kanaatine göre

sünnetin vahiy kökenli oluşunu kabul eden genel usul anlayışıyla örtüşmekle birlikte hadisler dair her bir rivayetin bütünüyle korunmuş olduğu iddiası açısından oldukça farklı bir noktadadır. Bu iddia onun vahye dayalı olan nasları tek başına şer'î bilgi için yeterli görmesi ve bu alana zannîliği sokmama çabasının bir yansıması olarak değerlendirilmelidir. Nitekim bu yaklaşımının taşıdığı sonuçlar ve gerekçeleri, bir sonraki bölümde ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

Haz. Peygamber'in sözlerinin yanı sıra fiil ve takrirleri de sünnet kapsamında değerlendirilmekle birlikte bunlar sözlü emirleri gibi doğrudan farziyet ifade eden kaynaklar değildir. Zira fiil ve takrirler, aksini gösteren açık bir karine bulunmadıkça bağlayıcı bir hüküm taşımaz. Bu çerçevede Allah Resûlü'nün fiilleri bir emrin beyanı ya da bir hükmün uygulanması mahiyetinde olmadıkça yalnızca örneklik ve tavsiye anlamı taşır. Böyle durumlarda o fiilin yapılması sevap kazandırır; ancak terk edilmesi -çirkin görme veya küçümseme anlamına gelmediği sürece-²⁴³ günah sayılmaz. Dolayısıyla terk eden kişi sadece daha faziletli olanı yapmamış olur; fiilin hükmü ise mubah kabul edilir.²⁴⁴ Nitekim bazı örneklerde, Haz. Peygamber'in fiillerini aynen taklit etmeye çalışan sahâbîleri bu hususta uyarması, fiillerin bağlayıcılığının sınırlı olduğunu ortaya koyar.²⁴⁵ Benzer şekilde Haz. Peygamber'in takrirleri de yalnızca ibâha ifade eder. Çünkü eğer takrir ettiği bir davranışa ilişkin dinî bir yükümlülük bulunsaydı, peygamberlik görevinin bir gereği olarak bunu açıkça beyan etmesi gerekirdi.²⁴⁶ Bu durumda Haz. Peygamber'e itaati gerekli kılan naslar onun bütün fiillerini değil, yalnızca dinî hüküm taşıyan emirlerini kapsar. Bu emirler ise çoğunlukla sözlü beyanlarla iletilmiştir. Fakat bir fiili açık bir emir mahiyetinde gerçekleştirmişse bu da sözlü emri gibi bağlayıcı kabul edilir.²⁴⁷ İbn Hazm'ın sünnet anlayışında bu ayrım belirgin şekilde hissedilir. Dinî bilgi alanında kesinliğin sağlanabilmesi için yalnızca Haz. Peygamber'in bizzat ifade ettiği ve sözlü olarak rivayet edilen beyanları esas alınmalıdır. Zira bu tür hadisler, hem muhteva hem de form bakımından doğrudan bir bildirime dayandığı ve yazıya geçirildiği için tespiti

hareket edip hüküm verdiğini kabul etmiştir (İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/115-116, 187). Dolayısıyla İbn Hazm'ın, her hadisin vahiy olduğuna dair söylemleriyle bir şeyin helal veya haramlığına hükmetmek gibi dinle ilgili alanı kastettiğini söylemek daha temkinli bir yaklaşımdır.

²⁴³ Bu hususta onun delili "Benim sünnetimden yüz çeviren kimse benden değildir" (Buhârî, Nikâh 1; Müslim, Nikâh 5) hadisidir. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/424.

²⁴⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/134-136.

²⁴⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/424.

²⁴⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/134.

²⁴⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/425.

daha mümkün olan, dolayısıyla kesinlik açısından daha güvenilir bir kaynak teşkil eder. Buna karşılık fiilî uygulamalar ve amel merkezli yaklaşımlar, doğrudan bir sözlü beyan içermedikleri ve bağlayıcılıkları her zaman açık olmaması yönüyle belirli ölçüde yoruma ve belirsizliğe açıktırlar ve bu sebeple kesin bilgiye ulaşma bakımından daha zayıf kabul edilir.

Mahiyet ve kapsamında önemli ihtilaflar bulunmakla birlikte icmâ usul âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından üçüncü şer'î delil olarak kabul edilir. Bu konuda İbn Hazm da genel kabule katılır. Ancak ona göre icmâ esas itibarıyla Kur'ân ve sünnet gibi müstakil bir kaynak değil, bu iki delilin aktarım yollarından biridir. Esas itibarıyla kelime-i şahadet, beş vakit namaz, Ramazan orucu gibi asırlardır ümmetin tamamı tarafından bilinip üzerinde ihtilaf edilmeyen hususlarda icmâdan bahsedilebilir. Bu bağlamda sahâbe arasında Resûlullah hayatta iken gerçekleşen ve açık bir nassa dayanan ittifaklar gerçek anlamda icmâ olarak değerlendirilir. Naslar dışında bağımsız bir kaynak olmayan bu tür bir icmâ, yalnızca yakîn ifade edebilir. Bir konunun hükmünü arayan kimse, önce icmâ olup olmadığını araştırmak yerine doğrudan ilgili naslara başvurmalıdır.²⁴⁸ Zira haberin tevâtürle, âhâd yolla veya icmâ ile aktarılmış olması arasında esasa müteallik bir fark olmayıp gerekli şartlar sağlandığında hepsi aynı düzeyde kesinlik taşır. Bu yaklaşım, İbn Hazm'ın yalnızca doğrudan vahye dayalı bilgiyi dinî hüküm açısından geçerli sayan temel prensibinin bir yansımasıdır. Dolayısıyla onun usul anlayışında icmâ, diğer usulcülere kıyasla çok daha sınırlı bir işleve sahiptir.

Son olarak, İbn Hazm'ın şer'î deliller arasında saymakla birlikte bağımsız bir kaynak hüviyetine sahip olmadığını açıkça belirttiği “delîl” yöntemi, esasen lafzen değilse de manen naslarda yer alan hükümlere ulaşmaya yönelik bir akıl yürütme biçimidir. Bu yöntemin, mantık ilminin kesin bilgiye ulaştırdığı kabul edilen burhan ilkeleri çerçevesinde işletildiği görülür. İbn Hazm delîl yöntemini, bilginin temel kaynakları arasında saydığı akıl ve duyuların zorunlu verilerinden hareketle temellendirir. Üstelik aklî ve hissî delillerin kullanımı da bizzat Kur'ân tarafından teşvik edilmiştir.²⁴⁹ Hâsılı şer'î delillerin tamamının nas/metin temelli olması gerektiği savunulur. Delillerin hüccet sayılması Kur'ân'daki açık emirlerle ilişkilendirilirken, Kur'ân'ın meşruiyeti ise nihayetinde bilginin asli kaynağı olarak görülen aklın tanıklığına dayandırılır. Buna göre

²⁴⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/491-497.

²⁴⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/61-63.

Kur’ân’ın delil değeri; Allah’tan geldiğinin, lafızlarının bozulmadan aktarıldığının ve içerdği hükümlerin açıkça anlaşılabilir olduğunun aklî yollarla kesin biçimde tespit edilebilmesiyle ilişkilendirilir. Ayrıca bir nassın yalnızca hücciyet açısından değil; sübut (intikal) ve delâlet (mana) bakımından da kesinlik taşıması gerekir. Bu iki boyutta kesinliğin nasıl temellendirildiği ise müteakip başlıklarda ayrıntılı şekilde ele alınacaktır.

2.2. Haber Teorisi: “Allah’tan Gelen Bildirim”²⁵⁰

Kur’ân ve sünnetin vahiy temelli metinler olarak İslâm öğretisini şekillendiren ana referanslar olduğu ve bu yönleriyle özellikle amelî alanla ilgilenen fıkıh ilminin asli kaynaklarını teşkil ettiği usulcüler arasında ittifakla kabul edildiği yukarıda işlenmişti. Bu bölümde ise tartışma şu sorular etrafında sürdürülecektir: Söz konusu kaynaklara erişim nasıl sağlanmaktadır? Bunların aktarım sürecinde herhangi bir tahrif veya hata meydana gelmediği nasıl ispatlanabilir? Fakihler naslarda verili hukukî bilgilere ulaşırken hangi ölçüde kesinlik elde edebilir?

Kur’ân’ın Allah’ın sözü olduğu inancı kelâm ilminin konusu sayıldığından, bu inancın ispatı fıkıh usulü literatüründe doğrudan ele alınmaz. Usul eserlerinde haberlerin sıhhati meselesi genellikle hadisler üzerinden tartışılmıştır. Ancak bu tartışmalar yalnızca hadis rivayetleriyle sınırlı değildir. Zira sübut bakımından mutlak anlamda kesinliğe sahip olduğu kabul edilen Kur’ân metni de hadislerin bir kısmı gibi mütevâtir yolla nakledilmiştir. Üstelik Kur’ân, Hz. Peygamber’den Allah’a izafetle manen aktarılan kudsî hadislerle ortak bir zemini paylaşmaktadır.²⁵¹ Bu bakımdan Kur’ân’ın da tıpkı hadisler gibi, başlangıç itibarıyla bir rivayet zinciriyle günümüze ulaştığı göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim Zysow’un da belirttiği üzere, mütevâtir habere yöneltlen

²⁵⁰ İbn Hazm sünnetin rivayet bakımından taksimini yaptığı bölüme “Allah’tan gelen bildirimin kısımları (أقسام الإخبار عن الله تعالى)” başlığını vermiştir. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/92.; Doğrudan İbn Hazm’ın sünnet ve hadis anlayışla ilişkili olarak yakın dönemde yapılmış bazı ilmî çalışmalar şunlardır: Zekeriya Güler, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilâf Sebepleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997); Mehmet Özşenel, “İbn Hazm Gözüyle Sünnet -el-İhkâm Özelinde-”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 113-140; İsmail Rıfat Fevzî, *Menhecü İbn Hazm ez-Zâhirî fî l-İhticâc bi’s-Sünne* (Mısır: Dâru’l-Vefâ, 2009); Abdullah Karahan, “İbn-i Hazm’ın Hadis Değerlendirme Yöntemi ve Bunun Fıkha Yansıması”, *Bir Endülü Mütefekkeri İbn-i Hazm* (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 41-70; Hüsamettin Kaya, *Zâhirî Mezhebinde Hadis ve Sünnet Anlayışı* (Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023).

²⁵¹ Gelenekteki yaygın kabule göre Kur’an, lafız ve manası ile Allah’a ait olduğu halde kudsî hadisler yalnızca manen Allah’a ait kabul edilir. Bunların sözlü formları Peygamber Efendimize ait kabul edilir. Bk. Ebü’l-Bekâ Kefevî, *el-Külliyât*, ed. Adnân Dervîş - Muhammed Mısırî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1998), 722.

herhangi bir itiraz, aynı zamanda Kur'ân'ın sübut bakımından sıhhatine yöneltilmiş bir itiraz anlamına gelir.²⁵²

Fıkıh usulü geleneğinde rivayetlerin aktarımı genellikle mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki ana başlık altında incelenmiştir. Hanefîler ise bu ikili tasnife, üçüncü ve ara bir kategori olarak meşhur haberi de eklemiştir.²⁵³ Bu sınıflandırmalar sadece biçimsel bir ayrımı yansıtmakla kalmaz; aynı zamanda habere dayalı bilginin kesinliğine ilişkin farklı yaklaşımların ifadesi olması bakımından epistemolojik bir nitelik taşır. Belirli şartlar altında yeterli sayıda kişinin bir haberi nakletmesi, o haberin sübut açısından doğruluğu hakkında kesin bilgi elde edilmesini mümkün kılar. Ancak bu şartları karşılamayan haberlerin aynı düzeyde güvenilir kabul edilip edilemeyeceği konusunda farklı görüşler mevcuttur. Genel kabul gören anlayışa göre, mütevâtir haberlere -ve Hanefî geleneğinde ayrıca meşhur haberlere- doğrudan ve koşulsuz olarak itibar edilir. Buna karşılık rivayet yönünden kesinlik arz etmediği düşünülen âhâd haberlerin kabulü ise bazı ek kriterlerin gerçekleşmesine bağlıdır; bu şartların sağlanması halinde söz konusu haberler fikhî hükümlere dayanak teşkil edebilir.

İbn Hazm rivayet konusunu usul eseri *el-İhkâm*'ın yanı sıra kelâm, dinler ve mezhepler tarihine dair eseri *el-Fasl*'da da ayrıntılı biçimde ele alır. Özellikle *el-Fasl*'daki yaklaşımı hem tasnif yöntemi hem de ele aldığı bağlam itibarıyla klasik usul literatüründeki diğer müelliflerden belirgin şekilde ayrılır. Ona göre bu mesele yalnızca İslâm içi bir hücciyet tartışması olmanın ötesinde daha küllî bir mahiyet arz eder. Çünkü rivayetlerin temellendirilmesi son kertede Müslümanların dinî bilgileri ve kutsal metinleri nasıl aktardıklarının incelenmesiyle doğrudan ilişkilidir. Bu çerçevede İbn Hazm rivayetleri altı kategoriye ayırır. Tasnifin ilk ve en önemli basamağını, yalnızca belirli bir kişi veya grubun değil ümmetin bütünü tarafından hiçbir dönemde kesintiye uğratılmadan nesilden nesile aktarıla gelen haberler teşkil eder. Her ne kadar İbn Hazm bu durumu doğrudan "icmâ" terimiyle adlandırmasa da burada zımnî bir icmânın varlığından söz edilebilir. Zira bu tür rivayetlere konu olan hususların, vakıya uygun şekilde nakledildiği hususunda bütün Müslümanların fiilî bir birliktelik sergilediği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu yolla nakledilen haberlerin doğruluğu yalnızca Müslümanlar nezdinde değil bütün beşeriyet açısından da tartışmasız bir gerçeklik arz etmektedir. Kur'ân'ın aktarımı tam da

²⁵² Zysow, *The Economy of Certainty*, 8-9.

²⁵³ Pezdevî, *Uşûl*, 357.

bu şekilde gerçekleşmiş; namaz, oruç, zekât ve hac gibi temel ibadetlerin nakli de aynı çerçevede sabit olmuştur. Bunların yanı sıra ölü hayvan ve domuz etinin haram olması gibi temel dinî hükümler ile ayın ikiye yarılması gibi Hz. Peygamber'e nispet edilen bazı mucizeler de bu yolla bilinmektedir. Kur'ân naslarında yer alan diğer şer'î bilgilerin tamamı da bu kategori içinde değerlendirilir.²⁵⁴ Bu itibarla söz konusu kategori, İbn Hazm'ın haber anlayışında özgünlük arz eden önemli bir yönü oluşturur. Çünkü bu gruba dahil edilen rivayetler, usulcülerin “mütevâtir haber” başlığı altında ele aldıkları hususlardandır. Nitekim ele alınacağı üzere İbn Hazm'ın kendisi de bu kategoriye dair verdiği örnekleri, *el-İhkâm*'da mütevâtir haber bahsinde de zikreder.

Rivayete konu olan haberlerin ikinci türünü, Hz. Peygamber'e ulaşınca dek kuşaktan kuşağa birden fazla kişi (*kâffe/topluluk*)²⁵⁵ tarafından nakledilen rivayetler oluşturur. Bu tür rivayetler, ilerleyen alt başlıkta ayrıntılı şekilde ele alınacağı üzere *el-İhkâm*'da mütevâtir haber kapsamında değerlendirilir. Tıpkı ilk kategoride olduğu gibi, birçok dinî uygulama ve hüküm de bu yolla sabit olmuştur. Doğruluk bakımından bu haberlerin, ilk gruba kıyasla daha düşük bir seviyede olduğu söylenemez. Ancak iki kategori arasındaki temel fark, nakledilen bilginin Müslümanlar arasındaki yaygınlık düzeyinde ortaya çıkar. İlk gruba dahil olan bilgiler toplumun her kesiminde müşterek olarak bilinen veya dinî pratiğin ayrılmaz bir parçası haline gelmiş hususlardır. Buna karşılık ikinci kategoride yer alan rivayetler kimi zaman sıradan halk tarafından bilinmeyebilir; fakat bu bilgiler daima ilim ehli arasında yaygın şekilde mevcuttur. Dolayısıyla bu tür rivayetlerde kesinlik, bilginin bütün topluma mal olmasından değil, güvenilir ravilerden oluşan geniş ilim çevrelerinde kesintisiz şekilde aktarılmış olmasından kaynaklanır.²⁵⁶

Haber kategorisinin üçüncü kısmını ise Hz. Peygamber'e ulaşınca dek güvenilir (sika) raviler tarafından aktarılan âhâd rivayetler oluşturur. İbn Hazm'ın haber teorisi bağlamında dinî bilginin kaynağı, esasen bu üç kategoriye dâhil rivayetlerden meydana gelir.²⁵⁷ İbn Hazm'ın yaklaşımının usulcülerin genel kanaatinden ayrıldığı önemli noktalardan biri, âhâd haberin bu tasnif içindeki yeri ve değeridir. Klasik usul anlayışında âhâd haberler tek başlarına zan ifade eden bir bilgi türü olarak değerlendirilirken, İbn

²⁵⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/1005-1007.

²⁵⁵ İbn Hazm “kâffe” terimini diğer usulcülerden farklı olarak çok daha esnek biçimde iki kişinin rivayeti için dahi kullanabilmektedir.

²⁵⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/1007-1009.

²⁵⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/1009.

Hazm bu görüşü reddeder. Âhâd haber delil değeri bakımından ilk iki kategoriye göre daha alt bir mertebede yer almaz; aksine aynı düzeyde kesinlik ifade eder. Bununla birlikte bir hüküm icmâ veya tevâtür yoluyla aktarılmış bir haberle sabit olmuşsa, hükme itiraz eden birine karşı delil getirme noktasında âhâd habere göre daha güçlü bir imkân sunar.²⁵⁸

Haber türleri içerisinde kalan diğer kategoriler, ilk üç gruptaki rivayetlerde bulunması gereken bazı şartların eksikliğiyle tanımlanır. Buna göre dördüncü kategoriye, Hz. Peygamber'e isnat edilmekle birlikte senedinde bir veya birden fazla ravinin kimliği bilinmeyen münkâtı' rivayetler teşkil eder. Rivayet zincirindeki bu tür boşluklar sebebiyle, arada yer alan ravilerin güvenilir (sika) olup olmadığının tespit edilememesi, İbn Hazm'ın bu haberleri reddetmesinin temel gerekçesidir. Oysa cumhura göre bu tür rivayetler belirli şartlar altında kabul edilebilir. Beşinci kategoriye ise senedinde bir veya birden fazla cerh edilmiş ravinin bulunduğu rivayetler, yani zayıf hadisler oluşturur. Söz konusu son iki durumda ravi sayısının çokluğu “-ister ehl-i meşrik ve mağrib, ister kâffe, isterse âhâd olsun-“ bir anlam taşımaz; zira içinde güvenilir olmayan bir ravinin dahi bulunduğu rivayet, kesinlik şartını karşılamadığı için hücciyet kazanamaz.²⁵⁹

İlk beş kategori, muhtevaları itibariyle doğrudan Hz. Peygamber'e isnat edilen sözlü veya fiilî rivayetleri kapsarken, altıncı kategori bu noktada istisna teşkil eder. Bu son kısımda yer alan haberler, senet yapısı bakımından ilk beş kategorideki rivayetlerle benzerlik gösterir; ancak içerik açısından sahâbe, tâbiîn veya mezhep imamları gibi Hz. Peygamber dışındaki şahsiyetlere nispet edilir. İbn Hazm'ın bu tasnifi incelendiğinde, ilk beş kategoride rivayetlerin kabul edilebilirliği, onların sened yapısı ve bize ulaşma yolları gibi rivayetin keyfiyetine dair ölçütlere bağlıken; altıncı kategoride değerlendirme, rivayetin merciine (müntehâsı) göre yapılmaktadır.²⁶⁰ Her ne kadar İbn Hazm'ın bizzat kabul ettiği rivayetler yalnızca ilk üç kategoriyle sınırlı olsa da, altılı bir tasnife gitmesi, İslâm ilim geleneğinde yer alan ve kendisinin muteber saymadığı haber türlerinin varlığına dikkat çekme amacı taşımaktadır. Öte yandan bu altı başlıktan oluşan tasnif, kendi içerisinde birbirine eklemlenerek çok sayıda alt varyantın teşekkülüne imkân

²⁵⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/102, 1/124, 1/168, 1/193.

²⁵⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/1011-1013.

²⁶⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/1013.

tanımaktadır. Bununla birlikte İbn Hazm'ın haber anlayışı esasen dört temel mesele etrafında şekillenmektedir:

1- Kaynağı Bakımından Haber Türleri:

- * Hz. Peygamberden aktarılan haberler
- * Diğer kimselerden aktarılan haberler

2- İsnâd Tabakalarındaki Ravilerin Sayısı Bakımından Haber Türleri:

- * İnsanların genelinin aktardığı haber (İcmâ)
- * Kâffenin aktardığı haber (Mütevâtir)

Bir kişinin aktardığı Haber (Âhâd)

3- Seneddeki Raviler Arasında Bağlantının Tespiti Bakımından Haber Türleri

- * Muttasıl haber
- * Münkatı' haber

4- Senedde Yer Alan Ravilerin Güvenilirliği Bakımından Haber Türleri

Sika ravilerin aktardığı haber

Zayıf ravilerin aktardığı haber

Bölüm başlığında da vurgulandığı üzere, İbn Hazm'a göre bir rivayetin meşruiyet kazanabilmesi için "Allah'tan gelen bildirimin kısımları" arasında yer alması gerekir.²⁶¹

Bu ise ancak senedinde herhangi bir kesinti bulunmayan, sika raviler tarafından aktarılmış ve isnadı Hz. Peygamber'e ulaşan rivayetler için mümkündür. İbn Hazm'ın ortaya koyduğu altılı tasnif mahiyet itibarıyla esasen mütevâtir ve âhâd haberlerden oluşmakta, icmâ ise genel kabule göre bir nakil biçimi olmanın ötesinde kendine özgü bir epistemik değer taşımaktadır. Nitekim İbn Hazm da *el-İhkâm*'da haberleri mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki ana sınıfta değerlendirmiş, icmâyı ise müstakil bir konu olarak incelemiştir. Bu çerçevede İbn Hazm'ın haber teorisi önce mütevâtir-âhâd ayrımı ekseninde değerlendirilecek, ardından hüccet kabul etmediği rivayet türleri ele alınacaktır. İcmâ anlayışı ise haber teorisinden bağımsız biçimde, ayrı bir bölümde incelenecektir.

2.2.1. Aklî Burhanlara Dayalı Kesinlik: Mütevâtir Haber

Mütevâtir haber, İslâm düşünce geleneğinde bilginin temel kaynaklarından biri olarak kabul edilir. Bu bağlamda konunun kapsamı çalışmamızın sınırlarını aşan pek çok

²⁶¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/92.

tartışma ve boyut içermektedir.²⁶² Bu başlık altında öncelikle usulcülere göre mütevâtir haberin tanımı ve bir haberin tevâtür yoluyla nakledilmiş sayılabilmesi için aranan şartlar ele alınacaktır. Ardından mütevâtir haberin sağladığı bilginin bilhassa İbn Hazm açısından ne tür bir kesinlik taşıdığı incelenecektir. Ayrıca İbn Hazm merkezinde mütevâtir haberin meşruiyetinin temellendirilmesine dair görüş ve tartışmalara da yer verilecektir. Ayrıntılı olarak ortaya konulacağı üzere onun mütevâtir anlayışı klasik usul ve hadis literatüründe hâkim olan yaklaşımdan bazı yönleriyle önemli ölçüde farklılık arz etmektedir. Bu yönüyle hem mütevâtirin tanımı hem de kapsamı bakımından özgün bir yaklaşım sergilemektedir.

Usulcüler tarafından mütevâtir haberle ilgili yapılan tanımlar incelendiğinde bunların tamamında bazı ortak unsurların vurgulandığı görülmektedir. Bu müşterek yönler dikkate alındığında mütevâtir haber; her tabakasında, içerdiği bilginin uydurma (muvazaa) olabileceği ihtimalini aklın ve genel tecrübe itibarıyla (âdeten) ortadan kaldıracak sayıda kişi tarafından nakledilen haber olarak tanımlanabilir.²⁶³ İbn Hazm'ın, sünnetin rivayet türlerini ele aldığı bağlamda mütevâtir haberi yalnızca “Hz. Peygamber’e ulaşınca dek kâffenin (topluluğun) kâffeden naklettiği haber” şeklinde tanımlaması,²⁶⁴ ilk bakışta onun diğer usulcülerin tanımlarında yer verdiği “yalan üzerine ittifak etme ihtimalinin bertaraf edilmesi” şartını göz ardı ettiği izlenimi uyandırabilir. Ancak konuya dair açıklamaları bütüncül olarak ele alındığında, İbn Hazm'ın bu unsuru fiilen dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Ne var ki bazı ifadelerinde mütevâtir haberi “kâffenin haberi” ile özdeşleştirerek onu hücciyet bakımından ikiye ayırdığı ve yalnızca hüccet saydığı mütevâtir haber türü için söz konusu şartı zorunlu gördüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca tanımında “kâffe” için belirli bir sayı zikretmemekle birlikte, gerekli diğer şartların sağlanması halinde -kelimenin lugavî kapsamına giren asgarî sayıyı esas alarak- farklı ravilerin aktardığı iki ayrı âhâd haberi birlikte değerlendirerek onları mütevâtir kapsamına dahil eder. Bu noktada da onu genel usul anlayışından ayıran bir husustur. İbn Hazm'ın hüccet kabul ettiği mütevâtir haberin taşıması gereken şartlar, zorunlu ve alternatifli olmak üzere iki başlık altında ele alınabilir: Zorunlu şartlar haberin isnadında ittisalın

²⁶² Söz konusu mesele ve tartışmalar için bk. Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri* (Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008).

²⁶³ Benzer tanımlar için bk. H. Yunus Apaydın, “Mütevâtir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/208.

²⁶⁴ “وهو ما نقلته كافة بعد كافة حتى تبلغ به النبي” İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/92.

bulunması ve ravilerinin sika olmasıdır. Alternatifli şartlar ise her tabakasında en az iki ravinin bulunması ve bir araya gelmemiş iki farklı ravi grubunun haberi aktarmış olmasıdır.

Fıkıh usulü literatüründe tevâtür nisabını teşkil edenlerin kesin sayısı hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Genellikle Kur’ân kıssalarında veya fikhî hükümlerde yer alan çeşitli sayılar önerilmiştir. Hz. Musa’nın kavminden yetmiş kişiyi seçmesi veyahut zina haddinin uygulanmasında aranan dört şahit bunlara örnek verilebilir. Önde gelen usul âlimlerinden Gazzâlî (ö. 505/1111), bu görüşleri tartışır ve sonuç olarak nisap sayısının tam olarak kaç olduğu bilgisinin insanlar açısından meçhul olduğu kanaatini benimser. Buna göre haberi duyan açısından bizatihi zorunlu bilginin elde edilmiş olması sayının tamlığına delâlet etmektedir. Dolayısıyla burada, sonucun varlığından hareketle sebebin varlığı bilgisi elde edilmektedir. Ancak tedrici olarak gelişen bu sürecin kesin olarak ne zaman tamamlandığını bilmek mümkün değildir. Dahası, ravi sayısının dışında var olan karinelere göre zorunlu bilginin oluşması ve sonucunda bir haberin mütevâtir sayılması değişkenlik gösterecektir.²⁶⁵ Bu görüşe benzer olarak erken dönem Hanefi usulcülerden Cessâs (ö. 370/980), tecrübeye dayalı meselelere ilişkin rivayetlerde tevâtürün gerçekleşmesi konusunda sınırlar çizmenin ve rivayeti aktaranların sayısına ilişkin nisap miktarı belirlemenin hiçbir yolu olmadığını savunur.²⁶⁶

Mütevâtir haber için belirli bir asgarî ravi sayısını tespit etmenin zorluğu konusunda genel bir ittifaktan söz edilebilir. Bu nedenle usulcülerin büyük çoğunluğu muayyen bir rakam belirtmeksizin yalnızca “çok sayı” şartını zikretmekle yetinir.²⁶⁷ Benzer şekilde İbn Hazm da, mütevâtir haberin nisabı için ravi sayısı belirlemeye çalışanları, kesin bir delile dayanmadıkları gerekçesiyle tenkit eder. Ancak onun farklılaştığı asıl husus, kontrol altına alınmış şartların oluşması halinde iki ayrı rivayet kanalını mütevâtirlik için yeterli görmesidir. Şöyle ki iletişim kurmaları kesin biçimde engellenerek farklı evlere yerleştirilen iki kişiden bir masal uydurmaları istendiğinde, her birinin diğerinden bağımsız ve farklı bir anlatı ortaya koyacağı görülür. Bu durumda masalların baştan sona tamamen örtüşmesinin bir yolu yoktur.²⁶⁸ Buradan hareketle İbn Hazm’a göre, bir hadisin

²⁶⁵ Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Muštaşfâ*, ed. Muhammed Abdüsselam Abduşşâfi (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 107-112.

²⁶⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/53.

²⁶⁷ Zysow, *The Economy of Certainty*, 11; Apaydın, “Mütevâtir”, 32/209.

²⁶⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/92-95.

mütevâtir olarak nitelendirilebilmesi için senedin her tabakasında -en az iki kişi bulunmasa bile- bütünüyle farklı ravilerin yer aldığı iki ayrı tarikle aktarılması kafidir. Ancak yukarıda belirtildiği üzere farklı rivayet yollarıyla gelen tüm mütevâtir haberler her zaman zorunlu ve kesin bilgi sağlamaz. Çünkü mütevâtir haberin bilgi değeri, yalnızca rivayet sayısıyla sınırlı değildir. Bir mütevâtir haberin kat'î bilgi ifade edebilmesi için, o haberi nakleden kişilerin yalan üzere birleşme ihtimalinin bulunmaması gerekir. Buradaki imkânsızlık ise aklî zorunluluğa değil, tecrübeye dayalıdır (âdeten). Zira akıl herhangi bir sayıda insanın yalan söyleme ihtimalini tamamen dışlamaz.²⁶⁹ İbn Hazm bu durumu şu şekilde açıklar:

“Masum oldukları burhanlarla bilinen peygamberler dışındaki kişilerin kasıtlı olarak yalan söylemesi mümkündür. Bu durum duyuların zorunlu bilgisiyle (zaruret-i his) bilinir. Aynı şekilde kalabalık toplulukların, -bunu yapmaya sevk eden bir menfaat veya zararla karşılaştıklarında- kasıtlı olarak yanlış haberler üretmesi mümkündür. Ne var ki bu durum kendi içlerinde gizli kalmaz. Bilakis söz konusu ittifakları birbirlerinden ayrılıp haberi aktarmaya başladıklarında mutlaka gün yüzüne çıkar. Bu yüzden biz şöyle söyleriz: Birbirlerini tanımadıkları, bir araya gelmedikleri, gizli bir tertipte bulunmadıkları, verdikleri haber hakkında bir menfaat veya çekincelerinin olmadığı kesin olarak bilinen iki kişi [tahayyül edelim]. Bunlar, benzerini uydurma hususunda iki kişinin hafızasının ittifak etmesinin mümkün olmayacağı kadar uzun bir hadisi bizzat kendileri şahit olarak veya kendileri gibi en az iki kişinin bulunduğu topluluklar aracılığıyla şahit olanlardan haber alarak rivayet etseler şüphesiz bu doğru bir haberdir. İşitenin onu tasdik etmesi ve kendisine gaip olmasına rağmen kesinliğini kabul etmesi zorunluluk taşımaktadır.”²⁷⁰

el-Fasl ve *el-İhkâm*'daki ilgili beyanları birlikte değerlendirildiğinde İbn Hazm'ın mütevâtir kavramını birden fazla ravi zinciri yoluyla gelen haber anlamında, topluluğun (kâffe/cemaat) haberiyle eş anlamlı kullandığı; bu sebeple de bu türdeki her haberin hüccet teşkil etmeyeceğini vurguladığı anlaşılmaktadır. Yukarıda temas edildiği üzere onun yaklaşımında mütevâtir kapsamında değerlendirilen iki farklı rivayet biçimi geçerli kabul edilmektedir. Bunlardan ilki, diğer usulcülerin tanımında yer alan “sayısal olarak yalan üzere birleşmelerinin âdeten mümkün olmaması” ilkesine dayanır. Bu durumda

²⁶⁹ Zysow, *The Economy of Certainty*, 9-10; el-Hım, *el-Kaṭ'î ve'z-zannî*, 105; Apaydın, “Mütevâtir”, 32/209.

²⁷⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/95, ayrıca bk. 1/357.

aynı haberin farklı tariklerinde yer alan raviler, -birbirleriyle görüşmüş olsalar dahi- senetteki tüm tabakalar açısından, aktardıkları haberi uydurmuş olmaları âdeten mümkün olmayacak kadar çok sayıda olmalıdır. Hücciyet burada ravilerin niceliksel çokluğu üzerinden tesis edilmektedir. İkinci türde ise bu türden bir çokluğa ulaşmamakla birlikte sayıca az olsalar da -örneğin iki kişi- haberin uydurma ihtimalini ortadan kaldıran yeterli karinelerin bulunması şartı aranır. Söz gelimi bu iki ravinin farklı coğrafyalarda yaşamış ve herhangi bir şekilde iletişim kurmamış olmaları veya tesadüfen birebir örtüşecek şekilde zihinlerinden üretmeleri mümkün olmayan bir bilgiyi aynı şekilde nakletmeleri, haberde kesinlik oluşması açısından yeterli görülür.²⁷¹ Bu ikinci tür rivayet, esas itibarıyla Gazzâlî'nin karineye dayalı mütevâtir haber bağlamında söyledikleriyle kısmen benzerlik arz etmekle birlikte, bağımsız ravi grubuna dayalı olan yalnızca iki kanalla da rivayet edilebilir olması sebebiyle diğer usulcüler tarafından mütevâtir kapsamında değerlendirilmez.

İbn Hazm'ın mütevâtir anlayışı, bireysel nakillerde kesinlik sağlayan bazı karineleri esas alarak şekillense de bu yaklaşımın klasik usul geleneğinde Cessâs'tan itibaren geliştiği görülen toplumsal bilgi anlayışını yansıtmadığı söylenebilir. Zira usul literatüründe erken dönemden itibaren mütevâtir haberin hücciyetini belirlemede belirli bir sayı arayışının yetersizliği ve hatta beyhudeliği konusunda genel bir kanaat oluşmuştur. Bu kanaatin arka planında sadece çok sayıda bireyin aynı haberi aktarması değil, o bilginin topluma mal olmuş olması yani artık bireysel kaynaklı olmaktan çıkıp müşterek ve anonim bir bilgi biçimine dönüşmesi yatmaktadır. Bu anlayışa göre mütevâtir haberin delil değeri, onu aktaran fertlerin sayısından ziyade toplumun tamamında oluşturduğu ortak kanaatle ölçülür. İbn Hazm'ın mütevâtiri tanımlarken sayı temelli bir yaklaşıma yaslanması ve karineyle teyit edilen az sayıda raviyi dahi mütevâtir kapsamında değerlendirmesi, onun bu toplumsal bilgi boyutunu ihmal ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla onun mütevâtir anlayışı, arkaik bir düzlemde kalmakta; bilgi ve haberin toplumsallaşma sürecini dikkate almayan, yalnızca bireysel güvenilirliğe dayalı bir model önermektedir. Bu yönüyle İbn Hazm, usul geleneğinin ulaştığı "topluma mal olmuş bilgi" kavrayışına nüfuz edememiş görünmektedir.

Ana akım fıkıh usulü literatüründe mütevâtir habere ilişkin tartışmalar yalnızca dinî bilginin aktarımıyla sınırlı kalmamış, aynı zamanda haberin evrensel güvenilirliğine dair

²⁷¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/303, 3/969-973; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/92-96, 1/357.

ölçütlerin belirlenmesi bağlamında daha geniş bir çerçevede ele alınmıştır. Nitekim tevâtür kavramının bilgi aktarımındaki sınırlarını ve güvenilirliğini tartışırken geleneksel İslam kaynaklarının ötesine geçerek çeşitli bilgi alanlarına yönelen birçok usul âlimi, Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği bilgisi gibi farklı inanç sistemlerinde yer alan ve tevâtür iddiasına konu edilen hususların nasıl değerlendirileceği meselesini önemli bir epistemolojik sorun olarak görmüştür. Ayrıca mantık disiplininin İslâmî ilimlerin temel zeminini teşkil ettiği geç klasik dönemde, “meşhûrât” ve “müsellelât” gibi bilgi kategorileri üzerinden de benzer meseleler tartışılmıştır. İbn Hazm'ın mütevâtir habere ilişkin yaklaşımı da bu bağlamda okunabilir. Üstelik şer'î alanda nasları yegâne bilgi kaynağı olarak konumlandırması, onu haberin evrensel geçerlilik ilkelerine dair bir çerçeve oluşturmaya daha fazla yöneltmiş görünmektedir. Bu doğrultuda mütevâtir haberin yalnızca dine dair konularla sınırlı görülemeyeceğinden hareketle, haberi aktaran kişilerin İslâmiyet'i benimsemiş olmasını gerekli saymaz. Dahası duyu organlarıyla idrak edilen hususlara dair haberlerin aktarımında Müslüman ve kâfir toplulukların nakilleri arasında herhangi bir fark bulunmadığı gibi, raviler arasında güvenilir olmayan fasık kimselerin yer alması da söz konusu haberin hücciyetini zedelemeyiz. Bir araya gelerek haber uydurmuş olmaları tabiat itibarıyla mümkün görünmeyen herhangi bir topluluğun aktardığı bütün haberlerin kabul edilmesi esastır.²⁷²

Mütevâtir habere ilişkin tartışmaların temel odak noktalarından biri de bu tür haberlerin bilgi değeri bakımından taşıdığı statüdür. Usulcülerin kahir ekseriyeti mütevâtir haberlerin herhangi bir haricî karineye ihtiyaç duymaksızın kat'î bilgi sağladığı konusunda ittifak etmiştir.²⁷³ Bu değerlendirme, İbn Hazm açısından da mütevâtir habere ilişkin muteber kabul ettiği kısımlar için geçerlidir. Ona göre tevâtürün kesin bilgi sağlaması, İslam dinine dair birçok temel hususun bu yolla nesilden nesile aktarılmasıyla da teyit edilmektedir. Hz. Muhammed'in nübüvveti, Kur'ân'ın ona nazil olması gibi inanç esasları bu yolla bilinmiştir. Keza Kur'ân'da ayrıntılarına yer verilmeyen fakat amelî açıdan zaruri olarak bilinen beş vakit namaz, namazların rekat sayıları ile rükû ve secde gibi ibadet unsurlarına ilişkin malumat da tevâtüre nakledilmiştir.²⁷⁴ İslâm'ın temelleri mesabesinde olan söz konusu hususların tevâtürle sabit olması, bu aktarım

²⁷² İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/303, 2/971-973, 3/969-973.

²⁷³ Alâeddin Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl fî netâ'ici'l-ukûl*, ed. M. Zekî Abdülber (Devha: Metâbü'd-Devhati'l-Hadîse, 1984), 423.

²⁷⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/92.

biçiminin kat'î bilgi sağladığının güçlü bir göstergesidir. Aksi halde mütevâtir haberin kesin bilgi sağlamadığı kabul edilecek olursa, İslâm'a aidiyeti zorunlu olarak bilindiği varsayılan dinî esasların, mahiyeti itibarıyla şüphe taşıyan bir yolla bize ulaştığı sonucuna varmak gerekir. Bu ise ciddi bir epistemolojik tutarsızlık doğurur.

Bu tür bir tutarsızlığı bertaraf etmek adına, İbn Hazm mütevâtir haberin doğruluğunu dinî bir ön kabulden ziyade aklın zorunlu ilkelerine ve apaçık beyyinelere dayandırır. Şöyle ki bir bilginin çok sayıda kişi tarafından tahrif edilmeksizin aktarılması, içerdiği anlamdan bağımsız olarak o bilginin doğruluğuna başlı başına bir delil teşkil eder. Bu bağlamda Kur'ân'ın tevâtür yoluyla nesilden nesile nakledilmiş olması yalnızca tarihî bir gerçeklik değil aynı zamanda Müslümanların hakikat üzere olduklarını gösteren epistemik bir delil olarak değerlendirilir.²⁷⁵ Nitekim dinî bilgi alanıyla sınırlı olmayan bu ilke sayesinde görülmeyen şehirler, tarihî olaylar ve tanımadığımız şahıslar hakkında da kesin bilgi sahibi oluruz. Zira tevâtür gibi yaygın ve müteaddit kaynaklardan gelen nakillerin doğruluğu, duyularla elde edilen bilgilerin doğruluğu kadar zaruri ve inkârı mümkün olmayan bir nitelik arz eder. Bu sebeple mütevâtir haberi reddetmek, duyulara dayalı bilgileri inkâr etmekle eşdeğer bir epistemolojik çelişkiye yol açar.²⁷⁶

Mütevâtir haberin reddiyle ortaya çıkacak söz konusu epistemolojik tutarsızlığa dikkat çeken İbn Hazm, bu konuda Mu'tezilî kelam âlimi Nazzâm'ın (ö. 231/845) görüşünü ele alır ve onun mütevâtir haberin geçerliliğini reddettiğini belirtir.²⁷⁷ İbn Hazm, Nazzâm'ın bu konudaki argümanını aklî bir istidlâlle çürütmeye çalışır. Şöyle ki aralarında ne görüşme ne de gizli bir anlaşma bulunduğu sabit olan iki kişinin, lafız ve mâna bakımından hiçbir fark olmaksızın aynı haberi üretmeleri, aklın zorunlu ilkelerine göre imkânsızdır. Kalabalık topluluklardan gelen haberi reddeden kimse duyuların verilerini inkâr etmiş, aklın sınırlarından çıkmış ve nihayetinde delilikle nitelendirilebilecek bir tutum benimsemiş olur. Çünkü bu türden haberleri reddeden bir kişinin, tutarlı olabilmesi için kendi gözüyle görmediği hiçbir şeye inanmaması gerekir. Bu durumda ise gitmediği memleketlerin, karşılaşmadığı kralların, bilginlerin ve daha önemlisi peygamberlerin

²⁷⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/971-973.

²⁷⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/92-93.

²⁷⁷ Nazzâm'ın aslında mütevâtir haberi mutlak surette reddetmeyip sadece belirli şartlarda ve birtakım karineleri taşıması durumunda onu geçerli gördüğü nakledilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, ed. Taha Hüseyin - v.dğr. (Kahire: eş-Şeriketü'l-Mısıriyye, 1960), 15/392, 398-399; Abdülkâhir Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-firaq* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977), 125-126, 128-129; Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 1/423-424; İlyas Çelebi, "Nazzâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/467.

mevcudiyetini ve bunlara ait haberleri tasdik etmemelidir. Hatta daha ileri giderek, çocukluk öncesi dönemde zamanın akıp geçtiğini, insanların yaşayıp öldüğünü, kendisinin bir anne vasıtasıyla dünyaya geldiğini bile kabul etmemesi gerekir. Böyle bir yaklaşım yalnızca mütevâtir haberi değil aynı zamanda bu tür haberlerin mesnedini teşkil eden aklı ve başkalarının duyularını da güvenilmez kılar. Oysa akla ve duyulara itimat edilmediği bir epistemolojik zeminde, herhangi bir bilginin ispatı, savunusu veya değerlendirmesi imkânsız hale gelir.²⁷⁸

Mütevâtir haberin bilgi değeri ve kabulünün aklî zemini bağlamında dile getirilen bu hususlar, İbn Hazm'ı mütevâtir haberin meşruiyetini ve kesin bilgi sağladığını temellendirme noktasında akıl, duyular ve tecrübeye dayalı argümanlara başvuran pek çok usulcüyü ortak bir zeminde buluşturur. Ne var ki mütevâtir düzeyine ulaşmamış ve usulcülerin geneli tarafından yeknesak biçimde “âhâd haber” üst başlığı altında ele alınan rivayetlerin bilgi değeri söz konusu olduğunda onun yaklaşımı klasik usul literatüründe hâkim olan anlayıştan köklü biçimde farklılaşır. İbn Hazm'ı bu noktada diğer usulcülerden ayıran en belirgin husus, söz konusu haberlerin de kesin bilgi ifade ettiğini savunması ve görüşünü doğrudan birtakım naslar üzerinden temellendirmesidir.

Sonuç olarak İbn Hazm'ın mütevâtir haber anlayışı, klasik literatürde hâkim olan yaklaşımlardan bazı yönleriyle önemli ölçüde ayrılmaktadır. Mütevâtir haberi “kâffenin haberi” ile özdeşleştirerek, tevâtür yoluyla aktarılan her haberin zorunlu olarak kesin bilgi ifade etmediğini ve bu sebeple meşruiyet kazanamayacağını savunur. Zira ister mütevâtir ister âhâd olsun, bir haberin sıhhati öncelikle ravilerinin güvenilir (sika) olmasına ve senedinin muttasıl olmasına bağlıdır. Bu bağlamda klasik literatürde mütevâtir kabul edilen bazı haberleri bu çerçevenin dışında bırakırken, aksine âhâd sayılan bazı rivayetleri gerekli şartları taşıdığı takdirde mütevâtir olarak değerlendirmiştir. Nitekim diğer usulcüler nezdinde mütevâtir kabul edilen bazı hususlar, İbn Hazm tarafından da tevâtürle nakledildiği ifade edilmesine rağmen doğrudan mütevâtir haber kapsamında değil, icmâ kategorisi içinde ele alınmıştır. Bu tutumuyla İbn Hazm fıkıh usulü geleneğinde icmâya atfedilen bağımsız delil olma vasfını reddederek, onu yalnızca nasların rivayet yollarından biri olma düzeyiyle sınırlandırmıştır. Buna karşılık yalnızca iki kişinin rivayet ettiği bazı haberleri, gerekli şartları taşıması halinde mütevâtir sayarak bir haberin tevâtür

²⁷⁸ Cessâs ve Pezdevî gibi diğer usulcüler de benzer istidlâllerde bulunur. Krş. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/969-973, 1/353-357; Cessâs, *el-Fusûl*, 3/38; Pezdevî, *Uşûl*, 354.

yahut âhâd yoluyla nakledilmesinin bilgi değeri bakımından mutlak bir ayrım doğurmadığını ve hüküm istidlâli açısından bu farkın esaslı bir anlam taşımadığını vurgulamıştır.

2.2.2. Naklî Burhanlara Dayalı Kesinlik: Âhâd Haber

Hanefiler istisna tutulduğunda fıkıh usulcöleri arasında hâkim kanaat, mütevâtir düzeyine ulaşmayan rivayetlerin “âhâd haber” (haber-i vâhid) kapsamında değerlendirilmesi yönündedir. Usulcöler vahyin Allah Resûlü’ne inişinin ve onun bu vahyi sahâbeye aktarmasının tevâtür yoluyla gerçekleşmemiş olmasına rağmen kesin bilgi ifade ettiğini kabul eder. Bu kabul Hz. Peygamber’in -ismet sıfatı dolayısıyla- dinî meselelerde kasıtlı ya da sehven bir yanlışlıkla haber aktarmasının imkânsız olduğu düşüncesine dayandırılır. Buna karşılık Ehl-i sünnet çevrelerinde, başta sahâbe nesli olmak üzere haberleri aktaran ravilerin masum olmadığı konusunda genel bir uzlaşısı vardır. Her ne kadar sahâbe neslinin adalet vasfına sahip olduğu kabul edilse de onların dahi hatadan korunmuş kimseler olduğu düşünölmez. Bu durumda Hz. Peygamber’den âhâd yollarla rivayet edilen haberlerin aslına uygunluğu ve güvenilirliğinin nasıl temellendirileceğı meselesi, erken dönemlerden itibaren İslâm âlimleri arasında oldukça kapsamlı tartışmaların konusu olmuştur.²⁷⁹ Bu başlık altında âhâd haberin tanımı, mahiyeti, hüccet değeri ve bilgi bakımından kesinlik sağlayıp sağlayamadığı gibi meseleler İbn Hazm’ın görüşleri merkezinde ele alınacaktır.

Tüm tabakalarında birden fazla ravinin bulunduğu rivayetleri mütevâtir haber kapsamında değerlendiren İbn Hazm’ın ifadelerinden, onun âhâd haberi senetteki tabakalar itibariyle yalnızca birer ravi tarafından nakledilen -yani “bir kişinin diğeri bir kişiden rivayet ettiğı”- haber olarak anladığı sonucu çıkarılabilir.²⁸⁰ Bu bakış açısıyla değerlendirildiğinde, usulcölerin kahir ekseriyetine göre âhâd sayılan pek çok hadis İbn Hazm nezdinde mütevâtir kapsamına girmektedir. Dolayısıyla mütevâtir haberin tanımında olduğu gibi, âhâd habere dair tanımında da kelimenin lügat anlamından hareket

²⁷⁹ Bu hususu konu alan bazı akademik çalışmalar şunlardır: Emrullah Dumlu, *Haber-i Vâhid Özelinde İslâm Hukukçularının Hadis Tartışmaları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021); Mutlu Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi* (İstanbul: İFAV, 2018); Zübeyde Özben Dokak, *Maverâünnehir Hanefî Usûlünde Sünnet V.-VIII. Asırlar Çerçevesinde Mukayeseli Bir Yaklaşım* (İstanbul: İFAV, 2020).

²⁸⁰ “ما نقله الواحد عن الواحد” İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/96.

ettiği görülür. Bu sebeple âhâd haberi, isnadın herhangi bir tabakası itibariyle yalnız kalmış bir ravinin aktardığı haber olarak değerlendirdiği söylenebilir.

Tekrar vurgulamak gerekirse, İbn Hazm her ne kadar nakle konu olan haberleri insanların geneli, topluluklar ve tek kişilerden gelen rivayetler şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutmuş olsa da bu ayırım bilginin kesinlik derecesine yönelik değil; daha çok karşı görüş sahiplerini ilzam etmeye yönelik retorik bir farklılık taşımaktadır. Zira ahâd haber gerekli şartları taşıyorsa, icmâya ya da mütevâtir habere aykırı olması onun reddedilmesi için yeterli bir gerekçe teşkil etmez.²⁸¹ Bu yaklaşım, İbn Hazm'ın üç haber türü arasında bilgi değeri bakımından herhangi bir hiyerarşi kurmadığını göstermektedir. Ona göre âhâd haberin kabulü için aranan yegâne şart, Hz. Peygamber'e varıncaya dek güvenilir (sika) raviler tarafından muttasıl bir senetle aktarılmış olmasıdır. Bu şartı taşıyan bir âhâd haber, tıpkı icmâ veya mütevâtir haber gibi kesin bilgi ifade eder. Dolayısıyla bu nitelikteki âhâd haberler hem amelî değer bakımından şer'î hükümlerin temel kaynaklarından biri olma işlevini sürdürür hem de Hz. Peygamber'e aidiyeti açısından hiçbir şekilde uydurma, vehim ya da sehven hata ihtimali barındırmaz.²⁸²

2.2.2.1. Âhâd Haberin Hüccet Değeri

Fıkıh usulü literatüründe âhâd haberin hüccet değeri, erken dönemlerden itibaren kapsamlı tartışmaların odağında yer almıştır. Ehl-i Hadis çizgisinin önde gelen temsilcilerinden Buhârî (ö. 256/870) ve Ehl-i Re'y ekolüne mensup Iraklı Hanefî fakih Cessâs (ö. 370/981) başta olmak üzere birçok muhaddis ve fakih, âhâd haberlerin amelî hükümlerde delil (hüccet) olduğuna dair birtakım naslara dayanarak istidlâlde bulunmuşlardır. Bu tür naslardan biri de Tevbe suresinin 122. ayetinde yer alan şu ifadedir:

“Onların (müminlerin) her bir fırkasından bir taifenin, dinde tefakkuh etmek ve kavimlerinin yanına döndüklerinde onları uyarmak için [Medine'ye doğru] yola koyulmaları gerekmez mi?”²⁸³

²⁸¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/102, 1/124, 1/168, 1/193.

²⁸² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/103-105.

²⁸³ Ayette yer alan “nefera” fiili yola koyulmak anlamının yanı sıra savaşa çıkmak anlamına da gelmektedir. Bu anlamdan hareketle müfessirlerin bir kısmı ayeti, Allah Resulüyle beraber bütün müminlerin hep birlikte savaşa çıkmayıp dinde tefakkuh için birtakım kimselerin geride kalması gerektiği şeklinde yorumlamıştır. Ancak İbn Hazm'ın da esas aldığı diğer bir görüşe göre dini hususlar hakkında bilgi sahip olmak isteyenlerin hep birlikte Medine'ye akın etmemeleri gerektiği, akabinde ilim tahsilini tamamlayan kimselerin yaşadıkları toplumlara geri dönerek öğrendiklerini onlara aktarması gerektiği beyan

Ayette zikredilen “taife” kelimesi, söz konusu âlimlere göre dinî meselelerde haber-i vâhidin hüccet olduğuna delâlet etmektedir.²⁸⁴ İbn Hazm da benzer bir yorum geliştirerek Arap dilinde “taife” kelimesinin bir veya daha fazla kişiyi kapsayacak şekilde kullanıldığını belirtir. Nitekim Hz. Peygamber’in çeşitli bölgelere, özellikle devlet başkanları ve yöneticilere dinî tebliğ amacıyla tek bir kişiyi elçi olarak göndermesi ve bu elçilerin getirdiği bilgilerin kabul edilmesini istemesi, bu yorumu destekleyen tarihî bir uygulama olmuştur. Aynı şekilde irşat, tebliğ, fetva, kaza ve idarî görevler için de İslâm’ı benimseyen topluluklara çoğunlukla tek bir kişinin görevlendirilmiş olması, haber-i vâhidin fiilî geçerliliğine delil teşkil etmektedir. Bu uygulamaların varlığı, Hz. Peygamber döneminden itibaren tevâtür yoluyla nakledilmiştir.²⁸⁵

Bu delillere ek olarak İbn Hazm, âhâd haberlerin hüccet oluşu konusunda sahâbe neslinin kat’î bir icmâsının bulunduğunu ileri sürer. Zira Hz. Peygamber dinî hükümleri aktarırken sahâbenin bir kısmı kendi dünyevî işleriyle meşgul olduğundan, hadislerin çoğu tevâtür derecesine ulaşmamıştır. Nitekim ilk dönem İslâm âlimleri, bir haberin kabulü için onun mutlaka tevâtürle gelmiş olmasını şart koşmamışlardır. Öte yandan, haber-i vâhidin hücciyeti konusunda ilk dönemden itibaren Ehl-i Sünnet, Hâricîler, Şîa ve Kaderiyye gibi farklı mezhepler arasında genel bir uzlaşma mevcuttur. Bu uzlaşma, ancak hicrî birinci asırdan sonra ortaya çıkan bazı Mu‘tezilî kelâmcılar tarafından sorgulanmıştır.²⁸⁶ Bununla birlikte her ne kadar İbn Hazm âhâd haberin hücciyetine dair delil olarak bazı ayetleri öne çıkarsa da, bu ayetlerin konuya delâleti oldukça dolaylıdır. Nitekim Hanefî usulcû Abdülazîz el-Buhârî’nin de ifade ettiği üzere, âhâd haberlerin fikhî bir delil olarak genel

edilmiştir. Nitekim ayetin, heyetler yılında çeşitli bölgelerden Medine’ye İslâm’ı öğrenmek üzere büyük kalabalıklar halinde gelip şehrin dolup taşmasına sebep olan insanlar hakkında nazil olduğu rivayet edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Matürîdî, *Te’vîlâtü'l-Îkân*, ed. Ertuğrul Boynukalın (İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 2006), 6/473-475.

²⁸⁴ Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi‘u’s-Şâhih* (Bulak: es-Sultâniyye, 1311), 9/86 (Kitâbü aḥbârî-l-âhâd); Cessâs, *el-Fusûl*, 3/76.

²⁸⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/96-97; Benzer istidlâller Şeybânî (ö. 189), Şâfiî (ö. 204), Îsâ b. Ebân (ö. 221) ve Buhârî (ö. 256) gibi erken dönemde yaşamış farklı eğilimlere sahip olan birçok alim tarafından da yapılmıştır. Bk. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Aṣl*, ed. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2012), 2/247; Şâfiî, *er-Risâle*, 411-420; Buhârî, *el-Câmi‘u’s-Şâhih*, “Aḥbâru’lâhâd”, 1/4; Cessâs, *el-Fusûl*, 3/83; Yılmaz Okan Kadir, “4./10. Yüzyıl Usul-i Fıkıh Edebiyatında Haber-i Vâhid Tartışmaları: Cessâs’ın Ebû Ali el-Cübbâi Eleştirisi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 451-484; Özellikle Şâfiî, usule dair eserinde haber-i vâhidin hücciyeti meselesini oldukça kapsamlı bir şekilde ele almış ve bunu naslar, icmâ ve ilk nesillerin uygulaması ile istidlâlde bulunarak ispat etmeye çalışmıştır. Şâfiî, *er-Risâle*, 401-461 İbn Hazm’ın bu hususta ileri sürdüğü delillerin genellikle Şâfiî’nin usul eserindeki istidlâlleriyle benzerlik gösterdiği görülmektedir.

²⁸⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/99-100.

kabul görmesinin esas dayanağı, sahâbenin bu konudaki uygulamaları ve ortaya koyduğu icmâdır.²⁸⁷

Hukukun kaynaklarına ilişkin kesinlik problemi, fıkıh usulü ilminde özellikle âhâd haberlerin hüccet değeri etrafında yoğunlaşan tartışmalarda belirginlik kazanır. Bu bağlamda klasik usul düşüncesinde iki temel yaklaşımın öne çıktığı söylenebilir. Hanefilerin öncülüğünü yaptığı ilk yaklaşım, âhâd haberlerin şer‘î hükümlere kaynaklık edebileceğini kabul etmekle birlikte bu tür haberlerin hakikate tam olarak tekabül edip etmediğine dair kesin bir yargıya ulaşmanın mümkün olmadığını varsayar. Zira ravileri adalet ve zabt vasıflarını haiz olsa dahi, âhâd haberler içerik itibariyle uydurma veya hatalı olma ihtimalinden tamamen arındırılamaz. Bu nedenle söz konusu haberler yalnızca zannî bilgi ifade eder; yani delile dayanmakla birlikte kesinlik niteliğinden yoksun, ihtimalli ve sübjektif bir kanaat oluşturur. Bu çerçevede, haber-i vâhidin hüküm istidlâlinde kullanılabilmesi için sadece sened zincirine yönelik cerh-ta’dil yöntemleriyle yetinilmeyip, metin merkezli birtakım ayıklama ve değerlendirme kıstaslarının da devreye sokulması gerektiği ileri sürülür. Buna karşılık daha çok Ehl-i Hadis geleneğine mensup çevrelerde benimsenen ikinci yaklaşım, güvenilir ravilerce aktarılan âhâd haberlerin, Hz. Peygamber’e aidiyetinin sorgulanamayacak derecede güçlü bir kesinlik taşıdığını iddia eder. Bu sebeple Kur’ân veya tevâtüren nakledilmiş hadislerle çelişkili olmamak gibi haricî şartlara bağlı olmaksızın doğrudan şer‘î hükümlerin kaynağı kabul edilir. Dolayısıyla bir hadis ile amel edilebilmesi için senet bakımından sahih olması kafidir. Muasır araştırmacılardan Zysow, bu iki yaklaşımı kavramsal düzlemde ayırtıştırarak ilki için “formalistler”, ikincisi için ise “materyalistler” nitelemesini kullanır.²⁸⁸

Âhâd haberlere dair ikinci yaklaşımın muhtemelen en özgün ve radikal savunucusu olan İbn Hazm, meselenin doğrudan kesinlik problemiyle bağlantılı olduğunun farkındadır. Bu noktada dikkat çeken husus, İbn Hazm’ın, görüşünü zikredip eleştirdiği Basra Mu‘tezilesi’nin önde gelen isimlerinden Ebubekir b. Keysân el-Esam (ö. 200/816) ile benzer bir epistemolojik kaygıyı paylaşmasıdır. Her iki ismin de haber-i vâhide yaklaşımı dinî bilgide kesinlik arayışlarının bir yansıması niteliğindedir. Ancak ortak çıkış

²⁸⁷ Bu hususta bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr ‘an Uşûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevî* (İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1308), 3/28.

²⁸⁸ Zysow, *The Economy of Certainty*, 22-34.

noktasına rağmen, vardıkları sonuçlar birbirinden tamamen farklıdır. Esam bu tür haberlerin bilgi değeri açısından kesinlik taşımadığını savunarak ihtiyatlı bir yaklaşım benimserken, İbn Hazm zannî bilgidен bütünüyüle sakınma saikiyle bu haberlerin kesin bilgi ifade ettiğini ileri sürer.²⁸⁹ İbn Hazm'ın aktardığına göre görüşünü temellendirmek üzere Esam, bir araya getirilmiş yüz haberden doksan dokuzunun sahih olduğunun bilinmesine rağmen, bunlardan hangisinin sahih olmadığına belirlenememesi durumunda söz konusu haberlerin hiçbirleriyle amel etmeyip bu hususta tevakkuf etmek gerektiğini savunmuştur. Çünkü bu belirsizlik her bir haberin nesih, uydurma ya da hata ihtimalini barındırdığı anlamına gelir. İbn Hazm ise bu yaklaşımı, zan ve hata ihtimaline binaen kesinliği feda eden hatalı bir mantık yürütme biçimi olarak görür. Esam ihtiyat adına tüm haberleri reddetmek suretiyle paradoksal bir biçimde tam da kaçtığı şeye yani zannî bilgiye boyun eğmiştir. Bu çerçevede İbn Hazm'ın eleştirisi, Esamm'ın kesinlik arzusuna değil bu arzunun onu ulaştırdığı sonuçların tutarsızlığına yöneliktir. Haberlerin sadece bir kısmında hata ihtimali bulunması, tamamının geçersiz sayılmasını gerektirmez; aksine sahihlik vasfını taşıyanların zanna dayalı ihtimaller uğruna terk edilmesi, bilgi teorisi açısından ciddi bir çelişki doğurur.²⁹⁰

Âhâd haberin kesin bilgi sağladığı yönündeki bu iddialı yaklaşımını daha da güçlendirmek isteyen İbn Hazm, görüşünü yalnızca müntesibi olduğu Zâhirîliğin kurucu ismi Dâvûd b. Ali (ö. 270/884) ile ilişkilendirmekle yetinmez. Aksine bu anlayışın tarihî sürekliliğini göstermek amacıyla, Iraklı Mâlikî fakih İbn Huveyz Mendâd'ın (ö. 390'lı yıllar) rivayetine dayanarak İmam Mâlik (ö. 179/795), Ehl-i Hadis çizgisinin temsilcilerinden Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve Şâfiî fakihlerinden Hüseyin b. Ali el-Kerâbîsî (ö. 248/862) gibi erken dönem bazı âlimlerin de aynı kanaati

²⁸⁹ İbn Hazm'ın yaklaşımına benzer olarak Davud ez-Zâhirî'nin, "Hakkında bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme" (İsrâ, 36), "O [şeytan] size Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi emreder" (Bakara, 169) ayetleri ile istidlâlde bulunduğu aktarılır. Bu ayetler kesin bilgimiz olmayan şeylere uymayı yasaklamıştır. Diğer taraftan âhâd haberlerin hüccet olduğu hususunda icmâ vardır. O halde bir haberin ameli gerektirmesiyle beraber kendisi hakkında kesin bilginin de sabit olduğu kabul edilir. Dolayısıyla bilginin dayanağı eylemin gerekli olmasıdır. Bir başka deyişle bilgi eyleme tabidir. el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/371; Davud'a nispet edilen görüş ve argümanlar için ayrıca bk. Abdülkerîm b. Muhammed Sem'ânî, *Qavâ'idü'l-uşûl fi'l-uşûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 1/133; Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ uşûli's-şerî'a*, ed. Ebü'l-Kâsım Gürcî (Tahrân: Dânişgâh-ı Tahrân, 1363), 2/517; Zysow, *The Economy of Certainty*, 29-30.

²⁹⁰ Esamm'ın istidlâlîne karşılık istishâb deliline başvuran İbn Hazm'a göre böyle bir durumda uydurma olan haberin hangisi olduğu araştırılır, bulunamaması durumunda ise tüm haberlerle amel edilir. Çünkü haberlerle ilgili temel kural, aksi ispat edilene dek geçerliliğidir. Ayrıntılı olarak üzerinde durulacağı üzere İbn Hazm bir anlamda haberlerin beraatını savunur. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/104-105.

paylaştığını ileri sürer.²⁹¹ Kuşkusuz burada İbn Hazm'ın asıl hedefi, bu âlimlerin otoritesine dayanarak görüşünü tahkim etmekten ziyade, kendi yaklaşımının tarihî arka planla bağ kurduğunu göstermek ve böylece onu yalnızca Zâhirî doktrinle sınırlı olmayan daha geniş bir gelenek içinde meşrulaştırmaktır. Dolayısıyla bu isimlere yaptığı atıflar, esasen kendi pozisyonunun sürekliliğini temellendirme çabasına hizmet eder.

Gerçekte İbn Hazm haber-i vâhidin ihtiva edebileceği yanlışlık ya da vehim ihtimalini aklen mümkün görmektedir; yani bu ihtimali tümüyle dışlamaz. Ne var ki ona göre duyulara yahut naslara dayanan zorunlu bir burhan bulunduğunda, tabiatın işleyişinde Allah'ın bir istisna yarattığı aklen tespit edilebilir. Bu durumda ihtiva ettiği olası yanlışlık ihtimaline rağmen haber-i vâhidin kesin bilgi ifade etmesi mümkün hale gelir. Burada İbn Hazm'ın “naslara dayalı (naslardan menkul) burhan” ile kastettiği temellendirme, belirli şartları haiz haberlerin hata ihtimalinden istisna edildiğine dair naslarda açık bir beyanın bulunmasıdır. Bu tür burhanların en açık örneklerinden biri, Hz. Peygamber'in beşer olması hasebiyle hata yapmasının aklen mümkün olmasına rağmen, dinin aktarımı konusunda hatadan korunduğunu bildiren naslar sebebiyle bu ihtimalin reddidir. Nitekim bu hususta Mu'tezile de dahil olmak üzere genel bir mutabakat bulunduğunu vurgulayan İbn Hazm, söz konusu burhan çeşidinin muhalifleri tarafından da kabul edildiğini ima eder.²⁹² Bu yaklaşımının bir uzantısı olarak İbn Hazm'ın haber-i vâhidin kesin bilgi ifade ettiğini göstermek amacıyla geliştirdiği özgün delillerden biri, “sika ravilerin korunmuşluğu” fikridir. Naklî burhan kapsamında değerlendirilen bu sav, taşıdığı teorik özgünlük ve çarpıcılık bakımından dikkat çekici bir argüman olarak öne çıkar.

2.2.2.2. Sika Ravilerin Korunmuşluğu Düşüncesi

Âhâd haberlerin kesin bilgi ifade ettiğini savunan İbn Hazm bu görüşünü, naslardan elde edilen burhanlara dayandırmak suretiyle temellendirir. Bu bağlamda şu ayetleri birer epistemik öncül olarak kullanır:

- “O, arzusuna göre konuşmaz. Onun konuşması ancak, kendisine bildirilen bir vahiydir.” (Necm, 53/3-4)
- “Şüphesiz o zikri biz indirdik, elbette onu yine biz koruyacağız.” (Hicr, 15/9)
- “Sana da bu zikri indirdik ki kendilerine indirileni insanlara anlataşın.” (Nahl, 16/44)

²⁹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/96.

²⁹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/103-104, 1/112.

İbn Hazm söz konusu ayetler üzerinden genelden özele ilerleyen bir mantıksal yapı inşa eder. Buradaki temel amaç Hz. Peygamber'in dinî açıklamalarının ilâhî bir koruma altında olduğunu göstermek ve bu korumanın, Hz. Peygamber'in beyanlarını bize aktaran ravileri de kapsayacak şekilde genişlediğini temellendirmektir. Bu çerçevede onun akıl yürütme biçimi şu şekilde formüle edilebilir:

1. Hz. Peygamber'in dinle ilgili tüm sözleri Allah katından gelen birer vahiydir.
2. Allah katından gelen tüm vahiyler "zıkr" olarak nitelendirilir.
3. Kur'ân, zikrin tamamının Allah'ın koruması altında olduğunu açıkça bildirir.
4. Allah'ın korumayı taahhüt ettiği hiçbir içerik tahrife uğrayamaz veya zayi olamaz.
5. Bu durumda Hz. Peygamber'in dinî maksatla sarf ettiği tüm sözlerin de -tıpkı Kur'ân gibi- bozulmadan muhafaza edilmiş olması gerekir.
6. Dolayısıyla bu sözlere yani hadislere insan eliyle batılın, vehmin veya uydurmanın karışması mümkün değildir.
7. O halde vahiy mahiyetinde olmaları sebebiyle ilâhî korumaya mazhar oldukları için, Hz. Peygamber'in lafzı neshedilmemiş²⁹³ dinî ifadeleri aslî şekliyle bize ulaşmış olmalıdır.
8. Ayrıca hadislerin büyük kısmı âhâd yollarla rivayet edilmiş olmakla birlikte, bu tür haberlerle amel edilmesinin vacip olduğu hususunda icmâ da bulunmaktadır.
9. Şayet bu haberler ilâhî koruma altındaysa ve ümmetin amel ettiği bir dinî delilse, onları nakleden sika ravilerin de aktardıkları muttasıl rivayetlerde hata ihtimalinden korunmuş olmaları gerekir.
10. Sonuç itibarıyla muttasıl senetle rivayet edilen bu tür âhâd haberler, ravilerinin hata ihtimali naklî burhanlarla bertaraf edildiği için, mütevâtir haberlerle aynı epistemik değeri yani kesin bilgi ifade eder.²⁹⁴

Görüldüğü üzere İbn Hazm'ın akıl yürütmesinin zorunlu bir çıktısı mahiyetinde olan ve oldukça özgün bir nitelik arz eden ravilerin korunmuşluğu düşüncesi, sünnetin kaynağının vahiy olduğu öncülünün yanı sıra aslında Hz. Peygamber'in ismeti düşüncesi ile aynı kabulden hareketle temellendirilmiştir. Bu bağlamda İbn Hazm Hz. Peygamber'in şeriatı tebliğ etme hususunda masum olduğu, dolayısıyla dinî meselelerde verdiği haberlerde yalan söyleme veya vehme kapılma ihtimalinin bulunmadığı yönünde bir icmâ

²⁹³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/436.

²⁹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/104-112.

bulunduğunu ifade eder. Bu masumiyet yalnızca şeriatın ve dolayısıyla Hz. Peygamber'in sözlerinin sahâbeye aktarılmasında değil aynı zamanda sonraki nesillere intikalini de kapsamalıdır. Aksi takdirde dinin muhtevası ve hükümleri açısından tahrif ihtimali gündeme gelir ki bu durum, ilâhî koruma vaadiyle bağdaşmaz. Bu noktadan hareketle şer'î hükümlerin muhafaza edilip yabancı unsurlardan ayırt edilebilmesi gerektiğini gösteren burhanlar dikkate alındığında zorunlu olarak şu sonuca ulaşılır:

“Resulullah'tan (s.a.s.) dinle ilgili bir sözünü (haberini) veya fiilini rivayet eden her adalet sahibi ravi, bu rivayeti hakkında taammüden yalan söylemekten -ki bu husus Allah katında kesinleştirilmiştir-²⁹⁵ korunmuştur. Ayrıca -Allah'tan gelen bir beyan olmadıkça- bu rivayetle ilgili olarak vehme düşme ihtimalinden de masumdur/korunmuştur. Nitekim eğer bu tür bir vehim söz konusuysa, Allah Teâlâ mutlaka o vehmi beyan eder.”²⁹⁶

Sika ravilerin korunmuşluğu düşüncesinin dikkat çekici yönlerinden biri, İbn Hazm'ın söz konusu kanaate ulaşırken fiilî uygulamalardan ve tarihî verilerden sarf-ı nazar ederek, kendi zihnî tasarımına dayanan teorik bir gerekçelendirme üzerinden hareket etmesidir. Ulaştığı sonucun fiilî duruma ne ölçüde tekabül ettiğiyle ilgilenmeden bu düşünceyi sanki sahâbe ve onları takip eden tüm nesillerce zaten benimsenmiş tarihî bir gerçeklik gibi sunması, söz konusu kurgunun en çarpıcı yönünü teşkil eder. Bu yönüyle onun kendi sistemi içinde tutarlı olan bu kabulü, muhaliflerini epistemik olarak mahkûm eden bağlayıcı bir argümana dönüştürmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Oysa bu tutumun genel kabul görmediğine işaret eden açık örneklerden biri, Hanefî usûlünün önde gelen isimlerinden Pezdevî'nin (ö. 482/1089) konuyla ilgili değerlendirmesidir. Ona göre bazı Ehl-i Hadis mensuplarınca dile getirilen “âhâd haberin kesin bilgi sağladığı” görüşü, son derece açık seçik olan genel tecrübe tarafından yalanlanmaktadır.²⁹⁷ Bu ifade yalnızca

²⁹⁵ İbn Hazm bu ifadesi ile adil ravi için kasten yalan söyleme ihtimalini, -vehim ihtimalinin aksine- Allah tarafından verilen güvencenin kesinliğinden hareketle tamamen bertaraf etmiştir. Böylelikle adil ravinin taammüden yalan söylemekten korunmuş olmasını kendi subjektif görüşü olmayıp bunun Allah katından geldiğini ve bu sebeple hakikatte de kesin olduğunu öne sürmüştür. Dolayısıyla o, bu meselede ictihadda hata ve isabet tartışmalarında yer alan "Allah katındaki doğruya isabet etmek" görüşüne benzer bir görüşü benimseyerek bu meselede çıtayı o kadar yukarı yükseltmiştir ki, güvenilir ravinin bilerek yalan söylemekten korunmasını kendi teorisi olmaktan çıkarıp Allah katında kesin doğru seviyesine yükseltmiştir.

²⁹⁶ “وكل عدل روى خبراً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الدين أو فعله عليه السلام، فذلك الراوي معصوم”
من تعمد الكذب - مقطوع بذلك عند الله تعالى - ومن جواز الوهم فيه عليه إلا ببيان وارد - ولا بد - من الله تعالى ببيان
İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/111-112, ayrıca bk. 1/117.

²⁹⁷ Pezdevî, *Uşûl*, 360, 366.

Ehl-i Re'y çevrelerinin değil, Ehl-i Hadis geleneğinin tamamının da İbn Hazm'ın iddiasını paylaşmadığını göstermesi bakımından önem taşır. Nitekim Hanbelîlerin genel yaklaşımına göre de âhâd haberlerin kesinlik ifade edebilmesi için bazı karinelerin bulunması gerekir.²⁹⁸

Haber-i vâhidin kesin bilgi ifade ettiğini temellendirmek amacıyla başvurulmuş temel naslardan biri, Hicr sûresinin dokuzuncu ayetinde geçen “Kuşkusuz zikri biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz” ifadesidir. Geçtiği üzere bu ayet, onun düşünce sisteminde yalnızca Kur'ân'ı değil, Hz. Peygamber'in dinle ilgili tüm sözlerini de kapsayan ilâhî korumanın sınırlarını belirleyen merkezi bir nas konumundadır. Ancak bu yorumu İslâm düşünce tarihinde genel kabul gören yaklaşımı yansıtmaz. Zira ulemanın çoğunluğuna göre söz konusu ayette koruma altına alınan “zikir” yalnızca Kur'ân'ın lafzı ve içeriğidir; Hz. Peygamber'in sözleri ise doğrudan bu koruma kapsamına dâhil edilmemektedir.²⁹⁹ Ayrıca İbn Hazm'ın söz konusu kanaatinin Doğu İslâm dünyasında yaşamış diğer bazı usûlcülerin itirazlarına konu olduğu da görülmektedir. Nitekim onunla muasır olmakla birlikte aralarında doğrudan bir etkileşim tespit edilemeyen Hanbelî usulcüsü Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) bu ayetin sünneti de kapsadığı iddiasına cevap olarak “Her kim benim ağzımdan bilerek yalan uydurursa cehennemdeki yerine hazırlansın!”³⁰⁰ hadisi ile istidlâlde bulunur. Eğer Hz. Peygamber'in sözleri mutlak anlamda ilâhî koruma altındaysa, bu durumda hadis uydurma tehlikesine karşı böylesi sert bir tehditte bulunulmasına gerek kalmazdı.³⁰¹ Bu yorum sünnetin lafzen korunmuş olduğu iddiasının doğrudan Hz. Peygamber'in kendi uyarısıyla çeliştiğini ileri sürerek, İbn Hazm'ın savunusunu zayıflatır niteliktedir.

Ebû Ya'lâ'dan doğrudan haberdar olmasa bile, bu türden itirazların farkında olduğu anlaşılan İbn Hazm söz konusu görüşü temelsiz bir iddia olarak nitelendirmekte³⁰² ve buna kendi beyan düşüncesi çerçevesinde karşı çıkmaktadır. Şöyle ki Hz. Peygamber Kur'ân'da kapalı kalan ifadeleri açıklamakla görevlendirilmiş, bu görevini hem sözlü hem fiilî olarak ifa etmiştir. Söz konusu beyanların sonraki nesillere intikali ise hadis

²⁹⁸ Soner Duman, *İbn Teymiyye'nin Fıkıh Düşüncesi* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018), 146.

²⁹⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/68; Zemaşşerî, *Keşşâf Tefsiri: el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl (Metin-Çeviri)*, 3/877; Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 10/5-6; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 4/453.

³⁰⁰ Buhârî, “İlim”, 38.

³⁰¹ Ferrâ, *el-'Udde*, 3/903-904.

³⁰² İbn Hazm, *el-İḥkâm*, 1/106.

rivayetleri yoluyla gerçekleşmiştir. Bu durumda yalnızca Kur’ân’ın ilâhî koruma altında olduğunu savunmak paradoksal bir biçimde Kur’ân’ın korunmuşluğuna da gölge düşüren bir sonuca yol açmaktadır. Zira Hz. Peygamber’in vahyi açıklayıcı nitelikteki söz ve fiillerinin korunmamış olduğunu kabul etmek, Kur’ân’ın lafzı muhafaza edilse bile anlamının eksik ya da muğlak kalabileceği ihtimalini gündeme getirir. Buna ek olarak, âhâd haberlerin kesin bilgi ifade etmediği yönündeki kanaat, zımnen bu tür rivayetlere Hz. Peygamber’e ait olmayan ifadelerin karışmış olabileceğini ima eder. Bu ihtimal ise şer’î hükümlerin bir kısmının Hz. Peygamber’in vefatından sonra unutulmuş ya da kaybolmuş olabileceği, dolayısıyla Allah tarafından tamamlandığı bildirilen dinin tahrife uğramış olabileceği şeklindeki iddialara zemin hazırlar. Böyle bir kabul ise sadece hadislerin değil, bütüncül anlamda dinin korunmuşluğuna ilişkin ilâhî taahhüdün geçerliliğini sorgulanabilir kılar. Bu nedenle sünnetin de lafzî düzeyde korunmuş olması zorunludur; aksi takdirde bizzat Kur’ân’ın teminat altına aldığı dinî düzenin bütünlüğü zarar görür.³⁰³

Sünnetin lafzî olarak da ilâhî koruma altında olduğunu savunmak, İbn Hazm’ın naslara atfettiği belirleyici ve mutlak otoritenin bir yansımasıdır. Ne var ki dinî hükümlerin gelecek nesillere herhangi bir değişikliğe uğramadan aktarılması, Hz. Peygamber’in dinî hususlarda söylediği her sözün mutlak anlamda koruma altına alınmış ve birebir şekilde nakledilmiş olmasını zorunlu kılmaz. Ancak İbn Hazm meseleyi, ilk öncülün kabulünü mantıksal bir zorunlulukla ikinci öncülün de kabulünü gerektiren bir bütünlük içinde değerlendirmektedir. Bununla birlikte kendi sistematiği içinde dahi bu yaklaşımın mutlak surette işletilemediği örnekler vardır. Hz. Peygamber’e nispet edilen bazı emir veya fiilî uygulamaların bizzat lafızlarının bize ulaşmadığı durumlarda neshin gerçekleştiği ileri sürülerek bu tür hususların lafzı mensûh, hükmü bâkî naslar olarak değerlendirilmesi gerektiği savunulur.³⁰⁴

Bu tür bir istisna alanının varlığı ise İbn Hazm’ın temel tezlerinden biri olan “Hz. Peygamber’in dinle ilgili söylediği bütün lafızlar bize ulaşmıştır” iddiasıyla doğrudan bir gerilim oluşturur. Çünkü burada oldukça geniş bir istisna kabul edilmekte ve bu istisnanın varlığı, sabit ve kesin delillerle değil, delilin yokluğundan hareketle ve geçmişe dönük bir varsayımla temellendirilmektedir. Bu sonuç esasen, İbn Hazm’ın düşünce sisteminin

³⁰³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/105-106, 1/109-110.

³⁰⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/436.

kendi iç tutarlılığı çerçevesinde zorunlu olarak doğmaktadır. Zira o, nasların lafzî yapısıyla şer'î hükümler arasında öznenen bağımsız, sabit ve yoruma kapalı bir ilişki kurar. Böyle bir yaklaşım ise hadis rivayetleri de dahil olmak üzere tüm nasların lafzen ve manen mutlak biçimde muhafaza edilerek, herhangi bir tahrif ve tebdilden uzak bir biçimde bize ulaşmış olmasını zorunlu kılar. Nitekim naslar, dinin ve şer'î hükümlerin yegâne kaynağı olup bunların farklı şekillerde yorumlanması mümkün değildir. Hâsılı İbn Hazm, öne sürdüğü şartları karşılayan rivayetleri bağlayıcı ve kesin nitelikli birer nas olarak kabul ederek rivayetlerle nasları eşitlemekte; böylelikle rivayet, nas ve fikhî hüküm arasında, beşerî müdahaleye kapalı, katı ve doğrusal bir bağ inşa etmektedir.

2.2.2.3. İlim-Zan Dikotomisi

Âhâd haberlerin sübut açısından kat'iyet ifade ettiğinin savunulmasında, dinin ilâhî koruma altında olduğu kabulü kadar dinde zanna yer olmadığına dair ilke de belirleyici bir rol oynar. İbn Hazm'a göre zanna dayalı bilginin dinî alanda geçerli olması mümkün değildir. Bu doğrultuda zan içeren her tür yaklaşımın reddedilmesi gerektiğini bildiren bazı naslar delil olarak ileri sürülür. Örneğin Kur'ân'da, hakkında bilgi sahibi olunmayan hususlar üzerine konuşmanın haram kılındığı belirtilmiştir (A'râf 7/33; İsrâ 17/36). Zanla hüküm vermek de bu yasak kapsamına girer. Ayrıca bazı ayetlerde zan kavramı doğrudan zikredilerek açıkça yerilmiş; (En'âm 6/148; Câsiye 45/32; Necm 53/23, 28) helal veya haram gibi dinî hükümler söz konusu olduğunda ancak kesin bilgiyle hareket edilmesi gerektiği ifade edilmiştir (Nahl 16/116). Buna göre kat'î bilgiye dayanmaksızın çeşitli varsayımlar üzerinden hüküm vermek dinî bakımdan yasaklanmış olmaktadır. Öte yandan başka bir nasta adil kimselerin aktardığı haberlerin kabul edilmesi emredilmiştir (Tevbe 9/122).

Zannı yasaklayan naslarla adil kimselerin haberlerinin dikkate alınmasını emreden nassı birlikte değerlendiren İbn Hazm şu sonuca ulaşır: Senedinde kesinti bulunmayan ve güvenilir ravilerce nakledilen haber-i vâhidlerin zannî bilgi ifade ettiğini kabul etmek naslar arasında bir çelişki doğurur. Zira bu durumda bir yandan zanla hüküm vermek yasaklanırken, diğer yandan zanna dayalı bir haberin dinde hüccet olduğu ileri sürülmüş olur. Bu ise açık bir tutarsızlıktır. Söz konusu çelişkinin giderilebilmesi, ancak güvenilir râvilerin aktardığı âhâd haberlerin de kesin bilgi ifade ettiğini kabul etmekle mümkündür. Aksi takdirde zannı yasaklayan naslarla, tek kişinin verdiği haberin hüccet olduğunu

bildiren naslar arasında doğrudan bir çatışma ortaya çıkar. Bu durum nasların kendi içinde çeliştiği yönünde bir sonuca yol açar.³⁰⁵

Zan konusunda İbn Hazm'ı menfi bir kanaate ulaştıran başlıca sebep, bu kavramı yalnızca tek bir anlam çerçevesinde -bir şey hakkında kesin bilgi sahibi olmadan hüküm verme-değerlendirmesidir. Oysa genel kabul gören yoruma göre Kur'ân'da "zan" kelimesi bağlama göre farklı anlamlarda kullanılmıştır.³⁰⁶ Şüphe, yakîn, töhmet, tahmin ve yalan gibi çeşitli anlamlar taşıyan bu kelimenin bağlamdan bağımsız olarak tek bir anlama indirgenmesi, kavramın Kur'ân'daki çok yönlü kullanımını göz ardı etmek anlamına gelir. Nitekim Bakara suresinin 48. ayetinde zan kelimesi, bir şey hakkında kesin bilgi sahibi olma (yakîn) anlamında kullanılmıştır: "Onlar rablerine kavuşacaklarını ve O'na döneceklerini kesinlikle bilen (zanneden) kimselerdir" (Bakara, 2/48). Diğer yandan çoğunlukla kınanmış olan zan türü ise bir şey hakkında tercih yapmayı mümkün kılmayacak ölçüde şüphe ve tereddüt içeren zandır. Bu bağlamda "Zannın çoğundan sakının; zira zannın bir kısmı günahtır" (Hucurât 49/12) ayeti örnek olarak zikredilebilir. Zan kavramı fıkıhın da dahil olduğu İslâm düşünce geleneğinde özellikle "zann-ı gâlib" terkihiyle birlikte sözlük anlamının ötesine taşınarak teknik bir içerik kazanmıştır. Bu terkiiple ifade edilen anlam, kat'î delilin bulunmadığı durumlarda mevcut emare ve karinelerden hareketle, mümkün görüşler arasında tercihe en yakın olanı esas alarak ulaşılan öznel kanaati ifade eder.³⁰⁷ Bu yönüyle zann-ı gâlib salt belirsizlik değil, belirli ölçüde güvenilirliğe dayanan bir kanaat biçimidir. Nitekim fikhî bilginin önemli bir bölümü, müctehidin bu türden bir zanna dayalı çıkarımlarıyla teşekkül eder.

Fikhî meselelerde zannî bilginin geçerliliği usul âlimlerinin genel kanaatini yansıtır. Bu görüşün temel dayanaklarından biri tahkîku'l-menât türü ictihadların büyük ölçüde zanna dayanmasıdır. Nitekim naslar adil kimselerin şahitliğinin muteber olduğunu bildirmekle birlikte adalet vasfının tanımına ve bu vasfın bir kimsede bulunup bulunmadığını tespit yollarına dair bir açıklamada bulunmamıştır. Oysa adaletin hem mahiyeti hem de taşıyıcısının kim olduğuna dair belirleme kaçınılmaz biçimde zannî bir değerlendirme gerektirir. Bu durum zanna bazı hükümlerin bizzat naslar tarafından meşru görüldüğünü

³⁰⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/108-109.

³⁰⁶ Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzır fî 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâ'ir*, ed. M. Abdülkerîm Kâzım er-Râzî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404), 425-426; Mustafa Çağrı, "Zan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/120.

³⁰⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. H. Yunus Apaydın, "Zan (fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

göstermektedir. Dolayısıyla yalnızca şahitlik gibi fer‘î meselelerde değil, kat‘î delile ulaşılamayan birçok fikhî konuda da zanna dayalı değerlendirmelerin zorunlu olduğu kabul edilmektedir.³⁰⁸ İbn Hazm ise bu yaklaşımı benimsemez; fikhî hükmün elde edilmesi ile uygulanmasına dair süreçleri birbirinden ayırarak farklı bir perspektif geliştirir. Ona göre dinin kurucu unsurunu teşkil eden naslar ilâhî koruma altındadır ve şer‘î bilgi yalnızca kesin bilgiye dayanılarak ulaşılabılır. Fakat uygulama aşamasında, adil olduğu varsayılan bir şahidin yanlış beyanda bulunması gibi durumlar bu korumanın kapsamına girmez. Nitekim Hz. Peygamber’in kazâî kararlarını, olayların dış görünüşüne ve mevcut delillere göre verdiğini belirtmesi,³⁰⁹ bu ayrımın temelini oluşturur. Kaldı ki bu tür durumlarda verilen hüküm zanna değil, Allah’ın kesin emrine dayanmaktadır. Nasıl ki haber-i vâhidin hücciyeti kat‘î naslarla sabitse, adil şahidin şahitliğini geçerli sayan naslar da aynı şekilde bağlayıcıdır. Dolayısıyla uygulamada hata ihtimali bulunması, naslara dayalı gerçekleşen bilgi üretim sürecinin zannî olduğu anlamına gelmez.³¹⁰ Özetle İbn Hazm bilgi üretimi sürecinde kesinliği zorunlu görürken, uygulama aşamasındaki zannîlikleri bu sürecin dışında ve ona zarar vermeyecek şekilde konumlandırır.

2.2.2.4. Sika Ravinin Tespiti

Şer‘î hükümlerin elde ediliş süreci ile uygulama süreci arasında yapılan bu teorik ayrım kabul edilse dahi, şer‘î hükümlerin elde edilmesinde kritik bir öneme sahip olan ravilerin güvenilirliğinin tespiti söz konusu olduğunda, sürecin tamamıyla kat‘î bilgilere dayandığını ileri sürmek mümkün değildir. Zira hangi râvîlerin güvenilir olduğuna dair yapılan değerlendirmeler -tıpkı adil şahidin belirlenmesinde olduğu gibi- çoğu zaman zannî unsurlar içermektedir. Bu durum zannîliğin yalnızca hükmün tatbik sürecine mahsus olmayıp doğrudan hükmün elde edilme aşamasını da etkilediğini ortaya koymaktadır. Aşağıda ele alınacak olan İbn Hazm’ın bu meseleye ilişkin geliştirdiği üçlü tasnif ise her ne kadar kendisi tarafından kat‘îlik iddiasıyla sunulsa da, özünde yoruma açık ve subjektif bir yapı arz etmektedir. Ona göre râvîler adalet açısından üç sınıfa ayrılır:

³⁰⁸ Gazzâlî, *el-Muṣtaṣfâ*, 286.

³⁰⁹ Söz konusu rivayet şu şekildedir: “Şüphesiz ben de bir insanım. Sizler bana davalarınızı arz ediyorsunuz. Olabilir ki sizden biri delilini diğerinden daha düzgün ifadelerle savunur, ben de duyduklarımı dayanarak onun lehine hükmederim. Ben kimin lehine kardeşinin hakkından bir şeye hükmetmiş isem o kimse bunu almasın. Çünkü ben ona ancak ateşten bir parça vermişimdir” (Buhârî, “Hiyel”, 10).

³¹⁰ İbn Hazm, *el-İḥkâm*, 1/113-114.

1. Adaleti üzerinde ittifak bulunan raviler: Sahâbe nesli ile tâbiîn döneminin önde gelen âlimleri bu sınıfa dâhildir.
2. Cerh edilmesi konusunda icmâ bulunan raviler.
3. Hakkında kesin bir delile ulaşılamayan, cerh ve ta‘dîl âlimleri arasında ihtilaf konusu olan raviler.

İbn Hazm üçüncü gruptaki ravileri kendi araştırmaları doğrultusunda ya ilk sınıfa dahil ederek haberlerini kabul eder ya da ikinci sınıfa dahil ederek reddeder. Herhangi bir sonuca ulaşamadığı durumlarda ise tevakkufu tercih eder. Bununla birlikte kendisinin tevakkuf etmesinin süreci sekteye uğratmayacağını, bu tür ravilerin mutlaka başka bir âlim nezdinde ilk iki gruptan birine dâhil edilerek durumlarının açıklık ve kesinlik kazandığını savunur.³¹¹ Ancak bu yaklaşım pratikte ilgili raviye dair ihtilafın devam etmesine engel olmaz; dolayısıyla söz konusu tespitin zannî olmaktan tamamen kurtulduğu da söylenemez. İbn Hazm kat‘î bilgi vurgusunu sürdürmekle birlikte, belirli durumlarda şer‘î hükme ulaşma sürecinde kesin bilgiye ulaşılamayabileceğini de zımnen kabul etmiş görünmektedir. Nitekim onun kendisi dahi güvenilirliği kabul edilmiş bir râvînin rivayetinde bile şu üç durumda hata ihtimalini kabul eder:

- 1- Ravinin hata yaptığını itiraf etmesi
- 2- Aynı haberi birlikte işiten başka bir sika ravinin, söz konusu ravinin vehmettiğini beyan etmesi
- 3- Ravinin hata yaptığını müşahedenin gerekli kılması.³¹²

Hâsılı, İbn Hazm’ın sunduğu teorik çerçeve her ne kadar kat‘î bilgi idealine sıkı sıkıya bağlı olsa da, uygulamada bu kat‘îliğin tam anlamıyla temin edilemediği durumları da dolaylı biçimde içermektedir.

Benzer bir zannîlik unsuru sika ravide bulunması gereken şartların belirlenmesinde de kendini gösterir. İbn Hazm’a göre bir râvînin güvenilir kabul edilebilmesi için adalet ve tefakkuh olmak üzere taşınması gereken iki temel vasıf vardır. Dine ilişkin bir haberin

³¹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/117. Ravi hakkında kesin bir yargıya varmanın söz konusu olmayıp tevakkufun esas alınması raviye ilişkin farklı görüş belirten iki tarafın da kesin bir delile sahip olmadığı durumlarda geçerlidir. Eğer cerh edenlerin elinde ravinin adaletine hâlel getirecek kesin bir delil mevcutsa onların görüşü esas alınır. Zira bu durumda, adil sayanların öne sürdüğü; “dini vecibelerin ifa edilmesi” gibi deliller ravinin adaleti için yeterli olmaz (İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/124). Bununla birlikte İbn Hazm büyük günah işleyip akabinde tövbe eden kimsenin adil sayılacağını belirtir (İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/125). Ancak bu anlayışa göre ilk durumda raviyi adil kabul eden tarafın elinde bu tür bir delil de bulunabilir. Kendi içinde tutarlılığı sağlamak adına bütün imkânları kullanmış olsa da İbn Hazm’ın yaklaşımı zannîliği ortadan kaldırma noktasında ikna edici görünmekten uzaktır.

³¹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/117.

kabul edilebilmesi için öncelikli şart olan adalet, ravinin şer‘î vecibeleri yerine getirmesini ve özellikle büyük günahlardan kaçınarak fık ile nitelenebilecek davranışlardan uzak durmasını gerektirir. Tefakkuh ise şer‘î hükümleri bildiren nasların öğrenilmesi ve güvenli bir şekilde nakledilmesi sürecine işaret eden bir kavramdır ve hadis ilmindeki “zabt” şartı ile büyük ölçüde örtüşür.³¹³ Tefakkuh şartının sağlanabilmesi için iki temel nitelik aranır: Eğer ravi rivayet ettiği bilgiyi ezberden aktarıyorsa hafızasının güçlü olması; yazılı bir nüshadan rivayette bulunuyorsa kaydetme ve nakletme sürecinde hataya düşmeyecek düzeyde zabtının iyi olması gerekir. Her iki durumda da ravinin gafletten uzak olması ve elde ettiği bilgiyi tahrif etmeden aktarabilmesi zorunludur. Bununla birlikte İbn Hazm, tefakkuh kavramının yalnızca zabt yeteneğiyle sınırlı kalmadığını, ravinin fakih olmasını da içerdiğini belirtir. Ancak onun ifadelerinden, ravinin fakih olmasının haberin kabulü için zorunlu bir şart değil, tahsîniyyât kabilinden bir nitelik olduğu anlaşılmaktadır. Zira ravinin, rivayet ettiği haberdeki lafzın anlamını tam olarak kavrayamaması ve bu sebeple habere dayalı doğrudan bir hüküm çıkaramaması, eğer lafzı doğru ve eksiksiz biçimde aktarmışsa rivayetin kabul edilmesi önünde bir engel teşkil etmez.³¹⁴ Ancak bu noktada, böylesi bir durumda ravinin güvenilirliğinin nasıl temellendirileceği sorusu gündeme gelir.

Rivayet edilen haberin anlamını tam olarak kavrayamayan bir ravinin güvenilirliği konusundaki olası tereddütleri gidermek üzere İbn Hazm, bu durumda belirleyici olanın râvînin lafzı doğru biçimde muhafaza edebilmesi ve sadakatle aktarabilmesi olduğunu açıkça belirtir.³¹⁵ Yani bir ravinin rivayet ettiği haberin hükmünü anlamasa dahi, eğer güçlü bir hafızaya ya da sağlam bir zabt yeteneğine sahipse bu kişi “rivayet ettiği haberin fakihi” olarak kabul edilir. Buna karşılık hem lafzı doğru aktaran hem de haberi anlayıp ondan şer‘î bir hüküm çıkarabilen raviler “mutlak anlamda fakih” sayılır. Bu açıklamalar, İbn Hazm’ın bilgi üretiminde kat‘iliğe verdiği öneme rağmen ravide aranan şartların belirlenmesinde tamamen nesnel ve değişmez ölçütlerin bulunmadığını; dolayısıyla sika ravi tespit sürecinin de belli ölçüde zannî unsurlar barındırdığını göstermektedir.

Kanaatimizce İbn Hazm’ın sika ravide aradığı şartlar iki temel açıdan zannîlik unsuru taşımaktadır. İlk olarak bir ravinin güvenilir kabul edilmesi için hangi vasıfların aranacağı

³¹³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/254.

³¹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/118-120, 1/123-127.

³¹⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/119, 1/122, 1/126.

ve hangi durumların cerh sebebi sayılacağı meselesi doğrudan ictihada dayanan bir konu olup muhaddisler arasında bu hususta ihtilaflar bulunmaktadır. Nitekim ilerleyen bölümlerde ayrıntılı şekilde ele alınacağı üzere özellikle Hanefiler onun belirlediği şartlar dışında farklı ölçütler de ileri sürmüştür.³¹⁶ Bu sebeple sika ravinin vasıflarının belirlenmesinde kat'î deliller bulunduğunu söylemek mümkün değildir. İkinci olarak ravide aranacak şartlar konusunda tam bir görüş birliği sağlandığı varsayılsa bile, bu durumda dahi söz konusu şartların her bir raviye uygulanması süreci tamamen nesnel bir zemine oturtulmuş değildir. Zira adalet ve zabt gibi temel vasıflar konusunda aynı ilkelere bağlı kalan ricâl âlimleri, belirli bir davranış ya da durumun cerh sebebi olup olmadığı hususunda zaman zaman farklı değerlendirmelerde bulundukları örnekler mevcuttur.³¹⁷ Üstelik bizzat İbn Hazm'ın kendi ravi değerlendirmeleri de birçok muhaddis tarafından eleştirilmiş; bazı ravileri yeterli tahkik yapmadan itham ettiği, şöhret kazanmış ravileri meçhul saydığı ya da hakkında genel bir kabul bulunan ravileri sert ifadelerle cerh ettiği ileri sürülmüştür. Aynı şekilde bazı raviler hakkında verdiği hükümlerde teferrüt ettiği ve aynı ravi hakkında zaman zaman çelişkili değerlendirmelerde bulunduğu yönünde tenkitler de yapılmıştır. Tüm bu yönleriyle değerlendirildiğinde onun ravi tenkitlerinin ihtiyatla ele alınması gerektiği kanaati ortaya çıkmıştır.³¹⁸

Ravilerin güvenilirliğini tespit sürecinde ortaya çıkan zannîliklere rağmen, İbn Hazm bu alanda oldukça kesin hükümler ileri sürmekten ve farklı yaklaşımları sert biçimde eleştirmekten çekinmemiştir. Nitekim ravilere dair bazı değerlendirmelerinde, -kendisini bu çevre içerisinde konumlandırmasına rağmen- Ehl-i Hadis'e mensup âlimleri dahi hedef alan eleştirilerde bulunmuştur. Örneğin bazı ravilerin yalnızca ahlak ve fazilete dair içerik taşıyan rivayetlerde kabul edilebileceği; buna karşılık hüküm bildiren rivayetlerinin delil olamayacağı yönündeki yaklaşım, Ehl-i Hadis'in genel eğilimlerinden biri olmasına

³¹⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Abdülhay Leknevî, *er-Reḥ' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, ed. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1407), 79-110; Zafer Ahmed Tehânevî, *Ḳavâ'id fi 'ulûmi'l-hadîs*, ed. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1972), 49-55.

³¹⁷ Örnek için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye* (Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1938), 99.

³¹⁸ Bk. Abdullah Karahan, "İbn Hazm'ın Râvi Tenkidinde Eleştirilen Yönlerinin Onun Tenkitçi Kimliğine Etkisi -El-Muhallâ Çerçevesinde Değerlendirme-", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2006), 121-152.

rağmen,³¹⁹ temelden yanlış kabul edilir. Haberinin alınıp alınmaması bakımından raviler sadece iki kısımdır. Eğer bir ravi güvenilir kabul ediliyor ise bu güven aktardığı haberlerin hepsi için geçerlidir. Güvenilir bir ravinin yalnızca bazı rivayetlerinin kabul edilip diğerlerinin reddedilmesi, -daha önce değinilen, ravinin hata yapabileceği özel durumlar istisna olmak kaydıyla- mümkün değildir. Aynı şekilde cerh edilmiş bir ravinin herhangi bir rivayetin kabulü de caiz olmaz.³²⁰

Ravi değerlendirmelerinde izlenen bu katı çizgi, rivayetlerin kabul veya reddi konusunda ara kategorilere yer vermeyen yaklaşımda da kendisini gösterir. Şöyle ki rivayet ettikleri haberler birbiriyle çelişen iki ravi arasında, adalet bakımından “daha üstün” olanın rivayetin tercih edilmesi gerektiği yönündeki anlayış da reddedilir. Bir ravi hakkında adalet yönünden ancak iki durum söz konusudur: ya adildir ya da değildir; “daha adil” şeklinde bir ara derece kabul edilemez.³²¹ Bu tavır, İbn Hazm’ın hadislerin sıhhati konusundaki genel yaklaşımıyla tutarlıdır. Zira rivayetleri sahih ve zayıf olmak üzere keskin bir ikili ayrıma tabi tutmakta; delil olma gücü bakımından aralarında herhangi bir derecelendirmeyi meşru görmemektedir.³²² Böylece onun haber teorisi yalnızca naslar üzerinden ve formel mantık ilkelerine sıkı sıkıya bağlı katı bir sistematığe dayanmaktadır. Ancak bu yaklaşımda, akıntıya kürek çekme pahasına İslâm düşünce geleneğinde rivayetlerin sıhhatini tespit için geliştirilmiş ilmî ölçülerin yeterince dikkate alınmadığı belirtilmelidir.³²³

İbn Hazm’ın teferrüt ettiği diğer bir husus hadislerin manen rivayeti meselesidir. Ona göre sadece fetva işlemleri sırasında manen rivayet kabul edilebilir. “Hz. Peygamber şu şekilde hüküm vermişti”, “şunu emretmişti”, “şunu mubah kılmıştı” gibi ifadeleri kullanmak caizdir. Bunun caiz olmasının şartı ise ravinin manayı kesin olarak kavramasıdır. Bununla birlikte şayet Hz. Peygamber’in ağzından çıkmış bir söz aktarılıyor ve fikhî bir meselenin çözümü değil de hadisin tebliği kastediliyorsa lafızlarda

³¹⁹ Bu görüşü yansıtan benzer bir ifade Ehl-i Hadis’ten Abdurrahman b. Mehdi’ye (v. 198/813) izafe edilmiştir. Bk. Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *Delâ’ilü’n-nübüvve ve ma’rifetü ahvâli şâhibi’ş-şerî’a*, ed. Abdülmu’tî Kal’acî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1988), 1/34.

³²⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/122.

³²¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/122-123.

³²² Gleave, İbn Hazm’ın bu tür katı bir yaklaşıma sahip olmasının arkasında, benimsediği hermenötik ilkelerin yattığını belirtir. Ayrıca ona göre İbn Hazm’ın yaklaşımı, Şii-İmâmî gelenek içerisindeki Ahbârî ekol için bir model teşkil etmiştir. Gleave, *Islam and Literalism*, 168; Robert Gleave, *Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbârî Shî‘î School* (Leiden: Brill, 2007), 252-262.

³²³ Onun bazı ifadelerinden benzer şekilde illel ilmine de vakıf olmadığı anlaşılmaktadır. Bk. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/127-128.

hiçbir değişiklik yapılmaması gerekir. Nitekim lafızlar arasında tehir-takdim yapılması da caiz değildir. Zira İbn Hazm bu meseleyi vahyin tahrif ve tebdili bağlamında ele alarak tıpkı metlûv vahiy olan Kur'ân için geçerli olduğu gibi gayri metlûv vahiy olan Hz. Peygamber'in sözlerini de tahrif veya tağyir etmenin aynı şekilde haram olduğunu belirtir. Dolayısıyla manen aktarılmış olan hadis rivayetleri hiçbir surette makbul görülemez.³²⁴ Âhâd haberleri gerek lafız gerek kaynağına aidiyet bakımından Kur'ân'la eş değer kabul eden İbn Hazm bu yaklaşımının bir yansıması olarak *el-İhkâm*'da müstakil bir alt başlık altında çok sayıda hadis rivayet etmenin faziletlerine yer verir. Konuya ilişkin olarak kendisine muhalif olanların delil gösterdiği Hz. Ömer'in, "Unutup unutmadığını bilmediğimiz bir kadının sözü üzerine Allah'ın kitabını ve Resûlullah'ın sünnetini terk etmeyiz" şeklindeki sözünü aktarır. Bu sözle kastedilen, Fâtımâ bint Kays'ın rivayet ettiği bir hadistir. İbn Hazm'a göre Hz. Ömer'in mevzu bahis meseleyle dair görüşü, kadının görüşünden -bir nassa dayalı olmadıkça- daha üstün değildir. Meseleyle ilişkili naslar ise kadının rivayetini teyit etmektedir. Bu durumda Hz. Ömer'in kadının aktardığı haberi reddetmesi hatalı bir ictihad olarak değerlendirilmelidir.³²⁵ Sahâbe arasında bir konuda ihtilaf bulunduğunda çözüm, onların görüşlerinden ziyade nassın kendisinde aranmalıdır. Sonuçta sahâbe vehmedebilir; bilhassa aralarında görüş ayrılığı varsa bunlardan en az biri muhakkak hatalıdır.³²⁶ Dolayısıyla sahâbe hadis naklinde zabt bakımından güvenilirler ve hata etmez; ne var ki fikhî bir meselede hüküm verirken hata yapma ihtimalleri vardır. Netice itibarıyla İbn Hazm'ın usul anlayışında Kur'ân ve hadisler herhangi bir hata ve tahrif ihtimalinden arındırılmış, yekpare bir vahiy bütünüdür. Bu tasavvur doğrultusunda âhâd haberlere dair bir teori geliştirilirken olgusal verilerden hareket edilmemiş; bilakis söz konusu kabulden yola çıkarak olgu baştan kurgulanmıştır. Bu yaklaşımın temelinde, mevcut usul geleneğinde hâkim olan ve zanna dayalı bilgi üretimini meşru gören anlayışı kökten reddetme yönündeki çaba bulunmaktadır. Bu sebeple, âhâd haberlerin mahiyet itibarıyla zannî bilgi içerdiğinin farkında olunmasına rağmen, kendi sistematğinde bu tür kaynaklara hiçbir şekilde zannîlik atfedilmemeye özen gösterilmiştir. Dolayısıyla delil anlayışının merkezinde yer verilen haber-i vâhidin, öznel bir kabul üzerinden de olsa, kat'î bilgi ifade ettiği savunulmak zorunda kalınmıştır.

³²⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/205-207.

³²⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/247-250.

³²⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/254.

Aksi takdirde haberlerin güvenilirliğinin sorgulanabilir hale geleceğini; bunun ise ilâhî hitabın çelişkili emirler içerdiği ve hatta dinin geçersizleştiği anlamına geleceği düşünülmüştür. Bu doğrultuda zan içeren her türlü yaklaşımın reddedilmesi gerektiği şeklinde yorumlanan bazı nasları da delil olarak kullanmıştır. Ancak burada dikkatle vurgulanması gereken husus İbn Hazm'ın âhâd haberlerin kesinliğini, mütevâtir haberlerde olduğu gibi aklî delillere dayalı olarak değil, bağlamını dikkate almaksızın bazı nasların lafzî anlamına bağlı kalarak temellendirmiş olmasıdır.

Kanaatimizce dinin ilâhî koruma altında olduğu kabulünden hareketle âhâd haberlerin kesinlik taşıdığını ileri sürmek problemli bir yaklaşımdır. Zira bu istidlâlde kullanılan mantıkî kıyas geçerli değildir ve çıkarımlarda kullanılan öncüller sağlam bir zemine dayanmamaktadır. Herhangi bir haber-i vâhidin zannî bilgi ifade ettiğini söylemek Hz. Peygamber'in beyanlarının kaybolduğu veya başka unsurlarla karıştırıldığı anlamına gelmez. Aynı şekilde dinin tahrife uğramadan günümüze ulaştığını kabul etmek de haber-i vâhidin mutlak surette kesin bilgi sağladığı sonucunu doğurmaz. Üstelik Hz. Peygamber'in dinin tebliği konusundaki masumiyeti ile ona dair bilginin sonraki kuşaklara eksiksiz ve hatasız biçimde nakledilmesi arasında kategorik bir fark vardır. Bu nedenlerle haber-i vâhidin kat'î bilgi ifade ettiği yönündeki yorum, ikna edici ve geçerli bir temellendirmeden yoksun görünmektedir. Bununla birlikte, bütün bir dinî bilgi sistemini kesinlik esası üzerine inşa eden bir düşünce yapısı içerisinde bu yaklaşımın tutarlı bir zorunluluk olarak belirdiği ve sistem içi bütünlük açısından anlamlı olduğu da göz ardı edilmemelidir.

2.2.3. Kesinlik İçermeyen Haber Kaynakları ve Yöntemleri

Kıyas, ta'lîl, istihsân, istislâh vb. yöntemleri, beşerin şer'î alana müdahaleye kalkışması şeklinde değerlendirip reddeden İbn Hazm'ın usul anlayışında haberlerin oldukça merkezi bir konumu vardır. Ne var ki bu durum onun belirli şartlar öne sürmeksizin elde edebildiği bütün haberleri hüccet kabul ettiği anlamına gelmez. Nitekim isnadda yer alan raviler arasında bir veya daha fazla ravinin düşmesi sonucu kopukluğun olduğu haberleri, eş anlamlı terimler olarak kullandığı görülen mürsel ve munkatı' haber şeklinde tanımlayıp bunları tümüyle reddeder.³²⁷ Buna ek olarak, ravilerin haberlere muhalif tasarruflarının haberin sıhhatini etkilemesini, umûmü'l-belvâ sayılan meselelerde âhâd

³²⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/131.

haberlerin kabulü için getirilen ek şartları ve âhâd haberlerin Kur'ân'a ve meşhur haberlere ya da amel-i ehl-i Medine'ye arzı gibi muhteva tenkidi anlamına gelen yöntemleri kabul etmeyip bu hususlarda Hanefî ve Mâlikîlere birçok eleştiri yöneltir. İç tutarlılık açısından bu meselelere bakıldığında, İbn Hazm'ın haberler hususunda kendi kesinlik esaslarına mutabık olmayan kaynak ve yöntemlere itibar etmediği anlaşılmaktadır. Kanaatimizce İbn Hazm'ın haberler hususunda söz konusu kaynak ve yöntemleri meşru görmeyişinin arkasındaki temel dinamiklerin başında, fikhî sahanın bütünüyle kesin bilgiye dayalı olması gerektiği kabulü bulunur.

İbn Hazm'ın haberlere dair meşru görmediği kaynak ve yöntemler hususunda eleştirilerini yönelttiği muhataplarının başında Ehl-i Re'y'in önde gelen temsilcisi konumunda bulunan Hanefîlerin yer aldığı görülür. Ona göre Hanefîler fıkıh anlayışlarında hadislerle oldukça sınırlı bir yer tahsis etmiştir. Ayrıca İbn Hazm, Ebû Hanîfe'nin çok az hadis rivayet ettiğini, ancak bu tür rivayetleri de sağlıklı bir şekilde nakledemediğini iddia eder. Ona göre bunun sebebi Ebû Hanîfe'nin hadis rivayeti hususunda çok hata yapması ve hadis bilgisinin yetersiz olmasıdır. Aynı şekilde Hanefî mezhebinin diğer kurucu imamlarının da sünnet ve âsâr bilgisi son derece zayıftır.³²⁸ Söz konusu meseleler Hanefî usul geleneğinde haberlerin kabul şartlarının incelendiği bahislerde, bazen doğrudan inkıtâ başlığı altında ele alınır. Örneğin Pezdevî ve Serahsî, seneddeki raviler arasında şekil itibarıyla kopukluğun bulunması durumu için “zâhirî inkıtâ” ve “sûrî inkıtâ”, haberin daha güçlü bir delille çelişmesi veya ravide haberini reddetmeyi gerektirecek bir kusurun bulunması durumu için “manevî inkıtâ” ve “bâtınî inkıtâ” tabirlerini kullanırlar.³²⁹ Bu bölümde söz konusu tartışmalar, “Seneddeki Raviler Arasında İnkıtâ: Mürsel Haber” ve “Âhâd Haberinin Daha Kuvvetli Delillere Muarız Olması: Muhteva Tenkidi” başlıkları altında, Ehl-i Hadis ve Hanefîlerin yaklaşımlarıyla mukayeseli bir biçimde ve İbn Hazm'ın kesinlik arayışıyla ilişkisi bakımından incelenecektir.

2.2.3.1. Seneddeki Raviler Arasında İnkıtâ: Mürsel Haber

Bir haberin güvenilirliğine etki eden en önemli unsur, kaynağına ulaşıncaya dek aktarıcıları arasında herhangi bir bağlantısızlığın meydana gelmemiş olmasıdır. Senedde

³²⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/252, 1/561.

³²⁹ Pezdevî, *Uşûl*, 390-407; Serahsî, *Uşûl*, 2/239-273; ayrıca bk. Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, 98-118.

yer alan raviler arasında bir veya daha fazla kopukluğun bulunduğu haberleri Hanefî usulcüler mürsel haber, muhaddisler ise munkatı‘ haber olarak tanımlarlar. Hadisçilerin genel yaklaşımına göre mürsel haber, munkatı‘ haberin bir türü olup tâbiîn ravinin haberi aldığı sahâbînin ismini zikretmeksizin haberi doğrudan Hz. Peygamber’e dayandırarak aktarması durumunu ifade eder. Ehl-i Hadis’in cumhuruna göre isnad zincirindeki ravilerden bir veya daha fazlasının düştüğü munkatı‘ haberler muteber değildir. Bunun temel nedeni ismi zikredilmeyen ravinin güvenilir olup olmadığının bilinmiyor olmasıdır.³³⁰ Üstelik ehl-i hadis içerisinde ravinin aynı haberi muttasıl ve munkatı‘ tariklerden aktarması veyahut haberin farklı ravilerden muttasıl ve munkatı‘ tariklerinin bulunması durumunda bunu bir zafiyet olarak görüp haberi reddetme eğiliminde olan bir gruptan dahi bahsedilmiştir.³³¹

Bir önceki bölümde üzerinde durulduğu üzere İbn Hazm âhâd haberin kabulü için ravilerin güvenilir olması ve raviler arasında ittisalin bulunması şeklinde iki temel şart öne sürmüştür. Bu sebeple aynı anlamda kullandığı mürsel ve munkatı‘ haberler ona göre de şer‘î hükümlerin kaynağı olamaz. Ayrıca adil ravinin, "sika raviden işittim", "sahabeden bir kişiden duydum" gibi ifadelerle haberi rivayet etmesi ya da isnaddaki irsalin Said b. Müseyyeb, Hasan Basri gibi bu tür rivayetleri meşhur olan seçkin tabiîn âlimleri tarafından yapılması mürsel haberin kabulünü gerektirmez. Sonuç olarak isnaddan çıkarılan ravi meçhuldür ve meçhul ravinin bulunduğu rivayette hüccet kaim olmaz. Zira bu kişinin kimliği bilinmeden isnad hakkında verilecek hükümler zanna dayalı olacaktır. Söz konusu ravinin, kendisini isnaddan çıkaranlar tarafından güvenilir sayılması bu durumu değiştirmez. Raviyi cerh edecek bilgi, irsali yapan kişiye ulaşmamış olabilir. Ravilerin dürüstlüğüne dair araştırmayı herkes kendisi yapmalıdır.³³² Bununla birlikte aynı haberin mürsel ve müsned tariklerinin bulunması durumunda veyahut mürsel

³³⁰ Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî İbnü’s-Salâh, *Mukaddimetü İbni’s-Şalâh*, ed. Nureddin İtr (Dimaşk: Dârü’l-Fıkr, 1987), 53-55; Celâleddin es-Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, çev. Muhammed Enes Topgöl (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 1/415; Mürsel haberlerin hücciyeti hususunda Ahmed b. Hanbel’e birbiriyle çelişkili çeşitli görüşler izafe edilmiştir. Bununla birlikte Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ ve İbn Akîl gibi mezhebin önde gelen isimleri tüm dönemlere ait mürsel haberleri kabul etme eğiliminde olmuştur. Âl-u Teymiyye, *el-Müsevvede fî uşûli’l-fıkh*, ed. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Dâru’l-kitâbi’l-Arabî, ts.), 250-251; Ayrıca bk. Salahattin Polat, “Mürsel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

³³¹ Serahsî, *Uşûl*, 2/250; Ayrıca bk. el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ‘ilmi’r-rivâye*, 409-413; İbnü’s-Salâh, *Mukaddimetü İbni’s-Şalâh*, 71-72; Şemseddin Sehâvî, *el-Gâye fî şerhi’l-Hidâye fî ‘ilmi’r-rivâye*, ed. Abdülmün‘im İbrahim Ebu Âiş (Mektebetü evlâdi’s-şeyh li’t-türâs, 2001), 177-178.

³³² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/131-134, 1/169.

haberde yer alan bilginin, senedinin zikrinden istiğna edilmiş olsa dahi kalabalık topluluklar tarafından nesilden nesile aktarılması sebebiyle kesinliğinde şüphe olmayan bir icmâya mutabık olması durumunda mürsel haberin icmâ ve müsned haberin sıhhatine olumsuz bir etkisi olmaz. Zira bu durumlarda kendisine tabi olunan delil icmâ veya müsned haberdur. Mürsel haber haddi zatında yok hükmünde olup sahih delillere zarar veremez.³³³

İbn Hazm'ın mürsel haberi reddetmesinin temel sebebi bu tür haberlerin sıhhat bakımından kesinlik arz etmediğini düşünmesidir. Üstelik o, kesinlik arayışının bir sonucu olarak mürsel habere müteallik bazı meselelerde şâz kalma pahasına ehl-i hadis çizgisinin dahi ötesine geçmiştir. Örneğin ona göre sahabenin mürseli de kimden alındığı bilinmediği için geçersiz sayılmalıdır. Ehl-i hadisin de içerisinde olduğu İslâm âlimlerinin genel kanaatine göre ise sahâbenin hepsi adalet sahibi olduğu için, bir sahâbînin haberi başka bir sahâbîden öğrenip haberin aktarımı sırasında onun ismini zikretmemesi sorun teşkil etmez.³³⁴ İbn Hazm, bu görüşe Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde toplum içerisinde münafık, mürted ve hadis uyduran kimselerin bulunmasını delil göstererek karşı çıkmıştır. İbn Hazm'ın başta sahâbe mürseli olmak üzere seneddeki raviler arasındaki inkıtâyı reddetmesinde erken dönem hadis rivayet tarihini sınırlı örneklerden hareketle son derece pesimist bir bakış açısıyla okumuş olmasının da etkisi vardır. Ayrıca ona göre tâbiîn ve tebe-i tabiîn neslinin önde gelen âlimlerinin mürsel rivayetlerinde de birçok problem bulunmaktadır. Bu sebeple bütün ravilerinin güvenilirliği hakkında kesin bilgiye sahip olmadan herhangi bir haberin kabul edilmesi caiz olmaz.³³⁵

Mürsel haberler hususunda İbn Hazm'ın temel eleştirileri sistemsel tutarsızlık açısından Hanefî ve Mâlikîler üzerinde yoğunlaşır. Buna göre mürseli hüccet kabul ettiklerini belirtmelerine rağmen mezhep imamlarının görüşlerine ters düşmesi durumunda bu tür haberleri ilk reddedenler de onlar olmuştur. İbn Hazm bu durumun meydana geldiğini iddia ettiği birçok fûrû meseleyi *el-İ'râb ani'l-hîreti ve'l-iltibâsi'l-mevcûdeyn fi mezâhibi ehl-i'r-re'y ve'l-kıyâs* isimli eserinde bir araya getirmiştir.³³⁶ Ona göre Hanefî ve

³³³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/192, 1/207.

³³⁴ Serahsî, *Uşûl*, 2/239-240; el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*, 385; İbnü's-Salâh, *Muqaddimetü İbni's-Salâh*, 56.

³³⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/131-134, 169; ayrıca bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/1011.

³³⁶ Söz konusu eserin sadece bir kısmı bulunup tahkik edilmiştir. Tahkik edilen çalışma, Hanefîler'in mürsel haberle ihtilaclarına yönelik İbn Hazm'ın eleştirileri ile başlar. Eserin altıncı bölümü olduğu anlaşılan bu bahsin sadece bir kısmı tahkikte yer almaktadır. Bk. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm,

Mâlikîler prensip olarak mürsel haberi kabul ettiklerini söylemekle birlikte aslında fûrû-i fıkıh alanındaki birtakım görüşlerini savunmak için mürsel haberleri suistimal etmişlerdir. Amaçları, -aynı zamanda diğer birçok kabullerini yıkıp yıkmadıklarına bakmaksızın- ellerindeki bütün imkanlarla sadece tartışma konusu spesifik meseledeki görüşlerini temellendirmektir. Nitekim belirli bir noktada mürsel haberle ihticac ettikten sonra, onu başka bir yerde geçersiz kılmayı sorun olarak görmemişlerdir.³³⁷ Erken dönemde bilhassa Hanefîlerin mürsel haber anlayışına karşı çıkan âlimlerden biri de İmam Şâfiî'dir.³³⁸ İbn Hazm'ın söz konusu eleştirilerinde Şâfiî'yi takip ettiği yönünde görüşler bulunmaktadır.³³⁹ Bu tür eleştiriler karşısında Zysow'un değerlendirmesi dikkat çekicidir. Ona göre Hanefî ve Mâlikîlerin âhâd haberlerin kabulü için öne sürdükleri ilave şartlar, onlara gerek mürsel gerek müsned haberleri reddetmeleri için esnek bir alan bırakacak genişliktedir. Bu sebeple mezkûr eleştiriler hiçbir şekilde onları ilzam edici olmamıştır. Nitekim mürsel haberin kabulü, fikhî hükümlerdeki ayrıntıları doldurmak için olasılıkların çeşitliliğini artırıcı müspet bir rol oynamıştır.³⁴⁰

Hanefilere göre mürsel haberin delil olması³⁴¹ müsned haberle aynı noktaya dayanır. Başta sahâbe olmak üzere ilk nesiller içerisinde irsâl yoluyla rivayette bulunma son derece yaygın bir uygulamadır ve bu uygulama kayda değer bir muhalefetle de karşılaşmamıştır. Hz. Peygamber'in İslâm toplumunun ilk üç nesline yönelik övgüleri onların müsned haberine güvenilmesini gerektirdiği gibi mürsel haberine de güvenmeyi gerektirir. Benzer şekilde âhâd haberin hüccet olması hususunda öne sürülen naklî deliller mürsel haber hakkında da geçerlidir. Dahası irsâli yapan ravi haberi aldığı kişiyi belirtmeyerek onun adaletine kefil olmakta, böylelikle haberin sıhhatiyle ilgili tüm sorumluluğu kendi üzerine almaktadır. Bu durum, kendisi de son derece güvenilir olup yalnızca güvenilir ravilerden nakilde bulunduğu bilinmesi gereken irsâli yapan ravinin, naklettiği habere duyduğu özel güvenin açık bir göstergesidir. Nitekim irsâle başvuran

el-İ'râb ani'l-hîreti ve'l-iltibâsi'l-mevcûdeyn fî mezâhibi ehl-i'r-re'y ve'l-kıyâs, ed. Muhammed b. Zeynelabidin Rüstem (Riyad: Edvâü's-Selef, 2005), 1/309-353.

³³⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/132-133 Benzer eleştiriler doktora tez konusu mürsel haberler olan Selahattin Polat tarafından da tekrar edilmiştir. Bk. Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 168.

³³⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 466.

³³⁹ Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, 112.

³⁴⁰ Zysow, *The Economy of Certainty*, 39.

³⁴¹ Hanefîler arasında mürsel haberi tümüyle reddeden bulunmamakla birlikte hangi tür mürsel haberlerin geçerli olacağı konusunda tek tip bir görüş yoktur. Bu hususta bk. Zysow, *The Economy of Certainty*, 35; Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, 101-107.

birçok tâbiîn nesli âlimi, müteaddit kanallardan aldıkları haberlerin ravilerini zikretme gereği duymadıklarını belirtmişlerdir. Bu sebeple Hanefiler içerisinde belirli durumlarda mürsel haberin müsneden daha kuvvetli bir delil olabileceğini dile getirenler dahi olmuştur.³⁴² Mürsel haberin hüccet değeri hususunda Hanefilere muvafık olan Mâlikîler de benzer delillere başvurmuşlardır.³⁴³ Hanefî ve Mâlikîlerin Mürsel haberi hüccet kabul etmelerinin ardında, ilk dönemlerde haberlerin rivayetinde isnat konusunda sonraki dönemlere kıyasla görece daha serbest bir tutumun benimsenmiş olması gerçeğinin yattığı görülür. İbn Hazm'ın mürsel haberlerin reddinde, sonraki dönemde hadis rivayetinde isnadın merkezi bir öneme sahip olmasından hareketle isnadın en baştan itibaren aynı öneme sahip olduğu yönünde bir algıdan hareket ettiği, bunun ise anakronik bir yaklaşım olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır.

Diğer taraftan İbn Hazm'a göre tâbiîn ravinin, aktardığı haberdeki sahâbînin ismi hususunda sükût etmesinin iki sebebi olabilir: Kendisini tanımadığı için sahâbî olduğu iddiasının sıhhatini bilmiyordur veya o kişi sahâbe döneminde yaşamış münafık ya da mürted kimselerden olduğu için onun ismini gizleme gereksinimi duymuştur.³⁴⁴ Ancak ravinin sahâbînin ismini unutmaması veya karıştırmaması, rivayetin meşhur olması sebebiyle tüm senedi zikretme ihtiyacı duymaması ya da Hanefîlerin belirttiği üzere söz konusu dönemde rivayetleri muttasıl olarak aktarma geleneğinin henüz yaygınlık kazanmamış olması gibi başka ihtimaller de bulunmaktadır. Nitekim başta sahâbe dönemi olmak üzere ilk nesillerde irsal yoluyla haber rivayetine sıklıkla başvurulduğu hususunda birçok delil mevcuttur.³⁴⁵ Ayrıca tâbiîn döneminin önde gelen âlimlerinin güvenilir olmayan ravileri temyiz edemiyor olduğunu savunmak tarihi vakıayla uyuşmayan sorunlu bir yaklaşımdır. Bunun da ötesinde tâbiînden olan bir ravinin, rivayet senedinde yer alan sahabe döneminde yaşamış münafık ya da mürted bir kimseyi gizleme gereksinimi duyduğunu düşünmek, söz konusu tabiîn ravinin bu rivayeti dini bozmak amacıyla rivayet ettiğini söylemekle eşdeğer bir anlama sahiptir.

Kanaatimizce “güvenilir ravinin haberi kesin bilgi sağlar, aktardığı haber hususunda yalan söylemekten ve hata etmekten korunmuştur” iddiasında bulunup haberi

³⁴² Serahsî, *Uşûl*, 2/241-244; Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 436-440; el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/3-7.

³⁴³ Ebü'l-Velîd Bâcî, *İhkâmü'l-fuşûl fî ahkâmî'l-uşûl*, ed. Abdullah Muhammed el-Cübûrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989), 272-283.

³⁴⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/132.

³⁴⁵ Bk. Cessâs, *el-Fuşûl*, 3/147-151.

kendisinden aldığı kimselerden birinin ismini zikretmemesi durumunda haberinin kabul edilmemesi bir tür paradoks gibi görünmektedir. Ancak İbn Hazm'ın, sınırlı, özel seçilmiş örnekler üzerinden ve dinî bilginin mutlak anlamda kesinlik taşıması gerektiğine yönelik zihnindeki ön kabullerden hareket ederek geçmişe dönük bir rivayet tarihi anlayışı kurgulamış olması söz konusu paradoksun izahını mümkün hale getirmektedir. Güvenilir bir ravi haberi muttasıl bir şekilde rivayet ettiğinde kesinlik şartı sağlanmakta ve haberin sıhhatine dair ilâhî koruma tahakkuk etmektedir. Ancak aynı raviye ait başka bir haberin senedinde bağlantı sorunları olması durumunda kesinlik oluşmamakta ve bu sebeple haber muteber olmayıp rabbani inayetten de mahrum kalmaktadır. Bu anlayışa göre ilâhî koruma mutlak olarak güvenilir ravilerin aktardığı bütün haberlere yönelik olmayıp bunun oluşabilmesi, İbn Hazm tarafından belirlenen kesinliğin tahakkuku için gerekli olan diğer şartların da yerine getirilmesine bağlı olmaktadır. Bu nedenle haberler hususunda kesinlikle ilgili şartları sağlamayan bütün kaynak ve yöntemlerin reddedilmesi, âhâd haberlerin korunmuş olması fikrine bir engel teşkil etmemekle birlikte söz konusu teorinin ne denli kırılgan ve subjektif bir yapıya sahip olduğunu gösteren noktalardan biridir.

2.2.3.2. Âhâd Haberin Daha Kuvvetli Delillere Muarız Olması: Muhteva Tenkidi

Bir haberin kaynağına aidiyeti ve geçerliliği, aktaran kişilerin güvenilirliğiyle ilişkili olduğu kadar içerdiği bilginin daha önceden sahip olunan ve sıhhatinden şüphe duyulmayan başka bilgilerle çelişki arz etmemesine de bağlıdır. Bu sebeple bilhassa Hanefiler, âhâd haberlerin bir hüküm kaynağı olarak geçerli sayılabilmesi için sened açısından sıhhati sabit olduktan sonra bir de muhteva açısından belirli kriterlere sahip olması gerektiğini savunmuşlardır.³⁴⁶ Buna göre fikhî meselelerle ilişkili âhâd haberlerin, uzlaştırılması mümkün olmayacak şekilde Kur'ân'ın açık ifadelerine ya da tevâtür yoluyla rivayet edilmemiş olsa dahi ilk dönem âlimlerinin bilip uyguladığı sabit (meşhur/maruf) sünnetlere aykırılık taşıması reddedilme gerekçesi olarak görülmüştür. Ayrıca toplumun genelinin hükmünü bilmeye ihtiyaç duyduğu (umûmü'l-belvâ) meseleler hakkındaki haberlerin yaygın olarak aktarılmayıp şâz kalması da bir tür zafiyet

³⁴⁶ Bu hususta yapılmış bazı çalışmalar için bk. Mehmet Erdoğan, "Batınî İnkıta", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 415-427; Yunus Apaydın, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavrılarının Bir Göstergesi Olarak Manevi İnkıta' Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1992), 159-194; Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, 143 vd.; Mehmet Özşenel, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü* (İstanbul: İFAV, 2019).

sebebi sayılmıştır. Bunlara ek olarak sahâbe arasında ihtilafın vuku bulduğu meseleler hakkındaki bir haberin, onlar tarafından delil olarak kullanılmaması ya da ravinin naklettiği habere aykırı uygulamaları benimsemesi de benzer şekilde değerlendirilmiştir. Dolayısıyla bu tür haberlerin, uydurulmuş olmasa dahi nakli hususunda bir tür kusurun meydana geldiğine veya neshedilmiş olduğuna hükmedilmiştir.³⁴⁷ Ayrıca bu durum Serahsî ve Pezdevî gibi Hanefî usulcüler tarafından “mana bakımından ve gizli (bâtın) inkıtâ” şeklinde isimlendirilerek haberlerin muhteva açısından kritize edilmesi olarak görülmüştür.³⁴⁸

Âhâd haberlere yönelik muhteva tenkit yöntemi kökenleri itibariyle İslâm toplumunun ilk dönemine kadar uzanmakla beraber Hanefîler tarafından sistemleştirilmiş ve daha yoğun bir şekilde kullanılmıştır.³⁴⁹ Allah Resulü’ne izafe edilen haberlerin daha kuvvetli delillerle uyumluluğunu sağlamayı hedefleyen bu yöntem, içerik ve kapsamında birtakım farklılıklar bulunmakla birlikte Mâlikîler gibi diğer fıkıh mezhepleri, dahası ehl-i hadise müntesip bazı âlimler tarafından da kabul edilmiştir.³⁵⁰ Söz gelimi Şâfiî muhaddis Hatîb el-Bağdâdî hadislerin tearuzu durumunda takip edilmesi gereken tercih kriterleri bağlamında bu yöneme yer vermiş, güvenilir ravilerin muttasıl senetle naklettikleri haberlerin, aklın zorunlu gördüğü şeylere, Kur’ân ve mütevâtîr sünnetin açık ifadesine ya da icmâyâ muhalif olması veyahut çoğunluğun bilmesi, tevâtür yoluyla aktarılması gereken bir hususta ravisinin teferrüd etmesi durumunda asılsız veya mensuh görülerek reddedileceğini açıkça ifade etmiştir.³⁵¹ Ancak Özşenel’in belirttiğine göre Bağdâdî sonrası hadis usulü yazım geleneği içerisinde bu yaklaşım sürdürülmemiştir.³⁵² Bununla birlikte bazı çalışmalarda genel olarak ehl-i hadisin de Hanefîlerin manevî inkıtâ

³⁴⁷ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve’l-müte’allim*, ed. Muhammed Zahid el-Kevserî (Kahire: Matbaa’tü’l-Envâr, 1368), 24-25; Ebû Yûsuf, *er-Red ‘alâ Siyeri’l-Evzâ’i*, ed. Ebû’l-Vefâ el-Efgânî (Mısır, ts.), 24-32; Cessâs, *el-Fusûl*, 3/113-139; Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed Debûsî, *Takvîmü uşûli’l-fıkh tahdîdu edilleti’ş-şer’*, ed. Abdurrahim Yakup Feyrûz (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd Nâşirûn, 2009), 2/265-284.

³⁴⁸ Serahsî, *Uşûl*, 2/251; Pezdevî, *Uşûl*, 390, 393.

³⁴⁹ Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, 151; Özşenel, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, 100.

³⁵⁰ Apaydın, “Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî Inkıtâ’ Anlayışı”, 162.

³⁵¹ el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi’l-ilmî’r-rivâye*, 434; Bağdâdî, *el-Fakîh ve’l-mütefakkih*, 1/354. İbnü’l-Cevzî ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi alimler de benzer bir yaklaşım benimsemişlerdir. Bk. Ebû’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzû’ât*, ed. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: Mektebetü’s-Selefiyye, 1968), 1/106; İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menârü’l-münîf fi’ş-şahîh ve’z-za’îf*, ed. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebü’l-Matbûâtü’l-İslâmiyye, 1970), 56-57.

³⁵² Özşenel, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, 43.

yaklaşımına benzer bir metin tenkit anlayışına sahip olduğu dile getirilmiştir.³⁵³ Ancak Ehl-i Hadis'in metin tenkidi bağlamında sayılabilecek yaklaşımları büyük ölçüde, aynı ravi veya hocadan aktarılan ya da farklı kaynaklarda yer alan benzer rivayetlerin tarikleri itibariyle birbiriyle karşılaştırılmasına, dolayısıyla bir haberin doğru şeklinin tespitine yönelik bir faaliyettir.³⁵⁴ Hanefiler ise âhâd haberlerin, dinin asıllarına aykırılık taşımasını önlemek amacıyla mana ve muhteva bakımından tenkide tabi tutulmasını ihtiva eden daha farklı bir yöntemi benimsemişlerdir.³⁵⁵

Daha önce de değinildiği üzere, İbn Hazm sahâbe mürselini dahi geçersiz sayarak bir haberin isnad zincirinde meydana gelebilecek en küçük bir kopukluğa dahi hiçbir surette müsamaha göstermez. Aynı titizliği rivayetin lafzî aktarımında da sürdürür; isnaddaki sahâbî raviden itibaren haberin lafzen rivayet edilmesini zaruri bir şart olarak kabul eder. Aslında bu türden sıkı şartlar rivayetlerin Hz. Peygamber'e aidiyeti konusunda hiçbir tereddüde mahal vermemek ve dinî bilginin kesinliğini teminat altına almak amacıyla öne sürülmüş ilkeler olarak değerlendirilebilir. Bu yaklaşım dikkate alındığında İbn Hazm'ın aynı titizliği rivayetlerin içerik yapısında da göstereceği; yani muhteva açısından herhangi bir çelişki veya kopukluk taşıyan rivayetleri reddedeceği düşünülebilir. Ne var ki onun, muhteva tenkidi anlamına gelen yaklaşımlara karşı son derece katı ve olumsuz bir tutum benimsediği görülmektedir. Ona göre haberlerin diğer asıllara arz edilmesi yaklaşımını benimsemek İslâm dininin iptalini savunmak anlamına gelmektedir.³⁵⁶

İbn Hazm söz konusu tartışmayı haberlerin sahih ve geçerli olmasının şartları bağlamında değil, dinin yegâne kaynağı saydığı ayet ve hadislerin birbirine zâhiri itibariyle çelişkili gibi görünmesi durumunda takip edilecek tercih yöntemi bağlamında ele alır. Meseleye bir tür tearuz konusu olarak bakıldığında ise ona göre güvenilir ravilerin aktardığı muttasıl haberlerin Kur'ân'a muhalif olması hiçbir surette mümkün değildir. Zira her bir haber, Kur'ân'da yer alan şeylere eklenilerek ya ondaki genel ifadelerin kapsamını ilave

³⁵³ Yusuf Suiçmez, "Hanefî Fıkıh Usûlü ve Hadis Usûlüne Göre Manevî İnkıtâ' ve İttisâl", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 14/2 (2016), 77-94.

³⁵⁴ Ehl-i Hadis'in metin tenkidi bağlamında zikrettiği hususları bir tür edisyon kritik (tahkik) faaliyeti gibi değerlendirmek mümkündür. Tahkik faaliyetinde farklı nüshalardan hareketle orijinal metnin tespiti hedeflenirken hadis metnine yönelik tenkit faaliyetinde de farklı rivayetlerden hareketle orijinal metnin tespiti hedeflenmektedir.

³⁵⁵ Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, 147, 288-289; Özşenel, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, 73.

³⁵⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/197; İbn Hazm'ın arz yöntemine yönelik eleştirileri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kadir Sekmen, "İbn Hazm'ın Arz Meselesine Yaklaşımı -Hanefilerin Yaklaşımıyla Mukayeseli Bir İnceleme-", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 20/1 (2022), 85-107.

hükümlerle genişletmek ya da birtakım istisnalar getirip daraltmak suretiyle beyan eden şer'î bir hüküm bildirir.³⁵⁷ Buna göre Kur'ân'la ilişkisi bakımından hadislerin dört işlevinden bahsedilebilir:

- 1- Kur'ân'da bildirilen hükmün aynısı getirilerek Kur'ân'daki beyanı tekit eder.
 - 2- Kur'ân'da doğrudan zikredilmemiş hususlar hakkında hüküm getirir. İbn Hazm bu kısım ile ilgili örnek olarak abdestte ayakları yıkamanın hadislerle sabit olmasını zikreder. Ona göre abdestle ilgili ayette (Mâide, 5/6) ayakların mesh edilmesi emredilmiştir. Bu emir ayakların yıkanmasının gerektiğini beyan eden hadislerle neshedilmiştir. Böylelikle Kur'ân'da yer alan bir hükme hadislerle ilavede bulunulmuştur.³⁵⁸ Burada İbn Hazm'ın, Kur'ân'da hiç mevzu bahis edilmemiş hususlarda sünnetin ibtidâen hüküm koyma işlevinden özel olarak bahsetmediği görülmektedir. Muhtemelen bunun sebebi ona göre, en kapsamlı naslar olarak değerlendirdiği yeryüzündeki her şeyin insanlar için yaratıldığını beyan eden Kur'ân ayetlerinin (Bakara, 2/29, Câsiye, 45/13), aksine bir delil bulunmadıkça her şeyin mubah olduğu anlamına delâlet etmesidir. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında herhangi bir meselenin hükmünün Kur'ân'da hiçbir surette zikredilmeyip sadece sünnette bulunması mümkün olmayıp tekit edici olanlar müstesna bütün hadisler Kur'ân'da bulunanlara bir şekilde ilave hükümler getirmektedir.
 - 3- Kur'ân'ın zâhiri itibarıyla umum ifade eden ibarelerini tahsis eder. Örneğin hırsızlık haddinin uygulanabilmesi için çalınan mal hakkında asgarî bir miktarın tayin edilmesi hadislerle sabit olmuştur.
 - 4- Kur'ân'ın mücmelini beyan eder. Örneğin namaz ve zekât farizalarının ne anlama geldiği ve bunlara dair bazı ayrıntılı hükümler hadislerle açıklanmıştır.³⁵⁹
- Bu bağlamda İbn Hazm, herhangi iki nas arasında meydana gelebilecek bir çelişki durumunda ayırım gözetmeksizin her birini eşit derecede kullanmanın vacip olduğunu savunur. Çünkü delil değeri bakımından bunlardan biri diğerinden daha üstün değildir.³⁶⁰ Güvenilir ravilerin aktardığı müsned haber-i vâhid dinin asıllarından olup Kur'ân ve mütevâtir sünnet gibi diğer asılların haber-i vâhiden herhangi bir ayrıcalığı yoktur. Benzer şekilde bir haberi tek kişinin rivayet etmesiyle geniş kitlelerin rivayet etmesi arasında fark yoktur. Bağlayıcılık bakımından bunların hepsi eşit olduğuna göre

³⁵⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/201.

³⁵⁸ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 1/301-302.

³⁵⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/102.

³⁶⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/149.

birbirlerini geçersiz kılmaları da mümkün değildir.³⁶¹ Dahası ona göre Kur'ân ve sahih hadislerin hepsi birbirine eklenmiş tek bir söz gibidir, Allah katından olmaları ve itaati gerektirmeleri bakımından aynı kategoride değerlendirilirler. Sonuç itibariyle her bir nassı diğerine ekleyip bir bütün olarak hepsini birlikte değerlendirmeden fikhî bir meselenin çözümü kavuşturulması meşru bir yöntem olarak görülemez.³⁶²

Kur'ân ve sünnetin İslâm'ın iki temel kaynağı olduğu hususunda genel bir ittifak vardır. Allah Resulüne nispet edilen bir haberin kaynağına aidiyetinde ve ifade ettiği anlamda hiçbir şüphe bulunmaması durumunda İbn Hazm'ın savunduğu Kur'ân-sünnet bütünlüğü görüşünün geçerli olacağına kuşku yoktur. Hanefilere göre bir haberin sübut veya delâletinde şüphe bulunduğunu gösteren durumlardan biri de kendisinden daha güçlü delillere muhalif olmasıdır. Zira kesin bilgi sağlamayan bir haberin kat'î deliller üzerinde karar verici bir konumda bulunması düşünülemez. Bu anlayışa göre haberlerin muhteva açısından tenkidini ihtiva eden manevi inkıtâ yöntemi, sonradan ortaya çıkmış birtakım keyfî yaklaşımlara karşı dinin otantik halinin korunması açısından oldukça kritik bir yaklaşımdır. Resulullah'a aidiyetinde şüphe bulunup kesin bilgi sağlamayan âhâd haberlerin dinde asıl kabul edilip bunlarla Kur'ân ve sabit sünnetin tevil edilmesi, zannî şeylerin kat'î olan dinî esasları istediği gibi revize etmesi anlamına gelir. Bu durumda deliller arasında sağlıklı bir hiyerarşi kurulamamış olup asıllar tâbi, zannî bilgiler ise dinin temeli haline getirilmiş olur. Bunun yerine âhâd haberlerin, dinin asılları olan Kur'ân ve sabit sünnetlere arz edilerek onlara muhalif olmayacak şekilde değerlendirilmesi daha tutarlı bir yaklaşım olacaktır. Meseleye bu açıdan bakıldığında, farklı seviyelerdeki deliller arasında sağlıklı bir insicamın tesisini zorlaştırması sebebiyle İbn Hazm'ın yaklaşımının dinî alanda kesin bilginin elde edilmesini bütünüyle müşkül bir hale getirdiği söylenebilir.

Hanefilerin haberlerin Kur'ân'a arzı hususunda istidlâl ettikleri delillerden biri, bizzat Hz. Peygamber'in, kendisine izafe edilen şeylerin Kur'ân'a arz edilmesi gerektiğini belirttiği rivayetlerdir.³⁶³ İbn Hazm bu tür haberleri mürsel olmaları veya senedinde zayıf ravilerin

³⁶¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/102, 1/166, 1/168.

³⁶² İbn Hazm'ın bu husustaki ifadelerinden biri tam olarak şu şekildedir: “والحديث والقرآن كله كاللفظة” İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/88, 1/344, 1/351.

³⁶³ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 2/269-271; Serahsî, *Uşûl*, 2/259-260; Pezdevî, *Uşûl*, 396; Bu tür rivayetler hakkında yapılmış değerlendirmeler için ayrıca bk. Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'ân'a Arzı*. (İstanbul:

bulunması gibi sebeplerle reddeder. Üstelik ona göre arz rivayetlerinin sahih sayılıp kabul edilmesi durumunda dahi, ilk olarak söz konusu rivayetler Kur'ân'a arz edilecektir. Bu durumda onların, Hz. Peygamber'e itaati emreden ve onun hüküm koyma yetkisini beyan eden ayetlere muhalif olduğu, dolayısıyla aslında ilk başta kendilerini iptal ettiği görülecektir.³⁶⁴

Diğer taraftan İbn Hazm'a göre bu tür rivayetlere dayanarak âhâd haberlerin; Kur'ân'da hakkında açıklama bulunmayanlar, Kur'ân'da yer alan hükümlere muvafık olanlar ve Kur'ân'da yer alan hükümlere muhalif olanlar olmak üzere Kur'ân'a arz bakımından üçlü bir taksime tabi tutulması³⁶⁵ hatalı bir yaklaşımdır. Zira hakkında Kur'ân'da bir hükmün bulunduğu hususlarda âhâd haberlerin ilave hükümler getirmek suretiyle Kur'ân'a ziyade bulunması bu taksime dayanılarak engellenmeye çalışılmıştır. Öncelikle Kur'ân'da bulunan hükmü tekit etmek üzere varid olanlar dışında bütün âhâd haberler Kur'ân'a ziyade hüküm getirmiş olmaktadır. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in beyanı olmaksızın Kur'ân'da yer alan mücmel bırakılmış birçok emrin, üstelik namaz ve zekat gibi temel dinî vecibelerin sağlıklı bir şekilde anlaşılıp yerine getirilmesi mümkün olmaması sebebiyle bu yaklaşım sorunludur. Üstelik bu yaklaşımı benimseyenler birçok meselede haberlere dayalı olarak zait hükümler getirmek ya da Kur'ân'ın umumunu tahsis etmek suretiyle kendileriyle çelişmişlerdir.³⁶⁶

Hanefilere göre haber-i vâhidle kat'î delillerin manasına eklemeye bulunulup onlar hakkında ilave hükümler getirilmesi (ziyâde 'ala'n-nas) veyahut ayetlerdeki umum lafızların tahsis edilmesi sadece ibtidâen (başlangıç itibariyle) caiz değildir. Daha önceden tahsise uğrayıp umuma delâleti bakımından kat'îliğini yitiren naslar için bu durum söz konusu değildir.³⁶⁷ Ayrıca daha önce de değinildiği üzere Hanefilerin genel yaklaşımına göre haberler mütevâtir, âhâd ve meşhur olmak üzere üç kısma ayrılır.

İnsan Yayınları, 1998), 85-91; Mehmet Özşenel, *Ebü Yûsuf'un Hadis Anlayışı*. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 66-74; Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, 163-169.

³⁶⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/198-200.

³⁶⁵ Bu taksim için bk. Debûsî, *Ta'vîmü'l-edille*, 2/270.

³⁶⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/102-103, 1/200-201.

³⁶⁷ Serahsî, *Uşûl*, 1/432, 2/252; Hanefilerin çoğunluğuna göre nassa ziyâde beyan değil nesih kapsamında değerlendirilir. Nesih ise ancak eşit seviyedeki deliller arasında mümkündür. Ayrıca nassa ziyâde sayılan haberler her zaman bütünüyle terkedilmezler ve belirli şartlarda vacip, mendup gibi alt derecelerde kullanılırlar. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Murat Şimşek, "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 103-130; Kamil Yelek, "Nas Üzerine Ziyâdenin Mahiyeti ve Bunun Fürû-i Fıkha Etkisi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 43-77.

Meşhur haber sahâbe neslinde tevâtür yoluyla aktarılmamış olmakla birlikte tâbiîn ve tebe-i tâbiîn nesillerinde ulema arasında şöhret kazanıp tevâtür seviyesine ulaşan haberdur.³⁶⁸ Hanefîlerîn muhteva tenkidi yalnızca âhâd haberlere yönelik olup meşhur haberle Kur'ân'da ve mütevâtir haberde yer alan hükümler tahsis ve neshedilebilir. Benzer şekilde meşhur haberlerle naslar üzerine ilave hüküm getirmek mümkündür.³⁶⁹ İbn Hazm'ın ilgili eleştirilerinde bu hususları bilerek ya da bilmeyerek göz ardı ettiği ve tartışmayı farklı bir bağlamda ele almaya çalıştığı görülmektedir.

Hanefîlere göre tüm toplumu ilgilendiren konularla (umûmü'l-belvâ) ilgili bir rivayetin yaygınlık kazanarak en azından meşhur haber olarak aktarılması gerekir. Zira bu kapsamdaki bir haberin ferd olarak rivayet edilmesi toplumun geneli tarafından bilinmediğini dolayısıyla senedi muttasıl olsa bile sübut açısından problemli olduğunu veya anlamının sıhhatinde gizli bir kusurun bulunduğunu göstermektedir.³⁷⁰ İbn Hazm'a göre bu görüş kendisiyle çelişkili ve fasit bir yaklaşımdır. Zira öncelikle dinî hususların hepsi umûmü'l-belvâ kapsamında olup mükelleflerin bütün dinî hükümleri bilmesi gerekmektedir. Bu sebeple haberlerin herkesin bilmeye ihtiyaç duyup duymamasına göre ayrıma tabi tutulması geçerli bir yaklaşım değildir. İbn Hazm'a göre haberleri umûmü'l-belvâya arz etme yöntemini Hanefîlerin yanı sıra Mâlikîler de benimsemiştir.³⁷¹ Onların bu hususta herhangi bir delilleri mevcut olmadığı gibi tarihi vakıa da bunun aksine işaret eder. Zira umûmü'l-belvâ kapsamında sayılabilecek birtakım meselelerle ilgili haberler hakkında pek çok sahâbînin bilgi sahibi olmadığı görülmektedir. Bu durum, haber kendisine ulaşanlar açısından haberi reddetmeyi gerektiren bir mazeret olarak kabul edilemez. Sünnetle ilgili temel prensip, güvenilir ravilerin aktardığı muttasıl haberlere tabi olmaktır. Dahası, umûmü'l-belvâya arz yaklaşımının kırılmalığını gösteren hususlardan biri de Hanefî ve Mâlikîlerin bu bağlamda söyledikleri haberlerin birbirinden

³⁶⁸ el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/368; Nizâmüddîn Şâşî, *Uşûli's-Şâşî*, ed. Halil el-Meys (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1982), 269-272.

³⁶⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/48, 1/227; Serahsî, *Uşûl*, 2/81.

³⁷⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/114-115.

³⁷¹ Mâlikîlerin genel yaklaşımına göre haberlerin umûmü'l-belvâ'ya arz edilmesi geçerli bir yöntem değildir. Bununla birlikte İbn Hazm'ın görüşlerine kimi zaman yer verdiği Iraklı Mâlikî fakih İbn Huveyz Mendâd'ın (ö. 390'lı yıllar) bu görüşte olduğu ve bu görüşü İmam Mâlik'e izafe ettiği bilinmektedir. Ayrıca İbn Rüşd el-Hafîd (ö. 595) de mezheplerinde hüccet olan amel-i ehl-i Medîne yaklaşımıyla umûmü'l-belvâ arasında benzerlikler bulunduğunu ifade etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Aydın, "İbn Rüşd Öncesinde Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ Telakkisini Benimseyen Bir Mâlikî: İbn Huveyz Mendâd", *İslam Araştırmaları Dergisi* 18 (Temmuz 2007), 49-72.

farklılık arz etmesidir.³⁷² Buna ek olarak, güvenilir ravilerden âhâd yollarla muttasıl olarak aktarılan bir haber artık kesin bilgi (yakîn) ifade eder. Bu bilgi, ravilerin yanlış olma ihtimali gibi gerçekleştiği kesin olarak bilinmeyen zannî gerekçelere dayalı olarak iptal edilemez.³⁷³

Hanefilerin usul anlayışında öne çıkan noktalardan biri, nasların anlaşılması ve hükümlerin tatbik edilmesi hususunda sahâbenin merkezi bir konuma ve role sahip olmasıdır.³⁷⁴ Onlara göre, Hz. Peygamber'in yakın arkadaşları olan ashâb-ı kiramın bir husus hakkındaki sünneti bilip onunla amel etmemesi düşünülemez. Bilhassa hadislerin kendilerine gizi kalması düşünülemeyecek olan sahâbenin önde gelenlerinin bir rivayete aykırı uygulamaları benimsemiş olması yahut aralarında ihtilafın bulunduğu hususlarda ilgili bir haberi delil olarak zikretmemeleri söz konusu rivayetlerde manevî inkıtânın bulunduğu delâlet etmektedir. Benzer şekilde onların bir haberi rivayet edip daha sonrasında onunla amel etmemeleri haberin mensûh olduğunu ya da farz-haram gibi bağlayıcı bir hükme delâlet etmediğini gösterir.³⁷⁵ Yine bu anlayışlarının bir yansıması olarak Hanefilere göre Hz. Peygamber'den aktarılan her amelin de hüccet olduğu söylenemez. Buna göre Hz. Peygamber'den münferit bir uygulama rivayet edilmesi durumunda, sadece bu nakille iktifa etmeyip o konuda Hz. Peygamber'in yanı sıra ayrıca sahâbeden nakledilen aksi yönde bir uygulama olup olmadığı ve sonraki dönemlerde bu uygulamalardan hangisiyle amel edildiği hususunda kapsamlı bir araştırma gerçekleştirilir. Kendisiyle hiçbir surette amel edilmemiş olanlar metruk ve mensûh kabul edilir.³⁷⁶ Bu tür yaklaşımları da şiddetle reddeden İbn Hazm sahâbenin hadislere muhalefet etmesinin başka sebeplerden kaynaklandığını savunur. Bunlar üç maddede özetlenebilir:

1- Hadis kendine ulaşmış olmakla birlikte onu zâhir anlamından çıkaracak şekilde tevîl etmiş olabilir. Bu durum çok az gerçekleşmiş olmakla birlikte onlar, bu hususta ictihad ettikleri için mazur kabul edilirler. Yapmış oldukları teviller ise zanna dayalıdır. Buna

³⁷² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/101-102, 1/139-145.

³⁷³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/255-256.

³⁷⁴ Bu noktayı ortaya koyan bir çalışma için bk. Ahmet Numan Ünver, "Hanefî Usul Düşüncesinin Temellendirilmesinde Sahâbe Uygulamasının Rolü: Serahsî Örneği", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/3 (Aralık 2021), 1359-1379.

³⁷⁵ Serahsî, *Uşûl*, 2/263, 2/297-300, 2/302-305.

³⁷⁶ Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîttü'l-Burhânî fi'l-fıkhî'n-Nu'mânî*, ed. Abdülkerim Sami el-Cündî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 8/71.

mukabil Hz. Peygamber'den rivayet ettikleri haberler kat'î bilgi (yakîn) sağlar. Zan ile yakîn karşı karşıya geldiğinde kesin bilginin tercih edilmesi gerektiği aşîkardır.³⁷⁷

2- İlgili konuda fetva verdiğinde hadis kendisine henüz ulaşmamış olabilir. Ebû Hüreyre çoğu sahâbînin başka işlerle uğraştığını, sürekli olarak Hz. Peygamber'in yanında bulunmadığını belirtir. Nitekim oldukça meşhur olan hadislerden dahi birçok sahâbenin haberdar olmadığını ortaya koyan birçok olay aktarılmıştır.³⁷⁸

3- Rivayet ettikleri hadisi unutarak farklı bir hükme ulaşmış olabilir. Onların ezberlerindeki ayetleri dahi unutup aksine fetva verdikleri vakıalar mevcuttur.³⁷⁹

İbn Hazm bu ihtimaller dışında sahâbenin taammüden hadislere muhalefet ettiğini var saymanın helal olmayacağını ifade eder. Diğer taraftan şayet rivayet ettikleri haberin neshedilmesi sebebiyle ona aykırı bir hükmü benimsemiş olsalardı bu durumda söz konusu haberi nesheden (nâsih) haberi de mutlak surette zikretmeleri gerekirdi. Zira onun anlayışına göre lafzı itibariyle dahi vahiy olan hadisleri gizlemek kişinin küfrünü gerektireceği için sahâbenin bu tür bir aksiyona kalkışması tasavvur dahi edilemez.³⁸⁰

Görüldüğü üzere iki taraf da dinî hususlarda sahâbeye karşı hüsnü zan beslemenin gerekliliğinden hareket etmekle birlikte birbirlerine zıt sonuçlara ulaşmışlardır. Kanaatimizce İbn Hazm'ın sahâbenin hepsini aynı kefedede değerlendiren indirgemeci yaklaşımı Hanefîlere nispetle oldukça yüzeysel olup tarihi tecrübeye mutabık da değildir. Öncelikle sahâbenin şahsi ictihadlarına dayalı uygulama ve tevilleri karşısında Hz. Peygamber'den gelen haberlerin esas alınacağını Hanefîler de ikrar etmektedir.³⁸¹ Diğer taraftan fert bazında sahâbenin birtakım sünnetleri bilmiyor olması elbette mümkündür. Ancak Hanefîlerin yaklaşımına göre, Hz. Peygamber'den sonra dinin gerek pratik hayata tatbikini gerekse sonraki nesillere aktarımını gerçekleştirmiş olan sahâbenin ileri gelenlerinin ilgili hadislerden hiçbir şekilde haberdar olmaması mümkün değildir.³⁸² Zira eğer bir hadis gerçekten Hz. Peygamber'e aitse mutlak surette onunla amel edilmiş olması gerekir. Bu tür amellerin ve ayrıca genel olarak Hz. Peygamber'in sünnetinin, teşrî, kaza ve fetva işlemleri sırasında diğer âlim sahâbîlere de danışan Hulefâ-i Râşidîn gibi

³⁷⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/144.

³⁷⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/139-146.

³⁷⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/148.

³⁸⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/144, 1/236-237.

³⁸¹ Serahsî, *Uşûl*, 2/300-301.

³⁸² Serahsî, *Uşûl*, 2/302-305.

sahâbenin öne çıkan isimlerine gizli kalmış olması mümkün görünmemektedir.³⁸³ İbn Hazm'ın çizdiği portrede ise Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in dahi içerisinde olduğu cumhur sahâbe birçok husustaki temel dinî bilgiden haberdar olmayıp Hz. Peygamber'in bazı söz ve eylemleri dağınık halde ve sadece sınırlı sayıda kişinin elinde bulunmaktadır.

Hanefilere göre âhâd haberlerin reddedilme gerekçelerinden biri de icmâya aykırılık taşımasıdır. Zira zan ifade eden haber-i vâhidin asli delillerden biri olan icmâ ile çelişmesi durumunda icmâ esas alınır, haber ise reddedilir. Bu anlayışa göre haber-i vâhidin aksine icmâ, kat'î hüküm bildirir ve kendisinde hata ihtimali barındırmaz.³⁸⁴ İbn Hazm'ın belirttiğine göre, -bu görüşe benzer olarak- bazı Zâhirîler sahih bir hadisin hilafına icmânın bulunmasını hadisin mensûh olduğunun delili olarak yorumlamışlardır. Ona göre öncelikle sahih hadislerle icmânın çeliştiğine dair örnek gösterilebilecek herhangi bir vakıa mevcut değildir. Diğer taraftan Allah Resulü'nün dinî hususlardaki tüm sözleri doğrudan vahiy olup Allah'ın koruması altındadır. Bunların gelecek nesillere aslına uygun olarak nakledilmiş olduğu hususunda hiçbir şüphe yoktur. Hatırlanacağı üzere ona göre icmâ ise ancak şer'î bildirime yani naslara dayalı olarak gerçekleşebilir. Dolayısıyla bir hadisin başka bir hadisle neshedilip bu hususta icmânın gerçekleşmesi durumunda onu nesheden haberin de bulunması icap eder. Nâsih haberin lafzı itibariyle nakledilmemiş olduğunu ya da kaybolduğunu savunmak vahyin Allah'ın koruması altında olduğunu tekzip etmek anlamına gelir.³⁸⁵ Ayrıca İbn Hazm'ın bakış açısına göre sahih hadislerle icmânın tearuzu şeklinde bir olgu asla mümkün olamaz. Zira farzımuhal icmâ ile haberin birbirine zıt hükümler bildirmesi durumunda, Allah katından gelen birer vahiy olmaları sebebiyle her ikisini birlikte kullanmak gerekecektir.

İbn Huveyz Mendâd'ı dışarıda tutacak olursak Mâlikîlerin genel kanaatine göre âhâd haberlerin umûmü'l-belvâya arz edilmesi geçerli bir kriter değildir.³⁸⁶ Bununla birlikte Mâlikî fakih İbn Rüşd'ün (ö. 595) de işaret ettiği üzere,³⁸⁷ mezheplerinde hüccet olan amel-i ehl-i Medîne yaklaşımıyla umûmü'l-belvâ kriteri ilk nesillerin dinî pratiklerinin

³⁸³ Benzer bir değerlendirme için bk. Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, 238.

³⁸⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/175-178.

³⁸⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/193.

³⁸⁶ Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, 266-268.

³⁸⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/245.

başat bir role konumlandırılması bakımından müşterek bir mantığa sahiptir.³⁸⁸ İbn Hazm'ın, haberlerin gerek hususen umûmü'l-belvâya gerek genel olarak amel düşüncesine arz edilmesi yaklaşımına yönelik eleştirilerini her iki mezhebe birlikte yöneltmesinde muhtemelen bu durumun da etkisi vardır. Buna ek olarak İbn Hazm, Mâlikîlerin amel-i ehl-i Medîne'ye aykırılık taşıyan haberlerle amel edilmesinin caiz olmadığını savunduklarını iddia etmiştir.³⁸⁹ Mâlikîler bu görüşün kendilerine aidiyetini kabul etmemekle birlikte âhâd haberlerin tearuzu durumunda, Medine ameline uygun olanın tercih edileceğini savunurlar.³⁹⁰ İbn Hazm'a göre kendisiyle amel edilip edilmemesinin haberin sıhhati ve geçerliliği üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Hadisi işiten kişinin başkalarının amelini dikkate almaksızın onunla amel etmesi farzdır. Hak olan bir şeyin kendisiyle amel edilmesiyle değeri artmayacağı gibi amel edilmemesiyle de butlanı gerekmez. Örneğin Hz. Peygamber'e bütün insanların iman etmesi onun sözlerinin doğruluğunu artırmayacağı gibi aynı şekilde hiçbir kimsenin iman etmemesi onun sözlerini geçersiz kılmaz. Buna benzer olarak, farzımuhal Müseylimetülkezzâb'ın peygamberlik iddiasını bütün insanların kabul etmesi bunun doğru olduğunun delili olamaz. Hiç kimsenin inanmaması durumunda ise sözleri önceki zamana göre daha fazla batıl hale gelmiş olmaz.³⁹¹

İbn Hazm'ın amel düşüncesine yönelik menfî yaklaşımının tezahür ettiği benzer başka meseleler de mevcuttur. Örneğin ona göre Allah Resulü'nün bir ameli bir kere yapması ile defaatle yapması arasında hiçbir fark yoktur, iki durumda da hüküm eşittir. Onun sözleri için de aynı durum geçerlidir.³⁹² Buna ek olarak, haberlerin tearuzu halinde selef ulemanın veya çoğunluğun görüşüne uygun olan haberin tercih edilmesi, taklit içerisinde değerlendirilerek reddedilmelidir.³⁹³ Aynı doğrultuda, tearuz eden haberlerin amel edilip edilmemesinin tercih kriteri sayılması da geçersiz bir yöntemdir. İbn Hazm bu hususta şunları söyler: “Bir haber kendisiyle amel edilmeden önce ya hak ve vacip ya da batıldır. Eğer zaten hak ve vacip ise amel onun gücünü artırmaz. Çünkü hak olan bir şeyin, hak

³⁸⁸ İki yaklaşımın mukayesesi için ayrıca bk. Nasî Aslan, “Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 4/2 (Haziran 2004), 19-32.

³⁸⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/214.

³⁹⁰ Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/25-26.

³⁹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/215.

³⁹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/171.

³⁹³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/178-179.

olma hususunda başka bir haktan derece bakımından daha fazla hak olması şeklinde bir durum mümkün değildir. Yok eğer bu haber batıl ise amel onu hak hale getirmez.”³⁹⁴ İbn Hazm bu görüşünü, -haberlerinin kabulü bakımından ravilerin kendi içlerinde derecelendirmeye tabi tutulmasına yönelik itirazlarında yaptığı gibi- mantık disiplini açısından da temellendirir. Ona göre doğruluk ve yanlışlık gibi kavramlar üçüncü bir ihtimal yahut herhangi bir kesinlik derecesi kabul etmeyen mutlak terimlerdir. Bir şey haddizatında ya hak ya da batıldır. Dolayısıyla aynı anda hem hak hem batıl olamaz. Aynı şekilde bir hakikatin başka bir hakikatten daha doğru ya da bir batılın başka bir batıldan daha yanlış olması esas itibariyle imkânsız bir durumdur.³⁹⁵

İbn Hazm'ın haberler hususunda reddettiği diğer bir husus sahâbenin “sünnet şöyledir”, “bize böyle emredildi” gibi ifadelerinin Hz. Peygamber'e aidiyeti noktasındadır. İbn Hazm bu tür ifadelerin isnad anlamına gelmediğini ve Hz. Peygamber'e aidiyetinin kat'î olmadığını savunur. Zira sahâbenin sünnet kavramını ıstılah anlamında kullanmayıp onunla şahsî icthadı sonucu ulaştığı hükmü kastetmesi mümkündür.³⁹⁶ Ayrıca hadler gibi kıyasla bilinemeyecek hususlarda sahâbî kavlinin Hz. Peygamber'den gelen nakle dayandığı görüşü de asılsız bir iddiadır. Sahâbenin bu tür konulardaki görüşleri şayet şer'î bildirime dayalı olsaydı ilgili nassın da mutlaka nakledilmiş olması gerekirdi. Dolayısıyla bunlar icthad sonucu ulaşılmış re'ye dayalı görüşlerdir.³⁹⁷ Ayrıca sahâbenin ayetlerin sebep-i nüzulüne dair aktardıkları bilgiler, doğrudan Hz. Peygamber'e isnad edilmemiş ise dikkate alınmaz, re'ye dayalı sahâbî kavli olarak değerlendirilir.³⁹⁸

Sonuç olarak İbn Hazm'ın da belirttiği üzere Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin şer'î delil olduğu üzerinde taraflar arasında ihtilaf yoktur. Esas tartışma Hz. Peygamber'e izafe edilen bir haberin kaynağına aidiyetinde aranacak şartlar üzerindedir. İbn Hazm, benimsemiş olduğu şartları kabul etmeyenleri hadisleri reddetmekle itham etmektedir. Dinî hususlarda sünnetin hüccet sayılmaması ile müstakil bir haberin Hz. Peygamber'e ait olmadığını savunmak birbirinden oldukça farklı şeylerdir. İbn Hazm'ın kendi görüşünü temellendirirken bu noktayı göz ardı ettiği söylenmelidir. Diğer taraftan onun öne sürdüğü şartlar haberlerin sübutunda kesinliği sağlamaktan uzak olduğu gibi bir

³⁹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/166-167.

³⁹⁵ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 373, 377, 407.

³⁹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/194.

³⁹⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/196-197.

³⁹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/163-164.

bütün olarak onun haber teorisi de oldukça kırılğan bir yapıda olup birçok altı doldurulamamış varsayıma dayalıdır. İbn Hazm'ın fıkıh anlayışını hak-batıl, sahih-uydurma gibi dar dikotomiler üzerinden inşa ettiği görülmektedir.

2.3. İcmâ Delilinin Kesinlik Kabulü Açısından Yeniden İnşası

Dinî-hukukî birçok hükmün temellendirilmesinde kendisine başvuru ve fıkıh usulünün önde gelen kavramlarından biri olan icmânın genel tanımı, “Resulullah'ın vefatından sonraki herhangi bir dönemde bütün müslüman müctehidlerin amelî bir meselenin şer'î hükmü üzerinde fikir birliği etmeleridir” şeklinde yapılır.³⁹⁹ Teorik açıdan fıkıh usulü eserlerinde genellikle Kitab ve sünnete dair bahislerden sonra müstakil olarak ele alınan icmâ, usulcülerin baskın çoğunluğu tarafından muteber görülüp üçüncü aslî şer'î delil olarak takdim edilir. Hiyerarşi bakımından üçüncü sırada zikredilmekle birlikte, nasların delâlet ya da içerdiği hüküm bakımından kesinlik kazanarak aslına uygun şekilde anlaşılıp uygulanmasında icmânın kritik bir rolü vardır.⁴⁰⁰ Bu temel işlevine ek olarak kıyas, haber-i vâhid gibi zannî delillerin hüccet oluşunun ispatlanması ve Hz. Peygamber döneminden sonra ortaya çıkan hukukî problemlerin çözümünde herkes için bağlayıcılığı olan kararların alınması gibi hususlarda icmâ deliline başvurulur.⁴⁰¹

Yukarıda zikredilen son işleve, özellikle usul anlayışlarında icmâya kapsamlı bir şekilde yer veren Hanefîlerin eserlerinde atıflar yapıldığı görülür. Onlar icmânın meşruiyetini esasen birtakım naslar üzerinden temellendirmekle birlikte bu hususta aklî çıkarımlara da başvururlar. Örneğin şer'î hükümlerde devamlılığın sağlanması icmâ delili üzerinden gerekçelendirilir. Bu anlayışa göre öncelikle ümmetin icmâsının hüccet olup kesin bilgiyi gerektirmesi onların yanlış bir fikir üzerinde anlaşmalarının aklî zeminde imkânsız olması sebebiyle değil, ilâhî bir lütfun neticesidir. Nitekim Müslümanlardan sayıca fazla olan diğer birtakım dinlere mensup kimseler batıl görüşler üzerinde fikir birliği etmişlerdir.⁴⁰² Bilindiği üzere Allah Resulü son peygamber kılınmış ve ona gönderilen

³⁹⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh fî halli gâvâmi'zî 't-Tenkih* (Mısır: Matbaa'tü Muhammed Ali Subeyh ve Evlâdih, 1957), 2/81; Bedreddin Zerkeşî, *el-Bahrü 'l-muhtî fî uşûli 'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-kütübî, 1994), 6/379-380.

⁴⁰⁰ Zysow, *The Economy of Certainty*, 114-115; Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, 247-250; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 66.

⁴⁰¹ Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, 231, 245-246; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 67.

⁴⁰² Cessâs, *el-Fusûl*, 3/257, 3/267; Debûsî, *Takvîmü 'l-edille*, 1/172-173; Serahsî, *Uşûl*, 2/88; Pezdevî, *Uşûl*, 540-542; Buna mukabil İbn Hazm diğer ümmetlerin aksine İslam ümmetinin reye dayalı olarak ittifak ettikleri hususlarda da masum oldukları iddiasını kanıtı olmadığı gerekçesiyle reddeder. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/971.

kanunların/şeriatın kıyamete kadar baki kalacağına hükmedilmiştir. Ancak vahiy Allah Resulü'nün vefatıyla sona ermiştir. Şeriatın devamlılığı Allah'ın ümmeti hatada birleşmekten koruması yoluyla gerçekleşmiştir. Zira onların hatada birleşmesi şeriatın ortadan kalkması anlamına gelir ki bu “*Ümmetimden bir topluluk kıyamet gününe dek hak üzere zâhirdirler, muhalifleri onlara zarar veremeyecektir*”⁴⁰³ hadisinde yer alan vaade aykırıdır. Dolayısıyla onların icmâ ettikleri hususlar doğrudan Hz. Peygamber'den işitilenler gibi bağlayıcıdır ve kesin bilgiyi gerektirir.⁴⁰⁴ Bu açıdan bakıldığında, âlimlerin bir misyonu da başlangıç itibariyle sınırlı naslardan ibaret olan fikhî hükümleri, ortaya çıkan yeni meseleleri kapsayacak şekilde ictihad yoluyla genişletip sürekliliği sağlamak olmuştur. Onların bütün ictihadlarının hatalı olması hukuk sisteminin çökmesi ile eşdeğerdir. Dolayısıyla üzerinde ittifakın gerçekleşmesi durumunda ictihad yoluyla ulaşılan çözümlerin bağlayıcılık kazanmasında icmânın önemli bir fonksiyonu söz konusudur.⁴⁰⁵

Mezkûr işlevleri dikkate alındığında icmânın fikhî usulü açısından naslar gibi müstakil anlamda bir kaynak olmaktan ziyade, bir yandan temel dinî esasların ve ictihad sahasının belirlenmesinde diğer yandan yapılan ictihadların bağlayıcılık kazanmasında büyük fayda sağlayan aslî bir ilke olduğu söylenebilir.⁴⁰⁶ Ne var ki meseleye İbn Hazm açısından bakıldığında icmâ, kaynak merkezli bir delildir. Zira İbn Hazm'ın şer'î delil ve haber anlayışını ele aldığımız bölümlerde değindiğimiz üzere onun nezdinde icmâ, büyük ölçüde nasları rivayet etme yöntemi mahiyetindedir.⁴⁰⁷ Bu hususun izahından önce İbn Hazm'ın eserlerinde icmâ konusundaki görüşlerin, aynı doğrultuda devam etmeyip kayda değer değişiklik ve dalgalanmalar gösterdiğine değinmek gerekir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Hazm'ın icmâ konusunu müstakil ya da kapsamlı biçimde ele aldığı dört eseri bulunmaktadır. Kronolojik olarak sıralandığında bunlardan ilki, hakkında icmâ gerçekleştiği düşünülen meseleleri derlemeyi amaçlayan “*Merâtibü'l-icmâ*” adlı çalışmasıdır. Daha sonra sırasıyla *el-İhkâm*, *en-Nübze*, *el-Muhallâ* isimli eserleri kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim *el-İhkâm*'da haberlerin Kur'ân'a arzı

⁴⁰³ Buhârî, “İmân”, 247; Müslim, “İmâre”, 170, 173, 174; Ebû Dâvûd, 2484.

⁴⁰⁴ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 1/167-171; Serahsî, *Uşûl*, 2/98-99; Pezdevî, *Uşûl*, 547-548.

⁴⁰⁵ İcmânın bu fonksiyonu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Zysow, *The Economy of Certainty*, 116-117.

⁴⁰⁶ Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, 247-251.

⁴⁰⁷ Dolayısıyla bu bahsin tezin “İbn Hazm'a Göre Şer'î Hükümlerin Kaynaklarında Kesinlik” ana başlığı altında ele alınması daha isabetlidir.

mesalesinin ele alındığı bölümde *Merâtibü'l-icmâ*'nın daha önce tamamlandığı açıkça ifade edilir.⁴⁰⁸ Ayrıca *en-Nübze*'nin mukaddimesinde bu eserin önceden telif edilen kapsamlı usul çalışması *el-İhkâm*'ın özeti mahiyetinde olduğu belirtilir.⁴⁰⁹ Usûl konularına dair bazı değerlendirmeler içermekle birlikte büyük ölçüde fûrû fıkha dair mesailin işlendiği *el-Muhallâ* ise İbn Hazm'ın fıkıh alanında kaleme aldığı son eserdir ve belirli bölümleri müellifin vefatından sonra oğlu tarafından onun ansiklopedik eseri *el-İşâl*'den özetlenerek tamamlanmıştır.⁴¹⁰ Bu dört eserin son üçünde icmâya dair görüşler genel olarak tutarlılık arz ederken *Merâtibü'l-icmâ*'da yer alan bazı değerlendirmeler diğerlerinden belirgin biçimde ayrılmakta ve klasik fıkıh usulü geleneğinde benimsenen icmâ anlayışına daha yakın görünmektedir. Bu sebeple bazı araştırmacılar İbn Hazm'ın bu eseri Zâhirîliği benimsemeden önce telif ettiğini ileri sürmüştür.⁴¹¹ Ancak eserde Zâhirîlere mahsus bazı görüşlere “ashabımızdan bazı kimselerin görüşü” şeklinde atıfta bulunulması ve icmânın kıyasa dayalı olarak gerçekleşemeyeceğinin açıkça savunulması⁴¹² bu iddiaya ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini göstermektedir.

Söz konusu dört eserinin tamamında icmâ hüccet olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte icmânın tanımı, mahiyeti ve kapsamı konusunda farklı eserlerinde bazı dikkat çekici değişiklikler göze çarpmaktadır. İlk eser olan *Merâtibü'l-icmâ*'da icmâ, “İslâm ulemasından hiç kimsenin farklı görüş bildirmediği kesin olarak bilinen hususlar” şeklinde tanımlanır.⁴¹³ Buna karşın sonraki üç eserde icmâ, yalnızca sahâbenin ittifak ettiği konularla sınırlandırılmıştır. Bu çerçevede icmâ, “sahâbenin Hz. Peygamber'den görüp benimsedikleri ve hiçbir sahâbînin itiraz etmediği hususlardaki fikir birliği” ile tanımlanır.⁴¹⁴ Bu bağlamda hüccet olan icmâ, re'y ve kıyas gibi sübjektif yorumlara değil, doğrudan Hz. Peygamber'in fiilî veya sözlü öğretilerine dayalı sahâbe aktarımına dayanır. Bununla birlikte *el-İhkâm*'da şer'î delillerin dört tane olduğu ve bunlardan birinin “tüm

⁴⁰⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/200.

⁴⁰⁹ İbn Hazm, *en-Nübze*, 13.

⁴¹⁰ H. Yunus Apaydın, “el-Muhallâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/403.

⁴¹¹ Adam Sabra, “İbn Hazm's Literalism: A Critique of Islamic Legal Theory (I)”, *Al-Qantara* 28 (2007), 12.

⁴¹² Ali b. Ahmed İbn Hazm, *Merâtibü'l-icmâ' fi'l-'ibâdât ve'l-mu'âmelât ve'l-mu'tekadât (İbn Teymiyye'nin Nakdû Merâtibi'l-icmâ'ı ile birlikte)* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998), 27-28.

⁴¹³ İbn Hazm, *Merâtibü'l-icmâ*, 1998, 28.

⁴¹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/45; İbn Hazm, *en-Nübze*, 15-18; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/75-76.

ümmetin âlimlerinin icmâsı” olduğu dile getirilir.⁴¹⁵ Benzer şekilde *el-Muhallâ*’da icmâ, Hz. Peygamber’den gelen bir bilginin “ümmetin bütün âlimleri” tarafından rivayet edilmesi şeklinde de tanımlanır.⁴¹⁶ Bu ifadelerinden hareketle İbn Hazm’ın iki farklı kavramla aslında aynı şeyi kastettiği ve eserleri boyunca fikrinde bir değişiklik gerçekleşmediği iddia edilebilir. Nitekim Oğuzhan Tan, İbn Hazm nezdinde icmânın nesiller boyunca âlimler tarafından rivayet edilen naklî bir bilgi olmasını dikkate alarak sahâbe icmâsı ile ulema icmâsı kavramlarının aynı noktada bulunduğunu ve aslında birbiriyle çelişkili olmadığını savunmuştur.⁴¹⁷

Eserleri birlikte değerlendirildiğinde İbn Hazm’ın nihai görüşü itibariyle son üç kitabında yer verdiği “âlimlerin icmâsı” ve “sahâbe icmâsı” kavramlarının aslında aynı noktada birleştiği söylenebilir.⁴¹⁸ Kanaatimizce bu eserlerde hüccet kabul edilen icmâ, sahâbenin tamamının Hz. Peygamber’den görüp öğrendiği hususların, sonraki nesillerdeki âlimler tarafından kesintisiz şekilde aktarılmasından ibarettir. Buna karşılık *el-Merâtib*’de yer alan ifadeler bu yaklaşımdan belirli ölçüde ayrışır. Zira bu eserde icmâyâ ilişkin farklı görüşler aktarılırken yalnızca sahâbe icmâsını hüccet sayan anlayış bir seçenek olarak zikredilir. Fakat buna alternatif olarak, önceki dönemlerde herhangi bir ihtilaf bulunmaması şartıyla, ümmetin daha sonraki bir devrinde gerçekleşen fikir birliğinin de sahih bir icmâ teşkil edeceği görüşü tercih edilir. Ayrıca bazı kimselerin hüccet olduğunu kabul etmediği bir icmâ türü olarak, herhangi bir dönemde yaşayanlar (ehl-i asır) icmâ ettikten sonra aralarından birinin görüş değiştirmesi durumunda icmânın ortadan kalkacağına dair kanaate de yer verilir. Ancak İbn Hazm bir kez meydana gelen icmânın sonraki farklı görüşlerle geçersiz kılınmasının mümkün olmadığını savunur.⁴¹⁹

⁴¹⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/64, 2/338-339.

⁴¹⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/72.

⁴¹⁷ Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 159-160.

⁴¹⁸ Apaydın’a göre İbn Hazm, “Müslümanların icmâsı”, “ümmet alimlerinin hepsinin icmâsı” gibi ifadelerle özellikle sahâbe icmâsını kastetmiştir. Apaydın, *İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisi*, 76-77; Aybakan ise İbn Hazm’ın “bütün sahâbe” ve “ümmetin bütün uleması” şeklinde iki farklı kavrama yer vermesini “ifade kırılması” olarak tavsif eder. Bilal Aybakan, “İbn Hazm’a Göre İcmâ”, *Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu (26-28 Ekim 2007, Bursa/Türkiye) -Bildiri ve Müzakere Metinleri-*, ed. Süleyman Sayar - Muhammet Tarakçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 383-384.

⁴¹⁹ İbn Hazm, *Merâtibü'l-icmâ*, 1998, 27; buna karşılık *el-İhkâm*’da, her bir alimin görüşü tespit edilse bile daha sonrasında bu görüşlerinden rücu etmesinin mümkün olduğu dolayısıyla icmânın ancak kabul etmeyenin müslüman sayılamayacağı hususlarda geçerli olabileceği belirtilmiştir: İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/565.

Bu doğrultuda *el-Merâtib*'de yer alan icmâ tanımında “ulema” sınıfı yalnızca sahâbe ile sınırlı değildir. Fetvaları kayda geçmiş tâbiîn, tebe-i tâbiîn, fukaha-i emsâr,⁴²⁰ ehl-i hadis imamları ve onlara tabi olanlar da bu kapsama dahil edilir. Dahası Mu‘tezile, Mürchie, İbâziyye ve Şîa gibi mezheplere mensup bazı âlimlerin isimleri zikredilerek, ictihad ehli ve fazilet sahibi olmaları sebebiyle icmânın gerçekleşmesinde onların da dikkate alınacakları ifade edilir.⁴²¹ Buna mukabil *el-İhkâm*, *en-Nübze* ve *el-Muhallâ*'nın icmâ bahislerinde yalnızca sahâbe icmâsının hüccet kabul edildiği vurgulanmıştır. Üstelik *en-Nübze*'de, sahâbeden sadece bir kısmının görüşü bilinen yahut hiç kimsenin görüşü tespit edilemeyen konularda sonraki nesiller içerisinde oluşan fikir birliğinin icmâ sayılmayacağı açıkça ifade edilir. Çünkü bu tür bir durumda tüm sahâbenin kanaatine dair kesin bilgi bulunmamaktadır. Halbuki sahih bir icmâ ancak böyle bir kesinlik zemininde mümkündür.⁴²² Bu itibarla *el-Merâtib*'de ortaya konan icmâ anlayışının, ulemanın görüşlerine daha geniş ölçüde değer verdiğinin ve diğer eserlerde benimsenen çerçeveden belirgin biçimde ayrıştığının altı çizilmelidir.

el-İhkâm'da aktarıldığına göre başta mezhebin kurucusu Dâvûd b. Ali olmak üzere birçok Zâhirî âlim, sahâbe icmâsı dışında başka bir icmânın varlığını kabul etmemektedir. Bu yaklaşım iki temel gerekçeye dayandırılır. Bunlardan ilki, sadece sahâbenin vahye doğrudan şahitlik etmiş olmasıdır. Zira icmâ ancak şer‘î bir bildirime (tevkîf) dayalı olarak gerçekleşebilir. İbn Hazm da bu istidlâli genel çerçevesiyle benimser; ancak ona göre sahâbe icmâsı, onların Hz. Peygamber'in yanında birlikte bulundukları ve farklı beldelere dağılmadıkları zaman diliminde gerçekleşmiş olabilir. Zira İslâm fetihlerinin ardından, sahâbenin görüşlerini tam olarak tespit etmek -tıpkı sonraki nesillerde olduğu gibi- artık mümkün olmamıştır. Zâhirîlere atfedilen ve İbn Hazm'ın da açıkça desteklediği ikinci gerekçe ise sahâbenin Hz. Peygamber döneminde, yaşayan tüm Müslüman topluluğu teşkil etmiş olmasıdır. Bu durum sonraki hiçbir nesil için geçerli değildir; zira onlar kendi dönemlerindeki ümmetin sadece bir kısmını oluşturur. Bu argüman doğrultusunda, sahâbeden birinin vefatıyla birlikte icmâ imkânının da ortadan kalktığını savunan bazı Zâhirîler bulunmaktadır. Ancak İbn Hazm vahyin devam ettiği süre zarfında gerçekleşen icmâlara bu sahâbenin de zımnen dahil olduğunu ileri sürerek

⁴²⁰ İbn Hazm bu kavramla ilk üç nesilden sonra yaşamış fakihleri kastetmiştir.

⁴²¹ İbn Hazm, *Merâtibü'l-icmâ*, 1998, 28, 31-33.

⁴²² İbn Hazm, *en-Nübze*, 18-21.

bu görüşü reddeder.⁴²³ İkinci argüman ilk bakışta son derece yüzeysel bir yaklaşımın ürünü gibi görünür. Fakat her iki gerekçe birlikte değerlendirildiğinde, İbn Hazm'ın icmâyı, yalnızca Hz. Peygamber'in hayatta olup vahyin devam ettiği dönemde, doğrudan vahye muhatap olan sahâbe tarafından aktarılan şer'î bilgilerle sınırlı bir nakil biçimi olarak tasavvur ettiği anlaşılmaktadır.

Netice itibariyle İbn Hazm sahâbeden sonraki bir dönemde âlimlerin herhangi bir görüş etrafında birleşmelerinin ıstılah anlamıyla icmâya tekabül etmeyeceğini, üstelik böyle bir mutabakatın kesin olarak tespit edilmesinin mümkün olmadığını savunur. Bununla birlikte “*Ümmetinden bir topluluk kıyamet gününe dek hak üzere zâhirdirler; muhalifleri onlara zarar veremeyecektir*”⁴²⁴ hadisini dikkate alarak gerek sahâbenin gerek sonraki nesillerin, bâtil bir görüş üzerine ittifak etmeyeceği kanaatindedir. Bu nedenle böyle bir fikir birliğinin hüccet teşkil edeceğini kabul eder.⁴²⁵ Nitekim eserlerinde Hz. Peygamber dışında seleften birtakım kimselerin görüşlerini, her ne kadar bizatihi bağlayıcı deliller olarak görmese de, kendi benimsediği görüşün ulema arasında tartışmasız kabul gören bir kabule aykırı olmadığını göstermek amacıyla delil olarak zikrettiğini belirtmiştir.⁴²⁶ Özetle İbn Hazm *el-İhkâm*, *en-Nübze* ve *el-Muhallâ* gibi eserlerinde sahâbe icmâsını dahi mutlak biçimde değil; sadece Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemle sınırlı olarak kabul ederken, *el-Merâtib*'te ise geleneksel icmâ doktrinine daha yakın bir çizgide, icmânın her dönemde gerçekleşebileceği fikrine yer vermiştir.

Eserlerdeki diğer bir farklılık icmâya referansın gerekliliği hususunda görülür. Buna göre icmâ, *el-Merâtib*'de İslâm ümmetinin kendisine başvurduğu temel esaslardan biri olarak değerlendirilirken *el-İhkâm*'ın icmâ bahsinde dinî hususlarda esas olanın icmâ ya da ihtilaf araştırması yapmak değil yalnızca nassa tabi olmak olduğu vurgusu hakimdir. Zira naslar gerek sübut gerek delâlet yönünden kat'î olduğu için ilgili hususlarda icmânın gerçekleşip gerçekleşmediğiyle ilgilenmeye, dahası icmâ ile ihticâda bulunmaya lüzum yoktur. Nitekim sahâbe ve tâbiîn döneminde hiç kimse herhangi bir mesele hakkında kesin olarak icmâ bulunduğu gibi bir iddiayı ortaya atmamıştır. Benzer şekilde, tearuz eden iki nistan biri hakkında icmânın olması onu daha güçlü hale getirmeyeceği gibi

⁴²³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/500-501; benzer ifadeler için ayrıca bk. İbn Hazm, *en-Nübze*, 17-21; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/75-77.

⁴²⁴ Buhârî, "İmân", 247; Müslim, "İmâre", 170, 173, 174; Ebû Dâvûd, 2484.

⁴²⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/488-490, 1/496, 1/507, 1/528; İbn Hazm, *en-Nübze*, 21-22; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/77.

⁴²⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/411.

hakkında ihtilafın bulunması da onun hüccet olmasını engellemez.⁴²⁷ İbn Hazm'ın icmânın mahiyetini değiştirip alanını daraltan yaklaşımına karşılık usulcülerin genel kabulüne göre sem'î delillerden önce icmânın araştırılması gerekir. Nitekim herhangi bir tearuz durumunda icmâ nassa tercih edilir. Çünkü naslar neshe müsait olduğu halde icmâ neshi kabul etmez. Kitap ve sünnette hükme aykırılık taşıyan bir icmâ varsa bu durum, neshin gerçekleştiğinin kesin delili olur.⁴²⁸

İbn Hazm'ın yaklaşımında gözlemlenen değişim ve çelişkilere temas ettikten sonra, onun kesinlik arayışının bir tezahürü olan ve aynı zamanda nihai görüşünü yansıtan icmâ anlayışının ayrıntıları ele alınabilir. Daha önce de belirtildiği üzere İbn Hazm'ın temel kabullerinden biri, dinle ilgili tüm unsurların naslar tarafından açıkça belirlenmiş olması ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra dinî alanda herhangi bir değişikliğin mümkün olmamasıdır. Bu yaklaşıma göre naslarda açıkça emredilen hususlar farz, yasaklananlar haram, hakkında herhangi bir açıklama bulunmayanlar ise mubah kategorisinde değerlendirilir. Bu çerçevede insanların şer'î hükümlere dair ortak kanaate varmaları (icmâ) ya da ihtilaf etmeleri yalnızca naslarda doğrudan hükmü bulunan konularla sınırlı olabilir. Naslara tabi olmak zaten temel kural olduğu için bir meselede icmâ bulunup bulunmadığını ayrıca araştırmak gerekli değildir. Bununla birlikte bazı âlimlerin icmâyâ konu olan meseleleri belirlemeye yönelik çabaları, esasen bu delili tamamen reddedenlere karşı bir set oluşturmak ve ihtilafli meselelerde gündeme getirilen icmâ iddialarının geçersizliğini ortaya koymak amacına matuftur.⁴²⁹

Geleneksel icmâ doktrininden belirgin biçimde ayrılan İbn Hazm'ın yaklaşımında, bu delilin değerini ve işlevini sağlıklı biçimde tespit edebilmek için öncelikle onun hangi temellere dayandırıldığını ortaya koymak gerekir. Geçtiği üzere İbn Hazm icmânın meşruiyetini Allah'a, Resulü'ne ve ülü'l-emre itaati emreden ayete (Nisâ, 4/59)

⁴²⁷ İbn Hazm, *Merâtibü'l-icmâ*, 1998, 23; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/497-498, 1/527-528, 2/478-479. Diğer iki eserde konu hakkında doğrudan bir açıklama tespit edilmemiştir. Bununla birlikte en-Nübze'de, dini konularda Kitap ve sünnetle birlikte ümmetin icmâsı olmadan fetva yahut hüküm verilemeyeceği, ayrıca icmâyâ karşı çıkanların kıyamette azaba duçar olacakları belirtilmiştir. Bunlar kanaatimizce el-İhkâm'da savunulan görüşlere aykırı değildir. Zira her iki eserde de icmâ sahâbenin Hz. Peygamber'den öğrenip naklettikleri hususlardan ibaret görülmüştür. Dolayısıyla bunları nasların bilgisine sahip olma ve naslara karşı çıkma hakkında söylenmiş ifadeler olarak değerlendirmek daha isabetlidir. İbn Hazm, *en-Nübze*, 15-18; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 1/72.

⁴²⁸ Gazzâlî, *el-Muṣtaṣfâ*, 374-375; Süleyman b. Abdülkavî Tûfî, *Şerḥu Muḥtaşari'r-Ravza*, ed. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Müessesetü'r-risâle, 1987), 3/25; Abdurrahim b. el-Hasen İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fi şerhi Minhâci'l-uşûl*. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 393; Zerkeşî, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, 6/408-409.

⁴²⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/495-498.

dayandırır. Ona göre “ülû'l-emr” kavramıyla yönetici sınıfı (ümerâ) ve âlimler kastedilmiştir. Bu iki sınıfa itaatin anlamı, onların dinin aktarımı ve uygulanmasına dair ortaya koydukları hususların kabul edilmesidir. Söz konusu ayette Allah ve Resulü ile birlikte ülü'l-emre de itaatin emredilmiş olması, Hz. Peygamber’e ancak bizzat sözlü hitabıyla muhatap olunursa itaat edilebileceğini düşünen cahil zihinlerin bu yanlış algısını bertaraf etmeyi amaçlar. Böylece Hz. Peygamber’den nakledilen hususlarda ulemaya güvenmenin zorunlu olduğu açıkça beyan edilmiş olur.⁴³⁰

Nasların ve bunlara dayalı hükümlerin âlimler eliyle aktarımı üç yolla gerçekleşir: icmâ, tevâtür ve âhâd. Bu üç rivayet türü arasında, sadece alimlerin değil tüm ümmetin ortaklaşa aktardığı hususlar icmâ kapsamında değerlendirilir. Bu anlamda bir tür rivayet yolu sayılan icmâ, İbn Hazm nezdinde üçüncü muteber şer’î delil olarak kabul edilir. Öte yandan icmâ terimi lügat anlamı itibarıyla, bu üç rivayet biçimiyle sabit olan nasların içeriğine ilişkin âlimlerin görüş birliğini ifade edecek şekilde de kullanılır. Yani doğrudan icmâ yoluyla aktarılmamış, örneğin yalnızca âhâd haberle sabit olmuş bir nas hakkında dahi âlimlerin ittifakı söz konusu olabilir.⁴³¹ Bu yaklaşım çerçevesinde dinî meselelerde esas olan, herkesin naslara tabi olarak aynı hüküm üzerinde birleşmesi ve birçok ayette zemmedilen ihtilafın ortadan kalkmasıdır.⁴³² Bu sebeple İbn Hazm’a göre ister nakil yolu anlamındaki icmâ isterse görüş birliği anlamındaki icmâ olsun, bu tür bir ittifakın fiilen gerçekleşip gerçekleşmediğini tespit etmeye özel bir önem atfetmenin anlamı yoktur.

Nasların rivayet yollarından biri olarak görülen icmâ muhteva bakımından iki kısımda ele alınır ve yalnızca bu iki türün kesin bilgiye dayandığı savunulur. Bunlardan ilki kabul etmeyenin müslüman sayılamayacağı temel dinî esaslara ilişkindir. Örneğin Hz. Peygamber’in insanları İslâm’a girmeleri üzere kelime-i şehadete davet etmesi, beş vakit namazın ve Ramazan orucunun farz kılınması, leş, kan ve domuzun haram kılınması gibi hususlarda bütün Müslümanların ittifakı (icmâsı) söz konusudur. Bu hükümler Hz. Peygamber döneminden itibaren ümmetin tamamı tarafından benimsendiği gibi nesilden nesle aktarılmış ve ne müminler ne de gayrimüslimler tarafından İslâm’a ait olup olmadığı hususunda herhangi bir tereddüde konu edilmemiştir. Dolayısıyla bu tür icmâlar, zarûrât-ı dîniyyeden sayılan meselelerle ilgilidir ve bunlara muhalefet eden

⁴³⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/490-492.

⁴³¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/496-497, 2/479.

⁴³² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/506, 2/55-60; İbn Hazm, *en-Nübze*, 15-16, 21.

kimselerin İslâm dairesi dışında kalacağı kabul edilir. İkinci tür ise sahâbenin tamamının ya bizzat müşahade ettiği ya da müşahade edenlerden öğrendiği kesin olarak bilinen Hz. Peygamber’e ait söz, fiil ve takrirlerin nakli konusunda gerçekleşen icmâdır. Örneğin Hz. Peygamber’in Hayber arazisiyle ilgili tasarrufu bu kapsama girer. Bununla birlikte İbn Hazm bu tür bazı meselelerde sahih ve muttasıl senetlerle icmânın sabit olmasına rağmen, sahâbe sonrası nesillerde kimi âlimlerin ictihadları neticesinde hata edip farklı sonuçlara ulaştığını dile getirir.⁴³³ Bu durum, açıkça ifade etmese de İbn Hazm’ın söz konusu icmâların doğrudan hüküm üzerinde değil delil üzerinde gerçekleştiğini ve bu yönüyle hükme delâleti bakımından zımnî zannîlik taşıdığını kabul ettiğini göstermektedir. Her iki icmâ türünün ortak noktası, bütün ashabın Hz. Peygamber’den görüp öğrendiği kesin olarak bilinen şeyleri ihtiva etmesidir. Buna ek olarak İbn Hazm’a göre bir icmânın hüccet teşkil edebilmesi için nakil yolu da önem arz eder; dolayısıyla böyle bir bilgi, âhâd haberle değil, ancak icmâ ya da tevâtür yoluyla nakledilmelidir.⁴³⁴

İbn Hazm’ın icmâ teorisindeki farklılık ve tutarsızlıkların *el-İhkâm*’ın muhtevasına da yansıdığı görülmektedir. Eserde bir taraftan nasların ilâhî koruma altında bulunduğu ve hüccet olan icmânın, nasların bütün âlimler tarafından aktarılmasından ibaret olduğu ifade edilirken diğer yandan “lafzı mahfuz bir nassın gelmediği bazı hususlarda” icmânın hüccet olduğu belirtilmiştir. Bu duruma örnek olarak emek-sermaye ortaklığı anlamına gelen mudârebe akdinin meşruiyeti zikredilir. Mudârebenin mubah olduğuna dair doğrudan Hz. Peygamber’e nispet edilen menkul bir nas bulunmamakla birlikte ulemanın kat’î bir icmâsının bulunduğu kabul edilir. Kureyş kabilesi, cahiliye döneminden itibaren geçimlerini büyük ölçüde ticaretle sağladıkları için mudârebe akdini yaygın biçimde uygulamaktaydılar. Risalet döneminde de bu uygulamanın devam ettiği, Hz. Peygamber’in de bunu bilmesi yönüyle takririnin bulunduğu tevâtür yoluyla sabittir. Dolayısıyla bu zımnî onay üzerinden ulemanın icmâ ettiği ifade edilir. Ne var ki bu tür bir icmâyâ dair tek bir âlimin bile aksi görüşte olduğunun tespit edilmesi halinde icmâ iddiası geçersiz sayılacaktır. Bu durumda mesele “Allah’ın kitabında olmayan her şart batıldır” hadisi çerçevesinde değerlendirilerek mudârebe akdinin geçersiz sayılması gerekecekti. İbn Hazm naslarda hükmü açıkça beyan edilmeyen ancak meşruiyeti icmâ ile sabit olduğu kabul edilen meselelerin, aslında Hz. Peygamber’in takriiriyle sabit olmuş

⁴³³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/502, 519-521.

⁴³⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/548.

olması gerektiğini savunur.⁴³⁵ Böyle durumlarda nihayetinde naslara dayalı bir icmâ söz konusudur; ancak Hz. Peygamber’e ait sözlü beyan doğrudan ulaşmamıştır. Bunun yerine hüküm, âlimlerin Resûlullah’ın sünnetine dayandığı varsayılan icmâları aracılığıyla aktarılmıştır. Zira ulemanın vahiy yoluyla açıklanmayan bir hüküm üzerinde icmâ etmeleri caiz değildir. Üstelik farklı eğilim ve düşünce yapılarına sahip olmaları itibariyle âlimlerin kişisel görüşleriyle aynı kanaatte birleşmeleri aklen de imkânsızdır.

“Lafzı mahfuz bir nassın gelmeyip tek burhanın icmâ olduğu hususlar” ifadesi icmâ edilen hükmün delilinin (sened) ne olması gerektiği meselesiyle doğrudan ilişkilidir. İcmânın şer‘î bildirime (tevkîf) dayalı olması gerektiği İbn Hazm’ın ilgili tüm eserlerinde müşterek bir nokta olmakla birlikte *el-Merâtib*’de yer alan açıklamalar İbn Hazm’ın yukarıdaki ifadesini izah edici mahiyettedir. Buna göre icmânın tevkîfe dayalı olması iki şekilde vuku bulabilir: Birincisi, -ki İbn Hazm Zâhirîlerden bir gruba yalnızca bu görüşü nispet eder- icmânın günümüze dek nakledilmiş malum bir şer‘î bildirim üzerine gerçekleşmesidir. Muhtemelen burada kastedilen icmânın senedinin doğrudan muayyen bir rivayet olmasıdır. İkincisi ise icmânın menkul ancak malum olmayan⁴³⁶ şer‘î bildirime dayalı deliller üzerinde gerçekleşmesidir. Bu durumda icmâ gerçekleştikten sonra ayrıca delili yani ilgili rivayeti talep etmeye gerek yoktur. Zira icmânın kendisi ile artık hüccet sabit olmuştur.⁴³⁷ Bu bağlamda İbn Hazm’ın, yaşadığı dönemdeki Mâlikî bir müellif tarafından kendisine yöneltilen sahâbenin yolunu terk ettiği ithamına cevap olarak dile getirdiği şu ifadeler söz konusu icmâ türüyle ilişkili olması muhtemeldir:

“Biz dinimizi -Allah onlardan razı olsun- sahâbeden alıyoruz. Dinî hususlarda bize [müsned olarak] aktardıkları şeylerde ve müsned olarak aktarmasalar bile icmâ ettikleri şeylerde onlar bizim hüccetimizdir.”⁴³⁸

⁴³⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/212-213, 2/399. Nitekim İbn Hazm icmânın nassa ve tevkife râcî olmasını, icmânın Hz. Peygamber’in bir uygulamasının veya bildiği bir durum hakkındaki ikrarının nakledilmesi anlamında da kullanır (İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/52); ayrıca bk. İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 7/96.

⁴³⁶ *el-Merâtib*’in diğer baskılarında “malum, bize nakledilmiş tevkîfden elde edilmiş delil” ifadesi yer almaktadır. Bk. Ali b. Ahmed İbn Hazm, *Merâtibü’l-icmâ’ fi’l-ibâdât ve’l-mu’âmelât ve’l-mu’teḳadât (İbn Teymiyye’nin Nakdû Merâtibi’l-icmâ’ ile birlikte)* (Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, 1982), 16; Ali b. Ahmed İbn Hazm, *Merâtibü’l-icmâ’*, ed. Muhammed Salah Fethî (Amman: Dâru’l-Feth, 2021), 155. Ancak gerek konunun siyak-sibakı gerek *el-İhkâm*’da yer alan zikrettiğimiz meseleler dikkate alındığında kanaatimizce “menkul, gayri malum” ifadesinin esas alınması daha isabetlidir.

⁴³⁷ İbn Hazm, *Merâtibü’l-icmâ’*, 1998, 27.

⁴³⁸ İbn Hazm, “Risâle fi’r-red ‘ale’l-hâtif min bu’d”, 3/120; İbn Hazm’ın genel sahâbe tasavvuru için bk. Muhammet Ali Acar - Enes Durmuş, “İbn Hazm’da Sahâbî Kavli ve Efdaliyet Nazariyesi”, *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli SAHÂBE -III- Sahâbe ve Dirâyet İlimleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 293-320.

el-Merâtib'de doğrudan bu hususlara dair örnek zikredilmemekle birlikte *el-İhkâm*'ın kıyasın reddi başlıklı bölümünde yer alan ve icmâ deliliyle ihticâda bulunulan müsâkât (bahçe ortaklığı) ve müzâraa (zirai ortaklık) akitlerinde tarafların alacağı paya dair mesele, kanaatimizce ikinci kısmın örneği olarak görülebilir. Söz konusu akitlerin hükmü Hz. Peygamber'in Hayber'deki uygulaması ile sabittir. Bu uygulamada taraflara yarı yarıya pay verilmesi kararlaştırılmıştır. Ancak farklı payların hükmü hakkında doğrudan bir açıklama bilinmemektedir. İbn Hazm'ın belirttiğine göre diğer Zâhirîler "Allah'ın kitabında olmayan tüm şartlar batıldır" hadisini delil getirerek bunun caiz olmadığı görüşünü kabul etmiştir. Ancak ona göre diğer payların hükmü tıpkı yarım payın hükmü gibi mubahtır. Bunun delili kıyas değil, icmâdır. Yarım ile diğer payların hükmünün eşit olduğu hususunda tüm ümmet âlimlerinin icmâsı vardır. Buna göre bu akdi gerek caiz görenler gerek batıl sayanlar tüm payların hükmünün aynı olduğu konusunda ittifak halindedirler. Dolayısıyla insan aklı tüm payların hükmünün eşit olması gerektiğinde hem fikirdir. Yarım payın hükmü hakkında naslarda bir hüküm sabit olduğuna göre bunun diğer paylar için de geçerli olduğu sonucuna, ulemanın icmâsı fikri üzerine kurulu bir aklî istidlâl ile ulaşılır.⁴³⁹ Her ne kadar bu tür aklî istidlâller icmâyâ ve nihai kertede şer'î bildirimine dayalı olsa da sonuç itibarıyla dinî hususlarda en azından icmâ özelinde ulemanın görüşlerinin önemine işaret etmektedir. İbn Hazm bu tür icmâları kabul ederek ana akım Sünnî ekollerin icmâ öğretisine daha yakın olan eski anlayışını bazı ferî meseleler özelinde devam ettirmişse benzemektedir. Halbuki *el-İhkâm*'ın icmâ bahsinde söz konusu istidlâl yöntemi ele alınmakta ve bunun meşru kabul edilebilmesi için tüm âlimlerin görüşlerinin tespit edilmesi gerektiği savunulmaktadır. Ne var ki İbn Hazm'a göre bunu tespit etmenin hiçbir yolu yoktur. Bu sebeple söz konusu bahiste müsâkât ve müzâraa akitlerinin meşruiyetini yalnızca müşahedeye dayalı aklî istidlâl ile temellendirmiştir.⁴⁴⁰

Benzer başka bir icmâ örneği, Hz. Ebubekir'in halife seçilmesinin Hz. Peygamber'in beyanına dayalı gerçekleşmesiyle ilgilidir. Bu beyan müsned bir hadis rivayeti şeklinde nakledilmemiş olmakla birlikte halife seçimi sırasında tüm ümmet, Hz. Ebubekir'in "Hz. Peygamber'in halifesi" olarak isimlendirilmesi noktasında icmâ etmiştir. Söz konusu

⁴³⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/403-404.

⁴⁴⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/565-566; söz konusu akitlerin meşruiyeti el-Muhallâ'da başta sahâbe olmak üzere ilk nesillerin uygulamasıyla desteklenmekle birlikte benzer şekilde müşahedeye dayalı aklî istidlâl ile temellendirilir: İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/48-51.

icmânın meydana gelmesinden, Hz. Peygamber'in kendisinden sonrası için Hz. Ebubekir'i halife tayin ettiğine dair bir açıklaması bulunduğu sonucuna ulaşılır.⁴⁴¹ Bu tür örnekler ışığında İbn Hazm'ın teorisine göre icmânın, Hz. Peygamber'in ilgili beyanının tüm ümmet tarafından müsned hadis formatında aktarılmasından ibaret olmadığı söylenebilir. Aslında icmânın tevkîfe ya da naslara dayalı olması gerektiğinin belirtilmesi, ulemanın başvurduğu kıyas, istihsân, maslahat gibi re'ye dayalı olup kesin bilgi sağlamayan yöntemlerin dinî alana dahil edilemeyeceğini vurgulama amacına matuftur. İcmâ, Hz. Peygamber'den gelen bir beyanla ilişkili olmalıdır. Ancak bu beyan mutlak olarak müsned haber suretinde rivayet edilmek zorunda olmayıp, ümmet ulemasının icmâsı üzerinden de aktarılabilir. İcmânın dayandığı nas ise bazen nakledilmemiş olabilir. İcmâ bizatihi nas kökenli olduğu için icmânın nakli nassın nakli yerine kaim olur. Dolayısıyla İbn Hazm'ın -haber teorisini inşa ederken yaptığına benzer şekilde- geçmişe dönük bir kurgu inşa ederek zihnindeki ön kabullerden hareketle icmâyı konumlandırdığı anlaşılmaktadır. Ancak söz konusu ön kabullerin, geçerliliği ispat edilmiş müsellemler mukaddimelere dayalı olduğunu söylemek oldukça güçtür. Kaldı ki bunlar, haber teorisinin eksenini teşkil eden Hz. Peygamber'in tüm sözlerinin harfi harfine muhafaza edilerek nakledilmiş olduğu iddiasıyla mutlak surette çelişmektedir.

Sonuç itibarıyla İbn Hazm'a göre icmâ ancak kendisinin kat'î kabul ettiği naslar veya naslardan çıkarılan deliller üzerinde gerçekleşir. İbn Hazm'ın bu anlayışına karşılık Hanefî usulcülere göre icmânın senedinin yalnızca kat'î deliller olabileceğini savunmak icmânın işlevini sınırlandırmak anlamına gelir. Kıyas ve haber-i vâhid gibi zannî delillerin icmâ ile desteklenmesi, Kur'ân ve meşhur sünnet gibi kat'î delillerle desteklenmesi ile eş değerdir. Böylelikle bu delillerde bulunan hükümler kesinlik kazanmış olur.⁴⁴² İbn Hazm'ın hüccet kabul ettikleri dışında, Hanefî ya da Mâlikî icmâ doktrininde kabul gören kıyas ve re'ye dayalı icmâ, sükuti icmâ, Medine ehlinin icmâsı, sahâbe arasında şöhret bulup muhalifi bilinmeyen sahâbî kavli, hakkında ihtilaf bilinmeyen görüşler, ihtilaftan sonra oluşan icmâ, çoğunluğun görüşü gibi icmâ ile ilişki kurulan hususlar da vardır. İbn Hazm bunların, kaynağına aidiyetinin kesin olarak ispat edilmesinin mümkün olmadığı için delil olarak kabul edilemeyeceğini savunur. Zira ona göre tek geçerli icmâ türü olan sahâbe ittifakı, onların bu tür hususları açık bir şekilde

⁴⁴¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/386-392.

⁴⁴² Serahsî, *Uşûl*, 2/104; el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/264-265.

ortaya koymaları ile bilinir. Şayet içlerinden birisi dahi o hususta görüş belirtmekten geri durmuşsa veya görüşü kesin olarak tespit edilememişse bu durumda sahih bir icmâdan bahsedilemez. Bu sebeple, sükutî icmâ yahut onların re'ye dayalı olarak görüş belirtip aslında fikir birliğinin de oluşmadığı hususlarda öne sürülen icmâ iddiaları geçersizdir.⁴⁴³ Bu bağlamda İbn Hazm, başta sahâbe olmak üzere ümmet âlimlerinin İslâm'a mugayir bir görüş yahut uygulamayı görüp buna karşı çıkmamasının saygınlıklarına yakışmayacağı fikrinden hareketle, onların sessiz kalmalarının onaylama anlamına geldiği kabulüne şiddetle karşı çıkmaktadır. Zira ilk başta onların, üzerinde icmânın gerçekleştiği iddia edilen görüşü öğrenip de sükût ettikleri kesin olarak bilinemez. Sahâbenin birbirinden ayrılıp farklı bölgelere dağılmasından sonra bir âlimin görüşünün yaygınlık kazandığını, diğer âlimlerinin hepsinin bu görüşten haberdar olduğunu ve akabinde bu görüşü inkâr etmediklerini tespit etmek imkansızdır.⁴⁴⁴ Ayrıca onların böyle bir durumda görüş belirtmemeleri her zaman buna onay verdikleri anlamına gelmez. Mesela Hz. Ömer'den çekindikleri için bazı sahâbîler onun birtakım uygulamaları karşısında sessiz kalmışlar, ancak onun vefatından sonra kendi görüşlerini ifade edebilmişlerdir. Esasen şer'î konularda Hz. Peygamber dışında hiçbir kimsenin sükûtu da kavli de hüccet olmadığı için onların bu tür görüşlerinin icmâyâ tekabül edip etmediğiyle ilgilenmenin bir anlamı yoktur.⁴⁴⁵ İbn Hazm'ın yaklaşımına benzer olarak ehl-i hadis çevrelerin öncü siması Buhârî muhalled eseri *el-Câmi 'u's-şahîh*'in "Kitâbü'l-İ'tişâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne" başlıklı bölümünde Allah Resulü dışında hiç kimsenin sükutunun hüccet kabul edilmeyeceğine dair özel bir bab açmıştır.⁴⁴⁶ Öte yandan İbn Hazm'ın icmâyâ dair görüşlerinin, icmânın senedinin ancak vahiy olabileceğini ve naslarda doğrudan bir beyan bulunmaması durumunda zaruret kabilinden icmâyâ hüküm verilebileceğini savunan İmam Şâfiî'nin yaklaşımıyla kayda değer ölçüde benzerlik arz ettiği belirtilmelidir.⁴⁴⁷

⁴⁴³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/45; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 1/75-76; Ayrıca bk. Acar - Durmuş, "İbn Hazm'da Sahâbî Kavli ve Efdaliyet Nazariyesi", 308-309.

⁴⁴⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/521-522, 1/525.

⁴⁴⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/231-232.

⁴⁴⁶ Buhârî, *el-Câmi 'u's-şahîh*, 9/109.

⁴⁴⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 471-472, 598-600; Buna ek olarak, Dönmez'in tespitine göre Şâfiî icmâ delilini bütün asırlar için mümkün görmekte birlikte kesin olarak gerçekleştiği bilinen icmânın sadece sahâbenin icmâsı olduğunu kabul etmiştir. Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, 232; Şâfiî'nin icmâyâ dair görüşleri hususunda ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Bilal Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 120-131.

Sükûtun her zaman muvafakat anlamına gelmediği iddiasını ele alan Hanefî usulcülere göre öncelikle birtakım sahâbenin Hz. Ömer'den çekindiğini ifade eden rivayetler tarihi vakıya aykırıdır. Hz. Ömer fikhî meseleleri çözüme kavuşturma hususunda sahâbenin ileri gelenleri ile istişare etmesi ile temayüz etmiştir. Diğer taraftan başta sahâbe olmak üzere her bir âlimin görevi toplumda yaygınlık kazanan ictihadlar karşısında eğer farklı bir görüşe sahipse bunu izhar etmektir. Nitekim bilhassa ilk dönem âlimleri, kendi fikir birliklerinin sonraki nesiller için bağlayıcı olduğunu düşündüklerinden muhalefet ettikleri hususları ortaya koymaktan çekinmemişlerdir. Onların şöhret kazanmış bir ictihada itiraz etmesi durumunda söz konusu ictihad gibi onların itirazları da toplum nezdinde bilinir ve o meselede sükuti icmâdan bahsedilemezdi.⁴⁴⁸ Ayrıca Hanefiler icmâyı kendi içinde hiyerarşik bir yapıya tabi kılarak icmâyı bağlanacak hükümleri söz konusu icmâ mertebelerine göre tanzim eder. Buna göre icmâ en kuvvetliden daha aşağıya olmak üzere şu kısımlara ayrılır:

- 1- En güçlü icmâ sahâbenin tümünün görüşlerini açıklayarak gerçekleştirdiği icmâ olup âyet ve mütevâtir haber hükmündedir ve kesinlik arz eder. Bunu inkâr eden kimse kâfir olur.⁴⁴⁹
- 2- Sahâbeden bir grubun görüşlerini açıklayıp diğerlerinin sessiz kalması yoluyla meydana gelen icmâ.
- 3- Sahâbeden sonraki dönem müctehidlerinin, daha öncesinde ihtilafın bulunmadığı bir mesele üzerinde icmâ etmesi.
- 4- Sonraki dönem müctehidlerinin, öncesinde ihtilafın bulunduğu bir konuda icmâ etmesi.⁴⁵⁰

İbn Hazm, bilhassa sükûti icmânın meşruiyetine dair tartışmaları fıkıh teşekkül tarihinin gelişim süreci ile ilişkilendirir. Buna göre selevin genel tutumu, ne kadar yaygınlık kazanırsa kazansın diğer insanların görüşlerine aldırış etmeksizin doğrudan naslara tabi olmaktır. Nitekim Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî gibi isimler de fikhî konularda kendilerinden önce yaşamış âlimlerin görüşlerine mutabık olup olmamasına dikkat etmeksizin fetva vermişlerdir. İbn Hazm'ın anlatısına göre onlar ictihadları neticesinde

⁴⁴⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/286-290; Serahsî, *Uşûl*, 2/108-117.

⁴⁴⁹ Serahsî, *Uşûl*, 2/138-139.

⁴⁵⁰ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 1/195-198; Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/194; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2/101-102; Pezdevî'nin taksimi biraz daha farklıdır. Ona göre sahâbenin icmâsı âyet ve mütevâtir hadis gibidir. Sonraki nesillerin icmâsı meşhur hadis gibidir. Daha önce ihtilafı olan bir meselede sonradan meydana gelen icmâ ise sahih haber-i vâhid gibidir. Bu sonuncuda nesih caizdir. Pezdevî, *Uşûl*, 548.

ilk nesillerden hiç kimsenin benimsediği bilinmeyen birtakım görüşlere ulaşmıştır. Diğer taraftan selefin zımnen fikir birliği içerisinde bulunduğu hususlardan biri de bütün fikhî meselelerde tek bir âlimin görüşüne bağlanıp onu taklit etmemek gerektiği hususundadır. Dolayısıyla daha sonraki süreçte zuhur eden mezhepleşme hareketi selefin icmâsına aykırı bir gelişmedir.⁴⁵¹

Bu anlatıya göre Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî'nin ashabı aslında hocalarını taklitte aşırıya kaçmamışlar, bilakis birçok meselede ictihadları doğrultusunda farklı tercihlerde bulunarak onlara muhalefet etmişlerdir. Ancak daha sonraki dönemde farklı şehirlerde söz konusu âlimlerin tüm görüşleri taklit edilmeye başlanmıştır. İlerleyen dönemlerde bilhassa Hanefî ve Malikî mezhebine intisap edenlerin sayısı gittikçe artmıştır. Bunun temel sebebi ise Emevî ve Abbasî hanedanına mensup birtakım zalim yöneticilerin yargı makamlarını onlara tevdi etmesidir. Hanefî mezhebi açısından bu durum, halife Harun Reşid döneminde Abbasîlerin hâkim olduğu yerlerde Ebu Yusuf'un onayı olmaksızın hiç kimsenin kadılık görevine atanmaması ile başlamıştır. Maddi çıkarlarının peşinde olan insanlar söz konusu mezheplere intisap etmeye başlamış ve sonuç itibarıyla bu mezhepler yaygınlık kazanmıştır.⁴⁵² Bu mezheplere müntesip sonraki dönemlerde yaşayan bazı kimseler, muhalifi bilinmeyen sahâbî kavlinin yayılıp şöhret kazanması durumunda icmâ sayılacağını öne sürmüştür. Bir yandan da mezhep imamlarının ihticâda bulunduğu birtakım müstakil sahâbî kavillerini yahut senedinde sorunlar bulunan mürsel haberleri insanlar arasında yaymışlardır. Onlar böylelikle bunların tevâtür yoluyla aktarılmış ve üzerinde ulemanın icmâsı gerçekleşmiş müsellemler dinî esaslar olduğu intibahı uyandırmaya çalışmışlardır. Söz gelimi Muaz b. Cebel'e izafe edilen re'y ile ictihada izin veren rivayette de durum bu şekilde gerçekleşmiştir. Sahâbe ve tabiîn döneminde hiç kimsenin bilmediği bu rivayet sonradan yaygınlık kazanmış hatta mütevâtir olduğu ve üzerinde icmânın tahakkuk ettiği iddia edilmiştir. Halbuki bu rivayeti tabiîn döneminden sonra Ehl-i Re'y'e mensup kimseler öne çıkartıp her konuda kullanmış ve onun şüyu bulmasını sağlamıştır.⁴⁵³

⁴⁵¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/503, 1/528-532.

⁴⁵² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/563-565, 2/85-88; Öğrencisi Humeydî (ö. 488) de ondan benzer bir nakilde bulunur. Bk. Muhammed b. Fütûh Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülâti'l-Endeliüs* (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve'n-neşr, 1966), 383-384; Mâlikî mezhebi özelinde İbn Hazm'ın iddiasının tarihî vakıya mutabık olmadığı yönünde bir eleştiri için bk. Maribel Fierro, "Proto-Malikis, Malikis, and Reformed Malikis in al-Andalus", *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*, ed. R. Peters - F. E. Vogel (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005), 68-69.

⁴⁵³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/558-559, 2/185.

Bunlara ek olarak İbn Hazm, muhaliflerinin savunduğu icmâ doktrinini çürütmek amacıyla dikkat çekici bir argüman geliştirir: Cinler de sahâbe zümresine ve dolayısıyla icmâ ehline dâhildir. Zira Kur’ân’da belirtildiği üzere cinlerden bir grup Hz. Peygamber’le görüşüp ona iman etmiş ve böylece insanlar gibi aynı şeriatla mükellef olmuşlardır. O halde içlerinde cin olanlar da dahil olmak üzere, on binleri bulan sahâbe neslinin dinî konularda sorular sorup fetva talebinde bulunmuş olması beklenir. Ancak İbn Hazm yaptığı kapsamlı araştırmalar neticesinde görüş ve fetvaları rivayet edilmiş yaklaşık yüz elli sahâbî tespit edebildiğini, bu rivayetlerin sayısının da bir hayli sınırlı olduğunu belirtir. Bu durumda sahâbenin tamamının bir meselede ittifak ettiğinin kesin olarak bilinmesi mümkün değildir. Dolayısıyla böyle bir konuda icmâ iddiasında bulunmak hakikati yansıtmaz.⁴⁵⁴

İbn Hazm bu noktada muhaliflerine yönelttiği istihzalı bir soruyla tezini pekiştirir:

“Size sahâbenin icmâsına dair tek bir kelime ulaşmamış olsa bile sahâbeden on binlerce kişinin görüşünü bildiğinizi iddia etmeye cesaret ettiniz diyelim. Peki uydurma zanlarınıza dayanarak ileri sürdüğünüz bu icmâ iddiasına cin sahâbîlerin de katıldığını söyleyebilir misiniz? [Yani icmâ edilen konu hususunda cinlerin düşüncelerini de bildiğinizi iddia edebilir misin?]⁴⁵⁵

Bu ironik soru icmâ iddiasının bilgiye değil varsayımlara dayalı olduğunu vurgulamakta ve İbn Hazm’ın kesin bilgiye dayanmayan hiçbir hükmün şer’î değere sahip olamayacağı yönündeki yaklaşımıyla örtüşmektedir. Ne var ki Zysow’un işaret ettiği üzere İbn Hazm’ın savunduğu sahâbe icmâsı da sarîh ve doğrudan değil zımnî olarak gerçekleşmiş bir fikir birliği mahiyetindedir.⁴⁵⁶ O, hasımlarının görüşünü geçersiz kılmaya çalışırken aslında tüm icmâ öğretisinin dayandığı zemini de sorguya açmakta ve onu işlevsiz hale getirmektedir. Zira ileri sürdüğü eleştirilerin, bizzat kendi benimsediği icmâ anlayışı için de geçerli olabileceği görülmektedir. Nitekim hüccet olarak kabul ettiği icmâyâ örnek verirken bütün sahâbenin Hz. Peygamber ile birlikte beş vakit namazı, belirli rükû ve secde sayılarıyla kıldıklarının kesin biçimde bilindiğini iddia etmektedir. Bu tür örneklerde icmâ, hakkında herhangi bir ihtilaf bulunmamasına ve söz konusu hususları inkâr edenlerin İslâm dairesinin dışında sayılmasına dayandırılır.⁴⁵⁷ Ancak gerçekte bu

⁴⁵⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/522-523, 2/79.

⁴⁵⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/522.

⁴⁵⁶ Zysow, *The Economy of Certainty*, 149.

⁴⁵⁷ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 1/75-76.

tür bir icmânın da her bir sahâbîye ait görüş veya uygulamaların muttasıl senetlerle kayda geçmiş olmasına ya da inkârının aklen imkânsız şekilde ispatına dayandığı söylenemez. Aksine bu tarz örneklerin genellikle yaygın tecrübeye (âdete) ve zann-ı galibe istinat ettiği bilinmektedir.⁴⁵⁸ Netice itibarıyla İbn Hazm'ın fıkıh anlayışını bütünüyle kesinlik ilkesine dayandırmak istemesi, onu icmâ delilini de yeniden tanımlayıp bu yapıya uygun hale getirmeye sevk etmiştir. Ancak kanaatimizce söz konusu varsayımlar ve teoriler İbn Hazm'ın arzuladığı düzeyde nesnel ve tartışmasız bir kesinliği temin etmekten uzaktır.



⁴⁵⁸ İcmânın alanını daraltan yaklaşıma yönelik benzer eleştiriler için bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 3/290; Serahsî, *Uşûl*, 2/120; Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 1/521.

3. BÖLÜM: FIKHÎ HÜKÜMLERE ULAŞMA SÜRECİNDE KESİNLİK

Tezin ikinci bölümünde incelendiği üzere İbn Hazm'ın din tasavvurunu inşa ettiği temel iddialarından biri, fikhî hükümlerin dayanağını teşkil eden şer'î delillerin hem hücciyet hem de sübut bakımından kesinlik taşıması gerektiğidir. Bu bağlamda onun mezkûr iddiayı nasıl temellendirmeye çalıştığı ve iddiasının iç tutarlılığı ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Söz konusu bölümden hareketle İbn Hazm'ın, dinin yegâne kaynağı olarak gördüğü naslarda her meseleye ilişkin doğrudan ve ayrıntılı açıklamaların bulunması gerektiği gibi bir iddiada bulunmadığı söylenebilir. Dolayısıyla İbn Hazm'ın haberlerin sıhhat ve kaynağı konusunda daha esnek bir bakış açısı benimseyerek hüccet olarak kullanılacak rivayetlerin sayısını artırmak gibi bir gündeme sahip olmadığı, sadece geçerlilik ve sübut bakımından kesinlik taşıdığını düşündüğü delillere dayalı bir sistem inşa etmeye çalıştığı görülmektedir.

Ne var ki haberlerin kaynağına aidiyetinde kesinliğin bulunması, şer'î hükümlerin elde edilmesinde kullanılan tüm fikhî istidlâl ve muhakeme yöntemlerinde de kesinliğin sağlandığı gibi bir ön kabulü zorunlu olarak gerektirmez. İbn Hazm'ın sübut bakımından kat'î olduğunu düşündüğü naslardan fikhî hükümlerin elde edilmesi aşamasında hangi yöntemlerden yararlandığı ve bu yöntemlerde kesinliğin varlığını nasıl temellendirmeye çalıştığı hususu tezin bu bölümünde irdelenecek temel meselelerdir. Zira İslam düşüncesindeki yaygın kanaate göre naklî deliller esas itibariyle kesinlik taşımaktan uzaktır.⁴⁵⁹ Bu çerçevede lafzî delâlet ve nasların yorumlanmasına dair tartışmalar, akabinde İbn Hazm'ın usul anlayışında dördüncü asıl olan *delil* yöntemiyle birlikte Aristo mantığının fıkıh alanında kullanımının keyfiyeti ele alınacaktır. Ayrıca tüm bu hususlarda meşru görmediği yöntem ve yaklaşımların onun kesinlik anlayışıyla ilişkisi tartışılacaktır.

⁴⁵⁹ Örnek olarak bk. et-Teftâzânî, *el-Makâsîd: Kelam İlminin Maksatları*, 123.

3.1. Nasların Delâletinde Kesinlik

Daha önce de belirtildiği üzere, fıkıhın esas ve yegâne kaynağının vahiy ürünü olan naslar olması sebebiyle fakihin temel görevi naslardaki lafızların ne anlama geldiğini yani delâletlerini araştırmak olmalıdır. Dilin kullanımı ve işleyişiyle ilgili olan delâlet hususu doğru bir şekilde tespit edilirse Şâri'in muradını bildiren hükümler de başka bir işleme gerek kalmaksızın doğrudan elde edilebilecektir. Bu anlayışına mutabık olarak İbn Hazm delâleti, “bir şeyin hakikatini bildirme ameliyesi” şeklinde tanımlar.⁴⁶⁰ Tezin “dilde kesinliğin temellendirilmesi” başlıklı bölümünde onun müsemmalara isimlerin belirlenmesini ve böylelikle lafzî delâleti şer'î bildirime dayandırması üzerinde durmuştuk. Ancak diller sadece varlık ve kavramlardan oluşmaz. Dil yoluyla iletişimi sağlamak üzere, harf ve kelimeler birbirlerine eklenerek anlamlı söz öbekleri ve cümleler kurulur. Söz konusu işlemlerdeki kullanımlardan hareketle anlambilimine dair de birçok kural ve ilke oluşturulmuştur. Bu bağlamda, dinî metinlerdeki lafızların delâlet ettikleri anlamları ortaya koyma noktasında ulemaya rehberlik eden birtakım dilbilgisi ve yorumlama kaideleri mevcuttur. Fıkıh usulü literatüründe bu tür konular büyük ölçüde elfâz bahislerinde ele alınmıştır. Nasların doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için Arap dilindeki lafız çeşitleri bilhassa delâlet ettikleri anlamlar itibarıyla farklı taksimlere tabi tutularak ilgili meseleler için belirli bir iç tutarlılık içerisinde akılcı açıklama ve çözümler getirilmeye çalışılmıştır.

Söz gelimi önde gelen Şâfiî usulcülerden Gazzâlî (ö. 505/1111) lafzın hükme delâletini üç bölüm içerisinde incelemiştir. Bunlardan ilki manzum ve siga yoluyla delâlettir. Lafzın bizatihi kendisinden hareketle anlama ulaşılması bu bölümün konusunu teşkil eder. İkincisi mefhum ve fahvâ yoluyla delâlettir. Lafzında yer almamakla birlikte bir sözün yine de yalnızca kendisinden anlaşılan hususlar bu bahiste tartışılır. Son delâlet türü ise makul ve mana yoluyla delâlettir. Bu bahiste doğrudan lafzî delâletten hiçbir şekilde anlaşılacakla birlikte sözün söylenme maksadı olduğu düşünülen illetinin tespit edilmesi ve bu illetin bulunduğu başka meselelere hükmün aktarılması gibi hususlar ele alınır.⁴⁶¹ Bu başlık içerisinde ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere, söz konusu tasnif içerisinde lafzın hükme delâleti İbn Hazm açısından büyük ölçüde ilk bölümde

⁴⁶⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/40.

⁴⁶¹ Gazzâlî, *el-Mu'tasfâ*, 180 vd.

gerçekleşir. O, ikinci ve üçüncü anlam katmanlarına yalnızca zorunlu ve kesin delillerin bulunması kaydıyla, daha sınırlı ölçüde başvurulabileceğini düşünür.

Konuya bir başka fıkıh usulü yazım geleneğini benimseyen Hanefî usulcüler açısından bakıldığında, onların içerisinde elfâz bahislerini sistematik bir şekilde ele almasıyla temayüz eden Pezdevî (ö. 482/1089),⁴⁶² lafızları ilk olarak vazedildikleri anlamları kapsama şekilleri açısından hâs, âm, müsterek ve müevvel olmak üzere dört sınıfa ayırır. Bizim bu bölümde ilk olarak ele alacağımız emir kipi ise bu tasnif içerisinde hâs lafzın kısımlarına dahil edilir.⁴⁶³ Genel itibariyle Pezdevî'ye benzer bir tasnifi esas almakla birlikte Serahsî (ö. 483/1090 [?]), hâs konusuna genel bir giriş yapmaksızın eserine emir bahsi ile başlar. O bu tercihini, şer'î hükümlerin bilgisine ulaşmada emir konusunun büyük önem arz etmesi ile gerekçelendirir.⁴⁶⁴ Aslında benzer bir yaklaşım İbn Hazm'ın usul eserinde de kısmen mevcuttur. O, ana akım usul geleneğinde takip edilen söz konusu sistematik lafız taksimleri üzerinden konuyu ele almamakla birlikte, haber anlayışını açıkladığı bölümün peşi sıra ilk olarak emir konusuyla ilgili tartışmalara ayrıntılı olarak yer verir. Umum-husus ve tahsis bahislerini ise bu meselelerle ilişkisi bakımından ele alarak “emir ve diğer lafızların umuma hamledilmesi...” başlığı altında incelemeye başlar.

Bu noktada tarafların fıkıh ilmindeki delil-hüküm ilişkisine dair bakış açılarındaki farklılık özellikle vurgulanmalıdır. İbn Hazm'ın yaklaşımının aksine usul geleneğindeki ana damar, nasların delâletiyle ilgili ilke ve kuralların tespitinde müntesibi oldukları mezheplerin kurucu isimlerinden intikal eden fikhî mirası dikkate alarak genel çerçevede bu çizgi içerisinde kalmaya özen gösterirler. Dolayısıyla onların anlayışına göre nasların delâletinin tespiti hususunda esas merci nasların bizzat kendisi dolayısıyla lafzî anlamları değil, Hz. Peygamber'in ve ashâbının fikhî pratiklerinden hareketle ortaya konulduğu savunulan mezheplerin fûrû alandaki birikimi olmuştur. Esasında bu durumun arkasında fıkıh ilminin teşekkül sürecine yönelik kabuller ve aslında bununla da irtibatlı olarak lafzî delâletin tek başına ilâhî iradenin izharı noktasında kesinliği sağlamakta kifayetsiz olduğu kanaati yatmaktadır.⁴⁶⁵

⁴⁶² Osman Güman, “Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17/33 (2012), 105.

⁴⁶³ Pezdevî, *Uşûl*, 95.

⁴⁶⁴ Serahsî, *Uşûl*, 1/135.

⁴⁶⁵ Usul ilminin söz konusu gelişim seyri için bk. H. Yunus Apaydın, “Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 9-28; Mürteza Bedir, “Selefilğin Modern Fıkıh

Çalışmanın bu bölümü kapsamında, İbn Hazm'ın delâlet anlayışını ortaya koymak üzere bir dizi kilit meseleye odaklanılmıştır. Bunlar, aslında hepsi birbiriyle yakından ilişkili olan emir kipinin muktezası, naslardaki lafızların kapsam bakımından delâleti, İbn Hazm'ın beyanın türleri olarak kabul ettiği tahsis ve nesih, nasların tearuzu durumunda takip edilecek tercih yöntemi konularındaki temel tartışmalardır. İbn Hazm öncesi ilk usul eserlerinde de kapsamlı bir şekilde ele alınan söz konusu bahislerin özünde epistemoloji ve bu bakımdan kesinlik problemi bulunur. Burada temel soru şudur: Şâri'in bir sözü söylediğinden, başka bir deyişle kanun koyucunun bir yasayı yürürlüğe koyduğundan eminiz, peki uygulanması bakımından onunla kastettiği anlamı da kesin olarak biliyor muyuz? Literatürde söz konusu tartışmaları kapsamlı bir şekilde ele alan birçok çalışma bulunduğu için ilgili tüm argümanları uzun uzadıya incelemekten ziyade İbn Hazm özelinde bu argümanların kesinlik problemiyle ilişkisini kurmaya çalışacağız. Bu bağlamda, doğrudan ve yalnızca naslardaki lafızlardan hareketle hükümlere kesin bir şekilde ulaşılabileceğini düşünen İbn Hazm'ın meseleye yaklaşımı, onun kesinlik arayışını sarahaten yansıtmaması bakımından oldukça ilgi çekici olacaktır.

3.1.1. Emir Kipinin Vücûba Delâleti Kat'î midir?

Şer'î hükümlerin naslarda yer alan lafızlar üzerinden temellendirilmesinde özellikle emir ve nehiy bildiren kipler merkezi bir rol oynar. Üst başlıkta da belirtildiği üzere yüzyıllardır tevarüs eden fikhî mezheplerin uygulamalarından bağımsız olarak hükümleri doğrudan nasların lafzî anlamlarından hareketle tespit etmeyi amaçlayan İbn Hazm açısından, emir bahsi diğer usulcülere kıyasla daha özel bir yere sahiptir. Bu önemin bir yansıması olarak, sekiz ana bölümden oluşan *el-İhkâm*'ın üçüncü bölümü bütünüyle emirlere dair meselelere tahsis edilmiş, ayrıca mantık eseri *et-Takrîb*'de de *kelâmın kısımları* bağlamında emir kipinde yer verilmiştir. *et-Takrîb*'de emir kipinin anlam alanı değerlendirilirken onun şu tür anlamlara gelebileceği belirtilir: vacip kılma (vücûb), teşvik (nedb), serbest bırakma (ibâha), yapılmasını tercih etmeksizin izin verme, yapılmamasını istemekle birlikte karışmama (teberrü), tehdit, takrir, aciz bırakma, azarlama ve taaccüp. Ancak bu anlamların tamamı arızî olup emrin dildeki asıl yani vaz'î

Düşüncesi Üzerindeki Etkileri”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, ed. Ahmet Kavas (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 269-279; Bedir, “Kur’ân ve Sünnet Söylemi, Fıkıh Usûlü ve İctihat: Modern Nassçılığın Doğuşuna İlişkin Bir İzah Denemesi”, 19-42.

anlamı vücûbdur. Bir emrin bu anlamın dışına taşınabilmesi ancak burhanî bir delilin varlığı ile mümkündür.⁴⁶⁶

el-İhkâm'da ise emir ve nehiylerin delâleti, nasların zâhirini esas alma ilkesi bağlamında değerlendirilir. Buna göre Arap dilindeki “if’al” (yap) kalıbı, asli olarak emir anlamı için vazedilmiş olup haricî bir delil olmadıkça naslardaki emirler vücûba yani kesin ve bağlayıcı bir yükümlülüğe delâlet eder. Emir kipinin tavsiye (nedb) ya da serbestlik (ibâha) gibi anlamlara gelmesi ise ancak bu anlamı gerektiren başka bir delilin varlığı durumunda mümkündür ve bu tür anlamlar asıl değil arızî kabul edilir. Zira dilciler nezdinde emrin asli anlamı vücûbdur.⁴⁶⁷ İbn Hazm’ın burada özellikle vurguladığı “zâhiri esas alma” ilkesi mecaz karşısındaki tavrıyla da paralellik arz eder. Bu çerçevede zâhiri esas almak yalnızca lafzın sözlük anlamına bağlı kalmak anlamına gelmez. Lügavî anlam dilin kurucusu (vâzî‘) tarafından belirlenmiş ve bu yönüyle kesin kabul edilmiştir. Bu nedenle bir ifadenin sözlükteki anlamı delile dayanmayan te’vil ve bâtinî yorumların karşısında “zâhir anlam” olarak öne çıkar. Dil kesinliği sağladığı sürece *zâhiri* temsil eder. Ancak akla ya da naslara dayalı daha kuvvetli bir delil bulunduğunda zâhire bağlılık artık lafzın lügavî delâletine değil söz konusu delilin gereklerine tabi olmak anlamına gelir.⁴⁶⁸

Emir kipinin kesin bir yükümlülüğü gerektirdiği görüşü için çeşitli argümanlar sunulur. Buradaki temel argüman doğrudan akıl ve temyize dayalıdır. Buna göre insan, yaratıcının zihnine iztirârî olarak yerleştirdiği ve bu sebeple doğruluğunun ispatı için esasında haricî bir delile ihtiyaç olmayan birtakım kabul ve bilgilerle birlikte dünyaya gelmektedir (zarûriyyât/bedîhiyyât). Tezin ilk bölümünde ele alındığı üzere, bunların başında varlıkları oldukları hal üzere temyiz etmeyi ve doğruyla yanlış biribirinden ayırmayı sağlayan akıl ve duyuların temel veri ve ilkeleri vardır. Bunlardan hareketle elde edilen mevcudatın mahiyet ve işleyişine dair bilgiler herhangi bir şüpheyi mahal bırakmayacak şekilde gerçeklik arz eder. İnsan zihninde yaratılıştaki hazır bulunan bilgilerden biri de kişinin muhatabından bir eylemi yerine getirmesini isteyebiliyor olmasıdır. Şöyle ki yine zorunlu olarak bildiğimiz üzere insanlar arasında konuşma esas olarak haber, dilek, soru

⁴⁶⁶ İbn Hazm, *et-Takrib*, 113-117.

⁴⁶⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/261 vd.

⁴⁶⁸ Emirler de dahil olmak üzere herhangi bir lafzın dilde kendisi için vazedildiği zâhirî anlamın dışında kullanıldığını gösteren delillerden biri de tabiat yani akıl ya da müşahedeye dayalı zorunlu delillerdir. Bk. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/321, 1/364-368.

ve emir gibi unsurlardan meydana gelir. Dolayısıyla karşılıklı anlaşmanın sağlanabilmesi için dilde bunları ifade etmek üzere belirli kalıpların bulunması gereklilik arz eder. İşte emir kipi, dilcilerin de kabul ettiği üzere prensip olarak insanların bağlayıcı şekilde talepte bulunma ihtiyacını karşılamak üzere vazedilmiştir.⁴⁶⁹

Kanaatimizce İbn Hazm'ın bu istidlâli, dilde kesin ve bağlayıcı bir şekilde buyrukta bulunmak için bir kalıp yahut mana olması gerektiğini ispatlama hususunda geçerli sayılabilir. Ancak emir kipinin prensip olarak sadece vücûb için vazedildiğini kesin bir surette kanıtladığını söylemek mümkün değildir. Esasında İbn Hazm'ın buradaki asıl amacı, konumunu aklî zorunluluk etrafında kurgulayarak aşağıda ele alacağımız tevakkuf görüşüne karşı yönelteceği argüman ve eleştiriler için burhana dayalı bir temel inşa etmektir. Zira söz konusu argümanlar aynı zamanda mutlak emir kipinin vücûba hamledilmesi gerektiğini ispatlama amacına matuftur. Diğer taraftan İbn Hazm, emrin vücûba delâleti hususunda, Allah ve Resûlü'nün emirlerine itaat etmeyenleri tehdit eden Kur'an ayetlerine (Mâide, 5/92, Enfâl, 8/20-21, Nûr, 24/63, Ahzâb, 33/36, Cin, 72/23) de atıfta bulunur.⁴⁷⁰ Ancak bu tür nasların genel anlamda ilâhî vecibe ve buyruklar hakkında olduğunda şüphe bulunmamakla birlikte, bir dilbilgisi kuralı olarak emir kipinin delâletini kapsaması tartışmaya açıktır.

Emir kipinin muhataba yükümlülük dayatmak üzere vazedilmiş bir dilsel form olduğu görüşü İbn Hazm'a mahsus değildir. Söz konusu görüş usulcülerin çoğunluğunun ittifak ettiği bir temel kabul olmakla birlikte bu hususta farklı yaklaşımları benimseyen âlimler de mevcuttur.⁴⁷¹ Nitekim İbn Hazm emir bahsinde kendi anlayışını izah edip ilgili delillerini sıralamaya başlamadan önce, ilk olarak tevakkuf görüşünü ele alıp şiddetle eleştirir. İbn Hazm'ın Mâlikî fakih İbnü'l-Müntâb (ö. 320'den önce değil)⁴⁷² dışında doğrudan bir isme nispet etmediği bu görüşün çeşitli varyasyonları Şâfiî, İbn Süreyc, Ebu Mansur el-Mâtürîdî başta olmak üzere Semerkand Hanefî fukahası, Şia'dan Ali b. Hüseyin el-Murtezâ, Eş'arî, Bâkılânî, Cüveynî, Gazzâlî, Âmidî ve Şâtıbî gibi farklı mezheplerden birçok âlime nispet edilmektedir. Bu yaklaşım sahipleri, prensip olarak bir

⁴⁶⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/266.

⁴⁷⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/270-271, 1/275-277, 1/282.

⁴⁷¹ Ali İhsan Pala, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 135-139.

⁴⁷² Irak Mâlikîlerinin önde gelen isimlerinden Kādî İsmâil'in (ö. 282) öğrencisidir. Kaynaklarda hilaf ve reddiye türü eserler telif ettiği belirtilir. Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-X.yy.)* (Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004), 202, 205-208.

hüküm belirlemek yerine her bir emir kipinin kendisini çevreleyen bağlam ve karinelere göre münferiden değerlendirilerek hükme bağlanmasını savunurlar.⁴⁷³

Tevakkuf tavrını en temelde lafzî delâleti itibarsızlaştırma çabası olarak algılayan İbn Hazm bunu savunduklarını belirttiği bazı Hanefî, Malikî ve Şâfiî âlimleri, tartışmalarda mantığa aykırı boş ve anlamsız sözlere başvurup bütün bilgilerin şüpheli olduğuna inanan sofistlerin (sûfestâiyyûn) takipçisi olmakla itham eder. Ona göre emir kipinin kendine özgü ve genel geçer tek bir anlamı olmaması durumunda iletişim kurmak imkânsız hale gelecektir. Zira bu varsayımda muhatap konuşanın kastettiğinden farklı hatta kimi durumlarda buna taban tabana zıt anlamlar çıkarabilecektir. Esasında İbn Hazm bir kelimenin birden fazla anlamının olmasının tek başına bir sorun teşkil ettiğini düşünmez. Çünkü bu durum mutlak anlamda kavram kargaşasına sebep olmayacağı gibi iletişim kurmaya da engel değildir. Müşterek (çok anlamlı) lafzı, başka bir açıklamanın gelmemesi durumunda muhtemel anlamlarından her birine birlikte hamletmek mümkündür. Ancak emir kipinin prensip olarak bağlayıcı talep ve tavsiye gibi iki farklı anlamı ifade etmesi durumunda bunlar birbiriyle çelişki arz edecektir. Söz gelimi, Arap dilinde “nikah” kelimesi evlilik akdi ve cinsel ilişki olmak üzere iki farklı anlama gelen müşterek lafızlardandır. Bu dilde “ben falancayla nikahlandım” diyen bir kimsenin söz konusu kişiyle hem evlilik sözleşmesi yaptığı hem de cimada bulunduğu anlaşılmasının önünde bir engel yoktur. Ancak bu iki anlamdan her ikisi yahut sadece birini kastederek “falancayla nikahlan” diyen birisi sadece bu sözünü hem “onunla nikahlanmanı emrediyorum” hem de “istersen onunla nikahlanmayabilirsin” manasını kastetmiş olamaz.⁴⁷⁴

Anlaşılabileceği üzere İbn Hazm bir fiilin bağlayıcı bir yükümlülük olarak talep edilmesiyle yalnızca isteğe bağlı tavsiye edilmiş bir şey olmasının birbiriyle çelişik olduğunu savunmaktadır. Bu görüşünü temellendirirken İbn Hazm’ın mantık kavramlarını kullanması ilgi çekicidir. O, mantık eserinde karşıtlık (tekâbül) konusuna değinmiş, karşıtlıklar hakkında doğada ve sözde bulunmasına göre yapılan çeşitli tasnifleri incelemiştir. Bunlardan biri de iki şey arasında izafet bakımından meydana gelip birinin varlığı diğerinin varlığını ortadan kaldıracak şekilde birbirine aykırılık taşıyan

⁴⁷³ Osman Güman, “Fıkıh Usulü Geleneğinde Farklı Bir Tavır: Tevakkuf”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 144-147; Zysow, *The Economy of Certainty*, 63-73.

⁴⁷⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/261-266, 1/289-291.

karşıtlıklara dair tasniftir. Buna göre aralarında orta nitelik (vasıta) bulunan aykırılığa “mütezâd” (zıt), bulunmayana “münâfi” (çelişik) denir. Söz gelimi siyah ve beyaz birbirinin zıttı iken hayat ve ölüm birbirinin çelişigidir.⁴⁷⁵

İbn Hazm emir ve nehiy kipinin de birbirinin karşıtı olup anlam itibariyle birbirine uyum arz ettiğini belirtir. Örneğin nehiy kipini kullanarak söylenen “Falanca şeyi yeme!” ifadesi emir kipiyle dile getirilen “Falanca şeyi yemeyi terk et!” sözüyle aynı anlama gelir. Dolayısıyla her emir aynı zamanda içerisinde bir nehiy barındırdığı gibi her nehiy de içerisinde bir emir barındırır. Buna göre bir şeyin yapılmasını yasaklamak o şeyi yapmanın terk edilmesini emretmek, bir şeyin yapılmasını emretmek de o şeyin terkini yasaklamak anlamına gelir. İbn Hazm, bunların mantık disiplinindeki -lafız bakımından farklı olmakla birlikte aynı anlamları ihtiva eden- mütelâime (birbiriyle uyumlu) önermeler içerisinde değerlendirildiğini belirtir.⁴⁷⁶ Temel kural bu şekilde olmakla birlikte -karşıtlığın zıtlar ve çelişikler arasında gerçekleşmesinin birbirinden farklı anlamlara gelmesi gibi- emrin anlam bakımından karşıtının yasaklanmış olması ile nehyin karşıtının emredilmiş olması arasında bir nüans söz konusudur. Şöyle ki yasaklanan şeyin aksinin emredilmiş olması için bu iki şeyin arasında orta nitelik olmaması yani bu iki şeyin zıt değil çelişik (münâfi) olması gerekir. Söz gelimi hareket etme (لا تتحرك) ifadesi hareketsiz kal (اسكن) ifadesiyle aynı anlamdadır. Çünkü hareket ve sükûnet birbirine çelişiktir. Ancak “ayağa kalkma” (لا تقم) yasağı “yere otur” (اجلس) emriyle aynı anlama gelmez. Zira ayağa kalkmakla oturmanın dışında rükuda durmak ya da uzanıp yatmak gibi başka orta nitelikler bulunur. Emir kipi ise nehiyden farklı olarak kendisinden daha genel ya da özel olsun emredilen şeye muhalif bütün şeylerin yapılmasının yasaklanması anlamını taşır.⁴⁷⁷

İbn Hazm bu kuralı anne babaya iyi davranmayı emreden naslar üzerinden de izah eder. Buna göre iyi ve kötü davranmak aralarında orta niteliklerin de bulunduğu “mütezâd” kavramlardır. Bu sebeple bir kişiye kötülük yapmanın yasaklanması zorunlu olarak ona iyi davranmayı ya da iyilik yapmanın yasaklanması kötü davranmayı gerektirmeyip ilişkiyi nötr seviyede tutmak da mümkündür. Ancak iyiliğin emredilmesi hem kötü hem de nötr davranmayı yasaklama anlamını taşır. Kötülüğün emredilmesinde de durum aynıdır. Naslarda anne

⁴⁷⁵ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 187-189; Ali Durusoy, “Tekabül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 334.

⁴⁷⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/311-312; mütelâime önermeler için bk. İbn Hazm, *et-Takrîb*, 251-257.

⁴⁷⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/311.

babaya iyi davranmanın emredilmesinden hareketle onlara yönelik kötü sayılabilecek herhangi bir davranışı yapmanın da yasaklandığı anlaşılır.⁴⁷⁸

Formel mantığa sıkı sıkıya bağlılık arz eden söz konusu argümanları ışığında emrin prensip olarak vücûb ile birlikte başka anlamlara da gelebilmesi tartışmasında İbn Hazm'ın bakış açısını tekrar değerlendirelim. Ona göre konuya salt mantık ve dilbilgisi kuralları açısından bakılırsa “falanca şeyi yap!” demenin “o şeyi istersen yapma!” ya da tam tersi durumda “şu işi yapma!” sözünün “istersen onu yapabilirsin!” anlamına gelebiliyor olması ilk başta dilin mantık ve yapısına aykırılık arz etmektedir. Dolayısıyla emir kipinin başka karineler olmaksızın, gerek aynı anda bu iki anlama gelebileceğini gerek vücûb dışında başka bir anlam için vazedildiğini savunmak dil, akıl ve mantık kuralları açısından sorunludur. Daha vahimi onun bakış açısına göre bu durum, dile dayalı iletişimde kesin ve nesnel bir anlam zemininin bütünüyle ortadan kalkmasına ve böylelikle diller üzerinden gerçekleştirilen gerek dinî bilgi ve kanunların beyanında gerek diğer ilmî disiplinlerde çarpıtma ve yozlaşmanın meydana gelmesine, sonuç olarak tüm hakikatlerin ters düz edilmesine yol açacaktır.

Görüldüğü üzere İbn Hazm'ın emrin vücûba delâlet etmesi gerektiği yönündeki kabulü, dilbilgisi ve mantık kurallarının amansız ve esnek olmayan bir şekilde kullanılması yoluyla emirler hususunda anlamda kesinliğin tesisini sağlamayı hedeflemektedir. Ne var ki onun şiddetle karşı çıktığı tevakkuf görüşü de Güman'ın belirttiği üzere aslında aynı amaçtan yani “kat'iyet arayışından” hareket etmektedir. Buna göre, dildeki sadece emirlerin değil pek çok lafzın farklı anlamlara gelmeye muhtemel olduğu dolayısıyla zannîlik taşıdığı aşikardır. O halde, nasların anlaşılması noktasında sadece lafzî delâletle yetinilmeyip haricî karineler de dikkate alınmalıdır. Böylelikle nasların bağlamından koparılarak başka anlamlara çekilmesinin yahut bağlamı bilinmeyen birtakım rivayetlerin lafzî anlamlarının mutlaklaştırılmasının önüne geçilebilecektir.⁴⁷⁹ Fıkıh usulünü doğrudan naslardan hüküm çıkarma ameliyesi olarak değerlendirmeyen fakihler açısından mutlak emrin mücebi ve delâleti konusu tali bir tartışma olarak görülebilir. Zira onlar açısından fıkıh usulü öncelikli olarak müntesibi oldukları mezhebin fûrû fıkha dair birikiminin diğer görüşlere karşı müdafaası ve fıkıh tedrisatına yeni başlayan öğrencilerin

⁴⁷⁸ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 369-371.

⁴⁷⁹ Güman, “Fıkıh Usulü Geleneğinde Farklı Bir Tavrı: Tevakkuf”, 159-171.

öğrenim faaliyetlerine yardımcı olma gibi amaçlara matuftur.⁴⁸⁰ Taklid ve mezhepleşme fikrine yönelik şiddetli itirazları hatırlanacak olursa İbn Hazm açısından durumun böyle olmadığı açıktır. Aslında Zysow'un belirttiği üzere tevakkuf görüşünü benimseyen âlimler de böylelikle bir emrin salt lafzî delâletiyle yetinmek yerine daha fazla delili incelerler ve bu işlem sırasında -kanaatimizce muhtemelen bağlam hususunda daha fazla bilgiye sahip olmaları hasebiyle- bağlı oldukları mezheplerin kurucu isimlerinin görüşlerini dikkate alırlar.⁴⁸¹ Nitekim İbn Hazm'ın, Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî'den teyit almadıkça söz konusu görüş sahiplerinin naslarda bulunan emirlere tabi olmadıklarını dile getirmesi bu bağlamda okunabilir.⁴⁸² Benzer şekilde o, söz konusu üç mezhebin müntesipleri hakkında şu eleştiriyi yöneltir: "Onların usulleri fûrûlarını yansıtmakta olup delil olarak sundukları şeyler fûrû meselelerdeki görüşlerinin gerekli kıldığı kabullere göre düzenlenmiştir."⁴⁸³ Bu noktada İbn Hazm'ın emir anlayışının fûrû-i fıkha nasıl yansıdığını bir örnek üzerinden ele almak faydalı olacaktır.

Zâhirîlerin diğer Sünnî mezheplerin genel kanaatinden ayrıldıkları ve lafza takılı kalıp lafzın arkasındaki manayı anlamamakla itham edildikleri farklı ictihadlardan biri de cuma günü gusletmenin farz olduğu görüşüdür.⁴⁸⁴ Bu konuda cuma günü guslün emredildiği yahut bunun vacip olduğunu belirten rivayetler bulunduğu gibi cuma namazı için camiye gelen diğer insanlara nahoş kokularla rahatsızlık verilmemesi gibi sebeplerle namaz öncesinde gusletmeyi tavsiye eden rivayetler de mevcuttur. Fukahanın genel kanaati, son türdeki bazı rivayetleri nakleden sahâbenin belirttiği üzere farziyetin neshedildiği, dolayısıyla cuma namazı öncesi şahsî temizliğin sağlanması açısından yıkanmanın teşvik edilmiş mendup bir fiil olduğu yönündedir.⁴⁸⁵ İbn Hazm ise nedb bildiren rivayetlerin büyük ölçüde sıhhat açısından sorunlu olduğunu, ancak hüccet kabul edilse dahi cuma günü guslün farz oluşuna engel teşkil etmediğini savunur. Zira bu tür rivayetlerin bir kısmında Hz. Peygamber emir kipini kullanarak cuma günü gusledilmesini istemiş, bu emri rivayet eden sahâbe ise bunun söyleniş sebebi hususunda (bazı sahâbîlerin yünlü

⁴⁸⁰ Söz gelimi Serahsî eserinin mukaddimesinde bu hususa temas eder. Bk. Serahsî, *Uşûl*, 1/133-134.

⁴⁸¹ Zysow, *The Economy of Certainty*, 64-65.

⁴⁸² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/275.

⁴⁸³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/335.

⁴⁸⁴ Zâhirîlere bir muhaddis tarafından bu türde yöneltmiş birtakım eleştiriler için bk. Takıyyüddîn İbn Dakîkul'îd, *İhkâmü'l-aḥkâm şerḥu 'Umdeti'l-aḥkâm* (Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1987), 1/332-333.

⁴⁸⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/232-233; Apaydın, *İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyonu*, 137; Güman, "Fıkıh Usulü Geleneğinde Farklı Bir Tavr: Tevakkuf", 166-167.

elbiseler giyip terlemeleri sebebiyle camiye gelen kimseleri rahatsız etmeleri ve sonrasında bu durumun ortadan kalkması sebebiyle emrin yerini teşvike bırakması) zanna dayalı olarak şahsî çıkarımlarda bulunmuştur. Doğrudan Hz. Peygamber'in sözü olup nedb bildiren rivayetler ise istishâb-ı hâle uygun olmaları sebebiyle guslün emredilmesinden önceki duruma izafe edilmelidir. Buna göre mubah olmanın dışında ziyade bir hüküm bildirdiği için mutlak emir ve icap lafızlarıyla gelen rivayetler diğerlerine takdim edilir. Dolayısıyla cuma günü guslû emredip vacip kılan rivayetlerin terkedilmesi, neshe yahut nedbe hamledilmesi için bu hususu açıkça bildiren ve daha sonra varit olduğu kesin olarak bilinen bir nassın bulunması gerekir. İbn Hazm bu hususta doğruluğu şüpheli, zanna dayalı varsayımlarla yakîn olan şeylerin terk edilemeyeceğini belirtir.⁴⁸⁶

İbn Hazm'ın bu yaklaşımındaki temel saikin şer'î bilgi alanında kesinliğin tesisine yönelik arayışı olduğu besbellidir. Ancak bu arayış, yöntemi açısından belirli zaafları da beraberinde getirmektedir. Zira İbn Hazm söz konusu kesinliği yalnızca naslarda yer alan normatif ifadelere dayanarak elde etmeye çalışmakta; bağlam bilgisi, sahâbe ve tabiîn gibi ilk nesillerin fiilî pratikleri gibi unsurlara yeterince değer atfetmemektedir.⁴⁸⁷ Oysa bu tür veriler dikkate alınmadığında ulaşılan hükümlerin gerçekten kesin olup olmadığı ciddi biçimde tartışmaya açıktır. Öte yandan İbn Hazm'ın gerek dinî bilgi ve uygulamaların intikalini gerçekleştiren ilk nesil âlimlerin gerekse doğrudan Hz. Peygamber'e isnad edilen haberleri nakleden ravilerin kendisiyle aynı kesinlik anlayışını ve benzer bir usulî perspektifi paylaştıkları varsayımı da ciddi bir sorun teşkil etmektedir.

3.1.2. Lafızların Kapsamı ve Anlam Sınırları

Kuşkusuz şer'î hükümlerin uygulama alanlarının belirlenmesi ile naslardaki lafızların kapsamının ortaya konulması arasında yakın bir bağlantı vardır. Bu husustaki tartışmalar usul eserlerinde büyük ölçüde âm ve hâs lafızlara dair bahislerde ele alınır. Usulcüler âm lafız için “iki ve daha fazla şeyi kapsayan söz,”⁴⁸⁸ “müsemmâdan bir topluluğu lafız veya

⁴⁸⁶ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 1/255-263; İbn Hazm, *el-İḥkâm*, 1/287.

⁴⁸⁷ Bu bağlamda boşamada şahit tutmak ya da vadeli borçların yazılması gibi naslarda emir kipiyle zikredilen hususları vücuda hamleden İbn Hazm bu meselelerde kendi anlayışına muvafık olmayan ilk nesillerin uygulamalarını dikkate almaz. Bk. İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 10/17-18, 7/224-232. Halbuki bu emirler farza delâlet etseydi Ashâb-ı Kirâm'ın bunları sıklıkla yerine getirmeleri ve bu sebeple ilgili birçok uygulamanın aktarılmış olması gerekirdi.

⁴⁸⁸ Bâkılânî, *et-Taḳrîb ve 'l-irşâd*, 3/5.

mana itibariyle içine alan her lafız,”⁴⁸⁹ “tek bir vaz’ ile elverişli olduğu her şeyi kuşatan lafız”⁴⁹⁰ gibi tanımlar yapmışlardır. Hâs lafız ise “tek bir mana için, tek başına ve müştereklik olmaksızın vazedilen her lafız ve belirli bir müsemma için tek başına vazedilen her isim”⁴⁹¹ yahut başka bir deyişle “tek bir vaz’ ile tek bir mânayı ifade etmek üzere konmuş olan ve tek bir ferde veya sınırlı sayıdaki fertlere delâlet eden lafız”⁴⁹² anlamına gelir.

Bu bağlamda özellikle genel (umum) bir ifadenin söz konusu olduğu durumlarda lafzın kapsamına dahil olan bütün fertlere delâletinin kesinlik taşıyıp taşımadığı, bu kullanımla birlikte aynı zamanda lafzın kapsamına dahil olmayan hususlar hakkında lehte yahut aleyhte zımnî bir açıklamada bulunulmuş sayılıp sayılamayacağı, ayrıca daha önce kapsamında daraltmaya gidildiği (tahsis) bilinen bir âm lafzın geride kalan diğer fertlerine delâletinin keyfiyeti gibi hususlar tartışılmıştır. Bu tür sorulara verilecek cevaplar nasların delâletinin tespit edilmesi açısından büyük önem arz etmektedir. İbn Hazm’ın bu konulardaki anlayışının ortaya konulması açısından naslardaki lafızları ele alış biçimine ve bu bağlamda yaptığı tanım ve sınıflandırmalara değinmek gerekir. O, bu hususlarda mantık ilminden sıkı bir şekilde yararlanarak fıkıh usulü yazım geleneği içerisinde muhtemelen bir ilki denemiştir.

3.1.2.1. Kapsam Bakımından Şer’î Lafız Taksimi

İbn Hazm’ın ‘âm’ ve ‘hâs’ lafızlara dair yaklaşımının sağlıklı bir biçimde anlaşılabilmesi için öncelikle hem usûl eseri *el-İhkâm*’da hem de mantık eseri *et-Takrîb*’de ortaya koyduğu kelâm/lafız taksimlerine bakmak gerekmektedir. Her iki eserde de lafızlar kapsam açısından esas itibarıyla dört ana kategoride ele alınmakla birlikte tartışmaların bağlamı, kategorilerin isimlendirilmesi, içeriği ve alt başlıklandırmaları arasında bazı önemli farklılıklar dikkat çekmektedir. *el-İhkâm*’da bu konu, naslarda yer alan lafızların umum ifade edecek şekilde anlaşılması gerektiği bağlamında değerlendirilmekte ve

⁴⁸⁹ Pezdevî, *Uşûl*, 96.

⁴⁹⁰ Râzî, *el-Maḥşûl*, 2/309.

⁴⁹¹ Pezdevî, *Uşûl*, 97.

⁴⁹² Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 55.

“kelamın⁴⁹³ mefhumunun kısımları” olarak tanımlanan şu şekilde bir taksim sunulmaktadır:

1. Lafzı ve Manası Umum⁴⁹⁴: Sözü, lafzının gerektirdiği bütün fert ve manalara hamledilmesi durumu olup dört sınıf içerisinde ele alınır:

1.1. Birçok türü kapsayan cins isimleri: “Bütün canlı şeyleri sudan meydana getirdik.” (Enbiya, 21/30) ayetinde yer alan “canlı” kelimesi insanlar, kuşlar, dört ayaklı hayvanlar, haşerat gibi birçok türü içine alır.

1.2. Birçok ferdi kapsayan tür isimleri: “Hem binersiniz diye hem de süs olarak atları, katırları ve merkepleri de yarattı.” (Nahl, 16/8) ayetinde yer alan “atlar” ifadesi bütün at türleri ve ferdi düzeyde her bir atı kapsamına dahil eder.

1.3. Bir türün altında yer almakla birlikte o türün diğer fertlerinden belirli bir vasfı taşımaları sebebiyle ayrılan alt tür isimleri: Örneğin zekât verilecek sınıfların zikredildiği ayette (Tevbe, 9/60) yer alan “fakirler” kelimesi insan türü içerisinde yalnızca belirli niteliklere sahip olan kişileri kapsar.

1.4. Lafız bakımından birden fazla anlam için vazedilen yani çok anlamlı olan (müşterek) umum isimler⁴⁹⁵

2. Lafzı ve Manası Husus: “Zeyd”, “Amr” gibi alem isimler bu kategori içerisinde yer alır.

3. Lafzı Umum, Manası Husus⁴⁹⁶: Burada mananın husus olduğu naslarda belirtilen istisnalar yoluyla öğrenilir.

4. Lafzı Husus, Manası Umum⁴⁹⁷: Bu kısım salt lafzî delâlet açısından fasit olup gerçekleşebilmesi için başka delillere ihtiyaç vardır. Örneğin bazı hadislerde hükümler belirli kişiler hakkında dile getirilmiş olmakla birlikte hükmün umumiliği prensibi gereği

⁴⁹³ İbn Hazm mantık eserinde kelamı, “kasıtlı olarak bir anlama delâlet eden ses” şeklinde tanımlamıştır. İbn Hazm, *et-Takrîb*, 59.

⁴⁹⁴ İbarenin lafzî tercümesi “Kendisiyle umurun kastedildiği umum (kapsamına dahil olan bütün fert ve manaların kastedildiği âm lafız şeklinde de anlaşılabilir)” şeklinde olmakla birlikte İbn Hazm’ın konuya dair usul eserindeki tüm anlatısı birlikte değerlendirildiğinde yukarıdaki şekilde ifade edilmesi daha isabetlidir. Diğer kategoriler için de aynı tercih geçerlidir. Ayrıca taksimde ilk zikredilen “lafzı ve manası husus” kategorisi olmakla birlikte diğer taksimle uyumlu olup konu takibinin daha kolay yapılabilmesi açısından yer değişikliğine gidilmiştir.

⁴⁹⁵ Cessâs’ın da bu kısmı umum içerisinde ele aldığına dair bazı nakiller bulunmakla birlikte Hanefilerin genel kanaati bunun aksinedir. Bk. el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/36.

⁴⁹⁶ Kendi muhtemel anlamlarından sadece bir kısmının kastedildiği umum.

⁴⁹⁷ Kendi münferit anlamının ötesinde kendisiyle aynı cins veya türün altında yer alan diğer fertlerin de kastedildiği husus.

ilgili hükümler kıyamet gününe kadar gelecek bütün insanlar hakkında geçerli kabul edilmiştir.⁴⁹⁸

et-Takrîb'de ise eser boyunca anlatılan burhan yönteminin dinî alana nasıl tatbik edileceği bağlamında, nasların mantikî önerme kalıplarına dönüştürülmesini hedefleyen bölümde iki farklı lafız taksimi sunulmuştur. Bunlardan ilkinde isim ve fiillerin bir araya gelmesiyle oluşan anlamlı ifade öbeklerini ihtiva edecek şekilde genel bir söz/haber sınıflandırması yapılmıştır. Akabinde bu ilk taksimde zikredilen her bir sınıf için geçerli olmak üzere ikinci bir sınıflandırmaya daha yer verilmiştir. Kapsam esasına dayalı olduğu anlaşılan bu ikinci taksim şu şekildedir:

1. Lafzı ve Manası Küllî
2. Lafzı ve Manası Cüzî: Hükümün türün bir kısmında geçerli olmasıdır.
3. Lafzı Küllî, Manası Cüzî⁴⁹⁹: “Âm” bir lafzın kullanılması ancak haricî bir delil sebebiyle lafzın iktiza ettiği şeylerin yalnızca bir kısmının murat edilmesidir. Örneğin “insanlar bozuldu” sözüyle sadece bazı insanlar kastedilmiştir.
4. Lafzı Cüzî, Manası Küllî: Hükümün, lafız bakımından türün yalnızca bir kısmında geçerli olmasıyla birlikte başka bir delil sebebiyle türün tamamını kapsamasıdır.⁵⁰⁰

Tasniflerde birbirine denk düşen kategoriler şu şekilde özetlenebilir:

1. Lafzı ve Manası Umum = Lafzı ve Manası Küllî
2. Lafzı ve Manası Husus = Lafzı ve Manası Cüzî
3. Lafzı Umum, Manası Husus = Lafzı Küllî, Manası Cüzî
4. Lafzı Husus, Manası Umum = Lafzı Cüzî, Manası Küllî

Görüldüğü üzere kronolojik olarak İbn Hazm'ın daha önce kaleme almış olduğu *et-Takrîb*'de yapılan sınıflandırmada, birer mantık kavramı olan küllî ve cüzî kelimeleri kullanılırken *el-İhkâm*'da bunların yerini usul literatüründeki temel tartışma konularından birini teşkil eden umum ve husus almıştır. Söz konusu değişiklik yalnızca ibare tercihiyle ilişkili olup şekli bir husus mudur?⁵⁰¹ Yoksa bunun ötesinde kavramlar arasında anlam

⁴⁹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/358-361.

⁴⁹⁹ Bu kategori taksimde aslında dördüncü sırada yer almakla birlikte diğer taksimle insicam içerisinde olabilmesi açısından öne alınmıştır.

⁵⁰⁰ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 357-361.

⁵⁰¹ Söz gelimi Karlı, bu farklılığın yalnızca taksimin yapıldığı eserin ilgili olduğu ilim dalından kaynaklandığını düşünür. Merve Karlı, *İbn Hazm'ın Umum-Husus Yaklaşımı* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 13. Bu tespitin isabetli olup olmaması bir tarafa İbn Hazm'ın mantık eserinde de küllî-cüzî ile ilişkilendirilecek şekilde umum-husus ve âm-hâs kavramlarına yer verdiği unutulmamalıdır. Üst metinde temellendirmeye çalışacağımız üzere burada İbn Hazm'ın esas yapmaya

açısından var olduğu düşünülen bir farklılıktan mı kaynaklanır? Bu soruya cevap vermek için ilk olarak İbn Hazm'ın söz konusu iki kavram öbeğini eserlerinde hangi anlamlarda kullandığını tespit etmek gerekir. Bu doğrultuda ilk olarak *et-Takrîb* incelendiğinde İbn Hazm'ın bu eserinde de âm ve hâs kavramına yer verdiği görülür. Örneğin o, dildeki birtakım marife isimlerin husus, nekra isimlerin umum olduğunu ifade eder.⁵⁰² Daha önemlisi ise “olumlu âm önerme” “olumsuz hâs önerme” örneklerinde olduğu gibi mantıktaki önerme türlerini ele alırken kullandığı âm ve hâs kavramlarının erken dönemde yaşamış Yunan filozofların (evâil) küllî ve cüzî ismini verdikleri şey olduğunu sarahaten dile getirdiği görülür.⁵⁰³ Benzer şekilde İbn Hazm, -bir sonraki bölümde ele alacağımız- *et-Takrîb*'deki diğer lafız taksiminde yer verdiği “küllî surlu/müsevver (nicelikli) önermelerin”; hepsi ve hiçbirisi gibi “umum” bildiren lafızlar ihtiva ettiğini belirtir.⁵⁰⁴

Diğer taraftan İbn Hazm küllî ve cüzî kavramlarını usul eserinin umum-husus konusunu ele aldığı bahiste hiçbir surette kullanmamış olmakla birlikte söz konusu iki taksimde yer alan kategorilere dair yapılan açıklamalar birbiriyle büyük ölçüde örtüşür. Bununla birlikte taksimlerde bazı kayda değer farklılıklar da göze çarpar. Bunlardan en önemlisi âm-has ile tümel-tikel lafızlar arasında gözlemlenen değişiklik durumudur. Şöyle ki *el-İhkâm*'daki taksimde zikredilen “lafzı husus, manası umum” başlıklı kategoride türün bir kısmından ziyade sadece belirli bir “ferdi (ayn)” hakkında verilen hükmün diğer fertler hakkında geçerli olup olmayacağı meselesi tartışılır.⁵⁰⁵ Buna mukabil *et-Takrîb*'de “lafzı cüzî, manası küllî” başlıklı kategoride, türün -bir ferdi değil- bir kısmı hakkında verilen hükmün aynı türün diğer kısımlarını kapsamaması meselesi tartışılır. Dahası bu duruma örnek olarak naslarda “iman edenler”e hitap eden ifadelerin başka deliller sebebiyle tüm insanları kapsamaması hususu ele alınır.⁵⁰⁶

Görüldüğü üzere *et-Takrîb*'de “iman edenler” ifadesi cüzî bir lafız olarak takdim edilir. Halbuki bunlar *el-İhkâm*'daki tasnifte “lafzı ve manası umum” başlığı içerisinde alt sınıf olarak zikredilen “aynı türün altında yer almakla birlikte o türün diğer fertlerinden belirli

çalıştığı şey usul kavramlarına mantık ilminden karşılıklar bularak konuyu mantık ilmi çerçevesinde tartışmaktadır.

⁵⁰² İbn Hazm, *et-Takrîb*, 203.

⁵⁰³ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 235-237.

⁵⁰⁴ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 213.

⁵⁰⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/360-364.

⁵⁰⁶ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 359, 363.

bir vasfı taşımaları sebebiyle ayrılan alt tür isimleri” kategorisinde ele alınmaya elverişlidir. Nitekim bu türe örnek olarak zikredilen “fakirler” sınıfı, -tıpkı “iman edenler” için söz konusu olduğu gibi- umum lafız olup insan türünün bir alt sınıfını teşkil etmektedir. Üstelik *el-İhkâm*’da, *et-Takrîb*’deki örnekle uyumlu görünmeyen bir açıklama da yer alır. Şöyle ki tür isimlerinin umum olması, sadece kendisinin kapsamına dahil olan tüm fertlere delâlet etmesiyle ilişkili olup, burada umum olmaktan bahsedebilmek için lafzın diğer türlere de delâlet etmesinin gerekmediği belirtilir. Zira bir ismin umum olması, lafzının iktiza ettiği tüm anlam ve fertleri kapsamasından ibarettir. Aynı cinsin altında yer alan diğer türleri kapsamadığı için burada söz konusu tür isminin husus olduğunu söylemek çarpıtma yapmak ve kavram kargaşası çıkarmak olarak değerlendirilir.⁵⁰⁷ Aslında İbn Hazm *et-Takrîb*’de de “iman edenler” ifadesinin husus olduğundan bahsetmemektedir. Nitekim aynı eserde geçen “doktorlar iyi kimselerdir” önermesinde yer alan “doktorlar” lafzı umum bir ifade olarak değerlendirilmiştir.⁵⁰⁸ Dolayısıyla burada gözlemlenen fark İbn Hazm’ın görüşünü değiştirmesinden değil, isabetli bir şekilde umum-husus ile tümel-tikel kavramları arasında tam bir ayniyet ilişkisi kurmamasından kaynaklanmaktadır.

Bu tespitimizi destekleyen bir diğer nokta taksimlerdeki ikinci kategorinin kapsamında görülen değişikliktir. *el-İhkâm*’daki tasnifte “lafzı ve manası husus” kategorisine örnek olarak özel isimler zikredilirken *et-Takrîb*’deki tasnifte “lafzı ve manası cüzî” için bir örnek yer almaz. Bununla ilgili olarak yalnızca hükmün, türün bir kısmını dışarda bırakacak şekilde diğer bir kısmında geçerli olması şeklinde kısa bir açıklamaya yer verilir. Dolayısıyla buradaki “lafzı ve manası cüzî” kategorisi özel isimlerin yanı sıra *el-İhkâm*’daki lafzı ve manası umum içerisinde zikredilen “alt tür isimleri”ni de kapsamına alır. O halde bu anlayışa göre bir lafzın küllî-cüzî olmasıyla umum-husus olması her zaman birbirine mutabık olmamaktadır. Lafzın küllî olmasından bahsedebilmek için bir cins veya türün hepsini içine alması gerekirken lafzın umum olması için belirli bir vasıf ya da manayı taşıyan bütün fertleri kapsamına alması kafidir. Teknik anlamda bu tür bir farklılık olmakla birlikte iki eserdeki ilgili açıklamalar diğer kategorilerde olduğu gibi aynı hususları vurgulamaktadır. Zira *el-İhkâm*’daki ilgili bahislerde olduğu gibi *et-*

⁵⁰⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/358.

⁵⁰⁸ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 215.

Takrîb'de de lafız ve mananın cüzî olduğu kategoride dahi lafzın, kapsamına dahil olan her şeyi kuşatması gerektiğinin altı çizilir.⁵⁰⁹

Bu noktada İbn Hazm'a göre umum-husus ve âm-hâs kavramlarının ne anlama geldiğini daha yakından irdelemekte fayda vardır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Hazm, eserlerinde doğrudan âm ve hâs lafzın tarifini yapmamış, yalnızca umum ve hususun tanımına yer vermiştir. Ancak bunlar âm ve hâs lafızdan ziyade nasların kapsam bakımından anlamında daraltmaya gidip gitmemekle ilgilidir. Buna göre kelime anlamı itibariyle kapsayıcılık (istîâb) demek olduğu belirtilen umum,⁵¹⁰ istilâhî olarak lafzın lügatte iktiza ettiği tüm anlamlara hamledilmesini ifade eder. Ancak nicelik bakımından yalnızca tek bir ferde hamledilebilen Zeyd, Amr gibi alem isimler, lafzı itibariyle umum kümesine dahil edilemez. Husus ise lafzın dilde iktiza ettiği şeylerin bir kısmını dışarıda bırakacak şekilde diğer bir kısma hamledilmesidir.⁵¹¹ Görüldüğü üzere bu, hâs lafzın değil tahsisin tanımıdır. Zira lafzın değil mananın husus olmasından bahsetmektedir. Dolayısıyla İbn Hazm'ın husus tanımı -mütekellimîn usulcülerin genel anlayışına⁵¹² mutabık olarak- tahsisle özdeştir. Aynı özdeşleştirme durumu umum tanımı için de geçerlidir. Zira bu tanımla ilgili zikredilen ifadeler lafız taksiminde yer alan “lafzı ve manası umum” kategorisi hakkında yapılan açıklamalarda da kullanılmıştır.

Netice itibariyle mezkûr yaklaşımlarından hareketle İbn Hazm'a göre lafız bakımından umum olmak bir cinsin, türün veya türün belirli bir sıfatla nitelenmesi itibariyle kapsamı malum olan alt türünün ismi olmakla ilgilidir. Bu üç durumda da umum/âm lafız, kapsamında birden fazla ferde sahip olup aynı anda bunlara gönderimde bulunabilmektedir. Cins, tür ya da alt tür olan umum lafız şayet altında yer alan kendi fertlerinin hepsine bilfiil delâlet ediyorsa mana bakımından da umum olmuş, başka bir deyişle kendi umumuna hamledilmiş olur. Eğer kapsamına girmesi muhtemel olan fertlerin yalnızca bir kısmına gönderimde bulunmuşsa mana itibariyle hususa hamledilmiş olur. Diğer taraftan cins, tür veya alt türlerin ismi olmayıp aynı anda yalnızca tek bir ferde delâlet edebilen alem isimler gibi lafızlar ise hâs lafız olarak isimlendirilirler ve mana bakımından da her zaman husus kümesine dahil olurlar.

⁵⁰⁹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 359.

⁵¹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/392.

⁵¹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/42; İbn Hazm, “Tefsîru elfâzin tecrî beyne'l-mütekellimîn fi'l-uşûl”, 4/415.

⁵¹² Ferhat Koca, “Has”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/265.

Bu bahiste İbn Hazm'ın özellikle *et-Takrîb*'deki açıklamalarında diğer usulcülerden farklılaştığı asıl nokta onun yaptığı tanım ve açıklamalarda yer alan “tür” ifadesinin mantıktaki tür kavramıyla özdeşleştirmiş olmasıdır. Örneğin yukarıda zikrettiğimiz üzere İbn Hazm “iman edenler” ifadesinin insan türünün bir kısmını teşkil etmesi bakımından lafız itibariyle cüzî olduğunu düşünmektedir. Halbuki bu lafız birden fazla ferde delâlet edip kapsamına giren tüm fertleri aynı anda kuşatabilmesi itibariyle umum olduğu için diğer usulcüler konuyu tümel-tikel kavramları üzerinden tartışmazlar. Dahası Râzî'nin çağdaşı olan Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) de belirttiği üzere mantıktaki umum ile usuldeki umum birbirinden bazı önemli farklılıklar arz eder.⁵¹³ Buna karşılık İbn Hazm, mantıktaki cins, tür ve fert şeklindeki varlık taksiminin kainattaki ontolojik yapıyı doğrudan yansıttığını düşünmesi sebebiyle küllî-cüzî ve umum-husus kavramlarını bu doğrultuda değerlendirmiş, üstelik fıkıh usulündeki ilgili meselelere de bu anlam dünyası çerçevesinde yaklaşmıştır. Nitekim bu yaklaşımıyla ilişkili olarak, -“bir prensip olarak umuma bağlılık” ve “mantık ilmi çerçevesinde hükme ulaşmak: burhan yöntemi” başlıklı bölümlerde ele alındığı üzere- mühmel ifade ve önermeleri ilgili varlık türlerinin hepsini kapsayacak genellikte değerlendirmiştir. Benzer şekilde, -“bir prensip olarak umuma bağlılık” başlıklı bölümde inceleyeceğimiz- onun müşterek lafız hakkındaki nevi şahsına münhasır görüşleri de mezkur yaklaşımının bir neticesidir.

İbn Hazm, *et-Takrîb*'de ortaya koyduğu taksimde yer alan ilk iki sınıfın (lafzı ve manası küllî, lafzı ve manası cüzî) dilin bizatihi kendinden anlaşıldığını belirtir. Yani küllî lafzın kendi tümel anlamında, cüzî lafzın ise kendi tikel anlamında anlaşılması lafzî delâletin gereği olup bunun için haricî bir delile ihtiyaç yoktur. Bilakis küllî lafızdan tikel anlamın, cüzî lafızdan da tümel anlamın çıkarılabilmesi yani bu taksimdeki üçüncü ve dördüncü kategoriler için başka karineler gerekir.⁵¹⁴ Bu açıklamalar, *el-İhkâm*'daki umum-husus hakkında yapılan açıklamalarla genel itibariyle örtüşür. Aradaki tek fark usul eserinde “lafzı husus, manası umum” başlıklı kategorinin doğrudan kelamın kısımları içerisinde değerlendirilmemesidir. İbn Hazm bunun lafzın lügavî anlam ve delâleti itibariyle mümkün olmaması nedeniyle taksime dahil edilmemesi gerektiğini savunur. İki tasnif arasında teorik açıdan bu tür bir yaklaşım farkı olmakla birlikte bunun ilgili hükümlere

⁵¹³ Sühreverdî'nin ilgili görüşleri için bk. Osman Said Evdüzen, “Fıkıh Usulü Tarihinde Kavramların Mantıkla Kesişimi: Âmm Lafızlar Tümel midir?”, *Nazariyat* 9/1 (2023), 11.

⁵¹⁴ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 359.

doğrudan bir etkisi bulunmamaktadır. Zira her iki yaklaşımda da haricî bir delilin varlığı durumunda⁵¹⁵ husus/cüzî lafızdan umum/küllî anlamın çıkarılması mümkündür. İbn Hazm *et-Takrîb*'de taksime dahil ettiği bu kategoriyi *el-İhkâm*'da dışarıda tutarak, şiddetle karşı çıktığı fikhî kıyasın bu sınıf içerisinde değerlendirilerek ona meşruiyet sağlanmaya çalışılmasının önüne geçmeyi amaçladığı anlaşılmaktadır. Hâsılı, İbn Hazm'ın yukarıda ele aldığımız başka kavramlar üzerinden yaptığı iki lafız taksimi, kavramların anlamlarının aynı olmaması sebebiyle bazı ayrıntılarda kısmen farklı açıklamalar yahut ek bilgiler ihtiva etmekle birlikte esas itibariyle birbiriyle büyük ölçüde uyumludur.

Bütün bu değerlendirmeler dikkate alındığında İbn Hazm'ın fıkıh usulü literatüründe tartışılan âm-hâs lafızların mantık ilmindeki kavramsal karşılıklarını tespit etmeyi ve böylece bu iki alan arasında kavramsal anlamda bir bağ kurmayı hedeflediği söylenebilir. Üstelik fıkıh usulü tarihinde bu yönde daha önce gerçekleştirilmiş bir teşebbüse dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. *et-Takrîb*'de küllî ve cüzî kavramlarını kullanarak usuldeki umumu tümel önermeler içerisinde değerlendirmiş, buna mukabil hâs lafzı ve âm lafzın tahsis edilmesi ise tikel önermelerle ilişkilendirmiştir.⁵¹⁶ Bu yönelimin sonraki yüzyıllarda özellikle mantığın fıkıh usulüne dahil edilmesi süreciyle karşılık bulduğu görülmektedir. Evdüzen'in tespitine göre bu yaklaşım Râzî (ö. 606/1210) sonrası dönemde, önce Râzî'nin muasırı Sühreverdî (ö. 587/1191) ve devamında Tilimsânî (ö. 658/1260) tarafından işlenmiş, nihayet Karâfî (ö. 684/1285) nezdinde "tümellik" (külliye) kavramı üzerinden açık biçimde tümel önerme olarak yorumlanmıştır. Fıkıh usulü tarihinde âm lafızların mantık disiplinindeki tümellerle irtibatlandırılması sürecini sistematik ve kapsamlı şekilde ele alan Evdüzen, bu serüvenin kavramsal başlangıcını İbn Hazm'dan yaklaşık yarım asır sonra yaşamış olan Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) dayandırır.⁵¹⁷ Ne var ki burada ortaya koyduğumuz İbn Hazm'ın kayda değer katkıları bu tespitin yeniden gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır.

⁵¹⁵ Kanaatimizce, yine harici bir delile ihtiyaç duyan "lafzı umum, manası husus" kategorisinin taksime dahil edilmesinin şu şekilde bir gerekçesi olabilir: Âm lafzı kullanan kişi onun altında yer alan fertlerden yalnızca bir kısmını kastetmiş olabilir, diğer kategorinin aksine bu, salt lügavî delâlet açısından bile ihtimal dahilindedir.

⁵¹⁶ Daha önce bu hususa Brunschvig, Chejne ve Vishanoff kısaca işaret etmiştir. Bk. Robert Brunschvig, "Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens-juristes de l'Islam: Ibn Hazm, al-Ghazâlî, Ibn Taymiyya", *Études d'islamologie* (Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1976), 1/310; Chejne, "Ibn Hazm of Cordova on Logic", 70; Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics*, 94-95.

⁵¹⁷ Evdüzen, "Fıkıh Usulü Tarihinde Kavramların Mantıkla Kesişimi: Âmm Lafızlar Tümel midir?", 2.

Kanaatimize göre İbn Hazm'ın böyle bir teşebbüste bulunmasının arka planında, usul düşüncesinde önemli bir yer işgal eden umum anlayışına mantık disiplini çerçevesinde teorik bir zemin kurma çabası yatmaktadır. Nitekim onun Zâhirî düşüncenin ayırt edici unsurlarından biri olan kıyas karşıtlığını da mantık ilmi temelinde gerekçelendirmeye çalıştığı bilinmektedir. Aynı şekilde nasların umum anlamlarına bağlılık ilkesinin de mantık içinde karşılığı olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu çerçevede mantık alt yapısına sahip olmayan kimselerin umum-husus ifadelerin delâlet düzeylerini gereğince tespit edemeyeceğini ima etmiş olmaktadır. Sonuç olarak İbn Hazm'ın bu yönelimi fıkıh usulü alanında oluşmuş geleneksel birikim ve mezhebî otoritelere müracaat edilmeksizin, yalnızca mantık bilgisi yoluyla şer'î metinlerin daha dakik ve kesin biçimde anlaşılabilceği iddiasına dayalı özgün bir yaklaşım olarak değerlendirilmeye elverişlidir.

3.1.2.2. Bir Prensip Olarak Umuma Bağlılık

Anlaşılacağı üzere İbn Hazm'a göre lafzın âm yahut hâs olması esasa müteallik bir mesele değildir. Zira bir lafız, -hâs dahi olsa- lafzî delâlet bakımından kapsamına giren her şeyi, -dolayısıyla hâs lafız açısından kapsamına giren tek yahut sınırlı sayıdaki şeyi- kesin olarak kuşatır ve bu açıdan her lafız anlam itibarıyla kendi umumuna hamledilmiş olur. Başka bir deyişle, dildeki tüm lafızların vaz' bakımından mümkün olan bütün müsemma ve manalara delâlet etmesi temel prensiptir. Dolayısıyla umum, lafzın dilde kendisi için vazedildiği tüm mana ve fertleri kapsayacak genellikte anlaşılması, husus ise -kesin bir delilin bulunması şartıyla- istisna yapılarak lafzın kapsamında daraltmaya gidilmesini ifade eder. Nitekim İbn Hazm'ın yapmış olduğu umum-husus tanımlarını bu bağlamda değerlendirmek daha isabetli olur. Buradan hareketle İbn Hazm'ın, aynı zamanda esas alınması gereken bir ilke olarak öne çıkardığı umuma bağlılık tavrının, -aksini gösteren bir delil bulunmadıkça- gerek âm gerek hâs olsun tüm lafızların hiçbir sınırlandırma yahut genişletmeye gidilmeksizin kapsam bakımından lügatte iktiza ettiği bütün şeyleri kuşatması anlamına geldiği söylenebilir.

Bu bağlamda Amr Osman, Zâhiriyye'nin kurucu isimlerinin yaşamış olduğu hicri üçüncü yüzyılda zâhir kelimesinin ıstılâhî açıdan umumî manalara bağlılık anlamına geldiğini, bu açıdan Hanefîlerle Zâhirîlerin birbirlerine yakın bir usul anlayışını benimsediğini iddia

etmiştir.⁵¹⁸ Tarafların âm lafzın kat‘îliği hususunda birbirlerine mutabık olduğu isabetli bir tespit olmakla birlikte bir sonraki alt başlıkta temas edeceğimiz tahsis delilleri başta olmak üzere delâlet konusundaki pek çok kilit meselede farklı yaklaşımlara sahip oldukları müsellemidir.⁵¹⁹ Nitekim İbn Hazm’ın birçok fikhî meselede görüşlerine karşı çıkıp eleştirilerini yönelttiği, dahası birtakım ağır ithamlarda bulunmaktan kaçınmadığı muhaliflerinin başında Hanefiler bulunur.⁵²⁰ Hâsılı, İbn Hazm’ın benimsediği umum yaklaşımına göre kapsam bakımından lafızların, lafzî delâlet açısından mümkün olan en genel ve geniş anlamlarda değerlendirilmesi gerekmektedir. Zira o, lafızların manaya delâletinde kesinliğin ancak bu anlayış doğrultusunda sağlanabileceğini düşünmektedir.⁵²¹

Burada sorulması gereken asıl soru, bir lafzın kapsam bakımından lügatte iktiza ettiği şeylerin tam olarak neler olduğudur. Söz konusu soruya verilecek cevap aslında İbn Hazm’ın umum prensibini nasıl temellendirdiği sorusuna da bir cevap teşkil edecektir. Bu sorular tezin ilk bölümünde ele aldığımız, içerisinde Aristocu varlık tasnifinin de kullanıldığı isim-müsemma mutabakatı prensibini tekrar gündeme getirir. Buna göre dilin vaz‘ı, insanlar arasında karşılıklı anlaşmanın sağlanması amacıyla her bir müsemma için özel bir ismin belirlenmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Bu isim belirleme işlemi gelişi güzel bir şekilde değil, tüm eşya ve mahlukatın cins, tür ve fertler olmak üzere üç kısımdan oluştuğu düşünülen kainattaki ontolojik yapı dikkate alınarak gerçekleştirilmiştir. Buna göre söz konusu yapı içerisinde birçok türü kapsamına alan genel cinsler ve birçok ferdi içine alan genel türler vardır. O halde, bir yandan cins ve türler gibi altında fertleri bulunan genel mefhumlar diğer yandan ferdî düzeyde her bir şahıs hakkında bunları ifade etmek üzere belirli isimlerin bulunması gerekir. Dahası, şer‘î hükümler incelendiğinde onların da söz konusu genel cins ve türler üzerine tertip edildiği anlaşılır. Kâinat, akıl, dil

⁵¹⁸ Osman, *The Zâhirî Madhhab*, 165-170. Bu iddiaya yönelik bir tenkit için bakınız; Acar, “Amr Osman. *The Zâhirî Madhhab (3rd/9th–10th/16th Century): A Textualist Theory of Islamic Law*”, 235.

⁵¹⁹ Bu hususun ayrıntılı bir izahı için Osman’ın iddiasına cevap niteliği taşıyan Türkan’ın çalışmasına bakınız; Mustafa Türkan, “Hanefî ve Zâhirî Usûlcülerin Kur’ân’ın Âmm Lafızlarının Delâleti ve Haber-i Vâhidle Tahsisine İlişkin Görüşlerinin Fikhî Düzenlemelere Etkisi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (2020), 5-25.

⁵²⁰ Söz gelimi kıyas konusunda da durum böyledir. Bk. Muhammet Ali Acar, *İbn Hazm’ın Hanefîlere Yönelik Kıyas Eleştirisi* (Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 89-90; Muhammet Ali Acar - H. Mehmet Günay, “İbn Hazm’ın Hanefîlerin Kıyas Uygulamalarına Yönelik Eleştirileri”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 58 (2022), 26.

⁵²¹ Müstakil olarak İbn Hazm’ın umum-husus anlayışını tezinde inceleyen Karlı da onun bu yaklaşımının dinde kesinlik arayışının bir sonucu olduğu kanaatine ulaşmıştır. Bk. Karlı, *İbn Hazm’ın Umum-Husus Yaklaşımı*, 44, 95.

ve vahiy aynı kaynaktan neşet ettiğine göre bunların birbiriyle insicam içerisinde olması, bu sebeple de dilde kendisiyle bütün bir cinsten haber verilen lafızların bulunması zorunluluk arz eder. Aksi takdirde cinsler hakkında verilen haberlerin batıl olması gerekir. Bu ise ilâhî beyanın kesin ve tam bir şekilde gerçekleşmeyip zayi olduğu anlamına gelir. Anlaşılabacağı üzere İbn Hazm cinslerin hariçte ontolojik bir varlığı olmayıp bunu insan zihninin var ettiği, her şeyin tikel bir gerçeklikte ilerliyor olabileceği gibi bir düşünceyi kabul etmez.

Diğer taraftan, aynı şekilde bir cins veya türün altındaki şeylerden sadece bir kısmı hakkında haber veren lügavî kalıplar da olmalıdır ki muhatap, sözü söyleyen kimsenin muradını tam olarak anlayabilsin. O halde bir lafzın, kapsamına giren tüm cüzlere delâlet etmediğini bildiren bir istisna ifadesiyle birlikte bulunması kendisiyle umum anlamın kastedilmemiş olduğunu, bu tür bir istisnanın bulunmaması ise umum anlamın kastedildiğini gösterir. Dolayısıyla konuşanın istisna lafzını kullanmamış olması, tek başına umum anlamın kastedildiğinin delilidir. Aksini gösteren bir delil olmadıkça isimler sadece sîga itibarıyla, altında yer alan şeylerin hepsini kuşatmalıdır. Bunun aksini savunmak burhana dayalı olmaksızın lafzî delâlette daraltma yapmak anlamına gelir. Bu durum ise hem şeriati hem dili hem de aklı geçersiz kılmayı gerektirir.⁵²² Hâsılı, lafızların umuma hamledilmesinin gerekliliği noktasında İbn Hazm'ın kullandığı argüman, dilde kesinlik kabulünü tahkim etmek üzere aklî zorunluluğa dayalı bir yaklaşımı yansıtır. Daha önemlisi, aklî zorunluluğun işletildiği bu argümanın en temelde, tezin ilk bölümünde ele aldığımız ve beyan düşüncesi ismini verdiğimiz küllî sistem üzerine inşa edilerek kurgulandığı anlaşılmaktadır.

Yukarıdaki istidlâlden anlaşılabacağı üzere İbn Hazm'ın umuma bu denli bağlanmasının arkasında dinî alandaki birtakım kaygılarının da etkisi vardır. Zira ona göre nasların zâhir ve umum anlamları esas alınmaması durumunda din tahrife müsait hale geleceği gibi insanların dinî yaşantısında da büyük çaplı yozlaşmalar ortaya çıkacaktır. Nitekim tarihi süreçte, Müslüman gibi görünmekle birlikte naslara muhalefet etmeyi sıradanlaştırmaya çalışan bazı “dâhilî düşmanlar” yüzünden Ümmet-i Muhammed birçok buhranla karşı karşıya kalmıştır. O bu kaygısını şu cümlelerle dile getirir:

“Beni asıl korkutan, nasların (emrin vücûb, umum ve fevre delâleti gibi prensipleri de ihtiva eden) zâhir anlamlarına tabi olmak yerine tevakkuf etmek ve delilsiz teville

⁵²² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/342-343, 1/350-351, 1/355.

başvurmak şeklindeki bu iki şüpheyi ortaya atan kimsenin kafir, müşrik, zındık, Müslümanları aldatan ve dinî yaşantıyı iptal etmeye çalışan biri olmasıdır. Nitekim hoşgörülü İslâm dini birçok şekilde sabote edilmek istenmiş, çeşitli yöntemlerle ayartılmaya çalışılmış, gizli yollardan ona tuzaklar kurulmuş, esrarengiz hilelerle ona karşı çaba sarf edilmiştir. Bunların en şiddetlisi, Müslümanların kıyafet ve isimlerini kendi üzerlerine geçirerek, aslanların zehrini soğuk su içerisinde Müslümanlara sunanların çabasıdır. Böylelikle onlar, Kur'an ve sünnete muhalefet etmeyi Müslümanlara güzel göstermişler ve nihayetinde Yüce Allah'ın hizlâna uğramasını dilediği kimseler üzerinde emellerini elde etmişlerdir.”⁵²³

Bu bağlamda İbn Hazm, Kur'an'daki bazı lafızların batın anlamları olduğunu bildiren rivayetleri de ele alır ve bunların mürsel olması sebebiyle geçersiz olduğunu ifade eder. Ona göre ilk olarak bu iddianın aksine, nasların zâhirî anlamlarının esas alınması gerektiğine dair birçok sahih rivayet mevcuttur. Üstelik söz konusu rivayetlerin hüccet olması durumunda dahi, gizli anlamların bilinebilmesi için yine Hz. Peygamber'in beyanı gerekecektir. Onun dışında başka birinin görüşü yahut zanna dayalı çeşitli teviller üzerinden söz konusu anlamların çıkarılması caiz olmaz. Zira naslarda, Hz. Peygamber'in kendisine indirilen vahyi insanlara tebliğ etmekle görevlendirildiği açıkça bildirilmiştir. Bu sebeple Kur'an'daki bir lafzın, lügatte kendisi için vazedildiği zahir mana dışında başka bir şeye gönderimde bulunmak kastıyla nazil olması durumunda, Hz. Peygamberin bu hususta da mutlaka bir açıklamada bulunmuş olması gerekir. Aksi takdirde onun tebliğ görevini tam bir şekilde yerine getirmediği gibi yakışıksız bir iddiada bulunulmuş olur.⁵²⁴

İbn Hazm'ın yaklaşımında dikkat çeken bir diğer husus çok anlamlı/müşterek kelimelerin kelimelerin taksiminin “lafzı ve manası umum” ve “lafzı ve manası küllî” kategorileri içerisinde değerlendirilmesidir. Buna göre müşterek lafızlar umum olup kendileri için vazedildikleri tüm müsemmalar aynı anda ve hakikî anlam olarak kapsarlar. Dolayısıyla müşterek lafzın, muhtemel bütün manalarına münferiden hamledilmesi gerekir. Müşterek lafzın umuma hamledilmesini kabul etmeyen bazı Zâhirîleri de eleştiren İbn Hazm, onların bu kabule rağmen nikah gibi çok anlamlı kelimeleri bazı meselelerde tek bir anlama başka meselelerde umuma hamlederek çelişkiye düştüklerini belirtir. İbn Hazm'ın müşterek lafzın umuma hamledilmesi noktasında eleştirdiği iki husus vardır. Birincisi,

⁵²³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/353.

⁵²⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/272.

müşterek lafzın hükmünü işletmek için onun gönderimde bulunduğu bütün anlamların toplanmasının beklenmesidir. Söz gelimi naslarda yer alan “muhsân kadınlar (محصنات)” lafzı iffetli, hür, evli gibi anlamlara delâlet eder. İbn Hazm’a göre bir kadının muhsân sayılması için bu anlamların hepsine sahip olması gerekmeyip bunlardan yalnızca birini taşıyan kadınlar için de ilgili hükümler geçerlidir. Çünkü bir şeyin her bir cüzüne de o şeyin ismi verilir. Eğer bir cüzü bulunduğunda hüküm icra edilmezse o şeyin vaz‘ı geçersiz kılınmış olur. İbn Hazm’ın ikinci eleştirisi umûmu’l-müşterekin kabul edilmeyerek bu tür lafızları muhtemel anlamlarından yalnızca birine hamledilmesine yöneliktir. O, bu durumu delilsiz tahsis olarak nitelendirir. Bu durumda tahsise gidebilmek için lafzın vaz‘ bakımından kapsadığı her bir anlama ayrı ayrı hamledilmesine engel olacak -tabiat itibariyle imkansız olması gibi- bir delilin bulunması gerekir. İbn Hazm müşterek lafzı birden fazla türe delalet etmek üzere vazedilmiş cins isim kabilinden görür. Nasıl ki bir tür için vazedilmiş isim o türün altındaki bütün fertlere ayrı ayrı delâlet ediyorsa müşterek lafız da -tıpkı bir cins isim gibi- kendisi için vazedildiği farklı türlerin ve manaların hepsine münferiden delâlet eder.⁵²⁵

Görüldüğü üzere İbn Hazm, “külli bir mana için vazedilen lafzın manasına bedel yoluyla birçok lafzın iştirak etmesi”⁵²⁶ şeklinde tanımlanan, usul literatüründeki ismiyle manevî müşterek ile yukarıda ele aldığımız lafzî müşterekin aynı mantığa sahip olduğunu savunmuştur. Bu durum esasında, onun Aristocu varlık tasnifine dayalı olarak tasarlayıp benimsediği lügavî yapıya aykırılık arz eder. Zira müşterek lafızların delâleti hususunda, aynı cins isim kümesinde birleşmeyen farklı türlerin hükmü birbirlerine eşitlenmektedir. Nitekim Gleave, ifadeleri net olmamakla birlikte İbn Hazm’ın eş sesliliği, orijinal dilde bulunmayıp Yaratıcı’nın ya da eylemleri nihaî olarak Yaratıcı tarafından kontrol edilen dil kullanıcılarının uygulamaları yoluyla zaman içinde gelişmiş bir olgu olarak değerlendirmiş olabileceğini belirtir.⁵²⁷ Üstelik İbn Hazm’ın fikhî kıyas/analoji konusundaki itirazları tam olarak bu noktaya odaklanır. Fikhî kıyas işlemi sırasında, farklı varlık kümelerinde yer almalarına rağmen yalnızca bazı sıfatlarda müşterek olmaları sebebiyle naslarda açıklanmış tikel bir meselenin hükmü başka bir tikel meseleye aktarılmakta, sonuç olarak şer‘î hükümler söz konusu varlık yapısının gerektirdiği

⁵²⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/358-360; İbn Hazm, *et-Takrîb*, 363-367.

⁵²⁶ Ferhat Koca, “Müşterek (Fıkıh Usulü)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/173.

⁵²⁷ Gleave, *Islam and Literalism*, 156-157.

doğrultuda düzenlenmemektedir.⁵²⁸ Ne var ki, İbn Hazm'ın sistemi açısından bu hususun bir problem arz ettiği söylenemez. Zira zannî bir yöntem olduğu için bu yapının analoji sonucu bozulması kabul edilemez. Ancak söz konusu varlık sınıflarını ve dili yaratan Allah olduğuna göre, O'nun daha sonra lügavî vaz'ın bir bölümünde bu yapının dışına çıkıp değişikliğe gitmesi meşîeti içerisinde değerlendirilebilir ve bu sebeple isim-müsemma mutabakı ilkesini işletmeye bir engel teşkil etmez. Diğer yandan müşterek lafzın vazedilen ilk dilde olmayıp daha sonradan insanların oluşturdukları dillerde bulunduğu var sayımı dahi, insanların eylemleri son kertede Yaratıcı tarafından kontrol edildiği için İbn Hazm'ın sistemi açısından sorun arz etmez. Dahası, bu tür istisnaların söz konusu lügavî yapıdaki genel işleyişi aksattığı da söylenemez. Burada asıl önemli olan husus müşterek lafza izafe edilen tüm anlamların -ister Yaratıcı'nın gerçekleştirdiği ilk vaz' olsun isterse daha sonradan insanların bundan hareketle geliştirdikleri yeni isim veya anlam atamaları olsun- bir vaz'a dayalı olduğunun kesin olarak tespit edilmesidir. Anlaşılabileceği üzere İbn Hazm'ın Zâhirîlik anlayışı nasların sözlük anlamlarına bağlı kalmakla ilişkili olduğu gibi naslardaki lafızları, -kesinlik üzerine kurmaya çalıştığı kendi lafzî delâlet anlayışının izin verdiği ölçüde- en genel ve geniş anlamlarında değerlendirmekle de ilişkilidir. Bu anlayışına mutabık olarak, -aynı zamanda ictihadın sadece ve doğrudan naslar üzerinden gerçekleşmesi gerektiğini düşündüğü için- İbn Hazm nasların kapsam bakımından delâletinde herhangi bir daraltmaya gidilmesine de şiddetle karşı çıkmıştır. O, lafızların umum anlamına o kadar bağlıdır ki “insan yazıcıdır” gibi türün bir kısmının yahut tamamının kastedilmesi mümkün olan mühmel önermeleri dahi, -mantıkçı seleflerinin genel anlayışına karşı çıkmak pahasına- zorunlu olarak türün tümünü kapsayacak şekilde umum olarak değerlendirir.⁵²⁹ Burada sadece işaret etmekle yetindiğimiz söz konusu husus, tezin “kesinliğe ulaşmanın dakik bir yolu: *delîl* yöntemi” başlıklı bölümünde kapsamlı olarak ele alınacaktır. Benzer şekilde, ona göre ek bir açıklamaya ihtiyaç olmaksızın sadece lafzından/zâhirinden manası anlaşılan umum ifadelerin bir burhan sebebiyle tahsis edilmesi durumunda, tahsise uğramadığı alanlarda fertlerine delâlet etmesi kat'î olmaya devam eder.⁵³⁰

⁵²⁸ Bk. İbn Hazm, *en-Nübze*, 66; Türkçesi ile krş. İbn Hazm, “Fıkhî Kıyasın Eleştirisi”, çev. Muhammet Ali Acar, *Din Felsefesinin Ana Konuları*, thk. Nail Okuyucu - Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2023), 4/251-252.

⁵²⁹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 229-231, 263.

⁵³⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/368-369.

Muhtemelen İbn Hazm'ın söz konusu umuma bağlılık prensibiyle gerçekleştirmek istediği şey, beşer yorumu ve bu sebeple zannîlik ihtiva ettiğini düşündüğü kıyas ve benzeri yöntemleri reddetmesi sebebiyle ortaya çıkan hukukî boşlukları, bağlamına çok fazla dikkat etmeksizin birtakım naslara lügavî açıdan mümkün olan en genel anlamları yükleyerek doldurmaya çalışmaktır. Zira onun anlayışına göre, naslar lügavî anlamları itibariyle bütün hukukî meseleleri kapsamıştır. Bu bağlamda “O, yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yaratmıştır.” (Bakara, 2/29) ayeti delil olarak zikredilen temel argümanlardan biridir. İbn Hazm, bu ayeti naslarda açıklanmış şeyler haricinde hiçbir istisnası olmayan genel bir mubah kılıcı olarak değerlendirir.⁵³¹ Naslarda açıklananlar dışında her şey mubah olduğuna göre naslardaki lafızların delâlet ettiği tüm anlamlar tam olarak ortaya çıkarılmalı, onların temas etmediği hususlarda ise herhangi bir müdahalede bulunulmamalıdır. Bu sebeple de naslar lügavî açıdan mümkün olan en geniş ve en genel kapsamda anlaşılmalıdır.

Ne var ki, İbn Hazm her ne kadar kesinlik arayışı doğrultusunda lafzî delâleti mümkün olan en geniş kapsamda işletmeye çalıştığı bir yorum yöntemi geliştirmiş olsa da aslında bu yaptığı şeyin Şâri'in muradına ne kadar muvafık olduğu, dolayısıyla kesinlik hedefini gerçekleştirme noktasında ne ölçüde başarılı olduğu hususu sorguya açıktır. Zira İbn Hazm kesinliğe yalnızca naslardaki lafızların anlam örgüsü üzerinden ulaşmaya çalışmaktadır. Birçok ayet ve hadisin, yaşadıkları durum ve hadiseler hakkında nazil/varit olduğu sahâbe nesli başta olmak üzere ilk muhatap kitlelerin, -nasları nasıl anlamlandırdıklarını tespit edebileceğimiz- dinî görüş ve pratiklerini büyük ölçüde dikkate almamış yahut bazı durumlarda nasların lafzî anlamları karşısında ikincil bir konuma yerleştirmiştir. Halbuki lügavî ifadelerde konuşanın muradı, muhatabın anladığı husustan bütünüyle azade ve mücerret bir şey değildir. Aksi takdirde, -İbn Hazm'ın ifadesiyle- dil işlevini yerine getirmemiş ve karşılıklı anlaşma geçersiz hale gelmiş olur. Dolayısıyla söz sahibinin kastının anlaşılması bakımından, muhatabı çevreleyen tarihî, içtimaî birçok hususun yanı sıra sözün pratiğe nasıl yansıtıldığına dair malumat da bağlamın tespiti açısından büyük önem arz eden noktalardandır. Bu hususla ilişkili olarak, yaşadığı dönemde İbn Hazm'a yöneltilen eleştirilerden biri onun, ilk nesillerin ve sonraki ulemanın kendisiyle amel etmekten geri durduğu birtakım hadis rivayetlerini öne

⁵³¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/314-320, 2/336.

çıkarmasıdır. Üstelik bu tür rivayetler selef-i sâlihîn tarafından tercih edilip sonraki nesillerin üzerinde sebat ettiği hüküm ve uygulamalara aykırılık taşımaktadır.⁵³²

Amr Osman'ın da ele aldığı üzere İbn Hazm aslında naslardaki anlamın, her zaman kelimelerin sözlük tanımlarında belirtilenle sınırlı olmadığını ve bazı durumlarda bağlamla ilişkili delillerin yardımıyla keşfedilmesi gerektiğini kabul eder.⁵³³ Bu hususla ilgili örneklerle, onun mefhumun delâletine dair görüşlerini incelerken yer verilmiştir. İbn Hazm'ın farklılaştığı nokta bu tür bilgilerin sadece ilk nesillerin fikhî görüşleri içerisinde harmanlanmış olmayıp tıpkı ayet ve hadisler gibi bütünüyle haber rivayeti şeklinde yazılı olarak aktarılmış olması gerektiğini savunmasıdır. Zira dinin muhafaza edilmiş olması, sahâbenin nasları bağlamlarıyla birlikte aktarmasını zorunlu kılmaktadır. Bu zorunluluk ise İbn Hazm'ın haber teorisinde ele aldığımız ravilerin korunmuşluğu düşüncesi ile ilişkilidir. Buna göre dinin aktarımını üstlenen raviler, bağlam bilgisi de dahil olmak üzere şer'î hükme delâlet eden herhangi bir hususu gizlemekten veya unutmaktan muhafaza edilmiştir.⁵³⁴ Ne var ki müsned haberlerin dahi büyük ölçüde fıkıh mezheplerinin teşekkülüyle eş zamanlı olarak, hicri ikinci asırda sistematik olarak tedvin edilmeye başlandığı dikkate alınacak olursa İbn Hazm'ın kurgusunun tarihî vakıyyla ne kadar örtüştüğü sorguya açıktır. Bununla birlikte İbn Hazm'ın kesinliğe duyduğu sonsuz bağlılık sebebiyle, yalnızca doğrudan Hz. Peygamber'e izafe edilip bu şekilde kayda geçirilmiş olan metinlerin kaynak olabildiği bir sistemi inşa etmeye çalıştığı da açıktır.

Bu verilerden hareketle İbn Hazm'ın esas olarak rivayet formundaki yazılı bağlama itibar ettiği söylenebilir. Gerçekten de birçok fûru meselede, metin dışı bağlamsal unsurları dikkat almaksızın, emir kipini vücûba hamletmek, lafızların kapsam bakımından umuma delâlet ettiğini varsaymak gibi birtakım hermenötik kurallar üzerinden doğrudan hükme ulaşmaya çalışmıştır. Örneğin gümüş kapların kullanımını genel anlamda yasaklayan hadis rivayetlerini, bu tür kaplardan abdest alınmasıyla ilgili tartışmalarda delil olarak kullanır. Ona göre bu yasağın lafzî anlamı mutlak olduğundan, gümüş kaptan alınan abdest geçersiz sayılır. Benzer şekilde gasp edilmiş malların kullanımını yasaklayan bir rivayeti, başka bir özel meseleye taşır ve bu yasaktan hareketle gasp edilmiş bir arazide

⁵³² Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, "Risâletân ecâbe fihimâ 'an risâleteyn sü'ile fihimâ su'âlû ta'nîf", *Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî*, ed. İhsan Abbas (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1981), 3/81.

⁵³³ Osman, *The Zâhirî Madhhab*, 214-220.

⁵³⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/235-237.

kılınan namazın da geçersiz olacağı sonucuna ulaşır. Ancak dikkat çekici olan şudur ki, söz konusu rivayetlerde doğrudan abdestin ya da namazın bâtıl olduğuna dair açık bir ifade yer almaz. Ayrıca, yasak olan bir fiilin işlenmesiyle günah işlenmiş olması, onunla yapılan ibadetin geçersiz sayılmasını gerektirmez; bu iki durum, farklı cihetlere aittir. İbn Hazm ise bu iki düzeyi birbirine bağlayarak hükmünü “Kim bizim emrimize uygun olmayan bir iş yaparsa, o reddedilir” hadisiyle temellendirmeye çalışır.⁵³⁵ Buna ek olarak mantık ilminden ödünç aldığı şartlı önermelere ilişkin ilkeleri de bu görüşüne teorik zemin olarak sunar: Bir şarta bağlı olarak geçerli olabilen (meşrut) herhangi bir şey, o şartın bâtıl olması durumunda kendisi de bâtıl olur. Bu ilkeye dayanarak, namazın mutlaka bir mekânda kılınması gerektiği göz önüne alındığında, bu mekânın gasp edilmiş olması, ibadetin geçerliliğini de ortadan kaldırır. Aynı mantık yürütmeye, gasp edilen bir bıçakla kesilen hayvanın etinin de haram olacağına hükmeder. Böylece İbn Hazm, lafzî delâlet ile mantikî ilke arasında sıkı bir bağ kurarak hükmün kesinliğini temellendirmeye çalışır.⁵³⁶

Hâsılı, İbn Hazm’ın nasları dil içerisindeki kesin delillere dayalı kalmak şartıyla en geniş kapsamda kullanmayı hedeflediği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, naslardaki lafızların delâlet yöntemlerinden biri sayılan ve lafzın kendisinde açıkça zikredilmeyen şeye dil bakımından delâlet etmesi anlamına gelen mefhûmun, iki yaygın türü olan mefhûm-i muvâfakat ve mefhûm-i muhâlefeti İbn Hazm’ın hüccet kabul edeceği akla gelebilir. Nitekim bazı akademik çalışmalarda diğer Zâhirîlere genel olarak nispet edilen görüşe göre bunlar geçerli istidlâl yöntemleridir.⁵³⁷ İbn Hazm aslında mefhum düşüncesine tamamıyla karşı olmayıp kesin delillerin bulunması durumunda bir ifadede kendisinde doğrudan telaffuz edilmeyen şeylerin anlaşılabilirliğini kabul eder ve bu tür durumları usul anlayışında dört asıldan biri olarak gördüğü “*delîl*” yöntemi kapsamında değerlendirir. Nitekim ona göre naslardaki lafızların zâhir ve umum anlamlarına hamledilmediği durumlardan biri mefhumun delâletiyle ilgidir. Şöyle ki, muhatabın sözü anlaması nedeniyle iktifa edilerek bir şey hakkında verilen haberin başka bir şeye nakledilmesi, bunu gösteren akıl yahut nas kaynaklı bir burhanın varlığı durumunda

⁵³⁵ Müslim, “Akzıye”, 18.

⁵³⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/305-306; ayrıca bk. İbn Hazm, *et-Takrîb*, 309.

⁵³⁷ Nüreddîn el-Hâdimî, *ed-Delîl ‘inde’-Zâhiriyye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000), 33, 448, 472-473; Mustafa Türkan, *İslam Hukuk Tarihinde Zâhirîlik -Dâvûd ez-Zâhirî Örneği-* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2015), 201-204, 207-223.

mümkündür. Ona göre, konuşanın kullandığı bir ifadede, aslında kastetmiş olduğu bazı kelimeleri hazfetmesi anlamına gelen bu nakil işleminin lafzî delâlet kapsamında değerlendirilmesi gerekir. Söz gelimi “Bu, yemin ettiğiniz takdirde yeminlerinizin kefaretidir.” (Mâide, 5/89) ayetinde zikredilen kefaret yemin edene değil, yeminini bozan kimseler hakkında geçerlidir.⁵³⁸

Aynı şekilde, bir önermenin aksinin alınması ve -lafız bakımından farklı olmakla birlikte aynı anlamları ihtiva eden- “mütelâime” önermelerde de benzer bir durum söz konusudur. Örneğin “Sarhoş edici olan her şey haramdır.” önermesi aynı zamanda helal olan şeylerin sarhoş edici olmadığı anlamını içinde barındırır. Yine bir kimsenin yürüdüğünün söylenmesi onun aynı zamanda hareket ettiği, hayatta olduğu gibi başka anlamlara da gelir. Benzer şekilde, “Şüphesiz İbrahim, çok içli, yumuşak huylu (halim) bir kişiydi” (Tevbe, 9/114) ifadesinden Hz. İbrahim’in aynı zamanda sefih de olmadığı anlaşılır. Zira halim olmak sefihliğin zıddıdır. Sonuç olarak bir sözün anlamı tespit edilirken sadece lafzının sîgasına bakılmaz. Sîgayla beraber lafızdan anlaşılan mananın hakikatine riayet edilir.⁵³⁹ Dolayısıyla İbn Hazm’ın mantikî delâlet türlerini dikkate aldığı söylenebilir.

İbn Hazm mefhum konusuna yönelik ele aldığımız müspet yaklaşımına rağmen, birçok fıkıh ekolünün kısmen yahut kapsamlı bir şekilde hüccet kabul ettiği mefhûm-i muvâfakat ve mefhûm-i muhâlefet istidlâl yollarını bütünüyle reddeder. Üstelik birkaç istisna dışında diğer Zâhirîlerin de kendisine mutabık olduğunu savunur. Ona göre, bir hitap veya önerme yalnızca kendi anlamı hakkında bilgi sağlar. Lafzında zikredilmemiş olup isim-müsemmâ mutabakatı bakımından kapsamına dahil olmayan başka hususların, kendisine muhalif veya muvafık olup olmayacağı noktasında hiçbir şey söylemez. Zira her mesele kendi deliline bağlıdır. İbn Hazm’ın söz konusu iki delâlet türünde karşı çıktığı tam olarak bu noktadır. İlkinde, naslarda zikredilmeyen şeyin hükmü zikredilenle eşitlenmekte ikincisinde ise naslarda herhangi bir sıfat, zaman veya sayı ile ilişkili olarak gelen bir hükmün aksi, söz konusu vasfı taşımayan hususlara aktarılmaktadır. İbn Hazm’a göre bu iki nakil işlemi de hem vaz’î delâlete aykırı olarak hem de haricî bir delile dayalı olmaksızın gerçekleşmektedir.⁵⁴⁰ Dahası bunların doğrudan dilden anlaşılan şeyler olduğu iddiası da gerçeği yansıtmamaktadır. Buna karşılık, onun kabul ettiği mefhum

⁵³⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/364-367.

⁵³⁹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 331, 335-343, 355.

⁵⁴⁰ Şâfiî bu durumu aks kıyası olarak değerlendirir. Bk. Duman, *İmam Şâfiî’nin Kıyas Anlayışı*, 292-295.

kapsamındaki hususlarda ise ifadenin kendisinin bizzat haber vermediği meseleler hakkında yeni sonuçlar üretmekle ilgilenilmeyip lafız olarak zikredilmese dahi mana olarak ifadenin delâlet ettiği hususlar ortaya çıkarılmaktadır.⁵⁴¹

Görüldüğü üzere İbn Hazm, naslarda bulunan emir-nehîy ve haberler başta olmak üzere bütün lafızların, umumî anlamlarına ve isimlerinin dilbilgisi açısından ihtiva ettiği tüm fert ve manalara hamledilmesini esas kural olarak kabul etmekle birlikte naslardaki lafızların kapsamının delilsiz bir şekilde genişletilmesine de karşı çıkmaktadır. Dolayısıyla İbn Hazm'ın, lafzî delâlet açısından sorunlu gördüğü ve bu açıdan kesinlik taşımadığını düşündüğü hususlarda nasların kapsam bakımından genişletilmesine şiddetle karşı çıktığının altı çizilmelidir. Nitekim bu anlayışı doğrultusunda İbn Hazm, “murat edilen mana, tek başına lafzının zâhirinden anlaşılmayan”, “manasının anlaşılması için başka bir açıklamaya/lafza ihtiyaç duyan lafız” gibi tanımlar getirdiği mücmel lafızların umuma hamledilmesini de kabul etmez. Mücmel lafız hususunda yapılması gereken ilk olarak onun manasını başka naslarda aramaktır. İbn Hazm bu tür nasları ise müfesser olarak niteler. Müfesser nasların bulunmaması durumunda ise söz konusu lafzı tüm ulemanın anlamında ittifak ettiği en dar kapsamda kabul etmek gerekir.

Söz gelimi, “zekatı verin” (Bakara, 2/43) ifadesinde zekatın keyfiyeti kapalı bırakılmıştır. Aynı şekilde farz kılınmış olan zekattan bahseden, “onları arındırmak ve temize çıkarmak üzere mallarından sadaka al” (Tevbe, 9/103) ayetinde de alınacak malın keyfiyeti hakkında bir açıklama yoktur. Dolayısıyla ayette yer alan “mallar” ifadesi umum olmakla birlikte yani lafzı itibariyle bütün mal türlerine delâlet etmekle birlikte mücmel bir lafızdır. Zira bütün malların zekâta tabi olması akıl itibariyle imkansızdır. Şöyle ki bu durumda, mal sınıfına dahil olması itibariyle her bir buğday, hardal, susam tanesinin bir kısmının zekat olarak verilmesi gerekecektir. Üstelik Hz. Peygamber'in sadece bazı mallarda zekâtı vacip gördüğü de icmâ ile sabit olup bu konuda daha genel ve fazla mana ihtiva eden, kişinin mal dokunulmazlığına sahip olduğunu bildiren rivayetler de söz konusu lafzı umum anlamda anlamaya engeldir. Dolayısıyla hangi malların zekata tabi olduğu hususunda, bu kapalılığı ortadan kaldıracak müfesser naslar aranmalı ve söz konusu mücmel lafzı yalnızca, doğrudan bu noktaya işaret eden müfesser naslar çerçevesinde anlamak gerekmektedir. Eğer bu konuda hiçbir nas yahut icmâ bulunmasaydı o zaman dil açısından mümkün olan en küçük şeyin alınmasıyla zekat

⁵⁴¹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 241, 261, 337-339; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/295-299, 2/308-310, 2/441.

sorumluluğu ortadan kalkmış olurdu. Dolayısıyla bütün mallarda zekatın vacip olmadığı kesin olarak bilindiği için açıkça beyan edilmeyen mallardan zekat alınmaz. Başka bir deyişle mücmel lafzın kapsamını, -dil açısından mümkün olan alan içerisinde dahi-genişletmek için haricî delile ihtiyaç duyulur.⁵⁴²

Sonuç olarak İbn Hazm için asıl olan umum anlamların dışına hiçbir surette çıkmamak değil, kesin delillere tabi olmaktır. Her ne kadar onun anlayışına göre nasların büyük çoğunluğu umumu üzere olup tahsise uğramış lafız sayısı oldukça sınırlı olsa da⁵⁴³ burhanın bunu göstermesi durumunda lafızların umum anlamlarının dışına çıkılabilir. Bu bağlamda İbn Hazm kesin delilin varlığı sebebiyle naslardaki isim ve lafızların zâhir ve umum anlamlarına hamledilmediği durumları dört kategori içerisinde ele alır.

1. Tahsis: lafzın, lügatte vazolunduğu mananın yalnızca bir kısmına hamledilmesi
2. Mecaz: lafzın, lügatte vazolunduğu manadan bütünüyle çıkarılıp başka bir manaya nakledilmesi
3. Mefhum: muhatabın sözü anlaması nedeniyle iktifa edilerek hazf yapılması, böylelikle bir şey hakkında verilen haberin başka bir şeye nakledilmesi
4. Nesih: lafzın, hak ve vacip kılınmış bir şey iken daha sonra batıl ve haram kılınmış bir şeye dönüştürülmesi⁵⁴⁴

Bu tasnif içerisindeki İbn Hazm'ın mecaz ve mefhum anlayışı, gerek genel olarak dilin yapısında gerek nasların delâletinde kesinliğin tesisine yönelik yaklaşımı bağlamında daha önce etraflıca incelenmiştir. Müteakip bölümlerde ise ilk olarak müellifin, naslardaki beyan türleri arasında zikrettiği ve özellikle umum anlayışıyla doğrudan irtibatlı olan tahsis ve nesih meseleleri ele alınacaktır. Daha sonrasında ise tahsis ve nesih uygulamalarının yöntem ve esasları bakımından merkezî bir konu teşkil eden tearuz bahisleri üzerinde durulacak; bu çerçevede İbn Hazm'ın benimsediği tercih yöntemi ile söz konusu meselelerde gözlemlenen zaruret prensibi müzakere edilecektir. Tüm bu konular nasların delâletinde kesinliğin temini ve muhafazası ekseninde sistematik bir şekilde tahlil edilecektir. Kanaatimize göre İbn Hazm'ın bu bahislerdeki temel gayesi epistemolojik anlamda kesinlik ilkesini esas alan bir yapı inşa etmektir. Ne var ki nasların

⁵⁴² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/368-370, 1/379-380, 1/382.

⁵⁴³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/335, 1/339, 1/350.

⁵⁴⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/364-367; Nasların dilinde gerçekleşen nakil işlemine dair İbn Hazm'ın yaptığı bu tasnif, Gleave tarafından değişikliğin anlam ve referans ikilisinde gerçekleşmesi bakımından beş kategori içerisinde yeniden ele alınmıştır. Bk. Gleave, *Islam and Literalism*, 168.

delâletinde ortaya çıkan esneklik zarureti, müellifin belirli meselelerde nesnel ve tutarlı bir kesinlik nazariyesi tesis etme çabasında bazı yöntemsel güçlükler ve sınırlarla karşılaşmasına sebebiyet vermiştir.

3.1.3. Kesinliğin Tavizi, Delâletin Esnekliği

3.1.3.1. Tahsis ve Nesih

Tezin “beyan düşüncesi” başlıklı bölümünde ele aldığımız üzere İbn Hazm, insanın etrafındaki varlıkları kavrayabilmesi, iletişim kurabilmesi ve kendisine yöneltilen herhangi bir mesajı idrak edebilmesiyle ilişkilendirdiği beyan kavramını, fıkıh usulü literatüründe naslar arasındaki ilişkiyi açıklamak üzere ele alınan çerçevede de kullanmış ve bu husustaki görüşlerine usul eserinde yer vermiştir. Bu bağlamda tefsir, tekit, tahsis, istisna, mecaz ve nesih İbn Hazm’ın şer’î alandaki beyanın türleri olarak saydığı şeylerdendir.⁵⁴⁵ Buna göre naslardaki bir ifadenin beyanı, bazı durumlarda lafzının lügatte iktiza ettiği anlamdan hiçbir şey eksiltmeksizin onun mahiyet, keyfiyet veyahut kemiyetinin açıklanması yoluyla gerçekleşir. Örneğin Kur’ân’da namaz ve zekât farz kılınmış ancak bunların ne olduğu, nasıl yapılacağı gibi hususlar mücmel bırakılmıştır. Söz konusu kapalılıklar Hz. Peygamber’in yapmış olduğu fiilî ve sözlü beyanlarla açıklığa kavuşturulmuştur.⁵⁴⁶ İbn Hazm’ın yaklaşımına benzer olarak Hanefî usulcülerden Pezdevî ve Serahsî de aynı örneğe yer verip mücmel ayrıca müşterek lafızların beyanının bu kapsamda gerçekleştiğini belirtir. Hanefîler bu beyan türünü “beyan-ı tefsir” şeklinde kavramlaştırır.⁵⁴⁷

Mevcut bir açıklamanın pekiştirilmesini sağlayan tekidin örneği ise “fakat (hedy kurbanı) bulamazsa hacda üç, döndüğünüz vakit yedi gün olmak üzere oruç tutar” cümlesine “bunlar tam on (gün eder)” (Bakara, 2/196) ifadesinin bitişmesidir.⁵⁴⁸ Hanefî usulcülerin, lafzın mecaz ya da tahsis gibi farklı şekillerde yorumlanma ihtimalini ortadan kaldırıp anlamını güçlendirdiğini belirterek “beyan-ı takrîr” olarak isimlendirdikleri beyan türüyle İbn Hazm’ın zikrettiği tekit beyanının benzer şeyler olduğu söylenebilir.⁵⁴⁹ Buraya kadar

⁵⁴⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/40, 72-75, 79.

⁵⁴⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/72.

⁵⁴⁷ Pezdevî, *Uşûl*, 466; Serahsî, *Uşûl*, 2/352; Hanefîlerin beyan konusuna yaklaşımı için ayrıca bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 2/6-76; Debûsî, *Taḳvîmü’l-edille*, 2/359-384.

⁵⁴⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/79-80.

⁵⁴⁹ Debûsî, *Taḳvîmü’l-edille*, 2/360; Pezdevî, *Uşûl*, 466; Serahsî, *Uşûl*, 2/351.

temas edilen tefsir ve tekit beyanı genel itibariyle usulcüler arasında fikir birliğinin bulunduğu hususlardan olup İbn Hazm'ın ayrıştığı noktalar daha çok diğer beyan türleriyle ilgili tartışmalarda belirgin hale gelmektedir.

Önceki bölümlerde temas ettiğimiz üzere, İbn Hazm genel itibariyle naslardaki lafızların açık ve anlaşılır olup dilbilgisi kurallarının imkân verdiği ölçüde en geniş kapsamda değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Bununla birlikte bazı naslarda, dildeki ilk vaz'ın dışına çıkılarak anlam bakımından daraltmaya veya genişletmeye gidildiğini yahut birtakım kural dışı durumların bulunduğunu kabul eder. Bu bağlamda tahsis ve istisna konuları *el-İhkâm*'da müstakil başlıklar altında ele alınmıştır. İbn Hazm'ın söz konusu kavramları bazen eş anlamlı gibi bazen ise tahsisi istisnanın bir türüymüş gibi kullandığı görülür.⁵⁵⁰ Ona göre istisna, lafzın iktiza ettiği anlamlardan bir kısmının, başka bir lafzın yahut fiilî beyanın varit olması sebebiyle lafzın kapsamından çıkarılmasıdır.⁵⁵¹ Bu işlem, fiilî beyan veya ilgili başka bir ifadenin bulunmasının yanı sıra ilk ifadeye bitişik olarak Arap dilindeki istisna lafızlarıyla da gerçekleşebilir. Eğer istisna, hüküm bildiren emir veya haber kipleriyle müstakil olarak başka bir cümle kullanılarak yapılırsa buna tahsis denir. Mesela Bakara suresinin 221. ayetinde iman etmedikleri sürece, -hangi inançta oldukları konusunda hususî bir açıklama yapılmaksızın- genel olarak müşrik kadınlarla evlenmek yasaklanmıştır. Ancak daha sonra Mâide suresinin 5. ayetinde söz konusu genel yasak ile Ehl-i kitaptan olan kadınların kastedilmemiş olduğu beyan edilmiştir.⁵⁵² Diğer taraftan İbn Hazm tahsisi, “lafzın sözlük anlamlarından sadece bir kısmına hamledilmesi” şeklinde tanımlar.⁵⁵³ Buradan hareketle İbn Hazm'a göre tahsis ile istisnanın özü itibariyle aynı şeyler olduğunu söyleyebiliriz.

Öte yandan İbn Hazm'a göre Kur'ân ve hadis metinlerinin; Kur'ân, hadis ve tevkîfe dayalı icmâ ile tahsis/istisna ya da tefsir edilmesi mümkündür.⁵⁵⁴ Ona göre tahsise ancak kesin bir delilin varlığı halinde başvurulmakla birlikte Kur'an nassı ile âhâd haberler hücciyet bakımından eşdeğer görüldüğü için bunların birbirini tahsis etmesi sorun teşkil

⁵⁵⁰ Örneğin bir bahiste, mesele derinlemesine incelendiğinde tahsisin sahih bir istisna olduğunu belirtir. Ayrıca tahsisin yanı sıra neshin de bir fiilin kendisi ile amel edildiği zamanın tahsis edilmesi bakımından bir tür istisna olduğunu söyler. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/439, 1/474.

⁵⁵¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/43, 1/393; İbn Hazm, “Tefsîru elfâzin tecrî beyne'l-mütekellimîn fi'l-uşûl”, 4/416.

⁵⁵² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/72.

⁵⁵³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/393.

⁵⁵⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/73.

etmez.⁵⁵⁵ Bu durum “lafzın, zâhirinin iktiza ettiği ve lügatte vazolunduğu manadan başka bir manaya nakledilmesi” şeklinde tanımlanan tevil için de geçerlidir.⁵⁵⁶ Tahsis ve istisna konusunda dikkatlerden uzak tutulmaması gereken temel bir husus vardır. Naslardaki bir ifadenin istisna veya tahsis edilmesi durumunda, bu ifadedeki tahsis edilen kısmın aslında başlangıç itibariyle hiç kastedilmediği anlaşılr. Dolayısıyla burada istisna lafızlarıyla veya daha sonra başka bir ifadeyle tahsis edilerek gerçekleşen beyan, genel bir içeriğe sahip olarak gelen ilk ifadenin kapsamındaki bazı fertlerin, daha sonradan hükmün süresinin dolması sebebiyle bu ifade kapsamından çıkarılması yani bir tür neshe uğraması anlamına gelmeyip aslında evvel emirde söz konusu ifade söylenirken hiç murat edilmediğinin ispatını sağlamaktadır.⁵⁵⁷

Her ne kadar İbn Hazm âm lafızların delâletini Hanefiler gibi kat’î kabul etse de görüldüğü üzere onun tahsis anlayışı Hanefilerin yaklaşımından oldukça farklıdır. Zira genel olarak Hanefilerin yaklaşımına göre, genel içerikli bir ifadenin anlam bakımından daraltılması her zaman tahsis olarak değerlendirilmez. Tahsis ancak ilk söze bitişik yani eşzamanlı gerçekleştirilen anlam daraltmalarında söz konusudur. Bu işlem başka bir sözle ve ilk hükmün uygulanma imkanının oluşacağı kadar bir süre geçtikten sonra gerçekleştirilirse burada tahsis değil nesih mevcuttur. Nesih ise tıpkı tahsis gibi ancak eş değerdeki deliller arasında vuku bulabilir. Sübut bakımından farklı seviyede görüldüğü için âhâd haberlerin, daha önce kat’î bir delille tahsis edilmeyip fertlerine delâleti hususunda kesinlik bildirmeye devam eden umum ayetleri neshetmesi mümkün değildir. Bu bağlamda örneğin Pezdevî tahsis ve neshi, beyanın tağyir ve tebdil şeklinde iki farklı kısmı içerisinde değerlendirerek hükümlerini birbirinden ayırır. Bu noktada en önemli farklılık, Hanefîlere göre neshin aksine tahsisten sonra âmmın diğer fertlerine delâleti zannî hale gelir. Dolayısıyla bu durumda tahsise uğramamış olan kısmın zannî delillerle tahsis edilmesi artık mümkündür.⁵⁵⁸ İbn Hazm’a göre ise ayet ve âhâd haberler sübut bakımından aynı kesinlikte olup bunların birbirini tahsis yahut neshetmesi her durumda

⁵⁵⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/42-43.

⁵⁵⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/41; İbn Hazm, “Tefsîru elfâzin tecrî beyne’l-mütekellimîn fi’l-uşûl”, 4/415.

⁵⁵⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/72-73.

⁵⁵⁸ Pezdevî, *Uşûl*, 190-201.

mümkündür. Dolayısıyla bu açıdan da tarafların benimsediği yaklaşımlar birbirinden son derece farklıdır.⁵⁵⁹

Bir diğer beyan türü olan nesih konusuna giriş yapmadan önce beyanla ilgili ele alınması gereken diğer bir mesele beyanın geciktirilmesinin cevazı hususudur. İbn Hazm’a göre kendisiyle amel etmenin vacip hale geldiği yani talep edildiği vakit gelene dek beyanın geciktirilmesi caizdir. İbn Hazm bu durumun, kabul ettiği bütün beyan türleriyle gerçekleşebileceğini düşünür. Örneğin beyan, “namazı kılın, zekâtı verin” (Bakara, 2/43) ayetinde olduğu gibi kendisinden maksadın anlaşılmadığı mücmel bir lafız hakkında müfesser bir lafız getirilerek mücmel lafızdan murat edilen hükmün tefsiri yoluyla gerçekleşebilir. Naslarda yer alan bir lafzın, kendisiyle amel edilmesinin istenildiği vakit geldiğinde beyanın gerçekleştirilmesi bu hususta aklî zorunluluk olduğu için değil, “Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz” (Bakara, 2/286), “yanılmayasınız diye Allah size beyan ediyor” (Nisâ, 4/176) gibi naslar yoluyla sağlanan güvence sebebiyledir. Ayrıca tahsis eden delilin ilk lafızla eşzamanlı gerçekleştirmesini gerekli görmemesinden de anlaşılacağı üzere İbn Hazm, tahsis ve istisnanın tehirinin de caiz olduğunu belirtir. Manasının anlaşılması için haricî bir beyana ihtiyaç duymayan genel içerikli bir lafız tahsis edilene kadar -her ne kadar tahsis edilecek kısım aslında bu lafız varit olduğu sırada hiç kastedilmemiş olsa da- bütün fertlerine hamledilir. Usul ilminde genel olarak tartışılan bağlamının dışında İbn Hazm’a göre beyanın tehir edilmesi hususunda başka bir yol ise belirli bir zaman diliminde emredilmiş olup Allah’ın ileri bir tarihte bizi kendisinden başkasına taşıyacağı ilminde sabit olan bir amel hakkında, söz konusu vakit geldiğinde Allah’ın bu nakil işlemini gerçekleştirdiğini yani ilk emri/hükmü neshettiğini beyan etmesidir. Sonuç olarak “beyan” kavramı bütün şer’î hükümleri kapsar. Zira şer’î hükümlerin hepsi Allah’tan gelen bildirime dayalıdır ve mükelleflerden istenilen şeylerin beyanıdır.⁵⁶⁰

Bu noktada emre konu olan bir hususun ilk başta net bir şekilde ifade edilmeyip sonradan başka bir kelamla beyan edilmesinin ne tür bir faydaya mebni olacağı sorulabilir. Bu noktayı bir örnek üzerinden ifade etmek gerekirse “zekâtı verin” ifadesinde olduğu gibi beyan tam olarak anlaşılır değilse İbn Hazm’a göre bu ayeti yalnızca ikrar ve tasdik etmek

⁵⁵⁹ Karlı’nın ifade ettiği üzere İbn Hazm’ın umum ve tahsis anlayışı nevi şahsına münhasır olup Hanefiler dışındaki diğer usulcülerin yaklaşımından da önemli noktalarda ayrılır. Karlı, *İbn Hazm’ın Umum-Husus Yaklaşımı*, 56, 94.

⁵⁶⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/76-80, 1/433-434.

gerekir, onunla amel etmek icap etmez. Çünkü bu ayette emredilen şeyin (zekât) mahiyet ve keyfiyetine dair bir beyan bulunmamaktadır. Dolayısıyla aslında teklifin tam olarak gerçekleştiği söylenemez. İbn Hazm’a göre ilgili beyan gelene dek mücmelin durumu müteşâbih ayetlerin durumu gibidir; tevil edilmez, hakkında araştırma yapılmaz, sadece Allah’ın keliması olduğu kabul edilir. Mücmel olmayan yani manası kendi başına anlaşılan lafızlar söz konusu olduğunda ise tahsis ya da nesih şüphesiyle onlarla amel etmekten geri durulması caiz olmaz. Bu hususta beyanın geciktirilmesinin caiz olması ise Allah’ın sorgulanamaz meşîeti kapsamında okunmalıdır.⁵⁶¹ Anlaşılabacağı üzere “kendisiyle amel edilmesi vacip kılınan ya da istenen vakit gelene dek beyanın tehiri caizdir” ifadesinde yer alan vakit kelimesi geçmişe dönük bir mefhumdur. Zira bir emrin, ikinci beyandan sonraki haliyle amel edilme vaktinin geldiği, ancak onun bilfiil bu şekilde beyan edilmesiyle anlaşılmaktadır. Dolayısıyla amel vaktinin gelmesinin şart koşulması pratik açıdan bir sonuç doğurmaz. İbn Hazm nasların hepsini tek bir metin şeklinde kurgulayıp bunların eş değerli olarak birlikte değerlendirilmesi gerektiğini savunduğu için beyanın tehirini son nas gelene dek mümkün görmüş olmaktadır.

İbn Hazm nesih için; “daha önceki bir emrin hilafına onun hükmünü kaldıracak (yeni) bir emrin gelmesi,”⁵⁶² “(beş vakit namaz gibi edası için bir başlangıç ve bitiş vakti belirlenmiş olan emirlerin aksine) tekrar etmeyen hususlardaki ilk emrin zamanının sona erdiğinin beyan edilmesi,”⁵⁶³ “daha önceden hak olan bir hükmün tamamen veya kısmen kaldırılması,”⁵⁶⁴ “yeni bir emir ihdas ederek (önceki) bir emirden rücu etmek,”⁵⁶⁵ “varit olan hükmü belli bir zaman dilimine tahsis etmek”⁵⁶⁶ gibi çeşitli tanımlar yapmıştır. Ona göre naslardaki herhangi bir beyanın, -bu hususa açıkça delâlet eden başka bir nas, icmâ veya zorunlu bir burhan bulunmadığı sürece- kendisinden önce varit olan bir emri neshettiğinin söylenilmesi caiz olmaz. Emirlerin birbiriyle görünüş itibariyle çeliştiği durumlarda nesihten önce tearuzu gidermek üzere cem ve telif, tahsis gibi diğer imkânları

⁵⁶¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/76, 1/78-79.

⁵⁶² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/43.

⁵⁶³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/433.

⁵⁶⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/438, 1/439, 1/458; Ali b. Ahmed İbn Hazm, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, ed. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 7; H. Yunus Apaydın, “İbn Hazm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/43.

⁵⁶⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/443.

⁵⁶⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/474.

değerlendirmek gerekir. Bir konuda hüküm itibariyle neshin gerçekleştiğini söyleyebilmek için daha sıkı şartlar ve başka kesin deliller aranır.⁵⁶⁷

Hüsun-kubuh konusunda Eş'ariyye'ye benzer bir anlayışa sahip olan İbn Hazm, neshin hangi emirlerde gerçekleşebileceği hususunda Zâhirîler arasında görüş ayrılıkları bulunduğunu, bazı Zâhirîlerin Allah'ın birliği (tevhid) gibi doğruluğunu aklın idrak edebildiği hususlar hakkında neshin câiz olmadığını savunduğunu belirtir. Ona göre bu söylemle şayet Allah'ın tevhidi neshetmeye gücünün yetmeyeceği veya gücü yetmekle birlikte başka bir inancı emretmesinin zulüm ve abes olacağı kastediliyorsa, Allah'ın insan aklının gerekli gördüğü birtakım kurallara uymak zorunda olduğu anlamına geleceği için bu yaklaşımı savunmak isabetli olmaz. Zira tevhid inancı da dahil hiçbir hüküm zatı itibariyle değil, Allah'ın bu hususta buyruğu bulunduğu için hak ve hikmet olarak kabul edilmiştir. Nitekim insanların seneviyye, teslîs veya putperestlik gibi başka bir inanca tabi olması emredilmiş olsaydı bu inançlar hikmet, adalet ve hak sayılacak, tevhidin ise küfür, zulüm ve abes olarak nitelendirilmesi gerekecekti. Bununla birlikte Allah'ın, İslâm dinini kaldırıp yerine yeni bir din getirmeyeceğini naslarda bildirmiş olmasından hareketle tevhid akidesinin neshedilmesinin caiz olmadığını söylemekte bir mahzur yoktur. Ne var ki bu durum sadece tevhid değil tüm hükümler hususunda geçerli olduğu için neshin mahalli noktasında akılla bilinmek gibi bir kriterden söz edilemez.⁵⁶⁸

İbn Hazm benzer bir görüş olarak bazı Zâhirîlerin yapılan iyilik karşısında nankörlükte bulunmayı (küfran-ı nimet) aklın yanlış bulduğunu öne sürdüklerini, bu sebeple nimet verene (ilk başta da insan türüne sayısız nimetler bahşeden Allah'a) şükretmenin gerekliliğinin neshedilmesini caiz görmediklerini belirtir. Ona göre bu görüş naslarda yer alan birçok hükme aykırıdır. Söz gelimi bir hâkimin, ilgili suçları işlediği ispatlanan yakınının -yetişmesi noktasında birçok fedakarlıkta bulunmuş olsa dahi- ölüm cezasına çarptırması gerekir. Yahut bize karşı yüzlerce iyilik yapmış olsalar da düşman ordusunda bulunan gayri müslimlerle savaşmak naslarda emredilmiştir. Savaş sırasında böyle bir kişiyi öldürerek onun ebedi olarak cehenneme gitmesine neden olmanın şükran-ı nimet olarak addedilmesi mümkün değildir.⁵⁶⁹ Dolayısıyla iyilik yapan/nimet veren herhangi

⁵⁶⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/434.

⁵⁶⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/444.

⁵⁶⁹ İbn Hazm söz konusu örnekle ilgili temellendirmesini uhrevî müeyyideyle ilişkilendirmez. Ancak onun yaklaşımının daha iyi anlaşılması açısından aynı mantığı kullanıp örnekte mübalağada bulunmayı tercih ettik.

birine karşı şükrandaki bulunmanın vacip olmasının tek yolu bunun Allah tarafından emredilmiş olmasıdır.⁵⁷⁰

Bu bağlamda İbn Hazm, bir hükmün kendisinden daha ağır bir hükümle neshedilmesinin caiz olmadığı görüşünü savunan bazı Zâhirîleri de tenkit eder. Onlar bu görüşü desteklemek için şarabın hiçbir zaman mubah olmadığını, haramlığı akılla bilinebildiği için esasında bu hususta neshin gerçekleşmediğini iddia etmişlerdir. İbn Hazm'a göre İslâm'ın başlangıcında şarabın helal sayıldığı Hz. Peygamberin söz ve takrirleri ile sabit olduğu için bu iddia isabetli değildir.⁵⁷¹ Sonuç olarak İbn Hazm emirlerin neshi konusunda birtakım gerekçeler veya hikmetler aranmasını doğru bulmaz, neshi Allah'ın kısıtlanamaz olan meşîetinin tecellisi kapsamında değerlendirir.⁵⁷² Diğer taraftan İbn Hazm'ın söz konusu aktarımlarından anlaşıldığı kadarıyla nesh konusunda ona nispetle akla kapsamlı bir alan tanımları açısından, Zâhirîler içerisinde Mu'tezile'nin anlayışına yakın olan kimseler bulunmaktadır.

İbn Hazm'ın neshin gerçekleşme alanı noktasında akla yetki tanımayan, -Apaydın'ın ifadesiyle “tavizsiz zâhirciliğin tipik örneği olan”-⁵⁷³ söz konusu yaklaşımının kısıtlı da olsa birtakım istisnaları vardır. İlk olarak ona göre Allah'ın, hitapta bulunduğu sırada buyruklarının aklın zorunlu ilkeleriyle çelişmemesini dikkate aldığı söylenebilir. İbn Hazm bu hususla ilgili olarak başka bir mesele bağlamında şunları söyler: “Bu konuda akla yatkın olan tek görüş budur. Zira Allah'ın, bizden bir şeyi aynı anda hem yapmamızı istemesi hem de o şeyi yapmayı bize yasaklaması caiz olmaz.”⁵⁷⁴ Bu bağlamda İbn Hazm'a göre imkânsız; izafî, âdeten, aklen, mutlak olmak üzere dört kısımdır. Bunlardan aklen imkânsızlar bir kişinin aynı anda hem ayakta hem oturuyor olması gibi temel aklî ilkelere zıt olan şeylerdir. Allah aklen imkânsız olan bu tür şeyleri yapmaz. Aksi takdirde alemin düzeninde bozulma ve hakikati bilme aracı olan aklın rütbelerinde karışıklık meydana gelir.⁵⁷⁵ Bununla birlikte o, imkânsız konusunda İbn Sînâcî metafizik anlayışa göre makbul olmayan bir görüşü savunmaktan da geri durmaz. Şöyle ki aklın halihazırdaki yapısını ilk başta düzenlediği gibi daha sonra bu yapıda değişikliğe gidip

⁵⁷⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/445-446.

⁵⁷¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/459-465.

⁵⁷² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/436-437.

⁵⁷³ Apaydın, “İbn Hazm”, 1999, 20/43.

⁵⁷⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/483.

⁵⁷⁵ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 219-221.

aklen muhal olan şeyleri gerçekleştirmesi Allah'ın kudreti dahilindedir.⁵⁷⁶ Dolayısıyla naslarda yer alan emirlerde olduğu gibi, nasların anlaşılmasında yararlanılan akılda da Allah'ın değişiklik yapması esasında mümkündür. Fakat bu durumda Allah, bize yönelik hitabı olan vahyi doğru bir şekilde anlayabilmemiz için böyle bir değişiklik yaptığını kesin delillerle bildirecektir. Bu hususta İbn Hazm'ın mecaz anlayışını ele aldığımız bahiste zikrettiğimiz istidlâllere bakılabilir.

Benzer şekilde, naslarda verilen bir haberin vakıaya mutabık olmaması burada maksadın haber vermek olmayıp başka bir anlamın söz konusu olduğuna delâlet eder. Söz gelimi “Orada apaçık ayetler, (ayrıca) İbrahim'in makamı vardır. Oraya giren emniyette olur.” (Âl-i İmrân, 3/97) ifadesinde haber verme durumu olmayıp, haber cümlesiyle gelmiş bir emir söz konusudur. Aksi takdirde insanların daha sonra söz konusu yerde gerçekleştirdikleri cinayetlerden hareketle Allah'ın yalan söylemiş olduğu gibi oldukça sakıncalı bir sonuca ulaşılır. Üstelik haber kipinin emre delâlet etmesi dilbilimi açısından mümkün olduğu için bu yorumlama sırasında kesin delillere dayanılmadığı da söylenemez.⁵⁷⁷

Başka bir istisna ise Allah'ın sözünden döndüğü ve yalan söylediği anlamına geleceği için vaad ve va'îdde neshin gerçekleşmesinin kabul edilmemesidir. Zira Yaratıcı bu tür bir durumdan münezzehtir.⁵⁷⁸ Bu konularda yapılması gereken, ilgili tüm nasları birlikte değerlendirerek hükme ulaşmaktır.⁵⁷⁹ İbn Hazm yalnızca vaad ve va'îd hususunda değil, aynı gerekçelerle naslarda yer alan ve buyruk manası taşımayan bütün haberlerde neshin gerçekleşmeyeceğini savunur.⁵⁸⁰ Bu hususta İbn Hazm'ın Allah'ın sözünden dönmeyeceği ve hakkı söyleyeceğini bildiren naslar sebebiyle söz konusu kanaati benimsediği, dolayısıyla bunun bir istisna olarak görülemeyeceği akla gelebilir. Ancak İbn Hazm burada naslara atıf yapmakla birlikte yalan söylemek ve sözünden dönmekten Allah'ın münezzehtir olduğunu vurgulaması, yani bu durumu sadece naslar değil Allah'ın aşkınlığı üzerinden de izah etmesi dikkat çekicidir. Üstelik İbn Hazm'ın, naslardaki tüm emir ve hükümlerde neshin mümkün olduğunu temellendirirken yalnızca Allah'ın emrettiklerinin güzel ve doğru olduğunu savunduğu gibi, haberlerin neshi hususunda da

⁵⁷⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/211.

⁵⁷⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/443.

⁵⁷⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/447.

⁵⁷⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/23.

⁵⁸⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/443-444; İbn Hazm, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 8.

-haberlerde neshin gerçekleşmeyeceğini açıkça ifade eden bir nas olmadığına göre-benzer bir mantık yürüterek gerçek ve yalanın yalnızca Allah'ın bildirimine bağlı olduğunu, bunları aklın tam olarak idrak edemeyeceğini söylemesi “tavizsiz zâhircilik” itibarıyla beklenebilirdi. Ancak bu durum onun nasların anlaşılması noktasında kesinliği sağlaması sebebiyle kendisine güvenebileceğimizi savunduğu gerek lügavî gerek aklî zemini bütünüyle itibarsız hale getirirdi. Bu nokta ise haberlerle hükümler arasındaki bu ayrımın asıl sebebini İbn Hazm'ın kesinlik konusundaki ısrarında arayabilmemize yardımcı olur.

Sonuç olarak kanaatimizce İbn Hazm'ın yaklaşımında görülen söz konusu istisnalar her şeyden önce onun kesinlik kaygısıyla ilişkilidir. Zira hükümlerin teşrii noktasında bütün insanların ortak kanaate sahip olduğu nesnel bir aklî saha bulunmaz. Kimileri için son derece mantıksız sayılan bir kanun farklı bakış açılarına-kabullere sahip başka kimseler için makul görünebilir. Akıl için burada her şey imkân dahilindedir. Ancak insan aklında göreceliliğin olmadığı bir alan da vardır. İşte burada akıl kesin bilgiyi sağlayabildiği için nasların anlaşılmasında onun bu tür verilerine güvenebiliriz. Dolayısıyla İbn Hazm'ın nesih konusundaki yaklaşımları, yalnızca nasları ve bunların lafzî anlamlarını esas alma gibi ilkelerden daha öncelikli olarak kesinlik üzerine kurulu bir teori inşa etmekle ilişkilidir.

Bu bağlamda İbn Hazm, bir ayet veya hadisin mensûh olduğunu söyleyebilmek için kesin delillere ihtiyaç olduğunu altını çizer. Bunun ilk yolu, bir nassın neshedildiğine dair bütün ulemanın hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak kesinlikte icmâ etmiş olmasıdır. Bu tür bir icmânın bulunmadığı durumda, birbirine tamamen zıt hükümler bildirmeleri sebebiyle birlikte değerlendirilmesi imkânsız olan iki emrin mevcut olması halinde daha sonra gelmiş olanın ilkinin neshettiğine hükmedilir. Eğer nüzul/vürut tarihleri tespit edilememişse ma'hûd-u asıl kabul edilen ibâhaya aykırı hüküm bildirenin diğerini neshettiğine hükmedilir. Bir emrin başka bir emir tarafından neshedildiği hususunda bunu açıkça beyan eden bir nassın bulunması, ayrıca Hz. Peygamber'in önceden sarahaten yasakladığı bir şeyin yapıldığını gördüğünde bu duruma karşı çıkmamış olması gibi fiilî bir durumdan hareketle önceden sabit olan hükmün değiştirildiğine dair kesin bilginin oluşması da neshin varlığını tespit etmenin yollarındandır. Diğer taraftan daha önce teşri edilmiş olan ilk hükmün başka bir nasla neshedildiği kesin olarak sabit olduktan sonra ilk hükme muvafık olan ancak geliş tarihi bilinmeyen üçüncü bir nassın bulunması

durumunda bu nassın, sübutu kat'î olan ikinci nassın hükmünü kaldırdığı söylenemez. Zira bu iddia kesinlik taşımamaktadır.⁵⁸¹

İbn Hazm ile diğer Zâhirîler -en azından bir kısmı- arasında fikir ayrılığının bulunduğu bir diğer nokta Kur'ân ve sünnetin birbirini neshetmesi meselesidir. Âmidî, Zâhirîlerin çoğunluğunun mütevâtir haberin Kur'ân'ı neshedemeyeceğini savunduklarını, dolayısıyla bu konuda onların Şâfiî ile aynı görüşte olduklarını belirtir.⁵⁸² Ne var ki İbn Hazm Kur'ân'ın sünnet ile, sünnetin de Kur'ân ile neshini tecviz ettiği gibi neshin gerçekleştiğinin ispatı noktasında da Kur'ân ile gerek mütevâtir gerek âhâd olsun tüm haberleri eş değerde görür. Lafız, hüküm veya bunların her ikisinde neshin gerçekleşmesi bakımından Kur'ân ile hadis metinleri arasında hiçbir fark yoktur. Örneğin daha önce sabit olan bir hüküm hakkında, Hz. Peygamber'in buna aykırılık teşkil eden emri lafız itibariyle nakledilmeyip sadece ilgili uygulaması yahut yalnızca emrin ifade ettiği hükmün nakledilmesi durumu, neshin türleri içerisinde "lafzı mensûh hükmü baki" kısmı içerisinde değerlendirilir. Diğer taraftan bu durum, vahyin koruma altında olmasına mâni değildir. Çünkü burada koruma mananın tebliği ile gerçekleşir.⁵⁸³ Görüldüğü üzere İbn Hazm'ın dinin kesinliğini tahkim etmek üzere ortaya koyduğu, ayetlerle birlikte Hz. Peygamber'e ait tüm sözlerinin de korunmuş olduğu tezi açısından onun nesih anlayışı kritik bir işleve sahiptir. Bir konuda hüküm ya da uygulama aktarılmış ancak Hz. Peygamber'in ilgili sözü bilinmiyorsa burada lafzın mensûh olduğuna hükmedilmektedir. İbn Hazm'ın neshin tespiti hususunda talep ettiği kesin delil şartının burada ne kadar sağlandığı tartışmaya açıktır. Kanaatimizce nasların delâletinde de nesnel anlamda kesinlik arayan İbn Hazm'ın benimsediği bu yöntemde, olgudan değil zihnindeki ön kabullerden ve geçerli görülen eldeki metinlerden hareketle geçmişe dönük olarak hüküm ve sonuç inşa edilmiş gibi görünmektedir. Bununla birlikte onun usul anlayışındaki boşlukları ve iç tutarlılığı sağlama noktasında neshin önemli bir aparat olduğu kesindir. İbn Hazm'ın anlayışına göre neshin tahsis ve istisnadan farkını şu şekilde belirtmek mümkündür: Mensûh hüküm, nâsih gelene dek umumu üzere uygulamada kalmıştır. Buna göre ilk getirilen hüküm öncelikle yürürlük kazanmış, daha sonra genel nesihte tüm fertler, kısmî nesihte ise bazı fertler açısından yürürlükten kaldırılmıştır. Buna karşın

⁵⁸¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/452-453, 1/455, 1/476, 1/157-159.

⁵⁸² Âmidî, *el-İhkâm*, 3/153.

⁵⁸³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/435-436, 1/470-471.

tahsis veya istisna edilen fertlerin ilk gelen hükmün kapsamına dâhil edilmeleri daha baştan istenmemiş, söz konusu nassın umum manasının alınması hiçbir zaman vacip kılınmamıştır. İbn Hazm'ın bu ayrımı yapma sebebi naslarda vaz edilen bir hükmün daha sonra neshedildiğini söyleyebilmek için ilave haricî karinelerle desteklenmiş, tahsiste arananlara nispetle daha sıkı delillere ihtiyaç olduğunu düşünmesidir. Örneğin bir hükmün, neshedildiği hakkında hiç şüphe barındırmayan sarîh bir beyanın bulunması yahut naslardaki başka hükümlerle telif edilemeyecek şekilde çelişmesi gibi bir zaruretin bulunması bu tür delillerdendir. Aksi takdirde elde kesin bir kanıt olmaksızın, yürürlükten kaldırıldığı iddiasıyla Allah ve Resûlü'nün buyruklarına karşı çıkılmış olunacaktır. Bu tür durumlarda başka bir nassa dayalı olarak tahsisin söz konusu olması ise lafzın tahsis edilen kısmının baştan murat edilmediğini kesin olarak ifade etmiş olur. Şöyle ki ilk gelen lafızla, onun kapsamına dahil olan bütün fertlerin kastedilmiş olup ikinci nassın bunun bir kısmında hükmü ortadan kaldırdığını söylemek için kesin delil (yakîn) gerekir. Zira sabit olduğunda şüphe bulunmayan bir şeyin daha sonradan ıskat edildiği ancak kesin delille bilinebilir. Böyle bir delile sahip olmadan nesih iddiasında bulunmak şüpheye dayanır ve naslarda yasaklanan, “hakkında bilgi sahibi olunmayan şeyin peşine düşmek” anlamına gelir.

Diğer taraftan naslardaki bir lafzı tahsis eden ikinci bir delilin mevcut olması, ilk lafızla kendisinin kapsamına dahil olan bütün fertlerin kastedilmediği noktasında kesin delil teşkil eder. Başka bir deyişle, sonrasında başka delillerle bir sözün anlamında daraltmaya gidildiğini görmüş olmamız tek başına, o sözü söyleyenin evvel emirde umum anlamı kastetmediğinin delilidir. Çünkü tahsis durumunda nesih gerekli olduğu gibi “ilk hüküm tahsis edilmiştir” şeklinde sarîh bir beyana veya haricî bir karineye ihtiyaç yoktur. Bizatihi tahsis edici bir beyanın yapılmış olması, ilk lafzın umuma delâlet etmediğine dair kesinlik (yakîn) oluşturduğu için beyan türleri içerisinde nesih yerine tahsise başvurmak daha kolay ve önceliklidir.⁵⁸⁴ Dolayısıyla bu anlayışa göre naslardaki bir lafzı umum anlamına hamletmeye devam edebilmek için diğer naslar tarafından tahsis edilip edilmediğine bakmak gerekecektir. Eğer tahsis edilmemişse bu durum ilk baştan umumunun kastedildiğine, tahsis edilmesi ise umumunun kastedilmediğine dair birer delil teşkil edecektir. İbn Hazm'ın umumun tahsisine dair bu yorumu aslında başka

⁵⁸⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/72-73, 1/439.

usulcüler tarafından da benimsenmiştir.⁵⁸⁵ Onlar usul anlayışlarında zannî delillere kapsamlı bir şekilde yer verdikleri için bu tür varsayımsal yorumlar kendileri açısından bir sorun teşkil etmeyebilir. Ancak bir nassın tahsis-nesih ikilisinden hangisine maruz kaldığı noktasında yapılan bu ayrımın, dinin mutlak anlamda kesinlik üzerine inşa edilmesi gerektiği, dolayısıyla nasların delâletinin de kesinlik taşıması gerektiği gibi kabullerle ne kadar uyumlu olduğu tartışmaya açıktır.

Sonuç olarak İbn Hazm'ın tahsis ve nesih konusundaki yaklaşımı, -her ne kadar temas ettiğimiz bazı noktalarda kesinlik ilkesinden ödün vermiş olsa da- onun kendi içerisinde esneklik sağlayabilecek bir delâlet anlayışını benimsemesine yardımcı olmuştur. Zira bu kabullerle birlikte naslar arasında görülebilecek farklılıklara nasların hiçbirini reddetmeden çözümler bulmanın yolları kolaylaşacaktır. İbn Hazm'ın, sika raviler tarafından nakledilmesi durumunda bütün merfû-müsned haberleri diğer naslarla eş değerli seviyede kesin delil kabul ettiği hatırlanacak olursa bu tür bir yaklaşıma ne kadar ihtiyaç duyduğu aşikâr olur. Ancak bu kabullerin, nasların umum anlamını esas alma ilkesinin alanını kısmen daralttığına da belirtilmesi gerekir. Bu hususlar, çeşitli naslar arasında ortaya çıkması muhtemel tearuz durumlarında İbn Hazm'ın takip ettiği tercih yönteminde daha bariz bir şekilde görülecektir.

Burada tekrar altı çizilmesi gereken nokta şudur: İbn Hazm açısından her daim riayet edilmesi gereken asıl mesele ve gündem, nasların ne sözlük anlamlarına bağlılık ne de kapsam bakımından bütün fertlerine delâlet etmesi olup bunların ötesinde dinî hususların tamamen kesinlik zeminine oturtulması gerektiği hususudur. Ne var ki, tezin birçok bölümünde işaret ettiğimiz üzere İbn Hazm'ın bu amacına ulaşma noktasında birçok sorunla karşılaştığı izahtan varestedir.

3.1.3.2. Tercih Yöntemi ve Zaruret Prensibi

İbn Hazm'a göre ayet ve hadisler arasında bir çelişki görüntüsü söz konusu olduğunda bütün delillerin birlikte ele alınması ve aralarında telif yolunun aranması gerekmektedir. Zira nasların tamamı Allah Teâlâ tarafından vahyedilmiş olduğundan, bunlar arasında gerek hükme tabi olma açısından gerekse fazilet bakımından herhangi bir derece farkı bulunmamaktadır. Aynı şekilde, herhangi bir nas hakkında ümmetin icmâ etmiş olması

⁵⁸⁵ Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, 146; Davut İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 39-40.

onu daha güçlü kılmadığı gibi, o nas hakkında ihtilaf edilmesi de onun hücciyetini zayıflatmaz. Nitekim bazı âhâd haberlerin gerektirdiği hükümler üzerinde fikir birliği oluşmasına rağmen, birçok ayetin delâleti hususunda âlimler arasında ihtilaf vuku bulmuştur.

Diğer taraftan, naslar arasında tearuz bulunduğundan söz etmek, “Eğer Kur’ân Allah’tan başkası tarafından indirilmiş olsaydı, onda mutlaka birçok çelişki bulurlardı.” (Nisâ, 4/82) ayetinin manasına muvafık düşmemektedir. İbn Hazm’a göre, bazı kimselerin naslar arasında tearuz vehmine kapılmaları, onların eksik bilgi ve anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Ona göre, Kur’ân ve sahih hadisler birbirini tamamlayan bir bütünlük arz etmekte olup atıf ve istisna gibi beyan yollarıyla birbiri üzerine bina edilmiş tek bir metin ve haber mahiyetindedir. Bu sebeple, hakikatte aralarında herhangi bir çelişki veya ihtilaf bulunmamaktadır. Şayet iki müstakil nassın zâhirleri, ilk bakışta birbiriyle tearuz ediyormuş gibi görünüyorsa bu durumda ziyade hüküm bildiren nas esas alınmalıdır. Zira ancak bu şekilde tüm nasların birlikte değerlendirilmesi ve hiçbir nassın ihmal edilmemesi mümkün olur. Dolayısıyla İbn Hazm, nasların zâhirinde bir tearuz söz konusu olduğunda öncelikle cem‘ ve telif, tahsis gibi yöntemlerle tearuzun giderilmesi gerektiğini savunur. Bütün bu yollarla tearuz izale edilemediği takdirde ise son çare olarak nesh yoluna müracaat edilir. Ayrıca bu tür durumlarda nasların nüzul veya vürud tarihlerinin önce ya da sonra olması, nesih bahsi haricinde dikkate alınması gereken bir unsur değildir.⁵⁸⁶

İbn Hazm naslar arasındaki tearuz meselesinde benimsediği yöntemin, -Kur’ân ve hadislerde kendisi yoluyla hitabın gerçekleştiği dil olgusunun da bizi yönlendirdiği- aklî temel ilkelerden elde edildiğini savunur. İbn Hazm, tearuz halinde izlenmesi gereken tercih yöntemine dair esasları dört maddede özetlemektedir:

1- Aynı mesele hakkında varit olan birisi ibâha diğeri tahrîm veya birisi icap diğeri nefîy gibi birbirine zıt hükümler bildiren iki nassın birinin diğeri göre daha az mana içermesi: Bu durumda daha az mana bildiren nas umum anlamında bırakılarak daha genel olan diğeri nassın kapsamında istisna/tahsis yapılır. Örneğin hırsızın elinin kesilmesini emreden ayette (Mâide, 5/38) hırsız kelimesi herhangi bir kayıt almaksızın mutlak olarak zikredilmiştir. Bu bahisle ilgili olarak Hz. Peygamber “(hırsızın eli) ancak çeyrek dinar

⁵⁸⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/149-150, 1/162-163, 2/314-315, 2/479.

ve fazlası için kesilir, bunun daha aşağısı için el kesme yoktur.” buyurmuştur.⁵⁸⁷ Bu durumda daha az mana içeren yani daha dar kapsamlı olan bu hadis, daha genel bir mana içeren söz konusu ayetin kapsamından istisna edilir. Böylelikle hiçbir nas bütünüyle ihmal edilmeyerek ilgili naslar birlikte kullanılmış olur. Bu tür durumlarda hangi nassın önce veya sonra varit olduğu hususu dikkate alınmaz.⁵⁸⁸

2- Naslardan birinin, diğerinin vacip veya haram kıldığı şeyin sadece bir kısmını vacip veya haram kılması: Aslında bu durum tearuz konusu ile hiç ilişkili değildir. Mesela bir ayette kan mutlak olarak haram kılınmış (Mâide 5/3), başka bir ayette sadece akıtılmış kan haram kılınmıştır (En‘âm 6/145). İbn Hazm bu hususta usul geleneğinin genel kabulünden ayrılarak mutlakın mukayyede hamlinden yahut tahsisten söz edilmeyeceğini savunmaktadır. Ona göre böylelikle her iki nas birlikte işletilerek hem akıtılmış kanın hem de diğer kanların haram olduğu sonucuna ulaşılır.⁵⁸⁹

3- İki nistan birinde belirli bir keyfiyet, zaman, şahıs, mekân veya sayıya bağlı olarak bir şeyin emredilmesi, diğerinde ise yine bir keyfiyet, zaman, şahıs, mekân veya sayıya bağlı olarak başka bir şeyin yasaklanması durumunda söz konusu iki şeyden her birinde diğerinden istisna edilebilecek bir şeylerin bulunması durumudur. Şöyle ki doğrudan aynı konu hakkında varit olmayan iki nistan her birinin ihtiva ettiği hükümlerin bir kısmı diğer nassın bazı hükümleri ile kesişir. Dolayısıyla her iki nas da kapsam bakımından diğerinin hükümlerinin bir kısmını içine alacak şekilde umumdur. Bu durum hakkında şu iki nas örnek gösterilebilir:

a- “Yolculuğuna gücü yetenlerin o evi (Kâbe) haccetmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır” (Âl-i İmrân, 3/97)

b- “Allah'a ve ahiret gününe inanan bir kadının, eşi veya bir mahremi yanında olmaksızın yolculuk yapması helâl olmaz.”⁵⁹⁰

İlk olarak bu tür durumlarda da hangi nassın daha önce veya sonra varit olduğunun bir önemi yoktur. Birinci nasta “insanlar” ifadesiyle şahıs açısından kadın-erkek gibi bir kayıt konulmaksızın genel bir ifade kullanılmış, “Yolculuğuna gücü yetenlerin o evi (Kâbe) haccetmesi” ifadesiyle emrin mekân açısından belirli bir yere (Kâbe) mahsus olduğu

⁵⁸⁷ Buhârî, “Hudûd”, 14.

⁵⁸⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/150-151.

⁵⁸⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/152-153.

⁵⁹⁰ Benzer rivayetler için bk. Buhârî, *el-Câmi‘u’s-şâhih*, 2/43; Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Şerhu me‘âni’l-âşâr*, ed. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câd el-Hak (Beyrut: Dâru Âlimi’l-Kütüb, 1994), 2/112-116.

beyan edilmiştir. İkinci nasta ise “kadın” ifadesiyle ilgili hüküm şahıs açısından diğer nassa göre daha hususî olarak belirlenmiş, mekân açısından ise “yolculuk yapmak” şeklinde genel bir ifade zikredilmiştir. İbn Hazm bu tür durumlarda hangi nassın hükmünün diğerinden istisna edilmesi gerektiği hususunda başka naslardan ek bir delil/burhan bulunması gerektiğini savunur. Zira naslar eş değerde olduğu için delilsiz bir şekilde birinin diğerine takdim edilmesi caiz olmaz. Örnek meselede İbn Hazm'ın ek delil olarak istidlâl ettiği naslar şunlardır: “Bekarın bekarla zinası için yüz sopa ve bir yıl sürgün vardır”⁵⁹¹, “Kadınları Allah'ın mescitlerinden engellemeyin.”⁵⁹² Buradan hareketle Kâbe de bir mescit olduğuna göre kadınların hac için yolculuk yapması caizdir. İbn Hazm bu hadisler ile yukarıda zikri geçen kadınların yolculuğunu yasaklayan hadisi tercih yönteminin ilk maddesine göre değerlendirir. Buna göre bu hadis daha az mana içermektedir. Aynı konuda varit olmuş iki nistan daha az mana içeren nas daha çok mana içeren istisna edileceğine göre kadınların hac için yolculuk yapması caizdir. Yolculuğa çıkmayı yasaklayan hadis ise yalnızca farz, mendup ve zaruret sayılmayan yolculuk çeşitleri için geçerli sayılır.⁵⁹³

4- İki nistan birinin, diğerinin mubah kıldığı şeyin hepsini yasaklaması veya diğerinin vacip kıldığı şeyin hepsini iskat etmesi (nesih): Bu durumda eğer hangi nassın daha sonra varit olduğu kesin olarak bilinmiyor ve iki nassı birlikte kullanmak mümkün değil ise ibâhaya aykırı hüküm bildiren nas esas alınır, diğeri mensûh kabul edilerek terk edilir. Zira “Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan O’dur.” (Bakara, 2/29) ve “Allah size neleri haram kıldığını ayrıntılı olarak açıklamıştır.” (En’âm, 6/119)” ayetleri gereğince temel prensip olarak bütün meselelerin hükmü mubah kabul edilir. Bu temel prensipten istisna tutulmak üzere naslarda belirli şeyler hakkında hususî olarak emir veya yasak yönünde ek hükümler konulduğu da görülmektedir. Hakkında bu türden ek hükümler getirilmeyen meselelerde ise -istishâb-ı hâl prensibi gereği- ilk sırada zikrettiğimiz nas tarafından belirlenen mubah hükmünün devam ettiği anlaşılır. Bu yaklaşım Tan’ın da belirttiği üzere, vahiy öncesi eşyada asıl olanın ibâha olduğu anlamına gelen “ibâha-yi asliyye/akliyye” anlayışından farklıdır.⁵⁹⁴ Kanaatimizce İbn Hazm’ın

⁵⁹¹ İbn Mâce, “Hudûd”, 7.

⁵⁹² Buhârî, “Ezân”, 162; Müslim, “Salât”, 30.

⁵⁹³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/153-155, 1/371.

⁵⁹⁴ Tan, “İbn Hazm’ın Usûl Anlayışında Delil Kavramı ve Delil-Kıyas İlişkisi”, 407.

yaklaşımının temelinde ibâhanın naslara dayalı olarak asıl kabul edilmesi anlamında “ibâha-yi şer‘îyye” şeklinde kavramlaştırılan anlayış bulunur.⁵⁹⁵

Tercih yönteminin dördüncü maddesinde işletilen mantık şu şekildedir: Zâhiri itibarıyla tearuz eden naslar arasında ibâha yönünde mana bildirenin, yukarıda zikredilen her şeyi mubah kılan ayet gereği yerleşik hükme mutabık olduğu kesin olarak biliniyordu. Dolayısıyla ibâhanın aksine hüküm bildiren nassın daha sonra varit olup ilk hükmü değiştirerek ibâhayı geçersiz kıldığı kesin olarak anlaşılmaktadır. Artık bu kesin bilginin dışına çıkabilmek için söz konusu nassın neshedildiğini açıkça beyan eden başka bir kesin delil talep edilir. Zira bu durumda oluşan kesin bilgi, ibâhaya muvafık olan diğer nassın ibâhaya aykırı olandan daha sonra varit olup bu nassı neshetmiş olma ihtimali gibi şüphe ve zan barındıran şeyler sebebiyle terk edilemez. İbn Hazm’ın yaklaşımını bir örnek üzerinden açıklamak gerekirse Hz. Peygamber’in ayakta su içmeyi yasakladığına dair rivayetler bulunduğu gibi bizzat kendisinin ayakta su içtiğini bildiren rivayetler de vardır. Bu durumda ayakta su içme yasağının neshedildiğine dair kesin bir bilginiz olmadığı için onun ayakta su içtiğine dair rivayetler yasaktan öncesine hamledilir. Dolayısıyla yasağın hala geçerli olduğu sonucuna ulaşılır. Ancak ibâhaya muhalif olan nassın neshedildiğine dair kesin bilgi elde edilirse bu durum elbette dikkate alınır.

Diğer taraftan hangi nassın nâsih olduğu kesin olarak biliniyorsa artık ma‘hûd-u asla hangisinin mutabık ya da muhalif olduğunun bir önemi yoktur. Bu konuda esas olan kesin olarak sabit olan bir şeyin dışına, başka bir yakîn bulunmadıkça çıkmamaktır. Dahası, istishâb-ı hâlin aksine hüküm bildiren nassın neshedildiğini söyleyebilmek için ibâhaya muvafık hüküm bildiren nassın, diğer nassa yasaklanan hükmü kaldırdığını açıkça bildirmesi veya bu hususta icmâ gerçekleşmesi gerekir, sadece hangi nassın daha sonra geldiğinin bilinmesi sonra gelenin öncekinde yer alan hükmü neshettiğine hükmetmek için yeterli değildir. Zira bu naslarda yukarıda zikredilen üçüncü seçeneğin yani iki nassın birbirine eklenerek tahsise başvurulması da ihtimal dahilindedir.⁵⁹⁶

Kanaatimizce, dinin korunmuş olmasını âhâd haberlerin de korunmuş olması şeklinde okuyan İbn Hazm’ın, birbiriyle çelişik hükümler bildiren haberlerden hangisinin önce ya da sonra geldiğinin bilinmesi gerektiğini söylemesi beklenirdi. Zira aksi takdirde

⁵⁹⁵ Söz konusu iki ibâha türünün mukayesesi için bk. Selman Baktı, *Şer‘î Hükümün Tanımı ve Aslî İbâha Prensibi (Hanbelî Fıkıhı Özelinde)* (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2019), 43-46.

⁵⁹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/157-159, 1/165, 1/318, 1/371, 1/452-453, 1/455.

zannîliğe kapı aralanmış olur. Dolayısıyla mesela yukarıda verilen örnekte Hz. Peygamber'in fiil ve yasağından hangisinin daha önce varit olduğunun bilinmemesi İbn Hazm'ın sistemindeki dinin kat'îliği kabulüyle uyumlu değildir. Bu problemi başka bir misal üzerinden ele almak gerekirse, oruçlu kimsenin hacamat yaptırmaması durumunda orucunun bozulduğunu ifade eden bir hadis rivayeti olduğu gibi Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin oruçlu iken hacamat yaptırdığını beyan eden başka bir rivayet de vardır. İbn Hazm Hz. Peygamber'in uygulamasıyla ilgili rivayetin, hacamatın orucu bozduğuna dair rivayetten daha sonra varit olduğuna dair elde bir delil olmadığı ve söz konusu uygulamanın ma'hûd-u asla muvafık olduğu için burada delil olarak kullanılamayacağını belirtir.⁵⁹⁷ Ne var ki bu hususta doğrudan bir delil bulunmasa da uygulamanın yasaktan sonra gerçekleşmiş olması da ihtimal dahilindedir. Görüldüğü üzere İbn Hazm'ın tercih yönteminde zannîliğe açık birçok nokta söz konusudur.

İbn Hazm'ın daha önceden tahsise uğramış umum lafzın kalan kısımlarına delâleti meselesinde zikrettiği bir örnek onun tercih yönteminin anlaşılması açısından faydalıdır. O, ilgili naslar üzerinden nikah ve cimaya dair hükümlerin elde edilmesi noktasında söz konusu tercih yöntemini işletmiştir. Buna göre ilk olarak içerdiği mananın umumluğu açısından genelden özele doğru ilgili naslar şu şekilde sıralanabilir:

- 1- “Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan O’dur.” (Bakara, 2/29)
- 2- “Mümin erkeklere söyle: gözlerini sakınsınlar ve ırzlarını muhafaza etsinler.” (Nur, 24/30)
- 3- “Hoşunuza giden kadınlardan ikisini, üçünü, dördünü nikahlayın.” (Nisâ, 4/3)
- 4- “Ve onlar ki ırzlarını korurlar, ancak eşleri ve ellerinin sahip olduğu (cariyeleri) müstesna. (Bunlarla ilişkilerinden dolayı) kınanmış degillerdir. Kim de bundan ötesini ararsa işte artık onlar haddi aşanlardır.” (Mü’minûn, 23/5-7)
- 5- “Size şunlarla nikahlanmak haram kılındı: Analarınız, ... ve iki kız kardeşi bir araya getirmeniz.” (Nisâ, 4/23)
- 6- (Savaş esiri olarak) maliki bulunduğunuz cariyeler müstesna, evli kadınlar (da size) haram kılındı (Nisâ, 4/24).
- 7- “İman etmedikleri sürece Allah’a ortak koşan kadınlarla nikahlanmayın.” (Bakara, 2/221)

⁵⁹⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/328-330.

Birinci ayette herhangi bir istisna yapılmamasından hareketle kadınlarla cinsel ilişkinin mubah olduğu sonucu çıkmaktadır. Konuyla ilgili naslar arasında en fazla mana ihtiva eden ve kapsam bakımından en genel/geniş olanı budur. İkinci ayette, ilk ayette Allah'ın mubah kıldığı şeyler içerisinde yer alan cinsel ilişkiye yönelik bir istisna getirilerek kadınlarla cima etmek bütünüyle yasaklanmıştır. Üçüncü ayet ise genel olarak her şeyin mubah olduğunu bildiren ilk ayete muvafık olup onun hükmünü tekit ve tekrar etmiştir. Dolayısıyla İbn Hazm, bu konuda sadece mezkûr üç ayet olsaydı kadınlarla ilişkinin yine haram kabul edilmesi gerekeceğini düşünmektedir. Zira bunlar içerisinde ma'hûd-u asla aykırı olan ikinci sıradaki ayettir. Üstelik burada neshe başvurmaya gerektirecek kesin bir delil olmadığına göre ayetlerin kronolojik açıdan nüzul tarihi sıralamasının önemi yoktur. Cinsel ilişkiyi bütünüyle yasaklayan ikinci sıradaki ayetten daha dar kapsamlı olan dördüncü sıradaki ayet grubunda ise evlilik ve milkü'l-yemîn akitleri, ırzın korunması yasağından sarahaten istisna edilmiştir. Dolayısıyla burada ikinci sıradaki ayetin tahsis edildiği kesin olarak anlaşılır.

Buradaki tahsis işlemini iki şekilde gerçekleştirmek mümkündür. İlkine göre, ikinci sıradaki nassın hükmünde istisna yapıldığını bildiren söz konusu dördüncü nas umuma hamledilerek evlilik veya milk akdiyle gerçekleşen tüm cinsel ilişkilerin, -bu nassı tahsis ettiğini açıkça beyan eden ek bir delil bulunmadıkça- mubah olduğu sonucuna ulaşılabilir. Böylelikle cimayı genel olarak yasaklayan ikinci sıradaki ayetin kapsamında geniş çaplı bir daraltma yapılır. Üstelik nikahlanılması⁵⁹⁸ haram olan kadınların sayıldığı beşinci sıradaki nas da tahsis edilir. Bu sebeple, söz gelimi iki kız kardeşle birlikte nikahlanmayı haram kılan beşinci sıradaki ayetin kapsamından kardeş olan cariyelerle milk akdi yoluyla ilişkiye girmenin haramlığı çıkartılır. Buradaki tahsis işleminde geçerli görülebilecek ikinci ihtimale göre ise evlilik veya milk akdi yoluyla cinsel ilişkiye izin veren dördüncü sıradaki ayet umumuna hamledilmez. Burada yer alan hüküm istisnai kabul edilerek bir kadınla evlilik ya da milk akdi yoluyla ilişkide bulunabilmek için bunun caiz olduğunu açıkça beyan eden ek deliller şart koşulur.

İbn Hazm bu meselede ikinci ihtimali tercih eder. Bu yaklaşıma göre kadınlarla ilişkiyi tümüyle haram kılan ikinci sıradaki nas asıl/ana kural kabul edilir. Söz konusu nassın yapılacak her bir istisna için haricî delil aranmalıdır. Zira bu ayet ilk olarak, lafzından

⁵⁹⁸ Umum bahsinde ele alındığı üzere İbn Hazm müşterek lafız olan nikah kelimesini hem evlilik akdi hem de cinsel ilişkiye birlikte hamleder.

manası açık bir şekilde anlaşılan “müfesser umum” naslardandır. Ayrıca kendisinden daha genel kapsamlı olup ibâha hükmü bildiren birinci sıradaki nassa aykırı olarak sabit olmuştur. Dolayısıyla bunlardan hareketle tüm fertlerine delâleti kat’î olduğu anlaşılan söz konusu umum nas, hükmünün bütün kadınları kapsayıp kapsamadığı hususu mücmel bırakılan dördüncü nas sebebiyle bütünüyle ıskat ya da ihmal edilemez. İbn Hazm bu kuraldan hareketle Ehl-i kitaptan olan kadınlarla milk akdi yoluyla cima etmenin caiz olmadığını savunur. Zira buna açıkça izin veren bir delil bulunmadığı için meselenin hükmü cariyelerle ilişkiye izin veren dördüncü ya da altıncı sıradaki nasların kapsamına dahil edilemez. Aksi takdirde doğrudan ilgili mesele hakkında teşrî edildiği kesin olarak bilinen bir hüküm, meseleyi teşmil edip etmediği şüpheli olan başka bir delil uğruna ıskat edilmiş olur. Üstelik yedinci sıradaki ayette de Allah’a ortak koşanlardan olmaları sebebiyle Ehl-i kitap kadınlarıyla nikahın (evlilik akdi ve cima) yasak olduğu vurgulanmış, Mâide suresinin beşinci ayetinde bu yasaktan onlarla yalnızca evliliğin istisna tutulduğu beyan edilmiştir.⁵⁹⁹

Özet olarak İbn Hazm bu meselede tahrim bildiren iki, beş ve yedinci sıradaki nasları lafzından manası anlaşılan müfesser umum, ibâha bildiren üç ve dördüncü nasları ise kapsam bakımından mücmel umum kabul eder. Zira bunlar evlilik ve milk akdinin bulunması durumunda cinsel ilişkinin caiz olduğunu bildirmiş ancak kimlerle evlilik ve milk akdinin kurulabileceğinden söz etmemiştir. Söz konusu naslar her ne kadar umum olsa da hangi kadınlarla bu işlemlerin yapılabileceği hususunda kendisinden murat edilen mana belirsiz yani mücmel bırakılmıştır. Tezin umum ve tahsise dair bahislerinde ele alındığı üzere, İbn Hazm mücmel lafızların tefsiri için müfesser olan başka bir nas aranması gerektiğini savunmaktadır. Üstelik bu meselede mücmel umum nasların, müfesser umum olan başka nasları tahsis ettiği iddia edilmektedir. Onun anlayışına göre mücmel umum nassa dayalı olarak müfesser bir nas üzerinde tahsisin gerçekleşebilmesi için mücmel nasta bulunan belirsizliği izale ederek onun kapsam bakımından delâletini kesin olarak ortaya çıkaracak haricî deliller gerekmektedir.

İbn Hazm söz konusu fîrû meselelerin hükmü hususunda kıyas taraftarlarının yanı sıra Zâhirîleri de eleştirir. Onun aktarımına göre Zâhirîlerin cumhuru “Size şunlarla nikahlanmak haram kılındı: Analarınız, ... ve iki kız kardeşi bir araya getirmeniz.” (Nisâ, 4/23) ve “İman etmedikleri sürece Allah’a ortak koşan kadınlarla nikahlanmayın.”

⁵⁹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/371-372, 2/314-320.

(Bakara, 2/221) ayetlerinin “(Savaş esiri olarak) maliki bulunduğunuz cariyeler müstesna, evli kadınlar (da size) haram kılındı.” (Nisâ, 4/24) ayetiyle tearuz içerisinde olduğunu iddia etmiştir. Onlar söz konusu tearuzu gidermek adına mezkûr nasların hepsini terk ederek bu konuda asıl kabul ettikleri ibâhayı esas almışlardır. Dolayısıyla söz gelimi onlar, -yukarıdaki örnekte ele alındığı üzere İbn Hazm’ın reddettiği bir görüş olan- Ehl-i kitaptan olan cariyelerle cinsel ilişkide bulunmanın mubah olduğu görüşünü benimsemiştir. İbn Hazm onların söz konusu tercih yönteminin son derece hatalı bir anlayış olduğunu dile getirir. Zira ilk olarak naslarda tearuz kesinlikle söz konusu değildir. Üstelik naslarda tearuzun varlığı kabul edilerek onların tercih yöntemi esas alınsa dahi bu mesele özelinde yaklaşımları geçersizdir. Zira cinsel ilişkiyi bütünüyle yasaklayan nassı yok saymaları sebebiyle vacip olduğu kesin olan bir hükmü terk etmişlerdir. Dolayısıyla tearuz durumunda asla dönme işlemi sahih bir işlem olsaydı dahi “Mümin erkeklere söyle: gözlerini sakınsınlar ve ırzlarını muhafaza etsinler.” (Nur, 24/30) ayetini esas almak, bu ayetle tahsis edilmiş olan ibâha bildiren ilk nassa dönmekten daha isabetli olurdu. Üstelik söz konusu Zâhirîler “İman etmedikleri sürece Allah’a ortak koşan kadınlarla nikahlanmayın.” (Bakara, 2/221) ayetinde yer alan nikah lafzını sadece evlilik akdine değil cinsel ilişkiye de hamlederek putperest cariye ile cinsel ilişkiyi haram kabul ettikleri için bu meselede kendileriyle çelişmişlerdir.⁶⁰⁰

İbn Hazm’ın yukarıdaki açıklamalarından anlaşıldığı üzere Zâhirîlerin çoğunluğunun benimsediği tercih yöntemi kendisinin yaklaşımından oldukça farklıdır. Üstelik onların İbn Hazm’ın aksine ibâha-yi asliyye yöntemine geniş ölçüde yer vermiş olmaları muhtemeldir. İbn Hazm’ın ibâhaya aykırı olarak sabit olup zait hüküm bildiren nasları önceleyen ve böylelikle bütün nasları kullanmayı hedefleyen tercih teorisi, aynı şekilde umum nasların tahsisini ve lafızların lügavî anlamlarının dışında tevîl edilmesini sıkı şartlara bağlayan yorum teorileri ibâha-yi asliyyenin sınırlarını daraltır. Nitekim onun fûrû-i fıkıh alanındaki birçok meseledeki görüşü incelendiğinde bu durum net bir şekilde görülür.⁶⁰¹ Bununla birlikte İbn Hazm tearuz eden haberlerin hepsinin terk edilip meseledeki asla dönülmesini ictihadda hatanın en mazur olduğu hususlardan sayar. Ona

⁶⁰⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/373-374.

⁶⁰¹ Bu hususa örnek bir mesele için bk. Muhammet Ali Acar, “Gayri Müslimlere Şer’i Hükümlerin Tatbikinde Endülüs Tecrübesi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Medeniyet ve Birlikte Yaşama Kültürü* (Konya: TİMAV Yayınları, 2018), 252-268.

göre bu tür uygulamaları benimseyenleri hatalı veya fasık görmek kesin bilgiye dayanmaz, aksine onlar ictihadlarında ecir kazanan kimselerdendir.⁶⁰²

İbn Hazm söz konusu tercih yöntemini birçok meselede icra etmektedir. Söz gelimi o, modern dönemde Ehl-i Re'y-Ehl-i Hadis ayrışmasının başlangıç noktalarından biri olarak gösterilen Benî Kurayza hadisini de tercih yöntemine göre yorumlar.⁶⁰³ Bu meselede ikindi namazının güneş iyice sararmadan önce kılınması ve Benî Kurayza'ya ulaşmadan ikindi namazının kılınmaması şeklinde iki farklı emir söz konusudur. Sahâbenin bir kısmı zaman olarak daha önce emredileni sonrakine takdim etmiş, kimisi ise bunun aksini yapmıştır. İbn Hazm o gün orada bulunan sahâbeden birisi olsaydı son emri esas alarak gece yarısına da kalsa namazı oraya ulaşmadan kılmayacağını belirtir. Zira zait hüküm bildiren ve diğerine göre daha az mana içermesi sebebiyle istisna edilmesi gereken ikinci emirdir.⁶⁰⁴

Tercih yöntemi çerçevesinde İbn Hazm, Ramazan ayında imsak vaktinden söz eden ayette yer alan "...Fecirden siyah ip beyaz ipten sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar yiyin ve için..." (Bakara, 2/187) ifadesini ele alır. Ona göre söz konusu ifade sebebiyle eline ip alıp ölçümde bulunan sahâbî Adiy b. Hâtim ilgili nas hususunda kötü bir anlayışa sahiptir. Çünkü ayetin devamında yer alan "sonra orucu geceye kadar tamamlayın." ifadesi iplerden muradın gece ve gündüz olduğunu anlamak için kafidir. Nitekim diğer sahâbîler ayetin başında bulunan "...siyah ip beyaz ipten sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar yiyin ve için..." ifadesi sebebiyle ayeti Adiy gibi anlamaya yeltenmişlerse de bu ifadenin hemen akabinde gelen "fecirden (tan vaktinden)" ifadesi ile ilk zahirden, kendisinin peşi sıra nazil olan ikinci zahire intikal ederek isabet etmişlerdir.⁶⁰⁵ Sonuç olarak bu meselede nas yine zâhirine hamledilmiştir. Ayrıca bu bağlamda İbn Hazm, Hâricîlerin nasları zâhirine hamlettikleri için dalaletle düştükleri şeklindeki eleştiriye de cevap verir. Ona göre Hâricîler nasların zâhirine tabi oldukları için değil, bilakis ayetlerin yalnızca bir kısmını esas aldıkları, ayrıca Hz. Peygamber'in beyanını terk ettikleri için doğru yoldan ayrılmışlardır. Eğer onlar bütün nasları dikkate alıp onları bir araya getirerek hepsini tek bir hüküm gibi telakki etselerdi isabet etmiş olurlardı. Üstelik nasların zâhirine tabi olmak

⁶⁰² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/560.

⁶⁰³ Osman, *The Zâhirî Madhhab*, 1.

⁶⁰⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/280-282, 2/62.

⁶⁰⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/384; Ayrıca İbn Hazm Adiy'in ayeti yanlış anlamasının cehaletinden kaynaklandığını, bu sebeple onun mazur olduğunu belirtir: İbn Hazm, *et-Takrîb*, 415.

değil bunu terk etmek dalaletin sebebidir. Nitekim Râfîzîler nasların zâhirini terk ettikleri için dalaletе düşmüşlerdir.⁶⁰⁶

İbn Hazm'ın tercih yönteminde dikkat çeken bir diğеr nokta Allah'ın kullarını, güçlerinin yetmeyeceğі şeylerle sorumlu tutmayacağı şeklinde sloganlaştırılan, özellikle Mu'tezile muhitinde yaygın olarak dile getirilen zaruret prensibini dikkate alarak naslardaki anlamlar arasında tercihlerde bulunmuş olmasıdır. Zysow, bu hususta müşterek olmaları sebebiyle İbn Hazm'ın hermenötik anlayışının erken dönem Irak Hanefîlerinin yaklaşımıyla önemli alanlarda örtüştüğünü savunur.⁶⁰⁷ Söz konusu tarafların, kesinlik hususunda birtakım müşterek ön kabullere sahip olduğuna dair bazı deliller bulunmakla birlikte -tezimizin birçok bahsinde temas ettiğimize üzere- takip ettikleri yöntemler ve ulaştıkları sonuçlar bakımından ciddi ölçüde farklılık taşıdıkları müsellemidir.

Diğеr taraftan aslında zaruret prensibinin İbn Hazm'ın yaklaşımında oldukça belirleyici olduğу sadece tercih yönteminde değіl buraya kadar ele aldığımız birçok meselede açık bir şekilde görülür. Gleave'nin belirttiğі üzere İbn Hazm bu prensibi akıllı dikkate almaksızın yalnızca naslarla temellendirmesiyle temayüz etmiştir.⁶⁰⁸ Örneğın ona göre çoğul lafızlarla varit olmuş bir hitabın hepsini yerini getirmek kişinin gücü dahilinde ise bu farzdır. Ancak bu mümkün değіlse “size bir şeyi emrettiğimde onu, gücünüz yettiğі ölçüde yerine getirin”⁶⁰⁹ hadisi sebebiyle kişinin gücü yettiğі kadarını yapması gerekir, haricî bir delil olmadıkça çoğul ifadelerin asgari sınırıyla (üç defa) yetinmesi veya hepsine gücü yetmediğі için bütünüyle terk etmesi caiz olmaz. Söz gelimi kendilerine sadaka verilecek sınıflar sayılırken “fakirler”, “yoksullar” (Tevbe, 9/60) gibi çoğul ifadeler kullanılmıştır. Dolayısıyla yalnızca, bu sınıflarda yer alan kimselerin hepsine sadaka vermeye gücü yeten devlet başkanının bunu yapması farzdır.⁶¹⁰ Bir usul meselesi üzerinden örnek vermek gerekirse İbn Hazm, tabiat itibarıyla imkansızlığın bulunması durumunda lafızların umum anlamlarına hamledilmesi kuralından istisnada bulunmak gerektiğini zira acizliğin mâni bir gerekçe (illet) olduğunu dile getirir.⁶¹¹

⁶⁰⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/290.

⁶⁰⁷ Zysow, *The Economy of Certainty*, 94.

⁶⁰⁸ Gleave, *Islam and Literalism*, 163.

⁶⁰⁹ Buhârî, “İ'tisâm”, 2.

⁶¹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/392; Nasların anlaşılmasında zaruret prensibinin işletildiğі başka bir örnek için bk. İbn Hazm, *et-Takrîb*, 203.

⁶¹¹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 365.

Sonuç olarak Gleave'nin daha önce ortaya koyduğu üzere, İbn Hazm'ın yaklaşımına göre Yaratıcı sadece varlıklar için isimler belirlememiş, aynı zamanda dilbilgisiyle ilişkili kurallar, söz öbekleri ve cümlelerin birleşmesinden oluşan geniş kapsamlı ifadeler de dahil olmak üzere dile dair her bir olgu için de hakikî/zâhir olan tek ve kesin bir anlam tayin etmiştir.⁶¹² İbn Hazm bu iddiasıyla tüm lafzî delâletin kesinlik taşıdığını, bu sebeple de nasların anlaşılmasında, -aklın zorunlu verileriyle çelişmediği müddetçe- yalnızca dile güvenmenin mümkün olduğunu temellendirmek istemiştir. Ne var ki kanaatimizce bu bölümde ele aldığımız üzere onun ilgili bahislerdeki yaklaşımları, -tıpkı onun kaynak teorisini ele aldığımız önceki bölümlerde değindiğimiz gibi- doğruluğu ispat edilmemiş yahut farklı şekilde yorumlanmaya açık kabullere dayalı olması sebebiyle, onun aradığı ölçüde nesnel bir kesinlik sağlamayan birçok unsur ihtiva etmektedir.

3.2. Kesinliğe Ulaşmanın Dakik Bir Yolu: “Delîl”

İbn Hazm'ın şer'î hükümlere ulaşma yollarından biri olarak değerlendirdiği “*delîl*”, lafzen naslarda yer almamakla birlikte nasların muhteva ve mefhumunda bulunduğu var sayılan hükümlerin, temel mantık ve dil kurallarına dayanarak zorunlu ve kesin biçimde ortaya konması anlamına gelir. Bu tür hükümlerin sarahaten zikredilmese dahi anlam itibariyle nasların kapsamına dahil olduğu savunulur.⁶¹³ Bu yönüyle “*delîl*”, müstakil bir şer'î kaynak değil, tek kaynak olarak kabul edilen nasları anlama ve yorumlamada başvurulacak yöntemlerden biridir. Delîl kavramı Zâhirîlik üzerine yapılan erken dönem akademik çalışmalardan itibaren ele alınmış ve zamanla müstakil incelemelere konu olmuştur.⁶¹⁴ Bu başlık altında ise delîl yönteminin, İbn Hazm'ın fıkıh usulünde temel bir ilke haline getirdiği kesinlik arayışıyla ilişkisi incelenecektir. Kanaatimizce bu yöntemin kıyas, istihsân gibi re'y temelli yaklaşımlara karşı bir alternatif olarak öne çıkarılmasının arka planı, kesinlik problemi bağlamında ele alındığında daha iyi kavranabilir.

⁶¹² Gleave, *Islam and Literalism*, 160-162, 167, 173.

⁶¹³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/62-63, 2/89.

⁶¹⁴ Bk. Arnaldez, *Grammaire et Théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, 111-121, 158-161; Sâlim Yefût, *İbn Hazm ve'l-Fikru'l-Felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs* (b.y.: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, ed-Dâru'l-Beydâ, 1986), 142-145, 187-228; Enver Halid ez-Za'bî, *Zâhiriyyetü İbn Hazm el-Endelüsî: Nazariyyetü'l-ma'rife ve menâhicü'l-baḥs* (Amman: Dârü'l-Beşîr, 1996), 142-147; Nurhayat Haral, *İbn Hazm'ın Hukuk Metodolojisinde Delil Kavramı* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000); Tan, “İbn Hazm'ın Usûl Anlayışında Delil Kavramı ve Delil-Kıyas İlişkisi”; Apaydın, *İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyonu*, 80-87; Canan Kösetürk, “İbn Hazm'ın Usulünde Kat'î Bilgi Kaynağı Olarak ‘Delil’”, *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6 (2018), 47-81.

Delil terimiyle ilgili olarak öncelikle İbn Hazm'ın *el-İhkâm*'da yaptığı tasnife yer verilecektir. Aşağıda sıralanan başlıklar onun ilgili açıklamalarından hareketle oluşturulmuştur. Bu kısmın ardından, özellikle *et-Takrîb*'de yer alan kapsamlı değerlendirmeleri çerçevesinde delil yönteminin mahiyeti daha ayrıntılı biçimde ele alınacaktır. İbn Hazm delil yönteminin ya doğrudan naslardan ya da yalnızca naslara dayandığı ölçüde hüccet saydığı icmâdan kaynaklandığını belirtir. Bu yöntemin doğrudan naslar üzerinde nasıl uygulandığı *el-İhkâm*'da yedi başlık altında tasvir edilmektedir:

1. Yüklemlî Mantıkî Kıyas: İki yüklemlî öncülün bir araya getirilmesiyle, önermelerde açıkça belirtilmeyen bir sonuca zorunlu olarak ulaşılmasıdır. Örneğin Hz. Peygamber'in "Benden sonra nebi gelmeyecek" hadisi ile birlikte,⁶¹⁵ "Her resul nebidir, fakat her nebi resul değildir" önermesi birlikte ele alındığında, buradan "Hz. Peygamber'den sonra resul de gelmeyecektir" sonucu zorunlu olarak elde edilir.⁶¹⁶
2. Şartlı Önerme ve Şartlı Mantıkî Kıyas: Hükmün bir şarta bağlandığı durumlarda şart gerçekleştiğinde hükmün de zorunlu hale gelmesidir. Bu tür önermelerden hareketle kurulan kıyaslar şart-sonuç ilişkisine dayanır.
3. Mütelâime Lafız ve Önermeler:⁶¹⁷ Bir lafız veya önermenin, açıkça ifade edilmeyen bazı anlamlara da delâlet etmesidir. Bu, dildeki zıtlık, eş anlamlılık gibi anlamsal uyum ilişkilerine dayanır. Örneğin "Kuşkusuz İbrahim çok içli, yumuşak huylu (halim) biriydi" (Tevbe, 9/114) ayetindeki "halim" sıfatı, onun "sefih" olmadığı anlamını da taşır; çünkü "sefih" olmak "halim" olmanın zıddıdır.
4. Aklî Taksim:⁶¹⁸ Birden çok ihtimalin söz konusu olduğu durumlarda diğer tüm ihtimallerin geçersizliği ispatlandığında geriye kalan seçeneğin doğru kabul edilmesidir. Örneğin bir şeyin vacip ya da haram olmadığı sabit olduğunda, onun hükmünün mubah olduğu sonucu çıkar.

⁶¹⁵ Buhârî, "Enbiyâ", 50; Müslim, "İmâre", 44.

⁶¹⁶ Bu örnek kıyasın hücciyetine dair argümanların eleştirilmesi bağlamında "dinî hükümlerde kıyasın iptali" başlığı altında yer alır: İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/394-395.

⁶¹⁷ İbn Hazm "mütelâime" kavramının ilk dönem Yunan filozofları tarafından lafızları farklı anlamları bir olan önermelere karşılık olarak kullanıldığını ifade eder. İbn Hazm, *et-Takrîb*, 251. Ancak "mütelâime" kelimesinin yaygın mantık ıstılahlarından biri olduğu bilinmemekte olup bizzat İbn Hazm yahut onun dönemindeki diğer mantıkçılar tarafından türetilmiş bir ıstılah olması kuvvetle muhtemeldir.

⁶¹⁸ Kelâm ve fıkıh usulü literatüründe genellikle "sebr ve taksim" terimiyle meşhur olan ve daha çok illet tespitinde kullanılan bu akıl yürütmeye yönelik en yaygın eleştiri, taksimin bütün ihtimalleri dışta bırakacak şekilde kuşatılıp kuşatılamayacağı üzerinden yapılmıştır. Bu ancak "tam istikrâ"nın işletilebildiği durumlarda kesinlik taşır. Eğer bütün ihtimallerin kuşatılması aklen kesinlik taşıyorsa bu taksim "aklî taksim" olarak isimlendirilir. Daha sonra inceleyeceğimiz üzere İbn Hazm söz konusu zayıflığın farkında olup bu hususa dikkat edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bk. İbn Hazm, *et-Takrîb*, 313-319.

5. Dereceli Önergeler: Aynı konuya dair üçlü veya daha çoklu bir sıralama içeren önergelerde üst ile orta derece arasında sabit olan hükmün, mantıksal sıralamayla daha alt dereceler için de geçerli sayılmasıdır. Söz gelimi “Hz. Ebubekir, Hz. Ömer’den daha faziletlidir” ve “Hz. Ömer, Hz. Osman’dan daha faziletlidir” önergeleri birlikte ele alındığında, “Hz. Ebubekir, Hz. Osman’dan da daha faziletlidir” sonucu elde edilir.

6. Aksü’l-Kazâyâ (Önergelerin Döndürülmesi): Bir önermenin aksinin alınmasıyla yeni bir önerme elde edilmesidir. Örneğin “Her sarhoş edici şey haramdır” önermesinden, “Haram olan şeylerden bazıları sarhoş edicidir” sonucu türetilir.

7. İltizâmî Delâlet: Bir lafız veya önermeden doğrudan değil, dolaylı olarak anlam çıkarılmasıdır. “Zeyd yazıyor” ifadesinden onun hayatta olduğu, yazmaya elverişli bir araç kullandığı ve bu fiili gerçekleştirecek sağlıklı organlara sahip olduğu anlaşılır.

Fark edileceği üzere İbn Hazm’ın delil anlayışında yer verdiği yöntemlerin önemli bir kısmı, fıkıh usulünün kendi bünyesinde geliştirilen istidlâl teknikleriyle örtüşmektedir. Bu bağlamda istidlâl kavramını şer’î bir kaynak olarak sistematik ve müstakil biçimde usul literatürüne dahil eden kişinin, İbn Hazm’ın çağdaşı Cüveynî olduğunu belirten Örs, bu kavramla ilişkilendirilen tümellik düşüncesinin teşekkülünde İbn Hazm’ın da etkisinin olabileceğini ifade eder.⁶¹⁹ Ayrıca erken dönem Zâhirîlere, kıyası reddedip buna alternatif olarak “istidlâl” adını verdikleri bir yöntem nispet edilir ki bu da İbn Hazm’ın yaklaşımıyla aynı doğrultudadır.⁶²⁰ Öte yandan aynı şekilde naslar üzerinde uygulanmakla birlikte icmâ delilindeki istidlâl tarzının da devreye girmesi nedeniyle icmâ kapsamında değerlendirilen delil türleri de söz konusudur. Bunlar ise dört başlık altında ele alınır:

1. İstishâbü’l-hâl: Aksini gösteren geçerli bir delil bulunmadıkça önceden sabit olduğu bilinen bir durum veya hükmün devam ettiğinin kabul edilmesidir.

2. Ekallü mâ kîle: Vacip oluşu naslarla sabit olmakla birlikte miktarı hakkında herhangi bir açıklamanın bulunmadığı bazı malî ve cezaî meselelerde, lafzın dil bakımından ifade ettiği cüzî anlamla iktifa edilir. Bu durumda farklı fetvalar arasında asgari müşterek olan miktar esas alınır. Zira hüküm kesin olmakla birlikte miktar belirsizse, mümkün olan en düşük miktarın üzerine çıkıldığında kesinlik iddiası zayıflar. Ancak asgarî miktarda bu

⁶¹⁹ Hüseyin Örs, *İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin Usûl Düşüncesinde İstidlâl* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 122-126, 143-145, 189, 202-203.

⁶²⁰ Bk. el-Kâdî en-Nu’mân, *Kitâbu İhtilâfi uşûli’l-mezâhib*, ed. Devin J. Stewart (New York: New York University Press, 2015), 107, 113-114, 117-118, 134-140.

kesinlik korunabilir. Asgarî miktarın da kabul edilmemesi halinde ise hüküm geçersiz hale gelecektir.

3. Bir Görüşün Terk Edilmesi Gerektiği Yönünde Oluşan Dolaylı İcmâ: Bilhassa sahâbe döneminde konuyla ilgili farklı kaviller bulunmakla birlikte bu kavillerin tümünün belli bir hususta örtüşmesi durumunda, daha sonraki dönemlerde bu görüşe aykırı bir kanaat ortaya atılırsa bu kanaatin terk edilmesi gerektiği yönünde zımnî bir icmâ oluşmuş kabul edilir. Örneğin sahâbe arasında ictihad usulleri kısmî farklılıklar gösterse de hiçbirinin fikhî kıyasa başvurmamış olması, bu yöntemin terk edilmesi gerektiği konusunda dolaylı bir icmâ anlamına gelir.

4. Hükümün Umumiliği İlkesi Hakkında Oluşan İcmâ: Naslarda belirli şahıslara yönelik olarak zikredilmiş olsa dahi, tüm hitap ve hükümlerin -aksini açıkça ortaya koyan bir delil bulunmadıkça- bütün Müslümanlar için eşit derecede bağlayıcı olduğu yönünde bir icmâ teşekkül etmiştir.⁶²¹

İbn Hazm'ın bu delil türlerini icmâ kapsamında değerlendirmesi, onun şer'î bilginin yalnızca kesinlik taşıyan kaynak ve yöntemlerle elde edilebileceği yönündeki temel yaklaşımının açık bir yansımasıdır. Belirsizlik taşıyan yorum biçimlerine karşı mesafeli duruşu, onu hem naslara hem de icmâyâ sıkı sıkıya bağlı kılmış; “delîl” anlayışı içerisinde yalnızca açık ve zorunlu sonuçlar doğuran istidlâl biçimlerini kabul etmesine yol açmıştır. İstishâb, ekallü mâ kîle ve benzeri yöntemlerin ortak özelliği, hükümün kesinliğini muhafaza edecek şekilde ihtimalleri en aza indirmeye yönelik yapılandırılmış olmalarıdır. Bu yaklaşımıyla İbn Hazm, zannîliğe kapı aralayabilecek tüm re'y temelli yorum biçimlerini dışlayarak, sadece yakîn ifade ettiğine kanaat getirdiği zeminlerde hükme ulaşılabileceğini savunmuştur.

Bu tasnif göstermektedir ki icmâyâ dayalı delil türlerinde de belli ölçüde zorunlu akli çıkarımlardan faydalanılsa da doğrudan naslar üzerinde işleyen delillerin geneli İbn Hazm tarafından mantık disiplini kaynaklı yöntemler olarak değerlendirilir. Bu nedenle delil türlerini detaylı olarak ele almadan önce, İbn Hazm'ın mantık tahsilinde esas hedef olarak gördüğü burhân yönteminin mahiyetine, genel olarak geçerli akıl yürütmenin (istidlâl) nasıl gerçekleştiğine ve bunların fıkıh alanındaki uygulama biçimlerine odaklanmak isabetli olacaktır.

⁶²¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/89-91.

3.2.1. Mantık İlmi Çerçevesinde Hükme Ulaşmak: Burhan Yöntemi

Tezin birinci bölümünde de değinildiği üzere, İbn Hazm burhanı “bir hükmün doğruluğuna delâlet eden delil/önerme (kaziyye) veya deliller/önermeler bütünü” olarak tanımlar.⁶²² Dinî alanda burhan ise Kur’ân ve sahih yollarla nakledilmiş Hz. Peygamber’in sözlerinin yanı sıra bu iki kaynaktan sahih öncüller aracılığıyla çıkarılan sonuçları (*delîl* yöntemi) da içerir.⁶²³ Yani burhân, hem lafzen sabit nasları hem de naslara dayalı aklî çıkarımları kapsayan bir kesin bilgi üretme şekli olarak değerlendirilir.

Bu tanımlamalardan hareketle, İbn Hazm’ın genel anlamda burhanı, herhangi bir mesele hakkında doğru ve geçerli sonuçlar elde etmeyi sağlayan kesin delil olarak kavradığı söylenebilir. O halde dinî alanda burhan niteliği taşımaları sebebiyle nasların lafzî/vaz’î delâletiyle de -yani *delîl* yöntemine başvurmaksızın- hükümlere ulaşmak mümkündür. Nitekim İbn Hazm, usul anlayışında dört asıldan biri olarak takdim ettiği *delîli* “aklî burhan” olarak da nitelendirir.⁶²⁴ Bu tasnife göre aklî bir istidlâle gerek olmaksızın Kur’an ve hadis metinlerinin doğrudan sözlük anlamlarından elde edilen hükümler *naklî burhanı*, dördüncü asıl olan *delîl* yöntemiyle yapılan çıkarımlar ise *aklî burhâmı* teşkil eder. Diğer bir asıl olan icmâ ise yalnızca naslara dayalı olarak gerçekleştiği için *naklî burhan* kapsamında değerlendirilir.

et-Takrîb’de ele alınan konular arasında burhan bahsi en hacimli kısmı teşkil eder. Bu eserde, yukarıda ifade edilen genel anlamının (kesin delil) ötesinde bir yöntem olarak burhanın özellikle İslâmî ilimlerde nasıl kullanılabileceği hususu ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Aslında *et-Takrîb*’de burhanın türleri olarak ele alınan meselelerin, *el-İhkâm*’da doğrudan naslar üzerinde uygulanan *delîl* türleriyle birebir örtüştüğü görülmektedir. Öte yandan icmâ kaynaklı delil türleri mantık disiplini çerçevesinde değerlendirilmez. Bu türlerde dört asıldan biri olan icmâda bulunan istidlâl tarzı ile dil kurallarına dayalı birtakım esaslar birlikte işletilmektedir. Nitekim İbn Hazm *el-İhkâm*’da *delîl* bahsinde bu türlerin sadece ismini zikretmiş bunlara dair ayrıntılı açıklamalara eserin icmâ bölümlerinde yer verdiğini ifade etmiştir. Buna karşılık doğrudan naslar üzerinde uygulanan *delîl* türlerine dair kapsamlı izahatı ise *et-Takrîb*’de ortaya

⁶²² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/39.

⁶²³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/204.

⁶²⁴ Apaydın, “İbn Hazm”, 1999, 20/45.

koyduğunu belirtmiştir.⁶²⁵ Bu bilgilerden hareketle İbn Hazm’a göre doğrudan naslar üzerinde kullanılan *delil* türlerinin, mantık ilmi kapsamında değerlendirilmekte kalmadığı, aynı zamanda bu ilmin ana gayesi sayılan burhan yöntemiyle yakından ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.

Burhan yöntemine formel mantık disiplini açısından bakıldığında mantıkçılar ıstılahî anlamda burhanı, “kesin sonuç (yakîn) elde etmek amacıyla, kesinlik taşıyan öncüllerle kurulan bir kıyas” şeklinde tanımlar.⁶²⁶ Buna göre bir kıyasın burhan sayılabilmesi için sadece biçimsel olarak doğru kurulmuş olması yeterli değildir; aynı zamanda öncüllerinin de kesinlik ifade etmesi gerekir. Mantık geleneğinde yakînî öncüller altı ana sınıf altında toplanır:

1. Evveliyât: “Bütün, parçadan büyüktür” örneğinde olduğu gibi aklın zorunlu olarak doğru kabul ettiği önsel önermeler.
2. Müşâhedât: “Güneş aydınlatıcıdır” gibi doğrudan duyularla hükme varılan gözlem önermeleri.
3. Mücerrebât: Kesin bilgi sağlayacak derecede tekrarlanarak sabit olan tecrübe önermeleri.
4. Hadsıyyât: “Ayın ışığı, güneşten alınmadır” gibi kuvvetli sezgilere dayalı önermeler.
5. Mütevâtirât: Şahitliklerin çokluğu nedeniyle doğruluğu haberle sabit olan bilgiler.
6. Kıyası Kendinde Önermeler: “Dört, iki eşit parçaya bölünmesi sebebiyle çifttir” gibi tanımı itibariyle doğruluğu açık olan önermeler.⁶²⁷

Burhanın temelini, ya doğrudan bu altı türden biri olan yakînî öncüller ya da bunlardan hareketle nazarî yollarla elde edilen “kesbiyyât” türü öncüller oluşturur.⁶²⁸ Kesin bilgiye söz konusu öncüllerin mantıkî kıyas yoluyla birbirine bağlanmasıyla ulaşılır. İbn Hazm bu hususta klasik mantık geleneğini takip ederek burhanın mantıkî kıyas formlarıyla inşa edilmesi gerektiğini kabul eder. Bununla birlikte yalnızca klasik kıyas formlarına değil, kesin bilgi verdiği inandığı diğer aklî çıkarım biçimlerine de burhan yöntemi içinde yer verir. Burhanın muhtevası meselesine gelince, daha önce “beyan düşüncesi” ve “bilgi teorisi” başlıkları altında da ele alındığı üzere vahiy, akıl ve duyularla aynı hakikat

⁶²⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/89, 2/90.

⁶²⁶ Ebherî, *İsâgûcî: Mantığa Giriş*, ed. Hüseyin Sarıoğlu (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 90.

⁶²⁷ Ebherî, *İsâgûcî: Mantığa Giriş*, 90; Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi: Tahkik Çeviri ve Şerh*, ed. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 181-183.

⁶²⁸ Sa‘deddin et-Teftâzânî, *Şerhu’ş-Şemsiyye li’l-İmâm et-Teftâzânî*, ed. Câdullah Bessâm Salih (Amman: Dâru’n-Nûri’l-Mübîn, 2011), 371-372.

kaynağından neşet ettiği için, naslardan elde edilen öncüller de kesin bilgi kapsamında değerlendirilir. Nasıl ki evvelî veya bedihî aklî öncüller burhanın temelini oluşturuyorsa, sübut bakımından kesinlik taşıyan naslardan elde edilen öncüller de aynı statüde görülmelidir. O halde nasların sübut açısından kesinlik arz ettiği durumlarda, burhan yöntemiyle bu naslar üzerinde işlem yapılabilir; böylelikle naslardan çıkarılan hükümlerin kesin bilgi düzeyine taşınması mümkün olur. Ancak burada özellikle vurgulanması gereken önemli bir husus bulunmaktadır: Bu yaklaşım, yalnızca nasların sübutu değil, delâleti bakımından da kesinlik taşıdığı varsayımına dayanır. İbn Hazm'ın bu noktada ayrıştığı temel husus, delâlette kesinliği yalnızca lafzın sözlük anlamı üzerinden tesis etmeye çalışmasıdır. Başka bir ifadeyle ona göre delâletin yakîn ifade edebilmesi, lafzın taşıdığı anlamın sözlük düzeyinde açık ve yoruma kapalı olması şartına bağlıdır.

Mantık disiplinine dayalı burhanın esas itibariyle önermelerden hareketle kurulduğunu düşünen İbn Hazm, bu sebeple eserinde burhan konusuna geçmeden önce önermeleri oluşturan lafızların temeline inmektedir. Bu bağlamda seslerden başlayarak isim, fiil, söz ve haber gibi dil unsurlarını ele alır. Seslerin bilinçli olarak belirli bir manaya delâlet etmesi lafızların ve nihayetinde kelamın (konuşmanın) meydana gelmesini sağlar. Lafızlar özel isimlerde olduğu gibi yalnızca tek bir ferde delâlet edebileceği gibi topluluk isimlerinde olduğu gibi birden fazla ferdi kapsayacak şekilde de anlam taşıyabilir.⁶²⁹ İbn Hazm birden fazla ferde delâlet eden isimleri mantikî sınıflama açısından ayrı bir öneme sahip görür. Bu sebeple Furfûriyûs'un *Îsâgûcî* adlı eserinde yer verdiğini belirttiği beş küllî (cins, nevi, fasıl, hâssa, araz-ı âm) kavramlarını bu isimler üzerinde uygulamak üzere- müstakil olarak inceler. Bütün mahlukatı cins, tür ve fertler düzleminde sınıflandırarak tanımlarını yapar. Böylelikle tanımda düşülebilecek muhtemel hataları önlemeyi amaçlar.⁶³⁰

et-Takrîb'de *Îsâgûcî*'de ele alınan konuların ardından Aristo'nun *Organon* külliyatına geçilir. Bu külliyatın ilk kitabı olan *Kategoriler*, "Kitâbü Esmâi'l-Müfrede" (Müfred İsimler Kitabı) başlığıyla incelenir. Bu bölümde kelam (konuşma) ikili bir tasnife tabi tutulur. Söz konusu tasnif, daha önce değinilen sınıflandırmayla kısmen benzerlik taşısa da içerik bakımından daha geniş kapsamlıdır. Bu tasnife göre kelam, müfred ve mürekkebe

⁶²⁹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 59-61.

⁶³⁰ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 63-107.

olmak üzere ikiye ayrılır. “Zeyd” ve “adam” gibi ifadeler müfred kelimeleri teşkil eder ve kendisinden daha geniş bir anlam ifade etmeyen, bağımsız lafızlar olarak değerlendirilir. Buna karşılık mürekkebi kelam “Zeyd yöneticidir”, “insan canlıdır” gibi anlamlı bilgi içeren lafız tertiplerinden oluşur. Haber, soru, nida, talep ve emir ifade eden lafızlar mürekkebi kelamın alt türleri arasında yer alır. İbn Hazm doğruluk ve yanlışlık niteliğine konu olmaları bakımından özellikle haber cümlelerine ayrı bir önem atfeder. Çünkü ister şer’î hükümler, ister tabii olaylara (tabiiyyât) ilişkin tespitler veya diğer ilim dallarında ifade edilen görüşler olsun tümü haber kategorisine dahildir. Bu nedenle sahih haberler aracılığıyla varlık alanındaki her mesele hakkında burhanın ikame edilebileceği kabul edilir. Bu bağlamda bir haberin doğruluğu aşağıdaki ölçütlerle tespit edilebilir:

1. Doğruluğunun doğrudan aklın evvelî verileriyle veya duyular yoluyla bilinmesi.
2. Burhanla sabit olan öncüllerden çıkarılmış bir sonuç olması.
3. İlk iki maddeye dayalı bir haberin, ya doğruluğu yine burhanla sabit olan güvenilir bir kişi tarafından ya da yalan üzere ittifak etmeleri aklen imkânsız görülen çok sayıda kişi (mütevâtir) aracılığıyla nakledilmesi.⁶³¹

Haber bahsine atfedilen söz konusu yüksek değer sebebiyle *Organon*’un ikinci kitabı olan *Peri Hermeneias*’ın ele alındığı bölüme, “Kitâbü’l-Ahbâr” başlığı verilmiştir. Halbuki daha önceki bazı Müslüman mantıkçılar bu bölüm için “Kitâbü’l-İbâre” ifadesini kullanmayı tercih etmiştir.⁶³² Nitekim İbn Hazm da *Peri Hermeneias*’ın Arapça karşılığının “mürekkebi isimler” olduğunu dile getirir.⁶³³ Bu bölümde, lafızların birbirine bağlanarak önerme oluşturulması bakımından kelamın temel unsurları olan isim, fiil/sıfat ve söz bahislerine yeniden temas edilir. En az bir isim ile bir fiil ya da sıfatın bir araya gelmesiyle, tam bir düşünceyi ifade eden söz yani haber meydana gelir. Eğer bu haber cümlesinin öğeleri eksiksiz ise buna önerme (kaziyye) denir.⁶³⁴

“Kitâbü’l-Ahbâr” başlığı altında önermelerin çeşitli açılardan yapılmış tasnifleri de incelenir. Niteliği bakımından önermeler mahsus, mühmel ve surlu/mahsur/müsevver olmak üzere üç sınıfta incelenir. Mahsus önerme, “Falanca kişi halifedir” veya “Senin

⁶³¹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 113-115.

⁶³² Ebû Nasr Fârâbî, “Kitâbü’l-İbâre”, *el-Manţık ‘inde’l-Fârâbî*, ed. Refik el-Acem (Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1985), 133-163; Ebû Nasr Fârâbî, *İhşâ’ü’l-’ulûm*, ed. Ali Bû Melham (Beyrut: Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, 1996), 45; Ebü’l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü’n-Nedim, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 809.

⁶³³ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 201.

⁶³⁴ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 201-207.

kardeşlerin cömert değildir” örneklerinde olduğu gibi bir türün tümünü kapsamaksızın tek bir ferdi ya da sayıca sınırlı ve belirli birkaç ferdi konu alan önermedir. Mühmel önerme “İnsan canlıdır” örneğinde olduğu gibi, sur edatları içermeyen ve niceliği belirsiz olan önermedir. Surlu önerme ise genellik veya kısmilik anlamı, açık ve kesin bir lafızla ifade edilen önermelerdir. Bu tür önermelerde, tümellik bildiren “hepsi, tümü, hiçbiri” gibi lafızlar (küllî surlu) ya da tikel anlam taşıyan “bazısı, bir kısmı, bir grubu” gibi ifadeler (cüz’î surlu) yer alır. Örneğin: “Bütün insanlar canlıdır” küllî surlu, “Bir grup Müslüman doktordur” cüz’î surlu önermedir. İbn Hazm, genel burhanların ancak bu surlu önermelerle kurulabileceğini savunur. Bu nedenle kendisinden burhan elde edilmesinin mümkün olmadığını düşündüğü mahsûs önermelere kıyasla surlu önermelere daha fazla önem atfeder.⁶³⁵

Surlu önermelerin burhan kurmada merkezi bir rol oynadığını vurgulayan İbn Hazm, bununla birlikte naslarda yaygın biçimde karşılaşılan mühmel önermelere de özel bir dikkat gösterir. Bu tür önermelerin delâlet ettiği anlamın kapsamı açıkça belirtilmediğinden, burhana elverişliliği tartışmalı hale gelebilir. Nitekim ilk dönem Yunan filozofları (evâil), mühmel önermelerin her zaman doğru netice vermeyeceğini ve bu nedenle güvenilir kabul edilemeyeceğini ve burhana ulaştırmayacağını savunmuşlardır. Ancak bu görüş ona göre Yunan dilinin yapısına özgü bir değerlendirmedir olup Arapçada durum farklıdır. Bu dilde mühmel önerme, söyleyen kişi muradının “bazı fertler” olduğunu açıkça beyan etmedikçe ve umum anlamı zorunlu biçimde engelleyen aklî bir gerekçe bulunmadıkça, küllî surlu önerme gibi umum anlamı taşır. Bu durumda, mantikî kıyasta kullanıldığında güvenilir ve geçerli sonuçlar üretir.⁶³⁶

Fark edileceği üzere İbn Hazm bu hükmün bütün mühmel önermelerde geçerli olmayıp belirli şartlara bağlı olduğunu kabul etmektedir. Buna göre mühmel önermenin yüklemi (mahmul) cins veya türün tamamı hakkında geçerli olabilecek genellikte bir lafız olmalıdır. Örneğin “İnsan canlıdır” önermesi bütün insanlar canlıdır anlamına gelmeye elverişlidir. Zira vakıya mutabık olduğu için söz sahibi kastının belirli bir kişi veya kişiler olduğunu beyan etmedikçe ifadenin tümel önerme olarak anlaşılması makuldür.

⁶³⁵ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 213-215.

⁶³⁶ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 263.

Ancak “İnsan doktordur” gibi bir önerme bu kapsama girmez; zira açıkça bilinir ki bütün insanlar doktor değildir.⁶³⁷

Söz konusu yaklaşım doğrultusunda İbn Hazm, bazı müslüman mantıkçılara (mütekaddimûn) nispet ettiği şu görüşü de eleştirir: “İnsan yazıcıdır” gibi mühmel önermelerde ilk akla gelen anlam, söz sahibinin insan türünün tamamını değil yalnızca bir kısmını kastetmiş olmasıdır. Ona göre bu yorum geçersizdir. Zira böyle bir önermeyi telaffuz eden kişi, türden yalnızca bir ferdi veya belirli bir kısmı kastettiğini açıkça belirtmediği müddetçe veya bunu gösteren zorunlu, makbul ya da tarafların üzerinde ittifak ettiği bir burhan bulunmadıkça söz konusu lafız türün tamamına hamledilmelidir. İbn Hazm’ın temel dayanağı lafızların kendileri için vazedildikleri fertlerin tümüne delâlet etmesi ve bu bağlamda içerdiği tüm anlamları zorunlu olarak taşıması gerektiğidir. Bu nedenle, lafzın ifade ettiği anlam alanını daraltacak açık bir delil mevcut değilse muhatabın o lafzın taşıdığı anlamlardan yalnızca bir kısmını anlayıp geri kalanını ihmal etmesini beklemek safсата ve çarpıtma yapmak anlamına gelir. Bu tür bir yaklaşım hem dilin tabiatına aykırıdır hem de doğru anlamının imkânını ortadan kaldırır.⁶³⁸

Öte yandan mahsus önermenin yanı sıra, cüzî surlu önermeler ve cüzî anlamın kastedildiği kesin olarak bilinen mühmel önermeler de ait oldukları türün zikredilmeyen geri kalan fertleri hakkında aynı veya zıt bir hükmün benimsenmesini gerektirmez. İbn Hazm bu durumu “önerme sana sadece kendi mefhumunu verir” ifadesiyle özetler. Buna göre önermede açıkça zikredilen kısmın dışındaki fertlerin söz konusu hükme uygun ya da aykırı olup olmadıkları bilinemez; bu hususta bir kanaate varmak ancak başka delillerin veya önermelerin desteğiyle mümkündür.⁶³⁹ Bununla birlikte Hz. Peygamber’in belirli bir fert hakkında verdiği hüküm, aksini gösteren açık bir delil bulunmadıkça, aynı türün diğer fertleri için de geçerli kabul edilir. Bu yaklaşımın temelinde fertlerin sayıca çokluğu sebebiyle her biri için ayrı ayrı hitapta bulunmanın fiilen imkânsızlığı yer alır. Halbuki Hz. Peygamber yalnızca kendi dönemindekilere değil, kıyamete kadar tüm insanlara gönderilmiştir. Üstelik tekil ifadelerle ortaya koyduğu pek çok hükmün, bağlam içerisinde umumî anlam taşıdığını bizzat kendisi de çeşitli örneklerle ortaya koymuştur. Dolayısıyla bu gibi durumlarda mahsus bir önermenin hükmünün türün geri kalanına

⁶³⁷ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 215.

⁶³⁸ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 229-231.

⁶³⁹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 239-241, 367-369.

teşmil edilmesi doğrudan önermenin formel yapısından değil haricî delillerin mevcudiyetinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bu tür delillerin bulunmadığı hallerde bir türe ilişkin hüküm başka bir türe teşmil edilmez.⁶⁴⁰

Önerme çeşitlerine dair meselelerin ardından *Organon*'un üçüncü kitabı *Analitika* ile dördüncü kitabı *Apodeiktika*, *et-Takrîb*'de tek bir başlık altında toplanarak “Kitâbü'l-Burhân” adıyla ele alınır. Oysa başta Fârâbî (ö. 339/950) olmak üzere pek çok Müslüman mantıkçı *Organon*'un üçüncü kitabını *Kitâbü'l-Kıyâs*/*Kitâbü Tahlîlî'l-Kıyâs*, dördüncü kitabını ise *Kitâbü'l-Burhân* olarak adlandırmayı tercih etmiştir.⁶⁴¹ İbn Hazm ise bu iki kitabı tek başlık altında birleştirmesini, her iki bölümde de asıl amacın burhanın şekil ve şartlarını açıklamak oluşuyla gerekçelendirir. Bu tercihin bir diğer sebebi Ehl-i Re'y'in, kıyas kavramını kendi “fasit” yöntemlerini meşrulaştırmak için analoji (temsil) anlamında kullanmalarıdır. Bu kullanım kıyas kavramı etrafında ciddi bir kavram kargaşasına yol açmıştır. Zira kıyas, fıkıh usûlünde zannî bir yöntem anlamı taşıırken mantıkta burhan üretmeye yönelik kesin ve zorunlu bilgi sağlayan bir yapıyı ifade eder. Bu ayrımı netleştirmek amacıyla İbn Hazm, Aristocu mantıkta “silcismâs” (syllogism) olarak ifade edilen kavramın Arapçadaki en uygun karşılığının “câmi'a” (toplayan/birleştiren) olduğunu savunur. Ona göre *et-Takrîb*'in önceki bölümlerinde belirtilen şartlara uygun olarak, mahiyeti ve terkibi sahih şekilde düzenlenmiş ve mevzu (konu) ile mahmulden (yüklem) oluşan her bir önerme “mukaddime” adını alır. İki mukaddimenin mantikî kurallar çerçevesinde birleştirilmesiyle elde edilen üçüncü önermeye ise “netice” (sonuç) olarak adlandırılır. Bu yapı burhanı oluşturur ve kesin bilgi (yakîn) üretme imkânı sunar.⁶⁴² Bu çerçevede meşru ve geçerli gördüğü mantikî kıyası, fıkıh usûlünde zannîliği nedeniyle şiddetle eleştirdiği fikhî kıyas yönteminden açık biçimde ayırtırmayı hedefler.⁶⁴³

⁶⁴⁰ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 241.

⁶⁴¹ Ebû Nasr Fârâbî, “Kitâbü'l-Kıyâs”, *el-Manţık 'inde'l-Fârâbî*, ed. Refik el-Acem (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 11-64; Ebû Nasr Fârâbî, “Kitâbü'l-Burhân”, *el-Manţık 'inde'l-Fârâbî*, ed. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 19-96; Fârâbî, *İhşâ'ü'l-'ulûm*, 45; İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, 809; İbn Rüşd, *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*, çev. Hacı Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 39-41; Chejne, “İbn Hazm of Cordova on Logic”, 66, 69; Ali Tekin, *Varlık ve Akıl: Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan Teorisi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 16, 26, 36, 53-57, 279-280.

⁶⁴² İbn Hazm, *et-Takrîb*, 259-261.

⁶⁴³ Ayrıntılı bilgi için bk. Acar, “Bir Zahirî İki Kıyas: İbn Hazm'ın Mantiki Kıyas Müdafaası ve Fıkhi Kıyas Karşıtlığı”.

Burhanın temel yapısını ortaya koyan açıklamaların ardından, *Kitâbü'l-Burhân* başlığı altında ele alınan esas içerik, daha önceki bölümlerde tanıtılan lafız ve öncüllerden hareketle nasıl kesin sonuçlara ulaşılabileceğine dair ilke ve yöntemleri kapsamaktadır. Bu yöntemlerin başında, iki veya daha fazla öncülün bir araya getirilmesiyle oluşturulan mantikî kıyaslar gelir. İbn Hazm mantikî kıyasa dayanarak burhanın ikame edilmesinde özellikle yüklemli (hamliyye/kâtia‘) önermeleri esas alır. Bu nedenle bu tür önermelerin oluşturduğu kıyas şekilleri üzerinde ayrıntılı biçimde durur. Her iki öncülde de yer alması gereken orta terimin (hadd-i müşterek/hadd-i evsat) konumuna göre üç temel kıyas şekli belirlenir. Bu şekillerin ilk ikisinde dörder, üçüncüsünde ise altı geçerli mod bulunur. Böylece toplamda on dört geçerli netice ortaya çıkar; bunlardan sekizi aks edilebilir. Söz konusu modlar, her zaman doğru sonuç verdiği kabul edilen yapılar olduğundan, farklı ilim dallarında ve meselelerde genel geçer kıyas formları olarak kullanılabilir. İbn Hazm’ın, bazı klasik mantık metinlerinde yer alan dördüncü kıyas şeklini kabul etmemesinin muhtemel gerekçesi de bu şeklin burhanî kıyaslara uygun düzeyde kesinlik üretmediği düşüncesidir.⁶⁴⁴ Bu noktada özellikle dikkat çekilmesi gereken husus, onun burhanın kurulabilmesi için yalnızca öncüllerin doğru şekilde tertip edilmesini değil, aynı zamanda her bir öncülün kendi içinde doğru ve kesin bilgiye dayanmasını da zorunlu bir şart olarak görmesidir.⁶⁴⁵

Bu bağlamda bazı önerme türleri yapısal özellikleri nedeniyle her zaman doğru sonuç vermeyebilir; bu yönleriyle kişiyi yanıltmaya müsaittir. Bu nedenle burhan yönteminde neticesi kesin doğruluk taşımayan kıyaslara itimat edilmemelidir. Kişiyi yanıltmayan burhanî yapılar ancak mukaddimleri sahih olan önermelere dayandırılmalıdır. Nitekim iki mahsus, iki cüz’î surlu ya da cüz’î anlamın kastedildiği bilinen iki mühmel önermeyle kurulan kıyaslar her durumda doğru sonuca ulaştırmaz. Ancak bu tür önermelerden birinin küllî olması bu durumu değiştirebilir. Aynı şekilde ister küllî ister cüz’î olsun, her iki öncülün de olumsuz olması da doğru ve geçerli bir netice ortaya çıkarmaz.⁶⁴⁶ Burhanî kıyaslarda güvenilir kabul edilen mukaddimler küllî ve olumlu olan surlu önermeler ve bunlarla aynı anlamı taşıyan mühmel önermelerdir. Bu bağlamda burhanın kurulabilmesi için öncüllerden en az biri küllî ve olumlu olmalı veya iki öncül küllî ve olumlu olmayı

⁶⁴⁴ Çapak ise İbn Hazm’ın tercihiyle ilişkili olarak, Aristo’nun da eserlerinde dördüncü şekle yer vermemesini öne çıkarır. Çapak, “İbn Hazm’ın Mantık Anlayışı”, 44.

⁶⁴⁵ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 279-281.

⁶⁴⁶ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 261-263.

paylaşmalıdır. Yani biri küllî olumsuz ise diğeri de cüzî olumlu olmalıdır. Buna karşılık öncüllerden biri küllî olumsuz ise, diğeri en azından cüz’î olumlu olmalıdır; aksi takdirde netice geçersiz olur.⁶⁴⁷ Burhanın geçerlilik şartlarından biri de kıyasta yer alan orta terimin (hadd-i müsterek) sonuçta açıkça zikredilmemesidir. Ayrıca kıyasın sonucu belirlenirken öncüller arasında nicelik ve kesinlik bakımından en sınırlı olanı yani en az şüphe barındıran esas alınır. Buna göre cüz’î küllîye göre daha zayıf olduğu için öncüllerden biri cüz’î ise sonuç da cüz’î; olumsuz olumluya göre daha zayıf olduğu için biri olumsuzsa sonuç da olumsuz olacaktır. Aynı şekilde öncüllerden biri surlu diğeri mühmel ise ya da biri surlu diğeri mahsus ise kıyasın neticesi de mühmel ya da mahsus olmak zorundadır.⁶⁴⁸

İbn Hazm söz konusu mantıkî kıyasların geçerli gördüğü şekil ve modlarıyla ilgili birçok fikhî örnek zikreder. Bunlardan ilki aynı zamanda hadisi şerifte yer alan şu iki öncüdür:

- “Bütün sarhoş edici şeyler hamrdır (şarap/içki).”
- “Bütün hamrlar haramdır.”⁶⁴⁹ Bu iki önermeden şu sonuç elde edilir:
- “O halde bütün sarhoş edici şeyler haramdır.”

Aynı örneği birinci kıyas şeklinin ikinci modu üzerinden şu şekilde ifade etmek de mümkündür:

- “Bütün sarhoş edici şeyler hamrdır (şarap/içki).”
- “Hiçbir hamr helal değildir.”
- “O halde hiçbir sarhoş edici şey helal değildir.”

İkinci kıyas şekline şu örnek verilebilir:

- “Helal olan hiçbir şey yasaklanmış değildir.”
- “Sahibi olmadığınız hayvanı kesmeniz yasaklanmıştır.”
- “O halde sahibi olmadığınız hayvanı kesmeniz helal değildir.”

Üçüncü kıyas şeklinin bazı örnekleri de şunlardır:

- “Muhsan kadınlara zina iftirasında bulunan herkes fasıktır”
- “Muhsan kadınlara zina iftirasında bulunan herkese had cezası uygulanır”
- “O halde bazı fasık kimselere had cezası uygulanır.”

⁶⁴⁷ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 265.

⁶⁴⁸ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 277-279.

⁶⁴⁹ Müslim, “Eşribe”, 75; İbn Mâce, “Eşribe”, 6

- “Haklı bir gerekçe olmaksızın cana kıymış olan bazı katiller kısas cezasına çarptırılmaz.”
- “Haklı bir gerekçe olmaksızın cana kıymış olan bütün katiller fasıktır.”
- “O halde kısas cezasına çarptırılmayan bazı kimseler fasıktır.”⁶⁵⁰

Burhan yönteminin işletilmesi noktasında yüklemli (hamliye/kâtıa) önermelere dayalı mantikî kıyasların kurulması ve bunların akslarının alınması dışında şartlı, mütelâime ve dereceli önermelere dayalı mantikî kıyaslardan ayrıca aklî taksim delili, iltizamî delâlet, neticenin zıttı ile istidlâl (hulfi kıyas) gibi ilke ve kurallardan da yararlanılır. Üstelik bunların kullanılması sırasında karşılaşılabilecek hata ve eksiklerin üzerinde de ayrıntılı olarak durulur. Bu ilke ve yöntemler içerisinde ilk olarak şartlı önermeler konusunu ele alan İbn Hazm naslardaki bu tür ifadelerden şer‘î hükümlere ulaşma ve ilgili kaza meselelerinin çözüm yollarını da izah eder. Bu hususta takdim edilen bazı örnekler şunlardır:

- “Zina eden kişi eğer akıl-baliğ ve muhsan ise ona sopa ve recm cezası uygulanır.”
- “Falanca kişi akıl-baliğ ve muhsan olup zina etmiştir.”
- “O halde o kişiye sopa ve recm cezası uygulanır.”
- “(İnkâr edenlere söyle) Eğer (tövbe edip) yaptıklarına son verirlerse geçmiş günahları bağışlanacaktır (Enfâl, 8/38).
- “O halde kim (tövbe edip) yaptıklarına son verirse günahları bağışlanacaktır.”⁶⁵¹
- “Alıcı ve satıcı ayrılmadıkları sürece muhayyerdir.”⁶⁵²
- “O halde alıcı ve satıcı şayet birliktelerse muhayyerlik hakkına sahiptirler.”⁶⁵³

İbn Hazm şartlı önerme türleri arasında ayrık şartlı önermelere özellikle dikkat çeker. Zira bu hususta çok fazla yanlışlık vuku bulduğu için bu tür önermeleri kurarken eksik taksimat yapmamaya özen göstermek gerekmektedir. Örneğin şu söz eksik bir taksimdir: “Kâinatı ihdas eden onu, ya cömertliği ya menfaat kastı ya zararı giderme gayesi ya da başka bir illetten dolayı yaratmıştır.” İbn Hazm’a göre burada doğru olan kısım eksik

⁶⁵⁰ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 297-301.

⁶⁵¹ Bu örnek el-İhkâm’da yer alır. Bk. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/89.

⁶⁵² Buhârî, “Büyü’”, 44, 45; Müslim, “Büyü’”, 43, 44.

⁶⁵³ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 305-307.

bırakılmıştır: “Bir illete dayalı olmadan yaratmıştır.” Bunun için önermelerde, hükmünün doğruluğunu öğrenmek istenilen şeyin, hiçbirisi dışarıda kalmayacak şekilde tabiatının gerekli kıldığı bütün sıfatlarını tespit etmek gerekir. Daha sonra bunlardan, tek bir sıfat kalıncaya dek sahih delillere dayalı olarak yanlış olanlar nefyedilir. Geriye kalan son şey doğru olanıdır. Örneğin “Eğer ölenin çocuğu yoksa ve ona (yalnız) anne babası varis oluyorsa, annesine üçte bir düşer” (Nisâ, 4/11) ifadesinden kalan üçte ikinin babanın hakkı olduğunun anlaşılması böyledir. Buna göre bir mana sadece iki şeye özgü olursa, bu iki şeyden biri olumsuzlanınca diğeri zorunlu olarak ispat edilmiş olur.⁶⁵⁴

Bunlara ek olarak birden çok mukaddimesi olan bitişik şartlı önermeler üzerinde de duran İbn Hazm bu tür önermelerde bir mukaddimenin yanlış olması durumunda, doğruluğu onun doğruluğuna bağlı olan diğer mukaddimelerin de yanlış olacağını belirtir. Zira bu kuralın geçerliliği, aklın evvelî verileri gereği zorunlu olarak bilinir. Buna göre sıhhati başka bir şeyin sıhhatine bağlı olan her şey hakkındaki hüküm şu şekildedir: Eğer söz konusu başka şey sahih olmazsa, -sıhhati ona bağlı olduğu için zorunlu olarak- diğer şeyin de sahih olmaması gerekir. İbn Hazm bu kural sebebiyle fasit bir şarta bağlanmış olan bütün akitleri fikhî açıdan batıl kabul ettiğini belirtir. Dolayısıyla fasit şartlı nikah, talak, alışveriş, köle azadı ve diğer akitlerin hiçbirisi geçerli olmaz.⁶⁵⁵

Hulfî kıyas yöntemi ise yanlış olan bir şeyin çelişğinin doğru olması ilkesine dayanır. Buna göre kişi hasmının doğru kabul ettiğı ancak hakikatte yanlış olan bir mukaddimeyi, -hasmına hatasına göstermek için- ilk başta müsamaha ederek doğru gibi kabul eder. Sonra bu mukaddimeden, hasmının da kabul ettiğı hakikat olan başka önermeleri kullanarak imkansız bir neticeye ulaşır. Böylelikle hasmının görüşünün batıl olup kendi görüşünün hak olduğunu ispatlamış olur. Mesela Hristiyanlarla münazara ederken ilk failin üç tane olduğu kabul edilmiş gibi davranılır. Sonra bu mukaddimeye doğruluğu kesin olan şu mukaddimeler eklenir: “Üç, sayıdır.” “Sayılar ise kendi bütününe eşit olan cüzlerden/parçalardan mürekkeptir/birleşiktir.” “Halbuki ilk failin çeşitli parçalardan mürekkep olmadığı gibi herhangi bir parçaya da sahip olmadığını kesin olarak biliyoruz.” Bu önermelerin sonucuna göre; ilk fail, mürekkep ve parçalara sahip, mürekkep olmayan ve parçalara sahip olmayandır. Bu netice ise muhaldir. O halde ilk failin mürekkep ve

⁶⁵⁴ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 313-319, 327, 331, 373.

⁶⁵⁵ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 309.

parçalardan oluşmadığı ispatlandığına göre onun sayı olmadığı bu sebeple de üç olmadığı da ispatlanmış olur.⁶⁵⁶

Burhan yöntemi kapsamında değerlendirilen diğer birçok hususun temelinde, lafız ve önermelerin dolaylı olarak başka önerme ve anlamları da içerebildiği ilkesi yer alır. Bu bağlamda delîl türlerinin *ya küllî bir ifadenin tafsiline indirgenebileceği yahut da tek bir anlamın farklı lafızlarla ifade edilmesinden ibaret olduğu* ifade edilir.⁶⁵⁷ Genel ifadenin detaylandırılmasıyla ulaşılan dolaylı anlamlar, öncelikle lafız bakımından farklı olmakla birlikte aynı manayı içeren *mütelâime* önermelerden ve önermelerin akslarından elde edilir. Örneğin “Domuz eti olmayan her şey helal değildir” önermesi ile “Domuz eti olmayan bazı şeyler haramdır” önermesi aynı anlama gelmektedir. Benzer şekilde “Bütün sarhoş edici şeyler haramdır” önermesinin aksi alındığında “Helal olan şeyler sarhoş edici değildir” önermesi elde edilir. Ayrıca her önerme kendi zıddının iptalini de ihtiva eder. Mesela anne babaya iyilik yapılmasını emreden bir ifade, dolaylı olarak onlara kötülük etmeyi yasaklama anlamını da barındırır. Bunun yanı sıra küllî bir varlığa dair yapılan her ihbar onun cüzleri hakkında da geçerli sayılır.⁶⁵⁸

Diğer taraftan önermelerin tertibi sırasında lafızların yalnızca sîgalarına bakmak yeterli değildir. Sîgayla birlikte lafızlardan anlaşılan anlamların hakikatine de riayet edilmelidir.⁶⁵⁹ Nitekim burhanın sağlıklı biçimde ikame edilebilmesi için, önermelerle irtibatlı bütün unsurların tam olarak kavranması gerekir; aksi halde mukaddimeler eksik kalır. Mesela önermelerde hazflar söz konusu olabilir ve bu durum anlamı etkileyebilir. Daha da önemlisi bir ayet veya hadiste yer alan tekil bir önermeden hareketle doğrudan neticeye ulaşma çabası hatalı bir yöntem olarak değerlendirilir. Zira aynı meseleye ilişkin başka naslar da bulunabileceğinden bunların tamamının birlikte ele alınması gerekir. Bu tür ifadelerin yalnızca bir kısmıyla yetinmek ve diğerlerini göz ardı etmek suretiyle burhan kurulamaz; çünkü bu durumda elde edilen anlam fasit olacaktır. Netice itibarıyla yalnızca bir ayet ya da hadisın lafzî anlamına takılı kalmak, cehaletten kaynaklanan bir tahakküm ve safsata örneği olarak nitelendirilir.⁶⁶⁰

⁶⁵⁶ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 333.

⁶⁵⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/90.

⁶⁵⁸ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 253, 335-339, 369.

⁶⁵⁹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 331, 355.

⁶⁶⁰ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 347.

Burada özellikle altı çizilmesi gereken nokta şudur: İbn Hazm'ın mantık eserinde ayrıntılı bir şekilde ortaya koyduğu burhan yöntemiyle gerçekleştirmek istediği şey, mantık disiplininin nasların anlaşılması noktasında yalnızca sınırlı bir seviyede yararlanılmasından ibaret olmayıp naslarda yer alan ve hüküm bildiren bütün lafızları Aristotelyen kıyas formlarına çevirmektir. Böylelikle o, müntesibi oldukları mezheplerin kurucu isimlerinin fetva ve görüşlerini meşrulaştırmaktan başka bir amaçları olmamakla itham ettiği usulcülerin şer'î hüküm istidlâlinde kullandıkları lafız taksimlerini, kesin bilgi sağlaması hasebiyle mantık ilminde kendisinin muteber gördüğü önerme tür ve kurallarına göre yeniden oluşturmayı teklif etmektedir.

3.2.1.1. Şer'î Lafızların Mantık Diliyle Formüle Edilmesi

Kitâbü'l-Burhân üst başlığı altında burhan türleri incelendikten sonra “ortaya koyduğumuz tertiplere göre şer'î hususlarda burhanın hükümlerine dair bölüm” başlıklı bir bahse yer verilir. Bu kısımda esas mesele burhan yönteminin dinî alanla nasıl ilişkilendirileceği ve nasların mantıkî kıyas biçimlerine nasıl dönüştürülebileceğidir. Bu çerçevede, naslarda geçen hüküm bildiren ifadelerin birer mantıkî önerme olarak yapılandırılması amacıyla lafızlara dair iki farklı taksim sunulur. Bunlardan ilki, kıyas formları bakımından yapılan tasniftir ve bu tasnife göre şer'î lafızlar üç kategori altında ele alınır:

1- Umum ve küllî olan surlu (nicelikli) söz/önerme:

“Bütün sarhoşluk veren şeyler haramdır”⁶⁶¹ hadisi bunun örneğidir.

2- Dilde surlu önerme kuvvetinde olup onun yerine geçebilen mühmel söz/önerme:

“Allah alışverişi helal kıldı” (Bakara, 2/275) ayeti bunun örneğidir.

3- Emir lafızları ve emirle aynı anlama gelen haber:

Bu sınıflamada üçüncü kategori olarak yalnızca “emirle aynı anlama gelen haber” ifadesi yer alsa da, devamındaki açıklamalardan hareketle, doğrudan emir-nehiy lafızlarının da bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Zira bu bölümde inceleneceği üzere hüküm elde edilmek istenen emir kipleri de mantıkî çözümlemeye elverişli hale getirilebilmesi için küllî surlu önerme formuna dönüştürülmek istenir. Örneğin “Şarap, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi birer pislikten ibarettir. Bunlardan kaçın.”

⁶⁶¹ Buhârî, “Vudû”, 71; “Edeb”, 80; Müslim, “Eşribe”, 7.

(Mâide, 5/90) ayeti, haber ve emir kiplerinin birlikte yer aldığı bir ifade olarak bu kategoriye örnek gösterilebilir.⁶⁶²

Görüldüğü üzere İbn Hazm şer‘î hükümlerin kendisinden çıkarıldığı nasların mantikî önerme kalıplarına dönüştürülmesini teklif etmektedir. Buna göre bir nassın sübutunun kat’î olduğu tespit edildikten sonra, içerdiği lafızlar üzerinde belirli mantikî işlemler gerçekleştirilir. Şöyle ki yukarıda belirtilen taksime göre ilk iki kategori doğrudan hüküm bildiren ve mantikî kıyas formuna uygun ifadelerden oluşur. Bunlardan birinci kategori olan küllî surlu önermeler, hükmü her durumda uygulamaya elverişli olmaları sebebiyle burhan yöntemi açısından en uygun formu temsil eder. Örneğin “Bütün sarhoşluk veren şeyler haramdır” şeklindeki bir ifade zaten burhan yönteminde işletilen mantikî önerme kalıbına tam olarak karşılık geldiğinden ayrıca bir dönüşüme ihtiyaç duymaz. İkinci kategoride ise yapılması gereken mühmel önermenin küllî surlu önerme biçimine aktarılmasıdır. Örneğin “Allah alışverişi helal kıldı” ifadesi, “Bütün alışverişler helaldir” şeklinde küllî surlu önermeye dönüştürülerek burhanî bir form kazanır.

Üçüncü kategoriye giren durumlar ise önceki iki kategoriye kıyasla daha karmaşıktır. Zira bu tür naslar ya doğrudan emir kipinde ya da emir kipinin anlamını içeren haber kipinde gelmiştir. Asıl dönüşüm işlemi bu noktada gerekecektir. Emir anlamı taşıyan haber kipine örnek olarak “Allah size, emanetleri ehline tevdi etmenizi emrediyor” (Nisâ, 4/58) ayeti gösterilebilir. Bu ifadenin öncelikle “Emanetleri ehline tevdi ediniz” şeklinde emir anlamıyla okunması gerekir. Ardından bu ifade burhan yöntemine uygun şekilde “Bütün emanetleri ehline tevdi etmek gerekir” formunda bir küllî surlu önermeye dönüştürülmelidir. Doğrudan emir kipine örnek olarak ise “Şarap, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi birer pislikten ibarettir. Bunlardan kaçın.” (Mâide, 5/90) ayeti ele alınabilir. Şarap kullanımını yasaklayan bu emir, kapsamındaki her şeyi içine alacak şekilde “Bütün şaraplar haramdır” ifadesiyle küllî surlu bir önerme haline getirilir. İbn Hazm naslarda yer alan tüm emirlerin aynı yöntemle küllî surlu önermelere dönüştürülmesi gerektiğini açık biçimde ifade eder.⁶⁶³ Bu sayede sonradan ortaya çıkan fer‘î meselelerde, bu şekilde yapılandırılmış önermeler üzerinden mantikî kıyaslar kurularak hükme ulaşmak mümkün olacaktır. Nitekim bu yöntemin pratikte nasıl işleyeceğini göstermek üzere çok sayıda örneğe yer verir. Dolayısıyla nasların mantık

⁶⁶² İbn Hazm, *et-Takrîb*, 357-359, 363, 367.

⁶⁶³ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 363.

diliyle ifade edilmesi sadece teorik bir teklif olarak değil, aynı zamanda fer‘î meselelerin çözümünde etkin biçimde kullanılabilecek sistematik bir yöntem olarak sunulur:

- “Babalarınızın nikahladığı kadınları nikahlamayın.” (Nisâ, 4/22) ayeti evlenilmesi haram olan kadınlara dair genel bir ilkeyi içerir. Bu hüküm küllî surlu önerme formuna şu şekilde dönüştürülür:
- “Babanın nikah (gerek cima gerekse akit yoluyla) ilişkisi kurduğu tüm kadınlar oğula haramdır.” Bu küllî önerme somut bir olayda şu şekilde kıyasa konu edilir:
- “Zeyd’in babası, Hind ile nikah yapmıştır.”
- “O halde Hind, Zeyd’e haramdır.”⁶⁶⁴
- “Hırsızlık eden erkek ve kadının ellerini kesin.”
- “Hırsızın eli ancak çeyrek dinar ve daha fazlası için kesilir.”⁶⁶⁵ Hırsızlıkla ilgili bu iki nassın birlikte değerlendirilmesiyle şu küllî önerme elde edilir:
- “Çeyrek dinardan daha azı müstesna olmak üzere, hırsızlık yapan herkesin eli kesilir.” Bu hüküm ise muhakeme sırasında şu şekilde uygulanır:
- “Zeyd, çeyrek dinardan daha az olmayan bir mal çaldı.”
- “O halde Zeyd’in eli kesilmelidir.”⁶⁶⁶

Bunlara ek olarak İbn Hazm kendi döneminde rağbet gören ve yaygın şekilde öğrenilen ilimlerde burhan yönteminin nasıl uygulanabileceğine dair genel değerlendirmelerde bulunur. Bu kapsamda, söz konusu ilimlerde kullanılacak öncüllerin (mukaddimelerin) hangi kaynaklardan alınması gerektiğine temas eder. Bu ilimler: Kur’ân (tefsir ve kıraat), hadis, mezhepler, fıkıh (fetva), mantık, nahiv, lügat, şiir, haber, tıp, matematik ve geometri ile astronomi olmak üzere esas itibarıyla toplam on iki tanedir. Bu ilimlerin bazılarında kullanılacak öncüller doğrudan doğruya aklın evvelî bilgilerine, duyulara veya tecrübeye dayanır. Bazılarında ise söz konusu kaynaklara dolaylı olarak ulaşan önermelerden hareketle burhan kurulabilir. Buna karşılık tefsir, hadis ve fıkıh gibi İslâmî ilimlerde ise esas itibarıyla güvenilir raviler ve kârîlerden Hz. Peygamber’e ulaşan makbul mukaddimelere yani naklî delillere dayanmak gerekir. Ancak bu naklî delillerin, Hz. Peygamber’e aidiyetini ve sübut açısından sıhhatini ortaya koyan burhanî delillerle

⁶⁶⁴ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 367.

⁶⁶⁵ Neseî, “Sârık”, 9, 10; Müslim, “Hudûd”, 2-5.

⁶⁶⁶ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 363.

desteklenmesi zorunludur. Bu çerçevede Kur'ân ilmi içinde yer alan *ahkâm-ı Kur'ân* alanında burhanî öncüller, Kur'ân'daki lafızların mefhumları ve bu mefhumların Hz. Peygamber tarafından yapılan açıklamalarından elde edilir. Hadis ilminin *ahkâm-ı hadis* dalında da benzer biçimde, hadis metinlerinde geçen lafızların mefhumları esas alınır; ayrıca sahih hadislerin birbiriyle ilişkilendirilerek anlamlandırılması da büyük önem taşır. Fıkıh ilminde ise burhanî olarak doğruluğu ortaya konmuş, Kur'ân ve hadislerden alınan öncüllere ve icmâya başvurulur. İbn Hazm bu ilimler tasnifi içinde özellikle mantık ilminin merkezi konumuna dikkat çeker. Zira mantık diğer bütün ilimlerin ölçütüdür (miyar). Bu sebeple hangi ilim dalında olursa olsun, o ilmin kendi verilerinden doğru ve geçerli hükümler çıkarmak isteyen kimsenin mutlaka mantığın yöntemlerine başvurması gerekir.⁶⁶⁷

Burhan yöntemine duyduğu mutlak güven nedeniyle İbn Hazm, burhanların hiçbir zaman birbiriyle çelişmeyeceğini belirtir. Burhanla sabit olan bir hüküm, başka bir burhanla dahi iptal edilemez. Bunun tek istisnası intikali mümkün olan vakıalara dair burhanlardır. Örneğin bir kişinin dün yaşadığını bugün ise öldüğünü gösteren iki ayrı burhan çelişmez. Çünkü birinci hüküm yerini ikinciye bırakacak şekilde intikal eder. Ancak bu geçişin gerçekleşmesi mutlaka yeni bir burhanın varlığına bağlıdır. Aksi halde ilk burhanın hükmü geçerliliğini korur.⁶⁶⁸ İbn Hazm'ın nasların delâletine dair yorumlarında da bu yaklaşımın benzer şekilde işlediği görülür. Bir nas üzerine kurulan burhan, ancak onun hükmünü değiştirdiği veya tamamen ortadan kaldırdığı kesin olarak tespit edilen başka bir nasla çürütülebilir. Aksi takdirde önceki burhan geçerliliğini korur. Dolayısıyla burhan yöntemi naslara tatbik edildiğinde de aynı zorunlu ve değişmez sonuçlar üretme kapasitesini muhafaza eder. Bu yaklaşımıyla İbn Hazm burhan yönteminin değişmez sonuçlara ulaştırdığını, buna karşılık nesh ve tahsis gibi durumlar nedeniyle naslarda bu tür bir kesinliğin sağlanamayacağı yönünde ileri sürülebilecek muhtemel eleştirileri bertaraf etmeyi amaçlar.

Sonuç olarak İbn Hazm'ın, fikhî kıyas, istihsân ve istislâh gibi zanna dayalı yöntemlerin yerine ikame etmek istediği burhan yöntemi; nasların ifade alanının dışına taşmayan, herhangi bir öznel yorum ve yoruma açık zannî çıkarım içermeme amacı güden, yalnızca zorunlu aklî verilere dayalı hükümlerden oluşur. Bu nedenle onun delîl terimini ve bu

⁶⁶⁷ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 477-481.

⁶⁶⁸ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 447.

terim altında konumlandığı burhan yöntemini dördüncü bir şer‘î kaynak olarak teklif etmesi, dinî bilgide kesinlik arayışının bir uzantısı olarak okunmalıdır. Çünkü burhan yöntemiyle ulaşılan hükümler, lafız itibariyle doğrudan naslarda yer almasa bile nasların ifade ettiği anlamların kaçınılmaz ve kesin sonuçlarıdır. Ne var ki burhan yönteminin şer‘î hükümlerde kesinliği temin edebilmesi, İbn Hazm’ın kabul ettiği birtakım temel öncüllerin geçerliliğine bağlıdır. Özellikle dinin yegâne kaynağının yalnızca naslardaki lafızlardan ibaret olduğu yönündeki ön kabul başta olmak üzere benimsediği teorik çerçevenin doğruluğu ispatlanmadıkça bu yöntemin taşıdığı anlam da sınırlı kalacaktır. Mantık ilminin şer‘î alana uyarlanma çabasının bir diğer yansıması modal önermelerin teklifi hükümlerle ilişkilendirilmesinde görülür. Buna göre haber kipleriyle ifade edilen zorunlu (vacip), mümkün ve imkânsız (mümtenî) terimleri, sırasıyla fıkıhtaki üç temel teklifi hüküm olan farz, mubah ve haramla örtüştürülür. Mendub ve mekruh ise ayrı kategoriler olarak değil mubahın alt kısımları olarak değerlendirilir. Çünkü bu iki hüküm sevap kazanmak dışında sonuçları bakımından esasen mubahtan farklı değildir. Bu nedenle farz ve harama kıyasla mubah kategorisine daha yakındırlar. Nitekim mantık ilminde de mümkün terimi, gerçekleşme ihtimaline göre üç alt türe ayırılır: yakın mümkün, uzak mümkün ve mutlak (mahzâ) mümkün. Bunlar sırasıyla “müstehap mubah”, “mekruh mubah” ve “denk-eşit (müstevi-mütesâvî)” mubahla eşleştirilir.⁶⁶⁹

Ne var ki modal önermelerle teklifi hükümler arasında doğrudan bir örtüşme bulunmamaktadır. Zira fıkıhta haram, yapılması imkânsız olan değil; yapılması istenmeyip yapılması durumunda günah kazandıran fiilleri ifade eder. Dahası modal önermeler Şâri’in teklif içeren hitabıyla ilgili olmayı, aklın varlıkların düzeyleri hakkında verdiği hükümlere tetabuk etmektedir. Bu sebeple burada tam bir özdeşlikten söz etmek mümkün değildir; kurulabilecek ilişki en fazla kısmî bir benzerlik düzeyindedir. İbn Hazm’ın beyan düşüncesi başta olmak üzere dinî alandaki birçok temel yaklaşımını mantık disipliniyle irtibatlandırma çabası, onun fikhî mesâili aklî ispat zemini içerisinde ele alma yönelimini yansıtır. Onu, oldukça özgün sayılabilecek söz konusu ayniyet ilişkisini kurmaya sevk eden saik de büyük ihtimalle bu temayüldür. Buna karşılık diğer

⁶⁶⁹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 217, 313; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/317-318, 1/449-45.

usulcülerin genel yaklaşımı teklifi hüküm kategorilerinin tayininde öncelikle nasların lafzî delâleti olmak üzere çeşitli şer‘î karinelerin esas alınması şeklinde olmuştur.⁶⁷⁰

3.2.2. Nassın Belirlediği Kesinliği Korumak: İstishâb ve Ekallü Mâ Kîle

Tekrar vurgulamak gerekirse, İbn Hazm’ın fıkıh alanına dair temel iddialarından biri bütün şer‘î hükümlerin doğrudan naslardan elde edilmesi gerektiğidir. Zira hükmü naslarda açıklanmamış hiçbir husus bulunmamaktadır. Dinin kemale erdirildiğini (Mâide, 5/3),⁶⁷¹ Kitap’ta hiçbir şeyin eksik bırakılmadığını (En‘âm, 6/38) beyan eden naslar gereği Hz. Peygamber’in vefatıyla birlikte vahiy tamamlanmış olup bundan sonra dinî hususlar içerisinde hiçbir ekleme yahut çıkarma yapılamaz. Onun kurgusuna göre, Hz. Muhammed tüm cin ve insanlara elçi olarak gönderildiğinde ilk olarak onları tevhid akidesine davet etmiştir. Bu sırada şer‘î alanda bir hükmü vacip kılma veya bir şeyi haram kılma kabilinden başka hiçbir kanun mevcut değildir. Dolayısıyla İslam’ın başlangıcında fıkıh sahasında haram veya vacip cinsinden hiçbir hüküm bulunmazken daha sonra birtakım buyruklar peyderpey gönderilmeye başlanmış, naslarda emredilen şeyler vacip, yasaklananlar haram, emir veya yasağın bulunmadığı hususlar ise daha önceden olduğu gibi mubah kapsamında kalmıştır.⁶⁷²

Değinildiği üzere, İbn Hazm şer‘î hüküm varit olmadan önce eşyada aslî olan hükmün serbesti (ibâha) olduğu anlamına gelen ibâha-yi asliyye ilkesini kabul etmez. Ona göre insanlık tarihinde şer‘î bildirimin gelmediği herhangi bir dönem söz konusu olmamakla birlikte bu tür farazî bir senaryoda yapılması gereken, hüküm gönderilene dek tevakkuf etmektir.⁶⁷³ Dolayısıyla onun yukarıda zikrettiği mubahlık aslında doğrudan bir hüküm olmayıp herhangi bir buyruğun bulunmaması sebebiyle dinî hükmün bilinmiyor olduğuna işaret etmektedir. O sebeple mubah hükmünü vazeden hiçbir zaman doğrudan akıl olamaz. Bununla birlikte burada ibâhadan bahsedilmesi aklî taksim delilinden hareketle yapılmış bir tespittir. Zira varlık ve hüküm mertebeleri hususunda zorunlu-vacip,

⁶⁷⁰ Bk. H. Yunus Apaydın, “Kurtubalı Zâhirî Fakih İbn Hazm’ın Şer‘î Hükümleri Tasnifi: Merâtibu’ş-Şerîa”, *İSTEM: İslâm San‘at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 7/14 (2009), 108, 119.

⁶⁷¹ İbn Hazm’ın, dinî alanda Hz. Peygamber dışında başka bir otorite kabul edilmemesi gerektiği kabulü ile bu ayet başta olmak üzere birtakım nasların literal anlamı arasında kurduğu sıkı bağlantı için bk. Camilla Adang, “‘This Day Have I Perfected Your Religion for You’: A Zâhirî Conception of Religious Authority”, *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*, ed. Gudrun Krämer - Sabine Schmidtke (Leiden: Brill, 2006), 15-48.

⁶⁷² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/447-448.

⁶⁷³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/49-54.

mümkün-mubah ve imkansız-haram dışında aklen başka bir seçenek bulunmaz. O halde bir konuda hükmün vacip ve haram olmadığı kesin olarak biliniyorsa burada bir tür “özel hükümsüzlük” anlamında mubahtan bahsedilebilir. Yoksa Şâri‘in muradını yansıtan şer‘î hüküm hususunda yapılması gereken tevakkuf etmektir.

İbn Hazm bu anlayışı doğrultusunda, naslardan hükümlerin elde edilmesi hususunda temelde şu iki ayet üzerinden bir akıl yürütmede bulunur: “Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan O’dur” (Bakara, 2/29) ve “Allah size neleri haram kıldığını ayrıntılı olarak açıklamıştır” (En’âm, 6/119). Bu iki öncülün sonucuna göre naslarda kendisi hakkında emir yahut nehiy yönünde bir talimatın bulunmadığı tüm hususlar, genel bir mubah kılıcı olarak değerlendirilen birinci ayetin kapsamına dahil olur. Dolayısıyla hakkında bu türden ek hükümler getirilmeyen meselelerde istishâb-ı hâl yöntemi işletilir. Buna göre bir hususla ilgili bizzat ismi zikredilerek gönderilmiş bir hükmün bulunmaması durumunda, ilk sırada zikrettiğimiz nasta belirlenen mubah hükmü onun hakkında geçerli olmaya devam eder.

Bir konu hakkında naslarda hüküm varit olduktan sonra hükümde küllî veya kısmî bir değişikliğin gerçekleşebilmesi için naslarda bunu açıkça beyan eden bir delilin bulunması gerekecektir. Buna göre sadece zaman veya mekânın değişmesi ile bir şeyin hükmünün değiştiği söylenemez. Zira İslâm dini kıyamete kadar geçerli olduğu için hükme konu olan şeyin ismi değişmediği sürece hükmünün de değişmemesi gerekir. Mesela halihazırda şarap olan bir sıvı, sirkeye veya başka bir içeceğe dönüşmediği sürece şarapla ilgili hükümlere tabi olmaya devam eder. Çünkü önceden sabit olduğu bilinen hüküm kesin bilgi (yakîn) ifade eder. Hükmün düşmesi veya değişmesi ise salt bir iddiadır. Bu iddia naslardan bir delille desteklenmedikçe şüphe olarak kalır ve kesin bilgi karşısında kendisine itibar edilmez. Bununla birlikte bir hükmün belirli bir zaman, mekan veya durum için geçerli olduğu naslarda beyan edilmişse bu kaydın dışına da çıkılmaz. Buna göre hüküm sadece zikredilen zaman, mekan ve durum için geçerli olur, hakkında naslarda açıklama bulunmayan zaman, mekan ve durumlara hükmün aktarılması isabetli değildir.⁶⁷⁴ Sonuç olarak naslar, gerek hücciyet gerek sübut gerek delâlet açısından kat‘î olduğu gibi devamlılık açısından da kesinlik taşıdıkları için değişime kapalıdır. Buradan hareketle İbn Hazm’ın istishâb anlayışının onun kesinlik arayışıyla yakından ilişkili olduğu belirtilmelidir.

⁶⁷⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/5-8, 2/51.

İbn Hazm istishâb yaklaşımı gereği tüm akit, ahit, şart ve vaatlerde ana kuralın butlan olduğunu belirtir.⁶⁷⁵ Naslarda kendisinin bizzat ismi ile vacip veya mubah kılınması gibi aksini gösteren bir delil bulunmadıkça hiçbirini bağlayıcı değildir. Bu hususta İbn Hazm'ın temel delili "Bazı insanlara ne oluyor da Allah'ın kitabında olmayan şartlar ileri sürüyorlar. Sayısı yüze ulaşsa da Allah'ın kitabında olmayan şartlar batıldır. Allah'ın kitabı uygulanmaya, Allah'ın şartları da güvenilmeye daha uygundur." hadisidir.⁶⁷⁶ Ona göre hadiste geçen şart kelimesi bütün akit, ahit ve vaatleri içine alır, çünkü bunlar da temelde birer şarttır, zira karşılıklı şartlaşma barındırırlar.⁶⁷⁷ Bu hususta bir diğer delil olan "Kim emrimiz üzere olmayan bir şeyle amel ederse o reddedilir"⁶⁷⁸ hadisi de naslarda bizzat ismiyle cevaz verilmiş olanlar dışında bütün akitlerin batıl olduğunu delâlet eder.⁶⁷⁹ Bu anlayışa göre mubah veya vacip olduğu hakkında naslarda bir bilginin bulunmadığı vasıf, şart ve akitlerin yer aldığı bütün işlemler de daha başlangıcı/kuruluşu itibariyle batıldır, feshedilmiş kabul edilir. Zira mantık kuralları gereği sıhhati caiz olmayan şeylere taalluk eden bir hususun kendisi de sahih olmaz. Dolayısıyla fasit şart ve vasıflar üzerine kurulan nikah, alım-satım vb. bütün akitler batıl olduğu gibi gasp edilmiş arazide kılınan namaz da batıldır. Aynı şekilde gasp edilmiş bıçakla kesilen hayvan da haramdır. Ayrıca kurulmasına nasların izin verdiği bir akitten rücu edilebilmek için de naslardan delil gerekir.⁶⁸⁰ Eğer bir akitten rücu edilmesine naslarda izin verilmişse bu izin sadece söz konusu nasta belirtildiği şekil üzere gerçekleştirilebilir, aksi takdirde yapılan rücu da geçersizdir. Dolayısıyla nikah ve bey akitleri hakkındaki naslar belirli sıfatlar üzere gelmiştir, bu sıfatlar dışında mezkûr akitlerin kurulması ya da feshi caiz değildir.⁶⁸¹ Anlaşılabacağı üzere İbn Hazm'a göre dinî hükümlerde mümkün mertebe her şeyi helal saymak veya ihtiyat ve sedd-i zerâi ilkelerini hüccet kabul ederek varsayımlara dayalı en hafif sebeplerle hükümlerin haramlığına intikal edeceğini söylemek isabetli olmaz. Esas olan haram veya helallik ifade etmesine bakmaksızın ilgili tüm naslara tabi olmaktır. Bir şeyin helal veya haram olduğu kesin bilgiye (yakîn) dayalı olarak bilindikten sonra, ilgili

⁶⁷⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye'nin bu yaklaşıma yönelik eleştirileri için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvakkı'in 'an rabbi'l-âlemîn*, ed. Muhammed Abdüsselâm İbrâhim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991), 1/255, 1/259.

⁶⁷⁶ Buhârî, "Mükâteb", 2.

⁶⁷⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/13-14.

⁶⁷⁸ Müslim, "Akziye", 18.

⁶⁷⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/29.

⁶⁸⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/38-40.

⁶⁸¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/42.

hükümün aksine delâlet eden nas veya icmâya dayalı başka bir delil bulunmadıkça ihtiyat vb. gerekçelerle hükümün değiştiği iddiasına itibar etmek doğru olmaz. Zira dinde kesin bilgiye dayanmayan hiçbir hüküm yoktur.⁶⁸² Şüpheli şeylerden kaçınmakla ilgili hadisler ise takva ve verâ sahibi olmayı teşvik etmek mahiyetindedir. Nitekim haram ve helal olan şeyler şahsî seçimlere bırakılmamış, açık ve net olarak bildirilmiştir.⁶⁸³

İbn Hazm naslarda varit olan hükümler üzerinde işlettiği istishâb yöntemini icmâ üzerinde de işletir. Buna göre icmâ ile sabit olan bir hükümün aksi ispat oluncaya dek devam etmesi anlamına gelen icmâ istishâbı geçerli bir yöntemdir. Örneğin hamile iken ümmü veledin satılmayacağı hususunda icmâ bulunmaktadır. Doğumdan sonra satılıp satılmayacağı hakkında ise bir nas veya icmâ olmadığı için sabık hüküm devam eder.⁶⁸⁴

İbn Hazm'ın benimsediği bir diğer istishâb türü olan umum istishâbı ise âm lafızların tahsis edildiğini gösteren bir delil bulunmadıkça tüm fertlerini kapsaması gerektiği anlamına gelir.⁶⁸⁵ Diğer taraftan İbn Hazm'ın icmâdan alınan delil türleri olarak saydığı diğer üç husus da istishâb yönteminin uzantısı yahut tamamlayıcısı olarak değerlendirilebilir. Bunlardan zımnî/mürekkeb icmâ ve hükümün umumiliği ilkesi yukarıda ele alındığı için burada kesinlik kabulü açısından önemine binaen “ekallü mâ kîle” ilkesini biraz daha açılmamak isabetli olacaktır.

“Ekallü mâ kîle” prensibi vacip oluşu naslar tarafından belirlenmiş olmakla birlikte miktarı hakkında naslarda bir açıklamanın yapılmadığı birtakım malî ve cezaî meselelerde, dil açısından lafzın ifade ettiği en cüzî anlamla iktifa ederek ilgili fetvalar arasında asgari müşterek olan miktarı esas almak anlamına gelir. Bu prensip hakkında İbn Hazm'ın bazı ifadelerinden hareketle onun bu yöntemi reddettiği düşünülebilir. Mesela ona göre farklı asırda yaşamış bütün müslümanların görüşünü tespit etmenin imkansızlığı sebebiyle, “ilgili görüşlerin asgari müşteregi” anlamıyla bu ilkeyi benimsemek manasız bir meşakkattir. Üstelik her bir şer‘î hüküm hakkında mutlaka bir nas varit olmalıdır. O halde naslarda bir şeyin yapılması vacip kılındığında “emredilen şeyi yerine getirdi”

⁶⁸² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/166-167.

⁶⁸³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/159-163.

⁶⁸⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/226.

⁶⁸⁵ İbn Hazm'ın benimsediği istishâb türleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Haral, *İbn Hazm'ın Hukuk Metodolojisinde Delil Kavramı*, 103-110.

denilebilecek en az miktar yeterlidir. Daha fazla bir miktarın kabul edilebilmesi için naslardan haricî bir delil getirmek gerekir.⁶⁸⁶

Ne var ki İbn Hazm gerek *el-İhkâm*'da gerek *en-Nübez*'de bu prensibi kabul ettiğini de beyan etmiştir.⁶⁸⁷ Buradan hareketle ona göre bu yöntemin kullanılması mutlak surette meşru olmayıp bazı sınırlar ve şartlar dahilinde mümkün olduğunu söylemek daha isabetli olur. Nitekim İbn Hazm naslarda yapılması emredilmiş ancak miktarı hakkında hususî bir nas bulunmayan ve naslar tarafından ü'lü'l-emre itaate ve müminlerin yoluna tabi olmaya havale edilmiş “mücerret icmâ” konusu olan meselelerde ekallü mâ kîle ilkesine göre hüküm verilebileceğini ifade eder. Bu konuda İbn Hazm şunları söyler:

“İnsanlar bir miktar üzerinde ittifak etseler, fakat bir topluluk daha fazla bir miktarı savunup bu hususta bir delil takdim edemezse burada toplam üç ihtimal söz konusudur. Birincisi icmâ edilen miktarı kabul edip ihtilaf edilen hususu terk etmektir ki biz bu görüşteyiz. İkincisi bir delile dayalı olmaksızın fazla miktarı kabul edenlerin görüşünü almaktır. Bu, “hakkında bilgin olmayan şeyin peşine düşmek” anlamına geldiği için haramdır... Üçüncüsü, ilk iki görüşü de terk edip icmânın bütünüyle dışına çıkmak ve daha önceden hiç kimsenin söylemediği yeni bir görüş ortaya atmak. Son iki görüş burhanî zaruret ile sakıt olduğuna göre ilk görüşün sahih olduğu ortaya çıkmıştır.”⁶⁸⁸

İbn Hazm'ın anlayışına göre ekallü mâ kîle'ye başvurmak nasların dışına çıkmak anlamına gelmez. “Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan O'dur.” (Bakara, 2/29), “Ey iman edenler açıklandığı takdirde sizi sıkıntıya sokacak hususlarda soru sormayın. Kur'an indirilirken böyle sorular sorarsanız size açıklanır. Allah onlardan sizi muaf tutmuştur. Allah çok bağışlayıcıdır, halîmdir. Bu tür soruları sizden önce de bir topluluk sormuş, fakat sonunda bunları inkâr eder olmuşlardı.” (Mâide, 5/101-102), “Şüphesiz kanlarınız mallarınız ve namuslarınız birbirinize haramdır.”⁶⁸⁹ gibi naslar gereğince herhangi bir şeyin bir kimse hakkında haram veya vacip olduğu, bir kimsenin malını almanın helal olduğu, mezkûr nasları tahsis eden başka bir nas veya icmâ bulunmadıkça söylenemez. Bu hususta temel kural -aksini gösteren bir delil olmadıkça- hiçbir hüküm ve yükümlülüğün gerekmemesidir. Eğer bu tür yükümlülükler getiren bir

⁶⁸⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/44.

⁶⁸⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/379-383, 2/44-54, 89; İbn Hazm, *en-Nübez*, 28.

⁶⁸⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/45.

⁶⁸⁹ Buhârî, “İlim”, 37; “Hacc”, 132; “Meğâzî”, 77; “Edeb”, 43.

nas varit olup yükümlülüğün miktarı hakkında bir açıklama olmazsa bu durumda ekallü mâ kîle ilkesine müracaat edilerek ulemanın ittifak ettiği en düşük miktarın geçerli olduğuna hükmedilir. Bundan daha fazla bir miktarı kabul etmek için naslardan haricî bir delile ihtiyaç duyulur.⁶⁹⁰

İbn Hazm ziyade hüküm bildiren hadis rivayetlerini kabul ederek naslar hususunda herkesin ittifakla kabul ettiğinden daha fazlasını benimsemekle birlikte miktarı hakkında ihtilaf olan söz konusu meselelerde yalnızca herkesin ittifak ettiği asgarî miktarı esas almanın bir çelişki olmadığını savunur. Ona göre bunun sebebi sadece sıhhati kesin olan nakillerin esas alınmasıdır. Nitekim icmâ ancak naslara dayalı olarak gerçekleşebilir, çünkü icmâ Hz. Peygamber'in bir uygulaması veya haberdar olduğu bir durum hakkındaki ikrarının nakledilmesinden ibarettir. Ancak bir şeyin miktarında ihtilaf edilen kısmında nakil bulunmayıp re'y, kıyas veya taklit gibi zannî unsurlar söz konusudur.⁶⁹¹ Görüldüğü üzere İbn Hazm vacip olduğu naslar tarafından belirlenmiş ancak miktarı hakkında doğrudan bir beyan bulunmayan bazı mali veya fiili yaptırım gerektiren meselelerde dahi re'y veya taklit gibi beşer müdahalesi olarak gördüğü yöntemlere imkân tanımaz. Bunun yerine icmâyâ ittibâ olarak değerlendirdiği ekallü mâ kîle prensibine başvurur.

Öte yandan İbn Hazm'ın zahirinden muradın ne olduğu anlaşılamayan (mücmel) umum naslar meselesini ele alırken de istishâb-ı hal ve ekallü mâ kîle ilkelerine başvurduğu görülmektedir. Buna göre mücmel umum nassın manasını tefsir eden bir başka nas bulunmadığında ulemanın icmâ ettiği asgarî müşterek mana esas alınır, ihtilaf ettikleri ziyade kısım ise terk edilir. Örneğin saf altından verilecek zekâtın miktarına dair doğrudan bir nas bulunmadığı için bu konuda icmâyâ başvurulur ve farklı görüşler arasından sadece üzerinde icmâ edilmiş olan en düşük miktar kabul edilir. Zira bu bağlamda temel ilke, açık bir nass veya icmâ bulunmadıkça bir Müslümanın malına müdahalenin haram olmasıdır.

Bu örnekte aynı zamanda, daha genel olan ve zahirinden manası anlaşılan (müfesser) nassın, mücmel nas ile tahsis edilmesi söz konusudur. Buna göre “*mallarınız birbirinize haramdır*” ve benzeri hadislerle Müslümanların mallarının birbirine karşı dokunulmaz olduğu genel bir hüküm olarak ortaya konulmuştur. Buna karşılık altından zekât

⁶⁹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/46-47.

⁶⁹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/51-52.

verilmesini gerektiren ancak miktar tayini açısından mücmel olan nasslar bu genel yasağı belli bir ölçüde sınırlamıştır. Bu tür durumlarda mücmel nassın yorumunda iki seçenek söz konusudur: Ya lafız umuma hamledilip müfesser olan diğer nassa yönelik tahsis genişletilir. Ya da hususa hamledilerek sadece asgarî düzeyde uygulanır. İbn Hazm’a göre burada izlenmesi gereken yöntem, mücmel nassın kesin olarak işaret ettiği ve üzerinde icmâ oluşan asgarî kısımla yetinilmesi (ekallü ma kîle) ve müfesser nassın eskiden olduğu hal üzere bırakılarak (istishâbü’l-hâl) tahsis dışında kalan kısımda umuma hamledilmeye devam etmesidir. Böylelikle müfesser nassın kapsamı tahsis dışındaki kısımlarda geçerliliğini sürdürür.

Benzer şekilde bir zimmînin başka bir zimmîyi öldürmesi durumunda alınacak diyete ilişkin meselede de aynı ilkeler geçerlidir. İbn Hazm’a göre mücmel umum lafızların neye delâlet ettiğini anlamak için öncelikle diğer naslar taranmalı, ardından kesin bilgiye dayanan ve tüm âlimlerin üzerinde ittifak ettiği bir icmâ aranmalıdır. Eğer mücmel lafız tefsir eden herhangi bir nas mevcut değilse o zaman tüm ulemânın üzerinde ittifak ettiği mana esas alınmalı, ihtilaf edilen kısımlar ise terk edilmelidir. Anlaşılacağı üzere söz konusu icmâ türü diğer icmâlardan farklı bir mahiyet arz etmektedir. Diğer icmâlarda olduğu gibi bu türde icmâyâ dair mutlaka bir naklî delil aranmaz. İbn Hazm’a göre bu yöntem icmâyâ ittiba kapsamında değerlendirilir ve istishâbü’l-hâl ve ekallü mâ kîle olarak isimlendirilir.⁶⁹²

İbn Hazm’ın *en-Nübze* adlı eserinde ekallü ma kîle ilkesiyle ilgili temas ettiği başka bir husus bu noktayı netleştirmektedir. Buna göre eğer bir nassa birtakım sözlerin söylenmesi haram kılınmış ve bu sözlerden birinin mubah olduğuna dair bir icmâ mevcut ise bu durumda icmânın açıkça mubah kıldığı söz dışında kalanların da mubah olduğunu ileri sürmek kabul edilemez. Buna göre naslarda yer alan bir hükmü icmâ tahsis etmişse, bu tahsisin ötesine geçilmez ve geri kalan alanlarda nassın önceki hükmü geçerliliğini korur.⁶⁹³ Bu yaklaşım nasların kapsamını veya niceliksel sınırlarını açık biçimde belirtmediği durumlarda sadece ittifakla sabit olmuş asgarî düzeyle yetinmeyi, ayrıca yeni bir nas bulunmadıkça önceden belirlenmiş şer’î hükümlerde -ister emir ister yasak bağlamında olsun- herhangi bir genişletmeye gidilmemesi gerektiğini savunur. Görüldüğü üzere ekallü ma kîle ile istishâbü’l-hâl arasında dikkat çekici bir yöntemsel

⁶⁹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/368-370, 1/379-383.

⁶⁹³ İbn Hazm, *en-Nübze*, 27-28.

yakınlık bulunmaktadır. Her iki yöntem de nasların belirlediği hükmün kesinliğini muhafaza etmeye yönelik olup, bu kesinliğin korunması için İbn Hazm tarafından “delil” kavramı kapsamında başvurulanan temel usul ilkeleri arasında yer almaktadır.



SONUÇ

Birçok dinî gelenekte olduğu gibi İslâm düşüncesinde de vahiy mahsulü olan ilâhî metinlerin doğru bir şekilde anlaşılması hem teorik hem de pratik düzeyde inananlar açısından merkezî bir mesele teşkil etmektedir. Bu bağlamda nasların yorumu ve buradan elde edilecek bilginin doğruluğu problemi, İslâmî ilimlerde özellikle fıkıh usulü alanında derinlikli biçimde tartışılmıştır. Bu tartışmalar içerisinde, dinî metinlerin anlamına ulaşmada kesinliğin imkânı meselesi, klasik usul geleneğinde temel meselelerden biri olarak öne çıkar. Nitekim birçok fıkıh usulü âlimi, fikhî bilginin çoğunlukla zannî olduğu kanaatini benimsemiş ve bu doğrultuda usul teorilerini inşa etmişlerdir. İbn Hazm'ın yaklaşımı ise bu genel eğilimden belirgin şekilde ayrılmaktadır. O, dinî bilgi alanında kesinliğin sadece mümkün olduğunu savunmakla kalmayıp, aynı zamanda dinî hükümlere ulaşmada bu kesinliğin zorunlu olduğunu ileri sürerek dikkat çekici ve aykırı bir pozisyon ortaya koymuştur. Bu yaklaşım onun yalnızca fıkıh anlayışını değil aynı zamanda genel din tasavvurunu, İslâmî ilimlere ilişkin değerlendirmelerini, dil ve bilgi teorilerini şekillendiren bütüncül ve kurucu bir ilke hüviyetindedir. Bu itibarla İbn Hazm'ın kesinlik merkezli usul anlayışı İslâm düşüncesi içerisinde özgün ve sistematik bir epistemik duruşun ifadesi olarak değerlendirilmelidir.

Modern dönemde İbn Hazm'a dair ortaya konulan yaklaşımlar çoğu zaman birbirinden kopuk hatta yer yer çelişkili izlenimler uyandırmaktadır. Bir yandan kendisine hayranlık beslenen zarif bir edebî şahsiyet, aşk şairi ve felsefî meselelerle meşgul olmuş mümtaz bir düşünür olarak takdim edilmekte, Aristocu formel mantığı İslâmî ilimlerin merkezine yerleştirme çabası, Kitâb-ı Mukaddes tenkitçiliği ve Endülüs bilim tarihine katkıları gibi yönleriyle bir münevver olarak övgüyle anılmaktadır. Diğer yandan ise nasların zâhirine tavizsiz biçimde bağlılığı dolayısıyla katı bir yorumcu, farklı inanç ve düşünce biçimlerine karşı müsamahasız bir kelâmcı ya da keskin üslubu sebebiyle sürekli entelektüel ve siyasî mahfillerden tecrit edilmiş bir münazaracı olarak resmedilmiştir. Benzer şekilde onun fıkıh anlayışına yönelik değerlendirmeler de ikircikli bir mahiyet arz etmektedir. Bir taraftan, taklidi eleştirerek ictihada vurgu yapması ve mantık ilmini usûl-i fikhın bir parçası haline getirme çabası olumlu karşılanmış, diğer taraftan ise nasların lafzî anlamının ötesine geçmeme konusundaki katılığı, kıyas gibi yöntemleri tümüyle reddedişi ve zaman zaman diğer âlimlere yönelik sert üslubu, aşırılık ve indirgemecilik

şeklinde yorumlanmıştır. Bu çeşitliliğin, İbn Hazm'ın çok yönlü ilmî mirasının gerektiği şekilde bütüncül bir bakışla ele alınmamasından kaynaklandığı görülmektedir.

Daha kuşatıcı bir perspektiften bakıldığında İbn Hazm'ın İslâmî ilimler geleneğine en küllî ve esaslı itirazı dile getiren isimlerin başında geldiği görülmektedir. Dolayısıyla İbn Hazm'ın yaklaşımı yalnızca belirli bir mezhebe yahut dar bir ilmî çevreye yöneltilmiş sınırlı bir tenkitten ibaret olmayıp, Kur'ân-ı Kerîm ve sahih hadislerin lafzî sınırları dışında, herhangi bir kurumsal otoriteye, tarihsel yoruma ya da mezhebî ictihada dayalı teşekkül eden tüm din anlayışlarına karşı köklü bir reddiyeyi ifade etmektedir. Ona göre hakikat yalnızca ilahî kaynaklı naslarda mevcuttur, bu itibarla beşerî yorumların mezhebî telakkilerin veya tarihî geleneklerin dinî alanda bağlayıcılığı bulunmamaktadır. Dinî hükümlerin belirleyicisi olarak sadece nasları kabul etmiş ve bu hükümlerin teşekkülünde herhangi bir aracının müdahalesine mahal tanımamıştır. Dinî alanda belirleyici olan yegâne otorite, belirli bir tahsile sahip olan herkes tarafından anlaşılabilir olan doğrudan doğruya naslardır. Bu yaklaşımı doğrultusunda geleneksel mezhep otoritelerini geçersiz sayarak dinî hükümlerin yalnızca Kur'ân ve sahih hadislerle dayandırılması gerektiğini savunmuş, kesin bilgi sağlamayan tüm yorum ve yöntemleri dışlayan katı bir bilgi anlayışını benimsemiştir. Bu yönüyle İbn Hazm fıkıh tarihinde dinî bilgi ve hükümlerin kaynağını yalnızca naslarla sınırlandıran, zanna dayalı tüm kaynak, yöntem ve yorumları dışlamayı hedefleyen sistematik yaklaşımın en dikkat çekici temsilcilerinden biri olarak değerlendirilebilir.

İbn Hazm'ın söz konusu fıkıh ve din anlayışının temelinde epistemik kesinlik arayışı merkezi bir unsur olarak yer almaktadır. Zira onun fıkıh usulünde ortaya koyduğu birçok görüş, doğrudan veya dolaylı olarak bilgi teorisi bağlamında kesinlik meselesine dayanmaktadır. Bu çerçevede İbn Hazm'ın din ve fıkıh tasavvurunun esasını teşkil eden temel ilkenin, şer'î alanda ileri sürülen her türlü görüş ve hükmün mutlaka kesin bilgiye dayanması gerektiği yönündeki kat'î kabul olduğu anlaşılmaktadır. Bu yaklaşım, İbn Hazm'ın dinin yegâne bilgi kaynağını, lafzî anlamları açık ve anlaşılabilir olan normatif yazılı metinler olarak tasarladığı naslar ile sınırlandırmasına yol açmıştır. Ona göre, nasların sözlük anlamları dışında yapılacak herhangi bir yorum, dinî hakikate ulaşmada zanna dayalı bir yaklaşımı temsil eder ve bu nedenle geçerlilik arz etmez. Beşerî yorumların ve mezhep görüşlerinin hüccet olarak kabul edilmemesi gerektiğine dair yaklaşımı da bu epistemik çerçevenin tabii bir sonucudur. Bu bağlamda İbn Hazm'ın

Zâhirîliği, yalnızca nasların lafzî anlamlarına sıkı sıkıya bağlı kalmayı değil, aynı zamanda dinî bilginin bütünüyle açık ve kesin delillere dayandırılmasını esas alan metodolojik bir tavrı temsil etmektedir. Onun yaklaşımı, nas merkezli bir düşünce sisteminin ötesinde, epistemolojik kesinlik ilkesine dayalı, yorum ve ictihad süreçlerini kesin bilgiyle sınırlandıran sistematik bir yöntemi ifade etmektedir.

İbn Hazm fıkıh anlayışının temelini teşkil eden kesinlik ilkesini tahkim etmek amacıyla, bilhassa mantık ilminden yoğun bir şekilde istifade etmiştir. Onun bilgi nazariyesi, bu kesinlik arayışına uygun olarak şekillendirilmiş ve epistemolojik zemini, yalnızca kesin bilgiye dayalı hükümleri esas alacak şekilde kurulmuştur. Bu bağlamda, kesinlik iddiasının temellerini teşkil eden ve birçok usul bahsinde referansta bulunulan bir beyan anlayışı geliştirmiştir. Ayrıca, İbn Hazm'ın dil anlayışı da onun kesinlik arayışıyla tutarlı bir çerçevede şekillenmiştir. O, hem lafızlar hem de lafızların anlamlara delâleti bakımından dilin verili ve sabit olduğunu savunmuştur. Bu yaklaşıma göre lafızlar kendi anlamlarına açık ve belirgin bir şekilde delâlet eder, dolayısıyla anlamda kapalılığa ya da yoruma dayalı zanna mahal yoktur. Bu dil anlayışı, anlamın lafızda zâhir olarak bulunduğu ve bu zâhirin dışına çıkılmasının ilmî meşruiyeti zedeleyeceği düşüncesine dayanmaktadır. Böylelikle İbn Hazm dilin tabiatına ilişkin bir teori geliştirirken aynı zamanda fikhî delillendirmede kesinliği önceleyen yöntemine uygun bir dil teorisi inşa etmiş olmaktadır.

Diğer taraftan İbn Hazm kesinlik kabulü neticesinde fıkıh usulünün temel konularından birini teşkil eden kaynak nazariyesini sistematik bir yaklaşımla yeniden tesis etmiştir. Bu çerçevede diğer usulcülerin zannî bilgi kapsamında değerlendirdiği âhâd haberleri kat'î delil olarak kabul etmiş, bu kabulünü temellendirmek üzere, sika râvîlerin rivayetlerinde hata ve unutkanlıktan korunmuş oldukları yönünde, Ehl-i Hadis ulehasının dahi ileri sürmediği özgün ve dikkat çekici iddialar ortaya koymuştur. Bunun yanı sıra, icmâ delilini de klasik anlayışlardan farklı şekilde yeniden yorumlayarak onu temelde nasların rivayet yollarından biri seviyesine indirgemiş, böylece icmânın yalnızca kesin bilgi sağlayan bir delil olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Bu yaklaşımı doğrultusunda klasik usul anlayışında zannî bilgi ihtiva ettiği kabul edilen icmâ nazariyelerini reddetmiş ve icmânın geçerlilik alanını son derece daraltmıştır.

Delâlet ve istidlâl anlayışında ise kesinlik ilkesini temin edebilmek amacıyla Aristo mantığının kavram ve yöntemlerinden geniş ölçüde yararlanmıştır. Özellikle “delîl”

yaklaşımı içerisinde naslardaki normatif bilgi sunan ifadeleri mantık öncülleri olarak değerlendirmiş, hüküm istidlâlinde dikkate alınan elfâz taksimlerini bu doğrultuda oluşturarak hükme ulaşmada kesin sonuç sağlayan mantikî çıkarım yöntemlerini esas almıştır. Böylece İbn Hazm şer'î hükümlerin gerek kaynaklarında gerek istidlâl sürecinde yalnızca kesin bilgiye dayanan, mantikî tutarlılığa sahip bir usul sistemi inşa etmeyi hedeflemiş ve bunu sistematik biçimde ortaya koymuştur.

İbn Hazm'ın düşünce sistematğinde dikkat çeken temel hususlardan biri, diğer ulemanın genel eğiliminden farklı olarak, belirli bir ilmî gelenek yahut mezhebî çizginin tutarlı ve sürekli bir takipçisi olmamasıdır. Her ne kadar kendisini Zâhirîyye ve Ehl-i Hadîs geleneği içerisinde konumlandırmış olsa da bu aidiyet esas itibarıyla bazı temel müşterek ilkelerle sınırlı olup onun özgün yaklaşımının bütününe kuşatacak bir bağlılık teşkil etmemektedir. İbn Hazm din ve fıkıh anlayışını önceki geleneklerin devralınması yoluyla değil, kesinlik arayışının bir gereği olarak nasların literal anlamları ekseninde, kendi sistematik tutarlılığına dayanarak yeniden inşa etmeyi tercih etmiştir. Bu tercihi, onu birçok konuda özgün fakat aynı zamanda tartışmalı ve zaman zaman gerek teorik zemini gerek pratik karşılığı zayıf kalan görüşler geliştirmeye yöneltmiştir. İleri sürdüğü pek çok görüşün teorik arka planını yeterince temellendirememiş olması ve bu görüşleri rasyonel ve gerçekçi bir usul bütünlüğü çerçevesinde sistemleştirmekte zorlanması, düşünce sistematğinde yer yer metodolojik boşlukların doğmasına yol açmıştır. Bu doğrultuda İbn Hazm'ın fıkıh anlayışının, hak-batıl ve sahih-uydurma gibi keskin dikotomiler üzerine bina edildiği görülmektedir. Bu dikotomik yaklaşım, onun epistemolojik kesinlik arayışına uygun olarak, zannî bilgiye dayalı her türlü yorumu reddetmesine ve dinî alanı sadece kesin bilgi ile sınırlamasına zemin hazırlamıştır. Bu yönüyle İbn Hazm klasik fıkıh metodolojilerinin öngördüğü zannî delilleri, çok katmanlı tasnif ve yapıları dışlayarak katı bir kesinlik ilkesi ekseninde şekillenen din ve fıkıh tasavvurunun öncüsü olmuştur.

Bu çalışma İbn Hazm'ın fıkıh düşüncesini, doğru bir bağlama oturtmak amacıyla onun bilgide kesinlik arayışı ekseninde ele almakta ve bu arayış ile fikhî yöntemi arasındaki derin irtibatı ortaya koymaktadır. İlk bakışta marjinal olarak değerlendirilebilecek bazı fikhî görüşlerinin, kendi ilmî sistemi ve epistemolojik kurgusu içerisinde tutarlı bir yere sahip olduğu görülmektedir. Bu noktada fıkıhta kesinlik arayışının arzulanan ilmî başarıya ulaşip ulaşmadığı sorusu önem kazanır. İbn Hazm'ın kesinliği, esas itibarıyla yalnızca normatif hükümler içeren yazılı formdaki naslarda araması, bağlamsal verileri,

yüzyıllar boyunca oluşmuş müktesep fikhî gelenekleri büyük ölçüde ihmal etmesi ya da bunlara sınırlı bir değer atfetmesi, yönteminin teorik tutarlılığına rağmen pratikte belirli boşluklar barındırdığı izlenimini vermektedir.

Kanaatimize göre İbn Hazm'ın bu yönelimi, onun zihnî formasyonunda belirleyici bir rol oynayan ve başta mantık olmak üzere aklî ilimlerde karşılığı bulunan kesinlik idealinin, fikhî düşüncesine yansısıyla açıklanabilir. Şüphesiz İbn Hazm gerek bu ilimleri gerek İslâm ilimleri Endülüs'te bizzat içinde bulunduğu siyasî ve toplumsal buhranlardan bağımsız, kendi ilmî ilkeleri ve iç bütünlüğü çerçevesinde tahsil etme imkanına sahip olsaydı farklı bir ilmî yönelim geliştirebilirdi. Zira özellikle Gazzâlî sonrasında pek çok usulcü mantıkla ilgilenmiş olmakla birlikte onun kadar katı bir kesinlik idealine bağlanmamışlardır. Öte yandan İbn Hazm'ın pek çok görüşü kendi sistemiği içerisinde makul ve tutarlı bir şekilde temellendirilebilse bile bu bütüncül kurgunun vakıaya mutabık olmaması ve büyük ölçüde yalnızca onun tarafından benimsenmiş olması, yaklaşımının sınırlılık arz eden yönlerinden biri olarak değerlendirilmeye müsaittir.

KAYNAKÇA

- Acar, Muhammet Ali. “Amr Osman. The Zāhirī Madhhab (3rd/9th–10th/16th Century): A Textualist Theory of Islamic Law”. *Nazariyat* 7/1 (2021), 232-237.
- Acar, Muhammet Ali. “Bir Zahiri İki Kıyas: İbn Hazm’ın Mantıki Kıyas Müdafaası ve Fikhi Kıyas Karşıtlığı”. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2023), 85-112. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1197809>
- Acar, Muhammet Ali. “el-İhkâm fî usûlî’l-ahkâm (İbn Hazm)”. *İslam Düşünce Atlası (Yeni Edisyon) / I Klasik Dönem*. ed. İbrahim Halil Üçer. 448-449. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022.
- Acar, Muhammet Ali. “Gayri Müslimlere Şer’i Hükümlerin Tatbikinde Endülüs Tecrübesi Üzerine Bazı Mülahazalar”. *Medeniyet ve Birlikte Yaşama Kültürü*. 252-268. Konya: TİMAV Yayınları, 2018.
- Acar, Muhammet Ali. *İbn Hazm’ın Hanefîlere Yönelik Kıyas Eleştirisi*. Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Acar, Muhammet Ali - Durmuş, Enes. “İbn Hazm’da Sahâbî Kavli ve Efdaliyet Nazariyesi”. *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli SAHÂBE -III- Sahâbe ve Dirâyet İlimleri*. 293-320. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Acar, Muhammet Ali - Günay, H. Mehmet. “İbn Hazm’ın Hanefîlerin Kıyas Uygulamalarına Yönelik Eleştirileri”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 58 (2022), 25-34.
- Adang, Camilla. “From Mālikism to Shāfi’ism to Zāhirism: the ‘conversions’ of Ibn Ḥazm”. *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*. ed. Mercedes García-Arenal. 73-87. Paris: Maisonneuve et Larose, 2001.
- Adang, Camilla vd. (ed.). *Ibn Ḥazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill, 2013.
- Adang, Camilla. “‘This Day Have I Perfected Your Religion for You’: A Zāhirī Conception of Religious Authority”. *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*. ed. Gudrun Krämer - Sabine Schmidtke. 15-48. Leiden: Brill, 2006.
- Adıgüzel, Cumhur Ersin. *XI. Asırda Endülüs’te İlmî Hayat*. İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- Afacan, Hülya. *Dilde Mecazın Reddi İbn Teymiyye Örneği*. Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- ÂI-u Teymiyye. *el-Müsevvede fî uşûlî’l-fıkh*. ed. M. Muhyiddin Abdülhamîd. Dâru’l-kitâbi’l-Arabî, ts.

- Akdemir, Hikmet. “Kur’an-ı Kerim’de Mecazın Varlığı Problemi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1998), 59-90.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil*. 3 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- Altunya, Hülya. “İbn Hazm’a Göre Anlamın Nesnelleştirilmesinde Mantığın Rolü”. *Milel ve Nihal* 6/3 (2009), 125-144.
- Âmidî, Seyfeddin. *el-İhkâm fî uşûli’l-aḥkâm*. ed. Abdürrezzâk Afîfî. 4 Cilt. Dımaşk: el-Mektebü’l-İslâmî, 1402.
- Apaydın, H. Yunus. “el-Muhallâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/403-404. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Apaydın, H. Yunus. “İbn Hazm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/39-52. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Apaydın, H. Yunus. *İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016.
- Apaydın, H. Yunus. “Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 9-28.
- Apaydın, H. Yunus. “Kurtubalı Zâhirî Fakih İbn Hazm’ın Şer’î Hükümleri Tasnifi: Merâtibu’ş-Şerîa”. *İSTEM: İslâm San‘at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 7/14 (2009), 107-119.
- Apaydın, H. Yunus. “Mütevâtir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/208-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Apaydın, H. Yunus. “Zâhiriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/93-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Apaydın, H. Yunus. “Zan (fıkıh)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/122-124. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Apaydın, Yunus. “Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavrılarının Bir Göstergesi Olarak Manevî Inkıta‘ Anlayışı”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1992), 159-194.
- Apaydın, Yunus. “İbn Hazm”. *İslam Düşünce Atlası (Yeni Edisyon) / 1 Klasik Dönem*. ed. İbrahim Halil Üçer. 425-432. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022.
- Arnaldes, Roger. *Grammaire et Théologie chez Ibn Hazm de Cordoue: Essai sur la Structure et les Conditions de la Pensée Musulmane*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1956.

- Arnaldez, Roger. “İbn Hazzm”. *The Encyclopaedia of Islam (new edition, EI2)*. 3/790-799. Leiden: Brill, 1986.
- Arpa, Abdulmuttalip. “Zâhirîlik ve Mecâz -İbn Hazzm Örneği-”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/25 (2012), 43-67.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon’a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Aslan, Nasi. “Hanefîlerin Umûmü’l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid’in Değeri Üzerine”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 4/2 (Haziran 2004), 19-32.
- Aybakan, Bilal. *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Aybakan, Bilal. “İbn Hazzm’a Göre İcmâ”. *Uluslararası Katılımlı İbn Hazzm Sempozyumu (26-28 Ekim 2007, Bursa/Türkiye) -Bildiri ve Müzakere Metinleri-*. ed. Süleyman Sayar - Muhammet Tarakçı. 377-394. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Aydın, Ahmet. “İbn Rüşd Öncesinde Hanefîlerin Umûmü’l-Belvâ Telakkisini Benimseyen Bir Mâlikî: İbn Huveyz Mendâd”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 18 (Temmuz 2007), 49-72.
- Bâcî, Ebü’l-Velîd. *İhkâmü’l-fuşûl fî aḥkâmî’l-uşûl*. ed. Abdullah Muhammed el-Cübûrî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1989.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Farḡ beyne’l-firaḡ*. Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, 1977.
- Bağdâdî, Hatîb. *el-Faḡḡ ve’l-mütefaḡḡih*. ed. Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî. 2 Cilt. Riyad: Dâru İbni’l-Cevzî, 1421.
- Bağdâdî, Hatîb el-. *el-Kifâye fî ‘ilmi’r-rivâye*. Haydarabad: Dâiretü’l-Meârifî’l-Usmâniyye, 1938.
- Bâkılânî, Muhammed b. et-Tayyib. *et-Takrîb ve’l-irşâd*. ed. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1998.
- Baktı, Selman. *Şer‘î Hükümün Tanımı ve Aslî İbâha Prensibi (Hanbelî Fıkhı Özelinde)*. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2019.
- Basrî, Ebü’l-Hüseyn. *el-Mu‘temed fî uşûli’l-fıkh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1403.
- Başoğlu, Tuncay. *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usulü Eserlerinde İllet Tartışmaları*. Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001.
- Baykal, Sahin. *Primacy of the Text and Tyranny of the Fuqahâ’: Ibn Hazzm’s Literalist Methodology in the Context of Eleventh Century al-Andalus*. Queen Mary University of London, Doktora Tezi, 2023.

- Bedir, Mürteza. “Kur’ân ve Sünnet Söylemi, Fıkıh Usûlü ve İçtihat: Modern Nassçılığın Doğuşuna İlişkin Bir İzah Denemesi”. *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araştırılması*. İstanbul: İSAR Yayınları, 2019.
- Bedir, Mürteza. “Selefilğin Modern Fıkıh Düşüncesi Üzerindeki Etkileri”. *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*. ed. Ahmet Kavas. 269-279. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Delâ’ilü’n-nübüvve ve ma’rifetü ahvâli şâhibi’s-şerî’a*. ed. Abdülmü’tî Kal’acî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1988.
- Brunschvig, Robert. “Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens-juristes de l’Islam: Ibn Hâzım, al-Ghazâlî, Ibn Taymiyya”. *Études d’islamologie*. 1/303-338. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1976.
- Buhârî, Abdülazîz el-. *Keşfü’l-esrâr ‘an Uşûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevî*. 4 Cilt. İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1308.
- Buhârî, Burhâneddin. *el-Muhtâ’ü’l-Burhânî fi’l-fıkhî’n-Nu’mânî*. ed. Abdülkerim Sami el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi’u’s-şâhîh*. 9 Cilt. Bulak: es-Sultâniyye, 1311.
- Bulğen, Mehmet. *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*. İstanbul: İFAV, 2017.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Cengiz, Mehdi. *Dilde Kesinlik Sorunu: Anlatabilmenin İmkânı*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Cessâs, Ahmed b. Alî. *el-Fusûl fi’l-usûl*. ed. en-Neşemî. 4 Cilt. Vizâratü’l-Evkâf ve’s-Şuûni’l-İslâmiyye, 1994.
- Chejne, Anwar G. “Ibn Hâzım of Cordova on Logic”. *Journal of the American Oriental Society* 104/1 (1984), 57-72.
- Chipman, Leigh. “Ibn Hâzım—Bibliography of Secondary Sources”. *Ibn Hâzım of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. ed. Camilla Adang vd. 761-787. Leiden: Brill, 2013.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Esrârü’l-belâğa*. ed. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Dâru’l-Medenî, ts.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. “ed-delâletü’l-lafziyyetü’l-vaz’iyye”. *et-Ta’rîfât*. 104-105. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. “zan”. *et-Ta’rîfât*. 144. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983.

- Çağrııcı, Mustafa. “Zan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/120-122. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çapak, İbrahim. “İbn Hazm’ın Mantık Anlayışı”. *Usul İslam Araştırmaları* 8 (2007), 23-46.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-X.yy.)*. Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004.
- Çelebi, İlyas. “Nazzâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/466-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed. *Takvîmü uşûli’l-fıkh tahdîdu edilleti’ş-şer’*. ed. Abdurrahim Yakup Feyrûz. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd Nâşirûn, 2009.
- Demir, Osman. “Yakîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/271-273. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Demir, Ramazan. *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*. Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.
- Dinânî, Ğulâmhüseyn İbrâhîmî. *İslam Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*. çev. Tahir Uluç. 3 Cilt. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Dönmez, İbrahim Kafi. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Duman, Soner. *İbn Teymiyye’nin Fıkıh Düşüncesi*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018.
- Duman, Soner. *İmam Şâfî’nin Kıyas Anlayışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Dumlu, Emrullah. *Haber-i Vâhid Özelinde İslâm Hukukçularının Hadis Tartışmaları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Durusoy, Ali. “Tekabül”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 334-335. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Ebherî. *İsâgûcî: Mantığa Giriş*. ed. Hüseyin Sarıoğlu. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Ebû Hanîfe. *el-‘Âlim ve’l-müte‘allim*. ed. Muhammed Zahid el-Kevserî. Kahire: Matbaa’tü’l-Envâr, 1368.
- Ebû Yûsuf. *er-Red ‘alâ Siyeri’l-Evzâ’î*. ed. Ebû’l-Vefâ el-Efgânî. Mısır, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed. *İbn Hazm Hayâtühû ve ‘aşruh ârâ’ühû ve fıkühûh*. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1954.
- Ebû Zîne, Yahyâ Abdülhâdî. *Menhecü’l-kaṭ’ ve’z-zan fî uşûli’l-fıkh*. Gazze Câmîatü’l-İslâmiyye Külliyyetü’ş-şerîa ve’l-kânûn, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

- Erdoğan, Mehmet. “Batınî İnkıta”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 415-427.
- Ergüven, Şahabettin. *Arap Dili ve Edebiyatı Açısından İbn Hazm*. Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.
- Erzi, Mesut. *Kâdî Abdülcebbâr’da Akıl ve Dil*. Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Evdüzen, Osman Said. “Fıkıh Usulü Tarihinde Kavramların Mantıkla Kesişimi: Âmm Lafızlar Tümel midir?” *Nazariyat* 9/1 (2023), 1-30.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *İhşâ’ü’l-’ulûm*. ed. Ali Bû Melham. Beyrut: Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, 1996.
- Fârâbî, Ebû Nasr. “Kitâbü’l-Burhân”. *el-Manṭıḳ ‘inde’l-Fârâbî*. ed. Mâcid Fahrî. 19-96. Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1987.
- Fârâbî, Ebû Nasr. “Kitâbü’l-Kıyâs”. *el-Manṭıḳ ‘inde’l-Fârâbî*. ed. Refik el-Acem. 2/11-64. Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1986.
- Fârâbî, Ebû Nasr. “Kitâbü’l-’İbâre”. *el-Manṭıḳ ‘inde’l-Fârâbî*. ed. Refik el-Acem. 1/133-163. Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1985.
- Ferrâ, Ebû Ya’lâ. *el-’Udde fî uşûli’l-fıḥh*. ed. Ahmed b. Ali b. Seyr Mübârekî. 5 Cilt. Riyad, 1990.
- Fevzî, İsmail Rifat. Menhecu İbn Hâzım ez-Zâhirî fî’l-İhticâc bi’s-Sünne. Mısır: Dâru’l-Vefâ, 2009.
- Fierro, Maribel. “Proto-Maliki, Maliki, and Reformed Maliki in al-Andalus”. *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*. ed. R. Peters - F. E. Vogel. 57-76. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005.
- Fierro, Maribel. “Why Ibn Hâzım became a Zâhirî: Charisma, Law and the Court”. *Hamsa: Journal of Judaic and Islamic Studies* 4 (Mart 2017), 1-21.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Muṣtaṣfâ*. ed. Muhammed Abdüsselam Abduşşâfi. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mi’yâru’l-İlm: İlmin Ölçütü*. çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-. *Mihakkü’n-naẓar fî’l-manṭıḳ*. ed. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.
- Gleave, Robert. *Islam and Literalism: Literal Meaning and Interpretation in Islamic Legal Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.

- Gleave, Robert. Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbārī Shī'ī School. Leiden: Brill, 2007.
- Goldziher, Ignaz. *Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri*. çev. Cihad Tunç. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982.
- Guerrero, Rafael Ramón. "Aristotle and Ibn Ḥazm: On the Logic of the Taqrīb". *Ibn Ḥazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. 403-416. Leiden: Brill, 2013.
- Gül, Mutlu. *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*. İstanbul: İFAV, 2018.
- Güler, Zekeriya. Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilâf Sebepleri. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Güman, Osman. "Fıkıh Usulü Geleneğinde Farklı Bir Tavır: Tevakkuf". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 139-173.
- Güman, Osman. "Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17/33 (2012), 103-132.
- Günay, H. Mehmet. "Şüphe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/263-265. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hâdimî, Nûreddîn el-. *ed-Delîl 'inde'z-Zâhiriyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.
- Hansu, Hüseyin. Mütevatir Haber Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri. Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008.
- Haral, Nurhayat. *İbn Hazm'ın Hukuk Metodolojisinde Delil Kavramı*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Hın, Muhammed Muaz Mustafa el-. *el-Kaṭ'î ve'z-zannî fî's-sübût ve'd-delâle 'inde'l-uşûliyyîn*. Dımaşk: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 2007.
- Holtzman, Livnat. "Elements of Acceptance and Rejection in Ibn Qayyim al-Jawziyya's Systematic Reading of Ibn Ḥazm". *Ibn Ḥazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. ed. Camilla Adang vd. 601-644. Leiden: Brill, 2013.
- Humeydî, Muhammed b. Fütûh. *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülâti'l-Endelüs*. Kahire: ed-Dâru'l-Mısıriyye li't-te'lif ve'n-neşr, 1966.
- İbn Dakîkul'îd, Takıyyüddîn. *İhkâmü'l-aḥkâm şerhu 'Umdeti'l-aḥkâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1987.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *eş-Şâhibî fî fıkhi'l-luğati'l-'Arabiyye ve mesâ'ilihâ ve süneni'l-'Arab fî kelâmiḥâ*. ed. Ömer Faruk et-Tabbâ'. Beyrut: Mektebetü'l-Me'ârif, 1993.

- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Muḳaddimetü İbn Ḥaldûn*. ed. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru Ya‘rub, 2004.
- İbn Hazm. *et-Takrîb li-haddi’l-mantık: Mantık ve Dini İlimler*. çev. İbrahim Çapak - Yusuf Arıkaner. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- İbn Hazm. “Fıkhî Kıyasın Eleştirisi”. çev. Muhammet Ali Acar. *Din Felsefesinin Ana Konuları*. thk. Nail Okuyucu - Rahim Acar. 4/247-257. İstanbul: Küre Yayınları, 2023.
- İbn Hazm. *Güvercin Gerdanlığı: Sevgiye ve Sevenlere Dair*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *ed-Dürre fî mâ yecibu i’tikâdüh*. ed. Abdülhak et-Türkmânî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *el-Ahlâk ve’s-siyer fî müdâvâtî’n-nüfûs*. Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, 1979.
- İbn Hazm, Alî b. Ahmed. *el-İhkâm fî uşûli’l-aḥkâm*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2009.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *en-Nâsiḥ ve’l-Mensûḥ fî’l-Kur‘ânî’l-Kerîm*. ed. Abdülgaḥḥâr Süleyman el-Bündârî. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1986.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. “Fazlü’l-Endelüs ve zikru ricâlihâ”. *Resâilu İbn Ḥazm el-Endelüsî*. ed. İhsan Abbas. 2/171-188. Beyrut: el-Müessesetü’l-Arabiyye li’d-Dirâsât ve’n-Neşr, 1987.
- İbn Hazm, Alî b. Ahmed. “Ma‘rifetü’n-nefs bi-ğayrihâ ve cehlühâ bi-zâtihâ”. *Resâ’ilü İbn Ḥazm el-Endelüsî*. ed. İhsan Abbas. 1/441-446. Beyrut: el-Müessesetü’l-Arabiyye li’d-Dirâsât ve’n-Neşr, 1987.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *Merâtibü’l-icmâ‘*. ed. Muhammed Salah Fethî. Amman: Dâru’l-Feth, 2021.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *Merâtibü’l-icmâ‘ fî’l-‘ibâdât ve’l-mu‘âmelât ve’l-mu‘teḳadât* (İbn Teymiyye’nin Naḳdü Merâtibi’l-icmâ‘ı ile birlikte). Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, 1982.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *Merâtibü’l-icmâ‘ fî’l-‘ibâdât ve’l-mu‘âmelât ve’l-mu‘teḳadât* (İbn Teymiyye’nin Naḳdü Merâtibi’l-icmâ‘ı ile birlikte). Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998.
- İbn Hazm, Alî b. Ahmed. “Risâle fî’r-red ‘ale’l-hâtif min bu’d”. *Resâ’ilü İbn Ḥazm el-Endelüsî*. 3/117-127. Beyrut: el-Müessesetü’l-Arabiyye li’d-Dirâsât ve’n-Neşr, 1981.

- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. “Risâletü’t-telhîş li-vücûhi’t-tahlîş”. *Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî*. ed. İhsan Abbas. 3/141-184. el-Müessesetü’l-Arabiyye li’d-Dirâsât ve’n-Neşr, 1987.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. “Tefsîru elfâzin tecrî beyne’l-mütekellimîn fi’l-uşûl”. *Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî*. ed. İhsan Abbas. 4/407-416. Beyrut: el-Müessesetü’l-Arabiyye li’d-Dirâsât ve’n-Neşr, 1983.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-İ’râb ani’l-hîreti ve’l-iltibâsi’l-mevcûdeyn fî mezâhibi ehl-i’r-re’y ve’l-kıyâs*. ed. Muhammed b. Zeynelabidin Rüstem. 3 Cilt. Riyad: Edvâü’s-Selef, 2005.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-Muḥallâ bi’l-âşâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2010.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *en-Nübzetü’l-kâfiye fî uşûli aḥkâmi’d-dîn*. ed. Muhammed Ahmed Abdülaziz. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1985.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *es-Sâdi’ fî’r-red alâ men kâle bi’l-kıyâs ve’r-re’y ve’t-taklîd ve’l-istihsân ve’t-ta’lîl*. ed. Meşhûr b. Hasan Alü Selmân. Amman: Darü’l-Eseriyye, 2008.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. “Risâle fî’r-red ‘alâ İbni’n-Nağrîle el-Yehûdî”. *Resâ’ilü İbn Hazm el-Endelüsî*. ed. İhsan Abbas. 3/41-70. Beyrut: el-Müessesetü’l-Arabiyye li’d-Dirâsât ve’n-Neşr, 1987.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. “Risâletân ecâbe fihimâ ‘an risâleteyn sü’ile fihimâ su’âlü ta’nîf”. *Resâ’ilü İbn Hazm el-Endelüsî*. ed. İhsan Abbas. 3/71-116. Beyrut: el-Müessesetü’l-Arabiyye li’d-Dirâsât ve’n-Neşr, 1981.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. “Risâletü merâtibü’l-‘ulûm”. *Resâ’ilü İbn Hazm el-Endelüsî*. ed. İhsan Abbas. 4/59-90. Beyrut: el-Müessesetü’l-Arabiyye li’d-Dirâsât ve’n-Neşr, 1983.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. “Risâletü’t-tevkîf ‘alâ şâri’i’n-necât bi-iḥtişâri’t-tarîk”. *Resâ’ilü İbn Hazm el-Endelüsî*. ed. İhsan Abbas. 3/129-140. Beyrut: el-Müessesetü’l-Arabiyye li’d-Dirâsât ve’n-Neşr, 1981.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *el-Menârü’l-münîf fî’s-şahîḥ ve’z-za’îf*. ed. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebü’l-Matbûâtî’l-İslâmiyye, 1970.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *İ’lâmü’l-muvakkı’în ‘an rabbi’l-‘âlemîn*. ed. Muhammed Abdüsselâm İbrâhim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1991.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Zâdü’l-me‘âd fî hedyi ḥayri’l-‘ibâd*. ed. Şuayb el-Arnaût - Abdülkadir el-Arnaût. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1996.

- İbn Kesîr. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*. 9 Cilt. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Kudâme, Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî. *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fî uşûli'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*. 2 Cilt. Müessesetü'r-Rayyân, 2002.
- İbn Rüşd. *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*. çev. Hacı Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. ed. Abdülmecîd Tu'me. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- İbn Sehl, Ebu'l-Esbağ İsa el-Kâdî el-Ceyyânî. "Kitâbü't-Tenbîh 'alâ şüzûzi İbn Hâzm". *Mecelletü'z-Zehâir* 15-16 (2003), 95-108.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah. "el-'Avâşım mine'l-kavâşım fî tahkîki mevâkıfî's-şahâbe". *Ârâ'ü Ebî Bekr İbni'l-'Arabî el-keîmiyye*. ed. Ammâr Tâlibî. Cezayir: eş-Şeriketü'l-Vataniyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1974.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Mevzû'ât*. ed. Abdurrahman Muhammed Osman. 3 Cilt. Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1968.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzır fî 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâ'ir*. ed. M. Abdülkerîm Kâzım er-Râzî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404.
- İbnü'n-Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *Mukaddimetü İbni's-Salâh*. ed. Nureddin İtr. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1987.
- İltaş, Davut. *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- İltaş, Davut. *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- İsfahanî, Mahmûd b. Abdurrahman. *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*. ed. Muhammed Mazhar Bekâ. 3 Cilt. Mekke: Dâru'l-Medenî, 1986.
- İsfahânî, Râgıb el-. "znn". *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. ed. Safvân Adnân Dâvûdî. 539. Dimaşk, Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, Dâru'l-Kalem, 1992.
- İsnevî, Abdurrahim b. el-Hasen. *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-uşûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Kaddouri, Samir. "er-Rudûd alâ İbn Hâzm bi'l-Endelüs ve'l-Mağrib min hilâli müellefâti ulemâi'l-Mâlikiyye". *Mecelletü'l-Ahmediyye* 13 (2003), 271-341.

- Kaddouri, Samir. "İbn Hazm al-Qurtubî (d. 456/1064)". *Islamic Legal Thought: A Compendium of Muslim Jurists*. ed. Oussama Arabi vd. 211-238. Leiden: Brill, 2013.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. ed. Taha Hüseyin - v.dğr. 20 Cilt. Kahire: eş-Şeriketü'l-Mısriyye, 1960.
- Kâdî İyâz. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *Mezâhibü'l-hükkâm fî nevâzili'l-aşkâm*. ed. Muhammed b. Şerîfe. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990.
- Karahan, Abdullah. "İbn Hazm'ın Râvi Tenkidinde Eleştirilen Yönlerinin Onun Tenkitçi Kimliğine Etkisi -El-Muhallâ Çerçevesinde Değerlendirme-". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2006), 121-152.
- Karahan, Abdullah. "İbn-i Hazm'ın Hadis Değerlendirme Yöntemi ve Bunun Fıkha Yansımaları". *Bir Endülüs Mütefekkeri İbn-i Hazm*. 41-70. Ankara: DİB Yayınları, 2016.
- Karlı, Merve. *İbn Hazm'ın Umum-Husus Yaklaşımı*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Kâtibî. *Şemsiyye Risâlesi: Tahkik Çeviri ve Şerh*. ed. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Kavak, Özgür. *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi: -Reşid Rıza Örneği-*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Kaya, Eyyüp Said. "Türkiye Cumhuriyeti'nde Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/24 (2017), 9-126.
- Kaya, Hüsamettin. *Zâhirî Mezhebinde Hadis ve Sünnet Anlayışı*. Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *el-Külliyât*. ed. Adnân Dervîş - Muhammed Mısırfî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Keleş, Ahmet. *Hadislerin Kur'an'a Arzı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Kılıç, Muharrem. "Hukuk Teorisinde Literalist/Lafızcı Yorum Geleneği: İbn Hazm Zâhiriliği". *Milel ve Nihal* 6/3 (2009), 27-40.
- Koca, Ferhat. "Has". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/264-267. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

- Koca, Ferhat. “Müşterek (Fıkıh Usulü)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/172-174. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Koloğlu, Orhan Ş. “İbn Hazm’ın Atomculuğu Reddi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 169-194.
- Koloğlu, Orhan Şener. “İbn Hazm’da Kümûn ve Yaratma”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 193-218.
- Kösetürk, Canan. “İbn Hazm’ın Usûlünde Kat’î Bilgi Kaynağı Olarak ‘Delil’”. *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6 (2018), 47-81.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi ‘li-aḥkâmi’l-Ḳur’ân*. ed. Ahmed Abdülhalîm el-Berdûnî. 20 Cilt. Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1964.
- Kuşlu, Harun. “Çelişmezlik İlkesi Bağlamında Aristoteles’in Sofizme Bakışı”. *Felsefe Dünyası* 55 (2012), 274-292.
- Lameer, Joep. “Ibn Ḥazm’s Logical Pedigree”. *Ibn Ḥazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. ed. Camilla Adang vd. 417-428. Leiden: Brill, 2013.
- Lange, Christian. “Ibn Ḥazm on Sins and Salvation”. *Ibn Ḥazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. ed. Camilla Adang vd. 429-456. Leiden: Brill, 2013.
- Leknevî, Muhammed Abdülhay. *er-Ref‘ ve’t-tekmîl fî’l-cerḥ ve’t-ta’dîl*. ed. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebü’l-Matbûâtî’l-İslâmiyye, 1407.
- Matürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te’vilâtü’l-Ḳur’ân*. ed. Ertuğrul Boynukalın. 17 Cilt. İstanbul: Dâru’l-Mizân, 2006.
- Melchert, Christopher. “The Formation of the Sunni Schools of Law”. *The Formation of Islamic Law*. ed. Wael Hallaq. 351-366. Aldershot: Ashgate Publishing, 2004.
- Melchert, Christopher. *The Formation of the Sunni Schools of Law (9th–10th Centuries C.E.)*. Leiden: Brill, 1997.
- Montada, Josep Puig. “Reason and Reasoning in Ibn Ḥazm of Cordova (d. 1064)”. *Studia Islamica* 92 (2001), 165-185. <https://doi.org/10.2307/1596196>
- Murtazâ, Şerîf el-. *eż-Zerî‘a ilâ uşûli’ş-şerî‘a*. ed. Ebü’l-Kâsım Gürcî. 2 Cilt. Tahran: Dânişgâh-ı Tahrân, 1363.
- Nesefî, Ebü’l-Berekât. *Keşfü’l-esrâr şerhi’l-musannef ale’l-Menâr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.
- Nu‘mân, el-Kādî en-. *Kitâbu İhtilâfî uşûli’l-meżâhib*. ed. Devin J. Stewart. New York: New York University Press, 2015.

- Okan Kadir, Yılmaz. “4./10. Yüzyıl Usul-i Fıkıh Edebiyatında Haber-i Vâhid Tartışmaları: Cessâs’ın Ebû Ali el-Cübbâi Eleştirisi”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 451-484.
- Osman, Amr. *The Zâhirî Madhhab (3rd/9th–10th/16th Century) A Textualist Theory of Islamic Law*. Leiden: Brill, 2014.
- Örs, Hüseyin. *İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin Usûl Düşüncesinde İstidlâl*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Özben Dokak, Zübeyde. *Maverâünnehir Hanefî Usûlünde Sünnet V.-VIII. Asırlar Çerçevesinde Mukayeseli Bir Yaklaşım*. İstanbul: İFAV, 2020.
- Özdemir, Mehmet. “İbn Hazm’ın Yaşadığı Endülüs”. *Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu (26-28 Ekim 2007, Bursa/Türkiye) -Bildiri ve Müzakere Metinleri-*. 29-58. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Özel, Ahmet. “Bâcî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/414-415. TDV Yayınları, 1991.
- Özşenel, Mehmet. *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*. İstanbul: İFAV, 2019.
- Özşenel, Mehmet. *Ebû Yûsuf’un Hadis Anlayışı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Özşenel, Mehmet. “İbn Hazm Gözüyle Sünnet -el-İhkâm Özelinde-”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 113-140.
- Öztürk, Tuğba. *Endülüs İslam Düşüncesinde Esmâ-Sıfat Tartışması ve İbn Hazm*. Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Pala, Ali İhsan. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Peña, Salvador. “Which Curiosity? Ibn Ḥazm’s Suspicion of Grammarians”. *Ibn Ḥazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. ed. Camilla Adang vd. 233-250. Leiden: Brill, 2013.
- Pezdevî, Ebû’l-Usr. *Uşûlü’l-Pezdevî*. ed. Sâid Bekdâş. Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2016.
- Polat, Salahattin. “Mürsel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/52-54. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Polat, Selahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Maḥşûl fî ‘ilmi ‘uşûli’l-fıkh*. ed. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1997.

- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer er-. *Me'âlimü usûli'd-dîn: Kelâm İlminin Esasları*. çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Sabra, Adam. "İbn Hazm's Literalism: A Critique of Islamic Legal Theory (I)". *Al-Qantara* 28 (2007), 7-40.
- Sadrüşşerîa. *et-Tavzîh fî halli ğavâmizi't-Tenkîh*. 2 Cilt. Mısır: Matbaa'tü Muhammed Ali Subeyh ve Evlâdih, 1957.
- Salâhât, Sâmî Muhammed es-. *el-Kaṭ' ve'z-ṣan fî'l-fikri'l-uşûlî*. Beyrut, 2003.
- Sâlih, Eymen. "İşkâliyyetü'l-kaṭ' inde'l-uşûliyyîn". *Mecelletü'l-Müslimi'l-Mu'âsır* 117 (2005), 1-60.
- Sayar, Süleyman - Muhammet Tarakçı (ed.). İbn Hazm: Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu -Bildiri ve Müzakere Metinleri-. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Saymerî, Hüseyin b. Ali. *Aḥbâru Ebî Hanîfe ve aşḥâbih*. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1985.
- Saymerî, Hüseyin b. Ali. *Kitâb Masâil al-Hilâf fî Usûl al-Fiqh: Les problèmes de divergences en méthodologie juridique de Husayn b. 'Alî al-Saymarî*. Universite de Provence-Aix-Marseille, 1991.
- Schacht, Joseph. "Dāwūd b. 'Alī b. Kḥalaf". *The Encyclopaedia of Islam* (2. ed). C. 2. Leiden: Brill, 1965.
- Sehâvî, Şemseddin. *el-Ġāye fî şerḥi'l-Hidāye fî 'ilmi'r-rivāye*. ed. Abdülmün'im İbrahim Ebu Âiş. Mektebetü evlâdi's-şeyh li't-türâs, 2001.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *Miftâhu'l-'ulûm*. ed. Naîm Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Sekmen, Kadir. "İbn Hazm'ın Arz Meselesine Yaklaşımı -Hanefilerin Yaklaşımıyla Mukayeseli Bir İnceleme-". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 20/1 (2022), 85-107.
- Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed. *Ḳavâṭi'u'l-edille fî'l-uşûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Semerkandî, Alâeddin. *Mizânü'l-uşûl fî netâ'ici'l-'uḳûl*. ed. M. Zekî Abdülber. Devha: Metâbiü'd-Devhati'l-Hadîse, 1984.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *Uşûlü's-Seraḥsî*. ed. Abdullah b. Süleyman es-Seyyid. 3 Cilt. Kuveyt: Esfâr li-neşri nefsi'l-kütüb ve'r-resâili'l-ilmiyye, 2022.
- Serdar, Murat. *İbn Hazm'ın Kelami Görüşleri*. Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005.

- Soravia, Bruna. "A Portrait of the 'ālim as a Young Man: The Formative Years of Ibn Ḥazm, 404/1013–420/1029". *Ibn Ḥazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. ed. Camilla Adang vd. 25-50. Leiden: Brill, 2013.
- Suiçmez, Yusuf. "Hanefî Fıkıh Usûlü ve Hadis Usûlüne Göre Manevî İnkıtâ' ve İttisâl". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 14/2 (2016), 77-94.
- Süt, Abdulnasır. "Kelâm'da Zanla İstidlâlin İmkân ve Değeri". *Kader* 19/2 (2021), 446-470.
- Süyûtî, Celâleddin. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. ed. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974.
- Süyûtî, Celâleddîn es-. *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*. ed. Fuâd Ali Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Süyûtî, Celâleddîn es-. *Tedribü'r-râvî*. çev. Muhammed Enes Topgül. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. ed. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1938.
- Şâfiî, Nizâmüddîn. *Uşûli's-Şâfiî*. ed. Halîl el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1982.
- Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ eş-. *el-Muvâfaqât*. ed. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân. 6 Cilt. Huber: Dâru İbn Affân, 1997.
- Şensoy, Sedat. "Belâgat Geleneğinde Aklî Mecaz Tartışmaları". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 8 (2002), 1-37.
- Şesrî, Sa'd b. Nâsır b. Abdülazîz eş-. *el-Kaṭ' ve'z-zan 'inde'l-uşûliyyîn*. 2 Cilt. Riyad, 1997.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan eş-. *el-Aşl*. ed. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şimşek, Murat. "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 103-130.
- Şîrâzî, Ebû İshak. *Şerhu'l-Lüma'*. ed. Abdülmecid Türkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. ed. Mahmûd Muhammed Şakir. 24 Cilt. Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, ts.
- Tahâvî, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu me'âni'l-âşâr*. ed. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câd el-Hak. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Âlimi'l-Kütüb, 1994.

- Tan, Oğuzhan. “İbn Hazm Örneğinde Kıyassız Bir Fıkhın İmkânı”. *Diyanet İlmi Dergi* 50/4 (2014), 9-31.
- Tan, Oğuzhan. “İbn Hazm’ın Usûl Anlayışında Delil Kavramı ve Delil-Kıyas İlişkisi”. *Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu (26-28 Ekim 2007, Bursa/Türkiye) -Bildiri ve Müzakere Metinleri-*. ed. Süleyman Sayar - Muhammet Tarakçı. 405-422. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Tan, Oğuzhan. *Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*. Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.
- Taştan, Osman. “İslam Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz”. *İslâmî Araştırmalar* 9/1-2-3-4 (1996), 144-156.
- Teftâzânî, Sa‘deddin et-. *el-Makâsîd: Kelam İlminin Maksatları*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Teftâzânî, Sa‘deddin et-. *Şerhu ‘ş-Şemsiyye li ‘l-İmâm et-Teftâzânî*. ed. Câdullah Bessâm Salih. Amman: Dâru’n-Nûri’l-Mübîn, 2011.
- Tehânevî, Muhammed A‘lâ b. Ali et-. *Keşşâfü ıstılâhâtı ‘l-fünûn ve ‘l-‘ulûm*. ed. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Tehânevî, Zafer Ahmed. *Kavâ‘id fî ‘ulûmî ‘l-ḥadîṣ*. ed. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebü’l-Matbûâtî’l-İslâmiyye, 1972.
- Tekin, Ali. *Varlık ve Akıl: Aristoteles ve Fârâbî’de Burhan Teorisi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Tûfî, Süleyman b. Abdülkavî. *Şerhu Muhtaşari ‘r-Ravza*. ed. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 3 Cilt. Müessesetü’r-risâle, 1987.
- Turki, Abdel-Magid. “Notes sur l’évolution du zâhirisme d’İbn Ḥazm (456/1063) du Taqrîb à l’İhkâm”. *Studia Islamica* 59 (1984), 175-185.
- Türkan, Mustafa. “Hanefî ve Zâhirî Usûlcülerin Kur’ân’ın Âmm Lafızlarının Delâleti ve Haber-i Vâhidle Tahsîsine İlişkin Görüşlerinin Fıkhî Düzenlemelere Etkisi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (2020), 5-25.
- Türkan, Mustafa. *İslam Hukuk Tarihinde Zâhirîlik -Dâvûd ez-Zâhirî Örneği-*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2015.
- Türker, Yusuf. “İbn Hazm’ın ‘et-Tevkîf Alâ Şârii’n-Necât bi İhtisâri’t-Tarîk’ Adlı Risalesi”. *Diyanet İlmi Dergi* 50/4 (2014), 119-132.
- Türkî, Abdülmecid. *Kazâyâ şekâfiyye min târihi ‘l-ğarbi ‘l-İslâmî*. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1988.
- Türkî, Abdülmecid. *Münâzarât fî uşûli ‘ş-Şerî‘ati ‘l-İslâmiyye beyne İbn Ḥazm ve ‘l-Bâcî*. çev. Abdüssabûr Şâhin. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1986.

- Ünver, Ahmet Numan. “Hanefî Usul Düşüncesinin Temellendirilmesinde Sahâbe Uygulamasının Rolü: Serahsî Örneği”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/3 (Aralık 2021), 1359-1379.
- Versteegh, Kees. “İbn Maḍā’ as a Zāhirī Grammarian”. *Ibn Ḥazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. ed. Camilla Adang vd. 207-231. Leiden: Brill, 2013.
- Vílchez, José Miguel Puerta. “Inventory of İbn Ḥazm’s Works”. *Ibn Ḥazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. ed. Camilla Adang vd. 683-760. Leiden: Brill, 2013.
- Vishanoff, David R. “Amr Osman, The Zāhirī Madhhab (3rd/9th–10th/16th Century): A Textualist Theory of Islamic Law, Studies in Islamic Law and Society”. *Der Islam* 2/93 (2016), 603-609. <https://doi.org/10.1515/islam-2016-0047>
- Vishanoff, David R. “Camilla Adang, Maribel Fierro, and Sabine Schmidtke (eds.). *Ibn Ḥazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*”. *Islamic Law and Society* 21/4 (2014), 453-459.
- Vishanoff, David R. *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law*. New Haven: American Oriental Society, 2011.
- Weiss, Bernard George. *Language in Orthodox Muslim Thought: A Study of “Wad Al-Lughah” and Its Development*. Princeton University, 1966.
- Yaşar, Mehmet. *İbn Ḥazm’ın Kur’an’ı Yorumlama Metodolojisi*. İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İbn Ḥazm (İtikadî Görüşleri)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/52-56. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yefût, Sâlim. *İbn Ḥazm ve’l-Fikru’l-Felsefî bi’l-Mağrib ve’l-Endelüs*. b.y.: el-Merkezu’s-Sekâfiyyu’l-Arabî, ed-Dâru’l-Beydâ, 1986.
- Yelek, Kamil. “Nas Üzerine Ziyâdenin Mahiyeti ve Bunun Fürû-i Fıkha Etkisi”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 43-77.
- Yıldırım, Abdullah. “Vaz’ İlmi”. *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. 425-551. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Yıldırım, Abdullah. *Vaz İlmi ve Unkûdu’z-zevâhir / Ali Kuşçu (İnceleme-Değerlendirme)*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Za’bî, Enver Halid ez-. *Zāhiriyyetü İbn Ḥazm el-Endelüsî: Nazariyyetü’l-ma’rife ve menâhicü’l-baḥş*. Amman: Dâru’l-Beşîr, 1996.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed ez-. *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ’*. ed. Şuayb el-Arnaût. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1981.

Zemahşerî. Keşşâf Tefsiri: el-Keşşâf ‘an Hakā’iki Ğavâmidi’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekâvîl fî Vücûhi’t-Te’vîl (Metin-Çeviri). ed. Murat Sülün. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.

Zerkeşî, Bedreddin. *el-Bahrü’l-muhîṭ fî uşûli’l-fıkh*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübî, 1994.

Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*. ed. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1957.

Zysow, Aron. *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*. Atlanta: Lockwood Press, 2013.



ÖZ GEÇMİŞ

Ad Soyad: Muhammet Ali ACAR	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Marmara Üniversitesi
Fakülte	İlahiyat Fakültesi
Bölümü	İlahiyat
Yüksek Lisans	
Üniversite	Sakarya Üniversitesi
Enstitü Adı	İlahiyat Fakültesi
Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
Programı	İslam Hukuku
Makale ve Bildiriler	
1. Acar, Muhammet Ali. “Bir Zahirî İki Kıyas: İbn Hazm’ın Mantıkî Kıyas Müdafaası ve Fıkhi Kıyas Karşıtlığı”. <i>Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi</i> 9 (Mart 2023), 85-112. https://doi.org/10.56720/mevzu.1197809 2. Acar, Muhammet Ali - Günay, H. Mehmet. “İbn Hazm’ın Hanefîlerin Kıyas Uygulamalarına Yönelik Eleştirileri”. <i>İlahiyat Tetkikleri Dergisi</i> 58 (Aralık 2022), 25-34. https://doi.org/10.5152/ilted.2022.2266165 3. Acar, Muhammet Ali – Durmuş, Enes. “İbn Hazm’da Sahâbî Kavli ve Efdaliyet Nazariyesi”, <i>İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe III: -Sahâbe ve Dirâyet İlimleri- Tebliğ ve Müzâkereler</i>, 2018, s. 293-320	