

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

DOKTORA TEZİ

İBN HAZM'IN KUR'AN'I YORUMLAMA
METODOLOJİSİ

MEHMET YAŞAR

2502150273

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. NECMETTİN GÖKKIR

İSTANBUL-2020

ÖZ

İBN HAZM'IN KUR'AN'I YORUMLAMA METODOLOJİSİ

MEHMET YAŞAR

Bu çalışma, Endülüslü İbn Hazm'ın tefsir yöntemi ve uygulamalarına dairdir. Araştırma İbn Hazm'ın Kur'an'ı yorumlamada takip ettiği yöntemin ne olduğunu ve tefsirde dikkate aldığı ilkelerin onun düşüncesindeki tezahürlerini ortaya çıkarmayı hedeflemektir. Onun Kur'an tefsirinde takip ettiği usûlü bütünsel bir bakış açısıyla ele almayı amaçlayan bu çalışma bir giriş, dört bölüm ve bir sonuçtan müteşekkildir.

Araştırmanın girişinde çalışmanın kapsamı, konusu, amacı, literatür incelemesi, yöntemi ve kaynakları hakkında bilgiler verilmektedir. Tezin birinci bölümünde İbn Hazm'ın hayatı, ilmî kişiliği ve yaşadığı dönemin ilmî arka planı ortaya konulmaktadır. İkinci bölümde onun Kur'an'ın mahiyeti ve karakteristik özelliklerine dair anlayışı değerlendirilmektedir. Üçüncü bölümde öncelikle İbn Hazm'ın Kur'an'ı rivayet kaynaklarıyla tefsir etme anlayışına dair değerlendirmelerine yer verilmektedir. Ardından Kur'an anlayışında dirâyet yönteminin yeri ve bu yönteme dair analizleri incelenmektedir. Dördüncü bölümde ise onun tefsir ilkelerini oluşturan zâhirü'l-Kur'an ilkesi örnekler üzerinden ele alınmaktadır. Sonuç bölümünde ise çalışmamızda İbn Hazm'ın tefsir anlayışı hususunda varılan neticeler sıralanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Hazm, Tefsir, Tefsir Usûlü, Zâhirü'l-Kur'an, Dirâyet.

ABSTRACT

IBN HAZM'S METHODOLOGY OF INTERPRETING THE QURAN

MEHMET YAŞAR

This study deals with the subjects of Ibn Hazm's commentary method which is one of the important scholars of Andalusia. The aim of this study is to reveal the methods followed by Ibn Hazm in the methodology of interpreting the Qur'an and the principles that he considers in his interpretations. This study, which aims to examine the interpretation of the Qur'an from a holistic perspective, consists of an introduction, four chapters and a conclusion.

In the introduction of the research, information is given about the scope, subject, aim, literature review, method and sources of the study. In the first part of the thesis, Ibn Hazm's life, his scientific personality and the scientific background of the period he lived in are revealed. In the second part, Ibn Hazm's understanding of the nature of the Qur'an and its characteristic features are evaluated. In the third part, firstly, the evaluations of Ibn Hazm on the understanding of interpreting the Quran with sources of narration are given. Then, the place of his method of reasoning in the understanding of the Qur'an and his analyzes on this method are examined. In the fourth chapter, the principle of *zâhirü'l-Quran*, which constitutes the principles of interpretation of his, is discussed with examples. In the conclusion part, conclusions about Ibn Hazm's understanding of *tafsir* are listed in our study.

Keywords: Ibn Hazm, Tafsir, Tafsir Method, *Zâhirü'l-Kur'an*, *Dirâyet*.

ÖN SÖZ

Bir Müslüman için Kur'an'ın doğru anlaşılması ve bunun yaşantıya aktarılmasından daha değerli bir şey yoktur. Bu amaç ve hedeften hareketle Hz. Peygamber döneminden günümüze değin birçok İslâm âlimi Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik çalışmalarda bulunmuşlardır. Bu çalışmaların yeknesak olmayışı, araştırılmalarını ve tahlilini gerektirmiştir. Bu sebeple de Kur'an'a dair çalışmaları olan pek çok İslâm âliminin eserleri, zamanla başkaları tarafından incelenerek yeni çalışmalara konu olmuştur. Elbette buradaki amaç şahsın kendisinin kutsanması değildir. Kur'an'ın anlaşılmasına dönük katkıların daha anlaşılır ve sistematik bir şekilde ortaya çıkarılmasıdır. Zira Kur'an usûlüne dair yapılan çalışmaların değerlendirilmeyi gerekli kıldığı aşikârdır. Özellikle de bir müellifin birden fazla eserinin söz konusu olduğu durumlarda, yönteminin doğru anlaşılıp aktarılması daha fazla önem arz etmektedir. Hassaten tarihte tartışmalara konu olmuş şahsiyetler hakkında araştırmalarda bulunmak ise bu sorumluluğu daha da arttırmaktadır. Çünkü bu tür durumlarda algı üzerinden değil, gerçeklik üzerinden bir okuma yapmak zaruri olmaktadır.

Tezimizin konusu olan İbn Hazm'ın Kur'an'ı yorumlama metodolojisini ortaya çıkarmada da aynı durum söz konusudur. Gerek kendisine yönelik bazı algılar ve hatta töhmetler üzerinden bir okuma girişiminin olması gerekse bazı kavramlar üzerinden metodunu dar bir alana hapsedip ilmî birikimini küçümseyici bir görüntü sunma durumu araştırmamızı daha ilmî ve bilimsel kriterlere uygun olarak yapmamızı gerekli kıldı.

Bu sebeple de çalışmamızda İbn Hazm'ın ilmî kişiliğini incelemenin yanı sıra Kur'an'ı yorumlamada kullandığı kelimelerle neyi ifade ettiğini anlamaya çalıştık. Elbette İbn Hazm'ın Kur'an anlayışını tüm yönleriyle ve kati delillerle ortaya koyduğumuzu iddia etmenin doğru olmadığını bilincindeyiz. Lakin araştırmamızı mümkün mertebe kapsayıcı bir şekilde yaptığımızı da belirtmek istiyoruz. Özellikle İbn Hazm'ın konuya dair birçok eserini dikkate aldık. Böylelikle İbn Hazm'ı muhaliflerinden değil, kendisinden anlamaya çalıştık. Temennimiz araştırmamızda ortaya koyduğumuz İbn Hazm'ın Kur'an anlayışının tefsir ilmine bir katkısının olmasıdır.

Gerek yüksek lisans sürecinde gerekse doktora döneminde kendisinden hem ilmî hem de akademik anlamda istifade ettiğim, tavsiye ve önerileriyle bana çok şey katan, bu kıymetli tez konusunu seçmemde büyük paya sahip olan ve süreç içerisinde ilmî birikiminden istifade ettiğim değerli hocam Prof. Dr. Necmettin Gökkr'a; çalışmamın içeriğine dair görüşleriyle katkı sunan ve değerli önerilerde bulunan Prof. Dr. Mustafa Öztürk'e; değerli yorumlarıyla tezimin olgunlaşmasına katkı sunan Doç. Dr. Muhammed Abay'a; tezim hakkında istişarelerinden istifade ettiğim Doç. Dr. Şevket Kotan'a; tezimle ilgili bu süreçte fikirlerinden istifade ettiğim, ilmî birikiminden faydalandığım Dr. Öğr. Üyesi Muhammed İsa Yüksek'e; tezimi okuyup güzel değerlendirmelerini benimle paylaşan Muhammed Turan Çalışkan'a; ayrıca çalışmam sürecinde büyük fedakârlıklar gösteren ve tezimi okuyup değerlendirmelerini benimle paylaşan vefakâr eşim Halime Zeynep'e teşekkürü bir borç bilirim. Allah hepsinden razı olsun, onları cennetiyle mükâfatlandırın.

Çanakkale, Şubat 2020

Mehmet Yaşar

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ÖN SÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR LİSTESİ	xi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HAZM'IN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

1.1. Hayatı.....	15
1.1.1. Doğumu ve Dönemi	15
1.1.2. Eğitimi	18
1.1.3. Dönemin Kişiliği Üzerinde Etkisi.....	23
1.1.4. Fıkḥî Mezhebi.....	27
1.1.5. Hocaları	32
1.1.6. Öğrencileri.....	36
1.1.7. Eserleri	37
1.2. Karakteristik Özellikleri.....	40
1.2.1. Şiir ve Edebiyata Vukûfiyeti	40
1.2.2. Münazaracı Yönü	40
1.2.3. Delili Öncelemesi	42
1.2.4. Keyfî Re'y Eleştirisi	44
1.2.5. Mezhep Taklitçiliğine Karşı Duruşu.....	46
1.2.6. Kıyas Eleştirisi.....	58
1.2.7. İhtiyat Eleştirisi.....	63
1.2.8. Şer'u Men Kablenâ'nın Reddi	66

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'AN ANLAYIŞI

2.1. Kur'an'ın Mahiyeti	73

2.1.1. Kur'an Tanımı.....	73
2.1.2. Kur'an'ın Nüzûlü	76
2.1.3. Arapça Kur'an	84
2.1.4. Yedi Harf (el-Ahrufu's-Seb'a).....	89
2.1.5. Âyet ve Sûrelerin Tertibi ve Aralarındaki Münasebet	93
2.2. Kur'an'ın Karakteristik Özellikleri	99
2.2.1. Dil Özellikleri.....	99
2.2.1.1. Hakikat ve Mecaz	99
2.2.1.2. Garîbü'l-Kur'an.....	105
2.2.2. Üslûp Özellikleri.....	108
2.2.2.1. Hükümlerin Tekrarı, Kıssaların Tekrarı.....	108
2.2.2.2. Mufasssal ve Mübeyyen	110
2.2.3. İ'câz Yönü.....	113
2.2.4. Muhkem ve Müteşâbih	118
2.2.5. Nâsîh ve Mensûh	124
2.2.5.1. Kur'an'ın Sünnet'i Neshi	135
2.2.5.2. Sünnet'in Kur'an'ı Neshi	137

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TEFSİR ANLAYIŞI VE YÖNTEMLERİ

3.1. Kur'an'ın Rivayet Kaynaklarıyla Tefsiri	140
3.1.1. Kur'an'ın Sünnet'le Tefsiri	140
3.1.1.1. Mücmeli Tebyin	144
3.1.1.2. Kur'an'ı Tahsis	154
3.1.1.3. Hadisin Kur'an'a Delaleti.....	159
3.1.1.4. Kur'an'ın Sünnet'i Beyanı.....	160
3.1.1.5. Fiilî Sünnet'in Kur'an'ı Tefsiri	161
3.1.1.6. Kur'an ve Sünnet Arasında Bütünsellik.....	163
3.1.1.7. Zayıf Hadisler ile Kur'an'ın Tefsiri	165
3.1.1.8. Hadisin Kur'an'a Arzı.....	166
3.1.2. Kur'an'ın Sahâbe Kavliyle Tefsiri.....	168

3.1.3. Kur'an'ın Tâbiîn Sözüyle Tefsiri	181
3.1.4. Kur'an'ın Arap Şiiriyle Tefsiri	183
3.1.5. Kur'an'ın İsrâiliyat Rivayetleriyle Tefsiri	186
3.1.6. Kur'an'ın Kıraat Rivayetleriyle Tefsiri	190
3.1.7. Kur'an'ı İcmâ ile Tefsir	193
3.2. Kur'an'ın Dirâyet Yöntemleriyle Yorumlanması	205
3.2.1. Âyetleri Arap Dili Açısından Tefsiri	205
3.2.1.1. Müfred ve Cem'i İfadelerden Kaynaklı İhtilâflar	205
3.2.1.2. Kur'an İfadelerinin Şer'î ve Lugavî Anlamını Tespit Etme	207
3.2.1.3. Zamirin Mercii	211
3.2.1.4. Mefhûm-i Muhâlif	212
3.2.1.5. İstisnadan Kaynaklı Tercihleri	220
3.2.2. Âyetleri Kelamî Açıdan Tefsiri	224
3.2.2.1. İman ve İslâm Arasındaki İlişki	230
3.2.2.2. Kabir Azabı	234
3.2.2.3. Emir Bi'l-Ma'Rûf Nehiy Ani'l-Münker	236
3.2.2.4. Hârût ve Mârût	239
3.2.2.5. Kadınların Peygamberliği Meselesi	242
3.2.3. Âyetleri Fikhî Açıdan Tefsiri	245
3.2.3.1. Namazın Kazası	254
3.2.3.2. Kadının Sadaka Vermesi	258
3.2.3.3. Yanlışlıkla Bir Müslümanı Öldürme	259
3.2.3.4. Kâbe'de İstikbâl-i Kible Meselesi	261
3.2.3.5. Zekâtın Hücciyeti	261
3.2.3.6. Fâsık Kişinin Arkasında Namaz Kılmak	264
3.2.3.7. Yetimin Malını Yemek	265
3.2.4. Zaruri Burhan (Akıl ve His)	268
3.2.5. Bütünsellik	281

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TEFSİR İLKESİ

4.1. Zâhirü'l-Kur'an	290
4.1.1. Emir ve Nehiy İfadeleri.....	308
4.1.2. Umum ve Husus	315
SONUÇ	334
KAYNAKÇA	344
ÖZGEÇMİŞ	369



KISALTMALAR LİSTESİ

A.g.e.	: Adı geçen eser
b.	: Bin, ibn (oğlu)
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
Dr.	: Doktor
Ed.	: Editör/ Yayına hazırlayan
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
KURAMER	: Kur'an Araştırmaları Merkezi
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
Öğr.	: Öğretim
Prof.	: Profesör
s.	: Sayfa
t.y.	: Basım tarihi yok
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri
vs.	: Vesaire
y.y.	: Yayın yeri yok

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAPSAMI

Kur'an-ı Kerim üzerine birçok çalışma yapılmış; Müslüman düşünürler/âlimler tarafından doğru anlaşılması noktasında yöntemler geliştirilmiştir. Çeşitli usûl ve anlayışlar çerçevesinde sürekli yorumlanmış ve bu yorum farklılıkları Kur'an'ın çok farklı açılardan değerlendirilmesine sebep olmuştur. Kur'an'ın değişik yöntemler çerçevesinde incelenmesinin, anlaşılmasına katkısı büyüktür. Bu sebeple de Kur'an'ın tefsirine katkı sağlayacak her usûlden istifade etmek mühimdir. Özellikle konu Allah'ın Kitabı olunca farklı anlayış ve metotların varlığı kaçınılmazdır. Zira çok yönlü özellikler barındıran Kur'an'ın mütenevvi ilmî usûller çerçevesinde anlaşılması hayatî öneme sahiptir. Özellikle tefsir usûlüne dair yazılan kitapların sayısının az olması, müfessirlerin Kur'an'a dair usûl ve yaklaşımlarını önemli kılmaktadır. Zira İslâmî ilimlerin değişik sahalarında uzman kişilerin, Kur'an'a dair çalışmalarında bir usûl takip etmeleri kaçınılmazdır. Elbette her âlim, Kur'an'ı anlamada bir usûl inşa edecek değildir. Bu sebeple de bazı âlimler mevcut bir usûlden istifa ederken¹ bazı âlimler ise mevcut yöntemlere katkı sunmuşlardır.² Tefsir usûlüne katkı sunan ve bu ilme özgün yorumlar getiren birçok âlim vardır. İbn Hazm da (ö. 456/1064) bu âlimlerden biridir.

İbn Hazm, her ne kadar bir tefsir kitabı telif etmese de kendine özgü bir usûl ve yaklaşım sahibi biri olarak bilinir.³ Ayrıca Kur'an'ın muhtevasına dair değerlendirmeleri olan İbn Hazm'ın⁴ tefsir usûlü ve Kur'an ilimlerine dair değerlendirmelerinde nasıl bir yöntem takip ettiğinin bilinmesi onun metodolojisinin tespiti açısından oldukça önemlidir.

¹ Söz gelimi Kasımî'nin tefsirine bakıldığında bir usûl inşa etmekten ziyade mevcut yöntemlerden istifade ettiği görülür. Bkz. Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dîmaşkî, **Mehâsinü't-te'vîl**, thk. Muhammed Basîl, Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1418.

² Taberî'nin mukaddimesine bakıldığında bir usûl sahibi olduğu net olarak anlaşılmaktadır. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Galib el-Âmulî Ebû Cafer et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-risâle, 2000.

³ Abdülvâhid b. Alî et-Temîmî el-Merrâküşî Muhyiddîn, **el-Mu'cib fî telhîsi ahhâri'l-Mağrib**, thk. Selâhaddîn el-Hevvarî, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006, s. 43; Muhammed Ebû Zehre, **el-İmâm İbn Hazm el-Endelüsî: Hayâtühû ve 'asruhû-ârâ'ühû ve fikhuh**, Kahire, Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1978, s. 14.

⁴ Muhammed b. Rızk b. Abdünnasır, **et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî garb İfrîkiyâ**, Arabistan, Dâru İbnü'l-Cevzî, 1426, II, 537.

Bu nedenle İbn Hazm'ın Kur'an anlayışı hakkında fikir sahibi olabilmek için, eserlerinin bütün yönleriyle incelenmesi gerekmektedir. Bu nedenle araştırmamızda İbn Hazm'ın tefsire dair fikirlerinin sadece belli âyetler üzerinden incelenmesi ile yetinilmeyecek, Kur'an ilimleri bağlamında tartışmalara konu olan meselelere dair yaklaşımı da ele alınacaktır. Dolayısıyla araştırmanın kapsamı İbn Hazm'ın Kur'an ve yorum anlayışını ortaya çıkarmak ile sınırlıdır. Bunu yaparken de kelamî, fikhî görüşleri ve âyetlere nasıl yaklaştığı bu çerçevede incelenecektir. Nitekim o, eserleriyle yaşadığı dönemin ilmî hayatına katkı sağlamış, günümüzdeki çalışmalara da kaynaklık etmiştir. Bununla birlikte İbn Hazm, tenkitçi ve yetkin bir ilim adamı olarak meşhur olmuştur.⁵ Bu sebeple de Kur'an'a yönelik perspektifinin kapsamlı bir şekilde ele alınması mevcut tefsir çalışmalarına katkı sağlayacaktır.

İslâmî ilimlerin aklî ve naklî alanlarında uzman olması ve çok yönlü entelektüel kişiliği sebebiyle İbn Hazm'ın hayatı ve kişiliği üzerine çalışmalar yapılmış ve fikirleri birçok araştırmanın konusu olmuştur. Yapılan bu araştırmaların çoğu fıkıh, hadis, kelam ve Arap dili ağırlıklıdır.⁶ İbn Hazm'ın Kur'ân-ı Kerîm'in muhtevasına bakışını ve yorumlama yöntemini kapsamlı bir şekilde ele alan çalışmalar ise yok denecek kadar azdır. Onun Kur'an'a bakışını ele alan makaleler ise bütünsel bir yaklaşıma sahip değildir. Zira İbn Hazm, Kur'an'ı anlama ve yorumlama metodolojisi bakımından bir müfessirden

⁵ Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî, **en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kahire**, Mısır, Dârü'l-kütüb, t.y., V, 75; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, **Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakatü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm**, thk. Ömer Abdullah et-Tudmurî, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993, XXX, 412; Ebû Zehre, **el-İmâm İbn Hazm**, s. 4.

⁶ İbn Hazm üzerine yapılmış çalışmalardan bazıları şunlardır: Muhammed b. Şedid b. Şeddad, **İlزامat İbn Hazm ez- Zâhirî lil fukaha min hilali kitabihî el-Muhallâ**, Mekke, Câmiatü Ümmi'l-kurâ, Doktora tezi; Abdülmecid Türkî, **Münâzarât fî usûli's-şerîati'l-İslâmiyye beyne İbn Hazm ve'l-Bâcî**, Beyrut, Dârü'l-Garb el-İslâmî, 1977; Halid Abdülhalik el-Utle, **"İbn Hâzm ve mevkîfuhû min kavâidü'l-istidlal bi-gayri'l- kıyas"**, Ürdün, Dârü'l-Halic, 2012; Saîd el-Efganî, **Nazarât fî'l-luga 'inde İbn Hazm el - Endelüsî**, Beyrut, Dârü'l-fıkr, 1979; Tâhir Ahmed Mekkî, **Dirâsât an İbn Hazm ve kitâbihî Tavku'l-Hamâme**, Kahire, Mektebetü Vehbe, 1977; Selman Başaran, **İbn Hazm ve Hadisteki Metodu**, AÜ İlâhiyat Fakültesi; Ahmed Eşref Ömer, **el-Kavâidü'l-hadîsiyye fî Kitâbi'l-lhkâm fî usûli'l-ahkâm**, Kahire, Külliyyetü usûli'd-din, 2000; Abdülkerim Halife, **İbn Hazm hayatuhu ve edebuhu**, Lübnan, Dârü'l-Arabiyye, 2016; Hasan Muhammed Hasan, **İbn Hazm 'asruhû ve menhecuhû ve fikruhû't-terbevî**, s. 172; Zekerîya İbrahim, **İbn Hazm el-Endelüsî el- müfekkîrû'z-Zâhirî el- mevsû'î**, Kahire, Dârü'l-Mısıriyye, 1966; Ömer Ferruh, **İbn Hazm el-Kebîr**, Beyrut, Dârü Lübnan, 1980.

geri kalmayacak yaklaşım sergilemekte ve Kur'an'ın tefsirinde doğru bulduğu yöntemi âyetlerin tefsiri üzerinden müşahhas kılmaktadır.⁷

Diğer taraftan bazı araştırmalarda onun birtakım ön kabullerle literal anlama hapsoldüğüne dair eleştiriler yer almaktadır. Bu anlayışa göre İbn Hazm'ın tefsir anlayışı yüzeysel ve sathî bir okumadan ibarettir. Geçmişte serdedilen bu iddia, günümüzde de bazı araştırmalarda kabul görmüştür.⁸ Daha doğrusu, geçmişte kendisine nispet edilen Zâhirîlik yakıştırması günümüz çalışmalarına da yansımıştır.⁹ Böylelikle İbn Hazm, kelimelerin lafzî sınırlarının dışına çıkmayan biri olarak gösterilmiş ve onun te'vil anlayışı gölgelenmiştir. Zikrettiğimiz kaynaklarda da bu durum açıkça görülmektedir.

Acaba iddia edildiği gibi İbn Hazm zâhirî midir? İbn Hazm'ın, eserlerinde “Zâhirü'l-Kur'an”, “Zâhirü'l-lafz”, “Zâhirü'l-âyet”¹⁰ gibi kavramları kullanmasından hareketle onun Zâhirîlik ve zâhirî yorum anlayışı ile ilişkisinin varlığına dair bir çıkarımda bulunabilir miyiz? Yoksa bu terminolojiyi kullanırken başka bir şeyi mi kastetmektedir? Yöntemi sadece Zâhirîlikle mi sınırlıdır? Farklı yöntemler kullanmış mıdır?

Bu çalışmada bu sorulara cevap aranacaktır. İbn Hazm'ın Kur'an'ı yorumlamada başvurduğu kavramlar ele alınarak bunlara yüklediği anlamlar ortaya konulacak ve bu meyandaki pratiği yani tefsir/yorum faaliyeti açısından İbn Hazm'ın hangi yöntemleri kullandığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Bu açıdan bakıldığında, onun Kur'an anlayışının ve Kur'an yorumlarının mahiyetinin ortaya çıkarılması tefsir alanına katkı sağlayacaktır. Zira İbn Hazm Kur'an'ı

⁷Bkz. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, thk. Ahmed Şakir, II, 129- 250.

⁸ Merrâküşi, **el-Mu'cib fî telhîsi ahhâri'l-Mağrib**, s. 43; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, **en-Nassû'l-kâmil li kitab el- 'Avâsım mine'l-kavâsım**, thk. Ammar Talibî, Mısır, Dârü't-türâs, t.y., s. 249; Carl Brockelmann, **Târihü's-şuûbi'l-İslâmiyye**, trc. Nebih Emin Faris- Münir el Ba'labekî, Beyrut, Dârü'l-ilm, 2001, s. 314.

⁹ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed İbn Abdilhâdî, **Tabakatü 'ulemâ'i'l-hadîs**, nşr. Ekrem el-Bûşî - İbrâhim ez-Zeybek, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1996, III, 342. İbn Teymiyye, **Şerhu'l- 'Akîdeti'l-İsfahâniyye**, thk. Muhammed b. Riyad, Beyrut, el-Mektebetü'l-asriyye, t.y., s. 125; İbn Hazm, **el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal**, thk. Abdurrahman Halife, b.y., Mektebetü's-selâm el-âlemiyye, t.y., s. 4; Muhammed Abdullah Ebû Suayleyk, **el-İmam İbn Hazm ez- Zâhirî, İmam Ehli Endelüs**, Beyrut, Dârü'l-Kalem, t.y., s. 33.

¹⁰ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, IV, 91.

çeşitli özellikleri üzerinden incelemektedir. O, sadece Kur'an'ın bazı âyetlerinin tefsiriyle yetinmemiş, Kur'an'ın metinleşme sürecini, ilimlerini, tefsir usûlü gibi konuları ele almış bir âlimdir. Her ne kadar İbn Hazm bir tefsir kitabı telif etmese de¹¹, eserlerinde Kur'an'a dair çok kapsamlı bir metodoloji ortaya koyduğu görülmektedir.

Araştırmamızda, İbn Hazm'ın Kur'an'ı yorumlama metodolojisinde, “zâhirî okuma” yaklaşımının ne denli etkili olduğu ve gerçekten Kur'an'ı yorumlamada bu yöntemi kullanıp kullanmadığı konusu açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır. Ayrıca metodolojisinde dikkate aldığı tefsir ilke ve yöntemleri belirginleştirilmeye gayret edilecektir. Bu sebeple de araştırma, İbn Hazm'ın Kur'an'ı yorumlama yöntemini ön plana çıkarırken aynı zamanda Zâhirîlik anlayışının onun metodolojisinde nerede durduğu meselesine de ışık tutacaktır.

B. ARAŞTIRMANIN AMACI

“Zâhirîlik”, İbn Hazm'la sıkça birlikte anılan kavramlardan biridir. Bu kavram daha çok literal okuyuş biçimini ifade eder.¹² İbn Hazm'ın da Kur'an'ı yorumlamada literal bir okuyuş tarzını, yani ifadenin dildeki zâhirî anlamını temel aldığı ve bu kavram çerçevesinde düşüncesinin şekillendiği algısı oluşmuştur.¹³ Bu çalışmadaki amacımız, İbn Hazm nazarında Kur'an'ın yorumlanmasında zâhirî okuyuşun ne ifade ettiğini, literal bir okuyuş tarzını benimseyip benimsemediğini ve zâhirî tefsir anlayışının eserlerinde ön plana çıkıp çıkmadığını, örnekler ve tarihî veriler üzerinden değerlendirmektir. Bu araştırmada, Kur'an'ın zâhirî okunuşunun İbn Hazm nazarında ne ifade ettiği meselesinin irdelenmesinin yanı sıra Kur'an'ı yorumlamada onun dikkate aldığı tefsir ilkeleri üzerinde durulacaktır.

¹¹ İbn Hazm'ın hayatını ele alan tercümelerde onun eserleri arasında tefsir kitabının olduğuna dair bir bilgiye ulaşamadık. Ebû Suayleyk, **el-İmam İbn Hazm ez- Zâhirî**, s. 31.

¹² Abdülvahhâb Hallâf, **İlmü usûlî'l-fıkh**, Kahire, Mektebetü't-dava, t.y., s.165-168.

¹³ Muhammed Revvâs Kal'acî, **Mu'cemü lugatî'l-fukahâ'**, Dârü'n- nefâis, Beyrut, 1988, s. 295.

İbn Hazm'ın eserleri incelendiğinde, hakkında söylenen ifadelerin ve yargıların peşinen kabulü yerine, eserlerinden hareketle yönteminin tespit edilmesinin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple çalışmanın temel amacı, İbn Hazm'ın yöntemini ve tefsir ilkelerini eserlerinden hareketle incelemek ve âyetlere getirdiği yorumların tefsir ilmi açısından değerlendirmesini yaparak ortaya koymak olacaktır. Bu amaç, İbn Hazm'ın eserlerinde var olan yöntemi tespit ederek onun hakkında doğru ve sağlıklı bilgiye ulaşmayı içermektedir. Dolayısıyla tefsir usûlünde bir kişinin yöntemi hakkında karar verirken, iddialar üzerinden değil (tümdengelim) kendi yazdıklarından yola çıkmanın (tümevarım) daha doğru olduğunu İbn Hazm örneği üzerinden ortaya koymak temel amacımızdır. Zira akademik çalışmalar ön yargılarla, ön kabullerle değil, bilimsel ve tarafsız bir şekilde ve verilere dayanarak yapılmalıdır.

C. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

İbn Hazm'ın eserleri üzerine birçok akademik çalışma yapılmıştır. Her çalışmada müellifin ve eserlerinin bir yönü ön plana çıkartılmış ve irdelenmiştir. Ancak araştırmamız boyunca gördüğümüz kadarıyla, İbn Hazm üzerine yapılan çalışmaların çoğu onun fıkıhçı ve hadisçi yönünü ön plana çıkarıcı mahiyettedir. Tefsir anlayışına dair yapılan çalışmaların ise onun metodunu bütünsel bir şekilde yansıtmadığı görülmektedir. Araştırmamız sonucunda da İbn Hazm'ın tefsir anlayışını, ilkelerini, Zâhirîliği'ni bütünsel bir değerlendirmeye ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bununla beraber onun bazı yönlerini ele alan çalışmalar da söz konusudur. Nuh Savaş'ın *İbn Hazm'ın Kur'an'a Bakışı ve Âyetleri Yorumlama Metodu* adlı doktora çalışması bunlardandır. Yazarın bu doktora çalışması iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İbn Hazm'ın hayatı ele alınmaktadır. İkinci bölümde ise onun Kur'an ve tefsire dair bazı değerlendirmelerine yer verilmiştir. Mezkûr çalışma genel anlamda İbn Hazm'ın rivayet tefsirine yaklaşımını ön plana çıkarmaktadır. İbn Hazm'ın özgün tefsir anlayışını ortaya çıkarmaya ise yeterince yoğunlaşmadığı görülmektedir. Müellif mezkûr çalışmada, İbn Hazm düşüncesinde Kur'an'ın zâhirî anlayışını değerlendirmeye tâbi tutmadığı gibi onun tefsir ilkelerinin

çoğuna da yer vermemiştir. Çalışmanın İbn Hazm'ın bir müfessir olarak tefsir anlayışını yansıtmaya üzerine kurulu olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla da İbn Hazm'ın Kur'an'ı yorumlamada dikkate aldığı tefsir ilkelerinin bu çalışmanın konusu olmadığı görülmektedir.¹⁴ Konumuzla alakalı bir diğer çalışma ise Muhammed Abdullah Ebû Suayleyk'in *İbn Hazm ve ârâ'ühü fî 'ulûmi'l-Kur'ân ve't-Tefsîr* adlı çalışmasıdır. Bu çalışmada, İbn Hazm'ın eserlerinde zikrettiği âyetler, ilgili sûrenin altında cemedilmiş ve İbn Hazm'ın âyetlerin tefsirine dair görüşleri ele alınmıştır. Bu yönüyle bir derleme çalışması olarak görünmektedir.¹⁵

Hannan b. İyde b. Duhi b. Osman es- Sübeyti'nin, *Ârâü İbn Hazm ez- Zâhirî fî't-Tefsîr* adlı yüksek lisans tezi de İbn Hazm üzerine yapılan çalışmalardandır. Bu çalışmada İbn Hazm'ın Nisâ ve Mâide sûrelerinden bazı âyetlerle ilgili değerlendirmeleri ele alınmıştır.¹⁶ Bu tür çalışmalar bir metodu yansıtmaktan uzak çalışmalardır. Zira mezkûr çalışmada da İbn Hazm'ın bazı âyetleri yorumlaması ele alınırken, yorumların arka planından kopuk, bütünsellik ve yöntemden uzak bir tarzın hâkim olduğu görülür. Abdülkadir Buisâbe'nin *Ârâü İbn Hazm el-lugaviyye ve eseruhâ fî't-Tefsîr* adlı yüksek lisans tezi İbn Hazm'ın Kur'an anlayışında Arap diline bakışını konu edinmektedir.¹⁷

Bunun yanı sıra onun Kur'an'ı yorumlama anlayışının belli yönlerini inceleyen bazı makaleler de yazılmıştır.¹⁸

¹⁴ Nuh Savaş, *İbn Hazm'ın Kur'an'a Bakışı ve Âyetleri Yorumlama Metodu*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2001.

¹⁵ Muhammed Abdullah Ebû Suayleyk, *İbn Hazm ve ârâ'ühü fî 'ulûmi'l-Kur'ân ve't-Tefsîr*, Kahire, Dârü'l-Beşîr, 2002.

¹⁶ Hannan bint İyde b. Duhi b. Osman es-Sübeyti, *Ârâü İmam İbn Hazm ez-Zâhirî fî't-Tefsîr* (Nisâ 135'ten Mâide 5'e kadar) Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Muhammed Abdullah Velid Kerim, Mekke, Câmîatü Ümmi'l-kurâ, t.y.

¹⁷ Abdülkadir Buisâbe, *Ârâü İbn Hazm el-lugaviyye ve eseruhâ fî't-Tefsîr*, Yüksek Lisans Tezi, Cezayir Oran Üniversitesi, 2006.

¹⁸ Bkz. Mehmet Emin Maşalı, *İbn Hazm'ın Dinî Düşünce Sisteminde Kur'ân ve Yorum*, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, cilt: XVII, sayı: 2, s. 331-358; Yakup Kara, *Dil ve Usûl Arasında Mefhûm-ı Muhâlefet: İbn Hazm'ın Mefhûm-ı Muhâlefeti Eleştirisi Bağlamında Bir İnceleme*, IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı -IV (İlahiyat) 14-17 Mayıs 2015, Kütahya, 2015, s. 335-347; Abdulkuddus Bingöl, *Endülüs'lü İbn-i Hazm (994-456 H)'ın Mantığında Dil Konuları*, *Felsefe Dünyası*, 1993, sayı: 8, s. 22-31; Muhammet Ali Acar - Enes Durmuş, *İbn Hazm'da Sahâbî Kavli ve Efdaliyet Nazariyesi*, *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe III: -Sahâbe ve Dirâyet*

İbn Hazm'ı gerek Kur'an'ı yorumlamada zâhirî okuma yönü itibariyle gerekse metodu açısından kapsamlı bir şekilde ele alan bir çalışmaya rastlayamadık. Bu çalışma en temelde İbn Hazm'ın Kur'an'ı yorumlamada Zâhirîlik yönünü irdelenenin yanı sıra onun ortaya koyduğu Kur'an metodolojisi ve tefsir ilkelerini yansıtmak üzerine kuruludur. Dolayısıyla İbn Hazm'ın Kur'an'ı yorumlamada temel yaklaşımının ne olduğunun tespiti, Zâhirîlik düşüncesinin İbn Hazm üzerinde ne denli bir etkisinin olduğu bu çalışmada incelenecektir.

İbn Hazm üzerine yapılan bazı çalışmalarda sathî okumaların yer aldığı görülmektedir. Söz gelimi İbn Hazm'ın zâhirî olduğu iddiası üzerinden yapılan okumalar¹⁹ onun yöntemini doğru yansıtmayacağı gibi, müellifin ortaya koyduğu metoda da gölge düşürmektedir. Anlaşıldığına göre İbn Hazm'ın zâhirî olduğu iddiası hem tarihte hem de günümüzde yapılmış bazı çalışmalara aksetmiştir.

Bu sebeple de çalışmamızda İbn Hazm'ın Kur'an'ı anlamada referans olarak ele aldığı *delil, Zâhirü'l-Kur'an, akıl, zaruri burhan, nas, icmâ* gibi ilkeler önemli bir yer edinecektir. Bu çalışmada İbn Hazm'ın Kur'an anlayışı incelenirken onun metodolojisinde mezkûr kavramların tefsir usûlüne etkisi de irdelenecektir.

Şunu da belirtmek isteriz ki böyle bir konuyu araştırmanın elbette birtakım zorlukları söz konusudur. Zira İbn Hazm, sert ve katı üslubu sebebiyle muhalifleri tarafından çoğu kez küçümsenmiş, bazen töhmet altında bırakılmış²⁰, bazen de Hâricîlik ile Zâhirîlik özdeşliği kurularak düşüncesi basitleştirilmiştir.²¹ Hatta bu baskılardan dolayı

İlimleri- Tebliğ ve Müzâkereler, 2018, s. 293-320; Abdulmuttalip Arpa, **Zahirilik ve Mecaz -İbn Hazm Örneği-**, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/1, cilt: XIV, sayı: 25, s. 43-67.

¹⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilhâdî, **Tabakatü 'ulemâ' i'l-hadîs**, thk. Ekrem el-Bûşî - İbrâhim ez-Zeybek, Lübnan, Müessesetü'r-risâle, 2010, III, 342. İbn Teymiyye, **Şerhu'l-Akîdeti'l-İsfahâniyye**, s. 125; İbn Hazm, **el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl**, thk. Abdurrahman Halife, b.y., Mektebetü's-selâm el-âlemiyye, t.y., s. 4; Ebû Suayleyk, **el-İmam İbn Hazm ez- Zâhirî**, s. 33.

²⁰ İmam Şâtübî, **el-Muvâfakât** adlı eserinin girişinde İbn Hazm'ın bir hocasının olmadığını, bu sebeple de katı biri olduğunu iddia etmektedir. Hâlbuki tarihçiler onun hocalarını zikretmişlerdir. Bu durumda "Mâlikî mezhebine mensup Şâtübî'nin bu iddiasıyla, İbn Hazm'ın Mâlikî mezhebine yönelik sert üslubundan dolayı onu basitleştirmek mi istemiştir?" sorusu akla gelmektedir. Bkz. Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtübî el-Girmâtî **el-Muvâfakât**, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Al-i Selman, Dâru İbn Affan, t.y., I, 144; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-nihâye**, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru'l-hicr, 1997, XV, 796.

²¹ Meâfirü, **en-Nassü'l-kâmil li kitab el-'Avâsım mine'l-kavâsım**, s. 249.

hicret etmek zorunda bırakılmıştır.²² Dolayısıyla “Zâhirî olduğu iddiası bazı âlimler tarafından kendisine isnat edilmiş bir töhmet mi?”, “Literatür acaba bu töhmetin gerçek ve doğru bilgi olarak kabul edilmesi etrafında mı şekillendi?” gibi soruları ve buna işaret eden tarihî bazı verileri çalışmamızda ele almanın gerekli olduğuna inanıyoruz.

D. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

Çalışmamızın merkezi İbn Hazm’ın tefsir anlayışını ortaya çıkarma üzerine kuruludur. Bu nedenle de onun eserleri öncelikli kaynaklarımız arasında yer alacaktır. Bu sebeple araştırmamızdaki metodumuz nitel bilgi toplama yöntemlerinden yazılı doküman incelemesi şeklinde olacaktır. Verileri değerlendirirken; tarihsel arka planının incelenip irdelenmesini göz önünde bulundurarak metin analizini doğru ve bütüncül bir bakış açısıyla yapmaya çalışacağız. Ayrıca yer yer İbn Hazm’ın değerlendirmelerini bazı âlimlerle mukayeseli bir şekilde ön plana çıkaracağız.

Şunu ifade etmek gerekir ki, İbn Hazm’ın tefsir metodolojisini doğru bir şekilde ele almak zor ve meşakkatli olmasının yanı sıra, bir o kadar da bütünsel bakış açısını gerektirmektedir. Zira İbn Hazm’ın müstakil bir tefsir eseri olmadığından, önemli eserlerinin bir bütün olarak incelenmesi onun metodunu anlamak için hayatî öneme sahiptir. Çünkü İbn Hazm’ı parçacı bir yaklaşımla ele almak onun metodunu yansıtmayacağı gibi bütünsel bir şekilde değerlendirme imkânı da sunmayacaktır. Bu nedenle araştırmamızda onun tefsir metodolojisini sadece bir eserinden hareketle ele almayacağız, bilakis mümkün mertebe tefsir yöntemini yansıtan eserlerini mukayeseli bir okumaya tâbi tutacağız. Bunu yaparken de İbn Hazm’ın tefsir anlayışını oluşturan kavramları doğru anlamaya çalışacak ve bunların onun düşüncesindeki yerini doğru analiz edip, aktarmaya çalışacağız.

Şunu da söylemek gerekir ki, İbn Hazm çok yönlü bir ilmî kişiliğe sahiptir. Eserleri incelendiğinde Kur’an’a çok boyutlu yaklaştığı görülür. Kur’an’ın bazı âyetlerinin tefsiriyle sınırlı kalmamış; tarihini, usûlünü, tartışmalı konularını da eserlerinde ele

²² İbn Kesîr, **el-Bidâye ve’n-Nihâye**, 15/796.

almıştır. Bu yönüyle İbn Hazm'ın kapsamlı bir metodolojisinin ortaya çıkması açısından mezkûr konulara da araştırmamızda yer vereceğiz. Ayrıca İbn Hazm'ın âyetlerin kelimâ, fikhî, lugavî yönden tefsirinde nasıl bir yöntemi ön plana çıkardığını mukayeseli bir şekilde ele almaya çalışacağız. Zira onun mezhep imamlarından, kelimâ âlimlerinden ve Arap dili uzmanlarından yer yer farklı bir duruşunun olması da mukayeseli bir okumayı gerekli kılmaktadır.

Diğer taraftan İbn Hazm'ın Kur'an metodolojisini yansıtırıcı örnekler zikredeceğiz. Bunu yaparken metodumuz tümevarım yöntemiyle, örneklerden sonuca varma şeklinde olacaktır. Mümkün mertebe bakış açısını doğru ve bütünsel bir şekilde yansıtmak için İbn Hazm'ın metoduna odaklanacağız. Başkalarının onun üzerindeki kanaatlerini, okumalarını, değerlendirmelerini mutlak doğrular olarak kabul etmeyecek, eserleri üzerinden bizatihi kendisinin ne dediğini ne kastettiğini anlamaya ve aktarmaya çalışacağız.

Araştırmamızın temel kaynakları şunlardır:

1. el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm

İbn Hazm'ın usûl anlayışını ortaya koyan baş eserlerinden birisidir. İbn Hazm bu eserinde metodolojisine dair kapsamlı bir çalışma ortaya koymuştur. Bu eser aynı zamanda mukayeseli bir usûl kitabı olma özelliğini taşımaktadır. Zira müellif bu çalışmasında sıklıkla diğer mezheplerin yöntemlerini ele almakta ve yer yer iktibaslarda bulunmaktadır.²³ Aslında İbn Hazm'ın bu üslubu, eserini ayrıca önemli kılmaktadır. Zira usûl eserlerinde mukayeseli okumalar genellikle iki mezhep ile sınırlı tutulmuştur. Ancak İbn Hazm'ın bu eserinin dört mezhebin usûl anlayışının eleştirisini barındırması ve dolaylı olarak bir reddiye içermesi, bu eseri önemli kılmaktadır. Ayrıca bu eserinde Kur'an, tefsir ve tefsir usûlüne dair önemli bilgiler mevcuttur.²⁴ Bu sebeple de onun bütünsel yöntemini yansıtmak için eserin tümünü göz önünde bulundurmaya çalışacağız.

²³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VI, 172.

²⁴ *A.g.e.*, s. I, 75-95.

2. el-Muhallâ bi'l-âsâr fî şerhi'l-mücellâ bi'l-ihtisâr

İbn Hazm'ın fûrûa dair meseleler üzerine kaleme aldığı bu eseri İslâm hukukunun önemli kaynakları arasında yer almaktadır. İbn Hazm bu eserinde tercihlerini ispatlamaya çalışır.²⁵ *el-İhkâm*'da yer yer soyut olarak ele aldığı bazı değerlendirmeleri bu eserinde somutlaştırdığı görülmektedir. İbn Hazm'ın *el-İhkâm*'da ortaya koyduğu yorum anlayışının pratikte yansımaları bu eserde tecelli etmektedir. Bu eser aynı zamanda, Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvûd ez-Zâhirî'nin²⁶ İbn Hazm üzerinde bir etkisinin olup olmadığını yansıtmaya açısından da önemlidir.

İbn Hazm, *el-Muhallâ*'nın yazım sebebi hakkında şöyle der:²⁷

Allah bizi ve sizi taatinde muvaffak kılsın. Özet meseleleri topladığımız *el-Muhallâ* isimli eserimize kısa bir şerh yazmamızı ve bunun (şerhin) tâlib ve mütedbî için istifade edilmesi kolay olması için burhan kaidelerini iksâra gitmeden ihtisar etmemizi istediniz. Böylece (bu eserle) kişi; hüccet derinliğine, ihtilâf bilgisine, insanların tartıştıkları hak bilgisine ulaştıran burhana ve Kur'an hükümlerine muttali olsun. Hz. Peygamber'den sabit sünnetin yekûnuna vukuf kesbedip sahih olmayanı temyiz etsin. Sika râvilerin haberlerini öğrenip diğerlerinden ayıracak seviyeye yükselsin. Kıyasın fesatlığını, tenâkuzunu ve (kıyası) savunanların tezatlığını hatırlasın.

İbn Hazm'ın *el-Muhallâ*'nın muhtevasına dair bu sözlerinden hareketle onun, tartışmalı konuları *burhan* çerçevesinde irdelemekle beraber fikhî fetvaları değerlendirirken Kur'an ve Sünnet bilgisini ve yöntemini de ön plana çıkardığını söylemek mümkündür. Ayrıca *el-İhkâm*'da muhtasar olarak ele aldığı bazı konuları *el-Muhallâ*'da detaylandığı ve örneklediği görülmektedir. Bazen de Kur'an'a dair bazı önemli bilgileri bu eserinde zikretmiştir.²⁸ Bu sebeple mezkûr eser çalışmamız açısından önemlidir.

3. el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ'i ve'n-nihâl

²⁵ Zekeriyâ Güler, “Endülüs'te Bir Hadis ve Fıkıh Âlimi: İbn Hazm”, *İSTEM*, 2009, cilt: VII, sayı: 14, s. 169.

²⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut, Dâru'l-Garb el-İslâmî, 2002, IX, 342.

²⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, thk. Muhammed Münîr ed-Dımaşkî, Kahire, 1352, I, 21.

²⁸ A.g.e., IV, 159.

Dinler tarihî ve farklı mezhepleri konu edinen bu eser çalışmamızın temel kaynaklarından birini teşkil etmektedir. Zira İbn Hazm bu eserinde Yahudilik ve Hristiyanlığın vs. yanı sıra dinleri ve fırkaları eleştirirken yoğun bir şekilde âyetlerden deliller getirmektedir. Ayrıca bu eser, İbn Hazm'ın zihin dünyasını yansıtırıcı örneklerle doludur. Zira müellif bu eserinde aklî ve naklî delilleri cemetmiş ve güçlü istidlâllerle yanlış bulduğu yönelişleri eleştirmiştir. Bunun yanı sıra kelimî meseleleri Kur'an penceresinden ele almıştır. Dolayısıyla âyetlerden istidlâlde bulunurken takip ettiği yöntemi çalışmamızda ele alacağız.

4. et-Takrîb li-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emsileti'l-fıkhiyye.

İbn Hazm bu eserini siyaseti terk ettikten sonra kaleme almıştır. Bu eserinde Aristoteles'in düşüncelerine itiraz eden bazı kanaatlerine yer vermiştir.²⁹ Bu kitabında tefsir ilminde dikkate aldığı aklî burhanlara dair önemli bilgiler yer almaktadır.

Dolayısıyla yukarıdakilerle beraber bu dört eser İbn Hazm'ın metodunu yansıtmakta ve Kur'an'a dair yaklaşım biçimini belirgin bir şekilde göstermektedir. Bunun yanı sıra İbn Hazm'ın Kur'an'a dair görüşlerini yer yer zikrettiği diğer eserlerinden de istifade edilecektir. Özellikle bu dört eserde atıflarda bulunduğu alakalı diğer eserlerine de başvurulacaktır.

İbn Hazm'ın mezkûr eserleri haricinde onun hayatını, fikirlerini ele alan eserler de çalışmamızın önemli kaynakları arasında yer alacaktır. Zira İbn Hazm'ın tarihsel arka planının incelenebilmesi için bu eserlerin iyice irdelenmesi gerekmektedir. Bu eserlerden bazıları şunlardır:

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148), *el-'Avâsım mine'l-kavâsım* adlı eseri İbn Hazm üzerine eleştirel bazı değerlendirmeleri barındırması sebebiyle çalışmamız açısından önemli bir kaynaktır.³⁰ İbn Hazm'ın öğrencisi Humeydî'nin (ö. 488/1095) *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülâti'l-Endelüs* adlı eseri de İbn Hazm'a dair önemli bilgiler

²⁹ İbn Sa'îd eAndalous, *Kitâb tabagât al-Umam*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1912, s. 76.

³⁰ Meâfirî, *en-Nassü'l-kâmil li kitab el-'Avâsım mine'l-kavâsım*, s.249

ihtiva etmektedir.³¹ Ayrıca Zehebî'nin İbn Hazm'ı konu edinen önemli eserleri de kaynaklarımız arasında yer alacaktır.³² İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-nihâye* adlı kitabı çalışmamızda dikkate alacağımız bir diğer eserdir. İbn Kesîr, bilindiği üzere bu eserinde önemli isimlerin sadece hayatlarını değil; fikirlerini, düşüncelerini de ele almıştır. İbn Hazm'ın hayatını ve hakkında yapılan değerlendirmeleri aktaran İbn Kesîr bu eserinde, onun yöntemine dair bazı örnekler zikretmiş ve değerlendirmelerde bulunmuştur.³³

Bunun yanı sıra İbn Hazm'ın hayatını ele alan modern çalışmalardan da istifade edilecektir. Bunlardan bazıları şunlardır: Muhammed Ebû Zehre'nin *el-İmâm İbn Hazm el-Endelüsî: Hayâtühû ve 'asruhû-ârâ'ühû ve fıkhu*" adlı eseri çalışmamız için önemli bir kaynak olacaktır. Zira Muhammed Ebû Zehre, âlimlerin hayatlarını ele alırken yerinde eleştiriler ve insaflı değerlendirmeler yapmakla maruf, önemli bir isimdir. Aynı şekilde İbn Hazm üzerine de kapsamlı bir çalışma yapan Ebû Zehre, İbn Hazm'ın sadece fikirlerini değil, fikirlerinin tarihsel arka planını da yansıtmaya çalışmıştır.³⁴ Muhammed Abdullah Ebû Suayleyk'in *el-İmam İbn Hazm ez- Zâhirî* adlı eseri -muhtasar olsa da- bir o kadar önemli bilgiler içermesi sebebiyle çalışmamız açısından önemli kaynaklar arasındadır.³⁵ İhsan Abbas'ın, *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî* adlı çalışması da İbn Hazm'a dair önemli bilgiler barındırmaktadır.³⁶ İhsan Abbas, bu eseriyle Endülüs'ün ilmî birikimine ışık tutmanın yanı sıra dönemin önemli isimleri hakkında güzel bilgileri de eserine yansıtmıştır. Bu çalışma tezimiz için önemli bir kaynak olup müellifin yaşadığı coğrafyadaki durumu irdelememize katkı sunacaktır.

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah b. Fütûh b. Humejd el-Ezdî el-Mayurkî el-Humejdî, *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülâtî'l-Endelüs*, Dârü'l-Mısriyye, Kahire, 1966.

³² Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân Kaymaz ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1985, XVIII, 200.

³³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XII, 91.

³⁴ Muhammed Ebû Zehre, *el-İmâm İbn Hazm el-Endelüsî: Hayâtühû ve 'asruhû-ârâ'ühû ve fıkhu*, Kahire, Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1978.

³⁵ Muhammed Abdullah Ebû Suayleyk, *el- İmam İbn Hazm ez-Zâhirî, İmam Ehli Endelüs*, Beyrut, Dârü'l-kalem, t.y.

³⁶ İhsan Abbas, *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî*, Beyrut, Darü's-Sekafe, 2013.

Bununla beraber İbn Hazm'ın tefsir anlayışını kimi zaman mukayeseli bir okumaya tâbi tutacağız. Bu sebeple de onun âyetleri yorumlama yaklaşımı ve tefsir anlayışını çeşitli tefsir, fıkıh ve usûl kitaplarıyla mukayese edeceğiz.

E. ÇALIŞMANIN PLANI

Çalışmamız dört bölümden oluşacaktır. Birinci bölümde İbn Hazm'ın hayatını, tarihsel ve entelektüel kişiliğini, yaşadığı dönemin siyasî arka planıyla beraber inceleyeceğiz. Bu bölümde İbn Hazm'ın hayatındaki ilmî, siyasî evreleri irdeleyecek ve aynı zamanda onun üzerine yapılan değerlendirmeleri tetkik edeceğiz. Yaşamının yanı sıra daha çok onun yöntemini oluşturan etkenler üzerinde duracağız. Dolayısıyla bu bölüm aslında İbn Hazm'ın Zâhirîlik meselesinde nerede durduğunu yansıtmaları açısından önemli olacaktır. Bu bölümün ikinci kısmında ise onun ilmî kişiliğini irdeleyeceğiz. İbn Hazm'ın kişiliğinde şiir ve edebiyatın etkisi, münazaracı yönü, Kur'an ekseninde yanlış gördüğü yöntemleri eleştirmesi, burhana bağlılığı gibi başlıkları ele alacağız. Ayrıca yönteminin zâhirî yöntemle mukayesesini yapacak ve Zâhirîler ile farklı değerlendirmelerini ve yöntemlerini tespit etmeye çalışacağız.

İkinci bölümde, İbn Hazm'ın Kur'an anlayışını ele alacağız. Birinci kısımda onun Kur'an'ı nasıl tanımladığını, Kur'an'ın nüzûlüne dair fikirlerini, Kur'an'ın cem'ine, âyet ve sûrelerin tertibine dair analiz ve düşüncelerini irdeleyeceğiz. Bu bölümün ikinci kısmında ise; Kur'an'ın karakteristik özelliklerini oluşturan dil yapısı, üslubu, mufassal ve mübeyyenliği, muhkem ve müteşâbihliği gibi unsurları ele alacağız. Böylelikle İbn Hazm'ın mezkûr kavramlara yönelik anlayışına ulaşılmış olacaktır.

Üçüncü bölümde İbn Hazm'ın tefsir anlayışı ve yöntemleri üzerinde durulacaktır. Bu bölüm iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda, Kur'an'ın rivayet kaynaklarıyla tefsiri ele alınacaktır. İbn Hazm düşüncesinde rivayetin tefsir ilmi açısından konumu netleştirilmeye çalışılacaktır. İkinci kısımda, İbn Hazm'a göre Kur'an'ın dirâyet yöntemleriyle yorumlanmasını değerlendireceğiz. Bu başlıkta İbn Hazm'ın âyetlerin tefsirinde kelimâ, fikhî ve Arap dili açısından nasıl bir çizgiyi benimsediğini; söz gelimi, ahkâmü'l-Kur'an meseleleri ile kelimâ ve Arap dili meselelerine aynı yöntemle mi

yaklaştığını yahut bunları farklı bir bakış açısıyla mı ele aldığını inceleyecek ve Zâhirî anlayışın mezkûr bölümlerin tefsirinde ne denli etkili olduğunu anlamaya çalışacağız. Dördüncü bölümde ise İbn Hazm'ın zâhirü'l-Kur'an anlayışını irdedeceğiz. Bu son kısmın çalışmamız açısından önemli bir yeri vardır. Zira bu kısım, Kur'an'ın rivayet ve dirâyet yöntemleriyle tefsir edilmesinden farklıdır. Bu kısım İbn Hazm'ın Kur'an'ı anlamada dikkate aldığı ilkeyi ihtiva etmektedir. Bu ilkeyi ne denli başarılı bir şekilde yansıttığını, kendi ilkesiyle çeliştiği yerlerin olup olmadığını ve bu anlayışın tefsir ilmine nasıl bir katkısının olduğunu kapsamlı bir şekilde inceleyeceğiz. Bunun için de eserlerindeki âyet yorumları seçilerek tefsir anlayışı hakkında bilgi elde edilmeye çalışılacaktır. Bu da tümevarım metotlu bir okumayla yapılacaktır. Biz bu çalışmada konuları ele alırken esas olarak İbn Hazm'ın âyetlere yaklaşım biçimini ele alacak ve aynı zamanda Kur'an âyetlerinin anlaşılmasında geliştirdiği kuralların pratikteki yansımalarını irdedeceğiz.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HAZM'IN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

1.1. Hayatı

1.1.1. Doğumu ve Dönemi

İbn Hazm, 384/994 yılında Ramazan ayının son gününde doğdu.³⁷ Çağdaşı Sâid b. Ahmed, İbn Hazm'ın el yazısıyla kendisine Kurtuba'nın doğudaki Minyetü'l-Muğîre bölgesinde 384/994 yılında, Ramazan ayının son gününde doğduğunu yazdığını belirtir.³⁸

İbn Hazm'ın nesebi üzerine kaynaklar çeşitli görüşler aktarır.³⁹ İbn Hayyân (ö. 469/1076) onun Fars asıllı olmadığını ima eder ve dedesinin sonradan İslâm'a girdiğini söyler.⁴⁰ Tarihçilerin çoğu ise onun Fars asıllı olduğunu belirtir.⁴¹ İbn Hazm'ın öğrencisi Humeydî (ö. 488/1095), onun Fars asıllı olduğunu; dedesi Yazid'in Muâviye'nin kardeşi Yezîd b. Ebî Süfyân'ın azatlı kölesi olduğunu aktarır.⁴² Zehebî de (ö. 748/1348) İbn Hazm'ın muasır tarihçi Saîd'den yaptığı nakilden hareketle onun Fars asıllı olduğunu teyit eder.⁴³ Öte yandan Muhammed Ebû Zehre onun Fars asıllı olduğu konusunda neredeyse icmâ olduğunu belirtir.⁴⁴ Bu verilerden hareketle İbn Hazm'ın velâ yoluyla

³⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXX, 412; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdebâ' (İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb)*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, Dârü'l-Mağrib el-İslâmî, t.y., IV, 1655; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 200; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî ahbâri Gırnâta*, IV, 88; Ebû Abdillâh Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî, *el-İhâta fî ahbâri Gırnâta*, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003, IV, 88

³⁸ İbnü'l-Arabî, *el-'Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 249.

³⁹ Ebû'l-Kasım Halef b. Abdilmelik b. Beşkuvâl, *es-Sıla fî târihi e'immeti'l-Endelüs*, thk. İzzet el-Attâr el-Hüseynî, Kahire, Mektebetü'l-Hancî, t.y., s. 396.

⁴⁰ Ebû'l-Hasen Alî b. Bessâm eş-Şenterînî, *ez-Zahîre fî mehâsini ehli'l-Cezîre*, thk. İhsan Abbas, Libya, Dârü'l-Arabiyye li'l-kitâb, t.y., I, 170; Ebû Zehre, *el-İmâm İbn Hazm*, s. 17.

⁴¹ Şenterînî, *ez-Zahîre fî mehâsini ehli'l-Cezîre*, I, 170.

⁴² Zehebî, *Târîhu'l-İslâmî*, XXX, 404; Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân el-İrâkî, *Tarhu't-tesrîb fî şerhi't-Takrîb*, Dârü'l-fikri'l-Arabî, t.y., I, 84; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XII, 91; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî ahbâri Gırnâta*, IV, 88.

⁴³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah b. Fütûh b. Humeyd el-Ezdî el-Mayurkî el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülâti'l-Endelüs*, Kahire, Dârü'l-Mısriyye, 1966, s. 308.

⁴⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâmî*, XXX, 412.

⁴⁵ Ebû Zehre, *el-İmâm İbn Hazm*, 24.

Kureyşli; nesep olarak ise Fars asıllı olduğu söylenmiştir.⁴⁵ Dedesi ise Benî Ümeyye'den ayrılıp Endülüs'e yerleşmiştir. Bu sebeple de İbn Hazm, hayatı boyunca Emevî hânedanını savunmuş ve taraftarlığını yapmıştır.⁴⁶

Babası Ahmed b. Saîd âlim bir zat idi. Öyle ki akranları arasında bilgi ve birikimiyle ün salmıştı.⁴⁷ Ahmed b. Saîd, Endülüs'ün başveziri Mansûr İbn Ebû Âmir ile arkadaştı. İkisi arasında bazı zamanlar rekabet söz konusu oluyordu. Ancak bu duruma rağmen Mansûr ondan istifade etmeye çalıştı. İbn Hazm'ı 381/991 yılında vezirlik makamına atadı.⁴⁸ Memlekette olmadığı zamanlarda görevi kendisine bırakırdı.⁴⁹

Bu dönem, Endülüs'ün siyasî karışıklıklara ve iktidar değişimlerine tanıklık ettiği bir dönemdir. Emevî iktidarının son anlarını yaşadığı bu dönemde, hükümdarlar sıkça değişmekte ve acımasız bir iktidar mücadelesi varlığını sürdürmektedir.⁵⁰ İnsanlar da bu kaotik dönemde siyasî istikrarsızlık ve fikrî çalkantılara maruz kalmak zorunda bırakılmışlardır.⁵¹ Aslında Endülüs halkı doğuda olduğu gibi siyasetin içinde yer alan ve siyasî tartışmalara iştirak eden bir halk değildi; ama buna rağmen siyasetin zulmünden kendilerini koruyamadılar.⁵² İşte İbn Hazm, bu siyasî kargaşa ve karışıklıkların, içtimâî huzursuzlukların hâkim olduğu bir dönemde dünyaya geldi.⁵³ Babası, Endülüs Emevî devletinin hâcibi Mansûr b. Ebû Âmir'in vezirliğini yürütüyordu. Mansûr'un vefatından sonra oğlu Abdülmelik b. Mansûr döneminde de görevine devam etti. İbn Hazm, babasının Mansûr'un veziri olması hasebiyle⁵⁴ bu dönemde siyasetin havasını yakından

⁴⁵ A.g.e., s. 24.

⁴⁶ A.g.e., s. 24.

⁴⁷ Abbas, *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî*, s. 247.

⁴⁸ Ebû Muhammed Afîfüddîn Abdullah b. Es'ad b. Alî b. Süleymân el-Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fî ma'rifeti havâdissi'z-zamân*, thk. Halil Mansur, b.y., y.y., t.y., III, 6; İhsan Abbas, *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî*, s. 247.

⁴⁹ Abbas, *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî*, s. 251.

⁵⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXX, 412.

⁵¹ Ebû Zehre, *el-İmâm İbn Hazm*, s. 17.

⁵² A.g.e., s. 17.

⁵³ A.g.e., s. 17.

⁵⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXX, 412.

teneffüs etti.⁵⁵ Babasının konumundan, güç ve iktidarından güzelce nasiplendi, küçük yaşlarda iyi bir eğitim gördü.⁵⁶

İbn Hazm'ın ailesi Kurtuba'nın doğu kesiminde Mansûr ve ardından Muzaffer'in nimetlerinin gölgesinde yaşamlarına devam etti. Bu durum Mehdî'nin halifeliği almaya kalkışmasına kadar sürdü.⁵⁷ Ardından 399/1008 yılında Kurtuba'nın yağmurlu batı tarafına yerleştiler.⁵⁸ İhsan Abbas'a göre bu intikal, Emevî hükümdarlığını yeniden geri getirme girişimidir. Bununla İbn Hazm hem Âmirîler'den hem de Halife Hişâm el-Müeyyed'den desteğini çekmiştir.⁵⁹ O dönemlerde Hişâm'ın öldüğü haberi yayılır. Cenaze namazı dahi kılınır. Ancak bunun bir aldatma olduğu anlaşılır.⁶⁰ Bir müddet sonra Hişâm geri döner ve İbn Hazm'ın ailesini Mehdî'yi kışkırtmakla suçlar.⁶¹ Böylece İbn Hazm ve ailesi için zorlu bir süreç başlar. Bu süreçte tutuklanma, gözetlenme gibi büyük acılar ve imtihanlar yaşanır.⁶² Bu fitne esnasında babası 402/1011 yılında vefat eder.⁶³ Böylece İbn Hazm, babası olmadan tek başına mücadele etmek zorunda kalır. Berberîler'in saldırılarına uğrarlar. Batıdaki evleri Berberîler tarafından gasbedilir.⁶⁴ Bunun ardından İbn Hazm 404/1013 yılında Kurtuba'dan çıkar.⁶⁵ Muriye beldesinin hâkimi Hayrân el-Âmirî'ye sığınır.⁶⁶ Ancak İbn Hazm'ın Emevî Devleti'nin iktidarını yeniden iş başına getirmeye çabaladığı haberleri yayılınca hâkim, onu ve arkadaşını hapseder. Bu şekilde hayatı başka şehirlere sürgün ve sığınmalarla devam eder.⁶⁷ Bu

⁵⁵ Ebû Zehre, **el-İmâm İbn Hazm**, s. 17.

⁵⁶ **A.g.e.**, s. 17.

⁵⁷ Abbas, **Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî**, s. 250.

⁵⁸ **A.g.e.**, s. 251.

⁵⁹ **A.g.e.**, s. 251; Ebû Zehre, **el-İmâm İbn Hazm**, s. 30.

⁶⁰ İbn Hazm, **el-Fasl**, I, 56.

⁶¹ Abbas, **Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî**, s. 253.

⁶² İbn Hazm, **Tavku'l-Hamâme**, thk. İhsan Abbas, Beyrut, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1987, s. 252.

⁶³ Abbas, **Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî**, s. 253.

⁶⁴ Enver ez-Za'bî, **Zâhiriyyetü İbn Hazm el-Endelüsî Nazariyyetü'l-Marife ve Menâhicü'l-bahs Lübnan**, el-Ma'hedü'l-Âlemi li'l-fikri'l-İslâmî, 2009, s. 50.

⁶⁵ İbn Hazm, **Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî**, thk. İhsan Abbas, Beyrut, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1987, I, 224; Abbas, **Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî**, s. 251.

⁶⁶ Abbas, **Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî**, s. 253; Ebû Zehre, **el-İmâm İbn Hazm**, s. 30.

⁶⁷ İbn Hazm, **Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî**, I, 224; Abbas, **Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî**, s. 253.

noktada belirtilmelidir ki, İbn Hazm'ın Emevîler'i desteklemesi, Endülüs'ün içinde bulunduğu kargaşa ve kaosun Emevîler'in eliyle son bulacağı inancından kaynaklıydı.⁶⁸

İbn Hazm, geçirdiği sürgün döneminin ardından 408/1018 yılında Kurtuba'ya geri döner.⁶⁹ O dönemde Kasım b. Hammûd Kurtuba'yı yönetmektedir. Halkın ayaklanması sonucu Kasım kaçmak zorunda kalır ve yerine Emevîler'den Abdurrahmân el-Müstazhir'e 414/1023 yılında biat edilerek el-Müstazhir halife ilân edilir. el-Müstazhir, İbn Hazm'ı vezir tayin eder. İbn Hazm'da tekrar Emevî hükümlerini hâkim kılma isteği uyanır.⁷⁰ Ancak el-Müstazhir'in devri kısa sürer ve halkın ayaklanması sonucu yerine Muhammed b. Abdurrahman el-Müstekfî halife ilân edilir. el-Müstekfî döneminde de eziyetlere maruz kalan İbn Hazm, amcasının oğlu ile birlikte hapse atılır. İbn Hazm, siyasette istediklerine ulaşamayacağını anlayınca ilme yönelir.⁷¹

1.1.2. Eğitimi

İbn Hazm her ne kadar siyasî açıdan çalkantılı bir dönemde yaşamış olsa da Endülüs'ün sahip olduğu güzel dağları, bahçeleri, pınarları vs. güzellikleri içinde varlıklı bir ailede büyüdü. Zengin bir ailenin çocuğu olarak, sarayda güzel bir ilgi ve eğitimle yetişti. Buna maddi zenginliğini de eklediğimizde; görsel/fizikî güzellik ve maddî zenginlik açısından refah içinde bir yaşam sürdü denilebilir. Bu sayede çevresel faktörler, onun edebî kişiliği üzerinde de etkili oldu.⁷² İbn Hazm daha küçük yaşlardayken Endülüs toplumunu analiz etme imkânı buldu. *Tavku'l-Hamâme* adlı şiir kitabında Endülüs'ün ona kattığı bu derin güzelliğin etkisi kendisini hissettirir.⁷³ O, bu eseri yazdığı için bazı

⁶⁸ Muhammed Rıdvan ed-Dâye, **İbn Hazm el-Kurtubî**, Dimaşk, Vizâretü's-sekâfe, 2013, s. 14.

⁶⁹ Abbas, **Târîhu'l-edebî'l-Endelüsî**, s. 253.

⁷⁰ **A.g.e.**, s. 253.

⁷¹ Ebû'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kıftî, **İhbârü'l-'ulemâ' bi-ahbârî'l-hükemâ**, thk. İbrahim Şemsüddîn, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005, s. 179; Abbas, **Târîhu'l-edebî'l-Endelüsî**, s. 253; Şeybânî, **İhbârü'l-'ulemâ' bi-ahbârî'l-hükemâ**, s. 179; Hamevî, **Mu'cemü'l-üdebâ**, IV, 1651; Zekerîya İbrahim, **İbn Hazm el-Endelüsî**, Kahire, Dârü'l-Mısriyye, 1966, s. 33; İbn Hazm, **Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî**, I, 224.

⁷² Ebû Zehre, **el-İmâm İbn Hazm**, s. 17.

⁷³ Abdülhalim Avîs, **İbn Hazm el-Endelüsî ve cühûdühû fi'l-bahsi't-târîhî ve'l-hadarî**, Kahire, ez-Zehra li'l-'lâmi'l-Arabî, 1988, s. 59.

mutaassıpların “O yöntemine muhalefet etti, yönünden uzaklaştı” diyerek kendisine karşı çıkacaklarını bildiğini ifade eder.⁷⁴

İbn Hazm, siyasî, ilmî ve kültürel anlamda çok az kişiye nasip olacak bir ailede büyüdü.⁷⁵ Babasının hem âlim bir yönetici olması hem de ilme ve ilim ehline gösterdiği saygı İbn Hazm’a çok şey kattı. Babası, zekâsıyla ve ilmî birikimiyle tanınırdı.⁷⁶ Kaynaklar Âmirîler devletinde vezirlik yapan babası Ahmed’in ilim, edep ve hayır ehlinden olduğunu ve belâgat ilminde derin bir bilgisi olduğunu nakleder.⁷⁷ Şu şiir de babasına aittir:⁷⁸

إذا شئت أن تحيا غنيا فلا تكن .. على حالة إلا رضيت بدونها

“Zengin olarak yaşamak istediğinde,

daha azına razı olduğun bir hal dışında bir hal üzere olma.”⁷⁹

Babasının şu sözü şiir ve edebiyattaki derinliğini çok güzel yansıtmaktadır: “Diyalogda gramer hatası yapana veya yazışmada oturmayan bir ifade kullanana şaşıyorum. Çünkü şüphe duyduğu şeyi (kelimeyi) bırakıp diğerini alması gerekir. Zira kelim bundan daha geniştir.”⁸⁰ Humeydî bu sözü ancak ilimde derin birinin söyleyebileceğini vurgular.⁸¹ İşte İbn Hazm babasının bu çok yönlü kişiliğinden etkilenir ve nasihatlerinden istifade ederdi. Ayrıca babası vasıtasıyla tanıdığı önemli isimlerden de faydalanırdı. Tarih konusunda büyük bir kitap yazan babasından, tarihî olayları dinlerdi.⁸² Onun tarih bilgisinden istifade eden İbn Hazm dönemin savaşları ve olayları hakkında ciddi birikim sahibi oldu.⁸³ Yetişme dönemine değin aldığı bu eğitim onun dinî, fikrî ve

⁷⁴ İbn Hazm, *Resâ’ilü İbn Hazm el-Endelüsî*, I, 308.

⁷⁵ Yâfiî, *Mir’âtü’l-cenân*, III, 6.

⁷⁶ *A.g.e.*, III, 6.

⁷⁷ Humeydî, *Cezvetü’l-muktebis fî zikri vülâti’l-Endelüs*, s. 126; Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed b. Amîre Ebû Ca’fer ed-Dabbî, *Bugyetü’l-mültemis fî târihi ricâli ehli’l-Endelüs*, Dâru’l- Kâtibü’l-‘Arabî, Kahire, 1967. s.182.

⁷⁸ Humeydî, *Cezvetü’l-muktebis fî zikri vülâti’l-Endelüs*, s. 126; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Makkarî et-Tilimsânî, *Nefhu’t-tîb min gusni’l-Endelüsü’r-ratîb ve zikru vezîrihâ*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, Dâru Sâdır, 1968, II, 83.

⁷⁹ Ebû’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâ’ü ebnâ’i’z-zamân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, Dâru Sâdır, t.y., III, 328.

⁸⁰ Humeydî, *Cezvetü’l-muktebis fî zikri vülâti’l-Endelüs*, s. 126.

⁸¹ *A.g.e.*, s. 126.

⁸² Abbas, *Târîhu’l-edebi’l-Endelüsî*, s. 250.

⁸³ *A.g.e.*, s. 250.

siyasî gelişimine çok şey kattı.⁸⁴ Özellikle İbn Hazm, babası tarafından tertip edilen şiir meclislerine katılır ve orada dinlediği pek çok şiiri ezberlerdi.⁸⁵ Bu anlamda İbn Hazm'ın şiire vukûfiyeti de çok derindi.⁸⁶

Ayrıca onun babasından gördüğü eğitimin yanı sıra çocukluğunu ve gençliğini birlikte geçirdiği câriyelerden Kur'an, şiir ve hat eğitimini aldı.⁸⁷ Bu yaşlarda iken sadece kadınlarla oturur ve onların sırlarına vakıf olmaya çalışırdı.⁸⁸ Öyle ki genç yaşta "Neam" adında bir câriyeye âşık oldu. Onunla 20'li yaşlarda evlendi. Bu câriyeyi öyle sevdi ki ölümünün ardından yedi ay boyunca elbisesini değiştirmede. Acısını hep canlı tuttu. Aşkı üzerine şiirler kaleme aldı.⁸⁹

İbn Hazm bu gençlik dönemini *Tavku'l-Hamâme* adlı eserinde şu şekilde anlatır:⁹⁰

Ben kadınları gözlemledim. Neredeyse benim dışımda hiç kimsenin bilmediği sırlarına vakıf oldum, çünkü onların hücrelerinde eğitildim. Onlar dışında kimseyi tanımadığım bir zamanda, onların elleriyle büyüdüm. Erkeklerle gençlik dönemine girdikten sonra oturmaya başladım. Büyüyüp serpiştiğimde; bana Kur'an'ı, olabildiğince şiiri öğrettiler/özümsetteler ve hat sanatını tâlim ettiler... Onlardan gördüğüm bir şeyi unutmazdım. Bunun asıl nedeni yetiştiğim gayûr yapımdan ve onlara karşı suizan üzerine yaratılmamdan kaynaklanıyordu. Onların az sayılmayacak kadar çok şeylerine vakıf oldum.

Bu ifade Endülüs'te çocuklara Kur'an, hat ve edebî eğitimin bazen kadınlar tarafından verildiğini göstermektedir.⁹¹ İbn Hazm câriyelerle içli dışlı olmasına rağmen iffetini korumuştur.⁹² Diğer taraftan Ebû Zehre, İbn Hazm'ın kişiliğine dair zikrettiği bu

⁸⁴ Ebû Zehre, *el-İmâm İbn Hazm*, s. 17.

⁸⁵ Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, III, 6.

⁸⁶ Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülâti'l-Endelüs*, s. 241; Abbas, *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî*, s. 25.

⁸⁷ İbn Hazm'ın şiir konusunda bu denli derin olması ve duygularını güzel bir biçimde ifade edebilmesinin önemli bir sebebinin de câriyelerle geçirmiş olduğu bu dönem olduğu söylenebilir.

⁸⁸ Abbas, *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî*, s. 250.

⁸⁹ İbn Hazm, *Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî*, I, 224.

⁹⁰ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 166.

⁹¹ Zekî Mübârek, *en-Nessrû'l-fennî fî'l-karnî'r-râbi' el-hicrî*, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1953, s. 342.

⁹² Halid Abdülhâlik, *İbn Hazm mevkıfuhû min kavâidi'l istidlal bi-ta'diyeti'l hükmi bi-gayri kıyas*, Ürdün, Dârü'l-Halic, 2012, s. 23.

değerlendirmesinden yola çıkarak âlimlerle yaşadığı sorunların temelinde bu suizannın olduğu sonucunu çıkarır.⁹³

İbn Hazm'ın ilk eğitimini babası ile câriyelerden alması ve eğitim aldığı alanlar düşündürücüdür. Babasından aldığı siyaset, tarih ve şiir eğitimi ile câriyelerden gördüğü Kur'an, şiir ve hat dersleri günbegün birikimine ciddi katkı sunmuş olsa da şer'î ilimler noktasında onu eğiten biriyle karşılaşmamaktayız. Bu açıdan bakıldığında ilk eğitiminin daha çok edebiyat, şiir, tarih ve siyaset alanlarıyla sınırlı olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Hazm'ın küçüklüğünün câriyelerle bu denli iç içe geçmesi ve onların sırlarına vakıf olması kendini nasıl muhafaza ettiği sorusunu akla getirmektedir. İbn Hazm'ın aktardığı bu bilgiler muhtemel soruyu cevaplandırır niteliktedir:⁹⁴

Anlattığım şeylerin sebebine gelince, gençlik ateşinin tutuştuğu, gelişmenin zapt edilemediği, gençlik dalgınlığının kuşattığı (bir dönemde) kadın gözetleyenler tarafından kontrol altında tutulmuş, engellenmiş bir haldeydim. Ne zaman ki kendime mukayyet oldum, anlamaya başladım, şeyhimiz ve hocam Ebû'l-Kasım Abdurrahman b. Ebî Yezîd el-Ezdî'nin dersinde Ebû Ali el-Hüseyn b. Ali el-Fasî'yle arkadaş oldum. Söz konusu Ebû Ali; dünya ve âhiret gayretinde, iyilikte ve sahih zühte sarılmada akıllı, âmil ve âlim bir zat idi. Sanırım o hasûr (nefsine hâkim) kişilerdendi. Çünkü onun hiç eşi olmadı. Ben onun gibi kendisinde amel, ilim, din ve takvayı bir arada taşıyan birini görmedim. Allah ondan çokça istifade etmemi nasip etti. Günaha düşme yerlerini ve çirkinliklerini ondan öğrendim...

Görüldüğü üzere İbn Hazm bu zor dönemi bu zatın da yardım ve destekleriyle iffetle geçirmiş ve günaha düşmekten kendini muhafaza etmiştir.⁹⁵

Öte yandan babası hakkında ayrıntılı bilgilere sahip olmamıza rağmen annesine dair bir bilgiye sahip değiliz.⁹⁶ İbn Hazm annesi hakkında bir bilgi aktarmamaktadır. Oysa İbn Hazm kadınlara dair pek çok konuyu zikretmektedir. Annesi hakkında da pekâlâ bir şeyler söyleyebilirdi.⁹⁷ Abdülhalim Avîs bu durumu Arap gelenekleriyle izah etmeye

⁹³ Ebû Zehre, **el-İmâm İbn Hazm**, s. 26; Abbas, **Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî**, s. 250.

⁹⁴ İbn Hazm, **Tavku'l-Hamâme**, s. 273.

⁹⁵ Ebû Zehre, **el-İmâm İbn Hazm**, s. 26.

⁹⁶ Abdülhalim Avîs, **İbn Hazm el-Endelüsî**, s. 57.

⁹⁷ **A.g.e.**, s. 57.

çalışır. Pek çok önemli kişinin annesi hakkında bilgi sahibi olmayışımızı buna örnek olarak gösterir.⁹⁸

Yukarıda da ifade edildiği üzere siyasî sahada istediğini bulamayan İbn Hazm, ilmî çalışmalara odaklandı. Dolayısıyla şer'î ilimlere yöneldiği ve bunun için seyahatlere çıktığı zaman dilimi aynı zamanda siyasî hayatını da sonlandığı periyot olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla zannedildiği gibi⁹⁹ İbn Hazm, İslâmî ilimlere siyasetten önce kendisini tam vermemiştir. Elbette siyasetten önce de bazı âlimlerden ders görmüştür lakin tam bir yöneliş, siyasetten ayrıldığı zamana denk gelmektedir.

İbn Hazm ilmî seyahatler yaptı. İlmî seyahatlerinde âlimlerle karşılaştı, onlarla ilmî münazaralarda bulundu.¹⁰⁰ Bu gezileri sadece İslâm âlimleriyle münazara ile sınırlı değildi; bilakis münazaraya aynı zamanda nübüvveti inkâr edenler ile Yahudi ve Hıristiyanlar da dâhildi. Bu sert tartışmalar İbn Hazm'ın dışlanmasına ve eserlerinin yakılmasına sebebiyet verdi.¹⁰¹ İhsan Abbas'a göre İbn Hazm'ın eserleri Bâcî (ö. 474/1081) ile girdiği sert tartışma neticesinde Mu'tedit b. Ubad tarafından toplatılıp yakılmıştır.¹⁰² Kâdî İyâz'ın anlattığına göre İbn Hazm, 452/1060 yılında Meyruke'ye gitmiştir. Fıkıh ve usûl âlimi Muhammed b. Sâid el-Meyrukî, Bâcî'ye İbn Hazm'ın geldiğini haber verir. Bâcî Meyruke'ye gelir ve İbn Hazm ile münazara yaparlar. Bu münazara neticesinde İbn Hazm'ı Meyruke'den kovarlar.¹⁰³

İbn Hazm'ın mantık, felsefe konularında derin bilgi sahibi olması ve hitabetinin etkileyciliği sebebiyle münazaralardan galip çıkması çoğu kişinin onunla tartışmaya girmesini engellemiştir.¹⁰⁴

Onun buraya kadar bahsedilen siyasî, ilmî ve edebî kişiliği üzerine genel olarak şunlar söylenebilir: Hedeflerine ulaşmak için mücadele etmeyi göze almıştır. İbn Hazm'ın

⁹⁸ A.g.e., s. 57.

⁹⁹ Ebû Zehre, *el-İmâm İbn Hazm*, s. 33.

¹⁰⁰ Taben Alî Bûserî, *el-Menhecû'l-Hadîs 'inde'l- İmâm İbn Hazm el- Endelüsî*, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2001, s. 48.

¹⁰¹ Abbas, *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî*, s. 252.

¹⁰² A.g.e., s. 252.

¹⁰³ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*, Mağrib, Mektebetü'l- fudalâ, t.y., VIII, 122.

¹⁰⁴ Abbas, *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî*, s. 253.

siyasî duruşu; ilmî hayatını, çalışmalarını ve entelektüel serüvenini doğrudan etkilemiştir. Nitekim onun siyasî tercihleri, ilmî ve fikrî kişiliğinin ön yargıyla ele alınmasına sebep olmuştur. Bazı eserlerinin yakılması, hicrete zorlanması gibi olayların sadece ilmî tercihleriyle açıklanması mümkün değildir. Bunda, öncelikle siyasî tercihlerinin ciddi bir payı söz konusudur. Devrin hükümdarlarının yanında yer almaktansa Emevî iktidarını hâkim kılmayı isteyerek kendisi için şartları zorlaştırmış, art arda yaşadığı sıkıntılar onu çileli bir hayat yaşamak zorunda bırakmıştır. Ayrıca gençliğini câriyelerin arasında geçirmesi ve erkeklerle bulunmaktan hayâ etmesinin¹⁰⁵ onun siyasî tercihlerini etkilediği söylenmiştir. Ebû Zehre onun siyasî tercihlerinde kurnazlıktan ziyade duygusallık ve vefanın ön planda olduğunu iddia etmiştir.¹⁰⁶ Öyle ki Ebû Hayyân (ö. 745/1344) onu, siyaseti bilmemekle vasıflandırmıştır.¹⁰⁷ Bu sebeple İbn Hazm'ın siyasî hayatı ilmî hayatını da etkilemiştir. Eserlerinde belli bir ırkı ön plana çıkarmaması ve sık sık milliyetçiliğe, kabileciliğe karşı çıkmasının yaşadığı olumsuz bazı durumlarla yakından ilgili olduğu düşüncesindeyiz. Bunun izlerini eserlerinde bulmak mümkündür. Zira yaşadığı bu süreç onun kişiliğini olumsuz etkilemiştir. Nitekim Muhammed Ebû Zehre, İbn Hazm'ın üslubunun; yaşadığı sahnelerin çeşitliliği, bolluğun ve güzelliğin acıya dönüşmesi, hapse atılıp sürgün edilmesi gibi sebeplerin etkisinden dolayı sert olduğunu vurgular. Onun ilmi bilmesine rağmen ilmin siyasetini bilmediğini ifade eder.¹⁰⁸

1.1.3. Dönemin Kişiliği Üzerinde Etkisi

İbn Hazm'ın hayatının yansımaları eserlerinde ciddi bir yoğunlukta görülür. Yetiştirilmesinin ilk yıllarından hayatının çeşitli safhalarına kadar yaşamına dair izleri eserlerinde görmek mümkündür. Öyle ki ilmî meseleleri irdelerken ve yaptığı tercihlerinde dönemin izleri bariz bir şekilde eserlerine yansır. Ebû Zehre de bunu güzel bir şekilde ifade sadedinde, İbn Hazm'ın zamanın ruhundan aşırı derecede etkilendiğini ve faydalandığını belirtir. Ancak bu durumun onun zamanın âlimleriyle karşı karşıya

¹⁰⁵ Ebû Zehre, *el-İmâm İbn Hazm*, s. 30.

¹⁰⁶ *A.g.e.*, s. 30.

¹⁰⁷ *A.g.e.*, s. 30.

¹⁰⁸ *A.g.e.*, s. 18.

gelmesine mâni olmadığını ifade eder.¹⁰⁹ Ebû Zehre'ye göre İbn Hazm'ın zamanın ruhuna uygun hareket etmesi onun dönemin âlimleriyle iyi geçinmesini gerekli kılmadığını, zira bazen muhalif bir kişinin zamanın ruhuna daha uygun davrandığını söyler. Ona göre İbn Hazm'ın aşk ve âşıklar üzerine yazması onun ne denli zamanın ruhunu taşıdığını göstermektedir. Zira Ebû Zehre'ye göre Endülüs medeniyet ve bollukta çok ileri seviyede olmasına rağmen fikrî anlamda büyük bir boşluk içindeydi. İbn Hazm'ın o dönemde bu ruhî derinliği şiirlerinde, nesirlerinde dile getirmesi zamanın ruhuna cevap niteliğindeydi.¹¹⁰ Ebû Zehre'nin değerlendirmelerine katılmamak mümkün değildir. Zira İbn Hazm'ın çok yönlü kişiliği, her konuya bir cevabının olması onu zamanın diğer âlimlerinden farklılaştırmıştır.

Öte yandan İbn Hazm Mâlikî mezhebiyle büyük sıkıntılar yaşamıştır. Zira Endülüs'te hâkim mezhep Mâlikî mezhebiydi, bu sebeple de tartışmaların yoğun bir şekilde bu merkezde yoğunlaştığı görülür. Zehebî, İbn Hazm'ın bir grup Mâlikî tarafından eziyete uğradığını, Leble'de sürgüne mecbur bırakıldığını, kitaplarının yakıldığını belirtir.¹¹¹ Pek çok kitabının yakılması İbn Hazm'ın kütüphanesinin ve kaynaklarının düşmanca hedef alındığını gösterir. Bu sebeple de bitirdiği veya başladığı pek çok eserinin bundan zarar gördüğü söylenebilir.¹¹²

Buna rağmen İbn Hazm doğru bildiği görüşlerinden vazgeçmemiş ve sürgün edildiği yerde vefat edinceye kadar öğrencilerini eğitmiş, eserler kaleme almıştır.¹¹³ Abdülvâhid (ö. XIII. yüzyılın ortaları) İbn Hazm'ı ele alırken şu notları zikreder:¹¹⁴

Bu adamın hayatını özetle aktarmamın sebebi -her ne kadar bağlamı kesse ve bizi amaçtan uzaklaştırsa da- onun, bugün Endülüs'ün en meşhur âlimi olmasındandır. Reislerin meclislerinde ve âlimlerin dilinde en fazla zikri geçen kişidir. Bunun nedeni, Mağrib'de Mâlik'in mezhebine muhalefeti ve zâhir ilmine istibdadı sebebiyledir. Bildiğim kadarıyla ondan önce kimse onun kadar meşhur

¹⁰⁹ A.g.e., s. 14.

¹¹⁰ A.g.e., s. 14.

¹¹¹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVIII, 198.

¹¹² İbn Hazm, *Cemheretü Ensabü'l-Arab*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire, Dârü'l-maârif, 1983, s. 8.

¹¹³ Salâhuddîn Halîl b. Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvût/Türkî Mustafa, Beyrut, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2000, XX, 96.

¹¹⁴ Merrâküşi, *el-Mu'cib fi telhîsi ahhâri'l-Mağrib*, s. 46.

olmamıştı. Bugün Endülüs'te onun mezhebinin ehli ve taraftarlarının sayıları çoğaldı.

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere İbn Hazm Mâlikî mezhebiyle ciddi bir mücadele yaşamıştır. Endülüslü Mâlikî hukukçularından İbnü'l Arabî (ö. 543/1148), Zâhirîler'in hak etmedikleri mekânda olduklarını, söylediklerini anlamadıklarını, bu yönüyle de “*Hüküm yalnız Allah'ındır*”¹¹⁵ sözünde olduğu gibi Hâricîler'i taklit ettiklerini belirtir.¹¹⁶ İbn Hazm hakkındaki bu değerlendirmeler, aradaki düşmanlığı gözler önüne sermektedir. Ayrıca İbnü'l- Arabî, İbn Hazm'ın düşüncesiyle karşılaşmasını şu şekilde anlatır:¹¹⁷

Seyahatimde size ifade ettiğim gibi ilk olarak bâtinî düşünce bid'atıyla karşılaştım. Döndüğümde ise İsbîliye köyünden İbn Hazm olarak bilinen değersiz biri aracılığıyla zâhirî görüşün tüm Mağrib'i doldurduğunu gördüm. O, Şâfiî mezhebi üzerine yetiştirdi ve bağlandı. Sonra Dâvûd'a intisap etti. Ardından hepsinden bağını kesti ve bağımsız hareket etti. Ümmetin imamı olduğunu zannetti; dilediğini indiriyor, dilediğini yüceltiyor, hükmediyor, kanun koyuyor, Allah'ın dininde olmayanı dine nispet ediyordu...

Bu ifadelerden de açıkça anlaşıldığı üzere İbn Hazm ile bu mezhep arasında ilmî münakaşalarla sınırlı kalmayan bir durum söz konusudur. Öyle anlaşıyor ki bu mücadelede nüfuz hâkimiyetinin yanı sıra, ilmî gücü elde tutma savaşı her iki ekol nezdinde de söz konusuydu. Öte yandan İbnü'l Arabî, İbn Hazm'ın düşüncesiyle mücadele ettiğini ve pek çok eserine de reddiyeler yazdığını belirtir.¹¹⁸ Zehebî, İbnü'l Arabî'nin değerlendirmelerini doğru bulmaz. Onun mezkûr değerlendirmeleriyle İbn Hazm'ın değerini düşürdüğünü belirterek şöyle der: “Kadı Ebû Bekir -Allah rahmet etsin- babasının kendisinden ilim aldığı şeyhi hakkında insaflı davranmadı. Onun hakkında adaletli konuşmadı. Küçümsemede abartıya kaçtı. Ebû Bekir ilimdeki azametini rağmen, Ebî Muhammed'in derecesine ulaşmadı ve neredeyse bu mümkün de değildir. Allah ikisine de rahmet etsin ve bağışlasın.”¹¹⁹ Zehebî'nin meseleyi insaflı bir şekilde

¹¹⁵ Yûsuf, 12/40.

¹¹⁶ İbnü'l-Arabî, *el-‘Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 249.

¹¹⁷ *A.g.e.*, s. 249.

¹¹⁸ *A.g.e.*, s. 249.

¹¹⁹ Zehebî, *Siyeru A‘lâmi’n-Nübelâ*, XVIII, 190; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 230.

değerlendirmesi ve baba ile oğlunun farklı düşüncede olduklarını ifade ediş şekli takdir görmüştür.¹²⁰

İbn Hazm, dili ve kalemiyle dönemin âlimleriyle mücadele etmesinin acıklı sonuçlarını da birbiri ardınca yaşamış, hayatını zorlaştırmıştır. Çünkü savunduğu görüşleri yayma isteği, hükümdarlara karşı sert muhalefeti ve devrin âlimlerini hedef alması üzücü bazı durumları beraberinde getirmiştir. Bu tutumu yüzünden dönemin fakihleri, İbn Hazm'a öfkeleni ve görüşlerini reddettiler. Çağın âlimleri bununla da sınırlı kalmayarak İbn Hazm'ın dalaleti üzerine birleşti, onu ayıpladılar. Halkı ona yaklaşmama konusunda uyardılar. Hükümdarlar onu yanlarından uzaklaştırdı, sürgün ettiler. Kitaplarının satılmasına mani oldular; eserleri herkesin gözü önünde yakıldı.¹²¹ Şu şiiri de eserlerinin yakılması üzerine söylemiştir.

فإن تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذي ... تضمنه القرطاس بل هو في صدري
يسير معي حيث استقلت ركائبي ... وينزل إن أنزل ويدفن في قبوري

“Şayet sizler kâğıdı yaksanız da kâğıdın içindekini yakamazsınız,
çünkü o göğsümdedir.

O (bilgi), benimle gelir, bineğimin götürdüğü yere.

Konakladığımda o da konaklar. Benimle mezara girer.”¹²²

Tüm bunlara rağmen İbn Hazm, adımını geri atmadı, vaktini öğrencilerine ve telife ayırdı.¹²³ Aslında onun bu denli zorlu bir süreç yaşaması dönemin düşünsel kodlarıyla da ilgilidir. Reşid Rıza'nın da belirttiği gibi mezhep imamlarının sözlerinin nasların önünde tutulduğu ve hükümdarların mezhep imamlarıyla hareket ettiği bir dönemde İbn Hazm'ın

¹²⁰ Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekir b. Arabî el-Meâfirî, *Kitâbü'l-Mesâlik ilâ Muvatta'i Mâlik*, nşr. Muhammed b. el-Hüseyin es-Süleymanî/Aişe bint el-Hüseyin es-Süleymanî, b.y., Dârü'l-Mağrib el-İslâmî, 2007, I, 80.

¹²¹ Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkadir el-Arnaût/Mahmûd el-Arnaût, Dimaşk, Dâru İbn Kesîr, 1986, V, 242.

¹²² Şenterîni, *ez-Zahîre fi mehasini ehli'l-Cezîre*, I, 167.

¹²³ A.g.e., I, 167; Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed İbn Haldun Ebû Zeyd Veliyyüddîn el-Hadramî, *Kitâbü'l-İber (Kitâbü Tercemâni'l-İber) ve divânü'l-mübtade' ve'l-ğaber fi eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âşarahüm min-zevi's-sultânî'l-ekberve'l*, thk. Halil Şehade, Beyrut, Dârü'l-fikr, 1988, XII, 92.

sert kalemiyle dönemin yöntem ve uygulamalarını eleştirmesi hem kendisini zor bir hayata mahkûm etmiş hem de kendisinden istifade eden kişi sayısını azaltmıştır.¹²⁴

1.1.4. Fıkhî Mezhebi

İbn Hazm'ın yaşadığı dönemde Endülüs'te hâkim mezhep Mâlikî mezhebiydi.¹²⁵ O da bu mezhepten fazlasıyla etkilenmiş ve onun kuşatıcılığı ile muhatap olmuştur. Öyle ki İbn Hazm, Mâlik'in *el-Muvatta'*'sını ders olarak okumuş ve derinlemesine incelemiştir.¹²⁶ *el-Muvatta'* dışında ise -gençlik yıllarında okuduğu bazı derslerden de anlaşıldığı kadarıyla- başka mezheplerin uzmanlarından ders aldığına dair bilgiler söz konusudur.¹²⁷

İbn Hazm'ın metodolojisinde nas dışında herhangi bir şeyin otoritesi söz konusu değildir.¹²⁸ Bu açıdan bakıldığında mezheplerin de hiçbir bağlayıcılığı söz konusu değildir. Hatta o, nassın desteklemediği konularda mezheplerin görüşlerine uymayı eleştirmiştir.¹²⁹ Bunu yaparken de herhangi bir mezhebi veya âlimi istisna tutmamıştır. Daha açık bir ifadeyle onun için taklitte Şâfiî neyse Dâvûd ez-Zâhirî de odur.¹³⁰ Bu sebeple de yer yer mezhep âlimleri ile aynı görüşte olmasına rağmen onların taklit edilmesini doğru bulmamıştır.¹³¹ İbn Hazm'ın gerek *el-İhkâm*'ı gerekse *el-Muhallâ* adlı eseri irdelendiğinde onun mezheplere yönelik ön yargıları olmakla beraber belli bir mezhebi taklit etmediği görülür. Bunun en büyük kanıtı çeşitli meselelerde farklı mezheplerle paralel görüş serdetmesidir. Dolayısıyla kendi eserlerinden hareketle İbn Hazm'ın bir mezhebin savunuculuğunu yaptığına dair bir kanaate ulaşamayacağı rahatlıkla söylenebilir. Sahâbe görüşünü bile bağlayıcı görmeyen¹³² İbn Hazm'ın belli bir mezhebin görüşünün taklidini savunması zaten uzak bir ihtimaldir. Onun amacı doğru

¹²⁴ Reşid Rıza, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-hakîm (Tefsîrû'l-Menâr)*, Mısır, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1990, VII, 122.

¹²⁵ Abbas, *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî*, s. 253.

¹²⁶ A.g.e., s. 253.

¹²⁷ Muhammed el-Halife, *Sünenü İbn Hazm ez-Zâhirî*, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2012, s. 32-36.

¹²⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 140.

¹²⁹ A.g.e., I, 140.

¹³⁰ A.g.e., I, 140.

¹³¹ A.g.e., I, 140.

¹³² A.g.e., I, 140.

bilginin tesis edilmesidir. Muhammed Ebû Zehre onun ilmî kişiliğini şu şekilde anlatır: “İlim için yaşadı, ilim için mücadele etti. İlim de onu unutulmazlar arasına kattı.”¹³³ Dolayısıyla sahih bilgiye ulaşmak ve onu insanlara ulaştırmak dışında maksadı olmayan bir kimsenin belli bir mezhebi taklit edip yüceltmesi uzak bir ihtimaldir.

Ayrıca İbn Hazm, uydurma bazı hadislerden ve farklı te’villerden hareketle hadislerin mezhep imamlarına tâbi olmayı emrettiğine dair iddiaları doğru bulmaz.¹³⁴ Bu sebeple de bazı hadislerden hareketle mezhep âlimlerinin övülmesini kabul etmez.¹³⁵ Aslında İbn Hazm bu konuda ilkeli bir tutum içerisindedir. Bazı nasları dikkate alarak âlimlere kutsiyet atfetmeyi doğru bulmadığı gibi bunu çelişkili de bulur; zira naslar sahih olsa bile nasların kimi kastettiğinin bilinmesinin mümkün olmayacağını söyler.¹³⁶ Ayrıca nasların hangi dönem ve zamanı kastettiğinin tespitinin imkân dâhilinde olmadığını ifade eder.¹³⁷

Tüm bu verilere rağmen onun hayatını irdeleyen tarihçilerin, onun metodolojisi üzerine değişik değerlendirmelerde bulundukları görülmektedir. Bazı kaynaklar, İbn Hazm’ın önce Şâfiî’nin görüşünü benimsediğini ve bu mezhep dışında diğer mezhepleri terk ettiğini, hatta bu mezheple bilinir hale geldiğini; ardından Dâvûd b. Ali’nin Zâhirî mezhebine döndüğünü, bu mezhebi gözden geçirdiğini, yol edindiğini, savunduğunu; bu mezhebin yaygınlaşması için kitaplar yazdığını ve nihayet bu mezhepte karar kıldığını ifade eder.¹³⁸ Abdülvâhid el-Merrâküşî de aynı şekilde onun bir müddet Şâfiî mezhebini taklit ettiğini, ardından Zâhirîliği benimsediğini, hatta bu mezhebe taassup derecesinde bağlandığını; Dâvûd ve diğer Zâhirî mezhebi âlimlerini taklit ettiğini belirtir.¹³⁹ İbn Kesîr ise İbn Hazm’ın fûrû meselelerde Zâhirî olduğunu, usûlde ve Allah’ın sıfatlarını konu edinen âyet ve hadislerde en fazla te’vilde bulunanlardan olduğunu belirtir.¹⁴⁰ Böylelikle

¹³³ Ebû Zehre, *el-İmâm İbn Hazm*, s. 91.

¹³⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, I, 140.

¹³⁵ *A.g.e.*, I, 140; VI, 135-140.

¹³⁶ *A.g.e.*, I, 140; VI, 135-140.

¹³⁷ *A.g.e.*, I, 140.

¹³⁸ Şenterîni, *ez-Zahîre fî mehâsini ehli’l-Cezîre*, I, 168; Makkarî, *Nefhu’t-tîb min gusni’l-Endelûsi’r-ratîb ve zikru vezîrihâ*, II, 78.

¹³⁹ Merrâküşî, *el-Mu‘cib fî telhîsi ahhârî’l-Mağrib*, s. 43.

¹⁴⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, XII, 91.

İbn Kesîr, usûl-fürû ayırımına dikkat çekmiştir. Tarihçilerden bazıları ise onun başta Mâlikî mezhebine bağlı olduğunu, sonrasında ise Şâfiî mezhebine yöneldiğini ve ardından da Zâhirîliğe kaydığını söyler.¹⁴¹ Ebü'l-Hasan b. Kattân'da İbn Hazm'ın Zâhirî mezhebine mensup olduğunu ifade eder.¹⁴² *el-Mücellâ, el-Muhallâ, el-Îsâl, el-İhkâm* adlı eserlerini de Zâhirî mezhebine göre yazdığı söylenmiştir.¹⁴³

Bununla birlikte, yukarıda zikrettiğimiz bilgileri aktaranların tek bir görüşte birleşmedikleri vurgulanmalıdır. Şayet bu konuda ittifak söz konusu olsaydı ve yeterli malumat zikredilseydi daha doğru bir değerlendirme imkânı olabilirdi. Bizce İbn Hazm'ın Mâlikî mezhebine bağlı olup ardından Şâfiî mezhebine geçtiği ve sonrasında da Zâhirîlik'te karar kıldığına dair görüşü destekleyecek somut ve detaylı verilere ihtiyaç vardır. Aynı şekilde bunun aksini iddia eden görüşler için de aynı durum geçerlidir. Çünkü zikrettiğimiz tarihî veriler birbirleriyle çelişmektedir. *el- 'Avâsım mine'l-kavâsım* müellifi Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, İbn Hazm'ın başta Mâlikî mezhebine yöneldiğini ardından da Şâfiî mezhebine geçtiğini, sonrasında da Zâhirîliği benimsediğini ve nihayetinde tüm mezheplerden vazgeçtiğini belirtir.¹⁴⁴ Görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî'nin bu değerlendirmesinde farklı bir bilgi söz konusudur. Buna göre İbn Hazm, sadece Mâlikî ve Şâfiî mezhebinden değil, aynı zamanda Zâhirîlik mezhebinden de yüz çevirmiştir. Hatta Ebû Bekir İbnü'l-Arabî şöyle der: “Ben size/sizin için Dâvûd'un meselelerini tek tek araştırıyordum. İbn Hazm ne Dâvûd'u ne de başkasını umursuyordu...”¹⁴⁵ Bu ifadenin bilgiye dayalı bir tespit sonucu söylenmiş olması kayda değerdir. Bizce de İbn Hazm, Dâvûd'a uygun görüş serdetme gayreti içinde değildir. Hatta Zâhirî olduğu iddiasında

¹⁴¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâmî*, XXX, 412; Ebü'l-Hasan Nûrüddîn Alî b. Mûsâ b. Muhammed b. Abdilmelik b. Saîd el-Mağribî İbn Saîd, *el-Muğrib fî hule'l-Mağrib*, thk. Şevki Dayf, Kahire, Dârü'l-maârif, t.y., I, 355; Şenterîni, *ez-Zahîre fî mehâsini ehli'l-Cezîre*, I, 168; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, IV, 1655; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 200; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî ahbâri Gırnâta*, IV, 88.

¹⁴² İbn Abdilhâdî, *Tabakatü 'ulemâ'i'l-hadîs*, III, 343.

¹⁴³ A.g.e., III, 342.

¹⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *el- 'Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 249.

¹⁴⁵ A.g.e., s. 258.

bulunanlardan bazıları bile onun Dâvûd’a muhalif olduğunu belirtir.¹⁴⁶ Tüm bu verilerle birlikte Dâvûd ez-Zâhirî hakkında tarihî bilgiler azdır.¹⁴⁷

Öte yandan günümüz âlimlerinden İhsan Abbas’a göre, İbn Hazm, Kurtuba’dan çıktığında çeşitli âlimlerle görüştü ve onlardan istifade etti. Kurtuba’ya döndüğünde ilmî anlamda ciddi bir birikim elde edemediğini anladı ve ilme yoğunlaştı. Bu süre içerisinde Şâfiî mezhebine girdi, ardından da Zâhirî mezhebine geçti.¹⁴⁸ Muhammed Revvâs Kal‘acî *Mu‘cemü lugatî’l-fukahâ’* adlı eserinde Zâhirîliği tanımlarken şöyle der: “Zâhirilik; Dâvûd b. Ali el-İsfahânî’nin mezhebine tâbi kişilerdir. Şer‘î nasların zâhirini alırlar ve illetlerin istinbatına karşı çıkarlar.”¹⁴⁹ Bu sözü değerlendirdiğimizde İbn Hazm’ı yansıttığı verilere rastlayamamaktayız. İleride de görüleceği üzere İbn Hazm, nasları te’vil etmiştir. Ayrıca onun nasların te’vilinde bulunduğu gibi istinbatta bulunduğu yerler de göze çarpmaktadır.

İbn Hazm’ın kendi beyanını dikkate aldığımızda onun belli bir mezhebe bağlı olmadığını gösteren açık ve net ibarelere rastlamaktayız. Zira kendisi; “...Ben hakka tâbi oluyorum. İctihat ediyorum ve bir mezhebe de bağlı değilim”¹⁵⁰ demektedir. Kaldı ki İbn Hazm’ın gerek *el-İhkâm*’da gerekse diğer eserlerinde mezheplere dair görüşleri dikkate alındığında belli bir mezhebe bağlı olmadığını gösteren birçok veri söz konusudur.

Son olarak Zâhirîliğin çıkış noktası hakkında bazı değerlendirmeleri de aktarmak istiyoruz. Bazı araştırmacılara göre Zâhirîliğin çıkış noktası Bâtınîliğe tepkidir.¹⁵¹ Böylece o, mâsum imama ihtiyaç olmadığını ispatlamaya çalışmış, nasların zâhirînin dinî anlamak

¹⁴⁶İbn Haldun, *Kitâbü’l-İber*, s. 565.

¹⁴⁷ Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü’l-Mizân*, thk. Dâireti’l-Maârifî’n-Nizâmiyye, Beyrut, Müessesetü’l-Âlemî, 1971, II, 422.

¹⁴⁸ Ahmed b. İbrahim b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. İsa, *Tavzîhü’l-Mekâsîd ve Tashîhü’l-Kavâid fî şerhi Kasîdeti’l-İmam İbni’l-Kayyim*, thk. Züheyr eş-Şâviş, Beyrut, el-Mektebetü’l-İslâmî, t.y., I, 320; Abbas, *Târîhu’l-edebî’l-Endelüsî*, s. 254.

¹⁴⁹Kal‘acî, *Mu‘cemü lugatî’l-fukahâ’*, s. 295.

¹⁵⁰ Zehebî, *Târîhu’l-İslâmî*, XXX, 409; Zehebî, *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ*, XVIII, 191; İbnü’l-Hatîb, *el-İhâta fî ahhâri Gırnâta*, IV, 88; Zehebî, *Tezkiretü’l-Huffâz*, Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1998, III, 228; İbn Abdilhâdî, *Tabakâtu ‘ulemâi’l-hadis*, III, 345.

¹⁵¹Abbas Mahmud el-Akkâd, *et-Tefkîrû Farizatün İslâmiyyetün*, Mısır, Nahdatü’l-Mısır, 2007, s. 90-95; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı*, çev. Muhammet Çelik, İstanbul, Mana Yayınları, 2015, s. 34.

için yeterli olduğunu göstermiştir.¹⁵² Bunlara göre doğuda ortaya çıkan ve Bağdat'ta bu mezhebi ikame eden Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884), İbn Hazm kadar Bâtînîliğe karşı etkili olmamıştır. Zira Fâtımîler yahut İmâmîyye'nin en güçlü olduğu mekân Kuzey Afrika bölgesiydi. İbn Hazm da Emevî Devleti'nin mutaassıbydı. Emevî devletine karşı direnen Alevî ve Fâtımîler'e karşı çok sert bir tutum içerisindeydi.¹⁵³ Ayrıca bu iddia sahiplerine göre İbn Hazm'ın ictihadı inkâr etmemesi ve dinî konularda bir tek şahsa ittibâyı reddetmesi de Zâhirîliğin Bâtînîliğe tepki olarak doğduğunun göstergesidir.¹⁵⁴ Bu bakış açısına göre onun Zâhirîlik düşüncesinin temelinde siyasî ve ideolojik bir yaklaşım hâkimdir.

İbn Hazm'ın eserlerinde Bâtînîliğe dair bazı değerlendirmelerinin olması da bu iddiayı ele almayı gerekli kılmaktadır. Söz gelimi İbn Hazm, Allah'ın dininin zâhir olduğunu, onda bâtın bir şey bulunmadığını; açık olduğunu, gizli saklı bir şeyinin olmadığını, dinin gizli, bâtın olduğunu iddia edenlerin iddialarının uydurma olduğunu ve bunun burhana dayalı bilgi olmadığını belirtir. Hz. Peygamber'in şeriaten hiçbir şeyi gizlemediğini söyler.¹⁵⁵ Böylelikle, "İslâm'da zahir ve bâtın olmak üzere iki bilgi türünün bulunduğu görüşünü"¹⁵⁶ kabul etmemiştir.

Mezkûr değerlendirmeler hakkında şunu ifade etmek mümkündür: İbn Hazm'ın, Bâtînîliği birçok yönden burhana dayalı delillerle çürüttüğü bir gerçektir. Ayrıca evliyanın takdis edilmesine karşı çıktığı da malumdur.¹⁵⁷ Ancak biz Zâhirîliği Bâtînîliğe tepkisel olarak ortaya çıkmış bir ekol olarak değerlendirmenin eksik olacağı kanaatindeyiz. Zira İbn Hazm, akidevî konularda yanlış gördüğü meseleleri izah ettiği gibi fikhî konularda da yanlışlara vurgu yapmıştır. Söz gelimi Endülüs'te taklitçiliğin yaygın olmasından

¹⁵² Akkâd, **et-Tefkîrû Farizatün İslâmiyyetün**, s. 90-95.

¹⁵³ **A.g.e.**, s. 90-95.

¹⁵⁴ **A.g.e.**, s. 90-95.

¹⁵⁵ İbn Hazm, **el-Fasl**, II, 92.

¹⁵⁶ Mustafa Öztürk, **Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum**, *İslâmiyât*, 1999, cilt: II, sayı: 3 [Tasavvuf özel sayısı], s. 110.

¹⁵⁷ Hasan Muhammed Hasan, **İbn Hazm 'asruhû ve menhecuhû ve fikruhû't-terbevî**, Kahire, Dârü'l-fikri'l-Arabî, t.y., s. 172.

dolayı¹⁵⁸ eserlerinde dönemin mezhebinin kabullerini daha yoğun biçimde eleştirmesi buna örnektir. Onun zâhirî anlayışını sanıldığı gibi sadece Bâtınîliğin eleştirisi olarak görmek onu dar kalıplara sığdırmak olur ki, bu kendisine yapılacak büyük bir haksızlıktır. Zira Zâhirî anlayış, İbn Hazm'ın Kur'an ve Sünnet'i yorumlamada dikkate aldığı bir yöntemdir.¹⁵⁹ İbn Hazm'a göre nasların zâhiriyle amel edilmesi şarttır. Zâhirî anlamdan ancak başka bir nas yahut icmâ veya zaruri bir durum (akıl ve his) söz konusu olduğu hallerde te'vile gidilebilir. Bunun haricinde zâhirî anlamla amel etmemek câiz değildir.¹⁶⁰ Onun tepkisel, tenkitçi yönleri olsa da metodolojik yönü ihmal edilmemelidir. Kaldı ki Dâvûd ez-Zâhirî'nin mezhebi Bâtınîlik'ten önce ortaya çıkmıştır.¹⁶¹ Ayrıca Dâvûd ile İbn Hazm birbirinden farklı şahıslardır. Dâvûd, re'y, ictihad karşıtı biridir.¹⁶² Aynı zamanda nassın literal anlamının dışına çıkmayı doğru bulmaz.¹⁶³ İbn Hazm ise akli temel kaynakları arasında görmüş¹⁶⁴ ve yoğun bir te'vil anlayışını hâkim kılmıştır.

1.1.5. Hocaları

İbn Hazm Kurtuba'da iken yaşadığı zorluklara rağmen ilimden kopmamıştır. O henüz on beş yaşında iken Ahmed b. Muhammed'den Taberî'nin *et-Târîh* adlı eserini tâlim etmiş, ayrıca 401/1010 yılında Kurtuba'da hocası Hemedânî'den hadis dersleri almıştır.¹⁶⁵

İbn Hazm dönemin âlimlerinden istifade etmekle kalmamış, diğer ilmî alanlarda da önemli mesafeler kat etmiştir. Mantık, felsefe, tarih, fıkıh, usûl, şiir alanlarının birçoğunda önemli bir konuma gelmiştir.¹⁶⁶ Onun fıkıh, hadis, cedel, nesep ilmi ve

¹⁵⁸ Yasir, Muhammed Yasin el-Bedrî el-Hüseynî, *Akmâr fî semâ'î'l-Endelüs: İbn Hazm ez-Zâhirîyyü'l-Endelüsî*, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011, s. 167-169.

¹⁵⁹ Bu Çalışmamızda bu yöntemine ne denli sadık kaldığını örnekler üzerinden değerlendireceğiz.

¹⁶⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 80-82.

¹⁶¹ Brockelmann, *Târîhü's-şuûbi'l-İslâmiyye*, s. 314.

¹⁶² Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, b.y., Müessesetü'l-Hâlebî, t.y., II, 11; Ârif Halil Muhammed Ebü İîd, *el-İmam Dâvûd ez-Zâhirî ve eseruhû fî fıkhi'l-İslâmî*, Kuveyt, Dârü'l-Erkam, 1983, s. 139.

¹⁶³ Brockelmann, *Târîhü's-şuûbi'l-İslâmiyye*, s. 314.

¹⁶⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 28.

¹⁶⁵ Abbas, *Târîhu'l-cedebî'l-Endelüsî*, s. 254.

¹⁶⁶ Irâkî, *Tarhu't-tesrîb fî şerhi't-Takrîb*, I, 85.

edebiyat alanlarının yanı sıra eski eğitim metotlarından felsefe ve mantıkta da vukûfiyeti vardı.¹⁶⁷

Akranı Sâid şöyle der: “Ebû Muhammed’in nahiv, lûgat, şiir ve hitabet konularında önemli bir nasibi vardı.”¹⁶⁸ Öğrencisi Humeydî de İbn Hazm’ın çok fazla hadis işittiğini ve Ahmet b. Cesur’dan küçük yaşlarda hadis dinlediğini belirtir.¹⁶⁹

İbn Hazm’ın çeşitli âlimlerden ders görüp bunlardan istifade ettiğine dair tarihî veriler mevcut iken, Şâtıbî’nin (ö. 790/1388), *el-Muvâfakât* adlı eserinde onun hocaları olmadığı için bu denli sert olduğuna dair değerlendirmesi¹⁷⁰ tarihî veriler açısından doğru değildir. *Tavku’l-Hamâme* adlı eserinde gerek İbn Hazm’ın kendisi gerekse başka tarihçiler onun ders gördüğü âlimleri zikretmiştir.¹⁷¹ Şu halde Şâtıbî’yi buna iten sebep ne olabilir? Şâtıbî’nin İbn Hazm’a yönelik bu değerlendirmelerinin, mensubu olduğu Mâlikî mezhebinden kaynaklı olduğu kanaatindeyiz. Çünkü onun en çok eleştirdiği mezhep Mâlikî mezhebidir. Bu nedenle Şâtıbî’nin onun hocaları olmadığı için bu denli sert olduğuna dair iddiası Mâlikî mezhebine bağlılığından kaynaklandığı izlenimini vermektedir. Aslında bu durum sadece Şâtıbî ile sınırlı değildir. Birçok Mâlikî hukukçusu da İbn Hazm’a haksızlık etmiştir. Söz gelimi Kâdî İyâz, İbn Hazm’ın Bâcî ile yaptığı tartışmayı aktarırken sadece taraflı anlatmakla kalmamış, İbn Hazm için eleştirel ifadeler de kullanmıştır.¹⁷² İbn Hazm ise yeri geldiğinde kendi mezhebinden olmayan birini övmekte bir beis görmemiştir.¹⁷³ Öyle ki çağdaşı Mâlikî fakihî İbn Abdülber’in *et-Temhîd* adlı kitabı için fıkhu’l-hadîs alanında benzerini görmediğini belirtmiştir.¹⁷⁴

Diğer taraftan İbn Hazm’ın hayatını irdelediğimizde onun 20’li yaşlara kadar şiir, tarih, edebiyat eksenli bir eğitim hayatı olduğu göze çarpar. Bununla beraber başka

¹⁶⁷ Şenterîni, *ez-Zahîre fî mehâsini ehli’l-Cezîre*, I, 167.

¹⁶⁸ Abbas, *Târîhu’l-edebî’l-Endelüsî*, s. 254.

¹⁶⁹ Humeydî, *Cezvetü’l-muktebis*, s. 308.

¹⁷⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 144.

¹⁷¹ Irâkî, *Tarhu’t-tesrîb fî şerhi’t-Takrîb* I, 85; ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ’*, XVIII, 185-199; İbn Hazm, *Tavku’l-Hamâme*, s. 243-292.

¹⁷² Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik ve takrîbü’l-mesâlik*, VIII, 122.

¹⁷³ Ancak bu durum onun değerlendirmelerinde hakkı gözetmesine işaret etmemektedir. Zira kendisi birçok âlimi haksız yere ve acımasızca eleştirmiştir.

¹⁷⁴ İbn Hazm, *Resâ’ilü İbn Hazm el-Endelüsî*, II, 179.

alanlarda diğerk bazı âlimlerden aldığı eğitimlere de devam etmiştir.¹⁷⁵ Hadis âlimi Ahmed b. Cesur’dan hadis rivayet etmiştir. İbn Cesur’un ise 401/1010 yılında vefat ettiği bilinmektedir.¹⁷⁶ Buna göre 20’li yaşlara varmadan hadis dersleri aldığı söylenebilir.¹⁷⁷ Küçük yaşlarda fıkıh eğitimi aldığına dair tarihî veriler olmasa da Ebû Zehre, bunun makul olamayacağını, yaşantısı dikkate alındığında bir fıkıh eğitimi de aldığını veya en azından fikhî temel bilgileri öğrendiğini; zira hadis ilmini öğrenen birinin fikhî ihmal ettiğini söylemenin doğru olmayacağını, babasının da bunu ihmal etmiş olmasının mümkün olmadığını belirtir.¹⁷⁸ Ancak Ebû Zehre’nin bu değerlendirmesiyle uyuşmayan tarihî verilere sahibiz. İbnü’l-Arabî’nin babası, İbn Hazm’ın fıkıh eğitimi almasına sebep olan olayı şu şekilde aktarır:¹⁷⁹

Ebû Muhammed İbn Hazm bana fıkıh öğrenme sebebini anlattı. Buna göre o bir cenazeye katıldı, mescide girdi, rükû etmeden oturdu. Adamın biri ona “Tahiyyetü’l-mescid namazını kıl” dedi. -O vakit yirmi altı yaşında idi- (İbn Hazm) kalktım ve rükû ettim. Ne zaman ki cenaze namazından döndük, mescide girdim. Hemen rükû etmeye başladım. Biri bana “Otur, bu vakit namaz için uygun değildir” dedi. -İkinci namazı sonrası idi- üzüntü içerisinde yola koyuldum/insiraf ettim. Beni eğiten hocama “Bana fakih Ebû Abdillâh b. Dahhun’un evini göster” dedim. Ona doğru yöneldim, başımdan geçenleri anlattım. Beni Mâlik’in *el-Muvatta*’ına yöneltti. Ondan Mâlik’in *el-Muvatta*’ını okumaya başladım. Ondan ve başkalarından yaklaşık üç yıl boyunca okumalarıma devam ettim. Ardından münazaraya başladım...

İbnü’l-Arabî’nin babası yukarıdakine benzer şekilde İbn Hazm’ın eğitimiyle ilgili önemli detaylar aktarır. Buna göre onun bülûğ çağından 26 yaşına kadar vezirlik görevini yürüttüğünü belirtir.¹⁸⁰ Ayrıca kendisine, “Ben bu yaşa vardım (yirmi altı yaş), namazda bir hata yaptığımda nasıl telâfi edeceğimi bilmiyordum”¹⁸¹ dediğini aktarır.

¹⁷⁵ Zehebî, *Târîhu’l-İslâmî*, XXX, 404; Irâkî, *Tarhu’t-tesrîb fî şerhi’t-Takrîb*, I, 84.

¹⁷⁶ Ebû Zehre, *el-İmâm İbn Hazm*, s. 30.

¹⁷⁷ *A.g.e.*, s. 30.

¹⁷⁸ Ebû Zehre, *el-İmâm İbn Hazm*, s. 30.

¹⁷⁹ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, XVIII, 199; Hamevî, *Mu’cemü’l-üdebâ*, IV, 1652.

¹⁸⁰ Hamevî, *Mu’cemü’l-üdebâ*, IV, 1652.

¹⁸¹ *A.g.e.*, IV, s. 1652. Ebû Zehre cümlede geçen كيف أجبر ifadesini gerekli durumlarda sehv secdesi yapmayı bilmemesi şeklinde yorumlar. Sâid el-Efgânî ise Endülüs’tte (أجبر) kelimenin اقضى anlamına geldiğini, zira Endülüs’tte bu anlamda kullanıldığını belirtir. Bkz. Ebû Zehre, *el-İmâm İbn Hazm*, s. 31; Sâid el-Efgânî, *Nazarât fî’l-luga inde İbn Hazm el -Endelüsî*, Beyrut, Dârü’l-fikr, 1979, s. 24.

Bu tarihî veriler İbn Hazm'ın fıkıh birikiminin 26 yaşından sonra başladığını göstermektedir. Dolayısıyla yukarıda da belirttiğimiz gibi Ebû Zehre'nin tahminiyle bu rivayet örtüşmemektedir. Ebû Zehre iki gerekçeyle bu rivayeti eleştirmektedir: Birincisi, onun Ahmed b. Cesur'dan 17 yaşlarında hadis dersi almasıdır. Hadis eğitimini alan birinin tahiyetü'l-mescid namazını bilmemesinin düşünülmemeyeceğini ifade eder. İkinci bir sebep ise İbn Hazm'ın Ebû'l-Hüseyin el-Fârisî ile diğer bazı âlimlerin derslerine iştirak etmesidir. Âlimlerin derslerine giden birisi için bu namazı bilmediği söylenemez. Ona göre İbn Hazm gibi birisinin ilmî derinliği yüksek bir ailede yetişmesine rağmen bu namazı bilmemesi, İbn Hazm'ın mescide gitmediği veya çok nadir gittiğini gösterir ki bu kabul edilemez.¹⁸² Bu gerekçelerle Ebû Zehre onun siyasetten önce de İslâmî ilimlere yoğunlaştığını ve her gittiği yerde ilme yöneldiğini belirtir. İbn Hazm'ın gençlik yıllarını evde ve çoğu zaman câriyelerden bir şeyler öğrenmekle geçirdiği düşünülürse bu rivayetin ne denli yaşantısıyla uyumlu olduğu görülecektir. Ayrıca gördüğü hadis derslerinin mahiyeti hakkında bilgi sahibi değiliz. Dolayısıyla bu rivayet İbn Hazm'ın 26'lı yaşlardan itibaren ciddi bir fıkıh eğitimi almaya başladığını göstermektedir. İlk eğitimini de Mâlikî mezhebi üzerine almıştır.

Onun ders aldığı diğer hocalar ise şunlardır:

1. Yahyâ b. Mes'ûd b. Vechi'l-cenne
2. Ahmed b. Cesur
3. el-Hemedânî
4. Ebû'l-Hıyâr Mes'ûd b. Süleyman b. Müflit
5. Yunus b. Abdillâh b. Muğîs
6. Abdullâh b. Rebî' et-Temîmî
7. Humâm b. Ahmed el-Kâdî
8. Muhammed b. Saîd b. Nebât
9. Abdurrahman b. Abdillâh b. Hâlid
10. Abdullâh b. Muhammed b. Osman

¹⁸² Ebû Zehre, **el-İmâm İbn Hazm**, s. 31.

11. Ebî Ömer Ahmed b. Muhammed
12. Abdullah b. Yusuf b. Nâmî
13. Ebî Abdillâh b. Dahhun
14. Ahmed b. Kasım b. Muhammed b. Kasım b. İsbag¹⁸³
15. İbn Abdülber¹⁸⁴

16. Bakî b. Mahled. İbn Hazm'ın önemli hocaları arasında yer almaktadır. İbn Hazm, Bakî b. Mahled'in ilminden istifade etmekle kalmamış, onun etkisinde kalmıştır.¹⁸⁵ İbn Hazm, Bakî b. Mahled'in *Tefsîrû'l-kebîr* adında bir tefsir kitabı yazdığını belirtir. Ona göre Taberî'nin tefsiri de dahil İslam âleminde bu denli güzel bir eser yazılmamıştır.¹⁸⁶ İbn Hazm'ın açıklamalarından hareketle onun mezkûr eserden istifade ettiğini söylemek mümkündür. Ancak Bakî b. Mahled'in tefsiri günümüze ulaşmadığından dolayı¹⁸⁷ onun İbn Hazm'ın usulünü ne denli etkilediği meselesi cevapsız kalmaktadır.

16. İbn Hazm mantık eğitimini de Muhammed b. Hasan el-Mezhiciyyî'den almıştır.¹⁸⁸ İbn Kesîr, İbn Hazm'ın bu hocadan aldığı mantık derslerinden dolayı Allah'ın isim ve sıfatlarında te'vile gittiğini ve yanlış yaptığını belirtir.¹⁸⁹

1.1.6. Öğrencileri

1. Ebû Râfî' el-Fazl
2. Ebû Abdullah el-Humeydî (İbn Hazm'a dair önemli bilgiler aktaran öğrencileri arasında yer almaktadır.)¹⁹⁰

¹⁸³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, XVIII, 185-199; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülâti'l-Endelüs*, s. 243. İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 243-308.

¹⁸⁴ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*, VIII, 128.

¹⁸⁵ Ebû Zehre, *el-İmâm İbn Hazm*, s. 263.

¹⁸⁶ İbn Hazm, *er-Risâle fî fazli'l-Endelüs*, thk. Selahaddin el-Müncid, Dârü'l-kitâb el-Cedîd, 1968, s. 12.

¹⁸⁷ Bkz. M. Yaşar Kandemir, "Bakî b. Mahled", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, IV, 541-542.

¹⁸⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, III, 326.

¹⁸⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XII, 92.

¹⁹⁰ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî, Haydarâbâd, Dâ'iretü'l-Ma'ârif el-Osmâniyye, 1962, XIII, 506.

3. Ebî Bekr İbn Arabî

4. Ebü'l- Hasan Şüreyh b. Muhammed

5. Ebû Muhammed İbnü'l-Arabî. Ebû Muhammed, İbn Hazm'dan iyi bir eğitim aldığını şu şekilde belirtir: “Ben İbn Hazm’la yedi yıl beraber oldum. Ondan *el-Fasl* kitabının son cildi hariç tüm eserlerini dinledim...”¹⁹¹

Kaynaklar mezkûr isimler haricinde başka öğrencileri de olduğunu aktarır.¹⁹²

1.1.7. Eserleri

İbn Hazm, neredeyse her alanda kaleme aldığı pek çok esere sahiptir. Tarihçiler bunların yaklaşık 400 cilt olduğunu söyler.¹⁹³ O döneme değin, Taberî'den sonra en çok eser kaleme alan müellif olduğu da söylenir.¹⁹⁴ Ama ne yazık ki İbn Hazm'ın çoğu eseri günümüze ulaşmamıştır.¹⁹⁵ Bazı önemli eserleri şunlardır.

1. *el-İhkâm fî usûli'l-aḥkâm*
2. *el-Muḥallâ bi'l-âsâr fî şerḥi'l-mücellâ bi'l-iḥtişâr*
3. *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehva'i ve'n-nihal*

Yukarıda bu eserler hakkında ayrıntılı bilgiler verildiği için burada sadece isimlerini zikretmekle yetindik.

4. *Tavku'l-Hamâme fî'l-ülfeti ve'l-üllâf*

Müellifin bu eseri şiir ve edebiyat üzerinedir. Yazar bu çalışmasında duygularını dile getirmiş ve edebiyatta ne denli birikimli biri olduğunu göstermiştir. Ayrıca bu eserinde kadına verdiği değer apaçık gözlemlenmekte;¹⁹⁶ kadının vefa, sevgi ve sadakatini çok güzel ele almaktadır.¹⁹⁷ Eser aynı zamanda Endülüs'teki edebî, siyasî ve içtimaî hayatı

¹⁹¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 199.

¹⁹² A.g.e., IV, 13.

¹⁹³ İbn Sa'id I'Andalous, *Kitâb tabagât al- Umam*, s. 76; Irâkî, *Tarhu't-tesrîb fî şerhi't-Takrîb*, I, 84.

¹⁹⁴ İbn Sa'id I'Andalous, *Kitâb tabagât al- Umam*, s. 44.

¹⁹⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXX, 405.

¹⁹⁶ Muhammed Hasan Abdullah, *el- Hub fî türâsi'l-Arabî*, Kuveyt, Âlemü'l ma'rife, 1980, s. 312.

¹⁹⁷ Mübârek, *en-Nessrü'l-fennî fî'l-karni'r-râbi'i'l-hicrî*, s. 471.

yansıtması açısından da önemlidir.¹⁹⁸ Bizce bu çalışmayı önemli kılan temel hususiyet ise şiirlerindeki bâtinî derinliktir. Zira müellifin bu kitabı iyice irdelendiğinde çok yönlü bir kişiliği olduğu görülecektir. Diğer eserlerinde görülen yer yer sert ve katı üslûp bu çalışmasında yerini sevgiye, derinliğe ve güzelliğe bırakır. Bu açıdan bakıldığında İbn Hazm'ın anlam dünyası tek bir eserinden yola çıkılarak anlaşılması mümkün görünmemektedir. Bu sebeple de bu eser onun kişiliğini anlamada önemli ipuçları barındırmaktadır.

5. *Cemheretü Ensâbü'l-Arab*

Müellifin bu eseri önemli ensâb kitaplarından biridir. İbn Haldun bu eserden istifade etmiştir.¹⁹⁹

6. *er-Risâle fî fazli'l-Endelüs*

Endülüs'ün şahsiyetlerini konu edinen bir eserdir.²⁰⁰

7. *Cevâmi'u's-sîre*

Hiz. Peygamber'in hayatını özet olarak işleyen bir çalışmadır.²⁰¹

8. *et-Takrîb li-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emsileti'l-fikhiyye*

İbn Hazm bu eserini siyaseti terk ettikten sonra kaleme almıştır. Bu eserinde Aristoteles'in bazı düşüncelerine ters düşmüştür.²⁰²

9. *Keşfu'l-İltibas limâ Beyne Ashabi'z- Zâhir ve Ashabi'l- kıyas*²⁰³

10. *Risâle fî Müdâvâti'n-nüfûs ve tehzîbi'l-ahlâk ve'z-zühd fî'r-rezâ'il*

¹⁹⁸ Tâhir Ahmet Mekki, *Dirâsât 'an İbn Hazm ve kitâbuhû Tavku'l-hamâme*, Kahire, Mektebetü Vehbe, 1977, s.10.

¹⁹⁹ İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber*, II, 48.

²⁰⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer b. Halife el-İşbîlî, *Fehresetü İbn Hayrel-İşbîlî*, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998, s. 194.

²⁰¹ İsmail es-Samiî, *İlmü tarih dirâsâtün fil'l-menâhic ve'l-mesâdir*, b.y., Merkezü'l-kitab el-Akademî, t.y., s. 226.

²⁰² İbn Sa'id I'Andalous, *Kitâb tabagât al-Umam*, s. 76.

²⁰³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, X, 74; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, IV, 1657.

Câbirî bu eserin “tıbbî eğilim” diye adlandırılan ve “mutluluk ahlakı” söylemine dâhil olan yönelime işaret ettiğini belirtir. Eserin içeriğini ise Yunan mirasına, Galen’e (Calinus’a) dayandırmaktadır.²⁰⁴ Bunların dışında Gazzâlî (ö. 505/1111), Allah’ın isimleri konusunda onun güzel bir eserini gördüğünü belirterek İbn Hazm’ı över.²⁰⁵

İbn Hazm’ın İslâmî ilimlerin hemen hemen her alanında bir eser yazması onu dar bir çerçevede değerlendirmenin imkânsızlığını göstermektedir. Bu çeşitli eserlerin varlığına dair şu tespitlerde bulunmak mümkündür. Birincisi, tefsir, fıkıh ve hadis düşüncesini farazî meseleler üzerine inşâ etmemiş; yaşadığı dönemin algısını değiştirme ve bir katkı sunma üzerine oluşturmuştur. Bunun en bariz örneği *el-İhkâm* adlı eseri ile sınırlı kalmayıp ve *el-Muhallâ* ile fûrû meseleleri irdelemesidir. Fıkıh ve usûlüne dair yazdığı eserlerde gözettiği metot, kendisini ilmî meseleleri aktarma vazifesiyle sınırlı tutmadığını, aksine okuyucuyla dinamik ve dönüştürücü bir ilişki içine girdiğini göstermektedir. Zira İbn Hazm’ın usûle dair temel bir iddiası vardır ve bu iddia hâkim düzenin temel dinî ve siyasî algısına ters düşmektedir. Bu açıdan bakıldığında bazı şeyleri kendisi için ilmî bir vazife olarak benimsediği görülür.

İkincisi, İbn Hazm’ın tarihe dair eserlerinin mevcudiyeti, küçük yaşlarda gördüğü tarih eğitiminin, yaşadığı çeşitli siyasî evre ve merhalelerin ve şahit olduğu toplumsal değişimlerin bir yansıması olarak görülebilir. Bu yönüyle İbn Hazm’ın düşüncesi için “eserleri yaşamın kendisindendir” nitelemesinde bulunmanın pek de zorlama bir değerlendirme olmayacağı kanaatindeyiz.

Üçüncüsü, kelim, mantık ve el-milel ve’n- nihâl gibi alanlardaki çalışmaları bizatihi İbn Hazm’ın metodunun bir semeresidir denilebilir. Zira bu çalışmalar onun taklidî düşüncüyü sadece tefsir, fıkıh, hadis ile sınırlı tutmadığını göstermektedir. Aslında İbn Hazm’ın İslâmî ilimleri bir bütün olarak gören yaklaşımının, onun değişik alanları irdelemesine ve her alanda yanlış gördüğü yaklaşımları eleştirmesine yol açtığı anlaşılmaktadır.

²⁰⁴ Câbirî, *Arap Ahlakı Aklı*, s. 434.

²⁰⁵ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, XXX, 406.

Dördüncüsü, *Tavku'l-Hamâme fi'l-ülfeti ve'l-üllâf* eseri onun ruhanî, fikrî ve kültürel zenginliğini göstermenin yanı sıra metodunu yansıtmaya açısından da önemlidir. Zira diğer eserlerinde gördüğümüz sert ve katı üslûp yerini bu eserinde bambaşka bir üsluba bırakmaktadır. O nedenle, tekrar etmek gerekirse onun yaşamı ve metodunu anlamak bütünsel bir bakış açısını gerekli kılmaktadır.

1.2. Karakteristik Özellikleri

1.2.1. Şiir ve Edebiyata Vukûfiyeti

Birçok alanda uzman kişiliğe sahip İbn Hazm'ın ilmî yönünün farklı boyutlardan irdelenmesi ve ele alınması önemlidir. Nitekim İbn Hazm'ın ilmî kişiliğini ön plana çıkaran özelliklerinden birisi de şiir alanındaki derinliğidir. Onun hayatında şiirin çok önemli bir yeri vardır Humeydî, edebiyat ve şiirde İbn Hazm'ın geniş bir bilgi ve vukûfiyeti olduğunu belirtir. Hatta “Ben irticâlen ondan daha hızlı şiir okuyanı görmedim”²⁰⁶ der. Daha önce de belirtildiği üzere İbn Hazm, şiir eğitime küçük yaşlarda başlamış²⁰⁷ ve bu sahanın önemli isimleri arasında yerini almıştır.

İbn Hazm'ın edebî eseri incelendiğinde kelimenin tam anlamıyla bir şair olduğu görülür. O, çoğu şiirlerini 20'li yaşlarından önce yazmıştır. Rivayetlere göre şiirle öylesine içli dışlı olmuştu ki, uykuda bile şiir okurdu. Amcasının oğlu Ebü'l-Muğîre ile karşılıklı şiir okurlardı. Ancak çok fazla şiir yazmasına rağmen çoğu şiiri günümüze ulaşmamıştır.²⁰⁸

1.2.2. Münazaracı Yönü

İbn Hazm gerek ilmî gerekse münazaracı kişiliğiyle çok farklı bir şahsiyettir. Öyle ki “Haccâc'ın kılıcıyla İbn Hazm'ın lisanı kardeşdir”²⁰⁹ denmiştir. Ayrıca bazıları onun lisanının katılığına eleştirmiştir.²¹⁰ İbn Hazm'ın olduğu yerde taklitten bahsedilemez. İlmî

²⁰⁶ Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fi zikri vülâti'l-Endelüs*, s.308.

²⁰⁷ Abbas, *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî*, s. 260.

²⁰⁸ A.g.e., s. 260.

²⁰⁹ Yâfiî, *Mir' âtü'l-cenân*, III, 62.

²¹⁰ İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kahire*, V, 75.

kişiliğini; araştırma, yorumlama ve tenkit üzerine inşa etmiştir.²¹¹ Âlimleri sert bir şekilde eleştirmiş, onlara reddiyeler yazmıştır.²¹² Geleneğin savunduğu görüşleri bağlayıcı kabul etmemiş, Kur'an ve Sünnet perspektifiyle İslâmî düşüncesini inşa etmiştir. İbn Hazm'a göre başkalarının nasları nasıl yorumladığı değil, nasların ne dediği önemlidir.²¹³ Mantıkî ve aklî delillere vukûfiyeti sebebiyle tartışmalarda muhatabını susturmayı başaramamıştır.²¹⁴ İbn Hayyân "Ebû Muhammed'in Yahudilerle -Allah'ın lâneti üzerine olsun- ve onlar dışındaki İslâm ehli tarafından reddedilmiş mezheplerle yaptığı kayıt altına alınmış tartışmaları/toplantıları ve yazılmış haberleri vardır. Onun bu konuda yazdığı eserler bellidir. En meşhurları cedel ilmindedir..." der.²¹⁵ Dolayısıyla İbn Hazm'ın sadece İslâm mezhepleri ile değil, aynı zamanda diğer inanç gruplarıyla da münazaraları söz konusudur. Cedel ve münazara alanında yazdığı pek çok eser²¹⁶ onun bu alandaki derinliğini göstermektedir. Zira birçok eseri, cedelî münakaşalar ile doludur. Öyle ki bu sebeple bazı tarihçiler onu cedel ehline dâhil etmişlerdir.²¹⁷

İbn Hazm'ın tartışmacı yönü her ne kadar başına iş açsa da zulme uğrayıp, sürgüne zorlansa da o, bu duruşundan taviz vermemiştir.²¹⁸ Onun asıl gayesi nassın beyanı ve hakikatlerin izharıdır. Bu sebeple de münazarada nefsanî istek ve arzulara boyun eğilmemesi; kibre kapılıp başkalarının küçümsenmemesi gerektiğinin altını çizer.²¹⁹ Bu nedenle münazaralarında hakikatin ortaya çıkması için çabalamıştır. İbn Hazm'ın başından geçen şu olay bu gerçeği göstermektedir:²²⁰

Ashâbımızdan biriyle bir meselede münazara ettim. Çok az konuşuyordu. Bu sebeple onu yendim. Benim galip olduğumu ifade ederek meclisi terk etti. Evime geldiğimde onunla (meseleye dair) nefsimde bir rahatsızlık (şüphe) hissettim. Ardından meseleyi bazı kitaplardan araştırdım. Sahih bir burhanın benim görüşümü

²¹¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXX, 412.

²¹² Makkarî, *Nefhu't-tîb*, III, 345; İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VII, 50.

²¹³ A.g.e., VII, 50.

²¹⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXX, 412; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, III, 62.

²¹⁵ Şenterînî, *ez-Zahîre fî mehâsini ehli'l-Cezîre*, I, 170; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, IV, 1657.

²¹⁶ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, IV, 1657.

²¹⁷ İbrahim, *İbn Hazm el-Endelüsî el-müfekkîrû'z-Zâhirî el-mevsû'î*, s. 132.

²¹⁸ Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, III, 62; Abdullah b. İsa, *Tavzîhü'l-Mekâsîd*, I, 322.

²¹⁹ İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emsileti'l-fıkhiyye*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, Dâru mektebeti'l-hayât, 1900, s. 194.

²²⁰ A.g.e., s. 194.

çürüttüğünü ve muhalifimin görüşünü doğruladığını gördüm. O esnada o meclise (tartışmaya) tanık ashâbımızdan biriyle beraberdim. Onu bu konuda bilgilendirdim. Ardından kitaptaki yeri işaretledim. Bana “Ne istiyorsun?” dedi. Ben “Kitabı taşıyıp filanca kişiye arz edeceğim. Onun haklı, benim haksız olduğumu, onun görüşüne rücû ettiğimi söyleyeceğim” dedim. Aniden dehşete kapıldı. Bana “Sen bunu kendine reva görüyor musun?” dedi. Ben “Evet, şayet bunu o zaman söylemem mümkün olsaydı, yarına ertelemezdim” dedim.

Şu tartışma ise İbn Hazm’ın keskin zekâsını göstermektedir: Rivayetlere göre el-Muvatta’ın şârihi Bâcî, İbn Hazm’a, “Ben ilimde senden daha fazla istekliyim. Sen kolayca öğrendin. Sen geceleri altın kandille gecelerken ben ise çarşıdan aldığım eski kandille gecelerdim” demesi üzerine İbn Hazm şöyle der: “Bu sözler benim değil, senin aleyhinedir. Çünkü sen ilmi benim içinde bulunduğum şartlara sahip olasan diye okudun. Ben ise bildiğin ve zikrettiğin hal üzere talep ettim. Dünya ve ahirette ilmin şanı dışında hiçbir şeyi istemedim.”²²¹ İbn Hazm’ın münazaracı tarafı iyice incelenirse, felâsife, mezhep imamları, değişik din mensuplarıyla yaptığı tartışmalarda dinler tarihi, mezhep bilgisi, Kur’an derinliği vb. gibi hususlarda çok ciddi bir birikim sahibi olduğu görülür.²²² Yahudi ve Hristiyanlarla girdiği münakaşalarda Tevrat ve İncil’den delil getirmesi bu derinliğin yansımasıdır.²²³

1.2.3. Delili Öncelemesi

İbn Hazm için delil, nasları yorumlamada en büyük mürşittir. Delilin olmadığı yerlerde Kur’an âyetlerinin nefsanî arzular istikametinde anlaşılmasına ve yorumlanmasına karşı çıkmıştır. Dolayısıyla İbn Hazm’ın gayesi nasların deliller ışığında anlaşılmasıdır.²²⁴ Nasların doğru anlaşılması noktasında delil karinesinden istifade etmekle kalmamış, bunu yönteminin bir parçası kılmıştır.²²⁵ Delili naslardan çıkan önemli kaynaklardan görmüştür. Kur’an, Sünnet, icmâ ve delili dinin temel kaynakları arasında

²²¹ Ebû Zehre, *el-İmâm İbn Hazm*, s. 25.

²²² İbrahim, *İbn Hazm el-Endelüsî el-müfekkîrû’z-Zâhirî el-mevsû’î*, s. 150-152.

²²³ *A.g.e.*, s. 150-152.

²²⁴ *A.g.e.*, I, 68.

²²⁵ *A.g.e.*, I, 68.

görmüştür. Bu kaynaklar onun tartışmasında dikkate aldığı temel argümanlarını oluşturmuştur.²²⁶

İbn Hazm, *delil*'i İslâm kaynakları arasında dördüncü sırada görür.²²⁷ Ancak delili Kur'an, Sünnet ve icmâdan bağımsız görmez.²²⁸ Başka bir ifadeyle delili nasların işaret ettiği, desteklediği kaynak olarak görür.

İbn Hazm'ın Kur'an metodolojisini kavramak için delil mefhumuna yüklediği anlamı bilmek ve anlamak önemlidir. Zira onun yönteminde delil, önemli bir yer işgal etmektedir. Neredeyse delilsiz hiçbir sözü olmayan İbn Hazm için delil her şey demektir. Denilebilir ki, delile bağlılık onun hareket noktasını oluşturur. O nedenle bu kavramın izahı onun yöntemini oluşturan unsurlar hakkında da fikir verecektir. Hakeza o, delile tâbi olmayı nassa tâbi olmakla aynı seviyede değerlendirir.²²⁹

Öte yandan İbn Hazm'a göre tek bir anlam ifade eden ve te'vil ihtimali olmayan delillere uymak farzdır.²³⁰ Aynı şekilde delil hücceti nas, icmâ, akıl karinelerinden bağımsız düşünülemez. İbn Hazm nas, icmâ ve zaruri burhanın (akıl, his) desteklediği yorumları hüccet kabul etmiştir.²³¹ Aslında onun delil anlayışı nasla uyumlu istinbat ve ictihad olarak değerlendirilebilir.²³²

Diğer taraftan İbn Hazm, delili nas ve icmân kapsamı içinde ele alır. Onun nazarında delil, lafzın mefhumudur. Bu yönüyle de delil illet değildir. Bu bağlamda bazı usûlcülerin delili illet olarak görmesini eleştirir. Delilin illet olamayacağını "Kıyas ehli; delili illet, illeti delil olarak isimlendirerek hata etmiştir."²³³ sözleriyle ifade eder.

²²⁶Ahmed b. Nâsir el-Hamd, **İbn Hazm ve mevkıfuhû mine'l-ilâhiyyât ard ve nakd**, Doktora Tezi, Mekke, Câmîatü' Ümmi'l-kurâ, 2008, s. 64.

²²⁷İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, I, 68; Abdülmecîd Mahmûd Abdülmecîd, **el-İtticâhâtü'l-fıkhiyye 'inde ashâbi'l-hadîs fi'l-karni's-sâlisi'l-hicrî**, Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1979, s. 362.

²²⁸ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, I, 68;

²²⁹ Ahmed Tâhir Abdurrahman en-Nakîb, **Menhecu el-Medresetü'z-Zâhiriye fî tefsiri'n-nusus ed-dîniyye**, b.y., Dâru İbn Hazm, 2004, s. 64.

²³⁰ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, I, 71

²³¹ **A.g.e.**, V, 106.

²³² Nakîb, **Menhecu el-Medresetü'z-Zâhiriye fî tefsir**, s. 64.

²³³ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, V, 108.

1.2.4. Keyfî Re'y Eleştirisi

Re'yi mubah alanla sınırlı tutan İbn Hazm, helal ve haram konularında re'yin câiz olmadığını belirtmektedir.²³⁴ Re'yin cevazına dair zikredilen “İş konusunda onlarla müşavere et”²³⁵; “...İşleri, aralarında şûrâ iledir”²³⁶ naslarını da te'vil eden İbn Hazm, mezkûr âyetlerde cevaz verilen re'yin dinî meselelerde söz konusu olmadığını, mubah alanla sınırlı olduğunu ifade eder.²³⁷ Ona göre namaz, zekât gibi ibadetler istişâre ile değil, Allah tarafından farz kılındığından dolayı helal ve haramlara konu olan ibadetlerin şûrâ ile belirlenmesi mümkün değildir.²³⁸ İbn Hazm bu düşüncesini de Kur'an'ın âyetlerinin zâhirî anlamlarıyla desteklemeye çalışır.²³⁹ Âyetlerden hareketle sahâbîlerin dinî konularda helal ve haram kılma yetkilerinin olmadığını, âyetteki meşveretten kastın, işlerin Hz. Peygamber'e bırakılması şeklinde olduğunu, re'yin âyetlerden çıkarılamayacağını belirtir.²⁴⁰

Bu açıdan bakıldığında İbn Hazm'ın helal ve haram konularında re'yi câiz görmediği anlaşılmaktadır. Bununla beraber mutlak mânada re'yi câiz görmediğini söylemek doğru değildir. Zira İslâmî ilimlerde değişik metotların, farklı yaklaşımların tabîî neticesi olarak re'y kaçınılmazdır. Onun şu sözü de bu gerçeği yansıtmaktadır: “Bizler dinî konular dışında istişareyi inkâr etmiyoruz; bilakis namazın beş vakit kılınıp kılınmayacağı, Ramazan orucunun tutulup tutulmayacağı gibi konularda istişareyi inkâr ediyoruz. Hatta tekfir ediyoruz. Kesin bir şekilde inanıyoruz ki, bir Müslüman bu konularda bize muhalif olmaz.”²⁴¹ İctihadın haram ve helal konularında olmayacağını ifade eden İbn Hazm, ganimet mallarını Hz. Ebû Bekir'in eşit paylaşmasını, Hz. Ömer'in ise ganimet mallarının paylaşımında insanları sınıflandırmasını ictihad olarak

²³⁴ A.g.e., VI, 31.

²³⁵ Âl-i İmrân, 3/159.

²³⁶ Şûrâ, 42/38.

²³⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VI, 30.

²³⁸ A.g.e., VI, 31.

²³⁹ Bakara, 2/229; A'râf, 7/3; Yûnus, 10/59; Nahl, 16/116.

²⁴⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VI, 30.

²⁴¹ A.g.e., VI, 32.

görmektedir. Böyle bir ictihadı helal ve haram cihetinden olmadığı için kabul etmektedir. Zira bu alanı mubah olarak görmektedir.²⁴²

Öte yandan sahâbîlerden bazılarının re'y ile görüş bildirdiklerine dair rivayetleri ise şu şekilde değerlendirir:²⁴³

Sahâbîlerin kendi görüşleriyle (dinî konularda) konuştukları sabittir. Ebû Bekir, Abdullah b. Mes'ûd, Ömer, Ali ve diğerlerinin görüşlerini ifade ettikleri sabittir. Her biri, “Ben bunu görüşümle söylüyorum; şayet doğruysa Allah’tandır, yanlışsa bendendir” demiştir. Bazıları da “Şeytandandır. Allah ve Resûlü bundan berîdir” (cümlesini) eklemiştir. Kendilerinden sonrakiler de böyle yapmıştır. Bu sabit olduğuna göre onların re’yden sakındıkları ve bunu insanlar için bir din olarak görmedikleri açıktır. Bu durumda onlardan sonra gelenlerden birinin sahâbe fetvalarını din olarak alıp onunla Allah’a yakınlaşmak istemesi haramdır. Ancak Allah ve Resûlü’nden gelen bir nas söz konusu olursa câizdir.

Şu halde İbn Hazm’ın re’ye değil, re’yin din olarak sunulmasına ve re’yin tahrîm vasıtası kılınmasına karşı olduğunu söylemek mümkündür. Onun meseleye bu şekilde baktığını şu sözü açıkça göstermektedir: “Biz âlimlerin müstefîlere verdikleri fetvalara karşı çıkmıyoruz. Bilakis onu destekleyen bir delil olmadan ve o fetvayı âyet ve hadislere arz etmeden fetva alınmasına karşıyız.”²⁴⁴

Ayrıca İbn Hazm, dinî konularda araştırmayı herkese farz kıldığı için ictihad mefhumunu da âlimlerle sınırlı tutmamıştır. İctihadı, herkesin gücü nispetinde dini anlamak için gösterdiği bir gayret olarak görmektedir.²⁴⁵ Herkes için araştırmayı gerekli gören İbn Hazm, her bireyin kendi beldesinde bir araştırma gayreti içerisinde olması gerektiğini ve taklidi terk etmesinin şart olduğunu belirtir. Bu çabayı da ictihadın bir çeşidi olarak değerlendirmektedir.²⁴⁶ Böylelikle âlim ve cahil fark etmeksizin herkes için ictihadda bulunma şartını öne sürmektedir.²⁴⁷ Bunun gerekçesi olarak da icmâ delil gösterir. İbn Hazm’ın icmâ delilini öne sürmesi kendi menheciyle tutarlıdır. Selef’ten hiç kimsenin birbirlerini taklit etmediğine dair iddiasına daha önce de değinmiştik. Selef

²⁴² A.g.e., VI, 96.

²⁴³ A.g.e., VI, 99.

²⁴⁴ A.g.e., VI, 100.

²⁴⁵ A.g.e., VI, 153.

²⁴⁶ A.g.e., VI, 166.

²⁴⁷ Mustafa Saîd el-Hım, *Dirâsâtî’t-târîhiyye li’l-fıkh ve usûlihî ve’l- ittîcâhât elletî zeheret fihâ*, Suriye, eş-Şerîketü’l-müttehîde, 1983, s.131.

dönemine dair bu iddiasının karşılığını da icmâ teşkil etmektedir. İbn Hazm, icmâi Selef'in ittifakı olarak görmektedir. Bununla birlikte Selef'in içerisinde birbirlerini taklit ettiklerine dair bazı rivayetleri görmemesi de ayrı bir problem olarak not edilmelidir.

Öte yandan İbn Hazm'ın, 'eşyada aslolan ibâhadır' ilkesini Kur'an'ın umum ifade eden²⁴⁸ âyetleriyle desteklediği görülürken, aynı zamanda mezheplerin fikhî çeşitliliğini sağlayan farklı ve keyfî fetvalara da bir set çekme eğilimi içerisinde olduğu görülmektedir. İbn Hazm'ın itiraz ettiği nokta; bir konuda nasta mevcut olmayan bir hükmün veya illetin istidlâlle veya keyfî fetvalarla var olduğunun iddia edilmesi ve onun üzerinden meselenin haram ve helallığıne dair hükme varılmasıdır. O, mezhepleri tam olarak bu minvalde eleştirmektedir. Zira o, nas veya icmâ ile kanıtlanmayan hükümlerin varmış gibi kabul edilmesini doğru bulmaz. Meselenin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla örnek verelim. Zimmî birini öldüren bir Müslümanın diyeti meselesinde İbn Hazm mezhep âlimlerinden görüşler aktarır. Diyet konusunda belli bir miktar tayin eden hukukçuların görüşlerini eleştirir ve âyetin zimmîleri kapsamadığını, dolayısıyla bir Müslümanın bilinçli olarak veya yanlışlıkla bir zimmîyi öldürmesi halinde bunun diyeti olmayacağını belirtir. Ancak zimmîlerin kendi aralarındaki kısaslar için bu hükmün uygulanabileceğini ifade eder.²⁴⁹ Böylelikle İbn Hazm nassın onaylamadığı hükmün mezheplerce varmış gibi gösterilmesini "fâsid re'y" olarak değerlendirmiştir.

1.2.5. Mezhep Taklitçiliğine Karşı Duruşu

İbn Hazm mezhep âlimlerinin taklit edilmesini doğru bulmamıştır.²⁵⁰ Eserlerinden açıkça anlaşıldığı üzere o, belli bir mezhebin mutaassıbı ve mukallidi olmadığı gibi buna davet de etmemiştir. Sahâbe görüşünü bile bağlayıcı görmeyen İbn Hazm'ın belli bir mezhebin görüşünün taklit edilmesi gerektiğini savunması zaten uzak bir ihtimaldir. Bu da onun bir mezhebe çağırmadığının ve Zâhirî mezhebi diye bir oluşumu/yapıyı

²⁴⁸ İbn Hazm düşüncesinde âm lafız (العام) başlı başına önemli bir anlama yöntemidir. İbn Hazm bu yöntemi Kur'an'ı bütüncül bir şekilde yorumlamak için ve aynı zamanda mezheplerin düşüncelerini eleştirmek için sıklıkla başvurduğu bir araç olarak kullanmaktadır.

²⁴⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûlî'l-ahkâm*, V, 63.

²⁵⁰ A.g.e., VI, 135-140.

desteklemediğinin kanıtıdır.²⁵¹ Zira onun düşüncesinde taklitçiliğe yer yoktur. Temel argümantasyonu naslar üzerine kuruludur.

Ayrıca İbn Hazm, bazı rivayetlerin, mezhep âlimlerini övdüğü iddiasını yanlış bulur. Bu sebeple de Mâlik ve Şâfiî'ye atfen söylendiği iddia edilen övgü içerikli rivayetleri kabul etmez.²⁵² Gerçi İbn Hazm bu konuda ilkeli bir tutum içerisinde. Çünkü zikredilen nasların sahih olsa dahi hangi dönemi, zamanı ve şahsı kastettiğinin bilinemeyeceğini ifade eder.²⁵³ O, “Allah’ı bırakıp da din âlimlerini, rahiplerini, özellikle Meryem oğlu Mesîh’i rab edindiler...”²⁵⁴ âyetiyle ilgili Hz. Peygamber’in “Onlara (haham ve papazlarına) tapmıyorlardı. Ama onlar bir şeyi helal kıldıklarında helal; bir şeyi haram kıldıklarında ise haram kabul ediyorlardı”²⁵⁵ hadisinin tefsirini aktardıktan sonra şöyle der: “Bu, Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî’yi taklit edenlerin sıfatıdır. Bunlar sahipleri onaylamadığı sürece bir şeyi haram ve helal görmezler. Biz böyle bir itikattan Allah’a sığınırız. Âdem çocukları içerisinde Peygamber dışında bu (yetkiyi) birine vermekten Allah’a sığınırız.”²⁵⁶ Görüldüğü üzere İbn Hazm, şahısların kutsanmasına karşı şiddetli bir mücadele içerisinde. Yalnız onun bu âyetin nüzûl sebebini dikkate almayıp tüm mezhep mukallitlerine hamletmesi problemlidir; çünkü âyet şirkten sakındırmakta ve itikadî konudaki yanlışlıklara vurgu yapmaktadır.²⁵⁷ Oysa İbn Hazm’ın âyetin bağlamını dikkate almayarak farklı bir konuya delil olarak sunması doğru değildir.

Bununla beraber İbn Hazm, fetvalara karşı olmadığını belirtir. Âlimlerin, fetvalarını Kur’an, Sünnet ve icmâ ile delillendirmesi gerektiğini vurgular.²⁵⁸ Zira ona göre bir Müslüman için Kur’an, Sünnet ve icmâ bağlayıcıdır.²⁵⁹ Bu sebeple de bir

²⁵¹ Hın, *Dirâsâtî’t-târîhiyye li’l-fıkh* s.132.

²⁵² İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VI, 135-140.

²⁵³ A.g.e., VI, 135-140.

²⁵⁴ Teybe, 9/31.

²⁵⁵ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed eş-Şâkir, Beyrut, Müessesetü’r-risâle, 2000, IV, 210; Ebû’l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf ‘an haka’iki gavâmizi’t-tenzîl*, Beyrut, Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1998, I, 371; İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VI, 144.

²⁵⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VI, 144.

²⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an haka’iki gavâmizi’t-tenzîl*, I, 371.

²⁵⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VI, 101.

²⁵⁹ A.g.e., V, 5.

Müslümanın beslenmesi gereken kaynaklar bunlarla sınırlı tutulmalıdır. Aslında İbn Hazm'ın dinin yorumlanmasını bu üç temel kaynakla sınırlı tutmasının arka planında mezheplerle mücadelesi olduğu kanaatindeyiz. Zira ona göre, mezhep imamaları; kıyas adı altında nasların söylemediği sözlere, onaylamadığı hükümlere, talep etmediği şeylere şer'î bir hüküm giydirmeye gayreti içerisinde olduklarıdır. Bu şekilde kendilerini nasların önüne koyarak din adına ahkâm kestiklerini ifade eder.²⁶⁰ Bu sebeple de eserlerinde sık sık mezhep imamlarının usûl ve yöntemlerindeki eksiklikleri eleştirir ve mezhepçiliği tenkit eder.²⁶¹ Delilsiz konuşmayı ve delilin desteklemediği yorumların İslâmî hüküm olarak sunulmasını; nassın onaylamadığını nassa söyletmeyi ve nassın dediğini de dikkate almamayı tenkit eder.²⁶² Bu yönüyle İbn Hazm düşüncesinde mezhepler, fırkalar vs. anlamını yitirmektedir. Aslında İbn Hazm'ın taklitçiliğe karşı bu denli sert olmasının arka planında Kur'an ve Sünnet'e atfettiği kutsallık düşüncesi yatmaktadır. Ayrıca yaşadığı coğrafyada insanların sorgulayıp araştırmadan mezheplere uymasından kaynaklı endişeler yatmaktadır. İbn Hazm'a göre insanların, Allah'a ve Elçisi'nin dediklerine teslim olmaları gerekmektedir. İnsanların öğretileri din yerine konulmamalıdır.²⁶³ Bu sebeple de İbn Hazm'ın en fazla Mâlikî mezhebini eleştirdiğini belirtmiştik. Zira ona göre Mâlikî mezhebinin Medine ehlinin uygulamalarıyla amel etmesi tam bir taklitçiliktir.²⁶⁴ Ona göre mezheplerin fikhî hataları taklidin ne denli zararlı olduğunu da göstermektedir.²⁶⁵ Ebû Zehre, İbn Hazm'ın taklide dair tepkisinin neyi kapsadığını iki şekilde değerlendirir. Birincisi, bir kimsenin imamın kendisini taklit etmesi ve imamın dediklerini din olarak görmesidir. Diğeri ise Kur'an ve Sünnet'e dayanmayan fetvaya uyulmasıdır.²⁶⁶

İbn Hazm'ın taklitçiliğe karşı olması beraberinde emir sahiplerine itaat etmeyi emreden nasların da doğru anlaşılması adına büyük bir çaba içerisine girmesini

²⁶⁰ A.g.e., V, 105.

²⁶¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, V, 105; İbrahim, *İbn Hazm el-Endelüsî el-müfekkîrû'z-Zâhirî el-mevsû'î*, s. 150.

²⁶² İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, V, 5.

²⁶³ A.g.e., V, 105

²⁶⁴ A.g.e., IV, 10; V, 110

²⁶⁵ A.g.e., V, 105

²⁶⁶ Ebû Zehre, *el-İmâm İbn Hazm*, s. 177.

gerektirmiştir. Bu nedenle taklit düşüncesinin eleştirisini Kur'an nasları üzerinden yapmıştır. Çünkü ona göre taklidin geçersizliği Kur'an âyetleriyle sabittir.²⁶⁷ Başka bir ifadeyle mezhep imamlarının doğru görüşleriyle amel etmeyi Kur'an ve Sünnet'e ittiba olarak görürken; yanlış görüşlerine uymayı ise Kur'an ve Sünnet'in görüşlerine aykırı amel olarak değerlendirmiştir.²⁶⁸

İbn Hazm'ın taklide şiddetli bir şekilde karşı çıkması, onun nasları mezhebi taassuptan uzak bir şekilde ele almasına sebebiyet vermiştir. O, kişinin ister nefsânî ve keyfi arzularından dolayı olsun isterse verdiği fetvalardan kaynaklansın Allah'ın Kitabı dışında bir şeye uymasının câiz olmadığını belirtir.²⁶⁹ Hayır ehlinin taklidinin câiz olmadığını belirten İbn Hazm, şerli insanların taklidinin ise daha kötü olduğunu belirtir.²⁷⁰ Sahâbenin farklı fetvalarını ise hüccetle açıklar. Buna göre hüccet söz konusu olduğunda delile uymak farzdır.²⁷¹

İbn Hazm cemaate vurgu yapan, bazı kişilerin tek başına seyahate çıkmasını nehyeden nasların doğru anlaşılması gerektiğini de belirtir. Bu nasların mezheplerle beraber olunması şeklinde yorumlanmasının doğru olmadığını, hakikatin cemaat ve gruplarda aranmasının beyhude olduğunu ifade eder. Öyle ki bu değerlendirmesini Kur'an'ın görüşü olarak sunmaktadır.²⁷² Bunu müteaddit âyetlerle de delillendirir: “*Eğer yeryüzündekilerin çoğuna uyarsan seni Allah yolundan saptırırlar. Onlar ancak zanna uyuyorlar ve onlar sadece yalan uyduruyorlar.*”²⁷³; “*Biz seni bütün insanlara ancak müjdeci ve uyarıcı olarak göndermişizdir; fakat insanların çoğu bilmez.*”²⁷⁴; “*Sen ne kadar üstüne düşsen de insanların çoğu iman edecek değildir.*”²⁷⁵ Ona göre zikredilen bu âyetler, hakikatin azınlıkta olduğunu ifade etmektedir.²⁷⁶ Bu sebeple de İmâm-ı Âzam

²⁶⁷ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, V, 105

²⁶⁸ **A.g.e.**, IV, 228.

²⁶⁹ **A.g.e.**, V, 105

²⁷⁰ İbn Hazm, **el-Ahlâk ve's-siyer fî müdâvâtî'n-nüfûs**, Beyrut, Dârü'l-Âfâki'l-cedîde, s. 67.

²⁷¹ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, IV, 238.

²⁷² **A.g.e.**, IV, 195.

²⁷³ En'âm, 6/116.

²⁷⁴ Sebe', 34/28.

²⁷⁵ Yûsuf, 12/103.

²⁷⁶ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, IV, 195; İbn Hazm, **et-Takrîb li-haddi'l-mantık**, s.180.

Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî mezheplerinin sayıca üstün olmalarının hak nazarında hakikat üzere olduklarının göstergesi olmadığını belirtir. Dolayısıyla çoğunluk yanlış yoldadır.²⁷⁷

İbn Hazm, taklitçilerin bazen nasla uyumlu fetvalara uysalar da taklidin doğru olmadığını ve taklitçilikten ziyade delilin desteklenmesi gerektiğinin altını çizer. Hatta İbn Mes'ûd'un boşanmış kadın hakkında, "Söylediğim doğruysa Allah'tandır, yanlışsa bendendir. Görüşümle fetva veriyorum"²⁷⁸ sözünü bile eleştirir. Zira ona göre İbn Mes'ûd nassa uygun fetva vermiş olsa bile nassı dikkate alması gerekirdi.²⁷⁹ Bu sebeple de mezheplerin bir istidlal üzere verdikleri fetvaya değil, delilin veya icmâın desteklediği fetvaya uymaları gerekir. Hatta sahih bir nas üzerine kurulu fetvaya bile uymak câiz değildir. Zira sahih nassın o fetvaya delâleti de önemlidir.²⁸⁰ Görüldüğü üzere İbn Hazm, bazı kesimleri yöntem üzerinden eleştirmektedir.

Mezhepleri, nasları dikkate almamakla, tutarsız yorumlarda bulunmakla tenkit eden İbn Hazm'a göre temel usûl ve yöntemler tutarlı olmak zorundadır.²⁸¹ Birçok meselede mezhepleri tutarsızlıkla eleştirmiştir. Mesela, bazı mezheplerin "*Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde temelli kalacağı cehennemdir.*"²⁸² âyetinin mefhumuyla hareket edip yanlışlıkla mümin birini öldüren kişinin bu âyetin kapsamına girmediğini belirtmelerine rağmen, "*Ey iman edenler! İhramda iken avlanmayın. Kim bilerek bir av öldürürse...*"²⁸³ âyetinin yorumunda yanlışlıkla avlanan kişiye aynı hükmü şart koşmalarını çelişki olarak görmektedir. Zira İbn Hazm'a göre iki âyet için verilecek hüküm aynı olmalıdır. Çünkü her iki âyet de "kasıtlı yapılan" eylemi konu edinmektedir.²⁸⁴

Benzer bir eleştiriye En'âm sûresi ile alakalı âlimlerin değerlendirmeleri hakkında yapar. İbn Hazm, En'âm sûresinin 145. âyetindeki "akıtılmış kan" vasfını dikkate alıp

²⁷⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 195.

²⁷⁸ *A.g.e.*, IV, 195.

²⁷⁹ *A.g.e.*, V, 56.

²⁸⁰ *A.g.e.*, V, 56.

²⁸¹ *A.g.e.*, VII, 50.

²⁸² Nisâ, 4/93.

²⁸³ Mâide, 5/95.

²⁸⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VII, 48.

diğer kanları helal kabul edenleri²⁸⁵ eleştirir. Bunu çelişki olarak gören İbn Hazm, aynı şekilde bu kesimlerin âyette geçen “domuz eti” vasfını dikkate alıp domuz eti hariç diğer şeyleri mubah görmeleri gerektiğini ama bunu yapmadıklarını belirterek çelişkili davrandıklarını iddia eder. Kaldı ki âyetin bunu ifade etmediğini “*Leş, kan, domuz eti, Allah’tan başkası adına kesilenler...*”²⁸⁶ âyetiyle açıklar. İbn Hazm bu görüşünü desteklemek için tarihî veriler de zikreder. İbn Abbas’ın “En‘âm sûresi, üç âyeti hariç tek seferde Mekke’de inmiştir. Üç âyeti ise Medine’de inmiştir”²⁸⁷ sözünü aktarır. En‘âm sûresinin bahsi geçen üç âyetinin 151-155 âyetleri olduğunu; Mâide sûresinin tamamının Medine’de indiğini iddia eder.²⁸⁸ Ancak İbn Hazm’ın meseleyi ele alış biçimi yeterli değildir. İbn Rüşd (ö. 595/1198), ihtilâfın usûlden kaynaklandığını belirtir. Buna göre mukayyedi mutlaka hamledenler sadece akıtılmış kanı haram görürken; mutlaka mukayyede hamledenler ise akıtılmış kanı da haram saymışlardır.²⁸⁹

Görüldüğü üzere nasların yorumlanmasında keyfiliğe karşı çıkan İbn Hazm, bazı mezheplerin naslar hakkındaki değerlendirmelerini tutarlı olmadıkları ve delilin desteklemediği görüşleri tercih ettikleri için eleştirmektedir. *el-İhkâm*’ın neredeyse tamamı taklit düşüncesine eleştirilerle doludur. Diğer taraftan o, ilk asırda taklidin olmadığını, taklidin hicretten 140 yıl sonra başladığını ve bunun büyük bir bid‘at olduğunu belirtir. Bu dönemde insanların Kur’an ve Sünnet’i esas aldıklarını,²⁹⁰ mezhep imamlarının da kimseyi taklit etmediklerini ve taklidi câiz görmediklerini söyler. Mâlik, Şâfiî ve Ebû Hanîfe’nin taklidi câiz görmediğine dair rivayetler aktarır.²⁹¹

²⁸⁵ Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî, *el-İşrâf ‘alâ nüketi mesâ’ili’l-hilâf*, nşr. el-Ceyb b. Tâhir, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1999, I, 282; Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü’l-müctehid*, Kahire, Dârü’l-hadîs, 2004, I, 87; Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî el-Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Mahmut Hacî, Beyrut, Dâru’l Garb el-İslâmî, I, 185; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî, *el-Bahrü’r-râ’ik şerhu Kenzi’d-deka’ik*, b.y., Dârü’l-Kitâbi’l-İslâmî, t.y., I, 121.

²⁸⁶ Mâide, 5/3.

²⁸⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VII, 52.

²⁸⁸ A.g.e., VII, 52.

²⁸⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, I, 87.

²⁹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VI, 146.

²⁹¹ A.g.e., VI, 172.

Taklit eleştirisinde bulunan İbn Hazm'ın bunu Kur'an'ın delaleti zannî âyetlerine dayandırması onun ilmî yaklaşımını zayıflatan bir durum olarak işaret edilmelidir. Zira İbn Hazm'ın istidlâlde bulunduğu çoğu âyet taklidi doğrudan ele almamaktadır. Mesela o, “*Yoksa Allah sizden cihad edip Allah, peygamber ve müminlerden başkasını kendilerine sırdaş edinmeyenleri ortaya çıkarmadan bırakılacağınızı mı sandınız?*”²⁹² âyetine ilişkin şöyle der: “Allah, Resûlü ve ümmet âlimlerinin sözünü kendisine ölçü kabul edenden daha büyük sırdaş yoktur.”²⁹³ “*Allah'tan başka dost edinenlerin durumu, kendine yuva yapan örümceğin durumu gibidir*”²⁹⁴ âyetini de taklidin câiz olmadığına dair Kur'an'ın bir beyanı olarak²⁹⁵ olarak sunar.²⁹⁶ Bu âyetin tefsirine dair şöyle der: “Bir kimse kendisine Rabbinin ve Peygamberin sözü arz edildiği halde, (bunlardan) imam edindiği kişinin sözüne uygununu alıp (kendince) mutabık olmayanları terk eder ve bu kişi (terk ettiği sözlerin) Allah ve Resûlü'nün keliması olduğunu bildiği halde böyle davranıp kendi imamının sözüne uyarsa, Allah dışında başkasını veli edinmiş olur ve bu âyetin kapsamına girmiş olur.”²⁹⁷

İbn Hazm, âyetin umum ifadesinden hareketle bir yoruma varmış olsa bile, bunu Müslümanların belli bir meselede taklidine indirgemesi âyetin zâhirinin desteklediği bir şey değildir. Kaynaklar âyetin tefsirinin çok farklı olduğunu teyit etmektedir.²⁹⁸ Dolayısıyla İbn Hazm, açıkça te'vilde bulunarak âyeti taklit üzerine yorumlamıştır. Nitekim o, benzer yöntemi birçok meselede uygulamıştır. Söz gelimi, kâfirleri de konu

²⁹² Tevbe, 9/16.

²⁹³ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, VI, 125.

²⁹⁴ Ankebût, 29/41.

²⁹⁵ İbn Hazm'ın zikrettiği âyetin mezhep taklidinin haramlığını konu edinmediğini düşünüyoruz. Bkz. Taberî, **Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân**, XX, 38.

²⁹⁶ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, VI, 123.

²⁹⁷ **A.g.e.**, VI, 124.

²⁹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, **el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân**, nşr. Ahmed Berdevûni, Kahire, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1964, XIII, 345; Alî b. Ahmed b. Muhammed Vâhidî, **el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd**, nşr. Adil Ahmed, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994, III, 420; Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, **el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân**, nşr. Ebî Muhammed b. Âşûr, Beyrut, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2002, VII, 279; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, **Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr**, nşr. Abdürrezzak Mehdi, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1991, III, 407; Zemahşerî, **el-Keşşâf 'an haka'iki gavâmizi't-tenzil**, III, 355; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, **Mefâtihu'l-gayb**, Beyrut, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1999, XXV, 57.

edinen²⁹⁹ bazı âyetleri Müslümanları taklitten sakındırmak için zikreder ve âyetlerin umumunu dikkate alarak tefsir yapar. “*Rabbimiz! Biz yöneticilerimize ve büyüklerimize itaat etmiştik, fakat onlar bizi yoldan saptırdılar. Rabbimiz! Onlara iki kat azap ver, onları büyük bir lanete uğrat, derler.*”³⁰⁰; “*Eğer gerçekten doğru sözlü iseniz belgenizi getirin.*”³⁰¹; “*‘Yahudi veya Hıristiyan olmayan kimse elbette cennete girmeyecek’ dediler; bu onların kuruntularıdır. De ki: ‘Sözünüz doğru ise delillerinizi getirin’.*”³⁰² Bu âyetleri aktaran İbn Hazm şöyle der: “Kim ki Allah’ın Kitabı’ndan, sözüne bir şahit veya söylediğinin doğruluğunu destekleyen bir burhan getirmezse o kişi Allah’a karşı sadık değildir. Bilakis yalancıdır, iftiracıdır, uydurandır. Her kim efendilerine ve büyüklerine itaat eder, Allah ve Resûlü’nden geleni terk ederse Kur’an’ın nassıyla dalaletе düşmüştür ve ateş vaîdini hak etmiştir.”³⁰³ Görüldüğü üzere İbn Hazm, zikrettiği âyetleri âm görmüş ve te’vile gitmiştir. Oysa âyetler sarîh bir şekilde İbn Hazm’ın ele aldığı konuyu tartışmamaktadır. Aksine, onun meseleyi bu yöne çektiği ve meseleyi Kur’an’ın net bakışı olarak sunmaya gayret gösterdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca İbn Hazm’ın mezkûr âyetleri mezhepler ve mukallitler bağlamında ele aldığı görülmektedir. Bu da onun mukallit anlayışa ne denli mesafeli olduğunu göstermenin yanı sıra bu meseleyi Kur’ânî bir bakış açısı olarak gördüğünün de delilidir.

Öte yandan İbn Hazm, nasların herkesçe anlaşılamayacağına dair itirazı da Muhammed 24, Mâide 105, En’âm 164, Bakara 286. âyetlerin delaletiyle reddetmektedir.³⁰⁴ Ona göre “Kur’an’ın hükümleri anlaşılmasaydı, Allah tedebbürü emretmezdi”.³⁰⁵ İbn Hazm’ın zikrettiği âyetlerin birçoğu farklı konulara vurgu yapan naslar olmasına rağmen, bu âyetleri kişinin dinî hükümleri anlayabileceğine delil olarak

²⁹⁹ Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes’ûd b. Muhammed Ferrâ’ Begavî, **Me’âlimü’t-tenzîl fi Tefsiri’l-Kur’an**, nşr. Abdürrezzâk Mehdî, Beyrut, Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1420, I, 156; Kurtubî, **el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân**, V, 246; Ebü’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî (ö. 150/767), **Tefsîru Mukâtil b. Süleymân**, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, Beyrut, Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, t.y., III, 509.

³⁰⁰ Ahzâb, 33/66-67.

³⁰¹ Sâffât, 37/157.

³⁰² Bakara, 2/111.

³⁰³ İbn Hazm, **el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm**, VI, 125.

³⁰⁴ **A.g.e.**, VI, 132.

³⁰⁵ **A.g.e.**, VI, 132.

sunması doğru değildir. Mesela zikrettiği Mâide 105. âyeti iyiliği emredip, kötülüğü nehyetmeyi konu edinmektedir.³⁰⁶ Kaldı ki, “*Müminlerin toptan savaşa çıkmaları uygun olmaz. Her kabileden bir kısım insanlar da din ilimlerinde derinleşmeli ve kabileleri savaştan dönüp gelince onları uyarmalıdır ki, böylece Allah’ın azabından sakınırlar.*”³⁰⁷ âyeti tüm Müslümanların savaşa çıkmasını câiz görmemiş ve bir kısmının ilim için geri kalmasının gerekliliğini vurgulamıştır.³⁰⁸ Ayrıca Hz. Peygamber’in bazı İslâm ülkelerine eğitimci ve kadı göndermesi de bilinen bir gerçektir. Bu durumda İbn Hazm, âyetin zâhirini yani ilk anlamını değil de uzak anlamını dikkate alarak bir yorumda bulunmuştur. Sözü edilen âyetler ise doğrudan İbn Hazm’ı destekleyici mahiyette değildir. Hâlbuki taklit meselesi daha çok fikhî bir konudur. İbn Hazm’ın taklide karşı çıkması, sadece mezhep imamlarının görüşlerinin benimsenmesi ve onların fetvalarıyla amel edilmesini reddetmesi şeklinde anlaşılmamalıdır. Onun reddettiği taklit anlayışının bununla sınırlı olmadığı görülmektedir. Bilakis İbn Hazm’ın düşüncesinde dini ilgilendiren her konuda taklitten uzak durulması gerekmektedir. Bu yönüyle onun taklit karşıtlığı mezheplere karşı olmakla sınırlı değildir. Nitekim onun Yahudi ve Hıristiyanlara yönelik eleştirilerinde de sahih bilgiye çağrısı olmuştur. Söz gelimi *el-Fasl ve er-Reddu İbn Nigrile el-Yahudî* adlı eserlerinde Ehl-i kitap’ın taklidî düşüncelerini eleştirdiği birçok yer mevcuttur.³⁰⁹

İbn Hazm, taklit konusuna karşı çıkarken ittibâyı emredici bazı âyetleri de bu bağlamda izah etmeye çalışmıştır. Söz konusu “...*hanîf olan İbrâhim’in dinine uyunuz.*”³¹⁰ âyetinde emredilen şeyin taklit olmadığını, bilakis nas olduğunu; âyetin hükmünün başkalarını taklit şeklinde olamayacağını belirtmiştir.³¹¹ Diğer taraftan İbn Hazm, bazı insanların taklit lafzını hoş görmedikleri için *taklit* yerine *ittibâ* kelimesini kullandıklarını ama isimlerin değişse de durumun değişmediğini; Allah ve Resûlü dışında

³⁰⁶ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*, VI, 343.

³⁰⁷ Tevbe, 9/122.

³⁰⁸ Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl fi Tefsiri’l-Kur’an*, II, 403.

³⁰⁹ İbn Hazm, *er-Reddu İbn Nigrile el-Yahudî*, thk. İhsan Abbas, Kahire, Mektebetü Dâru’l-Urub, 1960, s.62-73.

³¹⁰ Âl-i İmrân, 3/95.

³¹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*, VI, 70.

kimseye uymanın (*ittibâ*) câiz olmadığını belirtir.³¹² Öyle ki Abdullah b. Mes'ûd'un Hz. Ömer'i taklit ettiğine dair görüşü eleştirir. Taklidi, "bir kimsenin bir meselede bilgi sahibi olmaması sebebiyle bilen birine uyması" şeklinde yorumlayan İbn Hazm, Abdullah b. Mes'ûd'un mukallid olmadığını, onun nasları çok iyi bildiğini ifade eder.³¹³ O, bazı kişilerin "...*hanîf olan İbrâhim'in dinine uyunuz.*"³¹⁴ âyetinden hareketle taklidi câiz görmelerini de eleştirir. Bu âyetin "zaruri burhanı" kapsadığını ve İbrahim'e tâbi olmanın nasla sabit olduğunu belirtir. Bundan hareketle Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî'yi taklit etmenin cevazına ulaşamayacağını; birincisinin nassa dayalı ittibâ olduğunu, ikincisinin ise bâtil olduğunu belirtir. Bu yorumdan da anlaşıldığı üzere İbn Hazm, nasların desteklediği ve yapmasını emrettiği şeyleri taklit olarak görmemektedir.³¹⁵

Taklitçiliğe karşı bu denli tahammülsüz olan İbn Hazm'ın istidlâle dayanmayan imanı geçerli sayması ise çelişkidir. İbn Hazm'a göre kişi iman edip diliyle bunu söylerse bu kişi Allah katında ve Müslümanların yanında mümindir. O, imanı dil ile ikrar, kalp ile tasdik ile sınırlamıştır.³¹⁶ Bu görüşüne dayanak olarak da "*Eğer tövbe ederler, namaz kılıp zekâtı da verirlerse, kendilerini serbest bırakın.*"³¹⁷ âyetini delil gösterir. Ona göre Allah bu âyette istidlâl şartını koşmamış; Hz. Peygamber de insanları Allah'a davet ederken istidlâlde bulunma şartını öne sürmemiştir.³¹⁸ Bu görüşü savunan İbn Hazm'ın *yakîn* üzerine şu değerlendirmesini de önemli buluyoruz: "Yakîn azalıp çoğalmaz; şek veya inkâr girerse hepsi yok olur. Bunun delili yakînin bir şeyi ispat etmesidir. Bir şeyin ispatından fazlası mümkün değildir. İspat gerçekleşmezse şüphe olur."³¹⁹ Bunun altını çizen İbn Hazm'ın imanda istidlâlın gerekmeyeceğini söylemesi izahı güç bir durum yaratmaktadır. Şayet onun savunduğu gibi naslar istidlal üzerine kurulu imanı gerekli

³¹² A.g.e., VI, 60.

³¹³ A.g.e., VI, 64.

³¹⁴ Âl-i İmrân, 3/95.

³¹⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VI, 70

³¹⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 61.

³¹⁷ Tövbe, 9/5.

³¹⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 61.

³¹⁹ A.g.e., I, 61.

görmüyorsa, taklide dayalı İslâmî yaşantıda istidlal şartının neden arandığı sorusu cevapsız kalmaktadır

Öte yandan onun sahâbîlerin kendi aralarındaki ihtilâflarını ictihad penceresinden değerlendirip hata edenlere bir ecrin olduğunu ifade etmesini önemli buluyoruz.³²⁰ Ama anlaşıldığı üzere İbn Hazm sahâbîlerin ihtilâfını ictihadla izah ederken aynı toleransı diğer mezheplere tanımamıştır. Zira mezheplerin fetvalarını eleştirmesi ve onların değerlendirmelerini önemsememesi şu soruyu sormamızı gerekli kılmaktadır: Acaba İbn Hazm metodolojisinde hakikatin tek olması, mezheplere karşı olumsuz tutumunda etkili midir? Zira o, bir şeyin bir yönüyle aynı zamanda hem hak hem de bâtıl olamayacağını belirtir.³²¹ Aslında bu mesele usûl âlimlerinin ihtilâf ettiği bir konudur. Bazı âlimler her müçtehidin ictihadını doğru görürken bazı âlimler ise hakikatin Allah katında tek olduğunu, müçtehidin her fetvasının Allah'ın muradına uygunluğu nispetinde doğru olacağını ifade etmişlerdir.³²² İbn Hazm da hakikatin tek olduğunu sıklıkla vurgulayanlar arasındadır. Öyle ki Hz. Peygamber'in Benî Kurayza'yı konu edinen hadisini bile tek bir yoruma hasretmiştir.³²³ Oysa sahâbe, Hz. Peygamber'in muradının ne olduğu konusunda ihtilâfa düşmüşlerdir. Kimi bahsi geçen olay bağlamında namazını vaktinde eda ederken kimisi de ertelemiştir.³²⁴ Bazıları Hz. Peygamber'in muradını dikkate alarak Benî Kurayza'ya varmadan namazı kılarken, bazı sahâbîler ise hadisin zâhirî anlamına

³²⁰ A.g.e., V, 8.

³²¹ A.g.e., V, 73.

³²² Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, **el-Fakîh ve'l-mütefakkîh**, nşr. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî, Arabistan, Dâru İbnü'l-Cevzî, t.y., II, 117; Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, **el-Mu'temed fî usûli'l-fikh**, thk. Halîl el-Meys, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1403, II, 380; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî (ö. 505/1111), **el-Müstasfâ**, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993, s. 352; Ebû'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtyâr ez-Zencânî el-Bağdâdî, **Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl**, thk. Muhammed Edîb Sâlih, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1997, s. 79; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfî, **el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh**, b.y., Dâru'l-Kutbî, 1994, VIII, 281; Ebû'l-Berekât Mecdüddîn Abdüsselâm İbn Teymiyye, **el-Müsevvede fî usûli'l-fikh**, nşr. Muhammed Muhyiddin el-Hatîb, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y., s. 495.

³²³ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, V, 73.

³²⁴ Ebû'l-Ferec Nûrüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî, **es-Sîretü'l-Halebiyye (İnsânü'l-uyûn fî sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn)**, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2006, II, 442.

odaklanıp namazı ertelemişlerdir.³²⁵ İbn Hazm da bu ifadenin zâhirini esas alanlar arasındadır. O, Hz. Peygamber'in salât emrinin Benî Kurayza yurdunda namaz kılma şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade eder. Şu halde hata edenler ictihadlarından dolayı ecir sahibidirler, hataları sebebiyle değil.³²⁶ Ancak ictihad hakkında da bir çaba ve gayretin olması gerektiğini belirten İbn Hazm, buradaki amacın bizatihi ictihadî eylemden ziyade bir çaba ve gayret içerisinde olmak olduğunu; kısacası hakikatin ortaya çıkması için bir gayret içerisine girilmesi gerektiğini belirtir. *“Müminlerin toptan savaşa çıkmaları uygun olmaz. Her kabileden bir kısım insanlar da din ilimlerinde derinleşmeli ve kabileleri savaştan dönüp gelince onları uyarmalıdır ki, böylece Allah'ın azabından sakınırlar.”*³²⁷ âyetinin de bu çaba ve gayreti emrettiğini vurgular.³²⁸ Ancak ona göre bilginin desteklemediği yorum ve fetvalar bu kapsama girmemektedir. Zira keyfî fetvalar ve ictihad adı altında delilsiz ve derinliksiz görüşlerin İslâm'da bir karşılığı yoktur.³²⁹ Ne var ki tüm bu çaba ve gayretlere rağmen hakikatin bulunmaması halinde, başka bir ifadeyle, ictihadda hataya düşme durumunda kişi günahkâr olmayacaktır. Zira temel mesele çaba ve gayret içerisinde olmaktır. Bununla beraber kişinin hatası, vardığı sonucun hak olduğunu da göstermez.³³⁰

Sonuç olarak; İbn Hazm'ın taklit gibi yöntemleri değerlendirmesinde ideolojik bir bakış açısının hâkim olduğu görülmektedir. Konuyla ilintili âyetleri te'vil etmiş, bütünsel bir yaklaşımı baz almamıştır. Hatta kendi yorumunu desteklemeyen bazı âyetlerin zâhirini dikkate almamış, zorlama te'villerde bulunmuştur. Bu da İbn Hazm'ın kimi zaman tercih ettiği görüşünü Kur'an'a onaylatma çabası içerisinde olduğunu göstermektedir. Ayrıca o, benimsediği görüşü delillendirirken âyetlerin ne dediğine odaklanmamış, şahsî görüşünü merkeze alarak âyetleri bu eksende te'vil etmiştir.

³²⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, **el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc**, Beyrut, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1392, XII, 92.

³²⁶ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, V, 73.

³²⁷ Tevbe, 9/122.

³²⁸ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, V, 77-78.

³²⁹ **A.g.e.**, V, 77-78.

³³⁰ **A.g.e.**, V, 78.

1.2.6. Kıyas Eleştirisi

Kıyâs sözlükte “ölçme, eşitlik” anlamlarına gelir.³³¹ Terim olarak ise, “Ortak özellikten dolayı fer‘in hükmünün asla hamledilmesidir.”³³²

İbn Hazm’ın eserleri iyice tetkik edildiğinde kıyasa karşı çıktığını sıklıkla ifade ettiği görülür. Ona göre mezheplerin savunduğu ve dillendirdikleri kıyas Kur’an’ın pek çok âyeti itibariyle bâtıldır. Allah’ın kullarına “darbû’l-mesel” yaptığını ve bunların hepsinin hak olduğunun altını çizen İbn Hazm, “Allah için emsal göstermeyin.”³³³ âyetiyle darbû’l-meselde bulunmaya kulların hakkı olmadığını belirtir. Zira İbn Hazm’a göre kıyas, darbû’l-meseldendir. Böylece o, kıyasın haramlığını âyetle kanıtlamak istemiştir.³³⁴

Öte yandan o, bu yöntemin dinin şer‘î kaynakları arasında yer alamayacağını, Kur’an âyetlerinden kıyasın hücciyetine dair bir yorumun çıkarılamayacağını savunur.³³⁵ Bu sebeple de bazılarının; “Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz.”³³⁶; “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Peygambere de itaat edin ve sizden olan emir sahibine de itaat edin.”³³⁷ âyetlerinden hareketle emir sahiplerinin kıyasta bulunabileceğini, bu konuda Allah’ın yasaklayıcı bir emrinin olmadığını iddia etmelerini eleştirir. Bu görüşü doğru bulmayan İbn Hazm, Allah’ın, kıyası câiz gördüğüne dair bir nassı olmadığını belirtir. Bilakis Allah’ın onlardan dinde derinleşmelerini ve kavimlerini de Allah ve Resûl’ün emirleri çerçevesinde uyarmalarını istediğini açıklar. Bu mefhumun da âyetlerde³³⁸ apaçık bir şekilde vurgulandığını ifade eder.³³⁹ Dolayısıyla kim ki kıyas ile bir şey söylerse Allah’ın sınırlarını aşmış ve ilmî olmayan bir konuda konuşmuştur.³⁴⁰ Şu halde İbn Hazm’a göre Kur’an âyetlerinden kıyasın hücciyetine dair bir yorum çıkarmak

³³¹ Abdülkerîm b. Ali en-Nemle, *İthâfü zev’i’l-besâ’ir bi-şerhi Ravzati’n-nâzır fî usûli’l-fıkh ‘alâ mezhebi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Riyad, Dârü’l-Asime, 1996, VII, 7.

³³² Nemle, *İthâfü zev’i’l-besâ’ir bi-şerhi Ravzati’n-nâzır*, VII, 17.

³³³ Nahl 16/74.

³³⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VII, 99.

³³⁵ A.g.e., VI, 56.

³³⁶ Âl-i İmrân, 3/110.

³³⁷ Nisâ 4/59.

³³⁸ Bakara, 2/169, 229; Âl-i İmrân, 3/103.

³³⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VI, 62.

³⁴⁰ A.g.e., VI, 62.

mümkün değildir. Bu sebeple de cumhurun kıyas yöntemiyle vardığı fikhî fetvalarını da eleştirir. Ayrıca ona göre mezhepler hem kıyası hem de mefhumu kabul etmeleri neticesinde ciddi bir çelişkiye düşmüşlerdir. Zira mefhum adı altında kabul etmedikleri görüşleri kıyas mantığıyla kabul ettiklerini ve bunun bir çelişki olduğunu beyan eder.³⁴¹

Diğer taraftan İbn Hazm, nasları fonksiyonel kılmak isterken de kıyasın olmadığını ispatlamaya çalışmıştır. Ancak kıyasın hüccet kabul edilmesine delil olarak sunulan âyetleri yorumlarken çelişkilere düşmekten de kendisini alamamıştır. Özellikle “i’tibâr” kavramını irdelerken yaptığı te’vil ne denli zorlama yorumlarda bulunabildiğine dair de bir fikir vermektedir. İbn Hazm “...öyle ki evlerini hem kendi elleriyle hem de müminlerin elleriyle harap ediyorlardı. Ey akıl sahipleri! İbret alın.”³⁴² âyetinde zikredilen i’tibâr kelimesine “kıyas” anlamının verilemeyeceğini, Arap dilinde bunun karşılığının kıyas olmadığını ifade eder. O, i’tibârdan maksadın tefekkür ve düşünme olduğunu Yusuf kıssasını konu edinen, “Gerçekten de onların kıssalarında akıllılar için bir ibret vardır.”³⁴³ âyetiyle açıklar. İbn Hazm اعجبوا kelimesini عجبوا olarak tefsir eder. “Kuşkusuz sizin için hayvanlarda da büyük bir ibret vardır.”³⁴⁴ âyetinin de bu anlamda olduğunu söyler.³⁴⁵ Diğer taraftan o, “Bunlar sizin ve babalarınızın taktığı adlardan başka bir şey değildir. Allah onları destekleyen bir delil indirmemiştir.”³⁴⁶ âyetinin ifadesiyle de keyfî ve temelsiz isimlendirmelerin bâtil olduğunu iddia eder. Bazı âlimlerin³⁴⁷ tefsir ettiği gibi âyetlerdeki i’tibâr ve ibret kelimelerine kıyas anlamı yükleyip, kıyasın hücciyetine delil

³⁴¹ A.g.e., VI, 57.

³⁴² Haşr, 59/2.

³⁴³ Yûsuf, 12/111.

³⁴⁴ Nahl, 16/66.

³⁴⁵ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, I, 57; IX, 364.

³⁴⁶ Necm, 53/23.

³⁴⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessas, **el-Fusûl fi’l-usûl**, Kuveyt, Vizâretü’l-evkafî’l-Kuveytiyye, 1994, IV, 31; Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ ed-Debûsî, **Takvîmü’l-edille fi’l-usûl**, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Beyrut, Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye, t., s. 263; Ebû’l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî, **et-Temhîd fi usûli’l-fikh**, thk. Müfid M. Ebû Amşe - Muhammed b. Ali b. İbrâhim, Mekke, Câmiatü Ümmi’l-kurâ, 1985, III, 361; Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, **el-Hâvi’l-kebir**, nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut, Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye, 1999, XVI, 137; Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, **el-Mebsût**, Beyrut, Dârü’l-Ma’rife, 1993, XVI, 84; Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd, **Mesâ’ilü Ebi’l-Velîd İbn Rüşd**, Muhammed el- Habîb et-Tacikânî, Dârü’l-Cîl, 1993, II, 1274; Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, **Usûlü’s-Serahsî**, Beyrut, Dârü’l-ma’rife, t.y., II, 106.

olarak sunulması durumunda çok tuhaf anlamların ortaya çıkacağını da ifade eder.³⁴⁸ Ona göre bu şekilde bir anlam verildiğinde muhtemel şu soruların da cevaplanması gerekecektir: “Yusuf kıssasındaki kıyas nasıl anlaşılacak, uygulaması nasıl olacaktır; onların kardeşlerini kuyuya attıkları gibi bizim de kardeşlerimizi kuyuya atmamız mı gerekecektir?”. “Yahudileri konu edinen âyetteki i‘tibârdan maksat kıyas ise bizlerin de onların evlerini yıktıkları gibi evlerimizi yıkmamız mı gerekecektir?” İbn Hazm kelimenin kıyas olarak anlaşılması halinde âyetlerin bu şekilde yorumlanmasının kaçınılmaz olduğunu iddia ederek Kur’an’ın böyle bir şeyi emretmeyeceğini savunur. Nahl 66. âyetindeki ibret kelimesinin kıyas anlamında olmadığını ifade eder. İbn Hazm âyetteki ibretten kastın “taaccüp etmek” olduğunu belirtir. Hatta Yahudileri konu edinen âyetin kendisini kıyasın câiz olmadığına delil olarak sunar. Zira âyette Yahudilerin o evlerden çıkamayacağını düşünen mümin bir kesimden bahsedildiğini ve mezkûr kesimin zanlarının yanlışlığına vurgu yapıldığını belirtir. Kıyasın da zan olduğunu, dolayısıyla Allah’ın takdir ettiği bir şeyle zannın yan yana gelemeyeceğini ifade eder.³⁴⁹

Öte yandan İbn Abbas’ın dişlerin diyeti ile ilgili “Dişler eşittir. Bunu parmaklarla kıyaslayın. Faydaları değişik olsa da diyetleri birdir”³⁵⁰ sözünü ise kıyasın hücceti bağlamında değil, farklı bir yorumla değerlendirir. Buna göre İbn Abbas bu sözünü, azalar arasında faydaların farklı olmasının diyetlerde farklılığı gerektirmediğini, parmakların diyetiyle dişlerin diyetinin eşit olmasının şaşırtıcı olmadığını ifade etmeye çalışmıştır.³⁵¹ İbn Hazm’a göre söz bu anlamda söylenmiş bir sözdür; dişlerin diyetini parmakların diyetine kıyaslamak söz konusu değildir. Kaldı ki parmakların ve dişin diyeti üstüne bir ittifak söz konusu olmadığı için hangisinin asl ve fer‘ boyutunda değerlendirileceği belirsizdir. Ona göre İbn Abbas Hz. Peygamber’den böyle bir şey duymuş olsaydı bunu kıyas olarak sunmayacaktı, zira İbn Abbas’ın diyet konusunda Hz. Peygamber’den şu hadisi rivayet ettiğini aktarır: “Şu ve şu (serçe ve başparmak) eşittir.

³⁴⁸ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, I, 57.

³⁴⁹ **A.g.e.**, I, 57.

³⁵⁰ **A.g.e.**, I, 57.

³⁵¹ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, X, 414.

Parmaklar eşittir. Dişler eşittir. Ön dişle azı dişi eşittir.”³⁵² O halde İbn Abbas bir kıyasta bulunmamıştır. Bilakis zikrettiği hükmün beyanında garipsenecek bir durum olmadığını ifade etmek için o cümleyi kullanmıştır.³⁵³

Diğer taraftan İbn Hazm, bazılarının “*Siz rüya tabir edebiliyorsanız benim bu rüyamın tabirini bana bildirin.*”³⁵⁴ âyetinden hareketle *ubûr* kelimesinin “bir şeyi geçmek/yol almak” anlamına geldiğini, bu yönüyle kıyasa benzediğini, zira kıyasın da hükmü konulan bir hükümden hükmü konulmayan bir hükme geçişi ifade ettiğini iddia etmelerini doğru bulmaz. İbn Hazm, *ubûr* kelimesinin “beyan” anlamına geldiğini, bu sebeple bu kelimenin kıyas anlamına gelemeyeceğini belirtir. *Ubûr* kelimesinin müşterek olduğunu; عبرت الرؤيا denildiğinde ‘rüyayı tabir ettim’, عبرت النهر ifadesinin de ‘köprüyü geçtim’ anlamına geldiğini, bu kelimenin farklı anlamları söz konusu olduğunu açıklar.³⁵⁵ Özetle İbn Hazm, Araplar tarafından bilinmediği ve naslarda da söz konusu olmadığı için *ibret* kelimesine kıyas denmesini doğru bulmaz.³⁵⁶

Öte yandan İbn Hazm’ın nadiren olsa fikhî meselelerde kıyasa gittiği olmuştur. Esasen o, delile dayanmadan keyfî hükümlerin kıyas adı altında meşrû görülmesine karşı çıkmaktadır. Yoksa kıyasın kendisini her ne kadar eleştirse de kıyasın örneklerini kendisinde bulmak muhtemeldir. Söz gelimi İbn Hazm, sarhoşun yemininin kabul edilmeyeceğini belirtir. Bu görüşünü Allah’ın “*Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın.*”³⁵⁷ âyetine dayandırır. Allah’ın, sarhoşun ne dediğini bilmediğini³⁵⁸ ifade ettiğini ve ne dediğini bilmeyen bir kimsenin yeminin kabul edilemeyeceğini, başkasına iftiradan dolayı da cezalandırılmayacağını iddia eder.³⁵⁹ Görüldüğü üzere o, hükmün illetine vurgu yapmaktadır. Böylece hükmü namazla sınırlandırmamış ve yemin için de geçerli kılmıştır.

³⁵² Ebû Dâvûd, “Diyât”, 19; İbn Mace, “Diyât”, 18.

³⁵³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X, 414.

³⁵⁴ Yûsuf, 12/43.

³⁵⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VII, 80.

³⁵⁶ *A.g.e.*, VII, 80.

³⁵⁷ Nisâ, 4/43.

³⁵⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 19; VIII, 49; X, 208.

³⁵⁹ *A.g.e.*, VIII, 49; XI, 293.

İbn Hazm'ın kıyas hakkındaki değerlendirmelerine baktığımızda şunları söylemek mümkündür:

İbn Hazm'ın naslara bütünsel yaklaşılması gerektiğini ifade etmesini önemli buluyoruz. Nitekim İbn Hazm bir meseleyi ele alırken mümkün mertebe konuyla ilgili tüm nasları göz önünde bulundurmaya gayret etmiştir. Başka bir deyişle bir hükme varırken kıyas yönteminden ziyade konuyla ilgili başka nasları göz önünde bulundurmuştur.

Bununla beraber İbn Hazm'ın kıyas hakkındaki bazı değerlendirmelerine katılmak mümkün değildir. Yukarıda zikredilen *i'tibâr* kelimesi, bir şeyin bir şeyle mukayese edilip aynı hükmün verilmesidir. Ayrıca *i'tibâr* kelimesi âm bir ifadedir. Kıyas anlamını barındırdığı gibi ittiâz anlamına da şâmilidir. Bu durumda mezkûr âyetin (Haşr 59/2) anlamı: “*Biz onlara yapacağımızı yaptık. Ey basiret sahipleri! İşleri kıyaslayın!*” şeklinde olur. Dolayısıyla onların davranışlarına bakarak öğüt alma yönüyle bir mukayese söz konusu olduğu gibi, bilinen anlamıyla kıyas da söz konusudur.³⁶⁰

Ayrıca İslâm âlimleri kıyasın hüccet olduğuna dair birçok delil zikretmişlerdir. Söz gelimi İmam Şâfiî, “...cezası, hayvandan öldürdüğünün bir benzeridir.”³⁶¹ âyetini kıyasa delil olarak sunar. Zira âyetin “misli”i emrettiğini belirtir.³⁶² Böylelikle birbirine benzer şeylerin aynı hükmü verdiği ortaya çıkmış olmaktadır ki, bu, kıyasın tâ kendisidir.³⁶³

Bunun yanı sıra İbn Hazm'ın sıklıkla istişhadda bulunduğu “*Ey İnananlar! Allah'a itaat edin, Peygambere ve sizden buyruk sahibi olanlara itaat edin.*”³⁶⁴ âyetini âlimler İbn Hazm'ın aksine kıyasın hücciyetine yorumlamışlardır. Zira âyette âlimlere sorduklarında meselenin istinbatını öğrenecekleri vurgulanmıştır. İstinbat ise kıyastır. Bu durumda kıyasla amel Kur'an ve Sünnet'in emriyle ameldir. Kıyası inkâr ise Allah'ın onaylamadığı

³⁶⁰ Nemle, **İthâfü zev'i'l-besâ'ir bi-şerhi Ravzati'n-nâzır**, VII, 110-116

³⁶¹ Nemle, **İthâfü zev'i'l-besâ'ir bi-şerhi Ravzati'n-nâzır**, VII, 110-116.

³⁶² Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, **er-Risâle**, thk. Ahmed Şakir, Mısır, Mektebetü'l-Halebî, 1940, I, 490.

³⁶³ Nemle, **İthâfü zev'i'l-besâ'ir bi-şerhi Ravzati'n-nâzır**, VII, 110-116.

³⁶⁴ Nisâ, 4/59.

bir hükümdür. Zira kıyasın haram olduğuna dair delil söz konusu olmalıdır³⁶⁵ Kıyasın kendisi Kur'an ve Sünnet'i dikkate alıp Allah'ın muradının anlaşılması çabasıdır. Keyfi yorumlarda bulunmak değildir. Zira Kur'an'da açıklanmayan birçok hüküm Sünnet'le beyan edilmiştir. Sünnet'te de beyan edilmeyen bazı hükümler kıyas ile açıklığa kavuşturulmuştur.³⁶⁶

Öte yandan İslam âlimleri her türlü kıyası hüccet görmemiştir. Kıyasın kabul edilebilmesi için sahih olmasını ve Kur'an ve Sünnet'in açık naslarına aykırı olmamasını şart koşmuşlardır.³⁶⁷ Dolayısıyla delilin desteklemediği kıyasları zaten delil olarak görmemişlerdir.

Kaldı ki İbn Hazm'ın icmâ teorisi ile mezheplerin kıyas anlayışının hücciyet açısından benzer yönleri söz konusudur. Zira her ikisinin de Sünnet gibi kesin bir ifade ile Kur'an'da zikredilmediği bir gerçektir. Onun icmâi delil olarak görüp kıyası reddetmesi çelişkilidir. Kanaatimizce İbn Hazm'ın kıyası reddetmesinin temel sebebi, mezheplerin fikhî görüşlerinin birçoğunun kıyas anlayışıyla vücut bulmasıdır.

1.2.7. İhtiyat Eleştirisi

İbn Hazm'ın Kur'an eksenli karşı çıktığı yöntemlerden birisi de ihtiyattır. *İhtiyat*, "nefsin günahlara düşmekten muhafaza edilmesidir."³⁶⁸ Bazı mezhep âlimleri bu yöntemi nasların anlaşılmasında dikkate alsa da³⁶⁹ İbn Hazm'a göre ihtiyat nassın onaylamadığı bir yöntemdir. Ona göre Allah'ın haramlığını belirttiği şeyleri haram kabul etmek, Allah'ın haram kıldıkları hariç, yeryüzündeki her şeyi mubah görmek ve Allah'ın izin

³⁶⁵ Bâcî, **İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl**, 843; Nemle, **İthâfû zev'i'l-besâ'ir bi-şerhi Ravzati'n-nâzir**, VII, 110-116.

³⁶⁶ Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, **Kavâtü'u'l-edille fî'l-usûl**, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfî, Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1999, II, 80.

³⁶⁷ İbn Hacer el-Askalânî, **Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, thk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî, Beyrut, Dârü'l-ma'rife, 1959, XIII, 297; Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkadir el-Cekenî el-Himyerî eş-Şinkîfî, **Edvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân**, **Lübnan**, Dârü'l-fikr, 1995, IV, 211.

³⁶⁸ Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, **et-Ta'rîfât**, Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1983, 12.

³⁶⁹ Munib b. Mahmut eş-Şâkir, **el-Amelü bi'l-İhtiyat fî fıkhi'l-İslâmî**, Arabistan, Dâru'n-nefâis, 1998, s. 76.

vermediği bir konuyu dine sokup fazlalaştırmamak farzdır.³⁷⁰ Nassa bağlı biri olduğunu iddia eden İbn Hazm, Mâlikî mezhebinin ise ihtiyat delilini kabul etmekle nassa aykırı hareket ettiği düşüncesindedir.³⁷¹ Bu sebeple de Mâlikî mezhebinin ihtiyattan kaynaklı fikhî görüşlerini şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Bunun birçok örneğini zikretmek mümkündür. Mesela Mâlikî mezhebinin, iki eşinden hangisini boşadığını bilmeyen bir erkeğin “ihtiyaten” ikisini de boşaması gerektiğine dair görüşünü eleştiren İbn Hazm, bu düşüncenin “*Herkesin kazandığı kendisinedir, kimse başkasının yükünü taşımaz...*”³⁷²; “*Siz kendinize bakın; doğru yolda iseniz sapıtan kimse size zarar veremez.*”³⁷³ gibi naslarla çeliştiğini belirtir. Allah’ın helal kıldığını ihtiyat adı altında haram kılmanın câiz olmadığını ifade eder.³⁷⁴ Aslında İbn Hazm’ın bu eleştirisi kendi yöntemiyle de uyumludur. Zira gerek *el-İhkâm*’da gerekse diğer eserlerinde sıkça üzerinde durduğu temel görüş helal ve haramın tespitinin naslarla sınırlı tutulması gerekliliğidir. Şu halde Mâlikî mezhebinin talâk konusundaki bu görüşünün İbn Hazm tarafından eleştirisi kendi yöntemiyle son derece tutarlıdır. Ona göre asıl ihtiyat Şâri’ın dedikleriyle sınırlı kalmadır; yoksa Şâri’ın helal ve haram kıldığı şeylerin sınırlarını zorlamak değildir.³⁷⁵

Öte yandan İbn Hazm, bazı mezheplerin, yalan söylerler veya zulmederler diye kişinin; babası, eşi, çocukları ve arkadaşları hakkında şahadetini kabul etmemelerini de bu minvalde değerlendirir. Bunun haram olduğunu, Allah’ın pek çok âyetinde³⁷⁶ zan üzere hüküm verenlerin kınandığını belirterek bu tavrın doğru olmadığını açıklar. Öyle ki, yakınî bilgi olmadan ihtiyatla hüküm veren kişinin zan üzere hükmettiğinden ötürü bâtıl ve yalan üzere karar verdiğini belirtir. Bu durumu da keyfî uygulamalar kapsamında ele alır.³⁷⁷ Bu da İbn Hazm’ın nazarında hakikatten yüz çevirmedi. O, bu şekilde fetva veren

³⁷⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VI, 10.

³⁷¹ *A.g.e.*, VI, 10.

³⁷² *En’âm*, 6/164.

³⁷³ *Mâide*, 5/105.

³⁷⁴ *A.g.e.*, VI, 10.

³⁷⁵ *A.g.e.*, VI, 10.

³⁷⁶ *Câsiye*, 45/32; *Fetih*, 48/12; *Necm*, 53/23, 28.

³⁷⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VI, 13.

tüm mezheplerden Allah’a sığınır. Böyle bir bakış açısının hakikate zarar verdiğini ve bunun fâsid bir yaklaşım olduğunu açıklar.³⁷⁸

İbn Hazm bu düşüncesini âyetlerin açık seçik olduğunu düşündüğü ifadeleriyle de delillendirmiştir. O, özellikle dört âyetten hareketle iki çıkarımda bulunur. Ona göre; *“Ağzınıza geldiği gibi yalan yanlış konuşarak, ‘şu haram, bu helaldir’ demeyin”*³⁷⁹; *“De ki: Allah’ın size indirdiği rızıktan bir kısmını helâl, bir kısmını da haram bulmanıza ne dersiniz? De ki: Allah mı size izin verdi, yoksa Allah’a iftira mı ediyorsunuz?”*³⁸⁰ âyetleri, bir şeyi haram ve helal kılma yetkisinin yalnız Allah’a ait olduğunu beyan etmektedir. Şöyle der: *“Bu iki âyetle kanıtlanmıştır ki, kim ki Allah’ın helal ve haramlığına dair izni olmadığı halde bir şeyi helal ve haram kılarsa Allah’a yalan üzerine iftira etmiştir.”*³⁸¹ Bunun yanı sıra, *“O, yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı.”*³⁸²; *“...haram olan şeyleri genişçe açıklamıştır.”*³⁸³ âyetleriyle de Allah’ın haram kıldıkları dışında her şeyin helal olduğunu şöyle ifade eder: *“Bizler kesin olarak Allah’ın nassının, haramlığını zikrettikleri hariç yeryüzündeki her şeyi helal kıldığına inanıyoruz... Bu iki açık nasla da ihtiyat, sakınma ve korku adı altında bir kimsenin, bir şeyi haram kılmasının bâtil olduğu ortaya çıkmıştır.”*³⁸⁴ Görüldüğü üzere İbn Hazm bu değerlendirmesiyle iki konunun altını çizmiştir: Haram ve helal kılmayı Şâri‘ ile sınırlı tutmuş; kıyas, re’y ve ihtiyat yöntemlerinin bir şeyi haram ve helal kılamayacağını ve bir tesirinin olamayacağını apaçık ifade etmiştir.

Diğer taraftan o, Mâlikîler’i ihtiyat yöntemini uyguladıkları için sert bir şekilde eleştirirken³⁸⁵ aynı durumu yaşamaktan kendisini koruyamamıştır. Zira ona göre herhangi bir konuda bir şeyin haramlığı yakînen bilindiği halde haramın kendisi bilinmiyorsa helali haramlığından iyice ayrılıp belirginleşene kadar beklenilmelidir.³⁸⁶ Böylece İbn Hazm

³⁷⁸ A.g.e., VI, 13.

³⁷⁹ Nahl 16/116.

³⁸⁰ Yûnus, 10/59.

³⁸¹ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, VI, 13.

³⁸² Bakara, 2/29.

³⁸³ En’âm, 6/119.

³⁸⁴ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, VI, 12.

³⁸⁵ A.g.e., VI, 13.

³⁸⁶ A.g.e., VI, 15.

tevakkuf meselesini sadece yakınî bilgiye dayalı haram şeyler için geçerli kılmıştır. Hâlbuki o, tevakkuf ederiz dediği meselede bir nas veya icmâ öne sürememiştir. İctihatta bulunarak böyle bir neticeye varmaktadır.

Aslında İbn Hazm'ın öne sürdüğü kaidelerin arka planında genel olarak bir mezhep eleştirisi vardır. Neredeyse yöntem olarak sunduğu çoğu meselede bir mezhep karşıtlığı söz konusudur. Aynı durum bu meselede de karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple de mezheplerin ihtiyat adı altında verdikleri fetvalara aykırı bir tavır takınmıştır.

1.2.8. Şer‘u Men Kablenâ’nın Reddi

“Şer‘u men kablenâ” önceki şeriatların hükümlerini konu edinen bir alandır. Önceki şeriatlara ait hükümlerin bizim için geçerli olup olmadığı meselesi bu alanın konusudur. Bazı âlimler önceki hükümlerden istifade ederken bazı âlimler ise bunu doğru görmemiştir.³⁸⁷

İbn Hazm'ın yorum anlayışında İslâmî kaynaklar Kur'an, Sünnet, icmâ ve zaruri burhanlardır. Bu sebeple de o, öncekilerin şeriatını hüccet kabul etmemektedir.³⁸⁸ Ona göre “Kur'an veya Sünnet'in getirmedığı her şeriat bătıldır”³⁸⁹ Onun öncekilerin hükümlerinin hiçbirini kabul etmediği sarîh bir şekilde görülmektedir. O bu konuda nettir. Ona göre Tevrat, İncil ve diğer kitapların hükümlerinin tamamı Kur'an'la beraber geçersiz kılınmıştır. Bu sebeple de kim ki Kur'an'ın hükümlerini bırakıp Tevrat, İncil ve diğer kitapların hükümlerine uyarsa, bu kişi kâfirdir. Dolayısıyla da haram ve helal mevzularının yegâne kaynağı Kur'an ve Sünnet'tir.³⁹⁰

İbn Hazm, önceki uygulamalarla Hz. Peygamber'e inen hukuk sistemi arasında bariz bir üstünlük farkının olduğunu belirtmekten de çekinmemiştir. Kimi zaman önceki hükümler için “câiz değildir”, “fâsiddir”, “uygulanamaz” gibi küçümseyici sözler kullanmıştır.³⁹¹ Peygamberlerin fazilet ve doktrinlerini konu edinen âyetleri ise konuyla

³⁸⁷ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl*, s. 369.

³⁸⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, V, 171.

³⁸⁹ A.g.e., II, 12.

³⁹⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VI, 144.

³⁹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, V, 172.

alakalı görmemiştir. Mesela, “İşte o peygamberler Allah’ın hidâyet ettiği kimselerdir. Sen de onların yoluna uy!”³⁹² âyetinin İslâm’la diğer peygamberlerin hukuk sistemi arasındaki ortak paydalar için geçerli olduğunu; aynı şekilde İsrâiloğulları’na dönük bazı öğretileri konu edinen Bakara 83. âyetinin de bu bağlamda olduğunu belirtir.³⁹³ İbn Hazm, önceki peygamberlerle İslâm arasında tek ortak yönün tevhid olduğunu, tevhid dışında dinî hükümlerinin bir bağlayıcılığının söz konusu olmadığını ifade eder.³⁹⁴

Öte yandan İbn Hazm’ın öncekilerin şariatlarından “İsrâiliyat eksenli” rivayetlere karşı tutumunu şu şekilde ele almak mümkündür:

1. Nassın, aksini ispatladığı yerde nasla hareket etmiştir. Hz. Zekeriya’nın susma orucunu konu edinen âyetlerin hükmünün Hz. Peygamber’in, “Bütün gün geceye kadar susmak yoktur”³⁹⁵ sözüyle sâkit olduğunu, dolayısıyla böyle bir farz orucun geçerli olmadığını belirtir.³⁹⁶

2. Nassın desteklemediği yerde önceki uygulamaları eleştirmiş, kimi zaman bunu İsrâiliyat’a bağlamıştır. Hz. Dâvûd ve Süleyman’ı konu edinen “Dâvûd ve Süleyman da milletin koyunlarının yayıldığı bir ekin hakkında hüküm veriyorlarken, biz onların hükmüne şahittik.”³⁹⁷ âyeti hakkında değerlendirmelere yer veren İbn Hazm, bazı kesimlerin bu âyetten hareketle Hz. Süleyman’ın koyun sahiplerine, koyunların tarla ekinine verdikleri zarardan ötürü tarlayı eski haline getirmelerini emrettiğini aktarır. İbn Hazm bu ayrıntının âyette geçmediğini ve Hz. Peygamber’den de konuya ilişkin bir rivayetin olmadığını, bu sahih olmayan rivayetlerin bazı tefsir eserlerinde zikredildiğini³⁹⁸

³⁹² En‘âm, 6/90.

³⁹³ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, V, 174.

³⁹⁴ **A.g.e.**, V, 174.

³⁹⁵ Ebû Dâvûd, “Vasayâ”, 9.

³⁹⁶ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, V, 166.

³⁹⁷ Enbiyâ, 21/78.

³⁹⁸ Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfî, **Tefsîru’s-Sevrî**, Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 1983, s. 203; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemâm b. Nâfi‘ es-San‘ânî el-Himyerî, **Tefsîru Abdürrezzâk**, thk. Mahmud Muhammed Abduh, Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, II, 389; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, **Me‘âni’l-Kur’ân ve i‘râbüh**, nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî, Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 1988, III, 4; Vâhidî, **el-Vasît fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-mecîd**, III, 245; Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Basrî Mâverî, **en-Nüket ve’l-‘uyûn**, nşr. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm, Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, t.y., III, 457; Kurtubî, **el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân**, XI, 308.

belirterek eleştiride bulunur.³⁹⁹ Aslında İbn Hazm'ın yaptığı eleştiriye onun dışında birçok müfessir de yapmıştır.⁴⁰⁰ Görüldüğü üzere İbn Hazm, nassın desteklemediği veya işaret etmediği yorumlara karşı çıkmakta ve sahih olmayan rivayetler üzerinden bir neticeye ulaşmayı doğru bulmamaktadır.

3. Bazı uygulamaların ise neshedildiğini iddia etmiştir. Yahudilere helal ve haram kılınan yiyecekleri konu edinen En'âm 146. âyetini de bu kategoride değerlendirmiştir: İbn Hazm, âyette zikredilen hükümlerin “*Kitap verilenlerin yemeği size helal, sizin yemeğiniz de onlara helaldir.*”⁴⁰¹ âyetiyle neshedildiğini iddia eder.⁴⁰²

İbn Hazm Ebû Sevr'in (ö. 240/854) bir kişinin konuşmayacağını nezretmesi halinde buna uyması gerektiğini ifade etmesini ve buna Meryem'in susmayı adamasını ve Zekeriyâ'nın insanlarla üç gün konuşmamasını dayanak göstermesini eleştirir. İbn Hazm, o uygulamaların Zekeriyâ ve Meryem şariatlarını kapsadığını, dolayısıyla onlara has bir durum olduğunu ifade eder.⁴⁰³ Bunun, Peygamberimizin ümmetini kapsamadığını ifade eden İbn Hazm, Hz. Peygamber'in konuşmamayı nezreden bundan nehyettiğini belirtir.⁴⁰⁴

4. İbn Hazm, “Cumartesi yasağı”, “İsrâiloğulları'nın birbirlerini öldürmeleri ve öldürülen kişinin katilini bulmak için kesilen inek meselesi” gibi konularda vazedilen hükümlerin icmâ ile neshedildiğini ifade eder.⁴⁰⁵ Aslında İbn Hazm'ın icmâ anlayışı, daha önce de ifade edildiği gibi sahâbe dönemindeki ittifakı yansıtmaktadır.

Öte yandan İbn Hazm bu meselede de mezheplerin dayanak noktalarından birini hedef almıştır. Zira şu bir gerçek ki mezheplerin yorum anlayışı İbn Hazm'ın sert tutumuna maruz kalmıştır. Çok azı hariç neredeyse mezheplerin istinbat ve istidlâl

³⁹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, V, 166.

⁴⁰⁰ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, III, 457.

⁴⁰¹ Mâide, 5/45: “*Tevrat'ta İsrâiloğulları'na, 'Cana can, göze göz, burna burun, kulağa kulak, dişe diş... ve yaralamalara da birbirine kısas vardır. Kim kısası bağışlarsa bu kendisi için bir kefarettir. Ve her kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zalimlerin tâ kendileridir'* diye yazdık.”

⁴⁰² İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, V, 168.

⁴⁰³ *A.g.e.*, V, 168.

⁴⁰⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 4.

⁴⁰⁵ *A.g.e.*, V, 168.

yöntemlerinin tümüne İbn Hazm'ın itirazlarının vârit olması bu gerçeği yansıtmaktadır. Bu konuda da onun mezheplerin düşüncelerini eleştirdiği görülmektedir. Misal İbn Hazm, “*Bana sekiz yıl çalışmana karşılık bu iki kızından birini sana nikâhlamak istiyorum. Eğer on yıla tamamlarsan o senden bir lütuf olur.*”⁴⁰⁶ âyetinin hükmünü o dönemle sınırlı tutmuş ve bu âyetten hareketle iki müddetten biri belirtilmeden şart koşulan nikâhın câiz olduğunu savunanları eleştirmiştir.⁴⁰⁷ Zira ona göre belli olmayan bir vakitle şartlanan akit fâsiddir. Fâsid bir akit üzerine kurulan bir nikâh da fâsiddir.⁴⁰⁸ İbn Hazm'ın öne sürdüğü bir diğer gerekçe ise âyette sözü edilen mehrin babaya verilmesidir. Hâlbuki âyet “*kadınlarınıza mehrini verin*” demektedir. Bu mehirden faydalanma kadınlar için mümkündür. İbn Hazm, bu değerlendirmesini yaptıktan sonra Mâlik'in mezkûr âyetten hareketle bekâr bir kızın rızası olmadan babasının zoruyla evlenebileceğine dair görüşünü sert bir üslûpla eleştirir. Mâlik'in istidlâlde bulunduğu “*Bana sekiz yıl çalışmana karşılık bu iki kızından birini sana nikâhlamak istiyorum. Eğer on yıla tamamlarsan o senden bir lütuf olur.*”⁴⁰⁹ âyeti hususunda onunla dört konuda ters düştüğünü belirtir. Birincisi, Mâlik'in belli olmayan iki kızdan birini evlendirmeyi câiz görmesi; ikincisi, icâre ile evlendirmesi; üçüncüsü, iki belli vadeden birini tamamlaması durumunda nikâhı sahih görmesi ve nihayet sonuncusu, bir kadın için, onun babasına yapılan hizmet karşılığı evliliği câiz görmesidir.⁴¹⁰ Ayrıca İbn Hazm, bahsi geçen âyette kızın rızasının olup olmadığına dair bilgiye sahip olunmadığını belirtir. Öte yandan kızın bekâr olduğu bilgisi zikredilmediği halde Mâlik'in bekâr olduğuna dair görüşünü hangi bilgiye dayandırıldığını da sorgulamaktadır.⁴¹¹ İbn Hazm bu itirazlarla beraber Mâlik'in görüşünün kabul edilemeyeceğini ifade eder. Böylece İbn Hazm'ın nasların keyfî yorumunun bir kapısı olarak gördüğü “şer‘u men kablenâ” teorisine naslara hâlel getirmeme adına itiraz ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu meselede de görüldüğü üzere İbn Hazm kadın meselesinde son derece hassastır. Onun kadına bakışında, yaşadığı dönemin izleri net bir şekilde

⁴⁰⁶ Kasas, 28/27.

⁴⁰⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, V, 171.

⁴⁰⁸ A.g.e., V, 171.

⁴⁰⁹ Kasas, 28/27.

⁴¹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, V, 171.

⁴¹¹ A.g.e., V, 171.

görülmektedir. Nitekim onun eserlerinde gerek özgürlük alanında olsun gerekse hakları anlamında olsun kadına geniş haklar tanınmıştır.

İbn Hazm'ın Hz. Dâvûd'un Kur'an'ı bir saat içerisinde hatmettiğine dair şu değerlendirmeleri de onun "şer'u men kablenâ" meselesine bakış açısını yansıtmaları açısından önemlidir. Şöyle der: "Dâvûd'un Kur'an'ı Zebur'dur, bu Kur'an değildir. Onun şeriatı şeriatımız gibi değildir. Dâvûd kendi kavmine gönderilmiştir, bize gönderilen Hz. Muhammed'dir. Hz. Peygamber'den (gelen bilgiler) de bu konuda sahihtir. Allah da şöyle buyurmaktadır. *"Kur'an'ı, önce gelen Kitap'ı tasdik ederek ve ona şahit olarak gerçekte sana indirdik..."*⁴¹²

Ayrıca İbn Hazm, *"Çünkü sen onları bırakırsan, kullarını saptırırlar; sadece ahlâksız ve kâfir kimseler yetiştirirler."*⁴¹³ âyetini delil gösterip çocukların katline cevaz veren Ezârika'yı⁴¹⁴ eleştirir.⁴¹⁵ İbn Hazm, bu âyetin Hz. Nuh döneminde küfür üzerine helak olan kâfirlerle sınırlı olduğunu, o kâfirlerin de neslinin olmadığını *"Biz yalnız Nuh'un soyunu kalıcı kıldık."*⁴¹⁶; *"Nuh ile taşıdığımız kimselerin nesli! O, çok şükreden bir kul idi."*⁴¹⁷ âyetleri ile delillendirir. Hz. Nuh'un kendisine inananlarla beraber gemiye bindiğini ifade eder.⁴¹⁸ Ayrıca Hz. Peygamber'in anne babasının da müşrik olduğunu, meşru bir gerekçe olmaksızın müşriklerin öldürülemeyeceğini belirtir.⁴¹⁹

İbn Hazm önceki peygamberlerin uygulamalarıyla Hz. Peygamber'e inen din arasında tek ortak noktanın tevhid olduğunun altını çizer. Bu yönüyle de İslâm; önceki şeriatlardan tamamen farklıdır. Ona göre sadece İbrahim'in şeriatı bizim için hüccettir: *"Yahudi veya Hristiyan olun ki doğru yolu bulasınız" dediler. 'Doğruya yönelmiş olan*

⁴¹² İbn Hazm, **el-Muhallâ**, II, 98.

⁴¹³ Nûh, 71/27.

⁴¹⁴ "İlk Harici fırkası olarak kabul edilen" Ezârika, "Nâfi' b. Ezrak'a (ö. 65/685) uyanları ifade etmek üzere kullanılır." Bkz. Mustafa Öz, "Ezârika", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, XII, 45-46; Mehmet Saffet Sarıkaya, **İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2016, s. 98.

⁴¹⁵ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, V, 171.

⁴¹⁶ Sâffât, 37/77.

⁴¹⁷ İsrâ, 17/3.

⁴¹⁸ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, V, 171.

⁴¹⁹ **A.g.e.**, V, 171.

ve Allah'a eş koşanlardan olmayan İbrahim'in dinine uyarız' de."⁴²⁰ İbn Hazm, bu âyetten yola çıkarak Allah'ın Yahudi ve Hristiyanların değil, İbrahim'in dinine uymamızı emrettiğini belirtir. ⁴²¹ "Ey Ehl-i kitap! İbrahim hakkında niçin çekişirsiniz? Hâlbuki Tevrat ve İncil, kesinlikle ondan sonra indirildi. Siz hiç düşünmez misiniz?"⁴²² âyetinin de kesin bir şekilde Hz. İbrahim'e tâbi olmamız gerektiğini ifade ettiğini söyler. Bu âyetle Hz. İbrahim şeriatının Tevrat ve İncil'den önce olması sebebiyle bir bağlayıcılığının olmadığını, bu sebeple de bizlerin Hz. İbrahim'in şeriatına uymakla mesul olduğumuzu şöyle ifade eder: "Şeriatımızdan evvelki şeriatlara uymamız imkânsız bir şeydir. Bu tenâkuzdur. '...(Rablerine) teslim olmuş nebiler, onunla Yahudilere hüküm verirlerdi.' âyetinde hata olduğunu sananların te'vili de geçersiz olmuştur. Zira âyetteki kasıt yalnızca İsrâiloğulları'nın peygamberleridir."⁴²³ İbn Hazm'a göre Hz. Peygamber'in hukuk sistemi ile Hz. İbrahim'in hukuk sistemi arasında bir fark yoktur. O, İbrahim şeriatına yüklediği bu bağlayıcılığı te'ville ortaya koymaya çalışmaktadır. İbrahim peygamberle Peygamberimiz arasında tek farkın İbrahim'in belli bir kavme, Peygamberimizin ise tüm insanlara gönderilmesi olduğunu belirtir.⁴²⁴ Peygamberimizin İbrahim şeriatı üzerine gönderildiğini, Allah'ın dilemesiyle bunun gerçekleştiğini belirten İbn Hazm, bunu Kur'an naslarına dayandırır: "Sonra da sana, 'hakka yönelen İbrahim'in dinine uy. O, Allah'a ortak koşanlardan değildi' diye vahyettik."⁴²⁵; "(Yahudiler) 'Yahudi olun' ve (Hristiyanlar da) 'Hristiyan olun ki doğru yolu bulasınız' dediler. De ki: 'Hayır, hakka yönelen İbrahim'in dinine uyarız. O, Allah'a ortak koşanlardan değildi.'"⁴²⁶ Sözü edilen âyetlerden bu sonuca ulaşan İbn Hazm, İbrahim şeriatından bazı hükümlerin Kur'an'la neshedildiğinin de altını çizer. Çocukların katlinin Kur'an'la neshedildiğini belirtir. Konuyla ilgili bazı âyetler zikreder.⁴²⁷ Aynı şekilde Hz. İbrahim'in istiğfarının da neshedildiğini, "Cehennemlik oldukları anlaşıldıktan sonra, akraba bile olsalar, puta

⁴²⁰ Bakara, 2/135.

⁴²¹ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, V, 174.

⁴²² Âl-i İmrân, 3/65.

⁴²³ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, V, 174.

⁴²⁴ **A.g.e.**, V, 174.

⁴²⁵ Nahl, 16/123.

⁴²⁶ Bakara, 2/135.

⁴²⁷ En'âm, 6/151; Tekvîr, 8-9; En'âm, 6/140.

*tapanlar için mağfiret dilemek Peygambere ve müminlere yaraşmaz.*⁴²⁸ “İbrahim’in babası için bağışlanma dilemesi, yalnızca ona verdiği bir söz dolayısıyla idi. Kendisine, onun gerçekten Allah’a düşman olduğu açıklanınca ondan uzaklaştı. Doğrusu İbrahim, çok duygulu, yumuşak huyluydu.”⁴²⁹ âyetleriyle belirtir. Ona göre Hz. İbrahim’in babasına ve Hz. Peygamber’in de Ebû Talib’e istiğfar etmesi nesholunmuştur.⁴³⁰ Ancak şu soru akla gelmektedir: Şayet İbrahim’in şeriatı Hz. Peygamber için geçerli ise Hz. İbrahim’in nehyedildiği istiğfarı Hz. Peygamber neden Ebû Tâlib için yapmıştır? Değil mi ki Hz. İbrahim’in şeriatı bağlayıcıdır, buna en başta uyan kişinin Hz. Peygamber olacağı muhakkaktır.

İbn Hazm, Hz. İbrahim’in “Ay’ı doğarken görünce, ‘Rabbim budur!’, dedi. O da batınca, ‘Rabbim bana doğru yolu göstermezse elbette yoldan sapan topluluklardan olurum’ dedi.”⁴³¹ sözüyle ilgili de dikkat çekici bir te’vilde bulunur. Âyetin zâhiriyle ilgilenmeyen İbn Hazm, bu âyetin müşriklerin içerisinde bulunduğu yıldızlara tapma düşüncesine bir reddiye olduğunu ifade eder. Hz. İbrahim gibi risâlete seçilmiş birinin Ay’ın büyüklüğüyle Allah’ın ubudiyetini ispatlayacak istidlâlde bulunmasının düşünülemez olduğunu belirterek bunun “*Tat bakalım! Hani sen güçlüydün, şerefliydin!*”⁴³² âyeti gibi değerlendirilmesi gerektiğini belirtir.⁴³³ Şu halde İbrahim’in tavrı yıldızlara tapan kavmi için bir azarlamadan başka bir şey değildir.⁴³⁴ Bu yorum zâhirî anlamın desteklediği bir tefsir değildir. Bu ancak te’ville mümkündür.

⁴²⁸ Tevbe, 9/113.

⁴²⁹ Tevbe, 9/114.

⁴³⁰ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, V, 174.

⁴³¹ En’âm, 6/77.

⁴³² Duhân, 44/49.

⁴³³ İbn Hazm, **el-İhkâm**, V, 183.

⁴³⁴ **A.g.e.**, V, 183.

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'AN ANLAYIŞI

2.1. Kur'an'ın Mahiyeti

2.1.1. Kur'an Tanımı

Bugüne kadar Kur'an'ın tanımlanması noktasında çok çeşitli çabalar söz konusu olmuş ve yapılan tanımlar çoğunlukla Kur'an'ın farklı özelliklerini ön plana çıkarıcı mahiyette olmuştur. Usûlcüler, kelâmcılar ve tefsircilerin her birinin Kur'an tanımında farklılıklar görülmektedir.⁴³⁵ Başka bir ifadeyle, Kur'an'ın tarifleri aynı zamanda kişilerin mensubu bulunduğu akidevî, fikhî bakış açılarının da bir yansıması şeklindedir. Bu sebeple de İslâm âlimleri Kur'an'ın değişik özelliklerini vurgulayıcı nitelikte Kur'an'ı tarif etmişlerdir.⁴³⁶

İbn Hazm Kur'an'ın özelliklerini ön plana çıkarıcı bir tanım tercih etmiştir. Ona göre Kur'an: “Cebrâil aracılığıyla Muhammed'in kalbine indirilen, Mushaflarda yazılı, mesmû', göğüslerde korunmuş bir kitaptır.” Tüm bunlar Allah'ın Kitabı'dır. Allah'ın kelâmı (kelâmullah) hakikattir, mecaz değildir.⁴³⁷ Bu bakış açısıyla İbn Hazm “Halku'l-Kur'an konusunda İbn Hanbel çizgisine bağlı kalarak Kur'an'ın mecazî değil, hakikî anlamda kelâmullah olduğunu söylemiştir.”⁴³⁸

Bu tanımdan anlaşıldığı üzere İbn Hazm, Kur'an'ın diğer özelliklerinin yanı sıra mesmû' özelliğine de dikkat çekmiştir. Ayrıca o, Kur'an'ın mezkûr özelliklerini yine Kur'an âyetlerinden hareketle ifade etmiştir.⁴³⁹ Zikrettiği âyetlerin⁴⁴⁰ her birinin Kur'an'ın

⁴³⁵ Muhammed İsa Yüksek, **Kırâat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması**, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, s. 47-65.

⁴³⁶ Muhammed b. Abdülazim ez-Zürkânî (ö. 1367/1948), **Menâhilü'l-irfân**, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, t.y., I, 19.

⁴³⁷ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, I, 52; İbn Hazm, **el-Fasl**, III, 5.

⁴³⁸ Mustafa Öztürk, **Tefsirin Halleri**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 306.

⁴³⁹ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, I, 52.

⁴⁴⁰ (فَأُجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ) Tenvî, 9/6.

(وَقَدْ كَانَ قَرِيبٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ بَحْرُفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ) Bakara, 2/75.

(بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ) Bürûc, 85/21.

bir özelliğini vurguladığı görülür. Ona göre, Tevbe sûresi 9. âyeti ile Bakara 75. âyet Kur'an'ın mesmu' özelliğini vurgulamış; Bürûc 22. âyeti ile Vâkıa 78-79. âyetleri Kur'an'ın korunmuşluğuna dikkat çekmiştir. Vâkıa sûresinin 80. âyeti ile Şu'arâ 193-194. âyetleri Kur'an'ın Cebrâil vasıtasıyla Hz. Peygamber'in kalbine indirilişini konu edinmiş; Ankebût 49. âyeti ise Kur'an'ın göğüslerde muhafaza edilmesine işaret etmiştir.⁴⁴¹

İbn Hazm Kur'an'ın tüm âyetlerinin Allah'ın kelamı olduğunu belirtir, onun Allah'ın kelamı olmadığını iddia edenleri küfürle niteler.⁴⁴² Diğer taraftan Cebrâil vasıtasıyla Hz. Peygamber'e indirilenin Kur'an olmadığına, Kur'an'ın hiçbir şekilde Hz. Peygamber'e indirilmediğine, dolayısıyla kurrâlardan işittiklerimizin, namazda okuduklarımızın, ezberlediklerimizin Kur'an ve Allah'ın kelamı olmadığına, Allah'ın kelamının zatından ayrılmasının mümkün olmadığına dair iddiaları şiddetle eleştirir. İbn Hazm, bunun apaçık bir küfür olduğunu Kur'an'ın değişik âyetleriyle⁴⁴³ ifade eder.⁴⁴⁴ İbn Hazm, Kur'an ve Allah'ın kelamının aynı şey olduğunu, Allah'ın Cebrâil vasıtasıyla Hz. Peygamber'e indirdiği kitabın Kur'an olduğunu belirtir.⁴⁴⁵ Kur'an ve Allah'ın kelamının müşterek olduğunu, bu kelimelerin beş anlama geldiğini ve her birinin de Kur'an olduğunu söyler. Bunlar: *Mesmu'*, *kelam*, *Mushaf*, *ezber* ve *ilim*'dir.⁴⁴⁶ İbn Hazm, Allah'ın ilminin Kur'an olduğunu "...Eğer belirli bir süre için Rabbinin verilmiş bir sözü olmasaydı, aralarında hemen hükmedilirdi."⁴⁴⁷; "*Rabbinin sözü, doğruluk ve adaletle tamamlandı. O'nun sözlerini değiştirebilecek yoktur. O, işitir ve bilir.*"⁴⁴⁸ âyetleriyle

(فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ) Bürûc, 85/22.

(فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ) Vâkıa, 56/78.

(لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ) Vâkıa, 56/79.

(نَزَّلْنَا مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ) Vâkıa, 56/80.

(بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُنُورٍ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ) Ankebût, 29/49.

(نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ) Şu'arâ, 26/193

(عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ) Şu'arâ, 26/194

⁴⁴¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 159; III, 5.

⁴⁴² *A.g.e.*, IV, 159; III, 5.

⁴⁴³ Tevbe, 9/6; Şu'arâ, 26/193-194; Ankebût, 29/49; Bürûc 85/22.

⁴⁴⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 159; III, 5.

⁴⁴⁵ *A.g.e.*, III, 6.

⁴⁴⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 6.

⁴⁴⁷ Şûrâ, 42/14.

⁴⁴⁸ En'âm, 6/115.

delillendirir. Bu âyetlerdeki ilimden kastın Allah'ın ezeli ilmi olduğunu belirtir.⁴⁴⁹ İbn Hazm Allah'ın ilmi hariç diğer dört kısmın mahlûk olduğunu belirtir. Bu sebeple de Allah'ın keliminin yaratıcısı olmadığı gibi mahlûk da olmadığını açıklar.⁴⁵⁰

Öte yandan İbn Hazm, Kur'an'ın tümünün Allah'ın vahyi olduğunu, Fâtiha ve Muavvizeteyn sûrelerinin de dâhil hepsinin Hz. Peygamber'e indirildiğini belirtir. Dolayısıyla İbn Mes'ûd'un Mushafı'nda Fâtiha ve Muavvizeteyn sûrelerinin olmadığına dair rivayetleri uydurma olarak görür.⁴⁵¹ Sahih rivayetlerin de bu sûrelerin İbn Mes'ûd'un Mushafı'nda olduğunu kanıtladığını belirtir.⁴⁵² İbn Hazm'ın bu görüş ve reddiyeleri birçok âlim tarafından dile getirilmiştir.⁴⁵³ Nevevî de Fâtiha ve Muavvizeteyn sûrelerinin Kur'an'dan olduğu konusunda icmâ olduğunu, İbn Mes'ûd'a dair bazı bilgilerin ise bâtıl olduğunu belirtir.⁴⁵⁴

Bu değerlendirme ve reddiyelerden de anlaşıldığı üzere İbn Hazm'ın Kur'an tanımı ve algısı kelimî bazı tartışmaların etkisiyle şekillenmiştir. Onun tanımını "Kur'an: Allah'ın mahlûk olmayan kelimidir."⁴⁵⁵ başlığı altında irdelemesi de görüşümüzü destekler mahiyettedir. Öte yandan İbn Hazm Kur'an'ı asıl kaynak görmüş ve onunla amel edilmesinin farz olduğunu belirtmiştir.⁴⁵⁶

⁴⁴⁹ İbn Hazm, **el-Fasl**, III, 6.

⁴⁵⁰ İbn Hazm, **el-Fasl**, III, 6-7.

⁴⁵¹ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, I, 32; **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, IV, 170.

⁴⁵² İbn Hazm, **el-Muhallâ**, I, 32; **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, IV, 170.

⁴⁵³ Muhammed b. Tayyib Muhammed b. Cafer b. Kasım Ebû Bekir el-Bâkılânî (ö. 403/1013), **el-İntisâr li'l-Kur'an**, thk. Muhammed İsâm el-Kuzât, Amman, Dâru'l-Feth, 2001 s. 86; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır ez-Zerkeşî (ö. 794-1392), **el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, b.y., Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, II, s. 128; Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddînes-Süyûtî (ö. 911/1505), **el-İtkan fî 'ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmeh li'l-kitâb, 1974, I, 271; M. M. el-A'zami, **Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma**, çev. Ömer Türker-Fatih Serenli, İstanbul, İz Yayıncılık, s. 253.

⁴⁵⁴ Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî (ö. 676/1277), **el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb**, Dâru'l-fikr, t.y., s. 396.

⁴⁵⁵ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, I, 52.

⁴⁵⁶ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, I, 95.

2.1.2. Kur'an'ın Nüzûlü

İbn Hazm'a göre Kur'an, Ramazan ayında inzâl olmuştur. “Biz onu (Kur'an'ı) Kadir gecesinde indirdik.”⁴⁵⁷; “O Ramazan ayı ki, insanları irşad için, hak ile bâtili ayıracak olan, hidâyet rehberi ve deliller halinde bulunan Kur'an onda indirildi.”⁴⁵⁸ âyetleri ile Kur'an'ın Ramazan ayında Kadir Gecesi'nde indiğini; Ramazan dışında bir ayda indirilmediğini, aksi takdirde Allah'ın kelimasının birbirine tezatlık ifade edeceğini ve bunun da muhal olduğunu belirtir.⁴⁵⁹ İbn Hazm'ın da ifade ettiği gibi bu iki âyet arasında bir tezatlık söz konusu değildir. O, Kur'an'ın, içindeki Fâtiha'nın başından Muavvizeteyn'e kadar hepsinin Allah'ın kelâmı olduğunu, Muhammed'in kalbine indirildiğini ve Allah'ın vahyi olduğunu belirtir. Bu konuda da Tevbe 6; Şu'arâ 193-194 ve Şûrâ 7. âyetlerden istidlâlde bulunur.⁴⁶⁰

İbn Hazm bazı âlimlerin kabul ettiği bazılarının da reddettiği⁴⁶¹ Garânîk olayına⁴⁶² dair bazı değerlendirmelerde bulunur. Buna göre ne Necm sûresi hakkında söylenenler ne de “Senden önce gönderdiğimiz hiçbir resûl ve nebi yoktur ki, bir şeyi arzuladığı zaman, şeytan onun arzusuna vesvese karıştırmamış olsun.”⁴⁶³ âyetine “Onlar ulu kuğulardır, şefaatleri beklenir” ziyadesinin eklenmesinin hiçbir şekilde sahih bir yönü yoktur. Bu rivayetin uydurma ve yalan olduğunu belirten İbn Hazm, bu rivayetin nakil yönünden hiçbir şekilde sahih olmadığını, dolayısıyla da bu rivayetle uğraşmanın da bir anlamı olmadığını söyler.⁴⁶⁴ Ayrıca Hac 52. âyetiyle alakalı olarak Hz. Peygamber hakkında dile getirilen bazı değerlendirmelere karşı çıkarak vahiy hakkında zan ve şüpheye mahal

⁴⁵⁷ Kadr, 97/1.

⁴⁵⁸ Bakara 2/185.

⁴⁵⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 457.

⁴⁶⁰ *A.g.e.*, I, 32.

⁴⁶¹ Hasan Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008, s. 89.

⁴⁶² Garânîk hadisesi, “Hz. Peygamber'in müşriklerin gönlünü İslâm'a ısındırmayı arzu ettiği bir sırada, şeytanın telkiniyle vahiylerle Allah kelâmı olmayan bazı sözler karıştırdığını ve daha sonra Cebrâil'in ikazıyla bundan vazgeçtiğini iddia eden rivayetler münasebetiyle kullanılmış ve daha çok Necm sûresiyle (53/19-20) Hac sûresindeki (22/52-54) âyetlerin nâzil oluşuna ilişkin tartışmalara konu olmuştur.” İsmail Cerrahoğlu, “Garânîk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XIII, 361-366.

⁴⁶³ Hac, 22/52.

⁴⁶⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 17.

olmadığını belirten İbn Hazm, bu konuda nefislerde meydana gelen “temennilerin” bir anlamının olmadığını belirtir.⁴⁶⁵ Hz. Peygamber’in Ebû Tâlib’in Müslüman olmasını temenni etmesine rağmen Allah’ın bunu dilemediğini örnek göstererek böyle bir şeyin mümkün olmadığını vurgular. Aynı şekilde âyete konu olan temennilerin de bu mahiyette olduğunu belirten İbn Hazm, bir peygamberin kötü bir şeyi temenni edemeyeceğini; âyetin de açık bir şekilde bunu ifade ettiğini söyler.⁴⁶⁶

Öte yandan o, Kur’an’ın korunmuşluğuna dair muhtelif bazı rivayetleri de tenkit eder. Bazı rivayetlerdeki Hz. Osman’ın Kur’an’ın bazı kısımlarını yok ettiğine dair haberlerin yalan ve uydurma olduğunu; böyle bir şeyin mümkün olamayacağını ve Kur’an’ın açık âyetlerinin bunu desteklemediğini belirtir.⁴⁶⁷ Ayrıca keçinin, Kur’an sayfalarından bazılarını yediğine dair rivayetlerin kabul edilemez olduğunu açıklar.⁴⁶⁸ Rivayete göre Hz. Aişe şöyle demiştir: “Recm ve büyüklerin on defa süt emmeleri hakkında âyet inmişti. Bu benim yatağımın altında bulunan sahifedeydi, Allah’ın Resûlü vefat ettiğinde onun ölümüyle meşgul olduk, o esnada bir keçi içeri girdi ve onları yedi”

469

İbn Hazm mezkûr rivayeti, yalancı ve mülhidlerin uydurdukları bir rivayet olarak değerlendirir. Bu kesimin, bu rivayetle müminlerin annesini evlerinde okunan Kur’an’ı muhafaza etmemekle töhmet altında bırakıp iftirada bulunduklarını, bunun açık bir yalan ve imkânsız bir durum olduğunu belirtir.⁴⁷⁰ Ona göre Kur’an âyetleri ile ilgili iki ihtimal söz konusudur: Ya mezkûr âyetler Hz. Peygamber’in ezberindedir yahut Allah tarafından hükmü kaldırılıp unutturulmuştur. Şayet Allah tarafından unutturulup kaldırılan bir hüküm ise keçinin yiyip yememesi önemli değildir, zira hükmü kaldırılmıştır. Allah tarafından hükmü kaldırılmayan bir âyet ise Hz. Peygamber’in vefatı sonrası keçi yahut

⁴⁶⁵ A.g.e., IV, 17.

⁴⁶⁶ A.g.e., IV, 17.

⁴⁶⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, s. 78.

⁴⁶⁸ A.g.e., s. 78.

⁴⁶⁹ İbn Mace, “Nikâh”, 37.

⁴⁷⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, s. 78.

başka bir şey tarafından âyetin ortadan kaldırıldığını iddia etmenin “Kur’an’ı biz indirdik; onu yine biz koruyacağız.”⁴⁷¹ âyetinin ifadesiyle açık bir yalan olduğunu belirtir.⁴⁷²

İbn Hazm’ın rivayetleri senet yönüyle tenkit etmeyip Kur’an’ın açık âyetleriyle tekzip etmesi, onun nazarında rivayetlerin açık ve net bir şekilde Kur’an’ın zâhiriyle çelişmesi hatta nakzetmesinden kaynaklanmaktadır. Yoksa İbn Hazm’ın tüm rivayetler için böyle bir yöntemi mevzubahis değildir.

Aktardığımız bu bilgilerden hareketle şunlar söylenebilir.

1. İbn Hazm’ın Kur’an tanımı somut ve anlaşılır bir tanımdır. Onun Kur’an tanımı her ne kadar kelimî bazı tartışmaları barındırsa da netice olarak o, soyut bir tanıma tercih etmemiştir. Bu da İbn Hazm’ın okunan, görünen, dokunulan Mushaflara işaret etmesi ve mesmû’ özelliğine vurgu yapmasından kaynaklanmaktadır.

2. Kur’an’ın korunmuşluğuna vurgu yapması ve Hz. Peygamber’in vahye karşı sadık olduğunun altını çizmesi önemlidir.

3. İbn Hazm’ın Kur’an tarihine dair okumalarında Kur’an’ın muhafaza edilmesine dair yorumlarının ön planda olduğu görülür. Özellikle Kur’an’ın bir kısmının yok edildiğine dair iddia ve rivayetlere karşı sert bir tavır takındığını müşâhede etmekteyiz. Aklî burhanlarla mezkûr görüş ve iddiaları eleştirdiği gibi Hicr 9. âyetini ön plana çıkarması bu konudaki rivayetlere mesafeli olduğunu göstermektedir.

Öte yandan İbn Hazm, Hz. Peygamber döneminde Kur’an’ın peyderpey inmesi ve vahyin devam etmesi sebebiyle inen âyetlerin bir mushafta kayıt altına alınmasının mümkün olmadığını; Hz. Peygamber’in vefatı ve vahyin tamamlanması sonrasında ise Hz. Ebû Bekir’in bunları yazdığını ve kayıt altına aldığını belirtir.⁴⁷³

Diğer taraftan İbn Hazm’ın Kur’an’ın yazılması ve toplanması ile ilgili değerlendirmeleri tetkik edildiğinde bazı iddialara cevap şeklinde konuyu ele aldığı

⁴⁷¹ Hicr, 15/9.

⁴⁷² İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûlî’l-ahkâm*, s. 78.

⁴⁷³ *A.g.e.*, VI, 110-112.

görülmektedir. O, Zeyd b. Sâbit'in Kur'an'ı cemetme esnasında Tevbe sûresinin, “*Andolsun size içinizden öyle bir peygamber geldi ki, gayet izzetli ve şerefli dir. Sıkıntıya düşmeniz ona çok ağır gelir, üstünüze titrer, müminlere karşı gayet merhametli ve şefkatlidir.*”⁴⁷⁴ âyetini bir adamın yanında bulduğuna ve bir âyetle ilgili sahâbîlerden iki şahit olmadan âyeti kabul etmediğine dair iddiaları⁴⁷⁵ kabul etmez. Bunun hurafe ve yalandan ibaret olduğunu, zındıkların bunu uydurduğunu belirtir. Meselenin anlatıldığı gibi olmadığını; Zeyd b. Sâbit'in âyeti yazılı olarak sadece o adamın yanında bulduğunu ve rivayetlerin de bunu desteklediğini iddia eder.⁴⁷⁶ Buna göre Zeyd şöyle demiştir: “Ne zaman ki Mushaf'ı mushaflara istinsah ettik; Hz. Peygamber'den okurken işittiğim Ahzâb sûresinden bir âyeti⁴⁷⁷ Hz. Peygamber'in şهادetini iki şahit mertebesinde kabul ettiği Huzeyme b. Sâbit dışında hiç kimsede bulamadım.”⁴⁷⁸ İbn Hazm bu hadisin kendi görüşünü desteklediğini ve Zeyd'in bu âyeti Hz. Peygamber'den işittiğini ve bildiğini belirtir. Ayrıca Cebrâil'in Hz. Peygamber'e Kur'an'ı her sene bir defa arz ettiğini, iki defa arz ettiği yılı Hz. Peygamber'in ecelinin yaklaştığına yorumladığına dair rivayeti aktarır.⁴⁷⁹ İbn Hazm bu rivayet üzerine şu önemli tespitte bulunur: “Kur'an'ın Allah tarafından toplanıp yazıldığı ve Cebrâil'in de bunu (toplanmış haliyle) Hz. Peygamber'in vefat ettiği sene iki defa okuduğu, Allah dışında kimsenin Kur'an'ı toplamadığı ve şu andaki halinin ilk toplanma üzerine olduğu konusunda bu nas açıktır.”⁴⁸⁰ İbn Hazm, Cebrâil'in Kur'an'ı Hz. Peygamber'e iki defa arz ettiği senede Abdullah b. Ömer'in Kur'an'da neshedilen, değiştirilen âyetlere şahitlik ettiğine dair rivayeti de bu bağlamda zikreder.⁴⁸¹

⁴⁷⁴ Tevbe, 9/128.

⁴⁷⁵ Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî, **Târîhu'l-Medîne li-İbn Şebbe**, thk. Fehîm Muhammed Şeltut, Cidde, 1978, II, 705; Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, **Kitâbü'l-Mesâhif**, Muhammed b. Abduh, Mısır, Fâruk el-Hadîse, 2002, s. 62; Muhammed Tâhir b. Abdilkadir b. Mahmûd el-Kürdî el-Mekkî, **Târîhu'l-Kur'ân**, Mekke, y.y., 1946, s. 27.

⁴⁷⁶ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, VI, 110-112.

⁴⁷⁷ “İnananlardan, Allah'a verdiği ahdi yerine getiren adamlar vardır. Kimi, bu uğurda canını vermiş, kimi de beklemektedir. Ahitlerini hiç değiştirmemişlerdir.” Ahzâb, 33/23.

⁴⁷⁸ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, VI, 110-112.

⁴⁷⁹ **A.g.e.**, VI, 110-111.

⁴⁸⁰ **A.g.e.**, VI, 110-111.

⁴⁸¹ **A.g.e.**, VI, 110-111.

İbn Hazm, Hz. Peygamber döneminde Kur'an'ın cemedildiğini ve Zeyd'in bahsettiği âyetin de bu cem'in içinde yer aldığını belirtir. Zeyd'in bu âyeti sadece Huzeyme'nin yanında bulmasının, bu âyetin başkaları tarafından bilinmediğini göstermediğini ifade eden İbn Hazm; Hz. Osman, Ebü'd-Derdâ, İbn Mes'ûd, Hz. Ali'den Kur'an öğrenenlerin bu âyeti okuduklarını belirtir. Bu konuda da şüphe olmadığının altını çizer.⁴⁸² Bu durumda Zeyd'in bu âyeti bilen sahâbîler olmasına rağmen Huzeyme b. Sâbit'e sorması düşündürücüdür.

Öte yandan Zeyd'in aradığı âyetin Tevbe 9/128. âyet olduğuna dair iddiaları⁴⁸³ kabul etmeyen İbn Hazm bu iddialara, Berra'dan rivayetle son inen sûrenin Berâe/Tevbe sûresi olduğuna ve Hz. Peygamber'in emriyle hacda okunduğuna dair bilgiyle karşı çıkar.⁴⁸⁴ İbn Hazm tüm Araplara okunan sûrenin bir âyetinin insanlara gizli kaldığını iddia etmenin tutarsızlık olduğunu ve bunun mümkün olmadığını belirtir. Ayrıca Hz. Peygamber'in Kur'an'ın Übey b. Kâ'b, İbn Mes'ûd, Zeyd ve Muâz'dan alınmasını emrettiğini; bunun yanı sıra bir sahâbîye Kur'an'ı üç günden az okumamasını tavsiye ettiğinin altını çizen İbn Hazm, bu görüşünü ısrarla savunur.⁴⁸⁵ Öte yandan ona göre Hz. Peygamber hayatta iken Zeyd, Übey b. Kâ'b, Muâz, Ebü'd-Derdâ tarafından Kur'an cemedilmiştir.⁴⁸⁶

⁴⁸² A.g.e., VI, 110-113.

⁴⁸³ İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, s. 93; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1405, VII, 149.

Ebû'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûm tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç, Beyrut, Dâru Sâdır, 1975, s. 49.

Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkadir b. Muhammed el-Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'r-resûl mine'l-ebnâ'i (enbâ'i) ve'l-ahvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'*, nşr. M. Abdülhamîd en-Nümeysî, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999, IV, 244.

⁴⁸⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VI, 110-114.

⁴⁸⁵ A.g.e., VI, 110-114.

⁴⁸⁶ A.g.e., VI, 110-114; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İsâm el-Kuzat, Ürdün, Dârü'l-Feth, 2001, I, 165; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân fî'l-kırâ'âtî's-seb'*, BAE, Câmiatü's-Şârika, I, 241; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât*, thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî, Mısır, Darü'n-nehdati, t.y., s. 94; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn Ömer İbn Kesir, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, b.y., Mektebetü İbn Teymiyye, 1995, s. 159; Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, I, 239.

Ayrıca o, Hz. Peygamber'in Abdullah b. Ömer'den üç günden az olmayacak şekilde Kur'an okumasını istemesini, Kur'an'ın toplanılmış ve yazılmış olduğuna yorumlar. Aksi halde bu sözün gerçekliğinin mümkün olmayacağını ve bunun imkânsız olduğunu vurgular.⁴⁸⁷

Öte yandan İbn Hazm hayvanların, içinde metlûv âyetlerin olduğu sahifeleri yediklerine ve bundan ötürü âyetlerin silindiğine dair iddiayı reddeder. Aynı şekilde Hz. Osman'ın Kur'an'ın bazı âyetlerini iki şahitle, bazılarını ise tek şahitle aldığına dair iddiayı da kabul etmez. Ayrıca Hz. Osman'ın Hz. Peygamber döneminde okunan kıraatleri tek bir kıraate indirdiğine dair savları da yalan ve iftira olarak görür.⁴⁸⁸ Diğer taraftan İbn Mes'ûd'un Mushafı'nın Osman Mushafı'ndan farklı olduğuna dair görüşleri eleştirir. Âsım kıraatinin de İbn Mes'ûd kıraati gibi olduğunu ve bu kıraatin batıda ve doğuda bilindiğini belirtir. İbn Mes'ûd Mushafı'nın tamamının Allah tarafından indirilen Kur'an olduğunu iddia eder.⁴⁸⁹

Yukarıda açıklanan bilgileri dikkate aldığımızda İbn Hazm'ın Kur'an'ın cem'i ile ilgili tespit ve değerlendirmelerinin genel kabulün dışında olduğu görülmektedir. Ayrıca meseleleri irdelerken Hz. Osman'ın Kur'an'ın yakılması yahut zarar görmesine yönelik bir eyleminin olmadığını tekrarlaması ve bu konudaki savunmacı yorumlara ve reddiyelere cevap vermesi onun siyasî duruşunun da etkisini göstermektedir. Bunun yanı sıra İbn Hazm'ın meseleyi irdelerken Zeyd b. Sâbit'in rolünü ön plana çıkarmaktan ziyade büyük sahâbîlere sürekli atıfta bulunması meselenin Zeyd ekseninde şekillenmediğini göstermeye çalıştığı izlenimini vermektedir. Zira Zeyd'den ziyade yaşça ve tecrübe olarak büyük sahâbîlere sürekli atıfta bulunması⁴⁹⁰ dolaylı olarak genel kabule bir eleştiri mahiyetinde bir tutum olarak göze çarpmaktadır.

Öyle görülüyor ki İbn Hazm Kur'an'ın toplanılmasında beşerî iradenin dahil olmadığı tezini güçlendirmek için bunu destekleyen rivayetlere yer vermiş, aksini iddia

⁴⁸⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VI, 110-114.

⁴⁸⁸ *A.g.e.*, IV, 77.

⁴⁸⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 65.

⁴⁹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VI, 110-114.

eden rivayetleri ise görmezden gelmiştir. Zira onun bu konuda sahih rivayetleri göz ardı ettiği ve dikkate almadığı görülür; özellikle Buhârî’de geçen konuyla ilgili rivayeti⁴⁹¹ zikretmemiştir.

İbn Hazm’ın en azından bu rivayeti eleştirel bir bakış açısıyla tenkide tâbi tutması gerekirdi. Zira bu rivayette İbn Hazm’ın temel argümanlarıyla çeliştiği noktalar söz konusudur. Özellikle Kur’an’ı cemetme vazifesinin Zeyd’e verilmesi onun bu işte merkezî bir konumda olduğunu göstermektedir. Sonuç olarak; İbn Hazm tarihi ilgilendiren bir konuda tarihî verileri değerlendirmek yerine, kendi kabulüne uyan verileri kullanmakta, uymayanları da göz ardı etmektedir. Bu durum onun savunduğu görüşlerin temelini zayıflatmakta, o görüşe olan güveni sarsmaktadır.

Öte yandan Kur’an’ın cemedilmesinin Hz. Peygamber döneminde gerçekleştiğini iddia etmesi ile âyet ve sûrelerin dizilişi konusundaki görüşü birbirine uyumludur. İbn Hazm’a göre Hz. Peygamber sûreler arasındaki ayrımı besmeleyle fark ediyordu. Ayrıca inen her âyeti kendi yerine yerleştirtiyordu. Nitekim “kelâle”yi konu edinen âyetin son inen âyetlerden olmasına rağmen Mushaf’ın başlarında yer alan Nisâ sûresine dâhil edildiğini; Alak sûresinin ise ilk inen âyetlerden olmasına rağmen Mushaf’ın sonlarına konulduğunu belirtir. İbn Hazm bu bilgilerden hareketle âyet ve sûrelerin dizilişinin Allah ve Resûlü tarafından yapıldığını belirtir.⁴⁹² Bazı kesimlerin sandığı gibi Hz. Peygamber’in

⁴⁹¹ Zeyd olayı şöyle anlatır: “Yemâme ehlinin katliamı esnasında, Ebû Bekir bir (elçi) bana yolladı. Hz. Ömer de onun yanındaydı. Ebû Bekir (r.a) ‘Ömer yanıma geldi ve dedi ki: ‘Yemâme günü Kur’an kârihlerinin öldürülmeleri arttı, kızıştı. Ben bu cinâyetin (savaşın) mekânlarda kızışmasından ve bunun neticesinde Kur’an’ın çoğunun gitmesinden korkuyorum. Kur’an’ın cemedilmesini emretmenin isabetli olacağını görüyorum.’ Ben Ömer’e ‘Allah’ın Resûlü’nün (s.a.v) yapmadığı bir şeyi sen nasıl yaparsın!’ dedim. Ömer ‘Vallahi bu hayırlı bir iştir.’ dedi. (Ebû Bekir) ‘Ömer (beni ikna etmek için) bana bunu sürekli tekrarladı. Tâ ki Allah göğsümü bu işe açtı. Ömer’in bu işte gördüğünü ben de gördüm.’ dedi. Zeyd; ‘Ebû Bekir (bana) ‘Sen genç, akıllı ve ithamda bulunmayacağımız birisin. Allah’ın Resûlü’ne (s.a.v) vahiy kâtipliği yaptın. Kur’an’ı izle ve onu cemet.’ dedi. (Zeyd) ‘Allah’a ant olsun ki! Şâyet beni dağlardan bir dağı taşımakla görevlendirseydi, bana emrettiği Kur’an’ın cem’inden daha ağır gelmezdi.’ Dedim ki, Allah’ın Resûlü’nün (s.a.v) yapmadığı bir şeyi nasıl yaparsınız!’ (Ebû Bekir) ‘Allah’a ant olsun ki! O hayırlı bir iştir.’ dedi. Ebû Bekir (beni ikna etmek için) bana bunu sürekli tekrarladı. Tâ ki Allah, Ebû Bekir ve Ömer’in göğsünü açtığı şeye benim de göğsümü açtı. Bunun üzerine Kur’an’ı hurma dalları, taş parçaları ve göğüslerden takip edip cemetmeye başladım; tâ ki Tevbe sûresinin/Berâe’nin sonuna kadar olan kısmını (لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ) (عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ) Ebî Huzeyme el-Ensârî’nin yanında buldum. Onun dışında kimsede bulamadım. Sahifeler vefat edinceye kadar Ebû Bekir’in; ardından, hayatta kaldığı süre içerisinde Ömer’in, sonrasında ise Hafsa bint Ömer’in yanında kaldı.” Buhârî, “Fezâ’ilü’l-Kur’ân”, 3.

⁴⁹² İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VI, 113-114.

yaşadığı dönemden sonra bu dizilişin yapıldığının kabul edilmesinin mümkün olmadığını, zira bu durumda Kur'an'ın tevatürle bize ulaştığı bilgisiyle bu görüşün çeliştiğini ifade eder.⁴⁹³ Ayrıca Hz. Peygamber'in Sâd, Tûr, Mürselât sûrelerini akşam namazında, Kâf sûresini ise hutbede okuduğunu; Muâz'ın da Hz. Peygamber hayatta iken Bakara sûresini namazda okuduğunu aktarır.⁴⁹⁴ Bu bilgilerden hareketle, zamanla Kur'an'da bir değişikliğin mümkün olmadığına işaret eder.

Bunun yanı sıra İbn Hazm, Hz. Osman hakkında bazı iddialara cevap verir. Bu iddialara göre Hz. Osman'ın bazı beldelere gönderdiği mushafların muhtevasında değişiklikler söz konusudur. Mesela kimi âyetlerde zaid vavların söz konusu olduğu, kimi âyetlerde de noksanlığın olduğu belirtilir. Söz gelimi; *له ما في السموات وما في الأرض وإن لله* âyetinde “hu” harfi noksan yazılmıştır.⁴⁹⁵ Bu iddiaları reddeden İbn Hazm Kur'an'ın tamamını ezberleyen, tek rekâtta okuyan ve Kur'an'ı Resûlullah'tan öğrenen Hz. Osman'ın genç yaşlardaki Zeyd'in Mushafı'na başvurduğu iddiasını ancak bir cahilin savunacağını belirtir.⁴⁹⁶

Öte yandan İbn Hazm bu görüşünü başka rivayetlerle de destekler. Konuyla ilgili iki rivayet aktarır. Birincisi İbn Zübeyr'in Hz. Osman'a “*İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler. Sürelerini bitirince artık kendileri için meşru olanı yapmalarında size bir günah yoktur. Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.*”⁴⁹⁷ âyetinin başka bir âyet tarafından neshedildiğini, bu sebeple de bu âyeti Mushaf'a yazmaması gerektiğini belirttiğinde Hz. Osman'ın, “Ey kardeşimin oğlu! Ben onun yerinden bir şeyi değiştirmem!”⁴⁹⁸ Sözü de bu minvalde görür. Bu durumda âyet ve sûreler tevkîfidir. İkincisi Hz. Osman'ın mushafları beldelere göndermesiyle ilgili de bazı detayları veren rivayettir. Buna göre o dönem bazı gazvelere katılan ve Kur'an'ın kıraatinde ihtilâflara şahitlik eden Huzeyfe'nin

⁴⁹³ A.g.e., VI, 113-114.

⁴⁹⁴ A.g.e., VI, 113-114.

⁴⁹⁵ A.g.e., VI, 113-114.

⁴⁹⁶ A.g.e., VI, 113-114.

⁴⁹⁷ Bakara, 2/234.

⁴⁹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûlî'l-ahkâm*, IV, 165.

korktuğunu ve Hz. Osman’a “Ey emîrû’l-mü’minîn! Bu ümmet, Yahudi ve Hıristiyanların düştüğü ihtilâfa düşmeden önce yetiş!” demesi üzerine Hz. Osman Hafsa’dan suhufu kopyalamak üzere istetmiş ve ardından Hafsa’dan aldığı suhufu Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Zübeyr, Said b. el-As ve Abdurrahman b. Hâris’i istinsah etmek üzere görevlendirmiştir. Hz. Osman gruba şöyle demiştir: “Şayet, Kur’an hakkında Zeyd ile ihtilâfa düşerseniz Kureyş lisanı üzerine yazınız. Zira bu kitap onların dili üzerine inmiştir.” İstinsah işlemi tamamlandıktan sonra Hz. Osman kopyalanan mushafları değişik beldelere göndermiş ve Hafsa’dan aldığı sahîfeleri iade edip, geri kalan suhuf ve mushafların ise yakılmasını emretmiştir. İbn Hazm, Hz. Osman’ı konu edinen bu iki rivayetin görüşünü desteklediğini ve Hz. Osman’ın Allah’ın indirmiş olduğu kitapta bir tasarrufta bulunmadığını, âyet ve sûrelerin yerlerini değiştirmediklerini belirtir. Ayrıca Osman’ın Mushaf’ta değişiklik yapan kişilerin mushaflarının yakırdığını söyler.⁴⁹⁹

İbn Hazm’ın bu tarihî hadiseyi yorumlamasında ince detaylar söz konusudur. Özellikle bilinçli bir tahrif girişiminin olduğunu ifade etmesi şaşırtıcıdır. Bu durumda Kur’an sadece yanlış okumaların önüne geçmek için çoğaltılmamış, aynı zamanda tahrif girişiminde bulunan kişilere karşı da önlem alınmıştır. Ama İbn Hazm’ın tahrif girişiminde bulunan kişi yahut gruplara dair bir bilgi vermemesi ise şaşırtıcıdır.

2.1.3. Arapça Kur’an

Arap dilinin kendine özgü yapısının irdelenmesi ve kelimelerin ifade ettiği anlamın bilinmesi her müfessir için önemlidir. Bir kelimenin taşıdığı anlamlar bilinmeden Kur’an’ı yorumlamak ciddi hatalara sebebiyet verebilir. Zira “Kur’an ifadeleri kendine has bir üslûba ve anlatım tarzına sahip”tir.⁵⁰⁰ Bu sebeple de gerek ilmî meselelerin inceliklerini tespit noktasında gerekse Arap dilinin zengin yapısından istifade etme gibi nedenler, ilim ehlinin bu alanı önemsemesine sebebiyet vermiştir. Endülüslüler de Arap dilini önemseyen ve bu alanda çalışma yapanlar olarak bilinmektedir.⁵⁰¹ Endülüslü İbn

⁴⁹⁹ A.g.e., IV, 165.

⁵⁰⁰ Necmettin Gökkır, **Kur’an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı**, İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014., s. 20

⁵⁰¹ Saîd el-Efganî, **Nazarât fi’l-luga inde İbn Hazm el -Endelüsî**, s. 9-10.

Hazm da bunlardan birisidir. Onun Kur'an'ı yorumlarken sıkça Arap diline vurgu yaptığını görmekteyiz. Hatta ilim ehli için Arap dilini bilmenin farz olduğunu belirtir. Ancak bu durum İbn Hazm'ın Arap dilini kutsamasına sebebiyet vermemiştir. O, “Biz Kur'an'ı senin dilinle indirip kolaylaştırdık. Umulur ki onlar öğüt alırlar.”⁵⁰² âyetinin ifadesiyle Arap dilinin sadece Kur'an'ın iyi anlaşılması noktasında bir fonksiyonunun olduğunu, bunun dışında bir üstünlüğünün söz konusu olmadığını belirtir.⁵⁰³ Üstünlüğü ifade eden bir nassın ve icmâın da bulunmadığının altını çizer.⁵⁰⁴ Allah'ın “O, daha öncekilerin kitabında da zikredilmiştir.”⁵⁰⁵ âyetinin de ifadesiyle her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdiğini, Mûsâ'ya vahyin İbranice vahyedildiğini, Hz. İbrahim'e suhufun Süryanice indirildiğini; bu yönüyle, yani vahiy açısından tüm dillerin eşit olduğunu ifade eder.⁵⁰⁶ İbn Hazm'ın Arap dilinin üstün olmadığını ifade etmesinin yansımaları ilmî meseleleri irdelemesinde de görmekteyiz. Mesela, tartışmalı konular arasında yer alan⁵⁰⁷ cennet ve cehennem ehlinin konuştuğu dile dair ihtimalleri ele almasında bu anlayışın izleri görülür. İbn Hazm, bu konuda üç ihtimalin söz konusu olduğunu altını çizer. Birinci ihtimal, konuştuğumuz bir dille konuşacaklar. İkincisi, yeryüzü ehlinin bilmediği bir dille konuşacaklar. Üçüncüsü ise Kur'an dilinden farklı bir Arapçayı yahut başka bir dili konuşacaklar. İbn Hazm bazı kesimlerin “Oradaki duaları: ‘Münezzehsin ey Allah'ım’, dirlik temennileri: ‘Selam size’ ve dualarının sonu da: ‘Âlemlerin Rabbi Allah'a hamdolsun’dur.”⁵⁰⁸ âyetini delil göstererek cennet ehlinin dilinin Arapça olduğunu ifade etmelerini eleştirir. Bu durumda, “Bize yollarımızı gösteren Allah'a niçin güvenmeyelim? Bize ettiğiniz eziyete elbette katlanacağız. Güvenenler ancak Allah'a güvensinler.”⁵⁰⁹; “Cehennem ehli cennet ehline, ‘Suyunuzdan veya Allah'ın size verdiği rızıktan biraz da bize verin!’ diye seslenirler. Onlar da ‘Allah bunları kâfirlere

⁵⁰² Duhân, 44/58.

⁵⁰³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûlî'l-ahkâm*, I, 34-35.

⁵⁰⁴ *A.g.e.*, I, 34-35.

⁵⁰⁵ Şu'arâ, 26/96.

⁵⁰⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûlî'l-ahkâm*, I, 34-35.

⁵⁰⁷ *A.g.e.*, I, 34-35.

⁵⁰⁸ Yûnus, 10/10.

⁵⁰⁹ İbrahim 14/12;

haram kılmıştır' derler."⁵¹⁰ âyetlerinin de ifadesiyle bu dilin cehennem ehlinin dili olması gerektiğini belirterek şiddetle reddeder.⁵¹¹ Aslında bu tartışma İbn Hazm dönemi ve öncesinde dillerin üstünlüğü üzerindeki mevcut tartışmanın bir göstergesidir.⁵¹²

Öte yandan İbn Hazm nazarında Arapçanın bir üstünlüğünün olmaması onun Kur'an'ın Arap dili menşeli bir dil olduğuna vurgu yapmasına engel olmamıştır. O, Kur'an'ın Arapça bir dil olduğuna sürekli vurgu yapmaktadır. Ancak bu vurgu, Arap dilinin üstünlüğüne değil, bilakis hükümlerinin anlaşılmasına yönelik bir özelliğine dönüktür.

Diğer taraftan İbn Hazm Kur'an dilinin sınırlarının korunması ve ifade ettiği anlamlarla iktifa edilmesi gerektiğinin de altını çizer. Öyle ki, Kur'an'ın Arapça olmasının, hükümlerinin istinbatında bu özelliğinin dikkate alınmasının zorunluluğunu ifade ettiğini belirtir. Ayrıca Kur'an'da zikredilen haber, ödül, ceza, kıssa gibi her bilginin hak olduğunu ve bunların zâhiriyle amel edilmesi gerektiğini ifade eder. Delil olarak ise Kur'an'ın "*Arapça bir Kur'an*"⁵¹³ ve "*her şeyi açıklayan*"⁵¹⁴ özelliklerini göstermektedir. Böylelikle İbn Hazm Kur'an dilinin Arapça bir dil oluşuna ve aynı zamanda zâhîrîliğine atıfta bulunmuş olmaktadır. Nassı tanımlarken şöyle der: "Nas; kendisi ile eşya hakkındaki hükme istidlal edilen Kur'an ve Sünnet'te geçen lafızdır. O, zâhirin tâ kendisidir."⁵¹⁵ İbn Hazm'a göre o da konuşulan dildeki ifadenin muktezasıdır. Bazen de Mütetekellim'in konuştukları şeyler nas olarak isimlendirilir. Zira O, muradının bilinmesi ve kendisinden haberdar etmesi yönüyle hüküm koymuştur.⁵¹⁶ Allah'ın buna muhalefet edenleri "*kelimeleri yerlerinden kaydırıp tahrif ederler*"⁵¹⁷ âyetiyle işaret ettiğini ve

⁵¹⁰ A'râf, 7/50

⁵¹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 34-35.

⁵¹² Saîd el-Efganî, *Nazarât fî'l-luga inde İbn Hazm el-Endelüsî*, s. 24.

⁵¹³ Zümer, 39/28.

⁵¹⁴ Nahl 16/89.

⁵¹⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 42.

⁵¹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 42.

⁵¹⁷ Nisâ, 4/46.

kınadığını belirtir.⁵¹⁸ Görüldüğü üzere İbn Hazm için Kur'an'ın Arapça olması, hükümlerin istinbatında dikkate aldığı bir ilkeyi teşkil etmesi açısından önemlidir.

Öte yandan İbn Hazm'ın "Kur'an'ın Arapça olması" düşüncesinden hareketle Kur'an'ın tercümesi meselesini irdedeği anlaşılmaktadır. İbn Hazm Kur'an'ın tercümesini Kur'an olarak görme düşüncesine şiddetle karşı çıktığı görülür. Bu bakış açısı Fâtiha sûresinin Farsça okunup okunmamasını değerlendirmesinde net bir şekilde görülür. Namazda Fâtiha sûresinin, bir kısmının veya Kur'an'ın bazı âyetlerinin, Kur'an dili dışında başka bir dilde okunmasının namazı bozacağını belirtir. Bunu kasten yapan kişinin fiska düşeceğini ifade eden İbn Hazm, "(Bu) Arapça bir Kur'an'dır."⁵¹⁹ "Biz her peygamberi ancak kendi kavminin diliyle gönderdik..."⁵²⁰ âyetleriyle de bu görüşünü destekler. Bu âyetlerin beyanı ile aksinin düşünülmemeyeceğini ifade eder. Kur'an'ın kutsiyetine hâlel getirmenin tahrif olduğunu belirten İbn Hazm, Allah'ın bunu yapan kesimleri kınadığını, "kelimeleri yerlerinden kaydırıp tahrif ederler"⁵²¹ âyetiyle açıklar. İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin Kur'an'ın Farsça okunmasını câiz görme yönünde fetva verdiğini, mukallitlerinin de bu görüşü "O, daha öncekilerin kitabında da zikredilmiştir."⁵²² âyetiyle desteklediklerini⁵²³ aktaran İbn Hazm, Kur'an'ın Hz. Peygamber'e nâzil olduğunu, başka nebilere inmediğini, böyle bir cevazın söz konusu olması halinde Hz. Peygamber'in bir faziletinden, mucizesinden bahsedilemeyeceğini ifade eder.⁵²⁴ Ebû Hanîfe'den önce bu görüşü dile getiren başka kimsenin olmadığını belirtir.⁵²⁵ Ona göre Şu'arâ 196. âyetinde belirtilen ise önceki kitaplarda Kur'an'ın

⁵¹⁸ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, I, 32.

⁵¹⁹ Zümer 39/28

⁵²⁰ İbrahim 14/4.

⁵²¹ Nisâ, 4/46.

⁵²² Şu'arâ, 26/196.

⁵²³ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî (ö. 587/1191), **Bedâ'i' u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i**, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986, I, 112; Serahsî, **el-Mebsût**, I, 37; Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî (ö. 855/1451), **el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye**, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000, II, 179; Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî (ö. 616/1219), **el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî fıkhi'l-İmam Ebî Hanîfe**, thk. Abdülkerim Samî el-Cundî, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004, I, 307.

⁵²⁴ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, IV, 159.

⁵²⁵ **A.g.e.**, IV, 159.

zikrinin geçtiğinin ikrarı ve hakikatinden ibarettir.⁵²⁶ Dolayısıyla mezkûr âyette belirtilen “önceki kitaplar” da Kur’an’ın kendisi değil, Kur’an’ın anlamıdır. Şayet sanıldığı gibi Kur’an’ın kendisi söz konusu olsaydı Hz. Peygamber’e has bir kitaptan bahsedilmesinin mümkün olmayacağını iddia eder.⁵²⁷ Ayrıca İbn Hazm “...ima ettikleri kimsenin dili yabancısıdır. Bu Kur’an ise gâyet açık bir Arapçadır.”⁵²⁸ âyetinin yabancının dili ile Kur’an arasında bir ayrıma gittiğini, dolayısıyla A‘cemî bir dilde okuyan kişinin Kur’an okumadığını belirtir.⁵²⁹

Öte yandan İbn Hazm, Kur’an’ın, Hz. Mûsâ gibi peygamberlerin sözlerini Arapça olarak aktarmasını ise tercümeyle cevaz babında değerlendirmez. Ona göre bu sözler kelimelerin anlamıdır. Zira cümleler kendi anlamlarıyla nakledilmiştir.⁵³⁰ Allah’ın naklettiği bu sözleri namazda okumanın ve tilavet etmenin bir sakıncası yoktur. Ancak nakledilen cümleleri, aslî dillerine çevirip namazda okumak veya Kur’an olarak görüp okumak câiz değildir.⁵³¹ İbn Hazm tercümenin cevazını tilavette değil, sadece eğitim ve anlama konusuyla sınırlı görmüştür.⁵³² Ona göre Arapçayı bilmeyen bir kişinin Allah’ı kendi diliyle zikretmesi gerekir. Bir kişinin Fâtiha veya başka bir sûreyi tercüme olarak okuyup Allah’ın ona farz kıldığı şeyin bu olduğu algısına kapılmasını doğru bulmayan İbn Hazm, Kur’an’ın Arapça okunması gerektiğini belirtir.⁵³³

Bu sebeple de Fâtiha’yı ezberlemeyen kişinin ezberlemesi gerektiğini, bu durumun “Allah hiç kimseye kaldırabileceğinin üstünde bir yük yüklemes.”⁵³⁴ âyetiyle çelişmediğini, çünkü buna gücün yetebildiğini ancak okuyamayanların da Kur’an’dan bildikleri âyetleri Arapça okumaları gerektiğini belirtir. Müzzemmil 20. âyetiyle Allah’ın âyetlerden kolay gelenin okunmasına hükmettiğini söyleyerek bu durumu izah eder.⁵³⁵

⁵²⁶ A.g.e., III, 254.

⁵²⁷ A.g.e., II, 87.

⁵²⁸ Nahl, 16/103.

⁵²⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, II, 87.

⁵³⁰ A.g.e., I, 35.

⁵³¹ A.g.e., II, 88.

⁵³² A.g.e., II, 88.

⁵³³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II, 285; III, 72.

⁵³⁴ Bakara, 2/286.

⁵³⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 159.

2.1.4. Yedi Harf (el-Ahrufu's-Seb'a)

İbn Hazm açık ifadelerle “Kur'an yedi harf üzerine inmiştir.”⁵³⁶ der.⁵³⁷ Onun, Kur'an'ın yedi harf üzerine indiğini net cümlelerle ifade etmesinin yanı sıra yedi harfin ne olduğunu ve o dönemin algısında yedi harfin ifade ettiği anlamın karşılığına dair bazı değerlendirmeleri de aktarır.

İbn Hazm Hz. Peygamber döneminde sahâbîlerin yedi harf üzere Kur'an okuduklarına dair veriler olduğunu belirtir. Söz gelimi Hz. Ömer ile Hişâm'ın Furkan sûresini farklı okudukları için Hz. Peygamber'e müracaat ettiklerini, Hz. Peygamber'in de “Kur'an yedi harf üzerine inmiştir. Size kolay geleni okuyun”⁵³⁸ dediğini ve her ikisini de onayladığını belirtir. İbn Hazm, Hz. Peygamber döneminde buna güç yetirildiği halde Hz. Osman döneminde ümmetin buna takati kalmadığı için kaldırıldığını söylemenin gerçeği yansıtmadığını belirtir.⁵³⁹ Böylelikle o, Hz. Osman'ın bir tasarrufu olup olmadığı meselesindeki ihtilâfa⁵⁴⁰ bir değer vermemiş, net ifadelerle Hz. Osman'ın bir tasarrufunun olmadığını belirtmiştir.⁵⁴¹

Yedi harf meselesinde İbn Hazm'ın, muasırı Mekkî b. Ebî Tâlib ile çok farklı bir çizgide olduğu görülür. Zira Mekkî, yedi harfin devam etmediği düşüncesini savunur.⁵⁴² Öyle ki İbn Hazm bu konuda Mekkî ile tartışmıştır. İbn Hazm'ın aktardıklarına göre Mekkî'nin bu konuda bir çelişki içerisinde olduğunu, başlarda yedi harfin devam etmediğini söylediğini ama kendisiyle tartışma neticesinde bu görüşünden döndüğünü belirtir. Ama sonrasında ise Hz. Osman Mushafı'na uygun yedi harfin devam ettiğini,

⁵³⁶ Buhârî, “Fezâ'ilü'l-Kur'ân”, 5.

⁵³⁷ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, II, 285.

⁵³⁸ **A.g.e.**, IV, 167.

⁵³⁹ **A.g.e.**, IV, 167.

⁵⁴⁰ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el-Mısırî en-Nehhas, **Kitâbü'n-Nâsîh ve'l-mensûh**, thk. Muhammed Abdüsselam Muhammed, Kuveyt, Mektebetü'l-Felâh, 1987, s. 138; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, **el-Muknî fî ma'rifeti mesâhifi'l-emsâr**, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Kahire, Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, t.y., s. 123; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, **el-Ahrufü's-seb'a li'l-Kur'an**, thk. Abdülmüheymin Tahhân, Mekke, Dârü'l-Minâre, 1987, s. 60; Zerkeşî, **el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân**, I, 239; Zürkânî, **Menâhilü'l-irfân**, I, 68; Mennâ' Halîl el-Kattân, **Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân**, Mektebetü'l-maârif, 2000, s. 131.

⁵⁴¹ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, IV, 167-168.

⁵⁴² Mekkî, **el-İbâne 'an me'âni'l-kur'ât**, s. 62.

uygun olmayanın devam etmediği düşüncesinde karar kıldığını belirtir.⁵⁴³ İbn Hazm'ın aktardığına göre o, Mekkî'ye; yedi harfin Hz. Osman mushafına uygunluğunu Hz. Peygamber'in şart koşmadığını, dolayısıyla bunu gerekli görmenin delilsiz olduğunu ve dikkate almanın gerekli olmadığını, nitekim هذان لساحران kıraatinin sahih olduğu halde Hz. Osman Mushafı'na aykırı olduğunu söylemiştir.⁵⁴⁴ Görüldüğü üzere İbn Hazm yedi harfin Hz. Osman Mushafı'na uygunluğu noktasında farklı bir perspektif sunmuştur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Hazm'la farklı düşünen sadece Mekkî değildir. Muasırı İbn Abdülber de bu konuda Mekkî ile paralel görüş serdetmiştir. Ona göre Osman Mushafı tek harf üzerine bırakılmıştır. O, ilim ehlinin de bu görüşte olduğunu belirtir.⁵⁴⁵ Bu durumda İbn Abdülber'in, İbn Hazm'ın tercihini ittifaka hâlel getiren bir görüş olarak değerlendirmedeği anlaşılmaktadır. Öte yandan İmam Taberî yedi harfin Hz. Peygamber'in emriyle tek bir harfe düşürüldüğüne işaret eder. Ona göre bugün Müslümanlar için, tek bir harf dışında başka bir okuyuş yoktur. Geriye kalan altı harf bunun dışındadır.⁵⁴⁶ Böylece sahâbenin bu konuda tasarrufu olmadığını iddia etmiştir.

Diğer taraftan İbn Hazm yedi harfin ne olduğuna dair bazı görüşleri iktibas eder. İbn Hazm'ın aktardığı görüşler şunlardır:

1. Arap kabilelerinin zorlanmaması için Kur'an yedi harf üzerine inmiştir. Bunu destekleyecek bir bilginin olmadığını belirten İbn Hazm, Yemenli'nin Mudar lehçesiyle, Rebî'a kabilesinden birinin de Kureyş lehçesiyle konuşmasının Arap olmayanların Arapça konuşması ve anlamasından daha kolay olduğunu ama buna rağmen Arapça nâzil olan Kur'an ile muhatap kıldıklarını belirtir.⁵⁴⁷ Kaldı ki ona göre deliller bunun aksini ifade etmektedir. Zira Furkan sûresini farklı okuyan her iki sahâbî de Kureyşlidir.⁵⁴⁸

⁵⁴³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 167-168.

⁵⁴⁴ A.g.e., IV, 167-168.

⁵⁴⁵ Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, I, 221.

⁵⁴⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, I, 59.

⁵⁴⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 168.

⁵⁴⁸ A.g.e., IV, 169.

2. Bazı kesimlere göre ise yedi harften kasıt va‘d ve va‘îd gibi anlamlardır.⁵⁴⁹ İbn Hazm bunu destekleyecek bir verinin olmadığını belirtir. Mezkûr rivayetin buna muhalif olduğunu belirterek bazılarının farz, haram, sünnet, mubah gibi hükümleri bu minvalde değerlendirdiğini ama bunu destekleyecek bir delilin olmadığını söyler.⁵⁵⁰ İbn Hazm’a göre ise yedi harften kasıt kelimelerdeki okunuş farklılığıdır. Kur’an’ın anlamlarıyla ilgili bir değişiklik söz konusu değildir.⁵⁵¹ Aslında bu yönüyle İbn Hazm’ın yedi harfe yüklediği anlamla kıraatlere yüklediği anlam arasında bir farkın bulunmadığı anlaşılmaktadır. Zira eserlerinde kıraat bahislerini irdelerken yedi harfe atıfta bulunmasını⁵⁵² ve kıraat meselelerini yedi harften ibaret görmesini bunu destekleyecek veriler olarak zikredebiliriz. Öte yandan İbn Hazm’ın Kur’an’ın yedi harf üzerine indiğini belirtip, bunların günümüze kadar geldiğini iddia etmesi ve Kur’an metninin hiçbir şekilde sonradan bir değişikliğe tâbi olmadığını söylemesi tefsir anlayışını etkilemiştir. Çünkü İbn Hazm’ın Kur’an’ın siyak-sibakından, münasebetinden sıklıkla istifade etmesinin sahâbe tasarrufunun olmadığına inanmasından kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan Hz. Osman’ın bazı sahih kıraatleri iptal ettiğini ve yedi harften altısını âyetlerden çıkardığına dair iddiaları⁵⁵³ değerlendiren İbn Hazm böyle bir şeyin mümkün olmadığını, bunun Kur’an âyetlerinden birini silmekle eşdeğer olduğunu belirtir. Bu görüşün “Kur’an’ı biz indirdik; onu yine biz koruyacağız.”⁵⁵⁴ âyetine de aykırı olduğunu vurgular.⁵⁵⁵ Ayrıca Kur’an’ın toplanmasının, “Onu toplamak ve okumak bize aittir. Biz onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et. Sonra onu açıklamak da bize aittir.”⁵⁵⁶ âyetinin de ifadesiyle bu işin Allah tarafından yapıldığını ifade eder.⁵⁵⁷ Böyle bir şeyin mümkün olmadığını, Râfizîler’in iddialarının ve İslâm’a saldırıların bu

⁵⁴⁹ A.g.e., IV, 169.

⁵⁵⁰ A.g.e., IV, 169.

⁵⁵¹ A.g.e., IV, 169.

⁵⁵² A.g.e., II, 285.

⁵⁵³ Mekî b. Ebî Tâlib, **el-İbâne ‘an me‘âni’l-kırâ’ât**, s. 62.

⁵⁵⁴ Hicr, 15/9.

⁵⁵⁵ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, IV, 162.

⁵⁵⁶ Kıyâme, 75/17-19.

⁵⁵⁷ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, IV, 162.

yönden geldiğini belirtir.⁵⁵⁸ İbn Hazm konuya dair Kıyâme 17-19. âyetleri hakkında net ifadelerle şöyle der: “Bu âyet zaruri bir şekilde Kur’an’ın harfleri, kelimeleri, âyetleri ve sûrelerinin tamamının tertibinin cemedilene kadar bir değişikliğe uğramadığını göstermektedir. Zira bu, Allah’ın eylemidir, cem‘ini üzerine almıştır. Peygamber’ine de bu gerçeği vahyetmiştir. Hz. Peygamber de bunu insanlara açıklamıştır.”⁵⁵⁹ Ayrıca Hz. Osman döneminde Yemen, Bahreyn, Amman, Mekke, Taif, Medine, Şam, Mısır, Kûfe, Basra’da sayısız kurrâ ve mushaflar olduğunu, şayet Hz. Osman böyle bir şeye cüret etseydi dahi gücünün yetmeyeceğini belirtir.⁵⁶⁰ İbn Hazm’ın iddiasına göre Hz. Osman döneminde yüz binden fazla mushafın Mekke, Medine, Basra, Kûfe gibi İslâm beldelerinde varlığı söz konusuydu ve bu mushaflar beldelerde, camilerde, evlerde sürekli intişar halindeydi, aktif eğitimin kaynağıydı.⁵⁶¹

Bu durumda Hz. Osman ne yapmıştır? İbn Hazm, Hz. Osman’ın istinsah ettiği, derlediği mushafların mevcut mushaflardan bir farkı olmadığını; bu mushafların tek özelliğinin sahâbîlerin gözü önünde derlenmesi olduğunu belirtir.⁵⁶² Buna ihtiyaç duyulması ile ilgili özellikle iki neden üzerinde durur. Bunlar: Yanlış okumaların önüne geçmek ve açık bir saldırı ve bilinçli bir değişikliğin önlemine almaktır. İbn Hazm her iki nedene dair bazı tarihî rivayetler aktarır. İkinci neden dikkat çekidir. Demek ki İbn Hazm’a göre o dönemde Kur’an’a karşı bilinçli bir tahrif girişimi söz konusuydu. Böylece Hz. Osman’ın girişimiyle bunun önlemi alınmış oldu ve mushaflar içerisinde herkes tarafından kabul gören bir başvuru kaynağı sağlanmış oldu. İbn Hazm’a göre şayet Hz. Osman böyle bir girişimde bulunsaydı dinden çıkardı.⁵⁶³

Dolayısıyla ona göre yedi harf devam etmektedir ve bu harfler kıraatler içerisine serpiştirilmiştir/yayılmıştır.⁵⁶⁴ Aynı şekilde o, Hz. Osman’ın Müslümanları tek bir mushaf

⁵⁵⁸ A.g.e., IV, 162.

⁵⁵⁹ A.g.e., IV, 162.

⁵⁶⁰ A.g.e., IV, 162.

⁵⁶¹ A.g.e., IV, 162.

⁵⁶² A.g.e., IV, 162.

⁵⁶³ A.g.e., IV, 162.

⁵⁶⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 65.

üzerine birleştirdiği iddiasının⁵⁶⁵ da temelsiz olduğunu beyan eder. Bilakis Hz. Osman ihtilâf ve tefrikaya karşı koymak adına ittifak edilen mushaflardan değişik beldelere göndermiş ve böylece Kur'an'ı tebdil etme, fitne çıkarma girişimine karşı başvuracakları bir kaynak sunmuştur.⁵⁶⁶ Böylece İbn Hazm yedi harfin kıyamete kadar devam edeceğini, yedi harfin *Allah tarafından korunduğunu*, Hz. Osman'ın bu konuda bir dahli ve tasarrufu olmadığını belirtmiştir. Hz. Osman'ın, sahâbîleri tek harf üzerine toplamadığını yorumlarıyla desteklemeye çalışmıştır.⁵⁶⁷

İbn Hazm'ın konuyu ele alış tarzında savunmacı, inkârcı bir yön ön plandadır. Rivayetler üzerinden bir okuma yapmaktan ziyade kendisini tarihin bir parçası kılarak yorum eksenli bir yaklaşımı benimsemektedir. Özellikle “yüz binden fazla” mushafın varlığını savunması ve bunu rivayetlerle desteklememesi tarihsel olayları okumada tahminde bulunduğunu göstermektedir. Bizce İbn Hazm'ın bahsettiği miktarda mushafın varlığının tespiti için sahih rivayetlere ihtiyaç vardır. Kaldı ki bu denli çok sayıda mushaf söz konusu idiyse mezkûr mushafların başına ne geldiğinin de tespit edilmesi gerekecektir.

2.1.5. Âyet ve Sûrelerin Tertibi ve Aralarındaki Münasebet

Yukarıda da belirtildiği üzere İbn Hazm, Kur'an'ın Allah tarafından cemedildiğini iddia etmesinden dolayı mevcut hali üzerinde sahâbîlerin bir tasarrufunun söz konusu olmadığına inanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'daki âyet ve sûrelerin hatta harflerin yeri bizâtihi Allah tarafından belirlenmiştir.⁵⁶⁸ Dolayısıyla Kur'an'ın tamamı tevkîfidir.⁵⁶⁹ Bu sebeple de onun âyetler arasında münasebet ve siyak-sibak olgusunu önemsemesi tabîî bir durum arz etmiştir. Zira Kur'an'ın toplanmasında ve metninin şekillenmesinde bazılarının aksine⁵⁷⁰ sahâbîlerin bir tasarrufu olmadığı görüşünü

⁵⁶⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât*, s. 62.

⁵⁶⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 65.

⁵⁶⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 167.

⁵⁶⁸ *A.g.e.*, IV, 162.

⁵⁶⁹ *A.g.e.*, IV, 162.

⁵⁷⁰ Muhammed Hamidullah, *Kur'an'ı Kerim Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2000, s. 50.

benimseyen İbn Hazm'ın âyetler arasında bir bağ kurması anlamlıdır. Bu sebeple de o, parçacı yaklaşıma karşı çıkmış ve herhangi bir meselede ilgili tüm nasları dikkate almayı önemli bulmuştur. Dolayısıyla da âyetler arasındaki bağlamı dikkate almamaktan kaynaklı görüşlere eleştirel bakmış ve Kur'an âyetlerinin bir kısmını dikkate alıp diğerlerini ihmal etmeyi ve bağlamından kopuk bir nas üzerinden hüküm vermeyi doğru bulmamıştır.⁵⁷¹ İster bu naslar dağınık olsun isterse de aynı pasajda olsun fark etmez. Öyle ki birçok meselede âlimleri siyak-sibakı dikkate almamakla eleştirir. Ona göre bazı kesimler, bazı âyetleri aktarıp, baş veya son kısmıyla ilgili ise sükût ederek, Allah'ın âyetlerini yerinden tahrif etmişlerdir.”⁵⁷² İbn Hazm'ın bu yaklaşımı -ne kadar uyguladığı tartışmalı olsa da- önemlidir. Zira “Âyetler metin için ve metin dışı bağamlarından koparıldığı takdirde yorumcunun her türlü müdahalesine, dolayısıyla gelişigüzel yorumlama ve istismar anlamında semerelendirilmesine açık hale gelir.”⁵⁷³

İbn Hazm, bütünsel bakışı âyetlerin yorumlanması için gerekli görmektedir. Bunun birçok örneğini zikretmek mümkündür. Mesela, “*Allah'ın size lütfu ve merhameti olmasaydı, pek azınız hariç, muhakkak şeytana uyardınız.*”⁵⁷⁴ İbn Hazm, istinbat meselesini konu edinen mezkûr âyetle ilgili, âlimleri usûl açısından eleştirir; ona göre ulemâ âyetin sonunu göz önünde bulundurup istinbatı caiz görmüşlerdir. Oysaki âyetin başı, “*Kendilerine güven veya korku hususunda bir haber geldiğinde onu yayarlar; hâlbuki o haberi Peygamber'e veya kendilerinden buyruk sahibi olanlara götürselerdi, onlardan sonuç çıkarmaya kadir olanlar onu bilirdi.*”⁵⁷⁵ istinbatı çürütmektedir. Şu örnek de İbn Hazm'ın parçacı yaklaşıma ne denli karşı olduğunu göstermektedir. O, “*Kur'an okunduğu zaman ona kulak verip dinleyin ve susun ki size merhamet edilsin.*”⁵⁷⁶ âyetini delil gösterip, muktedînin Kur'an okumaması gerektiğini savunanları⁵⁷⁷ eleştirir. Âyetin

⁵⁷¹ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, VII, 58.

⁵⁷² **A.g.e.**, VII, 58.

⁵⁷³ Mustafa Öztürk, “Kur'an, Yorum ve Şiddet Meselesi, *Düşünce Platformu*, 2016/3, sayı: 32, s. 13.

⁵⁷⁴ Nisâ, 4/83.

⁵⁷⁵ Nisâ, 4/83.

⁵⁷⁶ A'râf, 7/204.

⁵⁷⁷ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed İbn Rüşd el-Kurtubî, **el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât**, thk. Muhammed Haccî, Beyrut, Dâru'l-Garb el-İslâmî, I, 175; İbn Rüşd, **Beyân ve't-tahsîl ve's-serh ve't-**

“Rabbini gönülden ve korkarak, içinden hafif bir sesle sabah akşam an, gafillerden olma.”⁵⁷⁸ bölümünün mezkûr görüşün aleyhine olduğunu belirtir.⁵⁷⁹ Bu sebeple de bütünlük ifade eden âyetlere parçacı yaklaşımın yapılması gerektiğini şu şekilde ifade eder: “Şayet âyetin başı namaz ile ilgiliyse, sonu da namaz hakkındadır; şayet sonu namaz hakkında değilse, başı da namaz hakkında değildir. Bu (âyette) zikrin sadece gizliiden yapılması ve açıktan okumayı bırakmaya emir vardır.”⁵⁸⁰ Bu değerlendirme İbn Hazm’ın siyak-sibaka dair görüşünü net bir şekilde ifade etmektedir. Ancak, “Âyetler arasında kurulacak irtibatların hepsi aynı derecede açık, kuvvetli ve nesnel değildir.”⁵⁸¹ Bu sebeple de İbn Hazm’ın bu minvaldeki âyetler arasındaki münasebattan kaynaklanan tespit ve değerlendirmeleri tartışmaya açıktır.

Diğer taraftan İbn Hazm âyetleri parçacı ele alıp mezhebinin esaslarını desteklemek için kullananlara karşı sert bir yöntem eleştirisi yapmıştır. Böylece âyetlerin mezheplerin görüşünü desteklemek için değil; ne ifade ettiğinin, muradının ne olduğunun tespiti için ele alınmasının gerekliliğini belirtmiştir. İbn Hazm böylece parçacı yaklaşımın önünü kapattığı gibi aynı zamanda kuralsız yorumlara da set çekmektedir. Söz gelimi bazı kesimlerin “...Allah’ın zikrine koşun...”⁵⁸² âyetindeki “zikr”i hutbe şeklinde tefsir edip hutbeyi farz olarak görmelerini⁵⁸³ yanlış bulur. Hatta bazı âlimler âyetteki “zikr”in hutbe olduğunu Kur’an’ın zâhirinin desteklediğini iddia etmiştir.⁵⁸⁴ İbn Hazm bunu büyük bir yalan olarak görür. Ona göre, “...âyetin başı ve sonu fâsid zannı tekzip etmektedir.” Allah’ın Cum’a 9-10. âyetlerinin ezan okununca namaza koşmayı/yürümeyi ve namaz sonrası ise intişar edip Allah’ın çokça zikredilmesini emrettiğini belirtir. Yakınî olarak âyetteki zikirden kastın namaz olduğunu söyler. Namazdaki zikrin de tekbir, kıraat vs.

tevcîh ve’t-ta’lîl li mesâ’ili’l-Müstahrece, thk. Muhammed Haccî, Beyrut, Dâru’l-Garb el-İslâmî, 1988, I, 520; Karâfî, **ez-Zahîre**, II, 185; Mevsilî, **el-İhtiyâr li-ta’lîl’l-Muhtâr**, I, 50.

⁵⁷⁸ A’râf, 7/205.

⁵⁷⁹ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, VII, 58.

⁵⁸⁰ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, II, 269.

⁵⁸¹ Muhammed İsa Yüksek, **Kur’an’ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi Referansları ve Sınırları**, İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018, s. 88.

⁵⁸² Cum’a 62/9.

⁵⁸³ İbn Rüşd, **Bidâyetü’l-müctehid**, I, 171.

⁵⁸⁴ Muhammed b. Ali el-Mâzirî, **Şerhu’t-Telkîn**, thk. Muhammed el-Muhtar es-Selâmî, Beyrut, Dâru’l-Garb el-İslâmî, 2008, I, 979.

şeklinde olduğunu belirtir.⁵⁸⁵ Böylece İbn Hazm namazın zikir olarak isimlendirilmesini bağlamla tespit etmekle kalmamış, bu isimlendirmenin hikmetine de vurgu yapmıştır. Ancak bu anlamı çıkarırken te'vilde bulunmuştur. Zira ifadenin “namaz”ı işaret ettiğine dair ne bir âyet ne de başka bir karine zikretmiştir. Tamamen aklî bir te'vil söz konusudur. Bu durumda yanlış gördüğü görüşü bırakıp, onun görüşünü almamızı gerektirecek bir delil getirememiştir. Zira her iki görüş de te'vil eksenslidir.

İbn Hazm'ın bağlamı dikkate aldığını ve bu doğrultuda fikhî görüşlerini serdettiğine örnek âyetlerden birisi de kadınların itaatini konu alan şu âyettir: “Size itaat ediyorlarsa aleyhlerine yol aramayın...”⁵⁸⁶. İbn Hazm bu âyetin kadınların erkeklere itaat etmesinin delili olarak sunulmasına ve kadının ev işleri vb. hallerde eşine yardımcı olmasının dayanağı olarak gösterilmesine karşı çıkar. Ona göre bu âyetin muradının ne olduğu âyetin başındaki “Serkeşlik etmelerinden endişelendiğiniz kadınlara öğüt verin, yataklarında onları yalnız bırakın, nihâyet dövin...”⁵⁸⁷ ifadesiyle belirtilmiştir. Dolayısıyla maksat cimâdır.⁵⁸⁸ İbn Hazm âyetin yorumunu cimâ ile sınırlandırarak umum âyeti tahsis etmiş ve açık bir te'vilde bulunmuştur. Zira birçok selef âliminin görüşü İbn Hazm'ın görüşüyle çelişmektedir. Selef âlimlerinin çoğu âyeti eşe itaatsizlik, isyan vb. anlamlarla tefsir etmiştir.⁵⁸⁹ Cimâ şeklinde tefsir ise diğer görüşlere nispeten azdır.⁵⁹⁰ Ashâb dönemindeki bazı kadınların ev işlerini yapmasını ise onların isteği olarak yorumlamıştır.⁵⁹¹ İbn Hazm'ın bu görüşünü destekleyecek bir nas ve icmâa yer vermemesi de şaşırtıcıdır. Âyetin zâhirî anlamının da bu görüşü desteklemediği çok açıktır.⁵⁹² Ayrıca Kur'an yorumunun Arap diline uygun olma şartını sıkça dile getiren İbn Hazm'ın bu âyette bu esas göz önünde bulundurmadığı da görülmektedir; zira bu tefsire göre âyetteki

⁵⁸⁵ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, V, 59.

⁵⁸⁶ Nisâ, 4/34.

⁵⁸⁷ Nisâ, 4/34.

⁵⁸⁸ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, X, 74.

⁵⁸⁹ Taberî, **Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân**, VIII, 899; Kurtubî, **el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân**, Kahire, Dârü'l-kütübi'l-Misriyye, 1964, V, 170.

⁵⁹⁰ Taberî, **Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân**, VIII, 300.

⁵⁹¹ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, X, 74.

⁵⁹² Taberî, **Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân**, VIII, 899; Kurtubî, **el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân**, V, 170.

“nüşûz”un sebebi cimâdır. Hâlbuki “nüşûz” kelimesinin ifade ettiği lugavî anlam farklıdır. Arap dilinde *nüşûz*; “yerden yüksekliği, yüksek yer, yükselme, ortaya çıkma” gibi anlamları ifade etmektedir.⁵⁹³ Yani kadının isyanı ve haksız yere yükselmesi gibi anlamlar lugavî anlamla da uyumludur. Dolayısıyla kadının nüşûzu sadece cimâdan kaynaklı değildir. Bizce İbn Hazm’ın bu tutumunda geçmişte yaşadığı duygularının izleri görülmektedir. Hocalarının çoğunun kadınlar olması ve onlarla haşır neşir olması kadınlarla ilgili fetvalarını da etkilemiştir. Oysaki Hz. Peygamber, kocasına itaat etmeyi hayırlı kadının özellikleri arasında zikretmiştir.⁵⁹⁴ Hz. Peygamber’in hayırlı kadının vasıfları arasında saydığı “kocasını bir şey emrettiği zaman itaat eder”⁵⁹⁵ ifadesi mutlak olarak gelmiştir. Dolayısıyla İbn Hazm, Kur’an’ın Sünnet’le tefsirini dikkate alsaydı bu kavramın ifade ettiği anlama dair farklı bir yorumda bulunabilirdi.

Öte yandan İbn Hazm, Bâkılânî’nin Kur’an’ın âyetleri ve sûrelerinin tertibinin insanlar tarafından yapıldığını, Allah’ın ve Resûlü’nün bu konuda bir tasarrufu olmadığını iddia ettiğini aktarır.⁵⁹⁶ Bu görüşün kabul edilmesinin mümkün olmadığını çeşitli naslardan hareketle reddeder. “Biz bir âyeti neshedersek benzerini getiririz.”⁵⁹⁷ âyeti zikrettiği deliller arasındadır. Ayrıca Peygamber’in, “Âyetü’l-kürsî” ve “kelâle âyeti” hakkındaki sözlerini ve bir sûre indiğinde Hz. Peygamber’in nereye konulacağına dair uygulamasını delil olarak sunar.⁵⁹⁸ Ona göre şayet Kur’an’ın tertibini insanlar yapsaydı ya ilk inen âyetlere göre bir sıralamayı gözetirlerdi yahut en uzun veya en kısa olan âyet ve sûreleri esas alarak bir sıralamayı takip ederlerdi. Oysaki böyle bir durum söz konusu değildir.⁵⁹⁹ Ancak İbn Hazm’ın Bâkılânî hakkındaki mezkûr iddialarını destekleyecek bir

⁵⁹³ Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir er-Râzî, **Muhtârü’s-Sihâh**, Yusuf eş-Şeyh Muhammed, Beyrut, el-Mektebetü’l-Asriyye, t.y., s. 310; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî, **Tehzîbü’l-luga**, thk. Muhammed İyd mu’rib, Beyrut, Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, 2001, XI, 209. Muhammed b. Mükerrrem b. Alî Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, **Lisânü’l-‘Arab**, Beyrut, Dâru Sâdır, t.y., V, 417; Mecdüddîn Ebû’t-Tâhir Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, **el-Kamûsü’l-muhît**, thk. M. Naîm el-Araksûsî, Beyrut, Müessesetü’r-risâle, 2005, 527.

⁵⁹⁴ Nesâî, “Nikâh”, 26.

⁵⁹⁵ Nesâî, “Nikâh”, 26.

⁵⁹⁶ İbn Hazm, **el-Fasl**, IV, 167.

⁵⁹⁷ Bakara, 2/106.

⁵⁹⁸ İbn Hazm, **el-Fasl**, IV, 167.

⁵⁹⁹ **A.g.e.**, IV, 167.

veriye sahip değiliz. Hatta İmam Bâkılânî İbn Hazm'ın iddia ettiğinin aksine şöyle der: “Ümmet âyetlerin tertibinin vacip olduğu; (âyetlerin) birbirlerine takdim edilmesi, kitabet ve tilavetinde vd. bir değişikliğe gidilmesinin yasak olduğu konusunda ittifak etmiştir. Aynı şekilde şayet bu konuda Kur'an sûrelerin tertibinin tevkîfî olduğuna dair ondan (s.a.) bir bilgi olsaydı nakledilirdi.”⁶⁰⁰

Görüldüğü üzere Bâkılânî'nin görüşleri net bir şekilde İbn Hazm'ın kendisi hakkındaki iddialarıyla çelişmektedir. Kaldı ki İbn Hazm'ın zikrettiği mesele, İslâm âlimlerinin ihtilâf ettiği bir meseledir. Zira sûrelerin tertibinin ictihadî; âyetlerin ise tevkîfî olduğu meselesi birçok âlim tarafından dile getirilmiştir.⁶⁰¹ Bu durumda İbn Hazm'ın sözlerini nasıl anlamalıyız? Kanaatimizce İbn Hazm, âyet ve sûrelerin tertibi konusunda kendisi gibi düşünmeyen âlimleri hedef almaktansa Bâkılânî üzerinden bir eleştiriyi tercih etmiştir. Ayrıca Eş'arî ekolüne olan karşıtlığını Bâkılânî üzerinden somutlaştırmıştır. Ancak hadis ilminde bu denli birikimli bir şahsiyetin, bir âlimin sözlerini taraflı bir şekilde aktarmasını doğru bulmuyoruz. Kendi muasırı Bâkılânî'nin görüşlerini bile yanlış aktaran bir kişinin bu tavrı bizzat kendi naklettiği tarihî verilere güveni de zedelemektedir. Nitekim İbn Abdilhâdî (ö. 744/1343) *Tabakâtü 'ulemâ'i'l-hadîs* adlı eserinde İbn Hazm'ın hadislerin tashih, tad'îf ve ravilerin hallerin de çok fazla vehme düştüğünü belirtir.⁶⁰²

⁶⁰⁰ Bâkılânî, *el- İntisâr li'l-Kur'an*, I, 281.

⁶⁰¹ Muhammed Bekr İsmail, *Dirasât fî ulûmi'l-Kur'an*, b.y., Dârü'l-menâr, 1999, s. 59; Lutfî es-Sabbâğ, *Lemehât fî 'ulûmi'l-Kur'ân ve İtticâhâtü't-tefsîr*, Beyrut, el-Mektebü'l-İslamî, 1990, s. 74.

⁶⁰² Abdilhâdî (ö. 744/1343), *Tabakâtü 'ulemâ'i'l-hadîs*, III, 343.

2.2. Kur'an'ın Karakteristik Özellikleri

2.2.1. Dil Özellikleri

2.2.1.1. Hakikat ve Mecaz

İbn Hazm metodolojisinde Kur'an'da aslolan hakikattir. Âyetlerin birçoğu da gerçek anlamdadır.⁶⁰³ Bu sebeple de ona göre nasları yorumlarken nasların hakikî anlamlarını dikkate almak gerekir. Mecaza ise ancak bir delil söz konusu olduğunda başvurulur. Ona göre bu delil; bir ismin aslî mânasından başka bir mânaya menkul olduğunu belirten nas, icmâ, his/akıl ile mümkündür. Aksi takdirde ‘şu isim bu mânaya delâlet eder, bu ismin aslı budur’ gibi asılsız iddialara itibar edilemez.⁶⁰⁴ İbn Hazm bu düşüncesini “*Biz her peygamberi ancak kendi kavminin diliyle gönderdik...*”⁶⁰⁵ âyetiyle delillendirir. Zira Allah ve Resûlü’nün gerçek anlamlarla muhataplarına seslendiğini belirtir.⁶⁰⁶ Bunun aksinin ancak nassın desteklediği burhanla yahut bilgiye dayalı icmâ veya zaruri hisle mümkün olabileceğini belirtir. Dolayısıyla Allah ve Resûlü’nün bize hitapta bulunduğu tüm isimlerin gerçek anlamlarıyla amel etmekle mükellefiz. Bir ismin hakikî mânasından başka bir mânaya delâlet ettiğine dair icmâ, nas ve hisse dayalı bir delil bulunursa onunla amel edilir; aksi halde delilsiz mecaz iddiaları doğru değildir.⁶⁰⁷

Öte yandan İbn Hazm mecazın gerek lugavî gerekse ıstılâhî anlamını şu şekilde açıklar:⁶⁰⁸

Mecaz; lugatte “bir yerden bir yere geçmek”tir. Bir mekândan diğer mekâna ulaştırıcı yoldur. Sonra (bu kelime), kelimenin konulduğu (gerçek) mânadan farklı bir anlamda kullanıldı. Bu da ancak ittifak deliliyle veya müşâhede ile bilinebilir. Dinde ise “Allah’ın ve Resûlü’nün (kelimenin) lugat anlamından farklı bir müsemmaya ve ikinci bir anlama naklettiği lafız”dır. Herhangi bir nasla ilgili bir kimsenin mecaz söyleminde bulunması kabul edilemez. Bu ancak başka bir nassın desteklediği burhanla yahut teyakkun edilmiş icmâ ile veya zaruri hisle mümkündür. Bu durumda da (ifade) hakikîdir...

⁶⁰³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, IV, 28.

⁶⁰⁴ A.g.e., IV, 28.

⁶⁰⁵ İbrahim, 14/4.

⁶⁰⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, IV, 28.

⁶⁰⁷ A.g.e., IV, 28.

⁶⁰⁸ A.g.e., I, 48.

İbn Hazm, “*Bunlar, ancak sizin ve babalarınızın taktığı birer isimdirler. Allah, bu konuda hiçbir delil indirmemiştir. Onlar, ancak zanna ve kendi hevalarına uyarlar. Hâlbuki Rablerinden kendilerine doğru bir bilgi gelmiştir.*”⁶⁰⁹ âyetini de görüşüne dayanak olarak zikreder.

Bu tanımdan hareketle İbn Hazm’ın herhangi bir kelimenin mecaz ifade edip etmediği konusunda ağır şartlar öne sürdüğü görülmektedir. Başka bir ifadeyle, kelimenin mecaz ifade etmesinin tespitini ya tevatürle ve sabit bir nakille yahut şer’î bir nas ve sahih hisle mümkün görmektedir. Bunun haricinde örfî veya delilsiz mecaz iddialarını ise doğru bulmadığı anlaşılmaktadır. İmam Zerkeşî, İbn Hazm’ın mecazın Kur’an ve Sünnet’te vârit olmadığı sürece istimal edilmesini câiz görmediğini ifade eder.⁶¹⁰ Bu yönüyle de onun şer’î mecazla diğer mecazları ayırdığını belirtir.⁶¹¹ Aktardıklarımızdan hareketle İbn Hazm’ın, Kur’an’da mecazın vuku bulduğu görüşünü kabul ettiğini söylemek mümkündür.⁶¹² Ancak mecaza ihtiyatlı yaklaşmıştır.⁶¹³

Ayrıca onun, mecazı kabul etmeyen⁶¹⁴ Dâvûd ez-Zâhirî’den farklı bir tercihi benimsediği anlaşılmaktadır. Ancak yukarıda aktardığımız bilgilerden hareketle ve zikrettiği örneklerden yola çıktığımızda İbn Hazm’ın mecaz kavramına yüklediği anlam⁶¹⁵ ve nasları yorumlamada atfettiği mânanın birçok görüşten farklı olduğu anlaşılmaktadır. Zira onun anlayışında mecaz sürekli başvurulacak bir yöntem değildir. Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki, kelamî meselelerdeki yaklaşımların birçoğunu hakikat- mecaz yaklaşımı belirlediğinden İbn Hazm’ın bu tutumunu önemli buluyoruz.

Üzerinde durulması gereken bir diğer konu da İbn Hazm’ın Kur’an’ın bir kelimeyi başka bir anlama nakletmesini her durumda mecaz olarak değerlendirmemesidir. Söz

⁶⁰⁹ Necm, 53/23.

⁶¹⁰ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît fî usûli’l-fıkh*, III, 50.

⁶¹¹ *A.g.e.*, III, 50.

⁶¹² Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, II, 285; Süyûtî, *el-İtkan fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, III, 120.

⁶¹³ Abdulmuttalip Arpa, *Zahirilik ve Mecaz -İbn Hazm Örneği-*, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/1, cilt: XIV, sayı: 25, s. 60.

⁶¹⁴ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *el-Mahsul*, thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî, b.y., Müessesetü’r-risâle, 1997, I, 333; Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, II, 285.

⁶¹⁵ İbn Hazm’ın mecaz anlayışını dil mantığı üzerinden ele almanın önemli olduğu kanaatindeyiz. Daha önce de ifade edildiği üzere İbn Hazm’a göre dil tevkîfidir.

gelimi dinî bazı kelimeler bunlardandır. İbn Hazm *namaz, zekât, oruç* gibi kavî ve amelî ibadetleri gerçek anlamlı kelimeler olarak değerlendirmekte ve mecazî bu konulara dâhil etmemektedir. Zira ona göre “*Onlara acıyarak alçak gönüllülük kanatlarını ger ve 'Rabbim! Küçükken beni yetiştirdikleri gibi sen de onlara merhamet et! 'de.*”⁶¹⁶ âyeti gibi sadece fiilî bir ibadetin söz konusu olduğu naslarda mecazî bir durum mümkündür.⁶¹⁷ Çünkü âyetteki emrin yerine getirilmesinde ifadenin zâhirine birebir uygun şekilde hareket etme şartı yoktur.⁶¹⁸ Anlaşıldığı kadarıyla bu ayrım İbn Hazm’a has bir ifade biçimidir. Şöyle der:⁶¹⁹

Şayet Kur’an’da Arabî bir ifade; *namaz, zekât, oruç, hac* gibi lugatteki gerçek anlamından farklı bir anlamda kullanılırsa/nakledilirse, bu lafızlar lugavîdir, şer’î anlamlarına nakledilmişlerdir. Araplar bunu daha önce bilmiyordu. Bu mecaz değildir. Bilakis sahih/doğru bir isimlendirmedir. Zira Allah lugatlerin yaratıcısıdır. Bu anlamları bu isimlerle isimlendirmekle emrolunduk...

Ona göre mecaz Allah’ın buyurduğu; “*Onlara acıyarak alçak gönüllülük kanatlarını ger...*”⁶²⁰âyetindeki gibi ifadelerde caridir. Bu değerlendirmelerden anlaşıldığı üzere İbn Hazm çok farklı bir ayrıma gitmiştir. Başka bir deyişle İbn Hazm Allah’ın kavî ve fiilî olarak emrettiği *namaz, zekât, hac* gibi taabbüdî ibadetlerde mecaza bir pay vermez. Zira ona göre bu ibadetlere bu kelimelerle davet etmek ve uygulamak farzdır. Ancak Allah, bunu amelî boyutta emrediyorsa burada mecaz söz konusu olabilir. Söz gelimi, “*Onlara acıyarak alçak gönüllülük kanatlarını ger...*”⁶²¹âyeti mecaza örnektir. Zira bu âyette onlara emredildiğimiz şekilde davranmamız gerektiği halde âyette ifade edildiği gibi kavî söylemi yerine getirme zorunluluğumuz yoktur.⁶²²

⁶¹⁶ İsrâ, 17/24.

⁶¹⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, IV, 31.

⁶¹⁸ İbn Hazm, *en-Nübzetü’l-kâfiye fî usûli ahkâmi’d-dîn*, thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz, Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1984, s. 39.

⁶¹⁹ İbn Hazm, *en-Nübzetü’l-kâfiye fî usûli ahkâmi’d-dîn*, s.39.

⁶²⁰ İsrâ, 17/24.

⁶²¹ İsrâ, 17/24.

⁶²² İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, IV, 29.

İbn Hazm'ın bu değerlendirmeleri irdelendiğinde enteresan bir istinbatta bulunduğu görülmektedir. Buna göre *salât*, *zekât* vb. kelimelerini ilk isimlendirilmesi yönüyle lugavî hakikat olarak görmektedir. Zira bu kelimeler Hz. Âdem'in öğrettiklerindendir. Ona öğreten de Allah'tır. Aynı şekilde bu ifadelerin sonradan şer'î bir anlam kazanması da lugavî hakikattir. Zira Allah dilediği isme dilediği anlamı verir.⁶²³ Böylece İbn Hazm'ın ibadet eksenli olmayan ifadeleri mecaz olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Yine onun mecaz anlayışını kabul etmesi açısından Ehl-i sünnet âlimleriyle paralel düşündüğü anlaşılmaktadır. Ancak Selefler'in önemli isimlerinden İbn Teymiyye ile farklı bir tercihte bulunmuştur. Söz gelimi İbn Teymiyye hakikat-mecaz ayrımını kabul etmediği gibi bu ayrıma gidenleri de eleştirmiştir.⁶²⁴

Öte yandan İbn Hazm'ın konuyla ilgili bazı âyetleri bu metot çerçevesinde ele aldığı görülür. “...hem bulunduğumuz şehre sor hem içinde geldiğimiz kervana... Biz hakikaten doğru söylüyoruz.”⁶²⁵ âyetinin tefsirinde İbn Hazm bazı kesimlerin âyeti (أهل القرية), (أهل العير) şeklinde⁶²⁶; bazılarının da ‘şayet Yakup kervanın veya köyün kendisine sorsaydı, cevap verirlerdi’ anlamında tefsir ettiklerini⁶²⁷ aktarır. İbn Hazm “Onda yıkılmaya yüz tutmuş bir duvar buldular.”⁶²⁸ âyetini esas alıp her iki tefsirin de mümkün olduğunu belirterek şöyle der:⁶²⁹

Biz akıl zaruretiyle biliyoruz ki duvarın aklı yoktur. İrade ise canlı kalpte bulunur. İşte bu bilinen iradedir ki, lugatte “irade” ismi bunun dışında başka bir şeye konulmaz. Ne zaman ki Allah'ın bu sıfatı, duvara -kendisinde tesmiyeyi gerektiren bir şey olmadığı halde- verdiğini gördük; Allah'ın bu mekânda irade ismini duvarın

⁶²³ Ebî't-Tîb Mevlüt es-Serîrî, *Mesâdiru't-Teşrî el-İslâmî ve turuku istismariha inde'l imam'il-fakih el-müctehid: Ali b. Ahmet b. Hazm ez-Zâhirî*, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002, s. 136.

⁶²⁴ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, VII, 96.

⁶²⁵ Yûsuf, 12/82.

⁶²⁶ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî (ö. 200/815), *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004, I, 146.

⁶²⁷ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, III, 56.

⁶²⁸ Kehf, 18/77.

⁶²⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 31.

meyline naklettiğini yakînen anladık. Meyli irade olarak isimlendirdi. Daha önce de belirttiğimiz üzere Allah dilediğini dilediği şekilde isimlendirir.

Böylece İbn Hazm akıl/his zaruretiyle âyeti mezkûr görüşlerine uygun bir şekilde te'vil etmiştir.

Diğer taraftan İbn Hazm mecaz ve hakikat kelimelerinin naslarla sabit olabileceğini, kişilerin ‘şu mecazdır, bu değildir’ diyerek kelimelere istedikleri anlamları verme yetkisinin olmadığını ifade eder.⁶³⁰ Onun mecazı iki kısımda değerlendirmesi zâhirî yöntemiyle uyumludur. Başka bir deyişle, İbn Hazm’ın zâhirî yorumu mecaz anlayışını belirlemiştir. Zira birçok tartışma mecaz üzerinden yürümektedir. Özellikle Kur’an’da geçen bazı kelimelerin ifade ettiği anlamların mecaz ismi altında içinin boşaltılması ve nassa muradının dışında anlamlar yüklenilmesi vâkidir. Bu hâl ise İbn Hazm’ın *tek anlamı tespit etme çabasıyla* çelişik bir durum arz ettiğinden olsa gerek mecaz kavramında teferruata gitmiştir. Söz gelimi verdiği içki örneği taşıdığı bu kaygıları yansıtıcı mahiyettedir. Bazı kişilerin içkiyi çeşitli isimlerle isimlendirip helal görmelerini sert bir şekilde eleştirir; bunların mecaz kapsamına girmeyeceğini, her sarhoşluk verenin gerçek anlamda içki olduğunu ve haram olduğunu belirtir. Ona göre Allah’ın irade ettiği anlama ulaşmak için Kur’an’ın doğru ve bütünsel anlaşılması ve bu anlama ulaşırken süflî, nefsânî ve keyfî arzularla nasları yorumlamaktan uzaklaşmak gerekir.⁶³¹

İbn Hazm’ın bu düşüncesi son derece önemlidir. Çünkü Kur’an kelimelerinin başka mânalara delâlet ettiği iddiasıyla aslı olmayan hükümlerin çıkarılması ve gerçek anlamların buharlaştırılıp mecaz adı altında Kur’an’ın hedeflemediği neticelere ulaşmak, ancak bu gerçek anlamların ihmal edilmesiyle mümkündür.

Bununla beraber Kur’an’ın bazı âyetleriyle konuyu irdeleyen İbn Hazm’ın bazı tenâkuzlardan kurtulamadığı da görülmektedir. Söz gelimi, “Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler. Onu insan yükledi. Çünkü o çok zalimdir, çok cahildir.”⁶³² âyetini gerçek anlamda tefsir

⁶³⁰ A.g.e., IV, 29.

⁶³¹ A.g.e., IV, 29.

⁶³² Ahzâb, 33/72.

etmiştir. Dağları ve yeri de Allah'ın muhayyer bıraktığını ama onların bu sorumluluğu almak istememeleri sebebiyle bu görevin kendilerinden alındığını belirtir.⁶³³ Ayrıca cehennemin “*O gün cehenneme: ‘Doldun mu?’ deriz, o: ‘Daha var mı?’ der.*”⁶³⁴ sözünü gerçekte söylemiş olma ihtimalinin olabileceğini iddia ederek cansız bir varlığa canlı muamelesi yapmıştır.⁶³⁵ Böylelikle âyeti mecaz görenlerden⁶³⁶ farklı bir tercihte bulunmuştur. Aslında İbn Hazm'ın âyeti zâhirî anlamıyla tefsir etmesini destekleyen naslar mevcuttur. Zira hadislerde cehennemin konuştuğuna dair rivayetler söz konusudur. İbn Hazm'ın bu hadislerle işaret etmemesi ise düşündürücüdür. Nitekim İmam Kurtubî hadislerden hareketle (ö.671/1273) “*O gün ki aleyhlerinde dilleri, elleri ve ayakları yaptıklarına şehadet edecektir.*”⁶³⁷; “*O gün cehenneme: ‘Doldun mu?’ deriz, o: ‘Daha var mı?’ der.*”⁶³⁸; “*Bu ateş onları uzak bir mesafeden görünce onun kaynamasını ve uğultusunu işitirler.*”⁶³⁹; “*Çağırır, sırtını dönüp gideni...*”⁶⁴⁰ âyetlerini mecaz görmemiş, bunların hakikat olduğunu ifade etmiştir. Bu konuya temas eden hadislerin⁶⁴¹ zâhirî anlamda bu mefhumu desteklediğini belirtmiştir.⁶⁴² Kurtubî bu âyetlerin mecaz olarak görülmesinin Allah'ın hakikati ifade etmesinde zaafa düşmek olarak görüleceğini ve bunun kabul edilemez olduğunu ifade eder.⁶⁴³ Selefi âlimlerinden Şinkîî de (1907-1974) cehennemin konuşmasını, görmesini hakikat olarak görmüş ve bunun mecaz olarak değerlendirilmesinin sahih naslara aykırı olduğunu belirtmiştir.⁶⁴⁴

Diğer taraftan İbn Hazm, “*...taşlardan öylesi var ki, içinden ırmaklar kaynar. Öylesi de var ki, çatlar da ondan su fışkırır. Taşlardan bir kısmı da Allah korkusuyla*

⁶³³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 29.

⁶³⁴ Kâf, 50/30.

⁶³⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 29.

⁶³⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsiddin, Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y., 72.

⁶³⁷ Nûr, 24/24.

⁶³⁸ Kâf, 50/30.

⁶³⁹ Furkân, 25/12.

⁶⁴⁰ Me'âric, 70/17.

⁶⁴¹ “Cennet ve Cehennem tartıştı; (Cehennem); ‘Bana kibirliler ve zorbalar girer’ dedi. (Cennet); ‘Bana zayıflar ve miskinler girer’ dedi...” Müslim, “Cennet”, 13; “Ateş, Rabbine şikâyetle bulundu...” Buhârî, “Mevakîf”, 9.

⁶⁴² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, XI, 27.

⁶⁴³ A.g.e., XI, 27.

⁶⁴⁴ Şinkîî, *Edvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Lübnan, VI, 25.

yukarıdan aşağı yuvarlanır.”⁶⁴⁵ âyetindeki taşların canlı olabileceği ihtimalini ise reddetmektedir.⁶⁴⁶ Hâlbuki cehenneme yüklediği konuşma özelliğiyle taşla yüklediği haşyet özelliği arasında bir fark görünmemektedir. Dolayısıyla İbn Hazm’ın hakikat-mecaz anlayışının pratik uygulamasının nasların yorumunda çok başarılı olmadığı kanaatindeyiz.

2.2.1.2. Garîbü’l-Kur’an

İbn Hazm’ın garîbü’l Kur’an’a konu bazı kelimeleri incelediği görülür. Ancak bunu yaparken garîbü’l Kur’an ilmine bir katkı sağlama amacıyla değildir. Bilakis garîb ifadeleri izah ederek onun üzerinden fikhî tercihlerini savunur. Zira İbn Hazm’ın, görüşlerini ifade etmede kavramlara yüklediği anlamlar son derece ehemmiyetli bir yer tuttuğundan dolayı Kur’an’da zikredilen kelimelerin doğru anlamını ortaya çıkarmayı önemsemektedir. Bu sebeple de İbn Hazm’ın Kur’an’da geçen bir kelimenin anlamının ortaya çıkarılmasında nasıl bir yöntem belirlediğinin tespiti önem arz etmektedir. Bu konuda birçok örnek söz konusudur. Değerlendirmeye tâbi tuttuğu kelimelerden birisi *hîn* (حِينَ) kelimesidir. İbn Hazm’a göre bir kişi, “Ben bunu bir vakit/müddet/hîn yapmayacağım.” der ve bir müddet bekledikten sonra o işi yaparsa yeminini bozmuş olmaz. Zira İbn Hazm’a göre zamanın bir parçası da zamandır. O, konuyla ilgili Selef’in *hîn* kelimesine yüklediği anlamları aktarır. Buna göre Selef’in *hîn* kelimesine yüklediği anlamların âyetlerin bağlamına göre değiştiği görülür. İbn Abbas, İkrime gibi Selef’in ileri gelenleri *hîn* süresinin bir sene olduğunu ifade etmişlerdir. Saîd b. Cübeyr, “*Bu ağaç, Rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir.*”⁶⁴⁷ âyetini delil göstererek bunun altı-dokuz ay arası bir müddeti ifade ettiğini söylemiştir. Saîd b. Müseyyeb fikhî bir soruya cevap verirken, âyetteki *hîn* kelimesini “hurmanın çıkıp olgunlaşması” olarak tefsir etmiştir. Katâde sözü edilen âyeti “meyveleri kışın ve yazın yenir” şeklinde tefsir ederken; İbn Abbas ise bunun müddetini altı ay olarak tahdit etmiştir.

⁶⁴⁵ Bakara, 2/74.

⁶⁴⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, IV, 35.

⁶⁴⁷ İbrahim, 14/25.

İkrime kendisine “Ben bu işi bir hîn yapmayacağım.” sözündeki hîn kelimesi sorulduğunda bu sürenin idrak edilen ve edilmeyen bir zaman olduğunu ifade etmiştir. Buna göre “*Biz de onları bir süreye kadar geçindirdik.*”⁶⁴⁸ âyeti idrak edilemeyen zamana işaret ederken; İbrahim 25. âyeti ise idrak edilen zamana dikkat çekmektedir. İkrime bu müddeti altı ay olarak görür. Saîd b. Müseyyeb bunun iki ay olduğunu belirtir. Öte yandan İbn Abbas hîn kelimesinin bazen sabah ve akşam vakitlerini ifade edebileceğini belirtir.⁶⁴⁹ Görüldüğü üzere hîn kelimesinin oldukça çok anlamı içermesi farklı te’villeri de kaçınılmaz kılmıştır. Özellikle İbn Abbas’ın konuyla ilgili üç farklı görüşü ifade etmesi tek bir âyetten yola çıkmadığını göstermektedir.

İbn Hazm ise meselenin ihtilâflı olduğunu ifade ederek kaynağa başvurmanın gerekliliğini belirtir. Konuyla ilgili âyetlere çeşitli anlamlar yükler. Buna göre; “*Onun haberini bir zaman sonra bileceksiniz.*”⁶⁵⁰ âyetinin kıyamete kadarki süreyi ifade ettiğini belirtir. Sâffât 148. âyetine “insanın ölünceye kadarki yaşadığı ömür” anlamını verir. “*Onu bir süre zindana atmayı uygun buldular.*”⁶⁵¹ âyetindeki sürenin ise, “...o, birkaç sene daha zindanda kaldı.”⁶⁵² âyetindeki bid’ (بِضْع) kelimesinin ifadesiyle üç-dokuz yıl arası bir müddeti ifade ettiğini söyler. Bununla beraber İbn Hazm “*Akşamlarken ve sabahlarken, öğle ve ikinci vaktinde Allah’ı -ki göklerde ve yerde hamd O’na mahsustur- tesbih edin, namaz kılın.*”⁶⁵³ âyetinden hareketle Kur’an’ın hîn kelimesini; sabah, akşam ve öğlen olarak isimlendirdiğini söyler.⁶⁵⁴

İbn Hazm hîn kelimesine bir anlam verip, diğerini ihmal etmenin yanlışlığının da böylece ortaya çıktığını belirtir.⁶⁵⁵ Ayrıca ağacın meyve vermesinin sıkça devam ettiğini, bunu belli bir zamanla sınırlamanın yanlış olduğunu ifade eder.⁶⁵⁶ Böylece İbn Hazm

⁶⁴⁸ Sâffât, 37/148.

⁶⁴⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, XXVII, 576-582; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, I, 323; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 57-58.

⁶⁵⁰ Sâd, 38/88.

⁶⁵¹ Yûsuf, 12/35.

⁶⁵² Yûsuf, 12/42.

⁶⁵³ Rûm, 30/17-18.

⁶⁵⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 57-58.

⁶⁵⁵ *A.g.e.*, VIII, 57-58.

⁶⁵⁶ *A.g.e.*, VIII, 57-58.

bütünsel bir metotla hîn kelimesine tek bir anlam değil, âyetin bağlamı çerçevesinde değişik anlamlar vermiştir. Hîn kelimesinin âyetlerde de değişik anlamlara geldiğini belirterek zamanı parçalara ayırmanın mümkün olmadığını göstermeye çalışmış ve bunun üzerinden de fikhî tercihte bulunmuştur.

İbn Hazm'ın irdelediği kelimelerden bir diğeri de *rüşd* (رُشْد) kelimesidir. Müfessirlerin rüşd kelimesini değişik ifadelerle yorumladıkları görülür. “Akıl ve dinde salah, akılda salah, akıl ve malda salah” gibi tefsirler vârittir.⁶⁵⁷ Selef'in çoğunluğu rüşdün bülûğa ermeden mümkün olmadığını belirtir.⁶⁵⁸ Ayrıca malını idare edecek akla sahip olmayan kişiyi rüşd sahibi olarak görmeyen Selef âlimleri de söz konusudur. Mâlikî mezhebine göre bülûğ çağına ermiş kişi malını idare edemeyecek durumdaysa bu kişi rüşd sahibi değildir.⁶⁵⁹

İbn Hazm'ın, rüşd kelimesini irdelerken farklı bir yorum anlayışı tercih ettiği görülür. İbn Hazm'a göre “...eğer onlarda akılca bir olgunlaşma (*rüşd*) görürseniz hemen mallarını kendilerine verin...”⁶⁶⁰ âyetinde yetimlerin mallarının kendilerine teslim edilmesi için ileri sürülen rüşd şartı, Kur'an'da “din ve doğru yolda” olmak anlamındadır. Bunun dışında başka bir anlamı söz konusu değildir.⁶⁶¹ Dolayısıyla rüşdün parayı kesbetme becerisi anlamına gelmediğini söyler. Bazı âyetlerle de⁶⁶² bu tezini destekler. Âyetlerin delaletiyle rüşd kelimesini, “kişinin imanla küfrün arasını ayırt edecek seviyeye sahip olması” olarak yorumlar. İbn Hazm'a göre rüşd kelimesinin, “yetimin malını koruyabilecek yaşa ve tecrübeye ulaşması” şeklinde tefsir edilmesi yanlıştır.⁶⁶³ Zira Firavun, Ebû Leheb vs. küfür elebaşları mallarını korumalarına ve çok zengin olmalarına rağmen Allah tarafından Firavun'un rüşd sahibi olmadığı vurgulanmıştır.⁶⁶⁴

⁶⁵⁷ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nîsâbûrî, **Kitabu Tefsiri'l-Kur'an**, thk. Sa'd Muhammed Sa'd, Medine, Darül-Meâsir, t.y., II, 568-570; Kurtubî, **el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an**, V, 37; Süyûtî, **el-İtkan fî 'ulûmi'l-Kur'an**, II, 9; Vâhidî, **el-Vasît fî tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd**, II, 13.

⁶⁵⁸ Kurtubî, **el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an**, V, 37.

⁶⁵⁹ Kurtubî, **el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an**, V, 37.

⁶⁶⁰ Nisâ, 4/6.

⁶⁶¹ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VII, 149.

⁶⁶² Hucurât, 49/7; Hûd, 11/97; A'râf, 7/146.

⁶⁶³ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VIII, 286.

⁶⁶⁴ **A.g.e.**, VIII, 286.

İbn Hazm'a göre rüşd kelimesinden kasıt; kişinin akıllı, mümeyyiz ve Müslüman olarak bulûğa ermesidir. Şayet kişi hak ile bâtılı ayıracak seviyede olmazsa malını koruyacak düzeye gelse dahi o mal kendisine teslim edilmez.⁶⁶⁵ Arap dilinde de rüşd kelimesinden “malı toplamak/korumak/muhafaza etmek” anlamlarının çıkmayacağını vurgulayan İbn Hazm âyetin bu şekilde te'vil edilmesinin bâtıl olduğunu belirtir.⁶⁶⁶ Özetle İbn Hazm rüşd kelimesine din anlamını yükler. Malın Allah yolunda harcanması, muhafaza edilmesi gibi konuları ise dinden sonraki konu olarak görür. Böylelikle kelimenin kendi anlamını değil, Allah'ın muradını yansıtmaya çalışmıştır.

2.2.2. Üslûp Özellikleri

2.2.2.1. Hükümlerin Tekrarı, Kıssaların Tekrarı

Kur'an kıssalarında birçok tekrar söz konusudur. Kur'an'da bir şeyin defaatle zikri tekrarı gündeme getirmiştir.⁶⁶⁷ Zira bazı âyetlerin değişik şekil ve üslûplarda Kur'an'ın başka yerlerinde tekrarlandığı görülür.⁶⁶⁸ Bu sebeple de Kur'an'ın bu tekrarlardan kastı ve muradının ne olduğu hususu birçok âlim tarafından ele alınmış ve bu konuda farklı değerlendirmeler yapılmıştır.⁶⁶⁹ İbn Hazm da Kur'an kıssalarını gündemine alan âlimlerden biridir. O, Kur'an kıssa ve hükümlerinin tekrarından istifade etmekte ve bunu “üslûbu'l-Kur'an” çerçevesinde değerlendirmektedir.⁶⁷⁰

Allah'ın, nazmı mu'ciz Kitabı'nda haber, hüküm ve öğüt içeren kıssalar zikrettiğini görürüz. Bunlar bazı yönleriyle bir yerde zikredilir, sonra Allah aynı

⁶⁶⁵ A.g.e., VIII, 286.

⁶⁶⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 286.

⁶⁶⁷ Mustafa Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, İstanbul, KURAMER Yayınları, 2016, s.185.

⁶⁶⁸ Mennâ' Kattân, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, s. 318.

⁶⁶⁹ Ebü'l-Kâsım Burhânüddîn Mahmûd b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî, *Esrârü't-tekrâr fi'l-Kur'ân: el-Burhân fi me'ânî müteşâbihi'l-Kur'ân, Burhânü'l-Kur'ân fîmâ fihî mine'l-hücceti ve'l-burhân*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ, Mısır, Dâru'l-fâzıla, t.y., s. 67; Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Dürretü't-te'vîl ve gurretü't-tenzîl*, thk. Muhammed Mustafa Aydın, Arabistan, Câmiatü Ümmi'l-kurâ, 2001, I, 63; Muhammed Salih el-Useymin, *Usûl fi't-Tefsir*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2001, s. 52; Muhammed Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, Mısır, Dâru'l-fikri'l-Arabî, t.y., s. 94; Mâlik b. Nebî, *ez-Zâhiretü'l-Kur'âniyye*, Dımaşk, Dâru'l-fikr, 2000, 63; Münî' b. Abdülhalim Mahmud, *Menâhicü'l-Müfessirîn*, Kahire, Dâru'l-kitâbi'l-Mısır, 2000, s. 20; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebîr fi usûli't-tefsir*, trc. Selmân el-Hüseyinî en-Nedvî, Kahire, Dâru's-sahve, 1986, s. 68; Mustafa Dib el-Bugâ/Muhyiddin Mistu, *el-Vâdih fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dımaşk, Dâru'l-Kelimü't-tayyib, 1998, s. 187.

⁶⁷⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, VII, 14; III, 72.

haberi, aynı hükmü ve öğüdü başka bir yerde, öncekine oranla daha tamamlayıcı şekilde zikreder. Bu (gerçeğe) ancak Yaratıcısına karşı art niyetli ve ona itiraz eden biri karşı çıkar. Çünkü bu zikrettiğimiz durum, Kur'an'da yaklaşık yüzden daha fazla yerde söz konusudur. Mûsâ, Nuh, İbrahim, Âdem, cennet, cehennem, namaz emri, hac, sadaka, cihad ve diğerleri... Hz. Peygamber de sözü üç defa tekrarladı, onun (sözün) hepsini zikretmesi ile bir kısmını zikretmesi arasında bir fark yoktur. Bir yerde hayvanın sâime olmasına vurgu yaparken, başka bir yerde mutlak koyunu zikretmiştir...

Böylece İbn Hazm, tekrarları Kur'an'ın genel üslûbu olarak görmüştür. Ona göre bazı isim ve kıssalar çokça tekrarlandığı halde bazıları ise çok az tekrarlanmıştır. Bazı tekrarların ise tek bir âyette gerçekleştiğini belirtir. Söz gelimi, *“İman edip salih ameller işleyenlere; Allah'a karşı gelmekten sakındıkları, iman ettikleri ve salih amel işledikleri, sonra Allah'a karşı gelmekten sakındıkları ve iman ettikleri, sonra yine Allah'a karşı gelmekten sakındıkları ve iyilik ettikleri takdirde, daha önce tatmış olduklarından dolayı bir günah yoktur. Allah, iyilik edenleri sever.”*⁶⁷¹ âyetinde bazı kelimeler birden çok tekrarlanmıştır.⁶⁷² İbn Hazm'a göre Mûsâ'nın zikri Kur'an'da yüz otuz yerde, İbrahim'in altmış dört yerde geçmiştir; İdrîs, Elyesa, Zülkifl ise Kur'an'da sadece iki yerde zikredilmiştir. *ربكما تكذبان* âyeti ise yalnızca bir sûrede otuz üç defa tekrarlanmıştır.⁶⁷³

İbn Hazm gerek az tekrarlanan gerekse çokça tekrarlanan kıssa ve isimler arasında çok ciddi bir fark görmez. Her ikisinin de Allah'ın âyeti olduğunu belirtir. Bazı tekrarların ise te'kid anlamı taşıdığını ifade eder.⁶⁷⁴ Ancak kıssa, namaz, zekât, cennet ve cehennem gibi konularda tekrar olmasaydı dahi mezkûr ibadet ve kıssaların aynı önemde kalacağını, değerinden hiçbir şeyin eksilmeyeceğini belirtir.⁶⁷⁵ Zira İbn Hazm'a göre bir hükmün vacip olması için bin defa zikredilmesiyle bir defa zikredilmesi arasında bir fark yoktur.⁶⁷⁶

İbn Hazm Kur'an'ın bu konudaki üslûbunu ahkâmü'l-Kur'an'ın anlaşılmasında aktif bir şekilde kullanır. Söz gelimi, küfür ve şirk kavramlarını irdelemesinde bu görülür.

⁶⁷¹ Mâide, 5/93.

⁶⁷² İbn Hazm, **el-İhkâm**, VII, 14; III, 72.

⁶⁷³ **A.g.e.**, VII, 14; III, 72.

⁶⁷⁴ **A.g.e.**, VII, 15.

⁶⁷⁵ **A.g.e.**, VII, 15.

⁶⁷⁶ **A.g.e.**, III, 105, 106.

Ona göre Kur'an'ın üslûbu, küfür ve şirkin özdeş iki kavram olarak ele alındığını göstermektedir. Mesela münafıklar ittifakla kâfir olmalarına rağmen “*Elbette Allah, münafıkları ve kâfirleri cehennemde bir araya getirecektir.*”⁶⁷⁷ âyetinde her iki kesim de zikredilmiştir. Aynı şekilde Cibrîl ve Mîkâil meleklerden olmalarına rağmen “*Her kim Allah’a, Allah’ın meleklerine, peygamberlerine, Cebrâil ile Mîkâil’e düşman olursa, iyi bilsin ki, Allah da o kâfirlerin düşmanıdır.*”⁶⁷⁸ Bahsi geçen âyette; Allah onları ayrı zikretmiştir. Nar, meyvenin bir çeşidi olmasına rağmen “*İçlerinde her türlü meyve, hurma ve nar vardır.*”⁶⁷⁹ âyetiyle Allah onu ayrı zikretmiştir. Ona göre bu durumda küfür ile şirk arasında bir ayırma gitmek doğru değildir.⁶⁸⁰

İbn Hazm’ın özellikle bu tekrarlarla şu pencereden baktığı anlaşılmaktadır:

1. Tekrarlara çok derin anlamlar yüklemek yerine tekrarlarla te’kid anlamını vermekte ve birbirini tamamlama yönünden yaklaşmaktadır.
2. Mükerrer kıssaların ve hükümler ile tekrarı yapılmayan kıssa ve hükümlere arasında farziyet ve haramlık boyutunda bir fark görmemekle beraber tekrarın önemini de inkâr etmemiştir.
3. Kur’an kıssalarının tekrarını ahkâmü’l-Kur’ân’da bazı âyetlerin doğru anlaşılmasına katkı olarak yer yer zikretmiştir.
4. Sünnet’in üslubunu anlamada Kur’an’ın tekrara dair üslubundan istişhadda bulunmuştur.

2.2.2.2. Mufassal ve Mübeyyen

İbn Hazm’a göre *beyan*, “bir şeyin hakikatini kendisinden öğrenmenin mümkün olduğu şey”dir.⁶⁸¹ Ona göre Allah’ın dini açıktır, her şey Kur’an ve Sünnet tarafından mufassal bir şekilde beyan edilmiştir.⁶⁸² O, bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: “Allah

⁶⁷⁷ Nisâ, 4/140.

⁶⁷⁸ Bakara, 2/98.

⁶⁷⁹ Rahmân, 55/68.

⁶⁸⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 124.

⁶⁸¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, I, 40.

⁶⁸² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VI, 163.

Kur'an hakkında 'her şeyin açıklayıcısı' demiştir. Bu âyetle ortaya çıkmıştır ki, bir âyet başka bir âyetin beyanı olabilir. Bunu inkâr etmenin bir anlamı yoktur. Bunun (örnekleri) vardır. Allah talâkı mücmel olarak zikrettikten sonra Talâk sûresinde bunu tefsir ve beyan etti. Ayrıca Sünnet'in mücmelini Kur'an beyan etti.”⁶⁸³ İbn Hazm'a göre dinin beyanı Allah tarafından yapılmış, müşkil bir şey bırakılmamıştır.⁶⁸⁴ Ayrıca İbn Hazm iki ihtimali barındıran nasların yorumunda başka bir nas ve icmâin âyetin muradını açıkladığını, buna rağmen aksinin düşünülmeceğini belirtir.⁶⁸⁵ Ancak muhatabın anlayışına göre bazı nasların beyanının açık bazılarının kapalı olabileceğini söyler. Bu sebeple de anlayış farklılıklarının ortaya çıkabileceğini ifade eder.⁶⁸⁶ Böylelikle İbn Hazm, Kur'an'ın mücmel lafızlarının başka âyetlerine havale edilerek tefsir edilmesini gerekli görmekte ve bunu beyanın ortaya çıkması için olmazsa olmaz bir şey olarak değerlendirmektedir.

Öte yandan İbn Hazm, “Kur'an ve Sünnet'te haramlığı detaylandırılmayan her şey helaldir.”⁶⁸⁷ diyerek keyfî hükümlere karşı çıkmış ve delille desteklenmeyen te'villeri yanlış bulmuştur. Zira ona göre “...size haram kıldığı etleri ayrıntılı biçimde açıkladı.”⁶⁸⁸ âyetinin ifadesiyle şayet bir şey haram ise Allah bize tafsilatlı bir şekilde açıklardı; eğer ayrıntılı bir şekilde açıklamadıysa helaldir.⁶⁸⁹ Başka bir deyişle İbn Hazm'a göre naslar muradını ifade etmekte yeterlidir. Te'vile gitmeyi gerektiren bir delil olmadığı sürece naslar çerçevesinde hareket etmek gerekir.

İbn Hazm “Allah size Kitap'ı apaçık indirmişken O'ndan başka bir hakem mi isteyeyim? Kendilerine Kitap verdiklerimiz, onun gerçekten Rableri katından indirilmiş olduğunu bilirler. Öyleyse, sen şüpheye düşenlerden olma!”⁶⁹⁰ âyetinden hareketle dinî bir meselenin hükmünün, Kur'an ve Sünnet'te mufassal bir şekilde açıklanmasıyla cari olabileceğini belirtir. Zira beyanın “Sana her şeyi açıklayan ve Müslümanlara doğruyu

⁶⁸³ A.g.e., I, 82.

⁶⁸⁴ A.g.e., VIII, 137.

⁶⁸⁵ A.g.e., V, 8.

⁶⁸⁶ A.g.e., I, 88.

⁶⁸⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 83.

⁶⁸⁸ En'âm, 5/119.

⁶⁸⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VII, 291.

⁶⁹⁰ En'âm, 5/114.

gösteren bir rehber, rahmet ve müjde olarak Kur'an'ı indirdik.”⁶⁹¹; “Apaçık mucizeler ve kitaplarla (gönderildiler). İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'an'ı indirdik.”⁶⁹² âyetlerinden yola çıkarak ancak Kur'an ve Sünnet ile mümkün olabileceğini belirtir.⁶⁹³

İbn Hazm, Hz. Peygamber'in Kur'an'ın beyanını insanlara aktarmakla görevli olduğunu, Kur'an'da namaz, zekât, hac gibi konularda pek çok mücmel âyetin olduğunu, bu mücmel âyetlerden kastın ne olduğunu ancak Hz. Peygamber'in beyanıyla bilinebileceğini belirtir.⁶⁹⁴ Bu durumda ona göre, Hz. Peygamber'in Sünneti'nin korunmuş olması zorunludur. Hz. Peygamber'in Sünneti korunmuş olmasaydı, Kur'an âyetlerinden istifade edilmesi imkânsız olacak ve birçok hüküm geçersiz kalacaktı.⁶⁹⁵ Görüldüğü üzere İbn Hazm'a göre tebyin, sadece Kur'an'la sınırlı değildir. Hadisler de mücmel âyetleri ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Öyle ki o, Kur'an'ın beyanıyla Hz. Peygamber'in beyanı arasında bir fark görmemiştir. İbn Hazm'a göre Allah, hırsızın elinin çeyrek dinardan az çalmışsa kesilmesini emretmemiştir. Beş defadan az emzirmeyi haram kılmamıştır. Köle ve cariye'nin elliden fazla kırbaçlanmasına hükmetmemiştir. Ona göre Hz. Peygamber, Allah'ın muradını açıklamıştır.⁶⁹⁶ Bu konuda şöyle der:⁶⁹⁷

...Hz. Peygamber'in kelamıyla onun Rabbinin kelamı, vahiy olması açısından ve ikisine de itaatin zorunlu olması yönüyle eşittir. (Hz. Peygamber'in) Zikrettikleri âyetler ve (âyetleri) açıklayan hadislerin her biri, diğeriyle ilintilidir (tamamlayıcıdır); (bu naslardan) hiçbir şey diğlerinden kopuk değildir. Bilakis her biri bir tek âyet yahut tek bir kelime gibidir. Hiç kimsenin vârit nassın bir kısmını alıp, diğeri'ni ihmal etmesi câiz değildir. Bu naslar her ne kadar tilavette(okunmada) farklı/ayrı olsa da tilavet, hükümden farklıdır. Hükümde bu naslar hiçbir şekilde ayrılmaz. Bilakis Nebi (hükümleri) âyetin nüzûluyla beraber beyan etmiştir. Allah'ın, “Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık Allah'tan bir ceza olarak ellerini kesin.”⁶⁹⁸ sözüyle “Çeyrek dinar yahut daha fazla mal olmadıkça (çalınmadıkça) el kesilmez” diyen Peygamber'in sözü ayrılmaz... Aynı şekilde bir âyet mücmel olarak nâzil olursa ardından müfessir hadisler gelirse bunlar birbirine

⁶⁹¹ Nahl, 16/89.

⁶⁹² Nahl, 16/44.

⁶⁹³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 44.

⁶⁹⁴ A.g.e., I, 22.

⁶⁹⁵ A.g.e., I, 22.

⁶⁹⁶ A.g.e., III, 110.

⁶⁹⁷ A.g.e., III, 110.

⁶⁹⁸ Mâide, 5/38.

bağlı olur/bütünlük arz eder. Ya biri diğerinden müstesnadır veya biri diğerine mâtuftur. ...Mezkûr âyetlere muhatap olanlar aynı şekilde beyanıyla da muhatap olmuşlardır.

Bu iki kaynak dışında kelimenin lugat anlamının zâhiriyle amel edilmesi de bu beyanın bir parçasıdır.⁶⁹⁹ Zira İbn Hazm’a göre, “*Seninle, sana vahyettiğimizden ayırıp başka bir şeyi bize karşı uydurman için uğraşırlar. O zaman seni dost edinirler.*”⁷⁰⁰ âyetinin de ifadesiyle kim Kur’an’ın zâhirini bırakır ve vahyin desteklemediği anlamlara meylederse Allah’a iftira etmiştir.⁷⁰¹

Öte yandan İbn Hazm mücmelin müfesserden önce mi sonra mı veya beraber mi gelmesi gerekir meselesinde ihtilâf olduğunu belirtir.⁷⁰² O, mücmelin müfesserden sonra gelebileceğini bu konuda bir sıkıntının olmadığını ifade eder. Namazın Mekke’de müfesser olarak geldiğini ama Medine’de bazı âyetlerde sadece “namaz kılın” dendiğini açıklar.⁷⁰³ Ayrıca Kur’an’ın Allah’ın ifadesiyle her şeyin açıklayıcısı olduğunu ama Mu‘tezile’nin bunu inkâr ettiğini iddia eder. Bu görüşün apaçık bir şekilde âyetlerle çeliştiğini söyler.⁷⁰⁴

2.2.3. İ‘câz Yönü

Kur’an’ın i‘câz yönüne dair birçok görüş vârit olmuştur. Zira mesele çok boyutlu bir alanı kapsamaktadır. Âlimlerin değerlendirmelerine baktığımızda Kur’an’ın hangi açılardan mûcize olduğu meselesi konusunda ittifak olmadığı görülür.⁷⁰⁵ İbn Hazm, Kur’an’ın mûciz bir kitap olduğuna dair ittifak olsa da müşriklerin hangi açıdan Kur’an’ın benzerini getirme konusunda aciz kaldıkları hususunda ihtilâf olduğunu belirtir.

⁶⁹⁹ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, III, 44.

⁷⁰⁰ İsrâ, 17/73.

⁷⁰¹ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, III, 44.

⁷⁰² **A.g.e.**, I, 84.

⁷⁰³ **A.g.e.**, I, 84.

⁷⁰⁴ İbn Hazm, **el-Fasl**, III, 86.

⁷⁰⁵ Abdurrahmân b. Ebî Bekr, Celâlüddîn es-Süyûtî, **Mu‘terekü’l-Akran İ‘câzi’l-Kur’an**, Beyrut, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1988, I, 24; Fahd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rumî, **Dirasât fî ulûmi’l-Kur’an el-Kerîm**, Arabistan, 2005, s. 281; Âişe bint Muhammed Abdurrahmân Bintü’s-Şâtî, **el-İ‘câzü’l-beyânî li’l-Kur’ân ve Mesâ’ilü Nâfi’ İbni’l-Ezrak**, Kahire, Dârü’l-maârif, s. 22; Ahmed b. Ahmed b. Abdullah el-Beylî el-Bedevî, **Min Belagati’l-Kur’an**, Kahire, Nahdatu Mısır, 2005, s. 45; Mustafâ Sâdık b. Abdurrezzâk b. Saîd b. Ahmed b. Abdilkadir er-Râfiû, **İ‘câzü’l-Kur’ân ve belagatu’n-Nebeviyye**, Beyrut, Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 2005, s. 76.

Kur'an'ın hangi açılardan mûcize olduğu meselesine dair bazı görüşleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

Birincisi, Kur'an'ın i'câzından kasıt Allah'ın zatından ayrılmayan hakikatlerdir. Bunlar bize inmemiş ve işitmediğimiz i'câzdır. İbn Hazm bu görüşü Eş'arî'ye dayandırır.⁷⁰⁶ Ancak böyle bir iddianın eksik ve bâtil olduğunu, bilmediğimiz ve vakıf olmadığımız bir şeyin i'câz olamayacağını; bu durumda elimizdeki Kur'an'ın bir benzerinin mümkün olabileceği algısının oluşacağını, bunun da küfür olduğunu söyler.⁷⁰⁷ Ona göre bu görüş Kur'an'a da muhaliftir. Zira Allah birkaç sûre getirme konusunda tehattîde bulunmuştur.

Araştırmamız neticesinde İbn Hazm'ın bu iddiasının bazı Eş'arîler tarafından dile getirildiğini tespit ettik. İmam Bâkılânî (ö. 403/1013), *İ'câzü'l-Kur'ân* adlı eserinde Kur'an'ın mevcut harflerinin değil, nazmının mûciz olduğunu ve benzerinin getirilmeyeceğini belirtir. *İ'câzü'l-Kur'ân*'ın, "Allah'ın zatıyla kâim kelamı" olmadığını ifade eder ve bunu savunanları eleştirir. Bu görüşü, "Ashâbımızdan bazıları; (Allah'ın) zatıyla kâim, kadîm kelamının bir benzerini getirmeleri konusunda tehattîde bulunmayı câiz görmüştür. Ancak üstadlarımızın itimat ettiği, zikrettiğimiz görüştür. İnsanların çoğu da bu görüştedir."⁷⁰⁸ sözleriyle ele alır. Görüldüğü üzere İmam Bâkılânî, bu görüşü "bazı kişilerle" sınırlı tutmuştur. *Temhîdû'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il* adlı eserinde de "التحدي بالحروف المنظومة لا بالكلام القائم بالله" "Tehaddî manzum harflerledir. Allah'ın zatıyla kâim kelamıyla değildir."⁷⁰⁹ sözüyle i'câzü'l-Kur'ân'ın tehaddî yönüne işaret etmiştir. Dolayısıyla bu sözlerden hareketle Eş'arîlerin genel görüşünün bu olmadığını söylemek mümkündür.

⁷⁰⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 9-13.

⁷⁰⁷ *A.g.e.*, III, 9-13.

⁷⁰⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî (ö. 403/1013), *İ'câzü'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Mısır, Dârü'l-maârif, s. 1997, 160.

⁷⁰⁹ Bâkılânî, *Temhîdû'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, Lübnan, Müessesetü'l-kütübi's-sekafiyye, 1987, s. 178.

Nitekim İbn Hazm, İmam Eş'arî'den bunun zıddı bir rivayetin de söz konusu olduğunu ve ikinci görüşe göre ise Kur'an'ın i'câzını kabul ettiğini de aktarır.⁷¹⁰

İkincisi, i'câz tehdâdîsinin kıyamete kadar sürüp sürmeyeceği konusuyla ilgilidir. Cumhurun görüşü, bunun kıyamete kadar devam edeceği yönündedir.⁷¹¹ İbn Hazm da bu görüştedir.⁷¹² Ona göre âyetler gelecek zaman kipiyle gelmiştir. Müstakbel ifadenin geçmiş zamanı kastettiğine dair harici delil (his, icmâ, nas) söz konusu olmalıdır; aksi halde âyetin zâhirî ile amel edilmelidir. Ayrıca ona göre “*De ki: Andolsun, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak üzere insanlar ve cinler bir araya gelseler, birbirlerine destek de olsalar, onun benzerini ortaya koyamazlar.*”⁷¹³ âyetin umumu bunu desteklemektedir.⁷¹⁴

Üçüncüsü, Kur'an'ın aciz bırakan özelliğiyle ilgili ihtilâftır. Başka bir ifadeyle Kur'an'ın nazmı mı⁷¹⁵ yoksa nazmın içerdiği gaybî uyarılar ve haberler mi Kur'an'ın i'câzını sağlamaktadır? Bazı kesimlere göre sadece sûrelerin içerdiği gaybî haberler mucizedir.⁷¹⁶ İbn Hazm'a göre bu görüş “...*bunun benzeri bir sûre getirin.*”⁷¹⁷ âyetiyle çelişmektedir; zira Allah'ın “sûre”ye vurgu yaptığını belirtir. Bazı sûrelerin gaybî haberler içermediğini belirten İbn Hazm “doğru görüş, her ikisinin de i'câz kapsamına alınması gerektiğidir” der.⁷¹⁸

Dördüncüsü, i'câzın vecih yönü ile ilgilidir. Başka bir deyişle hangi açıdan Kur'an'ın benzeri getirilememiştir? Bazı âlimlere göre i'câzın vecih yönü Kur'an'ın belâgatının erişilmez olmasıdır. Bu iddiaya göre hiç kimse Kur'an'ın belâgatine ulaşamamıştır.⁷¹⁹ İbn Hazm belâgat yönünün i'câz olamayacağını zira tüm âyetlerin aynı

⁷¹⁰ İbn Hazm, **el-Fasl**, III, 9-13.

⁷¹¹ **A.g.e.**, III, 9-13.

⁷¹² İbn Hazm, **el-Fasl**, III, 9-13.

⁷¹³ İsrâ, 17/88.

⁷¹⁴ İbn Hazm, **el-Fasl**, III, 9-13.

⁷¹⁵ Bâkılânî, **Temhîdül-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il**, s. 78.

⁷¹⁶ Bâkılânî, **İ'câzü'l-Kur'ân**, s. 33.

⁷¹⁷ Bakara, 2/23.

⁷¹⁸ İbn Hazm, **el-Fasl**, III, 9-13; IV, 157.

⁷¹⁹ Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, **el-İktisâd fi'l-i'tikad**, thk. Abdullah Muhammed el-Halîfî, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2004, s. 113;

derecede olmadığını; söz gelimi “Kısasta sizin için hayat vardır.”⁷²⁰ âyetiyle sadece peygamberlerin isimlerini zikreden “Biz, Nûh’a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi, sana da vahyettik. İbrahim’e, İsmail’e, İshâk’a, Yakub’a, torunlarına, İsa’ya, Eyyüb’e, Yûnus’a, Hârûn’a ve Süleyman’a da vahyetmiştik. Davûd’a da Zebûr vermiştik.”⁷²¹ âyeti arasında aynı belâgat yönünün olmadığını belirtir. Ayrıca bu iddianın bazı şairler için bile geçerli olabileceğini; Hasan, Sehl b. Harun, Cahız, İmruülkays gibi edebî kişiliklerin de başkalarından belâgat açısından önde olduklarını söyler.⁷²²

İbn Hazm’a göre “Onlar derler ki: ‘Namaz kılanlardan değildik...’⁷²³; ‘Bu, sadece bir insan sözüdür.’⁷²⁴; ‘Kâfirler şöyle dediler: ‘Sen, bizim için yerden suyu kesilmeyen bir kaynak fışkırtmadıkça sana asla inanmayacağız.’⁷²⁵ şeklindeki mezkûr ifadeler müşriklere aittir. Ona göre, şayet bu sözleri gerçek sahipleri söylemişse, mezkûr sözlerin bir i‘câzının olmadığı açıktır. Ancak bu cümleleri Allah dile getirdiği için ve kendi kelamı haline geldiği için mucizedir.⁷²⁶ Anlaşıldığı üzere İbn Hazm sözün kendisini değil, söyleyeni yönüyle i‘câzlığını ön plana çıkarmıştır.⁷²⁷

Beşincisi, i‘câzın geçerli olduğu sûrenin uzunluğu meselesi ile ilgilidir.⁷²⁸ Eş‘arî’lere göre⁷²⁹ i‘câzın en azının Kevser sûresi kadar olması gerektiğini aktaran İbn Hazm, bu görüşün delili olarak ise onların قُلْ فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ âyetini⁷³⁰ öne sürdüklerini⁷³¹ zikreder.⁷³² Buna göre Allah, bu âyetten daha azı için tehdîde

Ebü’r-Rebî‘ Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî, **el-İntisârâtü’l-İslâmiyye fî def’i şübehi’n-Nasrâniyye**, nşr. Sâlim b. Muhammed el-Karnî, Riyad, Mektebetü’l-Ubeykan, t.y., II, 606.

⁷²⁰ Bakara 2/179.

⁷²¹ Nisâ, 4/163.

⁷²² İbn Hazm, **el-Fasl**, III, 9-13; IV, 157.

⁷²³ Müddessir, 74/43.

⁷²⁴ Müddessir, 74/25.

⁷²⁵ İsrâ, 17/90.

⁷²⁶ İbn Hazm, **el-Fasl**, III, 9-13; IV, 157.

⁷²⁷ **A.g.e.**, III, 9-13; IV, 157.

⁷²⁸ Abdurrahmân b. Ebî Bekr, Celâlüddîn es-Süyûtî, **el-İklîl fî istinbâti’t-tenzîl**, thk. Seyfeddin Abdülkadir el-Kâtîb, Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1981, s. 27.

⁷²⁹ İbn Hazm, **el-Fasl**, III, 9-13; IV, 157.

⁷³⁰ Yûnus, 38/10.

⁷³¹ Bu konuda bk. Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, **Zehretü’t-tefâsîr**, Dârü’l-fikri’l-Arabî, t.y., I, 164.

⁷³² İbn Hazm, **el-Fasl**, III, 9-13; IV, 157.

bulunmamıştır. İbn Hazm bu konuda belli bir oran sunmanın doğru olmadığını, Allah'ın bir şeyi tahdit etmediğini, dolayısıyla Kur'an'ın içindeki her şeyin mucize olduğunu ama insanların bunun benzerini getirmelerinin mümkün kılınmadığını ve engellendiğini belirtir.⁷³³

Kur'an'ın i'câz yönünü, bir benzerini getirmenin engellenmesi olarak yorumlayan İbn Hazm, Kur'an'ın insan üslubuyla kıyaslanamayacağını, dolayısıyla ikisinin çok farklı olduğunu belirtir. Bu yönüyle İbn Hazm, sarfe nazariyesini ilk dillendiren⁷³⁴ Nazzâm ile paralel bir görüş serdetmiştir.⁷³⁵ Bu görüş bazı âlimler tarafından eleştirilmiştir.⁷³⁶ Özellikle birçok âlim tarafından âyetlerde Allah'ın, "muhataplardan, güçlerini bir araya getirmelerini istemesi"⁷³⁷ sarfeyi reddeden delil olarak gösterilir.

Zikrettiğimiz görüşler iyice irdelendiği takdirde İbn Hazm'ın bu konuda bir yönüyle cumhurla hemfikir olduğu, bir yönüyle de Mu'tezile'nin savunduğu sarfe nazariyesini benimsediği görülür. Bu da onun Ehl-i sünnet çizgisinden ziyade Mu'tezile'nin görüşüne yakın durduğunu göstermektedir. Lakin bu görüş eleştirilmiştir. Nitekim Abdülkâhir el-Bağdâdî *el Fark* adlı eserinde Nazzâm hakkında şu bilgiyi verir: "Onun şatahatlarından birisi de Kur'an'ın nazminin ve kelimelerinin güzel dizilişinin Peygamber'in mucizelerinden olmadığını, onun nübüvvet iddiasının doğruluğuna delalet etmediğini, bilakis (i'câzın) delalet cihetinin (Kur'an'daki) gayb haberlerinin tasdikine yönelik olduğunu, Kur'an nazmı ve âyetlerin güzel dizilişinin ise, kullar tarafından nazım ve telifte bir benzerini hatta daha güzelini getirmeye güç yetirebileceğini ifade etmesidir."⁷³⁸

⁷³³ A.g.e., III, 9-13; IV, s. 157.

⁷³⁴ Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve Usûlü'd-dîn, el-Fark beyne'l-fırak ve Usûlü'd-dîn*, Beyrut, Dârü'l-Âfâki'l-cedîde, 1977, s. 128; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, nşr. Hellmut Ritter, y.y., Wiesbaden, 1980, s. 225; Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, s. 80.

⁷³⁵ Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, s. 80.

⁷³⁶ Abdülkahir el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Kahire, Matbaatü'l-Medenî, 1992, s. 10.

⁷³⁷ Fethi Ahmet Polat, *Bir İ'câzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe, Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2003, cilt: III, sayı: 3, Mu'tezile Özel Sayısı, s. 212.

⁷³⁸ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve Usûlü'd-dîn*, s. 128.

Bununla beraber İbn Hazm'ın yer yer Sünnet'i Kur'an üslubuyla kıyasladığı görülür. O, Sünneti'n üslubunun anlaşılmasında Kur'an âyetlerinden istiḥḥada bulunur. Mesela cuma günü gusletmenin vacip olduğunu savunan İbn Hazm, aksini iddia edenlerin delillerini farklı bir bakış açısıyla yorumlar. Bazı nasların guslün güzel, faziletli olduğuna vurgu yapmasının onun farz olmadığını göstermediğini belirtir. Kur'an'ın “*Eğer Kitap ehli de iman etmiş olsaydı şüphesiz kendileri için hayırlı olurdu.*”⁷³⁹ âyetini de buna örnek gösterir. Çünkü bu âyetten hareketle takva ve imanın farz olmadığının iddia edilemeyeceğine dikkat çeker.⁷⁴⁰ Böylece Kur'an'ın üslubu üzerinden hadise açıklık getirmeye çalışır ve böylelikle Kur'an üslubunu hadis üslubuyla kıyaslar. Oysa Kur'an üslubu kendine has dinamiklere sahiptir. Peygamber'in üslubuna nispetle çok farklı bir nazımının olduğu da aşikârdır. Ayrıca i'câzın Kur'an'a has olduğu da ittifakla sabittir. Buna rağmen İbn Hazm'ın Kur'an ve Sünnet arasında bir üslûp kıyaslamasına gitmesi kendi yaklaşımı açısından müşkil bir durum yaratmaktadır.

2.2.4. Muhkem ve Müteşâbih

Kur'an'ın bazı âyetleri *muhkem* ve *müteşâbih* ifadelerine yer vermiştir. Âlimler bu iki ifadenin ne anlama geldiğine ve Kur'an'ın hangi konularını kapsadığına dair birçok görüş serdetmiştir. Özellikle Âl-i İmrân 7. âyeti tartışmaların odak noktasını oluşturmuştur. Zira mezkûr âyette *müteşâbihât* kelimesi, muhkem âyetlerin mukabilinde zikredilmiştir.⁷⁴¹

İbn Hazm da muhkem ve müteşâbih âyetlerin ne olduğuna dair değerlendirmelerde bulunmuştur. Âl-i İmrân 7. âyetinden hareketle Allah'ın yasakladığı bir şeyden sakınmak için onun bilinmesi gerektiğini, aynı şekilde emrettiği bir şeyin ne olduğunun ortaya çıkarılmasının da önemli olduğunu belirtir.⁷⁴² Ancak müteşâbihlerin bilinmesinin, onun mahiyetine ilişkin bir gereklilik arz ettiğini yoksa keyfiyet ve anlamına dönük olmadığını

⁷³⁹ Âl-i İmrân, 3/110.

⁷⁴⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II, 14.

⁷⁴¹ Muhammed Ebû Zehre, *el-İmâm İbn Teymiyye: Hayâtühû ve 'asruhû-ârâ'ühû ve fıkhuh*, Mısır, Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1973 s. 236.

⁷⁴² İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* IV, 123-127.

söyler. Bu sebeple de neyin müteşâbih olduğunun bilinmesinin mahiyet yönüyle şart olduğunu söyler. Bunun tespiti için de Allah'ın emrettiği şeylerden hareket eder. Buna göre tevhid, nübüvvet, önceki ümmetlere yapılan uyarılar, haram ve helal mevzularını ele alan hükümler, cennet ve cehenneme sevk edici amellerin bilinmesi vs. müteşâbihlerin değil, muhkemin konusudur.⁷⁴³ Bunun haricinde Allah'ın emretmediği şeylerin iki kısımda toplanıldığını iddia eder. Birincisi hurûf-ı mukattaa'dır. Diğeri ise bazı sûrelerin başındaki yeminlerdir. İbn Hazm bu iki kısmın anlamını araştırmayı, mahiyetini sorgulamayı haram görür.⁷⁴⁴ Yüce Allah'ın ve Hz. Peygamber'in sakındırdığı müteşâbihlerin bu iki kısım olduğunu iddia eder.⁷⁴⁵ Bu açıdan bakıldığında İbn Hazm'ın, Kur'an'ın indiği dönemde Arapların mukattaa' harflerinin ne olduğunu bildiğini iddia eden⁷⁴⁶ muasırı İbnü'l-Arabî ile sadece fikhî konularda değil, Kur'an ilimlerine dair de büyük ihtilâflarının olduğu görülmektedir. Bununla beraber İbn Hazm'ın müteşâbihât anlayışı kısmî olarak; yeminleri müteşâbihâta dâhil eden İmam Mukâtil (ö. 150/767) ve müteşâbihâtı hurûf-ı mukattaa' ile sınırlayan İbn Abbas ile paralellik arz etmektedir.⁷⁴⁷ Ayrıca İbn Hazm'ın, birçok müfessirin aksine⁷⁴⁸ Allah'ın sıfatlarını ve fiillerini konu edinen âyetleri müteşâbih kategorisinde değerlendirmedeği görülmektedir.

Yukarıdaki bilgilerden hareketle onun müteşâbihâtın mahiyetini Allah'ın emirleri üzerinden tespit ettiği anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle aklî delillerle ve istikrâ (tümevarım) üzerinden bir tespit çabası dikkat çekmektedir.⁷⁴⁹ Bu açıdan bakıldığında iyi bir yöntem olarak görülse de onun kendi duruşu açısından problemlili görünmektedir. Zira o, ileride zikredeceğimiz üzere kesin bir delil olmadan bir hükme varmayı doğru bulmamıştır. Buna rağmen zanna dayalı aklî delillerle ve istikrâ yöntemi ile bu neticeye varması şaşırtıcıdır.

⁷⁴³ A.g.e., IV, 123-127.

⁷⁴⁴ A.g.e., IV, 123-127.

⁷⁴⁵ A.g.e., IV, 123-127.

⁷⁴⁶ Süyûtî, *el-İtkan fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, III, 30.

⁷⁴⁷ Mehmet Emin Maşalı, *İbn Hazm'ın Dinî Düşünce Sisteminde Kur'ân ve Yorum*, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, cilt: XVII, sayı: 2, s. 25.

⁷⁴⁸ Ebû Zehre, *el-İmâm İbn Teymiyye*, s. 236.

⁷⁴⁹ Ebû Zehre, *İbn Hazm*, s. 224.

Diğer taraftan İbn Hazm, müteşâbih âyetlerin te’vilini câiz görmemektedir. Onun bu konudaki delillerinden birisi, Hz. Aişe’nin Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetiyle ilgili şu rivayetidir: “Şayet (bu Kitab’ın) müteşâbihine uyanları görürseniz, biliniz ki Allah’ın isimlendirdiği kişiler onlardır. Onlardan sakının!”⁷⁵⁰ Bu rivayetten hareketle müteşâbihâtın te’vilinin mümkün olmadığını belirtir.⁷⁵¹ Ona göre âyetteki “ve’r-râsihûne...” ifadesinin başındaki (vav) harfi, bağlaç değildir.⁷⁵² Dolayısıyla müteşâbihâtın anlamını sadece Allah bilir. Bu yönüyle o, (vav) harfini bağlaç gören âlimlerden⁷⁵³ farklı düşünmüştür. Âyetten hareketle müteşâbihâtın, anlamları üzerine durmayı, araştırmayı, te’vil etmeyi haram görmüştür.⁷⁵⁴

Öte yandan İbn Hazm müteşâbihlerle ilgili bazı değerlendirmeleri eleştirir. Müteşâbihâtın Kur’an hükümlerindeki ihtilâf olduğuna dair iddiaları⁷⁵⁵ doğru bulmayan İbn Hazm, bunun delilsiz bir görüş olduğunu iddia eder. Ayrıca ihtilâflı mevzularda bile hakkın bir şekilde bilineceğini belirtir. Nitekim “*Kur’an’ı durup düşünmüyorlar mı? Eğer o Allah’tan başkasından gelseydi, onda çok aykırılıklar bulurlardı.*”⁷⁵⁶; “*Apaçık mucizeler ve kitaplarla (gönderildiler). İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur’an’ı indirdik.*”⁷⁵⁷ âyetlerinin bunu teyit ettiğini söyler. Dolayısıyla beyan ortadadır, korunmuştur. Kim ki sahih yöntemlerle bunu ararsa anlamaya ulaşacaktır. Kaldı ki ona göre İslâmî hükümlerin bilinmesi ve ortaya çıkarılması üzerimize farzdır. Dolayısıyla bu alan muhkemdir.⁷⁵⁸ Fakat ona göre müteşâbih âyetler ile ilgili benzeri bir çaba ise nasla açık bir şekilde haram kılınmıştır.⁷⁵⁹

⁷⁵⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, IV, 123-127.

⁷⁵¹ *A.g.e.*, IV, 123-127.

⁷⁵² İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, IV, 123-127.

⁷⁵³ Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl fî Tefsiri’l-Kur’an*, I, 26; Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an haka’iki gavâmizi’t-tenzîl*, I, 38.

⁷⁵⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, IV, 123-127.

⁷⁵⁵ İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, Beyrut, Dârü’l-fikr, t.y., II, 5.

⁷⁵⁶ Nisâ, 4/82.

⁷⁵⁷ Nahl, 16/44.

⁷⁵⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, IV, 123-127.

⁷⁵⁹ *A.g.e.*, IV, 123-127.

Bazı kesimlerin müteşâbihâtı delillerin çarpışmasından dolayı birini tercih edememe⁷⁶⁰ durumu olarak değerlendirmelerini de doğru bulmaz. İslâm dininde hakikatin tek olduğunu dolayısıyla böyle bir şeyin imkânsız olduğunu belirtir.

İbn Hazm, dinde derinleşenlerin müteşâbihâtı bildiklerine dair iddiayı da⁷⁶¹ doğru bulmaz. Ona göre müteşâbihleri dinde derinleşenlerin bilmesi düşünülemez. Te'vilini aramak, peşinden gitmek haramdır. Kaldı ki bilginler (râsihûn) bilseydi, “Allah, Kitap verilenlerden, onu insanlara açıklayacaksınız ve gizlemeyeceksiniz, diye ahit almıştı. Onlar ise, onu arkalarına atıp az bir değere değiştiler. Alışverişleri ne kötüdür!”⁷⁶²; “İndirdiğimiz açık delilleri ve hidâyet yolunu –Kitap’ta onu insanlara apaçık göstermemizden sonra- gizleyenler yok mu, işte onlara hem Allah hem de bütün lânet ediciler lânet eder”⁷⁶³ âyetlerinin gereği olarak bunu insanlara aktarmak zorunda kahlırlardı. Neticede âyetin bilgisi de herkes tarafından bilinecek ve muhkeme dönüşecekti; bunun tabîî sonucu olarak bilginlerle diğer insanlar arasında bir fark da kalmayacaktı.⁷⁶⁴

Öte yandan İbn Hazm bazı kesimlerin bu âyetin münafıklar hakkında indiğini⁷⁶⁵ iddia etmelerini tenkit eder. Bu iddiaya göre, münafıkların Kur’an’ın bazı hükümlerinin değişmesi üzerine konuştuklarını ve inen âyetlerin sonra neshedilebileceğine dair iddiaları üzerine inmiştir.⁷⁶⁶ Bu durumda âyetin tefsiri “âyetlerin neshedilip edilmeyeceğini sadece Allah bilir” şeklinde olacaktır. İbn Hazm âyetin tahsisinin kabul edilmeyeceğini ve bunu destekleyecek delilin olmadığını belirtir.⁷⁶⁷ Bazı kesimlerin âyeti “inen âyetlerin nüzûl illetini sadece Allah bilir” şeklinde yorumlayıp, bunu illet olarak tefsir etmelerini de doğru

⁷⁶⁰Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, **Bahrü'l-'ulûm**, I, 194; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, **es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zı me'ânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr**, Kahire, Matbaatü Bûlâk, t.y., I, 196.

⁷⁶¹Taberî, **Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân**, VI, 203; Begavî, **Me'âlimü't-tenzîl fi Tefsiri'l-Kur'an**, I, 26.

⁷⁶²Âl-i İmrân, 3/187.

⁷⁶³Bakara, 2/159.

⁷⁶⁴İbn Hazm, **el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm**, IV, 123-127; VII, 93.

⁷⁶⁵Begavî, **Me'âlimü't-tenzîl fi Tefsiri'l-Kur'an**, I, 411.

⁷⁶⁶İbn Hazm, **el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm**, IV, 123-127; VII, 93.

⁷⁶⁷**A.g.e.**, IV, 123-127; VII, 93.

görmez.⁷⁶⁸ Bunu da delilsiz bir görüş olarak değerlendirir. Dolayısıyla onun nazarında müteşâbihâtın künhünün bilinmesi akıl, his ve ilimle mümkün değildir.⁷⁶⁹

İbn Hazm müteşâbih konusunu izah ettikten sonra hükümlerin müteşâbihliğine de değinir. Onun bu konuyu farklı bir perspektifle ele aldığı görülür. Buna göre Hz. Peygamber'in " Helal ve haramlar bellidir; ikisi arasında şüpheli şeyler vardır. İnsanların çoğu bunu bilmez ..." ⁷⁷⁰ hadisi âyete konu olan müteşâbihten farklıdır. Hz. Peygamber'in değindiği kısım Kur'an ve Sünnet bilgisiyle bilinebilecek alanı konu edinmektedir. Dolayısıyla gerçek âlimler Hz. Peygamber'in hadiste kastettiği alanı bilmektedir. Ona göre, "Senden önce de ancak, kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber olarak gönderdik. Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun." ⁷⁷¹ âyeti de bu gerçeğe dikkat çekmektedir. ⁷⁷² Böylelikle o, âyetteki müteşâbihâtı hadislerdeki müteşâbihâttan farklı değerlendirmiştir. Yukarıdaki bilgilerden hareketle İbn Hazm'ın meseleyi ele alış yöntemi ve değerlendirmeleri hakkında şu tespitlerde bulunmak mümkündür:

1. Müteşâbih nasların neleri kapsadığına dair tespitini, Kur'an'ın zâhiriyle destekleyemediği gibi başka bir nas ve icmâ ile de teyit edememiştir. Böylece nasları anlamada zorunlu gördüğü Kur'an, Sünnet ve icmâ deliline başvurmaya ihmal ettiği görülmektedir. Oysaki İbn Hazm "Bütün melekler göğün etrafında olacaklar ve onların üzerinde o gün sekiz melek, Rabbinin egemenlik tahtını taşıyacaklar." ⁷⁷³ âyetinin tefsirinden sakınmış, "Allahü a'lem bi murâdihî " demiştir. ⁷⁷⁴ Zira mezkûr âyeti açıklayan bir hadisin olmadığını belirtmiştir. Aslında benzer durum müteşâbih ifadeler için de geçerlidir. Hz. Peygamber'den müteşâbih âyetlerin mahiyetine dair bir veri vaki değildir. Peki bu durumda İbn Hazm neden müteşâbihâtı tespit etme gereği duymuştur? Anladığımız kadarıyla İbn Hazm, bu konunun suistimal edilmemesi ve keyfî yorumlarla

⁷⁶⁸ A.g.e., IV, 123-127; VII, 93.

⁷⁶⁹ A.g.e., IV, 123-127; VII, 93.

⁷⁷⁰ Müslim, "Müsâkat" 107.

⁷⁷¹ Nahl 16/43.

⁷⁷² İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 123-127.

⁷⁷³ Hâkka, 69/17.

⁷⁷⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 98.

İslâm hükümlerinin hakikatlerinin gölgelenmemesi adına meseleyi netleştirme ihtiyacı hissetmiştir. Ayrıca meseleyi muhkem alanın netleşmesi adına da önemsemiştir.

2. İbn Hazm'ın vardığı netice kendi içerisinde tutarlı olsa da zanna dayalı istikrâ yöntemi üzerinden gitmesi kendi metodolojisi itibariyle bir çelişkidir. Ayrıca vardığı neticeyi kesin bir bilgi olarak görmesi tutarlı değildir. Muhkem ve müteşâbihin ne olduğu konusunda birçok görüşün söz konusu olması, bu meselenin ictihada açık bir konu olduğunu göstermektedir.

3. İbn Hazm müteşâbihler meselesini amelî boyutu olmayan iki meseleyle (yeminler ve hurûf-ı mukattaa') sınırlandırarak, İslâm'ın amelî boyutuna ilişkin nasların muhkemliğine işaret etmiş ve aynı zamanda soyut kavramlara takılıp kalmamıştır.

4. Kur'an âyetlerindeki ile Hz. Peygamber'in hadisindeki müteşâbihât ifadesini bir tutmamış, ikisi arasında bir ayrıma giderek, her âyetin benzer muhtevaya sahip bir hadisle tefsir edilemeyeceğini pratik bir şekilde yansıtmıştır.

5. İbn Hazm'ın bu meseledeki düşüncesi, onun *naslar her şeyi beyan etmiştir* düşüncesiyle uyumludur. Zira Kur'an ve Sünnet'in her şeyi beyan ettiğini savunmasıyla müteşâbih âyetleri dar bir alanla sınırlandırması kendi içerisinde tutarlıdır. Bu sebeple o, müteşâbihâtı amelin olmadığı inanç boyutuyla ilgili bir alana hasretmiştir. Aslında İbn Hazm'ın bu değerlendirmeleri, Katâde, İkrime gibi Selef'ten bazı âlimlerden nakledilen, "Muhkem, kendisiyle amel edilendir. Müteşâbih ise kendisine inanılan ama amel edilmeyendir."⁷⁷⁵ görüşüyle paralellik arz etmektedir. Buna karşılık bu görüşünü delillendirme noktasında somut delil getirememiştir.

6. İbn Hazm'ın meseleyi ele alma biçiminde ideolojik yaklaşım belirgindir. Zira diğer görüşler ile kendi görüşünün hareket noktası te'vildir. Dolayısıyla onun kendi görüşlerini kesin doğrular olarak görüp, diğer âlimlerin görüşlerini eleştirmesi tutarlı bir tavır değildir.

⁷⁷⁵ Süyûtî, *Mu'terekü'l-Akran İ'câzi'l-Kur'an*, V, 3.

2.2.5. Nâsîh ve Mensûh

Âlimlerin ekseriyeti Kur'an âyetlerinde neshin cari olduğu görüşündedir.⁷⁷⁶ Ancak neshin tarifinde fikir birliği söz konusu değildir. Bu anlamda farklı ama birbirine yakın tanımlamalar yapılmıştır.

Ehl-i sünnet âlimleri neshi “önceki hitapla sabit olan hükmün sonra gelen bir hitapla kaldırılması”⁷⁷⁷; “sabit hükmün kaldırılması”⁷⁷⁸ şeklinde tarif etmişlerdir. Mu‘tezile’ye göre ise nesh, “sabit hükmün benzerinin müstakbel zamanda kaldırılması”dır. Şayet o olmasaydı hüküm devam edecekti.⁷⁷⁹ İbn Hazm ise neshi şu şekilde tanımlar: “Tekerrür etmeyen ilk emrin süresinin sona erdiğinin beyanıdır.”⁷⁸⁰ Bu durumda İbn Hazm’ın nesh anlayışı Hanefîler’e yakındır. Zira “Hanefîler de neshi ilk emrin süresinin sona erdiğinin beyan edilmesi olarak tanımlamakta ve onu açıkça bir beyan türü olarak kabul etmektedirler.”⁷⁸¹

Neshi, beyan çeşitlerinden biri olarak gören İbn Hazm bazı emirlerde neshin olduğunu ve bunun inkârının mümkün olmadığını, ancak delilin desteklemediği iddialara mebni nesh argümanlarının kabul edilemeyeceğini belirtir.⁷⁸² Hakeza, delile müstenit olmayan nesh iddialarının kabul edilmesinin mümkün olmadığını vurgular.⁷⁸³ Ayrıca İbn Hazm’a göre, her nesh beyandır, ama her beyan nesh değildir.⁷⁸⁴ Öte yandan o, neshin hikmeti hakkında değişik görüşler serdedilmesini de eleştirir. Bunun hikmetinin

⁷⁷⁶ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 24; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fî usûli'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*, Müessesetü'r-Reyyân, 2002, I, 229; İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fî usûli'l-fıkh*, s. 200; Râzî, *el-Mahsul*, III, 283.

⁷⁷⁷ İbn Kudâme el-Makdisî, *Ravzatü'n-nâzır*, I, 219.

⁷⁷⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Menhûl*, nşr. M. Hasan Heyto, Beyrut, Dârü'l-fikri'l-muasır, 1995, s. 388; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *el-Mahsul fî usûli'l-fıkh*, thk. Said Fûde, Amman, Dârü'l-Beyârik, 1999, s. 144; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl*, s. 50.

⁷⁷⁹ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 388

⁷⁸⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 123-127; VII, 93.

⁷⁸¹ Yunus Apaydın, *İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyonu*, Ankara, İSAM yayınları, 2017, s. 69.

⁷⁸² İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 60.

⁷⁸³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 347.

⁷⁸⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 261.

aranmasını doğru bulmayan İbn Hazm'a göre "Allah böyle dilemiştir"⁷⁸⁵ demek dışında başka sebepler aramak yanlıştır.⁷⁸⁶

İbn Hazm, bu konudaki genel eğilim olan⁷⁸⁷ neshin haberlerde geçerli olamayacağı tezini savunur.⁷⁸⁸ Haberlerde neshin mümkün olmadığını, aksi takdirde Allah için muhal bir durumun söz konusu olacağını belirtir. Neshin haberlerde kabulünün Allah'ı yalan ile nitelemek olduğunu, Allah hakkında yalanın da mümkün olmadığını söyler.⁷⁸⁹

İbn Hazm bazı emirlerin neshinde Zâhirîler ile ihtilâf etmiş; bu kişilerin tevhid gibi akılla bilinen şeylerin neshinin mümkün olmadığına dair iddialarını eleştirmiştir.⁷⁹⁰ Bu bağlamda o, mezkûr görüşün asla kabul edilemeyeceğini, Allah için bir zorunluluğun mümkün olmadığını belirtir. Bir şeyin iyi veya kötü olmasının kendisinden değil, Allah'ın dilemesiyle olduğunu ifade eder. "Şayet Allah tevhidi inkâr etmemizi dileyseydi inkâr edilirdi", diyerek hüsün ve kubuh meselesinde bazı kelamcılarının⁷⁹¹ aksine hükümlerin sübûtunda akla ve illete bir etki, değer ve hüccet vermemiştir. Bilakis hükümlerin ilâhî emirlerle hüccet değeri kazandığını belirtmiştir.⁷⁹² Böylelikle akla, Allah'ı sınırlama gibi bir rol vermeyi doğru bulmamıştır.⁷⁹³ Ama Allah böyle istediği için bu durum geçerlidir.⁷⁹⁴ Aynı şekilde o, "Allah hakkında aslah gereklidir"⁷⁹⁵ tezi sebebiyle Mu'tezilî kelamcılarını da eleştirmektedir. İbn Hazm metodolojisinde bu bakış açısı anlamsızdır ve

⁷⁸⁵ A.g.e., IV, 261.

⁷⁸⁶ A.g.e., IV, 261.

⁷⁸⁷ Sa'lebî şöyle der: "والخير لا يعترض عليه النسخ، لأنه إذا نُسخ صار المخبر كذاباً" "Haberlere nesh ârız olmaz; çünkü neshedildiğinde haber veren kişi yalancı olur". Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, IV, 520.

⁷⁸⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, II, 472; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, IV, 520; İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 73; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr İsmâîl b. Ömer Kureşî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, nşr, Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y., I, 259.

⁷⁸⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 73.

⁷⁹⁰ A.g.e., IV, 73.

⁷⁹¹ Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Hızır Muhammed Nebhâ, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye t.y., IV, 370-377.

⁷⁹² İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 73.

⁷⁹³ Ahmet b. Nâsır el-Hamd, *İbn Hazm ve mevkîfuhû mine'l-ilâhiyyât*, s. 338.

⁷⁹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 73.

⁷⁹⁵ Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, IV, 385.

kabulü mümkün değildir.⁷⁹⁶ Aslında o, akıl eksenli bazı kabullerin nassın önüne geçmesini doğru görmemektedir. Ona göre *aklın nassa yön vermesi değil, aklın nasla anlam kazanması önemlidir*. Bu sebeple de bazı ön kabullerle Allah hakkında konuşmayı doğru bulmamaktadır.

İbn Hazm, Hz. Peygamber sonrası dönemde de neshin mümkün olamayacağını⁷⁹⁷ savunur ve bu görüşünü, “*Kur’an’ı biz indirdik; onu yine biz koruyacağız.*”⁷⁹⁸; “*Biz bir âyetten her neyi nesheder veya unutturursak, ondan daha hayırlısını yahut mislini getiririz. Bilmez misin ki, Allah her şeye kâdirdir.*”⁷⁹⁹ âyetleriyle delillendirir. Zira buradaki “Biz getiririz!” ifadesi Hz. Peygamber dönemini kapsamaktadır. Hz. Peygamber sonrası dönemde böyle bir durum söz konusu olamaz.⁸⁰⁰ Dolayısıyla o, neshin ancak Hz. Peygamber dönemiyle sınırlı olduğunu⁸⁰¹ ama Peygamber döneminde de Allah’ın dilemesiyle neshin gerçekleştiğini, belirtir.⁸⁰²

İbn Hazm nesheden nassın da neshedilebileceğini, müt’a nikâhının başlarda neshedildiğini sonra tekrar Allah’ın helal kıldığını ve tekrar neshedildiğini ve tekrar helal kıldığını ve son olarak kıyamete kadar neshedildiğini belirtir.⁸⁰³

Öte yandan İbn Hazm Allah’ın emrettiği bir şeyin henüz hüküm aşamasındayken de neshini caiz görür. Bu bağlamda, namazın ilk aşamada elli rekât farz kıldığını ama bu şekilde kılınmadan hükmünün kaldırıldığını, dolayısıyla bunun mümkün olduğunu ifade eder. Bunun aksini düşünenleri de eleştirir. Aslında ona göre bir şeyin mümkün olup olmaması Allah’ın istemesi ve dilemesiyledir.⁸⁰⁴ Dolayısıyla Allah için hiçbir şey muhal

⁷⁹⁶ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, IV, 73.

⁷⁹⁷ Bu durumun Hz. Peygamber sonrası bir dönemde nübüvvetin olacağı anlamına geleceğini oysa bunun muhal olduğunu belirtir. Bkz. İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, IV, 80.

⁷⁹⁸ Hicr, 15/9.

⁷⁹⁹ Bakara, 2/106.

⁸⁰⁰ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, IV, 78.

⁸⁰¹ İmam Atıyye, Hz. Peygamber’den sonra neshin söz konusu olamayacağı konusunda icmâ olduğunu belirtir. İbn Atıyye el-Endelüsî, **el-Muharrerü’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz**, nşr. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1422, I, 191.

⁸⁰² İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, IV, 78

⁸⁰³ **A.g.e.**, IV, 85.

⁸⁰⁴ **A.g.e.**, IV, 105-107.

olmadığına göre her şey mümkündür ve -aksini iddia eden bir nas olmadığı sürece- Allah için bu mümkün değildir demek yanlıştır.⁸⁰⁵

Ayrıca o, önceki peygamberlerin şariatlarından bir kısmını da neshedilen hükümler kapsamında değerlendirir. “İncil ehli Allah’ın onda indirdiği ile hükmetsin. Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenler, fâsıkların tâ kendileridir.”⁸⁰⁶ âyetinin neshedildiği hususunda Müslümanlardan iki kişinin bile ihtilâf etmediğini belirtir. İslâm vahyinin desteklemediği İncil’in hükümleriyle amel eden kişinin kâfir olduğunu iddia eder.⁸⁰⁷ İbn Hazm, “Sana gelirlerse, ister aralarında hüküm ver, istersen yüz çevir.”⁸⁰⁸ Âyetinin, “Aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet ve onların arzularına uyma. Allah’ın sana indirdiği hükümlerin bir kısmından seni saptırmamalarına dikkat et.”⁸⁰⁹ âyetiyle neshedildiğini ifade eder.⁸¹⁰ Buradan hareketle İbn Hazm, Ehl-i kitap’ın kendi dinî hükümlerine uygun olarak yaşayabileceğini, Allah’ın yasakladığı zina, içki gibi suçlarda ise kendi dinî hükümlerinin gereği olarak had cezasının uygulanacağını belirtir.⁸¹¹ Ayrıca bunun yakınî bilgi olduğunu, bunun dışına çıkmanın Mâide 50. âyetinin de ifadesiyle “Câhiliye’nin hükmüne uymak” olduğunu söyler.⁸¹² Diğer yandan bu konuda bazı mezhepleri tutarsızlıkla eleştirir. Bazı mezheplerin hırsızlık ve iftirada Müslümanlara uyguladıkları cezaları Ehl-i kitap’a da tatbik ettiklerini; ama içki ve zina cezalarını Ehl-i kitap’a uygulamadıklarını belirtir.⁸¹³ Böylelikle İbn Hazm, mezheplerin farklılaşan uygulamalarını kınayıp eleştirmekte ve bunun için de ilkeli bir tutum takınılması gerektiğini ifade etmektedir. Ancak onun mezhepleri eleştirirken kendi usûlüyle çeliştiği görülmektedir. Zira “İbn Abbas’tan gelen bir rivayet üzerinden Mâide 42. âyetinin neshedildiğini savunup onun üzerinden yakınî bilgi inşa etmek ne denli kendi usûlüyle uyumludur?” sorusunu gündeme getirmektedir. Kaldı ki âyetin neshedilmediğine dair

⁸⁰⁵ A.g.e., IV, 105-107.

⁸⁰⁶ Mâide, 5/47.

⁸⁰⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, V, 172.

⁸⁰⁸ Mâide, 5/42.

⁸⁰⁹ Mâide, 5/49.

⁸¹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, V, 109.

⁸¹¹ A.g.e., V, 109.

⁸¹² A.g.e., V, 109.

⁸¹³ A.g.e., V, 110

Selef'ten rivayetler de söz konusudur.⁸¹⁴ İmam Taberî bu âyetin neshedilmediğini savunur. Mâide 42. âyeti ile Mâide 49. âyeti arasında bir tezatlık söz konusu olmadığını; ikisinin cem'inin mümkün olduğunu belirtir. Aksini iddia edenlere şiddetle karşı çıkar. Ona göre hâkimler, kendilerine gelen Ehl-i kitap'ın davalarına bakıp bakmama konusunda muhayyer bırakılmışlardır. Kur'an'ın zâhirî anlamı âyetin neshini desteklememektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'den âyetin neshine dair bir delil de söz konusu değildir. Bu durumda her iki âyet de muhkemdir.⁸¹⁵ Bu noktada denilebilir ki, İbn Hazm neshte aradığı kesinliği bu âyette yine bizzat kendisi ihlal etmiş ve nasları cemetme yerine nesh iddiasını tercih etmiştir. Oysa onu bu konuda destekleyen bir âyet, hadis ve icmâ söz konusu değildir.

Öte yandan İbn Hazm, bir hükmün kendisinden daha ağır yahut daha hafif bir hükümle neshedilmesini de irdeler. Bu konudaki tutumu her zamanki gibi delil çerçevesinde şekillenmektedir. Ona göre mensûh hüküm bir sonrakine (nâsih) göre daha hafif olabileceği gibi daha ağır da olabilir. Dolayısıyla bu konuda keyfî konuşmaya gerek yoktur.⁸¹⁶ Bu sebeple de delillin desteklemediği felsefî yorumları eleştirir, nastan örneklerle bu görüşlerin tutarlı olmadığını ifade eder. Zira İbn Hazm'a göre birçok örnek nâsih hükmün mensûh hükümden daha ağır/şiddetli olduğunu göstermektedir. Söz gelimi Aşure orucunun yerine Ramazan orucunun farz kılınması bunlardandır.⁸¹⁷ Bu mesele usûlcüler arasında ihtilâf konusudur.⁸¹⁸

İbn Hazm'ın nesh teorisiyle ilgili yaklaşımının önemli bir boyutunu da muhatap bilgisini dikkate alması teşkil eder. Ona göre muhatap, hâlihazırdaki hükmün neshedildiğine dair bilgi sahibi olmadığı sürece yeni hüküm hususunda sorumlu tutulamaz. Bu durumda Kur'an'ın neshedilen âyetlerinin yeni hüküm kendilerine ulaşmadığı için neshedilmemiş gibi uygulanması gerekmektedir. Bu da İslâm toplumunda

⁸¹⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, X, 335-339.

⁸¹⁵ *A.g.e.*, X, 335-339.

⁸¹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 97-100.

⁸¹⁷ *A.g.e.*, IV, 97-100.

⁸¹⁸ İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fî usûli'l-fıkh*, s. 201; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 140; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*, III, 187.

bazı hükümlerin farklı şekillerde yerine getirildiğini ve hepsinin de Allah nazarında makbul olduğu neticesini doğurmaktadır. Onun bu düşüncesini bir örnekle somutlaştırmak istiyoruz: İbn Hazm kible meselesini âyetler çerçevesinde açıklamakta ve “*Nerede olsanız yüzünüzü Mescid-i Harâm’a çevirin.*”⁸¹⁹ âyetiyle kibleye dönerek namaz kılmanın farz olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla kible değişikliği sebebiyle kasten veya unutarak Kâbe’ye dönerek kılınmayan namazların bâtil olduğunu ifade eder.⁸²⁰ Ancak kible değişikliğinden haberi olmayan bir kişinin ise sorumlu tutulmayacağını dolayısıyla da kıldığı namazların sahih olduğunu belirtir. Konuyla ilgili Hz. Peygamber dönemindeki bazı olayları delil olarak gösterir. Kubâlîlar’ın namazı Beytülmakdis’e doğru kıldıkları esnada kible değişikliğinden haberdar olduklarını ve kılmadıkları rekâtları da Kâbe’ye doğru kıldıklarını, Mekke’deki bazı zayıf Müslümanların kiblenin değişmesine rağmen Beytülmakdis’e doğru namaz kılmaya devam ettiklerini; Habeşistan’a hicret eden Müslümanların uzun süre kible değişiminden haberleri olmadığı için Beytülmakdis’e doğru namazlarını kıldıklarına dair rivayetleri aktarır. İbn Hazm bu kesimlerin, nesheden hükümden haberleri olmadığı için mazur olduklarını ifade eder. Zira Allah’ın “...sizi ve eriştiği herkesi uyarayım diye...”⁸²¹ âyetinin bu hükmü apaçık bir şekilde ifade ettiğini, bu sebeple de Kubâlîlar’ın, haberi alır almaz namazı Kâbe’ye yönelerek kılmaya başladıklarını söyler.⁸²² Dolayısıyla İbn Hazm nâsih-mensûh meselesini salt bilgi/haberdar olma meselesi olarak sınırlandırmamış, fikhî hükümlerin uygulanmasında dikkate alınması gereken ince noktalara da vurgu yapmıştır. Dolayısıyla onun usulü açısından, gücünün yetmediği fikhî meselelerde kişi mazurdur.

Diğer taraftan İbn Hazm nasların sınırlarına riayeti de önemli görmektedir. Bu düşüncesi nesh anlayışına da yansımıştır. Söz gelimi neshin, ilgili bulunduğu meseleyle ve bölümle sınırlı kalması gerektiğini, bunun dışında nesh iddialarında bulunmanın yanlış olduğunu ifade eder.⁸²³ Ona göre neshin gerçekleşmesi, cemetme imkânının olmadığı

⁸¹⁹ Bakara, 2/144.

⁸²⁰ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, II, 257.

⁸²¹ En’âm, 6/19.

⁸²² İbn Hazm, **el-Muhallâ**, II, 257.

⁸²³ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, IV, 84.

durumlarda nasların tarihine bakılması veya başka bir nassın beyanıyla ve son olarak da kesinlik ifade eden hal durumu ile mümkündür. Bu şartlar dışında bir nesh iddiasında bulunmanın kabul edilemeyeceğini belirtir.⁸²⁴ Dolayısıyla o, tek başına nesh iddiasını yeterli görmemekte ve bu yöndeki bir iddianın delille desteklenmesini şart koşmaktadır.

İbn Hazm'ın bu bakış açısını önemli görüyoruz. Asılsız nesh iddiaları ve keyfi fikhî hükümlerin nesh adı altında bağlayıcı hale getirilmesi yanlıştır. Birçok temel kaynaklarımız temelsiz nesh iddialarıyla doludur. Oysaki nassın desteklemediği nesh iddialarına itibar edilmemesi gerekir. Aslında İbn Hazm, nesh iddiasında bulunan kişinin yakınî bilgiyle amel etmesi gerektiğinin altını çizer. Zannî bilgileri veya delilsiz nesh iddialarını sert bir dille eleştirir. Çünkü Allah ve Resûlü'nün hüküm koyduğu bir meselede delilsiz neshi savunmak İbn Hazm'a göre Allah ve Resûlü'ne iftiradır.⁸²⁵ O, “*Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim.*”⁸²⁶; “*Doğrusu Kitap'ı biz indirdik, onun koruyucusu elbette biziz.*”⁸²⁷ âyetlerinden hareketle bu dinin tamamlandığını; Allah'ın neyin neshedilip neyin edilmediğini apaçık bir şekilde bize gösterdiğini; bu meselenin icthadî bir durum olmadığını, bilakis nasların desteklediği yakınî bilgi olduğunu belirtir. Bu açıdan bakıldığında onun nazarında, neshin olduğu yerde yakınî bilgi/kesinlik olmak zorundadır.⁸²⁸

Doğrusu İbn Hazm'ın neshte kesinlik aramasını önemli görüyoruz. Zan üzere kurulu nesh iddialarında bulunup onun üzerinden nasları yorumlamak doğru değildir. Ne yazık ki önemli eserlerimizde bu problemi görmekteyiz. Delile dayanmadan sayısız âyet nesh iddiasına konu olmuştur. Söz gelimi Süyûtî (ö. 911/1505), ilgili eserinde neshedildiğine dair pek çok âyet zikretmektedir.⁸²⁹ Bu problemi pek çok eserde görmek mümkündür.

⁸²⁴ A.g.e., IV, 88.

⁸²⁵ A.g.e., IV, 84.

⁸²⁶ Mâide, 5/3.

⁸²⁷ Hicr, 15/9.

⁸²⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 85.

⁸²⁹ Süyûtî, *el-İtkan fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, III, 66.

İbn Hazm'ın nesh meselesinde gözetdiği kesinlik ilkesine birçok örnek vermek mümkündür. Söz gelimi “*Kadınlarınızdan çirkin fiilde bulunanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer onlar şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar hakkında bir yol açıncaya kadar kendilerini evlerde tutun.*”⁸³⁰ âyetinden yalnızca ev hapsi hükmünün neshedildiğini, dört şahit hükmüyle ilgili nesh iddiasında bulunmanın doğru olmadığını açıklar.⁸³¹ Konuyla ilgili İbn Hazm'ın şu örneği de önemlidir: “Peygamber bâğînin mehrini, kâhine gitmeyi, hacamattan ve köpeğin satışından kazanılan parayı haram kıldı.”⁸³² İbn Hazm, bu hadisteki hacamat hükmünün başka bir nasla neshedildiğini ama diğer hükümlerin ise geçerli olduğunu belirtir.⁸³³ Bu ilkeyi gözetmeyen Tahâvî'nin “Köpekleri öldürmenin gerekliliğinin neshedilmesiyle köpeklerin ücretinin nehyi de neshedilmiştir.”⁸³⁴ sözlerini eleştirir. İbn Hazm konuyla ilgili şöyle der: “Bilmiyorum, bu adam hangi akılda yahut hangi nasta ‘bir hayvanın öldürülmesinin haram kılınması, satılmasını câiz kılar’, (hükmünü) buldu!”⁸³⁵ İbn Hazm bunu mezhep taassubu olarak görmektedir. Bu kıyasın kabul edilemeyeceğini, bu bakış açısının “Allah etini haram kıldığı için satılmasını da haram kıldı” mantığından bir farkının olmadığını belirtir.⁸³⁶ Görüldüğü üzere o, nassın onaylamadığını kıyas üzerinden dedirtmeyi kabul etmediği gibi, Kur'an naslarının mesnetsiz bir şekilde yorumlanmasına karşı da çok sert bir tutum takınmıştır. Ancak İbn Hazm'ın İmam Tahâvî'nin görüşlerini tenkidıyla ilgili şu değerlendirmelerde bulunmayı önemli görüyoruz:

1. İbn Hazm'ın, kendi ifadeleriyle Tahâvî'nin görüşünü aktardığını gördük. Tahâvî'nin eserlerini incelediğimizde İbn Hazm'ın bütünsel bir şekilde Tahâvî'nin görüşünü dikkate almadığını müşâhede ettik.

⁸³⁰ Nisâ, 4/15.

⁸³¹ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, IV, 83.

⁸³² Hâkim, **Müstedrek**, “Buyû”, 2243

⁸³³ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, IV, 83.

⁸³⁴ **A.g.e.**, IV, 83.

⁸³⁵ **A.g.e.**, IV, 83.

⁸³⁶ **A.g.e.**, IV, 83.

2. Tahâvî, İbn Hazm'ın sandığının aksine meseleyi çok boyutlu irdelemiştir. Köpeğin satılmasının/ücretinin câizliği meselesinde yaklaşımı şu şekildedir:

- a. Köpeklerin öldürülmesini emreden hadisleri âm görmemiş, avlanan vb. köpeklerin bundan istisna tutulduğunu rivayetlerle desteklemeye çalışmıştır.
- b. Öldürme emri ile besleme, satma vb. eylemleri birbiriyle iletlenmiştir. Yani satılmasının yasaklanmasını, öldürme emrini ifade eden hadislerle gerekçelendirmiştir. Ona göre öldürme hükmü kalktığına göre satma, besleme vb. yasağının da kalkması gerekmektedir.
- c. Yabani eşekleri beslemek, satmak vs. haram olmadığına göre faydalı köpeklerin de buna kıyasen aynı hükmü alması gerektiğini ifade etmiştir.⁸³⁷ Bu açıdan bakıldığında, ortada yöntem açısından İbn Hazm'ın sandığı kadar vahim bir durum yoktur. Bizce eleştirilerin temel sebebi Tahâvî'nin kıyasa vurgusudur.

Diğer taraftan İbn Hazm'ın, yakınî bilgi ile neshedildiğini iddia ettiği âyetler de söz konusudur.⁸³⁸ Konunun açıklığa kavuşması adına birkaç örnek verelim. İbn Hazm bir Müslümanın ancak tekrar çarpışmak için bir hile olmak üzere *veya bir başka topluluğa katılmak* amacıyla savaş meydanından kaçabileceğini belirtir; “*Tekrar savaşmak için bir tarafa çekilmek veya bir başka topluluğa katılmak maksadı dışında, o gün arkasını düşmana dönen kimse Allah'tan bir gazaba uğramış olur.*”⁸³⁹ âyetinin bir Müslümanın - iki hal hariç- savaş meydanından kaçmasını câiz kılmadığını söyler. Bazı kimselerin savaş meydanından kaçmanın üç ve daha fazla kişiyle karşılaşma durumunda mubah olduğunu savunduklarını ve bu kesimlerin görüşlerini “*Şimdi Allah yükünüzü hafifletti, sizde bir zayıflık olduğunu bildi. O halde sizden sabırlı yüz kişi bulunursa, onlardan iki yüz kişiye galip gelir. Eğer sizden bin kişi olursa, Allah'ın izniyle onlardan iki bin kişiye galip gelirler. Allah sabredenlerle beraberdir.*”⁸⁴⁰ âyetiyle delillendirdiklerini ama bunun

⁸³⁷Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, **Şerhu Müşkili'l-âşâr**, thk. Şuayb el-Arnâvut, Müessesetü'r-risâle, 1994, XII, 77-95; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, **Şerhu Muhtasari't-Tahâvî**, b.y., Dârü'l-beşâir el-İslâmiyye, 2010, III, 106-110.

⁸³⁸ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, IV, 88.

⁸³⁹ Enfâl, 8/16.

⁸⁴⁰ Enfâl, 8/66.

yanlış olduğunu söyler.⁸⁴¹ Ayrıca İbn Abbas'ın savaş esnasında "bir kişi iki kişiden kaçarsa firar etmiş olur, üç kişiden kaçarsa firar etmiş olmaz"⁸⁴² görüşüne de itibar etmez.⁸⁴³ İbn Abbas'ın savunduğu bu görüşü kabul etmeyen İbn Hazm, Allah ve Resûlü'nün hüccet olduğunu ve bu görüşü destekleyecek bir delil ve nas olmadığını, bilakis Allah'ın "...az topluluk, çok topluluğa galip gelmiştir"⁸⁴⁴ buyurduğunu, dolayısıyla bu görüşlerin doğru olmadığını vurgular.⁸⁴⁵ Öte yandan bazı sahâbîlerin İbn Abbas'ın bu görüşüne katılmadıklarına dair rivayetler aktarır.⁸⁴⁶ Bu nakillerle beraber İbn Hazm'ın sözü edilen âyeti nasıl yorumladığı önem arz etmektedir. Buna göre yüz kişinin iki yüzden fazla kişiye galip gelebileceğini, sayıyı iki yüzle sınırlı tutmanın doğru olmadığını, aynı durumun bin kişi için de geçerli olduğunu ifade eder.⁸⁴⁷ İbn Hazm'a göre, bu âyetin beyanına göre Allah kullarına zorluğu kolaylaştırmıştır. Zira bahsi geçen âyet, kulların zayıf olduklarına vurgu yapmış, Allah'ın merhametiyle onlara yaklaştığını ifade etmiştir. Bu sebeple de âyette zikredilen sayıların doğru anlaşılması gerektiğini belirtir. Ayrıca konuyla ilgili Enfâl 65-66. âyetlerden de istidlâlde bulunur ve bu âyetlerden hareketle bir neshin söz konusu olmadığını, nesh iddiasının asılsız olduğunu belirtir.⁸⁴⁸ Bu sebeple de müşriklerden cihad esnasında kaçmanın câiz olmadığını vurgular. İbn Hazm bir kişinin üç kişiyle karşılaştığında savaşmadan kaçmasına cevaz verenleri de eleştirir. Âyetlerin sabırla direnmeyi emrettiğini, kaçmaktan bahsetmediğini belirtir.⁸⁴⁹ Bilakis mezkûr âyetlerin *cihadın bir bölümünü ve sahnesini konu edindiğini, Kur'an'ın diğer âyetleriyle beraber ele alındığında daha bütünsel bir sahnenin görüldüğünü* söyler.⁸⁵⁰ "Allah'ın izniyle büyük bir topluluğa galip gelen nice küçük topluluklar vardır. Allah, sabredenlerle beraberdir."⁸⁵¹ âyetinde de az topluluğun çok topluluğa galip geldiğinin

⁸⁴¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VII, 293.

⁸⁴² Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, II, 460.

⁸⁴³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VII, 293.

⁸⁴⁴ Bakara, 2/249.

⁸⁴⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VII, 293.

⁸⁴⁶ A.g.e., VII, 293.

⁸⁴⁷ A.g.e., VII, 293.

⁸⁴⁸ A.g.e., VII, 293.

⁸⁴⁹ A.g.e., VII, 293.

⁸⁵⁰ A.g.e., IV, 92.

⁸⁵¹ Bakara, 2/249.

vurgulandığını belirtir. Sonuç olarak mesele sayı değildir, bu sebeple de sabırla direnmek gerekir.⁸⁵² Öte yandan Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) de âyetin neshedilmediği görüşündedir. Cumhur ise âyetin neshedildiğini savunur.⁸⁵³

İbn Hazm’a göre “Allah yükünüzü hafifletti...” kaydı da bir neshi değil, önceki durumun hafifletildiğini göstermektedir. Buna göre Müslümanlar düşmanlarından on kat daha az olsalardı dahi hücum etmek zorundaydılar. Savaşa çağrıldıklarında icabet edip savaşmak mecburiyetindeydiler. Ne olursa olsun savaştan kaçamazlardı. Ayrıca bu âyetler hasta ve gücü yetmeyenlere de savaşmamak için bir cevaz vermektedir. Şu halde âyet neshedilmemiştir, hüküm caridir.⁸⁵⁴

İbn Hazm’ın bu değerlendirmelerini, âlimlere verdiği cevapları kâfi bulmuyoruz. Açıkçası İbn Hazm bizce paradoksal bir tutum sergilemiştir, çünkü Müslümanların kendilerinin üç katı kişilere karşı hücum etme zorunluluğunun kaldırılıp, muhayyer bırakılması bile başlı başına bir neshtir kanaatindeyiz. Âlimleri yorumlarından dolayı eleştiren İbn Hazm aynı handikaba düşmekten kendini alamamıştır. Ne olursa olsun sonraki ibare bir hüküm değişikliğini ifade eder.⁸⁵⁵ Bunun adı nesh olsun veya olmasın bu, hükmün değiştiğini göstermektedir.

Aslında meseleyi izah ederken İbn Hazm’ın özellikle üç konu üzerine eğildiği görülmektedir. Birincisi, âyetin neshine dair yakînî bilginin olmayışını iddia ederek umumla amel etmeyi tercih etmiştir. Konuyla ilgili hadislere ise itibar etmemiştir. Mesela hadislerde, on kişiye karşı direnmeyi emreden âyetin Müslümanlara zor geldiğini ve ardından bu hükmün hafifletildiği belirtilmektedir.⁸⁵⁶ Fakat nüzûl ortamını da ele alan mezkûr hadislere İbn Hazm değinmemiş, umum âyetleri baz almakla yetinmiştir. İkincisi, âyetin zâhiriyle amel etmemiştir. Şayet âyetin zâhiriyle amel etseydi, bazı âlimlerin dile getirdiği görüşü kendisinin dile getirmesi gerekirdi. Zira İbn Hazm siyak-sibakı en çok önemseyen âlimler arasındadır. Âyetlerin siyak-sibakının farklı hükümlere temas ettiği

⁸⁵² İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, IV, 90.

⁸⁵³ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, XV, 506.

⁸⁵⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, IV, 92.

⁸⁵⁵ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, XV, 506.

⁸⁵⁶ Buhârî, “Tefsîrû’l-Kur’an”, 80.

açıktır. Oysaki İbn Hazm âyetin zâhirine itibar etmemiş, dolayısıyla âyetin neshini kabul etmemiştir. Üçüncüsü, bütünsel bir bakış açısıyla yorumlamayı tercih etmiştir. İlgili âyetleri Kur'an'ın başka kıssalarıyla mukayese etmiş, birlikte değerlendirmiştir. Diğer kıssalardaki tekrar ve detaylandırmaların aynısının bu âyetler için de geçerli olduğunu iddia etmiştir. Ancak bu noktada büyük bir handikapı da aşamamıştır. Nitekim İbn Abbas'ın değerlendirmesini görüş olarak sunması tutarlı değildir. Zira İbn Abbas'ın değerlendirmesi şahsî bir kanaat olmaktan öte âyetin tefsiri mahiyetindedir.

2.2.5.1. Kur'an'ın Sünnet'i Neshi

İbn Hazm nazarında Kur'an ve Sünnet'in her ikisi de vahiydir; bunlar birbirlerini tamamlayan bir bütünün iki parçasıdır. Ne var ki İbn Hazm her ne kadar Sünnet'i Kur'an'la eşdeğer görse de onun yer yer bir tercihte bulunarak Sünnet'le hüküm verilen nasları görmezden geldiği ve nesh iddiasında bulunduğu görülmektedir. İbn Hazm, “Allah’a ortak koşanların Allah katında ve Resûlü yanında bir ahdi nasıl olabilir?”⁸⁵⁷; “...küçülerek elleriyle cizye verinceye kadar (onlarla) savaşın.”⁸⁵⁸ Âyetlerinden hareketle Hz. Peygamber'in müşriklerle yaptığı tüm antlaşmaların neshedildiğini söyler.⁸⁵⁹ Bu sebeple ona göre Müslümanların müşriklerle ilişkisi ancak iki şekilde mümkündür: Ya cizye verecekler ya da öldürülecekler.⁸⁶⁰ Böylece İbn Hazm âyetin -istisna ettikleri hariç- umumuyla amel etmiş ve Hz. Peygamber'in uygulamalarını dahi âyetten istisna tutmamıştır. Hâlbuki Hz. Peygamber'in uygulamasını fesih olarak görmesini gerektirecek bir delil olmamasına rağmen meseleyi nesh çerçevesinde ele alması izahı zor bir durum yaratmaktadır. Oysaki âyetin ifade ettiği anlam Hz. Peygamber'in uygulamasıyla çelişmemektedir. Hz. Peygamber'in uygulaması belli şartlar ve koşullarda başvurulabilecek bir uygulamadır. İbn Hazm'ın yakînî bilgi olmadan nesh iddiasında bulunması kolaycılıktan başka bir şey değildir. Nitekim onun şu ifadesi bu okuma biçimiyle çelişmektedir: “Bir âyetin başka bir âyeti, bir hadisın de başka bir hadisi

⁸⁵⁷ Tevbe, 9/7.

⁸⁵⁸ Tevbe, 9/29.

⁸⁵⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûlî'l-ahkâm*, V, 33.

⁸⁶⁰ *A.g.e.*, V, 33.

çürütmesi düşünülemez. Bu ancak nesh yoluyla yahut da bir hadisin naklinin zayıf olmasıyla mümkündür. O halde itaat etmemiz gerekli değildir.”⁸⁶¹ Onun bu sözünden hareketle, naslar arasında uyum sağlayamadığı zamanlarda başvurduğu formülün nâsih-mensûh olduğunu söylemek mümkündür. Ne var ki onun iddia ettiği gibi Hudeybiye Antlaşması’nın neshini destekleyecek bir veriye de sahip değiliz.

Aslında bu anlayışın arka planında Mâlikî mezhebinin Müslüman esirlere dair görüşlerini eleştirme kaygısı mevcuttur. Bu görüşe göre kâfirler; yanlarında kadın ve erkek Müslüman esirler olmasına rağmen güvence dilerse, esirler onlardan alınmaz, onlarla cinsel ilişkiye girmelerine engel olunmaz ve kendi memleketlerine gönderilirler.⁸⁶² İbn Hazm bu görüşü eleştirir; dârülharpten tüccar ve elçilerin güvence dilemiş, cizye vermiş halde gelseler dahi Müslümanlara ait bir şey var ise onlardan bedelsiz alınacağını belirtir.⁸⁶³ Ona göre Mâlikîler hakikatleri tersine çevirmişlerdir. Onlar, “*Ey iman edenler! Sözleşmeleri yerine getirin.*”⁸⁶⁴ âyetiyle ihticâcı istedikleri zaman bırakırlar; bir Müslümanın duymasına bile tahammül edemeyeceği, nassın geçersiz kıldığı akitleri de bu âyetle yürürlüğe koyarlar. Ne zaman isterlerse bu âyeti delil göstererek akitlerden istediklerini uygularlar, nezirlerden istediklerini câiz görmezler.⁸⁶⁵ Her ne kadar İbn Hazm’ın bu eleştirisinde haklılık payı olsa da Hz. Peygamber’in uygulamasını mensûh görmesi doğru değildir. Kendisi keyfî uygulamaları eleştirirken, keyfî uygulamaların içine düşme tezatlığını yaşamaktadır. Açıkça anlaşıldığı gibi İbn Hazm, Ebû Cendel hadisinin keyfî yorumlanmasına karşı çıktığından bu hadisi mensûh olarak görmüştür. Ona göre Ebû Cendel olayı sonrası inen “*Ey iman edenler! Mümin kadınlar muhacir olarak size geldiklerinde, onları imtihan edin. Allah, onların imanlarını daha iyi bilir. Eğer siz onların inanmış kadınlar olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere geri göndermeyin.*”⁸⁶⁶ âyeti, antlaşmadaki kadınları geri gönderme şartını çürütmektedir. Ayrıca o, Hz. Peygamber’in bu âyetten hareketle hicret eden mümin kadınları geri göndermediğini ifade

⁸⁶¹ A.g.e., VI, 20.

⁸⁶² İbn Rüşd el-Kurtubî, *Beyân ve’t-tahsîl*, III, 55.

⁸⁶³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VII, 306.

⁸⁶⁴ Mâide, 5/1.

⁸⁶⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûlî’l-ahkâm*, V, 37.

⁸⁶⁶ Mümtehhine, 60/10.

eder.⁸⁶⁷ Ardından da “Allah ve Resûlü’nden, kendileriyle antlaşma yapmış olduğunuz müşriklere kesin bir uyarıdır.”⁸⁶⁸ âyetinin tüm ahitleri geçersiz kıldığını ve hükümleri neshettiğini söyler. “Mescid-i Harâm’ın yanında kendileriyle antlaşma yaptıklarınızın dışında, müşriklerin Allah ve Resûlü yanında nasıl (muteber) bir ahdi olabilir?”⁸⁶⁹ âyetiyle de Mescid-i Harâm’ın yanında antlaşma yapılanlar dışında müşriklerin tüm ahitlerinin geçersiz kılındığını belirtir. İbn Hazm konuyla alakalı diğer âyetleri de⁸⁷⁰ zikreder. Allah’ın kâfirlere ölüm ve İslâm arasında iki seçenek bıraktığını, Ehl-i kitap’a cizye hükmünü koyduğunu; sığınma talebinde bulunana ise eman verildiğini belirtir. Bunlar dışında tüm ahitlerin geçersiz kılındığını iddia eder.⁸⁷¹ Hâlbuki Mâlikîler’in veya başka mezheplerin yanlış yorumları Hz. Peygamber’in uygulamasının neshedildiğini savunmayı gerektirmemelidir.

2.2.5.2. Sünnet’in Kur’an’ı Neshi

İbn Hazm neshi sadece Kur’an’ın hükümleriyle sınırlı tutmamış, Hz. Peygamber’in hadislerini de bu kapsamda değerlendirmiştir. Hz. Peygamber’in hadislerini de (kaynağı itibariyle) Kur’an’la muadil gören İbn Hazm, dikkat çekici bir değerlendirmede bulunur. Ona göre, Hz. Peygamber’e itaati emreden âyetler onun sözlerinin de korunacağını göstermektedir. Bu sebeple de Kur’an gibi Hz. Peygamber’in tüm hadislerinin aktarılması ve hükümlerinin günümüze ulaşmış olması âyetin gereğidir. Bu sebeple de bazı hadislerin lafızlarının değil de hükümlerinin günümüze ulaşmış olması tilâvetinin neshedildiğini göstermektedir.⁸⁷² Ayrıca İbn Hazm Sünnet’le Kur’an’ın ikisinin de vahiy olduğunu, bu sebeple de Sünnet’in Kur’an’ı, Kur’an’ında Sünnet’i neshedebileceğini belirtir.⁸⁷³

⁸⁶⁷ Görüldüğü üzere sebep-i nüzûle konu olan rivayetten doğrudan istifade etmiştir. İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, V, 30.

⁸⁶⁸ Tevbe, 9/1.

⁸⁶⁹ Tevbe, 9/7.

⁸⁷⁰ Tevbe, 9/5; Tevbe, 9/29.

⁸⁷¹ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VII, 307; VII, 345.

⁸⁷² İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, IV, 63.

⁸⁷³ **A.g.e.**, IV, 111.

İbn Hazm, Sünnet'in Kur'an'ı neshi konusunda âlimlerin çoğu ile⁸⁷⁴ hemfikir olmakla birlikte esas düşüncesi itibariyle farklı bir tutum sergilemiştir. Zira onun yorumunda Kur'an ve Sünnet arasında ikisinin de vahiy olması ve ikisinin de korunmuş olması yönüyle aralarında bir fark yoktur. Öyle ki sadece mütevâtir hadisın değil, âhâd hadisın bile Kur'an'ı neshedebileceğini savunmaktadır.

Sünnet 'in Kur'an'ı neshiyle ilgili İbn Hazm'ın istidlâlde bulunduğu abdest âyetini örnek verebiliriz. Ona göre Kur'an ayakların meshedilmesini ifade etmiştir. Ama Hz. Peygamber'in "Topukların ateşten vay haline!"⁸⁷⁵ hadisi âyetin ilgili hükmünü neshetmiştir. Zira İbn Hazm'a göre hadis Kur'an'da olmayan zâid/fazla bir hüküm getirmiştir. Onunla amel etmek farzdır. Ayakların meshedilmesi hadisın beyanıyla câiz değildir.⁸⁷⁶ Böylece İbn Hazm, bazı âlimlerin aksine ayakların yıkanmasının gerekliliğini Kur'an âyetlerinden hareketle değil, Sünnet'ten çıkarmıştır.⁸⁷⁷

Yine İbn Hazm'a göre âyet mesh hükmünü koymuş fakat bu hüküm (ayakların meshedilmesi) Sünnet'le neshedilmiştir. Ancak o, bunu destekleyecek bir rivayet zikretmekten ziyade o dönemin uygulamasını göstermekte ve âyetten yıkamanın çıkarılamayacağını ifade etmektedir.⁸⁷⁸ Konuyla ilgili olarak şunları söylemek mümkündür: Birincisi, şayet âyet neshedilmişse bazı sahâbîlerin meshe devam ettiklerine dair rivayetleri⁸⁷⁹ nasıl değerlendireceğiz? İbn Hazm bunları ya görmezden gelmiştir veya bildiği halde bu görüşü savunmuştur. Oysa benzer metodu başka meselelerde farklı değerlendirdiği görülür. Mesela sürekli içki içen bir kimse dördüncü kez içerse öldürülür görüşünün icmâ ile mensûh olduğunu söyleyenlerin görüşlerine itibar etmemiş ve Abdullah b. Ömer ile Abdullah b. Amr'ın görüşlerinin öldürülme yönünde olduğunu ifade ederek karşı çıkmıştır.⁸⁸⁰ Ama İbn Hazm, mesh konusunda farklı uygulamalara sahip sahâbîlerin görüşlerini görmemiştir. Oysaki her iki meselede de aynı metodu uygulamak

⁸⁷⁴ Sem'ânî, **Kavâtü 'u'l-edille fi'l-usûl**, I, 450.

⁸⁷⁵ Buhârî, "Vudû", 30.

⁸⁷⁶ İbn Hazm, **el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm**, II, 57.

⁸⁷⁷ Şâfiî, **er-Risâle**, I, 28.

⁸⁷⁸ İbn Hazm, **el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm**, IV, 110-114.

⁸⁷⁹ İbn Atıyye el-Endelüsî, **el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz**, II, 163.

⁸⁸⁰ İbn Hazm, **el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm**, IV, 120.

pekâlâ mümkündür. İkincisi, şayet İbn Hazm'ın iddia ettiği gibi âyet ayakların meshedilmesini emrediyorsa buna rağmen, Hz. Peygamber'in Kur'an'a aykırı hareket etmiş olması düşünülemez. Kaldı ki Kur'an âyetlerinden hareketle ayakların yıkanmasının şart olduğunu ifade eden Arap dili âlimlerinin görüşleri de söz konusudur. Üçüncüsü, İbn Hazm meselelerin çözümünde yakınî bilgi ve icmâ şartını ararken burada kendisiyle çelişmektedir. Zira ne sahâbîler tarafından bu konuda bir icmâ söz konusudur ne de savunduğu görüşün doğruluğu noktasında yakınî bilgi mevcuttur. Oysa bizzat kendisi, bir meselede icmân kabulü için çok ağır şartlar öne sürmüştür. Öyle ki ihtilâflı meselelerde icmâ iddiasında bulunmayı eleştirmektedir.⁸⁸¹ Dördüncüsü, İbn Hazm, âyetin zâhiriyle amel etmemiş, zannî bir karineyle te'vile gitmiştir. Dolayısıyla zannî bilgiler üzerinden bir nesh iddiasında bulunmayı eleştiren İbn Hazm, eleştirdiği hataya kendisi düşmüştür.

İbn Hazm'ın Sünnet'in Kur'an'ı neshi olarak sunduğu bir diğer örnek de “Kadınlarınızdan çirkin filde bulunanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer onlar şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar hakkında bir yol açıncaya kadar kendilerini evlerde tutun.”⁸⁸² âyetidir. O, Hz. Peygamber'in; “Benden alın, benden alın! Allah onlara çıkış yolu açmıştır. Bekârın bekârla (zinası) yüz sopa ve bir sene sürgündür. Evlilerin (cezası) ise yüz sopa ve recmdir.”⁸⁸³ sözünün âyetle zikredilen hapis cezasını neshettiğini belirtir. İbn Hazm hapis cezasını Sünnet'in değil, “Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun.”⁸⁸⁴ âyetinin neshettiğine dair iddiaları⁸⁸⁵ ise doğru bulmaz. Bu âyetin (Nûr, 2) mezkûr Nisâ, 15.âyetinden önce nâzil olduğunu belirtir.⁸⁸⁶ Âyetle bir çıkış yolundan bahsedildiğini, bu mücmelliğin hadiste beyan edildiğini belirtir. Ayrıca bir sene sürgün hükmünün âyetle olmadığını, hadiste ifade edildiğini söyler.⁸⁸⁷

⁸⁸¹ A.g.e., IV, 172.

⁸⁸² Nisâ, 4/15.

⁸⁸³ Müslim, “Hudud”, 3.

⁸⁸⁴ Nûr, 24/2.

⁸⁸⁵ Kurtubî, el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân, V, 84.

⁸⁸⁶ A.g.e., V, 84.

⁸⁸⁷ İbn Hazm, el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm, IV, 111.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TEFSİR ANLAYIŞI VE YÖNTEMLERİ

3.1. Kur'an'ın Rivayet Kaynaklarıyla Tefsiri

3.1.1. Kur'an'ın Sünnet'le Tefsiri

Kur'an'ın birçok âyeti Hz. Peygamber'in tebliğ ve tebyin görevine vurgu yapmaktadır.⁸⁸⁸ Bu sebeple de pek çok müfessir Sünnet'i tefsirin önemli kaynakları arasında görmüştür. İbn Hazm da bunlardan birisidir. Zira o, Sünnet'i Kur'an'ın anlaşılmasında önemli bir kaynak olarak değerlendirmiştir.⁸⁸⁹

Öte yandan onun Sünnet anlayışı muhaddislerin Sünnet görüşüyle uyumludur.⁸⁹⁰ Öyle ki İbn Teymiyye, İbn Hazm'ın hadis alanında derin bir ilme sahip olduğunu belirtir.⁸⁹¹

Bununla birlikte İbn Hazm'ın Sünnet'e bakışı, bir yönüyle bazı muhaddislerin bakışıyla farklılık arz etmektedir. Zira o, Kur'an ve Sünnet'i aynı derecede görür. Aralarında bir ayrıma gitmez.⁸⁹² Onun dört mezhep imamının da görüşü olan ve Sünnet'i mesâdirü'l-ahkâmın ikinci kaynağı görme açısından da mezheplerle bir ihtilâfı söz konusu olmamıştır.⁸⁹³ O, Hz. Peygamber'in sözlerini, “*O (Peygamber) keyfine göre konuşmaz. O ancak kendisine vahyolunanı söyler.*”⁸⁹⁴ âyetinin ifadesiyle vahiy kabul etmiş,⁸⁹⁵ hüküm konusunda da her iki kaynağı eşit görmüştür. Şöyle der: “Sünnet; iki yönüyle Kur'an

⁸⁸⁸ İsmail Lütfü Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları Muhtelifu'l-Hadis İlmi*, İstanbul, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Neşriyatı, 1982, s. 98.

⁸⁸⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 82.

⁸⁹⁰ Abdülmecîd, *el-İtticâhâtü'l-fıkhiyye 'inde ashâbi'l-hadîs*, s. 365

⁸⁹¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, VI, 19.

⁸⁹² İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 107.

⁸⁹³ Şâtîbî, *Muvâfakât*, IV, 290; Muhammed Mustafa ez-Zühaylî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh el-İslâmî*, Suriye, Dârü'l- Hayr, 2006, I, 183.

⁸⁹⁴ Necm, 53/4.

⁸⁹⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 107.

gibidir. Birincisi, her ikisi de ‘O, arzusuna göre de konuşmuyor. Bildirdikleri, kendisine vahyolunan bir vahiyden ibarettir’ âyetlerinin ifadesiyle Allah’ın vahyidir. İkincisi, her ikisi de kendisine itaat edilmesi yönüyle aynı düzeydedir.”⁸⁹⁶ İbn Hazm Kur’an’ın sadece i‘câz ve Mushaflarda yazılıp başka şeylerle karıştırılmaması yönüyle Sünnet’ten farklılaştığını belirtir.⁸⁹⁷

Diğer taraftan İbn Hazm bazı âlimler gibi vahy-i gayr-i metlûv kavramına da vurgu yapmıştır.⁸⁹⁸ Vahyin; vahy-i metlûv ve vahy-i gayr-i metlûv olarak iki kısma ayrıldığını, Sünnet’in vahy-i gayr-i metlûv kısmını oluşturduğunu, Allah’ın beyanının hem Kur’an’la hem de Sünnet’le olduğunu belirtir.⁸⁹⁹ Nitekim “Onu toplamak ve okumak bize aittir. Biz onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et. Sonra onu açıklamak da bize aittir.”⁹⁰⁰ âyetinin, Kur’an’ın beyanının Allah tarafından olacağını belirttiğini ve bunun da her iki vahyi kapsadığını söyler.⁹⁰¹ Ayrıca Kur’an’da mücmel birçok ifadenin olduğunu ve bunun açıklamasının Hz. Peygamber’e tevdi edildiğini, bu yönüyle de Sünnet’in korunmasının zorunlu olduğunu ifade eder.⁹⁰²

Öte yandan İbn Hazm, Hz. Peygamber’in beyanını hem nâzil olan âyetlerin okunması⁹⁰³ olarak⁹⁰⁴ hem de mücmel ifadelerin açıklanması olarak görür. İbn Hazm’a göre mücmel âyetler, iki vahiy tarafından açıklığa kavuşturulur.⁹⁰⁵ Bu sebeple de Kur’an

⁸⁹⁶ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, IV, 108.

⁸⁹⁷ **A.g.e.**, IV, 108.

⁸⁹⁸ Ebû Hâtîm Muhammed b. İdrîs b. Münzir er-Râzî, **Tefsîrû’l-Kur’âni’l-‘azîm**, nşr. Esad Muhammed et-Tîb, Arabistan, Mektebetü Nezzâr, 1998, IV, 1371; Serahsî, **Usûlü’s-Serahsî**, II, 97; **Mîzânü’l-usûl fî netâ’ici’l-‘ukûl**, nşr. M. Zekî Abdülber, Katar, Devha el-Hadîse, 1984, I, 719; İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, I, 97.

⁸⁹⁹ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, I, 97.

⁹⁰⁰ Kıyâme, 75/17-19.

⁹⁰¹ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, I, 81.

⁹⁰² **A.g.e.**, I, 22.

⁹⁰³ Anladığımız kadarıyla İbn Hazm, Hz. Peygamber’in beyanını vahyin aktarılması ve Kur’an’ın mücmel ifadelerinin açıklanması ile sınırlamıştır. İbn Hazm bu düşüncesini, Kıyâme 17-19 âyetleri ile destekler. Zira âyetle açıklanması gereken bir şey olursa açıklanacağı belirtilmiştir. Bu durumda İbn Hazm’ın beyan anlayışının iki şekli söz konusudur: Birincisi, Hz. Peygamber’in vahyi okuması/aktarması ile anlaşılacak kısım. İkincisi, inen vahyin anlaşılmayan, mücmel kalan ifadelerinin iki vahiy tarafından tekrar açıklanmasıdır. İbn Hazm’ın bu düşüncesi Arap diline yaklaşımında etkisi olduğu kanaatindeyiz. Zira Arap dilinin açık, anlaşılır olduğunu eserlerinde sıklıkla ifade etmiştir. Onun Arap diline bu yaklaşımı Kur’an’ın her şeyi beyan ettiği ve mücmel ifadelerinin sınırlı olduğunu benimsemesine yol açtığı söylenebilir.

⁹⁰⁴ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, I, 82.

⁹⁰⁵ **A.g.e.**, I, 82.

ve Sünnet'e uymanın farz olduğunu, her iki kaynağın emirlerini yerine getirmenin bir zorunluluk olduğunu ifade eder.⁹⁰⁶ İbn Hazm “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Peygambere de itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin.*”⁹⁰⁷ âyetinin, Kur’an, Sünnet ve icmâi uymamız gereken kaynaklar olarak belirttiğini; dolayısıyla Sünnet'e uymanın Allah'ın emri olduğunu vurgular. Sünneti'n de kıyamete kadar şer'î bir kaynak olarak baki kalacağını, Hz. Peygamber'e uymanın sadece kendi dönemiyle sınırlı olmadığını, tüm insanların ona uyma zorunluluğu olduğunu belirtir.⁹⁰⁸

Diğer taraftan İbn Hazm “*Onu biz indirdik yine onu biz koruyacağız.*”⁹⁰⁹ âyetinde kastedilen kaynağın Kur’an ve Sünnet olduğunu dolayısıyla Sünnet'in de Kur’an gibi korunduğunu iddia eder. Bunun temellendirmek için de kıyasî bir metot uyguladığı görülmektedir. Buna göre Hz. Peygamber'in kelamı “*O hevâsından konuşmaz.*”⁹¹⁰ âyetinin ifadesiyle vahiydir. Bu kelam aynı zamanda icmâ delili ile zikirdir.⁹¹¹ Bu durumda “zikir Kur’an” korunduğu gibi “zikir Sünnet” de korunmuştur.⁹¹² Bu sebeple Hz. Peygamber'in her hadisi bize ulaşmıştır ve korunmuştur.⁹¹³ Zira “*Apaçık mucizeler ve kitaplarla (gönderildiler). İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamak için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'an'ı indirdik.*”⁹¹⁴ âyetinin de delaletiyle Hz. Peygamber Kur'an'ı insanlara beyan etmekle sorumlu tutulmuştur.⁹¹⁵ Şayet Hz. Peygamber'in sözleri mahfuz olmasaydı beyan gerçekleşmiş olmazdı.⁹¹⁶ Bu durumda İbn Hazm'a göre Kur'an ve Sünnet'in korunmuşluğu arasında bir fark yoktur.⁹¹⁷

Görüldüğü üzere aslında âyetteki “zikr”e hadislerin de dâhil edilmesi tamamen kıyasî bir bakış açısıyla gerçekleşmiştir. Bu sıra dışı yorumuyla İbn Hazm, bizce te'vilde

⁹⁰⁶ A.g.e., I, 81.

⁹⁰⁷ Nisâ 4/59.

⁹⁰⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 97.

⁹⁰⁹ Hicr, 15/9.

⁹¹⁰ Necm, 53/3.

⁹¹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, II, 71.

⁹¹² A.g.e., II, 71.

⁹¹³ A.g.e., II, 71.

⁹¹⁴ Nahl, 16/44.

⁹¹⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 91; I, 22.

⁹¹⁶ A.g.e., III, 91; I, 22.

⁹¹⁷ A.g.e., II, 89.

bulunmuştur. Aslında “*O hevâsından konuşmaz.*”⁹¹⁸ âyetiyle “*Onu biz koruyacağız.*”⁹¹⁹ nassı arasında bir bağ kurmak ve ardından Sünnet’in de vahiy gibi korunduğunu iddia etmek zâhirî metottan tamamen uzak bir yöntemdir. Bu te’vil anlayışı aşırı yorum temayülünün yarattığı bir bakış açısı ve pratik sonucundan başka bir şey değildir.

Bizce İbn Hazm’ın Sünnet’in tümünün korunmuşluğunu vahye dayandırması problemlili bir yaklaşımdır. Bu açıdan bakıldığında Sünnet’ten bir hadisin inkârı bile Kur’an’ın inkârı anlamına gelecektir. Dolayısıyla bu yorum tarzı, zâhirî anlamdan uzak, âyetin ifade etmediği bir yorum anlayışı olarak görünmektedir. Hatta İbn Hazm “*Hâlâ Kur’an’ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah’tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı.*”⁹²⁰ âyetinin tefsirinde kastedilenin sadece Kur’an olmadığını, bu âyetin Sünnet’i de içine aldığını belirtir. Şöyle der: “Bu âyetle kanıtlamıştır ki; zaruri olarak Kur’an ve sahih hadis uyum içindedir. Onlar tek bir şeydir. Aralarında bir tearuz ve düzeltilecek/uyum aranacak bir ihtilâf yoktur.”⁹²¹

Diğer taraftan bu düşünceyi savunan birinin hadis ilminden her yönüyle istifade etmesi son derece mantıklıdır. Bu sebeple de İbn Hazm Kur’an’ın açıklanmasına dair Sünnet’te varid her veriyi önemsemiş ve kullanmıştır. Kur’an’ın Sünnet’le beyanını sadece kavli hadislerle sınırlamamış; Hz. Peygamber’in emir, fiil, ikrar ve takrirlerini de Kur’an’ın beyanı olarak görmüştür.⁹²² Zira İbn Hazm Kur’an’ın Sünnet’le tefsirini zorunlu bir yöntem olarak görür.⁹²³

Şunu da ifade etmek istiyoruz; İbn Hazm’ın Sünnet anlayışı Şâfiî’nin Sünnet anlayışına yakındır. Muhtemelen İbn Hazm Şâfiî’nin Sünnet anlayışından etkilenmiştir. Zira İbn Hazm’ın sıklıkla Hz. Resûlullah’ın teşri’ yönüne vurgu yapması, Sünnet’in hücciyetini Kur’an’a dayandırması ve Sünnet’in gerekliliğini savunmacı tutumla ele alması bu kanaatimizi pekiştirmektedir. Zira Şâfiî’nin benzer görüşleri

⁹¹⁸ Necm, 53/3.

⁹¹⁹ Hicr, 15/9.

⁹²⁰ Nisâ, 4/82.

⁹²¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, I, 100.

⁹²² *A.g.e.*, I, 81.

⁹²³ *A.g.e.*, III, 91; I, 22.

eserlerinde⁹²⁴belirgindir. Hatta İbn Hazm ve Şâfiî'nin Sünnet'in hücciyetiyle ilgili görüşleri mukayese edildiğinde çok az farklılıkların olduğu görür.

3.1.1.1. Mücmeli Tebyin

İbn Hazm pek çok örnek üzerinden Sünnet'in Kur'an'ı beyan edici yönüne temas eder. Söz gelimi Hanefî mezhebinin erkek atlarda zekâtın olduğunu iddia etmelerini⁹²⁵ ve bu iddialarının delilleri arasında “*Onların mallarından sadaka al...*”⁹²⁶ âyetine atıfta bulunmalarını⁹²⁷ doğru bulmaz. Hanefî mezhebinin âyetin nassına dayanarak sadakanın/zekâtın atlar için söz konusu olduğunu iddia etmelerini⁹²⁸ anlamsız bulan İbn Hazm'a göre bu âyette Müslümanların mallarının her çeşidinde sadakanın olduğuna dair bir şey yoktur. Bilakis âyette “*Onların mallarından sadaka al...*” hükmü vardır. Eğer sadaka ile ilgili sadece bu âyet vârit olsaydı, bir Müslümanın infak ettiği bir dinar, tüm Müslümanların mallarından infak edilmiş gibi olurdu. Âyetteki “*Onların mallarından*” ifadesi bunun delilidir.⁹²⁹ İbn Hazm âyette Müslümanların malının her çeşidinde sadakanın olacağı hükmü olsaydı dahi, yine de bu görüşü savunanları destekleyecek bir delilin olmayacağını belirtir. Zira hangi miktara varan parada sadakanın alınacağını; hakeza ne kadar ve ne zaman alınacağını belirtilmediğini söyler. Bu şekil üzere gelen âyetlerde Hz. Peygamber'in beyanına ihtiyaç duyulduğunu, Hz. Peygamber beyan etmediği sürece âyetle amel etmenin mümkün olmadığını belirtir.⁹³⁰ Ayrıca âyetin umumunu dikkate alıp atlarda zekâtı farz kılanların kıyas yöntemiyle deve ve inekte de zekâtı farz görmeleri gerektiğine, çünkü onların da at gibi dört ayaklı hayvanlar olduğuna işaret eder.⁹³¹ İbn Hazm zekâtla ilgili, “Hz. Peygamber'den vücûbiyeti sahih olmadığı

⁹²⁴ Şâfiî, **er-Risâle**, I, 222.

⁹²⁵ Serahsî, **el-Mebsût**, II, 188; Mevsilî, **el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr**, I, 109; Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde b. İbrahim el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşkî, **el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb**, Lübnan, el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y., I, 143.

⁹²⁶ Tevbe 9/103.

⁹²⁷ Mevsilî, **el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr**, I, 108.

⁹²⁸ **A.g.e.**, I, 108.

⁹²⁹ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, V, 228.

⁹³⁰ **A.g.e.**, V, 228.

⁹³¹ **A.g.e.**, V, 228.

halde herhangi bir malda zekâtın farziyetini gerekli görmek câiz değildir”⁹³² diyerek zekâtı konu edinen âyetlerin pek çoğunun mücmel olduğunu ve zekâtı konu edinen meselelerin Sünnet’le açıklanması gerektiğini belirtmektedir.

İbn Hazm’ın bu değerlendirmelerini önemli görüyoruz. Bu şekilde o, hükümlerin açıklanmasında Sünnet’in ne denli önemli olduğunu göstermekle kalmamış, mücmel ifadelerin keyfi yorumlanmasını da kabul etmemiştir. Ayrıca Kur’an’ın her âyetinin Sünnet’ten bağımsız tefsir edilemeyeceğini ve Sünnet’in Kur’an tefsirindeki rolünün vazgeçilmez olduğunu da ispatlamaya çalışmıştır.

Öte yandan İbn Hazm elbisede zekâtın olmadığını belirtir. Ona göre bu konuda icmâ söz konusudur.⁹³³ O, zekâtı emreden âyetleri ise mücmel görmüştür. Ona göre “*Onların mallarından sadaka al...*”⁹³⁴ ve “*...zekât verin.*”⁹³⁵ âyetleri mücmeldir. Allah, mezkûr iki âyette zekâttan ne kadar ve ne zaman alınacağını belirtmemiştir. Allah’ın beyan etmediği, mücmel bıraktığı bir konuda amel etmek helal değildir. Zira kişinin ne kadar zekât yahut sadaka vereceği veya her gün, her ay, her yıl mı yoksa tek seferliğine mi vereceği meselesi beyana ihtiyaç duymaktadır. Ona göre bahsi geçen soruların cevabının bilinmesi ve zekâtın beyanı için başka nasların dikkate alınması gerekir.⁹³⁶ İbn Hazm, meselenin açıklığa kavuşması için bazı deliller zikreder. Zikrettiği delillerden birisi de Hz. Peygamber’in Vedâ haccında ifade ettiği “*Kanlarınız, mallarınız, ırzlarınız birbirinize haramdır.*”⁹³⁷ sözleridir. İbn Hazm’a göre söz konusu hadis elbisede zekâtın olmayacağına delildir.⁹³⁸ Ayrıca Hz. Peygamber, bu hadisi hicretin başlarında söylemiştir. Yani bu hadis mezkûr iki âyetten sonra söylenmiştir. Hâl böyle olunca Hz. Peygamber’in zekât için zikretmediği mallarda zekâtın olduğunu söylemek doğru değildir.⁹³⁹ Kaldı ki

⁹³² A.g.e., V, 233

⁹³³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VII, 140.

⁹³⁴ Tevbe 9/103.

⁹³⁵ Hac, 22/78.

⁹³⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VII, 140.

⁹³⁷ Buhârî, “Fazlû’l-ilm”, 9; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 84.

⁹³⁸ Görüldüğü üzere İbn Hazm mücmel bir hadisten hareketle elbisede zekâtın olmadığını iddia etmektedir. Lakin hadiste elbise bahsi geçmemektedir.

⁹³⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VII, 140.

İbn Hazm’a göre icmâ, ticarete konu olmayan elbisede zekâtın olmadığına hükmetmiştir.⁹⁴⁰

Şu bir gerçek ki İbn Hazm’ın elbisede zekâtın olmadığı iddia etmesinde icmân varlığı en büyük delil olarak görünmektedir. Ama onun, âyetin zekâta dair detaylı bilgi vermediğini ifade edip “Kanlarınız, mallarınız, ırzlarınız birbirinize haramdır.”⁹⁴¹ Hadisini delil göstermesi problemlidir. Zikrettiği hadis, zekât mefhumuna açıklık getirecek mahiyette olmadığı gibi, konu itibariyle de mücmeldir. Dolayısıyla mücmel bir hadisin mücmel bir âyeti tefsiri elbette mümkün değildir. Zira hadis, zulmü ele alıp zulümden sakındırmaktadır; spesifik bir konuya temas etmemektedir. Bağlamı tamamen zekât mefhumunun dışındadır.

Ayrıca İbn Hazm “Beş vesk’ten az üründe zekât yoktur.”⁹⁴² hadisini de dayanak olarak gösterir. İbn Hazm hadisteki “دون” kelimesinin müşterek olduğunu ve lafzın umum ifade ettiğini belirtir.⁹⁴³ Dolayısıyla da hadisteki “düne” kelimesi ‘az’ ve ‘diğer’ anlamlarını ihtiva ettiği için her iki anlama da şâmindir. Bu sebeple de buğday ve hurma dışındaki ürünlerde zekâtın olabilmesi için nasların bunu açıkça ifade etmesi gerekir. Aksi halde zekât söz konusu olmayacaktır.⁹⁴⁴ Diğer taraftan İbn Hazm hadisteki ‘düne’ kelimesine sadece ‘az’ anlamını veren kişileri eleştirir.⁹⁴⁵

İbn Hazm iftitah tekbiri meselesini de Sünnet’in Kur’an’ı beyanı çerçevesinde değerlendirmiştir. O, namaza başlama rüknünün tekbir yani “Allâhü ekber” olduğunu, bunun benzeri kelimelerle namazın sahih olamayacağını belirtir. Ebû Hanîfe hariç⁹⁴⁶ diğer mezhep imamlarının da bu görüşte olduğunu⁹⁴⁷ belirten İbn Hazm, Ebû Hanîfe’nin

⁹⁴⁰ A.g.e., VII, 140.

⁹⁴¹ Buhârî, “Fazlû’l-ilm”, 9; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 84.

⁹⁴² Buhârî, “Zekât”, 58.

⁹⁴³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, III, 129.

⁹⁴⁴ A.g.e., VII, 141.

⁹⁴⁵ A.g.e., III, 131.

⁹⁴⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2012, I, 15; Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 1994, I, 123; Mergînânî, *el-Muhîtü’l-Burhânî fî’l-fıkhi’n-Nu’-mânî*, I, 292.

⁹⁴⁷ Nevevî, *el-Mecmû’ Şerhu’l-Mühezzeb*, III, 302; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 233.

Allah'ın azametini ifade edici her türlü tekbiri câiz gördüğünü⁹⁴⁸ ama bu görüşün yanlış olduğunu söyleyerek Hanefî mezhebini eleştirir.⁹⁴⁹ Ebû Hanîfe'nin mukallitlerinin bu görüşlerini “*Rabbinin adını anıp namaz kılan...*”⁹⁵⁰ âyetine dayandırdıklarını oysaki bu âyetin onların görüşlerini desteklemediğini savunan İbn Hazm, âyetin namazın eylemlerini ve sıfatlarını konu edinmediğini, konuyla ilgili Hz. Peygamber'in “Namaza kalktığın zaman tekbir getir, sonra sana Kur'an'dan kolay geleni oku...”⁹⁵¹ hadisinin namazın amellerini ele aldığını ve mezkûr âyetle çelişmediğini belirtir.⁹⁵² Zira sözü edilen hadiste namazı doğru kılmayan kişiye Hz. Peygamber, namazın nasıl kılınacağını açıklamıştır.

İbn Hazm, “*Rabbinin adını anıp namaz kılan...*”⁹⁵³ âyetindeki “Allah'ın adı”nın namaza işaret etmediğini, (فَصَلِّ) ifadesinin “zikr”e atfedildiğini, dolayısıyla zikrin namaz öncesi bir eylem olduğunu belirtir. Benzeri bir durumun “...*Beni anmak için namaz kıl!*”⁹⁵⁴ âyeti için de geçerli olduğunu vurgular. Buna göre zikirden kasıt namazı güzel kılmak için bir hazırlıktır.⁹⁵⁵ Ayrıca İbn Hazm Hz. Peygamber'in (فَكَبِّرْ) ifadesiyle belirli bir tekbir lafzına vurgu yapmadığını bu sebeple de (اللَّهُ أَكْبَرُ، وَاللَّهُ أَكْبَرُ، وَالْأَكْبَرُ اللَّهُ، وَالْأَكْبَرُ اللَّهُ، وَالرَّحْمَنُ أَكْبَرُ) şeklindeki tekbir ifadelerinden biriyle namaza giriş yapılabileceğini belirtir.⁹⁵⁶ Bu yönüyle İbn Hazm Hz. Peygamber'in ifadesinin umumuyla hareket etmiştir. Bu sebeple de Mâlik'in tekbiri “Allāhü ekber” kelimesi ile tahdit etmesini⁹⁵⁷ delilsiz tahsis olarak görür. Ayrıca Mâlikîler'in “Allāhü ekber” ifadesinin öteden beri uygulanagelen bir ritüel olarak sunmalarını da eleştiren İbn Hazm, oldukça çok ritüelin Mâlikîler tarafından ihmal edildiğini, dolayısıyla böyle bir kabulün mümkün olmadığını söyler.⁹⁵⁸ Böylece İbn

⁹⁴⁸ Şeybânî, **el-Asl**, I, 15.

⁹⁴⁹ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, III, 233.

⁹⁵⁰ A'îlâ, 87/15.

⁹⁵¹ Müslim, “Salât”, 11.

⁹⁵² İbn Hazm, **el-Muhallâ**, III, 233.

⁹⁵³ A'îlâ, 87/15.

⁹⁵⁴ Tâ-Hâ, 20/14.

⁹⁵⁵ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, III, 233.

⁹⁵⁶ **A.g.e.**, III, 233.

⁹⁵⁷ İbn Rüşd el-Kurtubî, **Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh**, II, 102.

⁹⁵⁸ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, III, 233.

Hazm Kur'an'ın Sünnet'le tefsirini uygulamakla kalmamış bu konuda yanlış anlayışlara da vurgu yaparak doğru yönetime dikkat çekmiştir.

Bu değerlendirmelerin ardından İbn Hazm'ın yaklaşımlarıyla ilgili şu noktalara değinmek istiyoruz: Öncelikle İbn Hazm Kur'an'ın Sünnet'le tefsiri meselesini çok önemli bir örnek üzerinden göstermiştir. Şöyle ki; ilgili âyet mücmel bir ifade biçimiyle gelmiştir. Hadis ise olayı ayrıntılı bir biçimde ele almaktadır. Çünkü namazı doğru kılmasını bilmeyen bir kişiye Hz. Peygamber, namazın nasıl kılınacağını detaylarıyla anlatmıştır. Bu da aslında Sünnet'in tebyin görevinin pratik karşılığını göstermektedir. Binaenaleyh İbn Hazm'ın tenkitlerinde haklılık payı olduğu görülür. Ayrıca onun mücmel bir âyet üzerinden bir hükmün inşa edilip tafsili beyan mesabesindeki hadisin dikkate alınmamasının doğru olmadığını işaret etmesi de önemlidir.

İbn Hazm'ın Sünnet'in Kur'an'ın mücmelini beyanı kapsamında zikrettiği örneklerden birisi de Fâtiha sûresi ile ilgilidir. Hanefî mezhebinin “*Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun.*”⁹⁵⁹ âyetini ve Hz. Peygamber'in yanlış namaz kılan kişiye söylediği “...sonra sana kolay geleni oku.” ifadesini delil göstererek namazda Fâtiha okumanın farz olmadığını iddia etmelerini ve Fâtiha yerine uzun bir âyet veya kısa iki âyetin yeterli olacağını belirtmelerini eleştirir. İbn Hazm yöntem açısından bu tefsirin yanlış olduğunu belirtir.⁹⁶⁰ Buna ek olarak, Ubâde rivayetinin, kolay geleni okumaktan kastın ne olduğunu açıkladığını⁹⁶¹ ve bunun Fâtiha olduğunu belirtir.⁹⁶²

Ayrıca İbn Hazm, ihtilâfın sebebiyle ilgili istinbatta bulunur. Buna göre; Ubâde rivayetini ön plana çıkaranların âyet ve ilgili hadislerle amel ettiklerini söyler. Çünkü Fâtiha'nın da “kolay okunan”lardan olduğunu belirtir. Ancak Hz. Peygamber'in *أَفْرَأَ مَا تَيْسَّرُ* “...sana kolay geleni oku.” hadisini ön plana çıkaranların ise Ubâde hadisine

⁹⁵⁹ Müzzemmil, 73/20.

⁹⁶⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II, 265.

⁹⁶¹ “Allah'ın Elçisi bize sabah namazını kıldırdı. Kıraat onu yordu. Selam verdiğinde; ‘Siz arkamda okuyor muydunuz?’ dedi. Biz, ‘Evet, Ey Allah'ın Elçisi’ dedik. ‘Fâtiha dışında bir şey yapmayın (bir şey okumayın) zira onu okumayanın namazı yoktur’ dedi.” Bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II, 266.

⁹⁶² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II, 266.

aykırı düştüklerini ve dolayısıyla Hz. Peygamber'in bâtil kıldığı bir namazı sahih gördüklerini ifade eder.⁹⁶³

İbn Hazm Ebû Hanîfe'nin Fâtiha yerine uzun bir âyet veya üç âyetle namazın kılınabileceğini ve ondan azının okunmasını câiz görmemesini şaşkınlıkla karşılar. Bu görüşün daha önce kimse tarafından dile getirilmediğini, doğruluğuna dair delilin olmadığını ve ayrıca Kur'an ve tüm kaynaklara (hadislere) muhalif olduğunu ifade eder. İbn Hazm'ın Hanefî mezhebini ideolojik bir yaklaşımla eleştirmek yerine deliller çerçevesinde tenkit etmesini önemli görüyoruz. Ayrıca âyetin muradının tespitinde dile getirilen yöntemlere ve farklı bakış açılarının sebep olduğu yaklaşımlara vurgusu ayrı bir önemi haizdir. Böylece İbn Hazm zâhirî bir okumayla değil, Sünnet'i işlevsel kılarak âyeti yorumlamayı tercih etmiş ve cumhurla⁹⁶⁴ aynı kanaati paylaşmıştır.⁹⁶⁵ Öte yandan Ebû Hanîfe'nin görüşü sadece İbn Hazm tarafından değil, birçok âlim tarafından şiddetli bir şekilde tenkit edilmiştir. Söz gelimi Fahreddin er-Râzî de delillerden hareketle Ebû Hanîfe'nin bu yaklaşımını tenkit etmiştir.⁹⁶⁶

Öte yandan İbn Hazm کتاب لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب “Fâtiha okumayanın namazı yoktur”⁹⁶⁷ hadisindeki ‘lâ’ harfi için nefiy anlamının verilmemesi hakkında değişik bir te’vilde bulunur. Buna göre “namazı kâmil değildir.”⁹⁶⁸ denmesinin durumu değiştirmedini çünkü kâmil olmayan namazın namaz olmadığını; namazın bir kısmının kâmil, bir kısmının kâmil olmamasının mümkün olmadığını söyler. Aynı durumun “Emaneti olmayanın imanı yoktur.”⁹⁶⁹ hadisi için de geçerli olduğunu belirtir. “Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler,

⁹⁶³ A.g.e., II, 266.

⁹⁶⁴ Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî, **Müdevvene**, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994, I, 164; Râzî, **Mefâtîhu'l-gayb**, I, 183-190; Nevevî, **el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb**, III, 361.

⁹⁶⁵ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, II, 266.

⁹⁶⁶ Râzî, **Mefâtîhu'l-gayb**, I, 183-190.

⁹⁶⁷ Müslim, “Salât”, 11.

⁹⁶⁸ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, **Hâşiyetü't-Tahâvî Ala Meraki'l-Felah Şerhu Nûri'l-İzah**, thk. Muhammed Abdülaziz el-Halidî, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997, s. 248.

⁹⁶⁹ Bu örnekte de görüldüğü üzere İbn Hazm'a göre zâhirî anlam lafzın sınırlarını aşan boyuttur. İbn Hazm, **el-Muhallâ**, III, 242.

korktular. Onu insan yüklendi. Doğrusu o çok zalim, çok cahildir.”⁹⁷⁰ âyetinin ifadesiyle emanetten kastın şeriatın tamamı olduğunu belirten İbn Hazm, emaneti olmayanın imanı olmadığını; şeriatı olmayanın da dini olmadığını söyler. Bu lafızların verdiği zâhirî anlamdan çıkılmaması gerektiğini ifade eder.⁹⁷¹

İbn Hazm’ın “zâhirî anlam” olarak belirttiği yorum, açıkça görüldüğü üzere te’vili de içeren bir bakış açısını yansıtmaktadır. Birçok okuyucunun hata ettiği nokta da burasıdır. İbn Hazm’ın zâhirî yorum anlayışını literal anlamla sınırlamak onun yöntemini tam olarak yansıtmamaktadır. İbn Hazm düşüncesinde zâhirî anlamı; lugavî ve çok etmenli yorumu ön plana çıkarıcı okuma olarak görmek en doğrusudur.

İbn Hazm, abdestte tertibin farz olduğunu, Kur’an âyetinin bunu emrettiğini belirtir. Aksini câiz gören Hz. Ali ve İbn Abbas’ın görüşlerini ise kabul etmez. Kur’an ve onun açıklayıcısı konumundaki Resûlullah dışında kimsenin hüccet olmadığını söyler. Ancak o, Hz. Peygamber’in konuyla alakalı bir hadisini zikretmekten ziyade onun başka bir âyetle ilgili değerlendirmelerini bu âyetle kıyaslama yoluna gitmiştir. Hz. Peygamber’in Safâ ve Merve’ye dair “Allah’ın başladığıyla başla.”⁹⁷² hadisini umum gören İbn Hazm, buna muhalefet etmeyi câiz görmez.⁹⁷³ Dolayısıyla Hz. Peygamber’in söz konusu âyet hakkındaki sözlerini, Kur’an’ın anlaşılmasında bir karine olarak ele alır.⁹⁷⁴

İbn Hazm’ın Kur’an’ın Sünnet’le beyanını ele aldığı meselelerden birisi de âyetle geçen “orta namaz” (es-salâtü’l-vustâ) meselesidir. Bilindiği üzere âyetle hangi namazın kastedildiğine dair birçok görüş serdedilmiştir.

⁹⁷⁰ Ahzâb, 33/72.

⁹⁷¹ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, III, 242.

⁹⁷² Müslim, “Hac”, 19.

⁹⁷³ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, II, 66.

⁹⁷⁴ İbn Hazm aynı tutumunu teyemmüm meselesinde de sürdürür. Teyemmümde Hz. Peygamber’in ilk önce ellerden başladığına dair hadisi olmasına rağmen İbn Hazm, bu hadisi mübeyyin görmemiştir. Bu sebeple de gerek Kur’an’ın zâhirini dikkate alıp önce yüzünü teyemmüm eden kişinin gerekse de Ammâr hadisini esas alıp ellerden başlayan kişinin isabet ettiğini belirtir. Ancak o, Hz. Peygamber’in “Allah’ın başladığıyla başlayın” sözünden dolayı da teyemmümde yüzden başlanılmasının vacip olduğunu ifade eder. Hz. Peygamber’in fiilî uygulaması olmasına rağmen İbn Hazm’ın bu görüşünde ısrarcı olması ise şaşırtıcıdır. İbn Hazm, **el-Muhallâ**, II, 162.

Zeyd b. Sâbit ve Üsâme b. Zeyd bunu öğlen namazı olarak tayin etmiştir. Ebû Mûsâ el-Eş‘arî ve bir grup sahâbî “es-salâtü’l-vustâ”yı sabah namazı olarak tanımlamıştır. Bazı sahâbîlere göre bu namazdan kasıt akşam namazıdır. Çoğunluk ise es-salâtü’l-vustâyı ikinci namazı olarak yorumlamıştır. Öte yandan İbn Abbas, İbn Ömer ve Hz. Aişe’den değişik rivayetler söz konusudur.⁹⁷⁵

İbn Hazm konuya ilişkin her kesimin delilini alıntılar ve tenkitlerde bulunur. Zeyd b. Sâbit’in âyetin öğlen namazı hakkında indiğine dair görüşünü aktararak bu görüşü tatmin edici bir açık delile dayanmadığı gerekçesiyle reddeder. Bu namazdan kastın akşam namazı olduğunu öne sürenlerin aklî delillerini de gerçekçi görmeyen İbn Hazm, aynı şekilde sabah namazı için öne sürülen hadisleri de delâlet yönüyle güçlü bulmaz. Allah’ın “...bir de sabah namazını kıl. Çünkü sabah namazı şahitlidir.”⁹⁷⁶ âyetinin de sabah namazı şeklinde tefsir edilmesine karşı çıkar. Mezkûr âyetin sabah namazı dışındaki namaza vurgu yaptığını; sabah namazını konu edinen pasajın, “Güneşin kaymasından gecenin kararmasına kadar namazı güzel kıl...”⁹⁷⁷ âyeti olduğunu belirtir. İbn Hazm fecir namazı dışındaki namazların meşhûd olmadığına dair bir delilin olmadığını⁹⁷⁸ ifade ederek tüm namazların bu kapsamda olduğunu açıklar.⁹⁷⁹ Dolayısıyla İbn Hazm âyetlerden hareketle belirli bir namaz vaktinin daha faziletli olduğu söylemini doğru bulmaz. Bu konuda öne sürülen tüm delillerin zandan ibaret olduğunu, hüccet olmadığını iddia eder. Şu halde orta namazın hangi namaz olduğu nasıl bilinecektir? İbn Hazm’a göre bunun beyanı Hz. Peygamber tarafından yapılmıştır. Ona göre birçok rivayet orta namazdan kastın ikinci namazı olduğunu göstermektedir. Konuyla ilgili İbn Hazm şu rivayetleri aktarır:

1. Hz. Peygamber’den rivayet edildiğine göre o, Hendek Savaşı esnasında şöyle demiştir. “Bizleri salâtü’l-vustâ’dan alıkoydular, tâ ki güneş battı...”⁹⁸⁰

⁹⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, III, 210-212.

⁹⁷⁶ İsrâ, 17/78.

⁹⁷⁷ İsrâ, 17/78.

⁹⁷⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 253.

⁹⁷⁹ *A.g.e.*, IV, 253.

⁹⁸⁰ Buhârî, “Megazî”, 32

2. Bir diğer rivayette ise Hz. Ali, Hendek Savaşı esnasında Hz. Peygamber'in "Bizleri salâtü'l-vustâ'dan, ikinci namazından alıkoydular" hadisini duyana kadar mezkûr namazı sabah namazı olarak yorumladıklarını belirtir.⁹⁸¹ İbn Hazm'a göre mezkûr rivayetler tevâtür derecesine vardığından dolayı bunun aksini söylemek mümkün değildir.⁹⁸²

Öte yandan İbn Hazm bazı kesimlerin⁹⁸³ Hz. Aîşe'nin rivayetinin "ve's-salâtü'l-vustâ'nın ardından "salâti'l-asr" (وَالصَّلَاةُ الْوُسْطَىٰ وَصَلَاةُ الْعَصْرِ) şeklinde olmasını delil göstererek ikinci namazının orta namaz olmadığını, zira mezkûr rivayetin vav ile geldiğini, matuf ve matufun aleyhin hükmünün farklı olduğunu iddia etmelerini eleştirir.⁹⁸⁴

Öncelikle o, Hz. Âişe'nin rivayeti haricindeki diğer rivayetlerin mürsel olduğunu, dolayısıyla hüccet olmadığını vurgular. Ayrıca Hz. Peygamber'in kelamının mürsel rivayetlerle tearuz etmesinin mümkün olmadığını altını çizer. Kaldı ki bu rivayetlerin Kur'an gibi okunup Mushaf'a yazılmasının da ittifakla câiz olmadığını söyler. Bunun yanı sıra rivayetler değişik ifadelerle vârit olmuştur. Bazı rivayetlerde orta namaz ile ikinci namazı vav harfî ile gelmişken bazılarında vav harfî yoktur. İbn Hazm, Hz. Âişe'den aktarılan başka bir rivayette وَالصَّلَاةُ الْوُسْطَىٰ وَصَلَاةُ الْعَصْرِ "vav" harfinin olmadığını belirtir. "Vav" harfinin hadislerde olup olmaması meselesinin bir sorun oluşturmadığını, arada bir anlam farklılığının olmadığını, burada sıfatın sıfata atfının söz konusu olduğunu ifade eder. Benzer durumun وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ âyeti için de söz konusu olduğunu söyler. Zira "hâtemü'n-nebiyyîn"den kasıt Hz. Peygamber'dir. İbn Hazm Hz. Âişe'nin rivayetinde de benzeri bir durumun geçerli olduğunu belirtir. Hz. Âişe'nin ikinci namazının orta namazın sıfatı olduğunu bildiğini söyler. Ayrıca Hz. Âişe'nin kendi sözünü nüzûl ortamıyla ilişkilendirdiğine işaret eder.⁹⁸⁵ Hatta İbn Hazm صَلَاةُ الْعَصْرِ

⁹⁸¹ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, IV, 253.

⁹⁸² **A.g.e.**, IV, 253.

⁹⁸³ Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kûsî, **İhkâmü'l-ahkâm şerhu 'Umdeti'l-ahkâm**, I, 171.

⁹⁸⁴ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, IV, 250-257.

⁹⁸⁵ **A.g.e.**, IV, 250-257.

ifadesinin sonradan neshedildiğini söyler. Bu görüşünü Hz. Âişe'nin kendisine “salâtü'l-vustâ”yı soran sahâbeye söylediği “Biz, ilk zamanlar, -Allah'ın Elçisi'nin döneminin ilk zamanlarında- حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى - وَصَلَاةَ الْعَصْرِ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ - şeklinde okurduk”⁹⁸⁶ sözüyle de destekler. İbn Hazm bu ifadenin neshinin recm âyetine benzediğini belirtir.⁹⁸⁷ Biz, İbn Hazm'ın istinbatını anlamlı bulmuyoruz. Zira nesh iddiasında kesin bilgiye dayanmak şarttır. Oysa biz bu konuda bir bilgiye sahip değiliz. Bu durumda İbn Hazm, âyette kastedilen namazın ikindi namazı olduğunu ve diğer görüşlerin doğru olmadığını kanıtlamak ve âyeti icthad boyutundan muhkem boyuta taşımak için nesh iddiasından istifade etmiştir. Böylelikle âyetin ikindi namazını kastettiğini kesin bir bilgi olarak sunmak istemiştir.

İbn Hazm Sünnet'i Kur'an pasajlarının teyidi anlamında da yorumladığı görülür. Bunun pek çok örneğini zikretmek mümkündür. Mesela, cizye meselesinde Sünnet'in Kur'an'ı teyit ettiğini belirtir. Hanefîlerin sadece Acem, Ehl-i kitap ve kâfirlerden cizye alınması gerektiğine dair görüşünü⁹⁸⁸ eleştiren İbn Hazm “...küçülerek elleriyle cizye verinceye kadar (onlarla) savaşın.”⁹⁸⁹; “...müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün...”⁹⁹⁰ âyetlerinin Araplarla diğer milletleri bir tuttuğunu, Acemleri tahsis etmediğini, dolayısıyla hükmün âm olduğunu belirtir. Ayrıca Hz. Peygamber'in âyete aykırı davranmadığını, Mecûsîler'den cizye aldığını vurgular.⁹⁹¹ Bu noktada Mecûsîler'in hükmünün Ehl-i kitap'ın hükmü gibi olduğunu belirtir.⁹⁹² İbn Hazm'a göre bu hüküm Hz. Peygamber'in uygulamasıyla değil; âyet ile yürürlüğe girmiştir. Hz. Peygamber de Kur'an'ı teyit etmiş ve mezkûr hükümleri uygulamıştır.

⁹⁸⁶ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, IV, 258.

⁹⁸⁷ **A.g.e.**, IV, 258.

⁹⁸⁸ Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî, **en-Nehrü'l-fâ'ik şerhu Kenzi'd-deka'ik**, thk. Ahmet Azvu İnaye, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2002, III, 243.

⁹⁸⁹ Tevbe, 9/29.

⁹⁹⁰ Tevbe, 9/5.

⁹⁹¹ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VII, 345.

⁹⁹² **A.g.e.**, VII, 456.

3.1.1.2. Kur'an'ı Tahsis

Kur'an'ın Sünnet'le tahsisi ihtilâflı bir meseledir.⁹⁹³ Ancak Sünnet'i Kur'an'la aynı değerde görmesi hasebiyle İbn Hazm, Sünnet'in Kur'an'ı tahsis edebileceği konusunda realisttir. Bunun pratik örnekleri sadedinde; “İnsan için ancak çalıştığı vardır.”⁹⁹⁴; “Oysa onlar, doğruya yönelerek, dini yalnız Allah’a has kılarak O’na kulluk etmek; namazı kılmak ve zekâtı vermekle emrolunmuşlardı. Dosdoğru olan din de budur.”⁹⁹⁵ âyetlerini zikreden İbn Hazm, sahih bir niyet olmadığı sürece amelin fayda vermediğini açıklar. Ancak bu âyetlerin tahsis edildiğini belirtir ve kişinin ölünün arkasından dua etmesi, oruç tutması, sadaka vermesi, hacca gitmesi ve borçlarını ödemesi gibi Hz. Peygamber’in hadis ve uygulamalarıyla meşru addettiği amelleri istisna tutar. Böylece âyetlerin umumunu bu konulara şâmil kılmaz.⁹⁹⁶ Lakin bunun dışında tüm amellerde niyeti zorunlu görür. Bu sebeple de namaz için alınan abdestte de niyeti gerekli görür ve niyetin farz olmadığını söyleyen Hanefileri⁹⁹⁷ eleştirir.⁹⁹⁸

İbn Hazm’ın âyetlerin tahsisinde Sünnet’e başvurduğu yerler azımsanmayacak kadar çoktur. Zikredeceğimiz şu örnek onun bu konudaki yaklaşımını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. O, hayızlı kadınla -cinsel ilişki hariç- temas konusunda iki görüş aktarır. Birincisi, buna karşı çıkan İbn Abbas’a ait görüştür.⁹⁹⁹ Öyle ki İbn Abbas, hayızlı eşiyile aynı yatakta yatmamıştır. Diğer görüş ise cumhura aittir. Buna göre hayızlı kadınla cinsel bir ilişki olmadığı sürece temasta/birlikte yatmakta bir sıkıntı yoktur.¹⁰⁰⁰ İbn Hazm’a göre ise konuyla ilgili Hz. Peygamber’in sahih bir beyanı olmadığı sürece âyet, İbn Abbas’ın uygulamasını farz kılmaktadır.¹⁰⁰¹ Böylece İbn Hazm âyetin zâhirî anlamına vurgu yapmıştır. Ancak konuyla ilgili rivayetler İbn Abbas’ın görüşünün tercih

⁹⁹³ Takıyyüddîn Ebü'l-Beka Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütûhî, *Şerhü Kevkebi'l-münîr*, thk. Muhammed ez-Zühayli-Nezih Hammad, Mektebetü'l- Ubeykân, 1997, III, 363.

⁹⁹⁴ Necm, 53/39.

⁹⁹⁵ Beyyine, 98/5.

⁹⁹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VII, 18.

⁹⁹⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*, I, 9.

⁹⁹⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 73.

⁹⁹⁹ A.g.e., II, 182.

¹⁰⁰⁰ A.g.e., II, 182.

¹⁰⁰¹ A.g.e., II, 182.

edilmemesini gerektirmiştir. “Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: ‘O bir ezadır (rahatsızlıktır). Ay hâlinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah’ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın’.”¹⁰⁰² âyetiyle ilgili İbn Hazm, Yahudilerin hayızlı kadınla yemek yemediklerini ve cinsel ilişkiye girmediklerini, sahâbîlerin bunu Hz. Peygamber’e sormaları üzerine mezkûr âyetin indiğini söyler.¹⁰⁰³ Hz. Peygamber’in bu soruya اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا التَّكَاخَ “Cinsel ilişki dışında her şeyi yapın”¹⁰⁰⁴ şeklinde cevap verdiğini aktarır. İbn Hazm’a göre mezkûr rivayet gerek sahih olması gerekse âyetin nüzûlünün hemen ardından vârit olmasından dolayı Allah’ın hükmünü tahsis etmektedir. Bunu dikkate almamak câiz değildir.¹⁰⁰⁵ Ayrıca ona göre “الْمَحِيضُ” kelimesi Arap dilinde hayız mekânı için de kullanılır. Ona göre bu bilinen fasih terimdir. Böylece âyet zikrolunan haberle uyumlu olmaktadır. Bu durumda anlam اَعْتَزَلُوا النِّسَاءَ فِي مَوْضِعِ الْحَيْضِ “Kadınlara hayız bölgesinden yaklaşmayın.” şeklinde olmuş olur. İbn Hazm bu görüşün bazı sahâbe ve mezhep âlimlerinin de görüşü¹⁰⁰⁶ olduğunu belirtir.

Buraya kadar aktarılanlar ışığında İbn Hazm’ın âyeti ele alış yöntemi üzerine şu değerlendirmelerde bulunmak mümkündür:

Öncelikle İbn Hazm, Kur’an’ın beyanı mesabesindeki hadisin varlığından dolayı, zâhirî bir yorumdan kaçınmıştır. Ki bu, yöntemiyle uyumlu bir te’vildir. Zira ona göre bir nassın zâhirî anlamının aksini söyleyen başka nassın varlığı söz konusu ise, âyetin zâhirî anlamı esas alınmamalıdır. O, konuyla ilgili âyetin nüzûl sebebini dikkate almış ve Hz. Peygamber’in konuyla ilgili sözlerini bağlayıcı bir beyan olarak görmüştür. Bununla beraber hadisin ilgili âyet için söylendiğine dair bilginin varlığı, delilin kuvvetini arttırmıştır. Bununla iktifa etmeyen İbn Hazm hadisin varlığı sebebiyle âyete farklı bir yorum getirmiştir. İbn Hazm’ın “الْمَحِيضُ” kelimesinin üzerinde durması boşuna değildir,

¹⁰⁰² Bakara, 2/222.

¹⁰⁰³ Begavî, **Me‘âlimü’t-tenzîl fi Tefsiri’l-Kur’an**, I, 285; İbn Hazm, **el-Muhallâ**, II, 182.

¹⁰⁰⁴ Müslim, “Hayd”, 3.

¹⁰⁰⁵ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, II, 182.

¹⁰⁰⁶ Râzî, **Mefâtihu’l-gayb**, VI, 415; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, **el-Bahrü’l-muhît fi’t-tefsir**, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Beyrut, Dârü’l-fikr, 1999, II, 422.

çünkü zikredilen kelimeye genital bölge/rahim yeri şeklinde anlam vermesi Hz. Peygamber'in tefsiriyle uyumludur. Ne var ki Arap dilinin bu anlamla uygunluğuna rağmen İbn Abbas'ın fiili için "sahih bir beyan olmadığı sürece âyet İbn Abbas'ın uygulamasını farz kılmıştır."¹⁰⁰⁷ sözü bir karine olmadığı sürece te'vile gitmediğine işaret etmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla hadisin varlığı mevzubahis olmasaydı İbn Hazm zikredilen ifadeye bu anlamı vermeyecekti.

Ayrıca İbn Hazm Hz. Ömer'den rivayet edilen hadisin¹⁰⁰⁸ Enes b. Mâlik'ten rivayet edilen hadisi¹⁰⁰⁹ neshettiğini; zira Enes b. Mâlik rivayetinin âyetle beraber zikredildiğini, Ömer hadisinin ise âyetten sonra indiğine dair görüşü sert bir şekilde eleştirir. Bunun yalan olduğunu, Ömer rivayetinin sahih olmadığını, sahih bile olsa âyetin nüzûlünden sonra rivayet edildiğine dair bir delilin olmadığını, âyetten önce söylenmiş olma ihtimalinin her zaman olabileceğini, bu sebeple de kesin konuşulamayacağını belirtir: "Kati bir âyet ve onu beyan eden sünneti, zayıf hadis üzerine kurulu yalan zan için terk etmek câiz değildir" diyerek, delillendirilmemiş nüzûl sebebine itibar etmemiştir.¹⁰¹⁰

Öte yandan İbn Hazm'ın Kur'an âyetlerinin Sünnet'le tahsis edilebileceği birçok nas olmasına rağmen bunu bazı gerekçelerle ihmal ettiği ve âyetin umumunu temel aldığı görülmektedir. Ele alacağımız örnek bunu yansıtmaktadır. İbn Hazm bir erkeğin kadına, bir kadının da erkeğe arada bir örtü vs. olmadan dokunmasının abdesti bozacağını belirtir. Bu hükümde kadının annesi veya kızı olması ile kadının babası veya oğlu olması arasında bir farkın olmadığını ifade eder.¹⁰¹¹ Aynı şekilde küçük veya büyük olması arasında da bir ayrımın olmadığı gibi aralarında şehvetin varlığını da önemli görmemiştir. Diğer taraftan arada bir örtü vs. olduğu durumlarda ise şehvet olsa dahi abdestin bozulmayacağını belirtir. İbn Hazm, "*Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza*

¹⁰⁰⁷ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, II, 182.

¹⁰⁰⁸ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا كَانَتْ تَنَامُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَهِيَ حَائِضٌ وَبَيْنَهُمَا ثَوْبٌ mezkûr rivayete göre Hz. Âişe hayızlı olduğu halde, Hz. Peygamber'le beraber uyurdu, aralarında bir elbise olurdu." Bkz. İbn Hazm, **el-Muhallâ**, II, 183.

¹⁰⁰⁹ Yahudileri konu edinen mezkûr hadis.

¹⁰¹⁰ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, II, 183.

¹⁰¹¹ **A.g.e.**, I, 228.

yaklaşmayın. Cünüp iken de yolcu olanlar müstesna, gusledinceye kadar namaza yaklaşmayın.”¹⁰¹² âyetini bunun delili olarak sunar ve bu hükmün kadın-erkek tüm müminleri kapsadığını ifade eder.¹⁰¹³ İbn Hazm, âyette bir tahsise gidilmediğini, bu sebeple de âyetin tüm müminleri kapsadığını belirterek şehvetin varlığının da önemli olmadığını altını çizer. Bu görüşün Abdullah b. Mes‘ûd gibi bazı sahâbîlerin de görüşü olduğunu izah eder. *Lems/dokunma* kelimesinden kastın cimâ olduğuna dair bir kesimin görüşünü¹⁰¹⁴ reddeder. Zira ona göre bu, burhanın desteklemediği tahsistir. Allah’ın dokunma çeşitlerinden birini kastettiği halde bunu beyan etmemiş olması imkânsızdır.”¹⁰¹⁵ Öte yandan İbn Hazm, âyetten kastın cimâ olduğunu savunanların görüşlerini desteklemek için ele aldıkları hadisleri ya zayıf bulur yahut te’vile gider. Söz gelimi “Allah’ın Elçisi öpüşüyordu ama abdest almıyordu”¹⁰¹⁶ hadisini zayıf bulur. Zayıf olmasa bile bu hadisin âyetin nüzûlünden önceki durumu yansıttığını ve âyetin inişiyle anlamının neshedildiğini savunur. Çünkü âyetin “zâid bir hüküm getirdiğini”, bunun terk edilmesinin ve tahsisinin câiz olmadığını söyler.¹⁰¹⁷ İbn Hazm’ın konuya dair sahih gördüğü hadisleri ise şöyle sıralamak mümkündür:

1. Hz. Âişe’nin rivayet ettiği, “Geceleyin Allah’ın Elçisi’ni aradım ama onu göremedim. Elim ayağına dokundu. O esnada secdedeydi.”¹⁰¹⁸ hadisidir. İbn Hazm bu hadise özgün bir te’vil getirir: Buna göre hadiste mezhepleri destekleyecek bir veri söz konusu değildir; zira abdestin dokunmayı istihdaf eden kişi üzerine farz olduğunu, bunu amaçlamayan ve dokunulan kişiye farz olmadığını ifade eder.¹⁰¹⁹ Kaldı ki İbn Hazm’a göre bu eylemde;

¹⁰¹² Nisâ, 4/43.

¹⁰¹³ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, I, 228.

¹⁰¹⁴ Begavî, **Me‘âlimü’t-tenzîl fi Tefsiri’l-Kur’an**, I, 631.

¹⁰¹⁵ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, I, 228.

¹⁰¹⁶ Dârekutnî, “Taharet”, 57.

¹⁰¹⁷ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, II, 128-231.

¹⁰¹⁸ **A.g.e.**, II, 128-231.

¹⁰¹⁹ **A.g.e.**, II, 128-231.

a) Hz. Peygamber'in farz namazda olmama ihtimali söz konusudur. Başka bir niyetle secde olma ihtimali mevzubahistir.¹⁰²⁰

b) Farz namaz bile olsa Hz. Peygamber'in gene abdest alıp namaz kılmadığına dair bir veri elimizde yoktur.¹⁰²¹

c) Hz. Peygamber'in kıldığı namazın farz olduğu ve abdest alıp namazını iade etmediği düşünülse dahi, kıldığı bu namaz, âyetin nüzûlünden öncedir, dolayısıyla da âyetin nüzûlüyle neshedilmiştir.¹⁰²²

2. İbn Hazm'ın zikrettiği ve sahih olarak değerlendirdiği bir diğer rivayete göre, "Allah'ın Resûlü, namaz kılariken Ümâme'yi taşırdı. Zeynep, kızı Ümâme bint Ebi'l-Âs'ı Allah'ın Resûlü secdeye varınca indirirdi, kalkınca da onu tekrar omuzuna bırakırdı."¹⁰²³ İbn Hazm, mezhepleri destekleyecek bir verinin bahsi geçen hadiste de söz konusu olmadığını; çünkü kızın bedeninin veya ayaklarının Hz. Peygamber'in vücuduna temas ettiğine dair bir ayrıntıya sahip olmadıklarını, kızın örtünmüş olma ihtimalinin olduğunu, dolayısıyla da yakınî şekilde farziyet ifade eden âyetin zannî bir hükümden dolayı terk edilmesinin haram olduğunu belirtir. Mezheplerin savunduğu gibi bir durum mevzubahis olsa dahi iki hadisin gerçekleşme zamanının âyetten sonra olduğuna dair bir bilginin olmadığını, dolayısıyla neshedildiğini söyler. Bazı âlimlerin bazı haberlere ilgisiz anlamlar yükleyerek Kur'an ve Sünnet'ten yakınî bilgiyi terk ettiklerini iddia eder.¹⁰²⁴

İbn Hazm'ın bu yöntemi hakkında değerlendirmemiz şu şekildedir:

¹⁰²⁰ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, II, 128-231.

¹⁰²¹ **A.g.e.**, II, 128-231.

¹⁰²² **A.g.e.**, II, 128-231.

¹⁰²³ Ebû Dâvûd, "Salât", 160; İbn Hazm, **el-Muhallâ**, II, 183.

¹⁰²⁴ İbn Hazm bu değerlendirmelerinin benzerini cuma günü guslün farziyetini savunurken de yapar. Cuma guslünün farz olmadığını ifade edici hadislerle ilgili şöyle der: "Velev ki tüm bu hadisler Cuma guslünün farz olmadığını söylese dahi bunda hüccet yoktur. Zira bu hadisler Hz. Peygamber'in 'Cuma gününün guslü her muhtelim ve her müslüman için farzdır' hadisi öncesindeki durumu ifade eder. Bu hadiste varit bir kanun ve öncekini nesheden şüphe götürmez yakınlikte zait bir hüküm vardır. Yakınî bilgiyi ifade eden nâsîh hükmü bırakıp mensûh hükmü almak câiz değildir." Görüldüğü üzere İbn Hazm; hadisler arasında cem' metodunu uygulamaktansa zanna dayalı nesh iddiasını savunmayı tercih etmiştir. İbn Hazm, **el-Muhallâ**, II, 14.

- Birincisi, açıkça anlaşıyor ki İbn Hazm'ın zâhirî okuma biçimi yorumlama yönteminde görülmemektedir. Öyle ki zâhirî okuma iddiasında bulunmayan kesimler dahi âyetin zâhiriyle amel ederken İbn Hazm âyeti te'vil etmiştir.
- İkincisi, hadisler mübeyyin konumunda olmasına rağmen Kur'an'ı Sünnet'le tefsir etmemiştir. Oysaki yöntemi gereği mücmel âyeti hadisle tefsir etmesi gerekirdi.
- Üçüncüsü, naslar arasında cemetme imkânı olduğu sürece nesh iddiasının kabul edilemeyeceğini belirtmesine karşın delilsiz nesh iddiasında bulunmuştur. Oysaki âyet ve hadisler arasında bir tearuz mevzubahis olmadığı gibi onları cemetme imkânı da mevcuttur. Öyle anlaşıyor ki, İbn Hazm'ın benimsediği bu görüş, nassın delâletinin ifade etmediği bir tercihtir. İbn Hazm birçok tercihte nassın sınırlarını zorlamıştır.

3.1.1.3. Hadisin Kur'an'a Delaleti

İbn Hazm'ın Kur'an'ı Sünnet'le tefsir anlayışı, bir âyetin ilgisiz bir hadisle ele alınması anlamına gelmemektedir. Bilakis o, Kur'an âyetlerinin tefsiri için ilgili hadisin varlığını yeterli bulmaz. İlgili nassın Kur'an âyetini açıklayıcı mahiyette olmasını önemser. Bu sebeple de pek çok meselede Kur'an âyetinin açıklayıcısı olduğu sanılan hadislerin aslında öyle olmadığını belirtmiştir. Zikredeceğimiz şu örnek bu bakış açısını aksettirmektedir:

İbn Hazm ka'de-i ahîrede Hz. Peygamber'e salât getirilmesiyle alakalı farklı görüşlerin olmasını, nasların delâletine bağlar. Nasların Şâfiî mezhebinin iddia ettiğinin aksine¹⁰²⁵ Hz. Peygamber'e ka'de-i ahîrede salât ve selâm getirmenin farziyetine hükmetmediğini belirtir. Konuya dair zikredilen “*Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamber'i överler: Ey inananlar! Siz de onu övün, ona salât ve selâm getirin.*”¹⁰²⁶ âyetiyle ilgili İbn Hazm, Hz. Peygamber'in ilgili nassın hareketle sahâbîlere kendisine salât ve selâm getirmelerini emrettiğini, ancak Hz. Peygamber'in bu âyetin pratiğinin

¹⁰²⁵ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'i**, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y., I, 150.

¹⁰²⁶ Ahzâb, 33/56.

namazda olduğunu belirtmediğini, namazda kendisine salât ve selâm getirilmesinin farz olduğunu söylemediğini, bu sebeple de Hz. Peygamber’e kişinin ömründe bir kere salât ve selâm getirmesinin yeterli olacağını belirtir.¹⁰²⁷ İbn Hazm, bir defa salât ve selâm getirmenin farziyetiyle ilgili ise aklî delillendirmelerde bulunur. Buna göre tekrarını gerektirecek ve namazda söylenilmesini destekleyecek Kur’an ve Sünnet’ten bir delilin olmadığını söyler.¹⁰²⁸ Bu sebeple de tekrarı değil, hükmün kendisini dikkate alır. Ayrıca nasların “zâid bir hüküm” ifade etmemesi de İbn Hazm’ın bu görüşü tercih etmesinde etkili olmuştur.¹⁰²⁹ O, fiilin tekrarını gerektirecek nas olursa tekrara başvurulması gerektiğini söyler. Âyetin belli bir miktar ve zamana vurgu yapması bundandır. Yoksa her nassın tekrar edilmesi büyük bir meşakkat ve uygulama sıkıntısı doğuracaktır.¹⁰³⁰ İbn Hazm nassın, tekrarı gerektirmesi için Şâri‘in onayını gerekli görür. Anlaşıldığı üzere o, konuyla ilgili hadisin kendisini değil, âyetin tefsirine etkisini değerlendirmiştir. Ayrıca âyet emir ifade etmesine rağmen bunun pratik hayattaki karşılığının nasıl olacağını irdelemeye çalışmıştır. Bunu yapan İbn Hazm bir metot çerçevesinde hareket etmiştir. Ancak onun bu meselede hadisin Kur’an’a delaletini dikkate alırken birçok meselede ise ihmal ettiği görülür. Bu duruma daha çok İbn Hazm’ın tercih ettiği bir görüşün doğruluğunu delillendirmesi esnasında şahit olmaktadır.

3.1.1.4. Kur’an’ın Sünnet’i Beyanı

İbn Hazm’ın düşüncesinde Kur’an ve Sünnet arasında -i‘câz ve Mushaf meseleleri hariç- bir fark olmadığını daha önce ifade etmiştik. Bu sebeple de o, Sünnet’in Kur’an’ı beyan etmesi yanında Kur’an’ın da Sünnet’i beyan edebileceğini belirtir. Mesela Hz. Peygamber’in, “Ve Ehl-i beytim... Ehl-i-beytim hakkında size Allah’ı hatırlatırım. Ehl-i-beytim hakkında size Allah’ı hatırlatırım. Ehl-i-beytim hakkında size Allah’ı hatırlatırım.”¹⁰³¹ hadisinde geçen “Ehl-i beytim” ifadesinin kimleri kapsadığının beyana ihtiyaç duyduğunu ve mübeyyinin “*Ey peygamber hanımları! Kendinizi kötülüklerden*

¹⁰²⁷ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, III, 273; IV, 135.

¹⁰²⁸ **A.g.e.**, III, 273. IV, 135.

¹⁰²⁹ **A.g.e.**, III, 273. IV, 135.

¹⁰³⁰ **A.g.e.**, IV, 135.

¹⁰³¹ Müslim, “Fedâil”, 4.

*korumanız şartıyla, siz herhangi bir kadın gibi değilsiniz...*¹⁰³² âyetleri olduğunu belirtir. Zira bu âyetlerle Ehl-i beyt'in Hz. Peygamber'in eşleri olduğunun ortaya çıktığını söyler. Zeyd b. Erkam'ın, Ehl-i beyt'in Benî Hâşim olduğuna dair görüşünü ise delilsiz bir iddia olarak görür.¹⁰³³

“Ben İnsanlarla çarpışmakla emrolundum. Tâ ki “lâ ilâhe illallah” diyene kadar...”¹⁰³⁴ hadisini de Kur'an'ın Sünnet'i beyanına örnek gösterir. Ona göre bahsi geçen hadis mücmeldir. Tevbe sûresinin “*Eğer tevbe ederler ve namaz kılıp zekâtı verirlerse onları serbest bırakın.*”¹⁰³⁵ âyetiyle de muradın beyan edildiğini vurgular. Hz. Peygamber'in “Ben müşriklerle tâ ki lâ ilâhe illallah diyene, namazı kılıp, zekâtı verip, gönderildiğim şeye inanana kadar çarpışmakla emrolundum”¹⁰³⁶ hadisini ise Tevbe 5. âyeti ile muvafık görür. İbn Hazm'a göre bu âyet nâzil olduktan sonra Hz. Peygamber mezkûr hadisi söylemiştir. Hz. Peygamber'in sözü bu durumda âyetin tefsiri ve teyidi anlamındadır. Böylece mezkûr hadis, Tevbe sûresindeki âyetin hikâyesi konumundadır. İbn Hazm âyet okunduğunda bunun açık bir şekilde anlaşıldığını belirtir.¹⁰³⁷ Özetle İbn Hazm, Hz. Peygamber'in zikrettiğimiz ilk hadisini mücmel görmekte ve bunun Tevbe sûresinin ilgili âyeti tarafından beyan edildiğini iddia etmektedir. Hz. Peygamber'in Kur'an'a muvafık olduğunu belirttiği hadisini ise, Tevbe sûresinin âyetini beyan ve teyit ettiğini düşünmektedir.

Ancak İbn Hazm'ın bu iddiasını temellendirecek bir veriye sahip değiliz. Zira hadislerin vürûduna dair bir veri paylaşmayan İbn Hazm'ın bu sonuca bir tahminle vardığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla tamamen tahmin çerçevesinde bir istidlâlde bulunmuştur.

3.1.1.5. Fiilî Sünnet'in Kur'an'ı Tefsiri

İbn Hazm'ın Kur'an ifadelerinin anlamının tespitinde kullandığı yöntemlerden birisi de nüzûl ortamıdır. Başka bir ifadeyle o günkü bağlam bilgisidir. Bu sebeple de

¹⁰³² Ahzâb, 33/32-34.

¹⁰³³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 83.

¹⁰³⁴ Müslim, “İman”, 8.

¹⁰³⁵ Tevbe, 9/5.

¹⁰³⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 83.

¹⁰³⁷ *A.g.e.*, I, 83.

Kur'an'ın bazı ifadelerinin lugat anlamları üzerine yoğunlaşmaktan ziyade o bunların o günkü anlamını ön plana çıkarmaya gayret etmiştir. Zikredeceğimiz şu örnek bu yöntemi aksettirmektedir: “*Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman kâfirlerin size kötülük etmelerinden endişe ederseniz, namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur.*”¹⁰³⁸ âyetinin tefsirine dair İbn Hazm *sefer* (سفر) ve *darb* (ضرب) kelimelerinin “ikamet yerinden öne çıkmak” anlamına geldiğini, lakin Hz. Peygamber uygulamasının bu anlamın kastedilmediğini gösterdiğini belirtir. Hz. Peygamber'in Cennetü'l-bakî gibi yerlere gidince namazı kısaltmadığını, bu sebeple de kısa yürüyüşlerin sefer olarak isimlendirilmeyeceğini ifade eden İbn Hazm, İbn Ömer'in “Ben bir mil çıkarsam namazı kısaltırım.” sözünü de burhan görerek bir mil ve üzeri yolculukta namazı kasr ve iftâr için delil göstermektedir. İbn Hazm'a göre lugat âlimleri içerisinde bir milden az yolculuğu sefer olarak gören olmadığından bu görüşe itibar edilmesi gerekir.¹⁰³⁹

Sahâbîlerden Hz. Peygamber'e sefer miktarı üzerine bir soru sorulmamasına gerekçe olarak da İbn Hazm'ın ilginç bir değerlendirmesi söz konusudur. İbn Hazm sahâbîlerin soru sormaması ve Hz. Peygamber'in de yolculuğa tahdit getirmemesini görüşünün ne denli güçlü olduğuna delil olarak sunar. Zira İbn Hazm'a göre seferin bu anlatılanlar haricinde bir tahdidi yoktur. Bunun bir tahdidi olsaydı Hz. Peygamber bunu açıklardı. Ama onlar bunu bildikleri için bize bırakmışlardır.¹⁰⁴⁰ Böylece Hz. Peygamber'in uygulamaları ve yaşantısını Kur'an âyetinin yorumunda hüccet görmüştür. Lakin şu bir gerçektir ki, Hz. Peygamber'in yaşantısı ve uygulamalarının Kur'an'a delaleti kesin olmayabilir. Zira Hz. Peygamber'in bazı uygulamalarının hikmetini, sebeplerini ve arka planını tam olarak bilmek imkân dâhilinde olmayabilir. Bu sebeple de İbn Hazm'ın Hz. Peygamber'in Cennetü'l-bakî ziyaretinde namazı kısaltmaması üzerinden kasr meselesini irdelemesini ve kesin bir yorumda bulunmasını doğru bulmuyoruz. Bu konuda diğer karinelerin dikkate alınması gerektiği kanaatindeyiz.

¹⁰³⁸ Nisâ, 4/101.

¹⁰³⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 21.

¹⁰⁴⁰ *A.g.e.*, V, 21.

3.1.1.6. Kur'an ve Sünnet Arasında Bütünsellik

İbn Hazm, Kur'an ve Sünnet'i bir vahiyden beslenen iki kaynak olarak gördüğünden dolayı aralarında bir çelişkinin olmadığına inanmaktadır. Zira ona göre iki hakikatin çelişmesi mümkün değildir. Kur'an ve Sünnet'in her biri de hakikat olduğuna göre aralarında bir çelişki mümkün değildir.¹⁰⁴¹

İbn Hazm, naslar arasında tearuz olduğu sanılan durumlarda takip ettiği yöntem hakkında şöyle der:¹⁰⁴²

Şayet kişi iki âyet ve sahih hadis arasında veya bir âyet ve sahih hadis arasında tearuz görürse, hepsinin (tüm nasların) isti'mâli vaciptir. Çünkü tamamıyla amel etmek eşit derecede vaciptir. Amel edebilecek kudrette olduğumuz sürece birini diğeri için bırakmak helal değildir... Ancak az anlamların çok anlamlardan istisna edildiği durumlar bundan hariçtir. Eğer bu mümkün olmazsa zâid hükümle amel etmek vaciptir. Çünkü bunun vücûbiyeti kesindir. Yakînî (bilgiyi) zannî bilgi için bırakmak ise câiz değildir. Dinde müşkil yoktur. Allah, dinini beyan etmiştir...

İbn Hazm'ın zâhirî çelişki gibi görünen Kur'an ve Sünnet naslarına dair pratik değerlendirmelerini şu örnekte görebiliriz: O, günahları sevaplarından çok olan kişinin cehennemden çıkacağını belirtir. Bu görüşünü muhtelif âyetlere ve konuyla ilgili hadislerle dayandırır. Ancak onun zikrettiği âyetlerin¹⁰⁴³ bu düşünceyi destekleyecek içerikte olmadığını söylemek mümkündür. Çünkü âyetler genel olarak bir kişinin yaptığının karşılığını alacağına vurgu yapmaktadır.¹⁰⁴⁴ Bu yönüyle âyetler İbn Hazm'ın düşüncesini destekleyici mahiyette değildir. Onun düşüncesini destekleyecek en önemli delilin konuyla ilgili zikrettiği hadis olduğu kanaatindeyiz.¹⁰⁴⁵ İbn Hazm bu düşüncesinin “*Allah kendisine ortak koşmayı elbette bağışlamaz, bundan başkasını dilediğine bağışlar.*”¹⁰⁴⁶ âyeti ve Hz. Peygamber'in hadisine¹⁰⁴⁷ aykırı olmadığını söyler.¹⁰⁴⁸ Bu iki nasan

¹⁰⁴¹ A.g.e., VI, 192.

¹⁰⁴² İbn Hazm, **el-Muhallâ**, I, 51.

¹⁰⁴³ Kâria, 101/8-11; Zilzâl, 99/8-9.

¹⁰⁴⁴ Begavî, **Me'âlimü't-tenzîl fi Tefsiri'l-Kur'an**, V, 293.

¹⁰⁴⁵ “Kim kalbinde buğday tanesi ağırlığınca hayır olduğu halde lâ ilâhe illallah” derse... cehennemden çıkacaktır...” Müslim, “İman”, 84.

¹⁰⁴⁶ Nisâ, 4/48.

¹⁰⁴⁷ “Allah'ın Elçisi bizden ve kadınlardan Allah'a hiçbir şeyi şirk koşturmak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarımızı öldürmemek ve kimseye iftira atmamak üzere biat aldı...” Müslim, “Hudud”, 10.

¹⁰⁴⁸ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, I, 42.

hareketle şirk dışında Allah'ın her şeyi affedebileceğini ve bunda bir şüphe olmadığını belirtir. Dolayısıyla şu âyetlerin¹⁰⁴⁹ zikredilen iki nasla çelişmediğini, çünkü mezkûr âyetlerde günahları sevaplarından çok olan kişinin affedilmeyeceğine dair bir verinin olmadığını vurgular.¹⁰⁵⁰ İbn Hazm'ın iddiasına göre günahları sevaplarından çok birinin durumu tüm naslardan hareketle bütünsel ele alınmalıdır. Aynı şekilde “Kim şunu yaparsa, Allah ona cennetini haram kılar...” hadisinin kısas uygulanıncaya kadar; “Kim muhlis bir şekilde “lâ ilâhe illallah” derse Allah ona cehennemini haram kılar” hadisinin cehennemde ebedi kalmayı haram kılar; “*Kim bir mümini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir.*”¹⁰⁵¹ âyetinin de şefaate nail olacağı ana kadar cehennemde kalır, şeklinde yorumlanmalıdır.¹⁰⁵² Bu minval üzere gelen nasların da bu şekilde anlaşılması gerektiğini belirtir.¹⁰⁵³

Fazileti konu edinen nasların neshe tâbi tutulmayacağını belirten İbn Hazm'ın zâhiren müşkil görünen nasları te'vil ve cemetmeye çalıştığı görülür. Misal, Hz. Peygamber'in “Yeryüzü bana temiz kılındı...”¹⁰⁵⁴ hadisinin Allah'ın “*Artık yüzünü Mescid-i Harâm'a çevir.*”¹⁰⁵⁵ âyetiyle neshedilmediğini belirten İbn Hazm, bu nasların ikisiyle de amel edilmesi gerektiğini söyler. Zâhiren müşkil gibi görünen bu naslarda ise, aza vurgu yapan nassın, çok olandan istisna edilmesi gerektiğini belirtir. Bu yapıldığında tüm nasların işlevsel kılınacağını vurgular.¹⁰⁵⁶ İbn Hazm hevâ kaynaklı bir hükmün diğerine tercih edilmesini de doğru bulmaz. Bu sebeple de Hz. Peygamber'in bazı hallerde namaz kılmayı nehyetmesini de (deve, inek yatağı vs.) bu açıdan değerlendirmek gerektiğini söyler. Aynı şekilde “*Onun içinde asla namaz kılma.*”¹⁰⁵⁷ âyetine de bu

¹⁰⁴⁹ “Allah bütün günahları bağışlar.” Zümer, 39/53.

“Eğer onlara azab edersen, onlar senin kullarıdır, eğer onları bağışlarsan, şüphesiz sen daima üstünstün, hikmet sahibisin. Bu, doğrulara doğruluklarının yarar sağlayacağı bir gündür...” Mâide, 5/118-119.

¹⁰⁵⁰ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, I, 43.

¹⁰⁵¹ Nisâ, 4/93.

¹⁰⁵² Bu yorumları, İbn Hazm'ı literalist olarak görmenin doğru olmadığını göstermektedir.

¹⁰⁵³ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, I, 43.

¹⁰⁵⁴ Buhârî, “Salât”, 57.

¹⁰⁵⁵ Bakara, 2/144.

¹⁰⁵⁶ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, I, 43.

¹⁰⁵⁷ Tevbe, 9/108.

minvalde anlam veren¹⁰⁵⁸ İbn Hazm, Allah'ın Mescidü'd-dırâr'ın olduğu bölgeyi/yeri namaz için haram kıldığını ama yeryüzünün helalliğinin devam ettiğini belirtir.¹⁰⁵⁹

İbn Hazm'ın bu yöntemini nasların anlaşılmasında önemli buluyoruz. Şayet âyetler arasında neshe gitmiş olsaydı ne nasların tümünü fonksiyonel kılabilirdi ne de bütünsel bir anlam yakalayabilirdi. Bu sebeple de o, literal bir okumayı değil, murâd-ı ilâhîyi ön plana çıkarma gayreti çerisinde olmuştur.

3.1.1.7. Zayıf Hadisler ile Kur'an'ın Tefsiri

İbn Hazm nüzûl sebebi konusunda zayıf rivayetler üzerinden bir okuma biçimine sıcak bakmamıştır. Öncelikle rivayetin sıhhatini dikkate alıp değerlendirmeyi önemsemiştir. Söz gelimi, kasten veya unutarak kibleye dönük namaz kılmayan bir kişinin namazının sahih olmadığını, dolayısıyla unutan kişinin hatırladığında; kasten kılmayan kişinin ise vakti içinde namazı eda etmesi gerektiğini belirtir. Konuya ilişkin kıblenin hükümlerini konu edinen şu iki rivayeti aktarır:

1. Âmir b. Rebîa' şöyle der: "Biz karanlık bir gecede Allah'ın Elçisi'yle beraberdik. Kıblenin ne tarafta olduğunu bilmiyorduk. İçimizden her biri kendince bir taraf dönüp namaz kıldı. Sabahladığımızda Allah'ın Resûlü'ne durumu anlattık. Ardından Allah "*Nereye yönelirseniz Allah'ın yüzü oradadır.*"¹⁰⁶⁰ âyetini indirdi."¹⁰⁶¹

2. Câbir b. Abdullah şöyle der: "Bir seriyyede iken karanlık bize isabet etti. Kıblenin ne tarafta olduğunu bilemedik." Câbir, herkesin bunun üzerine bulundukları yere göre bir hat çizdiğini anlatır. Ancak uyandıklarında namaz kıldıkları yerin kibleden farklı olduğunu görürler ve durumu Hz. Peygamber'e anlatırlar. Bunun üzerine Allah "*Nereye yönelirseniz Allah'ın yüzü oradadır.*" âyetini indirir. İbn Hazm'a göre bu iki haber sahih değildir.¹⁰⁶² Görüldüğü üzere o, doğrudan nüzûl ortamını ele alan ve meselenin anlaşılmasında en önemli delil mahiyetindeki bu iki rivayeti senet yönüyle eleştirmiş ve

¹⁰⁵⁸ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, IV, 43.

¹⁰⁵⁹ **A.g.e.**, IV, 25.

¹⁰⁶⁰ Bakara, 2/115.

¹⁰⁶¹ Tirmizî, Salât, 146.

¹⁰⁶² İbn Hazm, **el-Muhallâ**, III, 228.

istifade etmemiştir. Hatta bu iki rivayet sahih bile olsa kendi görüşünü desteklediğini; çünkü rivayetlerin cahil bir kişinin durumunu ele aldığını, unutan kişiyi değerlendirmeye tâbi tutmadığını, cahil kişinin kıbleye dönük namaz kılmasa bile namazının sahih olduğunu belirtir.¹⁰⁶³ Dolayısıyla İbn Hazm kendi görüşüyle uyumlu ve konuyla doğrudan teması olan iki rivayeti senet yönüyle eleştirip reddetmiştir.¹⁰⁶⁴

3.1.1.8. Hadisin Kur'an'a Arzı

İbn Hazm her ne kadar Sünnet'ten tüm yönleriyle faal bir şekilde istifade etse de kimi zaman kendi temel ilkeleriyle çeliştiğini düşündüğü hadislere mesafeli durduğu görülür. Onun, hadis usûlüne dair bakış açısında da farklılıklar söz konusudur. Söz gelimi, "...Buhârî'nin kitabının diğer bir yerinde isnat edilmiş olan muallak hadis hakkında: 'Munkatı'dır,sahih hükmünde değildir.'¹⁰⁶⁵ demiştir. Bazen de metin tenkidinde bulunur. Söz gelimi Ümmü Seleme'den rivayet edilen, "Bana hakkında bir şey inmeyen konularda aranızda re'yimle hükmediyorum"¹⁰⁶⁶ hadisini tenkit eder. Ona göre bu hadis sâkıt ve mekzûbtur. Zira o, ravilerden Usame b. Zeyd'in zayıf olduğunu iddia eder. İbn Hazm'a göre Hz. Peygamber kendisine bir şeyin inmediği konularda re'yiyle konuşmaz, vahyi beklerdi; bu sebeple de mezkûr rivayet mekzûbtur. Görüldüğü üzere İbn Hazm sened tenkidinden ziyade metin tenkidinde bulunmuş ve benimsediği bir düşüncenin aksine bir hadisin varlığını kabul etmemiştir. Hakeza, Kur'an âyetlerinin de¹⁰⁶⁷ bu mefhumu desteklediğini iddia eder. Böylelikle o, hadisi Kur'an'a arz etmiştir. Ona göre şayet Hz. Peygamber kendisine vahyin inmediği bir konuda hükmetmişse bu durumda nefinden konuşmuş olacaktır ki, bu da dini değiştirdiği anlamına gelecektir. Oysa böyle bir şeyin düşünülmesinin imkânsız olduğunu belirtir.¹⁰⁶⁸ Özetle İbn Hazm'ın, hadisi Kur'an'ın zâhirine muhalif gördüğünden dolayı mezkûr yorumda bulunduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁶⁹

¹⁰⁶³ A.g.e., III, 228.

¹⁰⁶⁴ A.g.e., III, 228.

¹⁰⁶⁵ M. Fuad Sezgin, **Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar**, Ankara, Otto Yayınları, 2015, 122.

¹⁰⁶⁶ Ebû Dâvûd, "Akdiye", 7.

¹⁰⁶⁷ "O, arzusuna göre de konuşmuyor. Bildirdikleri, kendisine vahyolunan bir vahiyden ibarettir." Necm, 53/3-4.

¹⁰⁶⁸ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, V, 136.

¹⁰⁶⁹ Bûserî, **el-Menhecû'l-Hadîs inde'l-İmam İbn Hazm el-Endelüsî**, s. 344.

Ancak *el-İhkâm*'ın muhakkiki Ahmed Şakir, İbn Hazm'ın iddia ettiğinin aksine hadisin sahih olduğunu belirtir.¹⁰⁷⁰

Yukarıdaki bilgilerden hareketle şu tespitlerde bulunmak mümkündür:

1. Sünnet'in Kur'an'ı neshi, tahsisi, te'kidi vs. konularda İbn Hazm'ın hadis anlayışı, Ehl-i hadis'in yöntemiyle paraleldir.
2. İbn Hazm'ın Kur'an ve Sünnet'i delalet ve katiyet cihetinden neredeyse eşit görmesi onun kıyas, istihsan, ihtiyat, mefhum vs. yöntemleri kabul etmemesinden kaynaklanan boşluğu mümkün mertebe Sünnet'le gidermeye çalıştığı izlenimi vermektedir. Bu sebeple de mümkün mertebe tüm hadislerle ulaşmaya çabalamıştır. Dolayısıyla onun ahâd hadisi delil görmesi kendisi açısından son derece anlamlı görünmektedir. Bu yorum anlayışı İbn Hazm'ın ciddi anlamda sünnet bilgisine sahip olmasına imkân vermiş ve hadislerden çeşitli açılardan istifade etmesine yol açmıştır. Neredeyse tüm delalet yöntemlerini kullanması bunun göstergesidir. Bu durum onun Kur'an-Sünnet bütünlüğünü, başka anlama faktörlerine (kıyas, mefhum, istihsan) ihtiyaç duymadan doğrudan ilgili naslardan hareketle kurmasına sebebiyet vermiştir. Ancak şu bir gerçek ki, İbn Hazm'ın hadislerin tashihiinde farklı bir anlayışa sahip olması kimi zaman Ehl-i sünnet'in önemli isimlerinin hadislerini zayıf görmesine yol açmıştır.
3. İbn Hazm'ın Sünnet anlayışının literal okuma ile sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. Kimi yerde lafzın zâhirine bağlı kalması kimi zaman da te'vile gitmesi onun tekdüze bir yorum anlayışının olmadığını göstermektedir.
4. Görebildiğimiz kadarıyla İbn Hazm sadece Sünnet'i Kur'an'ın tefsiri sadedinde ele almakla yetinmemiştir. Başka bir ifadeyle İbn Hazm, Sünnet'in hücciyetine sıklıkla temas etmiştir. Muhtemelen yaşadığı dönemde aşırı taklitçilik, mezhep taassubu, Sünnet'in yeterince önemsenmemesi vs. faktörler onun ısrarla Sünnet'in hücciyetine temas etmesine sebebiyet vermiştir. Öyle

¹⁰⁷⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûlî'l-ahkâm*, V, 137.

anlaşıyor ki kıyas, istihsan gibi kavramları sadece yanlış görmekle yetinmemiş, Sünnet'in ihmal edilmesine yol açan yöntemler olarak da değerlendirmiştir. Bu da onun Sünnet'i bir yöntem olarak değil; Allah'ın emri olarak ele almasına yol açmıştır. Ayrıca Şâfî ile İbn Hazm arasında Sünnet'in hücciyetine dair vurgu konusunda benzerlik olduğunu da belirtmek istiyoruz.

3.1.2. Kur'an'ın Sahâbe Kavliyle Tefsiri

İbn Hazm delilin desteklemediği tefsir anlayışlarına karşı ilmî ilkelere vurgu yapmış ve bu tür görüşlere itibar etmemiştir. Dolayısıyla ilmî iddiaların bir delille desteklenmesini şart koşmuştur. Onun, sahâbîlerin görüşlerini ele alma biçimi bir yönüyle mezheplere yaklaşımıyla paralellik arz etmektedir. Zira o sahâbîlerin görüş ve tercihlerine temkinli yaklaşmıştır. İcmâ düşüncesini ön plana çıkardığından dolayı bireysel fetvalara çok fazla değer yüklememiştir. Bu sebeple de sahâbîlerin değerlendirmelerini pek itibara almamış ve hüccet olarak görmemiştir. Bu yönüyle de genel görüşten farklılaşmıştır. Özellikle sahâbe tefsirini, tefsirin temel kaynakları arasında zikreden¹⁰⁷¹ Selefiyye ekolünün önemli isimlerinden İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) tam tersi bir yaklaşım sergilemiştir.

İbn Hazm, mevkuf hadisın delil olmayışını Kur'an'a dayandırır. Ona göre “Peygamberleri müjdeciler ve azap habercileri olarak gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın. Allah mutlak üstündür, yegâne hikmet sahibidir.”¹⁰⁷² âyeti, peygamberler dışında hiç kimsenin hüccet olmadığına açık bir delildir.¹⁰⁷³ Ayrıca İbn Hazm, sahâbîlerin re'ydin sakındıklarını ifade ederek onların, şahsî görüşlerini ifade etmediklerini savunmuştur.¹⁰⁷⁴ Bununla beraber o, sahâbîlerin görüşlerinin hücciyetine delil gösterilen bazı âyetleri ise farklı bir tahlile tâbi tutmuştur. Konuya ilişkin âyetlerin¹⁰⁷⁵ övgü bağlamında değerlendirilebileceğini ve bunda da hiçbir

¹⁰⁷¹ Takıyüddîn Ebû Abbas Ahmed b. Abdulhalîm b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kasım b. Teymiyye (ö. 728/1328), **Mukaddime fî usûli't-tefsîr**, thk. Adnân Zerzûr, Dımaşk, t.y., s. 93.

¹⁰⁷² Nisâ, 4/165.

¹⁰⁷³ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, I, 51.

¹⁰⁷⁴ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, VI, 42.

¹⁰⁷⁵ Fetih, 48/18, 29; Nisâ, 4/95-96.

beis olmadığını şöyle ifade eder: “Bizler sahâbîlerin görüşlerini Muhammed görüşü için terk ettik. Muhammed’in onlar üzerindeki (ittibâ) hakkı ile üzerimizdeki (ittibâ) hakkı birdir. Aralarında hiçbir fark yoktur.”¹⁰⁷⁶ İbn Hazm sahâbîlerin övgülerinin, taklitlerini gerekli kılmadığını, zira Hz. Peygamber’in bazı sahâbîlerin hata ettiklerini ifade ettiğini belirterek örneklendirmiştir. Bu durumda hata eden kişilere tâbi olmak doğru değildir.¹⁰⁷⁷ Şu halde İbn Hazm’a göre Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in hata etmiş olması onlara ittibâ edilmesi yönündeki iddiaları çürütmektedir. Hâlbuki Hz. Peygamber’in sarîh hadisleri sahâbîlere uymayı emretmektedir. Şayet İbn Hazm, âyetleri mücmel kabul edip sarîh hadislerle tebyine başvursaydı onlara ittibâ etmeyi gerekli görebilecekti. Bunun aksine âyetleri mübeyyin görmüş, yorumlarla da bunu desteklemiştir. “...Benim sünnetime, Hulefâ-yi Râşidîn’in sünnetine uyun.”¹⁰⁷⁸ hadisini de te’vil etmiş ve Kur’an âyetleri ışığında irdelemiştir. Ona göre mezkûr hadis üç şekilde değerlendirilebilir:

1. Sahâbîlerin tüm görüşlerinin alınmasıyla olur. Bu da tenâkuza sebebiyet vereceğinden ve bir hüküm konusunda iki zıt görüşün amelini gerektireceğinden câiz değildir. İbn Hazm, bu düşüncenin yanlışlığını konuya müteallik gördüğü âyetlerle¹⁰⁷⁹ izah eder. Bu âyetleri haram ve helalin değişmeyeceğine ve insanların arzularına bırakılamayacağına delil olarak sunar.¹⁰⁸⁰

2. Belli kişilerin görüşlerinin alınıp bazılarının görüşleriyle amel edilmemesi şeklinde olur ki, bu da sünnetlerine uyma emrine aykırılık arz eder.

3. Resûlullah’ın Sünneti’ne tâbi olmaları, onun siretini araştırmaları ve ona uymaları konusunda tüm sahâbîlerin icmâdır. Ona göre Hz. Peygamber, insanlara kendi Sünneti noktasında sahâbîlere tâbi olmalarını emretti.¹⁰⁸¹ İbn Hazm’a göre sahâbîlerin

¹⁰⁷⁶ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, VI, 73.

¹⁰⁷⁷ **A.g.e.**, VI, 73.

¹⁰⁷⁸ Tirmizi, İlim, 16

¹⁰⁷⁹ Mâide, 5/3; Bakara, 2/229; Enfâl, 8/46.

¹⁰⁸⁰ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, VI, 77.

¹⁰⁸¹ **A.g.e.**, VI, 78.

hücciyeti söz konusu olmadığı gibi icmâlarının da hüccet olması için Sünnet'e dayanması gerekmektedir.¹⁰⁸²

Görüldüğü üzere İbn Hazm, sahâbîlerin dinde söyleyebilecekleri alanı daraltmaktadır. Ayrıca "...Sizden olan emir sahiplerine de."¹⁰⁸³ âyetinin taklidi yasakladığını ifade ederek te'vile gitmiştir. Buna göre âyetten kasıt Hz. Peygamber'den naklettikleri konularda itaatleridir.¹⁰⁸⁴ İbn Hazm'a göre kendilerine itaat emredilse bile bu hepsini kapsayacaktır. Bu açıdan bakıldığında onların bir kısmına itaatten ziyade hepsine itaat edilmesi gerekecektir ki bu da icmâa götürür.¹⁰⁸⁵ İbn Hazm, bu anlamın âyetin bağlamından çıktığını ifade eder. Buna göre âyetin devamı *ülû'l-emr* kelimesinin tefsiri mahiyetindedir. "Eğer bir şey hakkında çekişirseniz onu Allaha ve Peygambere arz edin ..."¹⁰⁸⁶ âyeti ihtilâf esnasında *ülû'l-emre* gitmeyi reddetmiş, Kur'an ve Sünnet'e başvurmayı emretmiştir. İhtilâfın olmadığı hallerde emir sahiplerine başvurulacağı belirtilmiştir.¹⁰⁸⁷ Bizce onun bu âyete yüklediği anlam, aşikâr bir te'vildir. Görüldüğü üzere İbn Hazm, rivayetleri Kur'an'a arz etmiş ve Kur'an âyetlerini mübeyyin görmüştür. Ancak bunu yaparken de bütünsel okumayı ihmal etmiş, parçacı yaklaşımda bulunmuştur.

Öte yandan o, "Ashabım yıldızlar gibidir. Hangisine uyarsanız hidayete esersiniz"¹⁰⁸⁸ hadisinin sahih olmadığını, mekzûb olduğunu,¹⁰⁸⁹ böyle bir rivayetin âyetlerle¹⁰⁹⁰ çeliştiğini ifade eder.¹⁰⁹¹

Hz. Peygamber'in öyle bir şey demesini şeriata muhalif gören İbn Hazm'a göre bu hadis mezkûr âyetlerle apaçık bir şekilde çelişmektedir. Ona göre ihtilâfı hoş görmeyen, helal ve haram yetkisini kimseye vermeyen apaçık Kur'an âyetlerine rağmen, böyle bir sözün kabulü düşünülemez. Esasen İbn Hazm'a göre peygamberlerin "vahiy gelmeyen

¹⁰⁸² A.g.e., VI, 80.

¹⁰⁸³ Nisâ, 4/59.

¹⁰⁸⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VI, 80.

¹⁰⁸⁵ A.g.e., VI, 80.

¹⁰⁸⁶ Nisâ, 4/59.

¹⁰⁸⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VI, 80.

¹⁰⁸⁸ Beyhakî, *el-Medhal*, 163.

¹⁰⁸⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VI, 84.

¹⁰⁹⁰ Nisâ, 4/82; Necm, 53/3-4; Enfâl, 8/46.

¹⁰⁹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VI, 84.

konularda şer'î ahkâm koymak için peygamberlerin ictihad etmelerini”¹⁰⁹² caiz görmez. Peygamber Kur'an'ın beyanıyla, vahiyle konuşur ve sözlerinde bir çelişki söz konusu değildir.¹⁰⁹³ Ayrıca İbn Hazm, sahâbîlerin Hz. Peygamber tarafından bazı konularda hatalı görüldüklerini ve onun bazı sahâbîlerini eleştirdiğine dair rivayetlerin olduğunu belirtir. Dolayısıyla hataları Peygamber tarafından dile getirildiği halde Hz. Peygamber'in bu kişilere tâbi olun demesinin mümkün olmadığını söyler.¹⁰⁹⁴ İbn Hazm'a göre, Hz. Peygamber'in onları nehyettiği konular olmasına rağmen onların kavillerine uymayı emrettiğini söylemek tutarlı değildir. Zira onun hata eden sahâbîye ittibâyı farz kılması düşünülemez. Böyle bir durumu Hz. Peygamber'e isnat eden ya fâsıktır ya da cahildir.¹⁰⁹⁵ Aslında bu bakış açısının temelinde İbn Hazm'ın şahısların kutsanmasının önüne geçme gayretinin olduğu kanaatindeyiz. Onun sahâbeye itaatın, mezhep imamlarına itaate kadar varacağı korkusu içerisinde olduğunu gösteren yorumları söz konusudur. Söz gelimi şu sözü bu kabildendir:¹⁰⁹⁶

Sahâbîler, ‘vahye tanıklık ettiklerinden dolayı onu en iyi bilenlerdir’ sözlerine gelince; bu söz, ‘tâbiîn, sahâbîleri gördükleri için en iyi tanıyanlardır’ görüşünü kabullenmelerini gerektirir. Bu da tâbiînin taklit edilmesine götürür. Böylece her asır diğerini taklit eder. Tâ ki bu durum bize ulaşp, taklidimizi zorunlu kılmaya kadar devam edecektir. Bu, hahamlarına tâbi olan Hristiyanların özelliğidir. Allah'a hamdolsun bu dinimizin özelliği değildir. Daha önce de dedik ve diyoruz, ihticâda bulundukları delil hak olsa da bu onların aleyhine olur, lehine olmaz. Zira sahâbîlerin taklidinde Mâlik, Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin taklidini gerektirecek bir durum yoktur. Şaşırtıcıdır; onlar Mâlik, Ebû Hanîfe ve Şâfiî'yi taklit ediyorlar. Bu konuda yaptıkları inkâr edilince sahâbe taklidine götürecek şeylerle ihticâda bulunurlar. Oysaki onlar sahâbîlere karşı büyük bir ihtilâf içerisindeyler. Bundan daha şaşırtıcı ne olabilir!

Bizce bu bakış açısı birçok açıdan problemlidir. Öncelikle Kur'an'ın tefsiri sadedinde Sünnet'in ihmalî söz konusudur. Çünkü Sünnet net ifadelerle sahâbîlere uymayı emretmektedir. Ayrıca sahâbîleri öven Kur'an âyetlerinin zorlama bir yorumu yani te'vili söz konusudur. Bu herhalde onların sadece imânî anlamda sevimli ile sınırlı değildir. Kaldı ki Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hata etmeleri, taklit edilmelerine neden engel

¹⁰⁹² H. YUNUS APAYDIN, "İBN HAZM", TDV İslâm Ansiklopedisi, XX, 39-52.

¹⁰⁹³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VI, 84.

¹⁰⁹⁴ A.g.e., VI, 90.

¹⁰⁹⁵ A.g.e., VI, 90.

¹⁰⁹⁶ A.g.e., VI, 90.

olsun? Şayet İbn Hazm ittibâ için masumiyet karinesini arıyorsa ve hatayı bunun önünde bir engel görüyorsa, bu, beraberinde sıkıntılı bir bakış açısını da tebarüz ettirecektir. Çünkü bi'set sonrası Hz. Peygamber'in bile Kur'an tarafından eleştirilen tasarruf ve uygulamaları söz konusudur.

İbn Hazm'ın sahâbenin Kur'an tefsirine müteallik yorumlarına yer verdiği de olmuştur. Ancak sahâbenin Kur'an tefsirine dair aktardıkları çoğu görüşün kendi tercihiyle uyumlu görüşlerden müteşekkil olduğunu söylemek mümkündür. Mesela İbn Hazm'ın sahâbe tefsirini, argümanlarını destekleyici bir delil olarak ele aldığı meselelerden birisi “Allah'ın dilemesi”dir. O, “*Benim katımda çekişmeyin; size bunu önceden bildirmiştım. Benim katımda söz değişmez; ben kullara asla zulmetmem.*”¹⁰⁹⁷ âyetinden yola çıkarak Allah'ın dilediğine azap edebileceğini, dilediğini de bağışlayabileceğini; şirk dışında istediğinin günahlarını affedebileceğini, her şeyin O'nun meşriyyetine bağlı olduğunu ve Kur'an'da hangi günahın bağışlanıp bağışlanmayacağını açıkladığını söyler. Ayrıca İbn Hazm İbn Abbas'ın “*Biz de kendilerine nasiplerini elbette eksiksiz olarak öderiz.*”¹⁰⁹⁸ âyetinin tefsirine ilişkin “Bu hayır ve şerde vaad olundukları konulardadır.” sözünü aktarır ve “Bu dile getirdiğimiz görüşün tâ kendisidir”¹⁰⁹⁹ diyerek sahâbe görüşünü kendi görüşünü desteklemek için zikreder.

İbn Hazm, müezzinin bir ücret karşılığında ezan okumasının câiz olmadığını belirtir. Ücret karşılığı okunan ezanın meşrû olmadığını dolayısıyla da kılınan namazın bâtıl olduğunu söyler. Mâlikîler'in bunu câiz görmesini¹¹⁰⁰ eleştirir. Bu konuda ilgili nasların varlığına işaret eder. Ancak zikrettiği naslar içerisinde Hz. Peygamber'in açık bir nehyi söz konusu değildir. İbn Hazm, İbn Ömer ve İbn Mes'ûd'un bunu câiz görmediğine dair rivayetler aktarır. Ayrıca “*Birbirinizin malını aranızda bâtıl bir şekilde yemeyin.*”¹¹⁰¹ âyeti ve “*Kanlarınız, mallarınız, ırzlarınız birbirinize haramdır.*”¹¹⁰² hadisini delil

¹⁰⁹⁷ Kâf, 50/28-29.

¹⁰⁹⁸ Hûd, 11/109.

¹⁰⁹⁹ İbn Hazm, **el-Fasl**, IV, 45.

¹¹⁰⁰ Ebû Bekir İbn Yûnus Sıkkîlî, **el-Câmi' li-mesâ'il-l-Müdevvene**, Kahire, Dârü'l-fıkr, 2013, II, 81.

¹¹⁰¹ Bakara, 2/188.

¹¹⁰² Buhârî, “Fazlû'l-ilm”, 9.

gösterir.¹¹⁰³ Söz konusu iki nassın umumuyla istidlâlde bulunur. Ticaret dışında alınan her malın haram olduğunu belirten İbn Hazm, gönülden verilen bir ücreti ise “*Birbirinize karşı iyiliği unutmayın.*”¹¹⁰⁴ âyetiyle câiz görür.¹¹⁰⁵ Açıkça anlaşıldığı gibi İbn Hazm’ın istidlâlde bulunduğu naslar, onun yorumunu kesinleştiren bir hüküm ifade etmekten uzaktır. Naslar yoruma açıktır. Özellikle mezkûr âyet ve hadisin konuya dayanak gösterilmesi zorlama bir yorumdur. İbn Hazm bunun farkında olacak ki İbn Ömer’in görüşünü delil göstermiş ve bu görüşe muhalif bir sahâbînin olmadığını iddia etmiştir.¹¹⁰⁶

İbn Hazm’ın kendi tercihiyle uyumlu sahâbe görüşünden istifade ettiği yaklaşımını yansıtan örneklerden birisi de Cuma namazının kılınışıyla alakalıdır. O, “*Ezan okununca ticareti bırakın...*”¹¹⁰⁷ âyetinin deliliyle namaz esnasında yapılan ticaretin bâtıl olduğunu belirtir. Namaza iştirak etmeye gücü yetmeyen Müslümanların bile o vakitlerde ticaret yapmamaları gerektiğini söyler. Bu bakış açısını sahâbe görüşüyle de destekler. İbn Abbas’ın, ezan okununca yapılan ticaretin uygun olmadığına dair görüşünü aktarır. İbn Abbas’ın bu görüşüne muhalif sahâbenin olmadığını, Ebû Hanîfe ve Şâfiî’nin de bu görüşe uymaları gerektiğini söyleyerek tercihinin uygun sahâbe görüşünü delil göstermiştir.¹¹⁰⁸

Öte yandan İbn Hazm’ın, bir meselede sahâbe ihtilâfı söz konusu ise yine kendi tercihiyle uyumlu görüşü dikkate aldığı görülür. Söz gelimi, Safâ ile Merve’nin umrede tavaf edilmesinin vücûbiyeti hususunda “*Şüphesiz Safâ ile Merve Allah’ın nişanelerindendir. Kim Kâbe’yi hacceder veya umre yaparsa, bu ikisini de tavaf etmesinde bir beis yoktur.*”¹¹⁰⁹ âyetini zikreder ve bu konudaki görüşlere yer verir. Enes b. Mâlik’in bunu farz görmediğini, aynı şekilde Abdullah b. ez-Zübeyr b. el-Avvâm’ın da bunu mendup gördüğünü, bu şekilde düşünenlerin zikrolunan âyeti delil gösterdiğini belirtir. Hz. Âişe’nin ise bunu farz gördüğünü, hatta “(Bu âyet) ikisi (Safâ ile Merve’nin)

¹¹⁰³ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, III, 146.

¹¹⁰⁴ Bakara, 2/237.

¹¹⁰⁵ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, III, 146.

¹¹⁰⁶ **A.g.e.**, III, 146.

¹¹⁰⁷ Cum’a, 62/9.

¹¹⁰⁸ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, V, 81.

¹¹⁰⁹ Bakara, 2/158.

arasında tavaf yapmayanlar hakkında indi. İslâm geldiğinde ise Resûlullah tavaf yaptı.”¹¹¹⁰ dediğini aktarır.

Haz. Âişe âyetin nüzûl sebebini ifade etmesine ve âyeti tefsir etmesine rağmen İbn Hazm bu görüşü dikkate almaz, konuya ilişkin sadece bu âyetin farziyeti ifade etmeyeceğini belirtir. Ancak bu konunun farziyeti noktasında Hz. Peygamber’in Ebû Mûsâ’ya “...Beyt’i (Kâbe’yi) ve Safâ ve Merve’yi tavaf et...”¹¹¹¹ dediği mezkûr hadis ile Hz. Ömer’in Safâ ve Merve arasında kah yürümesi kah koşması ve bunu Hz. Peygamber’in uygulamasına bağlamasını dikkate alır. Farziyetin mezkûr iki rivayetle oluştuğunu belirtir.¹¹¹² Görüldüğü üzere İbn Hazm, Hz. Âişe’nin tefsirini dikkate almamıştır.¹¹¹³ Konuyla ilgili ihtilâfın olduğu söylenebilir. Ancak İbn Hazm, genelde bu gerekçeli görüşleri kendi görüşüyle uyumlu olduğu meselelerde dikkate almıştır. Kendi görüşüyle uyumlu olmayan görüşleri ise eleştirdiği bile olmuştur. Bu sebeple de eserlerinde eleştirdiği bazı sahâbe tefsirlerine rastlamak mümkündür.

İbn Hazm “*Ey iman edenler! Ne söyledığınızı bilir hale gelinceye kadar sarhoş iken namaza yaklaşmayın, guslünüzü edinceye kadar da cünüp iken (namaza yaklaşmayın).*”¹¹¹⁴ âyetini delil gösterip hayızlı kadının mescide yaklaşmasını câiz görmeyen yorumları doğru bulmaz. Bu sebeple de Zeyd b. Eslem’in, âyeti لَا تَقْرُبُوا مَوَاضِعَ الصَّلَاةِ “namazın mahalline yaklaşmayın” şeklinde yorumlamasıyla ilgili şöyle der: “Zeyd’in bu sözünde delil yoktur. Şayet onun söylediği sahih ise bu onun bir hatasıdır” der.¹¹¹⁵ İbn Hazm’a göre Allah bunu dilemiş olsaydı, cümle bu şekilde gelirdi. Ayrıca Hz. Ali ve bazı sahâbîlerin âyetten kastın namaz olduğunu belirttiğini aktarır. Bu şekilde âyetin te’vil edilmesini doğru bulmaz. Bu sebeple de cünüp kimsenin ve âdetli kadının mescide giremeyeceğine hükmeden âlimleri eleştirir. Bu itirazlarının gerekçelerini şu şekilde ele almak mümkündür: 1. Âyet, mezkûr görüşleri desteklememektedir. 2. Delil olarak

¹¹¹⁰ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VIII, 16.

¹¹¹¹ **A.g.e.**, VIII, 16.

¹¹¹² **A.g.e.**, VII, 97.

¹¹¹³ **A.g.e.**, VII, 97.

¹¹¹⁴ Nisâ, 4/43.

¹¹¹⁵ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, I, 400.

zikredilen hadislerin sahih olmaması, Ashâb-ı suffe'nin ve bazı kadınların mescidde uzun süre kalması, İbn Hazm'ın öne sürdüğü argümanlardır. Zira onların âdet görme ihtimalleri söz konusudur.¹¹¹⁶ Böylelikle İbn Hazm, âyetin tefsirinde tâbiîn görüşüne itibar etmemiştir.

Diğer taraftan İbn Hazm'ın sahâbîlerin Kur'an tefsirine dair görüşlerini önemsemediğini gösteren birçok veri de söz konusudur. Onun şu rivayete dair tutumu bunu gösteren delillerdendir: Rivayete göre İbn Abbas, Hz. Ali tarafından Hâricîler'den Harûriyye'yi hakem olayı konusunda ikna etmek için gönderir. İbn Abbas olayı şöyle anlatır: "Hüküm yalnız Allah'ındır! dediklerinde ben, 'evet doğru söylediniz' dedim. Hüküm yalnız Allah'ındır! Allah kişi ve eşi arasındaki sorunlarda ve avlanmada hakeme başvurmayı hükmetmiştir. Eşler arasındaki konularda, (yasak) avlanmadan kaynaklı hükümlerde hakeme başvurmak mı daha iyidir; yoksa ümmeti ilgilendiren, kanlarının dökülmesini alıkoyan ve alevleri dindiren bir konuda mı başvurmak iyidir, dedim."¹¹¹⁷

Anlaşıldığı üzere İbn Abbas kıyasî bir okuma üzerinden Sıffîn Savaşı'nda yapılan anlaşmanın meşruiyetine vurgu yapmıştır. Ancak İbn Hazm, bu rivayetin sahih olmadığını, sahih olsa bile kıyas ile ilgisi olmadığını, bilakis bu meselenin hükmünde açık nas olduğunu iddia eder. Ona göre Ali, Muâviye ve beraberlerindeki sahâbîlerin Müslümanların işleriyle ilgili meselelerde eşler arasındaki tahkimden hareketle kıyasla hüküm verdiklerini düşünmek doğru değildir.¹¹¹⁸ İbn Hazm'ın bu değerlendirmelerini problemlili görüyoruz. Zira o, İbn Abbas'ın değerlendirmelerini dikkate almamakta ve Muâviye ile Hz. Ali arasındaki tahkimin delilinin Nisâ 59. âyeti olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre onların bu hükme başvurusu bu âyetle farziyet kazanmıştır. Sahâbîler de bu hüküm gereği hakeme başvurmuşlardır.¹¹¹⁹ Her hâlükârda, İbn Hazm'ın dediğini kanıtlayacak bir veriye sahip değiliz. Elbette bu âyet; ihtilâfta başvurulacak kaynakların Kur'an ve Sünnet olduğunun altını çizmektedir. Ama her iki

¹¹¹⁶ A.g.e., I, 400.

¹¹¹⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VII, 175.

¹¹¹⁸ A.g.e., VII, 135.

¹¹¹⁹ A.g.e., VII, 135.

sahâbenin anlaşma gerekçesinin mezkûr âyet olduğuna dair elimizde tarihî veriler bulunmamaktadır. Buna ek olarak sahâbîlerin kendi aralarında tartıştıkları bazı konularda nasları unuttukları veya hatırlamadıkları da tarihî bir realitedir.

Diğer taraftan İbn Hazm, tercümânü'l Kur'an olarak bilinen İbn Abbas'ı bile eleştirmekten geri durmamıştır. Zikredeceğimiz şu iki örnek bunu göstermektedir:

1. Rivayetlere göre İbn Abbas'a oğlunu kurban etmeyi adak adayan birinin durumu sorulur. İbn Abbas: "Çocuğunu kurban etmesin, yemini için kefâret versin" der. Bunun üzerine, "Şeytanın itaatinde kefâret nasıl olur?" denmesi üzerine İbn Abbas "Gördüğün gibi zihârda bulunanlara da kefâret (hükmü) kılındı." diyerek bu itiraza cevap verir. İbn Hazm, İbn Abbas'ın bu perspektifini eleştirir: "Bu âyette İbn Abbas'a hüccet yoktur."¹¹²⁰ der. Şayet böyle bir durum söz konusu olursa tüm günahlarda kefâretin gerekeceğini ve böyle bir durumun da söz konusu olamayacağını ifade eder.

2. Rivayetlere göre bir kişi İbn Abbas'a şöyle der: "Ben kendimi kurban etmeyi adadım." İbn Abbas, adama "*Sizin için Allah'ın Resûlü'nde güzel örnekler vardır.*"¹¹²¹ der ve Allah'ın "*Ona fidye olarak büyük bir kurbanlık verdik.*"¹¹²² âyetini delil göstererek koç kesmesini emreder. İbn Hazm bu âyette de İbn Abbas'ı destekleyecek bir delilin olmadığını, Hz. İbrahim'in oğlunu kesmeyi nezretmediğini, Hz. İbrahim'in bunu yapmasının gerekçesinin Allah'ın ona bunu emretmesinden kaynaklı olduğunu belirtir. Bu sebeple de adağını yerine getirmesinin Allah'ın emriyle farz olduğunu ifade eder.¹¹²³ İbn Hazm kişinin kendisini veya oğlunu nezretmesinin büyük günahlardan olduğunu ve büyük günahların faziletlerle benzetilmesinin câiz olmadığını belirtir. Kaldı ki hangi hayvanın İsmail için kurban edildiğinin bilinmediğini söyler.¹¹²⁴ İbn Hazm İbn Abbas'tan aktardığı bu iki rivayetin de sahih rivayetler olduğunu belirtir.¹¹²⁵ Buna rağmen İbn

¹¹²⁰ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VI, 261.

¹¹²¹ Ahzâb, 33/21.

¹¹²² Sâffât, 37/107.

¹¹²³ İbn Hazm, bu konuyla ilgili İbn Abbas'tan değişik rivayetler aktarır. Bu konuda bk. İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VI, 261.

¹¹²⁴ **A.g.e.**, VI, 261.

¹¹²⁵ **A.g.e.**, VI, 261.

Abbas'ın görüşünü/sahâbe tefsirini hüccet görmediği görülmektedir.¹¹²⁶ Şu değerlendirmesi de bunu göstermektedir: “İbn Abbas'ın bu kavilleri sahihtir. Bunlardan bazıları diğerinden evlâ değildir. Resûlullah dışında hiç kimse hüccet değildir. İbn Abbas ve diğerleri hatadan masun değildir. Her kim onları taklit ederse, Allah'ın bize bildirmediği konularda tâbi olmamamız hususundaki emrine muhalefet etmiştir...”¹¹²⁷ Anlaşıldığı üzere İbn Hazm'ın bu sözleri İbn Abbas'ın âyetlere ilişkin tespitleri neticesinde söylenmiştir. Bu da onun sahâbenin doğrudan tefsire ilişkin görüşlerini hüccet görmediğini göstermektedir. Diğer taraftan İbn Hazm “*Nefislerinizi öldürmeyin*”¹¹²⁸; “*Allah'ın haram kıldığı cana kıymayın*”¹¹²⁹ âyetlerini ve Hz. Peygamber'in “Kim Allah'a isyan etmeyi nezretmişse isyan etmesin” hadisini hüccet olarak gösterir.¹¹³⁰ Esasen ona göre günah olan bir şeyin nezri zaten câiz olmadığından bu kabil yeminler/adaklar hükmen sâkıttır.¹¹³¹ Kanaatimizce İbn Hazm'ın İbn Abbas'ın açık tefsirlerini görmezden gelmesi doğru değildir. Birçok müfessir İbn Abbas'ın tefsirini özellikle önemsemiştir. Söz gelimi İbn Kesîr, bir âyetle ilgili İbn Abbas'ın tefsirini aktardıktan sonra şöyle der: “...Özellikle İbn Abbas'ın sözü Kur'an'ın tefsiri mahiyetindedir. O 'Kur'an'ın tercümanı'dır.”¹¹³²

Yırtıcı hayvanların yenilmeyeceğini belirten İbn Hazm, Mâlikîler'in bu konuda farklı düşündüğünü belirtir. Onların zikrettikleri deliller arasında Hz. Âişe'ye yırtıcı hayvanların hükmüyle ilgili sorulan soru karşısında onun, “*De ki: 'Bana vahyolunanda, leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki pistir- ve günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilen hayvandan başkasını yemenin haram olduğuna dair bir emir bulamıyorum'.*”¹¹³³ âyetini zikretmesini delil gösterdiklerini aktarır.¹¹³⁴ İbn Hazm, kimsenin görüşünün Hz. Peygamber'in görüşü yanında hüccet olamayacağını, şayet Hz. Peygamber'in bu

¹¹²⁶ A.g.e., VI, 261.

¹¹²⁷ A.g.e., VIII, 17.

¹¹²⁸ Nisâ, 4/29.

¹¹²⁹ İsrâ, 17/33.

¹¹³⁰ İbn Hazm, el-Muhallâ, VIII, 18.

¹¹³¹ A.g.e., VIII, 18.

¹¹³² İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm, I, 402.

¹¹³³ En'âm, 6/145.

¹¹³⁴ İbn Hazm, el-Muhallâ, VII, 401-407.

konudaki nehyini bilseydi bu şekilde cevap vermeyeceğini belirterek sahâbe tefsirini kabul etmemiştir.¹¹³⁵

Şu örnek de çok çarpıcıdır. İbn Hazm, mezheplerin kıyası *istinbat* olarak isimlendirdiklerini ve bu görüşlerini “*Hâlbuki onu Resûlullah’a ve aralarından yetki sahibi kimselere götürselerdi, içlerinden haberin mâna ve maksadını çıkarabilenler şüphesiz onu anarlardı.*”¹¹³⁶ âyetiyle delillendirdiklerini ifade eder. Bu görüşün âyetten çıkamayacağını, zira bu âyetin anlattıklarının aksine bir anlamı olduğunu, dolayısıyla bu âyetin *istinbatı* câiz görmediğini savunur. Bunu ise ل “lev” harfi ile ifade etmeye çalışır. Zira bu harfin imtinâ‘ harfi olduğunu vurgular. Buna göre âyetin anlamı şu şekildedir: “*Şayet istinbat edenler anlamadıkları meseleleri Hz. Peygamber’e ve sünnetini nakleden ilim sahiplerine götürselerdi hakkı öğrenir, reddetmezlerdi ve böylece kendi istinbatlarına güvenmezlerdi.*”¹¹³⁷ Ancak İbn Hazm’ın bu te’vilini desteklemeyen bir rivayetin olması bizi bu düşüncenin delilin desteklemediği yorum olarak değerlendirmemize yol açmaktadır. Rivayete göre Hz. Peygamber eşleriyle tartışması sonucu Hz. Ömer “Kadınların durumları sana zor gelmesin. Şayet onları boşarsan Allah, melekler, Cibrîl, Mikâil, ben, Ebû Bekir ve müminler yanındayız.” dedikten sonra “*Eğer siz ikiniz Allah’a tövbe ederseniz, ne iyi. Çünkü kalpleriniz kaydı. Eğer Peygamber’e karşı birbirinize arka çıkarsanız bilin ki Allah onun yardımcısıdır...*”¹¹³⁸ şeklinde tahyîri konu edinen âyetler nâzil olmuştur. Bu âyetlerin nüzûlünün ardından Hz. Ömer yüksek sesle mescidin kapısının önünde, Hz. Peygamber’in eşlerini boşamadığını haykırır. Bu *istinbattan* sonra Nisâ 83. âyeti nâzil olur. Hz. Ömer âyet hakkında “İstinbatta bulunan kişi bendim. Allah’ta tahyîr âyetini indirdi.” der.¹¹³⁹

Bu rivayet, Hz. Ömer’in âyetin tanığı olması açısından ve *istinbatta* bulunduğu için kınanmadığını göstermesi yönüyle önemlidir. Oysaki İbn Hazm, *istinbatın* cevazına dayanak olarak gösterilen Hz. Peygamber’in eşleri meselesini konu edinen Tahrîm 3-4.

¹¹³⁵ A.g.e., VII, 401-407.

¹¹³⁶ Nisâ, 4/83.

¹¹³⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VI, 22.

¹¹³⁸ Tahrîm, 66/4-5.

¹¹³⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VI, 24.

âyetlerinin nüzûl sebebine konu olan Hz. Ömer'in rivayetini¹¹⁴⁰ sahih olmamakla eleştirir. ¹¹⁴¹ O, rivayetini kabul edilemez gördüğü hadisin râvilerinden İkrime b. Ammâr sebebiyle bu hadisi sahih görmemiştir. ¹¹⁴² Hâlbuki bu hadis Müslim'de yer almakta¹¹⁴³ ve âyetin nüzûlünü konu edinmektedir.

İbn Hazm, ilgili hadisin sahih olması düşünülse bile, istinbatın meşruluğunu destekleyecek bir durumun söz konusu olamayacağını belirtir. Zira ona göre Hz. Ömer tahyîrden bahsetmemiştir. Ayrıca âyetin zâhirî anlamı zaten Hz. Peygamber'in iki şey arasında muhayyer bırakıldığını anlatmaktadır. Bu anlamın bilinmesi için istinbata gerek yoktur.¹¹⁴⁴

Bizce İbn Hazm bu zorlama te'vilinde beş şeyi görmezden gelmiştir:

1. Âyetin zâhirî anlamı İbn Hazm'ın iddia ettiği gibi istinbatı nefyetmemiş, bilakis teşvik etmiştir.

2. Selef'in istinbatları inkâra, kuşkuya mahal bırakmayacak kadar açıktır.

4. Olayın tanığı Hz. Ömer'in ifadeleri âyetin tefsiri mahiyetindedir.

5. Haber-i vâhid ile amel eden ve bunu farz gören İbn Hazm'ın Müslim'deki bir rivayeti -ki bu rivayet âyetin tefsiri mahiyetindedir- görmemiş olmasının tek izahı vardır; o da İbn Hazm'ın âlimlerin görüşlerinin güçlü olması hasebiyle tartışmaktan ziyade görmezden gelmiş olmasıdır. Böylece konuyla ilgili ek karineleri dikkate almamış ve esas aldığı bir ilke sebebiyle zorlama te'vile gitmiştir.

¹¹⁴⁰ Bu rivayete göre Hz. Ömer şöyle der: "...Dedim ki ey Allah'ın Resûlü, kadınlar konusunda sana zor gelen nedir? Şayet onları boşamak istiyorsan, Allah seninledir. Onun melekleri, Cebrâîl, Mîkâîl, ben, Ebû Bekir ve müminler seninledir... Ardından tahyîr âyeti indi: "Eğer Peygamber'e karşı birbirinize arka çıkarsanız bilin ki Allah onun yardımcısıdır, Cebrâîl de salih müminler de. Bunlardan sonra melekler de ona arka çıkarlar." Müslim, "Talak", 5.

¹¹⁴¹ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, VI, 23.

¹¹⁴² **A.g.e.**, VI, 23.

¹¹⁴³ Kitabın muhakkiki Ahmed Şakir, İbn Hazm'ın sahih hadisi kabul etmemesini ve İkrime b. Ömer hakkındaki değerlendirmesini doğru bulmaz. İkrime'nin sika olduğunu belirten Şakir, Sahîhayn'daki bir hadisin inkârının doğru olmadığını ifade eder. Bkz. İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, VI, 23.

¹¹⁴⁴ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, VI, 24.

İbn Hazm'ın âyetin zâhirî anlamını bırakıp zorlama bir te'vilde bulunduğu aşikârdır. Bizce bu te'vili yapma sebebi, onun da belirttiği üzere mezheplerin kıyası istinbatın bir neticesi olarak görmeleridir. Böylece âyete zorlama bir te'ville tam aksine bir anlam vererek mezheplerin iddialarının çürütülmesini amaçlamış ve sahâbe tefsirini görmezden gelmiştir.

İbn Hazm, gaybî konularda da sahâbe ve tâbiîn görüşlerine itibar etmez. Gaybî ilgilendiren meselelerde nassın desteklediği delili şart koşar.

Mesela “İmam ‘amin’ dediğinde ‘amin’ deyin!” hadisindeki ‘âmin’ kelimesiyle “غیر المغضوب عليهم ولا الضالین” âyetinin kastedildiğini, bu sebeple imam mezkûr âyeti okuyunca imama tâbi kişilerin ‘âmin’ demesini gerekli gören görüşün gerçeği yansıtmadığını söyler. Bunun Hz. Peygamber’e karşı yalan uydurmak olduğunu belirten İbn Hazm, Arap dilinde böyle bir anlamın olmadığını iddia eder. Bu görüş sahiplerinin, düşüncelerini teyit için zikrettikleri “İkinizin de duası kabul edilmiştir.”¹¹⁴⁵ âyetine benzeri bir anlam verdiklerini aktarır. Buna göre Mûsâ dua ederken Harun ‘âmin’ demiştir.¹¹⁴⁶ İbn Hazm bunun daha kötü bir yorum olduğunu ifade eder. Bu anlamı destekleyen bir rivayetin olmadığını; Mûsâ ve Harun hakkında bir bilgiye sahip olunmadığı halde bu iddia sahiplerinin böyle bir görüş serdetmelerinin mümkün olamayacağını belirtir.¹¹⁴⁷ Aslında İbn Hazm'ın âyetin tefsiri hakkında karşı çıktığı görüş birçok selef âliminin de görüşüdür. İkrime, Mücâhid, Ebü'l-Âliye gibi âlimler âyete bu şekilde mâna vermişlerdir.¹¹⁴⁸ Şu halde İbn Hazm müfessirlerin aktardığı bu görüşleri sahih görmemiş yahut âyetin tefsirine katkı sunan önemli bilgiler olarak görmemiştir. Onun şu sözünü, meseleye bakışını yansıtmaya açısından önemli görüyoruz: “...bunu bazı müfessirler Hz. Peygamber’e isnat etmeden söylemişlerdir. Bu tarz (görüşler) Hz. Peygamber dışında kimseden alınmaz. Yahut bir topluluğun başka bir topluluğa aktarmasıyla mümkündür. Bu iki yönü dikkate almayan bir kimse hakikati kaybeder.

¹¹⁴⁵ Yûnus, 10/89.

¹¹⁴⁶ Begavî, *Me‘âlimü’t-tenzîl fi Tefsiri’l-Kur’an*, II, 432; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, I, 130.

¹¹⁴⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 265.

¹¹⁴⁸ San‘ânî, *Tefsiru Abdurrezzak*, II, 178; Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vili âyi’l-Kur’ân*, XV, 186-188.

Geriye sadece açıkça yalan söyleme veya ilmin olmadığı bir yerde durma yahut lanetli İblis'ten rivayet etmesi kalır...”¹¹⁴⁹ Bu durumda İbn Hazm gaybî bilgileri konu edinen tefsir yorumlarının kabulünde sahih senetle Hz. Peygamber'den gelen rivayeti yahut tevatürü şart koşmaktadır denilebilir. Kendince uydurma addettiği rivayetler üzerine bina edilen tefsire karşı İbn Hazm, bunun üzerine fikhî bir düşünce inşa edilmesini de doğru bulmamaktadır.¹¹⁵⁰

3.1.3. Kur'an'ın Tâbiîn Sözüyle Tefsiri

İbn Hazm'ın, tercihiyle uyumlu tâbiîn tefsirini referans gösterdiği görülür. Sahâbe tefsirinde de olduğu gibi tâbiîn tefsirini de kendi görüş ve tercihlerini desteklemek için zikreden İbn Hazm, görüşüyle çelişen tâbiîn görüşlerine ise itibar etmemiştir. Söz gelimi, bazı kesimlerin kadının iddetinin bittiğini ifade etmesi durumunda tasdik edilmesi gerektiğini savunup “*Eğer Allah'a ve âhiret gününe iman ediyorsa Allah'ın, rahimlerinde yarattığını gizlemeleri helal olmaz.*”¹¹⁵¹ âyetiyle de bu görüşlerini desteklediklerini belirtir.¹¹⁵² Ona göre bu âyette kadınların tasdikini gerektirecek bir dayanağın olmadığını belirtir. Ayrıca İbn Hazm kendi görüşüyle uyumlu Mücâhid'in tefsirini aktarır. Buna göre Mücâhid şöyle der: “(Kadının) Hamile olmadığı halde ‘ben hamileyim’, hamile olduğu halde ‘hamile değilim’, hayızlı olmadığı halde ‘ben hayızlıyım’, hayızlı olduğu halde ‘ben hayızlı değilim’ demesi câiz/helal değildir.”¹¹⁵³ Atâ b. Ebî Rebâh'tan da “Çocuğunu gizlemesin, bilmiyorum belki de hayızlıdır.”¹¹⁵⁴ sözünü aktarır. İbn Hazm'ın tâbiînden aktardığı bu iki tefsirin kendi görüşüyle uyumlu olduğu görülür. Bu sebeple de bir eleştiride bulunmadığı gibi, tercihine dayanak olarak sunmuştur.¹¹⁵⁵

¹¹⁴⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, V, 162.

¹¹⁵⁰ *A.g.e.*, V, 162.

¹¹⁵¹ Bakara, 2/228.

¹¹⁵² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X, 61.

¹¹⁵³ *A.g.e.*, X, 61.

¹¹⁵⁴ *A.g.e.*, X, 61.

¹¹⁵⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X, 61.

Ancak İbn Hazm, tercihine aykırı tâbiîn tefsirini de kabul etmemiştir. Yukarıda da açıklandığı gibi, sahâbe tefsirine mesafeli bir tutum sergilemiştir. Sahâbe tefsirine mesafeli birinin, tâbiîn tefsirine sıcak bakması elbette düşünülemez. Dolayısıyla İbn Hazm'ın tâbiîn tefsirine bakışı da menfidir. Zikredeceğimiz örneklerle konu daha da açıklık kazanmış olacaktır. Onun tâbiîn tefsirini hüccet görmediğini yansıtan örneklerden birisi tâbiîn'in önemli isimlerinden Mücâhid'in (شهيد من رجالكم) âyetinin¹¹⁵⁶ tefsirine dair değerlendirmelerinde görülür. Mücâhid'in âyeti احرار şeklinde tefsir etmesini¹¹⁵⁷ tenkit eder. İbn Hazm bu görüşün bâtil ve âlimin zellesi olduğunu, bunun Allah'ın kelimasını delilsiz tahsis olduğunu söyler.¹¹⁵⁸ Her sağlıklı hissiyata sahip kişinin kölelerin Müslüman erkekler; câriyelerin de Müslüman kadınlar gibi olduğunu bildiğini söyler. “*Kadınlarınız sizin tarlanızdır, tarlanıza istediğiniz gibi gelin.*”¹¹⁵⁹ âyetinin hür-köle tüm kadınları kapsadığını ve bu konuda ihtilâf olmadığını dolayısıyla bu sözün fesatlığının da ortaya çıktığını belirtir.¹¹⁶⁰ İbn Hazm'ın bu denli sert üslûbu sahâbe ve tâbiîn tefsirine mesafesini yansıtmaktadır.

Buraya kadar değindiklerimiz muvacehesinde diyebiliriz ki İbn Hazm'ın sahâbe ve tâbiîn tefsirine yaklaşımı problemli bir mahiyet arz etmektedir. Bu konuda net bir yöntem ortaya koyamadığı görülmektedir. Zira kimi zaman tercihiyle uyumlu sahâbe görüşlerine yer verirken kimi zaman ise açık bir muhalefeti tercih etmiştir. Ayrıca Kur'an'ın sahâbeye uymayı emreden âyetlerini te'vil etmesi çelişkili bir görüntü sunmuştur. Anladığımız kadarıyla İbn Hazm'ın sahâbe tefsirine karşı olmasının en önemli nedenlerinden birisi onların taklit edilmesinin mezhep imamlarının taklit edilmesine yol açacağı endişesidir. Dolayısıyla onda ideolojik bir bakış açısı hâkimdir. Bununla beraber İbn Hazm, teorik planda sahâbe tefsirini kabul etmemesine rağmen pratikte kabul etmek zorunda kalmıştır. Zira birçok âyetin tefsiri sahâbe tefsirine müracaatı zorunlu

¹¹⁵⁶ Bakara, 2/282.

¹¹⁵⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, VI, 61.

¹¹⁵⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 313.

¹¹⁵⁹ Bakara, 2/223.

¹¹⁶⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 313.

kılmaktadır. Kaldı ki İbn Hazm gibi rivayet tefsirini önemseyen bir kişinin sahâbe kavlini görmezden gelmesi doğru değildir.

3.1.4. Kur'an'ın Arap Şiiriyle Tefsiri

İbn Hazm Arap dilini tefsirin kaynakları arasında görmüştür.¹¹⁶¹ Bu nedenle de bu dilin tüm özelliklerinden faydalanmaya çalışmıştır. Arap dili ve edebiyatı üzerine aldığı eğitim ona, naslardan derinlemesine istifade etme ve Kur'an dilinin kendine özgü karakteristik yapısını çok boyutlu tahlil etme imkânı sunmuştur. Bu sebeple de bu dile özgü tüm verileri derin bir tahlile tâbi tutmuştur. Şüphesiz ki bunlardan birisinin de Arap şiiri olması doğaldır. Zira edebî ve lugavî yönü çok güçlü olan İbn Hazm'ın Arap şiirinden istifade etmesi; nasların anlaşılmasındaki katkısını dikkate alarak Arap şiirine müracaat eden yöntemden yararlanması ilmî kişiliğiyle uyumludur. Konunun iyi anlaşılması adına birkaç örnek zikredeceğiz. İbn Hazm bazı kesimlerin *“Yedi gök, yer ve bunların içinde bulunanlar Allah'ı tesbih ederler. Her şey O'nu hamd ile tesbih eder. Ancak, siz onların tesbihlerini anlamazsınız.”*¹¹⁶²; *“Sonra, duman halinde bulunan göğe yöneldi, ona ve yeryüzüne: ‘İsteyerek veya istemeyerek buyruğuma gelin’ dedi. İkisi de: ‘İsteyerek geldik’ dediler.”*¹¹⁶³ gibi âyetleri delil göstererek cemâdatın akıl sahibi canlı varlıklar gibi temyiz özelliklerinin olduğunu iddia ettiklerini aktarır.¹¹⁶⁴ Akıl ve zaruri hisle bunun izah edilemeyeceğini belirten İbn Hazm, söz konusu âyetlerdeki tesbihten kastın bildiğimiz anlamda bir tesbih olmadığını; bilakis anlamın Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih etme şeklinde olduğunu belirtir.¹¹⁶⁵ Hatta kâfirin bile Allah'ı tesbih ettiğini, onun tesbihinin Allah'ın yarattıklarına benzememesi yönüyle olduğunu; *“Her şey O'nu hamd ile tesbih eder.”*¹¹⁶⁶ âyetinin de bu anlamda olduğunu söyler. Ona göre *tesbih* kelimesi bu yönüyle müşterek bir ifadedir. Benzer kullanım *“Yerde ve göklerdeki kimseler de gölgeleri de sabah akşam, ister istemez Allah'a secde ederler.”*¹¹⁶⁷ âyetindeki *secde* kelimesinde

¹¹⁶¹ A.g.e., I, 297.

¹¹⁶² İsrâ, 17/44.

¹¹⁶³ Fussilet, 41/11.

¹¹⁶⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 74.

¹¹⁶⁵ A.g.e., I, 74.

¹¹⁶⁶ İsrâ, 17/44.

¹¹⁶⁷ Ra'd, 13/15.

görülür. Ona göre secde müşterek bir lafızdır, mânası bildiğimiz anlamda değildir. Bilakis “Allah’ın yarattığı şeylerin, gölgeleri sağa sola vurarak, Allah’a boyun eğerek secde etmekte olduklarını görmüyorlar mı?”¹¹⁶⁸ âyetinin ifadesiyle gölgenin meylidir.¹¹⁶⁹ Bu kelimelerin bildiğimiz anlamda olmadığını ifade eden İbn Hazm, Arap dilinde de buna benzer kullanımın olduğunu belirtmek maksadıyla şu şiirlerle istişhadda bulunur:¹¹⁷⁰

شكا إليّ جملي طول السرى “Devem bana yolculuğun uzunluğunu şikâyet etti.”

فَقَالَتْ لَهُ الْعَيْنَانِ سَمْعًا وَطَاعَةً “Gözler ona işittik ve itaat ettik dedi.”

Görüldüğü üzere şiirler Onun düşüncesini desteklemektedir.

İbn Hazm’ın şiirle istişhadına bir diğer örnek de “*Bir de aranızda mallarınızı bâtil sebeplerle yemeyin...*”¹¹⁷¹ âyetinin tefsirinde görülür. İbn Hazm bu âyetin tefsirinde hükmün sadece mezkûr ifadeyle sınırlı olmadığını, dolayısıyla yenilen ve yenilmeyen hakların da bu âyetin kapsamına girdiğini belirtir.¹¹⁷² Hz. Peygamber’in veda hutbesinde “Kanlarınız, mallarınız, ırzlarınız birbirinize haramdır”¹¹⁷³ hadisinin de bu hükmün kapsamına girdiğini vurgular.¹¹⁷⁴ Ayrıca âyetteki kastın bilinen anlamıyla bir yeme olmadığını, bilakis âyetin Arapların da dediği gibi (أكلتنا السنة - “yıl bizi tüketti”) zarar verme anlamı taşıdığını, şairin الضبع القومى لم تأكلهم الضبع “Sırtlanlar kavmimi yemedi/tüketmedi” sözünün de bu anlamda olduğunu belirtir.¹¹⁷⁵ Böylece o, âyetin zâhirî anlamıyla iktifa etmemiş, ilgili kelimenin Arap dilindeki kullanımını da göz önünde bulundurmuştur.

İbn Hazm tefsir tercihlerinde de Arap şiirinden sıkça delil gösterir. “Allah ve Peygamberiyle savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuğa uğraşanların cezası öldürülmek veya asılmak yahut çapraz olarak el ve ayakları kesilmek ya da yerlerinden

¹¹⁶⁸ Nahl, 16/48.

¹¹⁶⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 74.

¹¹⁷⁰ *A.g.e.*, I, 74.

¹¹⁷¹ Bakara, 2/188.

¹¹⁷² İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 74.

¹¹⁷³ Buhârî, “Fazlû’l-ilm”, 9.

¹¹⁷⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 74.

¹¹⁷⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VII, 63.

sürülmektir. Bu onlara dünyada bir rezilliktir. Onlara ahirette büyük azap vardır.”¹¹⁷⁶ âyetinin tefsirinde ihtilâfın olduğunu belirttikten sonra tercihte bulunur. Tercihinde dikkat ettiği noktalardan birisi de söz konusu âyetteki kelimelerin anlamlarının tespiti konusudur. ‘Salb’ kelimesini irdeleyen İbn Hazm, bu kelimenin iki anlama geldiğini belirtir. Bu anlamlardan birisinin “ellerin ağaca bağlanması” olduğunu söyler. “...ellerinizi ve ayaklarınızı çaprazlama keseceğim, sizi hurma kütüklerine asacağım.”¹¹⁷⁷ Âyetinin de bu anlamda olduğunu belirtir. Diğerinin ise “kuruluk” anlamına geldiğini belirten İbn Hazm, bu anlamın şairlerin, şiiirlerinde istimal ettiğini belirtir. Konuyla ilgili şu şiiri zikreder:¹¹⁷⁸

بِهَا جَيْفُ الْحَسْرِ فَأَمَّا عِظَامُهَا
فَبَيْضٌ وَأَمَّا جِلْدُهَا فَصَلِيبٌ

“Ölüme terkedilmiş kusurlu deve leşi ... Kemiklerine gelince ortaya çıkmış, derisi ise kuru...”

İbn Hazm, zikrettiği bu şiirden sonra her iki anlamla amel etmenin zorunlu olduğunu belirtir.¹¹⁷⁹ Böylece o, fikhî hükmü inşa ederken Kur’an ifadesinin tespitini Arap şiiriyle yapmıştır.

İbn Hazm Kur’an’ın temel kaidelerini anlama noktasında da Arap şiirinden istifade eder. İstisnanın sadece kendi cinsinden olabileceğini iddia edenleri eleştirmesi de bu kabildendir. Delil olarak da Kur’an’ın bazı âyetlerini ve Arap şiirini örnek gösterir. Buna göre yüce Allah’ın *إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ* Neml 10-11; *فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا* Hicr 30-31. âyetlerinde istisna edilenler, müstesna edilenlerden farklıdır. Zira cin, meleklerden olmadığı gibi, zulmetmek de elçilerin sıfatından değildir. Ayrıca İbn Hazm Arap şiirinden de istişhadda bulunur.¹¹⁸⁰

وَبَلَدَةٌ لَيْسَ بِهَا أَنْيْسٌ ... إِلَّا الْيَعْفِيرُ وَإِلَّا الْعَيْسُ

“Öyle mekânlar var ki; orada buzağı ve develer dışında cana yakın kimse yok.”

¹¹⁷⁶ Mâide, 5/33.

¹¹⁷⁷ Tâhâ, 20/71.

¹¹⁷⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, XI, 317.

¹¹⁷⁹ *A.g.e.*, XI, 317.

¹¹⁸⁰ *A.g.e.*, XI, 317.

Dolayısıyla mezkûr şiirde de benzer bir kullanım olduğunu belirterek bu iddiayı çürütmeye çalışmıştır.

Kur'an kelimelerinin anlamının tespitinde şiirden istifade ettiği bir diğer örnek de Talâk meselesinde görülür. İbn Hazm *وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ* âyetindeki 'kurû' kelimesinin hem hayız hem temizlik müddeti hem de her iki anlama birden geldiğini belirtir.¹¹⁸¹ Ona göre şu şiirde kurû kelimesi temizlik müddeti anlamında kullanılmıştır.¹¹⁸²

أَفِي كُلِّ عَامٍ أَنْتَ جَائِمٌ غُرُوبٌ ... تَشُدُّ لِأَقْصَاهَا غَرِيمَ عَزَائِكَا
مُورِثَةٍ مَالًا وَفِي الْأَصْلِ رَفْعَةً ... لِمَا ضَاعَ فِيهَا مِنْ قُرُوءٍ نِسَائِكَا

“Sen her sene bir gazvenin zorluğunu yükleniyorsun. En uzak yeri kararlı bir şekilde sabırla niyetleniyorsun.

Bu sürede eşlerinle birlikte olamadın; ama bu durum sana zenginlik ve şan kattı.”

Şu şiirde ise kurû kelimesi, hayız anlamındadır:¹¹⁸³

يَا رَبِّ ذِي ضِغْنٍ عَلَى قَارِضٍ ... لَهُ قُرُوءٌ كَقُرُوءِ الْحَائِضِ

“Bana büyük kin besleyen öyle kişiler vardır ki;

(kinleri) hayız zamanı gibi bazı zamanlar dalgalanır.”

3.1.5. Kur'an'ın İsrâiliyat Rivayetleriyle Tefsiri

İbn Hazm İsrâiliyat'a karşı sert bir tutuma sahiptir. Nassın desteklemediği ve sahih bir nakille ulaşmayan rivayetleri kabul etmeyen İbn Hazm, eserlerinde sürekli İsrâiliyat eleştirisini yapar. Bunun pek çok örneği söz konusudur. Söz gelimi, bazılarının aksine hasta bir kişinin, kendisini bir şahsın öldürmeye çalıştığını iddia etmesiyle o şahsın öldürüleceğine dair görüşleri doğru bulmaz.¹¹⁸⁴ Bu görüşle, şahit olmaksızın Müslümanların kanının heder edilmesinin istendiğini belirtir. Ayrıca İsrâiloğulları'ndan öldürülen kişiye kesilen ineğin bir parçasıyla dokunulduğunda onun dirilmesini ve kendisini öldüren kişinin kim olduğunu söylemesini delil görüp, örnek gösterilmesini yanlış bulur. Kur'an nassında böyle bir şeyin geçmediğini, bunu âyetlere dâhil eden

¹¹⁸¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X, 30.

¹¹⁸² *A.g.e.*, X, 30.

¹¹⁸³ *A.g.e.*, X, 30.

¹¹⁸⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, V, 163.

kişilerin yalan söylediğini ve bilmedikleri bir konuda iddiada bulunduklarını belirtir. Ona göre Kur'an âyetlerinde zikredilmeyen, yeterli naklin veya müsnet bir haberin olmadığı böyle büyük işlerde İsrâiloğulları'nın hurafeleriyle istidlâlde bulunmak doğru değildir.¹¹⁸⁵ İbn Hazm, böyle bir olay vâki olmuş olsa bile bunun mucizeye dâhil edilmesi gerektiğini, çünkü dirilen bir ölünün hakikat dışında bir şey söyleyemeyeceğini, ancak diriler için böyle bir kesinliğin mümkün olmadığını ifade eder.¹¹⁸⁶

Diğer taraftan İbn Hazm'ın yorum anlayışında İsrâilî rivayetlerin dinî naslarla çelişmesi, reddedilmesi için yeterli bir neden olarak görülmektedir. Ona göre İsrâiloğulları'nın tamamı Hz. Mûsâ'nın Medyen ehlinin çocuklarını, Yuşa'nın da Erîhâ'daki çocukları Allah'ın emriyle öldürdüklerini nakletmişlerdir. Ama bu hukukumuzda câiz değildir.¹¹⁸⁷ Görüldüğü üzere İbn Hazm, bu nakle itibar etmemiştir. Ayrıca Yusuf kıssası hakkında rivayet edilen bazı İsrâiliyat bilgileri ile, Allah'ın melekleri hakkında tefsirlerde geçen bazı uydurma rivayetleri de eleştirir.¹¹⁸⁸ Hz. Yusuf ve Züleyha'ya dair rivayetlerin naslarla çeliştiğini söyleyen İbn Hazm, kıssaya dair bazı ayrıntıları reddeder.¹¹⁸⁹

Aktaracağımız şu rivayet de İbn Hazm'ın İsrâilî rivayetlere ne denli karşı olduğunu göstermektedir: “(Ey Muhammed!), Sana davacıların haberi ulaştı mı? Mâbedin duvarına tırmanıp, Dâvûd'un yanına girmişlerdi de Dâvûd onlardan korkmuştu. ‘Korkma! Biz birbirine hasım iki davacıyız, aramızda adaletle hükmet, haksızlık etme; bize doğru yolu göster’ dediler.”¹¹⁹⁰ Bazı müfessirler Hz. Dâvûd'u konu edinen âyetleri İsrâilî rivayetler ekseninde tefsir etmişlerdir. Buna göre Hz. Dâvûd komutanlarından birinin eşine âşık olur, onunla evlenmek için eşini savaşa gönderir ve ilk saflarda savaştırır. Bunun sonucunda komutan ölür. Ardından Hz. Dâvûd komutanın eşiyle evlenir. Ona gönderilen davacılar da meleklerdendir. Bu şekilde melekler ona hatasını göstermek

¹¹⁸⁵ A.g.e., V, 163.

¹¹⁸⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, V, 166.

¹¹⁸⁷ A.g.e., V, 172.

¹¹⁸⁸ A.g.e., V, 167.

¹¹⁸⁹ A.g.e., V, 172.

¹¹⁹⁰ Sâd, 38/21-22.

için gönderilmişlerdir. Dolayısıyla da ortada bir koyun söz konusu değildir. Bilakis konu kadınları ele almaktadır. Bu görüşe göre Hz. Dâvûd'un doksan dokuz eşi vardı, komutanın eşini de alarak yüze tamamladı. Âyetteki sayı da bunu ele almaktadır.¹¹⁹¹ Zikrettiğimiz bu görüşlere büyük müfessirler de eserlerinde yer vermişlerdir. İbn Hazm ise Hz. Dâvûd'u konu edinen bu âyetlerin hak olduğunu ve tartışmanın koyun ile ilgili olduğu konusunda da şüphe olmadığını belirtir.¹¹⁹² Kur'an'ın açık âyetlerinin de bunu desteklediğini ifade eder. Ancak İbn Hazm, davacıların melekler olduğunu iddia edenleri yahut koyun hakkında tartışmadıklarını, bilakis meleklerin kadın konusunu ima ettiklerini iddia edenleri ise eleştirir.¹¹⁹³ Bu bilgilerin Yahudilerden alındığını iddia eder.¹¹⁹⁴ Ayrıca bu bilgilerin Kur'an'da olmayan zâid bilgiler içerdiğini ve bu bilgilerin yalan olduğunu söyler.¹¹⁹⁵ Sıradan bir insanın bile başkasının eşine haram gözle bakmasının ne denli ayıp ve günah bir eylem olacağını bildiği halde, peygamberlerin başkasının eşine sahip olmak için onu öldürmeye çalışmasının imkânsız olduğunu, bunu ancak fâsık ve sefih kişilerin yapabileceğini belirtir.¹¹⁹⁶ Öte yandan İbn Hazm Hz. Dâvûd'un ilgili âyette “*Dâvûd, kendisini denediğimizi sanmıştı da Rabbinden mağfiret dileyerek eğilip secdeye kapanmış, tövbe etmiş, Allah'a yönelmişti.*”¹¹⁹⁷ şeklinde ifade edilen eylemlerde bulunmasının nedenini bir günaha bağlamaz. Ona göre Hz. Dâvûd'un istiğfarda bulunması ve Allah'a secde etmesi güzel eylemlerdendir. Bunu bir peygamberin yapması kadar doğal bir şey yoktur.¹¹⁹⁸

İbn Hazm'ın bu değerlendirmelerine baktığımızda bazı müfessirler gibi hataya düşmemiş ve İsrâîlî rivayetler ekseninde bir tefsirde bulunmamıştır.

¹¹⁹¹ Begavî, *Me‘âlimü't-tenzîl fî Tefsiri'l-Kur'an*, IV-60-61; Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*, III, 547; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, III, 565; Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haka'iki gavâmizi't-tenzîl*, IV, 80; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, IV, 498.

¹¹⁹² İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 15-16.

¹¹⁹³ *A.g.e.*, IV, 15-16.

¹¹⁹⁴ *A.g.e.*, IV, 15-16.

¹¹⁹⁵ *A.g.e.*, IV, 15-16.

¹¹⁹⁶ *A.g.e.*, IV, 15-16.

¹¹⁹⁷ Sâd, 38/24.

¹¹⁹⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 15-16.

Diğer taraftan İbn Hazm “*Andolsun, biz Süleyman’ı imtihan ettik.*”¹¹⁹⁹ âyetiyle ilgili ise enteresan bir te’vilde bulunur. Ona göre bu ifadeden kasıt, Hz. Süleyman’ın kendisine verilen nimetleri fitne olarak algılamasıdır. Bu zan sebebiyle de istiğfarda bulunmuştur. Allah, bu yanlış zandan dolayı onu affetmiştir. Hz. Süleyman’ın sandığı gibi Allah bu nimetleri kendisini fitneye düşürmek için vermemiştir.¹²⁰⁰ İbn Hazm’ın bu yorumu görüldüğü üzere te’vilden başka bir şey değildir. Zira Hz. Süleyman’ın hangi gerekçeyle böyle bir zanna kapıldığı bilgisi mücmeldir. Mücmel bir nas ise müfesser bir nassa ihtiyaç duyar. Oysaki İbn Hazm müfesser bir nasta ziyade yorumu ön plana çıkarmıştır.

İbn Hazm “*Andolsun, biz Süleyman’ı imtihan ettik. Tahtının üstüne bir ceset bıraktık. Sonra tövbe edip bize yöneldi.*”¹²⁰¹ âyetindeki fitneden kastın ise imtihanla onun fazlının ortaya çıkarılması olduğunu belirtir.¹²⁰² Bunun dışındaki tefsirlerin Yahudi zındıklarının hurafeleri olduğunu söyler. Âyetteki *ceset* kelimesinin anlamına dair Kur’an ve Sünnet’ten bir beyan olmadığından dolayı zan üzere bir hükümde bulunmanın doğru olmadığını belirtir.¹²⁰³ Ceset kelimesinin tefsirini yapmaktan sakınan İbn Hazm, konuya dair bazı iddiaları ise sert bir şekilde eleştirir. Cesetten kastın cinler yahut Süleyman’ın oğlu olduğuna dair iddiaları Yahudilerin uydurduğunu ve bu rivayetlerin senedinin sahih olmadığını iddia eder.¹²⁰⁴ Böylelikle bazı müfessirlerin yaptığı gibi ceset kelimesine “şeytan”, “cin” yahut “çocuk” anlamını vermemiştir.¹²⁰⁵

Diğer taraftan konumuz açısından önemli bir ayrıntıyı da paylaşmak istiyoruz. Bazı müfessirler *ceset* kelimesini Buhârî’de de geçen rivayetle tefsir etmiştir. Buna göre Hz. Süleyman Allah yolunda cihat edecek çocuklarının olması için eşleriyle birlikte olacağını söylemiş ve bunun neticesinde ‘İnşAllah’ demediği için sakat bir oğlu dünyaya

¹¹⁹⁹ Sâd, 38/34.

¹²⁰⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 15-16.

¹²⁰¹ Sâd, 38/34.

¹²⁰² İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 15-16.

¹²⁰³ *A.g.e.*, IV, 15-16.

¹²⁰⁴ *A.g.e.*, IV, 15-16.

¹²⁰⁵ Vâhidî, *el-Vasît fi tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd*, III, 553; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr*, III, 573; Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an haka’iki gavâmizi’t-tenzîl*, IV, 94; İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*, IV, 505.

gelmiştir.¹²⁰⁶ Müfessirlerden bazıları cesetten kastın rivayetteki mezkûr çocuk olduğunu belirtmiştir.¹²⁰⁷ İbn Hazm'ın Buhârî rivayetini delil olarak zikretmemesini rivayeti görmemesine yahut mezkûr rivayeti delil olarak görmemesine bağlıyoruz.

3.1.6. Kur'an'ın Kıraat Rivayetleriyle Tefsiri

İbn Hazm düşüncesinde sahih kıraat hüccettir.¹²⁰⁸ Bu sebeple de sahih kıraatlerden ihticâda bulunur ve kıraat farklılıklarından ortaya çıkan tercihleri dikkate alır. İbn Hazm meşhur kıraatlerin bilinmesinin gerekli olduğunu, zira bununla ihtilâf ve ittifakların ortadan kalkacağını ve dolayısıyla da bu anlamlardan değişik bir hükmün çıkıp çıkmayacağını bilineceğini belirtir.¹²⁰⁹ Bu sebeple de yer yer sahâbenin kıraat farklılıklarından kaynaklı ihtilâflarına yer verir. Söz gelimi, Ramazan orucunun kazasının araya zaman girmeden tutulması gerektiğini ifade eden İbn Hazm, bu tercihinin “*Rabbimizin başına, genişliği göklerle yer arası kadar olan ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için hazırlanmış bulunan cennete koşun.*”¹²¹⁰ âyetinin umumunu delil gösterir.¹²¹¹ Bu şekilde yerine getirmeyenlerin araya mesafe koyarak da oruç tutabileceklerini belirtir. İbn Hazm Mâlik, Şâfiî, Ebû Hanîfe ve Dâvûd ez-Zâhirî'nin de “mütetâbiât”ı şart koşmadıklarını ifade eder.¹²¹² Mütetâbiâtı şart koşanların Übey b. Kâ'b Mushaf'ındaki ilgili âyetin “*فعدة من أيام آخر متتابعات*” şeklinde gelmesini delil gösterdiklerini belirtir. İbn Hazm bu konuda Hz. Âişe'nin rivayet ettiği hadisi zikreder.¹²¹³ Buna göre âyetin “*فعدة من أيام آخر متتابعات*” şeklinde nâzil olduğunu, ardından da “*متتابعات*” “mütetâbiât” kelimesinin ıskat edildiğini aktarır.¹²¹⁴ Dolayısıyla, bu kelimenin ıskat edilmesini hükmünün ıskatı olarak görür. Zira ona göre Allah, Kitabı'nda “*Onu biz indirdik, biz*

¹²⁰⁶ Buhârî, “Enbiya”, 40.

¹²⁰⁷ Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn Süyûtî, **ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr**, Beyrut: Dârü'l-fîkr, t.y., VII, 226; Ebû Hayyân el-Endelüsî, **el-Bahrü'l-muhîr fi't-tefsîr**, IX, 505; Ebüssuûd Efendi, **İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm**, Beyrut, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y., VII, 226.

¹²⁰⁸ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, III, 325; I, 96.

¹²⁰⁹ İbn Hazm, **Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî**, IV, 81.

¹²¹⁰ Âl-i İmrân, 3/133.

¹²¹¹ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, V, 261.

¹²¹² **A.g.e.**, V, 261.

¹²¹³ **A.g.e.**, V, 261.

¹²¹⁴ **A.g.e.**, V, 261.

*koruyacağız.”*¹²¹⁵; “Biz bir âyeti neshedersek benzerini getiririz.”¹²¹⁶ âyetleriyle bir hükmün kaldırılmasının kendi katından olduğunu beyan etmiştir.¹²¹⁷ Recm âyetinin bu âyetle benzerlik ifade ettiğini, zira recm cezasında da hükmü ıskat edilen pasajın olduğunu söyler.¹²¹⁸ Buna rağmen recmin hükmünün devam etmesinin nedenini Hz. Peygamber’in recmin hükmünün devam ettiğini ifade etmesinden kaynaklandığını açıklar.¹²¹⁹ Ancak bu mesele ihtilâflıdır. Her kesimin kendine göre delilleri söz konusudur. Mesela Mâtürîdî beş sahâbinin her iki durumu da câiz gördüğünü belirterek iki şeklin de câiz olduğunu ifade eder.¹²²⁰

İbn Hazm’ın kıraat ilminden istifade ettiği bir diğer mesele de Fâtiha sûresi ile ilgilidir. Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber’in besmeleyi Fâtiha ile okuduğu bazen de okumadığına dair rivayetleri aktaran İbn Hazm, bu hali kıraat farklılıkları bağlamında değerlendirir. O, Hz. Peygamber’in farklı uygulamalarını iki sahih kıraatin yansıması olarak görür. Bu bağlamda bir kıraatte besmele Fâtiha’dan bir âyet iken diğerinde ise Fâtiha’dan bir âyet değildir. İbn Hazm’a göre isteyen istediği şekilde okuyabilir.¹²²¹ Buna gerekçe olarak ise bu kıraatlerin hakikatinde ve kesinlik ifade ettiği hususunda İslâm ehlinin iki kişinin bile ihtilâf etmemesini öne sürer.¹²²² Böylelikle o, icmâ deliline atıfta bulunmuştur.¹²²³

İbn Hazm bunun benzerinin başka âyetlerde de mevzubahis olduğunu belirtir. هُوَ (هُوَ) âyetindeki (هُوَ) zamiri ve مَنْ تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ (مَنْ) âyetindeki (مَنْ) harf-i ceri de bu kapsamda değerlendirir. Ona göre kim bunları okursa bir kıraate göre sûrelerden okumuştur. Okumayan kişi de bir kıraate göre sûrelerden olmayanı okumuştur.¹²²⁴ Görüldüğü üzere İbn Hazm, farklı kıraatleri bir âyet olarak görmemiş, iki âyet mesabesinde

¹²¹⁵ Hicr, 15/9.

¹²¹⁶ Bakara, 2/106.

¹²¹⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 261.

¹²¹⁸ *A.g.e.*, V, 261.

¹²¹⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 261.

¹²²⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk. Mecdî Baslûm, Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 2005, II, 45.

¹²²¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, II, 285.

¹²²² *A.g.e.*, II, 285.

¹²²³ *A.g.e.*, II, 285.

¹²²⁴ *A.g.e.*, II, 285.

değerlendirmiştir. Ona göre bu şekilde gelen âyetler, Kur'an'da sekiz ayrı yerde geçmektedir.¹²²⁵ İşin enteresan yönü ise İbn Hazm'ın bunu yedi harften görmesidir. Şöyle der: "Kur'an yedi harf üzerine inmiştir. Hepsi haktır. Tüm bunlar kesin icmâin sıhhatiyle o harflerdendir."¹²²⁶ Böylelikle kıraat ve yedi harf meselesini bir görmüştür.

İbn Hazm Taberî'nin yaptığı gibi¹²²⁷ sahih kıraatlerin tümüyle amel etmiştir. Zikredeceğimiz şu örnek bunu yansıtmaktadır. İbn Hazm وَالنَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ bölümü merfû' okunup وَالنَّفْسَ بِالنَّفْسِ ifadesine atfedilmediğinde hükmün bizi de kapsadığını açıklar; ancak وَالنَّفْسَ بِالنَّفْسِ kelimesine atfedip mensup okunduğunda ise mezkûr hükmün Tevrat'ın hükümlerinden bir hüküm olduğu beyan edilmiş olmaktadır. Ona göre her iki kıraat de haktır, meşhurdur ve Allah katındandır. Her iki anlam da haktır ve Tevrat'ta da yazılıdır.¹²²⁸ Böylelikle İbn Hazm kesin gördüğü delili ön plana çıkarmış ve hakikatin tek olmadığını, bir meselede farklı görüşlerin de muteber olabileceğini kabul etmiştir.

Ancak o, münker gördüğü kıraatlerle amel etmemiştir. Söz gelimi bazı kesimlerin وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ âyetindeki وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ifadesinin merfu okunmasını bâtil görür. Bunu, delilsiz bir iddia olarak ele alır.¹²²⁹ Nitekim ona göre hac ve umrenin her ikisini de yerine getirmek farzdır. Bu sebeple de mezkûr kıraati delilsiz görür. Ayrıca İbn Abbas'ın Arap dilinde hüccet olduğunu ve onun umre ve hac arasında bir ayrıma gitmediğini; her ikisini de farz gördüğünü, umre ile haccın âyette beraber geldiği için aralarında bir fark görmediğini belirtir.¹²³⁰ İbn Hazm'ın kıraati münker görmesi fikhî tercihiyle doğrudan ilgilidir. Zira o, öncelikle fikhî bir görüşün doğruluğunu esas almış, bunun aksini ifade eden kıraati ise tenkit etmiştir. Başka bir ifadeyle şayet kıraat onun savunduğu görüşle uyumlu olsaydı bu durumda kıraati münker kategorisinde değerlendirmemesi söz konusu olabilirdi. Bu da ideolojik yaklaşımını göstermektedir. Kaldı ki birçok hadis hac ve umre

¹²²⁵ A.g.e., II, 285.

¹²²⁶ A.g.e., II, 285.

¹²²⁷ Taberî, Câmî'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân, XXII, 286.

¹²²⁸ İbn Hazm, el-Muhallâ, V, 5.

¹²²⁹ A.g.e., V, 5.

¹²³⁰ A.g.e., V, 5.

arasını ayırmıştır. Haccı farz, umreyi mendup kategorisinde görmüştür. Selef âlimlerinden birçoğu da umreyi farz görmemiştir.¹²³¹

Sonuç olarak; İbn Hazm'ın kıraat vecihlerini önemsemesi ve farklı kıraatlerden değişik anlamlar çıkarması klasik dönemin takip ettiği yöntemden farklı olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla bu konuda farklı bir yorum anlayışı olduğu söylenemez.

3.1.7. Kur'an'ı İcmâ ile Tefsir

İslâm hukukçuları icmâî değişik şekillerde tarif etmiştir. Bazı tanımlar şu şekildedir: “Muhammed ümmetinden zamanın âlimlerinin din konularından birisi üzerine ittifak etmeleridir.”;¹²³² “Zamanın âlimlerinin yeni bir hüküm üzerine ittifaklarıdır.”;¹²³³ “Bu ümmetten zamanın müçtehitlerinin bir asırda herhangi bir konuda ittifak etmeleridir.”¹²³⁴ Bu tanımlardan anlaşıldığı üzere ıstilahî mânada icmâ; fikrî/ilmî ittifakları karşılayan bir kavram olduğu görülmektedir. Yani kavramlaşması itibariyle icmâ, sahabe ittifakları ile sınırlı değildir. Bilakis mezheplerin icmâ anlayışı sahâbe ve sonraki dönem âlimlerin ittifaklarını karşılamaktadır. İbn Hazm'ın icmâ anlayışı ise mezkûr anlayışla çelişmektedir. Zira ona göre icmâ “Tüm sahâbîlerin Peygamberden aktardıkları, öğrendikleri konulardaki ittifaklarıdır. Dindeki icmâ bundan başka bir şey değildir.”¹²³⁵

Görüldüğü üzere bu tanımda sahâbe icmâına özel olarak vurgu yapılmıştır. Anlaşıldığı üzere İbn Hazm mezhep âlimlerinin aksine icmâî, sahâbe icmâî ile tahsis etmiş ve icmâî; sahâbenin nakle dayalı icmâî ile sınırlamıştır.¹²³⁶ Ayrıca o, sahâbe sonrası bir icmâın mümkün olmadığını, zira âlimlerin tüm dünyaya yayıldıklarını, görüşlerinin

¹²³¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, III, 342.

¹²³² Makdisî, *Ravzatü'n-nâzir*, I, 376.

¹²³³ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *et-Tefsîr fî usûli'l-fıkḥ*, nşr. M. Hasan Heyto, Şam, Dârü'l-fıkr, 1403, 359; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müfliḥ b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî, *Usûlü'l-fıkḥ*, thk. Fahd bin Muhammed es-Sadahan, Arabistan, Mektebetü'l-Ubeykân, 1999, II, 365; Sem'ânî, *Kavâtu'u'l-edille fî'l-usûl*, I, 461.

¹²³⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 227.

¹²³⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 47.

¹²³⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 4.

bilinmesinin ve kimin ne dediğine ulaşmanın imkân dâhilinde olmadığını iddia eder.¹²³⁷ Aslında onun bu düşüncesi usûlcülerin savunduğu icmâ düşüncesinden daha somut ve anlaşılabilir durumdadır. Zira usûlcülerin iddia ettiği icmâ tanımının pratikte gerçekleşmesi neredeyse imkânsızken İbn Hazm'ın icmâ anlayışının pratik karşılıklarını görmek daha mümkün görünmektedir.

Öte yandan İbn Hazm metodolojisinde icmâ, dinin temel kaynakları arasında yer almaktadır. İcmâî şer'î hükümlerin üçüncü mertebesinde gören İbn Hazm, Kur'an'ın birçok âyetinin yorumunda icmâ deliline atıfta bulunmuş ve icmâ delilini aktif bir şekilde kullanmıştır.¹²³⁸ Ona göre icmâ, Allah'ın emirlerinde ve Hz. Peygamber'den tevatürle aktarılan meselelerde geçerlidir.¹²³⁹ Hz. Peygamber sonrası dönem için icmâ iddiasının ise geçersiz olduğunu belirtir. Bu görüşünü, “*Kur'an'ı durup düşünmüyorlar mı? Eğer o Allah'tan başkasından gelseydi, onda çok aykırılıklar bulurlardı.*”¹²⁴⁰ âyetinden hareketle icmân, Hz. Peygamber'in döneminden sonra kesildiğini iddia eder.¹²⁴¹ Buna ek olarak İbn Hazm, Hz. Peygamber'den tevatürle nakledilen hükümlerin inkârının da küfür olduğu konusunda icmâ olduğunu söyler.¹²⁴²

Daha önce de belirttiğimiz üzere İbn Hazm düşüncesinde dinin şer'î kaynakları Kur'an, Sünnet, icmâ ve zaruri burhandır. İlgili kaynakları işaret ederek bu konuda şöyle der: “Din hükümlerinden bir şeyin bilinmesi ancak bu dört şeyden biriyle mümkündür. Onların hepsi de nassa rücû eder...”¹²⁴³

Öte yandan İbn Hazm icmân da dört çeşidi olduğunu belirtir. Bunlar ekallü mâ kîle, istishâbü'l-hâl, bir sözün terk edilmesini gerektiren icmâ ve son olarak da her ne kadar her birinin hükmü konusunda ihtilâf olsa da Müslümanların hükümlerde eşit olduğu

¹²³⁷ İbn Hazm, **en-Nübzetü'l-kâfiye fî usûli ahkâmi'd-dîn**, s. 20.

¹²³⁸ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, IV, 173.

¹²³⁹ **A.g.e.**, VI, 68.

¹²⁴⁰ Nisâ, 4/82.

¹²⁴¹ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, VI, 68.

¹²⁴² İbn Hazm, **el-Fasl**, III, 142.

¹²⁴³ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, I, 69.

üzerine icmâdır.¹²⁴⁴ Görüldüğü üzere o, yaygın anlamıyla icmâ kavramına karşı çıkmakta bambaşka bir anlayışı esas almaktadır.

İbn Hazm icmân şu şekillerde gerçekleşeceğine inanmaktadır: Birincisi, dinde zaruri meselelerle ilgilidir. Bunlar Müslümanların ittifak ettiği konulardaki icmâdır. Bu icmâ, sahâbe icmâından farklıdır. Zira İbn Hazm bu kısmı, tüm Müslümanların ittifak ettiği konular kapsamına almış ve ‘tam icmâ’ olarak isimlendirmiştir. Ayrıca bunu ümmet ittifakı olarak değerlendirir. Bu bağlamda sabah namazının emniyette ve korku esnasında iki rekât kılınmasını, Ramazan ayının vaktinin belli olmasını, Mushaf’dakilerin Hz. Muhammed’e vahyedilmesini, beş deveye bir koyunun zekât verilmesini vb. “tam icmâ” olarak görür.”¹²⁴⁵ Ona göre bu bilgiler nefsin inkâr edemeyeceği, kendiliğinden kabul etmek zorunda kaldığı bilgilerdir. Öyle ki kişi bahsi geçen bilgileri araştırdığında aklın hemen kabul ettiğini görür.¹²⁴⁶ İbn Hazm’ın mezkûr örneklerini irdelediğimizde tevatürle sabit bazı meselelere vurgu yaptığı anlaşılmaktadır. “Nefsinde sabit ve karar kılındığını görür” sözünden bu anlamı çıkarmak mümkündür. Ayrıca zikrettiği örneklerle baktığımızda onun “tam icmâ” kavramının akidevî, fikhî meseleleri kapsadığı anlaşılmaktadır.

İbn Hazm her ne kadar bu kanaatte olsa da İbn Teymiyye tarafından şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir. İbn Teymiyye onun icmâ delilinde tevatür şartı koştığını ve zikrettiği meselelerde ihtilâf olmadığını iddia ettiğini ama icmâ olarak öne sürdüğü bazı meselelerde tevatür şartına uymadığını, zira zikrettiği meselelerde ihtilâfın söz konusu olduğunu ifade eder. Hatta İbn Hazm’ın icmâ olduğunu iddia ettiği meselelerde kendisinin muhalefet ettiğini söyler.¹²⁴⁷ İbn Teymiyye’nin bu değerlendirmelerine katılıyoruz. Açıkçası İbn Hazm’ın üzerinde icmâ olduğunu iddia ettiği birçok meselenin ihtilâflı olduğu görülür. Bu durum onun icmâ deliline nasların anlaşılmasında istimal edilecek bir delilden ziyade; muhaliflerinin düşüncelerini eleştirmek için kullandığı bir araç işlevi

¹²⁴⁴ A.g.e., V, 106.

¹²⁴⁵ İbn Hazm, *Merâtibü'l-icmâ'*, b.y., Mektebetü'l-Kudsî, 1889, s. 16.

¹²⁴⁶ A.g.e., s. 16.

¹²⁴⁷ İbn Teymiyye, *Nakdû merâtibi'l-icmâ'*, nşr. Hasan Ahmed İsbir, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1998, I, 288.

yüklediğini göstermektedir Eserlerinde sıklıkla icmâ kelimesini bu minvalde kullanması ve neredeyse her meselede icmâ deliline atıfta bulunması bu kanaatimizi pekiştirmektedir. Kaldı ki icmân gerçekleşmesi için öne sürülen şartların zorluğu her meselede icmâ iddiasında bulunmayı zorlaştırmaktadır. Başka deyişle, İbn Hazm'ın icmâ söyleminde, herhangi bir meselede var olan ittifakı ortaya çıkarıp nassın anlaşılmasına katkı sunma düşüncesinden ziyade tartıştığı meselelerde kesin olmayan icmân varlığını iddia edip, ihtilâflı meseleyi ittifak gibi sunarak farklı yaklaşımları gölgeleme eğilimi dikkat çekmektedir.

İkincisi, sahâbe döneminde gerçekleşen ve herkesin bilgi sahibi olduğu konulardaki icmâdır. Bu icmân da dayanağı Kur'an olmalıdır. İbn Hazm'a göre "*Kur'an'ı durup düşünmüyorlar mı? Eğer o Allah'tan başkasından gelseydi, onda çok ayrılıklar bulurlardı.*"¹²⁴⁸ âyeti apaçık bir şekilde göstermiştir ki, Allah katından vahiyle gelen konular üzerinde icmâ mümkündür. Dolayısıyla sahih nas olmadığı sürece Allah katından vahiyle gelen konular hakkında icmâ iddiasında bulunmak doğru değildir.¹²⁴⁹ Bu değerlendirmeden anlaşıldığı üzere icmân beslendiği kaynak sahih nas olmalıdır. Keyfi ittifakların icmâ kapsamına girmesi düşünülemez.

Diğer yandan İbn Hazm aynı tutumu tâbiînin ittifakı için geçerli görmez. Dolayısıyla icmâ sadece sahabe ittifakıyla sınırlı tutar.¹²⁵⁰ Tâbiînin icmâ hakkında ise itirazda bulunur. Zira ona göre tüm tâbiînin bir konuda ittifakı mümkün değildir. Bunun mümkün olmamasının pek çok nedenini saymaktadır: Tâbiînin sayısının belli olmaması, bunların yeryüzünün her tarafına yayılmış olmaları ve bazılarının sınırlı fetvalarının olması tâbiîn icmânının delil olmamasının nedenleri arasındadır.¹²⁵¹ İbn Hazm bu sebeplerden hareketle tâbiîne nispet edilecek bir icmân yalan ve iftira olduğunu belirtir. Aslında onun bu itirazı yerinde bir itirazdır. Zira o, soyut iddialar üzerinden kavramların ihdasına karşıdır. O nedenle İbn Hazm'ın itirazı bizce hem yerinde hem de ilmî bir

¹²⁴⁸ Nisâ, 4/82.

¹²⁴⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VII, 65.

¹²⁵⁰ Nuh Savaş, *İbn Hazm'ın Kur'an'a Bakışı ve Âyetleri Yorumlama Metodu*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2001, s. 97.

¹²⁵¹ *A.g.e.*, V, 105.

itirazdır.¹²⁵² Lakin tâbînin icmânını mümkün görmemesinin gerekçelerinin aynısı sahâbîler için de geçerli olabilir. Bu yönüyle ikisi arasında bir ayrıma gıtmesi çelişkilidir. Bu durumda sahâbe icmânının hücciyetiyle ilgili iddiaları açısından yine kendisinin getirdiği izahât yeterli olmamaktadır başka argümanlara ihtiyaç vardır. Bu da Hz. Peygamber’e zamansal yakınlık olarak açıklanabilir. Ayrıca İbn Hazm’ın sahâbe icmânını hüccet gösterecek kesin bir delil öne sürmediği görülmektedir. Zikrettiği naslar zannî olduğu kadar sahâbe icmânına da yer vermemektedir.

Diğer taraftan İbn Hazm’ın icmâ delilini çok yönlü şekilde işlevsel kıldığı görülmektedir. O, icmâ mefhumu üzerinden naslara yorumlar getirmekte ve Kur’an’ı anlamada farklı perspektifler sunmaktadır. Mesela Kur’an ve Sünnet’in hükümlerinde “az ile amel etmeyi” kesin bir bilgi olarak görmektedir.¹²⁵³ Zira ona göre yakînî bilgi olmasına rağmen ziyadeyi talep etmek zanla amel etmektir. Ona göre zanla amel etmek “*Zan ise asla gerçeği ifade etmez.*”¹²⁵⁴ âyetinin de beyanıyla câiz değildir.¹²⁵⁵ Yukarıda da değindiğimiz gibi, İbn Hazm Kur’an ve Sünnet’in emirleri noktasında az ile amel etmenin dayanağı olarak icmâi öne sürmektedir. Söz gelimi bazı hükümlerin uygulanmasında (nafaka, zekât vs.) ekallü mâ kîle’nin¹²⁵⁶ dikkate alınmasını şart koşar. Selef’in bu konuda icmâ ettiğini belirtir.¹²⁵⁷ Şayet çok olanla amel edilmesini gerektiren bir durum söz konusu ise şer’î bir delilin bunu desteklemesi gerektiğini belirtir.¹²⁵⁸ Bu durumda İbn Hazm sahâbe icmânından hareketle Kur’an âyetlerinin yorumlanmasında hükmün en azıyla hareket etmeyi bir icmâ kuralı olarak görmek ve bunu tüm âyetlere uygulamaktadır denilebilir.¹²⁵⁹ Böylelikle sahâbenin nafaka vs. meselelerde hükmün uygulanmasında “en azına itibar edilir” hüccetini diğer naslara da uygulamıştır. Ayrıca o, buna karşı çıkan

¹²⁵² A.g.e., VII, 65.

¹²⁵³ A.g.e., V, 60.

¹²⁵⁴ Necm, 53/28.

¹²⁵⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, V, 60.

¹²⁵⁶ “Ekallü mâ kîle (söylenenin en azı) tabiri nafaka, diyet, erş ve zekât gibi miktarın söz konusu olduğu malî veya cezaî hususlarda dikkate alınması gereken en az rakamı ifade eder.” H. Yunus Apaydın, “İbn Hazm”, TDV İslâm Ansiklopedisi, XX, 39-52.

¹²⁵⁷ A.g.e., V, 50.

¹²⁵⁸ A.g.e., V, 50.

¹²⁵⁹ A.g.e., V, 50.

görüşleri ise eleştirir. Bunları delilin desteklemediği görüşler olarak lanse eder. Ona göre Kur'an hükümlerinin yerine getirilmesinde "en azla amel edilir" düşüncesinin aksini ifade edecek bir delil söz konusu değildir. Bu sebeple de bir delilin olmayışı ve sahâbenin uygulamaları bu kaidenin doğruluğuna hüccettir.¹²⁶⁰ Aslında İbn Hazm'ın icmâ doktrininde temel meselesinin sahâbenin ittifak ettiği konulardan ibaret olduğunu biliyoruz. Ancak bazı sahâbenin uygulamalarını icmâ olarak sunmak ve bunu yakinî bilgi olarak değerlendirip Allah'ın iradesinin de bu şekilde tecelli ettiğini ifade etmek¹²⁶¹ doğru değildir. Özellikle fikhî meselelerde icmâ iddiasında bulunmak çok zor olmasına rağmen İbn Hazm'ın bu yaklaşımı problemlili görünmektedir.

Öte yandan İbn Hazm, "Ziyade için delil aranırken neden az ile amel edilmesi için delil aranmıyor?" sorusunu da cevaplandırır. Bu konuyla ilgili değişik nasların bu düşünceyi ifade ettiğini belirtir. Ona göre; *"Ey iman edenler! Size açıklandığı takdirde, sizi üzecek şeylere dair soru sormayın."*¹²⁶²; *"O, yeryüzündekilerin hepsini sizin için yaratan, sonra göğe yönelip onları yedi gök hâlinde düzenleyendir. O, her şeyi hakkıyla bilendir."*¹²⁶³ âyetleri mezkûr kaideyi desteklemektedir. Ayrıca ona göre, Hz. Peygamber'in bazı hadisleri haram ve helalin keyfi olamayacağını, bunun ancak delille mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Bu sebeple de Allah ve Resûlü belirtmediği ve hüküm olmadığı sürece bir ziyade ile amel edilmesi câiz değildir. Ancak hükmün olduğu yerde ziyade ile amel edilebilir.¹²⁶⁴

İbn Hazm, icmâ kaidesi olarak ifade ettiği mezkûr düşünceden hareketle âyetleri yorumlamaktadır. Söz gelimi onun, ka'de-i ahîrede Hz. Peygamber'e salât getirilmesi meselesinde mezkûr icmâ kaidesiyle âyeti tefsir ettiği görülmektedir. İbn Hazm bahsi geçen meselede ihtilâf olduğunu belirtir ve bu konuda farklı görüşlerin olmasını da nasların delâletine bağlar. Ona göre bu konudaki naslar, Şâfiî mezhebinin iddia ettiğinin

¹²⁶⁰ A.g.e., V, 52.

¹²⁶¹ A.g.e., V, 50.

¹²⁶² Nisâ, 101.

¹²⁶³ Bakara, 2/29.

¹²⁶⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, V, 53.

aksine,¹²⁶⁵ Hz. Peygamber’e ka‘de-i ahîrede salât ve selâm getirmenin farziyetine işaret etmemektedir. Yine o, Hz. Peygamber’in, “*Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamberi överler: Ey inananlar! Siz de onu övün, ona salât ve selâm getirin.*”¹²⁶⁶ âyetinden hareketle sahâbeye kendisine salât ve selâm getirmelerini emrettiğini ancak bu âyetin pratiğinin namazda olduğunu belirtmediğini, namazda kendisine salât ve selâm getirilmesinin farz olduğunu söylemediğini; bu sebeple de Hz. Peygamber’e kişinin ömründe bir kere salât ve selâm getirmesinin yeterli olacağını belirtir.¹²⁶⁷ İbn Hazm, bir defa salât ve selâm getirmenin farziyetiyle ilgili icmâ delilini ön plana çıkarır. Ayrıca tekrarını gerektirecek ve namazda söylenilmesini destekleyici, Kur’an ve Sünnet’ten bir delilin olmadığını söyler.¹²⁶⁸ Bu sebeple de tekrarı değil, mutlak emri dikkate alır. Ayrıca nasların “zâid bir hüküm” ifade etmemesi de onun bu hükmü vermesini sağlayan etmenlerdendir.¹²⁶⁹ İbn Hazm fiilin tekrarını gerektirecek nas olursa tekrara başvurulması gerektiğini söyler. Âyetin belli bir miktar ve zamana vurgu yapması bundandır. Yoksa her nassın tekrar edilmesi büyük bir meşakkat ve uygulama sıkıntısını doğuracaktır.¹²⁷⁰ Anlaşıldığı üzere İbn Hazm icmâ delili çerçevesinde âyetteki uygulamanın ne şekilde olacağını tefsir etmeye çalışmıştır.

İbn Hazm nasların delaletinin tespiti konusunda da icmâ delilinden istifade etmiştir. Ona göre Hz. İsa öldürülmemiş ve çarmıha gerilmemiştir. Bilakis Allah onu vefat ettirdikten sonra katına yükseltmiştir. O, Kur’an’ın konuya ilişkin âyetlerini de aktarır.¹²⁷¹ Âyetlerden hareketle vefatın uyku ve ölüm anlamlarına geldiğini, âyetlerde ölüm anlamının kastedildiğini ifade eder. Bu konuda farklı düşünen kişinin Kur’an ve icmâa aykırı hareket ettiğini iddia eder.¹²⁷² Böylece İbn Hazm nasların delaletinin izahında icmâ delilinden istifade etmiştir.

¹²⁶⁵ Şîrâzî, **el-Mühezzeb fî fıkhi’l-İmâm eş-Şâfi’î**, I, 150.

¹²⁶⁶ Ahzâb, 33/56.

¹²⁶⁷ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, III, 273; IV, 135.

¹²⁶⁸ **A.g.e.**, III, 273. IV, 135.

¹²⁶⁹ **A.g.e.**, III, 273; IV, 135.

¹²⁷⁰ **A.g.e.**, IV, 135.

¹²⁷¹ Âl-i İmrân, 3/55; Nisâ, 4/157; Mâide, 5/117.

¹²⁷² İbn Hazm, **el-Muhallâ**, I, 43.

Yine onun düşüncesinde icmân birçok işlevi söz konusudur. Bunlardan birisi de âyetlerin umumunu tahsistir. İbn Hazm gerek sahâbe icmâından hareketle gerekse ümmet icmânını dikkate alarak Kur'an âyetlerinin icmâ ile tahsis edileceğini ifade eder.¹²⁷³ Bu durum aslında yönteminin de bir parçasıdır. Başka bir ifadeyle icmân âyetin umumunu tahsisinin İbn Hazm nazarındaki karşılığı te'vildir ve aynı zamanda âyetin zâhirinin kastedilmediğinin ispatıdır.

Örneğin o, “*Onların mallarından sadaka al...*”¹²⁷⁴ âyetindeki malların umum ifade ettiğinin, umumla amel etmenin imkân dâhilinde olmadığı ve ayrıca âyetteki kastın tüm mallar olmadığı icmâ karinesiyle belirtildiğini ifade eder. Ona göre icmâ, âyetteki kastın malların bir bölümü olduğunu belirtmekte ve böylelikle âyeti tahsis etmektedir.¹²⁷⁵ Aynı şekilde İbn Hazm, “*Ancak eşleri ve ellerinin altında bulunan câriyeleri bunun dışındadır. Onlarla ilişkilerinden dolayı kınanmazlar.*”¹²⁷⁶ âyetinin değişik naslarla tahsis edildiğini söyler. İcmân da müşrik köle ile evliliğin câiz olmadığını ifade ettiğini ve bahsi geçen hükmü âyetle tahsis ettiğini belirtir.¹²⁷⁷ Benzer şekilde, “*Kendilerine kitap verilenlerden Allah’a ve âhiret gününe iman etmeyen, Allah’ın ve Resûlü’nün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslâm’ı din edinmeyen kimselerle, küçülerek kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.*”¹²⁷⁸ âyetinin de icmâ ile tahsis edildiğini belirtir. İbn Hazm’a göre mezkûr kişiler şayet bir yahut iki fils (bir para birimi) cizye olarak verseler, nefislerini öldürülmekten alıkoyamazlar. Çünkü İbn Hazm’a göre bu konuda icmâ söz konusudur. Ona göre âyetteki cizye malumdur. Zira âyet *elif* ve *lam* harfleri ile gelmiştir. Bu iki harf ise ancak bilinen bir şeyi ifade etmektedir. Hz. Peygamber’in, ihtilam olmuş kişilerden dinar olarak cizye alması, dinar cinsi dışında verilen paranın cizye olmadığı delilidir. Böylelikle İbn Hazm âyetteki cizyenin umumunu almamış, onu dinar cinsi ile tahsis etmiştir. Bunun delili olarak da icmâ göstermiştir.¹²⁷⁹

¹²⁷³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 142.

¹²⁷⁴ Tevbe, 9/103.

¹²⁷⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 142.

¹²⁷⁶ Mü'minûn, 23/6.

¹²⁷⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 81.

¹²⁷⁸ Tevbe, 9/29.

¹²⁷⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 140.

İbn Hazm şu âyetle de benzer bir yöntemi uygular: “*Hâlbuki onlara, ancak dini Allah’a has kılarak, hakka yönelen kimseler olarak O’na kulluk etmeleri, namazı kılmaları ve zekâtı vermeleri emredilmişti. İşte bu dosdoğru dindir.*”¹²⁸⁰ O, bu âyetin ihlas ve niyetsiz hiçbir amelin kabul edilmeyeceğini ifade ettiğini söyler. Ancak dirinin ölüye dua etmesi, sadaka, hac gibi ibadetlerin icmâ ve nasla bundan hariç tutulduğunu belirtir.¹²⁸¹ Bu örnekte de görüldüğü üzere İbn Hazm icmâ delilini âyetin tahsisinde ölçüt görmüştür.

İbn Hazm Nisâ 102. âyetinden hareketle korku namazının iki veya tek rekât şeklinde kılınabileceğini de icmâa dayandırır. Ona göre bu konuda Hz. Peygamber’den çokça rivayet söz konusudur. Sahâbe ve tâbiîn de bu konuda icmâ etmiştir. Bunun yanı sıra mezkûr görüşler Kur’an’a mutabıktır. Ayrıca sahâbîler Hz. Peygamber’den tevâtür derecesinde nakilde bulunmuşlardır. Bu sebeple de İbn Hazm, konuyla ilgili tevâtür derecesine varan sahâbe ve tâbiîn görüşleriyle uyumlu görüş serdetmiştir.¹²⁸² Aslında bu anlayış icmâa bağlılıktır.

İbn Hazm icmâ delilini, âyetin tefsirini tek bir anlamla sınırlamak için de kullanır. Mesela; “*Elbiseni temiz tut.*”¹²⁸³ âyetine yüklediği anlam örneğinde bu belirgindir. O, âyetteki *siyâb* (giysi) kelimesinin “kalp” vs. şekillerde yorumlanmasını delilsiz tahsis olarak görür. Kur’an’ın indiği Arap dilinde bu kelimenin bildiğimiz anlamda elbise için kullanıldığını, dolayısıyla da kalp veya benzeri bir anlama hamledilmesi için ek bir delile ihtiyaç olduğunu belirtir.¹²⁸⁴ İbn Hazm’ın bu itirazını çelişkili görüyoruz. Zira birçok sahâbe bu kelimeye “manevi temizlik” anlamını yüklemiştir.¹²⁸⁵ Öte yandan İbn Hazm’ın, delilsiz tahsise karşı çıkmasıyla beraber mezkûr âyeti farklı bir hüküm için ele alması da şaşırtıcıdır. Ona göre; namazın farzlarından elbisenin temizliğinin delili sözü edilen âyettir. Bu âyetin yorumunda iki ihtimalin söz konusu olduğunu belirtir. Bunlardan birisi, genel elbise temizliği; diğeri ise namaz esnasında elbisenin temizliğidir. Ona göre âyet

¹²⁸⁰ Beyyine, 98/5.

¹²⁸¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VII, 18.

¹²⁸² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 36.

¹²⁸³ Müddessir, 74/4.

¹²⁸⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 146.

¹²⁸⁵ Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl fî Tefsiri’l-Kur’an*, V, 173.

ikinci ihtimali desteklemektedir. Yani âyet, namaz esnasında elbisenin temizliğine vurgu yapmaktadır. Böylelikle o, tahsise gider. Ona göre icmâ deliliyle¹²⁸⁶ ilk ihtimal her zaman mümkün değildir.¹²⁸⁷ İlk ihtimali âyetin kapsamından eleyen İbn Hazm âyetin namazı konu edindiği konusunda karar kılar.¹²⁸⁸

İbn Hazm icmâ delilinden hareketle nesh iddiasında da bulunur. Örneğin, “İçinizden ölüp geriye dul eşler bırakan erkekler, eşleri için, evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler.”¹²⁸⁹ âyetinin, “İçinizden vefat edip de geride eşler bırakan kimselerin hanımları, kendi başlarına dört ay on gün beklerler...”¹²⁹⁰ âyetiyle neshedildiğini iddia eder. Bunun da ümmetin icmâ ile sabit olduğunu belirtir.¹²⁹¹ Buradan hareketle de Mushaf tertibinde sonlarda yer alan âyetlerin başındaki âyetleri neshedebileceğini ifade eder.¹²⁹² Bu yönüyle İbn Hazm sahâbe icmâının olduğunu iddia ettiği bir meselenin desteklediği düşünceyi temel kural olarak uygulamıştır.

Aynı şekilde İbn Hazm gece namazının başlarda farz olduğunu ama sonrasında nasla sünnet/nafile kılındığını ve bu konuda icmâ olduğunu iddia eder.¹²⁹³

Ayrıca İbn Hazm icmâ delilinden hareketle Kur’an emirlerinin delaletinin tespitini yapar. Söz gelimi; “...her biri meyve verince meyvesinden yiyin, hasat günü de hakkını verin.”¹²⁹⁴ âyetinin tefsirinde, meyvelerden yemenin farz olmadığını icmâ deliliyle ifade eder ve âyetteki emrin farziyet ifade etmediğini belirtir.¹²⁹⁵ Böylelikle o, âyetteki emir

¹²⁸⁶ İbn Hazm’ın âyetin yorumuyla ilgili icmâ mefhumu; kavramlaşmış icmâ mefhumuyla bir değildir. Anlaşıldığı kadarıyla buradaki icmâdan kastı “hissi/akli/ genel kabulü kapsamaktadır. Yoksa sahâbe icmâı değildir.

¹²⁸⁷ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, III, 146.

¹²⁸⁸ **A.g.e.**, III, 146.

¹²⁸⁹ Bakara, 2/240.

¹²⁹⁰ Bakara, 2/234.

¹²⁹¹ İbn Hazm ümmetin icmâ ile sabit olduğunu belirtmesine rağmen sahâbe rivayetini zikretmemiştir. İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, IV, 93.

¹²⁹² **A.g.e.**, IV, 93.

¹²⁹³ **A.g.e.**, IV, 88.

¹²⁹⁴ En’âm, 6/141.

¹²⁹⁵ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, III, 94.

ifadesinin zâhiriyle amel etmemiş; icmâ karinesiyle emrin mendûbiyet ifade ettiğini belirtmiştir. Müfessirler de âyetin emir ifade etmediğini belirtmişlerdir.¹²⁹⁶

Diğer taraftan İbn Hazm'ın, akidevî meseleler için de icmâ deliline aktif bir şekilde başvurduğu görülür. Örneğin, bazı kesimlerin meleklerin cin olarak isimlendirilebileceğini iddia ettiklerini belirten İbn Hazm, bu görüşün Kur'an ve Sünnet naslarıyla çeliştiğini söyler. Ayrıca ümmetin icmâmını da delil gösterir. Zira ona göre icmâ; Cebrâil ve Mîkâil'i cin olarak isimlendiren kişilerin küfre girdiğine hükmetmiştir.¹²⁹⁷ İbn Hazm Arap dili ile ilintili ifadelerin izahında da icmâ delilinden istinbatta bulunur. Söz gelimi teyemmüm âyetindeki¹ فَطَّهَرُوا ifadesini mübalağa olarak tefsir edenlerin görüşlerini eleştirir. Hiçbir şeriat ve dilde böyle bir anlamın çıkamayacağını ifade eder. Yine aynı âyette geçen لِيُطَهِّرَكُمْ kelimesinden kastın hafif bir mesh olduğu konusunda icmâ olduğunu belirtir.¹²⁹⁸

İbn Hazm, icmâ delilini önemli bir kaynak görmekle beraber Kur'an ve Sünnet'in desteklediği görüşlere icmâ delili adı altında karşı çıkılmasını yanlış bulur. Başka bir deyişle icmâm Kur'an ve sünnete öncelenmesi ve tâbi kılınmasını doğru bulmaz. Temel nasların anlaşılması için icmaı şart görmeyen yanlış olduğunu, icmâ mefhumunun da bu görüşü desteklemediğini söyler.¹²⁹⁹ Buna göre icmâ, Kur'an ve Sünnet'e hâkim değildir. Bilakis ilk bakılacak naslar Kur'an ve Sünnettir. Yani icmâ delili Kur'an ve Sünnet'ten önce ele alınamaz.

Sonuç olarak şunları söylemek mümkündür.

1. İbn Hazm'ın icmâ anlayışının pratikte uygulanabilirliği diğer mezheplerin icmâ anlayışına oranla daha mümkün görünmektedir.

2. Onun icmâ anlayışının iki boyutu olduğu anlaşılmaktadır. Birincisi sahâbenin dinî bir meselede ittifakıdır. Diğeri ise Müslümanların kati meselelerdeki¹³⁰⁰ ittifakıdır.

¹²⁹⁶ Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, II, 329.

¹²⁹⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 11.

¹²⁹⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 146.

¹²⁹⁹ *A.g.e.*, V, 19.

¹³⁰⁰ Namaz, zekât gibi konular.

Ancak İbn Hazm, Müslümanların icmâlarını her konuda delil olarak görmemiştir. Böylelikle de icmâ anlayışını belli mesele ve şahıslarla sınırlı tutmuştur. Onun icmâ mefhumunu sahâbe icmâi ile sınırlaması nasların gayesiyle uyumlu bir te'vil biçimi değildir. İmam Gazzâlî'nin belirttiği gibi; Kur'an, Sünnet ve akıl delilleri icmân belli bir zaman ve grupla sınırlı olmadığına delalet etmekte ve müminlerin icmânını esas almaktadır.¹³⁰¹

3. İbn Hazm'ın icmâ delilinden hareketle farklı yorumladığı âyetler söz konusudur. Ancak icmâ iddiasını temellendirme noktasında bazı sorulara cevap verememiştir. Zira naslar sadece sahâbe icmânının hüccet olduğuna delalet etmemektedir. Söz gelimi usûlcüler, *“Kendisi için doğru yol belli olduktan sonra, kim Peygambere karşı çıkar ve müminlerin yolundan başka bir yola giderse, onu o yönde bırakırız ve cehenneme sokarız; o ne kötü bir yerdir!”*¹³⁰² âyeti “müminlerin yolu”na uymayı emrettiğinden bununla ilgili icmâi belli bir zaman dilimi ile sınırlı tutmamışlardır.¹³⁰³

4. İbn Hazm'ın icmâ anlayışının meselelere tatbiki kati olmaktan ziyade zannî bir görüntü sunmaktadır. Başka bir deyişle tartıştığı birçok meselede icmâ iddiasını delillendirememesi görüşünün bir iddiadan ibaret kalmasına yol açmıştır.

5. İbn Hazm'ın icmâi sahâbe icmâi ile sınırlaması; Mâlik'in ise Medine ehli amelini ön plana çıkarması yönüyle birbirine benzemektedir. Zira her ikisi de belli zaman dilimini ve şahısları ön plana çıkarmıştır. Özellikle İbn Hazm'ın sıklıkla Medine ehlinin amelinin hüccet olmadığını ifade etmesine rağmen icmâi belli şahıslarla sınırlı tutması bir çelişkidir.

¹³⁰¹ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, 149.

¹³⁰² Nisâ, 4/115.

¹³⁰³ Âmidî, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, I, 200; Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s.138.

3.2. Kur'an'ın Dirâyet Yöntemleriyle Yorumlanması

3.2.1. Âyetleri Arap Dili Açısından Tefsiri

İbn Hazm gerek Kur'an âyetlerinin gerekse Hz. Peygamber'in sözlerinin ancak Arap diliyle anlaşılabilirliğini ifade eder.¹³⁰⁴ Arap dilinin öğrenilmesini farz-ı kifâye olarak görür.¹³⁰⁵ “Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara iyice açıklasın. Allah, dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir. O, mutlak güç, hüküm ve hikmet sahibidir.”¹³⁰⁶ âyetiyle fakihin Arap dili ve inceliklerini bilmesinin farz olduğunu, Arapça bilinmeden Allah ve Resûlü'nün hitaplarının anlaşılamayacağını iddia eder.¹³⁰⁷ Ayrıca “Hatırlayın ki, Tûr dağının altında sizden söz almış: Size verdiklerimizi kuvvetlice tutun, söylenenleri anlayın, demiştik...”¹³⁰⁸ âyetinden hareketle bir kelimenin lugavî anlamını görmezden gelip kelimeyi tahrif etmenin câiz olmadığını belirtir.¹³⁰⁹

Öte yandan İbn Hazm'ın Arap dilinin özelliklerinden çok yönlü istifade ettiği görülür. Eserlerinde sıklıkla Arap diline atıfta bulunur, tercihlerinde bu dilin inceliklerinden istifade eder. Onun bu konudaki düşüncesini yansıtmaları açısından kendisinin Arap diline dair bazı meseleleri ele alma yöntemini irdeleyeceğiz.

3.2.1.1. Müfred ve Cem'i İfadelerden Kaynaklı İhtilâflar

İbn Hazm cem'in en azının ne olduğuna dair ihtilâf olduğunu belirtir. Ekallü'l-cem' meselesinde iki görüş aktaran İbn Hazm bazı âlimlerin “cem'in en azı ikidir” görüşünden ziyade Şâfiî'nin de görüşü olarak aktardığı “cem'in en azı üçtür” görüşünü doğru bulur.¹³¹⁰ O, bu kaideyi tefsir anlayışına yansıtmıştır. Söz gelimi zekât verilecek kesimler hakkındaki değerlendirmelerinde bu anlayış hâkimdir. Buna göre Allah'ın buyurduğu her bir gruptan en az üç kişiye zekât verilmelidir. Zira Allah cem' ifadesiyle

¹³⁰⁴ İbn Hazm, **et-Telhîs li-vücûhi't-tahlîs**, thk. Abdülhak et-Türkmanî, Merkezü'l-buhûsi'l-İslâmiyye, Dâru İbn Hazm, 2003, s. 125.

¹³⁰⁵ İbn Hazm, **et-Telhîs li-vücûhi't-tahlîs**, s. 125.

¹³⁰⁶ İbrahim, 14/4.

¹³⁰⁷ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, V, 126.

¹³⁰⁸ Bakara, 2/93.

¹³⁰⁹ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, III, 41.

¹³¹⁰ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VI, 146.

bu grupları zikretmiştir. *el-Muhallâ*’nın muhakkiki Ahmed Şakir, İbn Hazm’ın bu değerlendirmesini garip bulmakta ve nassın onaylamadığını belirtmektedir.¹³¹¹

Cem’in en azının iki olduğunu iddia eden bazı Zâhirîler’in görüşlerini ise “Bu hatadır ve bu konuyu destekleyen delil yoktur”¹³¹² sözleriyle eleştirir. Bu durum aynı zamanda zâhirî tefsir anlayışıyla farklılaştığı yerlerin olduğunu göstermesi açısından da önemlidir. Zâhirîler’in delillerini şöyle sıralamak mümkündür:

Birincisi, “*Eğer ikiniz de Allah’a tevbe ederseniz ne iyi, çünkü kalpleriniz eğildi.*”¹³¹³ Allah bu âyette iki kişi olmalarına rağmen cem’i ifadesi ile hitapta bulunmuştur. Bu da cem’in en azının iki olduğunu göstermektedir.¹³¹⁴

İbn Hazm, bu görüşün delil olarak öne sürülemeyeceğini zira bu meselenin insanın uzuvları için geçerli olduğunu ve Araplardan nakledilenin dışında bir kıyasa gidilmesinin ise yanlış olduğunu izah eder.¹³¹⁵ Görüldüğü üzere âyetin zâhiriyle amel etmeyen İbn Hazm, diğer karineleri göz önünde bulundurmıştır. Ayrıca İbn Hazm değişik âyetlerle bu istinbatını güçlendirir. “*Hani Dâvûd’un yanına girmişlerdi de Dâvûd onlardan korkmuştu. Onlar, ‘Korkma! Biz, iki davacı grubuz.’*”¹³¹⁶ âyetinde bir gruptan bahsedildiğini, ama âyetin devamındaki “*...senin dişi koyununu kendi dişi koyunlarına katmak istemekle sana haksızlıkta bulunmuştur.*”¹³¹⁷ pasajında ise Kur’an’ın onların iki kişi olduklarını ifade ettiğini, ama buna rağmen lafzın cem’ olarak geldiğini belirtir. İbn Hazm, “hasım” kelimesinin bir-iki veya çok kişi için eşit derecede kullanılabildiğini dolayısıyla bu kelimeyi belli bir sayıyla sınırlamanın yanlış olduğunu açıklar. Bunu desteklemek için de Hac sûresi 19. âyetini zikreder; “*İşte iki hasım taraf ki, Rableri hakkında tartışmaya girmişlerdir.*”¹³¹⁸ O, mezkûr âyetin iki kişiden bahsetmesine rağmen altı kişi hakkında

¹³¹¹ A.g.e., VI, 146.

¹³¹² İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, IV, 2.

¹³¹³ Tahrîm, 66/4.

¹³¹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, IV, 2.

¹³¹⁵ A.g.e., IV, 2.

¹³¹⁶ Sâd, 38/21-22.

¹³¹⁷ Sâd, 38/24.

¹³¹⁸ Hac, 22/19.

nâzil olduğunu söyler.¹³¹⁹ Zira ona göre âyetler Bedir Savaşı'nda mübarezede bulunan kişileri konu edinmektedir.¹³²⁰ Ona göre bu âyetin devamındaki “*Bunlardan inkâr edenler için ateşten giysiler biçilmiştir. Başlarının üstünden de kaynar su dökülür.*”¹³²¹ pasajı da bunların ikiden fazla olduklarını apaçık göstermektedir.¹³²² İbn Hazm'ın, âyetin zâhirini bırakıp ek karineleri dikkate alması kendisinin yer yer âyetin ilk anlamıyla yetinmediğini, bilakis diğer anlama etmenlerini de göz önünde bulundurduğunu göstermektedir.

Ayrıca İbn Hazm'ın “ashâbımız” dediği bazı Zâhirîler'den farklı düşünmesi, dar kalıplara sıkışmadığının delilidir. “Aklî ve şer‘î burhanın desteklediği konularda kimle aynı düşündüğümüz ve farklı değerlendirmelerde bulunduğumuzu önemsemeyiz”¹³²³ sözü de bu gerçeğe işaret etmektedir.

Bunun yanı sıra İbn Hazm, bazı Zâhirîler'in, “*Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin.*”¹³²⁴ âyetinin iki kişiyi konu edinmesine rağmen bunları bir grup olarak belirttiğini iddia etmelerini doğru bulmaz. O, âyetin herkesi kastettiğini zira *tâife* kelimesinin tekil ve çoğul için kullanıldığını ifade eder. İbn Hazm iki kişinin arasının ıslah edilmesinin çok kişi arasının düzeltilmesi gibi olduğunu belirtir ve âyetin âm olarak anlaşılması gerektiğini söyler.¹³²⁵

3.2.1.2. Kur'an İfadelerinin Şer‘î ve Lugavî Anlamını Tespit Etme

İbn Hazm nasların yorumunda murâd-ı ilâhînin anlaşılması ve gözetilmesi gerektiğini sıkça vurgulayan âlimler arasında yer almaktadır. Bu sebeple de nasların ifade ettiği anlamların açık ve anlaşılır bir şekilde ön plana çıkmasına azami önem vermiştir. O, nassın ifadesinin, anlamının açık bir şekilde anlaşılır olması noktasında Arap diline sıklıkla atıfta bulunmuştur. Kur'an'da geçen bazı kelimelerin şer‘î ve lugavî anlamlarının

¹³¹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 2-6.

¹³²⁰ *A.g.e.*, IV, 2-6.

¹³²¹ Hac, 22/19.

¹³²² İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 2-6.

¹³²³ *A.g.e.*, IV, 2-6.

¹³²⁴ Hucurât, 49/9.

¹³²⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 2-6.

tespitinde Arap dilinden istifade etmiştir. Bunun pek çok örneği söz konusudur. Biz bu çalışmamızda birkaç örnekle yetineceğiz.

İbn Hazm'ın Arap dili ekseninde irdelediği kelimelerden birisi “*Sahip olduğunuz kölelerden mükâtebe yapmak isteyenlere gelince, eğer onlarda bir hayır görürseniz onlarla mükâtebe yapın.*”¹³²⁶ âyetinde geçmektedir. İbn Hazm âyetteki “hayr” ifadesi hakkında iki görüş aktarır. Bazı kesimlerin hayrı “mal” olarak tefsir ettiklerini, diğer kesimin ise bunu “din” olarak yorumladıklarını aktarır.¹³²⁷ Ona göre ise bu kavramdan kasıt mal değil, dindir; zira mal kastedilseydi âyet buna muvafık gelirdi. Bu durumda âyetin (أَوْ مَعَهُمْ حَيْرًا), (أَوْ عِنْدَهُمْ حَيْرٌ), (إِنْ عَلِمْتُمْ لَهُمْ حَيْرًا) şekillerinden biriyle nâzil olması gerekecekti. Zira ona göre Arap dilinde bir kişinin mal sahibi olması mezkûr şekillerden biriyle ifade edilir.¹³²⁸ Âyet, sözü edilen tarzlarda nâzil olmadığından Kur'an malı değil, dini kastetmiştir.¹³²⁹

İslâm dininin en büyük hayır olduğunu belirten İbn Hazm, kâfirde hayır olmadığını, âyetin kâfiri kastetmediğini belirtir. Bu sebeple de Mâlikî ve Hanefî mezheplerinin parası olmayan kâfirin de mükâtebe ile âzat edilebileceğini ifade etmelerini eleştirir. Hakeza Hz. Peygamber'den nakledilen tüm hadislerde mükâtebenin sadece Müslümanla sınırlı tutulduğunu iddia eder.¹³³⁰ Ayrıca mezkûr âyeti Selef'ten bir kesimin din, vefa, namaz kılma, emanet gibi ifadelerle tefsir ettiklerini aktarır.¹³³¹ Bunun yanı sıra İbn Hazm; Hz. Ali ve Hz. Hasan'ın sözü edilen âyetteki hayrı din olarak tefsir ettiklerine dair veriler aktarır.¹³³² Öte yandan İbn Abbas, İbn Ömer gibi Selef'ten bir grup ise âyetten kastın para olduğunu belirtmiştir.¹³³³

¹³²⁶ Nûr, 24/33.

¹³²⁷ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl fi Tefsiri'l-Kur'an*, III, 412; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, XII, 245.

¹³²⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 218.

¹³²⁹ *A.g.e.*, VIII, 222.

¹³³⁰ *A.g.e.*, VIII, 222.

¹³³¹ *A.g.e.*, VIII, 220.

¹³³² *A.g.e.*, VIII, 222.

¹³³³ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, III, 197; Vâhidî, *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*, IV, 558.

Mükâtebenin farz olduğunu belirten İbn Hazm, bunu mendup olarak gören¹³³⁴ mezhepleri eleştirir. Zira âyeti, vücûbiyet derecesinden mendûbiyet derecesine indirgeyecek bir nas ve delilin olmadığını vurgular.¹³³⁵

İbn Hazm âyetteki hayrı “din” ile yorumlayarak¹³³⁶ bir tefsirden ziyade mücmel bir beyanda bulunmuş olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında her Müslümanın mükâtebe sözleşmesini yapabileceğini varsaymalıyız ki, imkânı olmayan bir kişinin, bu talebi bir şekilde yerine getirmesi gerekecektir. Elbette İbn Hazm’ın, efendinin mağdur edilmemesinin şart olduğunu söylemesi önemlidir.¹³³⁷ Ancak buna rağmen pratikte böyle bir şartın mümkün olmadığı kanaatindeyiz. Aktaracağımız şu rivayet de sahâbenin pratik anlayışını yansıtmaktadır: Rivayete göre Enes b. Mâlik mükâtebe sözleşmesini yapmak isteyen kölesinin isteğine karşı çıkar ve bu durum Hz. Ömer’e intikal eder. Hz. Ömer davalılara Nûr 33. âyetini okur ve Enes’ten isteği yerine getirmesini ister, itiraz edince de kırbaçlar. Ardından Enes b. Mâlik isteği yerine getirir. Rivayetlerde kölenin, çok mala sahip biri olduğu yer almaktadır.¹³³⁸ Bu rivayetten anlaşıldığı kadarıyla kölenin maddi gelirinin buna yeterli olması sebebiyle isteği yerine getirilmiştir.

İbn Hazm kimi zaman da Kur’an dilini ön plana çıkarıcı yorumlarda bulunmuştur. Söz gelimi; *fakir* ve *miskin* kelimelerine getirdiği yorumlarda Arap dilinden ziyade Kur’an diline odaklandığı görülmektedir. O, fakir ve miskinın aynı anlama gelemeyeceğini, Allah’ın ikisini farklı anlamlarda kullandığını ifade eder: “*Gemi, denizde çalışan birkaç yoksula (miskin) aitti. Onu kusurlu kılmak istedim, çünkü onların ilerisinde her sağlam gemiye zorla el koyan bir hükümdar vardı.*”¹³³⁹ İbn Hazm gemileri olmasına rağmen Allah’ın bunları miskin olarak isimlendirdiğini belirtir. Mezkûr kesimin ihtiyaçlarını tam anlamıyla karşılayacak imkânlarla sahip olmadığını söyler. Bu mefhum ışığında zekât

¹³³⁴ Yahyâ b. Sellâm, **Tefsîru Yahyâ b. Sellâm**, I, 446; Serahsî, **Usûlü’s-Serahsî**, II, 321; Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü’rî, **el-Burhân fî usûli’l-fikh**, thk. Salah b. Muhammed b. Uveyza, Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1997, I, 109.

¹³³⁵ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VIII, 222.

¹³³⁶ **A.g.e.**, VIII, 222.

¹³³⁷ **A.g.e.**, VIII, 222.

¹³³⁸ **A.g.e.**, IX, 223.

¹³³⁹ Kehf, 18/79.

verilen gruplardan miskinler kısmını irdeler. Fakiri ise bir şeyi olmayan sınıf kategorisinde ele alır. Allah'ın “*O fukara muhacirler için -ki yurtlarından ve mallarından çıkarıldılar- ...*”¹³⁴⁰ âyetini de buna delil olarak zikreder.¹³⁴¹ Bu âyette bu kesimlerin mallarından ayrılarak diyarlarından çıkarıldıkları için fakir olarak isimlendirildiklerini ifade eder. Bu sıfatlandırmayı Allah'ın yaptığını, âyeti bazısına atfetmenin doğru olmadığını, dolayısıyla mezkûr sınıfın fakir olarak isimlendirildiklerini belirtir. İbn Hazm bunların fakir olarak isimlendirilmelerinin sebebini mallarının kâfirlerin eline geçmesi olarak değil, malları üzerinde tasarruf sahibi olmamaları şeklinde açıklar.¹³⁴² Bu yönüyle de Ebû Hanîfe'yi eleştirir; çünkü Ebû Hanîfe, Allah'ın bu kişilere fakir demesinin sebebini mallarının müşriklerin hâkimiyetine geçmesi olarak gösterir.¹³⁴³ İbn Hazm böyle bir düşüncenin asla kabul edilemez olduğunu söyler. Bu kimselerin Allah için ve zulüm sebebiyle diyarlarından çıktıklarını belirten İbn Hazm, bunların fakir olmasını malları üzerinde tasarrufta bulunacak imkânları olmamasına bağlar; yoksa malların mülkiyeti kendilerindir.¹³⁴⁴ Dolayısıyla Ebû Hanîfe kavramın kendisini dikkate alırken; İbn Hazm ise maslahatı önemsemiş, malın dokunulmazlığını ön plana çıkarmıştır. Onun düşüncesinde İslâmî düşüncenin temel argümanlarına sahip çıkmak ve İslâm'a intisap eden kişilerin haklarının korunması asıldır. Bu sebeple de âyetin Ebû Hanîfe'yi yalanladığını, çünkü Allah'ın, mallarını ve mülklerini Müslümanlara atfettiğini ifade eder.¹³⁴⁵ Böylelikle İbn Hazm fakir ve miskin ifadelerini Kur'an dili çerçevesinde ele almıştır. Hanefî mezhebi ise fakir kelimesinin zorunlu olarak (bi'l-iltizâm) bir mala sahip olmamayı gerektirdiğini savunmuşlardır.¹³⁴⁶

Zikrettiğimiz bu örnekte açıkça görüldüğü üzere İbn Hazm'ın metodolojisinde Arap diliyle şer'î dil birbirinden farklıdır. İbn Hazm mezkûr örnekte kelimelerin şer'î anlamlarını ön plana çıkarma gayreti içerisinde. Hatta onun metodolojisinde Kur'an

¹³⁴⁰ Haşr, 59/8.

¹³⁴¹ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VI, 148; VII, 311.

¹³⁴² **A.g.e.**, VI, 148; VII, 311.

¹³⁴³ **A.g.e.**, VII, 311.

¹³⁴⁴ **A.g.e.**, VII, 311.

¹³⁴⁵ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VII, 311.

¹³⁴⁶ Fethi Dureynî, **el-Menâhicü'l -usûliyye**, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 2013, s. 218.

dili yalnızca Arap diliyle değil, aynı zamanda öncekilerin şeriatının diliyle de farklılık göstermektedir. Söz gelimi İbn Hazm kölenin efendisine “efendim” demesinin câiz olmadığını ifade eder. Hz. Yusuf kıssasında zikredilen “*Beni Rabbinin yanında an.*”¹³⁴⁷ ve “*Rabbim bana iyi davrandı.*”¹³⁴⁸ âyetleri hakkında, bunların öncekilerin uygulamaları olduğunu ve dilinin de farklı bir dil olduğunu belirterek, mezkûr ifadelerin kullanılmasını câiz görmez.¹³⁴⁹ Böylelikle İbn Hazm, Kur’an dilinin kendine has üslubuna dikkat çekmiştir.

3.2.1.3. Zamirin Mercii

İbn Hazm zamirin mercii meselesinden kaynaklı dil tahlillerine de sıklıkla yer verir. Bu sebeple de zamirin merciinden kaynaklı bazı tercihlerde bulunduğu ve yer yer bazı âlimlerin görüşlerine ihtilâf ettiği görülür. Misal, İbn Hazm, domuzun sadece etinin değil, yağının, kemiklerinin, tüylerinin vs. her şeyinin haram olduğunu belirtir.¹³⁵⁰ Buna dayanak olarak da “*De ki: ‘Bana vahyolunanda, leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki pistir- ve günah işlenerek Allah’tan başkası adına kesilen hayvandan başkasını yemenin haram olduğuna dair bir emir bulamıyorum.*”¹³⁵¹ âyetini gösterir. ‘Hû’ zamirinin domuz etine değil, domuzun kendisine râci olduğunu, zira zamirin kendisine en yakın olana rücû ettiğini ifade eder.¹³⁵² Bu çerçevede domuzun her şeyinin haram kılındığını belirtir.¹³⁵³ Böylece İbn Hazm istidlâl yöntemini ilgili nas üzerinden yapmış ve Arap dilini delil göstermiştir. Ebû Hayyân, İbn Hazm’ın bu değerlendirmesini doğru bulmayarak eleştirir. Âyetin tefsirine dair iki ihtimal zikreder. Birinci ihtimale göre, âyet domuz etini konu edindiğinden dolayı, domuzun zikri izâfîdir. Bir diğer ihtimal ise, âyetin domuz etine vurgu yapmasının domuzda en fazla istifade edilen parça olması hasebiyledir.¹³⁵⁴

¹³⁴⁷ Yûsuf, 12/42.

¹³⁴⁸ Yûsuf, 12/23.

¹³⁴⁹ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, IX, 250.

¹³⁵⁰ **A.g.e.**, VII, 390.

¹³⁵¹ En‘âm, 6/145.

¹³⁵² İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VII, 390.

¹³⁵³ **A.g.e.**, VII, 390.

¹³⁵⁴ Ebû Hayyân el-Endelüsî, **el-Bahrü’l-muhît fi’t-tefsir**, IV, 674.

İbn Hazm ‘rics’ kelimesinin anlamının tespitinde ise farklı bir yöntem sergiler. Buna göre “*Ey İnananlar! İçki, kumar, putlar ve fal okları şüphesiz şeytan işi pisliklerdir, bunlardan kaçının ki saadete eresiniz.*”¹³⁵⁵ âyetindeki içtinap edilmesi gereken daha genel anlamda ricsin kendisidir. Ona göre zamir ricse taalluk etmektedir. Zamirin, içki, kumar, putlar ve fal oklarına raci olmadığını, zira zamirin müfred olduğunu belirtir.¹³⁵⁶ Bir diğer ihtimal ise zamirin şeytana raci olmasıdır. İbn Hazm’a göre bu ihtimal doğru değildir, çünkü bizler şeytandan değil, ancak şeytanın amelinden uzak durmaya kadiriz.¹³⁵⁷ Böylece İbn Hazm, bir önceki meselede âyetteki zamirin en yakın kelimeye raci olduğunu belirtirken, mezkûr âyetle ise te’vile gidip zamirin en yakın kelimeye raci olmadığını iddia etmiştir. Böyle davranarak da iki âyetle de kendisine bir çıkış yolu bulmuştur. Zira böylelikle zamirin domuza raci olduğunu söyleyerek domuz yağı vs. haramlığına hükmetmiş ve bazı âlimlerin istinbatlarını yanlış bulmuştur. Mezkûr âyetle ise, zamirin şeytana raci olmadığını iddia ederek rics olan şeylerin haramlığına hükmetmiştir.

3.2.1.4. Mefhûm-i Muhâlif

Mefhûm-ı muhâlif, “hükümün, bir şeyin vasıflarından birine taalluk etmesidir.”¹³⁵⁸ Başka bir deyişle “hükümde meskût anhin mezkûr olana (mantuk bihi) muhalif olmasıdır.”¹³⁵⁹ Bu kavram, “delîlül’l-hitâb” vb. şeklinde de ifade edilmiştir.¹³⁶⁰ Hanefîler dışındaki çoğunluk mefhûm-ı muhâlifi delil görmüşlerdir.¹³⁶¹

İbn Hazm ise nasların mefhumunu kabul etmemekte, bu konuda aklî dillendirmeleri de hüccet olarak görmemektedir. Bu sebeple de belli bir zamana, mekâna ve sayıya vurgu yapan âyetlerin mefhûm-ı muhâlifi ile amel etmeyi yanlış bulmuştur. Ona göre söylenmemiş şeyin söylenmiş şeye hüküm açısından aykırı olması doğru değildir.

¹³⁵⁵ Mâide, 5/90.

¹³⁵⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VII, 94; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VII, 390.

¹³⁵⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VII, 94; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VII, 390.

¹³⁵⁸ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 2003, II, 173; Bâkılânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, hk. Abdülhamit b. Ali, Beyrut, Müessesetü’r-risâle, 1998, III, 331.

¹³⁵⁹ Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, Şam, Dâru İbn Kesîr, 1993, II, 38.

¹³⁶⁰ Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Alâuddîn el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr fî şerhi Usûli’l-Pezdevî*, Dârü’l-Kitâbi’l-İslâmî, t.y., II, 253.

¹³⁶¹ Yunus Apaydın, *İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisi*, s. 107.

Bunları delilsiz iddialar olarak değerlendirir.¹³⁶² İbn Hazm bu şekil üzere gelen âyetlerin sadece kendi mefhumunu ifade ettiğini, başka anlamların ise delille mümkün olabileceğini ifade eder.¹³⁶³ Zira İbn Hazm’a göre bir kelime, anlamının tamamını ifade eder; anlamın bir kısmını ifade etmez.¹³⁶⁴ Yine ona göre, nasların onaylamadığı birçok hüküm, mefhum adı altında İslâm’ın hükmü gibi sunulmaktadır. İbn Hazm, bunun kabul edilemez olduğunu ifade eder.¹³⁶⁵ Bu sebeple de “mefhum” adı altında nassın onaylamadığını nassa dedirtmeyi doğru bulmaz ve bu konuda mefhumla amel ettikleri için¹³⁶⁶ mezhep imamlarına ağır tenkitlerde bulunur. Mesela, mefhumu delil olarak gösterilen dört evlilikten fazlasının haram olması konusunu eleştirir ve farklı bir pencereden konuyu irdeler. Buna göre kadınların ırzlarını koruyan naslar, bir erkeğin en fazla dört kadınla evlenebileceğine hükmetmiştir. Helalliği ifade eden naslar ise söz konusu naslardan istisna edilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber’in uygulamasıyla çok eşlilik dörtle sınırlandırılmıştır.¹³⁶⁷ Çok ilginçtir; şayet İbn Hazm doğrudan âyetin kendisini dikkate alsaydı böyle bir yorumda bulunmaya ihtiyaç duymazdı kanaatindeyiz.

İbn Hazm diğer taraftan Müberred, Sa‘lebî gibi bazı lugat âlimlerinin nasların mefhumunu kabul ettiklerine dair iddiayı eleştirir. Ona göre bu konuyu dilin kapsamına almak doğru değildir. Zira ona göre dil erbabına ihtiyaç, ancak kelimeleri oluşturan harf bütünlüğünün bilgisi ve müsemme-yâtın terkiplerinin nasıl oluştuğuna dair bizi bilgilendirmeleri ile sınırlıdır.¹³⁶⁸ Ona göre bazı hükümlere mefhum delilinden hareketle varmak “Lugat ilminin kuvvetiyle mümkün değildir ve şartlarından da değildir.”¹³⁶⁹

¹³⁶² İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VII, 4.

¹³⁶³ *A.g.e.*, VII, 5.

¹³⁶⁴ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 150.

¹³⁶⁵ *A.g.e.*, s. 150.

¹³⁶⁶ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-edille fî’l-usûl*, I, 236; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, III, 66; İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fî usûli’l-fıkh*, s. 222.

¹³⁶⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VII, 11.

¹³⁶⁸ *A.g.e.*, VII, 5.

¹³⁶⁹ *A.g.e.*, VII, 6.

Diğer taraftan İbn Hazm'ın hitap delili noktasında eleştirilerini yoğunlaştırdığı kişiler mezhep âlimleridir. O, neredeyse tüm mezhepleri tenkit edip, görüşlerine itiraz eder. Misal, Şâfiî'nin adam öldürmenin kefaretinde mezkûr kefaretlerden “mümin köle” şartını zihâr kefareatine de uygulamasını¹³⁷⁰ eleştirir. Böylece yöntem açısından Hanefîlerin metodolojisiyle uyumlu bir yol izler.¹³⁷¹ Ona göre her iki hüküm de farklı olduğundan aralarında bağ kurmak doğru değildir.¹³⁷² Ancak yine de “*İnanmalarına kadar; ortak koşan erkeklerle mümin kadınları evlendirmeyin. İnanan bir köle, hoşunuza gitmiş olsa da ortak koşan bir erkekten daha iyidir.*”¹³⁷³ âyetinin umumu gereğince evlilikte mümin bir kadının tercih edilmesi gerektiğini ifade eder.¹³⁷⁴

İbn Hazm, “*Eğer hamile iseler, doğum yapınca kadar nafakalarını verin. Sizin için (çocuğu) emzirirlerse (emzirme) ücretlerini de verin ve aranızda uygun bir şekilde anlaşın. Eğer anlaşılamazsanız, çocuğu baba hesabına başka bir kadın emzirecektir.*”¹³⁷⁵ âyetinin tefsirinde bazı kesimlerin, hamile olmayanın hamilenin hükümlerini taşımadığını, zira onun hükmünün meskût olduğunu iddia etmelerini eleştirir. İbn Hazm bu görüşün doğru olmadığını, zira boşanmış kadının ya ric'î talâkla ya da bâin talâkla boşanmış olacağını söyler. Mezkûr âyetin hükmüyle ric'î talâkta dokunma olmuşsa hamile olup olmamasına bakılmaksızın nafaka gerekeceğini vurgulayan İbn Hazm, boşanmanın ric'î talâkla olmadığı durumlarda ise, Sünnet'in hükmüyle hamile olup olmaması fark etmeksizin bir şey gerekmeceğini belirtir.¹³⁷⁶ Âyetin ric'î talâktan bahsettiğini, devamındaki “*Boşanan kadınlar iddetlerinin sonuna varınca, onları güzelce tutun yahut onlardan güzelce ayrılın.*”¹³⁷⁷ âyetinin de bu bağlamda olduğunu belirtir. İbn Hazm, âyetin hamileliğe vurgu yapmasının mefhûm-ı muhâlifini bu hükmün dışında tutmadığını

¹³⁷⁰ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kahirî, **Muğni'l-muhtâc ilâ ma 'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc**, Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994, V, s. 41.

¹³⁷¹ Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, **el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr**, thk. Mahmûd Ebû Dakîka, Kahire, Matbaatü'l-Halebî, 1937, III, 163.

¹³⁷² İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, VII, 11; VIII, 71.

¹³⁷³ Bakara, 2/221.

¹³⁷⁴ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, VII, 11.

¹³⁷⁵ Talâk, 65/6.

¹³⁷⁶ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, VII, 5.

¹³⁷⁷ Talâk, 65/2.

vurgular.¹³⁷⁸ Sünnet'in ilişki yaşamış ama hamile olmayan kadının da hamile gibi olduğunu ifade ettiğini ve arada bir farkın olmadığını altını çizdiğini ifade eden İbn Hazm, tüm hükümlerin tek bir âyette ifade edilmeyeceğini; Allah'ın bu âyetlerde kadınlara dair hul' gibi başka hükümlere de değinmediğini belirtir. Tüm hükümlerin bir âyette aranmasının delilik olduğunu, hükmün Sünnet'te ifade edilmesiyle başka bir âyette zikredilmesi arasında bir fark olmadığını söyler.¹³⁷⁹ Başka bir ifadeyle Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri ile Kur'an'ın Sünnet'le tefsirinin delaleti eşittir. Yani beyanın her iki kaynaktan biriyle olması hüküm için yeterlidir.

Öte yandan İbn Hazm Kur'an kelimelerinin gerçek anlamlarını önemsemekle kalmaz, aynı şekilde dilin ifade ettiği anlamla sınırlı kalmayı doğru görür. Ancak anlaşıldığı kadarıyla İbn Hazm'ın bu ilkesel duruşunu tüm âyetlere uygulamadığı görülmektedir. Ele alacağımız şu örnekler bu yöndeki kanattımızı kanıtlar niteliktedir.

Allah'ın anne ve babaya “*öf bile demeyin*” ifadesinin anlaşılması noktasında meseleye İbn Hazm'ın farklı bir perspektiften yaklaştığı görülür. İbn Hazm ısrarla dil kurallarına atıfta bulunur. Arap dilinde “öf” kelimesinin öldürme, dövme gibi anlamları içermediğini, dolayısıyla bu kelimeye başka anlamlar yüklemenin Arap diline muvafık olmadığını iddia eder. Ancak onun bu yorumlama biçimi tepki çekmiştir. Söz gelimi İbn Teymiyye, âyetin bu şekilde te'vil edilmesini bid'at olarak görür.¹³⁸⁰ İbn Hazm bunu temellendirirken zikrettiği örnek ise dikkat çekicidir. Buna göre birini öldüren, döven, yüzüne tüküren kişinin durumuna şahitlik edecek biri, “adama öf dedi” derse bu kişi yalan söylemiştir. Bu açıdan bakıldığında İbn Hazm, Arap dilini/örfünü Kur'an âyetlerinin yorumunda ölçüt olarak görmüş kelimelerin şer'î ve örfî anlamını dikkate almak istememiştir. Bizce İbn Hazm'ın ısrarının altında iki neden yatmaktadır. Birincisi, “öf” kelimesinin lugavî anlamının Arap dili ve toplum örfü ile izah edilebilecek bir yanının olmadığı aşikârdır. Şayet İbn Hazm şer'î ve örfî anlamla âyeti yorumlasaydı, “*öf bile*

¹³⁷⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VII, 5.

¹³⁷⁹ *A.g.e.*, VII, 5.

¹³⁸⁰ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Mecma'u'l-melik el-Fahd, Mekke, 1995, XXI, 207.

demeyin” ifadesini sınırlı bir anlama hapsetmezdi. Zira “öf” kelimesinin lafzına odaklanmak yerine bu fiilin neden nehyedildiğine odaklanılması daha anlamlıdır. Esasen anne ve babaya “öf” denmemesinin sebebi eziyettir. Dolayısıyla eziyete sebebiyet verecek her şey bu âyetle yasaklanmıştır. Kaldı ki anne ve babaya öf demeyi bile yasaklayan âyetlerin onların dövülmelerini, öldürülmelerini kabul etmeyeceği açıktır. Bu anlamlara ulaşmak için ictihada ve istinbata ihtiyaç yoktur. Dilin kendisi bu anlamı zaten vermektedir.¹³⁸¹ İkincisi, İbn Hazm geliştirdiği metodolojiye sadık kalmak istemiştir. Buna göre bir konuda çok fazla nassın söz konusu olduğu durumlarda konuyla alakalı diğer âyetlerle konuyu irdelemeye çalışmayı ilke olarak benimsemiştir.

İbn Hazm’ın benzer yorumu ‘kıntâr’ kelimesini değerlendirmesinde de görülür. Ona göre âlimlerin “kıntâr” kelimesini bir ölçü birimi olarak görmeyip bunun mefhûm-ı muhâlîfi ile amel etmeleri büyük bir hatadır. Zira bir kimsenin eşine verdiği malın miktarı ne olursa olsun onu geri alamayacağının hükmü, “*Eğer bir eşin yerine başka bir eş almak isterseniz, öbürüne (mehir olarak) yüklerle mal vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın.*”¹³⁸² âyetiyle değil, “*Boşanma iki defadır. Ya iyilikle tutma ya da iyilik yaparak bırakmadır. Taraflar Allah’ın yasalarını koruyamamaktan korkmadıkça kadınlara verdiklerinizden (mehirden) bir şey almanız size helal değildir.*”¹³⁸³ âyetiyle sabittir.¹³⁸⁴ Şayet bu âyet olmasaydı eş, kıntâr dışında istediğini alırdı. Zira İbn Hazm’a göre kıntâr miktarını aşan veya kıntâr ölçüsünden az olan kıntâr değildir. Böylece İbn Hazm Arap dilinin mefhumuyla yetinmiştir. Ona göre hakikatlere bağlı kalmak gerekir, zira âyetlerin gerçek anlamı ile yorumlanmaması âyetlerde geçen yedi gök için, “Allah on beş veya daha fazlasını kastetti” demeye benzer.¹³⁸⁵

Ancak İbn Hazm’ın diğer naslarda zikredilen “kıntâr” kelimesine aynı mânâyı vermemesi şaşırtıcıdır. Söz gelimi “*Kitap ehli arasında kantarla emanet bıraksan onu sana ödeyen ve bir dinar emanet etsen, tepesine dikilmedikçe onu sana ödemeyen*

¹³⁸¹ Muhammed Edîb Sâlih, *Tefsîrû’n-nüsûs fi’l-fıkhi’l-İslâmî*, Beyrut, el-Mektebü’l-İslâmî, 1993, s. 672.

¹³⁸² Nisâ, 4/20.

¹³⁸³ Bakara, 2/229.

¹³⁸⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*, VII, 61.

¹³⁸⁵ A.g.e., VII, 61.

vardır.”¹³⁸⁶ âyeti hakkında te’vilde bulunmayı tercih eder. İbn Hazm âyet hakkında Ehl-i kitap’tan bazı insanların miktarı az veya çok fark etmeksizin emanete hıyanet ettiklerini, bazılarının ise küçük miktardaki emanete hıyanet ettiklerini, fazla mala ise şöhret için hainlik etmediklerini belirtir.¹³⁸⁷ İbn Hazm, âyetin bahsettiği sahnenin insanların yapısı ve kişiliğiyle ilgili olduğunu, âyetin inmesinden önce de bu gerçeğin bilindiğini belirtir. O, bu âyetin bu şekilde yorumlanması gerektiğini akıl, his ve zaruri delille gerekçelendirir. Böylece *dinar* ve *kıntâr* ifadelerine takılmaz. Hatta âyetteki *kıntâr* kelimesini istiğfardaki “yetmiş” ifadesiyle kıyaslar. Buna göre Allah’ın kastı “yetmiş sayısı” değildir, bilakis istiğfarlarının kabul edilmeyeceğinin ifadesidir.¹³⁸⁸

İbn Hazm’ın “kıntâr” kelimesinde Allah’ın muradının akıl, his ve zaruri delil açısından ne olduğunu ifade ederken, “öf” kelimesinde akıl, his ve zaruri delile başvurmaması bir tezat teşkil etmektedir. Onun zâhirî anlama takılmayıp âyeti böyle yorumlaması elbette önemlidir. Ancak mezkûr âyetle te’vile gitmesi ve önceki âyetle ise gitmemesini gerektirecek bir durum olmadığı kanaatindeyiz.

Mefhum delilini kabul etmeyen İbn Hazm, mezhepleri de keyfilikle suçlar. Onların istedikleri hükümleri mefhum adı altında savunduklarını ama böyle yapmakla ilkeli bir tutum sergilemediklerini belirtir. Oysaki İbn Hazm’a göre çoklu evliliği konu edinen Nisâ 3. âyetinin adaletli olamayacağından korkmayan kişinin, bir (yetim/kadın) ile veya elinin altındakilerle yetinmesinin câiz olduğuna hükmettiği noktada tüm mezheplerin fikir birliği içerisinde olduğunu ve böylece âyetin mefhumunu dikkate almadıklarını belirtir. Hâlbuki İbn Hazm nazarında, bu mantığa göre âlimlerin, adaletli olmayacağı korkusunu taşımayan kişiye sadece bir kişi ile evliliği câiz kılmamaları gerekirdi.¹³⁸⁹

¹³⁸⁶ Âl-i İmrân, 3/75.

¹³⁸⁷ İbn Hazm’ın bu yorumuna göre âyet/Allah zan altında kalıyor. Yani Allah Ehl-i kitap’ın içten pazarlıklı davranışlarını bilmiyormuş da onlardan bazılarının emanete sadık olduklarını söylüyormuş gibi bir sonuç çıkıyor.

¹³⁸⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VII, 61.

¹³⁸⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VII, 32.

İbn Hazm, bu görüşün (mefhumun) savunucularının “...öbürüne (mehir olarak) yüklerle mal vermiş olsanız dahi...”¹³⁹⁰ âyetindeki kintâr ölçüsünü dikkate almadıklarını, bu sebeple de ondan azını da âyete dâhil ettiklerini; aynı şekilde “öf bile deme!” âyetindeki öf’ten daha hafif bir davranışı da âyetin kapsamına aldıklarını ifade eder.¹³⁹¹ Ama bu görüş sahiplerini, Hz. Peygamber’in “yetmişten daha fazla istiğfar edeceğim” hadisi için ise aynı görüşü belirtmedikleri ve yetmişin altında kalan istiğfar sayısını yetmişin üstündeki sayıyla aynı görmedikleri¹³⁹² için tutarsızlıkla eleştirir. Allah’ın, onların bu görüşlerini “*Senin onlar adına mağfiret dilemen ile mağfiret dilememen onlar için birdir.*”¹³⁹³ âyetiyle yalanladığını ifade eder.¹³⁹⁴ Hz. Peygamber’in de “*Ey Resûlüm, o münafıklar için mağfiret dile veya mağfiret dileme. Onlar için yetmiş defa mağfiret dilesen de yine Allah, onları asla bağışlayacak değil...*”¹³⁹⁵ âyetinin zâhirinin ifade ettiği tahyîr ve ibâha kaidesiyle amel ettiğini ve nehyolunana kadar onlar için istiğfarda bulunduğunu belirtir.¹³⁹⁶ Böylece İbn Hazm, *kintâr*, *öf* ve *istiğfar* kelimelerinin anlaşılmasında aynı yöntemin uygulanması gerektiğini iddia etmiştir. Ancak kanaatimizce onun göremediği durum istiğfar için konulan karinenin varlığıdır. Zira Hz. Peygamber yetmişten fazla istiğfarda bulunacağını söylemiştir. Ama İbn Hazm, bu te’vil yöntemiyle rakamlara takılmamış ve nehyolunan istiğfar için sayıyı dikkate almamıştır. İbn Hazm, bu sonuca çok farklı bir te’vil yöntemiyle ulaşmıştır. Buna göre “*Bir de onlara dua et; çünkü senin duan onlar için bir rahatlık ve huzurdur.*”¹³⁹⁷ âyeti “asıl” hükmündedir. Bu âyete göre istiğfarda aslolan ibâhadır. Âyetteki *salât* ise duadır; istiğfar da duadandır. Ne var ki Allah’ın yetmiş defa istiğfarı nehyetmesi istisnai bir durum ortaya çıkarmıştır. Böylece yetmiş dışındaki istiğfar ibâha alanını teşkil etmektedir. Hz. Peygamber de âyetin zâhiriyle hükmedip istiğfara devam etmiştir. Bu durum genel bir yasaklama söz konusu oluncaya kadar devam etmiştir. Tevbe 80. âyet nâzil olunca Hz. Peygamber, “Allah beni muhayyer bıraktı, yetmişten

¹³⁹⁰ Nisâ, 4/20.

¹³⁹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VII, 7.

¹³⁹² Âmidî *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, III, 74.

¹³⁹³ Münâfikûn, 63/6.

¹³⁹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VII, 7.

¹³⁹⁵ Tevbe, 9/80.

¹³⁹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VII, 7.

¹³⁹⁷ Tevbe, 9/103.

fazlasını yapacağım” buyurarak muhayyer bırakıldığını ifade etmiştir. Nehyolunana kadar da devam etmiştir.¹³⁹⁸ Böylelikle İbn Hazm âyetin te’vilinde farklı bir perspektif sunmuştur. Aslında bu te’vili istinbatla ilgilidir.¹³⁹⁹ Bu sebeple de istinbat merkezli bir yaklaşım sergilemiştir.

Bizce ihtilâf lafzîdir. İbn Hazm’ın mefhumla ilgili şu değerlendirmesi de gerçek bir ihtilâfın olmadığını göstermektedir: “Mezkûr bir şey mezkûr olmayana delâlet etmez. Bu durumda ilgili nasta zikredilmeyen hükmü başka bir nasta ararız. Ancak zaruri bir şey hükmünü şart koşarsa durum o vakit farklılaşır. Örneğin, ‘O, yeryüzünü sizin ayaklarınızın altına serendir. Haydi onun üzerinde yürüyün ve Allah’ın rızkından yiyin. Dönüş ancak O’nadır.’¹⁴⁰⁰ âyeti his zaruretiyle göstermiştir ki; havada, gökyüzünde yürüyemediğimiz gibi O’nun (Allah’ın) bize verdiği rızık olmadan bir şey yememiz de mümkün değildir.”¹⁴⁰¹ Görüldüğü üzere İbn Hazm, burhan olarak bir nassı değil, aklî bir delili öne sürmüştür. Aslında dayandığı şey mefhûm-ı muhâlîfin tâ kendisidir.

Diğer taraftan o, mefhum yöntemini kabul etmediğini söylese de bazı mezheplerin mefhum yöntemiyle elde ettiği fikhî görüşlere, kendisinin başka naslarla ulaştığı görülmektedir. Şu örnekte de bu durum görülmektedir. İbn Hazm, “Ameller niyetlere göredir”¹⁴⁰² hadisinin mefhumuyla amel edilmesini kabul etmemektedir. Buna göre amelin kabulü için aranan niyet, bu hadisin mefhumundan çıkmamaktadır. Ona göre bu hüküm, Allah’ın “Gerçekten de insan, ancak çalıştığını elde eder.”¹⁴⁰³; “Hâlbuki onlara ancak, dini yalnız O’na has kılarak ve Hanîfler olarak Allah’a kulluk etmeleri, namaz kılmaları ve zekât vermeleri emrolunmuştur.”¹⁴⁰⁴ âyetleriyle sabittir.¹⁴⁰⁵ Bizce İbn Hazm’ın bu yorumu sorunludur. Zira mezkûr hadisin mefhumu, amelin kabulü için niyetin gerekli olduğunu ifade etme noktasında oldukça bedihidir. Ancak İbn Hazm’ın, bunu kabul

¹³⁹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VII, 7.

¹³⁹⁹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı Metin Anlayışımız ve Kur’an İlimleri Üzerine*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Ankara, Otto Yayınları, 2006, s. 328.

¹⁴⁰⁰ Mülk, 67/15.

¹⁴⁰¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VII, 8.

¹⁴⁰² Müslim, “İmâre”, 45.

¹⁴⁰³ Necm, 53/39.

¹⁴⁰⁴ Beyyine, 98/5.

¹⁴⁰⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VII, 18.

etmemesini mefhum yöntemini delil olarak görmemesine bağlıyoruz. Bu nedenle Necm 39, Beyyine 5. âyetinden hareketle amelin kabulü için niyet şartının gerekli olduğu sonucuna ulaşmıştır. Her ne olursa olsun gerek cumhur gerekse kendisi, salih bir niyet olmadığı sürece amelin geçersiz olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.

Ehl-i kitap'ın cizye vermesi karşılığında canlarına dokunulmaması meselesi ile ilgili İbn Hazm, “...küçülerek elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.”¹⁴⁰⁶ âyetinin bu mefhumu vermediğini belirtir.¹⁴⁰⁷ Cizye vermeleri karşılığında kendilerine dokunulmaması hükmünün âyetle değil, “Şayet onlar reddederlerse, onlardan cizye talep et. Şayet kabul ederlerse onlardan al ve onlara dokunma.”¹⁴⁰⁸ hadisiyle belirtildiğini, bu sebeple de hadislerle bu hükme ulaşıldığını ifade eder.¹⁴⁰⁹ Aslında İbn Hazm'ın, âyetin zâhirinin apaçık bir şekilde bu hükme işaret etmesine rağmen te'vilde bulunduğu görülmektedir; ancak o, hükmün sübûtunu hadislerde de gördüğü için hükmün sübûtunun mefhumdan ziyade hadis karinesiyle olduğunu ispatlamak istemiştir. Netice itibarıyla cizye veren Ehl-i kitap'a dokunulmayacağı konusunda diğer âlimlerle aynı kanaati paylaşmaktadır.

3.2.1.5. İstisnadan Kaynaklı Tercihleri

İbn Hazm'ın, mefhumu hüccet görmediğinden dolayı nasların yorumlanmasında sıkıntı yaşadığı gözlemlenmektedir. Nitekim bu durumu “başka karinelerle” telafi etmek istemiştir. İbn Hazm: “Nefy ile başlayan her kelime kendisinden sonra (إلا) ve (حتى) ile istisna ediliyorsa hüküm buna taalluk eder” der.¹⁴¹⁰ لا صلاة إلا بأم القرآن cümlesini buna örnek gösterir. Ona göre Fâtiha okumadan kılınan namaz sahih değildir. Fâtiha'yı farz olarak görmeyen mezhep âlimlerini de şiddetli bir şekilde eleştirir. İbn Hazm, bu durumu zaruri mefhum olarak değerlendirir.¹⁴¹¹ Dolayısıyla o, istisna delili ile istediği mânâyı yakalamaya çalışmıştır.

¹⁴⁰⁶ Tevbe, 9/29.

¹⁴⁰⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VII, 23.

¹⁴⁰⁸ A.g.e., VII, 23.

¹⁴⁰⁹ A.g.e., VII, 23.

¹⁴¹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VII, 34.

¹⁴¹¹ A.g.e., VII, 34.

Aynı şekilde hırsızın elinin kesilmesi ile ilgili de İbn Hazm bu kaideyi uygulamaktadır. O, ربع دينار فصاعدا لا قطع إلا في ربع دينار فصاعدا hadisiyle amel ederek dörtte bir dinardan az maldaki hırsızlıklar için elin kesilmeyeceğini belirtir.¹⁴¹² Ancak “Bu hadisten başka nas ve icmâ olmasaydı elin sadece altın için kesileceğine dair hüküm verirdim” diye ekler. Konuyla ilgili “*Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık Allah’tan bir ceza olarak ellerini kesin.*”¹⁴¹³ âyetinin âm olduğunu bu sebeple de zikredilen rubu‘ dinar para cinsi haricinde her türlü hırsızlıktan dolayı elin kesileceğini ifade eder. Zira ona göre umum âyeti istisna edecek rubu‘ dinar haricinde bir nas söz konusu değildir. Rubu‘ dinarı da malın kıymeti olarak yorumlamayan İbn Hazm, konuyla ilgili aksini söyleyenleri keyfilikle niteler.¹⁴¹⁴ Böylece İbn Hazm bir cinsi tahsis etmeyerek âyetin umumuyla amel ederken; aynı zamanda hadisteki ölçü miktarını şart koşarak da tahsise gitmiştir. Ancak bu ölçü miktarını sadece dinar cinsi için şart koşan İbn Hazm, “Allah, bir yumurta çalıp eli kesilen, bir ip çalıp eli kesilen hırsıza lanet etsin”¹⁴¹⁵ hadisinden ve âyetten (Mâide, 5/38) dolayı mezkûr hükmün dışında kalan hırsızlık olaylarında çalınan eşya (maddi bir değeri olması şartıyla) az da olsa elin kesileceğini söyleyerek bazı âlimlerin yaptığı gibi te’vilde bulunmamıştır.¹⁴¹⁶

Aslında İbn Hazm’ın istisna kaidesini gerekçe göstererek yaptığı bu yorumlar mefhumun bir parçasıdır. Ama o, bunu zaruri bir hitap olarak görmüş ve uygulanmasını dilin doğal anlamı olarak yansıtmıştır. Oysaki cumhurun desteklediği mefhum kavramının benzerini İbn Hazm istisnada kullanmaktadır.

Nitekim o, لَا إِيْمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ hadisinde de benzer bir okumada bulunur. Hadisteki emanetin belli bir emanetle tahsis edilmemesi gerektiğini belirtir.¹⁴¹⁷ Ancak bunu söylemesine rağmen emanetten kastın İslâm olduğunu, zira İslâm’ın emanetten bir bölüm olduğunu belirtir. İslâm’ın Allah’ın gökyüzü ve yeryüzü ehline arz ettiği bir emanet

¹⁴¹² A.g.e., VII, 34.

¹⁴¹³ Mâide, 5/38.

¹⁴¹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VII, 34.

¹⁴¹⁵ İbn Mace, “Hudud”, 22.

¹⁴¹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VII, 33.

¹⁴¹⁷ A.g.e., VII, 37.

olduğunu ifade eden İbn Hazm, bu emanetten yoksun kişinin imandan yoksun olduğunu belirtir. Yani İbn Hazm, gerek istisna kaidesini bu hadise uygulamada olsun gerekse bu hadisin zâhirini dikkate almaya çalışmada olsun te'vile gitmiştir. Bu bağlamda “Komşusunun şerrinden emin olmadığı kişi iman etmiş olamaz.”¹⁴¹⁸ hadisindeki لا يؤمن kelimesinde farklı bir te'vile gitmiştir. Hadisin zâhirini dikkate almayan İbn Hazm, imanın taat olduğunu, dolayısıyla imanın tek bir şeyle ifade edilemeyeceğini; kişinin aynı anda bir şeye iman edip bir şeye iman etmeyebileceğini, böylece bir konuda isyanın kişiyi küfre götürmeyeceğini belirterek hadisi te'vil eder.¹⁴¹⁹

Son olarak araştırmamız boyunca görebildiğimiz kadarıyla İbn Hazm'ın Arap diline yaklaşımında yoğun bir te'vil çabası ön plandadır. Başka bir deyişle Arap diline ilişkin meselelerde kendi bakış açısını, tercihlerini Arap dilinin bir kuralıymış gibi sunduğu yerler söz konusudur. Söz gelimi zihâr meselesini irdelemesinde bu görülür. İbn Hazm'a göre zihâr hüküm ve kefaretinin gerçekleşmesi için kişinin yeminini tekrarlaması gerekir. Ona göre Allah'ın لَمَّا يَقُولُونَ لِمَا قَالُوا “Eşlerine zihâr yapıp sonra dediklerinden dönenlerin...”¹⁴²⁰ âyetindeki dönmekten kasıt, kelimenin ikinci kez tekrar edilmesidir.¹⁴²¹ İbn Hazm'ın savunduğu bu düşünce, tâbiînlerden Bükeyr b. el-Eşec (ö. 127) Ebü'l-Âliye (ö. 90/709) ve Arap diltisi Ferrâ' (ö. 207/822) dile getirmiştir.¹⁴²² Âlimlerin çoğunluğu ise âyete birbirine yakın anlamlar vermiştir. Buna göre âyetteki ifadeden kasıt “tekrar ilişki yapmak isteyenler” şeklindedir.¹⁴²³ İbn Hazm konuyla ilgili birçok görüşün olduğunu ama çoğunun delilin desteklemediği tercihlerden müteşekkil olduğunu ifade eder. Arap dilinde الْعَوْدُ kelimesinin bir şeyin ikinci kez tekrarlanması anlamını ifade

¹⁴¹⁸ Buhârî, “Edeb”, 31.

¹⁴¹⁹ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûlî'l-ahkâm**, VII, 37.

¹⁴²⁰ Mücadele, 58/3.

¹⁴²¹ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, IX, 193.

¹⁴²² İbn Hacer, **Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, IX, 435; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ' **Me'âni'l-Kur'ân**, nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî – M. Ali en-Neccâr, Kahire, Dârü'l-Mısriyye, I, 450.

¹⁴²³ Muhammed Ali es-Sâbûnî, **Ravâiu'l-beyân fî tefsîri âyâtî'l-ahkâm mine'l-Kur'ân**, Şam, Mektebetü'l-Gazalî, 1980, I, 529.

ettiğini iddia eden İbn Hazm, bunun dışında bir anlamının düşünülmesinin makul olmadığını belirtir.¹⁴²⁴

Onun bu iddiası tartışmaya açıktır. Zira âhiret, tekrarı olmamasına rağmen “meâd” olarak isimlendirilmiştir.¹⁴²⁵ Öyle ki Zeccâc, bu görüşü lugatı bilmeyenlerin görüşü olarak değerlendirebilir.¹⁴²⁶

Ayrıca İbn Hazm bu görüşünü hadisle de delillendirir. Ona göre Evs b. Sâmî zor, geçimsiz biri idi. Eşine zihâr yapıyordu. Bunun üzerine ilgili âyetler nâzil olmuştur.¹⁴²⁷ İbn Hazm rivayetten hareketle Evs’in bu eylemi tekrar ettiğini iddia eder. Ayrıca zihâr hakkında vârit olmuş tüm hadislerin ise sahih olmadığını savunur.¹⁴²⁸

Görüldüğü üzere İbn Hazm Kur’an’daki kelimeyi te’ville bir anlama indirgemiş ve ilgili rivayeti de buna destek olarak sunmuştur. Özellikle konuyla ilgili birçok sahih rivayeti ise zayıf addetmiştir. Oysaki istidlâlde bulunduğu rivayetin İbn Hazm’ın düşüncesini destekleyecek mahiyette olmadığı açıktır. Zira sahih rivayetlerde, bir defa zihâr yemininde bulunan sahâbîlerin kefâret verdikleri belirtilmiştir.¹⁴²⁹ Ayrıca sahâbe arasında zihârın tekrarını kefâretin şartı olarak gören bir anlayış, uygulama söz konusu değildir.¹⁴³⁰ Kaldı ki Hz. Peygamber zihâr yemini yapan sahâbenin yeminini tekrarlayıp tekrarlamadığını sormamıştır. Tekrar, hükmün uygulanması için şart olsaydı, Hz. Peygamber bunu belirtirdi.¹⁴³¹ Bu durumda İbn Hazm’ın bu konuda yorum anlayışı gereği başka nasları dikkate alması gerekirken bunu görmezden gelmiştir. Zira gerek hadisler gerekse sahâbe döneminde savunduğu görüşü destekleyecek açık bir veri zikredememiştir. Dolayısıyla İbn Hazm nassın anlaşılmasına katkı sunan karineleri dikkate almadığı gibi, kendi yorumunu merkeze alan bir yaklaşımla âyeti te’vil etmiştir.

¹⁴²⁴ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, IX, 193.

¹⁴²⁵ **A.g.e.**, IX, 193.

¹⁴²⁶ **A.g.e.**, IX, 193.

¹⁴²⁷ Sâbûnî, **Ravâiu’l-beyân fî tefsîri âyâtî’l-ahkâm mine’l-Kur’ân**, 529.

¹⁴²⁸ **A.g.e.**, 529.

¹⁴²⁹ **A.g.e.**, 530.

¹⁴³⁰ **A.g.e.**, 529.

¹⁴³¹ Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkadir eş-Şinkîti, **Def’u ihâmî’l-ıztırâb ‘an âyâtî’l-Kitâb**, Arabistan, Mektebetü İbn Teymiyye, 1996, s. 231.

Aynı şekilde konuyla ilgili diğer âyetlerden de istifade etmemiştir. Nitekim İbnü'l-Arabî, bu görüşü Mücâdele 2. âyetinden hareketle tenkit eder. Âyetin *zihâr yapanları* “Onlar çirkin ve yalan bir söz söylüyorlar.”¹⁴³² şeklinde vasıflandırdığı halde zihâr kefaretinin gerçekleşmesi için kelimenin ikinci kez tekrar edilmesini âyetin şart koşmasının imkânsız olduğunu belirtir.¹⁴³³ Aynı şekilde Buhârî de Allah’ın çirkin ve yalan bir şeye yönlendirmeyeceğine vurgu yapmıştır.¹⁴³⁴ Görüldüğü üzere her iki âlim de metin içi bağlamı dikkate almıştır. Aslında İbn Hazm’ın kendisinin de bağlam bilgisini önemseydiği yerler olmuştur. Ama bu meselede dikkate almamasını tercihini merkeze alan yaklaşımına bağlıyoruz.

3.2.2. Âyetleri Kelamî Açıdan Tefsiri

Daha önce belirttiğimiz gibi İbn Hazm çok yönlü, entelektüel bir kişiliğe sahiptir. Bu özelliği sayesinde pek çok alanda eser yazmış ve önemli konuları ele almıştır. Onun en bariz yönlerinden birisi de kelamî meseleleri incelemesidir. *el-Fasl* adlı eseri, bu alanda yazılan önemli eserlerden birisidir. İbn Hazm’ın kelamî meseleleri irdelerken takip ettiği usûl, çalışmamız açısından son derece önemlidir.

İbn Hazm’ın kelamî meseleleri irdelerken çoğu zaman zâhirî anlamın dışına çıkmadığı fakat kimi zaman da yoğun bir te’vilde bulunduğu anlaşılmaktadır. Allah’ın isim ve sıfatlarına dair değerlendirmelerinde bu apaçık bir şekilde görülür. O, “*En güzel isimler Allah’ındır. O’na onlarla dua edin.*”¹⁴³⁵ âyetinden hareketle Allah’ın isimlerinin belli olduğunu, Allah’ın zikrettiği dışında bir isminin olmadığını, bunu iddia edenin delilinin olmadığını iddia ederek bu meselenin tevkîfî olduğuna işaret eder. Hadiste belirtildiği üzere Allah’ın isimlerinin doksan dokuzla sınırlı olduğunu iddia eder.¹⁴³⁶ Bunun yanı sıra hadislerde Allah’ın isimlerinin hangisi olduğu konusunda sahih bir rivayetin olmadığını belirtir.¹⁴³⁷ Ayrıca Allah’ın isimlerinin fiil tasrifinden hareketle yeni

¹⁴³² Mücâdele, 58/2.

¹⁴³³ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, IV, 192.

¹⁴³⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, IX, 435.

¹⁴³⁵ A'râf, 7/180.

¹⁴³⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 50.

¹⁴³⁷ A.g.e., VI, 282.

isimler türetmenin de câiz olmadığını iddia eder.¹⁴³⁸ Böylelikle İbn Hazm, nassın zâhirî anlamına bağlı kalarak Allah'ın isimlerini sıfat olarak görmemiştir. Bu görüşüyle birçok âlimden farklı düşünmüştür. Söz gelimi Gazzâlî (ö. 505/1111), iyi olan sıfatların Allah'a izafe edilebileceği görüşündedir.¹⁴³⁹ İbn Teymiyye de Allah'a ancak isimleriyle dua edilmesi gerektiğini, ama güzel sıfatlarla isimlendirilmesinin de câiz olduğu görüşündedir.¹⁴⁴⁰ Böylelikle bu âlimler İbn Hazm'ın aksine isim-sıfat ayırımına gitmemişlerdir.

Öte yandan İbn Hazm'ın Allah'ın sıfatlarının değerlendirilmesi noktasında da farklı bir tercihi söz konusudur. Bilindiği üzere Kur'an'da Allah'ın değişik sıfatları zikredilmiştir. “Kur'an'da acz, eksiklik ve yaratılmışlık özelliği taşıyan birçok kavram ilâhî zâtın nefyedildiği gibi (selbî-tenzihî sıfatlar) hay, âlim, kadîr, hâlik, rezzâk gibi birçok sübûtî ve fiilî sıfat O'na izâfe edilmiştir. Yaratılmışlık özelliği taşıdıkları için Allah'tan nefyedilmesi gerektiği halde naslarda yer alan nefis, vech, ayn, yed, istivâ vb. kavramlar da (haberî sıfatlar) Kur'an'da yer almıştır.”¹⁴⁴¹ Kelamî mezhepler Allah'ın sıfatları konusunda farklı görüşler serdetmişlerdir. Her bir mezhep -bilinçli tahrifte bulunmak isteyen fırkalar hariç- değişik yorumlamalarda bulunarak mezkûr sıfatların ifade ettiği anlamı belirginleştirmek istemiştir.

İbn Hazm'a göre Allah'ın *Semî*, *Hayy*, *Basîr*, *Alîm* olması; işitmesi, canlı olması, görmesi, bilmesi anlamına gelmez. O, sıfatların kabulünden hareketle bu anlamlara ulaşmayı doğru bulmaz. Böylelikle Allah'ın mezkûr sıfatları olduğunu kabul etmemiş ve sıfatların zaid anlamını görmezden gelmiştir.¹⁴⁴² Ona göre Allah'ın *hâkim*, *kadir*, *hayy* vs. olduğunu söylemek câiz değildir. Zira bu istidlâl dayalı bir yöntemdir.¹⁴⁴³ Ancak İbn Hazm'ın bu yorumuyla çeliştiği yerler söz konusudur. Söz gelimi kendisi Allah'ın *Evvel*, *Vâhid*, *Hâlik* ve *Hakk* isminde sıfatlarının olduğunu ve istidlâlin bunu desteklediğini

¹⁴³⁸ A.g.e., I, 50.

¹⁴³⁹ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi (me'ânî) esmâ' i'llâhi'l-hüsnâ*, thk. Bessam Abdülvehhab el-Cabî, Kıbrıs, y.y., 1987, s.173.

¹⁴⁴⁰ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, VI, 141.

¹⁴⁴¹ İlyas Çelebi, “Sıfat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, 2002, XXXVII, 100-106.

¹⁴⁴² İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 61.

¹⁴⁴³ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 40.

belirtmiştir. Böylelikle istidlâlden hareketle Allah'ın sıfatlarını dörtle sınırlandırmış ve bunu aklî delillerle ispatlamaya çalışmıştır.¹⁴⁴⁴ Aslında Allah'ın sıfatlarını dörtle sınırlandırmak tamamen te'vildir. İbn Hazm bunu aklî delillerle ispat etmeye çalışmıştır. Ancak böyle bir sınırlamayı ne Kur'an'dan ne de Sünnet'ten bir delille destekleyememiştir.

Böylelikle İbn Hazm Allah'ın sıfatlarını zatıyla kâim gören ve sıfatlarını ispat eden Ehl-i sünnet'le farklı düşünmüş;¹⁴⁴⁵ mezkûr sıfatları Allah'ın zatı olarak gören Mu'tezile mezhebiyle¹⁴⁴⁶ uyumlu bir görüş serdetmiştir. Söz gelimi İbn Hazm, Allah'ın Alîm ve Kadir olmasını onun sıfatlarından bir sıfat olarak görmemiştir. Ona göre Allah'ın ilmi ne Allah'ın zatıyla aynıdır ne gayridir. Kudretle ne aynıdır ne gayridir. Böylelikle İbn Hazm, Allah'ın ilmini Allah'ın zatıyla kâim bir sıfat olarak görmemiştir.¹⁴⁴⁷ Bu yaklaşımıyla o, sıfatların anlamlarını tespit kaygısında olmamıştır. Söz gelimi, ilim sıfatı, zâhir anlamda var olan bir özellikten ibarettir. Bu açıdan bakıldığında Allah'ın ilmini zatı olarak gören¹⁴⁴⁸ Mu'tezile âlimleriyle paralel bir görüş serdetmiştir.

Selefîler'in önemli isimlerinden İbn Teymiyye, İbn Hazm'ın Allah'ın sıfatlarını kabul etmediğini; Allah'ın Alîm, Kadir gibi isimlerinin anlamlarına delalet etmediğini iddia ettiğini belirtir. Hatta İbn Teymiyye Allah'ın sıfatları konusunda İbn Hazm'ı eleştirmekle kalmaz, Eş'arîler'in Selef'in görüşüne ondan daha yakın olduklarını iddia eder.¹⁴⁴⁹ İbn Teymiyye İbn Hazm'ın bu yorumunu bazı yerlerde Cehmiyye fırkasıyla paralel bir görüş olarak sunar.¹⁴⁵⁰ Kimi yerlerde ise onun Mu'tezile ve felâsife gibi bir yorumda bulunduğunu iddia eder. Bu eleştirileriyle beraber İbn Hazm'ın hadis ilminde

¹⁴⁴⁴ A.g.e., II, 40.

¹⁴⁴⁵ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, **el-İbâne 'an usûli'd-diyâne**, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Dârü'l-Ensar, Kahire, 1397, s. 22; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara, İSAM Yayınları, 2003, s. 70.

¹⁴⁴⁶ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, **el-İbâne 'an usûli'd-diyâne**, s. 22.

¹⁴⁴⁷ Hamd, **İbn Hazm ve mevkîfûhû mine'l-ilâhiyyât ard ve nakd**, s. 301.

¹⁴⁴⁸ Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, s. 165; Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, I, 29;

¹⁴⁴⁹ İbn Teymiyye, **Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-nakl**, nşr. Muhammed Reşad Salim, Arabistan, Câmiattü Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991, V, 250.

¹⁴⁵⁰ İbn Teymiyye, **Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-nakl**, VII, 263.

derin bir ilme sahip olduğunu da belirtir.¹⁴⁵¹ Bu açıdan bakıldığında onun Seleflilik düşüncesiyle net bir farklılığının olduğu görülür. Onun, Eş‘arîler’in önemli isimlerinden muasırı Bâkılânî ile de çok farklı bir çizgide olduğu görülür. Zira Bâkılânî Allah’ın sıfatlarını nefyetmemekte ve bir ayrıma gitmeden ispat etmektedir.¹⁴⁵²

İbn Hazm’ın *yed, istivâ, vech, ayn* gibi haberî sıfatlarda ise kimi zaman mecaza başvurarak te’vile gittiği olmuştur. Ona göre “Allah’ın yüzü”nden kasıt zatıdır. “Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü işte oradadır.”¹⁴⁵³ âyetini Allah’ın ilmi olarak tefsir eder.¹⁴⁵⁴ Aynı şekilde “Biz size, ancak Allah’ın yüzü (rızası) için yediriyoruz.”¹⁴⁵⁵ âyetinde Allah’ın kendisinin kastedildiğini iddia eder. Böylelikle İbn Hazm ‘yüz’ ifadesini “Allah’ın zatı” anlamında yorumlamıştır. Başka deyişle, Allah’ın yüzüyle Allah dışında bir şeyin kastedilmediğini iddia eder.¹⁴⁵⁶ Aynı şekilde diğer naslarda “Allah’ın eli, gözü” gibi ifadeleri de Allah’ın zatına yorumlar.¹⁴⁵⁷ Ancak bunlara bir anlam yüklemeyiz ve izah yoluna gitmez.

Öte yandan İbn Hazm bazı sıfatlarda mecaz karinesine vurgu yapmıştır. Söz gelimi *كَلَّمَا يَدِيهِ يَمِين* “O’nun iki eli de sağ eldir.” hadisini te’vil etmiştir. Mezkûr hadisi, Allah’tan sâdır olan her fazlın üstünlüğüne yorumlar.¹⁴⁵⁸ Böylelikle o, ifadeyi mecaz olarak görmüş ve te’vil etmiştir. Esasen Araplar *كَلَّمَا يَدِيهِ يَمِين* ifadesini cömert kişiler için kullanmıştır.¹⁴⁵⁹ Hadisin “Onun her iki eli de üstündür.” şeklinde lafzî anlamını esas alan yorumlar da söz konusudur.¹⁴⁶⁰ Ancak İbn Hazm, hadisin hakikî değil, mecaz olduğu görüşünü benimsemiştir. Böylece nassın zâhirini dikkate almamıştır. Oysaki mezkûr ifadenin hakikî anlamıyla yorumu pekâlâ mümkündür.¹⁴⁶¹ Aynı şekilde İbn Hazm *يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ*

¹⁴⁵¹ İbn Teymiyye, **Mecmûu fetâvâ**, VI, 19.

¹⁴⁵² Bâkılânî, **Temhîdû’l-evâ’il ve telhîsü’d-delâ’il**, s. 299.

¹⁴⁵³ Bakara, 2/115.

¹⁴⁵⁴ İbn Hazm, **el-Fasl**, II, 127.

¹⁴⁵⁵ İnsan, 76/9.

¹⁴⁵⁶ İbn Hazm, **el-Fasl**, II, 127.

¹⁴⁵⁷ **A.g.e.**, II, 127.

¹⁴⁵⁸ **A.g.e.**, II, 129.

¹⁴⁵⁹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî, **Müşkilü’l-hadîs ve beyânüh**, thk. Musa Muhammed Ali, Beyrut, Âlimü’l-kutub, 1985, s. 111.

¹⁴⁶⁰ İbn Kuteybe, **Te’vîlü müşkilü’l-Kur’ân**, s. 304.

¹⁴⁶¹ Hamd, **İbn Hazm ve mevkîfuhû mine’l-ilâhiyyât ard ve nakd**, s. 301.

âyetindeki¹⁴⁶² sâk ifadesini o günün şiddetli zorluğu şeklinde yorumlamış ve yorumunu قد شمرت الحزب عن ساقها şeklindeki Arap şiirine dayandırmıştır.¹⁴⁶³ Aslında İbn Hazm zikretmese de âyetin bu şekilde yorumu İbn Abbas’a aittir.¹⁴⁶⁴ Bu yorumuyla İbn Hazm, bazı Selefil’er’in Allah’ın sıfatlarından saydığı¹⁴⁶⁵ sâk kelimesini sıfat olarak görmemiş, bilakis âyeti mecaz görerek te’vil etmiştir. İbn Hazm bu görüşüyle de birçok müfessir ile paralel bir yorumda bulunmuştur.¹⁴⁶⁶ O, Allah’ın işitmesi ve görmesini de “O’nun bilmesi” olarak te’vil eder.¹⁴⁶⁷

İbn Hazm’ın yukarıdaki değerlendirmelerini şu açılardan değerlendirmek mümkündür:

1. İbn Hazm, konuyla ilgili birçok hadis söz konusu olmasına rağmen Allah’ın isimleri hususunda sadece doksan dokuz sayısına vurgu yapan hadisi zikretmiştir. Oysaki Hz. Peygamber’in birçok hadisinde Allah’ın değişik isimlerine vurgu yapılmıştır. Söz gelimi Buhârî, Hz. Peygamber’in *Mukallibü’l-kulûb* ismiyle Allah’a yemin ettiğini aktarır.¹⁴⁶⁸ Ancak İbn Hazm, Allah’ın zikrettiği isimleri arasında mezkûr isme yer vermemiştir.¹⁴⁶⁹

2. İbn Hazm sıklıkla nasların tümünden istifade edilmesi gerektiğini ifade eder. Hatta bu yüzden belli nasları gözetip diğer nasları ihmal edenleri şiddetle eleştirmiştir.¹⁴⁷⁰ Onun bu meselede bazı naslardan hareketle bu hükme varması kendi yöntemiyle çeliştiğini göstermektedir. Zira bütünselliği dikkate almamıştır.

¹⁴⁶² Kalem, 68/42.

¹⁴⁶³ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 129.

¹⁴⁶⁴ Bkz. Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, XXIII, 554.

¹⁴⁶⁵ Hamd, *İbn Hazm ve mevkîfûhû mine’l-ilâhiyyât ard ve nakd*, s. 301.

¹⁴⁶⁶ Taberî, *Câmiu’l-Beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, XXIII, 554; Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, XVIII, 77; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, XVIII, 248; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fî ilmi’t-tefsîr*, II, 248.

¹⁴⁶⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 112.

¹⁴⁶⁸ Buhârî, “Kader”, 14.

¹⁴⁶⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VI, 282.

¹⁴⁷⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VII, 5.

3. İbn Hazm'ın Allah'ın isimlerini tespit noktasında nasıl bir yöntemin takip edileceğine dair bilgi vermemesini de problemlili görüyoruz. Zira Allah'ın isimlerinin tespiti noktasında farklı görüşler söz konusudur.¹⁴⁷¹

4. İbn Hazm umum âyeti delilsiz tahsis etmiştir. Zira doksan dokuz sayısını diğer naslarla yorumlamaktan kaçınmıştır. Oysa âyet bir sınırlama getirmemiştir.¹⁴⁷²

5. Nasların yorumlanmasında sıklıkla vurguladığı zaruri burhanı dikkate almamıştır. Zira iyi olan sıfatların Allah'a izafe edilmesi aklî burhanın desteklediği bir durumdur.

6. İbn Hazm'ın Allah'ın sıfatları ile ilgili değerlendirmelerine baktığımızda da ilkeli davranmadığı görülür. Allah'ın elini konu edinen bir hadisi te'vil etmesi, diğerini ise zâhirî anlamda yorumlaması bir çelişkidir. Ayrıca onun mezkûr meselelerde lafız-mana ilişkisini önemsemediği görülür. İbn Hazm'ın Allah'ın Kadir, Alîm olmasının Allah'ın ilim sahibi ve kudret sahibi olamayacağı şeklinde yorumlaması, büyük bir çelişki olmasının ötesinde savunduğu ilkeleriyle de çelişmektedir. Zira kendisi, “bir anlamın başka bir kelimeyle ifade edilmesi”ni nassı anlama ilkelerinden görmektedir. Nitekim mezkûr delilden hareketle “*Muhakkak ki İbrahim çok içli ve Allah'a yönelen biriydi.*”¹⁴⁷³ âyetini Hz. İbrahim'in aynı zamanda “sefih” olmadığına delil olarak sunmuştur.¹⁴⁷⁴ Bizce mezkûr ilkesinden hareketle alîm sıfatını haiz olan Allah aynı zamanda ilim sahibidir.

7. İbn Hazm'ın Allah'ın isim ve sıfatlarını değerlendirmesinde yer yer katı bir zâhirî okuma dikkat çekerken kimi zaman da yoğun bir te'vil dikkat çekmektedir. Ancak her iki yaklaşımında da çelişkiye düşmekten kendisini koruyamamıştır.

8. Onun Allah'ın sıfatlarında lafız-mana ilişkisini ve Ehl-i sünnet'in çizgisini dikkate almadığı görülmektedir. Bununla beraber Allah'ı, yarattıklarına benzeten

¹⁴⁷¹ Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIV, 22; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, IV, 464.

¹⁴⁷² İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, II, 172; Mustafa Saîd el-Hım-Muhyiddin Misto, *el-Akîdetü'l-İslamiyye*, Dımaşk, Dâru'l-Kelimü't-tayyib, t.y., s. 217.

¹⁴⁷³ Hûd 11/75.

¹⁴⁷⁴ İbn Hazm, *en-Nübzetü'l-kâfiye fi usûli ahkâmi'd-dîn*, s. 55.

Mücessime'den farklı olduğunu da belirtmek isteriz. Zira İbn Hazm “*O’nun benzeri hiçbir şey yoktur.*”¹⁴⁷⁵ âyetinden hareketle Allah’ın hiç kimseye benzemediğini belirtir.¹⁴⁷⁶ Bu durumda onun kalamî meselelerin tümünde belli bir ekole yakın olmadığı görülmektedir.

9. İbn Hazm’ın Allah’ın sıfatlarına bakışı Selefler’in düşüncesinden tamamen farklıdır.

İbn Hazm’ın eserlerinde irdelediği bazı kalamî meseleler şunlardır:

3.2.2.1. İman ve İslâm Arasındaki İlişki

İbn Hazm, iman ile İslâm kavramlarının tespitinde nasların bütünlüğünden istifade eder. Ona göre bu iki kavram aynı anlamları ifade etmektedir. Bu görüşünü desteklemek için; “*Bunun üzerine orada bulunan müminleri çıkardık. Fakat biz orada Müslümanlardan bir ev halkından başka kimseyi de bulamadık.*”¹⁴⁷⁷; “*Onlar İslâm’a girdikleri için seni minnet altına sokuyorlar. De ki: Müslümanlığınızı benim başıma kakmayın. Eğer doğru kimselerseniz bilesiniz ki, sizi imana erdirdiği için asıl Allah size lütufta bulunmuştur.*”¹⁴⁷⁸ âyetlerini delil olarak gösterir.¹⁴⁷⁹ Bazılarının İbn Hazm’ın zikrettiği âyetlerin tefsiri mahiyetinde gördüğü “*Bedevîler inandık dediler. De ki: Siz iman etmediniz, ama boyun eğdik deyin. Henüz iman kalplerinize yerleşmedi...*”¹⁴⁸⁰ âyetini ise değişik bir te’vile açıklar. Ona göre bedevîler yenilgiden dolayı İslâm’a girdikleri için iman kalplerine girmedi. Ancak Kur’an, “*Şayet Allah’a ve Resûlüne itaat ederseniz O, amellerinizden hiçbir şey eksiltmez.*”¹⁴⁸¹ âyetiyle tövbe imkânını onlara sunmuştur. Bu sebeple de onların teslimiyetlerini göstermeleri, onları İslâm’a dâhil etmiştir.¹⁴⁸² Bizce mezkûr âyet zâhirî anlamda net bir şekilde iman-İslâm ayırımına gitmiştir. Nitekim İmam

¹⁴⁷⁵ Şûrâ, 42/11.

¹⁴⁷⁶ İbn Hazm, **el-Fasl**, II, 118.

¹⁴⁷⁷ Zâriyât, 51/35-36.

¹⁴⁷⁸ Hucurât, 49/17.

¹⁴⁷⁹ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, I, 38.

¹⁴⁸⁰ Hucurât, 49/14.

¹⁴⁸¹ Hucurât, 49/14.

¹⁴⁸² İbn Hazm, **el-Muhallâ**, XII, 148.

Begavî'nin de belirttiği üzere, kişi zâhirde Müslümanlar gibi davrandığı halde bâtında öyle olmayabilir.¹⁴⁸³

İbn Hazm'a göre "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ" âyeti¹⁴⁸⁴ dinin İslâm olduğunu, İslâm'ın da iman olduğunu kanıtlamaktadır.¹⁴⁸⁵ *İman* kelimesinin lugavî anlamının tasdik olduğunu, Allah'ın bu kelimeye günahlardan sakınma ve ibadetleri yerine getirme anlamı verdiğini belirtir. *İslâm*'ın da lugavî anlamının "teberri/sakınma" olduğunu, bu kelimenin şer'î anlamının günahlardan sakınma, taatleri yerine getirme anlamı taşıdığını ifade eder.¹⁴⁸⁶ Ona göre şayet *İslâm* kelimesiyle küfür ve fışkın zıddı bir anlam kastedilirse İslâm, iman anlamındadır. "Onlar İslâm'a girdikleri için seni minnet altına sokuyorlar. De ki: Müslümanlığınızı benim başıma kakmayın."¹⁴⁸⁷ âyeti buna örnektir. Şayet İslâm kelimesine taşıdığı anlamlardan biri olan "istislam" anlamı verilirse, "Eğer doğru kimselerseniz bilirsiniz ki, sizi imana erdirdiği için asıl Allah size lütufta bulunmuştur."¹⁴⁸⁸ âyetinde de olduğu gibi İslâm, iman anlamında değildir. Bilakis "teslimiyet" anlamındadır. İbn Hazm böylece mezkûr nasların bir bütünlük teşkil ettiğini belirtir. İslâm kelimesinin müşterek olduğunun da vuzuha kavuştuğunu ifade eder. Arapların da bu anlamları bilmediğini, İslâm'ın gelişiyse haberdar olduklarını iddia eder.¹⁴⁸⁹ Böylece İbn Hazm literal bir okumayla âyeti değerlendirmedeği gibi aynı şekilde her iki âyet grubuna elverişli bir anlam arayışı içerisinde olmuştur. Onun iman-İslâm ayrımına gitmemesi, ilgili meselelerdeki bakış açısına da yansımasıdır. "Kim ki kalbiyle iman eder bunu -takiyye hariç- diliyle söylemezse o kişi Allah ve Müslümanların nezdinde kâfirdir. Diliyle söyleyip, kalbiyle tasdik etmezse o kişi Allah ve Müslümanlar yanında kâfirdir"¹⁴⁹⁰ sözlerinde bu mefhumu bulmak mümkündür. İbn Hazm bu görüşünü savunmak için "Kendileri de bunların hak olduklarını kesin olarak bildikleri hâlde, sırf zalimliklerinden

¹⁴⁸³ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl fi Tefsiri'l-Kur'an*, I, 82.

¹⁴⁸⁴ Âl-i İmrân, 3/19.

¹⁴⁸⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 38.

¹⁴⁸⁶ *A.g.e.*, IV, 244; İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 126.

¹⁴⁸⁷ Hucurât, 49/17.

¹⁴⁸⁸ Hucurât, 49/17.

¹⁴⁸⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 244; İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 126.

¹⁴⁹⁰ *A.g.e.*, I, 40.

ve büyüklük taslamalarından ötürü onları inkâr ettiler.”¹⁴⁹¹; “Münafıklar sana geldiklerinde, ‘Tanıklık ederiz ki sen gerçekten Allah’ın elçisisin.’ derler. Senin hiç kuşkusuz kendi elçisi olduğunu Allah elbette biliyor; ama Allah tanıklık eder ki münafıklar kesinlikle yalan söylemektedirler.”¹⁴⁹² âyetlerini zikreder.¹⁴⁹³ Öte yandan İbn Hazm’ın zikrettiği Cibrîl hadisinin yorumuna hiç girmemesi oldukça şaşırtıcıdır. Oysa Hz. Peygamber Cibrîl hadisinde iman-İslâm ayırımına gitmiştir.

Diğer taraftan İbn Hazm “Kitap ehlinde inkâr edenler ile Allah’a ortak koşanlar, kendilerine apaçık delil gelinceye kadar (küfürden) ayrılacak değillerdi.”¹⁴⁹⁴; “Şüphesiz, iman edenler, Yahudiler, Sâbiîler, Hristiyanlar, Mecûsiler ve Allah’a ortak koşanlar var ya; Allah, kıyamet günü onların aralarında mutlaka hüküm verecektir. Çünkü Allah, her şeye şahittir.”¹⁴⁹⁵ âyetlerinden hareketle Ebû Hanîfe’nin “Allah müşriklerle diğer kâfırları ayırmıştır.”¹⁴⁹⁶ ifadesini eleştirir. İmam Ebû Hanîfe’nin, müşriği Allah’a şirk koşan kişi olarak tahsis edip kâfirden farklı bir kategoride değerlendirmesini doğru bulmaz.¹⁴⁹⁷ İbn Hazm Ebû Hanîfe’nin bu konuyla ilgili mezkûr âyetler dışında başka delili olmadığını ve istidlâlde bulunduğu âyetlerin Ebû Hanîfe’nin düşüncesini desteklemediğini, aksine nasların küfür ve şirk tek kategoride ele aldığını iddia eder. Ona göre Ebû Hanîfe iki âyete de aykırı bir istidlâlde bulunmuştur. Zira Ebû Hanîfe’ye göre Mecûsiler de müşriktir. Oysaki âyette Allah, müşrik ve Mecûsiler’in arasını ayırmıştır. Dolayısıyla Ebû Hanîfe’nin ‘Allah’ın bir grubu diğer gruba atfetmesine vurgu yapması’¹⁴⁹⁸ bâtıldır. İbn Hazm “Allah şirk dışında dilediğini bağışlar.”¹⁴⁹⁹ âyeti hakkında önemli bir istinbatta bulunur. Ona göre âyet, şirkte vurgu yapmıştır. Ancak bu küfrün bağışlanacağı anlamına gelmemektedir.¹⁵⁰⁰ İbn Hazm Hz. Peygamber’in büyük günahlar arasında saydığı

¹⁴⁹¹ Neml, 27/14.

¹⁴⁹² Münafikun, 63/1

¹⁴⁹³ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, I, 61.

¹⁴⁹⁴ Beyyine, 98/1.

¹⁴⁹⁵ Hac, 22/17.

¹⁴⁹⁶ Mısıri, **el-Bahrü’r-râ’ik**, II, 194;

İbn Hazm, **el-Muhallâ**, IV, 244.

¹⁴⁹⁷ **A.g.e.**, IV, 244; İbn Hazm, **el-Fasl**, III, 124-125.

¹⁴⁹⁸ Mısıri, **el-Bahrü’r-râ’ik**, II, 194.

¹⁴⁹⁹ Nisâ, 4/48.

¹⁵⁰⁰ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, IV, 244, İbn Hazm, **el-Fasl**, III, 124-125.

fiillerden birisinin de şirk olmasına rağmen küfre vurgu yapmamasını, küfür ile şirk arasında bir ayrımın söz konusu olmamasına bağlar.¹⁵⁰¹ Şöyle der: “Her küfür şirktir; her şirk küfürdür. Bu (iki isim) şer‘î iki isimdir. Allah onları tek bir anlam için kullanmıştır.”¹⁵⁰² Ayrıca İbn Hazm üç istidlâlde bulunur:

1. Kur’an’ın üslûbu, küfür ve şirkin aynı anlamlar taşıdığı iddiasını desteklemektedir. Mesela münaфіklar, ittifakla kâfir olmalarına rağmen Kur’an, “*Elbette Allah, münaфіkları ve kâfirleri cehennemde bir araya getirecektir.*”¹⁵⁰³ diyerek her iki grubu da zikretmiştir. Aynı şekilde Cibrîl ve Mîkâil meleklerden olmalarına rağmen “*Her kim Allah’a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrâil’e ve Mîkâil’e düşman olursa bilsin ki, Allah da inkâr edenlerin düşmanıdır.*”¹⁵⁰⁴ âyetinde Kur’an, Cebrâil ve Mîkâil’i meleklerden ayrı zikretmiştir. Nar, meyvenin bir çeşidi olmasına rağmen “*İçlerinde her türlü meyve, hurma ve nar vardır.*”¹⁵⁰⁵ âyetiyle Allah onları ayrı ayrı zikretmiştir. İbn Hazm’a göre bu durumda küfür ile şirk arasında bir ayrıma gitmek doğru değildir.¹⁵⁰⁶

2. Arap dili de bu istidlâli desteklemektedir. İbn Hazm, Arapların mücmel olarak zikredilen bir şeyi te’kid için tekrar ettiklerini belirtir.¹⁵⁰⁷

3. Bir diğer itiraz ise kelimenin lugavî ve şer‘î anlamlarıyla ilgilidir. İbn Hazm şirkin شريك ifadesinden alındığına dair iddiayı tenkit eder. Bu kelimenin Allah tarafından lugat anlamından şer‘î anlama intikal ettirildiğini belirtir.¹⁵⁰⁸ Dolayısıyla kelimenin lugavî anlamı üzerinden bir okuma yapmayı doğru bulmamıştır. Böylelikle İbn Hazm başka karinelerle küfür ve şirkin farklı olmadığını delillendirmeye çalışmıştır. Bunu yaparken de başka naslardan ve Kur’an üslubundan istifade etmiştir. Ancak tüm bu delilleri Kur’an’ın zâhirî yorumu olarak görmüştür. Başka bir ifadeyle Kur’an’ın üslubunu da zâhirî anlamın bir parçası olarak değerlendirmiştir

¹⁵⁰¹ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, IV, 244.

¹⁵⁰² **A.g.e.**, IV, 240-245.

¹⁵⁰³ Nisâ, 4/140.

¹⁵⁰⁴ Bakara, 2/98.

¹⁵⁰⁵ Rahmân, 55/68.

¹⁵⁰⁶ İbn Hazm, **el-Fasl**, III, 124.

¹⁵⁰⁷ **A.g.e.**, III, 124-125.

¹⁵⁰⁸ **A.g.e.**, III, 124-125.

3.2.2.2. Kabir Azabı

İbn Hazm kabir azabının hak olduğuna inanan âlimler arasında yer almaktadır. Konuyla ilgili İbrahim sûresi 27. âyetini de bu görüş çerçevesinde analiz eder: “*Allah sağlam söze iman edenleri hem dünya hayatında hem de âhirette sağlam tutar.*”¹⁵⁰⁹ Bu âyetin kabir azabı hakkında indiğine dair rivayet aktarır. Bu rivayete göre kabre konulan kimseye “Rabbim kimdir? denir”; kul da “Rabbim Allah, Peygamberim Muhammed’dir” der.¹⁵¹⁰

Kabir azabını kabul eden İbn Hazm, ruhun bedene iadesi ile ilgili ise farklı bir değerlendirmede bulunmaktadır. İbn Hazm’a göre ölen kişinin ruhu kıyamete kadar bedenine geri dönmez. O, “Kabir azabı haktır. Ölümünden sonra ruhların sorgusu haktır. Hiç kimse öldükten sonra kıyamete kadar dirilmez”, der.¹⁵¹¹ Dolayısıyla kabir azabı ve ruhların sorgusu diriltme olmadan olacaktır. İbn Hazm bedenlerin değil, ruhların azap göreceği iddiasında bulunur. Günahkârların ruhlarının kıyametten önce cezalandırılacağını; “*Ateş; sabah akşam, ona sunulurlar.*”¹⁵¹² âyeti ve En‘âm 93. âyetinin bunu açık bir şekilde ifade ettiğini belirtir. Böylelikle kıyamet öncesi ruhların azap görmeyeceğini iddia eden Ebû Bekr el-Esamm (ö. 200/816) ve Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ın (ö. 235/849-50 [?]) görüşlerini doğru bulmaz.¹⁵¹³ Ancak İbn Hazm’ın zikrettiği âyetlerin delaletinin kati olmadığını belirtmek istiyoruz. Ancak te’vile bu mümkündür.

Ayrıca İbn Hazm, “*Allah’ı nasıl inkâr edersiniz ki, siz ölü idiniz Allah sizi diriltti. Sonra sizi yine öldürür ve ardından tekrar diriltir. Bundan sonra da O’na döndürülürsünüz.*”¹⁵¹⁴ âyetinden hareketle iki diriltme ve iki ölümün olacağını ifade eder.¹⁵¹⁵ Bu âyetin kesinlik ifade ettiğini, dolayısıyla bunun istisnasının ancak başka naslarla mümkün olabileceğini söyler. İstisna olarak da Hz. İsa’nın dirilttiği kişi örneğini

¹⁵⁰⁹ İbrahim, 14/27.

¹⁵¹⁰ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, I, 22.

¹⁵¹¹ **A.g.e.**, I, 22.

¹⁵¹² Mü’min, 40/46.

¹⁵¹³ İbn Hazm, **el-Usûl ve’l-fürû’**, thk. Muhammed Atıf el-İrâkî, Kahire, Dârü’n-nehdati’l-Arabiyye, 1978. 199.

¹⁵¹⁴ Bakara, 2/28.

¹⁵¹⁵ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, I, 22.

verir.¹⁵¹⁶ İbn Hazm, bu görüşünü desteklemek için rivayetlere de başvurur. Bunlardan birisi şu hadistir: “Müminin ruhu çıkınca onu iki melek karşılar ve gökyüzüne yükseltir. Gök ehli, ‘yeryüzünden gelen güzel bir ruh, Allah’ın selamı senin ve imar ettiğin cesedinin üzerine olsun’ der. Onu Allah’ın huzuruna çıkarırlar. Allah ‘onunla evvele/son ana kadar kalın’ der. Kâfirin ruhu da çıkınca gök ehli, ‘yeryüzünden gelen kötü bir ruh’ der. Onunla ecelin sonuna kadar ayrılın denir.”¹⁵¹⁷ İbn Hazm’ın istidlâlde bulunduğu bu hadis en başta görüşünü teyit edecek noktada bir fikir verse de bizce iyice irdelendiği takdirde onun görüşünü destekleyecek bir kesinlik söz konusu değildir. Zira hadiste ruhun tekrar bedene geri dönmeyeceğine dair bir emare yoktur.

İbn Hazm’ın bir diğer delili de sahâbîlerin görüşüdür. O, her ne kadar sahâbe görüşünü delil olarak kabul etmese de kendi görüşünü destekleyecek noktada sahâbî kavlini delil olarak sunduğunu daha önce de ifade etmiştik. Buna göre İbn Ömer, İbn Zübeyr’in şehadeti esnasında mescide girer, o esnada Esma’yı görür ve yanına yaklaşır, “Bu cesetler bir şey değildir. Ruhlar Allah katındadır” der.¹⁵¹⁸ Açıkçası İbn Hazm’ın, İbn Ömer’in bu sözünü kendine dayanak olarak alması tutarlı değildir. Öncelikle İbn Ömer’in, meseleye ruhların Allah katında olması penceresinden yaklaşmadığı aşikârdır. Aksine bu sözler, şehadete ermiş bir kulun cesedinin eziyet görmesinin, işkencelere maruz kalmasının onun değerini düşürmeyeceğine ve cesedinin acı çekmeyeceğine dair Esma’ya bir başsağlığı ve teselli şeklinde anlaşılmalıdır.

Konuyla ilgili dikkatimizi celbeden bir diğer nokta da İbn Hazm’ın bu düşüncesine paralellik arz eden İsrâ hadisesi yorumudur.¹⁵¹⁹ Zira ona göre Peygamberimiz miraçta peygamberlerin ruhlarını görmüştür.¹⁵²⁰ Aslında İbn Hazm’ın bu düşüncesinin temel argümanı zikredilen hadislerdir. Zira konu ile ilgili zikredilen hadislerde Hz. Peygamber’in bazı peygamberlerle diyalogu söz konusudur. Anlaşıldığı kadarıyla İbn Hazm, sözü edilen diyalogları ruhlarla yapılan iletişim şeklinde yorumlamaktadır.

¹⁵¹⁶ A.g.e., I, 22.

¹⁵¹⁷ A.g.e., I, 22.

¹⁵¹⁸ A.g.e., I, 22.

¹⁵¹⁹ A.g.e., I, 36.

¹⁵²⁰ A.g.e., I, 36.

3.2.2.3. Emir Bi'l-Ma'Rûf Nehiy Ani'l-Münker

İbn Hazm'ın iyiliği emredip kötülükten sakındırma konusundaki bakış açısının bilinmesi meseleye nereden baktığını göstermesi kadar, siyasî duruşunu yansıtmaları açısından da oldukça önemlidir.

İbn Hazm ümmetin “Sizden, iyiye çağıran, doğruluğu emreden ve fenalıktan meneden bir cemaat olsun. İşte başarıya erişenler yalnız onlardır.”¹⁵²¹ âyeti gereği olarak bu esasın farziyeti konusunda ittifak ettiğini, ancak bunun nasıl yapılacağını keyfiyeti konusunda ihtilâf ettiklerini söyler.¹⁵²² Bu konuda İbn Hazm iki görüş aktarır. İlki, Sa'd b. Ebî Vakkas, Usame, İbn Ömer, Ahmed b. Hanbel'in de bulunduğu grubun görüşüdür.¹⁵²³ Bu kesim, bunun sadece kalp ile olduğunu, gücü yeten için dille olabileceğini ama kılıç kuşanmanın buna dâhil olmadığını ifade etmişlerdir. İbn Hazm bu görüşün aynı zamanda Ebû Bekr b. Keysân el-Esamm ve Râfizîler'in de görüşü olduğunu belirtir.¹⁵²⁴ Bu görüşe göre herkes öleceğini bilse dahi hükümdara karşı çıkılmaz; ancak açık bir küfür söz konusu olduğunda kılıçları kuşanmak câizdir. İbn Hazm bu kesimin, bu konuda Hz. Osman'a, sahâbîlere ve oturmayı (kılıç kuşanmamayı) benimseyen âlimlere uyduklarını belirtir.¹⁵²⁵ Tüm bunların adil imam söz konusu olmadığı durumlarda geçerli olduğunu; adil imam olduğu takdirde fâsık bir kimseye karşı adil imamın desteklenmesi konusunda ittifak halinde olduklarının da altını çizerek. Bu konuda İbn İmrane'nin لَا أَدْرِي مَنْ هِيَ الْفِتْنَةُ “Ben bâgî grubun hangisi olduğunu bilmiyorum, şayet bilseydik sen yahut başkası onlarla çarpışma konusunda beni geçemezdin.” sözünü de bu görüş çerçevesinde ele alır. İbn Hazm mezkûr sahâbîler hakkında aksinin düşünülmesinin de doğru olmadığını belirtir.¹⁵²⁶ Ehl-i sünnet âlimlerinden bazıları, Mu'tezile, Hâricîler ve Zeydîler'e göre ise, münkerin def'inin sadece kılıç ile mümkün olduğu hallerde kılıç kuşanma câizdir.¹⁵²⁷ Bu görüşe göre Müslümanlar münkeri

¹⁵²¹ Âl-i İmrân, 3/104.

¹⁵²² İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 132-133.

¹⁵²³ *A.g.e.*, IV, 132-133.

¹⁵²⁴ *A.g.e.*, IV, 132-133.

¹⁵²⁵ *A.g.e.*, IV, 132-133.

¹⁵²⁶ *A.g.e.*, IV, 132-133.

¹⁵²⁷ *A.g.e.*, IV, 132-133.

değiştirecek güçte iseler değiştirmeleri gerekmektedir. Ancak sayıca az olmaları ve yeterli güce sahip olmadıklarından dolayı zafer elde etme ihtimalleri yoksa kılıçla bu münkeri değiştirmeleri gerekmez. Bu durumda el ile bu görevi yerine getirmeleri zorunlu değildir. İbn Hazm bu görüşü, Ali, Âişe, Talha Zübeyr, Muaviye, Abdullah b. Zübeyr ve bunlarla aynı düşünenlerin görüşü olarak zikreder.¹⁵²⁸ Aynı zamanda bu görüşün Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî'nin de görüşü olduğunu söyler.¹⁵²⁹

İbn Hazm birinci görüşün delillerini şu şekilde sıralar:

1. Hz. Peygamber'den rivayet edilen ve konuya temas eden değişik hadislerdir. Bu hadislerde Hz. Peygamber'in zalim hükümdara karşı savaştan nehyettiği ve açık küfür görene kadar beklemeyi tavsiye ettiği, bazılarında ise “sırtınıza vursa da, malınızı alsa da” kaydının olduğu, bazılarında ise “öldüren olma; ölen ol” şeklinde ifadelerin geçtiğini belirtir.¹⁵³⁰

2. Bu görüş sahiplerinin Kur'an'ın, “*Kurbanı kabul edilmeyen, 'Andolsun seni mutlaka öldüreceğim' demişti. Öteki, 'Allah, ancak kendisine karşı gelmekten sakınanlardan kabul eder.' demişti.*”¹⁵³¹ âyetini de delil olarak öne sürdüklerini belirten İbn Hazm, bu görüşleri hüccet olarak görmez.¹⁵³² Mezkûr hadislerin, adil imam olduğu durumlarda geçerli olduğunu belirtir. Ancak adil imam olmadığına ise itaat edilmeyeceğini, bu anlayışın “*İyilik ve takva üzere yardımlaşın. Ama günah ve düşmanlık üzere yardımlaşmayın.*”¹⁵³³ âyetine aykırı olduğunu belirtir.¹⁵³⁴ Hz. Peygamber'in sözüyle Allah'ın sözü arasında bir çelişki olmadığını belirten İbn Hazm, bir Müslümanın haksız yere malının alınmasının, dövülmesinin düşmanlık anlamına gelip bunun haram olduğunu belirtir. “Mallarınız, kanlarınız, ırzlarınız birbirinize haramdır.”¹⁵³⁵ hadisini de bu minvalde zikreder. Hatta bir Müslümanın zulme ve haksızlığa uğradığında susmasının

¹⁵²⁸ A.g.e., IV, 132-133.

¹⁵²⁹ A.g.e., IV, 132-133.

¹⁵³⁰ A.g.e., IV, 132-133.

¹⁵³¹ Mâide, 5/27.

¹⁵³² İbn Hazm, **el-Fasl**, IV, 132-133.

¹⁵³³ Mâide, 5/2.

¹⁵³⁴ İbn Hazm, **el-Fasl**, IV, 132-133.

¹⁵³⁵ Buhârî, “Fazlû'l-ilm”, 9.

câiz olmadığını, susar ve razı olursa günahkâr olacağını ve ayrıca bu davranışıyla zalimi desteklemiş olacağını söyler.¹⁵³⁶ Peki bu durumda Hz. Peygamber'in hadisleri ve sözü edilen âyet nasıl anlaşılmalıdır? İbn Hazm âyetin delil olmadığını, zira öncekilerin şeriatıyla şeriatımızın aynı olmadığını; hadislerle ilgili ise bunun aksini ifade eden hadislerin olduğunu, bu durumda bu hadis gruplarından birinin diğerini neshettiğini belirtir. Araştırıldığında çarpışmayı yasaklayan hadislerin İslâm'ın ilk yıllarıyla uyumlu olduğunu, o dönemin şartlarına muvafık olduğunu belirten İbn Hazm; zulme boyun eğmemeyi emreden diğer hadislerin ise zâid bir hüküm getirdiğini dolayısıyla ilave hüküm ifade eden hadislerin Hz. Peygamber'in söylediği zamandan itibaren önceki hadisleri neshettiğini belirtir.¹⁵³⁷ Bunda şüphe olmadığını belirten İbn Hazm, mensûh hadislerle amel edilmesinin mümkün olmadığını, bunun haram olduğunu söyler. Zira mensûhla amelin şüphe ile amel olduğunu, oysaki nâsih hadislerin yakîn ifade ettiğini belirtir.¹⁵³⁸

Öte yandan İbn Hazm, nâsih olarak gördüğü hadislerin sonradan neshedildiğini iddia edenleri de eleştirir. Ona göre “*Müminlerden iki grup birbirleriyle savaşırlarsa, aralarını düzeltiniz. Şayet biri ötekine saldırırsa, Allah'ın emrine dönünceye kadar, saldıran tarafla savaşınız.*”¹⁵³⁹ şeklinde, bâgî toplulukla çarpışmayı emreden âyetin muhkem olduğu konusunda ihtilâf olmadığını şu şekilde ifade eder: “Bu âyete muvafık naslar muhkem ve sabittir; bağdaşmayan hükümler ise mensûhtur, hükmü kaldırılmıştır.”¹⁵⁴⁰ Böylelikle müşkil görünen hadisleri cemetme yerine nesh iddiasını tercih eden İbn Hazm mücmel bir âyeti hakem kabul etmiştir.

İbn Hazm'ın zulme karşı bu denli net duruş sergilemesi yaşantısıyla da uyumludur. O, sadece sözleriyle değil hayatının her döneminde hakkı haykırmaktan çekinmemiştir. Lakin zâhiren müşkil görünen hadisleri yorumlamada delilsiz neshe başvurmaları garabettir. Zira ilk grup hadislerin tamamının neshini iddia etmesi o hadislerin sebeb-i

¹⁵³⁶ İbn Hazm, **el-Fasl**, IV, 132-133.

¹⁵³⁷ **A.g.e.**, IV, 132-133.

¹⁵³⁸ Problem de tam olarak burada; nâsih hadisin yakîn ifade ettiği bir gerçektir. Lakin hadisin nâsih olduğu yakîn midir?

¹⁵³⁹ Hucurât, 49/9.

¹⁵⁴⁰ İbn Hazm, **el-Fasl**, IV, 132-133.

vürûdu ve bağlamını dikkate almadığını göstermektedir. Ayrıca âyeti asıl görüp diğer hadisler için ölçüt görmesi de ayrı bir problemdir. Zira bâgî bir toplumla çarpışmayı konu edinen âyetle diğer hadisler arasında konu bütünlüğü her yönüyle mevcut değildir. Zira âyet iki topluluğu ele alırken hadis bireyi ele almaktadır; âyet hakem sürecini konu edinirken, hadislerde buna dair bir veri yoktur. Üçüncü bir nokta ise; İbn Hazm'ın bazı sahâbîlerin görüşleri olarak sunduğu iktibaslarla ilgilidir. Görebildiğimiz kadarıyla onun, o dönemde bazı sahâbîlerin yaşantısını, duruşunu kendince bir yere oturttuğu görülür.

3.2.2.4. Hârût ve Mârût

İbn Hazm Hârût ve Mârût adında Allah tarafından gönderilen iki meleğin isyan ederek içki içtikleri, yalan üzere hükmettikleri, insan öldürdükleri, sihir öğrettikleri, zina ettikleri, zinâkâr birine Allah'ın ism-i a'zamını öğrettikleri ve o ismi öğrenen kişinin gökyüzüne uçtuğuna dair rivayetleri yalan ve iftira olarak görür.¹⁵⁴¹ Ayrıca içki içme cezasının Hz. Peygamber'in sünneti olmayıp o iki meleğin eylemi olduğuna dair rivayetin de yalan olduğunu belirtir. Allah'ın “*Biz melekleri ancak hak ile indiririz. O zaman onlara mühlet verilmez.*”¹⁵⁴² âyetiyle meleklerin sadece hak üzere indiğini, iddia edilen kötülük ve günahların hiçbirinin melekler tarafından yapılmadığını belirten İbn Hazm, meleklerin bu günahları işlemediğini, öğretmediğini ve meleklerin peygamberlere vahiy getirme dışında insanlar tarafından görülmediğini belirtir. “*Biz onu melek kılsaydık, bir insan şeklinde yapardık.*”¹⁵⁴³ âyetiyle de meleklerin insanlara görünmesinin mümkün olmadığını söyler. Bu sebeple de meleklerin peygamberler haricinde insanlara gönderildiğini iddia edenleri yalan söylemekle itham eder.¹⁵⁴⁴ Allah'ın “*Bizimle karşılaşmayı ummayanlar: ‘Bize ya melek indirilmeli ya da Rabbimizi görmeliyiz’ derler. And olsun ki kendi kendilerine büyülenmişler, azgınlıkta pek ileri gitmişlerdir.*”¹⁵⁴⁵ âyetiyle meleklerin dünyaya gönderilmesi ile kendi rû'yetiyle bağ kurduğunu, böylece bunun mümkün olmadığını göstermiş olduğunu söyler. Başka bir

¹⁵⁴¹ A.g.e., IV, 26.

¹⁵⁴² Hicr, 15/8.

¹⁵⁴³ En'âm, 6/9.

¹⁵⁴⁴ İbn Hazm, el-Fasl, IV, 26.

¹⁵⁴⁵ Furkan, 25/21.

deyişle meleklerin dünyaya gönderilmesi Allah'ın bu dünyada görülmesi gibi imkansızdır. Zira her ikisinin de imkânsız olduğu mezkûr âyette ifade edilmiştir. Ona göre meleklerin insanlara sihir öğrettiği iddiası kibir, günah ve iftiradan başka bir şey değildir. Melekleri kıyamete kadar görmeyeceğimiz kesindir. Bu durumda Hârût ve Mârût kimdir? İbn Hazm iki olasılık zikreder:

Birincisi, Hârût ve Mârût melek değildir. Öyleyse *وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ* ¹⁵⁴⁶ âyetindeki “ma” harfî meleklerin ineceği düşüncesini nefiydir. Şu hâlde Hârût ve Mârût melek değil, iki şeytan yahut cinlerden iki kabiledir. Bu durumda âyetin anlamı; “*Lakin şeytan olan Hârût ve Mârût...*” şeklindedir. İbn Hazm, Hâlid b. Ebî İmrân’dan aktardığına göre, Hârût ve Mârût cin kabilelerinden iki kabiledir. İnsanlara sihir öğretiyorlardı. Hasan-ı Basrî de âyeti *وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ* ifadesini kesreli okumuş ve onların Babilli iki kâfir olduklarını belirtmiştir. ¹⁵⁴⁷ Bu durumda Hasan-ı Basrî onların melek olmadıkları görüşündedir. ¹⁵⁴⁸

Bu durumda İbn Hazm bazı kimselerin şeytanın sihir öğrenen kişilere ‘Küfre girme!’ demesinin nasıl mümkün olacağına dair itirazları üç yönden cevaplandırır. Birincisi, şeytanın bunu söylemesinin alaya alma niyeti taşıdığı gibi Allah’ın iradesiyle söylemesinin de mümkün olduğunu belirtir. İkincisi, Kur’an, şeytanın “...doğrusu sizin görmediğinizi ben görüyorum ve şüphesiz Allah’tan korkuyorum, Allah’ın azabı şiddetlidir.” ¹⁵⁴⁹ âyetiyle insanlara küfrü emrettiğini, ardından da Allah’tan korktuğunu ilan ettiğini belirtir. İbn Hazm şeytanın küfrü emredip insanları aldattıktan sonra Allah’tan korktuğunu ilan etmesiyle, sihri öğretip ardından ‘Küfre girme!’ demesi arasında benzerlik olduğunu; her ikisinin de aldatma olduğunu söyler. Üçüncüsü, kimin sözü olursa olsun sihir öğrenmenin küfür olduğunu ve bunu inkâr edecek bir şey olmadığını belirtir. ¹⁵⁵⁰

Bir diğer ihtimal ise, Hârût ve Mârût hak bir şeriatla Allah katından peygamberlere bir ilimle gönderilen meleklerdir. Bu melekler, onlara dini öğretmiş ve fitneden

¹⁵⁴⁶ Bakara, 2/102.

¹⁵⁴⁷ İbn Hazm, **el-Fasl**, IV, 26.

¹⁵⁴⁸ **A.g.e.**, IV, 26.

¹⁵⁴⁹ Enfâl, 8/48.

¹⁵⁵⁰ İbn Hazm, **el-Fasl**, IV, 26.

sakındırmıştır. İbn Hazm meleklere indirilen, iman vasıtası bu bilginin sonradan neshedildiğini ve bunu öğrenmenin küfre dönüştüğünü belirtir.¹⁵⁵¹ Örnek olarak da Tevrat ve İncil'in neshini ve cinlerin neshedilen hükümlerini öğrenmeye bağlı kalışlarını gösterir.¹⁵⁵² İbn Hazm âyette meleklerin sihir öğrettiğine dair bir nassın olmadığını söyler. Bunun gerçeği yansıtmadığını {وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحَرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَائِكِينَ بِبَابِلَ} âyetinin¹⁵⁵³ delaletiyle açıklar. Âyetteki mâtuf ile mâtuf aleyhin aynı şey olmadığını, aksini iddia etmek için bir nas, icmâ ve zaruri burhanın gerekli olduğunu söyler.¹⁵⁵⁴ Bâbil'in Kûfe olduğunu, Kûfe'nin de bilindiğini belirten İbn Hazm'a göre şayet meleklerin inzâli gerçekleşmiş olsaydı bu bilinirdi. Dolayısıyla bunun aksini iddia eden görüşlerin hurafe ve yalan olduğunu iddia eder.¹⁵⁵⁵

İbn Hazm'ın bu değerlendirmeleri hakkında şunları söylemek mümkündür:

1. İbn Hazm'ın kalamî bir konuyu tartışırken “şer‘u men kablenâ” mevzusuna değinmediği görülür. Oysaki birçok meselede “öncekilerin uygulaması” diyerek karşı çıkmıştır.

2. İbn Hazm'ın değindiği nesh ihtimali kendi yöntemiyle tam anlamıyla zıttır. Zira haberlerde neshin olmayacağını apaçık bir şekilde ifade etmesine rağmen, bu meselede neshi gündemine alması tutarlı değildir. Özellikle meleklere verilen bilgiyi Tevrat ve İncil'in hükümleriyle kıyaslaması anlamsızdır. Zira Tevrat, İncil ve Zebur'un neshedilen hükümleri akidevî meseleler ile ilgili değildir. Dolayısıyla onun bir bilginin zaman içerisinde küfre ve imana dönüşebileceği ihtimalini savunması şaşırtıcıdır. Bu durumda Kur'an'ın tevhide dair bilgi ve haberlerinin de bu kapsamda değerlendirilmesi gerekecek veya önceki şeriatların, tevhide dair haberlerinde neshin vukuunun mümkün olduğu tezi savunulabilecektir.

¹⁵⁵¹ A.g.e., IV, 26.

¹⁵⁵² A.g.e., IV, 27.

¹⁵⁵³ Bakara, 2/102.

¹⁵⁵⁴ Kanaatimizce İbn Hazm burada açık bir çelişki içerisindedir. Zira hatırlanacağı üzere o, “orta namaz” meselesinde mâtuf ve mâtuf aleyh konusunda buradakiyle çelişen daha farklı bir değerlendirmede bulunmaktadır.

¹⁵⁵⁵ İbn Hazm, **el-Fasl**, IV, 27.

3. İbn Hazm'ın en büyük handikapının sihir meselesinin öğretilmesini küfür olarak görmesinden kaynaklandığı kanaatindeyiz. Şayet bu meseleye yaklaşımı küfür eksenli olmasaydı muhtemelen bakışı farklı olurdu. Oysa birçok âlim bunu küfür olarak görmemiştir.

4. İbn Hazm'ın temel ilkeleriyle çelişen konularda te'vile gittiği gerçeğini burada da görmekteyiz. Meleklerin insanlar tarafından görülmeyeceğine inanması onun âyetin zâhirî anlamını te'vil etmesine sebebiyet vermiştir.

3.2.2.5. Kadınların Peygamberliği Meselesi

Kadınların peygamberliği meselesinin kendi döneminin tartışması olduğunu belirten İbn Hazm, daha önce bu denli büyük tartışmaların yaşandığına dair bir bilgisinin olmadığını belirtir. Bu konuda bazılarının bunu bid'at olarak gördüğünü, bazı kesimlerin ise kadınlardan peygamberlerin olduğunu, bu sebeple de bunu câiz gördüklerini, bir diğer kesimin ise tevakkuf ettiğini haber verir. İbn Hazm ise kadın olmayı peygamberliğe engel görenlerin bir hüccet getirmediklerini belirtir.¹⁵⁵⁶ Sadece bazılarının “*Senden önce de kendilerine vahyettiğimiz kişilerden başkasını peygamber olarak göndermedik.*”¹⁵⁵⁷ âyetini delil getirdiklerini aktarır. İbn Hazm Allah'ın resûl olarak hiçbir kadını göndermediği konusunda tartışma olmadığını, zira bu konunun müsellem olup tartışmanın kadının nübüvvetine dair olduğunu söyler.¹⁵⁵⁸ Bu sebeple de *nübüvvet* kelimesinin irdelenmesi gerektiğini söyleyen İbn Hazm, bu kelimenin haberdar etme anlamı taşıdığını, dolayısıyla Allah'ın gelecekte olacak konularda önceden bilgi verdiği veya herhangi bir konuda vahiyle muhatap kıldığı kişilerin *nebi* olduğunu belirtir.¹⁵⁵⁹ Bunun “*Rabbin bal arısına vahyetti.*”¹⁵⁶⁰ âyetindeki gibi ilham olmadığını, aynı şekilde bunun zan ve kuruntudan da ibaret olmadığını söyleyen İbn Hazm, “*Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. Bunlar, aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler*

¹⁵⁵⁶ A.g.e., V, 13.

¹⁵⁵⁷ Nahl, 16/43.

¹⁵⁵⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 13.

¹⁵⁵⁹ A.g.e., V, 13.

¹⁵⁶⁰ Nahl, 16/68.

fısıldarlar.”¹⁵⁶¹ âyetinin de ifadesiyle vahyin, şeytanların gökyüzünden haber alıp kendi yandaşlarına haber vermelerinden müteşekkil olmadığını; bunun rüya kapsamına da girmediğini söyler. Vahyin anlatılan tüm bilgi çeşitlerinden farklı olduğunu, dolayısıyla vahiy alan kişinin de sahih bir bilgi aldığını ve bunun doğruluğunun bilincinde olduğunu ifade eder.¹⁵⁶² Bunun da ya melek aracılığıyla yahut aracısız muhatap alınarak kişiye seslenmeyle olacağını belirten İbn Hazm, Kur’an’da bu anlamda bazı kadınların vahye muhatap olduklarını belirtir. Buradan hareketle kadınlardan vahye muhatap olanların isimlerini zikreder. Bu isimler şunlardır:

1. İshâk’ın annesidir. Melekler aracılığıyla Allah ona vahyetmiş, İshâk ve Ya’kub’u müjdelemiştir. “*Karısı da ayaktaydı ve bunun üzerine güldü. Biz de ona İshâk’ı ve İshâk’ın ardından da Ya’kub’u müjdeledik.*”¹⁵⁶³ İbn Hazm’a göre meleklerin mezkûr hitabı, hiçbir şekilde peygamberler dışında birine olamaz.¹⁵⁶⁴

2. Meryem’in peygamberliğidir. “*‘Sana tertemiz bir çocuk bağışlamak için gönderildim’ dedi.*”¹⁵⁶⁵ İbn Hazm âyetin de ifadesiyle Cebrâil’in sahih bir vahiyle Meryem’e seslendiğini ve Meryem’in gerçek bir peygamber olduğunu belirtir.¹⁵⁶⁶ İmam Kurtubî de Cebrâil’in Meryem’e vahiyle seslenmesinden dolayı Peygamber olduğunu iddia eder.¹⁵⁶⁷ Bu açıdan bakıldığında kadınların peygamberliği meselesini dile getiren kişinin sadece İbn Hazm olmadığı görülmektedir.

3. Mûsâ’nın annesinin peygamberliğidir. İbn Hazm, Hz. Mûsâ’yı nehre bırakmasını emreden vahiy sebebiyle Mûsâ’nın annesinin de peygamber olduğunu belirtir. Şayet Mûsâ’nın annesinin nübüvvet konusunda şüphesi olsaydı oğlunu asla bir rüya veya iç ses sebebiyle nehre bırakmayacağını iddia eder. Bu yönüyle de kendisine

¹⁵⁶¹ En‘âm, 6/112.

¹⁵⁶² İbn Hazm, **el-Fasl**, V, 13.

¹⁵⁶³ Hûd, 11//71.

¹⁵⁶⁴ İbn Hazm, **el-Fasl**, V, 13.

¹⁵⁶⁵ Meryem, 19/19.

¹⁵⁶⁶ İbn Hazm, **el-Fasl**, V, 13.

¹⁵⁶⁷ Kurtubî, **el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân**, IV, 83.

gelen vahiyle Hz. İbrahim'e gelen oğlunu kurban etme vahyi arasında bir fark olmadığını belirtir.¹⁵⁶⁸

Ayrıca Allah'ın Hz. Meryem'i Meryem sûresinde peygamberlerle beraber zikrettiğini belirten İbn Hazm, devamındaki “*İşte bunlar Allah'ın kendilerine nimetler sunduğu peygamberlerdir.*”¹⁵⁶⁹ âyetinin âm olduğunu, Meryem'in tahsis edilmesinin câiz olmadığını altını çizer. Ayrıca Kur'an'ın Hz. Meryem hakkında “*Annesi de dosdoğruydur*”¹⁵⁷⁰ demesinin nübüvvetine engel olmadığını, zira Yusuf için de “*Ey doğru sözlü Yusuf!*”¹⁵⁷¹ denildiğini belirtir.¹⁵⁷²

4. İbn Hazm bunlara Firavun'un eşini de dâhil eder. Hz. Peygamber'in “Erkeklerden çok kişi kemale ermiştir. Kadınlardan ise sadece İmran'ın kızı Meryem ve Firavun'un eşi Âsiye bint Müzâhim kemale ermiştir.”¹⁵⁷³ hadisini de bu bağlamda zikreder. İbn Hazm bu hadisi esas alarak ilginç bir değerlendirmede bulunur. Mezkûr kemalin erkeklerden bazı resûllere verildiğini, Firavun'un eşi Âsiye ile Meryem'in kemalinin ise diğer kadın peygamberlerden üstünlüğü şeklinde yorumlanması gerektiğini belirtir. “*O peygamberlerin bir kısmını diğerlerinden üstün kıldık.*”¹⁵⁷⁴ âyetini de bu bağlamda zikreden İbn Hazm onların kendi cinsleri arasında en üstün kişiler olduğunu iddia eder.¹⁵⁷⁵

İbn Hazm'ın konuya yaklaşım biçimi ve değerlendirmeleri hakkında şunlar söylenebilir: Öncelikle onun bir insanın meleği görmeme meselesindeki taassubu onu kadınların peygamberliği fikrine kadar götürmüştür. Oysa Cebrâil'in Dihye el-Kelbî suretinde görüldüğü rivayet edilmiştir.¹⁵⁷⁶

¹⁵⁶⁸ İbn Hazm, **el-Fasl**, V, 13.

¹⁵⁶⁹ Meryem, 19/58.

¹⁵⁷⁰ Mâide, 5/75.

¹⁵⁷¹ Yûsuf, 12/46.

¹⁵⁷² İbn Hazm, **el-Fasl**, V, 13.

¹⁵⁷³ Buhârî, “Enbiyâ”, 32.

¹⁵⁷⁴ Bakara, 2/253.

¹⁵⁷⁵ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, V, 13.

¹⁵⁷⁶ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî, **es-Sîretü'n-nebeviyye li-İbn Hişâm**, thk. Mustafa es-Sekka - İbrâhim el-Ebyârî - Abdülhafız eş-Şelebî, Kahire, Mektebetü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1955, II, 234.

Ayrıca *vahiy* kelimesinin birçok anlamı olmasına rağmen, kadınları konu edinen âyetlerdeki vahiy kelimesini *nübüvvet* olarak te’vil etmesi tutarlı değildir. Zira “vahy”in birçok anlamı söz konusudur. Bu anlamlardan birini alıp diğer anlamları görmezden gelmesi doğru değildir. Kaldı ki birçok hadiste meleklerin peygamberler dışında bazı insanlarla iletişim kurduklarından bahsedilmektedir.

Bunun yanı sıra İbn Hazm, “*Biz senden önce de kendilerine vahyettiğimiz erkekler dışında elçi göndermedik.*”¹⁵⁷⁷ âyetinden hareketle risâletin sadece erkeklere has olduğunu kesin bir şekilde ifade etmektedir.¹⁵⁷⁸ Oysa onun mezkûr âyetin zâhirini temel alıp diğer âyetleri bu çerçevede değerlendirmesi gerekirdi. Zira bahsi geçen âyet katı bir hükmü ifade etmektedir.

3.2.3. Âyetleri Fıkḥî Açıdan Tefsiri

İbn Hazm’ın âyetlerin fıkḥî yönden¹⁵⁷⁹ tefsirinde ilgili nasları yorumlarken bütünlüğü dikkate aldığı ve Allah’ın muradını ön plana çıkarmaya gayret ettiği görülür. Bu sebeple de âyetlerin fıkḥî yönden tefsirinde kimi zaman âyetlerin literal anlamıyla yetinmemiş, metnin anlaşılmasına katkı sağlayacak pek çok karineyi göz önünde bulundurmuştur. Bununla beraber âyetlerden hareketle ulaştığı bazı kaideleri de âyetlerin fıkḥî yönden tefsirinde aktif bir şekilde kullanmıştır. Söz gelimi, Bakara 286 ve “Size bir şeyi emrettiğimde gücünüz yettiğince yapın.”¹⁵⁸⁰ hadisinden hareketle Allah’ın emrettiği bir hükmün uygulanmasının kişinin gücü nispetinde olacağını, dolayısıyla da Allah’ın emrinin tamamı yerine getirilemiyorsa bir kısmının yerine getirilmesinin farz olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁸¹ Bu durumda fıkḥî hükümlerin pratikte uygulanabilirliği son derece önemli hale gelmektedir. Başka bir ifadeyle İbn Hazm düşüncesinde fıkḥ farazî meselelerden ibaret değildir. Yaşamın merkezindedir.

¹⁵⁷⁷ Enbiyâ, 21/7.

¹⁵⁷⁸ Seyyid Sâbık, *el-‘Akâ’idü’l-İslâmiyye*, Beyrut, Dârü’l-fikr el-Arabî, t.y., 178.

¹⁵⁷⁹ Kur’an ayetlerinin, tarihsel süreçte oluşan ilmî disiplinler (fıkḥ, kelâm, tasavvuf vs.) bağlamında kategorize edilmesini doğru bulmamakla beraber yazım kolaylığı açısından bu bölüm altında “fıkḥî ayetler” terkibi tercih edilmiştir. Bununla, ayetlerin fıkḥî bir perspektiften ele alınması kastedilmektedir

¹⁵⁸⁰ Müslim, “Hac”, 73.

¹⁵⁸¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 87.

Öte yandan İbn Hazm'ın eserlerini dikkatle incelediğimizde, nasları yorumlamada te'vil metoduna sıklıkla müracaat ettiğini ve bu temayülün onda baskın bir şekilde yer ettiğini müşâhede ettik. O, pek çok âyetin tefsirinde İslâmî hükümlerin amaç ve gayeleriyle (hikmet-i teşrî') uyumlu bir tutum sergilemiştir. Kur'an tefsirinde gâî ciheti dikkate aldığı eserlerinde açık bir şekilde görülür. Nitekim birçok âyetin tefsirinde nasların amaç ve gayelerine işaret etmiştir. Bu durumu şahitlik meselesini tahlil etmesinde açıkça görülmektedir. Ona göre Kur'an'ın zinada had uygulanması için dört şahit talep etmesi ve bazı hükümlerde iki şahit şartını koşması insanlar arasında kötülüğün yaygınlaşmasını önlemek içindir.¹⁵⁸²

Bu yönünü yansıtan pek çok örnek söz konusudur. Söz gelimi malın korunması ilkesi konusunda “el-embâlü mahzûre” (mallar dokunulmaz) kaidesini sıkça tekrarlamıştır.¹⁵⁸³ İbn Hazm malın korunması ilkesini Kur'an âyetlerine dayandırır.¹⁵⁸⁴ Öyle ki, tarlasında altın, gümüş vb. değerli maden bulan kişinin bulduğu şeye tam sahip olduğunu ve kimsenin o malı kendisinden alamayacağını belirtir.¹⁵⁸⁵ Mâlikîler'in “toprak sultanındır” görüşünü ise sert şekilde eleştirir. Bu görüşün Allah'ın “*Mallarınızı bâtil yollarla yemeyin.*”¹⁵⁸⁶ âyetiyle ve Hz. Peygamber'in hadisleriyle çeliştiğini belirtir. Bu fetvayı eleştiren İbn Hazm bunu çelişki olarak görür. Çünkü böyle bir durumda Mescid-i Harâm'da altın vb. bulan kişinin, bulduğu hazineyi Mescid'in sultanına teslim etmesi gerekecek ki bunun imkânsızlığı ortadadır.¹⁵⁸⁷ İbn Hazm malın korunması ilkesine hayvanları ve ekinleri de dâhil eder. Ona göre hayvanlara yemek verilmesi, beslenmelerinin ihmal edilmemesi ve aynı şekilde ekinlerin de sulanması gerekir. Aksi bir durumda böyle bir eylemin “...yeryüzünde bozgunculuk yapmaya, ekin ve nesli yok etmeye çalışır. Allah ise bozgunculuğu sevmez.”¹⁵⁸⁸ âyetinin kapsamına gireceğini belirtir. Hatta bir kimse hayvanlarının ihtiyaçlarını karşılamazsa malının zorla satın alınacağını bile

¹⁵⁸² İbn Hazm, **Tavku'l-Hamâme**, s. 289.

¹⁵⁸³ **A.g.e.**, VIII, 6.

¹⁵⁸⁴ **A.g.e.**, VIII, 210.

¹⁵⁸⁵ **A.g.e.**, VIII, 238.

¹⁵⁸⁶ Bakara, 2/188.

¹⁵⁸⁷ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VIII, 238.

¹⁵⁸⁸ Bakara, 2/205.

ifade eder. Çünkü bunu malı zayı etmekte olarak görür.¹⁵⁸⁹ Dolayısıyla İbn Hazm'ın fikhî görüşlerinde İslâm'ın gaye ve maksatlarını dikkate aldığı bir gerçektir.

Bu minvalde onun, mezheplerin bazı görüşlerini bu temel ilkelere uymadıkları için de eleştirdiği görülür. Mezheplerin ilkeli davranması gerektiğini ve İslâm'ın ruhuna uygun fetvalar vermeleri gerektiğini sıklıkla vurgular. Şu örnek bunu yansıtır: İbn Hazm zor durumda kalan kişinin domuz eti yemesi veya haram kılınan içecekleri içmesinin bir gereklilik olduğunu; ancak günah işlemek amacıyla yola çıkan birisine böyle bir durumun câiz olmadığını ifade eder. Gerekçe olarak da Allah'ın “*Kim şiddetli açlık durumunda zorda kalır, günaha meyletmeksizin yerse, şüphesiz ki Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.*”¹⁵⁹⁰; “*Fakat kim bunlardan yemek zorunda kalırsa, aşırıya kaçmamak ve sınırı aşmamak şartıyla ona günah yoktur.*”¹⁵⁹¹ âyetlerini delil gösterir. İbn Hazm mezkûr âyetlerin {غَيْرَ بَاغٍ, غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِئِمْ} kayıtlarını şart koştuğunu, dolayısıyla da bu kayıtlara uymayan kişilere domuz etinin vs. câiz olamayacağını ifade eder.¹⁵⁹² Bunun aksini iddia eden Mâlikî mezhebini de tutarsızlıkla eleştirir. Mâlikîler'in mezkûr şartları yemeği meşrulaştırmak cihetinde yorumlamalarını¹⁵⁹³ ise Kur'an'a hüküm ilave etmek olarak görür.¹⁵⁹⁴ İbn Hazm günah kastıyla yolculuğa çıkmış bir kimsenin ancak tövbe ettikten sonra o yiyecekleri yiyebileceğini belirtir. Zira ona göre böyle bir kimsenin yemek yemesi güçlenmesine yol açacaktır. Bu da onun yol kesmesine, yol güvenliğini ifsat etmesine ve Müslümanları katletmesine yol açacaktır. Bu da vahim bir durumdur.¹⁵⁹⁵ Görüldüğü üzere İbn Hazm toplum menfaatini ve huzurunu bozucu bu tür fetvalardan sakındırmış ve “def-i mefsedet”i dikkate alarak gerçek maslahatı göz önünde bulundurmuştur. Bu şekilde toplum/nesil güvenliğini bireyin önünde tutmuştur. Bu yaklaşımıyla İbn Hazm, “Zâhirden ne anlaşıyorsa maksat odur; zâhirin dediğinin dışında

¹⁵⁸⁹ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, X, 100-101.

¹⁵⁹⁰ Mâide, 5/3.

¹⁵⁹¹ Bakara, 2/173.

¹⁵⁹² İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VIII, 331.

¹⁵⁹³ Araştırmamızda Mâlikîler'in günah kastıyla yolculuğa çıkan kişilere haram yiyecekleri yemeyi caiz kılmadığı ortaya çıkmıştır. Bkz. İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, III, 29.

¹⁵⁹⁴ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VIII, 331.

¹⁵⁹⁵ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VIII, 331.

maksat aranmaz”¹⁵⁹⁶ mantığıyla hareket etmemiş, âyetin muradını yansıtmaya çalışarak “def-i mefsedet”i dikkate almıştır.

Oysaki İbn Hazm’ın maslahat yönü söz konusu olmasaydı, onun genel yaklaşımı göz önüne alınarak denilebilir ki, muhtemelen bu durumda o “...kendinizi öldürmeyin.”¹ âyetinin zâhiriyle amel edecek ve cevaz verecekti. Ama kendisi maslahatı ön plana çıkararak âyeti literal anlamla sınırlı tutmamıştır. Ancak bu görüşle amel etmesini gerektirecek karinenin ise nas eksenli olmadığı açıktır. Başka bir deyişle İbn Hazm bu meselede, karinenin desteklemediği bir okuma biçimiyle hareket etmiş ve maslahatı ön plana çıkarmıştır.

Aslında İbn Hazm’a göre fıkıh doğal seyrinde ilerlemelidir. Başka bir tabirle, fıkıh gerçek işlevi dışına çıkarılmamalıdır. Bu sebeple de zorlama te’villerle bir fıkıh inşa etmeyi geçersiz görmüştür. Kendi akışı içerisinde ilerlemeyen, Allah’ın hikmet ve gayeleriyle uyumlu olmayan, insanları nassın desteklemediği zorluklara mahkûm eden fetva ve metotlara karşı çıktığı pek çok yer söz konusudur.

Bu bakış açısını yansıtan bir diğer örneği de Hanefî mezhebinin bir görüşünü eleştirisinde görüyoruz. Hanefî mezhebinin baskı ve zorlamayla nikâhı, talâkı, nezri vs. geçerli kılmasının ve bu görüşü “...ondan sonra kadın bir başkası ile evlenmedikçe, erkeğin onu alması kendisine helâl olmaz.”¹⁵⁹⁷ âyetinin umumuyla delillendirilmesinin yanlış olduğunu; “...lakin kalplerinizin kazandıklarından dolayı sorumlu tutar.”¹⁵⁹⁸ âyetiyle zaten böyle bir kişinin boşanmış olmadığını, nikâhlanmadığını vs. belirtir. Bu kesimin baskı altındaki kişinin ticaretinin geçersiz sayıldığı görüşlerini ise çelişki olarak değerlendirir. Oysaki Hanefî mezhebinin “Allah ticareti helal kılmıştır.”¹⁵⁹⁹ âyetinin umumuyla amel etmediklerini ifade eder. Bu sebeple de zorlamayla yapılan nikâhın,

¹⁵⁹⁶ Yunus Apaydın, “Zâhirci Anlayışın Fıkha ve Fıkıh Usûlüne Yansıması”, **Zâhirî ve Selefi Din Yorumu**, ed. Sönmez Kutlu, KURAMER Yayınları, 2019, s. 88.

¹⁵⁹⁷ Bakara, 2/230.

¹⁵⁹⁸ Bakara, 2/225.

¹⁵⁹⁹ Bakara, 2/275.

talâkın vs. bâtil olduğunun altını çizer.¹⁶⁰⁰ Aslında İbn Hazm'ın bu görüşleri toplumu güvence altında tutması açısından önemlidir.

İbn Hazm'ın maslahat eksenli yorumları sebebiyle kimi vakit âyetlerin zâhiriyle çeliştiği de olmuştur. Zira kimi zaman nasların zâhiriyle çelişmek pahasına te'vile gitmiş ve maslahat eksenli görüşler serdetmiştir. Söz gelimi zor durumda kalan bir kimsenin rüşvet verme meselesinde bu görülür. İbn Hazm'a göre, kişinin kendisinden zulmü uzaklaştırmak için rüşvet vermesi câizdir. Hz. Peygamber'den rivayet edilen; “Bir kişi Allah'ın elçisinin yanına geldi, ‘Ey Allah'ın Elçisi! Şayet bir kişi gelip malımı almak isterse (ne yapayım)?’ dedi. (Allah'ın Elçisi) ‘Malını ona verme’ dedi. (Adam) ‘Ya benimle çarpışır mı?’ dedi. (Resûlullah) ‘Onunla çarpış’ (Adam) ‘Ya beni öldürürse?’ (Resûlullah) ‘Sen şehitsin’ dedi. (Adam) ‘Ya ben, onu öldürürsem?’ dedi. (Resûlullah) ‘O ateştedir.’ dedi.¹⁶⁰¹ hadisini gücü yetmeyen kişiye yorumlar. Buna göre bir kişi zulmü kendisinden defedebiliyorsa rüşvet vermesi câiz değildir; fakat buna gücü yetmiyorsa bir sakınca yoktur. O, bu görüşünü “*Allah kişiye gücünün yettiğinden fazlasını yüklemeyiz.*”¹⁶⁰² âyeti ve “Size bir şeyi emrettiğimde gücünüz yettiğince yapın.”¹⁶⁰³ hadisiyle delillendirir. İbn Hazm bu kişinin çarpışma hükmünden çıktığını ve ikrah kapsamına girdiğini belirtir.¹⁶⁰⁴

Aslında İbn Hazm'ın zikrettiği deliller “mücmel” delillerdir. Müslim hadisi ise beyan edici konumdadır. Ancak onun kendi yöntemi gereği hadisle amel etmesi gerekirken burada umum nasları ön plana çıkarmasını nefsin korunması ilkesini gözettiği ve daha çok önemseydiği şeklinde yorumluyoruz.

İbn Hazm, bazı mezheplerin câiz gördüğü¹⁶⁰⁵ “gasp edilmiş, fâsid bir ticaretle sahip olunmuş gemi, binek vb. yerlerin üzerinde namaz kılmayı câiz görmez. Aynı şekilde

¹⁶⁰⁰ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VIII, 335; IX, 206.

¹⁶⁰¹ Müslim, “İman”, 62.

¹⁶⁰² Bakara, 2/286.

¹⁶⁰³ Müslim, “Hac”, 73.

¹⁶⁰⁴ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, IX, 158.

¹⁶⁰⁵ Gazzâlî **el-Müstasfâ**, 63.

ona göre gasp edilmiş elbiseyle de namaz kılmak câiz değildir.¹⁶⁰⁶ Bu haller vuku bulduğunda farklı bir mekânda namaz kılınması gerekir, yoksa namaz bâtıldır. Ancak mekânı terk etmeye gücü yetmediğinden dolayı kılınırsa namazı câizdir. Aynı şekilde gasp edilmiş elbise, zarar veren soğuk ve sıcaklıktan koruyor ise o elbiseyle namaz kılmak câiz hükmünü alır. Kısacası mazur görülebilecek bir mazeret söz konusu değilse İbn Hazm’a göre kişinin mevzubahis hallerde kılacağı namaz bâtıldır. Konuyla ilgili zikrettiği naslar ise meseleye doğrudan taalluk etmemektedir. Ancak o, te’vil yöntemiyle zikrettiği bazı nasları konuya dayanak kılmıştır. Söz gelimi İbn Hazm, Nur sûresi 27. âyetini delil gösterir. Bunun yanı sıra Hz. Peygamber’in veda hutbesinde zikrettiği “Mallarınız, kanlarınız, ırzlarınız birbirinize haramdır.”¹⁶⁰⁷; “Ameller niyetlere göredir.”¹⁶⁰⁸ hadislerini, görüşüne delil olarak sunar. Ayrıca şöyle der: “Şayet Allah; bir (kişiye) herhangi bir mekânı ve o mekânda durmayı, bir elbise giymeyi ve tasarrufta bulunmayı yahut bir şeyi kullanmayı haram kıldığı halde kişi tüm bu haramları namazında yaparsa emrolunduğu gibi namaz kılmamıştır. Emrolunduğu gibi namaz kılmayan kişi gerçekte namaz kılmamıştır.”¹⁶⁰⁹ İbn Hazm benzer bir fetvayı hayvan kesimi için de verir. Haksız yere alınan bir aletle kesilen hayvanın etini yemenin câiz olmadığını belirtir. Zira haksız yere alınan aletler haram olduğundan kesimin onunla yapılması sonucu kesilen de haram olur. İbn Hazm’a göre Allah’ın emrettiği bir eylem bâtil bir yolla yapılmamalıdır¹⁶¹⁰ Ancak zaruri durumlarda, örneğin hayvanının öleceğinden korkan birinin gasp edilen aletle hayvanını kesip etini yiyebileceğini söyler. Aletin sahibinin, böyle bir durumda aleti (ödünç) vermekten başka çaresi yoktur. İhtiyaç sahibi de mecbur kalırsa zorla alabilir.

¹⁶⁰⁶ Hanefilere “geçerli olmayan işlemler bâtil ve fâsid” iki kısma ayrılır. “Rükün veya in’ikad şartlarındaki eksiklik hukukî işlemin butlânını, sadece vasıflardaki eksiklik ise fesadını gerektirir.” Ali Bardakoğlu, “Butlân”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, VI, 476-478. Ancak İbn Hazm fesad ve butlân ayırımına gitmez. Her ikisini de aynı kategoride değerlendirir. Söz gelimi gasp edilmiş elbiseyle namaz kılmak, namazın rükünlerine zarar vermez. Ama İbn Hazm, bunu da namazı bâtil kılan bir fiil olarak değerlendirmiştir.

¹⁶⁰⁷ Buhârî, “Fazlû’l-ilm”, 9.

¹⁶⁰⁸ Müslim, “İmâre”, 45.

¹⁶⁰⁹ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, IV, 34.

¹⁶¹⁰ **A.g.e.**, VII, 453.

Zira İbn Hazm bu davranışın “*iyilik ve takva üzerine yardımlaşın...*”¹⁶¹¹ âyetinin kapsamına girdiğini söyler.¹⁶¹²

Görüldüğü üzere spesifik bir konuya temas etmeyen genel bir âyeti İbn Hazm namaz üzerine yorumlamıştır. Esasen âyetin içeriği ile İbn Hazm’ın savunduğu görüşler; aynı şekilde âyetin konusu ile istidlâlde bulunmaya çalıştığı mesele birbirinden çok farklıdır. Öte yandan zikrolunan hadislerin de konuyla alakalı olmadığı kanaatindeyiz. Bu durumda İbn Hazm’ın âyetin zâhirini te’vil ettiği ve ilk anlam üzere bir çıkarımda bulunmadığını söylemek mümkündür. Bu da onun yönteminin zâhir anlamla sınırlı olmadığını göstermektedir.

İbn Hazm’ın maslahat çerçevesinde tefsir ettiği birçok âyetin varlığı göze çarpmaktadır. Bu durum onun âyetlerin tefsirinde derinlikten uzak olmadığını göstermektedir. İbn Hazm Müslümanların sadece zekât vermekle sorumlu olmadıklarını, yaşadıkları belde zekât mallarının maddi imkânsızlıklarına çözüm getirmediği hallerde ihtiyaç sahibi kesimlere bakmakla mükellef olduklarını belirtir. Açlıklarını giderecek günlük yiyeceklerinin, kış ve yaz aylarında giyecekleri elbiselerinin, yazdan ve kıştan koruyacak ev ihtiyaçlarının karşılanması gerektiğini söyler. İbn Hazm bu görüşünü, “*...akrabaya, yoksula ve yolda kalmış yolcuya haklarını ver, fakat saçıp savurma.*”¹⁶¹³; “*Ana babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşla, yolcuya, elinizin altındakilere iyilik edin.*”¹⁶¹⁴ âyetleriyle delillendirir. Allah’ın âyetlerde mezkûr kişilere iyilik yapmayı ve kötülüğü defetmeyi emrettiğini belirtir.¹⁶¹⁵ Ayrıca, “*Onlar da şöyle cevap vereceklerdir: “İnanıp kulluk edenlerden değildik. Yoksulları doyurmuyorduk. Bâtıla dalanlarla birlikte daldık. Ceza gününü yalanlardık.*

¹⁶¹¹ Mâide, 5/2.

¹⁶¹² İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VII, 453.

¹⁶¹³ İsrâ, 17/26.

¹⁶¹⁴ Nisâ, 4/36.

¹⁶¹⁵ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VI, 156.

Sonunda ölüm bize geldi çattı.”¹⁶¹⁶ âyetleriyle de yetime yedirmeyi farz namazla birleştirdiğini belirtir.¹⁶¹⁷

Aslında İbn Hazm’ın zikrettiği âyetler istidlâlde bulunduğu meseleyle doğrudan ilintili değildir. Ancak değindiği tezi destekleyecek pek çok veri de şüphesiz ki mevcuttur. Onun her meseleyi nasla delillendirme isteği zorlama istidlâlde bulunmasına sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla mezkûr naslar meseleyi doğrudan konu edinmese de İbn Hazm’ın bu bakış açısını önemli görüyoruz. Bu yönüyle İbn Hazm zekâtın gerçek hikmet ve gayesini ön plana çıkarmaya çalışmıştır. Ayrıca o, sahâbîlerin de zekât dışında malda verilmesi gereken bir hakkın olduğu konusunda icmâ ettiklerini belirtir.¹⁶¹⁸ Konuyla ilgili Dahhâk’ın “Zekât, mallardaki tüm hakları neshetmiştir.” görüşüne ise itibar etmez ve bunu sahâbîlerin icmâına hâlel getiren bir görüş olarak görmez. İbn Hazm, Dahhâk’ın rivayeti bile kabul edilmezken, görüşüne itibar edilmesinin düşünülmeceğini iddia eder.¹⁶¹⁹

İbn Hazm, yukarıdaki görüşe muhalefet edenleri eleştirir. Çünkü bu kesimlerin susuzluktan öleceğini bilen bir kişinin suya ulaşmak için çarpışmasını bile mubah gördüklerini söyler. Dolayısıyla bir kimsenin yemek ve giyinme ihtiyacının bundan farklı olmadığını savunur. Nitekim bir Müslümanın mecbur kalmadıkça domuz ve ölü eti yiyemeyeceğini vurgular. Dolayısıyla yiyecek sahibinin ihtiyaç sahibini doyurması gerektiğini; şayet bu ihtiyacı gidermezse ve aç kalan kişi kendisini yemekten mahrum eden kişiyi öldürürse de ölen kişinin lanet üzere öleceğini ifade eder. Bu kişinin hak ettiği bir şeyi engellediğini ve hükmünün bâgî/âsi olduğunu, bâgînin de hükmünün kendisiyle savaşmak olduğunu söyler.¹⁶²⁰ Ayrıca Hz. Ebû Bekir’in de “*Eğer müminlerden iki topluluk birbirleriyle savaşarlarsa aralarını düzeltiniz; eğer biri diğeri üzerine saldırırsa, saldıranlarla Allah’ın buyruğuna dönmelerine kadar savaşınız; eğer dönerlerse aralarını*

¹⁶¹⁶ Müddessir, 74/43.

¹⁶¹⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 156.

¹⁶¹⁸ *A.g.e.*, V, 156.

¹⁶¹⁹ *A.g.e.*, V, 156.

¹⁶²⁰ *A.g.e.*, VI, 159.

*adaletle bulunuz, adil davranınız, şüphesiz Allah adil davrananları sever.*¹⁶²¹ âyetinden hareketle zekât vermeyen Müslümanlarla çarpıştığını ifade eder.¹⁶²² İbn Hazm’a göre kişinin yiyecek, elbise ve barınma ihtiyacını karşılamak için dilenmesi bile câizdir. Bunu yapmadığı takdirde zalimdir. Bu haldeyken ölürse kendisini öldürmüş hükmündedir. Aynı şekilde bir kimsenin hükümdardan bir şey istemesi de câizdir. Zira hükümdar, bu ihtiyacı Müslümanların mallarından karşılayacaktır. Bu şekilde ihtiyaç sahibi, Müslümanların mallarından ihtiyacını karşılamış olur. Esasen hükümdarın ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarını karşılaması gerekir.¹⁶²³

Görüldüğü üzere İbn Hazm, İslâm şeriatının en önemli gayelerinden “nefsin korunması” ilkesini naslar çerçevesinde irdelemekte ve bu konuyu kırmızı çizgi olarak ele almaktadır. Öyle ki meselenin ne denli önemli olduğunu, *bâgî* kavramına yüklediği anlamla daha anlaşılır olmaktadır. Öte yandan “nefsin korunması” gayesiyle bir Müslümana karşı kılıç kuşanmaya bile fetva vermesi İbn Hazm’ın sadece maslahat yönünü değil, aynı zamanda yaşadığı siyasî kaosun, maruz kaldığı eziyetlerin benliği üzerindeki izlerini de göstermektedir.

Zikrettiğimiz örneklerde İbn Hazm’ın nasların anlaşılmasında maslahatı önemsediği açıkça görülmektedir. Bu durumda bazılarının onun hakkındaki Kur’an ve Sünnet’in sadece literal anlamıyla yetindiği ve bunu hükümlerin amaç ve gayelerinin anlaşılmasının önünde tuttuğuna dair iddiaların¹⁶²⁴ gerçeği yansıtmadığı anlaşılmaktadır. Zira mezkûr örnekler onun Allah’ın muradını yansıtmaya gayreti içerisinde olduğuna ve maslahatı dikkate aldığına delildir. Kaldı ki İbn Hazm sıklıkla “*Bir de aranızda mallarınızı bâtıl sebeplerle yemeyin...*”¹⁶²⁵; “*Kanlarınız, mallarınız, ırzlarınız birbirinize haramdır.*”¹⁶²⁶ “*Allah kişiye gücünün yettiğinden fazlasını yüklemeyiz.*”¹⁶²⁷; “*Size bir şeyi*

¹⁶²¹ Hucurât, 49/9.

¹⁶²² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VI, 159.

¹⁶²³ *A.g.e.*, IX, 158-159.

¹⁶²⁴ Muhammed es-Seâlibî el-Caferî el-Fâsî, *el-Fikru's-sâmî fi târîhi'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrut, Darü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1995, II, 30.

¹⁶²⁵ Bakara, 2/188.

¹⁶²⁶ Buhârî, “Fazlû'l-ilm”, 9.

¹⁶²⁷ Bakara, 2/286.

emrettiğinde gücünüz yettiğinde yapın.”¹⁶²⁸;“*Din hususunda üzerinize hiçbir zorluk yükledi.”¹⁶²⁹;* “*İyilik ve takva üzere yardımlaşın. Ama günah ve düşmanlık üzere yardımlaşmayın.”¹⁶³⁰;* “*Allah sizin için kolaylık istiyor güçlük çekmenizi istemiyor.”¹⁶³¹* mezkûr naslardan hareketle maslahat eksenli görüşler serdetmiş ve âyetleri bu minvalde tefsir etmiştir.

3.2.3.1. Namazın Kazası

Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî’nin aksine İbn Hazm, namazı bilerek kazaya bırakmanın telafisinin mümkün olmadığı görüşündedir. Bu görüşüne dayanak olarak “*Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, onlar namazlarını ciddiye almazlar.”¹⁶³²;* “*Onlardan sonra, namazı zayi eden, şehvet ve dünyevî tutkularının peşine düşen bir nesil geldi. Onlar bu tutumlarından ötürü büyük bir azaba çarptırılacaklardır.”¹⁶³³* âyetlerini gösterir.¹⁶³⁴ Buna göre şayet bir kimsenin bilerek kılmadığı namazı vakti çıkınca kılması idrak sayılıydı¹⁶³⁵ veyl ile muhatap kılınmazdı; gay ile karşılaşmazdı. Bununla beraber veyl ve gay, namazı son vakte kadar erteleyen kişiye verilen ceza da değildir. Zira bu kişi namazı idrak etmiştir.¹⁶³⁶ İbn Hazm’a göre Allah namaz için belli bir vakit tayin etmiştir. Bu durumda kişinin namazı vaktinden önce kılmasıyla vaktinden sonra kılması arasında bir fark yoktur. Her iki durumda da namaz kılmamıştır. Bunun aksini yapan kişi Allah’ın hududuna riâyet etmemiştir. Ayrıca İbn Hazm, kasten vakti içinde kılınmayan namazın kazâsını câiz görmenin, Allah’ın dininde olmayan bir hüküm ihdas etmek olduğunu

¹⁶²⁸Müslim, “Hac”, 73.

¹⁶²⁹Hac, 22/78.

¹⁶³⁰Mâide, 5/2.

¹⁶³¹Bakara, 2/185.

¹⁶³²Ma‘ûn, 4-5.

¹⁶³³Meryem 59.

¹⁶³⁴İbn Hazm, **el-Muhallâ**, II, 235-245.

¹⁶³⁵İbn Hazm vakti içinde kılınmayan namazın telafisini kabul etmez. Ve bunun “kazâ” olarak isimlendirilmesini doğru bulmaz. Nitekim unutanın hatırlayınca, uykuda kalan kişinin ise uyanınca -vakti geçse bile- vakit namazını kılabilceğini zira onun için vaktin devam ettiğini belirterek bu durumu kazâ ile izah etmez. İbn Hazm, **el-Muhallâ**, II, 237. Usûlcüler ise “belirli bir vakit içinde yerine getirilmesi gereken bir ibadetin ister kasten isterse unutarak olsun vakti çıktıktan sonra ifa edilmesinin gerçek anlamda kazâ olarak adlandırılacağı hususunda görüş birliği içindedir.” M. Kâmil Yaşaroğlu, “Kazâ”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, XXV, 110-113.

¹⁶³⁶İbn Hazm, **el-Muhallâ**, II, 235-245.

belirterek mezhepleri eleştirir. Mezheplerin kişinin vakti içinde kılınmayan namazın farz namaz olarak isimlendirilip isimlendirilmeyeceği sorusunu cevaplaması gerektiğini ifade eder.¹⁶³⁷ Kaldı ki farz namazın kasten kazaya bırakılmasının taat olamayacağını, bilakis bunun mâsiyet olduğunu, mâsiyetin ise emredilen bir ibadet olmadığını belirtir. Ayrıca Allah'ın Hz. Peygamber'in diliyle namaz vakitlerini tahdit ettiğini, bu sebeple de buna uyulması gerektiğini, yoksa Hz. Peygamber'in tahdidinin anlamsız olacağını söyler.¹⁶³⁸

İbn Hazm unutkan, sarhoş ve uyuya kaldığı için vakti içinde namaz kılmayan birinin kasten namazı terk eden kimsenin durumu gibi olmadığını, böyle bir kıyaslanmanın yanlış olduğunu; zira bu kişilerin mazeretleri olduğu için vakit mefhumunun onlar için geçerli olmadığını iddia eder.¹⁶³⁹ Böyle bir kıyasın bâtil olduğunu altını çizen İbn Hazm mezheplerin yanlış içerisinde olduğunu; namazı bilerek kılmayan kişiyi unutkanla kıyaslama yerine namazın hac ile kıyaslanması gerektiğini söyler. Zira mezheplerin haccın belli vakitler dışında yapılamayacağını altını çizdiklerini ifade ederek bu türlü bir kıyasın onlar açısından daha mantıklı olacağını ifade eder. İbn Hazm kasten namaz kılmayan kimseye namazın kazası meşrû olsaydı bunun belirtilmiş olacağını, zira Allah'ın bunu unutmasının mümkün olmadığını iddia eder. Ona göre Hz. Peygamber'in "İkinci namazını kaçıran kişi malı ve ehli (elinden) kaçırılmış gibidir."¹⁶⁴⁰ Demesi, namazı kaçıran kişinin idrak etmesine imkân olmadığını göstermektedir. Zira idrak etseydi kaçırmasının anlamı olmazdı. Ayrıca ümmetin de namaz kılmayan kişinin namazı idrak etmediği konusunda icmâ ettiğini belirtir. Şayet namazı kaçıran kişi kazâ ile namazı eda etseydi, kaçırma anlamının bir önemi kalmazdı.¹⁶⁴¹

İbn Hazm Kur'an ve Sünnet'ten delillendirdiği bu görüşünü sahâbe görüşüyle de destekler. Ona göre bu görüş Hz. Ömer, Abdullah b. Ömer, Sa'd b. Ebî Vakkas, Abdullah b. Mes'ûd'un görüşüdür.¹⁶⁴² Ayrıca o, konuya dair bazı rivayetler aktarır. Biz de

¹⁶³⁷ A.g.e., II, 235-245.

¹⁶³⁸ A.g.e., II, 235-245.

¹⁶³⁹ A.g.e., II, 235-245.

¹⁶⁴⁰ A.g.e., II, 235-245.

¹⁶⁴¹ A.g.e., II, 235-245.

¹⁶⁴² A.g.e., II, 235-245.

meselenin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla sahâbeye isnat edilen bu görüşleri aktarmak istiyoruz.

İbn Ömer'in sahîfe okuyan birini görüp ona okuduğunu bırakmasını ve namaz kılmasını emrettiği; vakti içinde kılınmayan namazın namaz olmadığını söylediği ve namazın ardından istediğini okumasını söylediği rivayet edilmiştir. Hz. Ömer de hutbede “Namaz için Allah’ın şart koştuğu bir vakit vardır. Onunla ancak tamamlanır (kılınır).”¹⁶⁴³ demiştir.

Hz. Ali’nin de “Vakti içinde namaz kılmayıp erteleyen kişi mutaffifindir (eksik ölçendir).”¹⁶⁴⁴ dediğini aktarır. Sa’d b. Ebî Vakkas’ın da “*Onlar ki namazlarından gafildirler.*”¹⁶⁴⁵ âyetindeki ‘sehv’ (dalgınlık) kelimesini “vakti içinde kılınmayan (namaz) şeklinde tefsir etmiştir.¹⁶⁴⁶ İbn Hazm’a göre şayet vakti içinde kılınmayan namaz câiz olsaydı kişi ‘veyl’ denilerek kınanmazdı.¹⁶⁴⁷

İbn Mes’ûd, “*Onlar ki namazlarını devamlı kılarlar.*”¹⁶⁴⁸; “*Onlar ki namazlarını muhafaza ederler.*”¹⁶⁴⁹ âyetlerini “vakitlerinde kılarlar” şeklinde tefsir etmiştir. Ayrıca İbn Mes’ûd’un namazın hac gibi vakti olduğunu, “namazı da vakti içinde kılın”¹⁶⁵⁰ dediğini aktarır.

Bu rivayetlerle yetinmeyen İbn Hazm, “*Onların ardından, namazı bırakan, şehvetlerine uyan bir nesil geldi. İşte bunlar azgınlıklarının karşılığını göreceklidir.*”¹⁶⁵¹ âyetiyle ilgili Ömer b. Abdülazîz’in “Onların namazlarını zayi etmeleri, terk etmeleri değildir. Şayet terk etseydiler kâfir olurlardı. Ama onlar vakti içinde kılmadılar.”¹⁶⁵² sözünü de görüşünü teyit için zikretmektedir.¹⁶⁵³

¹⁶⁴³ A.g.e., II, 235-245.

¹⁶⁴⁴ A.g.e., II, 235-245.

¹⁶⁴⁵ Mâ’ûn, 107/5.

¹⁶⁴⁶ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, II, 235-245.

¹⁶⁴⁷ A.g.e., II, 235-245.

¹⁶⁴⁸ Me’âric, 70/23.

¹⁶⁴⁹ Mü’minûn, 23/9.

¹⁶⁵⁰ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, II, 235-245.

¹⁶⁵¹ Meryem, 19/59.

¹⁶⁵² İbn Hazm, **el-Muhallâ**, II, 235-245.

¹⁶⁵³ A.g.e., II, 235-245.

Ayrıca İbn Hazm “lâ” harfî ile başlayan söz konusu bazı rivayetlere “kâmil değildir, tam değildir” şeklindeki te’villeri Arap dili kurallarına aykırı olarak görür. İbn Hazm’a göre nas veya zaruri his başka bir anlamı vermeyi gerektirmediği sürece, “lâ” ile başlayan cümleler nefy ve tebrîe (tenzih) anlamındadır.¹⁶⁵⁴ Ayrıca İbn Hazm, “kâmil olmamıştır, tam değildir” vb. anlamların dahi kendi görüşlerini desteklediğini zira tam olmayan bir namazın bâtil olduğunu iddia eder. Vaktin namazın farzlarından olduğunu, dolayısıyla vakti içinde kılınmayan namazın namaz olmadığının altını çizer.¹⁶⁵⁵

Öte yandan İbn Hazm bazı mezhep âlimlerinin sahâbeye bu konuda muhalefet etmelerini eleştirir. Ona göre birçok sahâbî kastî olarak bir vakit namaz kılmayanı mürted olarak görmüşlerdir. Kaldı ki İslâm dini, korku vs. durumlarda dahi namazın terk edilmeyeceğini emretmektedir. Şu âyetler de bunu apaçık göstermektedir: “*Sen içlerinde olup da namazlarını kıldırдыңın zaman, bir kısmı seninle namaza dursun.*”¹⁶⁵⁶; “*Ama eğer tehlikede iseniz, yaya veya binekli olarak kılınız; güvene kavuşunca Allah’ı anınız, çünkü bilmediklerinizi size öğreten O’dur.*”¹⁶⁵⁷ İbn Hazm bu âyetlerin apaçık bir şekilde namazın hiçbir halde terk edilmesinin câiz olmadığına hükmettiğini ifade eder. Ayrıca hasta kişiler için bile namazın hiçbir şekilde terk edilmesinin câiz olmadığını, bilakis durumlarına göre hastaların farklı şekillerde namaz kılma zorunluluğu olduğunu açıklar.¹⁶⁵⁸

Açıkça anlaşıldığı gibi İbn Hazm kasten kılınmayan vakit namazlarının kazasının olmayacağını Kur’an, Sünnet, icmâ ile delillendirmektedir. Bunu yaparken de te’vil kapsamını geniş tuttuğu görülmektedir. Öncelikle İbn Hazm’ın âyeti yorumlama yönteminde dikkate aldığı deliller yoruma açıktır ve kati bir hükmü ifade etmemektedir. Özellikle istidlâlde bulunduğu âyetler spesifik anlamda İbn Hazm’ı desteklemekten uzaktır. Bu sebeple de müfessirler âyetleri farklı yorumlamışlardır.¹⁶⁵⁹

¹⁶⁵⁴ A.g.e., II, 235-245.

¹⁶⁵⁵ A.g.e., II, 235-245.

¹⁶⁵⁶ Nisâ, 4/102.

¹⁶⁵⁷ Bakara, 2/239.

¹⁶⁵⁸ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, II, 235-245.

¹⁶⁵⁹ Kurtubî, **el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân**, XX, 212; Vâhidî, **el-Vasît fi tefsîri’l-Kur’ânî’l-mecîd**, IV, 558.

Hız. Peygamber'in hadisleriyle ilgili ise böyle bir anlamı çıkarmak zor görünmektedir. Söz gelimi İbn Hazm'ın ikinci namazına dair aktardığı hadisi bazı muhaddisler ikinci namazının önemine vurgu olarak ele almış ve ikinci namazının geç kılınmamasın; vaktinde kılınıp, kazaya bırakılmaması şeklinde yorumlamıştır.¹⁶⁶⁰ Bizce de ilgili hadisleri kazâ namazının meşrû olmadığı şeklinde anlamak tutarsızdır. Zira vakti geçen namazların kaza edilmesine dair rivayetler söz konusudur.¹⁶⁶¹

Aslında İbn Hazm'ın, farz namazı vaktinde eda edilen namaz ile tayin etmesi önemlidir. Ancak namazı o vakitle sınırlı tutup kazâ namazına cevaz vermemek ayrı bir konudur. Elbette hiçbir âlim, vaktinin dışında kılınan namaz ile vakti içinde kılınan namazı bir tutmamıştır. Zaten mesele fikhî bir fetva etrafındaki tartışmalardan ibarettir.

Öte yandan İbn Hazm'ın sahâbîlerin görüşleriyle ilgili değerlendirmelerine katılmak mümkün değildir. Zira konuyla ilgili mezkûr rivayetlerin kazâ namazının meşrû olmadığını gösterdiğine dair elimizde yeterince veri yoktur. Sahâbîlerden gelen bu rivayetlerin namazların vakti içinde kılınmasının önemini vurguladığı şeklinde yorumlamak da pekâlâ mümkündür.

3.2.3.2. Kadının Sadaka Vermesi

Kadının kendi malından veya izinsiz olarak eşinin malından sadaka/hediye verip veremeyeceği veya tasarrufta bulunup bulunmayacağı meselesinde İbn Hazm'ın kadının lehine bir tutum takındığı görülür. Mâlik'in kadının kocasından izin almadan, sahip olduğu malın ancak üçte birisinde tasarrufta bulunabileceğine dair görüşünü,¹⁶⁶² Selef'ten bazılarının da kadının eşinin malından sadaka vermeyi câiz görmemelerini¹⁶⁶³ reddeden İbn Hazm, nasların doğru anlaşılması gerektiğine vurgu yapar. O, Mâlik'in görüşünü destekleyen bir delilin olmadığını zikreder. Mâlikîler'in "Kadınla şu dört şey için

¹⁶⁶⁰ Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Receb b. Hasan el-Bağdâdî ed-Dımaşkî, **Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, Medine, Mektebetü'l-eseriyye, 1996, V, 388; Nevevî, **el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc**, V, 126.

¹⁶⁶¹ İbn Receb, **Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, V, 388.

¹⁶⁶² İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VIII, 309.

¹⁶⁶³ **A.g.e.**, VIII, 311.

evlenilir...”¹⁶⁶⁴ hadisinde zikredilen “malı için” ifadesinden hareketle erkek ile bir bağ kurmalarının doğru olmadığına da altını çizer. Ona göre Hz. Peygamber’in dine vurgu yapması mal kavramını dışarıda tutmaktadır.”¹⁶⁶⁵ Ayrıca “*Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır.*”¹⁶⁶⁶ âyetini delil göstererek kadının malından sadaka vermemesine gerekçe olarak sunulmasını da açıklığa kavuşturur.

İbn Hazm’a göre bu âyet; kadınların mallarına tahdit koymamakta, bilakis erkeklerle, eşlerine karşı nafaka verme ve giyinme ihtiyaçlarını karşılama görevini yüklemektedir.¹⁶⁶⁷ Yani ortada erkeğe yüklenen bir sorumluluk söz konusudur. Konuyla ilgili kadının malına set çeken bazı rivayetleri de ya senet itibarıyla eleştirir veya bunu mendûbiyete yorumlar.¹⁶⁶⁸ Böylece İbn Hazm nasları doğru yorumlama adına, bazı ifadelerle takılıp kalmamıştır. Ona göre Allah’ın âyetleri açıktır ve Allah erkek/kadın ayırımına gitmemiştir. İkisine de sorumluluk yüklemiştir. *Sadaka* da İslâmî bir kelimedir. Bu sebeple de bunun engellenmesi düşünülemez. Bu minvalde İbn Hazm, âyetleri zikrederek meselede bakış açısının gerekçesini sunmaya çalışmaktadır. Ona göre Kur’an, “*Ey iman edenler! Sizin kadınlara zorla mirasçı olmanız helal olmaz*”; “*...sadaka veren erkekler, sadaka veren kadınlar...*”¹⁶⁶⁹; “*Herhangi birinize ölüm gelip de ‘Rabbim! Beni yakın bir süreye kadar geciktirsen de sadaka verip iyilerden olsam!’ demesinden önce, size verdiğimiz rızıktan infak edin!*”¹⁶⁷⁰ âyetleriyle kadının kendi malı üzerindeki tasarrufuna mâni olunmamasını emretmiş, ayrıca sadakayı da erkeklerle sınırlı tutmamıştır.¹⁶⁷¹

3.2.3.3. Yanlışlıkla Bir Müslümanı Öldürme

İbn Hazm’ın belki de en çok eleştirdiği konulardan birisi de nasların keyfî yorumlanmasıdır. Bu sebeple de burhana dayalı olmayan her neticeye karşı çıkmış, ‘emir

¹⁶⁶⁴ Buhârî, “Nikâh”, 16.

¹⁶⁶⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 315.

¹⁶⁶⁶ Nisâ, 4/34.

¹⁶⁶⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 316; IX, 508.

¹⁶⁶⁸ *A.g.e.*, VI, 317.

¹⁶⁶⁹ Ahzab, 35/33.

¹⁶⁷⁰ Münâfikûn, 63/10.

¹⁶⁷¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 317; X, 73.

sahiplerine itaat' adı altında nasların keyfî yorumlanmasına imkân veren anlayışı eleştirmiştir. Ona göre din kemale ermiştir ve İslâm'ın hükmünü koymadığı hiçbir mesele söz konusu değildir. Allah'ın “*Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim.*”¹⁶⁷² âyeti de emir sahiplerine nassın olmadığı konularda veya nassa aykırı durumlarda itaat etmelerini çürütmektedir. Zira âyet dinin kemale erdiğini apaçık bir şekilde göstermiştir.¹⁶⁷³

Mezhepleri, nasları dikkate almamakla, tutarsız yorumlarda bulunmakla eleştiren İbn Hazm'a göre usûl ve yöntemler tutarlı olmak zorundadır.¹⁶⁷⁴ Bu sebeple de İbn Hazm, mezheplerin pek çok fikhî görüşünü eleştirmiştir. Mesela “*Her kim bir mümini kasten öldürürse onun cezası, içinde sürekli kalacağı cehennemdir.*”¹⁶⁷⁵ âyetinin mefhumunu dikkate alıp, yanlışlıkla bir mümini öldüren kişinin bu âyetin kapsamına girmediğini belirten cumhuru tenkit eder. Zira bu kesimlerin bunun benzeri “*Ey iman edenler! İhramda iken avlanmayınız. Sizden kim avı kasten öldürürse, öldürdüğü hayvanın dengi bir cezası vardır.*”¹⁶⁷⁶ âyette mefhumu dikkate almadıklarını belirtir. Yanlışlıkla avlanan kişiye de aynı hükmü şart koşmalarını da ¹⁶⁷⁷ tutarsızlık olarak görmektedir.¹⁶⁷⁸ İbn Hazm'a göre iki âyet arasındaki hüküm aynı olmalıdır. Her iki âyette “kasıtlı yapılan” eylem söz konusudur.¹⁶⁷⁹ Bu sebeple benzer naslar arasında farklı değerlendirmelerde bulunmayı tutarsızlık olarak görür. Çünkü ona göre delilin desteklemediği hiçbir görüş kabul edilemez. Fikhî görüşler delille desteklenmelidir, delilin desteklemediği görüşlerin kabulü taklide tâbi olmaktan başka bir şey değildir. Ancak İbn Hazm'ın bu yorumuna katılmak mümkün görünmemektedir. Zira “*Kim bir mümini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir.*”¹⁶⁸⁰ âyetinin tefsiri mahiyetindeki “*Yanlışlıkla olması*

¹⁶⁷² Mâide, 5/3.

¹⁶⁷³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VI, 34.

¹⁶⁷⁴ *A.g.e.*, VII, 48.

¹⁶⁷⁵ Nisâ, 4/93.

¹⁶⁷⁶ Mâide, 5/95.

¹⁶⁷⁷ Gazzâlî *el-Müstasfâ*, s.270; Cessas, *el-Fusûl fî'l-usûl*, I, 298.

¹⁶⁷⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VII, 48.

¹⁶⁷⁹ *A.g.e.*, VII, 52.

¹⁶⁸⁰ Nisâ, 4/93.

*dışında bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz.”*¹⁶⁸¹ İfadesini dikkate almamıştır. Zira bu âyet hata neticesinde bir mümini öldüren kişinin diyet ve kefaretle sorumlu tutulduğunu açıkça beyan etmektedir.¹⁶⁸²

3.2.3.4. Kâbe’de İstikbâl-i Kible Meselesi

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere İbn Hazm nasları yorumlarken maslahatı ihmal etmemiş, murâd-ı İlâhîyi dikkate almayan icthadları da eleştirmiştir. İbn Hazm naslarla ilgili değerlendirmelerinde mantıklı bakış açısını da önemsemiştir. Söz gelimi Mâlikî mezhebinin Kâbe’nin içinde namaz kılmayı câiz görmemelerini¹⁶⁸³ ve böyle bir namazın Kâbe’nin bir kısmına sırtını dönmek olacağı şeklindeki gerekçelerini nasla ve mantıklı delillerle eleştirir. İbn Hazm namazı Kâbe’nin içinde ve etrafındaki herhangi bir yerde kılmanın câiz olduğunu, çünkü Allah’ın “*Nereden yola çıkarsan çık (namazda) yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir.*”¹⁶⁸⁴ âyetinin de bu mefhumu desteklediğini; Allah’ın kelamıyla Mescid-i Harâm’ın tamamının kible olduğunu belirtir.¹⁶⁸⁵ Aksi takdirde Kâbe’nin içinde kılınan her namazın kabul edilmeyeceğini, çünkü Kâbe’de kılınan her namazda kıblenin bir kısmına dönmenin kaçınılmaz olduğunu söyler.¹⁶⁸⁶ Allah’ın bizi tekellüfte bırakmadığını, bu işin aslının Kâbe veya Mescid-i Harâm’a dönerek kılınan namaz olduğunu söyler.¹⁶⁸⁷ Görüldüğü üzere İbn Hazm, Mâlikî mezhebini yalnızca nassa dayanarak eleştirmekle kalmamış, aynı zamanda nassın doğru anlaşılmasının gerekliliğini akli delillerle desteklemiştir.

3.2.3.5. Zekâtın Hücciyeti

İbn Hazm, Şâfiî ve Mâlik’in, “*Çardaklı ve çardaksız bağları inşa eden Allah’tır. Tatları çeşitli ekin ve hurmaları, zeytin ve narı birbirine benzer ve benzemez şekilde*

¹⁶⁸¹ Nisâ, 4/92.

¹⁶⁸² Nevevî, **el-Mecmû‘ şerhu’l-Mühezzebe**, XVIII, 346.

¹⁶⁸³ Ziyâüddîn Ebû’l-Mevedde Halîl b. İshâk b. Mûsâ el-Cündî, **Muhtasarü’l-‘Allâme Halîl**, thk. Ahmed Cad, Kahire, Dârü’l-Hadîs, 2005, s. 31; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân er-Ruaynî, **Mevâhibü’l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl**, Dârü’l-fikr, 1992, I, 513.

¹⁶⁸⁴ Bakara, 2/149.

¹⁶⁸⁵ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, IV, 80.

¹⁶⁸⁶ **A.g.e.**, IV, 80.

¹⁶⁸⁷ **A.g.e.**, IV, 80.

yaratan O'dur. Ürün verdiği zaman ürününden yiyin, devşirildiği ve biçildiği gün hakkını verin; israf etmeyin, çünkü Allah müsrifleri sevmez.”¹⁶⁸⁸ âyetinde Allah'ın farz zekâtı kastettiğini söylemelerini tenkit eder. Her iki mezhebin de âyette sayılan bazı çeşitler için zekâtı gerekli görmediklerini, dolayısıyla bunu ifade etmiş olmalarını yanlış görür. Bazı kesimlerin Allah'ın âyette sadece ekilen ürünlerde zekâtı farz kıldığını ifade etmesini de kabul etmez. Mâlikî mezhebinin zeytinde zekâtı farz kıldığını ama onun ekilen ürün olmadığını belirtir.¹⁶⁸⁹ Şâfiî mezhebinin iddiasını da eleştirir ve âyetteki “ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ ” *hasîd* kelimesinin sadece ekilen ürünler için kullanılmadığını ifade eder.¹⁶⁹⁰

İbn Hazm mezkûr âyetin yer aldığı sûrenin Mekkî olduğunu,¹⁶⁹¹ oysa zekâtın Medine'de farz kılındığını, dolayısıyla bu âyetin zekât hakkında inmediğini vurgulayarak tarihî bir delille karşı tarafın görüşünü eleştirir. Bazı kesimlerin bu âyetin Mekkî olduğunu¹⁶⁹² iddia etmelerini de eleştirir. Bunun delilsiz tahsis olduğunu beyan eder.¹⁶⁹³ Ayrıca bu kimselere göre âyetin Sâbit b. Kays hakkında indiğini belirtmelerini de bir çelişki olarak görür. Zira rivayet sadakayı konu edinmektedir. Ona göre adı geçen âlimlerin görüşlerini destekleyecek bir veri olmadığından mezkûr âyette zekâtın kastedilmediği anlaşılmış olmaktadır.¹⁶⁹⁴

İbn Hazm metin içi istinbat yöntemi ile eleştirilerine devam eder. “ وَأَثُوا حَقَّهُ يَوْمَ ” *حَصَادِهِ* âyetinin hasat zamanı payın verilmesini emrettiğini,¹⁶⁹⁵ oysaki zekâta hasat zamanının gözetilmediğini, hasat sonrası bu durumun söz konusu olduğunu söyler.¹⁶⁹⁶ İbn Hazm *وَلَا تُسْرِفُوا* kelimesine de işaret eder. Zekâta israfın söz konusu olamayacağını, hakkın neyse onun verileceğini, verilen payın net olarak belli olduğunu ve dolayısıyla bu âyetin zekâtı konu edinmediğini belirtir.¹⁶⁹⁷ O halde âyet neyi ifade etmektedir? İbn Hazm

¹⁶⁸⁸ En'âm, 6/141.

¹⁶⁸⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 215.

¹⁶⁹⁰ *A.g.e.*, V, 215.

¹⁶⁹¹ *A.g.e.*, V, 217.

¹⁶⁹² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, VII, 100.

¹⁶⁹³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 217.

¹⁶⁹⁴ *A.g.e.*, V, 217.

¹⁶⁹⁵ Mucâhid, *Tefsiru Mucâhid*, thk. Muhammed Abdusselam Ebû Nîl, Mısır, Dârü'l-fikri'l- İslamî el-Hadîse, 1989, s. 329.

¹⁶⁹⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 217.

¹⁶⁹⁷ *A.g.e.*, V, 217.

âyetin hasat zamanı zekâtı dışında bir hakkı ifade ettiğini, bunun da kişinin gönlünden koparı vermesi şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler. Selef'ten bir grubun da bu şekilde görüş serdettiklerini¹⁶⁹⁸ aktarır.¹⁶⁹⁹

İbn Hazm'ın bu değerlendirmelerini Kur'an'ın tefsirinde şu açılardan önemli görüyoruz:

1. Âyetin nüzûlünü önemseyerek fikhî görüşlerin nüzûl ortamıyla uyumlu olmasının gerekliliğine dikkat çekmiştir. Aslında bazen mezhep imamlarının fikhî görüşlerinin parçacı olduğu görülür. Başka bir ifadeyle fikhî görüşler çoğu kez âyetin bağlamı ve nüzûlüyle kopuk bir şekilde serdedilir. İbn Hazm'ın bu kaydı bunun için önemlidir.

2. İbn Hazm âyetin ifade ettiği anlamla serdedilen görüşün tutarlı olmasına vurgu yapmaktadır. Âyetin zekâtı konu edinip edinmediğine dair öne sürülen argümanları tarih, dil ve bağlam açısından kritik etmiştir. Bu yönüyle onun âyete yaklaşımını tefsir usûlü açısından değerli görüyoruz.

3. İbn Hazm, nasların tahkim edilmesi için, nefsânî ve keyfî arzular eksenli görüşlerin nassın önüne geçmemesi için büyük bir çaba göstermiştir. Bu sebeple de Kur'an âyetlerinin mefhumunun doğru anlaşılması ve hükümlerinin iyi icra edilmesini önemsemiştir. Bu durum fikhî konularda diğer âlimlerden farklılaşan yaklaşımlarına da yansımıştır.

Öte yandan İbn Hazm, âyetin farz zekâtı kastettiğini belirten pek çok selef âlimini de görmezden gelmiştir. Zira Enes b. Mâlik, İbn Abbas, Hasan-ı Basrî gibi selef âlimleri âyetin zekâtı kastettiğini belirtmiştir.¹⁷⁰⁰ Ancak âyetin zekâtı kastetmediğini ifade eden selef âlimlerinin varlığı da söz konusudur. Dolayısıyla bu meseledeki tartışma ilk dönemde de söz konusuydu.

¹⁶⁹⁸ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl fi Tefsiri'l-Kur'an*, II, 164; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, VII, 99.

¹⁶⁹⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 217.

¹⁷⁰⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, VII, 99.

3.2.3.6. Fâsık Kişinin Arkasında Namaz Kılmak

Ehl-i sünnet'in bir kısmı, Hâricî, Zeydî, Râfîzî ve Mu'tezile'nin çoğunluğu namazın sadece faziletli kişilerin arkasında kılınabileceğine hükmetmişlerdir.¹⁷⁰¹ Bazı Ehl-i sünnet âlimleri ise Cuma ve bayram namazlarını bundan istisna tutmuşlardır. Öte yandan sahâbe, tâbiîn, etbâüt tâbiîn ve Ashâbü'l-hadîsin çoğunluğu, Ahmed b. Hanbel, Şâfiî, Dâvûd ez-Zâhirî vd. namazın fâsık imamın arkasında kılınabileceğini belirtmişlerdir.¹⁷⁰² İbn Hazm da bu görüştedir. İbn Hazm, bunun aksini iddia etmenin yeni bir bid'at olduğunu vurgular. Ona göre Muhtar es-Sekafî, Haccâc, Ubeydullah b. Ziyâd, Hubeyş b. Delce gibi şahıslar en büyük fâsık olmalarına rağmen sahâbîlerin bu kişilerin arkalarında namaz kıldıklarını açıklar. İbn Hazm fâsıkların arkasında namaz kılmayı câiz görmeyenlerin “*Allah, ancak kendisine karşı gelmekten sakınanlardan kabul eder.*”¹⁷⁰³ âyetini delil gösterip, Allah'ın sadece müttakilerin amellerini kabul edeceğini iddia etmelerini doğru bulmaz.¹⁷⁰⁴ Aksine fâsık bir kimsenin namaza niyet etmesi ve Allah rızasını gözetmesinin namazının kabulü için yeterli olduğunu, müttaki olmak için günahkâr olmamayı şart koşmanın doğru olmadığını, bu durumda “*Allah insanları haksızlıklarından ötürü yakalayacak olsaydı, yeryüzünde canlı bırakmazdı. Fakat onları belirli bir süreye kadar erteler. Süreleri dolunca onu ne bir saat geciktirebilirler ne de öne alabilirler.*”¹⁷⁰⁵ âyetinin de ifadesiyle Resûl (as) dışında kimsenin müttaki olmayı hak edemeyeceğini iddia eder. Ayrıca feridin namazının imamın namazıyla irtibatlı olduğu iddiasının ise; “*Herkesin kazandığı yalnız kendisine aittir.*”¹⁷⁰⁶, “*Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenemez.*”¹⁷⁰⁷ âyetleriyle geçersiz kılındığını söyler.¹⁷⁰⁸ İbn Hazm'ın meseleyi tarihî bir bilgi üzerinden tahlil ettiği görülmektedir. İbn Hazm çoğunlukla tarihî meseleleri tahmin üzerinden yorumlamaktadır. Kanaatimizce sahâbe

¹⁷⁰¹ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VIII, 137.

¹⁷⁰² **A.g.e.**, VIII, 137.

¹⁷⁰³ Mâide, 5/27.

¹⁷⁰⁴ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VIII, 137.

¹⁷⁰⁵ Nahl, 16/61.

¹⁷⁰⁶ En'âm, 6/164.

¹⁷⁰⁷ Fâtır, 35/18.

¹⁷⁰⁸ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VIII, 137.

döneminde yaşanmış hadiseler üzerinden bir okuma yapmak için meseleye ideolojik değil, bütünsel yaklaşmak gerekmektedir.

3.2.3.7. Yetimin Malını Yemek

İbn Hazm naslara bütünsel yaklaşarak yetimin vâsîsi tarafından malının yenip yenilmemesi meselesini irdeler. O, İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin, “mukim bir şey yiyemez, ama yetim için sefere çıkmışsa ihtiyacı kadar yiyebilir”¹⁷⁰⁹ ve Mâlik'in de “zenginse çok azını; fakirse ihtiyacı kadarını yer”¹⁷¹⁰ şeklindeki değerlendirmelerini eleştirir ve bu görüşleri doğru bulmaz.¹⁷¹¹ İbn Hazm ihtilâflı konularda âyet ve hadislere rücu edilmesi kaidesi gereği tüm âyetleri dikkate almamız gerektiğini belirtir. Konuyla ilgili zikrettiği âyetlerin¹⁷¹² birbirini tamamlayan âyetler olduğunu; birbirine zıt âyetlerden olmadığını, aksine birbirini tamamlayıcı¹⁷¹³ *tek bir kelime* gibi olduğunu belirtir. Bu sebeple de bazılarının alınıp bir kısmının terk edilmesi ve birbirlerine darp edilmelerinin/vurulmalarının câiz olmadığını söyler.¹⁷¹⁴ İbn Hazm'ın bu yorumunu önemli görüyoruz. Tüm âyetlerden hareketle bir hükme varma ve bunu yaparken de bazı âyetleri ihmal etmemek ilmî derinliği gerektirmektedir. Bu beyan, aynı zamanda İbn Hazm'ın nasların bütünselliğini dikkate aldığını ve uyguladığını açıkça ortaya koymaktadır. Başka bir ifadeyle İbn Hazm'ın Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, Sünnet'le tefsiri, Arap dili ile tefsiri gibi ilke ve yöntemler kendiliğinden ortaya çıkmış olmayıp ilgili birkaç âyeti yan yana getirmekten de ibaret değildir. Bilakis bu yaklaşım, konu bütünlüğünü ortaya çıkaran benzer karinelerin hepsini dikkate alma üzerine kuruludur.

Öte yandan İbn Hazm, yetimlerle ilgili savunduğu görüşünü nüzûl ortamıyla da destekler. Ona göre İbn Abbas'ın rivayetine göre, “*Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, kesinlikle karınlarına sadece bir ateş doldururlar ve yarın çılgın bir ateşe*

¹⁷⁰⁹ A.g.e., VIII, 349.

¹⁷¹⁰ İbn Rüşd el-Kurtubî, *Beyân ve't-tahsil ve's-serh*, XII, 457.

¹⁷¹¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 349.

¹⁷¹² Bakara, 2/220; Nisâ, 4/2, 6, 10; En'âm, 6/152.

¹⁷¹³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 349.

¹⁷¹⁴ A.g.e., VIII, 349.

yaslanırlar.”¹⁷¹⁵ âyeti inince sahâbîler yemekleriyle yetimlerin yemeklerini ayırdılar. Öyle ki bu durum onlara zor geldi. Ardından Allah, “*Eğer onlarla yaşarsanız, onlar sizin kardeşlerinizdir.*”¹⁷¹⁶ âyetini indirdi ve böylece birlikte yemek yediler.¹⁷¹⁷ İbn Hazm’a göre mezkûr deliller yetimlerin yemeklerinin/mallarının yenemeyeceğine dair açık hüküm barındırmaktadır. Ona göre âyetteki “...*en güzel şekilde yaklaşın.*”¹⁷¹⁸ ifadesi ile kastedilen yetimlerin mallarının korunması ve kendilerine teslim edilmesidir; yoksa temlik edilmesi ve yenmesi değildir. İbn Hazm “*Yetimlere mallarını verin. Temizi murdara değişmeyin, onların mallarıyla kendi mallarınızı karıştırarak yemeyin, çünkü bu büyük bir suçtur.*”¹⁷¹⁹ âyetinin de yetimin malının azının veya çoğunun yenmesinin büyük günah olduğunu ifade ettiğini belirtir.

Bununla beraber o, yetimlerin mallarından yemeyi câiz görenlerin¹⁷²⁰ gösterdikleri “...*zengin olan, iffetli olmaya çalışsın, yoksul olan uygun bir şekilde yesin.*”¹⁷²¹ âyetiyle ilgili ise iki ihtimali zikreder. Birincisi, bu âyetler diğer âyetlerden istisna edilmiştir. Diğeri ise; burada istisna bahis konusu değildir. Yetimlerin mallarına dokunmanın hükmü mutlak olarak haram kılınmıştır. İbn Hazm mezkûr âyetlerde zenginlerin yetimlerin mallarına karşı sakındırıldıklarının net bir şekilde ifade edildiğini, dolayısıyla zengin için yetimin malından yemenin söz konusu olmayacağını söyler. Fakir ile ilgili ise, âyet için yetimin malından yahut kendi malından yeme şeklinde iki tefsirin¹⁷²² bahis konusu olduğunu; bu görüşler içerisinde kendi malından yemesi şeklinde yapılan tefsirin doğru olduğunu savunur. Zira kendi malından yemesinin yakınî olarak helalliği kesinken, yetimin malından yemesinin de yakınî olarak haramlığı ortadadır. Ona göre bunu fakire câiz görmek nassın ve icmân varlığını gerektirir; nas ve icmâ söz konusu olmadığına göre zaruri burhan bu görüşün yanlışlığını ortaya koymaktadır. Allah’ın helal kılmadığı bir şeyi

¹⁷¹⁵ Nisâ, 4/10.

¹⁷¹⁶ Bakara, 2/220.

¹⁷¹⁷ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VIII, 326.

¹⁷¹⁸ En‘âm, 6/152.

¹⁷¹⁹ Nisâ, 4/2.

¹⁷²⁰ Nehhas, **Kitâbü’n-Nâsih ve’l-mensûh**, s. 297; İbn Rüşd el-Kurtubî, **Beyân ve’t-tahsîl ve’ş-şerh**, XII, 457.

¹⁷²¹ Nisâ, 4/6.

¹⁷²² İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VIII, 328.

delilsiz helal kılmak câiz değildir. Bu sebeple de “bilgimizle yetinmek ve sınırı aşmamak zorundayız”¹⁷²³ diyen İbn Hazm, yakınî bilgi olarak gördüğü haramlığı tercih etmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla o, nehy ifade eden âyetleri, helal gören âyetlere tercih etmiştir. Başka bir ifadeyle kesin haramlığı ifade eden âyetleri asıl görmüştür. İhtilâf ifade eden âyeti diğer âyetlerin mefhumuyla tek bir görüşe indirgemıştır. Ayrıca İbn Hazm “...*zengin olan, iffetli olmaya çalışsın, yetimin malını yemesin.*”¹⁷²⁴ âyeti ile ilgili İbn Abbas’ın, “Yoksul olan uygun bir şekilde yesin, kendi malıyla idare etsin. Öyle ki yetim malına ihtiyacı kalmasın”¹⁷²⁵ yorumunu aktarır ve “Biz de aynısını söyleriz” der.¹⁷²⁶ Böylelikle İbn Hazm Allah’ın muradının ortaya çıkarılması için konuya dair birçok karine zikretmiş ve zâhirî anlamı çelişki ifade eden âyet gruplarında nehy ifade eden âyetlerle amel etmiştir.

¹⁷²³ A.g.e., VIII, 328.

¹⁷²⁴ Nisâ, 4/6.

¹⁷²⁵ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VIII, 328.

¹⁷²⁶ A.g.e., VIII, 328. Oysa İbn Hazm; pek çok meselede İbn Abbas’la farklı düşünmüş ve görüşünü hüccet görmemiştir.

3.2.4. Zaruri Burhan (Akıl ve His)

İbn Hazm'ın metodolojisinde dikkate aldığı yöntemlerinden birisi de zaruri burhandır. Zaruri burhandan kasıt; İbn Hazm'ın nassı anlamada akla ve hislere yüklediği işlevselliktir.¹⁷²⁷ O, akıl ve duyulara yüklediği işlevselliği değişik isimlerle ifade eder. Söz gelimi, akıl ve his delillerini *el-burhanü'z-zaruri*, *bediyhetü'l-akl*,¹⁷²⁸ *zaruretü'l-his*¹⁷²⁹, *berâhin zaruriyye*,¹⁷³⁰ *zaruriyye-i hissiyye*,¹⁷³¹ *evvelü'l-his*¹⁷³², *evvelü'l-akl*, *bi-zarureti'l-akl*¹⁷³³ gibi terkiplerle ifade eder. Biz bunlar içerisinde “zaruri burhan” kavramını başlık olarak ön plana çıkardık. Zira onun, eserlerinde sıklıkla bu kavrama atıfta bulunduğu görülür. İbn Hazm aklın gerçekliğini şu şekilde ifade eder: “Aklın hakikati; duyular ve anlama ile idrak edilen eşyanın temyiz edilmesi ve sıfatların sadece üzerinde cari olduğu hal üzere bilinmesidir. Âlemin hâdis olmasının icâbı, Yaratıcı'nın ezelden beri tek olduğu, delillerin nübüvvetini desteklediği kişinin nübüvvetinin sıhhatinin hak olduğu bununla bilinir...”¹⁷³⁴ Başka bir yerde akıl kelimesini şöyle tanımlar: “(Akıl) sadece eşyaların temyiz edilmesi ve faziletlerin isti‘mâli için vardır.”¹⁷³⁵ Tanımdan anlaşıldığı üzere İbn Hazm, akli sadece lugavî anlamıyla değil; işlevselliğini de ön plana çıkarıcı mahiyette açıklamıştır.¹⁷³⁶ Hatta bazı âyetlerden hareketle¹⁷³⁷ akli iman ve Allah'a yaklaştıran taatlerin tümü olarak değerlendirmiştir.¹⁷³⁸ Böylelikle akla, doğru ile yanlış ayırt eden faal bir işlev anlamı yüklemiş;¹⁷³⁹ doğru ile yanlış ayırt eden ve sorumluluklarının bilincinde olan bir akıl mefhumunu ön plana çıkarmıştır. Aslında “zaruri burhan” daha çok İbn Hazm'ın nasları yorumlamada temel aldığı akli ve hissi delillerdir. O, *akıl* ve *his* delillerini şer‘î kaynaklar arasında görmektedir. Şöyle der: “Sıhhati burhanla

¹⁷²⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 46.

¹⁷²⁸ *A.g.e.*, I, 96.

¹⁷²⁹ *A.g.e.*, II, 132.

¹⁷³⁰ *A.g.e.*, I, 44; *et-Takrîb*, s. 7.

¹⁷³¹ *A.g.e.*, V, 57.

¹⁷³² İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 62.

¹⁷³³ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 73.

¹⁷³⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 28.

¹⁷³⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 46.

¹⁷³⁶ Nakîb, *Menhecü el-Medresetü'z-Zâhiriye fî tefsiri'n-nusus ed-dîniyye*, s. 29.

¹⁷³⁷ Bakara, 2/242; Mâide, 5/58; Enfâl, 8/55; Yûnus, 10/100; Hac, 22/46; Furkân, 25/44.

¹⁷³⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 46.

¹⁷³⁹ *A.g.e.*, V, 46.

delillendirilen her şey, Allah'ın Kitabı'nda ve Resûlü'nün Sünneti'nde hükmolunmuştur.”¹⁷⁴⁰ Bu ifadeden de anlaşıldığına göre İbn Hazm nazariyatında aklî deliller, Kur'an ve Sünnet'te mevcuttur ve bu zaruri bir istidlâldir.¹⁷⁴¹ Aslında bu ifadeler, İbn Hazm'ın aklî delilleri naklî ilimlerden ayırmadığının göstergesidir. Nitekim onun, aklî delilleri Kur'an ve Sünnet yorumunda aktif bir şekilde kullanması bu gerçeğe işaret etmektedir. İbn Hazm anlayışında nasların anlaşılmasında duyular ve akıl olmazsa olmazlardır. “Onların yürüyecek ayakları mı var? Yahut tutacak elleri mi var? Veya görececek gözleri mi var ya da işitecek kulakları mı var? De ki: “Haydi, çağırın ortaklarınızı, sonra bana tuzak kurun da bana göz açtırmayın bakalım!”¹⁷⁴² âyetini de buna delil olarak zikreder.¹⁷⁴³ Bu sebeple de İbn Hazm, pek çok meseleyi irdelerken zaruri burhana vurgu yapmakta ve nasları bu çerçevede değerlendirmektedir. Ona göre, “Onların yürüyecek ayakları mı var? Yahut tutacak elleri mi var? Veya görececek gözleri mi var ya da işitecek kulakları mı var? De ki: “Haydi, çağırın ortaklarınızı, sonra bana tuzak kurun da bana göz açtırmayın bakalım!”¹⁷⁴⁴; “Sonra ona güzel bir şekil verip kendi ruhundan üflemiştir. Size kulaklar, gözler ve kalpler vermiştir. Ne kadar az şükrediyorsunuz!”¹⁷⁴⁵; “Biz ona iki göz, bir dil ve iki dudak vermedik mi? Ona hak ve bâtıl şeklinde iki yolu göstermedik mi?”¹⁷⁴⁶; “And olsun ki, cehennem için de birçok cin ve insan yarattık; onların kalbleri vardır ama anlamazlar, gözleri vardır ama görmezler; kulakları vardır ama işitmezler. İşte bunlar hayvanlar gibi hatta daha sapıktırlar. İşte bunlar gafillerdir.”¹⁷⁴⁷ âyetleri; akıl ve hislerin delil olduğunu göstermiştir. İbn Hazm mezkûr naslardan hareketle aklî delillerle Kur'an delilleri arasında bir ayrıma gitmeyi doğru bulmaz. Hatta ikisi arasında ayrıma gidenleri şiddetle eleştirir. Çünkü ona göre, “duyular

¹⁷⁴⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, II, s. 77.

¹⁷⁴¹ *A.g.e.*, II, s. 78.

¹⁷⁴² A'râf, 7/195.

¹⁷⁴³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, V, 107.

¹⁷⁴⁴ A'râf, 7/195.

¹⁷⁴⁵ Secde, 32/9.

¹⁷⁴⁶ Beled, 90/8-10.

¹⁷⁴⁷ A'râf, 7/179.

ve akıl her şeyin aslıdır. Onlarla Kur'an'ın sıhhatini, rububiyeti ve nübüvveti öğrendik. (Tam tersine) Nassı onların ispatında hüccet göstermedik.”¹⁷⁴⁸

Başka bir yerde de şöyle der: “Akıl olmasaydı, duyuların görmediği şeyleri ve Allah'ı bilemezdik...”¹⁷⁴⁹ Böylelikle İbn Hazm akıl ve his delillerini burhana ihtiyaç duymayan zaruri deliller arasında görmüştür. Hatta o, zaruri burhanları ilimle eş değer görmüştür.¹⁷⁵⁰ Zira ona göre ilmin hakikatlerine akıl ve his burhanlarıyla ulaşılır.¹⁷⁵¹ Bu nedenle de aklî burhanların desteklemediği görüşleri bâtil addetmiştir.¹⁷⁵² Bu bilgiler, İbn Hazm'ın yorum anlayışında bilgi kaynaklarının Kur'an, Sünnet ve icmâ ile sınırlı olmadığını, aklın da nassın anlaşılmasında önemli bir yeri olduğunu göstermektedir. Ancak aklın bilgi kaynaklarından olması daha çok te'vil alanına müteallik bir konudur. Zira akıl ve his delillerinden hareketle yorumlanan nasların kesin ve tek bir yorumunun olmayacağı malumdur. Bu sebeple de İbn Hazm'ın “zaruri burhan” dediği deliller onun te'vil anlayışına özgü bir hususiyettir. Öte yandan İbn Hazm'ın akıl ve his delillerini ön plana çıkarmasının temel bir gayesi olduğu da açıktır. Zira onun kalamî, fikhî, felsefî vs. meseleleri irdelerken kimi zaman nasların ifade ettiğinin dışına çıkmadan, nassın zâhirine bağlı kalmasının güç olduğu durumlar söz konusudur. Bu tür durumlarda “zaruri burhan” a sıklıkla atıfta bulunduğu görülmektedir. Başka bir deyişle İbn Hazm'ın te'vil alanını belirleyen ve yorum gücünü ortaya çıkaran temel faktör akıl ve hislere yüklediği anlam olmuştur.

İbn Hazm'ın aklî burhanları Kur'an'ı anlamada temel kaynaklardan görmesi onun Davûd'un mezhebi (Zâhirîlik) ile arasındaki yaklaşım farklılığını da göstermektedir. Zira Dâvûd ez-Zâhirî bilgi kaynaklarını sadece nasla sınırlandırırken İbn Hazm aklî burhanları Kur'an'ı anlamada temel kaynaklardan görmüştür.

İbn Hazm'ın zaruri burhanı Kur'an'ın anlaşılmasının temel kaidelerinden biri olarak görmesine rağmen Şâtıbî'nin, Zâhirîlik (ki bununla İbn Hazm'ı da kastetmektedir)

¹⁷⁴⁸ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, V, 107.

¹⁷⁴⁹ İbn Hazm, **et-Takrîb**, 179.

¹⁷⁵⁰ Ömer Ferruh, **İbn Hazm el-Kebîr**, Beyrut, Dâru Lübnan, 1980, s. 169.

¹⁷⁵¹ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, VII, 186.

¹⁷⁵² İbn Hazm, **el-Fasl**, V, 85.

için lafzın ifade ettiğinin dışına çıkmama ve ma'kulâta itibar etmeme yönündeki değerlendirmesinin¹⁷⁵³ yanlışlığı ortadadır. Zira bu değerlendirmenin İbn Hazm'ın yöntemiyle çeliştiği apaçık ortadadır.

Diğer taraftan İbn Hazm el-burhânü'z-zaruriyeyi (zaruri burhan) mukaddimeler¹⁷⁵⁴ üzerinden ele alır. 'Delil' başlığı altında zikrettiği bu mukaddimelerin çoğu aslında zaruri burhan eksenslidir. Zikredeceğimiz örnekler konunun anlaşılması açısından önemlidir. İbn Hazm, delilin kendisinden iktibas edildiği nasları şu şekilde sıralar:

1. Nassın şâmil olduğu ama neticesini belirtmediği iki mukaddimedir. Mesela; "Her sarhoşluk veren şey içkidir, her içki de haramdır."¹⁷⁵⁵ hadisini buna örnek olarak gösterir. Zira mezkûr iki öncülün çıkarımı şudur: Her sarhoşluk haramdır. Aslında mezkûr mukaddimelerin zâhirî anlamı, şarap, viski vb. gibi sarhoş eden içeceklerin haramlığını lafzen ifade etmemektedir. Ancak anlam bu hükmü açık bir şekilde ifade etmektedir. Dolayısıyla mezkûr mukaddimeler İbn Hazm nazarında lafız-anlam ilişkisini yansıtmaktadır. Ancak İbn Hazm bu neticeye kıyas üzerinden değil, nassın kendisinden hareketle ulaşmıştır.

İbn Hazm bu iki mukaddimeyi 'burhanî delil' kategorisinde değerlendirir.¹⁷⁵⁶ Aslında onun burhanî delil kategorisinde değerlendirdiği bu kısım, usûlcülerin nazarında kıyastır.¹⁷⁵⁷

2. Bir sığata bağılı bulunan şarttır. Bu sıfatın olduğu her yerde şartın işlevini yerine getirmesi vaciptir. İbn Hazm "...eğer yaptıklarına son verirlerse geçmiş günahları

¹⁷⁵³ Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, I, 131; V, 230.

¹⁷⁵⁴ "Kıyas ve istidlâlde bir çıkarımın veya sonuç önermesinin kendilerine dayandığı öncül önermeler kümesinden her biri"ne mukaddime denir. Bkz. İsmail durmuş, "Mukaddime", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, XXXI, 117-118.

¹⁷⁵⁵ Müslim, "Eşribe", 73.

¹⁷⁵⁶ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, V, 105-107.

¹⁷⁵⁷ Karâfî, **Şerhu Tenkîhi'l-fusûl**, s. 364; Alâüddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Süleyman el-Merdâvî, (ö. 885/1480), **et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fıkh**, thk. Abdurrahman el-Cibrin - İvaz el-Karanî - Ahmed es-Sarac, Riyad, Mektebetü'r Rüşd, 2000, I, 138.

bağışlanacaktır.”¹⁷⁵⁸ âyetini buna örnek gösterir. Dolayısıyla kim âyetin mefhumuyla, istenilmeyen fiili sonlandırırsa bağışlanır.¹⁷⁵⁹

3. Lafzın ifade ettiği anlamla beraber zıddını da nefyetmesidir. Başka bir deyişle bir lafzın birçok anlamı barındırmasıdır. Ona göre “*Muhakkak ki İbrahim çok içli ve Allah’a yönelen biriydi.*”¹⁷⁶⁰ âyeti apaçık bir şekilde Hz. İbrahim’in “sefih” olmadığını ifade etmektedir.¹⁷⁶¹ Zira çok içli olan birinin aynı zamanda sefih olması düşünülemez. Görüldüğü üzere İbn Hazm, mefhumu başka bir kelimeyle ifade etmeye çabalamıştır. Ona göre her ne kadar âyet Hz. İbrahim’in sefih olmadığına vurgu yapmasa da *لَوْ أَنَّهُ خَلِيمٌ* kelimeleri bu anlamı zorunlu kılmaktadır.¹⁷⁶² Dikkat edilirse İbn Hazm bu anlamı ibarenin kendisinden çıkarmaktadır. Bu da onun düşüncesinde zâhirî anlamın dar bir çerçevede ve tek bir anlam üzerinden ifade edilemeyeceğini göstermektedir.

4. Bir nassın sadece bir hükmü ifade etmesidir. Bir nassın aynı anda haram, helal ve mubah hükmünü ifade etmemesi durumudur.¹⁷⁶³

5. Naslardaki sıralama, üstünlüğü gerektirir.

6. Küllî kaidenin cüz’üne in’ikâsıdır/yansımasıdır. Mesela, ‘Her sarhoş edici haramdır’ kaidesinden hareketle bazı içeceklerin haramlığına hükmetmektir.¹⁷⁶⁴

7. Bir lafzın çeşitli anlamları içermesidir. Örneğin, “*Her nefis ölümü tadacaktır.*”¹⁷⁶⁵ âyeti insan ve insan olmayan tüm canlıları kapsar. İsim zikredilmese dahi durum budur.¹⁷⁶⁶ Bu ifadeler nasların anlamları ve mefhumlarından alınmadır ve nassın kapsamı içerisine girmektedir.¹⁷⁶⁷

¹⁷⁵⁸ Enfâl; 8/38.

¹⁷⁵⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, V, 105-107.

¹⁷⁶⁰ Hûd 11/75.

¹⁷⁶¹ İbn Hazm, *en-Nüzbetü’l-kâfiye fî usûli ahkâmi’d-dîn*, s. 55.

¹⁷⁶² İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, V, 105-107; *en-Nüzbetü’l-kâfiye fî usûli ahkâmi’d-dîn*, s. 55.

¹⁷⁶³ Daha önce de ifade ettiğimiz üzere İbn Hazm’a göre Allah katında hakikat tektir. Bir nassın aynı zamanda helal, haram veya mekruh belirtmesi düşünülemez.

¹⁷⁶⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, 105-107.

¹⁷⁶⁵ Ankebût, 29/57.

¹⁷⁶⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, V, 105-107.

¹⁷⁶⁷ *A.g.e.*, V, 105-107.

İbn Hazm'dan yaptığımız yukarıdaki alıntıları iyice irdelediğimizde çoğunun sıhhatini destekleyecek bir delilinin olmadığı görülür. Dolayısıyla mezkûr yorumlama usûllerinin çoğu nas temelli bir istidlâle dayanmayan aklî önermelerdir. Ayrıca İbn Hazm'ın, kıyas, istihsan vs. inkâr ettiğinden dolayı onun boşluğunu zaruri burhanla doldurmaya çalıştığı görülmektedir. Başka bir deyişle o, nakle dayalı usûl anlayışını çok sınırlı yöntemler üzerine kurarak akla geniş bir yorum alanı bırakmıştır. Bunun yanı sıra mezkûr maddelere baktığımızda çoğunun istinbat yönteminde dikkate alınması gereken hususları haiz olduğu anlaşılmaktadır.

Ayrıca İbn Hazm bu tafsilatıyla akıl ve nakil bütünlüğünü yansıtmaya çalışmıştır. Doğrudan aklî delille Kur'an'ın anlamlarını ortaya çıkarmaya gayret göstermiştir. Başkalarının anlama vasıtaları (kıyas, istihsan vs.) yoluyla değil; Kur'an, Sünnet, icmâ ve bunları sağlıklı yorumlayan akılla doğru anlamı aramıştır.¹⁷⁶⁸

Bu sebeple de İbn Hazm, zaruri burhanı Kur'an'ın anlaşılmasında temel kaynaklardan biri olarak görmüş, usûlünü oturttuğu temel argümanlarından biri kılmış ve birçok meseleyi zaruri burhan penceresinden irdelemiştir. Bu minvalde o, Kur'an'ın umum âyetlerinin tahsisinde aklî burhanlardan istifade etmiştir.¹⁷⁶⁹ Bunun pek çok örneğini zikretmek mümkündür. Örneğin; İbn Hazm, bir müsteftînin birbirine zıt iki fetva ile karşılaşması durumunda ne yapması gerektiği konusunda dört görüş aktarır: 1. Müsteftî muhayyerdir. 2. Sorumlu değildir. 3. Meşakkatli fetvayla amel eder. 4. Kolay fetvayı tercih eder.¹⁷⁷⁰ İbn Hazm muhayyer görüşünü eleştirir: “Dinde aslolan ihtilâfın olmamasıdır.” der ve bu görüşlerin keyfî olduğunu, bunun dinde yerinin olmadığını, İslâm'da hakkın tek olduğunu muhtelif âyetleri zikrederek belirtir. Ayrıca savunulan bu düşüncenin zaruri burhana zıt olduğunu ifade eder.¹⁷⁷¹ Müsteftînin en zora veya en kolaya tâbi olacağı görüşünü de kabul etmeyen İbn Hazm, delil olarak öne sürülen “Allah sizin

¹⁷⁶⁸ Vadî Vasîf Mustafa, **İbn Hazm ve mevkîfûhû mine'l-felsefeti ve'l- mantık ve'l- ahlâk**, İmarat, el-Macmau's-Sakafî, 2002, s.135.

¹⁷⁶⁹ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, III, 101.

¹⁷⁷⁰ A.g.e., VI, 160.

¹⁷⁷¹ A.g.e., VI, 160.

*için kolaylık istiyor, güçlük çekmenizi istemiyor.*¹⁷⁷² âyetini Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri yöntemine müracaat etmek suretiyle -bizce- zorlama bir yorumla izah eder. Yine o, *“...dinde sizin için bir zorluk kılmamıştır.”*¹⁷⁷³ âyetini zikreder ve dinin tamamının kolaylık olduğunu iddia eder.¹⁷⁷⁴ İbn Hazm'ın, mezkûr görüşü, *“Allah size kolaylık ister, zorluk istemez.”*¹⁷⁷⁵ âyetinin zâhirî ile çelişmesine rağmen âyetin zâhirini almamış ve zaruri burhanı, yani akli görüşünü tercih etmiştir. Fakat pek çok meselede ek karinelerin dikkate alınmasını şart koşan İbn Hazm Hz. Peygamber'in bu âyetin tefsiri mahiyetindeki hadislerini görmezden gelmiştir. Zira Hz. Peygamber'in kolaya vurgu yaptığına, bazı sahâbîlerin zorlaştırdıkları için kınandıklarına ve Hz. Peygamber'in iki şey arasında kaldığında kolay olanını seçtiğine dair rivayetler söz konusudur.

İbn Hazm akidevî meselelerde de zaruri burhanı ön plana çıkarır. Kulların amellerinin Allah tarafından yaratıldığını ve bunu zaruri burhan delilinin (akıl ve his) ve nassın desteklediğini belirtir. Yüce Allah'ın *“Allah'tan başka bir yaratan var mıdır?”*¹⁷⁷⁶ âyetinin de bunu desteklediğini ifade eder.¹⁷⁷⁷

İbn Hazm'ın zaruri burhan çerçevesinde tefsirde bulunduğu âyetlerden biri de şudur: *“Onlar öyle kimselerdir ki, halk kendilerine, ‘İnsanlar size karşı ordu toplamışlar, onlardan korkun’ dediklerinde, bu söz onların imanını artırdı ve ‘Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!’ dediler.”*¹⁷⁷⁸ İbn Hazm'a göre akıl karinesi, zikredilen âyetten kastın bazı insanlar olduğunu göstermektedir.¹⁷⁷⁹ Zira bu âyetin, literal anlamına hasredilemeyeceği bir gerçektir. Muhatabın ve tablonun görüntüsüne bakıldığında gerçek anlamda tüm insanların toplanılması da mümkün görünmemektedir. Aynı şekilde İbn Hazm, *“Rabbinin emriyle her şeyi yerle bir eder.”*¹⁷⁸⁰ âyetinin tefsirinde de akıl karinesini ön plana çıkarır. Ona göre nas, zâhir ve lafzın muktedâsı helak esnasında sadece Allah'ın emrettiğinin

¹⁷⁷² Bakara, 2/185.

¹⁷⁷³ Hac, 22/78.

¹⁷⁷⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VI, 160.

¹⁷⁷⁵ Bakara, 2/185.

¹⁷⁷⁶ Fâtır, 35/3.

¹⁷⁷⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 33.

¹⁷⁷⁸ Âl-i İmrân, 3/173.

¹⁷⁷⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 83.

¹⁷⁸⁰ Ahkâf, 46/25.

yıkıldığını göstermektedir. Onun haricindekilere ise bir şey olmamıştır.¹⁷⁸¹ Bu yorum İbn Hazm'ın lafzî anlamın dışına çıkarak Allah'ın muradını somutlaştırmaya çalıştığının delilidir. Aslında o, nassın zâhirî anlamından böyle bir yorum çıkarması mümkün olmadığından aklî delile başvurmuştur. Böylelikle İbn Hazm âyeti te'vil etmiştir.

İbn Hazm'ın “*Orada apaçık âyetler (ve) İbrahim'in makamı vardır. Kim oraya girerse o güvendedir.*”¹⁷⁸² âyeti ile ilgili değerlendirmeleri de çok çarpıcıdır. Ona göre bu âyet, haber değil, emir ifade etmektedir. İbn Hazm bu görüşünü Bakara 191. âyeti ve müşâhede delili ile destekler. Ona göre Haccâc gibi zalimler tarafından Kâbe'ye yapılan saldırılar, âyetin haber ifade etmediğini kanıtlamaktadır. Zira oraya giren güvende olsaydı saldırılardan korunurdu. Bu durumda İbn Hazm âyetî zahirî anlamı ile yorumlamamış, te'vile gitmiş ve bu görüşünü aklî delille ve tarihî olaylarla desteklemiştir.

Onun zaruri burhanı esas almasının bir diğer örneği de “*Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onu görür.*”¹⁷⁸³; “*Kıyamet günü doğru teraziler kurarız; hiçbir kimse hiçbir haksızlığa uğratılmaz. Hardal tanesi kadar olsa bile yapılanı ortaya koyarız. Hesap gören olarak biz yeteriz.*”¹⁷⁸⁴ âyetlerinin tefsirinde görülür. Âlimler bu âyetlerin sadece zikredildiği ölçü ve miktarlarla sınırlı olmadığını dolayısıyla Allah'ın her şeyi görüp, muttali olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁷⁸⁵ İbn Hazm'a göre bu ve benzeri âyetlerde¹⁷⁸⁶ zikredilen *zerre*, *hardal* ve onlardan daha küçük ölçülerden kasıt; kulların amellerinin hepsinin hesap edilip, karşılığının verileceğinin ispatıdır.¹⁷⁸⁷ Ona göre, “*Yavrum! Şüphesiz yapılan iş bir hardal tanesi ağırlığında olsa ve bir kayanın içinde yahut göklerde ya da yerin içinde bile olsa, Allah onu çıkarır getirir.*”¹⁷⁸⁸ âyeti de bu görüşü desteklemektedir. Ayrıca İbn Hazm'a göre “*Yeryüzünde yürüyen her canlının rızkı, yalnızca Allah'ın üzerinedir. Allah o canlının durduğu yeri ve*

¹⁷⁸¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 99.

¹⁷⁸² Âl-i İmrân, 3/97.

¹⁷⁸³ Zilzâl, 99/ 7-8.

¹⁷⁸⁴ Enbiyâ, 21/47.

¹⁷⁸⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, V, 195; Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, III, 240.

¹⁷⁸⁶ Âl-i İmrân, 3/25, 195; Kehf, 18/49; Enbiyâ, 21/47.

¹⁷⁸⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VI, 62.

¹⁷⁸⁸ Lokman, 31/16.

sonunda bırakılacağı mekânı bilir.”¹⁷⁸⁹ âyetinin umumu, tüm hayvanların erzaklarının Allah tarafından tayin edildiğine delildir. Bunun kapsamına hardal ve zerre de girmektedir.¹⁷⁹⁰ O, konuyla ilgili Dâvûd ez-Zâhirî’nin şu görüşünü aktarır: “Zerrenin üzerindeki de zerredir ve onun üzerindeki de zerredir. (Bu miktar) Arttığı zaman da böyledir. Zira artan zerre de zerrenin bir parçasıdır...”¹⁷⁹¹ İbn Hazm bu cevabın doğru ve zaruri burhan olduğunu belirtir.¹⁷⁹² Konuyla ilgili şöyle der: “Bu şekilde gelen (naslarla) ilgili dikkate alınacak şey diğer naslardır. Yahut teyakkun edilmiş icmâ, his ve akıl müşâhadesinin gerektirdiğidir. Şayet bizler nas, icmâ ve zaruri hissi gerektiren bir şey bulmazsak nassın durduğu yerde dururuz, ziyadede bulunmayız. Allah’ın bu âyetlerde zikrettiği ölçüler ve hallerin durumu, Allah’ın bazı nebilerin haberlerini bazı yerlerde bir kısmını zikrederek anlatması ve başka yerlerde de bunları daha kapsamlı/tamamlayıcı anlatması gibidir...”¹⁷⁹³ İbn Hazm’ın akıl ve his dediği şey aslında te’vil ve yorumun kendisidir. Zira hardal, zerre vb. ölçü birimlerini aynı kategoride ele almış ve bunlar arasında bir ayrıma da gitmemiştir. Bunun gerekçesi olarak da zaruri his deliline atıfta bulunmuştur. Görüldüğü üzere İbn Hazm aklın alanını son derece geniş tutmuş ve nasların ifadelerine harfîyen uyma noktasında kendisini sınırlamamış, âyetleri te’vil etmiştir.¹⁷⁹⁴

Bir diğer açıdan İbn Hazm akıl karinesinden hareketle Kur’an’ın emir ve nehiy lafızlarının muradını tespit eder. Bu bağlamda “*De ki: İster taş ve ister demir olun.*”¹⁷⁹⁵ âyetini mecaz olarak değerlendirmiş ve te’vil etmiştir. Ona göre akıl delili hiç kimsenin taş yahut demir olmaya gücünün yetmediğini göstermiştir. Bu durumda âyet bir emri değil, hitap ettiği kişilerin acizliklerini vurgulamaktadır.¹⁷⁹⁶ İbn Hazm’ın bu görüşü başka âlimler tarafından da dile getirilmiştir. Birçok âlim âyeti hakikî anlamda emir olarak görmemiş, değişik te’villerle yorumlamışlardır. Kur’an’da bunun birçok örneği söz

¹⁷⁸⁹ Hûd, 11/6.

¹⁷⁹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VI, 62.

¹⁷⁹¹

¹⁷⁹² A.g.e., VI, 62.

¹⁷⁹³ A.g.e., VI, 62.

¹⁷⁹⁴ Akkâd, *et-Tefkîrû Farizatün İslâmiyyetün*, s. 96.

¹⁷⁹⁵ İsrâ, 17/50.

¹⁷⁹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, III, 137.

konusudur. “*De ki: Ölümü çevirin kendinizden; sözünüz doğruysa.*”¹⁷⁹⁷ âyeti de aynı anlamdadır.¹⁷⁹⁸ Görüldüğü üzere İbn Hazm, nasların anlaşılması noktasında akıl karinesine büyük bir rol vermektedir.

İbn Hazm’ın zaruri burhanı Kur’an’ın anlaşılmasında temel ilkeler arasında gördüğünü gösteren delillerden birisi de “*O, yeryüzünü sizin ayaklarınızın altına serendir. Haydi, onun üzerinde yürüyün ve Allah’ın rızından yiyin. Dönüş ancak O’nadır.*”¹⁷⁹⁹ âyetini yorumlamasında görülür. Ona göre zaruri his delili göstermiştir ki; havada, gökyüzünde yürüyemediğimiz gibi Allah’ın bize verdiği rızık olmadan bir şey yememiz mümkün değildir. İbn Hazm âyetin bu şekilde yorumunu kati görür. Zira zaruri his âyetin bu şekilde yorumlanmasını gerektirmektedir. Bu âyetin bu şekilde yorumlanmasının delili zaruri hissin kendisidir. Başka delile ihtiyaç yoktur.¹⁸⁰⁰ Görüldüğü üzere İbn Hazm, delil olarak bir nassı değil, hissî bir delili öne sürmüştür ve te’vile gitmiştir. Zira âyetin zâhirî ifadesiyle tefsirini mümkün görmemiştir. Bu durum İbn Hazm’ın te’vili zorunlu gördüğünü; fakat kimi yerlerde zâhirî anlamda direktmediğini göstermektedir. O, “*Kitap ehli arasında kantarla emanet bıraksan onu sana ödeyen ve bir dinar emanet etsen, tepesine dikilmedikçe onu sana ödemeyen vardır.*”¹⁸⁰¹ âyeti hakkında da te’vilde bulunmayı tercih eder. Bu âyet hakkında Ehl-i kitap’tan bazı insanların, miktarı az veya çok fark etmeksizin emanete hıyanet ettiklerini, bazılarının ise küçük miktardaki emanete hıyanet ettiklerini, fazla mala ise şöhret için hainlik etmediklerini belirtir. İbn Hazm, âyetin bahsettiği durumun insanların yapısı ve kişiliğiyle ilgili olduğunu, âyetin inmesinden önce de bu gerçeğin bilindiğini belirtir. Devamında, bu âyetin bu şekilde yorumlanmasını akıl, his ve zaruri delille gerekçelendirir. Böylece *dinar* ve *kıntâr* kelimelerine takılmaz. Hatta âyetteki kıntâr kelimesini istiğfardaki yetmiş ifadesiyle

¹⁷⁹⁷ Âl-i İmrân, 3/168.

¹⁷⁹⁸ Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu’t-Tahrîr fî usûli’l-fıkh*, V, 2191.

¹⁷⁹⁹ Mülk, 67/15.

¹⁸⁰⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VII, 8.

¹⁸⁰¹ Âl-i İmrân, 3/75.

kıyaslar. Buna göre Allah'ın kastı “yetmiş” değil, bilakis, sayısız defa da istiğfarda bulunsalar bunun kendilerinden kabul edilmeyeceğinin ifadesi olmaktadır.¹⁸⁰²

Şaşırtıcıdır; İbn Hazm Âl-i İmrân 75. âyetindeki *dinar* ve *kıntâr* ifadelerinde Allah'ın muradının ne olduğunu akıl ve his delili ile ifade ederken nedense ‘öf’ kelimesinin yorumlanmasında bu iki delile başvurma gereği duymamıştır. Onun zâhiri anlam düzeyinde kalmayıp âyeti böyle yorumlaması elbette önemlidir. Ancak mezkûr âyette (Âl-i İmrân 75) zaruri burhanı dikkate alarak te’vile gitmesi, “*Eğer onlardan biri ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara “öf!” bile deme.*”¹⁸⁰³ âyetinin tefsirinde ise aynı yöntemi dikkate almamasını gerektirecek bir sebep olmadığı kanaatindeyiz. Dolayısıyla aynı yöntemle te’vil edilmeyi gerektiren âyetlerde farklı bir tutum takındığı anlaşılmaktadır. Bu durum onun benzer âyetlerin yorumunda yeknesak bir tutum içerisinde olmadığını; farklı gerekçe ve yaklaşımlarla te’vil anlayışının şekillendiğini göstermektedir.

İbn Hazm Hz. Âdem’in kendi döneminde tüm insanlara gönderildiğine dair görüşü eleştirir ve bunun konuyla ilgili hadisle çeliştiğini ifade ederek te’vilde bulunur. Şit’in nebi olduğuna dair rivayetlerin olduğunu, Hz. Âdem’in Şit’e gönderilmediğini ifade eden İbn Hazm, “Sen sahih bir rivayet ve icmâ olmadan Şit’in nübüvvetini nasıl iddia edersin? Oysaki kendin bunu reddeden birisin.” şeklindeki itiraza ise tatmin edici bir cevap vermekten ziyade bunun yakınî bilgiyle sabit olduğunu ifade eder. Ayrıca o, “*Allah, Âdem’e bütün isimleri öğretti.*”¹⁸⁰⁴ âyetinden hareketle Hz. Âdem’in gökyüzüne gönderilmiş bir peygamber olduğunu, yeryüzüne gönderilen bir peygamber olmadığını açıkça iddia eder.¹⁸⁰⁵ Ardından da Hz. Âdem’in durumunun iki ihtimalin dışına çıkmadığını belirtir: Birincisi, kendisiyle beraber bir peygamber gönderilmiştir. Diğeri ise çocuklarının kendisine tâbi olma zorunlulukları yoktu.¹⁸⁰⁶ Böylelikle o, nasları değil, tamamen te’vil eksenli bir yaklaşıma imkân verecek aklî delileri temel almıştır. Esasen,

¹⁸⁰² İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VII, 61

¹⁸⁰³ İsrâ, 17/23.

¹⁸⁰⁴ Bakara, 2/31.

¹⁸⁰⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, V, 186.

¹⁸⁰⁶ A.g.e., V, 186.

bu örnekte de olduğu gibi, mezhepleri yakını bilgiye uymadıkları ve zanla hareket ettikleri için şiddetli bir şekilde eleştiren İbn Hazm'ın, Hz. Âdem ile ilgili değerlendirmeleri zâhirî anlayışla çelişmektedir.

İbn Hazm, “*Dâvûd ve Süleyman da milletin koyunlarının yayıldığı bir ekin hakkında hüküm veriyorlarken, biz onların hükmüne şahittik.*”¹⁸⁰⁷ âyetiyle ilgili de zaruri burhandan hareketle dikkat çekici bir te’vilde bulunur. Dâvûd peygamberin işbu hüküm verme konusunda zâhirle amel etmesinden dolayı hata etmediğini, Hz. Süleyman için ise “*Biz hüküm vermeyi Süleyman’a kavratmıştık. Zaten her birine hükümler ve ilim vermiştik. Dâvûd ile Allah’ı tesbih etmeleri için dağları ve kuşları onun emrine verdik. Bunları yapan biz idik.*”¹⁸⁰⁸ âyetinin ifadesiyle Allah tarafından meselenin künhünün kendisine vahyedildiğini, dolayısıyla da Dâvûd’da olmayan bir hakikatin kendisine verildiğini belirtir. Bu şekilde ikisinin de ilim ve hikmetle hükmettiklerini söyler.¹⁸⁰⁹ Görüldüğü üzere İbn Hazm aslında her iki örnekte de te’vilde bulunmuştur. Bu durum onun yorum anlayışının zâhirî anlamla sınırlı olmadığını, başka yorum faktörlerini/kriterlerini de gözettiğini; nasların yorumunda lafzî anlam ile sınırlı kalmayıp lafız-anlam ilişkisini göz önünde bulundurduğunu göstermektedir.

İbn Hazm mezkûr kaideyi, Kur’an’ın anlaşılmasında ölçü olarak görse de bu konuda temel ilkeleriyle çalıştığı yerler de olmuştur. Mesela, “Allah isterse çocuk edinebilir miydi?” sorusuna “Evet”, der. Bunu da “*Eğer bir eğlence edinmek isteseydik, onu kendi katımızdan edinirdik. Yapacak olsaydık böyle yapardık.*”¹⁸¹⁰ âyeti ile temellendirir. İbn Hazm’a göre Allah’ın buna gücünün yetmeyeceğini iddia etmek, Allah’ın aciz olduğunu iddia etmek anlamına gelmektedir. Kim de Allah’ı acizlikle vasıflandırırorsa küfre girecektir. Ona göre Allah için imkânsız hiçbir şey söz konusu değildir.¹⁸¹¹ Ki, “zaruri burhan” da zaten bu düşüncüyü çürütmektedir. Zira Allah için bazı şeyleri imkansız gören (çocuk edinme vs.) düşünce ile; Allah’ı tenzih eden âyetlerin varlığı

¹⁸⁰⁷ Enbiyâ, 21/78.

¹⁸⁰⁸ Enbiyâ, 21/79.

¹⁸⁰⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, V, 135.

¹⁸¹⁰ Enbiyâ, 21/17.

¹⁸¹¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 138.

birbiri ile çelişmektedir. Ayrıca ona göre “Allah çocuk edinmemiştir.”¹⁸¹² âyeti açık bir şekilde bahis konusu âyeti tefsir etmektedir. Diğer yandan İbnü'l-Arabî, İbn Hazm'ı bu görüşü sebebiyle tenkit eder.¹⁸¹³ İbn Hazm'ın aklen ve mefhum olarak imkânsız bir tespitle bulunduğunu belirtir. Zira Allah için çocuk edinmenin tasavvur edilmesinin mümkün olmadığını vurgular. Ona göre bu durumda bir kişinin sözü “Çocuk edinmesi doğru olmayan Allah'ın, çocuk edinmesi mümkün mü?”¹⁸¹⁴ sözüne benzer ki, bu sözün sonu, başını çürütmektedir. Zira böyle bir sorunun anlamı olmadığı için cevabı da doğru değildir. İbnü'l-Arabî bu soruların çoğaltılabileceğini, “Allah başka bir ilah yaratmaya kâdir midir?”¹⁸¹⁵ sorusunun da anlamsız olduğunu; Allah dışında başka bir ilahın mümkün olmadığını ifade ederek İbn Hazm'ı tenkit eder.¹⁸¹⁶

Meselenin daha iyi anlaşılması amacıyla bir örnek daha ele alalım: İbn Hazm ictihad konusunun peygamberler için geçerli olup olmadığını tartışır. Hızır'ın eylemlerinin ictihad çerçevesinde değerlendirilemeyeceğini ifade eden İbn Hazm, Hızır'ın peygamber olduğunu, dolayısıyla da Mûsâ ile seyahatinde yaptığı eylemlerin vahiy eksenli fiiller olduğunu belirtir. “...Rabbinden bir rahmet olarak hazinelerini çıkarmalarını istedi. Ben bunları kendiliğimden yapmadım. İşte dayanamadığın işlerin içyüzleri budur.”¹⁸¹⁷ âyetinin de bu gerçeği îrat ettiğini açıklar.¹⁸¹⁸ Görüldüğü üzere İbn Hazm, zikrettiği âyetin zâhirî anlamı Hızır'ın peygamber olduğuna işaret etmemektedir. Bu neticeye ancak tahminle yahut yorumla ulaşmak mümkündür. Görünen o ki, İbn Hazm mezkûr âyetin zâhirî anlamı görüşünü desteklemese de “aklî burhan” delilinden hareketle böyle bir sanuca varmıştır.

Bizce İbn Hazm bu değerlendirmesiyle iki noktayı görmezden gelmiştir:

¹⁸¹² Mü'minûn, 23/91.

¹⁸¹³ İbnü'l-Arabî, *el-‘Avâsım mine'l-kavâsım*, s.249.

¹⁸¹⁴ *A.g.e.*, s.249.

¹⁸¹⁵ *A.g.e.*, s.249.

¹⁸¹⁶ *A.g.e.*, s.249.

¹⁸¹⁷ Kehf, 18/82.

¹⁸¹⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 71; *el-İhkâm fî usûlî'l-ahkâm*, V, 136.

Birincisi, Hızır'ın peygamber olduğunu iddia etmek ancak kesin bir delille mümkündür. Zira İbn Hazm düşüncesinde böyle bir yargıya varmak için nassın veya icmân varlığı kaçınılmazdır. Oysa İbn Hazm, zannî ve aklî delillerle bu neticeye varmaktadır. İkinci nokta ise; şayet Hızır, vahyi ilgilendiren bir meseleyi dile getirdiği için peygamber hükmünü alıyorsa, aynı hükmün vahyi ilgilendiren bir meseleyi dile getiren herkese şamil olması gerekir. Söz gelimi Kur'an'da bazı cinlerin bazı gaybî konuları haber verdiği ele alınmaktadır.

Özetle zaruri burhanın İbn Hazm'ın 'naslardan anladığı ve çıkarımda bulunduğu aklî kural ve kaideler bütünü' olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bunu başarılı bir şekilde yansıttığı söylenemez. Zira onun zaruri burhan anlayışı, iddia ettiğinin aksine zan üzere kuruludur. Zan üzere kurulu bir yorum anlayışının kesinliği ifade etmesinin düşünülemeyeceği ise ortadadır.

Öte yandan yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere İbn Hazm zaruri burhan delilinden hareketle birçok âyeti zâhiri anlamıyla yorumlamaktan ziyade te'vil etmiştir. Diğer taraftan İbn Hazm'ın aklî burhana ciddi bir önem vermesi ve Kur'an âyetlerinin yorumlanmasında doğrudan dikkate almasının aşırı yoruma kapı aralamaya sebebiyet vereceği endişesini de paylaşmak istiyoruz.

3.2.5. Bütünsellik

İbn Hazm'ın Kur'an tefsirinde belirgin bir şekilde göze çapan ilkelerden birisi de bütünselliktir. Kur'an'ın yorumlanmasında bu kaideyi son derece önemsemiştiği görülmektedir. Parçacı yaklaşıma karşı olan İbn Hazm, tüm naslardan en doğru şekilde istifade etmeyi önemsemiştir. Onun bütünsel yaklaşımının temelinde kıyas, istihsan vb. hakkında bir yöntem eleştirisinin olduğu görülmektedir. Mezheplerin kıyas, istihsan gibi yöntemlerle nasları yorumlamasına karşı çıktığından dolayı o, mezkûr yöntemlerin eksikliğini yaşamama adına meseleleri yorumlarken tüm nasları hesaba katmaya çalışmış ve onlardan azami derecede istifade etmiştir.

İbn Hazm'ın bütünsellik anlayışının; çok fazla vecihleri göz önünde bulundurmakla beraber, nassın doğru anlamını ön plana çıkarma çabası üzerine kurulu

olduğu görülür. Kur'an bütüncüllüğünün çok vecihleri haiz olması tabîdir.¹⁸¹⁹ Bu sebeple İbn Hazm, tek bir âyetten hareketle bütünsel bir yaklaşımın çıkmayacağını belirtir.

Onun, bütünselliği bir ilke olarak gözettiğini gösteren birçok veri söz konusudur. “Her kim tüm hükümleri tek bir âyetle bulmak istiyorsa o kişinin aklı yoktur, şeriatı ifsat etmeye çabalamaktadır.”¹⁸²⁰ sözü İbn Hazm'ın bir meselede Kur'an'ın ilgili tüm âyetlerini göz önünde bulundurduğunun delilidir. Ona göre, Kur'an'ın âyetleri arasında tezatlık bulmak mümkün değildir. Aynı şekilde Kur'an ve Sünnet arasında da bir tezatlık söz konusu değildir.¹⁸²¹ Bunları bir bütün olarak değerlendirmek gerekir. Bu sebeple de eserlerinde herhangi bir meselenin incelenmesinde konuyla ilgili tüm nasların istimalini vacip görmüştür.¹⁸²²

İbn Hazm mukaddimeler üzerinden doğru bir neticeye varmak için bütünselliği dikkate almanın şart olduğunu ifade eder. Söz gelimi, “*Oraya en bedbaht olandan başkası girmez.*”¹⁸²³ âyetine parçacı yaklaşan fırkaları eleştirmesinde bütünsellik arayışı net bir şekilde kendini gösterir. Hâricîler'in mezkûr âyetten hareketle günah işleyen Müslümanların cehennemde ebedi kalacakları yönündeki mütalaalarını; Mürcie'nin de tevhidi ikrar eden kişiyi âyetin kapsamında görmemelerini¹⁸²⁴ eleştirir. İbn Hazm, âyetteki ateşin cehennemini tamamını ifade etmediğini, mezkûr sıfatlardaki kişiler için bir cezalandırma olduğu gibi başka sıfatlarda olanlara da isabet eden cehennem ateşi olduğunu ifade eder.¹⁸²⁵ Şöyle der: “Sadece bu âyettekiler bizim (hüküm vermemiz) için yeterli değildir. Zira konuyla ilgili birçok âyet ve hadis söz konusudur. Bunların tamamını birbirine dâhil ederiz. Anlamaların bozulmaması için sözün bir kısmını alıp bir kısmını bırakmayız.”¹⁸²⁶ İbn Hazm bazı kesimlerin bir âyetten hareketle ilkelerini belirlemelerini ve onu asıl olarak görüp onun üzerinden bir neticeye varmalarını büyük bir cehalet olarak

¹⁸¹⁹ Ahmed Nedim Serinsu, **Kur'an ve Bağlam**, Şule Yayınları, İstanbul, 2012, s. 206.

¹⁸²⁰ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, VII, 5.

¹⁸²¹ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, I, 40.

¹⁸²² İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, XII, 44.

¹⁸²³ Leyl, 92/15.

¹⁸²⁴ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 144-145; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, **et-Taḥrîr ve't-tenvîr**, Tunus, ed-Dârü't-Tûnusîyye, 1984, V, 82.

¹⁸²⁵ İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 144-145.

¹⁸²⁶ **A.g.e.**, s. 144-145.

görür. Onun bu yönteminin -kimi zaman âyetlerin yorumunda farklı neticeler söz konusu olsa da- Ehl-i sünnet çizgisiyle paralel olduğu görülür. Nitekim Ehl-i sünnet âlimleri normalde va'd âyetlerinin âm olarak değerlendirmişlerdir. Ancak Leyl 15. âyeti ile Cin 23. âyetinin bunun aksini ifade etmesinden dolayı va'd âyetlerini lafzının umumî ama muradının hususî olduğunu yani âyetlerin müminleri ve Allah'ın affettiği günahkarları kapsadığını belirtmişlerdir. Va'id âyetlerini ise lafzının umumî, muradının hususî olduğunu yani âyetlerin kâfirlere ve Allah'ın cezalandıracağı günahkârlara şâmil olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁸²⁷ Görüldüğü üzere İbn Hazm'ın bütünsel yaklaşımı naslara parçacı yaklaşıma yönüyle Ehl-i sünnet'in menheciyle uyumludur.

Öte yandan İbn Hazm, "Hâricîler Kur'an'ın zâhiriyle amel ettikleri için helak olmuşlardır."¹⁸²⁸ şeklindeki değerlendirmeyi eleştirir ve aksine, onların yanlışlıklarını bütünselliği dikkate almamalarına bağlar. Ona göre Hâricîler belli hükümleri alıp diğer hükümleri terk ettikleri için helak olmuşlardır. Şayet Kur'an'ın tüm âyetlerine bütünsel baksalardı ve Kur'an'ın beyanı mahiyetindeki Hz. Peygamber'in sözlerini de Kur'an'la beraber tek bir hüküm olarak görüp, bağlayıcı görselerdi, içine düştükleri hali yaşamazlardı.¹⁸²⁹ Anlaşıldığı üzere İbn Hazm Hâricîler'in yöntemlerini "Zâhirîlik" olarak görmemiştir. Bilakis onları parçacı bir yaklaşıma sahip kişiler olarak değerlendirmiştir. İbn Hazm'a göre doğru yöntem, tüm âyetlerin gözetilmesi, bir arada değerlendirilmesi ve Sünnet'in de dikkate alınmasıyla mümkündür. Şöyle der: "Allah'ın kelamının açıklanması, ancak O'nun kelamıyla veya Hz. Peygamber'in sözleriyle yahut Arap diliyle mümkündür. Bunların dışında tefsir edilmesi câiz değildir."¹⁸³⁰ Bu sözler İbn Hazm'ın, yorum anlayışında Kur'an, Sünnet ve Arap dilinin bütünlüğünü dikkate aldığını göstermektedir. Zira onun düşüncesinde bütünsellik sadece Kur'an'la sınırlı değildir. Daha önce de belirttiğimiz gibi İbn Hazm'ın metodolojisinin merkezini Kur'an, Sünnet, icmâ, delil ve zaruri burhan oluşturur. Bu kaynaklara bir bütün olarak bakar. Bu nedenle o, neredeyse zikrettiği her meselede Kur'an'ın ilgili âyetleriyle istişhâda bulunmuş ve

¹⁸²⁷ İbn Âşûr, **et-Taḥrîr ve't-tenvîr**, V, 82.

¹⁸²⁸ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, III, 40.

¹⁸²⁹ **A.g.e.**, III, 40.

¹⁸³⁰ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VII, 152.

diğer kaynaklara da başvurmuştur. Çünkü onun yönteminde, nasların anlamlarının tespiti noktasında tüm naslardan istifade etmek önemlidir. Biz de bu yüzden tüm naslara bütünsel yaklaşmasından dolayı konuyu ‘Kur’an’ın Kur’an’la Tefsiri’ başlığı altında değil; ‘Bütünsellik’ adıyla ele almak istedik. Zira Kur’an’ın Kur’an’la tefsirinin İbn Hazm’ın bütünsellik anlayışını teşkil eden yöntemlerden biri olduğu anlaşılmaktadır. Onun yorum anlayışı; Kur’an, Sünnet, icmâ ve zaruri burhanı kapsayan bütünsel bir anlayışa sahiptir.¹⁸³¹ Hatta onun eserlerinde konuyla ilgili çok sayıda örnek mevcuttur. Gerek âlimlerle tartışmalarında gerekse istidlâl yönteminde sıklıkla bu metoda başvurduğu görülmektedir. Aslında İbn Hazm’ın bu yönteme ağırlık vermesi Kur’an’ı yorumlama anlayışıyla da uyumludur. Eserleri incelendiğinde mümkün mertebe tüm naslarla amel etmeye ve Kur’an’ın bütünsel yaklaşımını yansıtmaya çalıştığı görülmektedir. Esasen İbn Hazm’ın ilmî hayatı da bütünsel bakış açısının onun için ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Usûl, mantık, fûrû-i fıkıh, kelam vs. alanlarında yazdığı eserlerinde ele aldığı meselelerle ilgili kapsamlı okuma ve derinlemesine inceleme yapması bunu göstermektedir. Bundan dolayı İbn Hazm’ın bu yönteme sıklıkla başvurması şaşırtıcı bir durum değildir.

Bununla birlikte o, bu yöntemi değişik şekillerde ele almıştır. Söz gelimi Allah ve Elçisi’ne savaş açanların hükmünü konu edinen “...ya da bulundukları yerden sürülmeleridir.”¹⁸³² âyetinden kastın ne olduğuna dair bazı görüşler söz konusudur. Bu görüşlerden birine göre sürülmeden kasıt hapidir.¹⁸³³ Zira mezkûr suçu işleyen kişilerin sürekli sürülmesi imkân dâhilinde değildir. Ayrıca bu görüş sahiplerine göre “الْفِي” kelimesi uzaklaştırma anlamına gelmektedir. hapis cezası da uzaklaştırma olduğundan dolayı hapis cezası âyetin tatbikini yerine getirmektedir. Şayet suçlu kişi sürülürse şerrinden emin olunamayacaktır.¹⁸³⁴ Görüldüğü üzere bu görüş sahipleri lafzın kendisini değil, âyetin muradını ön plana çıkarmışlardır. İbn Hazm bu yaklaşımın doğru olmadığını

¹⁸³¹ A.g.e., VII, 152.

¹⁸³² Mâide, 5/33.

¹⁸³³ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî fi tefsiri’l-Kur’ânî’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-me’sânî*, III, 290.

¹⁸³⁴ A.g.e., III, 152; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, nşr. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Beyrut, Dâru ihyâi’t-türâsî’l-Arabî, 1405, IV, 59.

belirtir. Ona göre Arap dilinde *nefy* kelimesi “hapis” anlamına gelmemektedir. Her iki kelime de farklıdır. Arap dili bu anlamı desteklemediğine göre bunun üzerinden bir tefsirde bulunmak doğru değildir. İbn Hazm ilgili âyetteki mezkûr kelimelerin ifade ettiği anlamların tespitini Kur’an’ın diğer âyetleriyle birlikte ele alarak yapmaya çalışır. Buna göre zina edenleri konu edinen “*Allah onlara bir çıkış yolu açıncaya kadar evlerde hapsedin.*”¹⁸³⁵ âyetini hiç kimse bahsi geçen kişilerin sürgüne gönderilmeleri/sürülmeleri şeklinde tefsir etmemiştir. Aynı şekilde “*Onunla zindana iki delikanlı daha girdi.*”¹⁸³⁶ ifadesini de hiç kimse sürülme şeklinde yorumlamamıştır.¹⁸³⁷ Bu mefhumdan hareketle İbn Hazm kelimenin gerçek anlamı üzerinden bir tefsirde bulunmayı zaruri görmüştür. Bundan dolayı da Allah’a savaş açan kişilerin tövbe edinceye kadar sürülmelerinin gerekli olduğunu savunmuştur.¹⁸³⁸ Böylelikle Kur’an bütünlüğünden hareketle fikhî görüşünü yansıtmıştır.

İbn Hazm’ın parçacı yaklaşımın yanlışlığını diğer âyet pasajlarıyla gösterme çabasında da bütünsel anlayış hâkimdir. Söz gelimi yeryüzünün yedi kat/tabaka olduğunu ve bu tabakaların her birinin diğerinin üstünde olduğunu ifade eder. Bazılarının “*O gün yer, başka bir yere, gökler de başka göklere dönüştürülür.*”¹⁸³⁹ âyetinden hareketle getirdikleri itirazlara cevap verir. İbn Hazm’a göre Kur’an’ın konuyla ilgili diğer âyetleri¹⁸⁴⁰ göz önünde bulundurulduğunda mezkûr âyetteki dönüşmeden kastın, hallerinin değişimi olduğu görülür. Yok olması değil.¹⁸⁴¹ Böylelikle o, Kur’an’da yeryüzünü konu edinen bir âyet üzerinden bir hükme varılamayacağını göstermiştir. Şöyle der: “Böylelikle tüm âyetler bir bütünlük kazanmış olur. Bunu dikkate almamak câiz değildir. Sadece ‘tebdil’ âyetine odaklanan kişi tüm zikrettiklerimizi yalanlamıştır. Bunu

¹⁸³⁵ Nisâ, 4/15.

¹⁸³⁶ Yûsuf, 12/36.

¹⁸³⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, XII, 99.

¹⁸³⁸ *A.g.e.*, XII, 99.

¹⁸³⁹ İbrahim, 14/48.

¹⁸⁴⁰ Me’âric, 70/8; Tekvîr, 81/1-2; İnfitâr, 82/1-5.

¹⁸⁴¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 87.

yapan kişi küfre girer. Her kim de hepsini cemederse hepsine iman etmiş olur.”¹⁸⁴² Bu ifadeler, bütünsel yaklaşımın İbn Hazm nazarındaki derinliğini yansıtmaktadır.

Aynı şekilde o, Kur'an'da zikredilen kelime, isim ve hükümlerin anlamlarının tespitinde, konuyla ilgili birçok karineyi referans gösterir ve benzer yönlerini bulmaya çalışır. İbn Hazm Kur'an kelimelerinin anlamının tespitini yaparken ilkeli davranmaya gayret göstermiştir. Öyle ki ihtilâflı bir mesele söz konusu olduğunda konuyla ilgili neredeyse tüm nasları ele alır ve ardından âyetler arasında bir bağ kurup neticeye varır. Söz gelimi İbn Hazm'ın, Kur'an'ın ifadelerinin delaletini ortaya koyarken üzerinde durduğu kelimelerinden birisi *إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما* mezkûr âyetteki¹⁸⁴³ *فلا جناح* ifadesidir. Bu kelimenin mendûbiyet ifade ettiğini, zira Arap dilindeki kullanımının bu şekilde olduğunu iddia eder. Bu sebeple de Safa ve Merve arasında vakfeyi farz görenleri¹⁸⁴⁴ eleştirir. Hakeza, Arap dilinde böyle bir anlamın mümkün olmadığını ve farziyetin âyetten çıkmadığını açıklar.¹⁸⁴⁵ Akabinde konuyla ilgili âyetleri zikreden İbn Hazm, zikredilen kelimenin farziyet ifade etmediği neticesine ulaşır. Başka deliller söz konusu olmadığı için Arap dilinin ifade ettiği anlam üzerinden istinbatta bulunur.¹⁸⁴⁶ Ayrıca mezhepleri yöntemsizlikle itham eder. Safa ve Merve arasında vakfeyi farz görenlerin aynı şekilde *فلا جناح* ifadesinin geçtiği tüm âyetlerde bu kelimeye farz anlamını vermeleri gerektiğini, ama bunu yapmadıklarını ifade eder.¹⁸⁴⁷

İbn Hazm bu bütünsel anlayış yöntemini bir tefsir kaidesi olarak görür. Buna göre Kur'an'da birbiriyle ilintili ve benzer âyetler farklı anlamlarla tefsir edilmemelidir.¹⁸⁴⁸ Söz gelimi, Ebû Yusuf'un “*Sen içlerinde olup da namazlarını kıldırдың zaman, bir kısmı seninle namaza dursun.*”¹⁸⁴⁹ âyetini delil göstererek Hz. Peygamber'in hayatta olmaması sebebiyle korku namazı hükmünün kalktığına dair görüşünü eleştirir. İbn Hazm, böyle bir

¹⁸⁴² İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 87.

¹⁸⁴³ Bakara, 2/158.

¹⁸⁴⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 38.

¹⁸⁴⁵ *A.g.e.*, III, 38.

¹⁸⁴⁶ *A.g.e.*, III, 38.

¹⁸⁴⁷ *A.g.e.*, III, 38.

¹⁸⁴⁸ *A.g.e.*, VII, 33.

¹⁸⁴⁹ Nisâ, 4/102.

şeyin söz konusu olamayacağını, aksi halde hiç kimsenin “*Onların mallarından, onları kendisiyle arındıracağın ve temizleyeceğin bir sadaka (zekât) al ve onlara dua et.*”¹⁸⁵⁰ âyetinin delâletiyle zekât toplayamayacağını ifade eder.¹⁸⁵¹ Böylelikle, âyette yer alan Hz. Peygamber’e yönelik hitabı, hükmün Hz. Peygamber’e has olduğu şeklinde yorumlamamıştır. Benzer şekilde Nisâ 102. âyetindeki gibi hükümlerin Hz. Peygamber’e has olmadığını ifade eder. Aynı şekilde “*Andolsun, Allah’ın Resûlü’nde sizin için; Allah’a ve âhiret gününe kavuşmayı uman, Allah’ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır.*”¹⁸⁵² âyetinin bizi de kapsadığını ifade ederek bütünsel bir bakış açısıyla izaha çalışır.¹⁸⁵³ Ayrıca Hz. Peygamber’in, yaptığı bazı şeyleri sahâbilerin yapmadığını görünce kızmasını örnek verir. Bu naslardan yola çıkan İbn Hazm, nehyedilmediğimiz sürece Hz. Peygamber’in yaptıklarının bizim için de bağlayıcı olduğu hükmüne varır.¹⁸⁵⁴

Mâlikî mezhebinin Cuma namazı vaktiyle ilgili olarak “*...alışverişi bırakın.*”¹⁸⁵⁵ âyetindeki “bırakın” kelimesinin haramlığı ifade ettiğini ve bu kelimenin sadece yasaklama için kullanıldığını belirtmelerini¹⁸⁵⁶ doğru bulmayan İbn Hazm, bu kelimenin Kur’an’da başka anlamlarda da kullanıldığını söyler. Söz gelimi “*...onları daldıkları sapıklıkta bırak, oynasınlar.*” âyetinde tehdit için geldiğini söyleyerek onların yöntemlerini eleştirir.¹⁸⁵⁷ Böylece İbn Hazm tek bir âyetten hareketle hüküm vermeyi doğru bulmamıştır.

İbn Hazm’ın bütünsellikten hareketle âyetlerin doğru yorumunu ön plana çıkarmaya çalıştığını gösteren bir diğer örnek de kölenin temlik hakkı meselesinde görülür. İbn Hazm köleye temlik hakkını vermeyenleri eleştirir. Bu görüşü benimseyenlerin kölenin miras bırakmadığını ve mirasçı olamayacağını iddia etmelerini ve ayrıca “*Allah, hiçbir şeye gücü yetmeyen ve başkasının malı olan bir köle ile, kendisine*

¹⁸⁵⁰ Tevbe, 9/103.

¹⁸⁵¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VII, 33.

¹⁸⁵² Ahzâb, 33/21.

¹⁸⁵³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VII, 74.

¹⁸⁵⁴ *A.g.e.*, VII, 74.

¹⁸⁵⁵ Cum’a, 62/9.

¹⁸⁵⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 81.

¹⁸⁵⁷ *A.g.e.*, V, 81.

verdiğimiz güzel nimetlerden gizlice ve açıkça sarf eden kimseyi misal gösterir: Hiç bunlar eşit olur mu? Övülmeye layık olan Allah'tır, fakat çoğu bilmezler.”¹⁸⁵⁸ âyetini delil göstermelerini¹⁸⁵⁹ doğru bulmaz. ¹⁸⁶⁰ Ona göre, âyet tüm kölelerin bu sıfatta olduğunu söylememiştir. Bilakis bazılarının böyle olduklarını ifade etmiştir. Benzeri durumun “Allah iki adamı misal veriyor: Biri hiçbir şeye gücü yetmeyen bir dilsiz ki efendisine yüküdür, nereye gönderse bir hayır çıkmaz; bu, doğru yolda olan, adaletle emreden kimse ile bir olabilir mi?”¹⁸⁶¹ âyeti için de geçerli olduğunu, tüm dilsizlerin zikredilen sıfatlarda olmadığını açık olduğunu belirtir. Buradan hareketle iki âyet arasında bir farkın olmadığını söyler. Böylece Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini en somut ve ilişkili âyetler üzerinden yaparak meseleyi açıklar.¹⁸⁶² Ayrıca mezkûr istidlâl yöntemini eleştirir. Ona göre istidlâlde bulundukları âyet; kölenin temlik hakkı olup olmayacağı meselesini ele almamakta, sadece kölenin zayıflık ve hastalıktan ötürü gücü ve kuvvetinin bir şeye yetmediğine vurgu yapmaktadır.¹⁸⁶³ Kölenin temlik hakkını bu âyetten hareketle düşürenlerin aynı şekilde namaz ve orucu da bu âyetle düşürmeleri gerektiğini ifade eder. Zira âyet, bir şeye gücü yetmeyen köleye vurgu yapmaktadır. Buna ek olarak Allah'ın “İçinizdeki bekârları, kölelerinizden ve câriyelerinizden iyi olanları evlendirin. Eğer yoksul iseler, Allah onları lütfu ile zenginleştirir. Allah lütfu bol olandır, bilendir.”¹⁸⁶⁴ âyeti apaçık bir şekilde köle ve câriyeler için fakirlik ve zenginliğin mümkün olduğuna vurgu yapmaktadır.¹⁸⁶⁵ Böylelikle İbn Hazm başka nasları dikkate alarak kölenin temlik hakkının olduğunu beyan etmiş ve âyetin zâhirini başka gerekçelerden hareketle dikkate almamıştır. Ancak bunu yaparken benzer âyetleri dikkate almıştır. Bunun neticesinde Kur'an'ın bütünsel yaklaşımını yansıtmaya çalışmış ve tahsise gitmiştir.

¹⁸⁵⁸ Nahl, 16/75.

¹⁸⁵⁹ Zerkeşî, **el-Bahrü'l-muhîr fî usûli'l-fıkıh**, IV, 458.

¹⁸⁶⁰ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VIII, 321-322; IX, 162, 329, 414.

¹⁸⁶¹ Nahl, 16/76.

¹⁸⁶² İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VIII, 321-322; IX, 162, 329, 414.

¹⁸⁶³ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VIII, 321-322; IX, 162, 329, 414.

¹⁸⁶⁴ Nûr, 24/32.

¹⁸⁶⁵ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VIII, 321-322; IX, 162, 329, 414.

Aynı yöntemle İbn Hazm, “*De ki: ‘Bana vahyolunan Kur’an’da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti...*”¹⁸⁶⁶ âyetindeki akıtılmış kan vasfını dikkate alıp diğer kanları helal kabul edenleri eleştirir. Bu kişilerin, bu mantığa göre âyetteki “domuz eti” vasfını dikkate alıp domuz eti dışındakileri mubah görmeleri gerektiğini ama bunu yapmadıklarını belirterek tutarsızlıkla eleştirir. Kaldı ki âyetin bunu ifade etmediğini; “*Ölmüş hayvan, kan, domuz eti, Allah’tan başkası adına boğazlanan...*”¹⁸⁶⁷ âyetiyle açıklar. Bu âyetin son inen âyetlerden olduğunu,¹⁸⁶⁸ bu âyetle akıtılmış ve akıtılmı  olmayan tüm kanların haram kılındığını belirtir.¹⁸⁶⁹ Görüldüğü üzere İbn Hazm, fikhî bir meselenin izahında konuyla ilgili diğer âyeti dikkate almış ve bunu ihmal edenleri eleştirmiştir. Böylelikle o, bu meselede ilgili diğer âyetlerin ihmal edilmesini doğru bulmamıştır.¹⁸⁷⁰

¹⁸⁶⁶ En‘âm 6/145.

¹⁸⁶⁷ Mâide, 5/3.

¹⁸⁶⁸ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, VII, 52; VII, 389.

¹⁸⁶⁹ **A.g.e.**, VII, 52; VII, 389.

¹⁸⁷⁰ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, VII, 57.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TEFSİR İLKESİ

4.1. Zâhirü'l-Kur'an

İbn Hazm'ın yorum anlayışında Kur'an'a zâhirî yaklaşım önemli bir yer tutan ve bu nedenle üzerinde durmayı gerektiren bir konudur O, *nas* kavramını şöyle ifade eder: “Nas; Kur'an ve Sünnet'te geçen, kendisiyle bir şey hakkındaki hükme istidlal edilen/delil getirilen lafızdır. O, zâhirin tâ kendisidir.”¹⁸⁷¹ Bu durumda İbn Hazm'a göre nas ve zâhir aynı anlamdadır. Âyet ve hadislerin kendisi (lafızları) zâhir/nastır. Yani muradını ifade etmektedir. Bu yönüyle İbn Hazm *nas* ve *zâhir* kelimelerinin delalet kuvvetini aynı derecede görerek genel görüşten farklı bir tercih benimsemiştir. Zira bazı usûlcülere göre lafızlar delalet açısından dört bölüme ayrılır. Bunlar; *zâhir*, *nas*, *müfesser* ve *muhkem*dir. *Zâhir* kavramı, “harici bir delile ihtiyaç duyulmadan kendi ifadesinden anlaşılan anlam” şeklinde tarif edilmiş ve “asıl yönlendirme nedeni olmayan” kaydı düşülmüştür. *Nas* ise, “kelimenin kastedilen anlamı doğrudan siyakıyla ifade etmesi” olarak tanımlanmıştır. Gerek zâhir ve gerekse nassın; tahsis, nesh vb. karinelerle te'vili söz konusu olabilir. Te'vil söz konusu olmadığı sürece kelimenin ifade ettiğiyle amel edilmesi asıldır. *Müfesser* lafız, kelimenin mufassal bir şekilde açıklanmasıdır. Bu durumda te'vil söz konusu değildir. Nesh ihtimali bazı hallerde söz konusu olabilir. *Muhkem*, te'vil ve nesh ihtimalinin hiçbir şekilde olmadığı, anlamın açık ve net bir şekilde ifade edilmesidir.¹⁸⁷²

Öte yandan âlimlerin birçoğu *zâhir* ifadesini “bir mânaya delaleti zannî lafız” olarak ifade ederken; *nassı* ise “bir mânaya delaleti kati” şeklinde tarif etmiştir.¹⁸⁷³ İbn Hazm'ın bir taksime gitmemesi ve nas ile zâhir kelimesini bir tutması mezkûr taksimlerden farkını ortaya çıkarmaktadır. Bu yönüyle İbn Hazm mezkûr taksimlere itibar etmemiş, yapılacak yorumu destekleyen bir delil bulunmadığı sürece lafzın zâhirinin esas

¹⁸⁷¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 42.

¹⁸⁷² Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, s. 165-168.

¹⁸⁷³ Dureynî, *el-Menâhicü'l-usûliyye*, s. 132-133.

alınmasını gerekli görmüştür.¹⁸⁷⁴ Böylelikle İbn Hazm lafzın delâleti konusunda mezhep âlimlerinden farklı bir tutum sergilediği anlaşılmış olmaktadır.

Bu anlayışı benimseyen İbn Hazm'a göre Kur'an ve Sünnet'in ifadelerinin zâhiriyle amel edilmesi şarttır. Zâhirî anlamdan ancak başka bir nas yahut icmâ veya zaruri bir durum (akıl ve his) söz konusu olduğu hallerde te'vile gidilebilir. Bunun haricinde zâhirî anlamla amel etmemek câiz değildir.¹⁸⁷⁵ Zira ona göre zâhirî mânayla amel edilmemesi hakikatlerin, şeriatın, ma'kulâtın tümünün ifsadı demektir. Dolayısıyla kelimenin ifade ettiği ile amel etmek İbn Hazm düşüncesinde asıldır. Bu durumda Kur'an tefsirinde aslolan lafzın hakikî anlamını dikkate almaktır; delilsiz te'vile gitmek değildir. Ona göre delil olmadan, lafzın kendi mefhumu dışında başka bir anlama hamledilmesi doğru değildir.

İbn Hazm'ın zâhirî okuma yaparken -te'vili gerektiren bir karine olmadığı hallerde- kimi zaman literal kimi zaman ise lafız-anlam bütünlüğünü dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla onun zâhirî okuması, Arap dilinin tüm inceliklerine riayet ederek ve kelimenin ifade ettiği tüm delaletleri göz önünde bulundurarak nasların anlamını tespit etme üzerine kuruludur. Başka bir deyişle lafız-mana ilişkisinin gözetilmesidir. O şöyle der: "...çünkü lafızlar, anlaşılması için vaz' olunmuştur, kandırmak için değil. Her lafız, anlamlarını ifade etmekte ve kendisinden anlaşılması gereken her şeyin dikkate alınmasını gerekli kılmaktadır. Muhatabın, lafzın ifade ettiği anlamların bir kısmıyla sorumlu tutulması câiz değildir."¹⁸⁷⁶ Görüldüğü üzere İbn Hazm bir lafızların ifade ettiği tüm anlamların ortaya çıkarılmasını gerekli görmüştür. Dolayısıyla onun zâhirî yorumunu sadece literal okuma olarak görmek mümkün değildir.

İbn Hazm, delilin desteklemediği durumlarda Kur'an'ın zâhirinin dikkate alınmasının gerekliliğini Kur'ânî referanslara dayandırır. "*Kendilerine okunan Kitab'ı sana indirmemiz onlara yetmedi mi?*"¹⁸⁷⁷ âyetinin apaçık bir şekilde Kur'an'ın zâhirî

¹⁸⁷⁴ el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm, III, 104.

¹⁸⁷⁵ İbn Hazm, el-Muhallâ, I, 80-82.

¹⁸⁷⁶ İbn Hazm, Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî, I, 224.

¹⁸⁷⁷ Ankebût, 29/51.

anlamının ve tilâvetinin esas alınması gerektiğinin delili olduğunu belirtir.¹⁸⁷⁸ Dikkat edilirse İbn Hazm okunan âyeti beyan olarak görmüştür. Bu da “Arapça Kur’an” mefhumuyla ilintili bir bakış açısidir. Zira İbn Hazm’ın ifadelerindeki hakikat anlayışına ve Arapça Kur’an ilkesine vurgusu¹⁸⁷⁹ Kur’an’ın zâhirî anlamını oluşturan etmenler arasındadır. Ayrıca İbn Hazm’ın “*Allah, ‘Sana Rabbinden vahyedilene uy. O’ndan başka ilah yoktur. Allah’a ortak koşanlardan da yüz çevir.*”¹⁸⁸⁰ âyetinden de istidlâlde bulunur. Ona göre Kur’an’ın mezkûr âyeti, sadece işitilen ve zâhir vahye uymayı emretmiştir. Bunun yanı sıra “*Sana indirdiğimiz ve onlara okunmakta olan kitap, kendilerine yetmedi mi? Bunda iman edecek bir kavim için elbette bir rahmet ve öğüt vardır.*”¹⁸⁸¹ pasajı “okunan (mesmu‘ Kur’an) ile iktifa etmemizin vacip olduğunu göstermektedir.”¹⁸⁸² İbn Hazm’a göre zikredilen âyet, zâhirî anlamı bırakıp başka te’villeri talep etmenin yanlışlığını göstermektedir.¹⁸⁸³ Öte yandan onun konuyla ilgili istidlâlde bulunduğu, “*De ki: ‘Ben size ‘Allah’ın hazineleri yanımdadır.’ demiyorum. Gaybı da bilmiyorum. Size benim melek olduğumu da söylemiyorum. Sadece bana vahyedilene uyuyorum.*”¹⁸⁸⁴ âyetiyle ilgili de şöyle der: “Şayet hiçbir âyet olmasaydı sadece bu âyet hüccet için yeterli olurdu; zira peygamber gaybdan sakınmış ve sadece vahye uyduğunu ifade etmiştir. Bu sebeple de te’vil iddiasında bulunan ve zâhiri terk eden kişi vahyi terk etmiş ve gaybı bildiği iddiasında bulunmuştur.”¹⁸⁸⁵ Ona göre bu kişi gaybî bilgiye muttali olduğunu iddia etmiştir. Oysa aklın gerektirdiği; Allah ve Resûlü’nden bir nas veya nassa dayalı icmâ deliline tâbi olmaktır. Bu olmadığı sürece gözle görülmeyen, zâhir olmayan her şey gaybdır.¹⁸⁸⁶ Meseleyi bu şekilde kritik eden İbn Hazm, bu yorumunda Bâtınîliği eleştirdiği gibi zanna dayalı kesin olmayan yöntemleri baz alan mezhepleri de tenkit etmiştir.

¹⁸⁷⁸ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, III, 10.

¹⁸⁷⁹ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VII, 232.

¹⁸⁸⁰ En‘âm, 6/106.

¹⁸⁸¹ Ankebût, 29/51.

¹⁸⁸² İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, II, 43.

¹⁸⁸³ **A.g.e.**, II, 43.

¹⁸⁸⁴ En‘âm, 6/50.

¹⁸⁸⁵ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, III, 43.

¹⁸⁸⁶ **A.g.e.**, III, 43.

Başka bir yerde şöyle der: “Mezhebimizin aslı, Kur’an’ın zâhiri ve sahih hadislerle amel etmedir. Bizler bu konuda hak üzere olduğumuza yakînen inanıyoruz. Ulaştığımız her görüşte de Kur’an’ın zâhirini ve sahih hadisi temel alırız.”¹⁸⁸⁷ İbn Hazm’ın ifade ettiği zâhirî anlayışın pratikteki karşılığı dar bir anlamla sınırlı değildir. Bilakis İbn Hazm’ın zâhir anlayışı onun, *وإنما يراعى المعنى الذى يعطيه اللفظ لا صيغة اللفظ وحده*, “Sadece lafzın kalıbının değil, bilakis ifadenin içerdiği anlamlar gözetilir.”¹⁸⁸⁸ ifadesi ile belirtilmiştir. Mezkûr ifade onun sadece kelimelerin zâhirine odaklanmadığını ve sınırlı bir anlamı dikkate almadığını göstermektedir.

Başka bir ifadeyle İbn Hazm için, te’vilin olmadığı ve literal anlayışın baskın olduğu bir yöntemden bahsetmek mümkün değildir. Zira İbn Hazm’ın metodolojisinde nassın (âyet, hadis, icmâ, akıl) desteklediği te’vil ve yorum merkezî konumdadır. Dolayısıyla onu salt bir literal okuyucu olarak değerlendirip, lafzın sınırlarının dışına çıkmayan biri olarak lanse etmek doğru değildir.

Öte yandan İbn Hazm’ın âyetlerde zâhirî anlamın dikkate alınması gerektiğini savunmasıyla -ki bunu ne kadar uyguladığı tartışılır- diğer âlimlerden bütünüyle farklılaşmadığını belirtmek istiyoruz. Zira bu yöntem çoğu âyet için geçerlidir. Zaten çoğu âyetin mesajı da kendi içerisinde mevcuttur. Te’vile ihtiyaç duyan âyetler söz konusu olduğu gibi, ilk etapta mesajını net bir şekilde ifade âyetler de söz konusudur. Dolayısıyla âyetlerin zâhirî anlamıyla amel etmek İbn Hazm’a has bir durum değildir. Bazı müfessirlerin¹⁸⁸⁹ sıklıkla kullandığı ‘zâhirü’l-âyet’, ‘zâhirü’l-Kur’an’, ‘zâhirü’t-tenzil’, ‘fi’z-zâhir’, ‘zâhiruhu’ vs. ifadeler değindiğimiz mefhumu destekler niteliktedir. Hatta zâhiri okumanın sahâbe döneminde örnekleri de söz konusudur. “Adî b. Hatim ve siyah iplik-beyaz iplik örneği, Zâhirîliğin doğal bir insanî gerçeklik olduğuna işaret etmesi

¹⁸⁸⁷ A.g.e., V, 81.

¹⁸⁸⁸ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 137.

¹⁸⁸⁹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân an te’vili âyi’l-Kur’ân*, I, 151; Begavî, *Me’âlimü’t-tenzil fi Tefsiri’l-Kur’an*, II, 839; Zerkeşî, *el-Burhân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, III, 60; Süyûtî, *el-İtkan fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, I, 310; Ebû’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî fi tefsiri’l-Kur’ânî’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-meşânî*, thk. Ali Abdülbari Atiyye, Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1977, I, 455.

bakımından önemlidir.”¹⁸⁹⁰ Özellikle Gazzâlî’nin Kur’an’ın tefsirinde zâhir anlamın temel alınması gerektiğine dair yorumlarını önemli buluyoruz. Gazzâlî’ye göre, nassın yorumunda zâhir anlam tahkim edilmeden bâtin anlama yönelmek yanlıştır. Nitekim zâhir anlamı dikkate almadığı halde Kur’an’ın sırlarını anladığını iddia eden kişiyi, evin kapısına yaklaşmadan damına çıkmayı isteyen yahut Türklerin dilini bilmediği halde maksatlarını anladığını iddia eden kişiye benzetir. Gazzâlî “zâhirü’t-tefsir”in gerçekleşmesi için Arap dili bilgisinin önemli olduğunu belirtir. Bu anlayışın temeli, Kur’an dilinin inceliklerinden hareketle anlamlarına ulaşma üzerinedir.¹⁸⁹¹ Bu açıdan bakıldığında İbn Hazm’ın “zâhirü’l-Kur’an” kavramı ile Gazzâlî’nin “zâhirü’t-tefsir” kavramının birbirine yakın olduğu anlaşılmaktadır. Zira her ikisi de mezkûr kavramlarla, Kur’an’ın zâhirî anlamının temel alınması gerektiğini vurgulamanın yanı sıra Arap dilinin Kur’an’ın anlaşılmasında önemli bir yerinin olduğunu belirtmişlerdir.

İbn Kayyim Allah’ın ve Resûlü’nün kelimasının, zâhirine hamledilmesinin vacip olduğunu belirtir.¹⁸⁹² Birçok tefsirde de bu ilkeye rastlamak mümkündür. Te’vil gerekmediği sürece Kur’an’ın zâhirî anlamının temel alınması müfessirler tarafından önemsenmiştir.¹⁸⁹³ Bu durumda Kur’an ve Sünnet naslarının bir gerekçe olmadan te’vil edilmesi Kur’an ve Sünnet’in mesajına gölge düşüreceği gibi Kur’an’ın anlaşılabilir bir kitap olduğu sonucunu ortaya çıkaracaktır ki, bunun kabul edilmesi mümkün değildir.

Öte yandan İbn Hazm’ın zâhirü’l-Kur’an anlayışı, ilk aşamada re’ye, yoruma karşı gibi görünse de aslında onun böyle bir amacı olmadığı görülmektedir. Eserleri iyice tetkik edildiğinde bırakınız re’ye, istişhâda, ictihada karşı olmasını; bilakis bazı nasları yorumlamada yoğun bir te’vil çabası dikkat çekmektedir. Öyle ki ilk etapta zâhirî olarak görünen çoğu nassı farklı şekillerde yorumlaması bu söylediğimizi destekler niteliktedir. Dolayısıyla İbn Hazm’ın zâhirî yönteminden kasıt, delilin desteklemediği meselelerde

¹⁸⁹⁰Mustafa Öztürk, “Zâhirî- Literalist Anlayışın İslâm Düşüncesindeki ve Çağdaş Selefilikteki İzdüşümleri”, **Zâhirî ve Selefi Din Yorumu**, ed. Sönmez Kutlu, KURAMER Yayınları, 2019, s. 297.

¹⁸⁹¹Ebû Zehre, **Zehretü’t-tefâsîr**, 37.

¹⁸⁹²İbn Kayyim el-Cevziyye, **İ’lâmü’l-muvakkî’in ‘an rabbi’l-‘âlemîn**, thk. Meşhûr b. Hasan, Arabistan, Dâru İbni’l-Cevzî, 1423, IV, 519.

¹⁸⁹³Kurtubî, **el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân**, II; 307; İbnü’l-Cevzî, **Zâdü’l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr**, II, 377; Râzî, **Mefâtîhu’l-gayb**, V, 245; İbn Atıyye, **el-Muharrerü’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz**, III, 51.

zorlama te'villerden sakınmak ve âyetin ifade ettiği anlamları temel almaktır.¹⁸⁹⁴ Aslında bu yöntem sadece İbn Hazm'ın değil birçok âlimin yöntemidir.¹⁸⁹⁵ Delilin desteklediği durumlarda zaten İbn Hazm te'vile gitmiştir. Şöyle der: “Lafzın dilde ne için vaz' olunmuş ise dilde vaz' edildiği şeyden/anlamdan başka bir manaya çevrilmesini inkâr etmiyoruz. Bu da nas, icmâ yahut tabiî bir zorunluluk delilinin; lafzın vaz' edildiği anlamdan başka bir manaya çevrildiğine delalet etmesi ile mümkündür.”¹⁸⁹⁶ Başka bir deyişle o; Kur'an, Sünnet ve icmân desteklediği te'vili câiz görmektedir. İbn Hazm'ın te'vil tanımı da bu düşüncesiyle uyumludur. Ona göre *te'vil*, “zâhirin gerektirdiği durumlarda lafzın bulunduğu anlamdan başka bir anlama nakledilmesidir.”¹⁸⁹⁷ Bu durumda İbn Hazm, te'vili nas, icmâ, tabiî bir zorunluluğun söz konusu olduğu hallerde kabul etmektedir. Başka bir deyişle nasları yorumlamada delile dayalı te'vili göz önünde bulundurmuş, karşı çıkmamıştır. Ancak te'vili geçerli kılan şartlar konusunda farklı bir yorum anlayışı geliştirmiş ve bunun için nas, icmâ ve zaruri burhanın te'vili desteklemesini gerekli görmüştür. Aslında nasların zâhirin ne zaman bırakılıp te'vile gidileceği meselesi ihtilâflı bir konudur. Âlimler âyet ve hadislerin zâhirini bırakıp te'vile gitmeyi belli şartlarla câiz görmüşlerdir. Ancak hangi şartlarda te'vile gidileceği konusunda bir ittifaktan söz etmek mümkün görünmemektedir.¹⁸⁹⁸

Diğer taraftan İbn Hazm, bu yöntemi kesin ve bağlayıcı görmektedir. Dolayısıyla bu metoda bağlı olmak Allah'ın emridir. Bunu ihmal etmek nassa muhalefet etmektir. “Allah size Kitap'ı açık açık indirmişken O'ndan başka bir hakem mi isteyeyim? Kendilerine Kitap verdiklerimiz, onun gerçekten Rableri katından indirilmiş olduğunu bilirler. Öyleyse, sen şüpheyi düşenlerden olma!”¹⁸⁹⁹ âyetiyle ilgili değerlendirmeleri mezkûr düşüncemizi kanıtlamaktadır. Ona göre her kim ki Allah ve Resûlü'nden vârit olan naslar dışında başka bir hüküm talep ederse, Allah dışında başka bir hüküm arzulamıştır. Zira Allah hükmünü Kitabı'nda mufasssal bir şekilde açıkladıklarıyla beyan

¹⁸⁹⁴ Ancak bunu iddia etmesine rağmen birçok yerde zorlama te'vilde bulunmuştur.

¹⁸⁹⁵ Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, s. 165-168.

¹⁸⁹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 83.

¹⁸⁹⁷ *A.g.e.*, III, 83.

¹⁸⁹⁸ Dureynî, *el-Menâhicü'l-usûliyye*, s. 157.

¹⁸⁹⁹ En'âm, 6/114.

etmiştir. Bu da zâhirî anlamdır; bunu dikkate almamak helal değildir.¹⁹⁰⁰ Ayrıca İbn Hazm “O gün; kendi dilleri, elleri ve ayakları yapmış oldukları şeylere tanıklık edecektir.”¹⁹⁰¹ âyetinden hareketle Allah’ın bâtılın silinip gideceğine, ama hakkın Allah’ın kelimeleriyle baki kalacağına hükmettiğini belirtir. ‘Allah’ın kelimelerinden’ kastedileni ise enteresan bir te’ville açıklar. Ona göre ‘Allah’ın kelimelerinden’ kasıt lugatte konulan anlamlardır. Bu sebeple zâhirî anlama ittibâ etmek burhan zaruretiyle bağlayıcı olmuştur.¹⁹⁰² Onun zâhirî kavramından kastettiği anlam aslında nassın ihmal edilmemesi ve onunla amel edilmesidir. Dolayısıyla nassın bütünsel bir şekilde değerlendirilebileceği yerde ve nassın te’vilini gerektirici başka nasların mevcudiyetinin söz konusu olmadığı meselelerde zorlama te’villere gidilmemesini zorunlu görmüştür.

Öte yandan İbn Hazm bu anlayışı sahâbe düşüncesiyle desteklemeye çalışır. Konuyla ilgili gördüğü bazı rivayetleri zikreder. Bu minvalde Muâz b. Cebel’in şu sözünü aktarır:¹⁹⁰³

Ey Arap topluluğu! Şu üç şeyle ne yapacaksınız: size tüm bolluğunu açan dünya, âlimin zellesi ve münafığın Kur’an’la tartışması? Sustular. Bunun üzerine Muâz b. Cebel şöyle der: Âlime gelince, hidâyet bulursa dinde onu taklit etmeyin. Ama fitneye düşerse korkunuz onun üzerinde olsun. Zira mümin -ya da Müslüman dedi- fitneye de düşer, tövbe de eder. Kur’an’a gelince yolun aydınlığı gibi bir aydınlığı vardır. Kimseye gizli kalmaz. Ondan bildiğiniz bir şeyi kimseye söylemeyin. Bilmediğiniz bir şeyi de bilene bırakın. Ama dünyaya gelince, ona karşı müstağni olan kurtulmuştur, olmayan ise dünyasına fayda vermez.

Bu rivayeti aktaran İbn Hazm şöyle der: “Allah, Muâz’a rahmet etsin. Hakkı haykırdı, her konuda taklitten sakındırdı. Kur’an’ın zâhirine ittibâyı ve buna muhalefet eden hiç kimseyi de umursamamayı ve müşkil gelen şeylerde de tevakkuf etmeyi emretti. Ki bu mezhebimizin de aslıdır...”¹⁹⁰⁴ İbn Hazm, bu sözün benzerini Selman’dan rivayet etmektedir. Selman’dan naklettiği rivayet hakkında şöyle der: “Selman, âlimlerin taklidini

¹⁹⁰⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VI, 73.

¹⁹⁰¹ Nûr, 24/24.

¹⁹⁰² İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VI, 73.

¹⁹⁰³ A.g.e., VI, 73.

¹⁹⁰⁴ A.g.e., VI, 73.

nehyetmekte ve yol aydınlığı Kur'an'ın zâhirine uymayı emretmekte; te'villerden ve içindeki müteşâbihlerden de nehyetmektedir. Bu bizim de sözümüzdür.”¹⁹⁰⁵

İbn Hazm'ın bu tahlillerini şu şekilde ele almak mümkündür:

Birincisi, Muâz b. Cebel'in ve Selmân el-Fârisî'nin sözlerini Kur'an'ın zâhirî mânâsını esas alma şeklinde te'vil etmesi, sahâbîlerin de bu anlayışta olduğunu göstermek ve iddiasını güçlendirmek istemesindendir. Bu yaklaşımın benzerini Şevkânî'de görürüz. Şevkânî'ye göre sahâbe lafızların zâhirini esas alıyordu. Bu sebeple de nasların zâhiriyle amel etmek sahâbe icmâi ile farzdır.¹⁹⁰⁶

İkincisi, Muâz bu sözü nasihat babında söylemiştir; bir yöntem ortaya koymak amacıyla söylediğine dair elimizde bir veri yoktur. İbn Hazm, Muâz'ın böyle bir düşüncesinin olduğunu ispatlamak için, ilgili nasların tümünü bütünsel bir bakışla ele almamış, parçacı yaklaşmıştır. İbn Hazm, 'mezhebimiz budur' diyerek zikrettiği ilkeler ile Muâz'ın açıklaması, zâhirî anlamda çelişmektedir

Hatta bu durum kâh nasların zâhirine aykırı bir durum ortaya çıkarmış kâh açık bir te'vile yol açmıştır. Başka bir deyişle İbn Hazm'ın eserlerinde iddia ettiği zâhirî anlama bağlılık onun yorumladığı nasların bir kısmında belirgindir. Kimi naslarda bu söz konusu olsa da birçok naslarda ise -delile müstenit olmayan- te'vil söz konusudur.

İbn Hazm'ın zâhirî anlayışının daha açık bir şekilde anlaşılması için bazı örnekler üzerinden düşüncesinin irdelenmesi gerekmektedir. Mesela İbn Hazm hangi azalara teyemmüm yapılacağına dair farklı görüşler olduğunu belirttikten sonra Allah'ın ve Resûlü'nün bu konuda hakem olması gerektiğini belirtir ve Kur'an âyetlerinden delil olarak da “...temiz bir toprağa teyemmüm edin.”¹⁹⁰⁷ âyetini zikreder. Ona göre, Allah eller dışında bir sınırlama yapmadı. Şayet Allah dirsekleri, başı ve ayakları da teyemmüme dâhil etmeyi dileyseydi, bunu beyan ederdi. Söz gelimi abdestte ve gusûlde olduğu gibi bu meselede de açık ve net bir hüküm koyardı. Ona göre Allah yüz, elleri zikretmeyi

¹⁹⁰⁵ A.g.e., VI, 149.

¹⁹⁰⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî, **İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl**, thk. Ahmed Azv İnâc, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999, II, 32.

¹⁹⁰⁷ Mâide, 5/6.

dilemediğine göre; hiç kimsenin Allah'ın zikretmediği bir şey üzerine bir şey fazlalaştırması câiz değildir.”¹⁹⁰⁸ Görüldüğü üzere İbn Hazm nassın ifade ettiği anlamlara bağlı kalınması gerektiğini net ifadelerle belirtmiş ve bu yönüyle mezkûr âyetle de zâhirî tefsiri başarılı bir şekilde yansıtmıştır.

İbn Hazm'ın zâhirî yorum anlayışını yansıttığı naslardan birisi de Tевbe 122. âyetidir. İbn Hazm, “*Müminlerin toptan savaşa çıkmaları uygun olmaz. Her kabileden bir kısım insanlar da din ilimlerinde derinleşmeli ve kabileleri savaştan dönüp gelince onları uyarmalıdır ki, böylece Allah'ın azabından sakınırlar.*”¹⁹⁰⁹ âyetinden hareketle gerektiğinde ilim öğrenmek için Çin'e kadar bile gitmenin farz olduğunu belirtir.¹⁹¹⁰ Çünkü bu âyetin ilim için sefere çıkmanın gerekliliğine vurgu yaptığını ifade eder.¹⁹¹¹

İbn Hazm'ın zâhirî yorumuna şu âyeti de dâhil edebiliriz: Ona göre Allah'ın, Resûlü'nün ve dinin alaya alındığı ve bunlara küfredildiği bir ortamda bulunmak, namaz kılmak câiz değildir. Ancak terk etmeye gücün yetmediği zamanlarda bunun câiz olduğunu söyler. İbn Hazm bu görüşünü, “*Allah Kitap'ta size: 'Eğer Allah'ın âyetlerinin inkâr edildiğini ve onlarla alay edildiğini duyarsanız, başka bir konuya dalmadıkları sürece yanlarında oturmayın; yoksa siz de onlar gibi olursunuz' diye indirdi.*”¹⁹¹² âyeti ve En'âm sûresi 68. âyetiyle delillendirir. Böyle bir ortamda/mekânda kalmayı câiz gören kişinin durumunun, dinî alaya alan, küfreden kişi gibi olduğunu belirterek ifadenin zâhirî anlamına bağlı kalmıştır. Namazın da ibadet ve taat olduğunu, bu sebeple de mâsiyetin, taatin; haramların ise farzların yerini tutamayacağını açıklar. Mazeret olmadıkça böyle bir mekânda namazın câiz olmadığını söyler. Böylelikle o, lafız-mana ilişkisini ön planda tutmuş, sadece lafzın ifade ettiği ile yetinmemiş; namazı da konuya dâhil ederek uzak anlamları da dikkate almıştır.¹⁹¹³ Birçok müfessir de âyetin zâhirî anlamını esas alarak Allah ve Resûlü'nün alaya alındığı bir ortamda kalmayı câiz görmemişlerdir.¹⁹¹⁴ Bu

¹⁹⁰⁸ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, I, 374.

¹⁹⁰⁹ Tевbe, 9/122.

¹⁹¹⁰ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, V, 123.

¹⁹¹¹ **A.g.e.**, V, 123.

¹⁹¹² Nisâ, 4/140.

¹⁹¹³ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, IV, 45.

¹⁹¹⁴ Begavî, **Me'âlimü't-tenzîl fî Tefsiri'l-Kur'an**, I, 174.

açından bakıldığında İbn Hazm'ın yorumu âlimlerin yorumuyla paraleldir. Bununla beraber namaz ibadetini âyete dâhil etmesi düşündürücüdür. Zira Hz. Peygamber'in Kâbe'de namaz kılması ve müşriklerin buna karşı çıkması rivayetlerle sabittir. Bunun yanı sıra Hz. Peygamber müşriklerin alay ve istihzalarına rağmen namaz ibadetini yerine getirmeye devam etmiştir.¹⁹¹⁵ Ayrıca İbn Hazm'ın kilisede, havralarda namaz kılınmasını câiz görmesi¹⁹¹⁶ de kanaatimizce çelişki arz etmektedir. Onu âyetin istinbatına kilise ve havraları dâhil etmesi yer yer parçacı yaklaşımını yansıtırken; aynı zamanda bazı meselelerde bütünsel bakış açısını ihmal ettiğini göstermektedir. Zira İbn Hazm Yahudi ve Hristiyanların müşrik olduğu konusunu ısrarla işleyen birisidir.¹⁹¹⁷ Müşriklerden bir grup olan bu kesimin ibadet mekânlarında namaz kılmayı câiz görmek İbn Hazm'ın temel argümanıya ters düşmektedir. Dolayısıyla âyetin ifadesi İbn Hazm'ı desteklemediği gibi; diğer naslar da görüşünün aksinedir.

İbn Hazm'ın zâhirî yaklaşımla tefsir ettiği âyetlerden bir diğeri de şudur: “*Allah’a ortak koşanlar ancak bir pislikten ibarettir.*”¹⁹¹⁸ İbn Hazm, müşriklerin necis olduğunu belirten bu âyeti te’vil etmemiş, zâhiriyle amel etmiştir.¹⁹¹⁹ Ona göre kâfirlerin tükürükleri, terleri ve gözyaşları necistir.¹⁹²⁰ müşriklerin sadece dinî yönden necis olduklarına dair iddiaları ise¹⁹²¹ ise kabul etmez. Zira İbn Hazm’a göre “Mümin necis değildir”¹⁹²² ifadesiyle, Hz. Peygamber sadece müminlerin necis olmadıklarını belirtmiştir. Müşrikler tahsis edilmemişlerdir. Ayrıca ona göre müşriklerle evlilik bu hükmü kaldırmamaktadır. Zira müşriklerle evlilik onların terlerini, tükürüklerini helal kılmaz. Bu necislik evlilik sonrası da devam eder.¹⁹²³

¹⁹¹⁵ Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî el-Medenî, *Sîretü İbn İshâk (Kitâbü’s-Siyer ve’l-megazî)*, thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut, Dârü’l-fıkr, 1978, s. 230.

¹⁹¹⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 81; IV, 185.

¹⁹¹⁷ *A.g.e.*, IV, 244; *el-Fasl*, III, 124-125.

¹⁹¹⁸ Tevbe, 9/28.

¹⁹¹⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X, 9; IV, 75.

¹⁹²⁰ *A.g.e.*, X, 9; IV, 75.

¹⁹²¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*, VIII; 103.

¹⁹²² Buhârî, “Gusl”, 26.

¹⁹²³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X, 9; IV, 75.

Görüldüğü üzere İbn Hazm, nassın zâhiriyle hükmetmiş ve müşriklerin necis olduklarını ifade etmiştir. Ancak bu görüş kendi savunduğu usûlle çelişmektedir. Zira İbn Hazm'ın yorumunda âyetin zâhiriyle amel edilmemesini gerektirecek nas veya icmân söz konusu olduğu hallerde, nassın zâhirinin terk edilmesi gerektiğini¹⁹²⁴ daha önce de belirtmiştik. Konuyla ilgili Selef'in -bir iki görüş hariç- çoğunluğuna göre müşriklerin bedenleri necis değildir.¹⁹²⁵ Yani hükmî bir necislik söz konusu değildir. Bilakis küfürlerinden kaynaklanan bir necislik söz konusudur.¹⁹²⁶ İmam Nevevî müşriklerin necis olmadığı konusunda icmâ olduğunu belirtir.¹⁹²⁷ Hz. Peygamber ve sahâbîlerin onlarla münasebeti, yemek yemeleri vs. buna delalet etmektedir. Bununla birlikte İbn Hazm'ın, müşriklerin necis olduğunu ifade etmesine rağmen onların elbiseleriyle ilgili değerlendirmeleri çelişkili bir durum yaratmaktadır. İbn Hazm'a göre kâfir ve fâsığın elbiseleri ile -üzerinde namaza mâni bir durum söz konusu değilse- namaz kılınabilir.¹⁹²⁸ Buna, Allah'ın "*Yerde olanların hepsini sizin için yaratan O'dur.*"¹⁹²⁹ âyetini ve Hz. Peygamber'in Rum cübbesini giymesini gerekçe gösterir. Ayrıca pamuk, yün, hayvan derileri ve ipeğin (sadece kadınlara) temiz/mubah olduğunu ve bu ürünlerin necis olduğuna dair bir delilin olmadığını söyler.¹⁹³⁰ Böylece İbn Hazm necis addedilen kâfirlerin elbiselerinin temizliğine hükmederek Allah'ın talebine karşı inatlaşan necis bir bünye ile onun kullandığı eşya arasında doğrudan bir bağ kurmamayı tercih etmiştir.

İbn Hazm'ın müşrikleri necis görüp, Mescid-i Harâm dışında diğer mescidlere girmelerini câiz görmesi ise şaşırtıcıdır. Nitekim o, Allah'ın müşriklere sadece Mescid-i Harâm'a girmelerini haram kıldığını, dolayısıyla âyetin başka mescitler hakkında yorumlanamayacağını ifade eder.

¹⁹²⁴ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, V, 331.

¹⁹²⁵ Taberî, **Câmiu'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an**, XIV, 192; Begavî, **Me'âlimü't-tenzîl fi Tefsiri'l-Kur'an**, II, 334; Kurtubî, **el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an**, VIII, 103; İbnü'l-Cevzî, **Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr**, II, 248.

¹⁹²⁶ Kâsânî, **Bedâ'i' u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i**, I, 64; Nevevî, **el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc**, IV, 66.

¹⁹²⁷ Nevevî, **el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc**, IV, 66.

¹⁹²⁸ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, IV, 75.

¹⁹²⁹ Bakara, 2/29.

¹⁹³⁰ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, IV, 75.

İbn Hazm evlenmenin hükmünü de nasların zâhirinden hareketle tespit etmiştir. Ona göre imkânı olan bir kişinin evlenmesi farzdır.¹⁹³¹ Buna dayanak olarak da Kur'an ve Sünnet'in bazı naslarını gösterir. Hz. Peygamber'in "Ey gençler topluluğu! İçinizden kimin evlenmeye gücü yetiyorsa evlensin..."¹⁹³² hadisinin yanı sıra Hz. Peygamber'in Osmân b. Maz'ûn'un halktan uzaklaşma (inziva) isteğini nehyetmesini görüşüne delil gösterir. Ayrıca İbn Hazm bu meselede sahâbe tefsirinden doğrudan istifade eder. Buna göre Hişâm b. Amr, Hz. Âişe'ye tebettülü sormuş, Hz. Âişe "*Andolsun senden önce de peygamberler göndermiş, onlara da eş ve çocuklar vermiştik.*"¹⁹³³ âyetini delil göstererek onu bundan nehyetmiştir. Bu delillerle beraber İbn Hazm, Müslümanlar evlenmediğinde neslin tehlikeye düşeceğini ve kâfirlere karşı cihad gibi dinin emirlerinin yerine getirilmesinin mümkün olamayacağını ifade eder.¹⁹³⁴ Görüldüğü üzere İbn Hazm, mücmel naslardan kesin bir hüküm çıkarmaya çalışmıştır. Lakin istidlâlde bulunduğu naslar onun görüşünü destekleyecek mahiyette değildir. Hatta mezkûr naslar hükmün farz olmadığına delildir. Zira zikredilen âyetin nikâhın farziyetine delaleti zannîdir. Hz. Peygamber ve Hz. Âişe'nin nehyi, nikâhın farz olduğunun delili değildir. Oysaki İbn Hazm mezkûr görüşünü desteklemeyen diğer nasları görmezden gelmiştir. Söz gelimi, Nisâ 25. âyeti evliliğe güç yetiremeyenlerin hallerini apaçık ifade etmektedir.¹⁹³⁵ Ayrıca Hz. Peygamber, evlenmeyen bireyler olmasına rağmen onların evlenmelerini emretmemiştir.¹⁹³⁶ Bu durumda İbn Hazm'ın kendisinin de zaruri gördüğü; 'bir konuda hüküm verirken tüm nasların gözetilmesi' kaidesini bu meselede dikkate almamıştır. Bizce nikâhı farz görmesinin en büyük gerekçesi nasların ifadesi değil, Müslümanlar evlenmediğinde neslin tehlikeye düşeceğine olan düşüncesidir. Bu sebeple de maslahattan kaynaklı bir hükme varmıştır. İbn Hazm'ın "*Evlenme arzu ve ümidi kalmamış (ihtiyar) kadınların...*"¹⁹³⁷ âyetinden hareketle kadınlara evlenmeyi farz görmemesi de ayrı bir çelişkidir. Öte yandan

¹⁹³¹ A.g.e., IX, 3-4.

¹⁹³² Buhârî, "Nikâh", 2.

¹⁹³³ Ra'd, 13/38.

¹⁹³⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 3-4.

¹⁹³⁵ Sâbûnî, *Ravâiu'l-beyân fî tefsîri âyâtî'l-ahkâm mine'l-Kur'ân*, s. 186.

¹⁹³⁶ A.g.e., s. 186.

¹⁹³⁷ Nûr, 24/60.

onun Nisâ 3. âyetinin zâhirinden hareketle evliliğin farziyetine vurgu yapması beklenirdi. Fakat o, bunu yapmamıştır. Zira Zâhirîler Nisâ 3. âyetinin zâhirinden hareketle evlenmenin farz olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁹³⁸

Hz. Nuh'un tüm insanlara gönderildiğini iddia edenlerin görüşlerini eleştirirken de İbn Hazm'ın, ifadenin zâhirine bağlı kaldığını görürüz. Bu görüşün Hz. Peygamber'in, "Benden önceki peygamberler kavimlerine, ben ise tüm insanlara gönderildim." hadisiyle çeliştiğini belirtir.¹⁹³⁹ Bu düşüncenin kabul edilebilmesi için ilgili bir nassın veya sahih hadisin bunu desteklemesi gerektiğini ifade eder. Oysa İbn Hazm, "*Biz Nuh'u kavmine gönderdik...*"¹⁹⁴⁰ âyetinin açık bir şekilde Nuh'un kendi kavmine gönderildiğini vurguladığını belirtir. Ayrıca kim Nuh'un tüm insanlara gönderildiğini iddia ederse, bilgiye dayanmadan hareket etmiş ve dolayısıyla da yalan söylemiş olacağını ifade eder. Nuh'un kavminin tüm insanlar olduğuna dair görüşün de mesnetsiz olduğunu ifade eden İbn Hazm, nassın bunu desteklemediğinin altını çizer.¹⁹⁴¹ Aslında İbn Hazm mantıkî istidlâlleri burada konuşturmuş, Kur'an ve Sünnet'in ifadesiyle sınırlı bir yorumda bulunmuştur. Dolayısıyla onun üzerinde ısrarla durduğu Zâhirî doktrini mezkûr meselede uyguladığı söylenebilir. Ancak İbn Hazm, "Ey Nuh, sen yeryüzüne gönderilen resûllerin ilkisin..."¹⁹⁴² hadisini ise te'vil eder. Ona göre mezkûr hadisteki yeryüzünden kasıt, tüm yeryüzü değil bir kısmıdır. Böylelikle o, umum ifadeyi tahsis etmiş, zâhirî anlamı temel almamıştır.¹⁹⁴³ Ayrıca o, "Şayet Hz. Peygamber'in, tüm insanlara gönderildiğini ifade ettiği hadisi olmasaydı bu hadisi tahsis etmezdik" der.¹⁹⁴⁴ Görüldüğü üzere İbn Hazm, bu meselede nassın desteklediği te'vilden dolayı zâhirî anlamı esas almamıştır.

İbn Hazm'ın bu okuması benzer şekilde peygamberler ve meleklerin üstünlüğü meselesini irdelemesinde de görülür. O, "*Allah, Âdem'i, Nûh'u, İbrâhim ailesi ile İmrân*

¹⁹³⁸ Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf 'an haka'iki gavâmizi't-tenzîl*, III, 239; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, Beyrut, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1999, IX, 486.

¹⁹³⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, V, 184.

¹⁹⁴⁰ Hûd, 11/25.

¹⁹⁴¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, V, 184.

¹⁹⁴² Buhârî, "Ehâdisü Enbiya", 5.

¹⁹⁴³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, V, 184.

¹⁹⁴⁴ A.g.e., V, 184.

aillesini seçip âlemlere üstün kıldı.”¹⁹⁴⁵ âyetinde zikredilen üstünlüğün zâhirîni dikkate almamış, te’vile gitmiştir. Ona göre bu âyete melekler ve diğer peygamberler dâhil değildir. Dolayısıyla mezkûr peygamberler tüm meleklerden ve peygamberlerden üstün değildir. İbn Hazm’a göre burhan bu âyetin umum üzere olmadığını kanıtlamıştır.¹⁹⁴⁶ Zira âyette Hz. Peygamber zikredilmemiştir. Oysaki Hz. Peygamber’in insanların en faziletlisi olduğu konusunda ihtilâf yoktur. Bu durumda Allah onların kendi dönemlerini kastetmiştir. Tüm zamanları ve ümmetleri kastetmemiştir. İbn Hazm’a göre “*Ey İsrâiloğulları! Size verdiğim nimeti ve sizi bir zamanlar âlemlere üstün kıldığımı hatırlayın.*”¹⁹⁴⁷ âyeti de bu şekildedir. Ona göre İsrâiloğulları meleklerden, peygamberlerden ve bizlerden üstün kılınmamıştır. Dolayısıyla âyetin zâhirî anlamıyla amel etmek doğru değildir. Dolayısıyla İbn Hazm, âyetin zâhirî anlamının kastedilmediğini kanıtlayan başka bir nas, icmâ ve zaruri hissin olduğu yerde zâhirî anlamın ve umum ifadenin dikkate alınmaması gerektiğini belirtir.¹⁹⁴⁸ Onun bu görüşü diğer bazı müfessirlerce de dile getirilmiştir.¹⁹⁴⁹

İbn Hazm’ın zâhirî anlamı dikkate almayıp, ek karine gerekçesiyle te’vile gittiği bir diğer örnek de Hz. Peygamber’in hadislerini yorumlamada görülür: “Seyhan, Ceyhan, Fırat ve Nil, cennet nehirlerindendir.”¹⁹⁵⁰; “Evimle minberim arası cennet bahçelerinden bir bahçedir.”¹⁹⁵¹ Zikredilen bu iki hadisin zâhiriyle amel edilmesinin mümkün olmadığını belirten İbn Hazm şöyle der: “Bu iki hadis, cehalet ehlinin sandığı gibi o bahçe, cennetten ayrılmış bir parça değildir. Nehirler de cennetten inmiş değildir.”¹⁹⁵² İbn Hazm, “*Şimdi burada senin için ne acıkmak vardır ne de çıplak kalmak.*”¹⁹⁵³ âyetinden hareketle yapılan cennet tasvirinin hadislerdeki bahçe ve nehirlerdeki gibi olmadığını belirtir. Bu durumda hadisler nasıl anlaşılmalıdır? İbn Hazm, zikredilen bahçelerin cennetten olmasından

¹⁹⁴⁵ Âl-i İmrân, 3/33.

¹⁹⁴⁶ İbn Hazm, **el-Fasl**, V, 16.

¹⁹⁴⁷ Bakara, 2/47.

¹⁹⁴⁸ İbn Hazm, **el-Fasl**, V, 16.

¹⁹⁴⁹ İbnü’l-Cevzî, **Zâdü’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr**, I, 275.

¹⁹⁵⁰ Müslim, “Cennet”, 10.

¹⁹⁵¹ Müslim, “Hac”, 92.

¹⁹⁵² İbn Hazm, **el-Muhallâ**, V, 30-31.

¹⁹⁵³ Tâhâ, 20/118.

kastın, bu mekânların faziletine vurgu olmadığını belirtir. Nehirlerin ise bereketi sebebiyle cennete izafe edildiğini açıklar. Bunun Arap dilinde de örnekleri olduğunu söyler. Söz gelimi güzel bir gün için “هَذَا مِنْ أَيَّامِ الْجَنَّةِ” “Bu cennet günlerindendir.” denmesi ve Hz. Peygamber’in de الْجَنَّةُ تَحْتَ ظِلَالِ السُّيُوفِ “Cennet kılıçların gölgesi altındadır.”¹⁹⁵⁴ hadisi buna örnektir.¹⁹⁵⁵ Böylece İbn Hazm açık bir te’vile gitmiştir. Bu yorumunu üç açıdan değerlendirebiliriz. 1. İbn Hazm Hz. Peygamber’in muradının tespitini öncelemiştir. 2. İbn Hazm’ın zikrettiği örneklerin izahı ancak mecazla mümkündür. 3. Te’vilinin gerekçesi olarak Arap dili, Kur’an ve zaruri burhanı göstermiştir. Yusuf el-Karadâvî de İbn Hazm’ın, nassın zâhirî anlamıyla amel etme noktasında müteşeddid olmasına rağmen çıkış noktası bulamadığı yerlerde te’vile gittiğini söyler ve bu iki hadisi örnek gösterir.¹⁹⁵⁶ Ayrıca Kardâvî, bazı yerlerde mecazın dikkate alınmasının zorunlu olduğunun altını çizer.¹⁹⁵⁷

İbn Hazm’ın, başka bir karine gerekçesiyle zâhir anlamı dikkate almadığı âyetlerden bir diğeri de “Dinde zorlama yoktur.”¹⁹⁵⁸ âyetidir. Aslında bu âyet dinde zorlama olmadığını adeta haykırmaktadır. Oysaki İbn Hazm Hz. Peygamber’in müşrik Arapları zorladığını, mürtedin de İslâm’a girmeye zorlanacağını belirtir. İlgili âyetin de Ehl-i kitap’ı kastettiğini¹⁹⁵⁹ ifade eder.¹⁹⁶⁰ Böylelikle âyetin umumunu tahsis ederek te’vil eder.

İbn Hazm; “Şüphesiz bunda, akli olan yahut hazır bulunup kulak veren kimseler için bir öğüt vardır.”¹⁹⁶¹ âyetindeki kalpten kastın ne olduğunu başka naslarla tefsir eder. Ona göre kalpten kasıt akıldır. Zira İbn Hazm’a göre kalp denilen et parçası herkeste vardır; ancak akletmeyen kişilerin kalplerinden faydalanmadıkları için kalpleri yok hükmünde değerlendirilmiştir.¹⁹⁶² Aslında İbn Hazm, âyeti zâhiriyle okumamış, te’vile

¹⁹⁵⁴ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, V, 30-31.

¹⁹⁵⁵ **A.g.e.**, V, 30-31.

¹⁹⁵⁶ Yûsuf el-Kardâvî, **Keyfe nete ‘âmelü ma ‘a’l-Kur’âni’l-Kerîm**, Kahire, Dârü’ş-Şurûk, 1968, s. 290.

¹⁹⁵⁷ Yûsuf el-Kardâvî, **Keyfe nete ‘âmel ma ‘a’s-sünneti’n-nebeviyye**; Kahire, Dârü’ş-Şurûk, 2002, s. 176.

¹⁹⁵⁸ Bakara, 2/256.

¹⁹⁵⁹ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VII, 346.

¹⁹⁶⁰ **A.g.e.**, VII, 346.

¹⁹⁶¹ Kâf, 50/37.

¹⁹⁶² İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, s. 5.

gitmiştir. Ancak bu istinbatını, “Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki, orada olanları anlayacak kalpleri, işitecek kulakları olsun. Ama yalnız gözler kör olmaz, fakat göğüslerde olan kalpler de körleşir.”¹⁹⁶³ âyetiyle güçlendirir.¹⁹⁶⁴

İbn Hazm, beyana ihtiyaç duyan naslarda da zâhirî anlamla amel etmemiştir. Söz gelimi ona göre الزكاة وأتوا الصلاة أقيموا âyeti beyana ihtiyaç duyar. Hakeza, şayet mezkûr âyetlerin zâhirî dikkate alınırsa amaç hâsıl olmaz. Zira bu iki nistan hareketle namazın nasıl kılınacağını, zekâtın nasıl verileceğinin bilinmesi mümkün değildir. Bu sebeple de başka bir nas ve icmâa ihtiyaç vardır.¹⁹⁶⁵

Şunu da ifade etmek istiyoruz; İbn Hazm’ın yorum anlayışı daha çok te’vil eksenslidir; lafzın zâhirîne hapsolmak değildir. Zâhirî anlamı dikkate aldığı yerler olduğu gibi dikkate almayıp yoğun bir te’vile gittiği yerler de söz konusudur. Konunun anlaşılması adına bazı örnekler zikredeceğiz.

İbn Hazm, abdestsiz kişinin Kur’an okuyabileceği konusunda ihtilâf olmadığını, ihtilâfın cünüp ve hayızlı kadın ile ilgili olduğunu belirtir. Buna göre, Hz. Ömer ve Ali’nin de aralarında bulunduğu görüş sahiplerine göre hayızlı kadın ve cünüp kimse Kur’an okuyamaz. Mâlik’e göre ise hayızlı kadın istediği kadar okuyabilir, cünüp kişi ise sadece iki âyet vs. okuyabilir. Ebû Hanîfe ise âyeti tamamlayamayacağını savunur. İbn Hazm, cünüp iken Kur’an okunmayacağını savunanların delilleri arasında yer alan “Allah’ın Resûlü’nü cünüplükten başka hiçbir şey Kur’an’dan alıkoymazdı.”¹⁹⁶⁶ hadisini Hz. Peygamber’in bu konuda nehyedilmesi olarak değil, kendisine has bir eylem olarak ele almıştır. Öte yandan Mâlik ve Ebû Hanîfe’nin, cünüp kimsenin Kur’an âyetlerinden okuyabileceği âyet sayısını sınırlamalarını da eleştirir ve bunun kabul edilemez olduğunu söyler.¹⁹⁶⁷ İbn Hazm’a göre bu düşünciyi destekleyecek ne bir nas ne de sahâbe görüşü vardır. O, İbn Abbas, Saîd b. Müseyyeb ve Saîd b. Cübeyr’den cünüp kimsenin Kur’an

¹⁹⁶³ Hac, 22/46.

¹⁹⁶⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, s. 5.

¹⁹⁶⁵ A.g.e., III, 142.

¹⁹⁶⁶ Ebû Dâvûd, “Taharet”, 10.

¹⁹⁶⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 80-82.

okuyabileceğini destekleyecek görüşler aktarır.¹⁹⁶⁸ Cünüp kimsenin Kur'an'a dokunmasıyla ilgili ise İbn Hazm, sahih bir delilin olmadığını iddia eder. لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ. âyetinin¹⁹⁶⁹ emir değil haber ifade ettiğini, âyetin emir ifade ettiğinin ispatı için başka bir nas yahut icmâ gerektiğini söyler.¹⁹⁷⁰ Aynı şekilde, zikredilen âyetle başka bir mushafın kastedildiğini, Kur'an'ın kastedilmediğini belirtir. Bu durumda âyetleki mushaftan kasıt başka bir mushaftır. İbn Hazm, Saîd b. Cübeyr'in âyeti “melekler” olarak tefsir ettiğine, Selman el-Fârisî'den ise “sadece meleklerin dokunduğu zikir” olduğuna dair görüşler aktarır.¹⁹⁷¹ Ayrıca İbn Hazm, Hz. Peygamber'in Rum hükümdarı Heraklius'a gönderdiği mektupta Kur'an âyetinin bulunduğunu ve onların dokunacağını bildiğini söyler. Hz. Peygamber'in gönderdiği rivayet edilen mektuptaki “Ona sadece temizler dokunur.”¹⁹⁷² hadisini de zayıf bulur.¹⁹⁷³

Şu ana kadar aktardıklarımızdan görüyoruz ki; İbn Hazm, Kur'an'a dokunma meselesinde kendi yöntemini¹⁹⁷⁴ ihmal etmiştir. Zira mezkûr âyetin zâhiri anlamı açıktır. Kaldı ki “açık nas” şartı hadiste de zaten söz konusudur. Buna rağmen o, te'vili tercih etmiş, Kur'an âyetinin beyan ve teyidi konumundaki hadisi zayıf addederek¹⁹⁷⁵ yorumunda ısrarcı olmuştur. Oysaki mezheplerin çoğunluğu İbn Hazm'ın ısrarla vurguladığı zâhirî anlamı dikkate alarak cünüp ve hayızlının Mushaf'a dokunmayacağına hükmetmiştir.¹⁹⁷⁶ Söz gelimi Nevevî, bağlamı da dikkate alarak “O, âlemlerin Rabbinden indirilmiştir.”¹⁹⁷⁷ âyetinin zâhirî anlamını esas almış ve Kur'an'a işaret ettiğini belirtmiştir.¹⁹⁷⁸ Ayrıca dikkatimizi çeken bir diğer nokta İbn Hazm'ın bu tercihinin birçok

¹⁹⁶⁸ A.g.e., I, 80-82.

¹⁹⁶⁹ Vâkıa, 56/79.

¹⁹⁷⁰ İbn Hazm, el-Muhallâ, I, 80-82.

¹⁹⁷¹ A.g.e., I, 80-82.

¹⁹⁷² el-Muvatta', “Kur'an”, I.

¹⁹⁷³ İbn Hazm, el-Muhallâ, I, 80-82.

¹⁹⁷⁴ Te'vili gerekli kılan başka bir delil (his, icmâ, nas) söz konusu olmadıkça, âyetin zâhirî ile amel edilmelidir.

¹⁹⁷⁵ İbn Abdülberr, “Ona sadece temizler dokunur.” hadisinin âlimler tarafından gerek amel gerekse kabul etme cihetiye onaylandığını belirtir. Bkz. İbn Abdülberr, el-İstizkâr, thk. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed el-Muavviz, Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000, II, 471.

¹⁹⁷⁶ İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, I, 47; Cessas, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, I, 346.

¹⁹⁷⁷ Vâkıa, 56/80.

¹⁹⁷⁸ Nevevî, el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzebe, II, 72.

müfessirin tercihiyle mutabık olmasıdır. Bu yönüyle onun tercihi ve âyeti yorumlama tarzı usulcülerden ziyade müfessirlere yakın olduğu anlaşılmaktadır. Zira birçok müfessir âyetten başka bir mushafın kastedildiğini ve ona sadece meleklerin dokunduğunu ifade etmiştir.¹⁹⁷⁹ Yukarda da ifade edildiği gibi bu deliller aynı zamanda İbn Hazm'ın da savunduğu delillerdir.

İbn Hazm, “Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler. Onu insan yükledi. Çünkü o çok zalimdir, çok cahildir.”¹⁹⁸⁰ âyetiyle ilgili de dikkat çekici bir te’vilde bulunur. Âyetteki *emanet* kelimesinden kastın “İslâm” olduğunu belirtir¹⁹⁸¹ Devamında bu konuyu ele alan diğer âyetlerle de istidlâlde bulunur:

“Andolsun sizi yarattık, sonra size şekil verdik, sonra da meleklerle, Âdem’e secde edin! diye emrettik.”¹⁹⁸²; “Eğer âhiret mutluluğuna ermiş kişilerden ise, kendisine, ‘Selâm sana âhiret mutluluğuna ermişlerden!’ denir.”¹⁹⁸³; “İyi işler işlediklerini belirtmek için, amel defterleri sağdan verilenler; ne mutlu o sağcılara! Soldakiler, ne bahtsızdırlar onlar!”¹⁹⁸⁴; “Hani Rabbin Âdemoğullarının sırtlarından soylarını (zürriyetlerini) almış ve onları kendi kendilerine karşı şahit tutmuştu: ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ Onlar: ‘Evet, Rabbimizsin. Buna şahidiz’ demişlerdi. Kıyamet gününde: ‘Biz bundan habersizdik.’ demeyesiniz diye.”¹⁹⁸⁵ Bu âyetleri zikreden İbn Hazm şöyle der: “Nefisler, dünyadaki yerleri olan kirli cesetlerine/bedenlerine hulûl ettiğinde temyiz kudreti azalır ve daha önceki hatırlanması gider. O bedenden ayrıldığında ise, hissi sıhhatli olur, temyiz kudreti artar, kavraması paklanır.”¹⁹⁸⁶ İbn Hazm’ın ilgili âyetlerden hareketle yaptığı bu

¹⁹⁷⁹ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, XXIII, 150; Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an haka’iki gavâmizi’t-tenzîl*, IV, 469; İbn Kesîr, *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-‘azîm*, VIII,31.

¹⁹⁸⁰ Ahzab, 33/72.

¹⁹⁸¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, V, 111-112.

¹⁹⁸² A‘râf, 7/11.

¹⁹⁸³ Vâkıa, 90-91.

¹⁹⁸⁴ Vâkıa, 54/8-9.

¹⁹⁸⁵ A‘râf, 7/172.

¹⁹⁸⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, V, 111-112.

çıkarımlar te’vilden başka bir şey değildir. Hatta denilebilir ki, işârî tefsire yakın bir durum söz konusudur.

4.1.1. Emir ve Nehiy İfadeleri

İbn Hazm’ın zâhir anlayışını oluşturan belli başlı unsurlar vardır. Onun âyetlerin yorumunda zâhirî anlamı ön plana çıkardığı ve Kur’an âyetlerinin yorumlanmasında göz önünde bulundurduğu unsurlardan birisi emir ve nehiy ifadeleridir. İbn Hazm’a göre Kur’an’ın emir ve nehiyleri -başka bir karine söz konusu olmadıkça- vücbiyyet ifade eder.¹⁹⁸⁷

Ayrıca İbn Hazm’a göre bu iki kavramın delâlet ettiği anlamların kapsamı çerçevesinde âyetlerin tefsir edilmesi önemlidir. Aslında onun nazarında emir ve nehiy lafızlarının ifade ettikleri anlamlar aynı zamanda murâd-ı ilâhînin tecellisinin yansıma şeklidir.¹⁹⁸⁸ Bu sebeple İbn Hazm meseleyi derinlemesine incelemektedir. Ona göre Kur’an ve Sünnet’teki emir ve nehiyleri farza hamletmek ve hemen yerine getirmek gerekir.¹⁹⁸⁹ Bu lafızların gerektirdiği amelleri ertelemeyi, mubah dairesinde yorumlamayı ve bu emirler karşısında tevakkuf etmeyi ise bâtlı görür. Zira emredilen bir şey emredilen kişi tarafından yerine getirilmesi içindir.¹⁹⁹⁰ Hakeza Kur’an ve Hz. Peygamber’in kelamında vârit olan emir ve nehiylerin zâhiriyle amel edip vücbiyyete hamlederek hemen yerine getirmek gerekir. Bunları delil ve burhan olmadan te’vil eden, nedbe ve tevakkufa sarf edenlerin görüşlerini ise bâtlı görür.¹⁹⁹¹ Ona göre, bir şeyi emreden kişi, emrettiği şeyle, muhatabı yapması için sorumlu tutmaktadır.¹⁹⁹² Konuyla ilgili birçok örnek zikretmek mümkündür. Söz gelimi İbn Hazm, “(Vâris olmayan) yakınlar, yetimler ve yoksullar miras taksiminde hazır bulunurlarsa bundan, onları da rızıklandırın ve onlara güzel söz söyleyin.”¹⁹⁹³ âyetinde zikredilen taksimin farziyetine vurgu yapar.¹⁹⁹⁴ Âyetteki

¹⁹⁸⁷ A.g.e., III, 2-6.

¹⁹⁸⁸ A.g.e., III, 2-6.

¹⁹⁸⁹ A.g.e., III, 2-6.

¹⁹⁹⁰ A.g.e., III, 2-6.

¹⁹⁹¹ A.g.e., III, 2-6.

¹⁹⁹² A.g.e., III, 2-6.

¹⁹⁹³ Nisâ, 4/8.

¹⁹⁹⁴ İbn Hazm, el-Muhallâ, VIII, 129; IX, 311.

hükümün mendûbiyetine işaret eden bir nas olmadığını, dolayısıyla âyeti farz olarak değerlendirmek gerektiğini belirtir. İbn Hazm bu âyetle ilgili tahsis, nesh, nedb iddiasında bulunmanın delilsiz konuşmak olduğunu, böyle bir durumun söz konusu olmadığını belirtir. Ona göre şayet aksi bir durum söz konusu olsaydı, Allah, Hz. Peygamber'in diliyle belirtmiş olurdu.¹⁹⁹⁵ Ayrıca İbn Hazm Nisâ 8. âyetinin mensûh olmadığını söyler ve muhkem olduğuna dair nakillerde bulunur.¹⁹⁹⁶ Söz gelimi İbrahim, Zührî, Hasan gibi âlimlerin âyetin muhkem olduğuna dair görüşlerini aktarır.¹⁹⁹⁷ Dahhâk, Saîd b. Müseyyeb ve İbn Abbas'tan âyetin neshine dair rivayet edilen görüşleri ise kritik eder. Ona göre Dahhâk ve Saîd b. Müseyyeb'in görüşleri önemli değildir. Bu noktada İbn Sîrîn, Mucâhid, Nehaî, Zührî'nin mezkûr iki kişiden daha önemli olduğunu ve onlardan farklı düşündüklerini belirtir.¹⁹⁹⁸ İbn Abbas'ın görüşü ile ilgili ise Allah ve Resûlü dışında kimsenin hüccet olmadığının altını çizerek. Bir kimsenin delil olmadan âyetlerin mensûh, mendup vs. olduğunu ifade etmesinin kabul edilemez olduğunu belirtir.¹⁹⁹⁹ Bunun yanı sıra o, İbn Abbas'tan farklı bir görüşün de vârit olduğunu vurgular. Buna göre mirasın paylaşılması esnasında yetimlere, miskinlere ve akrabalara bir pay ayrılması hususunda İbn Abbas'ın âyetin böyle emrettiğine dair yorumu bulunmaktadır.²⁰⁰⁰ Ayrıca Abdullah, babası Abdurrahman b. Ebî Bekir'in mirasına da bu şekilde hükmetmiş ve Hz. Aişe buna itiraz etmemiştir.²⁰⁰¹ Ona göre, bu durumda İbn Abbas'ın diğer görüşünün alınması doğru değildir. Dolayısıyla bu âyetin farziyet ifade etmediğine veya neshedildiğine dair görüşler tutarlı değildir.²⁰⁰² Böylelikle İbn Hazm âyeti zâhir/nas kategorisinde değerlendirmiş ve te'vile gitmemiştir.

İbn Hazm, emir ifade eden âyetlerin zâhiriyle amel edilmemesini gerektirecek bir nas olmadığı sürece, diğer âyetlerden kıyasla neticeye varmayı yanlış bulur. Söz gelimi

¹⁹⁹⁵ A.g.e., VIII, 129; IX, 311.

¹⁹⁹⁶ A.g.e., IX, 311.

¹⁹⁹⁷ A.g.e., IX, 311.

¹⁹⁹⁸ A.g.e., IX, 311.

¹⁹⁹⁹ A.g.e., IX, 311.

²⁰⁰⁰ A.g.e., IX, 311.

²⁰⁰¹ A.g.e., IX, 311.

²⁰⁰² A.g.e., VIII, 129.

İbn Hazm, “Bedelini ödeyerek hür olmak isteyen köle ve câriyelerinizin -kendilerinde hayır görürseniz- onlarla mükâtebe yapın. Allah’ın size verdiği maldan da onlara verin.”²⁰⁰³ âyetinin farziyet ifade ettiğini, bu sebeple de efendinin kölesi istediği takdirde mükâtebe sözleşmesi yapmasının farz olduğunu söyler. Ayrıca Mâlikî, Şâfiî ve Ebû Hanîfe’nin bu görüşte olmadığını ve âyeti nedbe yorumladıklarını ve bu kesimlerin, “İhramdan çıktığınızda (isterseniz) avlanın.”²⁰⁰⁴; “Namaz kılınca artık yeryüzüne dağılın ve Allah’ın lütfundan isteyin.”²⁰⁰⁵ âyetleriyle kıyaslamaya gittiklerini söyler. İbn Hazm’a göre bu âyetlerin mendûbiyeti ifade etmesi âyetlerin ifadesiyle değil, başka naslar sebebiyledir. Zira Hz. Peygamber hac ve umreden sonra avlanmadığı için bu ifadenin mendûbiyet ifade ettiği anlaşılmıştır. Aynı şekilde namaz sonrası Hz. Peygamber’in oturması ve hemen başka bir işe koyulmaması ilgili âyetin (Cum’a 10) farziyet ifade etmediğini göstermiştir. Ancak mükâtebe konusunda âyette mendûbiyeti ifade eden bir karinenin olmadığını, aksine sahâbîlerden bu âyeti farza hamlettiklerine dair rivayet ve uygulamaların geldiğini belirtir.²⁰⁰⁶ Ayrıca İbn Hazm, aynı âyetin bir pasajı olan “Allah’ın size verdiği maldan da onlara verin.”²⁰⁰⁷ ifadesinin de delilsiz yorumlandığını belirtir. Bazılarının bunu efendiye farz olarak görmesi bazılarının ise mendup olarak yorumlamasını ise, “Bu hatadır. ‘Her ikisi de nedbdir.’ sözlerine gelince; Allah’ın ‘yapın’ sözünü ‘isterseniz yapmayın’ anlamına hamletmek helal değildir.” diyerek eleştirir. Ona göre hiç kimse bu ifadeden bu mânâyı anlamaz. Bu anlama ulaşmak ancak bu konudaki başka bir nasla mümkündür.²⁰⁰⁸ Böylelikle İbn Hazm, ek karineleri dikkate almasına rağmen; bazı âlimlerin söylemlerini destekleyecek bir veriye yer vermediği görülmektedir. Ayrıca âyeti kendi bağlamı içerisinde değerlendirmiştir.

Cuma namazının kimlere, nasıl farz olacağına dair de İbn Hazm’ın bu yöntemi uyguladığı görülür. Mezhep âlimleri cumanın kime, nasıl farz olacağı konusunda ihtilâf etmiştir. İmam Şâfiî, şehirdekiler için meşakkatli olsa da Cuma namazını kılmaları

²⁰⁰³ Nûr, 24/33.

²⁰⁰⁴ Mâide, 5/2.

²⁰⁰⁵ Cum’a, 62/10.

²⁰⁰⁶ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, IX, 224.

²⁰⁰⁷ Nûr, 24/33.

²⁰⁰⁸ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VIII, 253.

gerektiğini belirtmiş, şehir dışındakilere ise Cuma namazının farz olması için kişinin ezanı işitmesi şartını koşturmuşur.²⁰⁰⁹ Ebû Hanîfe ise, şehir içindekilere farz, şehir dışındakilere ise ezan sesini duysa da duymasa da cumayı farz görmemiştir.²⁰¹⁰ İbn Hazm bu görüşleri delilsiz görmekte ve nasla desteklenmemiş görüşler olarak değerlendirmektedir.²⁰¹¹ Cuma namazının farziyeti için ezan sesini duyma şartını koşanları da eleştirmiştir. Zira ezan sesinin, arada bir mâni olmasından, yüksek binalardan, rüzgârın sesin yönünü değiştirmesinden, iyice işitilmemesinden vs. kaynaklı duyulmama ihtimali olduğunu belirterek bu şartın ileri sürülmesinin doğru olmadığını belirtir.²⁰¹²

Öte yandan İbn Hazm Hz. Peygamber'in bir sahâbeye "Ezanı işitiyor musun?" diye sorduğunu, "Evet" cevabını alınca da "Karşılık ver" demesinin ise Hz. Peygamber'in sahâbîyi namaza teşvik etmesi şeklinde anlaşılması gerektiğini, yoksa gücü yetmeyeni kastetmediğini ifade eder.²⁰¹³ Bu şekilde İbn Hazm hadisin zâhiriyle amel etmeyi doğru bulmamış; "ezan/nida" kelimesinin zâhirini dikkate almamıştır. Bunu kesin bir bilgi olarak yorumlayan İbn Hazm Allah'ın âyetine farklı bir anlam yükler. Buna göre Kur'an'ın, cumaya çağırıldığı zaman icabet etmeyi farz kıldığını, işiten ve işitmeyen için bir ayrım yapmadığını ve bu farziyetin de güneşin zevalinden önce başlamadığını belirtir.²⁰¹⁴ Ayrıca Allah'ın âyetteki "sa'y"dan kastının koşma olmadığını, bilakis namaza eda etmek için yürüme olduğunu ifade eder. Hz. Peygamber'in de namaza sekinet ve vakarla gidilmesini emrettiğini belirtir.²⁰¹⁵ İbn Hazm'ın bu yorum metodolojisinin literal bir okuyuşla izahı mümkün değildir. Bu örnekler bize İbn Hazm'ın lafzın kendisine değil; maksada yönelerek böyle bir neticeye vardığını göstermektedir. Zira İbn Hazm hem hadisi hem de âyeti zâhirî anlamıyla ele almamış, Allah'ın muradının anlaşılması çerçevesinde gâî bir tefsirde bulunmuştur. Öyle ki âyetteki "koşun" anlamını bile te'vil etmiştir. Bu yönüyle İbn Hazm literal okuyuşa mahkûm olmamıştır. Böylece farziyet için ezan sesini

²⁰⁰⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, **el-Üm**, Beyrut, Dârü'l- ma'rife, 1990, I, 221.

²⁰¹⁰ Mevsilî, **el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr**, I, 81.

²⁰¹¹ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, III, 250-260.

²⁰¹² **A.g.e.**, III, 250-260.

²⁰¹³ **A.g.e.**, III, 250-260.

²⁰¹⁴ **A.g.e.**, III, 250-260.

²⁰¹⁵ **A.g.e.**, V, 57.

işitmeyi yahut şehir içinde olmayı farz olarak görmekten ziyade o an için idrak edebilecek güçte olmayı ön plana çıkarmıştır. İbn Hazm'ın bu okuyuşu murâd-ı ilâhînin anlaşılması noktasında önemlidir.

Bunun yanı sıra İbn Hazm “*Ezan okununca ticareti bırakın.*”²⁰¹⁶ âyetinin delaletiyle namaz esnasında yapılan ticaretin bâtil olduğunu belirtir. Gücü yetmeyen Müslümanların bile o vakitlerde ticaret yapmamaları gerektiğini söyler. Aslında İbn Hazm sadece namaz kılana kastetmiş değildir. Genel anlamda bahsi geçen vakitleri ticaret için yasak görmektedir. Yani ona göre, âyetteki nehiy emri, namaz kılana değil, vakitleredir.²⁰¹⁷ Konuyla ilgili mezheplerin ise görüşleri çok farklıdır. Mâlik, nehyi ticaretle sınırlandırmamış, nikâh ve icâre gibi akitleri de nehiy kapsamına almıştır.²⁰¹⁸ Ebû Hanîfe ve Şâfiî ise nehyin haramlığı ifade etmediğini, bilakis âyetin namazdan alıkoymayı konu edindiğini ifade etmişlerdir.²⁰¹⁹ İbn Hazm bu iddiaların doğru olmadığını; Allah'ın muradını, kendisinin belirtmediği bir konuda, muradının bu olduğunu belirtmenin nassa dayalı bir bilgi olmadığını söyler. Ona göre Allah'ın muradı böyle olsaydı, bunu ifade ederdi.²⁰²⁰ Mâlik'i de âyetin mefhumunu dikkate almamakla eleştirir; Allah'ın sadece ticareti yasakladığını dolayısıyla yasağa nikâh, icâre vs. dâhil edilmesinin doğru olmadığını belirtir. Mâlik'in “*Ezan okununca ticareti bırakın.*”²⁰²¹ âyetini delil göstererek âyetin kapsamını ticaret yasağıyla sınırlı tutarak bir çelişki içerisinde olduğunu ifade eder. İbn Hazm “*Allah unutan değildir.*”²⁰²²; “*Allah'ın sınırlarını aşmayın.*”²⁰²³ âyetleriyle Mâlik'i eleştirir ve sınırları aşma eleştirisinde bulunur.²⁰²⁴

Diğer iki mezhebi ise meşguliyet illeti üzerinden eleştirir. Çünkü bir kişinin namazı beklerken meşgul olabileceğini veya namaza giderken nikâhlanabileceği, başka

²⁰¹⁶ Cum'a, 62/9.

²⁰¹⁷ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, III, 290-295.

²⁰¹⁸ **A.g.e.**, III, 290-295.

²⁰¹⁹ **A.g.e.**, III, 290-295.

²⁰²⁰ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, III, 290-295.

²⁰²¹ Cum'a, 62/9.

²⁰²² Meryem, 19/64.

²⁰²³ Mâide, 5/87.

²⁰²⁴ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, III, 290-295.

işlerle uğraşabileceğini ama bu eylemlerin bâtil olmayacağını, böyle bir illetin kabul edilmeyeceğini ifade eder.²⁰²⁵

Görüldüğü üzere İbn Hazm âyetin zâhiriyle amel etmiş, Allah'ın muradını yansıtmaya gayreti içerisinde olmuştur. Ancak onun bu ticaret yasağına kâfirleri dâhil etmesi ise âyetin zâhiriyle uyumlu değildir. Zira hitap Müslümanlardır. Oysaki İbn Hazm âyetin hitabını dikkate almamış, “*Fitne kalmayıp, yalnız Allah'ın dini kalana kadar onlarla savaşın.*”²⁰²⁶; “*Onların arasında Allah'ın hükmüyle hükmet.*”²⁰²⁷ âyetleriyle istidlâlde bulunarak ilgili hükme kâfirleri de dâhil etmiştir.²⁰²⁸ Bizce her iki âyet de İbn Hazm'ın görüşünü destekleyici mahiyette değildir. Böyle bir durumda kâfirlerin o saatler içerisinde ticaretten menedilmeleri söz konusu olacaktır ki, bunun pratikte karşılığı çok zor görünmektedir.

Ayrıca İbn Hazm bakış açısını sahâbe görüşüyle de destekler. İbn Abbas'ın, ezan okununca yapılan ticareti uygun görmediğine dair görüşünü aktarır. İbn Abbas'ın bu görüşüne muhalif sahâbenin olmadığını, Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin de bu görüşe uymaları gerektiğini söyler. Dolayısıyla o, İbn Abbas'ın Kur'an'ın mezkûr âyetinin tefsiri mahiyetindeki sözünü delil olarak kullanmıştır.²⁰²⁹

İbn Hazm'ın bu minvalde görüş serdettiği meselelerden birisi de “mâûn” kelimesine yüklediği farziyet ile ilgilidir. Ona göre kişinin komşusunu mâûndan mahrum etmesi câiz değildir. Bu hükme âyetlerin zâhiri anlamından ulaşır. Zira Allah'ın hayra engel olanları nehyettiğini belirtir.²⁰³⁰ İbn Hazm *mâûn* kelimesine “balta, kova, ev eşyası, elbise, binek, ip” gibi anlamlar yükler. Ayrıca âriyetin (bağış, ödünç, emanet mal) bazı hallerde farz, bazı hallerde de mubah olduğunu belirtir.²⁰³¹ Zikrettiği deliller arasında Mâûn sûresine yer verir. İbn Hazm “*Onlar gösteriş yapanlardır; hayra da mâni*

²⁰²⁵ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, III, 290-295.

²⁰²⁶ Enfâl, 8/39.

²⁰²⁷ Mâide, 5/49.

²⁰²⁸ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, V, 81.

²⁰²⁹ **A.g.e.**, III, 290-295.

²⁰³⁰ **A.g.e.**, VIII, 137.

²⁰³¹ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VIII, 137.

olurlar.”²⁰³² âyetlerinde de Allah’ın mâûna mâni olanı veyl ile korkuttuğunu belirtir.²⁰³³ Ardından mâûn kelimesinin anlamına dair bazı rivayetler ıktibas eder. Buna göre İbn Mes’ûd ve bazı sahâbîler mâûn kelimesini insanların birbirlerine ödünç verdikleri tencere, balta, kova, mizan gibi eşyalara yorumlamıştır.²⁰³⁴ İbn Abbas’tan gelen bir rivayete göre ise mâûn, ödünçtür. Diğer rivayete göre ise ev eşyasıdır. İbn Ömer, İkrime ve bir grup ise mâûnu, hakkı verilmeyen mal olarak yorumlamıştır.²⁰³⁵ Hz. Ali’den de iki görüş rivayet edilmiştir. Bunlardan birisi zekât, diğeri ise âriyettir. İbn Hazm, Hz. Ali’nin her iki görüşünün cemedilmesi gerektiğini belirtir. Ayrıca tüm bu görüşlerin aynı kapıya çıktığını ve sahâbîler içerisinde farklı bir görüşün olmadığını ifade eder.²⁰³⁶ Anlaşılaçağı üzere İbn Hazm, kendi görüşüyle sahâbe görüşü arasında bir fark olmadığını göstermek istemiştir. Aslında o her ne kadar deklare etmese de mâûn kelimesinin anlamı konusunda icmâ olduğunu göstermekte ve bu görüş çerçevesinde âyeti tefsir etmektedir. Bunun en büyük delili, büyük sahâbîlerden görüşler aktarması ve aktardıkları arasında bir ihtilâfın olmadığını ifade etmesidir. Bu yönüyle İbn Hazm icmâ tasrih etmese bile rivayetlerle ona işaret etmiştir. Onun zikrettiğı örneğın tefsir ilmindeki karşılığı tenevvü ihtilâfıdır. Yani sahâbenin bir âyeti farklı şekillerde tefsir etmesine rağmen, görüşlerin birbirleriyle tezat bir durum ifade etmemesi, bilakis birbirlerini tamamlamasıdır. Bahsi geçen mâûn ifadesine dair birçok görüş serdedilmesine rağmen hiçbir diğeriyle zıt değildir. Bilakis her bir görüş mâûn ifadesini daha da belirginleştirmektedir.

İbn Hazm’ın emir-nehiy lafızlarının zâhiriyle amel ettiğini gösteren bir diğeri örnek sabah namazıyla ilgilidir. O, sabah namazı öncesi iki rekât fecir namazı kılındıktan sonra, farz namaz öncesi hafif bir uykuyu farz olarak görmektedir. İbn Hazm bu görüşünü Hz. Peygamber’in, “İçinizden biri sabah namazı öncesi iki rekât namaz kılsa sağına doğru uzansın.”²⁰³⁷ hadisine ve bazı sahâbîlerin görüşlerine dayandırır. Ebû Hureyre’nin de bu görüşte olduğunu belirten İbn Hazm, İbn Ömer ve İbn Mes’ûd’un görüşlerine ise itibar

²⁰³² Mâ’ûn, 107/6.

²⁰³³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 137.

²⁰³⁴ *A.g.e.*, VIII, 137.

²⁰³⁵ *A.g.e.*, VIII, 137.

²⁰³⁶ *A.g.e.*, VIII, 137.

²⁰³⁷ *A.g.e.*, III, 198.

etmemiştir. İbn Hazm Hz. Peygamber'in emirlerinin farziyet ifade ettiğini, dolayısıyla mendûbiyetine dair bir delil olmadığı sürece sözlerinin farz olarak algılanması gerektiğini belirtir. Sahâbîlerin de aralarındaki ihtilâflarında başvurdıkları kaynakların Kur'an ve Sünnet olduğunu ifade eder. Ebû Hureyre'nin görüşünün Sünnet'le desteklendiğini, dolayısıyla İbn Mes'ûd ve İbn Ömer'in bunu inkâr etmesinin delil olamayacağını belirtir.²⁰³⁸

İbn Hazm'ın bu değerlendirmesinin benzerini çeşitli meselelerde görmüş ve izaha çalışmıştık. Aslında onun Peygamber dönemine dair bazı meseleleri ele alırken tahminlerde bulunduğu, nassın desteklemediği değerlendirmeler yaptığı ve o döneme dair genel yargılarda bulunduğu gözlemlenmektedir. Bunu yaparken de yöntem ve menheciyle apaçık bir şekilde çelişmektedir. Zira İbn Hazm nassın zâhirî anlamının kastedilmediğini destekleyen deliller olduğu takdirde nassın ilk anlamının temel alınmaması gerektiğini sıklıkla ifade eder. Bu meselede de gerek Abdullah b. Mes'ûd'un gerekse İbn Ömer'in Ebû Hureyre'ye karşı çıktıklarını görmekteyiz. İbn Hazm'ın Ebû Hureyre'nin görüşünden ziyade sahâbîlerin ekseriyetinin görüşüyle amel edip hadisi mendûbiyet boyutunda değerlendirmemesi şaşırtıcıdır.

4.1.2. Umum ve Husus

İbn Hazm düşüncesinde lafız, umum ve husus olarak ikiye ayrılır. Ona göre bir tek şahsa delalet eden lafız has lafızdır. Ömer, Amr, Zeyd gibi isimler bu kısma girer. Bu şekilde gelen kelimeler sadece kendi anlamlarını ifade ederler.²⁰³⁹ Birden fazla (şahsa, eşyaya) delalet eden kısım ise umum lafızlardır. Renk, insan, hayvan kelimeleri bu kısma girer.²⁰⁴⁰ İbn Hazm'a göre müfred gelen lafız da umum ifade edebilir. Dolayısıyla umurun tespitinde çoğul kipine odaklanmak doğru değildir. Buradaki temel mesele mütekellimin muradının ne olduğunun tespitidir. Söz gelimi Allah'ın *إن الإنسان لفي خسر* âyetindeki²⁰⁴¹ “insan” kelimesi tekil olmasına rağmen umum ifade etmiştir. Dolayısıyla

²⁰³⁸ A.g.e., III, 198.

²⁰³⁹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 13.

²⁰⁴⁰ A.g.e., s. 13.

²⁰⁴¹ Asr, 103/2.

bu âyet tüm insanlara şâmindir. Ancak أتأتي الإنسان الذي تعرف²⁰⁴² aynı kelime âm olmayıp belirli bir şahsa işaret etmiştir.²⁰⁴³

İbn Hazm düşüncesinde aslolan, lafızların umumuyla amel etmektir. “Kelamı umumuna hamletmek mezhebimizin açık görüşüdür. Şayet kastedilenin hâs olduğuna dair bir delil ikame olursa ona yöneliriz.”²⁰⁴⁴ der. Ona göre umum, “lafzı, lugatın gerektirdiği tüm anlamlara hamletmektir.”²⁰⁴⁵ Ayrıca onun nazarında her umum zâhirdir; ama her zâhir umum değildir. Zira âyetin zâhir anlamı bir kişiyi kastedebilir.²⁰⁴⁶ İbn Hazm her ne kadar umumu mezkûr kelimelerle ifade etse de umum mantığının, zikrettiği tarifle sınırlı olmadığı görülmektedir. Araştırmamızda görebildiğimiz kadarıyla onun umum anlayışına lafızları aşan bir görüntü hâkimdir. Başka bir ifadeyle Kur’an’ın her âyetini bir meseleye hamledebilme durumu söz konusudur. Her âyetten bir anlam çıkarma, has hitapları dikkate almama onun metodolojisinin bir parçasıdır. Bazı meseleleri zâhirî anlamda ilgisiz görünen âyetlerle tefsir etmesi bunu göstermektedir.

Öte yandan İbn Hazm umum ve hususu değişik kısımlara ayırır. Bunlardan birisi hem lafzın hem de anlamın küllî olduğu ifadelerdir. “*Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Çünkü kıyamet sarsıntısı çok büyük bir şeydir.*”²⁰⁴⁷ âyetinin tüm insanlara şâmil olduğunu, bu hususta umum anlamla amel edilmesi gerektiğini belirtir. Bu hitabın kadın erkek tüm insanlara şâmil olduğu konusunda ihtilâf olmadığını söyler. Şu âyeti de bu bağlamda zikreder: “...ve diri olan her şeyi sudan meydana getirdiğimizi görmediler mi?”²⁰⁴⁸ İbn Hazm mezkûr âyetin tüm insanları, hayvanları vb. kapsadığını ifade eder. Bu âyetten meleklerin tahsis edildiğini, zira meleklerin nurdan yaratıldıklarını; her ne kadar cinler ateşten, insanlar topraktan yaratılmış olsalar da su unsurunun da bu yaratılışta etkisi olduğunu vurgular.²⁰⁴⁹ İkincisi, lafzın ve anlamın cüz’î olduğu kısımdır.

²⁰⁴² İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, III, 83.

²⁰⁴³ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 13; İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, III, 84.

²⁰⁴⁴ *A.g.e.*, III, 83.

²⁰⁴⁵ *A.g.e.*, I, 42.

²⁰⁴⁶ *A.g.e.*, I, 42.

²⁰⁴⁷ Hac, 22/1.

²⁰⁴⁸ Enbiyâ, 21/30.

²⁰⁴⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, III, 127-129; III, 83.

İbn Hazm bu iki kısmın başka bir delille değil, Kur'an'ın beyanıyla, zâhiriyle bilindiğini ifade eder, dolayısıyla bu kısımların tespitinde başka bir delile ihtiyaç yoktur. Arap dili bilgisi yeterlidir.²⁰⁵⁰ Üçüncüsü, lafzın cüz'î, anlamın küllî olduğu bölümdür. İbn Hazm, bu kısmın bilinmesi için başka bir nassa ihtiyaç duyulduğunu belirtir. Zira cüz'î bir lafzın küllî bir anlamı ifade ettiğinin tespiti, başka karineyle mümkündür.²⁰⁵¹ Dördüncüsü ise lafzın küllî, anlamın cüz'î olduğu kısımdır.²⁰⁵² Bundan kasıt ifadenin bazısının/bir kısmının kastedilmesidir.²⁰⁵³ Söz gelimi, “*İnsanlar onlara: ‘Düşmanlarınız size karşı ordu topladı, onlardan korkun.’ dediklerinde, bu, onların imanını artırdı.*”²⁰⁵⁴ âyeti bu anlamdadır. Zira İbn Hazm’a göre akıl karinesiyle, bu âyetten kastın bazı insanlar olduğu anlaşılmaktadır.²⁰⁵⁵ İbn Hazm bu son iki kısımda lafızların bazısının kastedildiğinin bilinmesi için başka bir burhana, akıl deliline vb. ihtiyaç duyulduğunu, yani Arap dili bilgisinin yeterli olmadığını söyler.²⁰⁵⁶ Konunun daha iyi anlaşılması adına bir örnek vermek istiyoruz. İbn Hazm “*Doğrusu Kur'an, sana ve kavmine bir öğüttür.*”²⁰⁵⁷ âyetindeki ‘kavm’ kelimesinin hem lafzının hem de anlamının küllî olarak geldiğini söyler. O, Hz. Peygamber’in davet ettiği kişiler arasında Safiyye ve Fâtıma da söz konusu olduğundan dolayı kavm kelimesine kadınları da dâhil etmiştir. Ancak “*Ey iman edenler! Bir topluluk diğer bir toplulukla alay etmesin.*”²⁰⁵⁸ âyetinde “*Kadınlar da kadınları alaya almasınlar.*”²⁰⁵⁹ karinesi sebebiyle kavm kelimesine umum anlam yüklememiştir.²⁰⁶⁰ Dolayısıyla karine, kelimenin ifade ettiği anlamı belirginleştirmektedir.

Ayrıca İbn Hazm müşterek lafızların da umum ifade ettiğini belirtir. Müşterek ifadenin, kapsadığı tüm anlamlara hakikî anlamda şâmil olduğunu ifade eden İbn Hazm, çoğul kipini gerekli gören bazı zâhirî yaklaşımları ise reddeder. Tekil bir lafzın birçok

²⁰⁵⁰ İbn Hazm, **et-Takrîb**, 150.

²⁰⁵¹ **A.g.e.**, 150.

²⁰⁵² **A.g.e.**, 150.

²⁰⁵³ **A.g.e.**, 150.

²⁰⁵⁴ Âl-i İmrân, 3/173.

²⁰⁵⁵ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, III, 83.

²⁰⁵⁶ İbn Hazm, **et-Takrîb**, 150.

²⁰⁵⁷ Zuhurf, 43/44.

²⁰⁵⁸ Hucurât, 49/11.

²⁰⁵⁹ Hucurât, 49/11.

²⁰⁶⁰ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, III, 83.

anlamları ifade etmesiyle çoğul bir ifadenin bazı anlamları ihtiva etmesi arasında bir fark görmez.²⁰⁶¹ O, “*Zina eden erkek ancak zina eden veya Allah’a ortak koşan bir kadınla evlenir. Zina eden bir kadınla da ancak zina eden veya Allah’a ortak koşan bir erkek evlenir. Bu, müminlere haram kılınmıştır.*”²⁰⁶² Âyetindeki “nikah” kelimesini bu bağlamda değerlendirir. Ona göre iffetli yahut zina etmiş bir Müslüman erkek, zinâkâr bir kadınla -tevbe etmediği sürece- cinsî münasebette bulunamaz ve evlenemez. Aynı şekilde iffetli yahut zina etmiş bir kadın da zinâkâr bir erkekle -tevbe etmediği sürece- cinsî münasebette bulunamaz ve evlenemez. Böylelikle İbn Hazm *nikâh* kelimesini müşterek ifade olarak değerlendirmiştir. Esasında nikâh kelimesi, “Arapça’da hem “evlilik akdi” hem “cinsî münasebet” mânasına gelen müşterek bir lafızdır.²⁰⁶³ İbn Hazm’ın da nikah kelimesini her iki anlama şamil kıldığı görülmektedir. Hatta Zâhirîler’in âyetteki nikâh kelimesine “cinsel birleşme” anlamını vermelerini doğru bulmaz.²⁰⁶⁴ Oysa Zâhirîler’in “*Babalarınızın evlendikleri kadınlarla evlenmeyin.*”²⁰⁶⁵ âyetindeki nikâh kelimesine umum anlam verdiklerini ifade ederek çelişkili davrandıklarını belirtir.²⁰⁶⁶

Diğer taraftan İbn Hazm’a göre Kur’an, erkek-kadın her iki kesime de eşit bir şekilde hitap eder.²⁰⁶⁷ Bu açıdan bakıldığında İslâmî hükümlerden tahsis ve istisna yani bir delil olmadan kadınları yahut erkekleri naslardan istisna etmek doğru değildir.²⁰⁶⁸ Dolayısıyla müzekker ifadeleri erkekle sınırlı tutmanın kabul edilmez olduğunu belirtir. İbn Hazm’ın bu yaklaşımı muasırlarından Bâcî ile farklılık arz etmektedir. İmam Bâcî’ye göre Kur’an’ın müzekker ifadeleri müenneslere şamil değildir. Dolayısıyla da kadınları müzekker hitaplara dâhil etmek doğru değildir. Ancak bir karine ile bu mümkündür. Bâcî (ö. 474/1081), bu görüşünü Arap dilindeki kullanımla destekler. Ona göre Arap dilinde

²⁰⁶¹ A.g.e., III, 127-129.

²⁰⁶² Nûr, 24/3.

²⁰⁶³ Ferhat Koca, "Müevvel", TDV İslâm Ansiklopedisi, XXXI/478-479.

²⁰⁶⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 127-129.

²⁰⁶⁵ Nisâ, 22.

²⁰⁶⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 127-129.

²⁰⁶⁷ A.g.e., III, 83-86.

²⁰⁶⁸ Abdülmecit et-Türkî, *Münazarat fî usûli's-Şeriatî'l-İslâmiyye beyne İbn Hazm ve'l-Bâcî*, Beyrut, Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1977, s. 105.

müzekker ifadeler bir karine olmadan müenneslere şâmil değildir.²⁰⁶⁹ İbn Hazm bu görüşü tutarlı bulmaz. Ona göre Arap dilindeki kullanım mezkûr görüşü desteklememektedir. Zira müzekker hitapların her iki cinsi kastettiği yerlerde tahsise gitmek doğru değildir. Ayrıca Kur'an ve Sünnet'in hitapları eşit bir şekilde kadın ve erkekleri kapsamaktadır. Bir delil olmadan hitapların tahsisi doğru değildir.²⁰⁷⁰ İbn Hazm'ın bu yaklaşımı sadece Arap dili eksenli bir bakış açısıyla izah edilemez. Anladığımız kadarıyla İbn Hazm'ın meseleye bakışının lugavî boyutu olduğu kadar işin akidevî ve şer'î bir boyutu da söz konusudur. Zira onun Kur'an ve Sünnet'in her iki cinse eşit derecede hitap ettiğine dair vurgusu konunun dinî bir boyutunun da olduğunu göstermeye çalıştığını göstermektedir. Başka bir deyişle İbn Hazm, insanların İslâmî hükümler karşısında eşit oldukları hususunu ön plana çıkarmaya çalışmıştır.

Hatta ona göre Ahzâb 35. âyetini konu edinen rivayetler zayıftır. Başka bir ifadeyle Ahzâb 35. âyeti, kadınların da Kur'an'ın hitaplarına dâhil olduğunun delili değildir. Bilakis Kur'an hitabının kadınlara da şâmil olduğunun teyidi ve tekrarı mahiyetindedir.²⁰⁷¹ Başka bir ifadeyle kadınların Kur'an hitaplarına erkekler gibi dâhil olduğunun delilini başka naslardan aramak doğru değildir. Kur'an'ın tüm âyetleri bu konuda beyan noktasında kâfidir.²⁰⁷² Bu sebeple de ahkâmü'l Kur'ân meseleleri ele alınırken erkek eksenli bir fikhî düşünce inşa etmeyi Kur'an'a aykırı görmüştür.²⁰⁷³ Zira Arap dilinde hitabın sadece erkekleri kapsamadığını ve bunun câiz olmadığını ifade eder.²⁰⁷⁴ Ancak başka bir nas ve icmâ ile tahsisin mümkün olduğunu belirtir.²⁰⁷⁵

Öte yandan İbn Hazm umumu, mücmel ve müfesser olarak iki kısımda değerlendirir. Mücmeli, zâhirî anlamının anlaşılmadığı naslar olarak görür.²⁰⁷⁶ Mücmel ifadelerin bir nas veya icmâ ile anlamının tespit edilmesinin zorunlu olduğunu açıklar.

²⁰⁶⁹ Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçîbî el-Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl*, thk. İmrân Ali Ahmed el-Arabî, Libya Dârü'l-kütübi'l-vaṭaniyye, 2005, s. 307.

²⁰⁷⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 83-86.

²⁰⁷¹ A.g.e., III, 83-86.

²⁰⁷² A.g.e., III, 83-86.

²⁰⁷³ A.g.e., III, 83-86.

²⁰⁷⁴ A.g.e., III, 83-86.

²⁰⁷⁵ A.g.e., III, 83-86.

²⁰⁷⁶ A.g.e., III, 154.

Müfesseri ise, kendisiyle mücmel anlamın bilindiği lafız olarak yorumlar.²⁰⁷⁷ İbn Hazm mücmel olmayan lafızların umumuyla amel etmeyi gerekli görür.²⁰⁷⁸ Bu sebeple de o sadece fikhî tercihlerinde değil, neredeyse tüm meselelerde umumla amel etmiş ve delilsiz tahsise karşı çıkmış olmaktadır. Nassın -aksini belirten bir başka delil olmadıkça-hükümünün tüm fertleri kapsamasını gerekli görmüştür.²⁰⁷⁹ Onun Kur'an âyetlerinin umumiliğini önemsemesi ve bunu bir tefsir yöntemi çerçevesinde dikkate alması tercihlerini de etkilemiştir. Esasen İbn Hazm'ın bu düşüncesi Arap dilinin morfolojik yapısıyla da uyumludur. Bu yönüyle savunduğu bu düşünce yeni bir anlayışı hâkim kılma şeklinde anlaşılmamalıdır; bilakis mevcut yöntemi daha aktif ve kapsayıcı bir açıdan ele almaya çalışmış, delilsiz tahsise karşı çıkmıştır. Bu sebeple de bir nas veya icmâ olmadığı sürece Kur'an âyetlerinin tefsirinde umumun dışına çıkmayı câiz görmemiştir. Birçok âyetin tefsirinde umumla amel edilmesi gerektiğinin altını çizmiştir. Söz gelimi o, “*Bütün melekler hep birlikte secde ettiler.*”²⁰⁸⁰ âyetinin umumuyla amel etmeyip, hamele-i arş ve bazı meleklerin secde etmediğini dile getiren görüşlerin gerçeği yansıtmadığını belirtir.²⁰⁸¹ Bu bakış açısını yanlış gören İbn Hazm, “*Ben onları ne göklerin ve yerin yaratılışına ne de kendilerinin yaratılışına şahit tuttum. Saptıranları da hiçbir zaman yardımcı edinmiş değilim.*”²⁰⁸² âyetinin bu yorumu çürüttüğünü, “*İblis'in dışında bütün melekler hemen secde ettiler.*”²⁰⁸³ âyetine rağmen bu iddiayı savunmanın kabul edilebilir bir yanı olamayacağını açıklar.²⁰⁸⁴

İbn Hazm, “*Yolculuğuna gücü yetenlerin hacetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.*”²⁰⁸⁵ âyetiyle ilgili bazı Şâfiîler'in “*Allah kişiye gücünün yettiğinden fazlasını yüklemes.*”²⁰⁸⁶ âyetini delil göstererek istitâate mal, binek ve zâd sahibi olma anlamını

²⁰⁷⁷ A.g.e., III, 154.

²⁰⁷⁸ A.g.e., I, 42.

²⁰⁷⁹ A.g.e., I, 42.

²⁰⁸⁰ Sâd, 38/73.

²⁰⁸¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 154.

²⁰⁸² Kehf, 18/51.

²⁰⁸³ Hicr, 15/30.

²⁰⁸⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VII, 39.

²⁰⁸⁵ Âl-i İmrân, 3/97.

²⁰⁸⁶ Bakara, 2/286.

vererek kuvvet/kudret anlamından farklı bir mâna vermelerine²⁰⁸⁷ itiraz etmemekle beraber, fikhî tercihinde farklı değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre istitâat; erzak, binek ve beden sıhhati gibi hac görevini yerine getirmeyi sağlayacak tüm unsurları kapsar.²⁰⁸⁸ Mâlikîler'in, istitâati kişiyi hacca ulaştıracak beden sıhhati ve malî güç olarak tayin etmelerini; Şâfiîler'in de istitâatı malî güç ile tahdit edip²⁰⁸⁹ beden sıhhati ve binek sahibi olmayı istitâatin kapsamına dâhil etmemelerini²⁰⁹⁰ tenkit eder.²⁰⁹¹ Ona göre binek olmadığı halde bedenın sağlığı istitâattir. İki ayağı ve eli olmadığı halde yol azığı ve bineğe sahip birisi de malından dolayı âyetin umumu sebebiyle müstetî'/mükellef sayılır.²⁰⁹² İbn Hazm, "*İnsanlar içinde hacı duyur ki gerek yürüyerek ve gerekse uzak yollardan gelen bineklerle sana gelsinler.*"²⁰⁹³ âyetinin de bu düşünceyi desteklediğini ifade eder.²⁰⁹⁴ Böylece âyetin umumunu tahsis etmeye karşı çıkar. Bu sebeple de Âl-i İmrân 97. âyetini delil göstererek beden gücünün âyete dâhil olmadığını belirtir. Ayrıca "*Allah kişiye gücünün yettiğinden fazlasını yüklemes.*"²⁰⁹⁵ âyetinden hareketle kimsenin zor durumda bırakılmadığını ifade eder Bunun yanı sıra, "*Bu hayvanlar, ancak güçlkle varabileceğiniz bir memlekete yüklerinizi taşır.*"²⁰⁹⁶ âyetinin de yolculuğun insana zor gelmesinin doğal olduğunu ifade ettiğini söyler.²⁰⁹⁷ Böylelikle İbn Hazm, zorluğun/meşakkatin insanın gücünü aşmadığı yerlerde Allah'ın emirlerinin istenildiği şekilde yerine getirilmesi gerektiği görüşündedir. İnsanın gücünün yetmediği hallerde ise kişinin gücü nisbetinde Allah'ın emirlerini yerine getirmesi gerekmektedir. Onun nazarında istitâatin, bu mefhum üzere irdelenmesi gerekir.

Öte yandan İbn Hazm *istitâat* kelimesinin umum ifade etmediğini, zira umum ifade etseydi zikrine gerek kalmayacağına dair itirazları da doğru bulmaz. Ona göre,

²⁰⁸⁷ Şîrâzî, *el-Mühezzebe fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, I, 361.

²⁰⁸⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VII, 53.

²⁰⁸⁹ Şâfiî, *el-Üm*, II, 132.

²⁰⁹⁰ İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümeħhidât*, I, 380-381.

²⁰⁹¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VII, 54.

²⁰⁹² İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VII, 40.

²⁰⁹³ Hac, 22/27.

²⁰⁹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VII, 40.

²⁰⁹⁵ Bakara, 2/286.

²⁰⁹⁶ Nahl, 16/7.

²⁰⁹⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VII, 40.

zorluk çekenin yürüyerek hacca gitmesinin icap etmediğini, bilakis âyetin gücü yeten ve bunu yapabilecek kişiyi kastettiğini, kendisinin de âyetin delâletine muhalif bir yorumda bulunmadığını ifade eder.²⁰⁹⁸ Bu sebeple de âyetin umumunun tahsisini burhana dayalı görmez; âyetin kör, işitme engelli ve sakat kişilere de şâmil olduğunu belirtir. “*Kör için bir sorumluluk yoktur. Topal için bir sorumluluk yoktur. Hastaya da bir sorumluluk yoktur.*”²⁰⁹⁹ âyetinin cihad hakkında nâzil olduğunu, cihadın ise böyle kimseler için zor olduğunu ama hac için böyle bir durumun söz konusu olmadığını iddia eder.²¹⁰⁰ Dolayısıyla bu sıfatlara sahip kişilerin, imkân sahibi insanların hac farzını yerine getirmeleri gerektiğini söyler.²¹⁰¹

Böylece İbn Hazm, istitâat kelimesinin tefsirini belli bir anlamla daraltmamış, aşırı derecede zorluk çeken kişi hariç herkesin hac yapması gerektiğini belirtmiştir. Ancak bu umum yorumunu aklî burhan ve Kur’an’ın Kur’an’la tefsiriyle delillendirse de önemli bir noktanın ihmal edildiği görülmektedir. İbn Hazm cihad hakkında nâzil olduğunu belirttiği “*Köre güçlük yoktur, topala güçlük yoktur, hastaya da güçlük yoktur.*”²¹⁰² âyetinden açıkça kör, işitme engelli ve sakatları istisna tutmaktadır. Hac ibadetiyle cihad ibadeti arasında bir ayırmda bulunmak İbn Hazm’ın yorum anlayışı bağlamında sorunlu olduğu kadar²¹⁰³ âyetin tefsirini nüzûl sebebine hapsedmekle de bir o kadar problemlidir. Ayrıca âyetin nüzûl sebebi hakkında değişik rivayetler söz konusudur.²¹⁰⁴ Dolayısıyla bazı mezheplerin de belirttiği üzere mezkûr sıfatlardaki kişilerin haccı ifa etmede mazur olduklarını söylemek mümkündür.²¹⁰⁵ İbn Hazm’ın Nûr 61. âyetinin umumuyla amel etmeyerek tahsise gitmesi takip ettiği umum anlayışıyla çelişmektedir.

Diğer taraftan İbn Hazm’ın umum ifade eden âyetlerle ilgili kendine has bir yöntem geliştirdiği de görülmektedir. Mesela Allah’ın Kur’an’da zikrettiği vaatler

²⁰⁹⁸ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VII, 55.

²⁰⁹⁹ Nûr, 24/61.

²¹⁰⁰ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, VII, 56.

²¹⁰¹ **A.g.e.**, VII, 56.

²¹⁰² Nûr, 24/61.

²¹⁰³ Zira İbn Hazm benzer ayetlerin bütününden hareketle yapılan bir tefsiri doğru bulur.

²¹⁰⁴ Begavî, **Me’âlimü’t-tenzîl fi Tefsiri’l-Kur’an**, III, 430.

²¹⁰⁵ İbn Rüşd el-Kurtubî, **el-Mukaddimâtü’l-mümehhidât**, I, 380-381; Şîrâzî, **el-Mühezzeb fî fıkhi’l-İmâm eş-Şâfi’î**, VII, 449.

mevzusunu ele alması, umum yöntemine örnek gösterilebilir. İbn Hazm Allah ve Resûlü'nün meşrû saymadığı tüm şartların, söz ve koşulların geçersiz olduğunu, ancak naslarla desteklenen şart ve vaadlerin meşrû olabileceğini belirtir²¹⁰⁶ Savunduğu bu kaidenin temel dayanağı olarak da Kur'an ve Sünnet'in umum ifade eden naslarını gösterir. Konuyla ilgili, ahitleri konu edinen neredeyse tüm âyetleri zikreder.²¹⁰⁷ Ona göre nasların ifade ettiği hükümler dışında delilin desteklemediği başka bir anlam arayışı doğru değildir. Ancak böyle bir durum başka bir burhanla mevzubahis olabilir.²¹⁰⁸ Görüldüğü üzere İbn Hazm Allah'ın meşrû görmediği vaadlerin, şartların bir dayanağının olmadığını ifade etmekte ve bunu da naslarla desteklemektedir. Bu sebeple de Mâlikî mezhebinin, eşini boşadığından emin olup kaç talâkla boşadığını bilmeyen birisinin üç talâkla boşanmış sayılmasını; bir eşini boşadığından emin olup hangisini boşadığını bilmeyen kişinin tüm eşlerini boşaması gerektiğine dair görüşünü²¹⁰⁹ nasların desteklemediğini belirtir. Zira İbn Hazm'ın nazarında yakînî bilgi üzerinden bir zannın inşa edilmesi onunla amel etmeyi gerektirecek bir başka nassın olmasına bağlıdır, bu nas da mevcut değildir. Dolayısıyla Allah'ın Kitabı'nda ve Resûl'ün Sünneti'nde yer almayan veya mubahlığına dair nas olmayan her akit ve şartın kabul edilmesi mümkün değildir.²¹¹⁰

İbn Hazm her ne kadar âyetlerle bu görüşünü delillendirmeye çabalasa da bazı âyetlerin kişinin verdiği sözü/vaadini yerine getirmesini emrettiği de bir gerçektir. İbn Hazm bu âyetlerin umumunun alınmasının doğru olmadığını, âyetlerden kastın umumdand ziyade Allah ve Resûlü'nün meşrû gördüğü vaatler için ahdin yerine getirilmesi olduğunu vurgular. Bu sebeple de bir kişinin mubah bir şeyi kendisine haram kılması veya dinin yasakladığı bir şeyi yapacağını söylemesini câiz görmez.²¹¹¹ Bu açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla İbn Hazm, Allah ve Resûlü'nün câiz görmediği vaad ve ahitlere vurgu yapan umum âyet ve hadislerle amel etmiş ve bunları asıl/ölçü görmüştür. Câizliği ifade eden âyet ve hadisleri ise âm görmemiş, bilakis bunları önceki âyet gruplarıyla

²¹⁰⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, V, 3.

²¹⁰⁷ Bakara, 2/26, 27, 100, 177; Cuma, 62/2.

²¹⁰⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, V, 3.

²¹⁰⁹ *A.g.e.*, V, 13.

²¹¹⁰ *A.g.e.*, V, 13.

²¹¹¹ *A.g.e.*, V, 16.

birlikte değerlendirmiş ve tahsise gitmiştir. Böylece tahrîmi öncelemiştir. Bu açıdan bakıldığında İbn Hazm'ın birbiriyle çelişen tahrîm ve tahlili konu edinen iki umum nistan, tahrîmi öncelediği anlaşılmaktadır. Böylelikle o, delilin desteklemediği tüm akitleri bâtil görmüştür. Ancak İbn Hazm'ın bu yaklaşımında müminlerin verdikleri sözlerin ihmali söz konusudur. Nitekim İbn Kayyim (ö. 751/1350), bu anlayışı şiddetle eleştirmiştir. İbn Kayyim'a göre, bu anlayış sahiplerinin, insanların muamelât, akit ve şartlarının birçoğunu geçersiz kıldığını ve böylelikle cumhura muhalefet ettiğini belirtir.²¹¹²

Öte yandan İbn Hazm'ın umum mefhumundan hareketle bazı nasların zâhiriyle amel ettiği ve nüzûl ortamını dikkate almadığı görülür. Zira onun nazarında âyetin umumu önceliklidir. Umumu önceleyen birinin âyetlerin nüzûl sebeplerine takılmayacağı da aşîkârdır. Öyle ki kendi görüşlerini destekleyen istidlâllerinde neredeyse esbâb-ı nüzûle hiç yer vermez. Âyetin kimin hakkında indiği, ne zaman indiği gibi hususları pek ön planda tutmadığı görülür. Hatta İbn Hazm'ın, bazı istidlâlde bulunduğu meselelerle alakalı âyetlerden delil getirirken tartıştığı meselede görüşünü desteklemek için ilgisiz âyetler zikrettiği görülür. Bu durum apaçık görülmektedir. Mesela; *“Ey iman edenler! Toplu olarak kâfirlerle karşılaştığınız zaman, onlara arkalarınızı dönmeyin.”*²¹¹³ âyetini yorumlaması sadece örneklerden birisidir. Her ne kadar âyet, savaş durumunu konu edinse de İbn Hazm bu âyeti delil göstererek bir kişinin namazda kâfir ve bâğîden kaçması durumunda namazının bâtil olacağını öne sürer. Ancak bu kaçışın, çarpışmak için veya bir gruba sığınmak amacıyla olması durumunda câiz olabileceğini söyler. Âyetin de bunu câiz gördüğünü, dolayısıyla bunun aksi bir durumun kabul edilemez olduğunu belirtir. Bu iki hal dışında kaçışın bâtil bir eylem olacağını, dolayısıyla da namazın bâtil olacağını ifade eder. Ancak kişi, susuzluktan, açlıktan, yırtıcı hayvandan, ateşten, afetlerden vs. kaçarsa namazının tam olduğunu; zira bu şartlarda Allah'ın emrettiğini yerine getirdiğini söyler.²¹¹⁴

²¹¹² İbn Kayyim, *İ' lāmü'l-muvakkı'în 'an rabbi'l-âlemîn*, I, 253.

²¹¹³ Enfâl, 8/15.

²¹¹⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 42.

Şu örnek de bu anlayışın benzeridir. İbn Hazm, “(Yahudiler) Allah’ı bırakıp, hahamlarını; (Hristiyanlar ise) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih’i rab edindiler. Oysa, bunlar da ancak, bir olan Allah’a ibadet etmekle emrolunmuşlardır. O’ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O, onların ortak koştukları her şeyden uzaktır.”²¹¹⁵ âyetinin tefsiriyle ilgili Adî b. Hâtim’in Hz. Peygamber’e sorduğu soruyu nakleder. Buna göre Adî b. Hâtim’in “Ya Resûlullah, biz onlara ibadet etmiyorduk” demesi üzerine Hz. Peygamber, “Onlar size haramı helal kıldıklarında helal; helali haram kıldıklarında haram kabul ederdiniz. İşte bu ibadettir.”²¹¹⁶ dediği hadisi aktarır ve ardından der ki: “Hz. Peygamber, birinin bir şeyi helal ve haram kılmasını ibadet olarak isimlendirdi. Müftüyü doğru ve yanlışta taklit eden herkes ya haramı helal ya da helali haram kılmak zorundadır. Bunun dayanağı, bazıların helal gördüğünü diğerlerinin haram görmesidir. İçlerinden birinin hata etmesi kaçınılmazdır.”²¹¹⁷

İbn Hazm’ın âyetin tefsiriyle ilgili Sünnet’i delil göstermesi elbette önemlidir. Ancak zikrettiği rivayetle kendi yorumu arasındaki mukayese son derece sorunludur. Çünkü Sünnet, Allah’ın kanunlarına dayanmaksızın keyfî biçimde bir şeyi helal ve haram kılmanın câiz olmadığını anlaşılır kılmaktadır. Yoksa naslara müstenit fikhî görüşleri konu edinmemektedir. Böylelikle İbn Hazm âyetin umumunu esas alarak genel bir hükümde bulunmuş ve Sünnet’i zorlama te’villerle gerçek mecrasından uzaklaştırarak nassın mefhumuyla uyuşmayan yorumlarda bulunmuştur.

İbn Hazm, bazı mezhep âlimlerini Yahudi yiyeceklerinden istediklerini helal, istemediklerini haram kabul ederek ilkeli davranmadıkları ve nas eksenli hareket etmedikleri için eleştirmektedir. Konuyla alakalı gördüğü naslarla da²¹¹⁸ görüşünü delillendirmektedir.²¹¹⁹ Oysa onun zikrettiği nasların konusu ve bağlamı istidlâlde bulunduğu anlamlarla çelişmektedir. Dolayısıyla İbn Hazm’ın bu yöntemi Zâhirî tefsir anlayışından çok uzaktır. Aksine te’vilî yaklaşım biçimidir. Zira mezkûr âyetlerle bazı

²¹¹⁵ Tevbe, 9/31.

²¹¹⁶ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, VI, 133.

²¹¹⁷ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, VI, 133.

²¹¹⁸ Bakara, 2/138; A’raf, 7/157; Rûm, 30/30.

²¹¹⁹ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, V, 110.

mezheplerin bu tavırlarına verilecek cevap arasında uzaktan yakından bir ilişki görünmemektedir. İbn Hazm'ın umum âyetlerini âlimlere karşı bir silah olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Onun namazların ilk vakitlerinde kılınması gerektiğini Kur'an'a dayandırmasında da bu anlayış görülür. Ona göre Allah'ın hayırda yarışmayı emreden âyetleri namazı ertelemenin câiz olmadığını belirtmektedir.²¹²⁰ Böylelikle mezkûr meseleyi doğrudan ilgilendirmeyen bir âyet üzerinden istinbatta bulunmuştur.

Yine burayla alakalı olarak; İbn Hazm'ın merkeze aldığı bazı naslar vardır ki birçok meseleyi onların umum mefhumu üzerinden değerlendirir. Söz gelimi “*Rabbin unutkan değildir.*”²¹²¹ âyetini birçok konuda Allah'ın zikretmediği, değinmediği hükümlerin meşru olmadığına delil gösterirken²¹²² “*Bir de aranızda mallarınızı bâtl sebeplerle yemeyin...*”²¹²³; “*Kanlarınız, mallarınız, ırzlarınız birbirinize haramdır.*”²¹²⁴ naslarını ise insanlar arasındaki maddi meseleleri konu edinen yerlerde gündemine alır.²¹²⁵ Nitekim ticaret, vasiyet, borçlanma gibi pek çok meselede mezkûr âyet, İbn Hazm'ın en önemli delilleri arasındadır. Aynı şekilde “*Allah kişiye gücünün yettiğinden fazlasını yüklemeyiz.*”²¹²⁶; “*Size bir şeyi emrettiğimde gücünüz yettiğince yapın.*”²¹²⁷; “*Din hususunda üzerinize hiçbir zorluk yükledi.*”²¹²⁸ naslarını bir Müslümanın Allah'ın emirlerinden gücü nispetinde sorumlu olduğunu ifade etmek için ele alır. Bu sebeple de birçok fikhî meselede sözü edilen naslara atıfta bulunur.²¹²⁹ Böylece İbn Hazm bazı âyetleri Kur'an'ın tefsirinde temel kaide görerek birçok meselenin anlaşılmasında başvuru kaynağı mesabesinde değerlendirmiştir.

Diğer taraftan İbn Hazm, kimi zaman herhangi bir âyeti, bir meselenin nüzûl sebebi olarak sunmaktadır. Hatta o, öyle bir yorum tarzıyla âyetleri sunar ki bilmeyen kişi

²¹²⁰ A.g.e., II, 221.

²¹²¹ Meryem, 19/64.

²¹²² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 117, 289; *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VII, 34.

²¹²³ Bakara, 2/188.

²¹²⁴ Buhârî, “Fazlû'l-ilm”, 9.

²¹²⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 117, 361; *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VII, 41.

²¹²⁶ Bakara, 2/286.

²¹²⁷ Müslim, “Hac”, 73.

²¹²⁸ Hac, 22/78.

²¹²⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 87, 117; *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VIII, 134; *el-Fasl*, I, 69.

âyetlerin gerçekte de onun yaptığı yorumlar için indiği zannına kapılır. Örneğin, “Onlar bir hayâsızlık yaptıklarında: ‘Biz babalarımızı bu işler üzere bulduk, Allah da bize böyle emretti.’ derler. De ki: ‘Allah kesinlikle hayâsızlığı emretmez. Siz Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?’”²¹³⁰ âyetini mukallitler için değerlendirir. Buna göre mukallitler, yabani eşek ve yırtıcı hayvanların etlerini mubah görmüşlerdir.²¹³¹ Naslar bu eylemlerde bulunmanın haramlığını ifade etmektedir. Bu kimselere yaptıkları şeylerin çirkinliği belirtildiğinde ise “Atalarımızı üzerinde bulduğumuz yol bize yeter.”²¹³² diyerek mazeret ileri sürmüşlerdir.²¹³³ İbn Hazm’ın bu değerlendirmesini problemli görüyoruz. Âyetin müşrikleri konu edindiği bir gerçektir.²¹³⁴ Ayrıca nüzûl sebebinin de desteklemediği âyeti Müslümanlar üzerine yorumlamak ne denli doğrudur? Kaldı ki o, neredeyse müşriklerin inkârlarındaki ısrarlarını ve körü körüne itaatlerini konu edinen âyetleri²¹³⁵ mezhepleri taklit edenler için yorumlamaktadır. Hatta bunu neredeyse küfür olarak görmek ve bu sebeple de onları tövbeye çağırmaktadır.²¹³⁶ Dolayısıyla İbn Hazm’ın yorumunda umum lafızlar istidlâl için çok önemli bir kanıt olmasının yanında, onun umumu öncelemesinden dolayı esbâb-ı nüzûlü ihmal ettiği, görmezden geldiği pek çok mesele de söz konusudur. Oysaki sebep-i nüzûl, Kur’an âyetlerini anlamak için önemli bir âmildir. Fakat İbn Hazm’ın, konu mezheplerin görüşlerini eleştirmek olduğunda nüzûl ortamına vurgu yaptığı görülür. Başka bir ifadeyle o, âyetlerin nüzûl sebebini daha çok mezheplerin görüşlerinin yanlışlığını ortaya çıkarmak için dikkate alır.

Diğer taraftan İbn Hazm gerekçeli bir karine/delil olmadıkça tahsisi doğru bulmaz. Onun âyetlerin umumuyla amel etmesi ve şer’î bir delile dayanmayan tahsise karşı çıkmasının fikhî görüşlerinde ciddi bir etkisi görülmektedir. Mesela müsta‘mel suyun abdest için câiz olduğunu belirtir. Delil olarak da “...su bulamamışsanız tertemiz bir

²¹³⁰ A‘râf, 7/28.

²¹³¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VI, 126.

²¹³² Mâide, 4/104.

²¹³³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VI, 126.

²¹³⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, II; 211.

²¹³⁵ Bakara, 2/120; En‘âm, 6/71; A‘râf, 7/28; Zuhurf, 43/24.

²¹³⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VI, 127.

toprağa teyemmüm edin.”²¹³⁷ âyetini gösterir. Zikredilen âyetin tüm suları kapsadığını, “Allah tüm suları umumlaştırdı, tahsis etmedi. Dolayısıyla bir nas ve kesin bir icmâ gerekçesi onu engellemediği sürece bir kimsenin, abdestinde ve vacip guslünde bulunduğu halde suyu terk etmesi (kullanmaması) helal değildir.”²¹³⁸ sözleriyle ifade eder.

İbn Hazm “*Kim de hasta veya yolcu olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun.*”²¹³⁹ âyetinin umumunu göz önünde bulundurmuş, hasta ve yolcunun -bir mil yahut bir mile yakın- tüm yolculuklarda oruç tutmaması gerektiğini ve bunun farz olduğunu belirtmiştir.²¹⁴⁰ Böylelikle hastalığı ve yolculuğu detaylandıran cumhura aykırı bir görüş serdetmiştir.²¹⁴¹ Zira ona göre âyetin umumunun tahsisini gerektirecek bir nas, icmâ ve zaruri burhan söz konusu değildir.²¹⁴²

Aynı şekilde İbn Hazm, “*Ey İnananlar! Namaza kalktığınızda yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi, -başlarınızı meshedip- topuk kemiklerine kadar ayaklarınızı yıkayın.*”²¹⁴³ âyetinin umum ifade ettiğini ve dolayısıyla farz, sünnet fark etmeksizin tüm namazlarda alınan abdest için niyetin farz olduğunu belirtir. Bu konuda Ebû Hanîfe’ye²¹⁴⁴ ihtilâf eder.²¹⁴⁵

İbn Hazm’ın, Kur’an kelimelerinin izahında umum ilkesini göz önünde bulundurduğu ve burhansız tahsise karşı çıktığı birçok mesele söz konusudur. Söz gelimi “muhsanât” kelimesini ele alma yönteminde bu ilkeyi özgün bir şekilde kullandığı ve bu çerçevede kelimeye anlam yüklediği gözlemlenir. Buna göre, muhsanât kelimesinin umum ifade ettiğini dolayısıyla bir nas ve icmâ olmadan tahsisinin câiz olmadığını belirtir. Zira ona göre muhsanât kelimesi; Müslüman, iffetli ve evli kadın anlamlarına şâmil müşterek bir lafızdır. Muhsanât ifadesinde iki ihtimalin olduğunu; bu ihtimallerden birine

²¹³⁷ Nisâ, 4/43.

²¹³⁸ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, I, 182.

²¹³⁹ Bakara, 2/185.

²¹⁴⁰ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, IV, 384.

²¹⁴¹ Sâbûnî, **Ravâiu’l-beyân fî tefsîri âyâtî’l-ahkâm mine’l-Kur’ân**, s. 202.

²¹⁴² İbn Hazm, **el-Muhallâ**, IV, 384.

²¹⁴³ Mâide, 5/6.

²¹⁴⁴ Mevsilî, **el-İhtiyâr li-ta’lîl-i-Muhtâr**, I, 9.

²¹⁴⁵ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, I, 76

göre muhsanâttan kastın, muhsân kadınlar, diğer bir ihtimale göre ise bundan kastın ferçler olduğunu belirtir.²¹⁴⁶ İbn Hazm, Arap dilinin buna uygun olduğunu belirtir ve buna وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا “*Bulutlardan ise şarıl şarıl yağmur indirdik.*”²¹⁴⁷ âyetinin delil olarak gösterilebileceğini, zira âyetteki الْمُعْصِرَاتِ kelimesinden kastın “السحاب المعصرات” olduğunu ifade eder. Mezkûr âyetteki muhsanâttan kastın da الفروج المحصنات “muhsân ferçler” olduğunu belirtir. Zira fûrûç kelimesinin kadınlardan (nisâ) daha âm olduğunu, nisâ kelimesinin Allah’ın muradı olamayacağını, zira bunun umumun tahsisi demek olacağını; bunun için de nas ve icmân olması gerektiğini söyler.²¹⁴⁸ Kaldı ki İbn Hazm’a göre kadın ve erkeklerin iftiraya uğrayacağı kısım daha çok “ferçler” ile ilgilidir. Konuyla ilgili de birçok âyeti delil olarak zikreder.²¹⁴⁹ Ardından da şöyle der: “Fercin muhsân, sahibinin de muhsân lehû olduğu anlaşılmıştır.”²¹⁵⁰ Ayrıca İbn Hazm Peygamber’in hadisini delil olarak öne sürer. Aktardığı hadise göre Hz. Peygamber, gözlerin zinasını bakışlar, kulakların zinasını duyma (kötü şeyler) dilin zinasını konuşma, elin zinasını vurma, ayakların zinasını ise hata olarak açıklamıştır.²¹⁵¹ İbn Hazm mezkûr hadis ile ihticâda bulunur ve âyette kastedilenin ferçler olduğunu ve bu konunun kesin olduğunu belirtir.²¹⁵² Kazf cezasının da ferç zinası için geçerli olduğunu, başka iftiraların buna dâhil olmadığını iddia eder.²¹⁵³ Ferç meselesinin de kadın ve erkeği kapsadığını belirtir. Dolayısıyla hükmün kapsamını kadınlarla sınırlı tutmaz.²¹⁵⁴ Böylelikle hitabı kadınlarla sınırlı tutmayarak erkekleri de dâhil etmiştir. Dolayısıyla *muhsân* kelimesini kadın ve erkek için müşterek görmüştür.

İbn Hazm’ın bu te’vil anlayışını yorumladığımızda şunları söylemek mümkündür: Birincisi, apaçık bir şekilde te’vile gitmiştir. Zira âyette kastedilenin kadın ve erkeği kapsamına alacak umum bir ifade olduğunu destekleyen ne bir icmâ ne bir nas

²¹⁴⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VII, 88-92.

²¹⁴⁷ Nebe’, 78/14.

²¹⁴⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VII, 88-92.

²¹⁴⁹ A.g.e., VII, 88-92. Nûr, 24/30-31; Ahzâb, 33/35; Me’âric, 70/30.

²¹⁵⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, VII, 88-92.

²¹⁵¹ A.g.e., VII, 88-92.

²¹⁵² A.g.e., VII, 88-92.

²¹⁵³ A.g.e., VII, 88-92.

²¹⁵⁴ A.g.e., VII, 88-92; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît fi’t-tefsir*, VIII, 12.

zikretmiştir. İkincisi, zikrettiği âyet ve hadisler ise konuyu beyan edici değildir. Dolayısıyla naslardan hareketle mezkûr yorumunu delillendirememiştir. Üçüncüsü, “muhsanât” ifadesini “fûrûç” şeklinde yorumlaması muhsanât ifadesinin geçtiği birçok âyetin tefsirini problemlili kılmaktadır. Zira mezkûr ifadenin “ferçler” şeklinde yorumlanması imkânsız olan âyetler mevcuttur. Söz gelimi, “ *İffetli, habersiz, mümin kadınlara zina isnat edenler...* ”²¹⁵⁵ âyetine bu anlamı vermek mümkün değildir. Elbette İbn Hazm’ın muhsanât ifadesini müşterek görmesi ve tek bir anlamının olmadığını ifade etmesi önemlidir. Ancak muhsanât ifadesinin ferçelere de şâmil olduğuna dair Kur’an, Sünnet ve Arap dilinden bir delil getirememiştir. Kaldıkı الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ âyetinde²¹⁵⁶ de olduğu gibi birçok âyette mezkûr ifade kadınlar kelimesiyle beraber zikredilmiştir. Bu durum aslında kelimenin kimleri ifade ettiğine dair işaretler barındırmaktadır.²¹⁵⁷

İbn Hazm’ın, “*Ama eğer tehlikede iseniz, yaya veya binekli olarak kılınız; güvene kavuşunca Allah’ı anınız, çünkü bilmediklerinizi size öğreten O’dur.*”²¹⁵⁸ âyetinin tefsirinde de benzer bir metot uyguladığı görülmektedir. İbn Hazm’a göre Allah bu âyetle korku halindeki kişiler için farz namazlarını bu şekilde kılmaya cevaz vermiştir. Ayrıca belli bir korkuya vurgu yapmadığı için de rastgele bir korkudan dolayı bu şekilde namaz kılmak câizdir. Bununla birlikte âyeti delilsiz tahsis etmenin doğru olmadığını söyler.²¹⁵⁹ Böylelikle İbn Hazm bu durumu savaş haline has kılıp, âyeti tahsis eden müfessirlerden²¹⁶⁰ farklı bir tefsirde bulunmuştur.²¹⁶¹ Dolayısıyla ona göre bir kişi selden, hayvandan, dostunu kaybetmekten, istediği yere ulaşmaktan korktuğu için namazı bu şekilde kılabilir.²¹⁶²

İbn Hazm’ın umum anlayışına bir diğer örnek de itikâf ile ilgilidir. O, itikâfın sahihliği için Mekke, Medine, Mescid-i Aksâ, Kûfe vs. şehirlerindeki camileri şart

²¹⁵⁵ Nûr, 24/23.

²¹⁵⁶ Nisâ, 4/25.

²¹⁵⁷ Şinkîfî, *Edvâ’ü’l-beyân fi izâhi’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân*, IV, 213.

²¹⁵⁸ Bakara, 2/239.

²¹⁵⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 72.

²¹⁶⁰ San’ânî, *Tefsiru Abdurrezzak*, I, 355; Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl fi Tefsiri’l-Kur’an*, V, 173.

²¹⁶¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 72.

²¹⁶² *A.g.e.*, III, 72.

koşanları eleştirir.²¹⁶³ Bunun “*Mescitlerde itikâfa çekildiğinizde kadınlarınıza yaklaşmayın.*”²¹⁶⁴ âyetini delilsiz tahsis olduğunu söyler.²¹⁶⁵ İbn Hazm’ın bu değerlendirmesi önemlidir. Allah’ın mescitlerini/camileri itikâftan alıkoyacak bu anlayış doğru değildir. Öyle ki onun en sert tavır takındığı Mâlikî mezhebi bile Cuma namazının kılındığı tüm camilerde itikâfın olabileceğine hükmetmiştir.²¹⁶⁶ Ama maalesef İbn Hazm bu görüşe değinmemiştir.

Şu örnek de İbn Hazm’ın Kur’an’ın umum âyetlerinin burhan ve delile dayanmadan tahsis edilmesine karşı çıktığını göstermektedir. İbn Hazm, “...*hâlbuki o haberi Peygambere veya kendilerinden buyruk sahibi olanlara götürselerdi, onlardan sonuç çıkarmaya kadir olanlar onu bilirdi.*”²¹⁶⁷; “*Ey İnananlar! Allah’a itaat edin, Peygambere ve sizden buyruk sahibi olanlara itaat edin.*”²¹⁶⁸ âyetlerindeki emir sahiplerinin kim olduğuyla ilgili ulemanın bazılarının bunu “âlimler” ile bazılarının da “emir sahipleri” ile sınırlandırmasını²¹⁶⁹ eleştirir.²¹⁷⁰ Bu tahsisin bir burhanla desteklenmediğini ve delilin olmadığı yerde de umumla hareket edilmesi gerektiğini belirtir. Âyetin hem âlimleri hem de emir sahiplerini kastettiğini ifade eder.²¹⁷¹ İbn Hazm’ın bu değerlendirmesini önemli buluyoruz. Özellikle âm gelen âyetlerin keyfi tahsisinin yapılması doğru olmadığı gibi, bu durum Kur’an’ın bütünsel yaklaşımının da yakalanamamasına sebebiyet verecektir.

Diğer taraftan İbn Hazm Kur’an hitaplarını da âm görmüştür. Bu çerçevede kâfirlerin fûrû meselelerden sorumlu olduklarını belirtir. Dolayısıyla kâfirlerin de Müslümanlar gibi İslâm hükümlerine tâbi olduklarını iddia eder. Bu yönüyle bazı

²¹⁶³ A.g.e., V, 194.

²¹⁶⁴ Bakara, 2/187.

²¹⁶⁵ İbn Hazm, el-Muhallâ, V, 194.

²¹⁶⁶ Muhammed b. Ahmed b. Arafê ed-Desûkî (ö. 12XXX/1815), *Hâşiyetu Desûkî ‘ale’s-Şerhi’l-kebîr*, b.y., Dârü’l-fikr, t.y., I, 430; Sıkkîlî, *el-Câmi‘ li-mesâ‘ili’l-Müdevvene*, III, 1209; Ebû Bekir Hasan el-Kişnavî, *Eshelü’l-medârik şerhu İrşâdi’s-sâlik fi mezhebî imami’l-eimmeti Mâlik*, Beyrut, Dârü’l-fikr, t.y., I, 438.

²¹⁶⁷ Nisâ, 4/83.

²¹⁶⁸ Nisâ, 4/59.

²¹⁶⁹ Begavî, *Me‘âlimü’t-tenzîl fi Tefsiri’l-Kur’an*, I, 650.

²¹⁷⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*, IV, 133.

²¹⁷¹ A.g.e., IV, 133.

usûlcülere²¹⁷² aykırı düşen İbn Hazm, Kur'an'ın umum ifade eden âyetlerini²¹⁷³ ve konuyla ilgili bazı hadisleri bağlayıcı görmüştür.²¹⁷⁴ Bu sebeple de namaz, zekât ve hac gibi ibadetleri yerine getirmeyen kâfirlerin hesap vereceğini ifade etmiştir.²¹⁷⁵ O, “*Ey İnananlar! Allah’a itaat edin, Peygambere ve sizden buyruk sahibi olanlara itaat edin.*”²¹⁷⁶ âyetinde olduğu gibi bazı âyetlerin iman vasfına vurgu yapmasının kâfirlerin Allah’a itaat etmeyecekleri anlamına gelmeyeceğini, bilakis onların da Müslümanlar gibi mesul olduklarını ifade eder.²¹⁷⁷ Böylece İbn Hazm Kur'an hitaplarında umumiliği temel almıştır diyebiliriz.

Aslında İbn Hazm meseleyi bazı usûlcülerin yaptığı gibi asl-fer‘ ayrımına giderek ele almamış, bilakis doğrudan nasların ifade ettiği anlamları referans almıştır. Bu yorum anlayışı onun yöntemiyle de uyumludur. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi o, te’vilini gerektirecek başka karineler olmadığı sürece ilgili nassın zâhiriyle amel etmeyi doğru ve gerekli bulmaktadır. Kâfirlerin durumuyla ilgili olarak da, onların şer‘î emirlerden mesul olmadıklarını ifade eden nasların olmayışı sebebiyle te’vile başvurmayıp bu şekilde yorumda bulunduğu anlaşılmaktadır.

Bununla beraber İbn Hazm'ın Kur'an hitaplarında bazı karineleri gerekçe göstererek tahsise gittiği de olmuştur. Söz gelimi bekâr yahut evli fark etmeksizin bir kadının velisinin izni olmadan evlenmesinin câiz olmadığını belirtir. Konuya dair zikrettiği “*İçinizden evli olmayanları, kölelerinizden ve cariyelerinizden uygun olanları evlendirin.*”²¹⁷⁸; “*İman etmedikçe müşrik kadınlarla evlenmeyin...*”²¹⁷⁹ âyetlerindeki hitabın umum ifade etmediğini, bilakis mezkûr âyetlerdeki hitabın veli ve sultana has olduğunu belirterek kadınların âyetteki hitaba dâhil olmadıklarını iddia eder. Son olarak,

²¹⁷² Râzî, **el-Mahsul**, II, 237.

²¹⁷³ A'râf, 7/157; Sebe, 34/28; Müddessir, 43/47.

²¹⁷⁴ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, V, 109.

²¹⁷⁵ **A.g.e.**, V, 109.

²¹⁷⁶ Nisâ, 4/59.

²¹⁷⁷ İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, VII, 32.

²¹⁷⁸ Nûr, 24/32.

²¹⁷⁹ Bakara, 2/221.

bir kadının velisinin izni olmadan evlenmesini câiz görmeyen hadisleri de zikreden İbn Hazm, âyetteki hitabın zâhiriyle amel etmemiş, hadislerden hareketle tahsise gitmiştir.²¹⁸⁰



²¹⁸⁰ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, IX, 26.

SONUÇ

İbn Hazm hakkında yapılan çalışmalarda ekseriyetle onun Zâhirî olduğu ve nasların yorumunda literalist davrandığı iddia edilmektedir. Bu yaklaşım sahipleri ayrıca onun tefsir anlayışını derinlikten uzak, sathî bir okumadan ibaret görmektedirler. Hatta denilebilir ki, bu yaklaşım esas itibarıyla onun bir te'vil anlayışının olmadığı iddiası üzerine kuruludur.

Bu iddialardan hareketle biz de bu çalışmamızda İbn Hazm'ın Kur'an anlayışı ve yorumlama metodolojisini ortaya koymayı; bunu yaparken de onun Zâhirî ekole aidiyeti ve te'vil anlayışının yokluğu etrafındaki iddiaları bizzat kendi eserlerinden yola çıkarak tartışmayı amaç edindik. Böylece kendi eserlerinden hareketle İbn Hazm'ın tefsirci yönünü ortaya çıkarmayı, Kur'an'ı yorumlama yönteminin varlığını ve mahiyetini bilimsel yöntemlerle ortaya koymayı hedefledik.

Öncelikle İbn Hazm'ın hayatına dair bazı değerlendirmeleri ele almayı önemli görüyoruz. Çalışmamızda İbn Hazm'ın Kur'an yorumlarında ideolojik bir eğilim içerisinde olduğu, öyleki kimi zaman bu bakış açısının etkisiyle savunduğu ilkelere bile ters düştüğü görülmüştür. Bu durumun oluşmasında gerek onun eğitim sürecinin gerekse yaşadığı dönemin etkisi belirgindir. Onun ilk eğitimini uzun bir süre câriyerlerden alması ve bir mezhepte karar kılmayıp sürekli başka mezheplere geçiş yapması ve nihayetinde tüm mezheplerden uzaklaşması onun kişiliğini ve ilmî tercihlerini etkilemiştir. Kadınları konu edinen âyetleri yorumlamasında ve mezheplerle ilgili değerlendirmelerinde bu durum açıkça görülmektedir. Ayrıca yaşadığı dönemde taklitçiliğin çok yaygın olması ve taklitçiliğin nasların anlaşılmasını gölgelemesi onun savunmacı bir pozisyon almasına sebebiyet vermiş, taklitçiliği eleştirirken kimi zaman mezheplerin tüm yöntemlerini aynı kefeye koyarak reddetme yoluna gitmiştir.

Dolayısıyla onun sahih bilgiye ulaşma noktasında mezhepleri istifade edilecek bir araç olarak görmeyip, bilakis doğru bilginin önünde bir engel olarak görmesi nasların doğru anlamlarını ön plana çıkarma çabası içersine girmesine sebep olmuştur. Bununla beraber kimi zaman başkalarının nasları nasıl yorumladığını ele alarak münazaracı bir

okuma üslubu benimsediği anlaşılmıştır. Ayrıca onun birçok alanda uzman olması meseleleri çok boyutlu değerlendirmesine imkân vermiştir. Onun bu okuyuş tarzı kimi zaman zorlama yorumlara sebebiyet verdiği gibi kimi zaman da özgün fikirlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Yaptığımız çalışma neticesinde, İbn Hazm'ın müstakil bir tefsir eseri olmamasına rağmen eserlerinin birçoğunda belli bir Kur'an anlayışına sahip olduğu ve âyet yorumlarına yer verdiği, Kur'an ilimlerine dair görüşler serdettiği, kendine has âyet yorumları olduğu ve bu yorumları belli yöntemlerle ortaya koyduğu tespit edilmiştir.

Buna göre yaklaşımında Kur'an'ın; Mushaflarda yazılmış, mesmu', korunmuş ve hakikî bir lafız olma gibi özelliklerinin ön planda olduğu görülür. Dolayısıyla o, Kelâmullah'ın mecaz değil, hakikî olduğunu vurgulamış; onun nazarında, söz gelimi Kur'an üzerinde zan oluşturacak Garânîk hadisesi gibi bir olay hiçbir şekilde gerçekleşmemiş, Kur'an'ın tamamı Allah tarafından korunmuştur.

Araştırmamız neticesinde İbn Hazm'ın Kur'an'ın cem'i konusunda rivayetlere değil Kur'an âyetlerine dayandığını dolayısıyla da Kur'an'ın toplanmasında Allah dışında kimsenin dahil olmadığı iddiasını dile getirdiğini gördük. Yine, sadece Kur'an'ın cemedilmesinin tevkîfî olduğunu söylemekle yetinmeyip aynı şekilde âyet ve sûrelerin ve yedi harf meselesinin de tevkîfî olduğunu iddia ettiğini tespit ettik. Dolayısıyla İbn Hazm bu noktadan itibaren Kur'an yorumlama yönteminin ipuçlarını bize vermektedir. Zira onun eserlerinde siyak-sıbak ve münâsebâtın yoğun bir şekilde kullanılmasının arka planını Kur'an'ın cem'i, sûre ve âyetlerin tevkîfî olduğu kabulünün teşkil ettiği açıkça görülmektedir. Bu çalışmamızda ayrıca İbn Hazm'ın Kur'an'da mecaz olgusunun varlığını kabul ettiğini gördük. Ayrıca *salât*, *zekât*, *hac* gibi kavramlarda, başka bir ifadeyle taabbüdî ibadetlerin ıstılahlarında mecazı kabul etmediği; sadece amelî emirlerde kabul ettiği bulgusuna ulaştık. Kur'an'ın mucize olması meselesinde ise Mu'tezile gibi düşündüğü, benzerinin getirilememesini Allah tarafından beşere izin verilmemesine bağladığı gözlemlenmiştir.

Tüm bunlardan yola çıkarak İbn Hazm'ın Kur'an anlayışında iddia edildiği gibi zâhirî/literalist okumadan çok yorumun (te'vil) ön plana çıktığı söylenebilir. Yorum ağırlıklı bu yaklaşımın İbn Hazm'ın Kur'an ilimlerine bakışında da mevzubahis olduğu araştırmamız boyunca ulaştığımız bir başka sonuç olmuştur. Bu yorumlamacı yaklaşım mesela muhkem-müteşâbih konusunu ele alırken net bir şekilde görülür. Nitekim ona göre yeminler ve hurûf-ı mukattaa' hariç Kur'an'ın tamamı muhkem ve anlaşılırdır. Bu yaklaşımın İbn Hazm'ın tefsir anlayışında Kur'an'ın tamamının anlaşılır olmasından ve Allah'ın kapalı (mücmel) bir kitap inzâl etmediği düşüncesinden kaynaklı olduğu söylenebilir. Bu düşüncenin bir uzantısı olan müteşâbihe dair yaklaşımı ise kendiliğinden belirginleşmektedir. Yukarıda söylediklerimizden de anlaşılacağına göre o, müteşâbihâta oldukça cüz'i bir alan bırakmaktadır. Onun bu sonuca varmasının arka planında aklî burhan yönteminin olduğu da tarafımızca tespit edilmiştir.

İbn Hazm'a göre Kur'an ve Sünnet vahiy olma hasebiyle aynı değerdedir. Bu sebeple kendisi de mümkün merteye her ikisinden de yararlanmaya çalışmıştır.

Yine ona göre Sünnet iki yönüyle Kur'an gibidir: 1. Her ikisinin de Allah'ın vahiy olması; 2. Her ikisine de itaatin zorunlu olmasıdır. Dolayısıyla onun Kur'an'ın sadece i'câz açısından ve Mushaflarda yazılması yönüyle Sünnet'ten farklılaştığını belirterek aralarındaki farklılığı en aza indirdiği görülmektedir.

Ayrıca o, Ehl-i hadis gibi *vahy-i gayr-i metlûv* kavramına vurgu yapmıştır. Hatta onun nazarında, Allah'ın koruduğu *Zikir*, "sünnet vahyi"ni de kapsar. Dolayısıyla ona göre Sünnet'in de Kur'an gibi korunduğu ortadadır. Bu iddia onun, Kur'an tefsirinde Sünnet'i bir beyan kaynağı olarak görüp işlevsel kılmaya çalışmasını ve ona aktif bir şekilde müracaat etmesini de açıklamaktadır. Zira ona göre Kur'an'ın birçok mücmel ifadesi Hz. Peygamber tarafından tefsir edilmiştir.

Nitekim İbn Hazm'a göre Hz. Peygamber'in beyanı olmasaydı Kur'an'da namaz, zekât gibi emirlerin yer aldığı bazı âyetlerle amel etmek mümkün olmayacaktı. Bununla beraber onun, Sünnet Kur'an'ı nasıl beyan ediyorsa Kur'an'ın da aynı şekilde Sünnet'i beyan ettiğini dile getirdiğini görmekteyiz. Ne var ki biz, İbn Hazm'ın her hadis

rivayetinin Kur'an'ın tefsiri olarak sunulmasını doğru bulmadığını, hadisın âyete doğrudan delaletini önemsediğini gözlemledik.

Ayrıca bu çalışmamızda İbn Hazm'ın Kur'an'ın İsrâiliyat rivayetleriyle yorumlanmasını reddettiğini, bu rivayetlere yer veren müfessirleri eleştirdiğini gözlemledik. Ona göre böyle bir yaklaşım Kur'an'ın açık naslarını gölgelemektedir. Ayrıca tefsir ilminde zanna dayalı ve doğruluğu kanıtlanamayan bilgilerden hareketle Allah'ın mesajını yorumlamak yanlış anlamlara sebebiyet verebilmektedir. Kur'an'ı anlamak için kesin deliller, aklî burhanlar ve icmâ gibi bilgilere ihtiyaç vardır. İsrâiliyat ise bunu sağlayamamaktadır. Onun bu yaklaşımının kendi eserlerindeki tezahürleri açıkça görülmektedir. İsrâiliyat rivayetlerini zikrettiğimiz gerekçelerle reddetmesi ve nasların anlaşılmasında bilgi kaynağı olarak görmemesi ve kimi rivayetleri kabul eden müfessirleri eleştirmesi bundandır.

Yaptığımız bu çalışmada İbn Hazm'ın birçok âyet yorumunda Arap şiirini kullandığını gördük. Onun çoğunlukla Kur'an kelimelerinin anlamlarında, müşterek lafızlarda, hakikat ve mecaz konularında ve bir âyetin tefsir vecihlerinde şiirle istişhadda bulunduğunu tespit ettik.

Aynı şekilde onun Kur'an'ın kıraat rivayetlerine de yer vererek kendisini tek bir kıraat veçhinin zâhir anlamıyla sınırlamadığını, anlamı farklı kıraatlerden de çıkardığını gözlemledik. Bu onun Kur'an'ı yorumlama metodolojisinde kıraat farklılıkların önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Aslında bu yönüyle İbn Hazm, birçok müfessirin uyguladığı yöntemlere sadık kaldığını gösterir. Bu da onun Kur'an âyetlerini yorumlarken klasik tefsir yöntemlerini (siyak-sibak, münâsebât, Arap şiiri, kıraat farklılıkları vs.) kullandığını, böylelikle geleneksel müfessir kimliğine sahip biri olarak değerlendirilebileceğini göstermektedir.

İbn Hazm'ın Kur'an yorumlarında ilkesel bir yaklaşım tarzı yerine ideolojisini ve görüşünü ispata dönük bir eğilim içerisinde olduğu da araştırmamızda müşâhede edilmiştir. Özellikle dil kaidelerini kullanarak yaptığı yorumlarda öznellik ve savunmacı (apolojik) tutumun izlerine rastladığımızı belirtebiliriz.

Kelamî ve fikhî âyetlerin yorumlanmasında onun te'vile meyleden yanının kendini daha belirgin hale getirdiği görülmektedir. Nitekim kelamî bazı konularda (Bkz. 3. Bölüm) Ehl-i sünnet, Mu'tezile, Mürcie ve bazen de Selefiyye'ye mutabık görüşleri ortaya koyarak eklektik bir tavır sergilediği tarafımızdan tespit edilmiştir. Öte yandan İbn Hazm belli bir gruba mensubiyetinin olmadığını ifade etmektedir. Bu ise onun kelamî konularda sistematik olmayan (eklektik) bir mezhep doğrultusunda bir yoruma gitmemesini anlaşılır hale getirmektedir.

Onun, âyetlerin fikhî yönden yorumunda lafzın zâhirine bağlılığın yanında maslahatçı bir yorum yöntemine sahip olduğu da tarafımızdan tespit edilmiştir. Nitekim ahkâm âyetlerini tefsir ederken çeşitli karineleri göz önünde bulundurduğu; mümkün mertebe fikhî âyetlerin tefsirinde muhatabın güç yetirme meselesini ön plana çıkardığı görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında pek çok âyetin yorumunda İslâmî hükümlerin amaç ve gayeleri ile uyumlu bir tutum sergilediği söylenebilir. Hatta Kur'an âyetlerinden hareketle malın korunması, dinin korunması gibi maslahat ilkelerini İbn Hazm'ın fikhî yorumlarında bulmak şaşırtıcı olmamaktadır. Nitekim bazı mezheplerin Kur'an âyetlerinde kadının yer almamasından hareketle onun mefhumun dışında tutulmasını kabul etmeyerek kadını dışlayan ve haklarını kısıtlayan yorumlara karşı çıkmaktadır. Aynı şekilde tüm bunlar İbn Hazm'ın Kur'an âyetlerini yorumlamada zâhirî anlamın ötesine geçtiğini; onları maslahat prensiplerine göre de yorumladığını göstermektedir.

İbn Hazm'ın yorumlama yöntem ve ilkelerinden birinin *zâhirül Kur'an* kavramı olduğunu tespit ettik. Araştırmamızda bu kavramın, lafzın zâhirî anlamını yahut âyetin ilk anlamını temel almak yerine, Kur'an ifadelerinin ihtiva ettiği tüm anlamların derinlemesine anlaşılması çabasına karşılık geldiğini tespit ettik. Ona göre zâhir ve nas aynı anlamı ifade eder. Aslında İbn Hazm'ın Zâhirîliğinin, usûlcülerin lafzın delaletini *zâhir*, *nas*, *müfesser* ve *muhkem* şeklinde ayırdıkları dört kısımdan farklı olduğu tespit edilmiştir. Diğer taraftan İbn Hazm âyetin te'vilini gerektiren nas, icmâ ve aklî burhan olmadığı sürece delilsiz tahsisine ve neshine karşı çıktığı gibi, makul ve ilmî gerekçeler olmadığı takdirde âyetin ifade ettiği yakın, uzak tüm anlamlarla amel edilmesinin esas alınmasını gerekli gördüğü ifade edilmelidir. Bu ise onun zâhir anlayışına tekâbül

etmektedir. Neticede bu çalışmada İbn Hazm'ın Kur'an yorumunda kullandığı zâhirü'l-Kur'an kavramının salt lafzın ibaresi anlamına gelmediği; bilakis lafzın anlamlarının da gözetilmesine karşılık geldiği tespit edilmiştir. Bu ise onun yoruma ve te'vile karşı olmadığı, hatta Kur'an âyetlerini yoğun bir şekilde te'vil ettiği anlamına gelmektedir. Yaptığımız çalışmada bunun örneklerine sıkça rastladık ve onun, anlamı açık âyetlerde dahi zâhirî anlamın ötesine geçip te'vilde bulunduğu örneklerle çalışmamızda bolca yer verdik. Dolayısıyla onun zâhirü'l-Kur'an anlayışının lafzın derûnî anlamına yönelme ve yorumdan müstağni olmadığı söylenebilir. İbn Hazm âyetlerin inceliklerini göz önünde bulunduran ve bunlara farklı açılardan bakabilen biridir. İbn Hazm'ın zâhir anlayışı aynı zamanda Kur'an'ın anlaşılmasında gözettiği yöntemi teşkil etmektedir. Bu usûlün en dikkat çekici özelliği te'vili gerekli kılan delillere uyma zorunluluğudur. O; bir lafzın ifade ettiği zâhir anlamın dışında bir yorumda bulunabilmek için Kur'an, Sünnet, icmâ ve zaruri burhanı gerekli görür. Mezkûr dört koşulun tümü yahut birinin mevcut olmadığı durumda âyetin te'vilini yanlış bulur. Dolayısıyla İbn Hazm delil desteklemediği sürece te'vile gitmeyi doğru bulmamıştır. Bu yönüyle te'vile menfî bir anlam yüklemiştir. Esasen onun yorum anlayışında delilin desteklemediği te'villerde bulunmanın hiçbir dayanağı yoktur. Başka bir deyişle te'vil zorunlu hallerde gözetilmelidir. Ancak çalışmamızda bu düşüncesini kimi yerde başarılı bir şekilde yansıtamadığının örneklerini tespit ettik.

Aslında İbn Hazm'ın mezkûr koşulları -bunun içinde akıl ve duyular da vardır- onun mütalaalarında sürekli karşımıza çıkan karinelerdir. Zira Kur'an, Sünnet (ki bu çok çeşitli beyanları barındıran bir kaynaktır) ve aklî burhanlar dikkate alındığı takdirde pek çok âyetin te'vili kaçınılmaz olacaktır. Bu sebeple de İbn Hazm birçok âyetin tefsirinde te'vile gitmiştir. Böylece onun her hâlükârda lafza bağlı kalmayı yöntem açısından doğru bulmadığı tarafımızdan tespit edilmiştir. Araştırmamızda onun karşı çıktığı yöntemin; delile dayanmayan keyfî te'viller olduğu ve bunu yanlış bulduğu sonucuna ulaşılmıştır.

İbn Hazm'ın zâhirü'l-Kur'an'ı dikkate almayı, aynı zamanda nassın tahkim edilmesi noktasında da önemli bulduğu tarafımızca tespit edilmiştir. Zira birçok kişinin sözlerinin din yerine konulduğunu, nasların desteklemediği birçok düşüncenin taassup derecesinde kutsandığını, neredeyse bazı sözlere Kur'an gibi değer atfedildiğini sıklıkla

vurgulayarak temel referansın Kur'an olduğunu ifade etmiştir. Böylelikle kendi döneminde de yoğun biçimde görülen taklitçiliğin, mezhep taassubunun, Bâtînîliğin Kur'an naslarını gölgelediği düşüncesinde olduğu anlaşılmıştır. Zira ona göre Kur'an âyetleri gaybî konularda hiçbir şekilde başkalarının sözlerine itibar edilmemesi gerektiğini emrettiğinden, gayb bilgisi iddiasında bulunup, Allah'ın demediğini diyen zümre, vahye aykırı hareket etmektedir.

Araştırmamızda İbn Hazm'ın Kur'an'ın beyana ihtiyaç duyan birçok âyetinin söz konusu olduğunu sıklıkla ifade ettiği, delil ve karinenin gerekli kıldığı durumlarda âyetin zâhiri ile amel edilmesini yanlış bulduğu, âyetin literal anlamıyla amel edenleri eleştirdiği gözlemlenmiş; onun birçok âyetin tefsirinde sîret-nüzûl, Mekkî-Medenî, münâsebât, siyak-sibak gibi faktörleri dikkate aldığı görülmüştür. Nitekim İbn Hazm'ın âyetleri indiği tarihsel bağlamdan kopuk bir şekilde tefsir etmediği gibi, bir âyetin te'vilini gerekli kılan naslara rağmen âyeti zâhirî anlamıyla tefsir etmeyi doğru bulmadığı anlaşılmıştır. Tüm bunlarla beraber bazı âyetlerin tefsirinde kendi yöntemine sadık kalmadığı yerler de tespit edilmiştir. Tezimizde bunun örneklerini zikrettik.

Diğer taraftan İbn Hazm'ın zâhirî yaklaşımını oluşturan iki unsur söz konusudur. Bunlardan birisi emir ve nehiy lafızları, diğeri de umum ifade eden âyetlerdir. Ona göre bir karine söz konusu olmadığı sürece Kur'an'ın emir ifadeleri vücûbiyeti; nehiy ifadeleri ise tahrimi ifade etmektedir. Bunu genel bir tefsir kaidesi olarak gören İbn Hazm, başka karineler söz konusu olduğunda ise mezkûr ifadelerin mendûbiyeti yahut mubahlığı vs. ifade edebileceği görüşündedir. Bu sebeple de delil ve burhan olmadan bahsi geçen lafızları te'vil etme, erteleme, nedbe ve tevakkufa hamletmeyi bâtil görmüştür. Ona göre birçok âlim, delil olmadan kelimelere istedikleri anlamları vererek; Allah'ın 'yapın' sözünü 'isterseniz yapmayın' yahut tam tersi bir şekilde tefsir etmişlerdir. Bununla beraber İbn Hazm'ın nas, akıl, delil ve icmâ olduğu yerlerde ise emir ve nehiy lafızlarını te'vil ettiğine dair birçok örneğin söz konusu olduğunu tespit ettik. Bu durum İbn Hazm'ın delil eksikliğini yorumları doğru bulduğunu göstermektedir denilebilir.

Zâhirü'l-Kur'an'ın diğer unsuru olan âyetlerin umumunu dikkate alma konusunda da İbn Hazm'ın delili esas aldığını müşâhede ettik. Araştırmamızda onun umum anlayışını aktif kullandığını ve bu şekilde âyetleri mümkün mertebe tüm muhataplara şâmil kılmaya çalıştığı gözlemlenmiştir. Aynı şekilde İbn Hazm, umum yöntemiyle lafzın tüm anlamlarını ortaya çıkarma gayreti içerisinde. Bununla beraber âyetin te'vilini gerekli kılan karinelere hareketle âyetleri tahsis etmeyi zorunlu gördüğü örnekler de tespit edilmiştir.

Öte yandan İbn Hazm'ın umum anlayışının fikhî âyetlerin yorumunda farklı istidlâllere sebep olduğu gözlemlenmiştir. Zira mezheplerin birçoğu âyetleri bazı gerekçelerle tahsis ederken İbn Hazm, tahsis için çok zor şartlar öne sürmüştür. Özellikle fikhî hükümlerde tahsisi gerektiren açık bir nas olmadığı sürece hükümlerde eşitliğe vurgu yaptığını, muhatapları konu edinen âyetlerin uygulamasında köle, cariye, hür vs. kesimler arasında bir delil söz konusu olmadığı sürece fikhî tercihlerinde eşit bağlayıcılığı dikkate aldığını gözlemledik. Nitekim bu yorum neticesinde özellikle kadınları konu edinen fikhî hükümlerde dört mezhep imamıyla derinden ihtilâf yaşadığı görülmüş, bunun örnekleri araştırmamızda verilmiştir.

İbn Hazm'ın tefsir ilkelerinden bir diğerinin de icmâ delili olduğu görülmektedir. Onun nazarında icmâ, sahâbe ittifakından ibarettir. Sahâbenin ittifakının olmadığı konularda tüm âlimler ittifak etse dahi icmâ tahakkuk etmez. Bu nedenle icmâ yakınî bilgidir saymış ve Kur'an tefsirinin önemli kaynakları arasında görmüştür. Çalışmamızda İbn Hazm'ın sahâbilerden herhangi birinin bir âyetle ilgili yorumunu bağlayıcı görmezken; bir başka âyetle ilgili ise sahâbe ittifakını ise hüccet gördüğü anlaşılmıştır. Nitekim icmâ delilinden hareketle mücmel birçok âyeti beyan etmiş, umum lafızları tahsis etmiş ve birçok tefsir veçhi içerisinde tercihte bulunmuştur. Bununla beraber onun icmâ delilinden hareketle nâsih-mensûh meselelerini ele aldığını, kelimî konuları izah etmeye çalıştığını ve Arap dili meselelerini açıklığa kavuşturduğunu tespit ettik. Ancak tüm bunlarla beraber bu delili ihmal ettiği ve dikkate almadığı yerler de tespit edilmiştir.

İbn Hazm'ın tefsir ilkeleri arasında yer alan bir diğer başlık ise zaruri burhandır. Zaruri burhandan kasıt onun akıl ve hislerden hareketle Kur'an âyetlerini yorumlamasıdır. Zira ona göre aklın hakikati anlama, idrak etme ve eşyayı temyiz etme gibi özellikleri söz konusudur. Bazı âyetlerden istidlâlde bulunarak aklı; iman ve Allah'a yaklaştıran taatlerin tümü olarak değerlendirmiştir. Ona göre akıl sayesinde Allah'ın birliği ve nübüvvetin hakikatleri anlaşılır. Bu yönüyle İbn Hazm'ın lugavî değil, şer'î bir tarifile aklı ele aldığı anlaşılmaktadır. Başka deyişle, aklı Kur'an yorumunda şer'î kaynaklardan bir kaynak olarak gördüğünü ve birçok âyetin yorumunu aklî delillere dayandığını tespit ettik. Aslında aklî burhanı delil görmesi onun yorum anlayışında te'vilin ne denli önemli olduğunu ve lafzın ibaresine mahkûm olmadığını göstermektedir. Duyular ve akıl, her şeyin aslı olarak gören İbn Hazm, Kur'an'ın sıhhatinin, rububiyetin akılla öğrenildiğini söyler. Ona göre akılla bilinen her şey Kur'an'la emredilmiştir. Zira aklın onayladığı her şeyin Kur'an'da bir gerçekliği söz konusudur. Bu sebeple de Kur'an âyetlerinin yorumunda akıl ve his delilini olmazsa olmazlardan gördüğü anlaşılmaktadır. Öte yandan araştırmamız neticesinde İbn Hazm'ın, kıyası reddetmesinden kaynaklı bazı çıkmazları zaruri burhanla aştığını tespit ettik. Dolayısıyla ona göre, aklın olduğu yerde kıyasa gerek yoktur. Kaldı ki zâhiren kıyas olarak görünen bazı yöntemleri de zaruri burhan kapsamında değerlendirmektedir. Son olarak onun zaruri burhanı bazı mukaddimeler (öncüller) üzerinden değerlendirdiğini ve özellikle kalamî meselelerde aklî burhanı daha yoğun istimal ettiğini tespit ettik.

Araştırmamızda İbn Hazm'ın önemli tefsir ilkelerinden bir diğerinin de bütünsellik olduğunu; onun düşüncesinde bütünselliğin bir tefsir kaidesi olarak görülmesinin tepkisel bir karşılığın hasılası olduğunu mülâhaza ettik. Nitekim o, âlimlerin naslara parçacı yaklaştıkları, bir âyet üzerinden hüküm verdikleri, tüm nasları göz önünde bulundurmadıkları için Kur'an ve Sünnet naslarını eksik değerlendirdikleri düşüncesindedir. Bu sebeple de onun parçacı yaklaşımın nasların doğru anlaşılması önünde engel olduğu görüşünde olduğunu saptadık. Dolayısıyla İbn Hazm, bir meselede başka nasların da göz önünde bulundurulmasının Kur'an'ın âyetlerinin daha ayrıntılı ve detaylı anlama fırsatı sunacağı görüşündedir. Bu şekilde ona göre kıyasa da ihtiyaç

kalmayacaktır. Zira ona göre bir âyetin onaylamadığını kıyas üzerinden ona söyletmektense başka naslarla o hükme varmak daha doğrudur. Aynı şekilde tüm hükümleri bir âyette aramak, şeriati ifsatla eşdeğerdir. Ancak onun nazarında bütünsellik, en başta Kur'an âyetleri ile ilgili olsa da Sünnet'in de bütünsel bir bakışla incelenmesini gerekli görmektedir.



KAYNAKÇA

A'zami, Muhammed Mustafa: **Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma**, trc. Ömer Türker-Fatih Serenli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2018.

Nemle, Abdülkerîm b. Ali: **İthâfû zev'i'l-besâ'ir bi-şerhi Ravzati'n-nâzî fî usûli'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, Riyad, Dârü'l-Asime, 1996.

Abdünnasır, Muhammed b. Rızk: **et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî garb İfrîkiyâ**, Arabistan, Dâru İbnü'l-Cevzî, 1426.

İbn Hazm, **er-Risâle fî fazli'l-Endelüs**, thk. Selahaddin el- Müncid, Dârü'l-kitâb el- Cedîd, 1968.

Seâlibî, Muhammed el-Caferî el-Fâsî: **el-Fikru's-sâmî fî târihi'l-fıkhî'l-İslâmî**, Beyrut: Darü'l-kütübi'l- İlmiyye, 1995.

Çakan, İsmail Lütfü: **Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları Muhtelifu'l-Hadis İlmi**, İstanbul, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Neşriyatı, 1982.

Bedevî, Ahmed b. Ahmed b. Abdullah el- Beylî: **Min Belagati'l- Kur'an**, Kahire, Nahdatu Mısır, 2005.

Râfîî, Mustafâ Sâdık b. Abdirrezzâk b. Saîd b. Ahmed b. Abdilkadir: **İ'câzü'l-Kur'an ve belagatu'n-Nebeviyye**, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2005.

Bintü's-Şâtî, Âişe bint Muhammed Abdirrahmân: **el-İ'câzü'l-beyânî li'l-Kur'an ve Mesâ'ilü Nâfi' İbni'l-Ezrak**, Kahire, Dârü'l-maârif, t.y.

Rumî, Fahd b. Abdurrahman b. Süleyman: **Dirasât fî ulûmi'l- Kur'an el -Kerîm**, Arabistan, y.y., 2005.

Abdilcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed: **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l- Adl**, thk. Hızır Muhammed Nebhâ, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, t.y.

Abdullah, Muhammed Ebû Suayleyk: **el-İmâm İbn Hazm ez-Zâhirî, İmâm Ehli Endelüs**, Beyrut, Dârü'l- kalem, t.y.

Abdullah, Muhammed Hasan: **el-Hub fî türâsi'l-Arabî**, Kuveyt, Âlemü'l ma'rife, 1980. Abdülazîm, Zürkânî, Muhammed: **Menâhilü'l- 'irfân**, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, t.y.

Abdülhâlik, Halid: **İbn Hazm mevkîfuhû min kavâidi'l istidlâl bi-ta'diyeti'l hükmi bi-gayri kıyas**, Dârü'l-Halic, Ürdün, 2012.

Abdülmecîd, Abdülmecîd Mahmûd: **el-İtticâhâtü'l-fıkhiyye 'inde ashâbi'l-hadîs fi'l-karni's-sâlisi'l-hicrî**, Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1979.

Akkâd, Abbas Mahmud: **et-Tefkîrû Farizatün İslamiyyatün**, Mısır, Nahdatu'l-Mısır, 2007.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd: **Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l- 'azîm ve's-seb'î'l-meşânî**, thk. Ali Abdülbârî Atiyye, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1977.

Âmidî, Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî: **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, thk. Abdürrazzak Afîfî, Şam, el-Mektebetü'l-İslâmî, t.y.

Kandemir, M. Yaşar: " Bakî b. Mahled", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, IV, 541-542.

Apaydın, H. Yunus: "İbn Hazm", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, XX, 39-52.

Apaydın, H. Yunus: "Zâhirci Anlayışın Fıkha ve Fıkıh Usûlüne Yansımaları", **Zâhirî ve Selefi Din Yorumu**, ed. Sönmez Kutlu, KURAMER Yayınları, 2019, s. 87-97.

Apaydın, H. Yunus: **İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyonu**, Ankara, İSAM Yayınları, 2017.

Arpa, Abdülmuttalip: **Zahirilik ve Mecaz -İbn Hazm Örneği-**, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/1, cilt: XIV, sayı: 25, s. 43-67.

Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer: **Lisânü'l-Mizân**, thk. Dâireti'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, Beyrut, Müessesetü'l-Âlemî, 1971.

Aynî, Ebü Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed: **el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye**, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000.

Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçîbî: **İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl**, thk. İmrân Ali Ahmed el-Arabî, Libya Dârü'l-kütübi'l-vaṭaniyye, 2005.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit: **el-Fakîh ve'l-mütefakkîh**, nşr. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî, Arabistan, Dâru İbnü'l-Cevzî, t.y.

Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut, Dâru'l-Garb el-İslâmî, 2002.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî: **el-Fark beyne'l-fırak ve Usûlü'd-dîn**, Beyrut, Dârü'l-Âfâki'l-cedîde, 1977.

Bağdâdî, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî: **el-İşrâf 'alâ nüketi mesâ'ilî'l-hilâf**, nşr. el-Ceyb b. Tâhir, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1999.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî: **Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il**, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, Lübnan, Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1987.

Bâkılânî, **el-İntisâr li'l-Kur'an**, thk. Muhammed İsâm el-Kuzât, Amman Dâru'l-Feth, 2001.

Bâkılânî, **et-Takrîb ve'l-irşâd**, thk. Abdülhamîd b. Ali, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1998.

Bâkılânî, **İ'câzü'l-Kur'an**, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Mısır, Dârü'l-maârif, 1997.

Bardakoğlu, Ali: "Butlân", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, VI, 476-478.

Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib: **el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh**, thk. Halil el-Mîs, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1403.

Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed Ferrâ': **Me'âlimü't-tenzîl fi Tefsiri'l-Kur'an**, nşr. Abdürrezzâk Mehdî, Beyrut, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1999.

Bin Nebî, Mâlik: **ez-Zâhîretü'l-Kur'âniyye**, Dımaşk, Dârü'l-fikr, 2000.

Brockelmann, Carl: **Târîhü's-suûbi'l-İslâmiyye**, trc. Nebih Emin Faris - Münir el-Ba'labekî, Beyrut, Dârü'l-ilm, 2001.

Bugâ Mustafa Dib - Mistu, Muhyiddin: **el-Vâdih fî ulûmi'l-Kur'an**, Dimaşk, Dârü'l-Kelimü't-tayyib, 1998.

Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Alâüddîn: **Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî**, b.y., Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm: **Sahîh-i Buhârî**, thk. Muhammed b. Züheyr - Nasır en-Nasır, b.y., Dârü Tavku'n-Necât, 2001.

Bursevî, İsmâîl Hakkı: **Rûhu'l-beyân**, Beyrut, Dârü'l-fikr, t.y.

Bûserî, Taben Alî: **el-Menhecü'l-Hadîs inde'l- İmâm İbn Hazm el- Endelüsî**, Beyrut, Dârü İbn Hazm, 2001.

Câbirî, Muhammed Âbid: **Arap Ahlaki Aklı**, trc. Muhammet Çelik, İstanbul, Mana Yayınları, 2015.

Cerrahoğlu, İsmail: "Garânîk", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV, 2002, XIII, 361-366.

Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî: **el-Fusûl fî'l-usûl**, b.y., Vizâretü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.

Cessâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, nşr. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Beyrut, Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1405.

Cessâs, **Şerhu Muhtasari't-Tahâvî**, b.y, Dârü'l-beşâir el-İslâmiyye, 2010.

Cürcânî, Abdülkâhir: **Delâ'ilü'l-i'câz**, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Kahire, Matbaatü'l-Medenî, 1992.

Cürcânî, Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf: **et-Ta'rîfât**, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbûrî: **el-Burhân fî usûli'l-fıkh**, thk. Salah b. Muhammed b. Uveyza, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.

Çelebi, İlyas: “Sıfat”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV, 2002, XXXVII, 100-106.

Dabbî, Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed b. Amîre Ebû Ca'fer: **Bugyetü'l-mültemis fî târîhi ricâli ehli'l-Endelüs**, Dâru'l-Kâtibü'l-'Arabî, Kahire, 1967.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân: **Câmi'u'l-beyân fî'l-kırâ'âtî's-seb'a**, BAE, Câmiatü's-Şârîka, 2007.

Dânî, **el-Ahrufü's-seb'a li'l-Kur'an**, thk. Abdülmüheymin Tahhân, Mekke, Dârü'l-Minare, 1987.

Dânî, **el-Mukni' fî ma'rifeti mesâhifi'l-emsâr**, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Kahire, Mektebetü'l-küllîyyâti'l-Ezheriyye, t.y.

Dâye, Muhammed Rıdvan: **İbn Hazm el-Kurtubî**, Vizâretü's-sekâfe, Dımaşk, 2013.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ: **Takvîmü'l-edille fî'l-usûl**, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, t.y.

Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arafê: **Hâşiyetu Desûkî 'ale's-Şerhi'l-kebîr**, b.y., Dârü'l-fıkr, t.y.

Dihlevî, Şah Veliyyullah: **el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr**, trc. Selmân el-Hüseynî en-Nedvî, Kahire, Dârü's-sahve, 1986.

Dureynî, Fethi: **el-Menâhicü'l-usûliyye**, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 2013.

Durmuş, İsmail: “Mukaddime”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, XXXI, 117-118.

Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî: **es-Sünen**, thk. Şuayb el-Arnâvut, b.y., Dârü'l-âlemiyye, 2009.

Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ: **Zehretü't-tefâsîr**, Dârü'l-fikri'l-Arabî, t.y.

Ebû Zehre, **el-Îmâm İbn Teymiyye: Hayâtühû ve 'asruhû-ârâ'ühû ve fıkhu**, Mısır, Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1973.

Ebû Zeyd, Nasr Hamid: **İlahi Hitabın Tabiatı Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine**, çev. Mehmet Emin Maşalı, Ankara, Otto Yayınları, 2006.

Ebü'l-Mevedde, Ziyâüddîn Halîl b. İshâk b. Mûsâ el-Cündî: **Muhtasarü'l-'Allâme Halîl**, thk. Ahmed Cad, Kahire, Dârü'l-hadîs, 2005.

Ebüssuûd, Efendi: **İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm**, Beyrut, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.

Efganî, Saîd: **Nazarât fi'l-luga inde İbn Hazm el -Endelüsî**, Beyrut, Dârü'l-fikr, 1979.

Elik, Hasan: **Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine**, İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008.

Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân: **el-Bahrü'l-muhîr fi't-tefsir**, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Beyrut, Dârü'l-fikr, 1999.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan: **el-İbâne 'an usûli'd-diyâne**, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Dârü'l-Ensar, Kahire, 1397.

Eş'arî, **Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn**, nşr. Hellmut Ritter, b.y., Wiesbaden, 1980.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed: **Tehzîbü'l-luga**, thk. Muhammed İyd mu'rib, Beyrut, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001.

Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî: **Me'âni'l-Kur'ân**, nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî - M. Ali en-Neccâr, Kahire, Dârü'l-Misriyye, t.y.

Ferruh, Ömer: **İbn Hazm el-Kebîr**, Beyrut, Dâru Lübnan, 1980.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebü't-Tâhir Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed: **el-Kamûsü'l-muhît**, thk. M, Naîm el-Araksûsî, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 2005.

Fütûhî, Takıyyüddîn Ebü'l-Beka Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz: **Şerhü Kevkebi'l-münîr**, thk. Muhammed ez-Zühayli - Nezih Hammad, Mektebetü'l- Ubeykân, 1997.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed: **el-Menhûl**, nşr. M, Hasan Heyto, Beyrut, Dârü'l-fikri'l-muasır, 1995.

Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikad**, thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Gazzâlî, **el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi (me'ânî) esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ**, thk. Bessam Abdülvehhab el-Cabî, Kıbrıs, y.y., 1987.

Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993.

Gökkır, Necmettin: **Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı**, İstanbul, M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.

Gül, Şirin: **İbn Hazm'ın Kıyası Reddi**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Osman Taştan, Ankara, Ankara Üniversitesi, 2001.

Güler, Zekerîya: "**Endülüs'te Bir Hadis ve Fıkıh Âlimi: İbn Hazm**", *İSTEM*, 2009, cilt: VII, sayı: 14, s. 155-171.

Hafîf, Ali: **Esbâbü ihtilâfî'l-fukahâ**, Kahire, Dârü'l-fikri'l-Arabî, t.y.

Halebî, Ebü'l-Ferec Nûrüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed: **es-Sîretü'l-Halebiyye (İnsânü'l-uyûn fi sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn)**, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2006.

Halife, Muhammed: **Sünenü İbn Hazm ez-Zâhirî**, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2012.

Hallâf, Abdülvahhâb: **İlmü usûli'l-fıkh**, Kahire, Mektebetü't-dava, t.y.

Hamd, Ahmed b. Nasır: **İbn Hazm ve mevkıfuhû mine'l-ilâhiyyât ard ve nakd**, Doktora Tezi, Mekke, Câmîatü Ümmi'l-kurâ, 2008.

Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî: **Mu'cemü'l-üdebâ' (İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb)**, thk. İhsan Abbas, Beyrut, Dârü'l-Mağrib el-İslâmî, t.y.

Hamidullah, Muhammed: **Kur'an'ı Kerim Tarihi**, çev. Salih Tuğ, İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2000.

Hanbelî, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî: **Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb**, thk. Abdülkadir el-Arnaût - Mahmûd el-Arnaût, Dımaşk, Dâru İbn Kesîr, 1986.

Hasan, Muhammed Hasan: **İbn Hazm 'asruhû ve menhecuhû ve fikruhû't-terbevî**, Kahire, Dârü'l-fikri'l-Arabî, t.y.

Hın, Mustafa Saîd - Misto, Muhyiddin: **el- Akîdetü'l İslamiyye**, Dımaşk, Dâru'l-Kelimü't-tayyib, y.t.

Hın, Mustafa Saîd: **Dirâsâti't-târîhiyye li'l-fıkh ve usûlihî ve'l-itticâhât elletî zeheret fihâ**, Suriye, Şerîketü'l-müttehîde, 1983.

Hın, Mustafa Saîd: **Eşerü'l-ihtilâf fi'l-kavâidi'l-usûliyye fî ihtilâfi'l-fukahâ**, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1976.

Humeydî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah b. Fütûh b. Humeyd el-Ezdî el-Mayurkî: **Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülâti'l-Endelüs**, Dârü'l-Mısriyye, Kahire, 1966.

Hüseynî, Yasir, Muhammed Yasin el- Bedrî: **Akmâr fî semâ'i'l -Endelüs: İbn Hazm ez- Zâhirîyyü'l- Endelüsî**, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2011.

İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân: **Tarhu't-tesrîb fî şerhi't-Takrîb**, Dârü'l-fikri'l-Arabî, t.y.

İbn Abdilhâdî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed: **Tabakâtü ‘ulemâ’i’l-hadîs**, nşr. Ekrem el-Bûşî - İbrâhim ez-Zeybek, Beyrut, Müessesetü’r-risâle, 1996.

İbn Abdülberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî: **Câmi‘u beyânî’l-‘ilm ve fazlihî ve mâ yenbagî fî rivayetihî ve hamlihî**, thk. Ebû’l-Eşbâl ez-Züheyri, Arabistan, Dâru İbnü’l-Cevzî, 1994.

İbn Abdülberr, **el-İstizkâr**, thk. Sâlim Muhammed Atâ- Muhammed el- Muavvız, Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 2000.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir: **et-Taḥrîr ve’t-tenvîr**, Tunus, ed-Dârü’t-Tûnusiyye, 1984.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdirrahmân el-Endelüsî: **el-Muharrerü’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz**, nşr. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1422.

İbn Beşkuvâl Ebû’l-Kasım Halef b. Abdilmelik: **es-Sıla fî târîhi e’immeti’l-Endelüs**, thk. İzzet el-Attâr el-Hüseynî, Kahire, Mektebetü’l-Hancî, t.y.

İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah Süleymân b. Eş‘as es-Sicistânî: **Kitâbü’l-Mesâhif**, Muhammed b. Abduh, Mısır, Fâruk el- Hadîse, 2002.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî: **Müşkilü’l-hadîs ve beyânüh**, thk. Musa Muhammed Ali, Beyrut, Âlimü’l-kutub, 1985.

İbn Hacer, Askalânî, Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed: **Fethu’l-bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî**, thk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî, Beyrut, Dârü’l-ma‘rife, 1959.

İbn Haldun: Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed Ebû Zeyd Veliyyüddîn el-Hadramî: **Kitâbü’l-İber (Kitâbü Tercemâni’l-İber) ve dîvânü’l-mübtede’ ve’l-ḥaber fî eyyâmi’l-‘Arab ve’l-‘Acem ve’l-Berber ve men-âşarahüm min-zevi’s-sultânî’l-ekberve’l**, thk. Halil Şehade, Beyrut, Dârü’l-fikr, 1988.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî: **Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân**, thk. İhsan Abbas, Beyrut, Dâru Sâdır, t.y.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî: **Cemheretü Ensabü'l-Arab**, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire, Dârü'l-maârif, 1983.

İbn Hazm, **el-Ahlâk ve's-siyer fî müdâvâtî'n-nüfûs**, Beyrut, Dârü'l-Âfâki'l-cedîde, 1979.

İbn Hazm, **el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal**, thk. Abdurrahman Halife, b.y., Mektebetü's-selâm el-âlemiyye, y.t.

İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, thk. Ahmed Şakir, Beyrut, Dârü'l-Âfâki'l-cedîde, 1979.

İbn Hazm, **el-Usûl ve'l-fürû'**, thk. Muhammed Atıf el-İrâkî, Kahire, Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye, 1978.

İbn Hazm, **en-Nübzetü'l-kâfiye fî usûli ahkâmi'd-dîn**, thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1984.

İbn Hazm, **er-Reddu İbn Nigrile el-Yahudî**, thk. İhsan Abbas, Kahire, Mektebetü Dârü'l-Urub, 1960.

İbn Hazm, **el-Muhallâ**, thk. Muhammed Münîr ed-Dımaşkî, Kahire, 1352.

İbn Hazm, **et-Takrîb li-haddî'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emsileti'l-fıkhiyye**, thk. İhsan Abbas, Beyrut, Dâru mektebeti'l-hayât, 1900

İbn Hazm, **et-Telhîs li-vücûhi't-tahlîs**, thk. Abdülhak et-Türkmanî, Merkezü'l-buhûsi'l-İslâmiyye, Dâru İbn Hazm, 2003.

İbn Hazm, **Merâtibü'l-icmâ'**, b.y., Mektebetü'l-Kudsî, 1889.

İbn Hazm, **Mülahhasu ibtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân**, nşr. Saîd el-Efganî, Dımaşk, Matbaatü Câmiati Dımaşk, 1960.

İbn Hazm, **Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî**, thk. İhsan Abbas, Beyrut, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1987.

İbn Hazm, **Tavku'l-Hamâme**, thk. İhsan Abbas, Beyrut, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1987.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Büstî: **Sahîhu İbn Hibbân**, thk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1988.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî: **es-Sîretü'n-nebeviyye li-İbn Hişâm**, thk. Mustafa es-Sekkâ - İbrâhim el-Ebyârî - Abdülhafîz eş-Şelebî, Kahire, Mektebetü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1955.

İbn İshâk Muhammed b. Yesâr el-Muttalibî el-Medenî: **Sîretü İbn İshâk (Kitâbü's-Siyer ve'l-megâzî)**, thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut, Dârü'l-fikr, 1978.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer: **Fezâ'ilü'l-Kur'ân**, b.y., Mektebetü İbn Teymiyye, 1995.

İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-nihâye**, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dârü'l-hicr, 1997.

İbn Kesîr, **Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm**, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. ed-Dîneverî: **Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân**, thk. İbrahim Şemsiddîn, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî: **es-Sünen**, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Alî Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn: **Lisânü'l-'Arab**, Beyrut, Dâru Sâdır, t.y.

İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Receb b. Hasan el-Bağdâdî ed-Dımaşkî: **Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, Medine, Mektebetü'l-eseriyye, 1996.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî: **Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl li mesâ'ili'l-Müstahrece**, thk. Muhammed Haccî, Beyrut, Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1988.

İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, Kahire, Dârü'l-hadîs, 2004.

İbn Rüşd, **el Mukaddimâtü'l-mümehhidât**, thk. Muhammed Haccî, Beyrut, Dâru'l-Garb el-İslâmî, t.y.

İbn Rüşd, **Mesâ'ilü Ebi'l-Velîd İbn Rüşd**, thk. Muhammed el-Habîb et-Tacikânî, Dârü'l-Cîl, 1993.

İbn Sa'id I' Andalous: **Kitâb tabagât al-Umam**, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1912.

İbn Saîd, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Mûsâ b. Muhammed b. Abdilmelik b. Saîd el-Mağribî: **el-Muğrib fî hule'l-Mağrib**, thk. Şevki Dayf, Kahire, Dârü'l-maârif, t.y.

İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî: **en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kahire**, Mısır, Dârü'l-kütüb, t.y.

İbn Teymiyye, **Der'ü te'âruzi'l-'akl ve'n-nakl**, nşr. Muhammed Reşad Salim, Arabistan, Câmiatü Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, 1991.

İbn Teymiyye, Mecdüddîn Abdüsselâm: **el-Müsevvede fî usûli'l-fıkh**, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamit, Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, t.y.

İbn Teymiyye, **Mecmûu fetâvâ**, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, **Mecma'u'l-melik el-Fahd**, Mekke, 1995.

İbn Teymiyye, **Nakdü merâtibi'l-icmâ'** nşr. Hasan Ahmed İsbir, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1998.

İbn Teymiyye, **Şerhu'l-'Akîdeti'l-İsfahâniyye**, thk. Muhammed b. Riyad, Beyrut, el-Mektebetü'l-asriyye, t.y.

İbn Teymiyye, Takıyüddîn Ebû Abbas Ahmed b. Abdulhalîm b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kasım: **Mukaddime fî usûli't-tefsîr**, thk. Adnân Zerzûr, Dımaşk, t.y.

İbnü'l-Arabî, **Ahkâmü'l-Kur'an**, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003.

İbnü'l-Cevzî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr: **İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn**, Arabistan, Darû İbnü'l-Cevzî, 1423.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî: **Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr**, nşr. Abdürrezzak Mehdî, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1991.

İbnü'l-Hatîb Lisânüddîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî: **el-İhâta fî ahhâri Gırnâta**, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003.

İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî: **İhbârü'l-ulemâ' bi-ahbâri'l-hükemâ'**, thk. İbrahim Şemsüddîn, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005.

İbrahim, Zekeriya: **İbn Hazm el-Endelüsî el-müfekkîrû'z-Zâhirî el-mevsû'î**, Kahire, Dârü'l-Mısriyye, 1966.

İsa, Ahmed b. İbrahim b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdullah: **Tavzîhü'l-Mekâsıd ve Tashîhü'l-Kavâid fî şerhi Kasîdeti'l-İmam İbni'l-Kayyim**, thk. Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut, el-Mektebetü'l-İslâmî, t.y.

İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk: **Delâ'ilü'n-nübüvve**, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1405.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb: **Dürretü't-te'vîl ve gurretü't-tenzîl**, thk. Muhammed Mustafa Aydın, Arabistan, Câmiatü Ümmi'l-kurâ, 2001.

İsmail, Muhammed Bekr: **Dirasât fî ulûmi'l-Kur'an**, b.y., Dârü'l-menâr, 1999.

İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî: **Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl**, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999.

İşbîlî, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer b. Halife: **Fehresetü İbn Hayrel-İşbîlî**, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998.

Kādî İyâz, Ebü'l-Fazl Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî: **Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik**, Mağrib, Mektebetü'l- fudalâ, t.y.

Kal'acî, Muhammed Revvâs: **Mu'cemü lugati'l-fukahâ'**, Dârü'n- nefâis, Beyrut, 1988.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mâlikî: **Şerhu Tenkîhi'l-fusûl**, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Şerîketü't-tibâati, 1973.

Karâfî, **ez-Zahîre**, thk. Mahmut Hacî, Beyrut, Dârü'l-Garb el-İslami, 1994.

Kardâvî, Yûsuf: **Keyfe nete'âmel ma'a'l-Kur'an'il-azîm**, Kahire, Dârü's-Şurûk, 1968.

Kardâvî, Yûsuf: **Keyfe nete'âmel ma'a's-sünneti'n-nebeviyye**, Kahire, Dârü's-Şurûk, 2002.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed: **Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i**, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1986.

Kattân, Mennâ' Halîl: **Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'an**, Mektebetü'l-maârif, 2000.

Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen: **et-Temhîd fî usûli'l-fıkh**, thk. Müfîd M. Ebû Amşe - Muhammed b. Ali b. İbrâhim, Mekke, Câmiatü Ümmi'l-kurâ, 1985.

Kirmânî, Ebü'l-Kasım Tâcülkurrâ Burhânüddîn Mahmûd b. Hamza b. Nasr: **Garâ'ibü't-tefsîr ve 'acâ'ibü't-te'vîl**, Arabistan, Dârü'l-kıble, t.y.

Kirmânî, **Esrârü't-tekrâr fî'l-Kur'an: el-Burhân fî me'ânî müteşâbihi'l-Kur'an, Burhânü'l-Kur'an fîmâ fihî mine'l-hücceti ve'l-burhân**, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Mısır, Dârü'l- fâzıla, t.y.

Kişnâvî, Ebû Bekir Hasan: **Eshelü'l-medârik şerhu İrşâdi's-sâlik fî mezhebî imami'l-eimmeti Mâlik**, Beyrut, Dârü'l-fikr, t.y.

Koca, Ferhat: "Müevvel", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, XXXI, 478-479.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Ensârî: **el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân**, nşr. Ahmed Berdevûni, Kahire, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1964.

Mahmud, Münî' bin Abdülhalim: **Menahicü'l-Müfessirin**, Kahire, Dârü'l-kitâbi'l-Mısr, 2000.

Makdisî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed er-Râmînî: **Usûlü'l-fıkıh**, thk. Fahd bin Muhammed es-Sadahan, Arabistan, Mektebetü'l-Ubeykân, 1999.

Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî: **Ravzatü'n-nâzır**, Beyrut, Müessesetü'r-Reyyân, 2002.

Makdisî, Ebü'l-Kasım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm: **el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûm tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz**, thk. Tayyar Altıkulaç, Dâru Sâdır, 1975.

Makkarî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî: **Nefhu't-tûb min gusni'l-Endelüsi'r-ratûb ve zikru vezîrihâ**, thk. İhsan Abbas, Beyrut, Dâru Sâdır, 1968.

Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkadir b. Muhammed: **İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'r-resûl mine'l-ebnâ'i (enbâ'i) ve'l-ahvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'**, nşr. M. Abdülhamîd en-Nümeysî, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî: **el-Muvatta'**, thk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî, Beyrut, Dâru İhyâi't-tûrasi'l-Arabî, 1985.

Mâlik b. Enes, **Müdevvene**, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Maşalı, Mehmet Emin: **İbn Hazm'ın Dinî Düşünce Sisteminde Kur'ân ve Yorum**, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, cilt: XVII, sayı: 2, s. 331-358.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd: **Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, thk. Mecdî Baslûm, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005.

Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi, Ankara, İSAM Yayınları, 2003.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Basrî: **en-Nüket ve'l-uyûn**, nşr. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, t.y.

Mâverdî, **el-Hâvi'l-kebîr**, nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-İlmîyye, 1999.

Mâzirî, Muhammed b. Ali: **Şerhu't-Telkîn**, thk. Muhammed el-Muhtar es-Selâmî, Beyrut, Dârü'l-Garb el-İslâmî, 2008.

Meâfirî Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekir b. Arabî: **Kitâbü'l-Mesâlik ilâ Muvatta'î Mâlik**, nşr. Muhammed b. el-Hüseyn es-Süleymanî - Aîşe bint, el-Hüseyn es-Süleymanî, b.y., Dârü'l-Mağrib el-İslâmî, 2007.

Meâfirî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed: **el-Mahsûl fî usûli'l-fıkh**, thk. Said Fûde, Amman, Dârü'l-Beyârik, 1999.

Meâfirî, **en-Nassü'l-kâmil li kitab el-'Avâsım mine'l-kavâsım**, thk. Ammar Talibî, Mısır, Dârü't-türâs, t.y.

Mekkî, Ebî Tâlib Ebû Muhammed Mekkî Hammûş b. Muhammed el-Kaysî: **el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât**, thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî, Mısır, Dârü'n-nehdati, t.y.

Mekkî, Tahir Ahmet: **Dirâsât 'an İbn Hazm ve kitâbuhû Tavku'l-hamâme**, Kahire, Mektebetü Vehbe, 1977.

Merdâvî, Alâüddîn Ebü'l- Hasen Ali b. Süleyman: **et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fıkh**, thk. Abdurrahman el-Cibrin - İvaz el-Karanî - Ahmed es-Sarac, Riyad, Mektebetü'r Rüsd, 2000.

Mergînânî, Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî: **el-Muhîtü'l-Burhânî fî'l-fıkhî'n-Nu'mânî fikhü'l-İmam Ebî Hanîfe**, thk. Abdülkerim Samî el-Cundî, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Mevsılî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd: **el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-Muhtâr**, thk. Mahmûd Ebû Dakîka, Kahire, Matbaatü'l-Halebî, 1937.

Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde b. İbrahim el-Guneymî ed-Dımaşkî: **el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb**, Lübnan, el- Mektebetü'l- İlmiyye, t.y.

Mısırî, Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed: **en-Nehrü'l-fâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik**, thk. Ahmet Azvu İnaye, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Mısırî, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed: **el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik**, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.

Mucahid: **Tefsiru Mucâhid**, thk. Muhammed Abdusselam Ebû Nîl, Mısır, Dârü'l-fikri'l- İslâmî el- Hadîse, 1989.

Ebû Zehre, **el-İmâm İbn Hazm el-Endelüsî: Hayâtühû ve 'asruhû-ârâ'ühû ve fıkhuh**, Kahire, Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1978.

Ebû Zehre, **el-Mu'cizetü'l-kübrâ**, Mısır, Dârü'l-fikri'l-Arabî, t.y.

Muhammed, Ârif Halil Ebû İîd: **el-İmam Dâvûd ez- Zâhirî ve eseruhû fî fıkhî'l-İslâmî**, Kuveyt, Dârü'l-Erkam, 1983.

Muhyiddîn, Abdülvâhid b. Alî et-Temîmî el-Merrâküşî: **el-Mu'cib fî telhîsi ahhârî'l-Mağrib**, thk. Selâhaddîn el-Hevvarî, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006.

Mustafa, Vadî Vasîf: **İbn Hazm ve mevkıfuhû mine'l-felsefeti ve'l- mantık ve'l-ahlâk**, İmarat, el-Macmau's-Sakafî, 2002.

Mübârek, Zekî: **en-Nessrû'l-fennî fi'l-karnî'r-râbi' el-hicrî**, Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1953.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî: **Sahîh-i Müslim**, thk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî, Beyrut, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.

Nakîb, Ahmed Tâhir Abdurrahman. **Menhecu el-Medresetü'z-Zâhiriye fi tefsiri'n-nusus ed- dîniyye**, Arabistan, Dâru İbn Hazm, 2004.

Nehhas, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısrî: **Kitâbü'n-Nâsih ve'l-mensûh**, thk. Muhammed Abdüsselam Muhammed, Kuveyt, Mektebetü'l-Felâh, 1987.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî: **es-Sünen**, thk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî, Beyrut, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.

Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref: **el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb**, Kahire, Dârü'l-fikr, t.y.

Nevevî, **el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc**, Beyrut, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1392.

Nîsâbü'rî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir: **Kitabu Tefsiri'l-Kur'an**, thk. Sa'd Muhammed Sa'd, Medine, Dârül- Meâsir, t.y.

Nuh Savaş, **İbn Hazm'ın Kur'an'a Bakışı ve Âyetleri Yorumlama Metodu**, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2001.

Nümeyrî, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe el-Basrî: **Târîhu'l-Medîne li- İbn Şebbe**, thk. Fehîm Muhammed Şeltut, Cidde, 1978.

Öz, Mustafa: "Ezârika", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, XII, 45-46.

Öztürk, Mustafa: "Zâhirî-Literalist Anlayışın İslâm Düşüncesindeki ve Çağdaş Selefilikteki İzdüşümleri", **Zâhirî ve Selefi Din Yorumu**, ed. Sönmez Kutlu, KURAMER Yayınları, 2019, s. 295-332.

Öztürk, Mustafa: "Kur'an, Yorum ve Şiddet Meselesi", *Düşünce Platformu*, 2016/3, sayı: 32, s. 7-40.

Öztürk, Mustafa: **Kur'an Kıssalarının Mahiyeti**, İstanbul, KURAMER Yayınları, 2016.

Öztürk, Mustafa: **Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum**, *İslâmiyât*, 1999, cilt: II, sayı: 3 [Tasavvuf özel sayısı], s. 101-120.

Öztürk, Mustafa: **Tefsirin Halleri**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Polat, Fethi Ahmet: **Bir İ'câzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe, Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]**, 2003, cilt: III, sayı: 3, Mu'tezile Özel Sayısı, s. 185-218.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî: **el-Mahsul**, thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî, Müessesetü'r-risâle, 1997.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin: **Mefâtîhu'l-gayb**, Beyrut, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1999.

Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir: **Muhtârü's-Sihâh**, Yusuf eş-Şeyh Muhammed, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, t.y.

Râzî, Ebû Hâtim Muhammed b. İdris b. Münzir: **Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm**, nşr. Esad Muhammed et- Tîb. Arabistan, Mektebetü Nezzâr, 1998.

Rıza, Reşid: **Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm (Tefsîrü'l-Menâr)**, Mısır, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âimme li'l-kitâb, 1990.

Riyad, Muhammed: **Usûlü'l-fetva ve'l-Keda fî'l-Mezhebi'l-Mâlikî**, b.y., 1996.

Ruaynî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân: **Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl**, Dârü'l-fikr, 1992.

Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm: **el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân**, nşr. Ebî Muhammed b. Âşûr, Beyrut, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2002.

Sabbâğ, Lutfi: **Lemeḥâṭ fî ‘ulûmî’l-Ḳur’ân ve İtticâhâtü’t-tefsîr**, Beyrut, el-Mektebü’l-İslâmî, 1990.

Sâbık, Seyyid: **el-‘Aḳâ’idü’l-İslâmiyye**, Beyrut, Dârü’l-fikr el-Arabî, t.y.

Sâbûnî, Muhammed Ali: **Ravâiu’l-beyân fî tefsîri âyâtî’l-ahkâm mine’l-Kur’ân**, Şam, Mektebetü’l-Gazalî, 1980.

Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybeg b. Abdillâh: **el-Vâfî bi’l-vefeyât**, thk. Ahmed el-Arnâvût- Türkî Mustafa, Beyrut, Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, 2000.

Sâlih, Muhammed Edîb: **Tefsîrû’n-nüsûs fî’l-fıkhî’l-İslâmî**, Beyrut, el-Mektebü’l-İslâmî, 1993.

Samî, İsmail: **İlmü tarih dirâsâtün fil’l-menâhic ve’l-mesâdir**, b.y., Merkezü’l-kitab el-Akademî, t.y.

San’ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi‘ el-Himyerî: **Tefsîru Abdurrezzak**, thk. Mahmud Muhammed Abduh, Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-İlmiyye, 1419.

Sarıkaya, Mehmet Saffet: **İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2016.

Savaş, Nuh: **İbn Hazm’ın Kur’an’a Bakışı ve Âyetleri Yorumlama Metodu**, Basılmamış Doktora Tezi, Danışman: Şevki Saka, Ankara Üniversitesi, 2001.

Sellâm, Yahyâ Ebî Sa‘lebe et-Teymî: **Tefsîru Yahyâ b. Sellâm**, thk. Hind Şelebî Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 2004.

Sem‘ânî, Ebû Sa‘d Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr: **el-Ensâb**, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî, Haydarâbâd, Dâ’iretü’l-Ma‘ârif el-Osmâniyye, 1962.

Sem‘ânî, Ebü’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî: **Kavâtü’u’l-edille fî’l-usûl**, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfîî, Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1999.

Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed: **Mîzânü'l-usûl fî netâ'ici'l-'ukûl**, nşr. M, Zekî Abdülber, Katar, Devha el-Hadîse, 1984.

Semerkindî, **Tuhfetü'l-fukahâ'**, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed: **el-Mebsût**, Beyrut, Dârü'l-ma'rife, 1993.

Serahsî, **Usûlü's-Serahsî**, Beyrut, Dârü'l-ma'rife, t.y.

Serirî, Ebî't-Tîb Mevlüt: **Mesâdiru't-Teşrî el-İslâmî ve turuku istismariha inde'l imam'il-fakih el-müctehid: Ali b. Ahmet b. Hazm ez-Zâhirî**, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.

Sevrî, Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk el-Kûfî: **Tefsîru's-Sevrî**, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983.

Sezgin, M, Fuad: **Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar**, Ankara, Otto Yayınları, 2015.

Sıkıllı, Ebû Bekir İbn Yûnus: **el-Câmi' li-mesâ'ili'l-Müdevvene**, Kahire, Dârü'l-fikr, 2013.

Sübeyti, Hannan bint İyde b. Duhi b. Osman: **Ârâü İmam İbn Hazm ez-Zâhirî fi't-Tefsir**, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, Danışman: Muhammed Abdullah Velid Kerim, Mekke, Câmiatü Ümmi'l-kurâ, t.y.

Süleymân, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî: **Tefsîru Mukâtil b. Süleymân**, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, Beyrut, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.

Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn: **ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr**, Beyrut, Dârü'l-fikr, t.y.

Süyûtî, **el-İklîl fî istinbâti't-tenzîl**, thk. Seyfeddin Abdülkâdir el-Kâtib, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1981.

Süyûtî, **el-İtkan fî 'ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1974.

Süyûtî, **Mu'terekü'l-Akran İ'câzi'l -Kur'an**, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs: **el-Üm**, Beyrut, Dârü'l- ma'rife, 1990.

Şâfiî, **er-Risâle**, thk. Ahmed Şakir, Mısır, Mektebetü'l-Halebî, 1940.

Şâkir, Munib b. Mahmut: **el-Amelü bi'l-İhtiyat fî fıkhi'l-İslâmî**, Arabistan, Dâru'n-nefâis, 1998.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî: **el-Muvâfakât**, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Al-i Selman, Dâru İbn Affân, t.y.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed: **el-Milel ve'n-nihal**, b.y., Müessesetü'l-Hâlebî, t.y.

Şenterînî, Ebü'l-Hasen Alî b. Bessâm: **ez-Zahîre fî mehâsini ehli'l-Cezîre**, thk. İhsan Abbas, Libya, Dârü'l-Arabiyye li'l-kitâb, t.y.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî: **İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl**, thk. Ahmed Azv İnâe, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999.

Şevkânî, **Fethu'l-kadîr**, Şam, Dâru İbn Kesîr, 1993.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad: **el-Asl**, thk. Mehmet Boynukalın, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2012.

Şinkîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkadir el-Cekenî el-Himyerî: **Def'u ihâmi'l-ıztırâb 'an âyâtî'l-Kitâb**, Arabistan, b.y., Mektebetü İbn Teymiyye, 1996.

Şinkîti, **Edvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an**, Lübnan, Dârü'l-fikr, 1995.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf: **el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î**, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y.

Şîrâzî, **et-Tebşıra fî usûli'l-fıkh**, nşr. M, Hasan Heyto, Şam, Dârü'l-fıkr, 1403.

Şîrbînî, **es-Sirâcü'l-münîr fî'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zı me'ânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr**, Kahire, Matbaatü Bûlâk, t.y.

Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî: **Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc**, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmül el-Bağdâdî: **Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Muhammed eş-Şakir, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 2000.

Tahâvî, **Hâşiyetü't-Tahâvî Ala Meraki'l-Felah Şerhu Nuri'l-İzah**, thk. Muhammed Abdülaziz el-Halidî, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî: **Şerhu Müşkili'l-âşâr**, thk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1994.

Tâhir Muhammed b. Abdilkadir b. Mahmûd el-Kürdî el-Mekkî: **Târîhu'l-Kur'ân**, Mekke, y.y., 1946.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre: **el-Câmi'u'l-kebîr**, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut, Dârü'l-Garb el-İslâmî, 1998.

Tûfî, Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd: **el-İntisârâtü'l-İslâmiyye fî def'i şübehi'n-Nasrâniyye**, nşr. Sâlim b. Muhammed el-Karnî, Riyad, Mektebetü'l-Ubeykan, t.y.

Türkî, Abdülmecit: **Münazarat fî usûli's-Şeriati'l-İslamiyye beyne İbn Hazm ve'l-Bâcî**, Beyrut, Dârü'l-Garb el-İslâmî, 1977.

Ukberî, Ebû Ali Hasan b. Şihâb: **Risâle fî usûli'l-fıkh**, nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir, Mekke, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1992.

Useymin, Muhammed Salih: **Usûl fî't-Tefsir**, el-Mektebetü'l-İslamiyye, 2001.

Uveys, Abdülhalim: **İbn Hazm el-Endelüsî ve cühûdühû fî'l-bahsi't-târîhi ve'l-hadarî**, Kahire, ez-Zehra li'l-i'lâmi'l-Arabî, 1988.

Vâhidî, Alî b. Ahmed b. Muhammed: **el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd**, nşr. Adil Ahmed, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994.

Yâfiî, Ebû Muhammed Afifüddîn Abdullah b. Es'ad b. Alî b. Süleymân: thk. Halil Mansur, **Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fî ma 'rifeti havâdisi'z-zamân**, b.y., y.y., y.t.

Yaşaroğlu, M. Kâmil: "Kazâ", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, XXV, 110-113.

Yüksek, Muhammed İsa: **Kırâat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması**, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.

Yüksek, Muhammed İsa: **Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi Referansları ve Sınırları**, İstanbul, M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.

Za'bî, Enver: **Zâhirîyyetü İbn Hazm el-Endelüsî Nazariyyetü'l-Marife ve Menâhicü'l-bahs**, Lübnan, el-Ma'hedü'l-Âlemi li'l-fikri'l-İslâmî, 2009

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl: **Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh**, nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1988.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân Kaymaz: **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, thk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1985.

Zehebî, **Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-) meşâhîr ve'l-a'lâm**, thk. Ömer Abdullah et- Tudmurî, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.

Zehebî, **Tezkiretü'l-Huffâz**, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed: **el-Keşşâf 'an haka'iki gavâmizi't-tenzîl**, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986.

Zencânî, Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtiyâr el-Bağdâdî: **Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl**, thk. Muhammed Edîb Sâlih, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1977.

Zerkeşî, **el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, b.y., Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, t.y.

Serinsu, Ahmed Nedim: **Kur'an ve Bağlam**, Şule Yayınları, İstanbul, 2012.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî: **el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh**, b.y., Dârü'l-Kutbî, 1994.

Zühaylî, Muhammed Mustafa: **el-Vecîz fî usûli'l-fıkh eli İslâmî**, Suriye, Dârü'l-Hayr, 2006.



ÖZGEÇMİŞ

1985 yılında Diyarbakır'ın Hani ilçesinde dünyaya geldi. İlkokulu ve liseyi Hani ilçesinde okudu. Ardından Şam'a giderek yaklaşık beş yıl İslâmî ilimlerin değişik sahalarında eğitimine devam etti. Şam'da Kulliyyeti'd Da'vâ Üniversitesi'ndeki lisans eğitimini, son sınıfta iken ülkedeki iç karışıklıklar sebebiyle bırakmak zorunda kaldı. 2012 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2013 yılında Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne araştırma görevlisi olarak atandı. 2015 yılında “*Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Muhammed Emin eş-Şinkitî Tefsiri Örneği*” başlıklı yüksek lisans tezi ile İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nden mezun oldu. Aynı yıl, aynı üniversitede doktora eğitimine başladı.