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

TEFSİR TARİHİNDE ZAHİRİLİK VE ZAHİRİ TE'VİL GELENEĞİ

Doktora Tezi

Ali PARLAK

Ankara 2009

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

TEFSİR TARİHİNDE ZAHİRİLİK VE ZAHİRİ TE'VİL GELENEĞİ

Doktora Tezi

Ali PARLAK

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Halis ALBAYRAK

Ankara 2009

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

TEFSİR TARİHİNDE ZÂHİRÎLİK VE ZÂHİRÎ TE'VİL GELENEĞİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Halis ALBAYRAK

Tez Jüri Üyeleri

Adı ve Soyadı:	**İmza**
Prof. Dr. Halis ALBAYRAK	
Prof. Dr. Salih AKDEMİR	
Prof. Dr. A. Nedim SERİNSU	
Prof. Dr. İbrahim SARIÇAM	
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ	
.....	.....

Tez Sınavı Tarihi .....

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER 1
KISALTMALAR 4
ÖNSÖZ 5
GİRİŞ 7
A. Araştırmanın Konusu ve Önemi 7
B. Araştırmanın Metodu ve Planı 10

BİRİNCİ BÖLÜM

ZÂHİRİYYE MEZHEBİNİN DOĞUŞU VE TARİHSEL GELİŞİMİ

A. ZAHİRİLİĞİN DOĞUŞU 12
1. Zâhiriyye Kavramı 12
2. Zahirîliğin Doğuşu 15
B. ZAHİRİLİĞİN KURUMSALLAŞMA SÜRECİ 22
1. Ehl-i hadis Ehl-i re'y Çatışması 22
2. Davud ez-Zâhirî ve Zâhirî Te'vilin Teşekkülü 25
C. ZÂHİRİYYE MEZHEBİNİN ENDÜLÜS TARİHİ 29
1. Baki b. Mahled (ö. 276) 30
2. İbn Hazm (384/994–456/1064) 33
a) Yaşadığı Çağda İlmi ve Kültürel Durum 34
b) Eğitim Hayatı 36
c) Eserleri 34
d) Siyasi Durum ve İbn Hazm'a Etkileri 39
3. İbn Hazm Sonrası Zâhirîlik 43

İKİNCİ BÖLÜM

ZAHİRİ TE'VİLİN TEMEL ESASLARI

A. ZÂHİRÎ TE'VİL'İN DİLSEL ENSTRÜMANLARI 47
1. Dilin Doğuşu 51
2. Lafzın Vaz'ı ve Manaya Delaleti 55
3. Umum-Husus 64

4. Hakikat-Mecaz 69
B. KUR'AN TASAVVURU VE KUR'AN İLİMLERİ 74
1. Kur'an Tasavvuru 74
2. Tefsirin Mahiyeti ve Sınırları 78
3. Te'vil ve Te'vilin İmkânı Sorunu 80
4. Zâhiri Te'vilin Mahiyeti 85
5. Muhkem-Müteşâbih 89
6. Kur'ân'ın İ'câzı Sorunu 94
7. Nâsih-Mensuh Problemi 101
a) Zâhirîler'in Neshe Dair Görüşleri 102
b) Nesh Çeşitleri 104
c) Sünnet'in Kur'ân'ı Neshi Meselesi 106
C. AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ 110
1. İlmu'n-nefs ve Aklın İlkeleri 111
2. Aklın Kullanılma Yöntemi Olarak İllet 115
3. İlleti Geçersiz Kılan Naklî Deliller 120
4. Delil ve Kısımları 123
a) Nassın Delaleti 124
1. Külli Önerme Niteliğindeki Nasslar 125
2. Şart Cümlesi Formundaki Nasslar 126
3. Zımnî Delalet 127
4. Üçüncü Halin İmkânsızlığı Delili 127
5. Derecelendirme Delili 128
6. Aralarında Mantıki Bir İlişki Bulunan Önermeler Arasındaki Delalet 128
7. Birden Fazla Manaya Delalet Eden Lafızlar 128
b) İcmâ'ın Delaleti 129
1. İstishâb-ı Hâl 130
2. Asgarî Miktar Üzerinde Gerçekleşen İcmâ' (Ekallu mâ kîl) 132
3. İhtilafların Delalet Ettiği İcmâ' 133
4. İlahi Hitap Önünde Eşitlik İlkesi 134

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ZAHİRÎ TE'VİLİN TATBİKİ

A. KELİMELER ve DEYİMLER 137
1. Ulu'l-Emr 137
2. Rüşd 140
3. Sefih 142
4. Ehl-i Zikr: 144
5. Ehl-i Beyt 145
B. KELAMÎ MESELELER 148
1. Müteşâbih Ayetlerin Yorumlanması 148
2. Kur'an'da Temsîlî Anlatım 152
3. İmanın Artıp Eksilmesi 156
4. Hz. İbrahim'in Hanifliği 157
5. Hz. Yunus'un Kızması 161
6. Müslümanlar Arasında Siyasi Birlik 161
7. Hârut ve Mârut Kıssası 162
8. Hilafetin Sübutu 164
9. Cennet ve Cehennemin Ebediliği Sorunu 166
C. FIKHÎ MESELELER 169
1. Mahzuf İfadelerin Takdiri 169
2. Erkeklerin Üstünlüğü 170
3. Kıblenin Değişmesi 171
4. Ganimetlerin Dağıtılması 172
5. Bilinen Günler 173
6. Sünnet'in Mahiyeti ve Değeri 174
7. Kadınların Şahitliği 176
SONUÇ 180
BİBLİYOGRAFYA 184
ÖZET 193

KISALTMALAR

s:	sayfa
Yay:	yayın
Ter:	tercüme
TDV:	Türkiye Diyanet Vakfı
TDK:	Türk Dil Kurumu
Tah:	tahkik
t.y:	tarih yok
Ö:	ölüm
MÜİF:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Hz:	Hazreti
h:	hicri
Ed:	Editör
DİB:	Diyanet İşleri Başkanlığı
Çev:	çeviren
bkz:	bakınız
AÜİF:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
agm:	adı geçen makale
age:	adı geçen eser
a.s:	Aleyhisselam
SÜİF:	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
UÜİF:	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
EÜSBE	Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
AÜUE	Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim

ÖNSÖZ

Din, insanlığın yeryüzünde var olduğu tarihten itibaren mevcut olan ve yeri başka bir şeyle doldurulamayan bir olgudur. Her zaman insanlara en doğruyu sunma iddiasını uhdesinde barındıran dinlerin, bu iddiayı gerçekleştirebilmeleri müntesipleri tarafından doğru anlaşılmasıyla yakından alakalıdır. Günümüzde de dinin doğru anlaşılması insanlığın en temel sorunlarından biridir. İlk yıllarını tecrübe ettiğimiz yirmi birinci yüzyılda bile savaşların din üzerinden temellendirilmesi ve savunulması dinin doğru anlaşılmasının ne kadar önemli ve hayati bir konu olduğunu göstermektedir. Ayrıca çeşitli ideolojileri acı bir şekilde tecrübe eden insanlığın, yönelecek başka bir limanının olmaması dini, bir alternatif olarak yeniden gündeme taşımaktadır. Geçmişte din adına yaşanan acı tecrübelerin bir daha yaşanmaması ve din kaynaklı medeniyetler çatışmasının hayalden gerçeğe dönüşmemesi, dinin doğru anlaşılmasıyla mümkündür. Yanlış anlama ve yorumlamaların kolaylıkla çatışmalara dönüştürüldüğü günümüzde bu tür olaylara meyil verecek tutum ve davranışlardan kaçınmak ve gönderiliş amacıyla muvafık, insan fıtratına uygun ve onu güçlendirerek ayrılıkları ortadan kaldıran nitelikli dini bilgi üretecek yorum metodunun üretilmesi hayati bir öneme sahiptir.

Tarih boyunca dinlerin temel felsefelerini anlama ve temel metinlerini yorumlama için sarf edilen gayret ve çabalar bilimsel gelişmelerin önemli bir evresini oluşturmaktadır. Özellikle sosyal bilimler alanındaki bilimsel gelişmelerin ilk evresini dini metinlerin anlaşılması ve yorumlanması alanındaki çalışmaların oluşturduğunu söylemek mümkündür. İslâm düşünce tarihinde Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması iki farklı geleneğin doğmasına sebep olmuştur. Bunlardan birincisi rivayete dayalı Ehl-i hadis diğeri ise aklı anlama metodunun temel umdelerinden biri kabul eden Ehl-i re'ydir. Bu iki ana gövdenin Ehl-i hadis kanadında ortaya çıkan önemli bir ekol de Literalizmdir. Literal yaklaşımın İslâm düşünce tarihinde mezhebî bir form kazanması ve bir yorum geleneği üretmesi Zâhiriyye mezhebiyle gerçekleşmiştir. Nassın lafzî anlamının esas alınması zaruretini ispatlamak ve bu zaviyeden dini düşünceyi oluşturmak amacını güden bu yaklaşım, uhdesinde nesnel anlamına ulaşma iddiasını barındırmaktadır.

İslâm düşünce tarihinde Kur'an'ı yorumlama konusunda birçok farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımları temel niteliklerine göre üç gruba ayırmak mümkündür. Bunlardan bazıları nassın sadece zahiri yönüne, bazıları nassın zahiri anlamına dikkat etmeksizin batınî yönüne ve bazıları da hem zahiri hem de batını yönünü dikkate alan bir metot geliştirmişlerdir. Yorumun nesnesi olan nassın aynı olmasına rağmen bu kadar farklı anlayışın ortaya çıkması takip ettikleri yöntem ve metotların farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Her dönem müntesipleri olduğu için son iki grup hem yaşamını devam ettirmiş hem de birçok açıdan araştırılmıştır. Nassın zahiri anlamını esas alan birinci grup, mezhebi bir forma Zâhirîler adı ile maruf mezheple kavuşmuştur. Bu mezhebin müntesiplerinin olmaması tarihin derinliklerinde kalmasında ve yeterince araştırılamamasında hatırı sayılır bir etkiye sahiptir. Bu çalışma nassın zahiri anlamını esas almayı ilke edinen ve İslâm düşünce tarihinde Zahiriler olarak bilinen mezhebin bu tezi gerekçelendirdiği yorum metodunu ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Bu zorlu süreçte tecrübe ve birikimlerinden istifade ettiğim, beni cesaretlendirici destek ve tavsiyelerde bulunan değerli hocam Prof. Dr. Halis ALBAYRAK'a teşekkürlerimi sunuyorum. Yine üzerimizde emeği olan bütün hocalarıma hürmet ve saygılarımı sunarım. Ayrıca bir çok sıkıntıya beraber ketlandığım eşim Süheyla'ya teşekkür ediyorum.

Ali PARLAK

Ankara 2009

GİRİŞ

A. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan bütün akımların ilgi odağı olmuştur. Bunun doğal sonucu olarak her düşünce akımı Kur'an'ın doğru anlaşılması ve yorumlanmasına matuf bir metot arayışı içine girmiş temel farklılıkları da bu noktada tezahür etmiştir. Kur'an'ın anlaşılmasına dair yorum metotlarının ana gövdesini ise Kur'an'ın dilsel yapısını inceleyerek mana ve anlamı deşifre etmeyi amaçlayan beyanî yöntem olmuştur. Lafzın dildeki zâhirî anlamını birinci derecede referans kabul eden ve Kur'an'ın anlam örgüsünü dilsel zeminde çözümlemeyi hedefleyen Zâhirî te'vil geleneği beyanî yorum geleneği içinde mütalaa edilebilir.

Zâhirîlerin lafızların dildeki zâhirî anlamına vurgu yapmaları, onların dini metinlerin yorumlanmasında lafızların Zâhirî anlamları dışındaki referanslara önem vermedikleri gibi bir ön kabulün oluşmasına sebep olmuştur. Ancak Kur'an'daki bir harf, kelime veya cümlenin medlulünü belirlemeye matuf her çabayı te'vil olarak kabul ettiğimizde, ortaya konulan çabanın adının tefsir, işâri yorum veya bâtınî te'vil veya Zâhirî te'vil olması arasında hemen hiçbir fark yoktur. Esas fark te'vile temel teşkil eden epistemoloji ve bu epistemolojinin geliştirdiği metodolojidir.[1] Nassın zâhirî anlamını merkeze alan ve bu yaklaşımı gerekçelendirerek bir yorum metodu geliştiren Zâhirîliğin özgün bir te'vil geleneği olduğunu söyleyebiliriz.

Buradaki temel kavramlardan biri de gelenektir. Biz bundan Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasını belirli kural ve kaidelere bağlayan ve bunun üzerinden bilgi üretmeyi amaçlayan dinamik bir yapıyı kastediyoruz. Bu dinamik yapı, içinde nesnel bilgiye ulaştıracak temel prensipleri barındıran bir özellik arz etmektedir. Kanaatimize göre Zâhirîlik, böyle bir yapıyı oluşturmuştur. Çünkü Zâhirî ekol, nassı illet merkezli bir yaklaşımla yorumlamayı ilke edinen ekollere alternatif olarak delalet merkezli bir anlama metodu geliştirmiştir. Bu metodun en temel iddiası vahye dayalı

[1] Mustafa Öztürk, *Kuan ve Aşırı Yorum Tefsirde Batınilik ve Batıni Te'vil Geleneği*, Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 15.

nassı insanî düzlemde illet üzerinden gerekçelendirme sonucu oluşan zanniliği ortadan kaldırmak ve bu sorunu lafzın delaleti ile çözümlemeye çalışmaktadır. Şüphesiz vahye dayalı bilgiyi illet üzerinden anlamaya çalışmak her zaman zannilik ve sujektiflik imgeleri taşımaktadır. Dini bilginin kesinlik derecesinde olmasını önemseyen Zâhirîlik, buradaki zannilik sorununu ortadan kaldıracak bir yorum metodu sunmaktadır. İşte Zâhirîliği özgün kılan nokta burasıdır. Bu sebeple Zâhirîliği salt olarak lafzın zâhirî anlamını esas alan bir ekol olarak tanımlamak yeterli değildir.

İslâm düşünce tarihinde Kur'an'ın doğru olarak anlaşılması ve yorumlanması için birçok farklı yöntem ve mezhep ortaya çıkmıştır. Her mezhebin temel iddiası otantik anlama ulaşmak ve nesnel anlamı ortaya koymak olmuştur. Metni irad edenin kastettiği mana olarak tarif edebileceğimiz nesnel anlam, tarihsel süreç içinde ortaya çıkan yorum metotlarının hedefi olmak yerine her mezhep ve metot kendi düşünce ve yöntemini Kur'an'a onaylatmayı kendine temel politika edinmiştir. Bu durum nesnel anlamın kapalı kalmasına ve tarihsel üretimlerin nesnel anlamların yerine geçmesine sebep olmuştur. Bunun iki temel sebebi olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi zaman içinde dilde ve kavramların delaletlerinde meydana gelen değişikliklerin Kur'an'a yüklenmesidir. İkincisi ise sosyal değişim olgusunu göz ardı ederek tarihsel süreç içinde herhangi bir toplumun yaşadığı değişim ve dönüşümü Kur'an'a onaylatma çabasıdır.[2] Bu iki sorun nesnel anlama ulaşmanın önündeki en büyük engel olup, günümüzde de Kur'an'ın doğru anlaşılmasının önündeki temel sorunlardandır.

İbn Hazm ile birlikte alternatif bir yorum metodu olma hüviyetini kazanan Zâhirî te'vil geleneği, nesnel anlama ulaşma ve ihtilaflardan arınmış bir dini düşüncenin oluşmasını amaçlamaktadır. Onlar lafzın zâhirî anlamı üzerinden nesnel anlamın önündeki dil ve sosyal değişimden kaynaklanan sorunlara çözüm bulmayı hedeflemişlerdir. Zâhirîlik düşüncesinde dilin yaratıcısının Allah olarak kabul edilmesi ve bu sebeple dilin statik bir yapıya sahip olduğu kabulü, kavramların vahyin nazil

[2] Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Kitabiyât, Ankara 2004, s. 129.

olduğu dönemde kazandıkları anlamların esas alınmasını ve anlamın kişisel müdahalelerle yapılandırılmaması prensibini gündeme getirmiştir. İkinci olarak dini bilgi açısından vahiy döneminin muteber olarak kabul edilmesi ve toplumun sosyal bilincinin din dilinde ifadesi olan icmâ'ın ilk dönemle sınırlandırılması, nesnel anlama ulaşmak için geliştirilen temel esaslardandır. Nesnel anlam üzerideki tartışmaların ve dini alanda nesnel bilginin öneminin derinden hissedildiği çağımızda, nesnel anlamı ortaya koyma iddiası bulunan Zâhirî yorum metodunun ortaya konması bu alandaki tartışmalara önemli katkılar sağlayacaktır.

Bu çalışmanın amacı Zâhiriyye mezhebinin geliştirdiği özgün yorum metodunu ortaya koymaktır. Bu güne kadar Zâhirîlik üzerine yapılan çalışmalar, bu geleneğin yorum metodunu, amacını ve bu geleneğin digerlerine göre konumunu belirleme konusuna değinmemiştir. Bu araştırma Zâhirî geleneğin yorum metodunu ortaya koymayı ve İslâm düşünce geleneğinde nereye oturduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Zâhirîlik üzerine yapılan çalışmalar, Zâhirîliğin geliştirildiği külliyetli bir yorum metodu olduğu tezinden ziyade kelimenin zâhirî anlamını esas aldığı ön kabulüne göre kaleme alınmıştır. Ortaya koydukları özgün yaklaşımlar ise diğerlerinden farklı olmadığı gerekçesiyle gereken ilgiyi görmeden tarihin raflarına terkedilmiştir. Kur'an'ın, tarihin her döneminde anlamlandırılarak yorumlanması ve insanlığın her çağda tecrübe ettiği yenilikleri Kur'an'la temellendirmeye çalışması nesnel anlamın önemine işaret etmektedir. Nesnel anlam nassın kimliğidir ve her okuyana aynı perspektifi sunmayı amaçlamaktadır. Ancak burada temel sorun tarihin belli bir döneminde vahyolunmuş hitabın nesnel anlamının sade bir şekilde muhataba sunmaması ve gizli kalan nesnel anlamın ortaya çıkarılması için köklü bir metoda duyulan ihtiyaçtır. Zâhirî te'vilin, nesnel anlama vurgu yapması ve nesnel anlamı ortaya çıkaracak bir metot geliştirme iddiasında bulunması bu geleneğin önemini daha da artırmaktadır. Çalışmamız bu özgün yönü ortaya koymayı amaçlamaktadır. Sosyal çevre ve bizi kuşatan değerlerin değişmesi, Kur'an'ın yeni durumlara göre yorumlanmasını gündeme getirmiştir. Bu durumda yapılan yorumla metnin söylediğinin muvafakat içinde olup

olmadığını denetleyecek bir metoda duyulan ihtiyaç, kendisini daha derinden hissettirmektedir.

B. Araştırmanın Metodu ve Planı

Bilindiği gibi Zâhirîlik ilk defa hicri üçüncü asrın başlarında ortaya çıkmıştır. Başlangıçta tepkisel bir hareket olması ve geniş bir kitleye köklü eleştiriler getirmesi, onun geniş bir muhalefet ile karşılaşmasına sebep olmuştur. Bu muhalefet bazen şiddet kullanma yöntemine başvurmuş, bunun neticesinde mezhebin temel doktrinini işleyen önemli eserler yok edilmiştir. Konuyu araştırırken karşılaşılan en temel sorunlardan biri, erken döneminde ortaya çıkmasına rağmen, bu ekolün ilk dönemini temel eserlerden incelememiz için yeterli kaynağın olmamasıdır. Zâhirîliğin ilk dönemi ile ilgili hiçbir kaynak eser günümüze gelmemiş, mezhebin tepkisel bir yapıdan alternatif bir yorum metodu olmasına önemli katkıları olan İbn Hazm'ın eserlerinin ise büyük bir çoğunluğu böyle bir şeye maruz kalmıştır. Bununla birlikte Zâhirîliğin usul ve metodolojisinin günümüze ulaşmasını sağlayan İbn Hazm'ın eserleridir. Bu sebeple Zâhirî te'vil geleneği İbn Hazm'ın eserleri üzerinden detaylandırılmaya çalışılmıştır. Çalışmamızda müracaat ettiğimiz temel eserler İbn Hazm'ın *el-İhkâm fî Usûlî'l-Ahkâm, El-Fasl, el-Muhallâ ve et-Takrîb li Haddi'l-Mantık* adlı eserleridir. Yine bu çalışmada Zâhirîlik ve Zâhirîliğin ikinci kurucusu olarak kabul edilen İbn Hazm hakkında Batı ve Arap dünyasıda yazılan eserlerden istifade edilmiştir.

Hukuk literatürü üzerinden üretilmiş Zâhirî te'vil geleneğini bir tefsir tezinde işlemenin getirdiği bazı zorlukların olması kaçınılmazdır. Bunlardan en önemlisi karşılaşılan üslup sorunudur. Hukuk, metni salt hüküm çıkarılacak bir nesne olarak tanımlarken tefsir, metnin anlamını herhangi bir amaca yönelik olmaksızın ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu amaç farklılığı geliştirilen yorum metotlarına da yansımıştır. Zâhirîliğin hukuk geleneği içinde üretilmiş bir yorum metodu olması bazı noktalarda hukuk dili kullanmamızı zorunlu bir hale getirdi. Çünkü hukuk literatüründe üretilen bir metodun başka bir yapıya transfer edilmesi ve yeniden kurgulanması aslına sadık kalıp kalamama gibi bir riski gündeme getirmektedir. Zâhirîliğin doğal dokusunu

mümkün olduğu kadar zedelememek ve orijinal yapıyı ortaya koymak adına bazı noktalarda hukuk dili kullanmayı tercih ettik. İkinci konu ise yorum metodunun tam olarak ortaya konması için tefsirin sınırlarını aşmak durumunda kalmamız olmuştur. Tefsir dairesi içinde kalmamız bu metodu tam olarak ortaya koymamızı engelliyordu. Bu sebeple Zâhirî te'vil geleneğini ortaya koyabilmek için bazı hukuki konuları incelemek durumunda kaldık. Bunlardan bazıları delil, illet ve icmâ' olarak sıralanabilir. Yaptığımız araştırmada bu kavramların Zâhirî te'vil geleneğinde nassın delaletini tayin eden bir niteliğe sahip olduğunu görmemiz bu tercihde isabetli olduğumuzu göstermiştir. Zâhirî te'vil geleneğini ortaya koymayı amaçladığımız için bu hedefe ulaşmamıza katkı sağlayacak unsurları kullanmada kendimizi sınırlandırmadığımızı söyleyebiliriz.

Çalışmamızın birinci bölümünde genel olarak Zâhirîliğin tanımı ve İslâm düşünce geleneğindeki konumunu ortaya koymaya çalıştık. Bu bölümde Zâhirîliğin kaynağı hakkında dile getirilen düşünceleri değerlendirmeye çalıştık. Ayrıca tarihsel süreç içinde Zâhirîliğin kurumsallaşması ve Endülüs serüvenini ana hatlarıyla incelemeye çalıştık. Bu çalışma, konuyu tarihi kaygılarla incelemeyi amaç edinmediği için Zâhiriyye mezhebinin tarihi ile ilgili olan bu bölümde teferruata girilmemiştir. Burada asıl amaç Zâhiriyye mezhebinin İslâm düşünce tarihinde nereye oturduğunu tespit etmek olduğu için çalışma bu amaç doğrultusunda sınırlandırılmıştır.

İkinci bölümde ise Zâhirî te'vil geleneğinin dayandığı temel esasları ortaya koymaya çalıştık. Bu bölümde zâhirî te'vilin dilsel, aklî, ve naklî temellerini ortaya koymaya çalıştık. Ayrıca Kur'an tasavvuru ve *Ulumu'l-kur'ân'a* dair düşüncelerini incelemeye çalıştık. Zâhirî te'vilde akıl ve vahyin konumu önemli bir bölümü oluşturduğu için bu bağlamdaki görüşlerini ayrı bir başlık altında incelemeye çalıştık.

Üçüncü bölümde ise Zâhirî te'vilin tatbikine örneklik teşkil edecek bazı tefsir örneklerini incelemeye çalıştık. Bu bölümde Zâhirîliğin lafızların zâhirî anlamları ile sınırlı kalmadıklarını ve ayetleri yorumlarken dil dışı referanslara önem verdiklerini gösteren yorum örneklerini incelemeye çalıştık. Seçtiğimiz tefsir örneklerini konularına göre sınıflandırarak sunmaya çalıştık.

BİRİNCİ BÖLÜM
ZÂHİRİYYE MEZHEBİNİN DOĞUŞU VE TARİHSEL GELİŞİMİ

A. ZAHİRİLİĞİN DOĞUŞU

1. Zâhiriyye Kavramı

Zâhir kelimesinin mastarı olan zuhur, açık ve belirgin olmak, ortaya çıkmak ve bir şeyin bilgisine vakıf olmak anlamlarına gelmektedir.[3] Zâhir kelimesine nispet ekinin ulanmasıyla türetilen Zâhiriyye kavramı ise İslâm düşünce tarihinde farklı bir yorum sistemi geliştiren ve geliştirdiği literalist yorum metoduna uygun olarak isimlendirilen bir fıkıh ekolüdür. Geliştirdikleri yorum metodunun orijinal olmasından kaynaklanacak ki; diğer hukuk ekolleri imamlarının ismiyle anılırken Zâhiriyye mezhebi geliştirdiği metoda uygun bir isimle isimlendirilen tek ekol olma özelliğine sahiptir.[4] Kaynaklarda genellikle şer-i hükümleri Kur'an ve Hadislerin lafızlarından çıkaran ve bunun dışında kaynak kabul etmeyen mezhep olarak tanımlanmakta[5] ve bu özellik onlarla ilgili her tanımlamada en belirgin sıfatları olarak zikredilmektedir.

Zâhirîliği tanımlamak ve diğer ekollerden farkını ortaya koymak için yapılan mezkur tarif araştırma yaptığımız alanı efradını cami ağyarını mani bir şekilde tanımlamaktan uzaktır. Hemen hemen İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan bütün ekoller Kur'an ve Sünnet'i temel kaynak olarak kabul etmekte[6] ve lafızların zâhirî anlamlarını dikkate almaktadır. Ancak nassın yorumlanması ve nassı yorumlayan öznenin hareket alanını tanımlama noktasında farklı tutumlar sergilemişlerdir. Onları farklı kılan husus nassın kaynak değerinin takdirinde olmayıp, nassın yorumlanmasında yorumcunun yetkisini tanımlama noktasındadır. Her ekolü farklı ve özgün kılan nokta da burasıdır. Zâhirîler, kavramların delaletlerini ve yorumcunun hareket alalını belirlerken daha hassas davranmışlar ve lafız merkezli bir yorum sistemi geliştirmişlerdir. Bunu

---

3 İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrem, *Lisan'l- Arab*, Kahire, t.y. IV, s. 2768–2769.

4 Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İz Yay. İstanbul 2004, s. 213.

5 Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, (Çev: Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener) t.y. AÜİF Yay. Ank.1997, s. 73.

6 Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, "Bir Panaroma: Geçmişten Geleceğe Ehl-i sünnet/ Ehl-i sünnet'e Eleştirel Bir Bakış İçin Yol Haritası" *İslâmiyât*, VIII, sayı III, s. 74.

yaparken nassın anlamının sübjektif tutumlara maruz kalmamasını ve ihtilafları en aza indirgemeyi hedeflemişlerdir. Yani lafzın anlamını tayin ederken yorumcunun müdahalesini sınırlandırmaya çalışmışlardır. Bu onların tamamen yoruma kapalı ve lafzın tahakkümünde yorumcunun hareket alanını yok saydıkları anlamına gelmemektedir. Bu bağlamda geliştirdikleri ilke ve prensiplerin nassa dayanmasına azami özen göstermişlerdir. Zâhirîlerin ikinci önemli farklılığı ise aklın dini alandaki istimaline matuftur. Diğer mezheplerde akıl, şer'î hüküm vermede[7] kaynak olarak kabul edilirken Zâhirîler'de akıl nassı anlamakla sınırlandırılmıştır. Zâhirîler, diğer konularda olduğu gibi aklın dini alandaki konumunu aklî ve naklî delillerle belirlemeye çalışmışlardır. Kanaatimize göre aklın din alanında kullanımı noktasındaki hassasiyet ihtilaflardan uzak bir din anlayışı geliştirme amacına matuf olarak değerlendirilebilir. Zâhirîler'in diğer mezheplerden farklı oldukları yön onların akla karşı olmaları değil aklın kullanım şeklidir. Özellikle literalist yorum metodunun kurucusu olan İbn Hazm'da göreceğimiz gibi akla karşı geliştirilen negatif bir tutumdan söz etmek mümkün değildir. Bu sebeple Zahirîler'in şer'î hükümleri Kur'an ve hadis metinlerinin zâhirî anlamını esas alarak ürettikleri tanımlamasının yetersiz olduğunu düşünmekteyiz.

Zâhirî yorum geleneğinin sistemleşmesinde merkezi bir konuma sahip olan İbn Hazm, aklın din alanında hüküm mercii olarak kabul edilmesinin yanlış olduğunu aklî ve naklî deliller bağlamında ispat etmeye çalışmıştır. Ona göre İslâm hukukunda hükümler zorunluluk arz eden farzlar, mahzûrât olarak nitelendirilen yasaklar ve tatavvû yani mendub olmak üzere üç temel kategoriye ayrılmaktadır. Her şeyin hükmü bu temel prensibe göre nassla belirlenmiştir. Bir şey hakkında haramlık hükmünün nassla sabit olması gerektiği "*O size neyi yasakladığını açıklamıştır.*"[8] delili ile ifade edilmiştir. Emirlerin kaynağı ise "*O'nun emirlerine karşı gelenler başlarına gelecek musibet ve elim azaptan sakınsınlar.*"[9] delili ile tanımlanmıştır. Ayrıca Hz. Peygamberin "Sizi serbest bıraktığım konularda beni rahat bırakın. Sizden öncekiler çok soru sormalarından

---

8 6/ En'âm, 119.
9 24/ Nûr, 63.

ve peygamberleri hakkında ihtilafa düşmelerinden dolayı helak olmuşlardır. Size bir şey emrettiğimde gücünüzün yettiği ölçüde onu alın, size bir şeyi yasakladığımda da onu terk edin." buyurması aklın din alanındaki konumu ile ilgili önemli prensipler içermektedir. İbn Hazm'a göre bu hadis dinde muteber bilginin sınırlarını ve kaynağını tanımlamaktadır. Ona göre Allah ve Resulünün emilerinin, hükmü değiştirecek bir nass, icma, umumu tahsis edecek bir hüküm olmadığı müddetçe farz olduğu; yasakladıklarının, hükmü değiştirecek ya da mekruha hamledecek bir nass, icma, hass bir hüküm ve mensuh bir delil olmadığı sürece yasaklık vasıflarının devam ettiği buradan açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Yine şerî bir hükmün olmadığı durumlarda mübahlık hükmünün geçerli olduğu "*Yeryüzündeki her şeyi sizin için yarattı*."[10] ayeti ile sabittir. Ayrıca Hz. Peygamber, yasak hükmünün bulunmadığı konularda soru sormayı ve araştırma yapmayı terk etmeyi açık bir şekilde ifade etmektedir.

İbn Hazm, mübah hükmünün bir otorite boşluğuna sebep olacak şekilde değerlendirilmemesi gerektiğini, hüküm ihdas edilmeyen alanların Şârî tarafından maksatlı olarak bırakıldığını savunmaktadır. Ona göre "*Açıklandığında hoşunuza gitmeyecek şeyler hakkında soru sormayın. Vahiy inerken sorarsanız size açıklanır. Eğer açıklanmamışsa Allah onu affetmiştir*."[11] ayeti mübahlık konusundaki maksatlılığa işaret etmektedir. İbn Hazm, bu noktadan sonra aklın hüküm mercii olarak kabul edilmesine gerek olmadığını mantıki yolla izah etmeye çalışıyor. Ona göre hiçbir şey yukarda zikredilen emir, yasak ve mübah kategorisi dışında kalmamaktadır.[12] Yani bir şey hakkında ya emir ya yasaklama ya da mübahlık hükmü sabittir ve bu hükümlerin kaynağı, nassla sabit olduğu gibi Allah ve Resulüdür.

İbn Hazm, eşyanın hükmünün nassla sabit olduğunu ve aklın hüküm koyma mercii olarak kabul edilmesine gerek olmadığını savunmaktadır. O, akla karşı olmayıp aklın kullanılmasında bir sınırlandırmaya giderek, diğer hukuk ekollerinde aklın kıyas yoluyla

---

10 2/ Bakara, 29.

11 5/ Mâide, 101.

12 Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm ez-Zâhirî*, en-Nubez fi-Usuli'l-Fıkhi'z-Zâhirî*,(Tah: Muhammed Zahid İbnu'l-Hasan el-Kevseri), Matbaatu'l-Envar 1940, s. 50–51.

hüküm mercii olarak kabul edilmesine alternatif bir yaklaşım geliştirmektedir. Dolayısıyla Zâhirîliği, lafızların zâhirî anlamına göre anlaşılmasını engelleyen bir nass bulunmadığı durumlarda kavramların Zâhirî anlamlarını esas alan ve dini alanda nass harici faktörleri hüküm mercii olarak kabul etmeyen ekol olarak tanımlamak daha doğru ve onların farkını daha net ortaya koyan bir tanımlama olacaktır. Böylece Zâhirîlik, nassı bir özne gibi kabul edip ona dış etkenlerden bağımsız bir hüvviyet kazandırmaktadır. Aslında nassa böyle bir konum sağlamanın birçok getirisi vardır. Bunlardan en önemlisi nassın neliğini tartışma konusu olmaktan çıkarıp sarsılmaz bir otorite sağlamasıdır.[13] Böylece anlamın subjektif bir mahiyette olmadığını ve herkesin keyfine göre yapılandırılamayacağı gerçeği nassın nesnel kimliği ile garanti altına alınmaktadır.

2. Zahirîliğin Doğuşu

İslâm düşüncesinde Zâhirî yorum geleneğinin ortaya çıkışı ve tarihsel serüveninin açıklanmasında iki temel yaklaşım vardır. Bunlardan birincisi Zâhirîliğin Ehl-i hadisin devamı olduğu ve Ehl-i hadis tarafından geliştirilen metot olduğudur. İkincisi ise Hanefi hukukçu İmam Ebu Yusuf'un (ö.181/794) Abbasi Halifesi tarafından Kadıyyu'l-kudat görevine atandıktan sonra Ehl-i re'yin yorum metodunun siyasi idare tarafından meşru görülmesine karşı gelişen tepkisel bir hareket olduğudur.[14] Zâhirî yorum geleneğini Ehl-i re'ye bir tepki olarak gören ikinci yaklaşım, bu yorum geleneğinin ortaya çıkışını Davud ez-Zâhirî (ö. 270/883) ile başlatmaz. Bu yaklaşıma göre literalizmin doğuşunu hazırlayan en temel faktör Ebu Hanife'nin istihsan başlığı altında re'yi meşrulaştırmasıdır. Literalizm Ebu Hanife'nin re'yi meşrulaştıran tutumuna bir tepki olarak ortaya çıktığı için tarihi kökleri hicri ikinci asrın ortalarına kadar gitmektedir.[15] Bu yaklaşım Zâhirî yorum geleneğini tepkisel bir hareket olarak tanımlama eğilimi taşımaktadır. Etkisi asırlarca devam eden bir düşünce sisteminin ortaya çıkışını tepkisel ve ideolojik bir gerekçeyle açıklamak mümkün değildir.

---

13 Muhammer Kılıç, "Metnin Yorumlanmasında Nesnel Anlam Arayışları İbn Hazm- Emilio Betti Örneği" *SÜİF Dergisi,* III, s. 314.

14 Karaman, *age*. s. 214.

15 Osman Taştan, "İslâm Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz", *İslâmî Araştırmalar*, IX, sayı II, s. 144–145.

Joseph Schacht, Zâhirîliğin kaynağı hakkında yukarda zikredilen görüşlerden farklı bir tez savunmaktadır. Ona göre, Zâhirî te'vil geleneğinin hicri birinci yüzyılda ortaya çıkan Haricilere ve ikinci yüzyılda ortaya çıkan ve özellikle kelamî konularda katı bir lafızcılığı savunan Mu'tezilî doktrine dayandırılması mümkündür.[16] Mahiyet ve ortaya çıkış şekli olarak Zâhirîliğin Haricilikten ve onların savunduğu lafızcılıktan birçok açıdan farklı olduğunu söylemek mümkündür. Öncelikle Haricilerin siyasal bir hareket olması[17] ve Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması bağlamında gelenek oluşturacak ve kendilerinden sonraya tevarüs edecek bir sistem ortaya koyamamaları Zâhirî te'vilin doğuşunda doğrudan etkili olmalarını mümkün kılmamaktadır. Haricilerin siyasi gerekçelerle ortaya çıkmaları ve kendileri dışındaki gruplarla sürekli kavgalı olmaları entelektüel bir yaklaşım ve miras bırakmalarını engelleyen önemli sebeplerden biri olabilir.[18] İbn Hazm bağlamında çalıştığımız Zâhirî te'vilin entelektüel bir hareket olması ve bu bağlamda bir gelenek ve miras oluşturması, ayrıca Hariciler'in lafızcılığının siyasi bir konjonktürde ortaya çıkması, bu iki hareketin birbirini besleyen ardışık tarihsel olgular olmasını zorlaştırmaktadır. Zâhirîliğin Mu'tezile ile ilişkilendirilmesi ise, savundukları bilgi teorilerindeki farklılıklardan dolayı pek mümkün gözükmemektedir. Zahirîler varlığın bilgisini vahiy olmadan ulaşmanın imkânsız olduğunu savunurken Mu'tezile ekolü, vahye dayalı bir yönlendirme olmadan insanın akıl ve sahip olduğu bilgisel donanımla varlığın bilgisine ulaşabileceğini savunmaktadır.[19] En temel konulardan biri olan bilgi teorisinde bu kadar farklı olan düşünce sistemlerinin birbirinin devamı olması, insani tecrübenin doğrulayabileceği bir iddia olmaktan uzaktır.

İslâm düşünce tarihinde Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması üzerine birçok mezhep ve düşünce ekolü ortaya çıkmıştır. Bu düşünce ekollerinin ortaya çıkmasında ve gelişmesinde psikolojik, siyasal ve sosyo-kültürel birçok etken olup öteki olarak kabul

---

16 Joseph Schacht, *age*. s. 74.
17 Muhammed Abdulkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Çev: Mustafa Öz) Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 119.
18 Ethem Ruhi Fığlalı, "Hariciler", *DİA*, XVI, s. 172, İstanbul 1997.
19 İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *DİA*, XXXI, s. 394, İstanbul 2006.

ettiği ekollere tepki olarak ortaya çıkması bu sebeplerden sadece biridir.[20] İnsanın düşüncesini şekillendiren bu etkenler belirli bir tarih dilimi ve toplulukla sınırlı değildir. Sonraki ekolleri etkileyen ve besleyen Kur'an ve hadislerin yorumlanmasında anlayış farklılıkları, Sahâbe devrine kadar geri gitmektedir. Başlangıçta sözlü kültür olarak devam eden bu eğilimler zaman içinde palazlanarak hicri 2. yüzyılın başlarında sistemleşmeye başlamıştır. Hicaz'da hadisi önceleyen bir ekol oluşurken Irak'ta re'y ağırlıklı bir ekol oluşmaya başlamıştır.[21] Bu ekoller, dar bir coğrafya ve belirli bir zaman dilimi içinde meydana gelen bir şey olmayıp, iki asırlık bir zaman diliminde tekamül eden doğal sürecin sonucudur.

Eseri önceleyen yorum geleneğinin izlerini Sahâbe devrine kadar götürülebilir. Sahâbenin Kur'an ve hadis metinlerini anlama ve yorumlamada takip ettikleri yöntem incelendiğinde literal yaklaşıma örnek olabilecek tefsir örnekleriyle karşılaşmak mümkündür. Hz. Peygamber döneminde hadis ve sünnetlerin anlaşılması bağlamında Sahâbe arasında iki temel tutum ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi lafız-mana ve rivayet-dirayet bağlamında lafzı ve rivayeti esas alan yaklaşımdır. Diğeri ise hadisin manasını ve dirayet yöntemini tercih eden yaklaşımdır.[22] Hz. Peygamberin hadis ve sünnetlerini şekle indirgeyen yorum örnekleri sonraki dönemlerde Ehl-i hadis olarak isimlendirilen hukuk ve yorum sisteminin nüvesini oluşturan tikel örnekler olarak değerlendirilebilir.

Sahâbe arasında anlayış ve yorum farklılığına işaret eden ve lafızcı yaklaşım olarak nitelenebilecek önemli bir örnek Hendek Savaşı'ndan sonra yaşanmıştır. Benu Kurayza topraklarına hareket emri veren Hz. Peygamber, gün batımından önce oraya ulaşmayı arzu ettiğinden dolayı "Hiç kimse Benu Kurayza'ya ulaşmadan ikindi namazını kılmasın." buyurmuştur. Ancak yolda güneşin batmak üzere olduğunu gören Sahâbe bu sözün yorumlanmasında ihtilafa düşer. Hadis ve sünnetin anlaşılmasında

---

20 Sönmez Kutlu, "İslâm Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyat*, IV, s. 36.
21 Osman Taştan, *agm*. s. 144.
22 Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV. Yay. Ankara 1997, s. 46-47.

dirayeti ve sözün ne dediğinden öte ne demek istediğini araştıran kesim Hz. Peygamber'in bu sözden maksadının bir an önce gidilmesi gereken yere gitmeyi arzuladığına hükmederek yolda namazı kılmışlardır. Ancak rivayet ehli ise sözün lafzına bağlı kalarak namazı kazaya bırakmışlar ve namazı vardıkları yerde kılmışlardır.[23] Sahâbe arasında hadis ve sünnetin yorumlanmasında sergilenen bu tür farklı tutumlar Hz. Peygamber'den sonra da bir gelenek halinde devam etmiş, bu durum yorum ekollerinin karakterinin belirlenmesinde başat bir rol oynamıştır.

Hz. Peygamberden gelen tefsir rivayetleri dilsel içerikli olup, farklı yorum metotlarının doğmasına sebep olacak bir özellik arzetmemektedir. Zerkeşi (ö. 974–1392) Hz. Peygamber'in tefsirinin mahiyeti bağlamında şunları söylemektedir: Hz. Peygamber'in tefsiri bazen veciz bir ifadenin anlamını açıklamak, bazen belagat ve mana estetiğinden dolayı farklı anlamlara gelebilecek kavramları belli bir anlama hamletmek şeklinde oluyordu. Bu sebeple lafızların ve mürekkep ifadelerin anlamlarının bilinmesi, siyak sibakının zâhir ve batin anlamlarının doğru tespit edilmesi konusunda onun tefsirine güvenmek herkes tarafından kabul gören bir hakikatti.[24] Hz. Peygamber dönemindeki tefsir faaliyetinin sonraki dönemlerde ortaya çıkan farklı yorum metotlarını besleyen bir niteliğe sahip olmadığı söylenebilir.

Hz. Peygamberden sonra sosyo-kültürel ve siyasal durumun hızla değişmesi dini açıdan çözümlenmesi gereken yeni olayların doğmasına sebep olmuştur. Bu sorunların çözümünde Kur'an ve Sünnet'in temel kaynak olması yanında Sâhâbe'nin birikim ve deneyimi önemli bir boşluğu doldurmaktaydı. Sahâbe'nin bilgi birikimi ve deneyimi açısından farklı olması, karşılaştıkları olayların nassla irtibatlandırılmasında ve ayetlerin tefsirinde farklı yaklaşım ve düşüncelerin doğmasında önemli bir etken ve belirleyici bir rol oynamıştır.[25] Vahyin geldiği tarihsel atmosferi tecrübe etmemiş olan sonraki nesillerin Kur'an'la karşılaşması sonucu oluşan anlama sorunu tefsire olan ihtiyacın

---

23 Mehmet Görmez, *age*. s. 45.

24 Bedruddin Muhammed b. Abdillah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulumi'l-Kur'an*, (Tah: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim) t.y, I, s. 15.

25 Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, Mektebetü Vehbe, Kahire, t.y, I, s. 29.

daha derinden hissedilmesine sebep olmuştur. Bu dönemde tefsire duyulan ihtiyacın giderilmesinde yetkin olan otorite Sahâbe idi. İlk dönem tefsir faaliyetleri için Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerle sınırlı kalındığı ve tefsir faaliyetlerinde Sahâbe'nin öznelliğinin etkili olmadığını söylemek hemen hemen imkânsızdır.[26] Sahâbe'nin ayetleri yorumlama yöntemlerinin sonraki dönemlerde oluşan ekollerin oluşmasında etkili olduğunu söylemek mümkündür. Burada Sahâbe arasındaki yorum farklılıklarını gösteren bazı örnekler takdim etmeye çalışacağız.

Sahâbe Kur'an'da zikredilen bazı kavramların hakikat veya mecaz anlamda kullanıldığı noktasında farklı yorumlar yapmıştır. Müdessir suresinde yer alan "*Onlara ne oluyor ki aslandan ürküp kaçan yaban eşekleri gibi öğütten yüz çeviriyorlar*"[27] ayetlerinde geçen 'kasvere' kelimesinin tefsiri konusunda İbn Abbas ile Ebu Hüreyre farklı görüşler beyan etmiştir. Kasvere kelimesinin sözlük anlamı, zorba avcı ve aslan anlamlarına gelmektedir. İbn Abbas, bu kelimeyi mecâzî anlamda değerlendirerek insanların sesleri sonucunda çıkan gürültü anlamında kullanmıştır. Ebu Hüreyre ise kasvere kelimesini hakiki anlamda kabul etmiş ve kelimenin anlamını aslan olarak takdir etmiştir.[28]

Sahâbe bazen Kur'an'daki bir kavramın delaletini belirlerken farklı görüşler beyan etmiştir. Şûra suresinde "*Ben sizden bunun karşılığında akraba sevgisinden başka bir şey istemiyorum*" ayetinde geçen 'gurbâ' kelimesinin anlamı hakkında Sahâbe'den farklı rivayetler nakledilmiştir. Said b. Cübeyr, kelimenin sadece Hz. Peygamberle olan kan akrabalığına işaret ettiğini savunurken, İbn Abbas, Kureyş'ten herkesin Hz. Peygamber ile akraba olduğunu ve ayetin anlamının akrabalıkla oluşan yakınlık yerine aynı çevrede yaşamadan kaynaklanan ünsiyet ve tanışıklığa delalet ettiğini ifade ederek, kavramın anlamını daha geniş tutmuş ve ayete '*hiç olmazsa sizinle aramızda oluşan yakınlığa riayet edin*' anlamını vermiştir.[29]

---

[26] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, DİB. Yay. Ankara 1988, I, s. 70.
[27] 74/ Müddesir, 49–50- 51.
[28] Cerrahoğlu, *age*. s. 78–79.
[29] Cerrahoğlu, *age*. s. 81–82.

Sahâbe arasında yorum farklılıklarını gösteren örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak burada zikrettiğimiz örnekler anlatmak istediğimiz maksadımızı ifade etmemiz için yeterli olduğu için daha fazlasını zikretmeye ihtiyaç duymuyoruz. Sahâbe ile başlayan yorum farklılıkları daha sonra sistemleşecek olan yorum ekollerinin oluşmasında etkili olan geleneğin ilk nüvelerini teşkil etmektedir. Sahâbe arasındaki görüş farklılıklarını, ana bünyeden bir sapma olarak görmeyip zengin bir yorum geleneğinin oluşmasına pozitif katkıları olan bir süreç olarak görmek mümkündür. İbn Teymiyye Sahâbe arasındaki ihtilafın birbirine alternatif ve birbirini nakzeden bir tefsir olmayıp daha çok kavramların müradiflerini kullanmaya mebni olup müsemmanın değiştirilmesine matuf bir ihtilaf olmadığını savunmaktadır. Ona göre Sahâbe arasındaki görüş farklılıkları, üzerinde konuşulan nesnenin farklı isimlerle tanımlanmasından ibarettir. O Kur'an'da ifade edilen bazı şeylerin Sahâbe arasında farklı şekilde isimlendirilmesine örnekler vermekte ve sırat-ı müstakim olarak ifade edilen kavramın farklı ifade şekillerini örnek getirmektedir.[30] Kanaatimize göre ana bünyeden sapma olarak tanımlanabilecek yaklaşımlar, daha çok siyasi ve ideolojik saiklerle ortaya çıkmıştır. Bu tür marjinal yaklaşımlar metnin medeniyete dönüşmesine ve her çağda yeniden yorumlanarak hayata aktarılmasına yardımcı olacak bütüncül bir anlama metodu geliştirememişlerdir.

Zâhirî yorum geleneğinin hedeflerinden biri nassın dilsel formunu koruyarak manayı muhafaza etmektir. Ehl-i hadis için bilgi rivayetten ibaret olup, bilginin muhafaza edilmesi için rivayetin muhafaza edilmesi yeterli ve geçerli bir tutumdur. Her iki sistemin de müteber kabul ettiği bilgi Kur'an, Sünnet ve ilk neslin bunlardan anladıklarından ibarettir. Bu temel kaynaklardaki mevcut olan bilginin sorgulanması ve nedenselliğinin araştırılması doğru değildir. Kişisel tecrübe ve deneyimlerin dini bilgi açısından kaynaklık değeri yoktur.[31] Ehl-i hadis ve Zâhirîlerin nass merkezli bilgi teorileri ve nassın yorumunu ilk neslin anladıkları ve dilsel anlamla sınırlandırmaları

---

30 İbn Teymiyye, *Tefsir Üzerine*, (Tah: Adnan Zerzur, Çev: Harun Ünal) Pınar Yay. İstanbul 1985, s. 39.

31 Sönmez Kutlu, "Hadis Taraftarları, Eş'arîlik, Mâturidilik," *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi*, AÜUE Yay. Ankara 2007, s. 158.

metot açısından benzer hassasiyetlere sahip olduklarına işaret etmektedir. Bu durum Zâhirîliği Ehl-i hadis içinde mütala eden değerlendirmeleri güçlendirmektedir.

Zâhirîlerin Kurân'ın yorumlanması ve anlaşılmasında lafzın zâhirî anlamına vurgu yapmaları onları Ehl-i hadise daha yakın kılmaktadır. İbn Hazm'ın Ehl-i sünnet'i hak yol, onun haricindekileri bidat ehli olarak görmesi ve Ehl-i sünnet ana gövdesinin Sahâbe, Tâbiîn ve onlardan sonra Ehl-i hadis ve günümüze kadar Ehl-i hadise tabi olan fakihlerden oluştuğunu söylemesi ait oldukları havzayı göstermesi bakımından önemlidir.[32] Ehl-i sünnet tarih boyunca birçok fikri akımı bünyesinde barındıran şemsiye bir kavram olarak düşünüldüğünde Zâhirîlik bu ana yapının içinde oluşan bir yorum hareketidir.[33] Zâhirîliğin yorum metodunun oluşmasında ve kaydedilmesinde önemli bir yere sahip olan İbn Hazm'ın en önemli eserlerinden biri ve Zâhirîliğin tatbik edildiği en kapsamlı eser olması hasebiyle de ayrı bir önerme sahip olan ansiklopedik eserinin ismi hangi geleneğe göre yazıldığı noktasında bir fikir vermektedir. Eserin rivayetlerle tatlandırılmış anlamında *el-Muhalla bi'l-â'sâr* olarak isimlendirilmesi rivayet merkezli bir yorum anlayışını ve fikri bir duruşu ifade etmektedir. İbn Hazm, bu eserinde yoğun rivayet kullandığı için fıkıh ilminde Ehl-i hadisin temsilcisi olarak kabul edilmektedir.[34] Zâhirîliği Ehl-i hadisle olan ilişkisine binaen tanımlamamız ve ortaya çıkışlarını bu gelenek içinde temellendirmemiz onların bu devasa geleneğe farklı bir şey katmadığı ve geçmişten devraldıkları geleneği tükettikleri anlamına gelmemektedir. Zâhirîler, Ehl-i hadis geleneğinin dokusuna uygun bir yorum metodu geliştirmeyi başarmışlardır. Bu metot nassı öncelemeyi dilsel ve mantıki bir zeminde doğrulamayı hedeflemektedir.

---

32 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l Ehvâ-i ve'n-Nihal*, Matbaatü'l Edebiye Mısır 1317 h., II, s. 113.
33 Kırbaşoğlu, *agm*. s. 70.
34 İsmail Hakkı Ünal, "İbn Hazmın Hadisçiliği", *DİA*, XX, s. 58, İstanbul 1999.

B. ZAHİRİLİĞİN KURUMSALLAŞMA SÜRECİ

1. Ehl-i hadis Ehl-i re'y Çatışması

İslâm düşüncesinin Hz. Peygamber, Sahâbe ve Emevîler'in son dönemine kadar reel sorunların çözümlenmesi üzerinde yoğunlaştığını söylemek mümkündür. Metot olarak ifade edilmese de bu süreç içinde sonraki dönemlerde oluşan ekolleri şekillendirecek temel hassasiyetlerin bulunduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan en önemlisi, kendilerini vahiy asrı ile ilişkilendiren ve aralarındaki benzerlikten hareketle kendilerine meşruiyet zemini oluşturan Ehl-i hadis ile tevarüs ettikleri rivayet malzemesinin yanı sıra aklı bilgi kaynağı olarak kabul eden Ehl-i re'yin oluşmasına katkı sağlayan unsurlardır. Sahâbe döneminde Kur'an ve hadislerde hükmü bulunmayan yeni olaylara çözüm bulmak için re'ye göre hareket eden ve rivayeti önceleyen tutumlar mevcuttu. Sahâbe ve tabiin döneminde bu iki temel yaklaşımın birbirine zıt olarak konuşlanması ve re'yin negatif bir anlamda kullanılmasından söz etmek mümkün değildir. Hicri birinci asrın sonlarına kadar re'y kavramına olumsuz bir anlam yüklenmekten ziyade doğal bir meleke olarak kabul edilmekte, dini, sosyal ve siyasal konularda eserden çok re'ye itibar edilmekteydi.[35] Zamanla bu durum siyasi, sosyal ve kültürel nedenlerden dolayı değişmiş, bu iki tutum birbirinin alternatifi ve rakibi olarak telakki eden yaklaşımlar güçlenmeye başlamıştır. Özellikle ilmi disiplinden uzak olmanın verdiği doğal rehavetten dolayı Ehl-i hadis ve Ehl-i re'y arasındaki mücadele kontrolden çıkmıştı. Bir taraftan yeni hadiselerin dini hükmünün ne olduğu noktasında hadis uydurma, diğer taraftan re'y ehlinde bilimsel algılamanın pratikten teoriye doğru evrilmesi ve fıkhın farazi olaylara hüküm bulma ameliyesine dönüşmesi, Ehl-i hadis ve Ehl-i re'y kutuplaşmasının yoğunlaşmasına ve metot arayışlarının hızlanmasına sebep olmuştu.[36] Belli bir metoda göre üretilmeyen dini düşüncenin kontrol altına alınması ihtiyacı metot üzerine yapılan çalışmaların artmasında önemli etkenlerden biridir.

---

35 Mehmet Emin Özafşar, "Re'y Eser Çatışması," *AÜİF. Dergisi*, XXXXI, s. 233.

36 Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, (Çev: İbrahim Akbaba, Kitabevi) İstanbul 2001, s. 116.

Hilâfetin Emevîler'den Abbasiler'e geçmesi sürecinde siyasal mekanizmanın zayıflaması, kitaplarda kaydedilen ve edilmeyen birçok yorum çeşidinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Dini düşünceyi kontrol altına alama çabası olan metodoloji arayışlarına hız veren amillerden biri de Müslümanların ilk asırdan beri aşina olduğu bâtınî yorum şekillerinin yaygınlaşmasıdır. Burada bâtınî yorumdan nassın nesnel anlamının (ma'nâ-yı vaz'î) farklı şekilde yapılandırılması sonucu yapılan yorumları kastettiğimizi ve bu tür yorumları belli bir grupla özdeşleştirmediğimizi belirtmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz. İslâm düşüncesinde bâtınî yorumun bir mezhep formunda ortaya çıkması ve Kur'an'ın subjektif kriterlere göre yorumlanması Emevîler'e karşı mühalefet konumunda olan aşırı Şii fırka Gâliyye namıyla bilinen Şiiler'e kadar geri götürülmektedir.[37] Bâtınî te'vilin en belirgin özelliği bilgi kaynağını sezgi, ilham ve keşifle sınırlaması ve nassın anlamını bu veriler çerçevesinde yeniden oluşturarak subjektif bir bilgi alanı oluşturmasıdır.[38] Bâtınîliğin nassı kimliksizleştiren subjektif yorum anlayışı ve ayrıca Ehl-i hadis ve Ehl-i re'y'de görülen aşırılıklar geçmişte üretilen düşüncelerin bilimsel olarak tanımlanması ve nesnel anlamı ortaya koyacak bir metot ihtiyacını daha derinden hissettirmekteydi. Bu çalkantılı dönem Kur'an ve Sünnet'i esas alan Müslüman düşüncesinin tedvin edilip ilim haline getirildiği hicri ikinci asrin sonlarına kadar devam etmiştir.[39] İslâmî ilimlerin tedvin asrı olan hicri ikinci asır, bilgi teorisinin yazıldığı ve yorumu kontrol altına alma çabalarının hız kazandığı bir dönem olarak özelleşmektedir.

Coğrafi olarak hadis ehlini Hicaz, re'y ehlini Irak ile özdeşleştirmek bu iki grubun sosyal ve kültürel dünyası hakkında bazı ipuçları vermektedir. Re'y ehlinin Irak'ta ortaya çıkması ve gelişmesinin sebeplerinden biri olarak o bölgede hadislerin az olması ve re'ye göre hareket etmenin zaruri bir durum olması kaydedilmektedir. Irak, Müslümanlardan önce de ilmi ve fikri hareketler bakımından zengin bir bölge idi.

---

37 Mustafa Öztürk, *Kuran ve Aşırı Yorum*, s. 164

38 Ömer A. Ferruh, "Zâhirîlik", Çev: Ahmet Demirhan, *İslâm Düşünce Tarihi*, Ed: M. M. Şer'îf, Türkçe Ed: Mustafa Armağan, İnsan Yay. İstanbul 1990, I, s. 312.

39 Mehmet Said Hatipoğlu, "İslâm'da İlmin Dini", *İslâmiyât*, VI, s. 7.

Özellikle felsefe ve eski ilimlerin okutulduğu mekteplere ilgi yoğundu. Bu mekteplerde aklî ve nazari ilimler okutuluyordu ve Irak bu tür ilimlerin okutulduğu merkezlerden biriydi.[40] Müslümanların Irak'a ulaşmasıyla birlikte yeni bir fikri hareketlilik başlamış, İslâm ve Müslümanlar diğer düşüncelere karşı kendi yerini belirleme ve kendi paradigmasına göre diğerlerinin konumunu belirleme ihtiyacından kaynaklanan yeni ve ciddi bir entelektüel faaliyet başlamıştı. Ayrıca dindar olmak, karşılaşılan yeni durum ve olayların dini açıdan kritiğini yapmayı zorunlu kılıyordu. İşte tüm bu sebeplerden dolayı Irak'ta re'ye dayalı düşünce gelişmiş ve re'y ehlinin merkezi olmuştur.

İslâm dünyasında hicri ikici yüzyıla kadar devam eden bu çok seslilik İmam Şâfiî ile bir metoda bağlanmıştır. Câbirî, İmam Şâfiî'nin önemini ve İslâmî ilimler metodolojisindeki yerini şöyle ifade etmektedir; Şâfiî'nin koyduğu 'kuralların' Arap-İslâm aklının oluşumundaki önemi; Descartes'in koyduğu 'metot kuralları'nın özelde Fransız düşüncesi, genelde de Modern Batı Rasyonalizmi'nin oluşumundaki öneminden hiçte aşağı değildir.[41] Hicaz ve Irak hukuk ekollerini öğrenen İmam Şafiî[42] din adına konuşmanın ve bir şey üretmenin kurallarını koyarak yaşadığı dönemde ve sonraki dönemde dini düşünceyi denetime tabi tutarak, sübjektifliği ortadan kaldıran bir metot geliştirme gayret ve çabası içindeydi. Bunu yaparken yaşadığı dönemde etkin olan ekollerden herhangi birinin önceliklerini esas almak yerine, yeni ve özgün bir çalışmayla bu ekolleri birleştiren kapsamlı bir orta yol projesi geliştirmiştir.[43] Onun metodunda nass merkezi bir konum ve öneme sahipti. Nassın olmadığı konularda nassın alanını genişletmek için kıyası temel esaslardan biri olarak kabul etmiştir. O, bu gerçeği şöyle ifade etmektedir; Bir kimsenin bir şey hakkında nassa dayanmaksızın bu helaldir, bu haramdır deme hakkı yoktur. Bunu söyleyebilmek için Kitap ya da Sünnet'te yer alan bir haber ile İcmâ ve Kıyas'tan bir delilin olması gerekir.[44] Onun kıyası kabul etmesi re'y

---

40 Muhammed Ebu Zehra, *İbn Hazm*, (Çev: Osman Keskioğlu, Ercan Gündüz) Buruc Yay. İstanbul 1996, s. 123.
41 Cabiri, *age*. s. 114.
42 Osman Taştan, *agm*. s. 145.
43 Cabiri, *age*. s. 121.
44 İmam Şâfiî, *er-Risale*, (Çev: Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan) TDV Yay. Ankara 1996, s. 22.

ehli olduğu anlamına gelmemektedir. Onun kıyası kabul etmesi nassın delalet alanını illet üzerinden genişletmeye matuf bir durum olup aklı salt bilgi kaynağı olarak tanımlamak değildi.[45] Kıyası asıllardan biri olarak tanımlayan İmam Şâfiî aklın keyfi kullanımına sınırlandırma getirmek istiyordu.

İmam Şâfiî'nin geliştirdiği bu orta yol projesi zamanla Ehl-i hadisi memnun etmemiştir. Özellikle İmam Şafiînin kıyası şerî delillerden biri olarak kabul etmesi Ehl-i hadisi yeni arayışlara sevk etmiş, hadise vurgu yapan ve İslâm düşüncesinde dört hak mezhepten kabul edilen Hanbelî ekolü, bu projeye bir reaksiyon olarak nassa vurgu yapan bir metot geliştirmiştir.[46] İmam Şâfiî'ye karşı oluşan tepkiler bununla da kalmamış, Ehl-i hadisin nasscı yaklaşımını daha radikal bir söyleme dönüştüren ve Ehl-i hadis geleneği içinde mütala edilen Zâhirîlik ortaya çıkmıştır.[47]

2. Davud ez-Zâhirî ve Zâhirî Te'vilin Teşekkülü

Asıl adı Ebu Süleyman Davud b. Ali b.Davud b. Halef el-İsfehânî'dir.[48] Ailesi İsfehanlı olduğu için İsfehanî nisbesiyle anılan Davud ez-Zâhirî, Kûfe'de doğmuştur. Kaynaklarda doğum tarihiyle ilgili olarak hicri 200 (815-16) ve 202 (817-18) olmak üzere iki farklı tarih zikredilmektedir. Tahsil hayatının büyük bir kısmını Bağdat'ta geçirmiştir. Başta Ebu Sevr el-Kelbî, Süleyman b. Harb, Amr b. Merzuk, Ka'nebî, Muhammed b.Kesîr el-Abdî, Müsedded b.Müserhed olmak üzere devrinin ileri gelen âlimlerinden ders aldığı, daha sonra ilim tahsil etmek için Nişabura gittiği ve burada İshak b. Râhûye'nin derslerine katıldığı rivayet edilmektedir.[49] Davud ez-Zâhirî aynı zamanda bir hadisçi idi. Yaşadığı dönemin hadis âlimlerinden büyük oranda hadis toplamıştır.[50] İlmî çalışmalarını sürdürmek üzere tekrar Nişaburdan Bağdat'a döndü.

---

45 Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Kitabiyat, Ankara 2000, s. 205.

46 Joseph Schacht, *age*. s. 72.

47 Sönmez Kutlu, *Alevilik-Bektaşilik Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruk Tezkire-i Şeyh Safi,* Ankara Okulu Yay. Ankara 2008, s. 140.

48 İbn Nedim*, Fihrist,* Daru'l-arife, Beyrut 1994, s. 267.

49 Nurettin Itr, "Davud ez-Zâhirî" *DİA*, IX, s. 49, İstanbul 1994.

50 Adam Muhammed Ajiri, "Ibn Hazm and Why He is Regarded as The Second Teacher of The Zâhirîte Madhhab", *Islamic Quarterly*, XXXVIII, London 1994, s. 114.

Bağdat'ta İmam Şafiî'nin talebelerinin önde gelenlerinden ders okudu. Burada edindiği bilgi ve ilmi çevrenin etkisiyle Şâfiî mezhebinin müntesibi oldu. Bu mezhebin ateşli bir savunucusu olmuş ve İmam Şâfiî'nin hayatı hakkında ilk eser yazan kişi ünvanını kazanmıştır.[51] Bazı kaynaklarda onun Şâfiî'den ilim tahsil ettiğine dair bilgi olsa da bu durum tarihen mümkün gözükmemektedir. Kaynaklarda zikredilen doğum tarihinden hareketle İmam Şâfiî vefat ettiğinde Davud ez-Zâhirînin iki ila dört yaş arasında olduğu tahmin edilmektedir.

Davud ez-Zâhirî, bir usul ıstılahı olarak zâhir kelimesini Kur'an ve Hadislerin lafızlarını esas almak, kıyas ve re'yi reddetmek anlamında kullanan ilk kişidir.[52] İmam Şâfiî dînî söylemi nasslarla temellendirme sürecinde özellikle Hanefîler tarafından kullanılan istihsana karşı nassın otoritesini genişletmek için kıyası şer'î delillerden biri konumuna getirmişti. İmam Şâfiî kıyas yoluyla illet üzerinden nassın hüküm alanını genişleterek nassa dayanmayan yaklaşımlara karşı çıkıyordu. Davud ez-Zâhirî ise bu süreci biraz daha ileri götürerek kıyası da reddetmiştir. Ona göre Şâfiîler tarafından istihsan delilinin geçersizliği bağlamında üretilen delilleri kıyasın reddi için kullanmak mümkündür. Dolayısıyla istihsanı geçersiz saymak için ileri sürülen deliller kıyasın geçersizliği için de kullanılabilir.[53] Bu aşamadan sonra geçerli olan deliller Kur'an ve Sünnettir. Ehl-i hadis re'ye karşı nassın hâkimiyetini ve dini düşüncede aklın kullanımını kontrol altına almayı amaçlamıştır. Davud ez-Zâhirî ise aklın kontrollü olarak kullanılmasını reddederek Ehl-i hadisin çizgisini daha radikal bir konuma taşımıştır.[54]

Davud ez-Zâhirî bir çok eser telif etmiştir. İbn Nedim, ona ait yüzelli kitap olduğunu ve bu kitapların isimlerini ayrı ayrı zikretmektedir. Eserlerinden bazıları *Kitâbu'l-İzah, Kitâbu'l-İfsah, Kitâbu'd-Da'vâ ve'l-Beyan, Kitabu'l-Usul, Kitabu'l-Hayz*

---

51 İbn Nedim, *age*. s. 268.
52 İbn Nedim, *age*. s. 267.
53 Ahmet Demirci, İbn Hazm ve Zâhirîlik, Kayseri 1996, s. 20.
54 Joseph Schacht, *age*. s. 72.

olarak zikredilmektedir.[55] Ancak kitaplarından hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Onun fıkhî görüşleri öğrencileri tarafından sonraki nesillere intikal ettirilmiştir. İbn Nedim'in zikrettiği isimlere bakıldığında bunların her birinin müstakil bir kitap olmayıp bir kitabın babları niteliğinde olma ihtimali daha yüksektir. Bu kitap isimlerinden biri de *Kitabu'l-Hüccet*'dir. Bu isim İbn Hazm tarafından geliştirilen delil nazariyesini çağrıştırmaktadır. Ancak kitabın elimizde olmaması bunu doğrulama imkanımızı engellemektedir.

Davud ez-Zâhirî, zamanının popüler tartışma konularında da fikir beyan etmiştir. Kur'ân'ın mahluk oluşu ve cünüp iken Kur'an okunup okunmayacağı konularında yaşadığı dönemin âlimlerinden tenkid alan düşüncelere sahiptir. Kur'ân'ın mahluk olduğunu ve cünüp olarak Kur'an okunabileceğini savunan Davud ez-Zâhirî bu düşüncelerini hadislerle ispatlama yoluna gitmiş ve zamanının ünlü hadisçileriyle arasında şiddetli münazaralar yaşanmıştır. Ahmed b. Hanbel Kur'ân'ı mahluk olarak kabul ettiğinden dolayı onunla görüşmeyi reddetmiştir.[56]

Zâhiriyye mezhebi Davud ez-Zâhirîden sonra yayılmaya ve gelişmeye devam etmiştir. Davud ez-Zâhirîden sonra onun fikirlerini oğlu Muhammed b. Davud yaymaya çalışmıştır. Oğlu zamanında Zâhiriyye mezhebi Hanefi, Malikî, Hanbelî mezheplerinden sonra dördüncü mezhep konumuna yükselmiştir. Muhammed b. Davud, mezhebinin usulü hakkında eserler vermiş aynı zamanda şairlik yönü olan renkli bir kişiliğe sahiptir. *Kitabu'z-zehra* adında bir şiir kitabı vardır. Bu kitabın birinci bölümü A.R. Nykl ve İbrahim Türkan tarafından derlenmiştir. Usul alanında yazdığı *Kitabu'l-vusul ilâ marifeti'l-usul* adlı bir eseri vardır.[57]

Zâhiriyye mezhebinin takipçileri ve bu mezhepte hatırı sayılır bir üne kavuşmuş kişiler zikredilenlerle sınırlı değildir. Zâhiriyye mezhebinin önemli âlimlerinden bir de İbn Muğallis'tir. Asıl adı Ebu Hasan Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Muğallis (ö.324)tir. Zâhiriyye mezhebi onun zamanında doğuda en parlak dönemini yaşamıştır.

---

55 İbn Nedim, *age*. s. 267-68.
56 Ahmet Demirci, *age*. s. 20–21.
57 Ömer A. Ferruh, *agm*, s. 315.

Ahkâmu'l-Kur'an adlı bir eseri vardır. Bu mezhebin önemli âlimlerinden biri de Mansûrî lakabıyla maruf Ebu Abbas Ahmed b. Salih'tir. Onun *Kitabu'l-Misbah*, *Kitabu'l-Hadi* ve *Kitabu'n-Neyyar* adlı kitaplarının olduğu rivayet edilmektedir. Yine Ebu Said er-Ragî'nin, Davud ez-Zâhirînin usul kitabından yüz babı açıklayan *Kitabu'l-Usul* adlı bir eserinin olduğu rivayet edilmektedir. İbn Hilal, İbrahim b. Ahmed b. Hasan usul ve özellikle kıyasın iptaline dair eserleri olduğu rivayet edilen önemli âlimlerdendir.[58] Bu esaslarden günümüze ulaşan olmamıştır. Bu mezheb hakkında İbn Hazm'ın eserlerinden başka yerde derli toplu olarak bulmak mümkün değildir. Konuyu teferruatlı bir şekilde işlemenin önündeki en büyük engellerden biri de hem mezhebin görüşlerini içeren hem de tarihi hakkında bilgi veren eserlerin yetersiz olmasıdır. Ayrıca bu durum mezhep içi farklı söylem ve ihtilafların incelenmesi noktasında imkanları sınırlamaktadır.

[58] İbn Nedim, *age*. s. 269-70.

C. ZÂHİRİYYE MEZHEBİNİN ENDÜLÜS TARİHİ

Sosyal bir harekete dönüşmüş fikir hareketlerini tek sebebe indirgeyerek açıklamak zordur. Zâhiriyye mezhebinin Endülüs başarısını salt reaksiyonel ve siyasal bir hareket olarak[59] görmek ya da doğudan batıya transfer olarak tanımlamak yüzeysel bir yaklaşımdır. Zâhiriyye mezhebinin Endülüs tecrübesini açıklarken başvurulan en meşhur yaklaşımlardan biri onun doğudan batıya transfer olan bir düşünce hareketi olduğunu savunmaktadır. Ancak bu yaklaşım hadiseyi izah etmekte yetersizdir. Zâhiriyye mezhebinin bir sistem olarak ortaya çıkması ve doğudaki Zâhirîliğe göre daha zengin ve entelektüel bir seviyeye gelmesi, hadisenin doğudan batıya gerçekleştirilen bir düşünce transferi olarak değerlendirilmesini mümkün kılmamaktadır. Doğuda Zâhirîlik düşüncesini besleyen ve ortaya çıkmasını sağlayan ilmi ve sosyo-kültürel yapı ne kadar tabii ise batıda Zâhirîlik düşüncesini doğuran yapı da o kadar tabii ve özgün bir karaktere sahipti. Doğu ve batıda Zâhirîlik düşüncesini besleyen çevrenin bazı noktalarda benzer özellikler taşıdığını söylemek mümkündür. İmam Şâfiî'nin kıyası temel referanslardan biri olarak kabul ederek geliştirdiği hukuk düşüncesine bir tepki olarak ortaya çıkan Zâhirîlik nassa vurgu yapmaktaydı. Aynı şekilde batıda hakim olan ve hadislere ağırlık veren Malikî ekolü, aklın kullanılmasına imkan veren mesalih-i mürsele ilkesini nassların yorumlanmasında temel kriterlerden biri olarak kabul edilmekteydi. Mesalih-i mürsele nassları anlama ve yorumlamada müctehide aklı kullanma imkanı vermekteydi.[60] Doğu ve batı Zâhirîliğini karşılaştırdığımızda Şâfiîlik ve Malikilik mezheplerindeki re'y taraftarı söylemin nass merkezli bir düşüncenin doğmasını tetiklediğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla Endülüs'te gelişen Zâhirîlik düşüncesini doğudakini nazari olarak işlemek ve geliştirmekten ibaret suni bir oluşum olarak görmek doğru değildir. Zâhiriyye mezhebinin doğuda ortaya çıkmasına zemin

---

[59] Câbirî Endülüsteki Zâhirîlik düşüncesini Endülüs Emevî devletinin yeni bir ideoloji arayışının sonucu olarak değerlendirmektedir. Ona göre Müslümanlar arasında meydana gelen siyasi ve fikri bölünmüşlük devletin kabul ettiği resmi ideolojiler tarafından çözümlenemiyordu. Çünkü bu ideolojiler eskimişti. Karşılaşılan bu köklü sorunun çözümü için yeni bir başlangıç ve yeni bir ideoloji gerekiyordu. Siyasete can simidi olacak bu yeni ideolojide Zâhirîlik düşüncesiydi. Zâhirîliği Cabiri Bkz., Arap-İslâm Aklının Oluşumu, s. 343.

[60] Hayrettin Karaman, *age*, s. 194.

hazırlayan şartlar batıda da mevcuttu. Batıda Zâhirîlik düşüncesinin oluşmasına zemin oluşturan fikri hareketlilik daha yoğun olduğu için Zâhirîlik düşüncesi sistematik bütünlüğü ve kendisinden sonra tevarüs edilecek ilmi nosyonu Endülüs'te kazanmıştır.[61] Yani Endülüs'te ortaya çıkan Zâhirîlik düşüncesi salt olarak doğudakinin taklîdi olmayıp özgün bir niteliğe sahipti.

1. Baki b. Mahled (ö. 276)

İslâmi ilimlerin teşekkül dönemi incelendiğinde rivayet merkezli ilimlerin daha erken ortaya çıktığı rahatça görülebilir. Bunun muhtelif sebepleri olmakla birlikte İslâm'ın dayandığı birinci kaynağın hitap olarak ortaya çıkması, sözün korunması ve nakledilmesi için gerekli olan yöntemlerin geliştirilmesinde önemli bir yere sahiptir. Rivayetin dirayete önceliği İslâmi ilimlerin yayılmasında da rahatlıkla göze çarpmaktadır. Bu durum İslâm'ın Endülüs tecrübesinde de farklılık arz etmemiştir. Zira Endülüst,e hakim olan Maliki mezhebinin en temel kaynağı Muvatta bir hadis kitabıdır. Doğuya ilim öğrenmek maksadıyla yolculuklar erken dönemde başlamış ve bu ilim yolculuğunun sonunda doğudaki hadis mirasının büyük bir kısmı batıya transfer edilmiştir.[62]

Endülüs tefsir geleneğinin ilk müfessiri ve *Tefsîru'l-Kur'an* adıyla maruf ilk tefsir kitabını yazan Bakî b. Mahled (ö.276)'dir. Aynı zamanda müctehid olan müellif herhangi bir mezhebi taklît etmeyip nasslara dayanarak fetva verme geleneğini başlatan kişi olarak bilinir. İbn Hazm onun tefsiriyle ilgili olarak şu değerlendirmede bulunmaktadır: Taberî'nin *Câmiu'l-Beyan'ı* da dahil olmak üzere İslâm dünyasında böyle bir eser yoktur.[63] Endülüs'te Hadis ilminin gelişmesine olan katkıları, bu alanda verdiği eser ve İbn Hazm'ın onun eserini Taberi'nin eseriyle kıyaslaması onun tefsirinin rivayet tefsiri olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.[64] Yine doğuda rivayet tefsirlerinin dirayet tefsirlerine göre daha önce yazılmış olması ve dini düşüncenin batıda da benzer

---

61 Câbirî, age. s. 344.
62 Isabel Fierro , "Hadisin Endülü'e Giriş", (Çev: Murat Gökalp) *AÜİF Dergisi*, XXXXVII, s. 239.
63 Yunus Ekin, "Endülüs Tefsir Geleneği", *SÜİF. Dergisi*, Sayı III-2001, s. 249-251.
64 M. Yaşar Kandemir, "Bakî b. Mahled", *DİA,* IV, s. 542, İstanbul 1991.

bir seyir izlemesi, Endülüs'te yazılan ilk tefsir kitabı özelliğini taşıyan bu eserin rivayet tefsiri olma ihtimalini güçlendirmektedir. Zaten dirayet tefsiri olarak kategorize edilen tefsirler rivayet malzemesi üzerindeki tetkik ve incelemeler sonucunda ortaya çıktığı için rivayet malzemesinin dirayet tefsiri için de bir ön şart olduğu ortadadır.

Bakî b. Mahled, ilim tahsil etmek üzere doğu İslâm ülkelerine seyahat etmiş[65] ve bu seyahati sırasında meşhur alimlerle karşılaşmıştır. Yaklaşık yirmi yıl süren bu yolculuğunda Bağdat'ta Ahmed b. Hanbel'den fıkıh ve hadis tahsil etti.[66] Muhammed Ebu Zehra müellifin Bağdat'ta bulunduğu sırada Davud ez-Zâhirî ile görüştüğünü ve onun görüşlerini öğrenme imkanı bulduğunu savunmaktadır.[67] Yaklaşık olarak Davud ez-Zâhirî ile yaşıt olan müellifin Zâhirî düşünceyle böyle bir dönemde karşılaştığı tezi izahı zor bir konudur. Çünkü çağdaş olan ve ilim tahsil aşamasında olan Davud ez-Zâhirî'nin Zâhirîliğe dair düşüncesinin bu dönemde oluştuğu ve tekamül ettiğine dair elimizde bir bilgi yoktur.

Endülüs tefsir geleneğinde ilk tefsiri yazma özelliğine sahip olan Bakî b. Mahled, Hadis ilminin gelişmesine de önemli katkılar sağlamıştır. Kendisinin *el-Musannefu'l-Kebir*[68] adlı bir hadis eseri olması yanında doğuda yazılan birçok hadis eserinin Endülüs'e getirilmesini sağlamıştır. Bu eserinde izlediği metodun Şafiî ve Hanbeliler'in yapmaya çalıştığı gibi hukuk sistemini hadisler üzerine inşa etmek olduğu zikredilmektedir.[69] Hayatının 35 yıl gibi önemli bir kısmını ilim tahsil etmek için doğuda geçiren Bakî, başta Ahmed b. Hanbel (ö. 245), Yahya b. Main (ö. 235)ve İbn Ebî Şeybe (ö. 235) olmak üzere yarıdan fazlası Iraklı olmak üzere 284'den fazla âlimden ilim tahsil etmiştir. Onun Musannef'inde rivayet ettiği hadis sayısının 30966 civarında olduğu tahmin edilmektedir. Dönüşünde ise birçok değerli hadis ve fıkıh eserini beraberinde getirmiştir. Malikilerin değer verdiği Yahya b. Yahya el-Leysî ve Ubeydullah b. Yahya

65 M. Yaşar Kandemir, *agm*. s. 541.
66 M. Yaşar Kandemir, *agm*. s. 541.
67 Muhammed Ebu Zehra, *age*, s. 222.
68 Yunus Ekin, *agm*. s. 251.
69 Isabel Fierro, *agm*. s. 247

el-Leysî gibi âlimlerin rivayetlerine değer vermediği için Malikilerle arasında ciddi tartışmalar yaşanmıştır.[70] İlmi çevrelerin yabancısı olduğu ve ulema arasında ihtilaflı konuları Endülüs'e getirmesi, hakkında asılsız haberlerin ortaya atılmasına sebep olmuştur. Hakkındaki şikâyetler zamanın Emîrine kadar ulaşmış ve Emîrin onun engin bilgi birikiminin farkına varması affedilmesini sağlamıştır.[71]

Zâhirîliğin Endülüs'e gelişi ve yayılışı ile Bakî b. Mahled'in doğrudan ilişkilendirilmesi mümkün gözükmemektedir. Çünkü hem doğuda hem batıda Zâhirîliğin sistemleşmesi sonraki yıllara tekabül etmektedir. Marakkuşî, İbn Hazm'a kadar Endülüs'te Zâhiriyye mezhebini savunan ve bu mezhebin öğretilerini yayan bir kimse çıkmadığını iddia etmektedir.[72] Ancak onun doğu dünyasındaki ilmi zenginliğin batıya aktarılmasındaki katkılarının, dolaylı olarak Zâhiriyye mezhebinin doğuşuna zemin hazırladığı söylenebilir.[73] Onun Endülüs ilim dünyasına kazandırdığı eserler ilmi seviyenin gelişmesine katkı sağlamıştır.

Doğuya ilim tahsil etmek için giden ve Endülüs'ün ilmî çehresinin zenginleşmesine katkı sağlayan birçok alim vardır. Doğunun ilmî zenginliğini Batıya taşıyan ve özellikle getirdikleri hadis malzemesiyle ilmî hayatın canlanmasına katkı sağlayan âlimlerden bazıları; Muaviye b. Salih (ö.158), Sa'sa b. Selam el-Dımışkî (ö.180), Abdulmelik b. Habib es-Sülemî (ö.238), Muhammed b. Vaddah (ö.287),[74] Kasım b. Asbağ (ö.340), Munzir b. Said el-Bellutî (ö.355)[75] olarak zikredilmektedir.[76]

---

70 Ahmet Demirci, *age,* s. 23–24.

71 M. Yaşar Kandemir, *agm*. s. 541.

72 İgnaz Goldziher, *Zâhirîler Sistem ve Tarihleri*, (Çev: Cihad Tunç) AÜİF Yay. Ankara 1982, s. 97.

73 Ebu Zehra, *age*. s. 222.

74 İbn Vaddah Bakî b. Mahled gibi doğuda yetişen bir çok âlimden ders almıştır. Ders okuduğu hacaların sayısı 265 olarak zikredilmektedir. Özellikle Irak bölgesindeki hadis birikimini Endülüse aktaran kişi olarak tanınmaktadır. Hadis alanındaki tabakat kitaplarıyla meşhur olmuştur. Geniş bilgi için bkz: Isabel Fierro, agm. s. 247-48.

75 el-Bellutî Enduluste Zâhiriyye mezhebinin ilk temsilcisi kabul edilmektedir. Kendisi Kurtuba baş kadısıydı. Kadı olarak Malikî fıkhını tatbik ediyordu. Ancak aile ve çevresinde Zâhiriyye mezhebine göre hüküm veriyordu. Hatta Davud ez-Zâhirînin eserlerini topladığı ve ilmi münazaralarda Zâhirîlik düşüncesini savunduğu belirtilmektedir. Bkz: Goldzaher, Zâhirîler, s. 96.

76 Ebu Zehra, *age*. s. 223-224.

2. İbn Hazm (384/994–456/1064)

Asıl adı Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm b. Galib b. Salih b. Halef b. Ma'den b. Süfyan b. Yezid el-Fârisi el-Endülüsî el-Kurtubî el-Yezidî'dir.[77] İbn Hazm olarak meşhur olan düşünür eserlerinde Ebu Muhammed mahlasını kullanmıştır. İbn Hazm 384 yılında Ramazan ayının son günü güneş doğmadan önce, imam sabah namazının farzından selam verip çıkınca dünyaya gelmiştir.[78] Birçok âlimin doğum tarihi tam olarak bilinmezken onun doğum tarihinin gün ve saatine kadar bilinmesi yaşadığı hayat standartları hakkında bir fikir vermektedir.

Soyu hakkında iki farklı görüş vardır. Bunlardan birincisi ve kuvvetli olanı İran asıllı olduğudur. İbn Hazm'ın bildirdiğine göre dedesi Yezid, Emevî hanedanı Yezid b. Ebî Süfyan'ın mevlâsı olduğu döneminde İslâmı kabul etmişti. Ailesi, dedelerinden Halef zamanında Endülüs'e hicret etmiş ve Nibela bölgesinde Manta Lisham adında bir köye yerleşmiştir.[79] İkincisi ise onun İspanya'lı olduğuna dairdir. İbn Hazm'ın İspanya asıllı olduğunu savunanlar bu tezlerini ispat etmek için farklı ve ilginç yollara başvurmuşlardır. Bunlardan en ilginç olanı Alman araştırmacı Dozy'nin görüşüdür. Dozy, bu düşüncesini İbn Hazm'ın aşka dair *Tavku'l-Hamame* adlı eserinden hareketle ispatlamaya çalışmaktadır. Ona göre böyle bir eseri yazacak genetik yapıya sahip birisinin Araplar arasından çıkması hemen hemen imkansızdır. İbn Hazm'ın bu eserde aşka dair gösterdiği incelik onun Hıristiyan atalarıyla arasındaki genetik benzerliğin bir ürünüdür.[80]

İbn Hazm'ın şeceresini Emevîlere dayandırmasını kendisine siyasi arenada bir yer edinme hamlesi olarak değerlendirenler de vardır. Fakat bu düşüncenin tarihi veriler ışığında ispat edilmesi zör gözükmektedir. Çünkü İbn Hazm'ın ataları Emevî hanedanı ile Endülüs'e göç etmiş ve daha ilk günden itibaren ilmi ve siyasi çevrede önemli bir mevki edinmişti. Bu sebeple iktidara yakın bir ailede doğan ve siyasi düşünce olarak

---

77 Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyer'u â'lâm'u nübelâ*, Müessesetü er-Risale, Beyrut, XVIII, s. 184.

78 Ahmed b.Muhammed el-Makkarî et-Tilmesânî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelus'r-ratîb*, II, s. 284.

79 Ebu Zehra, *age*. s. 28.

80 Anwar G. Chejne*, Ibn Hazm*, Kazi Publication, Chicago 1982, s. 20.

Emevîleri destekleyen İbn Hazm'ın nesep milliyetçiliği yaparak ulaşacağı bir mevki de yoktu.[81] Onun ailesi siyaset dünyasında babası zamanında aktif göreve atanmıştır. Babası Ahmed âlim ve kültürlü bir insandı. Endülüs'ün yükseliş dönemi halifelerinden el-Hakem II (961–976) ve Hişam II (976–1009) döneminde vezirlik ve bazı üst düzey görevlerde bulundu.[82]

a) Yaşadığı Çağda İlmi ve Kültürel Durum

İbn Hazm, Endülüs Emevî Devletinin en parlak ve çöküş döneminin başladığı dönemi kapsayan bir zaman diliminde yaşamıştır. Bu durum onun hem ilmî hem de siyasi hareketliliğin yoğun olduğu bir hayat yaşamasına sebep oldu. Endülüs'te siyasi birlikteliğin tam anlamıyla sağlandığı III. Abdurrahman ve Hakem zamanında ilmî faaliyetlere ayrı bir önem verilmişti.[83] Doğuda Abbasi Devleti zayıflama dönemine girmiş bunun neticesinde oluşan otorite boşluğundan yararlanmak isteyen bazı valiler ilme ve ilim adamlarına baskı yapmaya başlamıştı.[84] İşte bu dönemde doğuda yazılan eserlerin ve Abbasi iktidarından muzdarip olan âlimlerin Endülüs'e getirilmesi için özel bir gayret sarf edilmişti. Bunun neticesi olarak Endülüs âlim ve ilim yuvası haline gelmişti. Doğudan getirilen alimler ve eserler sayesinde ortaya çıkan fikri akımlar kendilerine müntesip ve temsilci bulabiliyorlardı. O dönemde revaçta olan ve ilim dünyasında etkili olan mezhepler arasında akıl, nakil ve sezgiyi esas alan grupları şöyle sıralamak mümkündür; Mutezile ve kolları Hüseyniye, Huzeyliyye, Nazzâmiyye, Ma'meriyye, Beşeriyye ve Cahıziyye alt kolları olmak üzere aklı esas alan usullerini kitap ve ilmi tartışmalarla yayıyorlardı. Diğer taftan Hariciler Ezarika, Necedât, Acâride, Bedîiye, Hazımiyye Seâlibe, Sufriyye, İbadiyye Hafziyye, Yezîdiyye, Fadliyye, Şemrahiyye ve Dahhake alt yapılanmalarıyla ilmi çevrenin önemli aktörlerinden biriydi. Ehl-i sünnet olarak tanımlanan ana gövde ise bu gün de yaşamını sürdüren Hanefiyye, Malikiyye, Şâfiîyye ve Hanbeliyye mezhepleriyle ilim hayatında merkezi bir konuma

---

81 Ebu Zehra, *age*. s. 28.
82 Anwar G. Chejne, *age*. s. 21.
83 Ebu Zehra, *age*. s. 91.
84 Ebu Zehra, *age*. s. 85.

sahipti. Cebriyye, Müşebbihe, Mürcie ve Bâtınî yorumla müşahhaslaşmış Şia ise Zeydiyye, Keysaniyye, İmamiyye, Abbasiyye kollarıyla ilim ve fikir hayatında aktif rol oynuyordu.[85]

Bu mezheplerin her biri farklı bir usul ve yorum yöntemine sahiplerdi. Kanaatimize göre bir yönüyle fikri zenginliğin göstergesi olan mezhepler arasındaki usul ve furua dair farklılıklar İbn Hazm'ı arayışa sevk eden en önemli amillerden biridir. Bu sebeple onun Zâhirîlik projesi yaşadığı toplumdaki fikri ayrılıkları ortadan kaldırarak bir yorum etrafında icmâ etmiş bir toplum meydana getirmeyi amaçlayan; bir yönüyle sosyal bir projeydi.[86] İbn Hazm bu farklılıkları ortadan kaldıracak yeni bir usul arayışına daha erken yaşlarda bu mezheplerin eleştirisiyle başlamış[87] daha sonra bu farklılıkları ortadan kaldırmak maksadıyla kendi usulünü geliştirmiştir. Siyasal iktidarın zayıflaması düşünce farklılıklarının fitne ve siyasi kutuplaşmalara kadar gitmesine sebep olmuş, bu durum İbn Hazm'ı siyasi birliği sağlamak için siyasi konularda arayışlara sevk etmiştir.

Endülüs elim hayatında alimler arasındaki münazaraların önemli bir yeri vardı. İlmi çevre ve gündelik hayatta önemli bir yere sahip olan münazaralar farklı düşüncelerin yayılması ve ilim hayatının canlılığını korumasında önemli bir yere sahipti.[88] İbn Hazm bu münazaralara tartışmacı olarak katılıyor ve ilmi hayattaki gelişme ve yenilikleri yakından takip ediyordu. O yaşadığı toplumun inanç ve ön kabullerini gözlemleyerek elde ettiği deneyimlerini yazdığı eserlerle kalıcı hale getiren bir sosyologdur aynı zamanda.[89] En önemlilerinden eserlerinden biri olan *el-Fasl*'da bu akımların temel düşüncelerini özetleyip yanıldıkları noktaları nass merkezli bir bakış açısıyla ortaya koymaya çalışmıştır.

---

85 Abdullatif Şararah, *İbn Hazm Raid el-Fikr el-İlmî*, el-Mektebe el-Ticâri, Beyrut, s. 81.

86 Jessica A. Coope, "With Heart, Tongue and Limbs: Ibn Hazm on The Essence of Faith"*, Medieval Encounters,* VI, Brill Academic Publishers, Leiden 2000, s. 102–103.

87 M.S.H.Ma'sûmî, "Ibn Hazm's Allegations Against The Leading Imams", *Islamic Studies*, VII, March 1968, s. 113-114.

88 Abdullatif Şararah, *age*. s. 64.

89 A. S. Tritton, "İbn Hazm The man and The Thinker", *Islamic Studies, Journal of Central Institute of Islamic Research*, Karachi 1964, III, s. 470.

b) Eğitim Hayatı

Onuncu yüzyılda Endülüs ilmî ve siyasî alanda altın çağını yaşıyordu. İbn Hazm'ın zamanında Endülüs önemli ilim merkezlerinden biriydi. El-Hakem'in Kurtuba'daki kütüphanesinde dört yüz bin cilt kitap olduğu şeklindeki rivayetler buradaki ilmi zenginliğe işaret etmektedir.[90] Bu dönemde Kurtuba, Avrupalı öğrencilerin ilgi odağı haline gelmişti. Bu asrın dikkat çeken diğer bir özelliği de farklı din ve mezheplerin görüşlerini rahatça savunduğu ilmi özgürlüğün hakim olduğu bir dönem olmasıdır. İbn Hazm'ın Yahudi ve Hıristiyanlar için yazdığı reddiyeler özgür düşünce ortamında yapılan tartışmaların bir ürünü olarak değerlendirilebilir. İbn Hazm'ın eğitim hayatında bu faktörlerin önemli etkileri vardır. Ayrıca babasının halifenin veziri olması ve müreffeh bir hayat yaşaması onun eğitimini doğrudan etkilemiştir. İlk tahsiline babasının sarayındaki cariyelerden Kur'an ve şiir öğrenmekle başladı.[91] Babasının kariyerinden dolayı daha genç yaşta devrinin ileri gelen âlimlerinden İbn Yezid el-Ezdi el-Mısrî (ö.410/1019) ve Ebu Hayr Mes'ud b. Süleyman b. Müflit (ö.426/1034) gibi devrinin önde gelen alimleriyle genç yaşta tanışma ve onlardan ilim tahsil etme imkanı buldu. Mezkur alimlerden ilki ona profesyonel olduğu tartışma usûl ve âdâbı konusunu, ikincisi ise daha sonra geliştireceği Zâhirî teoriyi ilk öğreten kişiler olarak bilinir.[92] Saray içinde geçirdiği gençlik yılları ve eğitim yılları onun hayatında oldukça etkili olmuş, birçok dile tercüme edilen ve aşka dair düşüncelerini ifade ettiği *Tavku'l-Hamâme* bu dönemdeki edindiği tecrübe ve izlenimler sonucu yazdığı önemli eserlerinden biridir.[93] İbn Hazm, İslâm âlimleri arasında farklı bir içeriğe sahip olan böyle bir eser yazan özgün bir kişiliktir.

c) Eserleri

İbn Hazm İslâm tarihinin gördüğü en velud âlimlerden birisidir. Bu özelliğinden dolayı Taberî'den sonra en fazla eser veren âlim olarak tanımlanmaktadır. İslâm

---

90 Muhammed Abu Laila, "An Introduction To The Life and Work of Ibn Hazm", *Islamic Quarterly*, London 1985, XXIX, s. 77.
91 Muhammed Abu Laila, *agm*. s. 83.
92 Muhammed Abu Laila, *agm*. s. 83.
93 Eric Ormsby, *agm*. s. 238.

tarihinde İbn Hazm gibi çok eser veren âlimlerin bu yönlerini anlamakta zorlanan bazı çevreler bu durumu keramet düşüncesiyle açıklama yoluna gitmişlerdir.[94] İbn Hazm Matematik alanı hariç yaşadığı döneminin popüler ilim dallarının hepsinde eser vermiş ve bu yönüyle İslâm dünyasında başka örneği olmayan bir kişidir. Onun hacim olarak geniş içerik olarak zengin eserlerinin oğlu Ebu Rafi'den gelen bir rivayete göre dört yüz cilt olduğu söylenmektedir.[95] Ne yazık ki eserlerinin çoğu günümüze kadar ulaşmamıştır. Böyle bir durumun oluşmasında ona karşı yürütülen ve eserlerinin yakılmasına kadar giden muhalefet kareketleri etkili olmuştur. Asin Palacios, bu devasa yapıtlardan irili ufaklı altmış tanesinin isimlerini tespit etmeyi başarmıştır.[96]

Bu eserleri tek tek tanıtmak konumuzun dağılmasına sebep olacağı için onun düşüncelerini takip edebildiklerimizi tanıtmakla yetineceğiz. İbn Hazm yazdığı eserlerin çoğunda alanında ilk olmayı başarmıştır. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ-i ve'n-nihal* adlı eseri çoğu düşünür tarafından karşılaştırmalı dinler tarihi alanında yazılan ilk eser olarak kabul edilmektedir. Bazı batılı düşünürler, onun bu eserde Yahudilik ve Hıristiyanlığa dair eleştirisinde oldukça sert ve ideolojik bir tavır sergilediğini savunmaktadırlar.[97] İbn Hazm'ın İslâm geleneği havzasında teşekkül eden diğer mezheplere karşı aynı üslubu sürdürdüğünü göz önünde bulundurduğumuzda, bu durumun taraflı davranmasının bir sonucu olmayıp fıtratından kaynaklanan bir durum olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca İbn Hazm bu eserinde yorum metodunun esaslarına da değinmektedir.

İbn Hazm'ın diğer bir eseri ise *el-İhkâm fî usuli'l-ahkam*'dır. İslâm geleneğinde sahih kabul edilen dört mezhebe alternatif olarak geliştirdiği usulü bu eserinde sergileyen yazar aynı zamanda karşılaştırmalı bir hukuk usulü çalışması ortaya koymuştur. Zâhirîlerin usulünü öğrenebildiğimiz elimizdeki tek kaynak bu eserdir. İbn Hazm bu eserde ortaya koyduğu usulün tatbikini ise fürû fıkha ait *el-Muhalla bi'l-â'sâr*

---

94 Muhammed Abu Laila, *agm*. s. 84.
95 Muhammed Abu Laila, *agm*. s. 83.
96 Ibn Hazm, *al-Risalah al-Bâhirah*, (Translator: Muhammad Saghir Hasan el-Ma'sum, Ed: Sharifah Shifa al-Attas) ISTAC Kuala Lumpur 1996. s. 8–11.
97 J. Windrow Sweetman, *Islam and Christian Theology*, Lutterworth Pres, London 1979, II, s. 178.

adlı eserinde yapmıştır. İsminden de anlaşıldığı gibi bu eser konuların nass merkezli çözümlendiği ve Zâhirî düşüncenin tatbik edildiği tek kaynaktır. İzzüddin b. Abdisselam bu eser hakkında İslâmi ilimler alanında iki eser vardır ki ben ilmi muhtevası zengin böyle bir eser görmedim; bunlardan biri İbn Hazm'ın Muhallası diğeri ise Muvaffakuddin'in Muğnî adlı eseridir demiştir.[98]

İbn Hazm, Mantık ilmini Endülüs'e tanıtan kişi olarak bilinmektedir. Aristo'nun mantık kitabını tercüme edip onu gündelik hayattan seçtiği örneklerle sadeleştirme ve anlaşılır bir formata sokmaya çalışmıştır.[99] Mantık alanındaki *et-Takrib li hududi'l-mantık* adlı eserinde gündelik örneklerle mantık konularını açıklamaya çalışmaktadır. İbn Hazm'ın düşünce sisteminde felsefe ve mantığın önemli bir yeri vardır. Ondan önceki birçok İslâm düşünürü akılla naklîn çatışmasından söz ederken o böyle bir çatışmanın söz konusu olmadığını savunmaktadır.[100] Ona göre Mantık delilleri izah eden ve ortaya koyan bağımsız bir bilim dalıdır.[101] Mantık ve Felsefeye ayrı bir önem veren İbn Hazm'ın Mantık ilminin bir cüzü olan kıyasa bu denli karşı çıkması merak konusu olmuştur. Ancak İbn Hazm, kıyasa mutlak anlamda karşı olmayıp kıyasın din alanında tatbiki sonucu oluşan zannî bilgiye karşı çıkmaktadır.[102]

İbn Hazm ahlak konusunda müstakil eser veren bir âlimdir. *El-Ahlak ve's-siyer* ahlaka dair görüşlerini içermektedir. O ahlakı mantık ilminin bir bölümü olarak görmektedir.[103] İbn Hazm, peygamberlerin gönderiliş amaçlarını ahlaki gerekçelerle temellendirmektedir. Ona göre peygamberlerin gönderilmesinde ahlakî değerleri doğrulamaları, ahlaklı bir yaşamı emretmeleri ve bizzat kendileri adalet, doğruluk, güvenilirlik, cesaret, sabır ve sevgi gibi temel ahlakî değerleri yaşayarak insanlara örnek

---

98 Zehebî, *age*. s. 193.

99 Muhammed Abu Laila, "Ibn Hazm's Influence on Christian Thinking in Research", *Islamıc Quarterly*, XXXI, s. 106.

100 Anwar G. Chejne, *age*. s. 13.

101 Anwar G. Chejne, *age*. s. 16.

102 Fadel I. Abdallah, "Notes on Ibn Hazm's Rejection of Analogy (Qıyas) in Matters of Religious Law" *The American Journal of Islamic Social Sciences*, II, Julay 1985, s. 223–4.

103 Muhammad Abu Laylah, *In Pursuit of Virtue The Moral Theology and Psychology of Ibn Hazm al-Andalusi*, TaHa Publisher Ltd, London 1990, s. 57.

olmaları en temel gayedir.[104]

Burada İbn Hazm'ın etkisinin Endülüs'le sınırlı olmadığını gösteren bir hususun zikredilmesinde fayda görüyoruz. Savunduğu düşünceden dolayı yaşadığı toplumda eserleri yakılıp siyasi iktidarlar tarafından sürgün edilerek cezalandırılmaya çalışılan İbn Hazm doğuda ustaların takdirlerini kazanan prensipli düşünce sahibi bir âlimdi. İmam Gazali, İbn Hazm'a ait *el-Esmau'l-hüsnâ* hakkında bir eser okuduğunu bu eserin, yazarının İslâmi ilimler alanında ne kadar ileri seviyede olduğunu ve hafızasının ne kadar güçlü olduğunu gösteren işaretlerle dolu olduğunu ifade etmiştir.[105] Aynı eser üzerinden Gazali'nin öğrencilerinden ve aynı zamanda Endülüslü bir âlim olan Ebu Bekir İbn Arabî (ö. 543/1148) İbn Hazm'ı birçok konuda eleştirmiş ve onu iftiracılıkla suçlamıştır.[106] Kanaatimize göre İbn Hazm hakkındaki İbn Arabî'nin eleştirileri yaşadığı tarihi ve sosyo-kültürel arka planla yakından alakalıdır. Kanaatimize göre onun takdire şayan ve özgün eserler ortaya koymasında kendisini herhangi bir mezheple sınırlı tutmaması ve hakikati açık bir şekilde ortaya koyma tutkusunun yeri büyüktür.

d) Siyasi Durum ve İbn Hazm'a Etkileri

Endülüs'te demografik yapı kozmopolit bir özellik arz ediyordu. Halk dışarıdan gelenler ve yerli olmak üzere iki gruba ayrılıyordu. Dışarıdan gelenler Araplar, Berberîler, Sekâlibe ve Sudanlılardan oluşmaktaydı. İberler, Romalılar ve Vizigotlardan oluşan İspanyollar ise yerli halkı oluşturuyordu.[107] Yabancıların önemli bir kısmını oluşturan Araplar ve Berberîler ülkenin fethedilmesinde öncü kuvvet rolü oynamışlar ve siyasi oluşumlarda önemli roller üstlenmişlerdir. Her iki grubun da kendi kabilevî örflerine göre hareket etmeleri, özellikle evliliklerde yerli halktan kız alırken kız vermemeleri, Endülüs üst kimliğinin oluşmasını ve yerli halkın yabancıları

---

104 Muhammad Abu Laylah, *age*. s. 65.
105 Zehebî, *age*. s. 187.
106 Eric Ormsby, "Ibn Hazm", *The Literature of Al-Andulus*, ed: Maria Rosa Menocal, Raymond P. Scheindlin, Michael Sells, Cambridge University Press, s. 238.
107 Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Medeniyet Tarihi*, TDV Yay. Ankara 1997, s. 1-2.

kabullenmelerini önemli ölçüde engellemiştir.[108] Bu demografik yapı merkezi idarenin zayıf olduğu her dönemde sorun olmaya ve uzun süren iktidar mücadelelerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Endülüs'te siyasi fay hattının kırılması ve karışıklık dönemi İbn Hazm'ın yaşadığı döneme tekabül etmektedir. Kendisinin siyasi kimliğe sahip bir aileye mensup olması yaşanan iktidar mücadelelerinden doğrudan etkilenmesine sebep olmuştur.

III. Abdurrahman ve onun oğlu II. Hakem döneminde Endülüs'te siyasi birlik sağlanmış bu durum bir yandan önemli ilmi gelişmelere sebep olurken diğer taraftan otorite boşluğundan mülhem iç çatışmaların sona ermesini sağlamıştı. II. Hakem'den sonra yerine on iki yaşındaki oğlu Hişam geçmişti. Hişam'ın devlet idaresinde tecrübesiz olması dengelerin değişmesine ve siyasi alanda güç kaybına sebep oldu. Hişam'ın veziri Muhammed b. Ebu Amir (el-Mansur) halifenin tecrübesizliğinden yararlanarak Amiriler dönemi olarak anılan bir dönemin doğmasına sebep oldu.[109] El-Mansur'un dengeleri değiştiren en önemli faaliyetlerinden biri ordu içindeki Berberî sayısını artırarak kendi nüfuzunu artırmak diğer taraftan kendi oğlu Abdulmelik'i veliaht olarak tayin ettirmekti. Bu durum Emevîler'in güç kaybetmesine ve siyasi çekişmelerin başlamasına sebep olmuştur.[110] İbn Hazm'ın babası Ahmed b. Said bu dönemde Hişam'ın vezirliğini yapmıştı.[111]

El-Mansur'la birlikte Emevîlerin aleyhine dönen siyasi dengeler oğlu zamanında da devam etti. el-Mansur'un tayin ettirmesi sonucu vezir olan Abdulmelik'in bir adım ileri giderek oğlu Abdurrahmanı kendi yerine vezir tayin ettirmişti. Babasının ölümünden sonra vezirlik makamına oturan Abdurrahman'ın halife Hişam'a kendisinden sonra veliahd olacağını ilan eden bir ferman imzalatması ve kendisinden boşalacak vezirlik makamına da oğlunu atayacağını ilan etmesi muhalifet konumundaki Âmirîler

---

108 Özdemir, *age*. s. 3.
109 Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları I,* TDV Yay. Ankara1994, s. 118.
110 Özdemir, *age.* s. 119.
111 Ebu Zehra, *age*. s. 41.

ile Emevîleri birleştirdi.[112] Vezir Abdurrahman'ın sefere çıktığı esnada Kurtubalılar isyan çıkarmış ve II. Hişamı azledip Muhammed b. Hişam b. Abdülcebbar el-Emevî'ye biat ederek Âmirîler dönemine son vermişti.[113] Ancak Âmirîler döneminde orduda Berberî nüfuzunun artması, Emevî-Berberî mücadelesinin ve uzun süren iç çatışmaların başlamasına sebep oldu.[114] İki grup arasındaki uzun ve kanlı çatışmalar Kurtuba'yı yaşanmaz bir hale sokmuştu. İbn Hazm bu iç çatışmalardan etkilenmiş ve Meriyye'ye göçmek zorunda kalmıştı. İbn Hazm'ın burayı tercih etmesinde iki sebep etkili olmuştur. Bunlardan birisi Meriyye'de görevde Emevîleri destekleyen bir valinin olması diğeri ise ilim öğrenme ve öğretmede özgür bir ortamın olmasıdır. Burada resmi bir görevinin olmaması ve bu şehrin önemli ilim merkezlerinden birisi olması ilimle uğraşmasına ve önemli âlimlerle tanışmasına sebep oldu. Ayrıca bu şehirde Yahudi ve Hıristiyan din adamlarıyla tanışıp onlarla münazaralarda bulundu.[115]

İbn Hazm'ın Meriyye'de kurduğu yeni hayat düzenini yine Kurtuba'da meydana gelen siyasi bir gelişme alt üst etmişti. İktidarın Emevîlerden çıkmasıyla Meriyye valisi merkez idareye bağlılığını göstermek için İbn Hazm'ı sürgün etmişti. Hişam'ı tahttan indirip Berberî etkisini kırarak Emevîler'i iktidar yapan el-Mehdî'nin izlediği yanlış politikalar ve iktidar hırsından dolayı kendi taraftarı olan Emevîlere bile baskı yapması, muhalif Emevîlerle Berberîlerden oluşan yeni bir ayaklanmanın başlamasına sebep olmuştu. Bu muhalif grup Süleyman b. Hakem b. Süleyman b. Nâsırı halife tayin ederek Kurtuba'ya saldırdılar. Bu saldırıda Halife el-Mehdî mağlup olmuş ve Tuleytula'ya kaçmıştı.[116] Burada geçirdiği bir toparlanma sürecinden sonra Hıristiyanlardan yardım alarak tekrar Kurtuba'ya saldırmış ve hakimiyeti tekrar ele geçirmişti. Ancak yerli halk onun gelişinden memnun olmamıştı. Yapılan bir halk darbesi sonucu Mehdî tahttan indirilip Hişam tekrar halife olarak tahta çıkmıştı.[117] Bu dönemde Kurtuba'nın

---

112 Özdemir, *age*. s. 122–124.
113 Özdemir, *age.* s. 125.
114 Özdemir, *age*. s. 126.
115 Muhammed Abu Laila, An Introduction To The Life and Work of Ibn Hazm, s. 79.
116 Özdemir, *age*. s. 129.
117 Özdemir, *age*. s. 130.

muhasarası devam ediyordu. Şehri kuşatan el-Mehdî'ye mağlup olan el-Müstain'den başkası değildi. Bu hareketinde başarılı olmuş tekrar Kurtuba'yı ele geçirerek Hişamı tahttan indirmişti. Bu dönemde yapmayı düşündüğü en önemli iş Berberî sorununa kalıcı bir çözüm bulmaktı. Berberîleri kendine karşı bir tehlike olmaktan çıkarmak için Kurtuba'nın çevresindeki şehirlere yerleştirmişti. Ancak burada zenginleşen ve güç toplayan Berberîler kendilerini hilafete daha layık görüyorlardı. Çevre şehirlere yerleştirilen Şia mezhebi mensubu Ali b. Hammud hilafeti ele geçirme planını devreye soktu ve devrik halife Hişam'ı el-Müstain'in elinden kurtarmak iddiasıyla Kurtuba'ya saldırarak yönetimi ele geçirdi. Böylece Emevî yönetimi Şii grupların eline geçmişti.[118]

Meriyye valisi yeni yönetime bağlılığını açıklamış bunun bir göstergesi olarak Emevî taraftarı olan İbn Hazm'ı hapse attırdı ve kısa bir süre sonra sürgüne gönderdi.[119] İbn Hazm'ın yeni vatanı Belensiye idi. Belensiye'deki vali Ali b. Hammud yönetimindeki Şiaya karşı geliyordu. İbn Hazm'ın Belensiye'yi tercih etmesinde bu faktör etkili olmuştu. Burada vezirlik görevine getirilmişti. Belensiye valisi etkisini artırmak için Şia yönetimini destekleyen Gırnata'ya saldırmış fakat bu olay valinin ölmesi ve İbn Hazm'ın yakalanıp altı yıl devam edecek olan esirlik döneminin başlamasıyla sonuçlanmıştı.[120] İbn Hazm, Belensiye'de İslâm Hukuku ile ilgili çalışmalar yaptı.[121] 409/ 1018 yılında Kurtuba'ki Şia iktidarının son bulmasıyla tekrar ana yurduna dönme fırsatı buldu. Hammudîler'in kovulması sonucu boşalan tahta Abdurrahman b. Hişam oturdu. İbn Hazm ilk defa Kurtuba'da resmi bir göreve atandı ve vezirlik görevine getirildi. Bu dönemde ülke fiilen bölünmüş, siyasi birliğin sağlanması için ihtiyaç duyulan güçlü bir ordu yoktu. Ayrıca hazine tamamen boştu. Yeni bir ordu kurmak için halka müracaattan başka bir yol bulamayan halife halkın sert tepkisiyle karşılaştı ve daha 47 günlükken iktidardan indirildi.[122]

---

118 Özdemir, *age*. s. 131–132.
119 Muhammed Abu Laila, *agm*, s. 80.
120 Ebu Zehra, *age*. s. 43.
121 Muhammed Abu Laila, *agm*. s. 80.
122 Özdemir, *age*. s. 135–36.

İbn Hazm siyasi geleneğe sahip bir aileye mensuptu. Bu durumun hem nimetini hem de külfetini tattı. İbn Hazm'ın âlim olarak şöhret bulduğu dönem Endülüs'te siyasi otorite boşluğunun derinden hissedildiği bir döneme tekabül etmektedir. Bu durum İbn Hazm'ın hayatını yakından etkiledi. İktidarların iç çekişmeler sonucu sık sık el değiştirmesi ve Emevî hanedanına muhalif grupların iktidara gelmesi onun baskı ve şiddete maruz kalmasına sebep oldu. Bütün iktidarlar halk nazarındaki otoritelerini güçlendirmek için âlimlerin konumundan istifade etme yoluna gitmiş bunun neticesi olarak kendi yandaşlarını yaşatırken muhalifleri cezalandırma yoluna gitmişti. Her ne kadar Emevîlerin iktidarı kaybetmesiyle aktif siyasetten çekilip ilme yönelse de ailesinin siyasi kimliği ona bir mevzi tayin ediyor bu ise genellikle onun baskı ve zulme maruz kalmasına sebep oluyordu. İbn Hazm'a karşı takınılan bu muhalif tavır, onun eserlerini yakmaya kadar uzanan bir dizi şiddet içeren sindirme politikalarını içeriyordu. Karşılaştığı baskı ve şiddette sadece siyasi kimliği etkili değildi. Sahip olduğu ilmî kimliğinin de bu tür olayların meydana gelmesinde önemli etkileri vardı. Her şeyden önce o Endülüs'te kendine zemin bulan dini düşüncelerin hepsine muhalif yeni bir metot ve fıkıh geliştiriyordu. Sergilediği bu muhalefetten Ehl-i sünnet çatısı altına giren mezhepler de nasibini alıyordu. Bu durum muhalif cephenin genişlemesine ve farklı fikri altyapıya sahip olan mezheplerin İbn Hazm'a karşı birleşmesine sebep olmuştu.[123] İbn Hazm'a karşı geliştirilen siyasi ve ilmi muhalefet bir yandan onu, sistemini daha sağlam temellere dayandırmaya ve reddiyeden ziyade yepyeni bir anlama metodu geliştirmeye sevk ederken diğer taraftan göçebe bir hayat sürmesine sebep olmuştu.

3. İbn Hazm Sonrası Zâhirîlik

Zâhiriyye mezhebinin en temel özelliği dînî bilgi alanını mümkün olduğu kadar insani etkilerden arındırmaktır.[124] Nassın anlaşılması ve yorumlanması sürecinde nesnel anlama ulaşmayı amaçlayan prensipler geliştirerek insanın yetkisini yeniden tanımlamışlardır. Nassların anlaşılması ve yorumlanmasında belirledikleri ölçüler

[123] Ebu Zehra, *age*. s. 50.
[124] Adam Muhammad Ajiri, *agm*. s. 123.

dışında yapılan tasarrufu zan olarak tanımlayan Zâhirîler bu tür yaklaşımları dinde muteber bir bilgi olarak kabul etmemişlerdir. Onlara göre lafzın zâhirî anlamı esas olup, zâhirî anlamı delil olmaksızın başka manalara hamletmek ise zandan ibarettir.[125] Zâhirîler, lafzın dildeki temel anlamını zâhirî anlam olarak nitelendirmekte ve zâhirî anlamın başka bir anlama hamledilmesi için ya nass, ya icmâ, ya da aklî bir delil gerektiği ilkesini getirerek sübjektif yaklaşımlara karşı kesin bir duruş ortaya koymuşlardır. Zâhirîlerin bu duruşları salt yoruma karşı bir duruş olmayıp delil olmaksızın nassın anlamı üzerinde gerçekleştirilen tasarruflara yönelik bir tutumdur. Zâhirîleri İslâmi ilimlerde sözün ne dediğini anlamakla yetinip, ne demek istediğini anlama olarak tanımlanan tefakkuhtan yoksun olduklarını iddia etmenin[126] doğru bir tanımlama olmadığı kanaatindeyiz. Zâhirîler hakkındaki yorumu kabul etmeyen ve lafzın zâhirî anlamı dışında alternatif bir yaklaşım kabul etmeyen bir akım olarak tanımlamanın sorgulanması gerektiğine inanıyoruz. Bazen sözün ifade etmek istediği mana lafzî delaletle anlaşılan manadır. Bu durumda sözün ifade ettiği mana yerine ifade etmek istediği manayı üretmeye çalışmak doğru sonuç vermeyebilir.

İbn Hazm, usul ve furû'a dair eserler yazarak mezhebin entelektüel bir kimlik kazanmasına önemli katkılar sağlamıştır.[127] Buradaki usulden kastımız lafzın zahirî anlamını önceleyen anlama yöntemidir. Şüphesiz bu usulün en temel özelliği diğer mezhepler tarafından kabul edilen kıyası reddetmesidir ve asıl sorun bundan doğan boşluğun nasıl doldurulacağıdır. İşte İbn Hazm geliştirdiği Delil Nazariyesi ile yeni ve kıyasa alternatif bir usul geliştirmiştir. O illet üzerine bina edilen kıyası reddederek yerine delaleti esas alan Delil Nazariyesini geliştirerek kıyastaki illet üzerinden oluşan zanniliği ortadan kaldıran bir metot geliştirmeyi amaçlamaktadır. O illet üzerinden nassın delaletinin genişletilmesine karşın nassın delaletini esas almaktadır.

---

125 İbn Hazm, *el-İhkâm fî usuli'l Ahkâm,* Dâru'l-hadis, Kahire, I, s. 249.

126 Zekeriya Güler, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihler Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*, TDV Yay. Ankara 1997, s. 191.

127 Ebu Zehra, *age*. s. 380.

İllet vaz'olunan hükümlere gerekçe üretmek olup, bunu yapmak Allah adına zannî bir yargıya varmak anlamına gelmektedir. Hükümlere gerekçe üretmek ilahi iradeyi deşifre etmek anlamına geldiğinden bu alanda insan için kesin bilgiden söz etmek mümkün değildir. Delalet ise dil içinde ve insanların kuşatabildiği dil içinde meydana gelen bir durum olduğu için illete göre daha kesin sonuçlara ulaşmayı sağlamaktadır. Dil üzerinde gerçekleşen insani oydaşım delalet üzerinden ulaşılan sonuçların kesinlik ifade ettiğini ihsas etmektedir. Çünkü icmâ dini alanda kesin bilgi ifade eden bir delil olduğu gibi kavramların delaletleri üzerinde sağlanan oydaşım da kesinlik ifade etmektedir. İbn Hazm, Delalet nazariyesi ile bir yandan kıyasın meşru olmadığını ortaya koyarken diğer taraftan kıyasın reddedilmesi sonucu oluşan otorite boşluğunu doldurmaya çalışıyordu. O, Delil nazariyesiyle mezhebin reddiyeden kurtulup bir yorum metoduna kavuşmasını sağladığı için ayrı bir öneme sahiptir.

İbn Hazm zâhirî yorumu bir gelenek haline getirmiş ve bu geleneğin ilkelerini sağlam bir şekilde ortaya koymuştu. Ancak yaşadığı dönemde siyasi çalkantıların had safhada olması mezhebin halk arasında yayılmasına engel oldu. Bu, mezhebin içinde bulunduğu bir zafiyetten kaynaklanmayıp, siyasi konjonktüre bağlı bir durum olarak değerlendirilebilir. O, mezheplerin geniş halk kitleleri tarafından takip edilmesi için siyasi iradenin gerekli olduğunun farkındaydı. Bu bağlamda doğuda Hanefiliğin batıda Mâlikiliğin sultanlar eliyle yayıldığını iddia etmektedir.[128]

Zâhiriyye mezhebi, Endülüs'te siyasi bir desteğe Muvahhidler döneminde kavuşmuştu. Başlangıçta ilmi bir reaksiyon olarak ortaya çıkan bu hareket (1146–1248) yılları arasında Endülüs siyasi tarihinde etkili olmuş, Müslümanların kaybettiği güç ve prestiji kazanma konusunda önemli başarılar elde etmişti. Temel tezlerini Murabıtlar Devleti'nin uygulamalarını, özellikle Mâliki mezhebini uygulayıp Kur'an ve Sünnet'e gereken ilgiyi göstermemelerini eleştiri üzerine kuran bu hareket, çok geçmeden siyasi bir kimlik kazanmıştır. Muvahhidler, İbn Hazm'ın temel tezinde olduğu gibi Kur'an ve

[128] Makkarî, *age*, II, s. 218.

Sünnet'e çağırıyorlar, mevcut mezhepleri ve onların taklît edilmesini eleştiriyorlardı.[129] Bu söylem birliği ilmi bir hareket olan Zâhirîlikle siyasi bir hareket olan Muvahhidler'in yolunu kesiştirmiştir. Nitekim Zâhiriyye mezhebi, Yakub b. Yusuf (1163–1184) zamanında devletin resmi mezhebi olarak kabul edilmiş ve insanlar bu mezhebe göre amel etmeye davet edilmiştir. Yine bu dönemde Zâhiriyye mezhebinin sonraki nesillere ulaşması için öğrenci yetiştirilmesi projesi uygulamaya konulmuştur.[130] Âlimlere ve meclisinde âlimlerin bulunmasına özen gösteren bu şahsiyetin İbn Hazm'ın doğduğu köyden geçerken söylediği sözler onun ilimle ve âlimlerle ilgili olduğunu göstermesi bakımından burada zikredilmeye değerdir. Burası İbn Hazm gibi bir âlimin çıktığı muhteşem bir yerdir. Bütün âlimler ona borçludur.[131]

Muvahhidler döneminde Zâhiriyye mezhebinin yıldızı parlamıştır. Ancak onların iktidarının kısa sürmesi ve geniş bir coğrafyayı etkileyecek bir güce ulaşamaması mezhebin yayılmasını olumsuz etkilemiştir. Netice itibariyle bu mezhep geniş kitlelere ulaşamamış ve bu işin meraklısı olan âlimler tarafından hüsn-ü kabul görmüştür. İbn Hazm'ın çağdaşı meşhur hadisçi ve biyografi âlimi İbn Abdilberr (368–463/978–1071) İbn Hazm'ın düşüncelerine eğilimli olanlardandı. Yine Zâhirîliğin yayılması ve görüşlerinin zapt edilmesinde İbn Hazm'ın öğrencileri önemli bir yere sahiptir. Onun öğrencilerinden tarihçi ve biyografi yazarı Ebu Abdullah Muhammed b. Ebu Nasr el-Humeydî (420–488) zâhirî olduğunu ilan etmiş, Zâhirîlere yapılan baskı ve zulümden kurtulmak için doğuya giderek Bağdat'a yerleşmiştir. Burada İbn Hazm'ın eserlerini ve düşüncelerini yaymaya çalışmıştır.[132]

---

129 Özdemir, *age*. s. 173.
130 Ebu Zehra, *age*. s. 383.
131 Chejne, *age*. s.31.
132 Ömer A. Ferruh, agm, s. 323

İKİNCİ BÖLÜM
ZAHİRİ TE'VİLİN TEMEL ESASLARI

A. ZÂHİRÎ TE'VİL'İN DİLSEL ENSTRÜMANLARI

Zâhirî te'vilin Kur'ân'ı yorumlamada kabul ettiği en temel referanslardan birisi dildir. Zâhirî te'vil geleneğinin, kavramların dilde vaz'olundukları zâhirî anlamı esas alan bir tabiata sahip olması, Kur'an'daki kavram ve kavramların delalet ettiği temel anlamların belirlenmesinde dilin temel referanslardan biri olmasını ve bu sistem içinde merkezi bir konuma sahip olmasını zorunlu kılmaktadır.[133] Zira Kur'ân'ı yorumlamada dil üzerinde sağlanan konsensüsün dikkate alınmaması ayetlerin yorumlanması ve kavramların medlullerinin keyfi olarak şekillendirilmesine sebep olur ki; bu durum hakkın bâtıl, bâtılın hak olarak isimlendirilmesine kadar giden bir sübjektifliğe yol açar. Bu sebeple doğru bilgiye ulaşabilmek aksi bir delil olmadığı müddetçe kavramların dilde vaz'olunduğu anlamların esas alınması ve keyfilikten kaçınmakla mümkün olur.[134]

İnsanlar arasındaki temel iletişim aracı olan dilin bu işlevi sağlayabilmesi için lafızların dilde vaz'olunduğu temel anlamlar üzerinde sağlanan oydaşımın yanı sıra, İbn Hazm'ın düşüncesinde dilin, her mana için bir kelime denklemine uygun olarak Allah tarafından yaratılması, kavramlar üzerindeki bireysel tasarruf imkanını ortadan kaldırmakta ve Kur'an bağlamında zâhirî anlamın önemini daha da pekiştirmektedir.[135] Ona göre Kur'an'daki lafızları vaz'olunduğu manadan başka bir manaya hamletmek için naklî bir delilin bulunması zorunludur. O, bu durumu şöyle izah etmektedir: Kur'an'daki lafızların manalarını tayin ederken indirildiği dil olan Arapça'da vaz'olunduğu zâhirî anlamları esas almak gerekmektedir. Aklî veya naklî bir delil olmaksızın lafızların manalarını dilde vaz'olunduğu zâhirî anlamdan farklı bir anlama hamletmek doğru bir yaklaşım değildir. Lafzın dilde vaz'olunduğu zâhirî anlamdan başka bir anlama hamledilebilmesi için Kur'an'dan ayet, Sünnetten bir delil, âlimlerin icmâ'ı ya da lafzın

---

133 Said el-Afgânî, *Nazarât Fi'l-Lüğa İnde İbn Hazm*, t.y. s. 31.
134 İbn Hazm, *el-Fasl,* II, s. 118.
135 Carl Sharif El-Tobgui, "The Epistemology of Qıyas and Ta'lil Between the Mu'tazilite Abu'l-Husayn al-Basri and Ibn Hazm al-Zâhirî", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, II,Spring/Summer 2003, Los Angeles/ Amerika Birleşik Devletleri, s. 342.

dilde vaz'olunduğu zâhirî anlamda kullanılmasının imkânsız olduğunu gösteren aklî bir delilin olması gerekmektedir. Bu referanslar olmaksızın kavramların delaleti üzerinde bir tasarrufta bulunarak yapılan yorum geçerli değildir.[136] Buradan da anlaşıldığı gibi dilsel referans ve lafzın vaz'olunduğu zâhirî anlama sadakat, İbn Hazm'ın savunduğu en temel prensiplerden biridir. Câbirî'nin onun geliştirdiği yorum metodunu, beyanı yeniden tesis etmeyi hedefleyen ve irfanı dışlayarak burhan ile beyan arasındaki ilişkileri yeniden tesis etmeye çalışan felsefi boyutlara sahip düşünsel bir proje[137] olarak tanımlaması İbn Hazm'ın yorum metodunda ideolojik bir lafızcılık olmadığını göstermesi açısından manidardır. Yaşadığı dönemdeki çeşitliliğin yoğun olduğu ilmî ortam ve lafzın anlamını sezgi ve bireysel tecrübe ışığında sürekli yapılandıran irfanî yorum geleneğinin[138] etkin olduğu bir atmosferle birlikte düşünüldüğünde İbn Hazm'ın yorum metodunun bir farkındalığın ve maksatlılığın ifadesi olduğu söylenebilir. İbn Hazm'a göre lafzın anlamını tayin ederken en temel kriterlerden biri nass iken diğeri de akıldır. Bu, rivayet dirayet ilişkisini yeniden tanımlayan bir yorum metodu geliştirme amacını taşımaktadır.

İbn Hazm'ın eserlerinde dilsel referansın ne kadar güçlü ve etkili olduğunu gösteren örneklerle sıkça karşılaşmak mümkündür. Kur'ân'ın en temel kavramlarından ve halk arasında Kur'an'daki kullanılışından çok farklı bir anlamda kullanılan 'kazâ' ve 'kader' kelimelerinin anlamını dilsel bağlamı esas alarak yeniden belirlemekte ve bu kavramlara zaman içinde dilde cari olmayan anlamlar yüklenmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre Arapça ve Kur'ân'ı Kerim'de 'kazâ' kelimesi emretmek, hüküm vermek ve haber vermek anlamlarına gelmekte olup, Allah'ın bireylerin hayatına müdahale etmesi ve onları zorlaması gibi kaderci düşünceyi besleyen bir anlam içermemektedir. 'Kader' kelimesi ise bir şeyi düzenlemek, bir şeyin son bulduğu nokta anlamlarına gelmektedir. Arapça'da bir şeyi düzenlemek ve sonlandırmak anlamında "gaddertü'l-binae takdiren"

---

136 İbn Hazm, *el-Fasl*, III s. 50.
137 el-Câbrî, *age*, s. 353.
138 Maribel Fierro, "The Polemic About The Karâmât al-Awliyâ' and The Development of Sufizm in al-Andulus (Fourth/ Tenth- Fifth/ Elenventh Centuries)", *Bulliten of the School of Oriental and African Studies*, University of London, LV, Number II, s. 236.

şeklindeki kullanımlar mevcuttur. Kur'an'da ise "ve gaddera fihâ evgâtehe" ve "innâ külle şeyin halaqnâ bi gaderin" ayetlerinde olduğu gibi kader kelimesi düzenlemek anlamlarında kullanılmaktadır. Dolayısıyla 'kazâ' Allah'ın bir şey hakkındaki olumlu ya da olumsuz hükmü, 'kader' ise bir şeyi var etmesi ve düzenlemesi anlamına gelmektedir. İbn Hazm'a göre bu kavramlara bunun dışında bir anlam vermenin aklî ve naklî bir dayanağı yoktur.[139] Kavramların bir düşünce sisteminde kazandıkları anlamların dikkate alınması doğru bilgiye ulaşabilma ve o sistemin aslına uygun olarak anlaşılmasında dikkat edilmesi gereken önemli bir ölçüdür. Her düşünce kavramlar üzerinden varlık dünyasına çıkar ve kavramların o sistem içinde kazandığı anlamların muhafaza edilmesi ile muhataplar tarafından anlaşılabilir. Bunun aksi sübjektifliğin doğmasına sebep olur.

Dilsel referans İbn Hazm'ın fıkhî üretimlerinde de önemli bir yere sahiptir. O fıkıh literatüründe üzerinde uzun tartışmalar yapılan birçok konuda bu yöntemi kullanarak sonuca ulaşmaktadır.[140] Bu konulardan biri de domuz eti ve domuzun yan ürünlerinin kullanılması bağlamında yapılan tartışmalardır. Bu tartışmalar, ilgili ayetin domuzun sadece etini yada yağı, derisi ve diğer yan ürünlerini haram kılıp kılmadığı noktasında cereyan etmiştir. Allah, "*De ki Bana vahyolunanda leş ya da akıtılmış kan yahut pis olan domuz eti, ya da Allahtan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka yasaklanmış bir yiyecek bulamıyorum.*"[141] buyurmaktadır. Ayette domuz etiyle ilgili "ev lahme hınzîrin fe innehu ricsun" ibaresi geçmektedir. Bu ibareden hareketle İbn Hazm, "innehu" kelimesindeki "hû" zamirinin, zamir en yakınındaki isme râcidir dilbilgisi kaidesi gereğince domuza raci olduğunu ve ayetin domuzu 'ricz' olarak tanımladığını, bu sebeple domuzun eti ve yan ürünleriyle beraber haram kıldığı sonucuna ulaşmıştır.[142] İbn Hazm, kavram ve ayetlerin delaletlerini belirlerken dilsel referansları dikkate almaktadır.

---

139 İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 51-52.

140 Ahmet Tahir*, Menhecü'l-medreseti'z-Zâhiriyye fî tefsir'n-nususi'd-diniyye*, Mektebetü ve Dâru İbn Hazm, Riyad 2005. s. 195.

141 6/ Enâm, 145.

142 İbn Hazm, *el-Muhalla bi'l-â'sâr*, (Tah: Abdulgaffar Süleyman Bendârî), Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1988. s. 124.

İbn Hazm'ın dil kurallarını esas alarak çözümlemeye çalıştığı diğer bir konu ise Hz. İsa bağlamındaki ayetler çerçevesinde süregelen tartışmalardır. Hz. İsa'nın ilâhî bir tabiata sahip olup olmadığına dair tartışmalar hem Hıristiyan ilahiyat geleneğinde hem de Kelam ilminde önemli bir yer tutmaktadır. Bu tartışmalar bizzat Kur'an'da da zikredilen Hz. İsa'nın kelime olarak isimlendirilmesi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Kur'ân'ı Kerim'de "*Melekler demişlerdi ki: Ey Meryem! Allah sana kendisinden bir kelimeyi müjdeliyor. Adı Meryem oğlu İsa'dır*."[143] buyrulmaktadır. İbn Hazm buradaki 'ismuhu' kelimesindeki zamirden Hz. İsa'nın kastedildiğini, Hz. İsa'nın Allah'ın kelimesi olarak nitelendirilmesi ve zamirin kelimeye râci olması durumunda buradaki zamirin müenneslik zamiri olması gerektiğini belirterek, Hz. İsa'nın Allah'ın kelimesi olarak isimlendirilmesinin hakiki anlamda olmadığını savunmaktadır. Ona göre Hz. İsa ile Allah'ın kelimesi arasında bir denklik olsaydı bu durum 'ismuhu' yerine 'ismuhâ' ibaresi kullanılarak tasrih edilirdi.[144]

Hz. İsa'nın Kur'an'da kelime olarak isimlendirilmesi onun yaratılış icabı Allah'ın kudretine işaret etmesinden başka bir mana ve maksat ifade etmemektedir. Esasen bu durum dilde her kelimenin bir anlama delalet ederek insanlara bir mefhumu ifade etmesinden kinaye olarak Hz. İsa'nın yaratılış itibariyle Allah'ın kudretine işaret eden bir fenomen olma niteliğini vurgulamak maksadına matuftur. Bu bağlamda gündeme gelen tartışmalar, hâdise ve ayetlerin kastedileni aşacak şekilde anlaşılma ve yorumlanmasından kaynaklanmaktadır.

Kur'ân'ın maksatlarının doğru olarak anlaşılabilmesi ve bunun teferruatlarda kaybolmaması için kavramların delaletlerinin Kur'an'dan hareketle belirlenmesi, onun anlam dünyasının doğru tespit edilebilmesi için geliştirilen önemli bir yöntemdir.[145] İbn Hazm kavramların anlamlarını dilsel referanslar ve Kur'ân'ın iç bütünlüğüne uygun olarak tayin ederek nesnel anlam üzerinden ihtilafları ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. O, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yöntemini takip etmektedir.

---

143 3/ Âl-i İmrân, 45.
144 İbn Hazm, *el-Usul ve'l-furû*, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1984, s. 81.
145 Halis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yay. İstanbul 1998, s. 43.

1. Dilin Doğuşu

Dilin kaynağı hakkındaki tartışmalar dilin ıstılâhî veya tevkifî olup olmadığı bağlamında cereyan etmiştir. Tartışma konusunun alanı dilin ilk ortaya çıkış evresidir. Burada merak edilen husus, başlangıçta dilin insanî bir tecrübe sonucu mu ortaya çıktığı, yoksa öğretmen öğrenci örneğinde olduğu gibi Allah tarafından mı öğretildiğidir. Bu tartışmada İbn Hazm, dilin insana Allah tarafından öğretildiği tezini savunmakta olup bu düşüncesini naklî delillerle temellendirmeye çalışmaktadır. O, konuyla ilgili ayetleri yorumlarken reel durumu da gözlemleyerek nass ve reel durumu birbirini destekleyen bir şekilde yorumlamaktadır.

Dilin insana Allah tarafından öğretildiğini, dolayısıyla tevkîfî olduğunu savunanların naklî delillerinden birisi "*Allah Âdem'e isimlerin hepsini öğretti. Sonra onları meleklere arzedip: Eğer sözünüzde sadık iseniz şunların isimlerini bana bildirin, dedi.*"[146] ayetidir. İbn Hazm'a göre bu ayet dilin öğreticisinin Allah olduğunu açık bir şekilde gösteren en önemli naklî delillerden biridir.

İbn Hazm'ın dilin ıstılâhî olmadığına dair aklî delilleri ise naklî delilin zâhirî yorumu ve ispatından ibarettir. Ona göre dilin başlangıçta ıstılâhî olabilmesi kemale ermiş, zihni donanım ve mevcudatın bilgisine sahip insanların kâinattaki eşyalar üzerinde gözlem yaparak onların temel niteliklerini farklılık ve benzerliklerini tam olarak ortaya koyarak isimlendirmelerini zorunlu kılmaktadır. Tabiattaki nesnelerin isimlendirilmesi ve niteliğinde tam bir mutabakatın sağlanması dilin ıstılâhî olabilmesi için zorunlu bir ön şarttır. Ancak çevremizde gözlemlediğimiz gerçeklik insanın böyle bir donanıma doğuştan sahip olmadığını ve böyle bir donanıma sahip olabilmesi için doğumundan sonra yılların geçmesini gerektirmektedir. Ayrıca insanların bu kabiliyetlerini geliştirebilmeleri için birilerinin yardımına ihtiyaç duydukları inkârı mümkün olmayan bir gerçekliktir. Bu durum, ilk insan için de dili öğretecek bir öğretici ihtiyacını zorunlu kılmaktadır. İbn Hazm, bu delillerden hareketle ilk insana dili öğreten

---

[146] 2/ Bakara, 31.

ve kavramları vaz'edenin Allah olduğu sonucuna varmaktadır.[147] Kanaatimize göre İbn Hazm, zikredilen dil teorisiyle dilin yapısında var olan dinamiklik ve değişimi minimize ederek dil üzerinden geliştirilen subjektif yorumlara karşı yöntemsel bir sınırlandırma getirmeyi amaçlamaktadır. Böylece dildeki insanî olan ilahi bir vasıf kazanmakta ve kavramlar bireysel müdahalelere kapalı bir hale gelmektedir.

İbn Hazm'ın isimlerin türetilmesiyle ilgili düşüncesi de bu yapının bir uzantısı niteliğindedir. O, isimlerin başka isimlerden veya illet benzerliğine binaen türetildiğine, kıyasa zemin hazırladığı gerekçesiyle, şiddetle karşı çıkar. Ona göre tabiattaki nesnelere illet yerine sıfattan hareketle isim verilmiştir ve doğru olan isimlendirme şekli de budur. Yumurtaya beyaz, namaz kılana namaz kılan anlamında musallî, günah işleyene fâsık anlamına gelen isim konması nesnelerde bulunan sıfatlardan kaynaklanmaktadır. Buradan hareketle özel isim, cins isim ve sıfatlarda tevkifîlik esas olup illete mebni bir ıstılâhîlikten söz etmek mümkün değildir.[148]

İbn Hazm'a göre nesnelerin illete binaen isimlendirilmesi dilin iç dinamiklerine göre de doğru değildir. Ata ihtişamından dolayı 'hayl', şahine yükseklerden uçmasından dolayı 'bâzî' isminin verilmesini illet merkezli bir yaklaşımla açıklamak mümkün değildir. Böyle olsaydı aslan 'hayl', gök ve bulutlar 'bâzî' olarak isimlendirilmeye daha layık olurdu. Ayrıca 'hayl' kelimesinin 'hayula' kelimesinden türediğini savunmak onunda başka bir kelimeden türediğini kabul etmeyi gerektirir ki; bu tarz bir isimlendirme şekli Allah'tan başka ezeli şeylerin olabileceğini ihsas ettiği için sakıncalıdır.[149]

İbn Hazm'ın verdiği diğer bir çarpıcı örnek ise 'hamr' kelimesidir. Bazıları meyve suyunun tatlı iken 'asîr', sarhoşluk edici illeti artınca 'hamr', bu özellik daha da şiddetlenince sirke anlamına gelen 'hall' olarak isimlendirildiğini savunmaktadırlar. Halbuki isimlendirme çevremizdeki nesnelerin sıfatları esas alınarak gerçekleşmekte

147 İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, s. 32.
148 İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, s. 558.
149 İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, s. 559.

farklı sıfatlara sahip her nesneye farklı isimler verilmektedir. İbn Hazm'a göre illet temelli isimlendirmeye insanın gücü yetmez. Çünkü iletişimi sağlamak için vaz'olunan isimleri tek tek illetlendirerek bir iletişim ağı oluşturmak insanın güç ve takatinin üzerindedir. Sarhoşluk veren nesneyle ha, mim ve ra harflerinden oluşan 'hamr' kelimesi arasında mantıksal ve illete bağlı zorunlu bir bağ yoktur.[150] Dili vaz'eden Allah' her nesneye bir isim koymuştur ve bu illet merkezli bir yapılanma değildir.[151]

İbn Hazm'ın illet merkezli bir türetmeye sıcak bakmazken sıfat merkezli bir türetmeye kısmi de olsa sıcak bakmasının arkasında kıyasa karşı bir refleks yatmaktadır. Ona göre kıyasın gerçekliğini savunanların ileri sürdüğü delillerden biri de isimlerin nesnelere bir illete binaen konulduğu düşüncesidir.[152] İbn Hazm, bir taraftan dilde illet merkezli kavram türetilmesine karşı çıkarken diğer taraftan kıyasın dayandığı temellerin meşruiyetini sorgulamakta ve kıyasın dil üzerinden de geçersizliğini ispatlamaya çalışmaktadır. Kavramlar üzerinden kıyasın geçersizliğini ortaya koymak onun literal yaklaşımının önemli bir parçasıdır.

Dil ve kavramların kaynağını bu şekilde kurgulayan İbn Hazm, bütün dillerin bir dilden türediğini, dillerdeki farklılaşmanın zamanla meydana gelen göçler ve mekân farklılaşmasından sonra oluştuğunu, yaratılan ilk dilin hangisi olduğunun tespit edilmesinin ise çok zor olduğunu iddia etmektedir. İbn Hazm zikredilen ilk evreden yani Allah'ın insana dili öğretmesinden sonra insanların kavram üretmesine imkân olduğunu inkâr etmemektedir. Gündelik hayatta yeni olgulara kavram üretebilmek için iletişimin sağlandığı bir kavramlar ağına ihtiyacın olması, dilin insanoğluna ilk kez verili bir düzen olarak sunulmasını zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda o dilin insana öğretilmesini hakiki anlamda kabul etmekte ve ilk insana öğretilen dilin diğer dillere göre en mükemmel, en açık ve ibare açısından en sade olduğunu iddia etmektedir.[153] İbn Hazm, insanların ıstılah üretmelerine delil olarak müşriklerin putlara koydukları isimleri konu alan ayeti

---

150 İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, s. 560.
151 İbn Hazm*, el-Fasl*, V, s. 29.
152 İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, s. 558.
153 İbn Hazm, *el-İhkam*, I, s. 33.

delil göstermektedir. O "*Allah'tan başka taptıklarınız sizin ve atalarınızın uydurduğu isimlerden başka bir şey değildir.*"[154] ayetini yorumlarken putların isimlendirilmeden önce mevcut olduğunu, müşriklerin onları isimlendirdikten sonra ibadet edilen bir nesne hüviyetini kazandıklarını belirtmektedir.[155] Bu durum dilin gelişimine insanların bir katkılarının olduğunu göstermektedir.

İbn Hazm'ın düşüncesinde dilin yaratıcısının Allah olması dildeki ve onun yorum sistemindeki statik yapının en önemli sebeplerinden biridir. Vahiy sürecinde kavramların Allah tarafından yeniden yapılandırılması aynı statik durumun vahiy alanında da gerçekleşmesine sebep olmaktadır. Dolayısıyla onun düşünce sisteminde kavramlar üzerindeki muhtemel tasarrufa karşı oluşan teyakkuzun temelinde ilahi kaynaklı bir dil anlayışı yatmaktadır.

İbn Hazm'ın dilin tevkîfî olduğuna getirdiği naklî delil, dilin ıstılâhî olduğuna işaret edecek şekilde de yorumlanabilir. Yaratılış kıssasındaki konuyla ilgili ayetin dilin ıstılahı bir karaktere sahip olduğuna delil teşkil edecek şekilde yorumlanması realiteye daha uygun düşmektedir. Bize göre zikredilen ayet çerçevesinde geçen olayın iki boyutu vardır. Birinci boyut, ayetin lâfzî anlamıdır ki bu şekliyle Allah'ın bütün isimleri Âdem'e öğretmesi, dilin tevkîfî olduğuna delalet etmektedir. Ancak bu yaklaşım dillerin gramatik yapısının ve kavramları oluşturan seslerin her dilde farklı olmasını izah etmekte yetersizdir. Burada üzerinde durulması gereken önemli bir ayrıntı Allah'ın nesneleri Âdem'e sunması ve Âdem'in nesnelerin ismini tek tek söylemesidir. Burada Allah'ın isimleri Âdem'e öğretmesi, insanın kavram ve bilgi üretecek bir fıtrata sahip olduğuna, nesnelerle karşılaşması ve onları isimlendirmesi ise bu fıtratın işlevsel hale gelmesine işaret etmektedir. Eşyanın isimlendirilmesindeki temel espri, eşyanın bilgisine ulaşmaktır. Bu açıdan baktığımızda kavram üretmenin doğasında teleolojik[156] bir farkındalık vardır. Çünkü nesneler isimlendirilirken fayda prensibini esastır. Yani bir

---

154 12/ Yusuf, 40.

155 İbn Hazm, *el-Fasl*, V, s. 28–29.

156 Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Vadi Yay. Ankara 1999, s. 116.

ismi duyduğumuzda onun işaret ettiği nesnenin zihnimizde varoluş keyfiyeti ve işlevselliği canlanır. Böylece kavramlaştırma şeklinde gelişen dil varlığın bilgisini ihtiva eden şifreler düzeneğine dönüşür. Kıssayı bütüncül bir şekilde değerlendirdiğimizde, '*Allah Âdem'e isimleri öğretti'* cümlesiyle insanın eşyanın bilgisine ulaşabilecek bir kabiliyete; arz edilen nesnelerin isimlerinin bilinmesi bölümünde ise insanın eşyaya yönelmesi ve varlığın bilgisine ulaşma kabiliyetinin ortaya çıkış formuna işaret edildiği söylenebilir. Kıssayı bu açıdan değerlendirdiğimizde dil, Allah'ın insana ihsan ettiği, eşyanın bilgisini edinebilme yeteneğinin bir sonucudur. Dolayısıyla bu ayetin insan tarafından gerçekleştirilen fiillerin potansiyel olarak Allah'a ait olduğunu ifade etmek için Allah tarafından yapılmış gibi sunulduğu bir üslubun devamı olarak kabul edilmesi ve mecâzî manada anlaşılması daha uygundur.

2. Lafzın Vaz'ı ve Manaya Delaleti

İletişim aracı olan dilin en temel unsuru şüphesiz kavramlardır. Kavramlar çevremizde mevcut olan nesnelerin tanımlanması sonucu oluşan soyutlamalardır.[157] Bu sebeple her kavram, işaret ettiği nesnenin bilgisini içermektedir. Örneğin kitap kavramı delalet ettiği nesne hakkında zihnimizde bir çağrışım yapmakta ve bize bu nesne hakkında bilgi vermektedir. Kavramlar görünen ve görünmeyen âlemde var olan nesneleri çağrıştırır ve onların tanımı niteliğindedir. Bu açıdan baktığımızda dilin teleolojik bir kurguya sahip olduğunu ve bu özelliğin iletişim boyutunu yapılandıran temel bir özellik olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü kavramlar zihnimizde nesnelerin işlevselliğini çağrıştırır ve iletişim bu işlevselliği esas alarak gerçekleştirilir. Ancak kavramlar iletişim alanında farklı bağlamlarda farklı anlamlar ifade edecek şekilde kullanılır ve anlaşamama problemi farklı bağlamda kullanılan kavramların anlamının doğru olarak tespit edilememesinden kaynaklanmaktadır. Bu açıdan dilsel metinlerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında lafzın kullanıldığı bağlamın tespit edilmesi, doğru bir anlamaya ulaşabilmek için ayrı bir öneme sahiptir.

---

[157] İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay. Ankara 2005, s. 58.

İbn Hazm'ın yorum metodunu anlama ve ortaya koymanın önemli evrelerinden biri onun lafız-mana ilişkisi bağlamındaki düşüncelerini ortaya koymaktır. Onun lafzın vaz'ı ve manaya delaleti bağlamındaki düşüncelerini ortaya koymak, hem onun yorum metodunu doğru olarak ortaya koymamıza hem de hakkındaki meşhur olan zâhirî tanımlamasının mahiyetini ve bu tanımlamanın doğru olup olmadığını anlamamıza yardımcı olacaktır. Zira İbn Hazm muhalifleriyle tartışmalarını dilsel zemin üzerinden yürütmektedir ve kendi haklılığını ve muhaliflerinin yanlışlığını ispat ederken dilsel bağlama[158] sık sık atıfta bulunmaktadır.

İbn Hazm'ın kavram anlayışı epistemolojik bir niteliğe sahiptir. Ona göre kavramlar sadece nesnelere işaret eden simgelerden ibaret değildir. Kavram ve delalet ettiği nesne arasında dilin ilk vaz'edicisi tarafından konulan bilgisel ve insani müdahalelere kapalı bir yapı vardır. İbn Hazm'a göre Allah kâinatı yarattığında her nesnenin tabiatının bilgisini ihtiva eden bir isim ihdas etmiştir. Bu sebeple herhangi bir nesne için ihdas edilen ismin başka bir nesne için kullanılması mümkün değildir. Bunu yapmak Allah'ın kelimelerini değiştirmek anlamına gelmektedir. Başlangıçta isim ihdas edilen nesnenin herhangi bir sıfat veya özelliğinde değişiklik olursa bu durumda o nesne için başka bir isim kullanılması mümkün olabilir. İşte Allah'ın yarattığı tür, cins ve nevilerde değişim iki şekilde olabilir ve bu durumda isimlerin tebeddülü caizdir. Bunlardan birincisi Allah'ın tabiata yerleştirdiği değişim yasaları çerçevesinde gerçekleşir ki; tohumun ağaca ve yaratılış sıvısının canlıya dönüşmesi, Allah'ın kâinata yerleştirdiği değişim ve dönüşüm yasaları çerçevesinde herkes tarafından müşahede edilen değişimlerdir.

Nesnelerin tabiatında gerçekleşen diğer bir değişim ise Peygamberler vasıtasıyla meydana gelir ve bunlar aynı zamanda Peygamberlerin peygamberliğinin gerçekliğine işaret eden mucizelerdir. İbn Hazm, sihirbazlar ve Peygamberlerin yaptıklarını birbirinden ayırmakta, sihirbazların yaptığının varlığın doğasına sirayet eden bir şey olmadığını, Peygamberlerin yaptıklarının ise hakiki anlamda ve varlığın tabiatını

[158] Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, TDK. Yay. Ankara 2000, I, s. 44.

değiştiren bir şey olduğunu ifade etmektedir. İbn Hazm'a göre bu iki şekil haricinde nesnelerin tabiatında bir değişimden söz etmek ve nesneler için ihdas edilen kelimeleri vaz'olunduklarından başka bir şeye tebdil etmek mümkün değildir. Bunun aksini kabul etmek mümkün, mümteni ve vacibi aynı şey olarak kabul etmek anlamına gelip, mümkün olanı mümteni, vacib olanı mümkün kategorisine koymak ve değişmez hakikatlerin varlığını inkar etmek anlamına gelir.[159] İbn Hazm'ın düşüncesinde kavramlar anlam değişikliğine uğramayan bir yapıya sahiptir.

Dilsel iletişim tabiattaki her nesne için nesneyi tanımlayan bir isim konması esasına göre düzenlenmektedir. Bir cins için konulmuş kelime onun bütün nevilerine; bir nev' için konulmuş kelime de kapsamına giren bütün tikellere hatip ve muhatabın anlayacağı şekilde delalet eder. Dilsel bir iletişimin, maksadı doğru bir şekilde ifade edip anlaşmayı hâsıl etmesi için kavramlar ve nesneler arasında var olan bu hassas dengenin dikkate alınması gerekmektedir.[160] İbn Hazm, kavramların farklı anlamlara delalet edecek şekilde kullanılabileceğini inkâr etmemektedir. Ona göre kavramların farklı bir anlamda kullanıldığını ispat etmek için ya nass ya da sahih bir icmânın olması gerekir. Bir kimsenin lafzın anlamı üzerinde delil olmaksızın tasarrufta bulunması ve lafzı dildeki zâhiri anlamından başka bir anlama hamletmesi caiz değildir. Delilsiz olarak kavramları farklı bir anlama hamletmek ya da tahsis etmek tahrif etmek anlamına gelmektedir.[161]

Lafızlar dilde vaz'olunduğu manadan farklı anlamlar ifade etmek için dört şekilde kullanılabilir. Bunlardan birincisi umum ifade eden lafzın delalet ettiği anlamın bir kısmına delalet etmeyecek şekilde kullanılmasıdır.[162] "*İnsanlar müminlere insanlar sizin için toplandı dediler*."[163] Buradaki insan lafzı delalet ettiği insan nevinin hepsine delalet edecek şekilde kullanılmamıştır. Olayın geçtiği bağlamda üç farklı insan grubu

[159] İbn Hazm, *el-Fasl*, V, s. 2–3.
[160] İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 363.
[161] İbn Hazm*, en-Nubez,* s. 24.
[162] İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 385–386.
[163] 3/ Âl-i İmran, 173.

vardır. Bunlar olayı haber verenler, Müslümanlar ve Müslümanlara savaş açmak üzere toplandığı söylenen insanlardır. Bu bağlamda kullanılan insan lafzı, insan nevinin hepsine delalet edecek şekilde kullanılmamıştır. Burada savaş hazırlığı yapan insanlara delalet edecek şekilde kullanılmıştır. Böyle durumlarda lafzın delalet ettiği anlamın tespit edilebilmesi tabii ve mantıki karineler yardımıyla mümkün olmaktadır.[164] Burada İbn Hazm'ın lafzın anlamını tayin etmek için tabii bağlam olarak isimlendirdiği tarihsel bağlama ve mantıki delille aklın önemine vurgu yapması önemli bir ayrıntıdır. Bu onun lafzın anlamını belirlerken sadece nassla yetinmediğini ve diğer referansları da dikkate aldığını göstermektedir.

Bir dil sistemi içinde ortaya çıkan düşünce hareketleri dildeki kavramları vaz'olunduğu temel anlamlarından tamamen farklı bir manaya delalet edecek şekilde kullanıp kavramlaştırarak[165] kalıcı hale gelirler. İbn Hazm İslâm'ın gelmesiyle birlikte Arapça'daki bazı kavramların vaz'olundukları temel anlamlardan farklı anlamlar kazandığını ve bu tür örneklerin Kur'an ve hadislerde yaygın olarak bulunduğunu kabul etmektedir. Arapça'da dua anlamına gelen salât kelimesinin rükû ve secde gibi hareketlerden oluşan özel bir ibadet anlamı kazanması; kötülüklerden arınma anlamına gelen zekât kelimesinin malın belli bir kısmını Allah yolunda tasadduk etmek suretiyle gerçekleştirilen mâlî bir ibadet anlamı kazanması; kök anlamı örtmek, gizlemek olan küfür kelimesinin Allah ve Resulüne, onların emirlerine karşı negatif bir tavır sergileyen insanın psikolojik durumunu tanımlayan bir anlamda kullanılması vahiy sürecinde kavramların özel anlamlar kazandığını gösteren örneklerdir. İbn Hazm'a göre böyle durumlarda lafızların delaletlerinin, kazandıkları yeni anlamlara göre belirlenmesi gerekmektedir.[166]

İbn Hazm'a göre lafzın dilde vaz'olunduğu temel anlamdan farklı bir anlama delalet edecek diğer bir kullanım şekli, dilin gramatik yapısının incelendiği literatürde

---

164 İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 363.
165 Mehmet Görmez, *age*, s. 269.
166 İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 386.

mecaz[167] olarak tarif edilen delalet şeklidir. İbn Hazm, mecazı bir şeye delalet eden lafzın başka bir şeyden haber verecek şekilde kullanılması olarak tarif etmektedir. Burada lafızdan kastedilen anlam muhatabın dilsel tecrübesi sayesinde anlaşılmaktadır. "*İçinde bulunduğumuz köye ve beraber geldiğimiz kervana sor. Muhakkak biz doğru söyleyenlerdeniz.*"[168] Burada köy anlamına gelen 'karye' kelimesinden köy halkı ve kervan anlamına gelen 'î'r' kelimesinden de kervandaki kişiler kastedilmektedir. "*Hasta ve seferde olduğunuzda temizlenme fırsatı bulamazsanız o zaman teyemmüm edin*"[169] ayette hastalık anlamına gelen 'mardâ' ve sefer anlamına gelen 'sefer' lafızları mastar formunda kullanılmıştır. Bunu dinleyen kişi, insanın hastalık veya sefer olamayacağını dolayısıyla hastalık lafzından hasta olduğunuzda, sefer lafzından da sefere çıktığınızda anlamının kastedildiğini anlar. Bu tür kullanımlar dilde oldukça yaygındır ve lafzın anlamı muhatabın tecrübesine göre anlaşılır.[170]

İbn Hazm nesh olgusunu da lafzın delaleti bağlamında değerlendirmektedir. Ona göre nesh hakikat olan bir anlam ve delaletin Şârî' tarafından iptal edilmesinden başka bir şey değildir. Müslümanların Mescid-i Aksaya yönelip namaz kılarken bir zaruret olmaksızın kasti olarak bu hükmün iptal edilmesi ve bunun yerine Mescid-i Haram'a yönelmeyi emretmesi Şârî tarafından hakikat olan bir hükmün iptal edilerek yerine başka bir hüküm ihdas etmesi delalet üzerinde gerçekleştirilen bir tasarruftur. İbn Hazm nesh ile emrin vücub anlamından mendub anlamına hamledilmesi arasında ince bir ayrımın olduğunu; nesh olayında mensuh olan hükme göre amel etmek talep edilmezken, emrin mendub veya başka manalara hamledildiği durumlarda lafzın emir formunda ifade ettiğine göre amel etme zorunluluğunun ortadan kalktığını savunmaktadır.[171]

Lafızların delalet ettiği zâhirî anlamların esas alınması ve delilsiz olarak lafız-mana arasındaki tabii ilişki üzerinde keyfi davranılmaması İbn Hazm'ın önem verdiği ve

---

[167] Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği Kur'an Metninin Dokusu Üzerine Tartışmalar*, Kitabiyât, Ankara 2002, s. 125.
[168] 12/ Yûsuf, 82.
[169] 4/ Nisâ, 43
[170] İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 386.
[171] İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 387.

farklı düşünce ekollerine köklü eleştiriler getirdiği önemli bir konudur. İbn Hazm'ın diğer mezheplerle farklı yorumladığı ve metodik farklılığın gözlemlenebildiği örneklerden birisi de ana-baba hakkı ile ilgili olan ayettir. Allah "*Eğer onlardan biri veya her ikisi senin yanında yaşlılık çağına ulaşırsa, onlara 'öf' bile deme onları azarlama. Onlara güzel söz söyle.*[172]" buyurmaktadır. Burada zikredilen "öf" lafzı merkezi bir kavramdır. Âlimlerin çoğu hükmün konuluş gayesi ve illetten hareketle "öf" lafzının ana babaya ezâ verdiği için yasaklandığını ve bu kavram çerçevesinde; dövme, sövme, öldürme, hapsetme, yiyecek vermeme gibi fiillerin de ana babaya rahatsızlık verdiğini ve bu kavramla ana-babaya rahatsızlık veren her fiilin yasaklandığını savunmaktadırlar.[173]

İbn Hazm ayetin bu şekilde anlaşılmasına ve bu zaviyeden hüküm çıkarılmasına karşı çıkmaktadır. Ona göre buradaki 'öf' lafzından lafzın dilde delalet ettiği anlamdan başkası anlaşılamaz. İddia edildiği gibi bu lafızla dövmek, sövmek, öldürmek gibi diğer kötü fiillerin yasaklanması arasında delalet merkezli bir bağ yoktur. Çünkü bu fiillerden hiç biri dilde 'öf' olarak isimlendirilmez ve bu ibare bu fiiller için kullanılmaz. İbn Hazm, bu durumu şöyle izah etmektedir: Adam öldüren birini gören ve buna şahitlik eden kişi katilin maktule 'öf' dediğini ve adamın öldüğünü söylese o zaman yalancı şahitlik etmiş olur. Buradan 'öf' kelimesinin dilsel zeminde söz konusu fiillere delalet etmediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kavramların dilsel zeminde farklı, hukuki zeminde farklı anlamlarda kullanılması tutarlı bir yaklaşım değildir. İbn Hazm, ana babaya kötü davranmayı ayetteki '*ana babaya iyilik yap*' ibaresinden çıkarmaktadır. Bu ibare mantıkî olarak ana babaya her türlü iyilik yapmayı ve her çeşit kötülükten de kaçınmayı tazammun etmektedir. Çünkü kötülük iyiliğin zıddıdır. İyiliğin emredilmesi aynı anda kötülük yapmayı yasaklamak anlamına gelmektedir. Bir insan hakkında ona iyi davran demek, aynı zamanda ona kötülük yapma anlamına gelmektedir. Fakat bir insan hakkında ona kötü davranma demen iyilik yap anlamına gelmez. Yine bir insana kötülük

---

172 17/ İsrâ, 23.

173 Zekiyyuddin Şa'bân, *Fıkıh Usulü*, (Çev: İbrahim Kafi Dönmez) TDV Yay. İstanbul 1993, s. 399.

yap demek iyilik yapmayı ortadan kaldırır. Bu iki kavram arasında zıtlık ilişkisi olup birinin var olması diğerinin yok olmasını gerektirir.[174]

Zâhirîlik düşüncesi gündeme geldiğinde akılları meşgul eden en temel sorun, nasslarda hükmü olmayan ve diğer fıkhî mezhepler tarafından farklı hukukî mekanizmalar geliştirilerek çözümlenen konuların nasıl çözümleneceği ve oluşacak muhtemel otorite boşluğunun nasıl giderileceğidir. Zâhirî te'vil geleneği, bu sorunu dilin delalet yapısı üzerinden çözümlemeye çalışmaktadır. Diğer fıkıh ekolleri tarafından farklı metotlarla üretilen hükümler kavramların delaletleri esas alınarak üretilmektedir. Böylece Zâhirî te'vil geleneği alternatif bir anlama metodu olma noktasında önemli bir aşama kaydetmiştir.

Lafzın manaya delaletini ve delalet şekillerinde itibar edilecek değişimin anlaşılabilmesi için iki karine olması gerekir. Bunlardan birincisi tabiî diğeri ise şerîdir. Bu kaynaklara dayanmaksızın lafızların delaletlerinde tasarruf yapmak kabul görecek bir yaklaşım olmaktan uzaktır. Şayet lafzın farklı anlamda kullanıldığına dair tabiî veya şerî bir delil yoksa o zaman lafzın dildeki zâhirî anlamını esas almak gerekir. İbn Hazm tabiî delilden lafzın delaletini belirleyen aklî karineleri kastetmektedir. Kur'an'da öldükten sonra tekrar dirilmeye inanmayanlar için "*İster taş veya ister demir, isterse gözünüzde büyüyen herhangibir mahluk olunuz. Onlar bizi tekrar kim diriltecek diyecekler? Sizi ilk yaratan de..*"[175] ayetinde zikredilen taş ve demir olma emri aklî olarak vücub ifade etmek yerine muhataba acziyet duygusunu hissettirmek için kullanılmıştır. Çünkü aklen kimsenin taş veya demir olma kudretine sahip olamadığı açık olarak bilinen bir husustur. Şayet buradaki tekvini bir emir olsaydı o zaman bu durum gerçek olurdu. Bu ve benzeri durumlarda aklî karineye göre lafzın delaletinin tayin edilmesi gerekir.[176]

Lafzın anlamını tayin eden şer'î deliller ise Kur'an, Sünnet veya Hz. Peygamber'den lafzın anlamını tayin edecek fiil, ikrar yahut sahih icmâdan

---

174 İbn Hazm, *et-Takrîb li haddi'l-mantîk ve'l-medhal ileyhi*, (Tah: İhsan Abbas), daru Mektebeti'l-Hayât, t.y, s. 154–155.

175 17/ İsrâ, 50.

176 İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 387.

oluşmaktadır. "*Babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin*."[177] ayetinde zikredilen 'ebun' kelimesi burada kişinin neseb itibariyle babası, ana ve baba tarafından dedesine delalet edecek şekilde kullanılmıştır. Ancak 'ebun' lafzı, Hz. Peygamber'den nakledilen "*Neseben haram olanlar emzirme yoluyla da haram olur.*" hadisine binaen emzirme sonucu oluşan akrabalıktan doğan babalık ve dedelik kurumunu kapsayacak bir anlam genişlemesine uğramıştır. Yine "*Yoksa Ya'kub'a ölüm geldiğinde siz orada mı idiniz? O zaman (Yakub) oğullarına: Benden sonra kime kulluk edeceksiniz? demişti. Onlar: Biz senin, babanız İbrahim, İsmail ve İshak'ın ilahı olan tek Allah'a ibadet edeceğiz; biz ancak ona teslim olmuşuzdur, dediler*"[178] Bu ayette 'ebun' kelimesi amcayı kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Hz. İbrahim (a.s), Hz. Ya'kub'un dedesi, Hz. İsmail ise amcası mesabesinde olmasına rağmen 'ebun' kelimesi her ikisine delalet edecek şekilde kullanılmıştır.[179]

İbn Hazm'ın kavramların anlam çerçevesini belirlerken hassas davranmakta ve hüküm istinbat ederken bu ayrıntıları dikkate almaktadır. Ona göre lafızların dilde vaz'olunduğu zâhirî manadan başka bir mana ifade ettiğini ispat etmek için tabiî ve şer'î delillerin bulunması gerekir ve bu durumda delillerin işaret ettiği anlam esas alınmak durumundadır. İbn Hazm, kavramların anlamını zikredilen deliller dışında kıyas, delilu'l-hitap ve İmamların sözüne göre belirlenmesini geçersiz bir yöntem olarak kabul etmektedir.[180]

Temel prensip olarak lafızların delaletlerinin değişebileceğini kabul eden İbn Hazm, bu değişimin doğruluğunun tespit edilmesi için şer'î ve tabiî delillerin bulunma şartını getirerek nesnel bir söyleme ulaşmaya çalışmaktadır. Yine bu temel prensibin ihlal edilerek lafızlara farklı gerekçelerle farklı anlamlar verilmesini meşrulaştıran yöntemleri reddeder ve bunu hakikatten uzaklaşma olarak nitelendirmektedir. İbn Hazm, bu durumu Hz. Peygambere atfedilen bir hadisin eleştirisini yaparak ortaya koymaktadır.

---

177 4/ Nisâ, 22.
178 4/ Bakara, 133.
179 İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 388.
180 İbn Hazm, el-İhkâm, III, s. 389.

Hz. Peygamber, Cuheyne kabilesinden bir grup insana, sıtma hastalığına yakalanmış bir adam hakkında onu def edin buyurdu. Bu kabilenin dilinde 'defea' öldürmek anlamına geliyordu ve onlarda zikredilen şahsı öldürdüler. İbn Hazm, Arap dilini en iyi kullanan ve ona indirileni açıklamakla görevlendirilen Peygamber'in muradını muhataba iletmede bir iletişim sorunu yaşamasının mümkün olmadığını savunur. Hz. Peygamber'in muhatap kitleye mesajı ulaştırmada sorun oluşturan kelime kullandığı doğru değildir.[181] İletişim kavramın dildeki zâhirî anlamı üzerinden gerçekleştirilen bir şeydir. Ayrıca iletişimin gerçekleşmesi için hatip ile muhatabın kullandıkları simgeyle simgenin delalet ettiği nesnenin aynı şeye delalet ettiği noktasında mutabakat olması gerekir. Aksi takdirde doğru iletişimden söz edilemez.[182]

İbn Hazm, delil olmaksızın lafzı dilde vaz'olunduğu zâhirî anlamdan başka bir anlama hamletmenin tahrif anlamına geldiğini savunmaktadır. Ona göre en yalın manası ile tahrif kavramı nass ve icmâ' olmaksızın kavramın anlamını vaz'olunduğu anlamdan başka bir anlama hamletmekten başka bir şey değildir. Lafızların dildeki zâhirî anlamını din dilinde de esas almak nassen sabit bir konudur. İbn Hazm, "*Ey iman edenler râina demeyin unzurna deyin.*"[183] ayetini lafzın zâhirîne uymayı zorunlu kılan bir delil olarak kabul etmektedir.[184] Gerçekten aynı anlama delalet eden iki lafızdan birini kullanmayı tavsiye eden ayet aynı zamanda lafızların yapısı ve delaletleriyle ilgili önemli bir incelik ortaya koymaktadır. Her lafız hususi bir anlam içermekte ve müradif kelimeler bile olsa tam manasıyla bu inceliklere delalet etmemektedir.

İbn Hazm, lafız mana ilişkisi bağlamında zikrettiği prensipleri nasslardan hüküm çıkarma noktasında uygulamaktadır. Dilde her nesne için bir isim konulmuştur ve her lafız bir nesneye/manaya delalet eder. Bu prensip nassen ve tecrübî olarak sabittir. İbn Hazm'a göre dilde ve nassların yorumlanmasında bu dengenin gözetilmesi zorunludur. Bunun aksini iddia etmek hem Allah'ın dil bağlamında koyduğu tabii yasayı hem de

---

181 İbn Hazm, el-İhkâm, III, s. 409.
182 Aksan, *age*., I, s. 44-45.
183 2/ Bakara, 104.
184 İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 304.

nassların delaletlerini kasdolunandan farklı yapılandırmak olduğu için Allah'ın koyduğu haddi aşmak anlamına gelmektedir.[185] İbn Hazm'ın lafızların delaletleri konusundaki hassasiyetini gösteren diğer bir örnek ise şöyledir: Bir kadına kılıç çeken birinin bu eyleminden korkarak ölen kadından dolayı katil olarak isimlendirilmesi ve ona göre cezalandırılması doğru değildir. Çünkü mezkûr kişinin yaptığı eylem 'katele' sözünün delalet alnına girmediği için bu lafzın muktezasınca konulan hükümler bu kişi için uygulanamaz.[186]

Konulduğu manada kullanılıp kullanılmamasına göre hakikat, mecaz, sarih ve kinaye olmak üzere dört kategoriye ayrılan lafızların dilde en temel kullanım şekli hakikat ve mecazdır. İslâm hukuk ekollerinin genel eğilimi lafızların hakikat anlamında kullanıldığının kabul edilmesidir. Lafzın konulduğu hakiki anlamdan mecazî ya da başka bir anlamda kullanıldığını gösteren bir karine olması durumunda karinenin tebyin ettiği anlam esas alınır.[187] Bu noktada Zâhirî te'vil ile diğer hukuk ekolleri arasında bir fark yoktur.[188] Ancak Zâhirî ekolünün diğer hukuk ekolleri ile ayrıldığı nokta lafzın anlamını belirleyen karinelerin seçiminde ortaya çıkmaktadır. Zâhirî te'vil lafzın anlamını dil, akıl ve nass bağlamında belirlerken diğer ekoller buna illeti de ilave etmektedir. Zâhirî te'vil ve diğer ekollerin ayrıldığı en temel noktalardan biri dini metinlerde illetin olup olmayacağı noktasında yaşanmaktadır.

3. Umum-Husus

Dini metinlerden hüküm çıkarmanın önemli bir bölümünü lafızların delaleti oluşturduğu için Hukuk usûlü kaynaklarında bu alanın tanımlanması ve kategorize edilmesine dair müstakil bölümler ayrılmıştır. Yine dil ve dilin ortaya çıkışı bağlamındaki konuların kelamî konularla ilişkilendirilmesi ve dini metinlerdeki dilin ilahi bir boyuta sahip olup olmadığı bağlamındaki tartışmalar kelam kitaplarının mukaddimelerinde işlenen temel konulardandır. Bu anlamda İslâm medeniyetinin dil ve

---

185 İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 304.
186 Ahmet Demirci, *age*, s. 112.
187 Abdulkerim Zeydan, *Fıkıh Usulü*, (Çev: Ruhi Özcan) MÜİF. Vakfı Yay. İstanbul 1993, s. 366.
188 Abdullah İshak, *Ârâ'u İbn Hazm ez-Zâhiri fi't-tefsir*, Câmiatu Ummu'l-Kura, h. 1425, s.226.

delalet merkezli bu özelliğinden dolayı Fıkıh medeniyeti olarak isimlendirilmesi önemli bir tespittir.[189] İslâm'ın en temel iki kaynağı Kur'an ve Hadislerin hitabetten kitabete dönmesi bu kaynakları doğru anlamak için dil merkezli anlama ve yorumlama faaliyetlerinin revaç bulmasında diğer önemli bir etkendir. Bir metni yorumlamaktan maksat manaya ulaşmak ve mananın maksadına ulaşmak olunca manayı taşıyan lafızların tanımlanması ve kategorize edilmesi daha da önemli hale gelmektedir. Bu bağlamda lafızların umum husus açısından tanımlanması, mananın doğru tespit edilmesi ve doğru hükümler üretilebilmesi için ön çalışma niteliğindedir.

İbn Hazm, lafızları umum, husus ve istisna olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Umum vaz'olunduğu mananın gerçekleştiği her şeye delalet eden lafızdır. O, birçok türü kapsayan cins isimleri ve tür isimlerini umûmî lafızlardan addetmektedir. Örneğin "*Allah canlı olan her şeyi sudan yarattı*."[190] ayetindeki 'hayy' kelimesi cins isim olup, canlı sıfatını haiz olan her şeye delalet eden umûmî bir lafızdır. Yine tür için konulan isimler de umumî lafızlardandır. "*Atları, katırları ve eşekleri binmeniz ve gözlere zînet olsun diye yarattı.*"[191] ayetteki at, katır ve eşek lafızları, bu türlerin hepsine delalet ettiği için umum ifade eden lafızlar kategorisine girmektedir. İbn Hazm bu lafızları hass olarak nitelendirmenin yanlış olduğunu savunmaktadır. Çünkü bu lafızlar vaz'olunduğu mananın hepsine delalet etmektedir. Hâss lafızlar bir mana için konulmuş olan lafızlardır. Örneğin Zeyd, Amr gibi özel isimler hass lafızlardır. İbn Hazm'a göre husus ifade eden diğer durumlar ise bir cümlede istisna edilen manadan geriye kalan husus ifade etmektedir. Bu durumda lafızlar vaz'olunduğu mananın hepsine delalet edecek şekilde kullanılmadığı ve delalet ettiği mananın bir kısmını ifade etmek üzere konulduğu için husus ifade etmektedir. Yine belli bir sıfata sahip nesnelere delalet etmek üzere vaz'edilen lafızlar hâss hükmündedir. "Yakın akraba" terkibinde olduğu gibi umûmî bir anlam ifade eden akraba lafzı yakın sıfatıyla hususileştirilmiştir. Böylece vazolunduğu mananın bir kısmına delalet ettiği için husus ifade eden lafızlar kategorisine girmektedir.

---

189 Câbirî, *age*, s.109.
190 21/ Enbiyâ, 30.
191 16/ Nahl, 8.

Lafızlardan üçüncüsü ise istisna olup, umumî lafzın vaz'olunduğu manadan belli bir delile istinaden istisna edilen manaya delalet eden lafızdır.[192] İbn Hazm, lafızların dilde vaz'edildiği anlamların esas olduğunu hâss isimden farklı bir anlamın kastedildiğini veya umum ifade eden lafzın tahsis edildiğini iddia etmenin ancak bir delil ile mümkün olacağını savunmaktadır.[193] Ona göre vaz'olunduğu mananın hepsine delalet eden cins ve tür isimleri umum ifade eden lafızlar olup, bunların tahsis edilmesi delille mümkün iken diğer hukuk ekollerinde bu kavramların umum ifade ettiğinin ispatı için delil gerekmektedir.[194] Buradaki ilkesel farklılık, İbn Hazm'ın tabii dilsel bağlamı bir referans olarak kabul etmesi ve buradaki verili durumun ispata ihtiyaç duymayacak kadar açık ve seçik bir gerçeklik olduğunu kabul etmesinden kaynaklanmaktadır.

İbn Hazm, cins ve türe ad olan 'canlı' ve 'balık' gibi kelimeleri delalet ettikleri nesneleri esas alarak kategorize ederek bu lafızları umum olarak nitelendirirken, diğerleri bu lafızların zihnimizde oluşturduğu kavramı esas aldıkları için hâss olarak nitelendirmişlerdir.[195] İbn Hazm, lafızları tasnif ederken nesnelerle ilişkilendirme yoluna gitmekte ve kavramların manaya delaletlerini realiteyi esas alarak yapmaktadır. Bu durum kavramların anlamını daha doğru tespit etme ve nassı yorumlamada nesnel sonuca ulaşmada yardımcı bir unsur olarak değerlendirilebilir.

İbn Hazm'ı farklı kılan diğer bir husus ise onun herhangi bir delil olmadığı takdirde bütün lafızların dilde vaz'olunduğu manayı esas almayı zorunlu kılmasıdır. Ona göre lafzın umum olduğunu ispat etmek için delile ihtiyaç yoktur. Ancak umum bir lafzın husus ifade ettiğini söylemek için delile ihtiyaç vardır.[196] Lafızların konulduğu anlamlara delaletlerini ispat etmek için delil talep etmek, bireysel tecrübenin lafızların anlamlarını belirlemede etkin hale gelmesini ve ilahi olana insani müdahaleyi gündeme getirdiği için doğru bir tutum değildir. Ona göre asıl olan kelimelerin dilde vazolunduğu

192 İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 379-380.
193 İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 368.
194 Ahmet Demirci, *age*, s. 113.
195 Abdul Kerim Zeydan, *age*., s. 261.
196 İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 354.

tabii delaletlerini esas almak ve ona göre hükümler çıkarmaktır. Böylece din alanı bireysel müdahale ve keyfilikten arınabilecektir.[197] Bu noktada İbn Hazm'ı hamasî bir lafızcı olarak değerlendirmemek gerekir. Onun endişesi lafzın delaletini yanlış tayin etmenin, ilâhî iradenin yanlış anlaşılması sonucunu doğurmasından kaynaklanmaktadır.

Umum lafızları anlamlarının açık olup olmadığına göre müfesser ve mücmel olmak üzere iki kısma ayıran İbn Hazm, bu lafızların manaya delaletlerini tayin ederken dil ve nass merkezli delillere itibar etmektedir. Müfesser lafzın manası açıktır ve açık olan mana esas alınır. Mücmelin manası ise lafzın diğer ayetlerde kullanım şekline bakılarak tespit edilir. Ayetlerde lafzın anlamını açık kılan bir delil yoksa konuyla ilgili sahih bir icmânın olup olmadığına bakar. İbn Hazm'ın itibar ettiği icmâ', ümmetin bilginlerinin icmâ'ıdır ve böyle bir delil bulunması durumunda mücmelin anlamı buna göre tayin edilir. Bu icmâ'ın delil değerini nassla ispat ederek düşünce sisteminde kesinlik ifade etmeyen durumlardan kaçınmaya çalışır. İbn Hazm'a göre "*Ey iman edenler Allah'a Resulüne ve sizden olan ulu'l emre itaat ediniz*." ayetindeki '*ulu'l emr'* kavramı alimlerin icmâ'ının delil değerini ifade etmektedir.[198]

İbn Hazm'ın üzerinde durduğu konulardan biri de lafızların anlam genişlemesine tabi tutularak yeniden yapılandırılmasıdır. Bazı kavramlar zamanla anlam genişlemesine uğrayarak farklı anlamlar ifade edecek bir anlam yelpazesine sahip olur. Kavramların zaman içinde böyle bir sürece uğraması kaçınılmaz bir durumdur.[199] İbn Hazm, nassın yorumlanmasında lafzın dilde vaz'olunduğu anlamın esas alınması ve anlam yelpazesinde bir tasarrufta bulunulmaması gerektiğini savunmaktadır. Eğer lafız umum ifade ediyorsa umum, tahsis eden bir delil varsa anlam dairesi ona göre şekillendirilmelidir. Yine lafzın delalet etmediği bir manayı da o lafzın anlam dairesine katmamak gerekir. Örneğin "*Eliniz altında olanlardan sizinle bir anlaşma yapmak isteyenlerde bir hayır görürseniz onlarla hemen anlaşma yapınız*."[200] ayetinde zikredilen

---

197 Ahmet Demirci, *age*, s. 113.
198 İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 403.
199 Aksan, *age*, III, s. 214.
200 24/ Nûr, 33.

'hayır' kelimesinin anlamı dinde meşru görülen bütün sâlih ameller ve maddi anlamdaki dünyevi zenginlik anlamlarına gelmektedir. Bir delil olmaksızın bu kelimenin anlamını tahsis etmek mümkün değildir. İbn Hazm'a göre bu ayette 'hayır' lafzı, maddi zenginlikten ziyade inanç sahibi olmak ve dinî anlamda bir erdemliliği ifade etmek anlamında kullanılmıştır. Çünkü ayet "*onlarda bir hayır görürseniz"* derken onlarla birlikte veya onlarla beraber anlamına gelecek bir ifade bulunmamaktadır. Buradaki 'fî' harfi cerri 'hayır' kelimesinin manasını tahsis etmektedir. Dolayısıyla ayetin anlamı "*onlarda dini anlamda bir erdemlilik görürseniz*" olarak şekillenmekte ve lafzın anlamı tahsis edilmektedir. İbn Hazm, buradan hareketle ilgili ayette zikredilen mükatebe /anlaşmanın kâfirlerde dini anlamda herhangi bir erdemlilik olmadığı için Müslümanları kapsadığını sonucuna ulaşmaktadır. Yine Hz. Peygamber, bir hadisinde "*Beş tenekeden az olan hurma ve tahıldan zekât verilmez.*" buyurmaktadır. İbn Hazm'a göre buradaki hububat anlamına gelen 'hub' kelimesinin delalet alanına girmeyen şeyleri kavramın anlam dairesine dâhil edip hükmün alanını genişletmek caiz değildir. İbn Hazm, buradan lafzın delalet alanına girmeyen elma ve benzeri meyvelerden zekât vermenin gerekmediği hükmünü çıkarmaktadır.[201]

Tanımı ve delaleti üzerinde önemli tartışmaların yapıldığı konulardan biri de müşterek lafızlardır. Birden fazla manaya delalet eden lafız olarak tanımlanan müşterek lafzın hem umum-husus bakımından tanımlanması hem de delaletlerinin belirlenmesinde çok farklı tartışmalar vardır.[202] Ancak müşterek lafzın bir kullanımda vaz'olunduğu bütün manalara delalet etmediği lafzın delalet ettiği mananın kullanıldığı bağlama göre değişeceği ve mananın tespiti için bağlamın önemli olduğu noktasında genel bir teamülün olduğundan söz edilebilir.[203] İbn Hazm, müşterek lafızları dilde vaz'olunduğu manaların hepsine eşit olarak delalet ettiği için umum lafızlardan kabul etmektedir. Ona göre müşterek lafızların ayrı ayrı vaz'olunduğu her mana için delaleti hakiki olup mecâzî değildir. Lafzın vaz'olunduğu manalara delaleti hakiki olunca bu manalara

---

201 İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 408–409.
202 Abdulkerim Zeydan, *age*. s. 330.
203 Dücane Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı*, Tibet Yay. İstanbul 1997, s. 77.

hamledilmesi de zorunludur. Müşterek lafzın anlamını tahsis edecek bir delil olmadığı takdirde vaz'olunduğu bütün manalara eşit derecede delalet eder.[204]

İbn Hazm, delil olmadan lafzın dilde vaz'olunduğu anlam üzerinde tasarrufta bulunmanın caiz olmayacağını ve lafzın vaz'olunduğu manayı esas almak gerektiğini savunmaktadır. O, lafızların anlamlarını kendi düşünce sistemine göre şekillendirmekten ziyade dil üzerinde sağlanan insani oydaşımı esas alan bir söylem geliştirmektedir. Böylece dil ve lafızlar üzerinde sağlanan oydaşım üzerinden ihtilafları ortadan kaldıran ortak bir söylem geliştirmek mümkün olabilecektir. Lafızların anlamlarının dildeki tabii kullanımlarına riayet etmeden değiştirilmesi ve buna binaen yorum yapılması ihtilafların temel sebeplerindendir.

4. Hakikat-Mecaz

Lafızların dilde vaz'olunduğu manalara delalet edecek şekilde kullanılmasına hakikat denir.[205] Lafızların bir manaya delalet etmek için kullanılma şekillerinden biri de mecazdır. Mecaz, bir lafzın dilde vaz'edildiği ilk ve temel manada kullanılmasına engel teşkil edecek bir karinenin bulunması durumunda, aslî anlamından başka ve karinenin işaret ettiği anlamda kullanılmasıdır.[206] Dilde esas olan, lafzın vaz'olunduğu temel anlamda kullanılması olduğu için bu noktada kayda değer bir ihtilaftan söz etmek mümkün değildir.[207] Mecazın Kur'an'da olup olmadığı noktasındaki tartışmalar dilsel ve teolojik olmak üzere iki farklı bağlamda tartışılmıştır. Mecazı, teolojik platformda tartışanlar konuyu dilsel bir olgu olarak değerlendirmekten ziyade mecazî anlatımın Allah için mümkün olmadığı, mecazı kabul etmenin Allah'ın zatıyla bağdaşmayan düşüncelerin doğmasına zemin hazırlayacağı kaygısıyla Kur'an'da mecazın varlığını reddetmişlerdir. Mecâzî anlatım, ifade edilmek istenen mananın lafzın hakiki anlamda kullanılması durumunda mümkün olmadığı durumlarda mümkün olabilir. Allah için

---

204 İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 380.
205 Abdulkerim Zeydan, *age*. s. 310.
206 Mehmet Emin Maşalı, "İbn Hazm'ın Dinî Düşünce Sisteminde Kur'an ve Yorum", *UÜİF Dergisi,* XVII, sayı: 2 s. 350.
207 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Ankara 1979, s. 177.

manayı ifade etme zorluğundan bahsetmek ise muhaldir.[208] Kur'an'da mecazın varlığını kabul etmeyenler konunun dilsel bağlamdan teolojik bağlama evrilmesine bağlı olarak geliştirdikleri delillerle Kur'an'da mecazın varlığını reddetmektedirler.

İbn Hazm, kelime anlamı itibariyle "geçilip gidilen, iki mekânı birbirine bağlayan yol" anlamına gelen mecazı, ıstılah olarak ise kavramın dilde vaz'olunduğu temel anlamdan başka bir anlama delalet edecek şekilde kullanılması olarak tarif etmektedir.[209] İbn Hazm, Kur'an'da mecazın varlığını kabul etmektedir. Onun bu konudaki düşünceleri dil tasavvurunun bir uzantısı olarak değerlendirilebilir. Dil, Allah tarafından insanlara öğretilen ve her mana için bir isim denklemi üzerinden insan nesli arasında iletişimi sağlamak için konulmuş bir sistemdir. Burada esas olan her mana için bir ismin olması ve bu isimlerin hakiki anlamda kullanılmasıdır. Allah dilde ortaya koyduğu bu temel prensibe vahiy sürecinde de riayet etmiş ve lafızları vaz'olunduğu hakiki anlamda kullanmıştır. Eğer lafzın vaz'olunduğu manadan başka bir anlamda kullanıldığına dair nass, icmâ' veya tabii bir delil olursa o zaman lafzın delillerin işaret ettiği manada alınması esastır.[210] İbn Hazm'a göre vahiy sürecinde bu denkleme riayet edildiğine ilişkin delil ise "*Biz her peygamberi kavminin kullandığı dilde vahyedilmiş mesajla gönderdik ki onlara ne indirildiğini anlatsın*." ayetidir.[211] Bu ayet ilk bakışta lafızların hakikat üzere kullanılmasının zorunluluğuna işaret etmemekle birlikte, kavramlar üzerinde sağlanan oydaşımın dilsel iletişim için ön şart olduğuna zımnen işaret etmektedir. Dolayısıyla mesajın anlaşılması için kavramların vaz'olunuş keyfiyetini dikkate almak vahyin doğru anlaşılması için bir ön şarttır.

Lafız-mana ilişkisini, manadan lafza doğru bir yaklaşımla çözümlemeye çalışan İbn Hazm, kavramın mecâzî veya hakikî anlamda kullanılmasını mana tahliliyle ortaya koymaya çalışmaktadır. Allah bir lafzı dilde vaz'olunduğu manadan farklı bir manada kullanmış ve bu lafzın delalet ettiği müşahhas bir mana varsa bu tür kavramlar mecâzî

---

208 Zerkeşî, *el-Burhân,* II, s. 255.
209 İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, s. 48.
210 İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, s. 437.
211 14/ İbrahim, 4.

olmayıp hakiki manada kullanılmıştır. Namaz, zekat, oruç, faiz gibi kavramların dilde vaz'olunduğu mana farklı iken daha sonra farklı ve müşahhas bir manaya delalet edecek şekilde kullanılmıştır ve kullanıldığı manaya delaletleri mecâzî değil hakikidir. Çünkü zikredilen her bir kavramın dilde vaz'olunduğu manadan bağımsız, din dilinde kazandığı yeni bir mana vardır ve Allah insanları kavramların yeni manalarını esas almakla sorumlu tutmuştur. Eğer kavram vaz'olunduğu manadan başka bir manada kullanılmış ve bu mana muayyen değilse o zaman mecazdan söz edilebilir. O, mecazın bu türünü şöyle bir örnekle izah etmektedir: "*Onlara şefkat ve merhamet kanadını ger*!"[212] Burada Allah *"kanatlarını alçalt*" tabiri ile bize bir davranışı emretmekte ancak bu davranış muayyen olmayıp zikredilen lafızlarla isimlendirmemektedir. Dolayısıyla "cenah" ve "züll" lafızları bizden istenen davranışlara mecazî olarak delalet etmektedir.[213]

Kavramları dilde vaz'olunduğu manadan başka bir manada kullanmanın iletişim sorunlarına sebep olacağı kaygısıyla hareket eden İbn Hazm, Kur'an'da mecazın varlığını kabul etmekle birlikte onu sınırlandırmıştır. İbn Hazm'ın düşüncesini daha iyi anlamamıza yardımcı olacak birkaç örnek zikretmenin faydalı olacağını düşünüyoruz. Hızır-Musa kıssasında geçen "*Orada yıkılmak isteyen bir duvar buldular*."[214] ayetinde geçen "istemek" fiili akıl sahibi varlıklar için kullanılırken burada duvar için kullanmıştır. İbn Hazm'a göre "istemek" fiili, yıkılmaya yüz tutmak anlamında kullanılmıştır ve lafzın bu manaya delaleti mecâzîdir. Dilde mevcut olan lafız-mana ilişkisinin korunması gerektiğini savunan İbn Hazm, nass ve aklî bir delil olmaksızın, ayette gecen istemek anlamına gelen fiilin "*Allah dilerse duvarda irade yaratır*" türü sübjektif bir gerekçeyle hakiki anlamda kullanıldığını iddia etmenin kabul edilemez olduğunu savunmaktadır.[215]

İbn Hazm, uhrevî alanda gerçekleşen ve nesnelerin kişileştirildiği ayetlerin anlamının hakiki anlamda anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. İbn Hazm'a göre "*Biz*

---

212 17/ İsrâ, 24.
213 İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, s. 437–438.
214 18/ Kehf, 77.
215 İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, s. 439.

o gün cehenneme doldun mu diye sorarız o da daha var mı der."[216] ayetindeki konuşma sıfatının cehennem için kullanımı hakikidir. Yine "*Biz bu emaneti göklere yerlere ve dağlara verdik onlar bunu taşımaktan kaçındılar ve korktular*."[217] ayetindeki yer ve gökler için kullanılan lafızlar hakikat ifade etmektedir. Çünkü Allah, onlara temyiz etme gücü vermiş bu nesnelerde buna binaen emaneti taşımaktan kaçınmışlardır.[218] Kanaatimize göre sorumluluğun ağırlığını mecazi bir dille anlatan bu ayetin İbn Hazm tarafından hakiki manada anlaşılmasında realiteye uygun bir hüküm verme tavrının önemli bir payı vardır. Ancak bu durum kavramların hakiki manada anlaşılması için bir delil teşkil etmemektedir.

İbn Hazm, lafzın mana için kullanım türlerinden biri olan mecazın doğruluğunun tespiti için nass, icmâ veya aklî delillerden herhangi bir delil olması gerektiğini aksi taktirde lafzın mecazî kullanımını kabul etmenin geçerli bir yol olmadığını savunur. İbn Hazm'ın böyle bir tutum sergilemesinin sebebi, ihtilafları ve sübjektiviteyi ortadan kaldıracak bir yöntem arayışıdır. En temelde lafzın delalet ettiği manayı değiştiren mecaz, lafızdan hareketle üretilecek hükmün de değişmesine sebep olmaktadır. İbn Hazm'ın mecaz konusundaki yaklaşımlarının arkasındaki asıl sebep dini bilgi alanındaki sübjektifliğin önüne geçme düşüncesidir. Ancak İbn Hazm'ın da kabul ettiği gibi mecaz, Arap dilinde bir manayı ifade etmek için başvurulan bir yöntemken[219] mecâzın manayı ifade etmekte yetersiz olacağı düşüncesi dilin doğasıyla uyuşmamaktadır. Bir manayı ifade etmek için lafzın hakiki anlamda kullanılmasıyla mecaz arasında pek farklılık yoktur. Çünkü lafız ve mana arasında kurulan bağ, tabii olmayıp kurgusaldır. Yani bir lafzın bir manaya delalet etmesi kurgu ve ortak kabulümüzle gerçekleşmektedir. Aynı şekilde dilde cari olan mecazla bir manaya delalet etmekte kurgusal olup, yaygın olarak kullanılan bir yöntemdir. Bu bağlamda lafzın hakikat anlamında kullanılmasıyla mecaz anlamında kullanılmasının farklı bir kategoride değerlendirilmesi ilke planında tutarsız

---

216 50/ Kâf, 30.
217 33/ Ahzâb, 72.
218 İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, s. 440.
219 İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, s. 440.

bir yaklaşımdır. Çünkü mecaz, dil harici bir olgu olmayıp dili kullananlar tarafından oldukça âşinâ olunan bir konudur. Dolayısıyla mecazın kullanılması iletişimsizliğe ve mananın zayi olmasına sebep olmaz.

Bazen lafızları zahir anlamında kullanmak maksadın ifade edilmesinde yetersiz olabilir. Dilde ifade monotonluğundan kurtulmak ve lafzın zâhirî anlamıyla anlatılamayacak kadar zor olan düşüncelerin ifade edilmesi için farklı ifade şekilleri geliştirildiği bir gerçektir. Bu ifade tarzları, iletişimi zorlaştırmak yerine kolaylaştırmak için geliştirilmiş tekniklerdir. Belli bir toplum tarafından kullanılan bir dilde o topluma bir mesaj iletmek için gönderilmiş olan Kur'ân'ı Kerim'in dilde cari olan sanatsal söylem şekillerini kullanması onun otantikliğine ve anlamının karmaşık hale gelmesine sebep olmaz.[220] Belki bu ifade şekilleri daha önce vahiy tecrübesi yaşamamış bir topluluğa alışık olmadıkları düşünceleri ifade etmekte kolaylık sağlamakta ve bu düşüncelerin onların anlam dünyalarına uygun bir halde sunulabilmesini kolaylaştırmaktadır. Kur'ân'ı Kerim'in bu sanatsal ifadeleri kullanması onun ne söylem estetiğine ne de ilahi bir kitap oluşuna halel getirir. Doğru anlamı ortaya koymak için gösterilen hassasiyetler takdire şayan olmakla birlikte salt olarak Kur'an Allah kelamıdır ve insanî olan her şeyden arınmış olarak indirilmiştir önermesinden hareketle dilde cari olan sanatsal söylem şekillerinin Kur'an'da olmadığını savunmak onun sanatsal zenginliğini kısırlaştıran bir yaklaşım olacaktır.[221] Kanaatimize göre İbn Hazm'ın Kur'an'da mecaz konusuna temkinli yaklaşması onun nesnel anlamı ortaya koymak için geliştirdiği metodun bir uzantısı olsa gerektir. Çünkü o Kur'an'da mecâzın varlığını inkâr etmemekte ve mecâzı sınırlandırarak nesnel anlamın ortaya çıkmasına mani olan yaklaşımları eleştirmektedir.

---

220 Abdulhamit Birışık, "Mecâzu'l-Kur'an", *DİA*, XXVIII, s. 225, Ankara 2003.

221 Mustafa Öztürk, "Kur'an Dilinde Örtük Anlatım: Kinaye ve Ta'riz", *ÇÜİF Dergisi*, III, Sayı II, Temmuz- Aralık 2003, s. 233.

B. KUR'AN TASAVVURU VE KUR'AN İLİMLERİ

1. Kur'an Tasavvuru

Kutsal metinleri yorumlama, bizzat yorum konusu olan nesnenin özgün tabiatından dolayı farklı ilmi disiplinlerin doğmasına sebep olmuştur. Batıda hermeneutik ilk olarak kutsal metinlerin yorumlanması bağlamında gündeme gelmiştir. Bu disiplini meşgul eden en temel sorun varlık alanı ve varoluş keyfiyeti farklı olan Allah ve insan arasındaki bilgi akışının meyvesi olan vahyin gönderiliş maksadına uygun olarak anlaşılıp anlaşılamamasıydı.[222] Kaynak ve bildirim şekli olarak farklı olan vahiy kaynaklı bilginin yorumlanması için metodik çalışmalar, hem kutsal metinlerin yorumun nesnesi olarak eskilere dayanan bir geçmişe sahip olması hem de kaynağı sebebiyle oluşturduğu cazibeden dolayı öncelere dayanmaktadır. İslâm geleneğinde Kur'ân'ın anlaşılması için birçok ilmi disiplin geliştirilmiş ve bu disiplinlerden doğrudan Kur'ân'ın metinsel yapısını analiz ve tefsir ile alakalı olanlar '*Ulumu'l-kur'an'* tabiriyle ifade edilmiştir. Zerkeşî (ö.745/1344) Kur'an ilimlerinin sayısının Kur'an'daki kelimelerin adedi kadar olduğunu savunanların olduğunu kaydetmektedir.[223] Bu tür yaklaşımlar Kur'ân'ın anlaşılabileceği inancını zedelesede Kur'an ilimleri bağlamında geliştirilen disiplinler Kur'ân'ın anlaşılması noktasında önemli bir yere sahiptir.

Kur'ân'ın doğru anlaşılabilmesi için metinsel karakteristiğinin ideolojik yaklaşımlardan olabildiğince uzak durularak tanımlanması önemli bir aşamayı oluşturmaktadır. İdeolojik yaklaşımdan, Kur'ân'ın vahiy ürünü olmasına vurgu yapıp ortaya çıktığı sosyo-kültürel durumu göz ardı eden tarih üstü Kur'an tasavvurunu ve onu ilahi köklerinden koparıp beşeri düzleme indirgeyen tasavvuru kastetmekteyiz. Zira Kur'an hakkındaki tasavvurlarımız onu anlama ve yorumlama sürecini direkt olarak etkilemektedir.[224] Tasavvurlarımızın, yorumun nesnesi olan nassın tabiatına uygun olması doğru bir sonuca ulaşmamızı kolaylaştıracaktır. Tasavvurlarımız ve nassın tabiatı

---

222 Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *age*. s. 11.
223 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, s. 17
224 Halis Albayrak, *age*, s. 58.

arasındaki farklılıklar yanılmamıza ve gerçekçi sonuçlara ulaşmamızın önündeki önemli sorunlardan biridir.

İbn Hazm'ın Kur'an tasavvuru, geliştirdiği yorum metodunu doğrudan etkileyen unsurlardan biridir. Dini alanda nesnel bilgiyi ve nesnel bilgiye ulaşacak bir metot geliştirmeyi amaçlayan İbn Hazm'ın, üzerinde durduğu en temel konu dini bilginin nassdan ibaret olması gerektiği ve nassın bu alanla ilgili hiçbir açık bırakmamak kaydıyla her şeyi açıkladığı tezidir. Kur'an "*her şeyi açıklayan bir kitap*" olduğu için dini alanda kıyas ve re'y gibi beşeri unsurların etkin olduğu metotlara bağlı olarak yorum yapmak ve bilgi üretmek kabul edilemez bir durumdur. Ona göre "*Biz bu kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*"[225] ayeti her şeyin bizzat nassla açıklandığını açık bir şekilde dile getirmektedir. Ayetlerde kapalı olan kısımların Hz. Peygamber tarafından açıklanmış olması bu düşünceyi güçlü kılan diğer bir delildir. Dolayısıyla her şeyi açıklayan bir Kur'an tasavvuru insanın etki ve eylem alanını nesnel bilgi lehine daraltmaktadır.[226]

İbn Hazm'a göre dini düşüncede rasyonel bilgiye gerek olmadığını gösteren birçok delil vardır. Bunlardan biri de "*Bu gün size dininizi tamamladım.*"[227] ayetidir. Ona göre bu ayet, vahyin her şeyi açık bir şekilde ortaya koyduğunu, akıl ve nass dışı kaynaklardan beslenerek yeni hükümler koyma ya da hükümlerden bazılarını geçersiz sayma mümkün değildir. Dini alan her hükmün yerli yerinde olduğu ve hiçbir hükmün sistem dışı bırakılamayacağı bir yapı içermektedir. Dolayısıyla naklî bir delil olmaksızın dinî alanda herhangi bir tasarrufta bulunmak inkar etmek anlamına gelmektedir.[228]

İbn Hazm'a göre Kur'ân'ı Kerim'de söylenmesi gereken her şey muhatapların anlayacağı bir şekilde ifade edilmiştir. Kur'an nazil olurken anlaşılmayan bölümlerin olmasını imkan dahilinde kabul eden İbn Hazm, bu kapalılığın Hz. Peygamber tarafından giderildiğini savunmaktadır. Vahyi açıklanma görevi Hz. Peygamber'e Allah

---

225 6/ En'âm, 38
226 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, s. 78.
227 5/ Mâide, 3.
228 İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, s. 518.

tarafından verilmiştir. Kur'ân'ın kapalı kısımlarının açıklanması ise vahyin direktifleri doğrultusunda gerçekleşmekteydi. Vahiy sürecinde anlaşılmayan kısımlar Peygamber'e vahyediliyor o da vahiy doğrultusunda kapalı olan kısımları izah ediyordu. Bu durum Kur'an'da şöyle ifade edilmektedir; "*Biz onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et. Sonra onu açıklamakta bize aittir.*"[229] İbn Hazm'a göre bu ayet hem Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı açıklamasının vahiy mahsulü olduğunu hem de onda açıklanmamış müphem bir yerin kalmadığını gösteren bir delil niteliğindedir.[230] İbn Hazm'ın her şeyi açıklayan, kapalı ve anlaşılmamaktan münezzeh Kur'an tasavvuru, dini alanda aklî önermelerin meşruiyetini sağlamak için başvurulan "nasslar sınırlı, fakat devingen olan hayatın içindeki hadiseler sonsuzdur" savunmasını geçersiz kılmak için bir delil teşkil etmektedir.[231]

İbn Hazm'ın Kur'an'da zikredilen kıssalar, geçmiş kavimlerin başına gelen felaketler, insanların cennet ve cehennemdeki varoluş keyfiyeti gibi hususların bilgisel değeri ile ilgili düşünceleri burada zikredilmeye değer niteliktedir. Kur'an'da zikredilen kıssaların bilgisel değeri bağlamındaki tartışmalar, kıssaların, cennet ve cehennemdeki nimet ve cezanın bir gerçekliğe sahip olup olmadığı noktasında yoğunlaşmaktadır. Bu konuda iki temel yaklaşımdan söz etmek mümkündür. Bunlardan birincisi kıssalar ve diğer konuların bir gerçekliğe sahip olduğunu savunmaktadır. Diğeri ise kıssalar, cennet ve cehennem konularındaki bilgilerin ana fikir vermek için kullanılan dramatize bir anlatım üslubu olduğunu kabul eden yaklaşımdır. Kur'ân'ı salt ahlak kitabı olarak görenler kıssaları ahlaki ilkeleri açıklamak için sunulan kurgusal nitelikli şeyler olarak kabul edip, bunlara tarihi bir değer atfetmemektedir.[232] Genellikle geçmişte yaşanan hadiseler üzerinden Allah ve insan arasındaki ilişkiyi tanımlamak amacına matuf olarak sunulan bu kıssaların gerçek olmaması Allah-insan arasındaki ilişkinin belirlenmesinde bazı sorunları gündeme getirmektedir. Kur'an'daki kıssaların birçoğunda Allah'ın güçlü,

---

229 75/ Kıyâme, 18–19
230 İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, s. 78.
231 Zekiyyüddin Şa'bân, *age*, s. 135.
232 Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*, Kitâbiyât, Ankara 2006, s. 23.

yardım eden ve inananları koruyup kollayan özelliği ön plana çıkarılmaktadır. Bunların tarihi bir gerçekliğe sahip olmadığı kabul edildiğinde tarih sahnesinde olan ve denemenin nesnesi olan insan için mukaddem Allah tasavvurunun bir anlam ifade etmeyeceği ortadadır. Çünkü kıssaların tarihi bir gerçeklik olmaması bu bağlamda zikredilen Allah'ın müdahalesini de gerçek olarak algılamamamızı gerektirir. Bu durum İslâm'ın tanımladığı dinamik tanrı anlayışıyla bağdaşmayan ve inanan insan için anlamsız tanrı tasavvurunu anlamsızlaştıran bir süreçtir. Aynı zamanda böyle bir yaklaşım ciddi kelâmî sorunları gündeme getirecektir.

İbn Hazm'a göre bugün elimizdeki mevcut olan Mushaf, Fatiha suresinden Nâs suresine kadar Allah tarafından Hz. Peygambere vahyedilmiştir. Kur'an'da zikredilen her bilgi zâhirî üzerine gerçek olup bir harfini bile inkar etmek küfürdür. Bu meyanda Kur'an'da zikredilen peygamber kıssaları, helak hadiseleri, cehennem azabı ve cennetteki nimetlerle ilgili anlatılan her şey gerçektir. Kur'an'da sembolik bir anlatımdan söz etmek mümkün değildir. Kur'an'da zikredilen her şey hakikat ifade eder ve bu olaylar reel gerçekliklerdir. Bunun aksini iddia etmek Kur'ân'ı tahrif etmekle eşdeğerdir.[233]

Kur'ân'ın literal yapısına ayrı bir önem veren İbn Hazm'a göre mananın eksiksiz olarak aktarılması için lafzî dokunun muhafaza edilmesi gereklidir. Kur'an ve hadislerin lafzî dokusunda bir tasarrufta bulunmak, orijinal metinde kullanılan lafızların müradifini kullanarak nakletmek bir tarafa harflerinin yerinin bile değiştirilmesi kabul edilemez bir harekettir. İbn Hazm bu düşüncesini de nassa dayandırmaktadır. Ona göre nassın literal dokusunda bir değişiklik yapılması "*Onlara ayetlerimiz açık bir şekilde okunduğu zaman kıyamet günü diriltileceğine inanmayanlar, ya bu Kitaptan başka birini getir ya da bunu değiştir derler. Ey Peygamber onlara deki: Kur'ân'ı kendi isteğime göre değiştirmem mümkün değil! Ben sadece bana vahyedilenlere uyarım. Çünkü ben rabbime isyan ettiğim zaman kıyamet günü elim azaba uğramaktan korkarım.*"[234] ayeti

[233] İbn Hazm, *el-Muhalla*, I, s. 32.
[234] 10/ Yûnus, 15.

ile reddedilmektedir. Ayrıca Bera b. Âzib'in bir dua esnasında nebi kelimesi yerine resul kelimesini kullanması ve Hz. Peygamber'in müdahale ederek orijinalini söylemesi konusunda ısrarcı olması nassın literal dokusunun muhafaza edilmesinin zorunlu olduğuna işaret etmektedir.[235]

Mananın bir mefhum ifade edebilmesi için lafız ile müşahhas hale gelmesi birinci merhaleyi oluşturmaktadır. Lafız olmaksızın mananın böyle bir kimlik kazanması ve bir mefhum ifade edebilmesi mümkün değildir. Bu durumda mana lafza tabidir ve mananın muhafaza edilmesi için lafzın muhafaza edilmesi gerekir. Ayrıca dilsel iletişim ağı içinde ortaya çıkan her düşüncenin orijinalliğinin koruması kullandığı kavramların muhafaza edilmesi ile mümkündür. Kur'ân'ın nazm ve mana yönünden mucize olduğunu savunan İbn Hazm'a göre bu mucizeliğin devam etmesi nazm ve mananın muhafazası ile mümkündür.

Kur'ân'ın ifade yapısının değiştirilmesi durumunda mucizeliğinin de ortadan kalkacağını savunan İbn Hazm'a göre mananın başka bir kelime ile ifade edilmesi durumunda bile bu mucizelik ortadan kalktığı için metnin tefsiri veya tercümesinin aslının yerini tutması mümkün değildir. Kur'ân'ın başka bir dile tercümesi ve bu tercümenin orijinalinin yerini tutup tutmayacağı bağlamında gündeme gelen bu sorun, Ebu Hanife'nin Kur'ân'ın başka bir dile tercümesinin ve manevi rivayetinin namazlarda okunabileceği yönündeki fetvasına bir cevap niteliğindedir. İbn Hazm, Kur'ân'ın başka bir dile tercüme ve tefsirinin mümkün olacağını ancak bunun orijinalinin yerini tutmayacağını ve namazlarda okunmasının mümkün olmayacağını savunmaktadır. [236]

2. Tefsirin Mahiyeti ve Sınırları

Tefsir kelimesinin hangi kelimeden türediği hakkında iki farklı görüş vardır. Bunlardan biri açmak, açıklamak anlamına gelen 'fe-se-re' kelimesinden türetildiğini savunan yaklaşımdır. Bu anlama paralel bir kullanım olarak doktorların gizli olan hastalığı ortaya çıkarmak için inceledikleri numuneye de 'tefsire' denmektedir. Diğeri

[235] İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, s. 213–214.
[236] İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, s. 214.

ise buna yakın bir anlam ihtiva eden ‘se-fe-re’ kelimesinden türetildiği şeklindedir. Bu kavramın temel anlamlarından birisi de kapalı olan bir şeyi açmaktır. Tefsir kavramı ister ‘fe-se-re’ isterse ‘se-fe-re’ kökünden türetilsin bir şeyi açıklamak, izhar etmek temel anlamında birleşmektedir. Ancak ‘fe-se-re’ manevî olarak gizli olan bir şeyi, işaretlerden hareketle açmak anlamına gelirken, ‘se-fe-re’ müşahhas maddi olan şeyleri görünür kılmak anlamına gelmektedir.[237] Istılah anlamı ise ayet, kıssa ve surelerin nüzulü, Mekkî ve Medenî surelerin tertibi, ayetlerde anlam ifade eden işaretlerin deşifre edilmesi, nâsih-mensuhunun bilinmesi, umum-husus, mutlak-mukayyet, mücmel ve müfesserinin bilinmesine yardımcı olan bir disiplindir.[238] Buradan da anlaşıldığı gibi tefsir, bir metni çözümleme ve tanımlama tekniklerini ihtiva eden bir disiplindir. Kanaatimize göre tefsirin dil merkezli bir yapılanmaya sahip olmasında vahyin tabiatının önemli bir yeri vardır. Hz. Peygambere vahyedilen mananın olguyla temasa geçmesi ve bu süreç içinde beşeri unsur olan dil üzerinden varlık alemine çıkması, maksadın muhataba doğru aktarılması için kavramların yeni manalarda kullanılması, tefsirin ıstılâhî tanımda zikredilen sorunların doğmasında önemli bir etken olmuştur. Yeni düşünceler dilin kavramlarının yeniden yapılanmasına sebep olmaktadır. İşte vahyin başlamasıyla meydana gelen kavramsal yapılanma, özel bir dilin meydana gelmesine sebep oldu. Tefsir, bu özel dilin anlaşılma ve çözümlenme yöntemlerini ihtiva eden bir disiplin olarak, ismi konulmasa da, Hz. Peygamber zamanından beri var olan bilimsel bir aktivitedir.[239]

Tarihsel gelişimine istinaden tefsirin farklı tanımları yapılmıştır. Bazı âlimler tefsire dair gelişmelerin ilk dönemine atıfta bulunarak rivayet merkezli bir tanımlama yaparken bazı âlimler alanla ilgili bilgisel evrilmeye istinaden dirayet merkezli tanımlamalar yapmışlardır. Burada rivayet ve dirayet tefsirlerinin mahiyetini ve periyodik olarak ne zaman ortaya çıktığını irdelemeyeceğiz. Tefsirde dirayet döneminin rivayetten sonra geldiği noktasında ortak bir kanaat hâkimdir. Emin El-Hûlî, tefsirin ilk

[237] Zerkeşî, *el-Burhan,* II, s. 147–48.
[238] Zerkeşî, *age*. II, s. 148.
[239] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 231–32.

başta rivayet manzumesi olarak ortaya çıktığını daha sonra nesilden nesile aktarılan bu rivayetlerin kitaplaştığını gelişen şartlar karşısında yetersiz kalan bu yöntemden sonra dirayet tefsirinin ortaya çıktığını savunmaktadır.[240] Kronolojik olarak böyle bir tanımlama doğru olmakla beraber rivayet ve dirayet ayrımının tevarüs ettiğimiz tefsir mirasını tanımlama ve sınırlamada yeterli olduğunu söylemek mümkün değildir. Her şeyden önce rivayet tefsiri kategorisine dahil edilen tefsirler, salt olarak rivayet tefsiri değildir. Rivayetlerin ayetlerle ilişkilendirilmesi için bile dirayet gereklidir. Dolayısıyla rivayet-dirayet ayrımı ve tanımlaması, karşılaşılan realiteyi efradını cami ağyarını mani bir şekilde tanımlamaktan uzaktır.[241]

İbn Hazm'a göre ilahi kelâmı anlamaya matuf bir çaba olan tefsirin rivayet merkezli olması esastır. Ona göre Kur'ân'ın tefsiri, ya Kur'ân'ın kendisi ya Sünnet ya da Kur'ân'ın nazil olduğu Arap diline müracaat edilerek yapılabilir. Muradı ilahinin anlaşılması için bu yöntemi uygulamak esastır.[242] İbn Hazm'ın tefsir tanımı rivayet merkezli tanımlamadan farklılıklar arz etmektedir. Onun Arapça'yı tefsir kaynaklarından biri kabul etmesi ve Kur'an'daki kavramların anlamlarını tayin ederken dildeki kullanımlarının dikkate alınmasını ve buna göre anlaşılmasını savunması dirayetçi bir yaklaşım olarak görülebilir. Tefsirde Arapça'nın önemli bir kaynak olduğu, Kur'an'da zikredilen kavramların Kur'ân'ın indiği dönemdeki Arapça ve Kur'an'da hangi anlamda kullanıldığını öğrenmenin gerekli olduğu Kur'ân'ın dilsel boyuta vurgu yapmasından anlaşılmaktadır. Kur'ân'ın dile vurgu yapmasından dolayı Arapça bilmeyi tefsirin kaynağı olmaktan ziyade ön şartı olarak görenler bile vardır.[243]

3. Te'vil ve Te'vilin İmkânı Sorunu

Dönmek anlamındaki 'âle' 'ye'lû' filinin tef'il kalıbı olan te'vil kelimesinin anlamı hakkında farklı görüşler serdedilmiştir. Te'vil kelimesinin tefsir geleneğinde

---

240 Emin el-Hûlî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, (çev: Emrullah İşler, Mehmet Hakkı Suçin) Kitâbiyât Ankara 2006, s. 21.

241 Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ın Mu'tezili Yorumu*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2004, s. 115.

242 İbn Hazm, *el-Muhalla*, VII, s. 144.

243 Halis Albayrak, *age*, s. 136.

kabul gören anlamı ise şöyledir: Dinin temel esaslarına uygun olmak şartıyla muhtemel anlamlara gelebilecek ayetlerin anlamlarını herhangi birine hamletmektir.[244] Tefsir ve te'vil kavramları Kur'ân'ın anlamını açıklamaya matuf iki kavram olmakla beraber icra olundukları alanlar bazı noktalarda farklılık arz etmektedir. Kur'an bazen insanın duyu organlarıyla algılayabildiği şeyler hakkında bilgi verirken, bazen soyut varlıklar hakkında bilgi vermektedir. Soyut varlıklar hakkındaki ayetleri delalet ettikleri şeylerle karşılaştırma imkânının olmaması bu tür ayetlerin farklı şekillerde yorumlanmasının önemli sebeplerinden biridir. İnsanların algı alanlarının dışındaki varlıklardan bilgi veren ayetlerin faklı yorumlara sebep teşkil edecek yönleri olduğu için bu ayetler müteşâbih olarak nitelenmiştir. Te'vil müteşâbih ayetlerin yorumlanmasında gündeme gelmektedir. "*Allah arşa istiva etti*."[245] ayetindeki istiva kelimesinin medlûlü insanın bilgi sınırlarının dışında olduğu için bu ve buna benzeyen ayetler hakkında yapılan yorumlar te'vil olarak nitelendirilmektedir.[246] Kavramın delalet ettiği mana insanın algı sahasına girmediğinden dolayı, bilgi verilen nesne hakkında söylenenleri doğrulama imkânı bulunmamakta ve nassın anlamını belirlerken dinin temel prensiplerine uygun bir anlam takdirinde bulunulmaktadır. Dolayısıyla te'vil nassın mantukuyla yani nassın anlamıyla muhatabın anladığı mananın doğrulamasının yapılma imkanının olmadığı durumlarda işlevsellik kazanan bir yorum türüdür.

Te'vil kelimesinin Kur'an'daki kullanılışına baktığımızda soyut düşüncelerin ifadesi için başvurulan bir anlatım şekli olduğunu söyleyebiliriz. Dilsel iletişim, dil üzerinde sağlanan insanî oydaşımı esas alan bir boyuta sahip olduğu için daha sübjektif bir alanı ifade ederken, te'vil kavramının ifade ettiği iletişim şekli ise daha özel ve anlaşılması için ilahi bir bilgiyi gerektiren bir özellik arz etmektedir. Dilin en temel unsuru kavramlar ve kavramların delalet ettiği nesneler te'vil kavramının delalet ettiği iletişim formunda fenomenler ve onların reel dünyada delalet ettikleri şeylere tekabül

---

244 Muhyiddin Ebu Muhammed b.Süleyman el-Kafiyeci el-Hanefi, *Kitabu't-Taysir Fî Kavâidi İlmi't-Tefsir*, (çev:Prof.Dr. İsmail Cerrahoğlu) AÜİF Yay. Ankara, s. 47.

245 20/ Tâ hâ, 5.

246 El-Kafiyeci, *age,* s. 47.

etmektedir. Özel bir iletişim şekli olan te'vil, fenomenlerin reel hayattaki karşılığı ile eşleştirilerek gerçekleşen bir iletişim olduğu için te'vil kelimesinin burada da dönmek temel anlamında kullanıldığı söylenebilir. Aslında dilsel iletişimde de kelimenin delalet ettiği nesneye döndürülmesi ve ondan sonra ortaya çıkan mana üzerinden iletişimin sağlandığı sürekli ve meleke kazandığımız bir durumdur. Kur'ân'ı Kerim'de te'vil kelimesi kavram konumunda olan fenomenin gerçeklik âleminde karşılığını doğru tespit etme ve doğru anlama bağlamında kullanılmaktadır. Ancak bu özel iletişim metodunun vehbî bir bilgiyle çözümlenebileceği hem Hz. Yusuf hem de Hızır-Musa kıssalarında vurgulanmaktadır. Hz. Yusuf kıssasına baktığımızda te'vil kelimesi rüyada görülen fenomenin reel âlemde karşılığının tespit edilmesi ve bunun üzerine bir anlam ve mana ortaya çıkarma anlamında kullanılmıştır. Bu durum, Hz. Yusuf kıssasında şöyle dile getirilmektedir: "*Hz. Yusuf'u satın alan adam hanımına dedi ki: 'Ona değer ver ve iyi bak! Umulur ki bize faydası olur veya onu evlat ediniriz.' İşte böylece rüyadaki olayların yorumunu öğretmemiz için Yusuf'u o yere yerleştirdik. Allah emrini yerine getirmeye kâdirdir. Fakat insanların çoğu bunu bilmezler.*"[247] Bu ayette te'vil kelimesi, Hz. Yusuf'un rüyasında gördüğü fenomenlerin reel dünyada neye tekabül ettiğini anlaması ve bu özel iletişim dilini çözecek bir yeterliliğe sahip olması anlamında kullanılmıştır. Sonraki pasajda fenomen ve işaret ettiği gerçeklik şöyle ifade edilmektedir: "*Ana babasını tahtının üstüne çıkartıp oturttu ve hepsi onun önünde saygıyla yere kapandılar. (Yusuf) dedi ki: Ey babacığım! İşte bu daha önce gördüğüm rüyanın yorumudur. Rabbim onu gerçekleştirdi.* [248] Yani rüyada görülen sembollerin gerçek alemde karşılıklarının bulunarak anlamın ortaya çıkarılması te'vil kelimesiyle ifade edilmektedir. Hz. Yusuf rüyadaki sembolik öğelerin gerçek hayatta tekabül ettiği anlamı tespit ediyor ve bununla verilmek istenen mesajı anlayabilecek bir yeterliliğe sahip oluyor. Bu durum farklı varlık keyfiyetine sahip Allah ve insan arasında gerçekleşen özel bir iletişim yöntemidir.

---

[247] 12/ Yûsuf, 21.
[248] 12/ Yûsuf, 100.

Te'vil kavramı Hızır ve Hz. Musa kıssasında da özel bir iletişim şekline işaret edecek şekilde kullanılmaktadır. Burada Hızır eliyle gerçekleşen olayların yine matuf olduğu anlam dünyasına döndürülmesi ve gerçek anlamının tespit edilmesi ve gerçekleşen yorum faaliyeti te'vil kavramıyla ifade edilmektedir. Bu durum Kur'an'da şöyle ifade edilmektedir: "*Hızır şöyle dedi: İşte bu seninle benim ayrılma noktamızdır. Şimdi sana sabredemediğin olayların te'vilini haber vereceğim.*"[249] Hızır, Hz. Musa ile yolculuk esnasında yaptıklarının neye matuf olduğunu ve gerçek âlemde ne anlam ifade ettiğini ortaya koyarak bir mesaj veriyor ve bu özel iletişim yine te'vil kavramıyla ifade edilmektedir. Burada da te'vil kavramı, Kur'an'da sembolik unsurların kullanıldığı özel bir iletişim şekline işaret etmektedir.

Te'vil kavramının müteşâbih bağlamında kullanılmasının ne anlama geldiğine değinmek istiyoruz. Yaygın anlamıyla birden fazla manaya delalet eden lafız anlamına gelen müteşâbih, delalet ettiği nesneler arasındaki benzerliklerden dolayı çok anlamlı bir yapı kazanmaktadır.[250] Farklı nesneye delalet edecek bağlamda kullanıldığında farklı anlamlar kazanmaktadır. Kanaatimize göre müteşâbih bağlamında te'vil kavramının pejoratif bir anlamda kullanılması, müteşâbih kavramın Kur'an'da kullanıldığı anlamdan ziyade benzerine irca ettirilmesi ve Allah'ın murat ettiği manadan farklı bir anlam ortaya çıkmasına sebep olma potansiyeline sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Aslında sorun, kavramın kullanıldığı bağlamda delalet ettiği nesne ile irtibatlandırılmasında yaşanmaktadır. Müteşâbihin te'vilinin Allah'a izafe edilmesinin anlamı ise, kavramın delalet etmesi muhtemel nesnelerden hangisine delalet edeceğini ancak Allah'ın bileceği anlamındadır.

Netice itibariyle te'vil, kavram veya fenomenin gerçek dünyada delalet ettiği nesneyle eşleştirilerek en doğru anlamı elde etme ameliyesidir. Kur'an'da rüyaların yorumu bağlamında gelecekten haber verme anlamında da kullanılan te'vil belli bir kaideye bağlı kalınmadan yapılan zihin faaliyeti olarak algılanmaya meyyal bir durum

[249] 18/ Kehf, 78.
[250] Cerrahoğlu, *age*. s. 128.

arz etmektedir. Ancak te'vil kelimesiyle işaret edilen gelecekten haber verme, keyfiyetini bilemediğimiz ilahi bir bilgiyle mukayyettir. Bu gerçeği hem Hz. Yusuf hem de Hızır Musa kıssasında görmek mümkündür. Te'vilî yorumda asıl olan anlam çözümlemesi yapılacak fenomenin gerçeklik âleminde neye delalet ettiğinin belirlenmesidir. Bu tür bir te'vilin İlâhi bilgi çerçevesinde gerçekleştiğine işaret eden diğer bir ayet ise şöyledir: "*Hz. Yusuf dedi ki: daha yiyeceğiniz, günlük azığınız ortaya konmadan rüyalarınızın yorumunu (reel âlemde ne anlama geldiğini) size haber vereceğim. Bu Rabbimin bana öğrettiklerindendir. Şüphesiz ben Allah'a inanmayan bir kavmin dininden uzaklaştım. Onlar ahirete inanmazlar*."[251] Bu ayet te'vil kelimesinin özel bir iletişim şekline işaret ettiğini ve buna vukufiyetin vehbî bir bilgi ile sağlandığını göstermektedir.

Burada anlam ve mana ifade eden fenomenlerin anlamlarının tespit edilmesinin ancak Allah'ın bahşettiği bir bilgiyle olabileceği vurgulanmaktadır. Bu tür bir bilgiden hareketle yapılan yorumla hakikate ulaşıldığına, yine aynı kıssada Hz. Yusuf'un gördüğü rüyanın vuku bulması zikredilerek işaret edilmiştir. Dolayısıyla Kur'an'da te'vil kavramıyla zikredilen yorum faaliyetinde sübjektifliğin hâkim[252] olduğunu söylemek doğru bir yaklaşım değildir.

Te'vil kavramının dilsel bağlamda işaret ettiği yorumlama etkinliği ise âlimler tarafından bazı prensiplere bağlanmıştır. Bu prensiplerin ortak yanı ise dilsel bağlamın kabul etmeyeceği bir anlamın, kavrama yüklenemeyeceğidir. Şatıbî (ö. 790/1388) te'vil yapılırken dikkat edilmesi gereken temel prensipleri şöyle ifade etmektedir: Te'vilin şer'an dikkate alınacak bir manayı ortaya çıkarması, yani dinin temel prensipleriyle çatışmayacak bir anlama gelmesi, te'vil edilen lafzın kendine yüklenmek istenen manayı taşıyacak bir karaktere sahip olması, kavramlara yüklenen farklı manaların asgari müşterekte ortak bir yanının olması, yani insanî oydaşıma uygun olması

---

[251] 12/ Yûsuf, 37.
[252] Mustafa Öztürk, *Kuan ve Aşırı Yorum,* s. 117.

gerekmektedir.[253] Buradan da anlaşıldığı gibi dilsel bağlamda yapılan te'vil bazı ilkelerle kayıt altına alınarak nesnel bilgiye ulaşılma hedeflenmektedir. Dolayısıyla te'vilin salt objektifliğin hâkim olduğu bir yorum yöntemi olduğunu iddia etmek, teferruatlı bir açıklama faaliyeti olan te'vili yeterince ifade etmekten uzaktır.

Bir metni anlama ve yorumlama, yorumlamaya konu olan nesne hakkında bir hükme varmaktır. Bu yönüyle yorumlama faaliyeti zihinde başlayan ve uygulamayla sona eren bir süreçtir. Yorumun doğru olup olmadığının anlaşılması uygulama safhasıyla ispatlanmaktadır.[254] Gerek dilsel, gerekse fenomenal yorumun doğruluğunun, realiteye uygun olup olmaması ile belirlenmesi, yorum faaliyetinin salt zihinsel bir aktivite olmadığını göstermektedir. Bu zihinsel üretimlerin doğruluğunun realiteyle gerçekleştirilmesi aynı zamanda yorumdaki nesnel boyutu oluşturmaktadır. Fenomenal yorumda bile realiteyle tekâbüliyete vurgu yapılması te'vilî yorumda nesnellik olarak değerlendirilebilir.

4. Zâhirî Te'vilin Mahiyeti

İbn Hazm'ın yorum metodu nass merkezlidir. Onun için önemli olan nassın ne söylediği olup, kendisinin nassdan ne anladığı değildir.[255] O nesnel anlamı aklî ve naklî delillerle ortaya koymaya çalışır. Öncelikle kavramların dilde vazolunuş keyfiyetini tanımlayan İbn Hazm, kavramların dilde kullanıldığı manayı esas almayı nesnel anlama ulaşmada bir ölçü olarak kabul etmektedir. O, kavramların dilde vaz'olunduğu manadan başka bir anlama hamledilebilmesinin ancak şer'î veya aklî bir delil sayesinde mümkün olabileceğini savunmaktadır.[256] İbn Hazm'ın dilsel bağlama vurgu yapması aynı zamanda nassen sabit bir konudur. Kur'ân dil gerçeğini anlaşılabilmesinin ön şartı olarak sunmaktadır.[257] İbn Hazm, yorum metodunu naklî ve aklî delillere dayandırmakta

---

253 Ebu İshak İbrahim b.Musa eş-Şatıbî, *el-Muvâfakât fiusuli'ş-şerî'a*, (Çev: Mehmet Erdoğan), İz Yay. İstanbul 1993, s. 94.

254 Mehmet Paçacı, 'Anlam (Fıkh) Usulüne Dâir', *İslâmî Araştırmalar* VIII (1995), 2, s. 87–88.

255 Müfit Selim Saruhan, "Zâhirîlerin Öncüsü İbn Hazm'da Felsefi Meseleler", *Dini Araştırmalar*, IX, s. 25, s. 166.

256 İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 387.

257 26/ Şu'arâ, 195.

olup hakikatten uzak tassubî bir yöntemi savunmamaktadır.

İbn Hazm'ın düşüncesinde te'vile dinin temel prensipleri ile zıtlık içermediği durumlarda yer verilmiştir. Te'vil, lafzı dilde kullanıldığı hakiki anlamından başka bir anlama hamletmektir. Ona göre nasları yorumlamada sahih ve bâtıl olmak üzere iki çeşit te'vil vardır. Eğer lafzın anlamı ayet, hadis ve icmâ' gibi bir delile istinaden başka bir anlama hamlediliyorsa lafzın bu anlamına uymak zorunludur. Eğer lafzın anlamı herhangi bir delil olmaksızın başka bir manaya hamlediliyorsa bu te'vil bâtıldır ve buna göre hüküm vermek caiz değildir.[258] İbn Hazm'ın düşünce sisteminde nesnel anlamın tespit edilmesi esas olduğu için nesnel anlama ulaşmayı engelleyecek her şeye karşı bir teyakkuz hali söz konusudur. İhdas etmek istediği bir fikrin meşruiyetini özellikle naklî delillerle ispatlamaya çalışması onun keyfilikten uzak durmak için ne kadar hassas olduğunu göstermektedir. İbn Hazm'ın geliştirdiği yöntem yorum karşıtı bir tutum olmayıp ilkeli yorum yapmaktır. Dolayısıyla onun düşüncesinde aklı ve diğer yorum enstrümanlarını devre dışı bırakacak bir lafızcılıktan söz etmek mümkün değildir. O, nassları anlamada ve yorumlamada keyfilik sorununa çözüm aramaktadır.

İbn Hazm'a göre Kur'an, kavramların dilde câri olan anlamları esas alınarak nazil olmuştur. Ona göre kavramları insani muvadaanın gerçekleştiği anlamdan başka bir anlamda kullanmak dinin temel emirlerini ihlal edeceği için Allah'a isyan anlamına gelmektedir.[259] Kur'an'daki bir kavramı delil olmaksızın zâhirînden başka bir anlama hamletmek kabul edilemez. İbn Hazm, bu prensibi Hz. Âişe'den nakledilen bir rivayetle pekiştirmektedir. Hz. Aişe'den " Hz. Peygamber Kur'an'daki hiçbir kavramı Cebrail (a.s.)'den vahiy almadığı müddetçe başka bir anlama hamletmezdi." hadisi rivayet edilmiştir. Ona göre bu hadis te'vil konusunda Hz Peygamber'in bile vahye tâbî olduğunu göstermektedir.[260] Böylece İbn Hazm hakikat ifade eden te'vili tanımlarken batıl olan te'vilin geçersizliğini ispat etmektedir.

---

[258] İbn Hazm, *el- İhkâm*, I, s. 43.
[259] İbn Hazm, *el- İhkâm*, III, s. 304.
[260] İbn Hazm, *el- İhkâm*, III, s. 306.

İbn Hazm'ın dilin tabiatından kaynaklanan bir olgu olan te'vil olgusuna böyle bir reaksiyon göstermesinin sebebi dinî bilgiyi vahye dayalı bir bilgi olarak algılamasından kaynaklanmaktadır. O, dinî alanda insanın rolünü bilgi üretmek olarak değil de vahye dayalı bilgiyi anlamak olarak belirlemektedir. Dinde akıl, vahye tabidir. Çünkü Allah, inkar etmeyi mübah görseydi o zaman akıl, bunu hoş ve mübah görecekti.[261] Vahiy karşısında konumu bu olan akıl hüküm ihdas etme yetkisine sahip değildir. İbn Hazm nassı anlamakla görevli olan aklın hüküm üretme mercii olarak istihdam edilmesini kabul etmemektedir.

Te'vil kavramının tahrif unsuru barındıran bir yorumlama şekli olarak algılanmasında birçok sebep olabilir. İlk dönemlerde tefsir ve te'vil arasında bir farklılaşma yokken takriben hicri üçüncü asırda böyle bir ayrışmanın kaynaklara girmesi ve sonraki dönemlerde bu makasın açılmasında[262] Batınî te'vilin önemli bir etkisi vardır. Kanaatimize göre bu tür yorumların çoğalması ve bu yorumların üst bir bilgi türü olarak zikredilmesi te'vil-tefsir eşitliğinin bozulmasına ve te'vile karşı bir reaksiyonun oluşmasına sebep olmuştur. Rağib el-İsfihânî'nin te'vil ve tefsir arasındaki fark bağlamında zikrettiği tefsirin lafızlara te'vilin manaya taalluk eden[263] bir yorum şekli olduğu düşüncesi te'vilin sonraki dönemlerde sübjektif bir yapıya büründüğünü göstermesi bakımından oldukça anlamlıdır.

İbn Hazm'ın te'vili iki kısma ayırması ve dilsel verilere dayanmayan yorumları batıl bir te'vil kabul etmesi, bu kavramın Kur'an'da pejoratif anlamda kullanılmasından kaynaklanmamaktadır. O te'vilin mesnetsiz bir bilgi türüne işaret eden bir kavram haline gelmesinde bâtınî te'vilin önemli bir yeri olduğunu kabul eder ve bu tür te'vilin Rafiziler'de yaygın olarak görüldüğünü savunmaktadır. Ona göre bu insanlar nassların zâhirîni bırakıp heva ve heveslerine göre yorum yapmışlardır. İbn Hazm, Rafiziler'in "*Allah size ineği kesmenizi emretmektedir*."[264] ayetindeki inek kelimesinden Hz.

---

261 İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, s. 59.
262 Mustafa Öztürk, *Kuan ve Aşırı Yorum*, s. 123.
263 Zerkeşî, *age*, II, s. 149.
264 2/ Bakara, 67.

Aişe'nin, yine Kur'an'da zikredilen 'cibt' ve 'tağut' kelimelerinden Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in kastedildiğini savunmaları bâtıl te'vil yapmakla nitelendirmektedir. Çünkü bu kavramlara böyle bir anlam vermeyi haklı gösterecek aklî ve naklî bir delilden söz etmek mümkün değildir. Yine İbn Hazm, "*O gün gök sallanıp çalkalanır, dağlar yürüdükçe yürür*."[265] ayetindeki gökten maksadın Hz. Muhammed, dağlardan maksadın ise onun ashabı; "*Rabbin bal arısına vahyetti*"[266] ayetinden maksadın Benî Haşim ve "*Elbiseni temizle*"[267] ayetindeki elbiseden maksadın kalp olduğu şeklindeki bâtini yorumları tahrif olarak nitelendirmektedir.[268]

Tasavvufî gelenekte bâtını yorumu meşrulaştırmak için kullanılan "*Kur'an'daki her ayetin bir zâhirî bir batını vardır. Her harfin had ve matlaı vardır.*" hadisini mürsel kabul eden İbn Hazm, kavramların insani oydaşım dışında farklı anlamları olduğu varsayımına ve bu varsayımdan hareketle üretilen yorumlara karşı çıkmaktadır. O'na göre bu tür yaklaşımlar dinin temel prensiplerine aykırıdır. Ayetlerin farklı anlam tabakaları olsa ve Hz. Peygamber, bunları açıklamamış olsa risâlet görevini yerine getirmemiş olurdu. Bu ise birçok açıdan kabul edilmesi mümkün olmayan bir husustur.[269] İbn Hazm, te'vil adı altında kavramların dilde cari olan anlamlarından başka anlamlarının olduğu ön kabulünden hareketle yapılan yorumun kabul edilemez olduğunu savunmaktadır. İbn Hazm'ın bu düşüncesi Kur'ân'ın anlaşılmasında ortak bir söylem geliştirme amacına matuftur. Câbirî'nin İbn Hazm'ın yorum sistemi hakkındaki tespitleri bu projenin ciddiyet ve önemini ifade etmesi bakımından önemlidir. Ona göre İbn Hazm'ın gerçekleştirmeye çalıştığı projenin temeli, beyanı burhan üzerine temellendirmek ve irfanı sistem dışına itmektir. İbn Hazm'ın zâhiriliği zannedildiği gibi aklın alanını sınırlayan lafızcı bir yöntem olmayıp, nassa ama sadece nassa bağlı eleştirel ve akılcı eğilimli bir zâhiriliktir.[270]

---

265 52/ Tûr, 9–10.
266 16/ Nahl, 68.
267 74/ Müddessir, 4.
268 İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 306.
269 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, s. 281.
270 Câbirî, *age*, s. 353.

5. Muhkem-Müteşâbih

Mildî VII. yüzyılın çeyrek asır gibi bir diliminde tarih sahnesine çıkan Kur'ân'ı Kerim, iki kapak arasında bir kitap olmaktan ziyade olgu ile diyalog halinde ve belli başlı temel sorunları olan toplumun sorunlarına çözüm üretmek maksadıyla muhatap kitleye hitap eden bir söz olarak şekillenmiştir.[271] Kur'ân'ın bir hitap oluşu ve daha sonra bir metin haline dönüşmesinin göz önünde bulundurulmaması hem Kur'ân'ı anlamaya matuf geliştirilen ilimlerin tanım ve mahiyetlerinin belirlenmesinde hem de Kur'ân'ın yorumlanmasında birçok problemi beraberinde getirmiştir.[272] Hitabın özelliği, canlı bir muhatap kitlesinin olması ve hitap edenin, muhatabın anlayıp anlamadığını kontrol etme imkânına sahip olduğu bir iletişim şekli olmasıdır. Metin yazarı için ise düşüncelerinin muhatap üzerinde bıraktığı etkiyi görme şansı yoktur. Diyaloğun gerçekleştiği ortamda mananın ortaya çıkması için söz harici birçok etken varken metin yazarı bu etkenleri minimize ederek metni oluşturur.[273] Hitabetten kitabete dönüşen Kur'ân'ın sözlerinde saklı olan ve muhatabın dünyasında oluşturmak istediği anlamın keşfedilmesi için gerekli olan metin dışı enstrümanlar kaydedilememiştir.

Özgün ortamında olgu ile diyalog halinde ortaya çıkan Kur'ân'ın, zaman içinde diyalogun tarihsel vechesinin yok olması sonucu monologa dönüşmesi maksadının ortaya çıkması için elzem olan birçok şeyin kaydedilememesine sebep olmuştur. Hitap ettiği toplumun içinde bulunduğu sosyo-psikolojik sorunlara cevap olarak gelen ayetler, sorunun kaydedilememesi cevabın ise metinde baki kalması ve daha sonra gelenler tarafından anlaşılmak istendiğinde sorunun yeniden kurgulanmak zorunda olması, nassı anlamada ortaya çıkan yorum farklılıklarının önemli sebeplerinden biridir. "*Sana hilalden soruyorlar*"[274] ve "*Sana hayızdan soruyorlar*"[275] gibi ayetler, hem Kur'ân'ın muhatabın karşılaştığı sorunlarla yakından ilgilendiğini hem de özgün anlama ulaşmak için ilk muhatapların anlam dünyalarının ve metin dışı referansların önemini

---

271 Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Kitabiyât, Ankara 2004, s. 57.
272 Mustafa Öztürk, Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu*, İslâmiyât*, VI, Sayı IV, s. 72.
273 Ömer Özsoy, *age*. s. 58.
274 2/ Bakara, 189.
275 2/ Bakara, 222.

göstermektedir.[276]

İndiği toplumun sorunlarına çözüm sunmayı hedefleyen Kur'ân'ı Kerim bazen yöresel ağızlarda yaygın olan kavramları kullanmıştır. Bu kavramların anlam ve delaletlerini tespit edebilmek için toplumun gelenek ve kültürünün bilinmesi birinci dereceden önem arz etmektedir.[277] Bu özgün durumun dikkate alınmaması ve Kur'ân'ın tarih üstü bir metin olarak algılanması anlamın ortaya çıkması için gerekli olan tamamlayıcı unsurların yeterince dikkate alınmaması önemli bir eksikliktir. Teşekkülü Kur'ân'ın nüzul döneminden sonraki dönemlere tekabül eden Kur'an ilimlerinin üretiminde etkin olan tutum da Kur'ân'ı kitap olarak telakki eden bir tutumdur. Bu bağlamda var olanın mahiyetiyle tasavvur olunanın mahiyeti arasındaki dikkatlerden kaçan bu farklılık Kur'an ilimlerinin kapsamlı bir anlama metodolojisi ortaya koyamamasının en önemli sebeplerinden birisidir.

Nüzul döneminde aktif olan nass-olgu ilişkisi daha sonra oluşan metahistorik metin anlayışı sonucu etkisini kaybetmiş, oluşan yeni perspektif çerçevesinde tanımlanan *Ulumu'l- kur'ân'a* dair üretimler doğru bir yorum metodu ortaya koymaktan ziyade farklı sorunların doğmasına sebep olmuştur.[278] Kur'an metninin kategorize edilmesi ve tanımlanmasıyla ilgili olan muhkem ve müteşâbihin tanımlanmasında olgu-nass diyalektiğinin dikkate alınmaması önemli sorunları beraberinde getirmiştir. Öncelikle müteşâbihle ilgili ayette zikredilen muhkem ve müteşâbih kavramlarının vahiy karşısında hangi tutuma bir cevap olarak zikredildiğinin tespit edilmesi gibi bir zorunluluğa ihtiyaç duyulmaması, kavramın anlam çerçevesinin doğru tespit edilmesi noktasında ciddi sıkıntıların doğmasına sebep olmuş, bu sorunlar çözümlenmeden ıstılâhî manasının tespit edilmeye çalışılması konuyu daha da karmaşık hale getirmiştir. İster *Ulumu'l-Kur'an'da* olsun ister fıkıh usûlünde olsun müteşâbihin tanımıyla ilgili genel kanı müteşâbihin anlamının bilinemeyeceği ve bizim anlam dünyamızda maksadı

[276] Ömer Özsoy, *age*. s. 13.
[277] M.A. Yekta Saraç, İ'câz, *DİA*, XXI, s. 392, İstanbul 2000.
[278] Ömer Özsoy, *age,* s. 28.

hâsıl edecek bir manaya sahip olamayacağı noktasında birleşmektedir.[279]

Hiç şüphesiz bu sonuca ulaşmada en büyük etken konuyla ilgili ayetin linguistik tahliline dayanmaktadır. Söz konusu ayette Kur'an'da muhkem ve müteşâbih olmak üzere iki tip ayetin olduğu, kalplerinde hastalık olanların müteşâbihinin te'viline tâbî oldukları ve bu durumun Allah tarafından hoş karşılanmadığına vurgu yapılmaktadır. Her şeyden önce bir ayetin te'viline tabi olmak eleştiri konusu olabiliyorsa ayet bizim için anlaşılamaz olmaktan çıkar. Dolayısıyla müteşâbihin bizim dünyamızda bir anlam ifade etmeyen ayetler kümesi olduğu noktasındaki tanımlamalar Kur'ân'ın açıklanmak için indirilmesi ilkesiyle çelişmektedir. Bu noktada bahse konu ayetin cevap olarak geldiği zihni tutumun bilinmesi, kavramın gerçek anlamının tespit edilebilmesi için önem arz etmektedir. Kanaatimize göre edebî bir üslûbun doğal sonucu olarak farklı anlamlara hamledilme imkânına sahip ayetlerin muradı ilahiye uygun olan kullanımının yerine maksadı saptıracak olan anlamını tercih etmek eleştiri konusu yapılan tutumun başında gelmektedir. Zaten bu duruma düşmemek için müteşâbih ayetlerin muhkem ayetlere muvafık olarak yorumlanması ilkesi geliştirilmiştir.[280] Müteşâbihin manasının bilinemeyeceği bağlamında zikredilen "*onun anlamını ancak Allah bilir*" ifadesiyle müteşâbihe ilişkin yapılan yorumların takdiri bir nitelik arz ettiği, Allah'ın ilminin ise hakikat ifade ettiğine vurgu yapıldığı, dolayısıyla müteşâbih ayetlerin anlamının bilinemeyeceğine vurgu yapılmadığı kanaatindeyiz.

Tefsir geleneğinde muhkem ve müteşâbihin tanımlanmasında ve kapsamlarının belirlenmesinde çok farklı görüşler serdedilmiştir. Bunlardan yaygın bir şekilde dillendirileni ise muhkemin anlamının açık ve seçik olduğu dolayısıyla ayrı bir çaba harcamaya gerek kalmadan anlaşılacağı, müteşâbihin anlamının ise anlaşılamayacağıdır. Bu tanımlamadan hareketle Kur'ân'ın metinsel tahlilini yaparken bir ayetten hareketle bütün ayetlerin muhkem olduğu; başka bir ayetten hareketle bütün ayetlerin müteşâbih

---

279 Abdulkerim Zeydan*, age*. s. 333. Ayrıca bkz. Suyutî, *el-İtgan fi-ulumi'l-kur'ân'*, I, s. 641–645.

280 Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı,* (Çev: Mehmet Emin Maşalı) Kitâbiyât, Ankara 2001. s. 217.

olduğu şeklindeki değerlendirmeler,[281] doğru bir sonuç vermek yerine işi daha da karmaşık hale getirmektedir. Zira müteşâbihi, insanlar tarafından manası bilinemeyen olarak tanımlamak sonra da başka bir ayetten hareketle[282] Kur'ân'ın bütün ayetlerinin müteşâbih olduğunu söylemek Kur'ân'ın anlaşılabilen bir kitap olduğu tezine aykırıdır. Bu tür yaklaşımların sebeplerinden en önemlisi kavramların anlamlarını tespit ederken hitaptan kitaba dönüşmüş bir metnin hitap boyutunun hesaba katılmamasıdır. Her ne sebeple olursa olsun insanlara açıklanmak üzere gönderilen bir kitapta anlaşılamayan ayetlerin olduğunu savunmak ilk bakışta masum gibi dursa bile sonuçları açısından o kadar masum değildir. Çünkü bizim bilgi dünyamıza girmeyen şeylerin bizim için bir anlamı yoktur. Allah'ın kitabı için böyle bir şey söylemek mümkün değildir.

Müteşâbihin bilinemeyeceğini savunanlar safında yer alan İbn Hazm, müteşâbihin sınırlarını farklı bir şekilde belirleyerek hangi ayetlerin müteşâbih olduğu noktasında daha spesifik bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre Kur'an'daki müteşâbih ayetler sure başlarında zikredilen hece harfleri ve genellikle Mekkî surelerin başında gelen 'vennaziat' gibi yemin ibarelerinden oluşmaktadır.[283]

İbn Hazm, müteşâbih ayetlerin manalarının bilinemeyeceğini konuyla ilgili ayetin gramatik ve semantik tahlilini yaparak ispatlamaya çalışmaktadır. Müteşâbihle ilgili ayette asıl sorun "*ilimde rusuh sahibi olanlar derler ki…*"[284] ibaresinin başında bulunan vav harfinin atıf harfi mi yoksa bağlaç mı olduğu çerçevesinde cereyan etmektedir. İbn Hazm buradaki vav harfinin yeni bir cümleye başlama anlamına geldiğini, atıf harfi olarak kullanılmadığını ve cümleyi Allah lafzına bağlamadığını savunmaktadır. Ona göre ayeti bu şekilde anlamak ayetin iç bütünlüğünde ifade edilmeye çalışılan düşünceye daha uygundur. Çünkü müteşâbih ayetlerin anlamını araştırmak bizzat Allah tarafından kerih görülmektedir ve Allah'ın kerih gördüğü bir işi ilimde rusuh sahibi olanların yapmaları sahip oldukları ilimle çelişmektedir. Dolayısıyla

---

281 Zerkeşî, *age*. s. 68.
282 39/ Zümer, 23.
283 İbn Hazm, *el-İhkam*, IV, s. 521.
284 3/ Âl-i İmrân, 7.

müteşâbihin anlamını Allah'tan başka kimse bilemez ve ilim ehli bu ayetlerin Allah katından olduğuna iman ettik diyerek tepkilerini ortaya koyarlar.[285]

Sure başlarındaki hece harflerinden oluşan ayetler müteşâbih kategorisinde değerlendirilmektedir. Bu ayetlerin anlamının bilinip bilinemeyeceği konusunda iki farklı görüş vardır. Bunlardan birincisi, bu ayetleri Kur'ân'ın sırrından kabul edip anlaşılamayacağını savunmaktadır. Diğeri ise, insanlara gönderilen kitabın anlaşılır olması gerektiğini ve Allah'ın kitabında gizli, anlaşılmayan bir şeyin bulunmaması gerektiğini savunan görüştür.[286] Allah, Kur'ân'ı insanların kullandığı dilsel bağlamı ve bu anlam ağını esas alarak indirmiştir.[287] Dolayısıyla kavramların dildeki anlamı ne ise onu referans alarak muhatap kitleye hitap etmiş ve mesajı bu gerçeklik üzerinden sunmuştur. Hece harfleri dilsel alanda, sesleri resmeden ve birkaç harfin kurallı bir şekilde bir araya gelmesi sonucu kelimeleri oluşturmaya yarayıp bundan öte bir mana ifade etmemektedir. Bu harflere dilsel alanda sahip oldukları işlevlerden başka anlamlar atfetmek ve bu vehimden hareketle bunları da müteşâbihata dâhil etmek tutarlı bir yaklaşım değildir.

Yorum konusu olan bir nesnenin keyfiyetinin tanımlanması yorum yapanın nesne hakkındaki ön yargılarını şekillendirmesi bakımından oldukça önemlidir. Bu bağlamda indirildiği toplumun dilsel dünyasını referans alan Kur'ân'ın, indiği iklimde ortaya çıkan özgün hususiyetleri göz önünde bulundurularak yeniden tanımlanması, külliyetli bir anlama metodolojisi üretebilmenin ilk şartıdır. Edebi bir zevke sahip ve bu bağlamda panayırlar düzenleyecek kadar organize bir seviyeye ulaşmış bir topluluğa hitap etmek üzere inen Kur'ân'ın dilde cari olan edebî söylem tarzlarını kullanmaması onun için bir eksiklik olurdu. Kur'an indiği edebî zenginlik ortamındaki sanatsal söylem şekillerini kullanmış ve bunları kalıcı hale getirmiştir.[288] Temel amacı mesajı muhataplara iletmek olan Kur'an, Arap dilinin sanatsal söylem şekillerini içinde barındıran önemli bir

---

285 İbn Hazm *el-İhkam*, IV, s. 522.
286 Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, MÜİF Yay. İstanbul 2006. s. 195–196
287 Ömer Özsoy, *age*. s. 11.
288 Emin el-Hûlî, *age*. s. 42.

sanatsal boyuta sahiptir. Mesajı iletmenin yanında edebî zevki yüksek bir topluluğa hitap etmenin[289] doğal bir sonucu olarak bazı manaların açık bazı manaların ise kapalı olarak sunulması kaçınılmaz bir durumdur. Kur'ân'ın bu özelliği ilk dönemlerde fark edilmiş ve kavramların açıklık kapalılıklarına göre tasnifleri yapılmıştır.[290] Ancak kullandığı kavramların açıklık ve kapalılığına göre farklı özelliklere sahip olması Kur'ân'ın anlaşılmaz bir yapı arz ettiği anlamına gelmez.

Kur'ân'ın metinsel karakterini tanımlamak için geliştirilen müteşâbihin bilinemezci bir eksene yerleştirilmesi sorunu çözmemektedir. Bunun yerine kaynaklarımızda da hafif bir sedayla seslendirilen müteşâbihin manası mücmel, muhkemin manası müfesserdir[291] gibi bir tanımlamanın müteşâbihe anlaşılabilirlik izâfe etmesinden dolayı daha doğru olduğu kanaatindeyiz. Burada zikredilen kapalılık, anlamın muhataba tamamen örtük olduğu anlamına gelmemektedir. Bu sebeple müteşâbih, farklı anlamlara gelme potansiyeline sahiptir ve bu manalara delaletleri eşit ve hakiki manada olup, vaz'olunduğu manayı muhataba açık ve seçik olarak sunmayan lafızlardır. Bu sebeple müteşâbih, muhatabın anlam dünyasında herhangi bir anlam ifade etmeyen lafız veya söz dizgesi değildir.[292]

6. Kur'ân'ın İ'câzı Sorunu

Sözlükte 'aciz bırakmak' anlamına gelen *i'caz* kelimesi, '*acz* kökünden türetilmiş olup, ıstılahî olarak Kur'an'ın bir benzerinin ortaya konmasının imkansızlığını ifade etmektedir.[293] Kur'ân'ın dilsel tabiatının tanımlanması bağlamında gündeme gelen i'câz, bu bağlamda geliştirilen diğer ilimlerde olduğu gibi, kavramları ve alanı sonraki asırlarda tanımlanarak epistemolojik bir hüviyet kazanmıştır.[294] Bu, i'câz konusunun İslâm'ın ilk yıllarında sonraki dönemlerdeki şekliyle gündeme gelmediği, Kur'ân'ın

---

289 Öztürk, Kur'an Dili ve Retoriği, s. 13.
290 Ebu Zeyd, *age*. s. 215.
291 Zerkeşî, *age*. II, s. 76.
292 Fahruddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*, (çev: Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru), Akçağ Yay. Ankara 1989, s. 150.
293 Öztürk, Kur'an Dili ve Retoriği, s. 152.
294 Mehmet Emin Özafşar, "Hadis İlminde Alan Evrilmesi", *İşlamiyât* VI (2003), Sayı: 4, s. 107.

anlaşılması sorunuyla paralel olarak ortaya çıktığı anlamına gelmektedir.

Hz. Peygamber, Kur'ân'ın kim tarafından meydana getirildiğine dair yapılan itirazlara Kur'an ile cevap veriyordu. Bu bağlamda dile getirilen itirazları harekete geçiren en temel saik, itiraz edenlerin argümanlarından da anlaşıldığı gibi, Kur'ân'ın edebi bir yönünün olmasıdır. Kur'ân'ın şiir, sihir ve geçmişlerin hikâyelerinden ibaret olduğu yönündeki itirazlar Kur'an'daki etkileyici üslûbu dilsel ve sanatsal bir bakış açısıyla izah etme çabasıdır.[295] Bu durum, sonraki dönemlerde yorumun nesnesi olan nassın değersel evrilmesi sonucu farklı boyutlar kazanmıştır. Bunun neticesi olarak başta dil ve üslup merkezli olmak üzere, muhtevasında çelişkinin olmaması, gaybi bilgiler içermesi, ilmi, sayısal, sosyolojik içerikli i'câz teorileri geliştirilmiştir.[296] Bu tür üretimler Kur'ân'ı ait olduğu öz vatanına yabancılaştırarak onu başkalaştıran ve ideolojik okumaları ispatlama ihtiyacından kaynaklanmaktadır.

Kur'ân'ın tabiatına ilişkin ve i'câz konusunu doğrudan etkileyen tasavvurların başında Kur'ân'ın mahluk olup olmadığı bağlamında gündeme gelen tartışmalar önemli bir yere sahiptir. Tarihin belli bir döneminde belli bir dilde olguyla diyalog içinde vahyedilen Kur'an, zamanla bu özgün sıfatını kaybetmiş ve Allah'ın kelam sıfatıyla ilişkilendirilen yeni bir yapıya bürünmüştür. Aynı zamanda Kur'ân'ın Allah'ın kelam sıfatıyla irtibatlandırılması ve bu sayede ona biçilen kelâm-ı kadim rolü zaman içinde Kur'ân'ın metinsel üstünlüğünün ispatlanması için başvurulan en önemli referanslardan birisi olmuştur. Allah'ın kelam sıfatının bir tezahürü olarak tasavvur olunan Kur'an, Allah'ın sıfatlarında değişim ve dönüşüm olmayacağından hareketle tarihe takaddüm eden metahistorik bir yapıya bürünmüştür.[297] Başlangıçta dilsel bağlamda cereyan eden i'câz tartışmaları Kur'an tasavvurlarının tarihsel alandan tarih üstü bir alana kayması sonucu Allah'ın sıfatları bağlamında tartışılan bir konu olmuştur.

---

[295] Zerkeşî, *age*, II, s. 91.
[296] Yusuf Şevki Yavuz, İ'câzü'l-Kur'an, *DİA*, XXI, s. 404–405.
[297] Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2004, s. 14.

Kur'ân'ın i'câzını ve üstünlüğünü Allah'ın sıfatları bağlamında ele alanlardan biri de İbn Hazm'dır. İbn Hazm kelam-ı nefsî ve kelam-ı lafzî ayrımını savunarak kelam-ı lafzinin de Allah'ın kelamı olduğunu, Kur'ân'ın kelam-ı lafzî yönüyle mahluk olduğunu savunmaktadır. Kelâmullah olarak Kur'an, işitilen ve telaffuz edilen lafızlar, lafızların delalet ettiği mana, satırlarda kaydedilen, ezberlenen ve Allah'ın ilminde bi'l-kuvve mevcut olan boyutu ile beş farklı ontolojik keyfiyete sahip olup, bu kategorilerin hepsinde kelâmullah ve Kur'an aynı anlamda zikredilmektedir. Kur'ân'ın Allah'ın ilminde bi'l-kuvve olarak var oluşu hariç mahluk olduğu ve bu yönüyle de Kur'ân'ın kelâmullah olduğu da nassen sabittir.[298] Kelâmullahın Allah'ın ilim sıfatında bi'l-kuvve olarak varoluş hali mahluk değildir. Allah'ın sıfatları mahlûk olmadığı için Allah'ın ilim sıfatında bi'l-kuvve olarak var olan Kur'ân'ı Kerim'in bu ontolojik keyfiyetinin mahlûk olarak isimlendirilmesi kabul edilemez.[299]

İbn Hazm, kelamın mahluk olan yönlerini ve kelâmullah ile Kur'ân'ın aynı şey olduğunu naklî delillerle ispatlamaya çalışmaktadır. Vahyin ontolojik olarak işitilen, telaffuz edilen bir keyfiyette bulunuşunun kelâmullah olarak vasıflandırıldığı ve kelâmullahın Kur'an ile aynı şey olduğunu gösteren birçok naklî delil vardır. "*Onlardan bir grup Kelâmullahı işitirler de sonra iyice anladıktan sonra, onu bile bile tahrif ederler*."[300] Bu ayet Kur'an okunduğunda işitilen şeyin kelâmullah olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir. Kur'an okunduğunda işitilen şeyin kelâmullah olduğunu ve bunun mecâzî olmayıp hakiki anlamda olduğununa diğer bir delil "*Eğer müşriklerden biri senden aman dilerse, Allah'ın kelamını işitinceye kadar ona aman ver, sonra Müslüman olmazsa onu güven içinde bulunacağı bir yere ulaştır. İşte bu onların bilmeyen bir topluluk olmalarından dolayıdır*."[301] ayetidir. O, bu delillerden sonra Kur'ân ve kelâmullahın aynı şey olduğu konusunda bir şüphe yoktur.[302]

---

298 İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 7.
299 İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 10.
300 2/ Bakara, 75.
301 9/ Tevbe, 6.
302 İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 7.

İbn Hazm'a göre satırlarda kaydedilen ve mushaf haline gelen kitap da hakiki anlamda kelâmullahtır. " *Şüphesiz bu kayıtlı ve değerli olan Kur'an'dır.*"[303] İbn Hazm'a göre burada vahyin mushaflarda yazılı şekli Kur'an olarak isimlendirilmektedir. Kur'ân'ın ise kelâmullah olduğu ümmetin icmâ'ı ile sabittir.[304]

İbn Hazm'a göre kalplerde ezberlenen yönüyle kelâmullahın mahluk olduğu ve Kur'ân'ın ezber olarak muhafaza edildiği durumun kelâmullah olarak nitelendirildiği nassen sabit bir konudur. İbn Hazm'a göre "*O (Kur'an) ilim verilenlerin kalplerinde apaçık ayetlerdir. Ayetlerimizi ancak zalimler bile bile inkar ederler.*"[305] buradaki 'ayet' kelimesi ile Kur'ân'ın pasajlarının kastedildiğini hadis ve ayetler ışığında ispat ederek, kalplerde var olanın Kur'an ve kelâmullah olarak isimlendirildiğini ifade etmektedir. Kelâmullah olarak Kur'an bu düzlemde de mahluk olma sıfatını haizdir.[306]

İbn Hazm lafızların delalet ettiği mana yönüyle de Kur'ân'ın mahluk olduğunu ve kelâmullah olduğunu savunmaktadır. Ona göre Kur'an'da zikredilen kavramların nefesin sese, sesin anlamlı kelimelere dönüşmesinin muhdes bir durum olduğu aklen sabittir. Bir dil üzerinden varlık dünyasına çıkan vahiy, dilin kavramlarını kullanır ve bu kullanım esnasında oluşan mana da mahluktur. Kur'an'da zikredilen melekler, yer ve gök, cennet ve cehennem olmak üzere zikredilen bütün kavramlar mana itibariyle mahluk olup, Allah lafzı bundan müstesnadır. İbn Hazm'a göre dil üzerinden varlık alemine çıkan şeyin vahiy olduğu, vahyin bu ontolojik düzlemde kelâmullah ve mahluk olarak isimlendirilmesi nassen sabit bir gerçektir. "*Biz her peygamberi, gönderilen şeyi açıklamaları için kavminin dili üzere gönderdik.*"[307] İbn Hazm bu ayeti vahyin dilsel düzlemde var oluşunu kelâmullah olarak kabul etmeye bir delil olarak kabul etmektedir. Bu düzlemde var olan vahiy, mânâ itibariyle mahluk olup, kelâmullah ve Kur'an olarak isimlendirilmektedir.[308]

---

303 56 Vâkıa, 77–78.
304 İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 7.
305 29/ Ankebût, 49.
306 İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 8.
307 14/ İbrâhim, 4.
308 İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 9.

Bu düşünceleriyle İbn Hazm, kelâmullahın biri ezelî diğeri ise muhdes olmak üzere iki yönünün bulunduğunu savunmakta ve bu görüşüyle Eş'ariler ile aynı düşünceyi savunmaktadır. Kelamın insanî düzlemde tezahürü sonucu ortaya çıkan ses, lafız ve diğer sıfatların Allah'a atfedilmesi sonucu meydana gelen kelamî sorunlar mânây-ı nefsî teziyle çözümlenmeye çalışılmıştır. Eş'ariler, kelam-ı ilahinin insanî düzlemde var oluş keyfiyetinin ilahi düzleme aktarılmasından kaynaklanan sorunları manay-ı nefsî formülüyle çözmeye çalışmışlardır. İbn Hazm'ın bu konudaki görüşü Eş'ariler ile paralellik arz etmektedir. [309]

İbn Hazm, Kur'ân'ın zikredilen dört boyutuyla muhdes ve Allah'ın ilim sıfatında bi'l-kuvve olarak bulunması itibariyle ezelî olmasından dolayı mahluk olarak vasıflandırılmasının mantıki sorunlar doğuracağını savunmaktadır. Allah'ın ilmi olarak ezeli olan Kur'ân'ın mahlûk olarak adlandırılması doğru değildir. İbn Hazm, kelamın kendini açığa vurduğu ses ve yazı boyutuyla mahlûk olduğunu ancak bunun Kur'ân'ı mahlûk olarak isimlendirmek için yeterli olmadığını kavramsal tahlil ile ifade etmektedir. Ona göre bir kavramın doğru kullanılması için delalet ettiği mananın bütün ayrıntılarını kapsaması gerekir. 'Kur'an mahlûktur' önermesi onun Allah'ın ilmi düzeyindeki varoluşuna delalet etmediği için bu önermenin Kur'an için kullanılması doğru değildir. İbn Hazm, bunu şöyle bir örnekle izah etmeye çalışır: Bir kimse her şey mahlûktur dese yanlış söylemiş olur çünkü Allah da bir şeydir ancak mahlûk değildir. Bu örnekte olduğu gibi 'Kur'an mahlûktur' önermesi, lafız-mana mutabakatını sağlamadığından Kur'an için kullanılması doğru değildir.[310] Kanaatimize göre tarihsel bir kimliğe sahip olan Kur'ân'ın bağlamından koparılması ve tarih üstü olanla irtibatlandırılıp tanımlanması, i'câz kavramının metinden hareketle tanımlanmamasının en önemli sebeplerinden biridir.

Kur'ân'ın i'câzıyla ilgili olarak ileri sürülen teorilerden biri de onun içerdiği bilgiler ve söylem bakımından farklı olduğu tezine dayanmaktadır. Mu'tezile, i'câz

[309] Maşalı, *agm*, s. 337.
[310] İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 10.

meselesini epistemolojik bir konu olarak değerlendirmektedir. İ'câz konusuna daha geniş ve bütün insanlara şamil bir boyut kazandırmak isteyen Mutezile, Kur'ân'ın mucizliğinin içindeki gaybi bilgilerle alakalı olduğunu savunmaktadır.[311] İbn Hazm'a göre i'câzı, gaybî bilgiler bağlamında tanımlamak Kur'ân'ı bir bütün olarak algılama ve değerlendirmede yetersizdir. Kur'ân'ın bazı surelerinde gaybî bilgiler mevcutken bazılarında mevcut değildir. Bu durum Kur'ân'ın bir kısmının mu'ciz olmadığı sonucunu doğurur ki; bu insanlara meydan okuyan ayetlerde ifadesini bulan benzer bir sure getirilmesine dair meydan okumaya ters düşmektedir.[312]

Kur'ân'ın i'câzının temellendirildiği diğer bir teori ise belâgat teorisidir. Bu teoriye göre Kur'ân'ı Kerim belagat açısından benzeri meydana getirilemeyecek bir özelliğe sahiptir. Çünkü Kur'an, Arap dilinin en mükemmel nazım örgüsüne sahip olup, benzeri meydana getirilemeyecek derecede bir sanatsal söylem üslubuna sahiptir.[313] İbn Hazm bu tezin de kendi içinde çelişkiler barındırdığını ve tutarsız olduğunu savunur. Ona göre Kur'an'da belâgat özelliği taşımayan ifadeler de azımsanamayacak kadar çoktur.[314] Allah'tan başkası tarafından dile getirilen sözlerin aktarımında üstün bir belagat özelliğinden söz etmek mümkün değildir. İbn Hazm, cehennem ehlinin konuşmalarını ihtiva eden ayetleri belagat açısından farklı kılan bir özelliğin olmadığını ifade etmektedir.[315]

Kur'ân'ın ne kadar kısmının mûciz olduğu konusunda İslâm alimleri bir görüş üzerinde anlaşamamışlardır. Kur'ân'ın her harfinin mûciz olduğunu savunan İbn Hazm'a göre belagat merkezli i'câz teorileri bazı ayetleri mûciz olarak değerlendirmeme riski taşıdığı için kabul edilemez.[316]

İbn Ham'a göre i'câz, Kur'ân'ın metni bağlamında gerçekleşen bir şey değildir. İ'câz insanların Kur'ân'ın bir benzerini getirme kudretinin onlardan alınması ve aciz

311 Mustafa Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, s. 154.
312 İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 17.
313 Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzu'l-Kur'an", *DİA* XXI, s. 404.
314 İbn Hazm, *el-Fasl,* III, s. 17.
315 İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 19.
316 İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 20.

bırakılmaları ile gerçekleşen bir durumdur.[317] İbn Hazm'ın bu yaklaşımı Mu'tezilî alim Nazzam'ın sarfe nazariyesi ile benzerlik göstermektedir.[318] Temelinde insanlara meydan okuma refleksinin yattığı i'câz olgusunun bu şekilde izah edilmesi doğru bir yaklaşım olarak gözükmemektedir. Her şeyden önce hem Allah'ın insanlara benzer bir sure getirmeleri noktasında meydan okuması hem de onları engellemesi, meydan okuduğu şeyin yetersizliğini gündeme getirir.[319] İ'câz teorilerinin içinde en yetersizinin bu olduğunu söyleyebiliriz. Kur'ân'ı Allah'ın ilim sıfatı ile ezeli bir konuma taşıyan bu yaklaşım, metinsel bağlamda karşılaşılan sorunları açıklamakta yetersizdir.

İ'câz konusunda cevabı aranan sorulardan biri de Kur'ân'ın mucizeliğinin zaman ve mekanla sınırlandırılıp sınırlandırılamayacağı sorunudur. İbn Hazm, Kur'ân'ın mucizeliğinin kıyamete kadar devam edeceğini savunmaktadır. Diğer peygamberlerin mucizeleri meydana geldiği zaman ve mekanla sınırlı olmayıp sonrakiler tarafından geçersiz kılınamadığı gibi Kur'ân'ın mucizeliği de belli bir zaman ve mekanla sınırlı olmayıp kıyamete kadar devam edecektir.[320]

Kur'ân'ın pozitif bilimler ışığında keşfedilen farklı yönleri yeni i'câz teorilerinin geliştirilmesine sebep olmuştur. Ancak bunların her biri kendi başına Kur'ân'ın mucizeliğini tanımlamakta yetersizdir. Her şeyden önce bu teoriler, Kur'an'ı ön yargılı okumanın bir sonucu olarak, yeni düşüncelere meşruiyet arama ve bu düşünceleri Kur'ân'a onaylatma amacına matuftur. Kur'ân'ın i'câzının ne anlama geldiğinin tatminkâr bir cevabının bulunamaması farklı i'câz teorilerinin üretilmesine sebep olmuştur. Kur'an, Kur'an olduğu için ve aynı zamanda i'câz teorilerinde dile getirilen belâgat özelliklere sahip olduğu için mucizedir. Nüzul döneminde etkileyiciliğinden hareketle sihir, nazmındaki belagatten hareketle şiir olarak nitelendirilmesi, hem Kur'ân'ın bu özelliklerine dikkat çekmekte hem de diğer metinlerden farklı olarak aynı anda bu özellikleri barındırdığına işaret etmektedir. Bununla birlikte kulağa hoş gelen

317 İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 18.
318 Yusuf Şevki Yavuz, İcazu'l-Kur'an, *DİA* XXI, s. 404.
319 Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, s. 167.
320 İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 16.

tınıyı muhafaza ederken muhataba maksadı eksiksiz olarak iletmesi ve onun zihin dünyasında dönüşüm gerçekleştirmesi onu sıradan bir metinden farklı kılan özelliklerden biridir.[321] Kur'an, Kur'an olduğu ve aynı zamanda insanların dilde aşina olduğu hitabet güzelliklerine sahip olduğu için mucizedir.

7. Nâsih-Mensuh Problemi

Tefsir tarihinde nesh problemine biri olumlu diğeri olumsuz olmak üzere iki temel yaklaşım vardır. Neshin var olduğunu kabul edenler, vahyin levh-i mahfuzda var olduğu kabul edilen versiyonuyla, tarihsel süreç içinde teşekkül eden formunda meydana gelen değişiklikleri izah etmekte zorlanmışlardır. Konunun Allah'ın ilim sıfatıyla ilişkilendirilmesi Allah'ın ilminde değişiklik olup olmayacağı tartışmalarını gündeme getirmiş ve bu durum yeni kelâmî sorunların doğmasına sebep olmuştur.[322] Kur'an'da nesh olgusunu reddedenler ise neshin gerçekleştiği ayetlerin yorumlanmasında tutarlı bir söylem geliştirememişlerdir. Vahiy döneminin olgu-nass temelinde bir bütün olarak ele alınmaması kuşatıcı bir metot geliştirilememesinin temel sebeplerinden biridir. Vahyin doğasının doğru tahlil edilememesi olguyu açıklamak için geliştirilen yöntemlerin yetersiz kalmasına sebep olmuştur.

Burada tarihsel süreç içinde ve yirmi üç yıl gibi bir zaman diliminde gerçekleşen vahyin olgu ile irtibatını tanımlamak faydalı olacaktır. Vahiy ve olgu ilişkisi vahyin örtük olan anlamlarının belirgin ve anlaşılır bir hale gelmesinde önemli bir aşamanın katedilmesini sağlayacaktır. Vahiy-olgu ilişkisini şu şekilde izah etmek mümkündür; vahiy gökten inen su gibidir. Nasıl ki su yeryüzüne indiğinde canlı ve canlılığın oluşmasına sebep oluyorsa vahiyde indiği topluma köklü eleştiriler getirerek değişim ve dönüşümün gerçekleşmesini sağlamaktadır. Burada değişimin nesnesi vahyin ilk muhatapları özne ise vahyin kendisidir. Tarihin belli bir döneminde gerçekleşen bu hadisenin sonraki dönemlerde doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için değişimin nesnesi olan ilk muhatapların vahye konu olan bütün yönlerinin arkeolojik bir çalışmayla ortaya

---

321 Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, s. 172.
322 Nasr Hamid Ebu Zeyd, *age*, s. 148.

konması gerekir. Yeryüzünde su ve toprağın izdivacıyla meydana gelen canlı organizmanın kendine özgü bir yapısı vardır. O ne sadece sudur ne de topraktır. O tamamen özgün bir şeydir. Vahiy de tarihsel süreç içinde tezahür etmiş özgün bir forma sahiptir. Bu örnek akla şöyle bir soru getirmektedir. Acaba vahiy, tarihsel süreç içinde şekillenirken başka şeylerden etkilenmiş midir? Öncelikle bu misalle vahyin doğru anlaşılabilmesi için tali kaynaklarla birlikte yorumlanmasının önemini anlatmaya çalıştığımızı belirtmeliyiz. Öte yandan sosyo-kültürel hadiselerin vahiy sürecinde İlahi iradeyi etkilediğini söylemek mümkün değildir. Ancak Kur'an, su ile toprağın buluşmasından oluşan canlı organizma gibi özgün bir şeydir. Bu tabiat, göz ardı edilerek doğru bir anlama metoduna ulaşmak mümkün değildir.

a) Zâhirîler'in Neshe Dair Görüşleri

İbn Hazm, mezhebi söylemlerin kurumsallaştığı bir dönemde yaşamasına rağmen yaşadığı çağda hâkim olan fikri akımların şerhi yerine yeni bir usul arayışı içine giren ve bunu başarılı bir şekilde ortaya koyarak yeni bir anlama metodu geliştiren önemli bir düşünürdür. İslâmi konuların hemen hepsinde özgün fikirleri olan İbn Hazm, nesh konusunda da kayda değer bir söylem geliştirmiştir. Konuya neshin işlerlik alanını belirleyerek başlayan İbn Hazm neshin, emir ve nehiy formunda gelen ve tekrara delalet eden illetten bağımsız olan nasslarda gerçekleştiğini ve neshi bir hükmün uygulama süresinin sona erdiğinin beyan edilmesi olarak tarif etmektedir.[323]

İbn Hazm sözü emir, istek, haber ve soru olmak üzere dört kategoriye ayırarak emir sığalarının dışında neshin varlığını kabul etmenin önemli kelamî problemler doğuracağını belirtmektedir. O, haber formunda olup emir manası içeren nasslarda da neshin olabileceğini savunur. Haber formunda olan ve emir manası içeren ayetlere şunları örnek vermektedir: "*Orada apaçık nişaneler ve İbrahim'in makamı vardır. Kim oraya girerse emniyette olur.*"[324] Buradaki 'âminen' fiilinin iman etmek anlamına geldiğini ifade eden İbn Hazm, ayetin "*Orada Hz İbrahim'in makamı vardır. Kim oraya*

[323] İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, s. 463.
[324] 3/ Âl-i İmrân, 97.

girerse iman etsin" anlamına gelen haber kipinde bir emir olduğunu savunmaktadır. Ona göre ayetin bundan farklı anlaşılması tarihi gerçeklerle de örtüşmemektedir. Çünkü ayette zikredilen mekânda insanlara nice haksızlık ve zulüm yapılmıştır. Dolayısıyla ayetteki 'âmene' fiiline iman etmek yerine emniyette olmak anlamı verildiği zaman tarihsel gerçekliklerle anlam arasında uyumsuzluk olmakta ve kelamın mevsukiyeti sorununu doğurmaktadır.[325] Buradan da anlaşıldığı gibi İbn Hazm, ayetlerin yorumlanması ve anlaşılmasında tarihi gerçekleri dikkate almakta ayetlerin tarihsel gerçeklere uygun bir şekilde anlaşılmasına dikkat etmektedir.

Nesh olayında temel sorun, neshin Allah'ın ilmiyle nasıl bağdaştırılacağıdır. Neshin emir ve nehiylerde olduğunu ileri sürerek problemin alanını tahsis eden İbn Hazm, yaygın şekliyle bir hükmün benzeri veya farklı bir hükümle değiştirilmesi[326] olarak tarif edilen neshe yeni bir tanımlama getirmektedir. Ona göre nesh, hükmün iptal edilip yerine yenisinin konulması olmayıp bir hükmün uygulama süresinin bitip yeni bir hükmün uygulamaya girdiğinin beyan edilmesidir. İbn Hazm, bu durumu İsrailoğullarına konulan Cumartesi yasağı ile açıklamaktadır. Cumartesi yasak olan bazı eylemler vaktin tamam olması ile işlerliğini yitirdiği gibi diğer nesh olaylarında da durum bundan farklı değildir.[327]

İbn Hazm neshle ilgili beyanı ikiye ayırmaktadır. Bunlardan biri, zamanı belli olmayan emirlerin zamanını açıklayan beyan; diğeri ise emredilen bir şeyden başka bir emre geçildiğini açıklayan beyandır. Namazı kılınız, zekâtı veriniz gibi emirlerin zamanı beyan edilmemiştir ve beyana ihtiyaç duymaktadır. Emirlerdeki kapalılığın sonra gelen müfesser bir hükümle açıklanması birinci kısım beyana girmektedir. İbn Hazm'a göre birinci kısımdaki beyan haberlerde ve emirlerde olabilirken ikinci kısım beyan neshle eşanlamlı olup sadece emirlerde meydana gelmektedir.[328] İbn Hazm neshi bir hükmün başka bir hükümle iptal edilmesi yerine bir hükmün uygulama süresinin bittiğinin beyan

---

325 İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, s. 474.
326 Abdulkerim Zeydan, *age*, s. 362.
327 İbn Hazm, *el-Fasl*, I, s. 100.
328 İbn Hazm, *el- İhkâm*, IV, s. 463–64.

edilmesi olarak tanımlayarak Allah'ın ilminde değişiklik sorununu çözümlemeye çalışmaktadır. Sorunun bu şekilde kurgulanması Allah'ın ilminde birbirini nakzeden farklı hükümlerin bulunması sorununu çözümlemeye yönelik bir hamledir. Her ne kadar aynı gibi olsada her hükmün kendine özgü tarihi ve sosyal gerekçeleri vardır ve aslında her hüküm biriciktir. Dolayısıyla nesh hadisesini aynı konuda verilen bir hükmün başka bir hüküm tarafından geçersiz kılınması olarak tanımlaması tarihsel veriler ışığında yeniden değerlendirilmeye muhtaçtır. Nesh bağlamında değerlendirilen birçok ayette muhatapların sınanmasının gerekçe olarak gösterilmesi hükümlerin birbirinin aynısı olmadığını göstermektedir. Her hükmün kendine has tarihi ve sosyo-psikolojik arka planı olması hükümlerin birebir aynı konuda olma ihtimalini zayıflatmaktadır. Bu durumda neshi aynı konuda bir hükmün başka birisi ile ortadan kaldırılması olarak tarif etmek mümkün değildir.

b) Nesh Çeşitleri

İbn Hazm emirleri dört gruba ayırmaktadır. Bunlar lafzı ve hükmü baki olan, lafzı ve hükmü mensuh olan, lafzı mensuh olup hükmü baki olan ve hükmü mensuh olup lafzı bakî olan emirlerdir.[329] İbn Hazm hükmü ve lafzı baki olan emirlerde neshin olmadığını savunurken, birçok âlim tarafından kabul görmeyen lafzı ve hükmü mensuh olan nesh kategorisini kabul etmektedir. Konuyla ilgili olarak şöyle bir rivayeti zikretmektedir: "*Bize adamın birinin ayet okuyup ezberlediği sonra okumak istediğinde okuyamadığı, konuyu Hz. Peygamber'e haber verdiğinde, Hz. Peygamber'in ayetin nesh edildiğini haber verdiği rivayet edilmiştir*." On emzirmeyle sütkardeşliğinin vuku bulması ve buna bağlı olarak evlenme yasağı hükmünü içeren ayetler de bu tür neshlerdendir. Ayrıca "*Âdemoğlunun iki vadi dolusu serveti olsa üçüncüyü ister. Onun gözünü ancak bir avuç toprak doldurur*." hadisini de unutturularak nesh olunan ayetlerden kabul eder. O bu yolla nesh olan surelerin varlığını da kabul etmektedir.[330]

[329] İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, s. 465.
[330] İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, s. 465.

İbn Hazm'ın lafzı ve hükmü mensuh olmuş ayetleri kabul etmesi, neshe getirdiği, hükmün zamanının bittiğine dair beyan tanımlaması ile bağdaşmamaktadır. Çünkü hem nâsihin hem mensuhun kayıtlarda olmaması nâsih ve mensuhun belirlenmesinde ciddi sorunlar doğurmaktadır. Her şeyden önce lafzı ve hükmü mensuh olan ayetlerin varlığını kabul etmek Kur'ân'ın mevsukiyeti sorununu gündeme getirmektedir

İbn Hazm, hükmü baki lafzı mensuh olan ayetlerin varlığını kabul etmektedir. Bu ayetlere recm olayını ve sütkardeşliği hukukunun beş emzirmeyle vuku bulduğunu ihtiva eden emirleri örnek vermektedir. İbn Hazm bu tür neshin varlığına, Hz Aişe'nin, Hz. Peygamber vefat ettiğinde mezkûr hükümlerin Kur'an'da ayet olarak okunduğuna dair rivayetini delil getirmektedir.[331] Kur'an'da bu tür neshin varlığını kabul edenler bu durumu farlı şekillerde izah etmişlerdir. Zerkeşî, bu tür neshin hikmetini, Müslümanların iman ve teslimiyetlerinin denenmesi olarak izah etmektedir.[332]

'Hükmü nesh olmuş lafzı bâkî' olan ayetlere ise örnek çoktur. Zerkeşî'ye göre bu tür neshin varoluş hikmetlerinden bazıları şöyledir: Kur'an, tilavetiyle ibadet olunan bir kitap olduğu için 'hükmü nesh lafzı baki' olan ayetlerin muhafaza edilmesi, kulların bu ayetleri tilavet ederek sevap kazanmasını sağlamak içindir. Ayrıca bu ayetler sayesinde Allah'ın bizlere sağladığı kolaylıkları anlama imkanı bulmaktayız.[333]

İbn Hazm, neshi hikmet çerçevesinde açıklama çabalarına karşı çıkmaktadır. O, neshin varlığını Allah'ın irade sıfatı ile ilişkilendirmekte ve illete karşı sergilediği nefyedici tutumu, neshin varlığını hikmet temelli yaklaşımla ispatlama çabalarına karşı da sürdürmektedir. Konuyla ilgili düşüncelerini şöyle açıklamaktadır: "*Neshi inkâr edenler, 'Allah'ın bugün emrettiğini yarın yasaklamasının hiçbir hikmeti yoktur,' diyerek neshin varlığını inkar etmişlerdir. Bu insanlar Allah'ın emir ve yasaklarında illet arayanlar ile aynı düşüncelere sahiptir. Böyle davranan insanlar Allah'a zorunluluk atfetmektedirler. Onlara dense ki; Allah'ı hangi hikmet bugün bunu*

331 İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, s, 466.
332 Zerkeşî, *age*. II, s. 37.
333 Zerkeşî, age. s. 39.

emrederken yarın ondan vazgeçmeye zorladı? Eğer Allah emrettiği bir şeyi emretmemiş olsa veya emretmediği bir şeyi emretse O'nun hikmetine bir zarar gelir miydi? Kutsadığı bir beldeyi lanetlese veya lanetlediği bir beldeyi kutsasa bu durum Allah'ın rahmetini ifsad eder miydi? veya Cumartesi yasağını Pazartesi koysaydı bu onun hikmetine zarar verir miydi? Ya da emrettiklerinin aksini emretse o zaman hikmeti batıl mı olurdu? Eğer bu iki durum arasında bir fark görüyorlarsa bunların yaptıkları akılsızlıktır. O zaman anlamadıkları ve bilmedikleri bir şeyin peşinden koşuyorlardır."[334] İbn Hazm nesh konusunu irade sıfatı ile ilişkilendirerek sorunu çözmeye çalışmaktadır.

Burada İbn Hazm'ın konuyla ilgili düşüncelerine ışık tutan önemli ipuçları vardır. Konunun girişinde neshle ilgili iki temel sorunun olduğundan bahsetmiştik. Bunlardan biri nesh konusunun Allah'ın ilmiyle bağdaşıp bağdaşmayacağı, diğeri ise neshi reddettiğimizde Kur'an'daki neshe konu olan ayetlerin nasıl yorumlanacağıdır. İbn Hazm burada iki farklı yaklaşımın da kaygılarını gideren bir çözüm ortaya koymaktadır. Öncelikle hikmeti esas alarak neshi Allah'ın ilim sıfatı bağlamında açıklamaya çalışan yaklaşıma alternatif olarak, neshi Allah'ın irade sıfatı bağlamında ele almaktadır. Allah'ın iradesi herhangi bir şeyle mukayyet olmadığı için istediği hükmü vermesinde bir sakınca bulunmamaktadır. Neshi irade sıfatı ekseninde ele almak, ilim sıfatına nazaran hareket serbestiyeti sağlamakta ve nesh olgusunun ilim sıfatı ile ilişkilendirilmesinden doğan sorunlar çözümlenmiş olunmaktadır. İbn Hazm'a göre ister nâsih-mensuhla ilgili ayetlerde isterse diğer emir ve yasaklarda Allah'ın hüküm vermesinde, herhangi bir illet veya hikmet etkili olmayıp irade sıfatı etkili olmaktadır.[335] Allah'ın iradesinin her hangi bir şekilde sınırlandırılmaması ise neshin ilim sıfatıyla ilişkilendirilmesinden mülhem sorunları ortadan kaldırmaktadır.

c) Sünnet'in Kur'ân'ı Neshi Meselesi

İslâm alimlerinin büyük bir kısmı neshin varlığını kabul etmektedir. Ancak neshin varoluş keyfiyeti hakkında ihtilaflar gündeme gelmiştir. Bu ihtilafların en

[334] İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, s. 470.
[335] İbn Hazm, *el- İhkâm*, IV, s. 473.

önemlilerinden biri Sünnet'in Kur'ân'ı nesh edip edemeyeceği sorunudur. Bu konuda, biri Sünnet'in Kur'ân'ı neshini kabul eden diğeri reddeden olmak üzere iki farklı görüş vardır ve her iki grup da düşüncelerini ayet ve hadislerle temellendirmeye çalışmışlardır. Ancak delil olarak gösterilen ayetler tarihsel bağlam dikkate alınmadan yorumlandığı için istimalden öteye geçememiştir.

İbn Hazm, Sünnet'in Kur'ân'ı nesh ettiğini savunanlardandır. O'na göre Kur'an ve Sünnet kaynak itibariyle aynı olduğu için ister mütevatir isterse haber-i vahid olarak nakledilsin Sünnet Kur'ân'ı nesh eder. İbn Hazm bu düşüncesini "*O hevâ ve hevesinden konuşmaz. Onun konuştuğu vahyedilen bir vahydir.*"[336] ayetleriyle temellendirmektedir. Ona göre bu ayetler Hz. Peygamberin konuştuğunun vahiy olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla Kur'an ve Sünnet arasındaki varlık alanı farkı ortadan kalkmakta ve Sünnet'in Kur'ân'ı nesh etmesi vahiy içinde meydana gelen nesh olmaktadır.[337]

Buradaki sorun, ayetin Sünnet'in kaynak değerine mi yoksa yaşadığı toplumda emin olarak bilinen fakat toplumun aşına olmadığı bilgiler vermeye başlayınca Hz. Peygamber'in çevresinde delirdiğine veya bu bilgileri cinlerden öğrendiğine dair yükselen itiraz ve şüpheleri izâle etmek için mi indirildiğidir. Kanaatimize göre ayet, 'vahy-i metluv'un kaynak değerini açıklamaktadır. Ayeti bu şekilde anlamak tarihsel verilere daha uygundur. Bir beşer olarak Hz. Peygamberin güvenilir bir kişi olduğuna yaşadığı toplumun bir eleştiri ve itirazı yoktu. Getirdiği mesajın keyfiyeti üzerinde ise sürekli tartışmalar vardı. Dolayısıyla bu ayeti Hz. Peygamberin sözlerini ayet derecesine çıkaran bir delil olarak yorumlamak yerine vahiy olgusu üzerinde meydana gelen şüpheleri izale eden delil olarak kabul etmek daha doğrudur.

İbn Hazm sünnetin konumunu bu şekilde belirledikten sonra uzun uzun muhaliflerinin düşüncesini çürütmeye çalışır. Sünnet'in Kur'ân'ı nesh ettiğine dair getirdiği en çarpıcı örneklerden biri abdestle ilgili olan ayettir. Ayette "*Abdest alırken*

---

336 53/ Necm, 3-4.
337 İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, s. 505.

baş ve ayaklarınızı meshediniz"[338] buyurulmaktadır. Sahâbeden nakledilenler Hz. Peygamberin abdest alırken ayağını mesh etmeyip yıkadığını bildirmektedir. İbn Hazm, bunu Sünnet'in Kur'ân'ı neshi olarak kabul etmektedir.[339] İbn Hazm'ın konuyu örneklendirmesi nesh tanımı ile örtüşmemektedir. Burada bir hükmün kaldırılması veya mislinin getirilmesi şeklinde tarif edilen nesh tanımına göre hangi hüküm nâsih hangi hüküm mensuhtur. İbn Hazm'a göre mensuh mesh etmek nâsih ise yıkamaktır. Bu örnek neshten ziyade Hz. Peygamberin ayeti uygulama ile beyan etmesine bir örnek olabilir. Çünkü Hz. Peygamberin önceleri mesh yaptığına sonra bunu terk ettiğine dair bir rivayet yoktur. Bu sebeple ayeti nesh bağlamında değerlendirmekten ziyade beyan bağlamında değerlendirmenin daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

Vahiy sürecinde nesh olgusunun çeşitli sebeplere binaen vuku bulduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan en önemlisi olayların tarihsel koordinatlarının değişmesinin yeni bir hükmü zorunlu kılmasıdır. Nesh konusunda tarihsel koordinatların dikkate alınmaması nâsih ve mensuhun belirlenmesinde, izah edilmesi mümkün olmayan yaklaşımların doğmasına sebep olmuştur. Ulumu'l-kur'ân'a dair eserlerde nâsih-mensuh listesi oldukça kabarıktır.[340] Müslümanlara farklı alternatif sunan ayetlerin nâsih-mensuh bağlamında değerlendirilmesi Kur'an'daki nâsih ve mensuh ayetlerin sayıca artmasına sebep olmuştur. Alternatif sunan ayetlerle nâsih ve mensuh ayetler arasındaki en temel fark, mükellefin mensuhla amel etmesi yasaklanmışken alternatif hüküm sunan ayetlerdeki alternatiflerden biriyle amel etmesinde bir sakınca görülmemesidir.

Sünnet'in Kur'ân'ı nesh edemeyeceğini[341] kesin bir dille ifade eden İmam Şâfiî'nin gece namazı ile ilgili ayetleri değerlendiriş biçimi nesh konusuna önemli bir örnektir. Şafiî "*Ey örtüsüne bürünen, Birazı hariç geceleyin kalk namaz kıl. Gecenin*

---

338 5/ Mâide, 6.
339 İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, s. 510.
340 Bkz. Zerkeşî, *age*, II, s. 33–34.
341 Muhammed b. İdris eş-Şafiî, *er-Risale* (İslâm Hukukunun Kaynakları), (Çev: Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan) TDV Yay. Ankara 1996, s. 65.

yarısı miktarınca yahut gecenin yarısından biraz eksilt; ya da ondan biraz artır. Kur'ân'ı da açık açık oku!"[342] ayetleriyle emredilen gece namazının "*Kur'an'dan gücünüzün yettiğinden okuyun*"[343] ayetiyle nesh edildiğini savunmaktadır.[344] Kanaatimize göre bu tür ayetlerin Müslümanlara alternatifler sunan ayetler kategorisinde değerlendirilmesi daha isabetlidir.

İbn Hazm'ın icmâ'ın tanımı ve icmâ'ın Kur'an'ı nesh etmesine dair görüşlerini farklı bulduğumuz için zikredeceğiz. İcmâ'ın alanını sınırlandıran İbn Hazm, dinde delil kabul edilecek sahih icmâ'ın Sahâbe icmâ'ı olduğunu savunmaktadır.[345] Sahâbe, Hz. Peygamber'i görmüştür ve onların bilgi kaynağı Hz. Peygamberdir. Hz. Peygamberin bilgi kaynağı ise Kur'an'dır. Dolayısıyla Sahabenin icmâ'ı bilgi olarak nassa dayandığı için Kur'an ve Sünnet'i nesh edebilir.[346] Bize göre İbn Hazm'ın sahabe icmâ'ına bu statüyü vermesi, icmâ'ı vahiy üzerinde sağlanan bir konsensüs olarak kabul etmesinden kaynaklanmaktadır.

342 73/ Müzzemmil, 1-4.
343 73/ Müzzemmil, 20.
344 Şafiî, *age*. s. 72.
345 İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, s. 47.
346 İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, s. 517.

C. AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ

İnsanın dünya hayatını anlamlandırması sürecine din olgusunun önemli katkıları olmuştur. Zâhirî te'vile göre dini bilginin tek kaynağı vahiydir. Dünya hayatının amacı Allah'ın emirlerini yerine getirmek ve yasakladıklarından kaçınmaktır. Bu sorumluluğun bilinmesi ise vahiy ile mümkündür. Vahiy olmaksızın bu sorumluluğun öğrenilmesi mümkün olmayıp bu gerçek "*Biz bu kitapta her şeyi açıkladık*."[347] ve "*Bu gün size dininizi tamamladım.*"[348] ayetleri ile açıklanmaktadır. Zahirilere göre bu ayetler hem dini bilginin kaynağının sadece vahiy olduğunu hem de vahiy ile insanın ihtiyaç duyduğu her şeyin açıklandığını ifade etmektedir. Dolayısıyla Kur'an, hadis ve bu iki kaynakta zikredilen bilgi üzerinde gerçekleşen ulü'l-emrin icmâ'ı olmaksızın bir şey hakkında helal, haram veya mübah gibi dinî bir hüküm vermek doğru değildir. Bir şeyi haram, helal ve mübah kılmak ancak vahiy ile mümkündür. Vahyin olmadığı konularda dini bir hüküm vermek geçersiz bir yaklaşımdır.[349]

Zâhirîlik sıfatı ilk bakışta aklın kullanım alanını nassın lehine daraltmak gibi pejoratif bir anlam çağrıştırmasına rağmen Zâhirîlerde durum böyle değildir. Zâhirî te'vilde akıl merkezi bir konuma sahiptir. Zahiri te'vilin tekamülüne önemli katkılar sağlayan İbn Hazm, tarih boyunca bilgi üretmek için geliştirilen metotları aklî gerekçelerle eleştirmektedir. Ona göre bazı insanlar hakikate ulaşmanın tek yolunun ilham olduğunu; bazıları hakikatin bir imamın sözünde saklı olduğunu ve imama uymak gerektiğini; bazıları bize naklolunan haberlerle bilineceğini; diğer bir kısım ise taklîtle bilineceğini savunmaktadır. Doğru bilgiye ulaşmada aklın yanıldığını ve akılla doğru bilgiye ulaşmanın imkânsız olduğunu savunanlara karşı, aklın bilgi üretme ve üretilen bilgileri doğrulama mercii olduğunu savunarak karşı çıkmaktadır.[350] Bilgiyi aklî, naklî ve deneysel olmak üzere üçe ayıran İbn Hazm'a göre akıl, bütün bu bilgilerin

---

347 6/ En'âm, 38.
348 5/ Mâide, 3.
349 İbn Hazm, *en-Nubez*, s. 7.
350 İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, s. 17.

doğrulanma merkezidir.[351] Ona göre hislerimizle elde ettiğimiz bilgilerin doğru olup olmadığını akıl ve akla dayalı delillerle anlayabiliriz. Akıl sahibi olmayan insanların hisse dayalı bilgi üretememelerinin sebebi hisle elde edilen verileri işleyip bilgiye dönüştürme yetisi olan akıldan yoksun olmalarıdır.[352] Yine vahye dayalı bilginin doğruluğunu ve gerçeğe uygun yorumunu akıl aracılığı ile biliriz. Kur'ân'ın sıhhatini ve nübüvvetin hakikatini ortaya koymada ve onları doğrulamada tek ölçü ve kıstas yine akıldır.[353]

İbn Hazm'ın dini alanda akla getirdiği sınırlandırma, nassın olmadığı durumlarda aklın eşya hakkında haramlık, helallik ve mübahlık gibi hükümler verme yeterliliğine sahip olmadığı noktasında yoğunlaşmaktadır.[354] Nassa dayanmayan bilgilerde zannî bir boyutun olması ve İbn Hazm'ın dini alanda kesinlik derecesine sahip bilgiyi esas kabul etmesi aklın, din alanında hüküm mercii olarak istihdam edilmemesinin en önemli sebeplerinden biridir. O kıyas ve diğer nass dışı hüküm üretme mekanizmalarına bu gerekçeyle karşı çıkmakta olup, akıl ve aklın kullanılmasına karşı olumsuz bir tavır almamaktadır.[355] İbn Hazm'ın yorum metodu ihtilafları ortadan kaldırmayı ve kesin bilginin yegâne ölçü kabul edildiği bir nitelik arz etmektedir. İlk bakışta zor gibi görünen bu durumun en önemli aşamasını nass harici hüküm üretme yöntemlerinin reddedilmesi oluşturmaktadır.

1. İlmu'n-nefs ve Aklın İlkeleri

İbn Hazm, insanın doğuştan sahip olduğu akıl yasalarını 'aklî bedihiyât' olarak isimlendirmektedir. Bu kavram, İbn Hazm'ın düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Dini bilgide kesinlik arayan İbn Hazm'ın zâhirî tutumuyla yakından alakalı olan ilmu'n-nefs teorisi bilginin gerçekliğini sağlayan ölçü niteliğindedir. Ona göre akıl aklî bedihiyat olarak isimlendirilen külli önermelere doğuştan sahiptir ve bunlar akıl sahibi olan

---

351 Carl Sharif El-Tobgui, *agm*. s. 340-341.
352 İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, s. 19.
353 İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, s. 99.
354 İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, s. 52.
355 M.S.H. Ma'şûmî, "Ibn Hazm's Allegations Against The Leading Imams", *Islamic Studies*, VII, March 1968, s. 113-114.

herkeste aynıdır. 'Parça bütünden küçüktür', 'iki zıt bir arada bulunmaz', 'bir cisim aynı anda iki mekânda bulunmaz' gibi önermeleri her insan doğuştan bilir.[356] Bu tür bedihî bilgiler tecrübî bilgilerin doğru olup olmadığını öğrenmemize yardımcı olan temel prensipler mesabesindedir. Aklî ilkeler olmasa doğru bilgi üretme imkanı da olmaz. İbn Hazm'a göre bu önermeler harici bir delile ihtiyaç duymaksızın kesinlik arz ederler.[357]

İbn Hazm'ın düşüncesinde aklî külliler ve vahyin konumunu bilmek onun bilgi anlayışını öğrenmemize yardımcı olacaktır. Onun düşüncesinde aklın konumu ve işlevi ne bir mutasavvıf ne de bir Cebriyeciye benzemektedir. Kur'ân'ın gerçek bilgi ihtiva ettiği, Hz. Peygamberin peygamberliğinin hak olduğu gibi temel konular, doğru bilgiye ulaşmayı ve bu bilgileri doğrulamayı sağlayan külli önermeler sayesinde anlaşılabilir. Zâhirî te'vilde akıl vahyin doğruluğunun sağlamasının yapıldığı bir konuma sahiptir.[358] İbn Hazm, akla vahyi doğrulayan bir konum verirken, vahyin doğruluğunu anlama ve delillendirmenin akılla mümkün olabileceğini kastetmektedir.

İbn Hazm, akıl-vahiy ilişkisini şöyle ifade etmektedir: 'Kur'ân'ın hak olduğunu ne ile biliyorsunuz?' şeklindeki bir soruya aklî bedihiyyata dayanan önermelerden hareketle bir açıklama getirilebilir. Ancak 'aklî bedihiyyatın doğruluğunu nerden biliyorsunuz?' şeklindeki bir soruya Kur'an'dan biliyoruz şeklinde verilen cevap geçersizdir. Çünkü ispatlanmaya muhtaç bir şeyi doğrulamak için ispatlanacak şeyin delil olarak kullanılması geçersiz bir akıl yürütmedir.[359] Kur'ân'ı Kerim'de akıl ve diğer bilgi edinme yollarını kullanmayı emreden ayetlerin olması bu bilgi edinme yollarının güvenilir olduğuna işaret etmektedir. Akla ve hisse dayalı bilgi edinmenin geçersiz olduğunu savunanların bu düşünceleri yine Kur'an tarafından iptal edilmektedir. İbn Hazm, aklı küllilerin gerçekliğinin ispatlamaya ihtiyaç duymayacak kadar açık ve seçik olduğunu dolayısıyla bunların gerçekliğinin ispatı için naklî bir delile gerek olmadığını

---

356 İbn Hazm, *el-Fasl*, I, s. 5.
357 Ferruh Ömer, Nazariyyetu'l-Marife inde Ibn Hazm*, Al-Mecelle al-Arabi*, XXIII, s. 208.
358 George F. Hourani, *Reason and Revalation Ibn Hazm's Ethical Thought*, Islamic Philosophical Theology (ed: Perviz Morewedge) New York 1979, s. 143.
359 İbn Hazm *el-İhkam*, I, s. 64.

ifade etmektedir. Bu bağlamda "*Biz bu kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık*"[360] ayeti, aklı ve aklî küllileri dikkate almanın da Kur'an'da açıklandığını; "*Sizi işitme görme ve akletme kabiliyetine sahip olarak yarattı. Çok az şükrediyorsunuz*"[361] ayeti de diğer bilgi aktlarını kullanmamanın Allah'a şükretmemek anlamına geldiğini ifade etmektedir. Kur'ân'ın birçok yerinde bilgi aktlarını kullanmayanlar eleştirilmektedir. Bunlardan biri de şöyledir: "*Andolsun biz insanlar ve cinlerin çoğunu cehennem için yarattık. Onların kalpleri vardır akletmezler; gözleri vardır görmezler; kulakları vardır, işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir; hatta daha da aşağıdırlar. İşte asıl gafiller onlardır.*"[362] Burada kalpten maksat akıldır. İbn Hazm bu ayetin insanın bilgi edinme aktlarını kullanması gerektiğini, nassın bu bilgi kaynaklarına riayet etmeyi önerdiğini savunmaktadır. [363] Görüldüğü gibi İbn Hazm'ın düşünce sisteminde akıl ve diğer bilgi edinme aktlarımız, vahyin alternatifi olmayıp sistematik bir uyumluluk arz etmektedir.

İbn Hazm'ın ilmu'n-nefs çerçevesinde işlediği konular felsefi disiplinlerin de üzerinde durduğu temel sorunlardandır. Konu bir veçhesiyle insan bilgisinin kesinlik değerini ortaya koymayı amaçladığı için epistemolojik bir boyuta sahiptir. Bir filozof olarak konuyu geniş bir şekilde inceleyen Kant, İbn Hazm'ın aklı külliler olarak ifade ettiği gerçekliği apriori önermeler olarak kavramlaştırmış[364] ve bu tür bilgilerin açık ve seçik olduğunu ifade etmiştir.[365] Her iki düşünür de insan bilgisinin neliği ve doğruluk derecesini ortaya koymaya çalışmıştır. Konuyu izah tarzları arasında kayda değer benzerlikler vardır. İbn Hazm'ın böyle bir konuyu yüzyıllar önce dile getirmesi hem onun ilmi derecesini hem de bilginin gerçekliği sorunuyla yüzleştiğini göstermektedir.

İbn Hazm'ın zâhirî yorum metodunda kesin bilgiye ulaşmanın aklî boyutunu oluşturan aklî külliler, dini bilginin doğru anlaşılmasında ve doğrulanmasında önemli bir

---

360 6/ En'âm, 38.
361 32/ Secde, 9.
362 7/ A'raf, 179.
363 İbn Hazm, *el-İhkam*, I, s. 65.
364 Ömer A. Ferruh, 'Zâhirîlik' (Çev: Ahmet Demirhan), *İslâm Düşünce Tarihi*, (Ed: M. M. Şerif, Türkçe Ed: Mustafa Armağan), İnsan Yay. İstanbul 1990, I, s. 318.
365 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, s. 351.

yere sahiptir. İnsan bilgisinin doğruluğu aklî külliler sayesinde ispatlanabilir.[366] Örneğin uzakta zuhur eden olaylar hakkındaki haberlerin doğruluğu bunlar sayesinde anlaşılabilir. Aradaki mekansal uzaklıktan dolayı gerçekte olduğundan farklı boyutlarda görünen cisimler hakkında havassın yanıldığı akıl ve aklî külliler sayesinde anlaşılabilir. Yine bir konuda çelişkili haberler geldiğinde bu haberlerin hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğu akıl ve aklî külliler sayesinde anlaşılabilir. İbn Hazm, tarihi rivayetlerin doğrulanmasında da bu önermelerin önemli bir yere sahip olduğunu savunmaktadır.[367] İbn Hazm'ın yaşadığı çağı göz önünde bulundurduğumuzda dini bilgi alanında çok sesliliğin hâkim olduğunu görürüz. O, bu çok sesliliğe ve mesnetsiz olarak din alanında konuşmaya karşı bir yöntem geliştirmektedir. Bir başka ifade ile söyleyecek olursak İbn Hazm'ın düşünce sisteminde nassların yorumlanmasına karşı bir tutum yoktur. O delil olmaksızın din adına üretilen yorumlarla mücadele etmektedir.

İbn Hazm'ın en çok eleştirildiği konulardan biri de onun, nassın zâhirîne göre hüküm verdiği ve aklı nass karşıtı bir konuma yerleştirdiği şeklindeki tezdir.[368] İbn Hazm'da nassın lâfzî anlamına diğer mezheplerden daha çok önem verildiği doğru olmakla beraber aklın tamamen devre dışı bırakıldığı yönündeki bir eleştiri onun düşünce yapısını bir bütünlük içinde değerlendirmekten uzaktır. Wittgenstein, "bir noktanın siyah ya da beyaz olduğunu söyleyebilmek için önce bir noktaya ne zaman siyah ne zaman beyaz dendiğini bilmem gerekir; 'p'ye doğrudur diyebilmem için 'p'ye hangi koşullarda doğru diyeceğimi belirlemiş olmam gerekir"[369] diyerek her yaklaşımın kendine özgü bir bağlamının olduğunu güzel bir şekilde ifade etmektedir. İbn Hazm'ın geliştirdiği metodu akıl karşıtı olarak görmek onun düşüncesinin kendine has karakterini yeterince bilmemekten kaynaklanmaktadır. O, dinî bilgi alanında aklın hüküm üretme

366 Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, (Çev: Sıbğatullah Kaya) Buruç Yay. İstanbul 1996, s. 550.
367 İbn Hazm, *el-Fasl*, I, s. 7.
368 Josep Puig Montada, "Reason and Reasoning in Ibn Hazm of Cordova (D.1064)", *Studia Islamica,* 2001, Cilt 92, s. 166–168.
369 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (Çev: Oruç Aruoba) Bilim Felsefe Sanat Yay. İstanbul 1985, s. 55-57.

mercii olmadığını göstermek için domuz etinin haram olup koç etinin[370] niçin haram olmadığını, aklın izah edemeyeceğini ifade etmektedir. Onun bu tavrı, akıl karşıtı olmasından kaynaklanmayıp dinî bilgiye nesnel bir boyut kazandıracak bir yöntem arayışından kaynaklanmaktadır.

2. Aklın Kullanılma Yöntemi Olarak İllet

İslâm düşüncesinde aklın kullanılmasının kurumsal bir yapıya kavuşmasının illet kavramı etrafında yürütülen tartışmalarla doğrudan ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Aklın dinde muteber bir bilgi kaynağı olup olmadığı ve kullanılma prosedürü genellikle bu kavram üzerinden gündeme gelen tartışmalarla şekillenmiştir. Yine bu kavram çerçevesinde dile getirilen fikirler, bir düşünce sisteminin Kur'an ve varlık tasavvuru ile ilişkili olup, bu tasavvurların şekillenmesinde önemli bir etkiye sahiptir. İslâm düşünce tarihinde vahye dayalı bilginin gerekçelendirilmesi konusunda iki temel yaklaşım sergilenmiştir. Bunlardan biri, nassın bir gerekçe üzerine indirildiği ve bu gerekçelerin insanlar tarafından bilinebileceği tezine dayanmaktadır. Bu da gerekçeyi metnin içinde ve nassın konu edindiği nesneden hareketle temellendiren olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Nassı kendi içinde gerekçelendiren yaklaşım, Kur'an'da zikredilen sınırlı hükümlerin insanlar için tikel örnekler mesabesinde olduğundan hareketle, hüküm bildirilmeyen konularda tikel örneklemelerden hareketle hükümler üretmeyi temellendirecek bir sistem ve bunu destekleyen bir Kur'an tasavvuru geliştirmişlerdir. Nassı nesne üzerinden gerekçelendiren yaklaşım ise her nesnenin özgün bir tabiata sahip olduğu tezine uygun bir varlık tasavvuru geliştirmiştir. Öte yandan vahye dayalı bilginin gerekçelendirilemeyeceğini savunan yaklaşım, insanların ihtiyaç duyduğu her hususu ihtiva eden bir Kur'an tasavvuru geliştirmiş buradan hareketle kıyas merkezli sistemleri reddetmiştir. Bu yaklaşıma göre varlık, nassın gerekçelendirilebileceği bir tabiata sahip olmayıp, nesneler hakkındaki hükümler ilahi irade ile ilgilidir.

---

[370] İbn Hazm, *el-İhkam*, I, s. 31.

Nassın insan tarafından gerekçelendirilebileceği ve bu verilerin yeni durumlara hüküm üretmek için veri olarak kullanılmasının doğru olmadığını savunan Zâhirîler, bu tezlerini Kur'ân'ın insanların ihtiyaç duyduğu her şeyi ihtiva ettiği, her şeyi açık olarak ifade ettiği tezi ile temellendirmeye çalışmışlardır. Bu tez zâhirî te'vil geleneğinin en temel iddialarından biri olup sistemin vizyonu olma niteliğindedir. İbn Hazm bu vizyonu söyle ifade etmektedir: "*Allah'ın dini açıktır, onda bâtınî, gizli bir boyut yoktur. Açıktır hiçbir kapalı ve gizli yönü yoktur. Bu dinin bütün esasları burhan değerinde delil niteliğindedir. Herhangi bir delil olmaksızın dinde gizli bir boyutun olduğunu iddia etmek, iddiadan ileri bir anlam ifade etmemektedir. Hz. Peygamber dinde bir kelimeyi bile gizli bırakmamış ve herhangi bir ilave de yapmamıştır. Ayrıca hiç kimseye hususi bir hüküm irad etmemiştir. Onun yanında dine ait hiçbir şey gizli, açıklanmadan bırakılmamıştır.*"[371] Zâhirîleriler'in sistemleri her şeyin nassla açıklandığı ilkesine dayanmaktadır. Dolayısıyla illet kavramı ve Zâhirîler'in konuya ilişkin düşüncelerini incelemek onların Kur'ân'ı yorumlamada geliştirdiği yöntemin farklılıklarını ortaya koymamızı sağlayacaktır. Zira Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması bağlamında geliştirilen metotlarının ayrıştığı noktalardan biri de illet kavramı üzerinden gündeme gelmektedir.

Şâtıbî tarafından, "*emir ve ibâha bildiren hükümlerin hikmet ve maslahatları, nehylerin talluk ettiği mefsedetler*"[372] olarak özlü bir şekilde tarif edilen ve ilahi emir ve yasakların vaz'olunuş keyfiyetlerinin bilinip bilinemeyeceği sorunuyla yakından alâkalı olan illet kavramı, ontolojik ve epistemolojik yönleriyle birçok açıdan tartışma konusu olmuştur. Allah'ın emir ve yasaklarına konu olan eşyanın tabiatı, ontolojik boyutu oluştururken, eşyanın hükmünün akılla bilinip bilinemeyeceği ise epistemolojik boyutu oluşturmaktadır. Meselenin ontolojik boyutu, felsefe ve kelam ilminde, bir şey Allah emrettiği için mi iyidir yoksa tabiatında olan iyilikten dolayı mı Allah onu emretmiştir şeklinde formüle edilmiş ve farklı yaklaşımların doğmasına sebep olmuştur.[373] Mu'tezilî

---

371 İbn Hazm, *el-Fasl*, II, s. 116.
372 Şatıbî, *age*, I, s. 264.
373 Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temelleri*, TDV Yay. Ankara 1996, s. 85.

kelamcılar, ahlaki değerlerin bizatihi iyi ve kötü olduklarını, emir ve yasakların bu temel karakteri esas alarak vaz'olunduğunu savunmuşlardır. Buna karşılık Eşarî ekolü, eşyanın Allah'ın emretmesi dışında herhangi bir tabiata sahip olmadığını, bir şeyin iyi veya kötü vasfını Allah'ın emir ve yasaklarına göre kazandığını savunmuşlardır.[374]

Vahye dayalı bilginin insan tarafından gerekçelendirilmesi sorunu, illet bağlamında sürdürülen tartışmaların epistemolojik boyutunu oluşturmaktadır. Sorunun epistemolojik yönü ontolojik yönüyle paralellik arz eden bir seyir izlemekte olup, burada iki temel yaklaşımdan söz etmek mümkündür. Varlığın bizzat iyi veya kötü tabiata sahip olmadığını savunan Eşarîler'e göre bir şeyin iyi veya kötü olduğunu belirleyen şey vahiy olduğu için, vahiy olmaksızın insanın bu bilgiye ulaşması mümkün değildir. Bir şeyde iyilik veya kötülük vasfı Allah'ın emir ve yasakları ile ortaya çıkmaktadır.[375] Zâhirîler ile Eşarîler bu konuda aynı görüşü savunmaktadırlar. Zâhirîler iyilik veya kötülük sıfatını ilahî irade ile ilişkilendirdikleri için vahye dayalı bilgiyi ilahi irade dışında bir şeyle gerekçelendirmeyi Allah'a zorunluluk atfetmek olarak değerlendirmektedirler. Vahyin epistemolojik mahiyetinin bilinmesinin mümkün olduğunu savunanlar ise vahyin maslahat mefsedet dengesini gözettiğini, insana yararlı olanı emrettiğini, zararlı olanı ise yasakladığını savunmaktadırlar. Bu düşünceye göre akıl bir şeyin faydalı veya zararlı olduğunu bilme imkanına sahip olup, vahiy akıl ile paralellik arz etmekte ve aklı desteklemektedir. İslâm düşünce tarihinde bu düşünceyi Maturîdîlik [376] ve Mu'tezile ekolü savunmaktadırlar.[377]

Kur'an'da iki farklı varlık boyutundan bahsedilmektedir: Bunları biri görünemez alem ve içeriği; diğeri ise insan psikolojisi ve onu kuşatan sosyo-kültürel çevredir. Ayetlerin yorumlanmasında iki alanın ayırt edilmemesi ve her alanın hassasiyetlerinin dikkate alındığı bir metodolojinin geliştirilmemesi sonucu yapılacak yorumlar sağlıklı sonuç vermeyecektir. Bu bağlamda Mu'tezile'yi böyle bir alan ayrımı yaparak

374 Recep Kılıç, *age*. s. 89.
375 Recep Kılıç, *age*. s. 106.
376 Recep Kılıç, *age*. s. 124.
377 Recep Kılıç, *age*. s. 98.

değerlendirdiğimizde, olayın Allah'a zorunluluk atfetmek olmadığını, değişmez evrensel değerlere vurgu yapıldığını söyleyebiliriz. Ayrıca ister değişmeyen değerler alanında ister metafizik alanda olsun 'Allah dilerse' şeklindeki farazi önermeler üreterek her şeyin mümkün olabileceği bir yaklaşımı kabul etmek bizi hakikatten ziyade karışıklığa götürür. Ünlü İslâm âlimi Şâtıbî, dinlerin hüküm vaz'ettiği alanı zaruriyyât, haciyyât, tahsiniyyât olmak üzere üç gruba ayırmış ve bu alanlarda maslahat-mefsedet dengesine göre hüküm vaz'edildiğine işaret ederek realitenin etkisine vurgu yapmıştır.[378] Dolayısıyla realite ve nassı birbirinin alternatifi olarak tanımlamak yerine, bir olgunun parçaları olarak görmek, doğru sonuca ulaşmayı sağlayacaktır.

Dinî hükümlerin salt deneme amaçlı ve maslahat-mefsedet dengesini dikkate alan olmak üzere iki kısma ayrıldığı; salt deneme amaçlı olanlar yerellik ihtiva ederken diğerlerinin evrensel ilkeler ihtiva ettiği söylenebilir. Kur'an'da zikredilen Tâlut ve Câlut kıssasındaki nehirden su içme yasağı[379] imtihan maksatlı olup tarihsel bir maslahatı havidir. Bu tür hükümlerin içerdiği maslahat ve mefsedetler evrensel değildir. İllet olgusuna karşı çıkanlar bu ve benzeri durumu keyfilik kabul edip buradan hareketle bütün hükümlerde keyfilik olduğunu savunurken, olayı Kur'an'da zikredilen evrensel ilkeler açısından değerlendirenler hükümlerde keyfilik ilkesine karşı çıkmışlardır.

İbn Hazm, illetle ilişkili olarak yukarda zikredilen temel tutumlardan farklı bir anlayışa sahiptir. İllet konusu, şer'î delillerden biri olan ve hükmü nass ile sabit olmayan konuların çözümlenme mekanizması olan kıyasın omurgasını oluşturmaktadır. İbn Hazm'ın dinden kabul etmediği birçok hükmün kaynağı kıyastır ve dinsel söylemin kontrol altına alınması için kıyasın dayandığı illetin meşruiyet probleminin çözülmesi gerekmektedir. İbn Hazm'ın illet konusundaki düşünceleri kıyasın meşru olmadığı iddiasını ispatlamaya yöneliktir. Onun illet ve kıyas karşıtı söyleminin maksatlarından birisi de din alanındaki çok sesliliği ve delilsiz söylemleri kontrol altına almaktır.

---

[378] Şatıbî, *age*, II, s. 7.
[379] 2/ Bakara, 249.

Bazı hükümlerin belirli sebeplere binaen vaz'edilebileceğini kabul eden İbn Hazm, bu sebeplerin fürûda da etkin olduğu ön kabulünden hareketle, aslın hükmünü fürûda tatbik etmenin zannilik taşıdığı ve dinde zannî bilgiye yer olmadığı gerekçesiyle reddetmiştir. Ona göre Allah bir hüküm için bir sebep ihdas etmişse o sadece o hüküm için geçerlidir ve başka şeylere bir delil olmaksızın teşmil edilemez.[380] Akıl, nassın sebep tayin etmediği noktalarda sadece vaz'edileni anlama kapasitesine sahiptir. Domuz etinin haram kılınması veya öğle namazının dört rekât olması, zina eden evli kişinin öldürülmesi, abdestte başa mesh edilmesi gibi birçok konuda aklın görevi söyleneni anlamaktır. Akılla bu hükümleri gerekçelendirmek mümkün değildir.[381] İbn Hazm'a göre dini hükümlerde usul ve furu ayrımı yapmak geçersiz bir tutumdur. Bununla ilgili şöyle bir örnek vermektedir; illeti, aslın sıfatının füruda geçerli olmasından hareketle şerî hükümleri asıl ve fer olarak sınıflandırmak yanlış bir mantık yürütmedir. Örneğin namaz asıl ve onun bölümleri fürûdur ve aslın hükmü fürû için de geçerlidir şeklindeki bir tanımlama yanlıştır. Halbuki namaz kavramı fürû olarak telakki edilen kısımları da kapsayan külli bir kavramdır. Burada asıl-fer ilişkisinden ziyade küll-cüz münasebeti vardır. Her zaman küll ile cüz'ün hükmü aynıdır.[382] Dolayısıyla kıyas yapmaya mahal verecek illet benzerliğinden söz edilmesi mümkün değildir.

İbn Hazm'a göre şer'î hükümler, bir sebep üzerine illetlendirilemez. Bir hüküm için illet kabul edilen bir sıfatın alternatifini bulmak her zaman mümkündür.[383] Bu sebeple şerî hükümlerde illetten söz etmek mümkün değildir. Bir şeyin yasaklanmasının veya emredilmesinin tek illeti yine Allah'ın emir ve nehyinin kendisidir. Tabiattaki bir şeyin haram kılınması veya helal kılınması ile ilgili akıl herhangi bir bilgiye sahip değildir. Yine bir davranışın yasaklanması, diğerinin emredilmesi akılla bilinen bir konu değildir. Nassen sabit bir emir ve yasak olmadığı müddetçe bir şeyi yasak ve mübah kılacak bir etken yoktur. Tabiattaki nesneler hakkındaki bazı hükümlerin bir illete binaen

---

380 İbn Hazm, *el-İhkâm*, VII, s. 546.
381 İbn Hazm, *el-İhkâm,* I, s. 30-31.
382 İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, s. 578.
383 İbn Hazm, *el-İhkâm,* VIII, s. 561.

vaz'edilmesi mümkündür. Bu durumda bile akıl, bu illeti tayin etme yetkisine sahip olmayıp, illetin bizzat nassın içinde zikredilmesi gereklidir.[384] İbn Hazm bunu açıklamak için kıyas bahsinde en temel örneklerden biri olan şarabın haram kılınması örneğini vermektedir. Şarabın haram olmasına sebep olarak sarhoş etme illeti esas kabul edilmektedir. Eğer bu doğru olsaydı, Allah onu yarattığı zamandan beri haram kılardı. Ancak biz biliyoruz ki şarap önceki ümmetlerde ve İslâm'ın ilk yıllarında haram değildi. Bir illet bir hükmün ortaya konmasını icab ettiriyor ise o illetin aklî makuller gibi alternatifinin olmaması gerekmektedir.[385] Buradan da anlaşıldığı gibi İbn Hazm illet olgusuna karşı değildir. O'nun karşı olduğu şey, delilsiz illet ihdas etmek ve buradan hareketle zanna dayanan hükümler üretmektir.

3. İlleti Geçersiz Kılan Naklî Deliller

Dinî düşüncenin oluşması ve kendi metodunu geliştirmesi sürecinde karşılaştığı en temel sorun, dini düşünceyi oluşturan elementlerin meşruiyetinin sağlanmasıdır. Metodolojinin temel enstrümanlarının karakteri belirlenmeksizin yapılan delillendirme faaliyetleri hakikati ifade etmekten ziyade ayetlerin tarihsel bağlamından koparılarak farklı maksatlar için istihdam edilmesi ameliyesine dönüşmüştür. Karşılaşılan her sorunu nass merkezli tanımlanma kaygısı yeni durumları naklî bir delil ile irtibatlandırma ihtiyacını gündeme getirmiştir. Burada yapılması gereken şey, metodolojinin temel dinamiklerinin aklî veya naklî bir karaktere sahip olup olmadığını belirlemek ve her dinamik için ait olduğu alandan delil getirmek olmalıdır.

Kıyası savunanların kıyası meşrulaştırmak için delil getirdikleri ayetlerden biri de şöyledir; "*Kitap ehlinden inkâr edenleri, kendi ülkelerinden ilk sürgünde çıkaran O'dur. Oysa siz, onların çıkacaklarını sanmamıştınız, onlar da kalelerin, kendilerini Allah'ın cezasından koruyacağını zannediyorlardı. Fakat Allah'ın azabı kendilerine hiç ummadıkları bir yerden gelmiş ve kalplerine bir korku salmıştı. Öyle ki evlerini hem*

[384] İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 169.
[385] İbn Hazm, *el-İhkâm,* VIII, s. 568.

kendi hem de müminlerin elleriyle yıkıyorlardı. Ey akıl sahipleri ibret alın."[386] İbn Hazm, bu ayetin kıyas için delil olarak kullanılmasına öncelikle ayette geçen temel kavramın anlam çerçevesini Kur'an bağlamında belirleyerek karşı çıkmaktadır. Bu kavram 'i'tabere' fiili olup, Kur'ân'ı Kerim'in hiçbir yerinde kıyas yapmak anlamında kullanılmamaktadır. 'İ'tibar' kelimesi dikkat çeken ve hayrete düşülen bir şeyi ifade etmek anlamlarında kullanılmıştır. Bu kavramı Kur'an'da geçen anlamdan başka bir anlamda kullanmak doğru bir metot değildir.[387] Eğer ayette geçen 'fa'tebirû' lafzı, kıyas yapmak anlamında olsaydı inkâr edenlerin yaptığı amellerin, müminler üzerine de vacip olması gerekirdi. Bu da Müslümanlar'ın kendi evlerini kendi elleriyle yıkmaları sonucunu doğururdu.[388] Bu sebeple İbn Hazma göre ayetin literal olarak kıyastan bahsettiğini söylemek mümkün değildir.

Bu ayetin teorik bir konu olan kıyastan ziyade tarihsel bir olaydan bahsettiği anlaşılmaktadır. Medine'de yaşayan Benî Nadir Kabilesi, Müslümanlarla anlaşma yapmış fakat daha sonra gelişen konjonktür içinde bu anlaşmayı bozmuştu. Ayet, genel olarak bu hadiseden mütevellit olaylardan bahsetmektedir.[389] Ayetin tarihsel bağlamından koparılarak yorumlanması, İbn Hazm'ın eleştirilerini haklı çıkarmaktadır. İbn Hazm'ın bu yorumundan hareketle kıyasın geçersizliğine hükmedilebilir mi? Burada delillendirilmek istenen konunun tabiatına ilişkin yapılan aklîlik ve naklîlik ayrımı önem kazanmaktadır. Dilde düşünceler ifade edilirken kavramlar arası benzerlikten hareketle sözcük aktarımında bulunulduğu ve bu yöntemin geçerli olduğu bir iletişim mekanizması vardır.[390] Kavramların delalet ettiği nesneler arası benzerlik gerçekliği esasına dayanan kıyasın meşruiyeti için aklî ve dilsel argümanların kullanılması daha doğru ve tutarlı bir yöntemdir. Çünkü kıyas, insanî tecrübe alanında vahiyden önce mevcuttu. Dolayısıyla kıyasın değeri, ait olduğu alandan hareketle yapılmalıdır.

---

386 59/ Haşr, 2.
387 İbn Hazm, *el-Muhalla*, I, s. 79.
388 İbn Hazm, *el-İhkâm*, VII, s. 389.
389 Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l- Beyân fi-Te'vili'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübi'l İlmiye, Beyrut 1999, XII, s. 27–28.
390 Aksan, *age*, III, s. 183.

Kur'an'da mevcut olduğu ön kabulünden hareketle ortaya konulan yaklaşımlar birçok alanda yukarıda zikrettiğimiz yanlışlıkların şüyu' bulmasına neden olmuştur. İbn Hazm'ın illeti geçersiz kılmak için kullandığı ayetlerde de durum farklı değildir. İbn Hazm, illet ve kıyas olgusunun nefyi için Hz. Âdem ve Havva kıssasının geçtiği ayetleri delil kabul etmektedir. Ayetin metni şöyledir: "*Ey Adem sen ve eşin cennette yerleşip dilediğiniz yerden yiyin. Ancak şu ağaca yaklaşmayın. Sonra zalimlerden olursun. Derken şeytan, birbirine kapalı ayıp yerlerini göstermek için onlara vesvese verdi ve: Rabbiniz size şu ağacı sırf melek olursunuz ve burada ebedi kalanlardan olursunuz diye yasakladı dedi. Ve onlara: Ben gerçekten sizlere öğüt verenlerdenim diye yemin etti. Böylece onları hile ile aldattı. Ağacın meyvelerini tattıklarında ayıp yerleri kendilerine göründü. Ve cennet yapraklarından üzerlerini örtmeye başladılar. Rableri onlara: Ben size o ağacı yasaklamadım mı ve şeytan size apaçık bir düşmandır demedim mi? diye nidada bulundu. Âdem ile eşi dediler ki: Ey rabbimiz biz kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyana uğrayanlardan oluruz*."[391] İbn Hazm, aynı kıssada zikredilen ve Şeytan'ın Allah'ın emrine karşı gelmesini delillendirdiği "*Onu topraktan beni ise ateşten yarattın.*" ifadesinde, Şeytan'ın secde emrine karşı gelmesini gerekçelendirmesinin, illet arayışlarının yanlış ve isyan anlamına geldiğini gösteren bir delil olarak kabul etmektedir. Bu davranış, Şeytan'ın rahmetten kovulmasına sebep olmuştur. İllet ve kıyası ihdas eden ilk kişi Şeytandır. Emirlere karşı illet aramak şeytanın dinidir ve bu Allah'ın dininden başka bir şeydir. Yine "*kalplerinde hastalık olanlar ve kâfirler, Allah bu misalle ne irade etmiştir derler. İşte Allah böylece dilediğini sapıklıkta bırakır dilediğini doğru yola eriştirir."* [392] ayeti de İbn Hazm'a göre Allah'ın muradını anlamak için illet aramanın sapıklık olduğunu göstermektedir.[393]

İbn Hazm'ın getirdiği deliller, ilk bakışta konuyla tenasüp arz eden bir seçim gibi gözükmektedir. Ancak ayetlerde Allah'ın nehyettiği şeyin illet arayışı mı yoksa emrin yerine getirilmemesi mi olduğunun belirlenmesi gerekir. İbn Hazm'ın getirdiği birinci

---

391 7/ A'râf, 19–23.
392 74/ Müddessir, 31.
393 İbn Hazm, *el-İhkâm*,VIII, s. 573-74.

delilde nefyedilen, illet arayışından ziyade emre uymamak ve bunun savunulmasıdır. Kanaatimize göre ikinci ayetteki eleştiri konusu, murad-ı ilâhiyi doğru bir niyetle anlama çabaları yerine art niyetli yaklaşımlardır. İlk muhataplar için anlama sorunu olmadığı doğru olabilir. Ancak sonraki nesiller için Kur'ân'ın doğru anlaşılması bir sorun haline gelmiştir. Bu sorunun çözülebilmesi için dilsel, tarihsel ve kültürel boyutlu bir metot geliştirme ihtiyacı ortadadır. İlk nesil için geçerli olmayan anlama sorununun sonraki nesiller için de geçerli olmadığı yanılsamasından hareketle bu köklü sorunların çözümlenmesi mümkün gözükmemektedir. Bu durağan bir tarih tasavvurunun uzantısı olup realiteyi çözümlemede yeterli değildir. İbn Hazm'ın yorum metodu, nassın anlaşılmasında sorun olduğu ön kabulünden hareket ederek teşekkül etmemiş, bilakis nassın anlaşılır olduğu, tezi üzerine inşa edilmiştir. Bu durum nassın anlaşılması için fazladan bir çaba gerektirdiği düşüncesini içinde barındırdığı için olsa gerek İbn Hazm da eleştirdiği insanların düştüğü metot hatasından kurtulamamıştır.

İlleti belirleyen Allah mı yoksa illet farklı nedenlerle meydana gelen bir şey midir sorununa, her iki durumu birbirinin zıddı olarak kabul eden İbn Hazm, illetin varlığını kabul etmeyi İlahi irade ve kudretini sınırlandırma olarak nitelendirmektedir.[394] Halbuki illet bağlamındaki anlama faaliyetleri Allah'ın iradesini sınırlandırma olmayıp muradı ilahiyi doğru olarak anlamaya matuftur.[395] Dolayısıyla hükümlerin illete mebni olduğunu kabul etmeyi ilahi iradeyi sınırlandırmak olarak görmek yerine nesnel anlama ulaşma çabası olarak değerlendirmek gerekir.

4. Delil ve Kısımları

İlk bakışta fikhî bir konu gibi görünen ancak daha geniş bir kapsama sahip olan 'Delil nazariyesi'nin İbn Hazm'ın düşüncesinde önemli bir yeri vardır. 'Delil nazariyesi' diğer hukuk ekollerince temel esaslardan biri kabul edilen kıyasa alternatif olarak istihdam edilmesine rağmen kıyasın farklı bir uygulama şekli olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. İbn Hazm'ın nass merkezli düşünce sisteminin bir sonucu olarak tezahür

394 İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, s. 562.
395 Muhammed Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 569.

eden ‘Delil nazariyesi’, diğer fıkıh ekollerinin aklı dini alanda bilgi kaynağı kabul eden sistemlerine bir alternatif olarak gündeme gelmekte ve nassın delaleti üzerinden dinî bilgi üretmeyi hedeflemektedir. Dolayısıyla delil, bir şeye işaret etmek anlamındaki lâfzî anlamına uygun olarak, nassın ihtilafa mahal bırakmayan katî delalet alanını tespit ve tayin etmeyi amaçlamaktadır.

Diğer hukuk ekollerinde aklın dini alanda hüküm mercii olması illet merkezli kıyasla mümkün olmaktaydı. İbn Hazm nassın delaletini yeniden tanımlayarak, nass dışı mekanizmalarla ulaşılan sonuçlara nassın lafzî delaleti ile de ulaşılabileceğini göstermeye çalışmış, bunun mümkün olmadığı durumlarda kıyasla varılan sonuçları reddetme yoluna gitmiştir. O, illet olgusu yerine nassın lafzî delaletini yerleştirerek dinî bilgi alanındaki zannîliği ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. Ona göre dinî bir hükmün bizzat nassın kendinde zikredilmeyen bir illet üzerinden gerekçelendirilmesi her zaman zannîlik unsuru içermektedir. Ancak dil, insanın kuşatabildiği bir alandır. Bu nedenle ibarenin delaletini tayin etmek mümkün olmakta ve böyle bir durumda zannilik ortadan kalkmaktadır. O, dinin kaynaklarını Kitap, Sünnet, icmâ’ ve farklı manalara delalet etmesi mümkün olmayan delil olarak tanımlamaktadır.[396] Burada delil, nassdan bağımsız bir şey olmayıp nassın katî delaletini tespit etmekten ibarettir. İbn Hazm delili, nass ve icmâ’ın delaleti olarak ikiye ayırmaktadır. Yine bunları yedisi ise nassın; dördü icmâ’ın delaleti olmak üzere onbir kısma ayırmaktadır. Burada icmâ’ın delaleti ile nass dışı dinî bir bilgi alanı kastedilmemektedir.

a) Nassın Delaleti

İbn Hazm, nassın delaletini yedi bölüme ayırmaktadır. Burada temel espri mantıkî olarak da kesinliği kanıtlanabilen ve kesin bilgi ifade eden nassların delalet alanlarının ortaya konulmasıdır. O nassın delaleti konusunun kıyasla karıştırıldığını, halbuki ikisinin çok farklı şeyler olduğunu savunmaktadır. İbn Hazm, delil ile nassın lafzî delaletini ve bu delaletin aklî ilkeler bağlamında da doğrulanarak kesin bilgi ifade

[396] İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, s. 69.

eden bir form kazanmasını hedeflerken, kıyasta illet üzerinden bir sonuca ulaşılmaya çalışılmaktadır.

1. Külli Önerme Niteliğindeki Nasslar:[397] Mantıktaki kıyasa benzerliğinden dolayı kıyasla aynı şey olduğunu savunanların eleştirisine hedef olan bu delili İbn Hazm şöyle ifade etmektedir: İki küllî önermenin zikredilmesi ancak önermelerde zımnî olarak bulunan neticenin zikredilmemesidir. 'Her sarhoş edici şey hamr(şarap)dır' ve 'her hamr haramdır' gibi iki mukaddime, mantıkî ve zarûri olarak sarhoşluk veren her şey haramdır sonucuna delalet etmektedir.[398] İbn Hazma bu iki önerme ile sarhoşluk veren her şeyin illeten değil delaleten sabit olduğuna işaret etmektedir. Bir şeyin haram olması onda sarhoşluk verici özelliğinin bulunmasına bağlı olup bu özellik bulunan her nesne bu önermelerin delaleti kapsamına girmektedir. Bu tıpkı 'bütün insanlar canlıdır' önermesinin tikel olarak her insanın canlı olduğuna delalet etmesi gibidir.[399]

Mantıktaki basit kıyasile benzerliğinden dolayı aynı olduğu iddia edilen bu delil, illetten ziyade delalet merkezli bir özelliğe sahiptir. Basit kıyas, sonucunun anlam bakımından öncüllerde mevcut olduğu kıyas olarak tarif edilmektedir.[400] Bu kıyas çeşidinde sonuç öncüllerde mevcut olduğu için öncüllerin bilinmesi sonucun bilinmesini gerekli kılmaktadır. Bu kıyas yeni bir bilgi ve sonuca ulaştırmadığı için eleştirilmiştir.[401] İbn Hazm, burada iki önermenin delalet boyutuna vurgu yapmaktadır. O, iki önerme arasındaki ilişkiyi sıfat üzerinden inşa ederek konuyu delalet sorunu olarak tanımlamaktadır. Kırmızı kelimesinin kırmızılık sıfatı bulunan her şeye delalet ettiği gibi sarhoşluk sıfatı da bu sıfatın bulunduğu her şeye delalet etmektedir. İllet bir şeyin vücudunu gerekçelendirme iken delalet kavram ile nesne arasındaki ilişkiyi sıfat üzerinden tanımlama işlemidir. Dolayısıyla 'Her sarhoş eden şey hamrdır' ve 'her hamr haramdır' önermeleri delalet olarak her sarhoşluk veren şeyin haram olduğuna illette

397 İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, s. 98.
398 İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, s. 98.
399 İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 140.
400 Necati Öner, Klasik Mantık, Ankara 1970, s. 110.
401 Necati Öner, *age*, s. 171.

bağlı bir tahlile ihtiyaç olmaksızın delalet etmektedir. İllet merkezli yapılan kıyas, ibarenin delaletine girmeyen nesneler hakkında zannî bir hükmün verilmesine sebep olduğu için, delalet merkezli değerlendirmeye nazaran daha zayıftır. Bir şeyin dini hükmünün ancak nasla belirlenebileceğini savunan İbn Hazm, nassda illet belirlense bile bunu başka nesnelere tatbik etmek için nassın gerekli olduğunu belirtmektedir.[402] İbn Hazm bu sorunu delalet merkezli tanımlayarak kıyasın meşruiyet zeminini geçersiz kılmayı amaçlamaktadır.

İbn Hazm, lafzın delaletini illet merkezli genişletmeye iki açıdan karşı çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, hükümler için kabul edilen illetin belirlenmesinde bir icmâ'ın oluşmamasıdır. Nassın dışında bir bilginin muteber olması için üzerinde icmâ' olması gereklidir. Bazen aynı hüküm için Hanefiler farklı Şâfiîler farklı Hanbelîler farklı illet belirlemektedirler.[403] Farklı illet belirlemek demek aslın hükmünün farklı nesnelere farklı hükümler üretecek şekilde genişletilmesi anlamına gelmektedir. Bu ise tamamlanmış olan dinde yeni ve indî hükümler vermek anlamına gelmektedir.[404] İbn Hazm'a göre nassın hüküm beyan etmediği durumlarda mübahlık esas olduğundan kıyas yapmaya gerek yoktur.[405] Ona göre Sahabe arasında kıyasın bir hüküm verme aracı olarak kullanılmaması ve kıyas üzerinde bir icmâ'ın gerçekleşmemesi[406] kıyasın dinde muteber bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi önündeki en temel sorundur. İbn Hazm kıyasın tamamen gereksiz olduğunu iddia etmemektedir. O, dinî alanda kıyasın bir bilgi kaynagı olarak kabul edilmesinin nassen sabit olmadığını savunmaktadır.

2. Şart Cümlesi Formundaki Nasslar:[407] İbn Hazm şart cümleleri formunda gelen ayetlerin delaletlerinde de bir icmâ' ve kesin bilgi ifade eden bir nitelik olduğunu savunmaktadır. Bu prensip, şart cümlelerindeki şartın gerçekleşmesi ile şarta bağlanan

---

402 Carl Sharif El-Tobgui, *agm,* s. 337-338
403 İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, s. 490.
404 İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, s. 488.
405 İbn Hazm, *Mülahhas ibtali'l-kıyas ve'r-re'yi ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lil*, (Tah: Said el-Afgânî) Matbaatü Camiatü Dimaşk, 1920, s. 42.
406 İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, s. 516.
407 İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, s. 98.

hükmün de gerçekleşeceğinin zorunlu olarak anlaşıldığı delalet şeklidir. İbn Hazm, Kur'an'da şart cümlelerinden oluşan bütün ayetlerin bu kapsama girdiğini ve şartın tahakkuk etmesiyle meşrutun da tahakkuk edeceğine katî bir delaletin olduğunu ifade etmektedir. "*Eğer vazgeçerlerse önceden yaptıkları affolunur*"[408] Bu ayetin şart kısmındaki eylemi yapan muhatapların zorunlu olarak affolunacağı başka bir delile ihtiyaç olmaksızın anlaşılan sarih bir konudur.[409] İbn Hazm, dilin gramatik yapısını da göz önünde bulundurarak ayetlerin kesin delaletlerini ortaya koymaya çalışmaktadır. İbn Hazm, ayetlerin anlaşılmasında herkesin kabul edeceği ve nesnel bilgiyi üretecek bir mekanizmayı kurmaya çalışmaktadır.

3. Zımnî Delalet[410]: Lafızların manalarının doğru tespit edilebilmesi, ifade edilmek istenen mefhumun doğru anlaşılması için yapılması gereken işlerin başında gelmektedir. İbn Hazm, lafızların manalarının tespit edilmesinde nesnel bir yöntem ortaya koymaya çalışmaktadır. Lafızların zımni delaletlerinin tespitinde de mantıkî bir kesinliğe ulaşmayı amaçlamaktadır. Ona göre "*Muhakkak İbrahim çok yumuşak huylu ve sabırlı idi*."[411] ayeti bir taraftan Hz. İbrahim'in sabırlı ve yumuşak huylu olduğunu ifade ederken diğer taraftan onun deli olmadığını ve zikredilen lafızların manalarına aykırı bir sıfata sahip olmadığını zorunlu olarak ifade etmektedir. Dolayısıyla ibarenin delalet etmediği bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. İbn Hazm, burada bir şeyin ne olduğunu ortaya koyduktan sonra ne olmadığını da ortaya koyarak mananın güçlü bir şekilde ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Onun sisteminde nesnel anlama ulaşmak için dilsel delilin yanında mantıki deliller de hesaba katılmaktadır.

***4. Üçüncü Halin İmkânsızlığı Delili[412]*:** İbn Hazm'a göre dinî bilginin objesi olan bir nesne hakkında üç farklı hüküm olabilir. Bir şey hakkında haramlık, farziyet ya da mübahlık hükmü olabilir ve bu hükümler nasslarla sabittir. Bir konuda haram ya da

---

408 8/ Enfal 37.
409 İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, s. 98.
410 İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, s. 98.
411 9/ Tevbe, 114.
412 İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, s. 99.

farz ihtiva eden bir hüküm yoksa o şey için mübahlık esastır. Bir nesne hakkında bu kategorilerden bir tanesinin tahakkuk etmesi diğerlerinin geçersiz olduğu ve hükmün buna göre sabit olduğu anlamına gelmektedir. İbn Hazm, burada mantık ilkelerini ayetlerin anlaşılması ve yorumlanmasına tatbik etmektedir. Mantıkta 'bir şey ya vardır ya yoktur veya iki çelişik önermeden biri doğruysa diğeri yanlıştır'[413] şeklinde tanımlanan üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi; nasslarda ise eğer bir şey hakkında farz, haram veya mübahlık hükmünden biri sabit olmuşsa zorunlu olarak diğer iki kategorinin geçersiz olması gerekir.

5. Derecelendirme Delili: Bir konu hakkında derecelendirmek maksadıyla vârid olan önermelerden en üstteki önerme kendisinden aşağıdaki önermelerin hepsini kapsar. İbn Hazm, bunu şu örnekle açıklamaktadır: 'Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer'den daha faziletlidir ve Hz Ömer de Hz. Osman'dan daha faziletlidir önermeleri aynı zamanda Hz Ebu Bekir'in Hz Osman'dan daha faziletli olduğunu katî olarak ifade etmektedir.

6. Aralarında Mantıki Bir İlişki Bulunan Önermeler Arasındaki Delalet[414]: Burada İbn Hazm mantık ilkelerini nasslara uygulamaktadır. İbn Hazm buradaki katî delaleti şöyle bir örnekle açıklamakta ve buna mantıkçıların 'akis' adını verdiğini söylemektedir. 'Her sarhoşluk veren şey haramdır' önermesi bazı haramların sarhoşluk veren şeyler olduğunu kati olarak ifade etmektedir. Küllî bir önerme kapsamı alanına giren cüzî şeylere de delalet etmektedir.

7. Birden Fazla Manaya Delalet Eden Lafızlar[415]: İbn Hazm burada herkesin üzerinde ittifak ettiği manaları ortaya koymaya çalışmaktadır. 'Zeyd yazıyor' önermesindeki yazmak lafzı Zeyd'in canlı, yazı yazacak sağlam bir uzva ve yazı alet ve edevatına sahip olduğuna delalet etmektedir. Bu örnekte olduğu gibi "*Her nefis ölümü tadacaktır.*"[416] ayeti isim zikredilmese de Zeyd, Hind ve can taşıyan her şeyin öleceğine

---

413 İbrahim Emiroğlu, *age.* s. 18.
414 İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, s. 99.
415 İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, s. 99.
416 3/ Âl-i İmrân, 185.
416 59/ Haşr, 2.

kat'î olarak delalet etmektedir. Dinî alanda nassa dayanmadan delil getirmeyi şiddetle reddeden İbn Hazm böyle bir yola girmeye gerek olmadığını nassların delaletini aklî ve zorunlu prensipler çerçevesinde çözümleyerek ortaya koymaktadır. Dolayısıyla onun delille ifade etmek istediği şey, nassın nesnel anlamıdır.

Her ne kadar delil nazariyesi kıyas olarak algılansa da gerçekte nassın delaletini ortaya koymak ve dinî hüküm üretmede nassın merkezi konumunu sağlamlaştırmak için geliştirilen bir metottur. Ancak delil, nassın olmadığı durumlarda hüküm üretme mekanizması olan kıyasın zâhirî düşüncedeki işlevini gördüğü için, kıyasla karıştırılmaktadır. İbn Hazm delil prensibi ile zâhirîlik düşüncesinde kıyasın reddinden kaynaklanan otorite boşluğunu nass merkezli delalet ilkesiyle çözümleyerek sistemin kemale ermesini sağlamıştır. O, delalet prensibi ile kıyasa gerek olmadığını ve nassın delaletinin dışında hükmü belli olmayan bir şey kalmadığını savunmaktadır.

b) İcmâ'ın Delaleti

Burada konunun doğru bir şekilde izah edilmesi ve delilin bütün insanların üzerinde ittifak ettiği boyutunun ortaya konulması için İbn Hazm'ın icmâ' hakkındaki düşüncelerine değinmek yerinde olacaktır. Öncelikle dinî alanda bir şey söylemenin nassa dayalı olması konusunda kesin ve sert bir tutum sergileyen İbn Hazm, icmâ'ın meşruiyetini nass merkezli olmasına bağlamaktadır. Ona göre icmâ', kitap ve sünnetin ortaya koyduğu bir konu üzerinde gerçekleşip bu kaynakların haricinde gerçekleşen bir şey değildir.[417] İcmâ'ı sahih ve müteyyakin olarak iki kısma ayıran İbn Hazm, bunların gerçekleşme şartlarını ayrı ayrı izah etmiştir. 'İcma-ı sahih'in sahabe icmâ'ı olduğunu belirten İbn Hazm, bunların gerçekleştiği alanları iman, namaz, oruç, hacc ve Hz. Peygamber'den tevatür yoluyla nakledilen, oturarak namaz kıldığı gibi güvenilir kimselerin rivayetlerinde gerçekleşen icmâ'ın olduğunu belirtmektedir. Dinde Kur'an ve Sünnet'ten başka kaynak tanımayan İbn Hazm, Kur'ân'ı 'mushafta zaptedilen vahy' Sünnet'i ise 'zaptedilmeyen vahy' olarak tanımlamakta ve icmâ'ın bağlayıcı olması için

---

417 İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, s. 542.

bu iki kaynaktan birine dayanması gerektiğine işaret etmektedir.[418] Böylece kaynağı hakkındaki meşruiyet sorunu ortadan kalkan icmâ', dinde delil kabul edilmektedir.

İbn Hazm'ın düşüncesinde önemli bir yeri olan, gerçekliğini aklî ve zarurî esaslardan alan diğer bir icmâ' ise icmâ'-ı müteyakkindir. Her ikisinin konusu aynı olmakla beraber İcmâ'-i müteyakkin, icmâ'-i sahihe göre daha geniş bir kitlenin mutabakatına dayanmaktadır.[419] Sahih icmâ' sahabe icmâ'ı iken, müteyakkin icmâ' bütün âlimlerin icmâ'ıdır.[420] İbn Hazm, ikinci kısım icmâ'ın delil değerini "*Ey iman edenler Allah'a Resulüne ve sizden olan ulu'l-emre itaat ediniz.*"[421] ayetinde zikredilen ulu'l emr ibaresine dayandırmaktadır. İcmâ'-ı müteyakkin, aklî alanda gerçekleşen bir icmâ' olduğu için daha geniş kapsamlı ve bütün insanların üzerinde anlaşmaya vardığı bir delil olmaktadır. Onun delil bağlamında zikrettiği icmâ' müteyakkin bir icmâ' olup, aynı zamanda aklen sabit olmasından dolayı insanlar tarafından inkârı mümkün değildir. Çünkü bu kısım icmâ'ın gerçekliğine dair delil aklî olup naklî değildir ve bütün insanların kabul edebileceği bir karaktere sahiptir. Şimdi üzerinde daha geniş bir oydaşımın olduğu ve İbn Hazm tarafından mücmel nassın delaletini tayin[422] etmek için gerçekleşen icmâ' olarak tanımlanan delilleri inceleyebiliriz.

1. İstishâb-ı Hâl: Kelime anlamı birlikte olmak, beraberliğin devamını istemek olan istishâb, bir şeyin hükmünü değiştiren bir delil olmadığı müddetçe hükmün devam etmesidir.[423] İbn Hazm ve diğer mezhep imamları arasında istishâb'ın tarifi ve usul kaidesi olarak kullanılmasında önemli farklar vardır. Nassın nesnel hüviyetine vurgu yapan ve nassın lehine aklın alanını daraltmak gibi bir hataya düşme konusunda teyakkuzda olan İbn Hazm, istishâb'a getirdiği yeni tanımlamayla bir taraftan diğer mezheplerin ürettiği re'ye dayalı usül kaidelerinin meşruiyetini ortadan kaldırırken diğer taraftan nassın merkezi bir konuma taşınmasını sağlamıştır. 'Eşyada asl olan ibâhadır',

---

418 İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, s. 546.
419 İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, s. 541.
420 İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, s. 403.
421 4/ Nisâ, 59.
422 İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, s. 403.
423 Abdulkerim Zeydan, *age*. s. 251.

'berâat-i zimmet asıldır' kaidelerinde formüle edilen[424] istishâb'ı reddeden İbn Hazm, dini alanda bir hükme ulaşmak için nassın gerekli olduğunu, dolayısıyla ibâha hükmünün de bir nassa binaen verilmesi gerektiğini savunmaktadır. Böylece nassın delalet alanına girmeyen konu kalmayacak ve re'y esas alınarak üretilen hükümlerin geçersiz olduğu ortaya konulmaktadır. İbn Hazm eşyada ibâhanın esas olduğu hükmünü "*O yeryüzündeki her şeyi sizin için yarattı*"[425] ayetine dayandırmaktadır. Zikredilen ibâhanın bazı şeylerde değiştiğine dair ayet ise "*Allah size neleri haram kıldığını açıklamaktadır.*"[426] ayetine dayandırmaktadır.[427] Şimdi geniş kapsamlı düşündüğümüzde bu iki ayetin delalet alanı dışında kalan bir şey kalmamaktadır. Böylece re'y kullanılarak hüküm vermeye ihtiyaç kalmamaktadır. İbn Hazm'ın burada zikrettiği şey mantıktaki üçüncü halin imkânsızlığı ilkesini hatırlatmaktadır. Yani eşya hakkında hüküm ya mübahlık ya da haramlık noktasındadır ve bunun haricinde bir şey söz konusu değildir. Bu iki alan ise yukarda zikredildiği gibi nassın delalet alanına girmektedir. Nassın olduğu alanda da re'ye göre hareket etmek caiz değildir. Ona göre istishâb delilinin bu boyutu üzerinde icmâ' vardır ve bu icmâ' nassın delaleti dışında kalan bir şeyin olmadığına delalet eden katî bir icmâ'dır. Burada nassın delalet alanı yeniden belirlenmekte ve bu katî bir delalet olarak hiçbir şeyin nassın delaletinin dışında kalmadığını göstermektedir.

İstishabı bu şekilde tanımlayarak nass dışı kaynaklardan delil üretme yollarını kapatan İbn Hazm, bu delili mücmel bir nassın delaletinin tayininde kullanmaktadır. Daha önce hakkında nass veya icmâ' ile haram, helal veya vücub hükmü sabit olan bir konuda, sonra gelen ve mücmel olan bir ayetin hükmünün başka bir nassla ya da icmâ' ile tayin edilmesi durumunda hükmün değişmesi mümkündür. Eğer bu mücmelin hükmü konusunda bir nass ya da icmâ' yoksa bu delil olmaktan ziyade bir iddiadır ve bunun bir bağlayıcılığı yoktur. Bu durumda eski hükmün geçerli olması haline İbn Hazm istishâb

---

424 Abdulkerim Zeydan, *age*. s. 218-219.
425 2/ Bakara, 29.
426 6/ En'âm, 19.
427 İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, s. 535.

demektedir. Ancak nass mübeyyen hale gelir ve üzerinde icmâ' gerçekleşirse o zaman hüküm değişir ve yeni hükme göre amel etmek gerekir.[428] Böylece İbn Hazm bütün eşyanın nassın delaleti kapsamına girdiği noktasında müteyakkin bir icmâ'nın olduğunu savunmaktadır. Yine o bir konuda iki farklı hüküm vârid olduğunda hangi hükmün geçerli olduğunun bilinmesi için nass ya da icmâ'ın olması gerektiğini savunmaktadır.

***2. Asgarî Miktar Üzerinde Gerçekleşen İcmâ' (Ekallu mâ kîl)*:** Dinî düşüncenin kesin bilgiler üzerine inşâ edilmesi çabası içinde olan İbn Hazm, tikel konularda meydana gelebilecek ihtilafları ortadan kaldırmak için kesin sonuçlar üretecek esasları ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre dinî konularda ihtilaf etmek rahmet değildir.[429] Özellikle sayısal bir değer ihtiva eden ve ölçü-tartıya dayanan amelleri emreden ayetlerin delaletlerini tayin etmede[430] kullandığı bu delili kesin sonuçlar veren ve ihtilafları ortadan kaldıran bir yöntem olarak tanımlamak mümkündür. İbn Hazm, ölçü ve tartı içeren hükümleri kapsayan ayetlerde en azla amel etmenin yeterli olduğunu, az miktar üzerinde az ve daha fazlasını önerenler arasında bir ittifak sağlandığını ifade etmektedir. Sağlanan bu ittifak dinde hüküm kaynağı olarak kabul edilen icmâ' olup ona göre amel etmekle sorumluluk yerine getirilmiş olur.[431] İbn Hazm, bu durumu şöyle bir örnekle izah etmektedir; Sığırların zekâtı konusunda gelen nassda miktar belli edilmemiştir. Bu konuda bazıları elli sığır için bir inek, bazıları her beş sığır için bir koyun, bazıları da kırk sığır için bir inek ve onun üzerine ilave edilen her on sığır için zekât miktarının artırılması gerektiğini savunmaktadır. Dini alanda bir hükmün nass ya da icmâ'ya dayanması gerektiğini savunan İbn Hazm bu delilden hareketle elli sığır için bir inek üzerinde icmâ' olduğunu ve bu miktarın verilmesiyle farzın yerine geldiğini savunmaktadır. İttifak edilen miktar üzerine ilave edenler delil getirmediği takdirde görüşleri iddiadan ileri geçmez ve bağlayıcılığı yoktur.[432] İbn Hazm'ın burada

---

428 İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, s. 404.

429 İbn Hazm bu bağlamda ihtilaf rahmettir hadisini kabul etmemekte ve ünlü usul kitabı el-İhkamda Dini alanda ihtilafı zemmeden bir bölüm yazmıştır. Geniş bilgi için bkz. *el-İhkâm*, V, s. 61–67.

430 İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, s. 404.

431 İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, s. 48.

432 İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, s. 49.

vurgulamak istediği diğer bir şey de bu tür ayetlerin delaletlerinin tayin edilmesi için öne sürülen görüşlerden asgari ve fazla miktar önerenlerin zorunlu olarak asgari olanda ittifak ettiğinin aklî olarak bilinebildiği ve bunun aynı zamanda müteyakkin bir icmâ' olduğudur.

3. İhtilafların Delalet Ettiği İcmâ'[433]: İbn Hazm bu icmâ' türünü de kesinliği aklen sabit olan icmâ' olarak kabul etmektedir. Bu icmâ' yukarıda zikredilen ekallu mâ kîl tabiriyle ifade edilen icmâ' ile benzerlik arz etmektedir.[434] Bu icmâ'ın delaletle bağlantısı ise şöyle gerçekleşmektedir; İbn Hazm'a göre gerçek icmâ' Sahabe'nin icmâ'ı olup, nass bağlamında gerçekleştiği için zorunlu olarak nassın delalet ve sübutiyetini ortaya koyan bir niteliğe sahiptir. İbn Hazm, bu icmâ'ı dedenin mirası örneğiyle açıklamaktadır.[435] Sahabe ve İmamlar arasında dedenin kardeşlerle birlikte bulunması durumunda mirastan alacağı miktarının ne olduğu konusunda farklı görüşler vardır. Bir grup dedenin varlığının kardeşlerin miras hakkını iptal edeceğini savunmuştur. Bu gruba göre babanın olmadığı yerde dede baba konumuna geçer. Ebu Hanife, Sahabeden Ebu Bekir, İbn Abbas ve İbn Ömer bu görüştedir. Diğer bir grup ise kardeşlerin dede ile mirasa ortak olabileceğini savunmuştur. Bu grup ise her ikisinin de babada ortak olduğunu savunarak görüşlerini temellendirmeye çalışmıştır.[436] Bu farklılıklar miktar konusunda olup dedenin miras hakkının olup olmadığı noktasında değildir. Böylece dedenin mirası hakkında gelen rivayetler onun mirasta hak sahibi olduğu noktasında icmâ' oluşturmaktadır. Dolayısıyla Sahâbe dedenin miras hakkının olmadığına dair sözlerin terk edilmesi noktasında zımnen ittifak etmişlerdir. Çünkü Sahâbe arasında dedenin miras miktarındaki ihtilaf zaruri olarak onların dedenin mirasta hak sahibi olduğunda ittifak ettiklerini ortaya koymaktadır. İbn Hazm, bu tikel örnekle hem icmâ'ın hücciyyet değerini ortaya koyarken hem de ihtilaf oluşan alanlarda nesnel bir söylem geliştirme cabası içindedir.

---

433 İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, s. 98.
434 Salim Yefut, *İbn Hazm ve'l-fikrü'l-felsefî bi'l-mağrib ve'l-endelüs*, el-Merkez's-Sekafiyyu'l-Arabî, Rabat 1981, s. 144.
435 Muhammed Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 280.
436 Nureddin Hâdimi, *ed-Delîl inde'z-Zâhiriyye*, Daru İbn Hazm, Beyrut 2000. s.357.

4. İlahi Hitap Önünde Eşitlik İlkesi[437]**:** İlk bakışta farklı bir şey söylemiyor gibi görünen bu delil, mezhebî ihtilafların yaygın olduğu ortam göz önüne alındığında çok daha anlamlı hale gelmektedir. İbn Hazm, bu delille, ilâhi hitabın muhatap kitlesini parsellere ayırıp bunun üzerinden bir yapılanma gerçekleştirilmesine karşı çıkmaktadır. Öncelikle ilahi emirlerin köle, hür, kadın erkek ayrımı yapmadan herkesi kapsadığını savunan İbn Hazm, bunun aksini iddia etmeyi aklî ve naklî temellerden yoksun ve izafi bir yaklaşım olarak nitelendirmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in insanlar ve cinler olmak üzere herkese gönderildiği tezi zorunlu olarak hitaba muhatap olan herkesin eşit derecede mesul ve sorumlu olduğunu ihsas etmektedir. Peygamber'in insan nesline gönderilmiş olması zorunlu olarak onları emir ve yasaklara muhataplıkta eşit kılmaktadır.[438] Diğer taraftan ilahi emirler bağlamında hür ve köle ayrımı yapmanın da yanlış olduğunu savunan İbn Hazm her şeyden önce hür ve köle arasında izafi bir farklılık olduğunu insan olma paydasında birleşmelerinden dolayı bu izafi ayrıma göre bir yorum yapmayı kabul etmemektedir.[439]

İbn Hazm, dilde her mefhum için ayrı bir lafız vaz'olunduğundan hareketle emir ve yasaklar karşısında kadın ve erkeklerin eşit olmadığı bağlamında dillendirilen düşüncelere ise dilin carî olan kullanımından hareketle karşı çıkmaktadır. Her ne kadar erkek ve kadınlar için farklı emir ve nehiy kalıpları olsa da topluluk halinde kadın ve erkeklere müzekker sığasıyla hitap edildiği Arap dilinin kullanımında carî olan bir gerçektir. Dolayısıyla erkeklere hitap eden ayetleri, istisna edecek bir nassın olmadığı durumlarda iki grubu da kapsayan hitap olarak anlaşılmalıdır.[440] Dinî düşüncenin mezhepsel bir şekil alması ve mezhep referanslı üretimlerin ihtilafları artırdığı bir dönemde İbn Hazm nass merkezli bir yaklaşımla bu ihtilafları ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Kanaatimize göre İbn Hazm bu süreç içinde ne nassın lehine aklın alanını daraltmış ne de aklın lehine nassın alanını daraltmıştır. Zaten onun akıl eksenli geniş

---

437 İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, s. 98.
438 İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, s. 342.
439 İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, s. 343–344.
440 İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, s. 336–337.

kapsamlı ittifak arayışı ve düşüncesini savunurken bu yöne vurgu yapması sisteminin sanıldığı gibi tek kanatlı bir nasscılık olmadığını göstermektedir. Delil başlığı altında zikredilen icmâ' çeşitlerini nassın delalet alanını kesinlik derecesinde tayin etmeye matuf bir çaba olarak görmek mümkündür.

Delil nazariyesinin ne olduğu konusunda farklı değerlendirmeler yapılmaktadır. Bunlardan en önemlisi, diğer hukuk ekollerince delillerden birisi olarak kabul edilen kıyasın zâhirî düşüncedeki izdüşümü olarak kabul edilmesidir. Zâhirî düşüncede kıyasın reddedilmesinden kaynaklanan otorite boşluğunu doldurmak için geliştirildiği esprisine dayanan bu tanımlamaya göre delil ve kıyas arasında bir farklılıktan söz etmek mümkün değildir. Delil nazariyesi kıyasın Zâhirîyye ekolündeki izdüşümü olarak kabul edilebilir. Her iki yöntem arasında bariz farklılıklar vardır. Allah'ın kitapta her şeyi açıklaması ve dini tamamlaması gibi nassa dayalı önermeler nassın delaleti dışında hükmü belli olmayan bir şeyin olabileceği ön kabulünü nefyetmektedir. Nassın delaleti dışında hükmü belli olmayan bir şey kalmamışsa o zaman kıyas yaparak yeni hükümler üretmek nassın olduğu durumlarda akıl ile hüküm vermek anlamına gelmektedir. Bu durum İslâmi hukuk ekollerinin hepsi tarafından reddedilen bir yaklaşımdır. Burada temel sorun nassın delaleti dışında kalan bir şeyin olmadığını ihsas eden önermenin kıyası geçersiz ve gereksiz kılacak şekilde ispatlanması ile alâkalıdır. İşte delil nazariyesi nassın katî delaletini tanımlamak ve ortaya koymak için geliştirilen bir metottur. Burada icmâ'ın da delilden kabul edilmesi karışıklığa sebep olabilmektedir. Ancak Zâhiriyye mezhebinde icmâ'ın vahiy kaynaklı olarak kabul edilmesi ve ispatlanması, icmâ'a nassın delaletini tayin eden bir hüviyet kazandırmaktadır. İcmâ' nassdan bağımsız olarak gerçekleşen bir şey olmayıp bizzat nassa dayanan ve nassın delaletini tayin eden bir prensiptir.

Nassın kat'î delaletini tayin etmek olan delil, dayandığı ilkeler açısından da kıyastan farklılık arz etmektedir. Kıyas illet üzerine inşa edilirken, delil dilsel bağlam ve mantıkî ilkelere dayanmaktadır. Nassın delaletini tayinde dilsel bağlam ve delaleti doğrulamak için mantıki akıl yürütme temel referanslardandır. Zâhiriyye mezhebi delaletin doğruluğunu ispat etmek için mantıki ilkeleri sıkça kullandığı ve temel

referanslardan birisi olarak konumlandırdığı için ictihadî mezheplerden kabul edilmiştir.[441] Diğer hukuk ekollerinde mefhum-u muvâfakat ve mefhum-u muhâlefet ve diğer yöntemlerle çözümlenen sorunlar bu ekolde delil prensibi ile çözümlenmiştir.[442] Bu sebeple delil ve kıyasın konumunu belirlerken delili daha geniş kapsamlı bir yorum enstrümanı olarak tanımlayan Hâdimî'nin kıyasın delilin bir bölümü olabileceği tespiti delilin önemini göstermektedir.[443] Dolayısıyla delili nassın kat'î delaletini tespit etmek için geliştirilen bir yorum enstrümanı olarak görmenin doğru olacağı kanısındayız. Nesnel bilginin elde edilmesi ve sağlamasının yapılması nassın anlaşılması sürecinde mantık ilkelerinin tatbiki ile sağlanmaktadır. Buradaki mantık ilkeleri kesinlik ihtiva eden ve subjektif unsurlar içermeyen esaslardır.

441 Nureddin Hadimî, *age*, s. 534.
442 Nureddin Hadimî, *age*, s. 533.
443 Nureddin Hadimî, *age*, s. 533.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ZAHİRÎ TE'VİLİN TATBİKİ

A. KELİMELER ve DEYİMLER

1. Ulu'l-Emr: Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması sürecinde en fazla anlam değişikliğine uğrayan kavramlardan biri de ulu'l-emr kavramıdır. Hz. Peygamberin vefatıyla dinî ve siyasî otoritenin zorunlu olarak parçalanması, dinî ve siyasî otoritenin meşruiyetini Kur'an ve hadisler üzerinden sağlama sürecini başlatmıştı. Oluşan siyasi otorite boşluğunu doldurmak ve meşruiyetini sağlamak yine bu iki kaynak sayesinde gerçekleşmekteydi. Bu bakımdan hem siyasî hem de ilmî alanda ortaya çıkan akımlar ekseriyetle ulu'l-emr kavramı üzerinden kendilerine meşruiyet zemini oluşturma yoluna girmişlerdir. Bu sebeple delaleti üzerinde bir ittifak sağlanamamış ve her dönemde yeni anlam kazanarak yorum manipülasyonuna maruz kalmıştır.[444] Sahâbe arasında bile anlamı üzerinde ittifak sağlanamamış ve farklı rivayetler nakledilmiştir. İbnü'l-Cevzî (ö.597/1200) kavramın anlamı üzerindeki farklı görüşleri dört başlık altında toplamıştır. Buna göre Ebu Hüreyre (ö. 57/677), Zeyd b. Eslem (ö. 136/753), İbn Abbas (ö. 68), Suddi (ö. 127/ 745) ve Mukâtil'e (ö. 150/767) göre ulu'l-emr'den maksat devlet başkanları ve üst düzey yöneticilerdir. İbn Ebi Talha (ö. 143/760), Câbir b. Abdillah (ö.74/693), Mucahid (ö. 103/721), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Ebu'l-Âliye (ö. 90/709), Atâ (ö. 126/744), İbrahim en-Nehaî(ö. 95/714) ve Dahhak'a (ö. 105/723) göre dinde derin bilgi ve anlayış sahibi âlimler anlamına gelmektedir. İbn Nuceyh'in (ö. 131/749) Mucahid'den naklettiğine göre Hz. Peygamberin ashabı; İkrime'ye göre ise, sadece Hz. Ebu Bekr ve Hz. Ömer kastedilmektedir.[445]

Kavramın anlam yelpazesinin bu denli farklı olmasında ayetin indiği bağlamın dikkate alınmaması önemli etkenlerden birisidir. Özellikle Hz. Peygamber'den sonra oluşan kurumların kavramın anlam dairesine katılması, temelinde bir usul sorununu

---

444 Mustafa Öztürk, "İslâm Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu: 'Ulu'l-Emr' Kavramı Örneği" *İslâmiyât*, III, sayı III, s. 79.

445 Ebi'l-Ferec Cemalüddin Abdurrahman b.Ali b. Muhammed el-Cevzî el-Kuraşî el-Bağdadî, *Zadü'l-mesîr fi İlm't-Tefsir*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1984, II, s. 117–118.

barındırmaktadır. Ayetlerin indiği bağlamdan bağımsız olarak mutlak ve değişmez manalar içerdiği yanılgısı, gerçek anlamın tarihin derinliklerinde kalmasına sonraki anlamların asıl anlamın yerine ikame edilmesine sebep olmuştur.

Bahse konu kavram Nisâ suresinde şöyle geçmektedir: *"Ey İman edenler! Allah'a Peygamber'e ve sizden olan ulu'l-emre itaat ediniz. Bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah ve Resulüne götürün. Eğer Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız bu sizin için en hayırlısı ve sonuç olarak en iyisidir.*[446] Kaynaklarda ayetin nüzul sebebiyle ilgili olarak iki farklı olaydan bahsedilmektedir. Bunlardan ilki; Peygamberimiz Halid b. Velid (ö. 21/642) komutasında içlerinde Ammar b. Yasirin de (ö. 37/657) bulunduğu bir seriyye göndermişti. Müslümanlar savaş alanına gelince Ammar b. Yasir'e düşman saflarından bir adam gelir ve kavminin kaçtığını, iman etmesi durumunda imanının kendisine fayda verip vermeyeceğini sorar. Bunun üzerine Ammar b. Yasir adama eman verir. Ertesi gün Halid. b. Velid adamı yakalar ve mallarına el koymak ister. Bunun üzerine Ammar b. Yasir adama eman verdiğini, mal ve can emniyetinin sağlanması gerektiğini söyler. Bunun üzerine Halid b. Velid de bunu ne hakla yaptığını sorar ve tartışma Hz. Peygambere kadar ulaşır. Peygamberimiz Ammar b. Yasir'i haklı bulur ve ayet bu olay üzerine nazil olur.[447]

Ayetin sebeb-i nüzulüyle ilgili kaynaklarda geçen ikinci hâdise de benzer bir içeriğe sahiptir. Hz. Peygamber Abdullah b. Huzâfe b. Kays komutasında bir seriyye göndermişti. Huzâfe bir olay üzerine askerlerine kızmış ve odun toplayıp ateş yakmalarını ve ateşe atlamalarını emretmişti. Bunun üzerine sahabe buna karşı çıkmış olay Hz. Peygambere kadar intikal edince Hz. Peygamber: "Eğer o ateşe girseydiniz asla çıkamazdınız" buyurmuştur.[448] Ayetin nüzul sebebi ile ilgili olarak nakledilen her iki olaydan anlaşıldığı kadarı ile kavram siyasi erk tarafından görevlendirilen ve yaptırım uygulama yetkisine sahip otoriteleri ifade etmektedir.

---

446 4/ Nisâ, 59.
447 İbn'l-Cevzî, *Zadü'l-mesîr*, II, s. 115.
448 İbn'l-Cevzî, *Zadü'l-mesîr*, II, s. 116.

İbn Hazm, ulu'l-emr kavramından Hz. Peygamber'in Sünnet'ini bize mütevâtir olarak ulaştıran alimlerin[449] kastedildiğini, bu anlamda Hz Peygamber'in hanımlarının da diğer imamlar gibi mütevâtir sünneti ulaştıranlardan oldukları için ulu'l-emrden olduklarını savunmaktadır.[450] Kavramın delilsiz olarak ulemâ ya da umerâ şeklinde tahsis edilmesi geçerli bir yaklaşım değildir. İbn Hazm'a göre bu ayet, Allah ve Resulünden başka bir itaat merciinden bahsetmediğini; ulu'l-emre itaatin meşruiyetini Kur'an ve Sünnet tayin ettiği için ulu'l-emrin nassda bağımsız olarak dini bir meşruiyetinin olduğunu savunmanın geçersiz olduğunu ifade etmektedir.[451]

Ayette geçen anahtar kelimelerden ve ayetin doğru anlaşılmasında kilit role sahip kavramlardan biri itaat kavramıdır. Bilindiği gibi itaat kelimesi, uhdesinde yaptırım ve uygulama iktidarına sahip bir gücü barındırmaktadır. Güç yoksa itaatten söz edilemez. Komutan yetkisini ve gücünü kendisini tayin eden güçten alır. O, emretme mevkiindedir. Ve emrine itaat gerekir. Kavrama atfedilen anlamlardan biri de, ululemrden alimler ve fakihlerin kastedildiği şeklindeydi. Oysa alimlerin ve fakihlerin sözlerinin tartışmaya açık olduğu ve yaptırım uygulayacak bir siyasi bir güçten yoksun olduğu aşikardır. Onlar, sözlerinin dışına çıkıldığında cezalandırma yetkisine sahip değillerdir. Bu da göstermektedir ki ayetteki ululemrden, yetkisini siyasal erkten alan ve cezalandırma gücü olan yetkili ve sorumlular kastedilmektedir.[452]

Ayetin indiği dönemde dinî ve siyasî anlamda Hz. Peygamber'den bağımsız otoritelerin olmaması ayete bu anlamların sonradan transfer edildiğini göstermektedir. Diğer taraftan ayetin zikredilen anlamlara geldiğini iddia etmek, doğru ve yanlış birçok düşünceyi Kur'ân'a onaylatma gibi metodik bir yanlışlığa kapı açması bakımından tehlikelidir. Ayetin nüzul sebebi ve metinsel bağlam, bize kavramın anlamını tespit

449 İbn Hazm, *el-İhkam*, I, s. 94.
450 İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, s. 130.
451 İbn Hazm, *el-İhkam*, IV, s. 530–31.
452 Halis Albayrak, **"**Kur'ân'ın Müslüman Geleneğindeki İşlevinin Anlaşılması Sorunu", Yeni bir Geleneğe Açılırken İman ve Din Sempozyumu (08-09 Kasım) Adana 2001.

etmede yardım edecek ipuçları içermektedir. Öncelikle "*sizden olan ulu'l-emre itaat edin*" hitabından sonra tartışma konularının çözümleneceği merci zikredilirken Ulu'l-emr makamının zikredilmemesi böyle bir kurumsal yapının olmadığını ve mutlak anlamda bir itaat emredilmediğini göstermektedir. Diğer taraftan nüzul sebebinden hareketle savaşa giden bir ordunun içindeki fikir ayrılıkları, sonucu doğrudan etkileyeceği için böyle durumlarda komuta kademesine itaat edilmesi ve anlaşmazlık konularının daha sonra Allah ve Resulü'ne götürülerek çözümlenmesi pragmatik bir çözüm önerisi olmaktan başka bir anlama gelmemektedir. Bu iki hadiseyi yan yana koyduğumuzda Allah ve Resulü'nden başka mutlak anlamda itaat edilmesi gereken bir kurumun olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu durumda kavramın anlamını Hz. Peygamber tarafından görev ve sorumluluk verilen insanlar olarak belirlemenin tarihi verilere daha daha uygun olduğu kanaatindeyiz.

Buna paralel olarak ayetteki Allah'a itaatten maksat onun emir ve yasaklarına itaat Peygambere itaatten maksadın sağlığında iken Hz. Peygamber'e yani onun emir ve nehiylerine itaat, vefat ettikten sonra ise Sünneti'ne ittiba etmek olarak anlamlandırılması[453] hem sözel bağlama hem de tarihsel bağlama daha uygun düşmektedir. Bu anlama göre Allah ve Resulü dışında mutlak anlamda itaat edilecek ikinci bir kuruma meşruiyet verilmemektedir. Ayette de ifade edildiği gibi bu iki kurumun dışındaki mercilere itaatin şartlarını yine Kur'an ve Sünnet belirlemektedir.

2. Rüşd: Kur'ân'ı Kerim'de on dokuz yerde geçen rüşd kavramı, fıkıh literatüründe kişide malını tasarruf ve değerlendirme, yani maslahatı gözetebilme kabiliyetinin teşekkül etmesi anlamına gelmektedir.[454] Kur'an'da yetimlerin hukukunun tanımlandığı bir bağlamda kavram şöyle geçmektedir; "*Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri (gözetip) deneyin, eğer onlarda bir olgunlaşma görürseniz hemen mallarını*

---

453 Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Camiu'l-beyan 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, (Tah: Mahmud Muhammed Şakir, Ahmed Muhammed Şakir) Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, VIII, s. 496.

454 Vehbe Züheylî, *İslâm Fıkıh Ansiklopedisi*, (Ter: Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, H. Fehmi Ulus, Abdürrahim Ural, Y. Vehbi Yavuz, Nurettin Yıldız), Risale Yay. VI, s. 515, İstanbul 1994.

kendilerine verin…"[455] İbn Hazm, rüşd kavramının Arapça ve Kur'an'da mal mülk edinmek için aklî yeterlilik anlamında kullanılmadığını savunmaktadır. Kur'an'da rüşd kavramı, bâtılın karşıtı olan din anlamında kullanılmaktadır. Mal kazanmak anlamında bir kullanımı yoktur.[456] Kavram Kur'ân'ı Kerim ve Arapça'da mal mülk edinme ya da insanların mali tasarruflarına engel olmaya sebep olan aklî yetersizlik anlamına gelen bir kullanıma sahip değildir. Mal kazanmak ve onu farzları yerine getirecek şekilde harcamak kişiyi Allah'a yaklaştıran ve O'nun azabından kurtaran bir eylem olması sebebiyle rüşd kavramının delaleti alanına girmektedir.[457]

Kavramın anlamını servetin tasarrufunda yeterlilik olarak tahsis etmek, Kur'ân'ın bütünlüğüne aykırı bir yaklaşımdır. Kavram başka bir ayette: "*Yeryüzünde haksız yere böbürlenenleri ayetlerimden uzaklaştıracağım. Onlar, bütün mucizeleri görseler de iman etmezler. Doğru yolu görseler yol edinmezler. Fakat azgınlık yolunu görseler hemen ona saparlar. Bu durum onların ayetlerimizi yalanlamalarından ve onlardan gafil olmalarından ileri gelmektedir.*"[458] İbn Hazm'a göre bu ayette geçen 'sebile'r-rüşd' kavramı da din anlamına gelmekte olup, mal-mülk edinmede aklî yeterlilik anlamına gelmemektedir. Kavrama böyle bir anlam vermek, servet kazanmada yeterli fakat Allah'ın dinini kabul etmeyen Hıristiyan ve Yahudiler'in râşid olarak vasıflandırılmasını gerekli kılar ki bu durum, Kur'ân'ın iç bütünlüğüne aykırıdır. "*Onlarda bir olgunluk görürseniz*" ibaresi ise, onlarda imanı küfürden ayırma konusunda bir yeterlilik görürseniz anlamına gelmektedir. Çünkü başka bir şeyle kıyaslanamayan en büyük rüşd, imanı küfürden ayırmaktır.[459]

Burada "yetimleri deneme" ibaresinin geçtiği ayetin tercümesiyle ilgili bir sorunu da dile getirmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Kavramlar farklı bağlamda kullanıldıklarında yan anlamlar kazanırlar ve bu durumda kavramların kazandıkları yan

---

455 4/ Nisâ, 6.
456 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VII, s. 149.
457 İbn Hazm, *el-Muhallâ,* VII, s. 150.
458 7/ A'râf, 146.
459 İbn Hazm, *Muhallâ*, VII, s. 151.

anlama göre anlaşılması daha doğrudur. Kur'ân'ı Kerim'in birçok yerinde kullanılan ve dinî düşüncenin temel terimlerinden biri olan 'belâ' kelimesinin farklı bağlamlarda kazandığı anlamlardan biri de nimet vermek, iyilik yapmaktır.[460] Kavramın kullanıldığı her yerde deneme, imtihan etme anlamında kullanıldığı ön kabulünden hareketle ayetleri tercüme etmek, önemli sorunlar doğurmaktadır. Bu kavramın yanlış tercüme edildiği ayetlerden biri de şöyledir: "*Hatırlayın ki, sizi Firavun taraftarlarından kurtardık. Çünkü onlar size azabın en kötüsünü reva görüyorlar, yeni doğan erkek çocuklarınızı kesiyorlar, fenalık için kızlarınızı hayatta bırakıyorlardı. Aslında o size reva görülenlerde Rabbinizden büyük bir imtihan vardır.*"[461] Bu tercümeden tevile yer kalmayacak şekilde Firavun'un yaptığı kötülüklerin faturasının Allah'a çıkartıldığı anlaşılmaktadır. Halbuki kavram burada nimet anlamında kullanılmıştır ve ayetin şöyle tercüme edilmesi daha uygun olacaktır. *"Erkek çocuklarınızı öldürüp, fenalık yapmak için kız çocuklarınızı sağ bırakmak suretiyle sizlere azabın en kötüsünü reva gören Firavun ve adamlarından sizleri kurtarmıştık. Bu sizlere Rabbinizden büyük bir rahmettir."*[462] Burada görüldüğü gibi kavramın bağlamda edindiği yan anlamın dikkate alınması doğru sonuçlar vermektedir. Yetimlerle ilgili olan ayette geçen belâ kelimesinin emir formunun da buna benzer bir yan anlamda kullanıldığı dolayısıyla ayetin yetimlere âkil bâliğ oluncaya kadar güzellikle muamele edin şeklinde anlaşılması Kur'an-ı Kerim'de yetimlerin hukuku bağlamında oluşan hukukî nosyona daha uygun düşmektedir. Çünkü yetimlerin geçtiği her ayette onların farklı bir sınıf olarak algılanmaması ve onlara iyi davranılması emredilmektedir. Yetimlerle ilgili ayette 'belâ' kelimesinin, sınamak, imtihan etmek anlamında anlaşılması, uhdesinde yetimlere farklı muameleyi barındırdığı için Kur'ân'ın yetimlere karşı sergilediği hassas tavırla uyuşmamaktadır.

3. Sefih: İslâm Hukuku'nda kişinin malı üzerindeki tasarruflarına konulan tedbir

---

460 Taberî, *Câmiu'l-beyan*, II, s. 48.
461 2/ Bakara, 49.
462 Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ı Kerim Meali*, Otto Yay. Ocak 2008.

yasağına hacr denmektedir.[463] Hacr ile ilgili birçok sebep ve hikmet üretilmiş olup, onlardan biri de sefihliktir.[464] İbn Hazm, sefih kelimesinin delaletini tespitte dilsel ve Kur'ân'ın iç bütünlüğüne riayet ederek bir tanımlama yapmaktadır. Birçok ayet ve kavramı tanımlarken dildeki temel anlamlara sadakatin önemini vurgulamak için "*bize Arapça olarak indirilen ve hitap edilen Kur'ân'a göre bu kavramın anlamı şöyledir*" gibi klişe cümlelerle tefsire başlamaktadır. Sefih kelimesinin delaletinin tespitinde de aynı yöntemi kullanarak Arapça ve Kur'ân'ı Kerim'de kelimenin ne anlama geldiğini tespit ederek ona göre fıkhî hükümleri açıklamıştır. Ona göre Arapça ve Kur'an-ı Kerim'de sefih kelimesinin üç temel anlamı vardır. Bunlardan birincisi sövmek ve küfretmektir. Bir kimse bu sıfatlara sahip olduğu, yani kötü söz söylediği için malı üzerindeki tasarruf yetkisinden mahrum bırakılamaz. İkinci anlamı ise inkâr etmektir. İbn Hazm, sefih kelimesinin inkar etmek anlamında kullanımını tespit etmek için Kur'an'da geçtiği bağlamları dikkate almakta ve kavramın delaletini bu veriler üzerinden tespit etmeye çalışmaktadır.

Sefih kelimesi Kur'ân'ı Kerim'de tekil ve çoğul olmak üzere on iki yerde geçmektedir. *"Onlara insanların inandığı gibi sizde inanın dendiğinde biz akılsızların inandığı gibi mi inanacağız derler."*[465] Kelimenin geçtiği diğer bir yer ise Hz. Musa (a.s) dilinden şöyle hikâye edilmektedir; *"Sen bizi içimizdeki akılsızların yaptıklarından dolayı helak mi edeceksin."*[466] İbn Hazm'a göre kelimenin küfür anlamında kullanıldığı diğer ayetler ise "*İnsanlardan akılsız olan bazıları onları yöneldikleri kıblelerinden döndüren şey nedir diyeceklerdir*."[467] ve *"Hz. İbrahim'in dininden kendini bilmezlerden başka kim yüz çevirir."*[468] İbn Hazm'a göre kelimenin küfür anlamında kullanıldığı diğer bir ayet ise iman etmiş cinlerin dilinden şöyle ifade edilmektedir. *"Doğrusu bizim akılsız*

---

463 Züheylî, *age,* VI, s. 502.
464 Züheylî, *age*, VI, s. 507.
465 2/ Bakara, 13.
466 7/ A'râf, 155.
467 2/ Bakara, 142.
468 2/ Bakara, 130.

olanlarımız Allah hakkında çirkin yalanlar uyduruyormuş."[469] İbn Hazm, bu grup insanların mallarında tasarruf hakkından alıkonmasının mümkün olmadığını bu insanların yaptıkları ticari akit ve sözleşmelerin geçerli olduğunu savunmaktadır. İbn Hazm'a göre kelimenin aklî yetersizlik anlamında kullanıldığı ayet ise şöyledir; *"Eğer borçlu sefih (aklen yetersiz) veya zayıfsa (buluğ çağına gelmemişse) ve kendisi yazdıramıyorsa velisi adaletle yazdırsın."*[470] İbn Hazm'a göre ayette sefih kelimesi ne inkâr etmek ne de küfür ve küfürbaz anlamında kullanılmıştır. Burada sefih kelimesi çocukluk ve zihinsel özür sebebiyle aklî yetersizlik anlamında kullanılmıştır. İbn Hazm, buradan hareketle malında tasarruf yetkisi sınırlandırılan insanların aklî yetersizlik ve buluğ çağında olmayan insanlar olmak üzere iki sınıf olduğunu savunmaktadır.[471]

Farklı grupların birbirini tanımlamak için kullandıkları sefih kavramı, inkar edenler anlamına gelen küfür kelimesinin anlamı ile tam olarak karşılamamaktadır. Dolayısıyla sefih kelimesi, küfür ehli insanların bazı özellik ve davranışlarını tanımlamakta olup, küfür kelimesinin anlamıyla birebir örtüşmemektedir. Sefih kelimesi, yukardaki son ayette ise bir haktan yoksun bırakma anlamından ziyade bir hakkın tespiti anlamında kullanılmıştır. Kelime özel mülkiyette tasarruf hakkından mahrum bırakmak anlamını fıkıh literatürüne transfer olduktan sonra kazanmıştır.[472] İbn Hazm kavramın delaletini belirlerken lafzın zâhirî anlamından ziyade fıkıh geleneğinin etkisinde kalmıştır. Ancak İbn Hazm, diğerlerinden farklı olarak özel mülkiyette tasarruf hakkından mahrum kılan sebepler üzerinde bir sınırlamaya gitmiştir.

4. Ehl-i Zikr: Ehl-i zikr kavramı Kur'ân'ı Kerim'de iki yerde geçmektedir. Her iki ayet aynı sözdizimine sahip olup daha önce peygamber gönderilmemiş[473] bir topluluğun itiraz ve şaşkınlığını gidermek maksadıyla şöyle bir öneri sunmaktadır; *"Ey Peygamber, biz senden önce de kendilerine vahyettiğimiz insanları peygamber olarak*

---

469 72/ Cin, 4.
470 2/ Bakara, 282.
471 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VII, s. 151.
472 Oussama Arabi, "The Interdition of the Spendtrift (al-Safih): A Humanright Debate in Clasical Fıqh," *Islamic Low and Society*, VII, Brill Leiden 2000, s. 301.
473 Bkz. 36/ Yâsîn, 6.

gönderdik. Eğer bilmiyorsanız zikir ehline sorunuz."[474] Peygamberlerin gönderilmesinde en çok sorgulanan yönlerden birisi Allah'ın bir insanı peygamber olarak göndermesinin imkaniyeti meselesiydi. Bu konuda insanların akıl yürütme ve itirazları Kur'an'da da gündeme getirilmiştir. Ayetin nüzul sebebiyle ilgili olarak müşriklerin Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderilmesine, Allah bir insanı peygamber olarak göndermekten uzaktır diyerek itirazda bulunmaları zikredilmektedir.[475] Ayette ana temayı oluşturan kavram ehl-i zikr kavramıdır. İbn Hazm, ehl-i zikir kelimesi ile Hz. Peygamber'in Sünneti'ni rivayet edenlerin kastedildiğini savunmaktadır. Dolayısıyla ayet ile ehli zikre soru sorarak onların yanında Kur'an ve Sünnet'ten ne varsa öğrenmemiz emredilmektedir.[476] Ancak kavramın bu şekilde anlaşılması birçok sorunu beraberinde getirmektedir. Öncelikle sünnet kavramının Hz. Peygamberin söz ve fiillerine delalet edecek şekilde bir anlam kazanması sonraki dönemlere tekabül etmektedir. Bu durum ehl-i zikr kavramını sünneti rivayet eden alimler olarak anlamayı zorlaştıran bir etkendir. Ayetin nüzul sebebiyle ilgili Peygamberlik tecrübesi olmayan bir topluluğun şüphe ve istifhamlarını gidermek için indirilmiş olması kelimenin anlamı ile ilgili ipuçları vermektedir. Buradaki ehli zikirden daha önce kendilerine kitap indirilmiş ve peygamberlik tecrübesi olan bir topluluk kastedilmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de zikir kavramının geçmiş milletlere indirilen kitap anlamında kullanıldığı ayetlerden biri de şöyledir; *"Andolsun zikirden sonra Zebur'da da yeryüzüne iyi kullarım varis olacaktır diye yazmıştık."*[477] Bu ayette zikir kelimesinin Zebur'un da dâhil olduğu ilahî kitaplar zincirinden birine işaret ettiği anlaşılmaktadır. Buradan hareketle ehl-i zikrden maksat, Hz. Peygamber'den önce kitap gönderilen topluluklardır. Bu durumda Hz. Peygamber'in peygamber olmasından şüphe edenlerin daha önce bu deneyimi yaşayanlara yönlendirilmesi amaçlanmaktadır.

5. Ehl-i Beyt: Kur'ân'ı Kerim'de üç yerde geçen ehl-i beyt terkibi Hûd suresinde

---

474 21/ Enbiyâ, 7.
475 Taberî, *Câmiu'l-beyan*, XIV, s. 228.
476 İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 271.
477 21/ Enbiyâ, 105.

Hz. İbrahim'in ailesi[478], Kasas suresinde Hz. Musa'nın ailesi[479] ve Ahzab suresinde ise Hz. Peygamber'in hane halkı bağlamında zikredilmektedir. Ancak zamanla kelime farklı anlamlar kazanmıştır. Bazen bireyler bazen mezhepler kendi meşruiyetlerini güçlendirmek için ehl-i beyt tabirinin anlam çerçevesini değiştirmişler ve kavrama kendi bakış açılarına göre anlam yüklemişlerdir. Bunun neticesinde bazıları Ehl-i Beyt'in Hz. Peygamber ve hanımları; bazıları Hz Peygamber, hanımları, kızı Fâtıma, Hz. Ali, Hasan, Hüseyin ve Selman-ı Farisî; bazıları Hz. Peygamber, hanımları, kızı Fâtıma, Hz. Ali, Hasan, Hüseyin; bazıları Hz. Peygamber, kızı Fâtıma ve on iki imamdan, bazıları Peygambere akraba olan bütün Hâşimilerden ve bazıları da Hz. Peygamber'e ümmet olan herkesten oluştuğunu savunmuşlardır.[480]

Zamanla Hz. Peygamber'e akrabalık bağı ile bağlı olmanın toplumdaki ayrıcalığını tatmak için farklı milletlerden olanlar da kendilerini Hz. Peygamber'in ehl-i beytinden gösterme yoluna gitmişlerdir. Peygamberlere akraba olmanın önemli olmadığı Kur'ân'ı Kerim'de şöyle ifade etmektedir: *" Nuh Rabbine dua edip dedi ki: Ey Rabbim şüphesiz oğlum da ailemdendir. Senin vadin ise elbette haktır. Sen hâkimlerin hâkimisin. Allah ey Nuh o asla senin ailenden değildir buyurdu."*[481] Peygamberlere akrabalık bağı ile yakın olmanın önemli olmadığını gösteren diğer bir ayette: "*Ey Lut gecenin bir yarısında sana tabi olanlarla yürü. Karından başka sizden hiç kimse geride kalmasın*."[482] buyrulmaktadır. Bu iki ayette kan ve sıhriyet bağıyla oluşan yakınlıktan ziyade, inanç birlikteliğine vurgu yapılmaktadır. Kur'ân'ı Kerim peygamberlere yakın olmanın önem ve değerini bu şekilde ifade etmesine karşılık ehl-i beyt müessesesi farklı bir düzlemde varlığını devam ettirmiştir.

Ehl-i beyt kelimesinin Hz. Peygamber'in ailesini kastedecek şekilde kullanıldığı ayetlerden biri de şöyledir: *"Ey Peygamber hanımları! Siz, kadınlardan herhangi birisi*

---

478 11/ Hûd, 73.
479 28/ Kasas, 12
480 Sönmez Kutlu, "Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihî Süreç İçinde Semerelendirilmesi," *İslâmiyât*, III, sayı, III, s. 99.
481 11/ Hûd, 46.
482 11/ Hûd, 81.

gibi değilsiniz. Eğer Allah'tan korkuyorsanız yabancı erkeklere karşı çekici bir eda ile konuşmayın; sonra kalbinde hastalık olan kimse ümide kapılır. Güzel söz söyleyin. Evlerinizde oturun, eski cahiliye âdetinde olduğu gibi açılıp saçılmayın. Namazı kılın, Allah ve Resulüne itaat edin. Ey Ehl-i beyt, Allah sizleri günahlardan arındırıp sizi temizlemek istemektedir."[483] İbn Hazm, burada geçen ehl-i beyt kelimesiyle açık bir şekilde Hz. Peygamberin hanımlarının ifade edildiğini savunmaktadır.[484]

[483] 33/ Ahzâb, 32–33.
[484] İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, s. 79.

B. KELAMÎ MESELELER

1. Müteşâbih Ayetlerin Yorumlanması

İbn Hazm'ın yorum sisteminde en çok merak edilen konulardan biri, kuşkusuz Allah'ın zatı ile ilgili ayetlerin yorumlanması sorunudur. Onun literal bir yorum anlayışını benimsemesi, bu konu üzerindeki ilgiyi daha da artırmaktadır. İbn Hazm'ın bu konuda geliştirdiği yöntemin daha iyi anlaşılması için, ayetlerin yorumlanması konusunda ortaya koyduğu temel prensibi zikretmenin doğru olacağı kanaatindeyiz. Ona göre ayetler yorumlanırken, kavramların dilde carî olan zâhirî anlamlarının esas alınması zorunludur. Buradaki zâhirî anlamdan kavramların vazolunduğu temel anlamların kastedildiğini belirtmekte yarar görüyoruz. Kavramların anlamının başka bir anlama hamledilmesi için ya başka bir nass ya icmâ' ya da lafzın temel anlamda kullanılmasını nakzeden aklî bir delilin olması gerekir. Kavramların anlamını zâhirî manalarından farklı bir şekilde yapılandırmak için yukarda zikredilen deliller bulunursa, o zaman kavramları deliller çerçevesinde hamledildiği anlamda kullanmak vaciptir.[485] İbn Hazm'ın yorum sisteminin en temel prensibi budur ve müteşâbih ayetleri yorumlarken bu prensibe sıkı sıkıya bağlıdır. Kanaatimize göre İbn Hazm, ideolojik bir lafızcılık yerine, temkinli hareket etmeyi ve delile dayanarak lafızların anlamlarını belirlemeyi tercih etmektedir. Aşağıdaki örneklerde görüleceği gibi İbn Hazm, lafzî anlama bağlı kalmak adına akla uygun olmayan yorumlar yapmamakta; aksine, yapılan yorumların akla uygun olması, onun yorum metodunun temel esaslarından birini teşkil etmektedir.

İbn Hazm, "*Allah göklerin ve yerin nurudur*."[486] ayetini yorumlarken, lafzî anlamı esas alıp, Allah'ı bilinen anlamda göklerin ve yerin ışığı olarak tanımlamayı aklî verilere uygun bulmaz. Ona göre bu ayetin literal anlamını kabul etmek, yeryüzü karanlıklarla kaplandığı zaman ve aydınlık kaybolduğu zaman, Allah'ın yok olması anlamına gelmektedir ki; bu durum Allah için muhaldir. Buradaki nur kelimesinden Allah'ın hidayete ulaştırması kastedilmekte olup, ayet Allah'ın yer ve göklerdeki her

[485] İbn Hazm, *el-Fasl*, II, s. 133.
[486] 24/ Nûr, 35.

nefsi kendi nuruna yani hidayete ulaştırması anlamına gelmektedir. Allah'ın göklerin ve yerin nuru olmasını literal olarak anlamak, O'na cismaniyet ve mekân atfetmek anlamına gelmektedir. Bu ise aklen mümkün değildir.[487] Burada İbn Hazm, kendi yorum metodu ile çelişkiye düşmemekte ve yorumda aklîlik ilkesine göre hareket etmektedir.

İbn Hazm, lafzın zâhirî anlamına istinaden yorumlandığında, Allah'a mekân isnad etmek anlamına gelebilecek diğer ayetleri de aklî kriterlere uygunluk prensibine göre anlamaktadır. Ona göre "*Göklerde ve yerde olanları Allah'ın bildiğini görmüyor musun? Üç kişinin gizli konuştuğu yerde dördüncüsü O'dur. Beş kişinin gizli konuştuğu yerde altıncısı mutlaka O'dur. Bunlardan az veya çok olsunlar ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar mutlaka O, onlarla beraberdir...*"[488] "*Muhakkak insanı biz yarattık ve nefsinin kendisine fısıldadıklarını biliriz. Biz ona şah damarından daha yakınız"*[489] *ve "Biz ona sizden daha yakınız fakat siz göremezsiniz*."[490] gibi ayetlerin zâhirî anlamda ve Allah'a mekan isnad edecek şekilde anlaşılması doğru değildir. O, bu ayetleri Allah'ın her yerde mevcut olduğu şeklinde yorumlamasını eleştirmektedir. Çünkü Allah'a bir mekân atfetmek, O'nun bir şey tarafından kuşatılacağı anlamına gelmekte olup bu durum, Allah için muhaldir. Bu ayetlerin, Allah'ın her şeyi kuşattığı ve O'nu hiçbir şeyin kuşatamayacağı gibi bilgi içeren ayetlerle uyumlu olarak yorumlanması gerekir. İbn Hazm, bu ayetlerin, Allah'ın yarattıklarını gözettiği ve ihata ettiği anlamına geldiğini savunmaktadır.[491] Burada İbn Hazm, Kur'ân'ın Kur'an'la yorumlanması ve yapılan yorumların diğer ayetleri nakzetmemesi prensibine uygun yorum yapmaktadır.

Kur'ân'ı Kerim'de altı yerde aynı şekilde geçen ve farklı şekillerde yorumlanan ayetlerden biri de şöyledir: "*Allah, arşa istiva etti.*"[492] Bu ibarenin lafzî olarak anlaşılmasının Allah'ı bir mekana göre tanımlanmayı gündeme getirdiği malumdur. İbn Hazm'a göre buradaki 'istivâ' kelimesi "oturmak" anlamında kullanılmamıştır. O,

---

487 İbn Hazm, *el-Fasl*, II, s. 119.
488 58/ Mücâdele, 7.
489 50/ Kaf, 16.
490 56 /Vâkı'a, 85.
491 İbn Hazm, *el-Fasl*, II, s. 122–123.
492 10/ Yûnus, 3; 13/ Ra'd, 2; 20/Tâ -Hâ, 5; 25/Furkân, 59; 32/ Secde, 4; 57/ Hadîd, 4.

yeryüzünün oturmak için arştan daha uygun olduğunu ve bu sebeple 'istiva' kelimesinin oturmak anlamında kullanılmadığını savunur. Hadisler ve kavramın kullanıldığı diğer ayetlere paralel olarak İbn Hazm, buradaki 'istivâ' kelimesinin "yönelmek" anlamında olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda ayet, Allah yeryüzünde yaratacaklarını tamamladıktan sonra göğe yöneldi ve orada yaratacaklarını yarattı anlamına gelmektedir.[493]

İbn Hazm, ayet ve hadislerde zikredilen el, yüz, göz, parmak gibi mahlûkâtta olan uzuvların, Allah'a atfedilmesini de farklı bir şekilde yorumlamaktadır. O, Allah'ın isim ve sıfatları konusunda tek ölçünün nass olduğunu, nassın olmadığı yerde insanların Allah için isim veya sıfat ihdas etmesinin yersiz olduğunu savunmaktadır.[494] Bu bağlamda Allah'a el, yüz ve diğer azaların atfedilmesinin nassla sabit olduğunu kabul etmektedir. Ancak bu kavramların delaletlerini tayin ederken, nassa uygun hareket edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Allah'ın veçhinden zatın kastedildiğinin nassen sabit olduğunu savunan İbn Hazm, Mu'tezile'nin 'yed' kelimesinden 'nimetin' kastedildiği şeklindeki yorumunu, herhangi bir delile dayanmadığı gerekçesiyle kabul etmez. O, böyle ayetleri, Allah'tan haber veren ayetler olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla başka bir delille sabit olmadığı müddetçe bu tür ayetlerin zâhirî anlamlarına göre yorumlanmasını kabul etmemektedir.[495]

İbn Hazm'ın bazı yorumları, zâhirîlikten ziyade batınî bir özellik göstermektedir. Bu bağlamda iki hadis arasında kurduğu bağlantıyla ilginç bir yorum geliştirmiştir. Hz. Peygamber bir hadisi şerifde: "*Allah kıyamet günü cehenneme ayağını koymadığı müddetçe cehennem dolmaz.*" buyurmaktadır. İbn Hazm'a göre hadisin başka bir varyantında 'kadem' yerine 'ricl' kelimesi zikredilmektedir. Başka hadislerde Allah'ın kıyamet gününden sonra kavimler yaratacağı ve bu kavimleri cennet ve cehenneme dolduracağı şeklinde bilgiler yer almaktadır. İbn Hazm, 'ricl' kelimesinin lafzî anlamlarından birisinin de 'topluluk' olduğunu; dolayısıyla hadiste zikredilen 'ricl' ve

493 İbn Hazm, *el-Fasl*, II, s. 125.
494 İbn Hazm, *el-Fasl*, II, s. 122.
495 İbn Hazm, *el-Fasl*, II, s. 166.

‘kadem’ kelimeleriyle Allah’a ‘ayak’ isnat edilmediğini; buradaki kademden Allah’ın kıyamet koptuktan sonra cennet ve cehennemi doldurmak için yaratacağı toplulukların kastedildiğini savunmaktadır.[496]

İbn Hazm, müteşâbih ayetleri yorumlarken takip ettiği metodun, savunduğu zâhirî tutumla uyuşmadığı gerekçesiyle eleştirilmektedir. Bu eleştirileri yapanlardan biri de İgnaz Goldziher’dir. Goldziher, İbn Hazm’ın savunduğu zâhirî yorum yöntemini müteşâbih ayetlerin yorumlanmasında sürdüremediğini ve kendi savunduğu sistemle çelişkiye düştüğünü savunmaktadır.[497] Al Makin de hemen hemen benzer gerekçelerle, İbn Hazm’ın kendi sistemi içinde çelişkiye düştüğünü ve müteşâbih ayetlerin yorumlanmasında zâhirî tutumunu sürdüremediğini iddia etmektedir.[498] Bu noktada İbn Hazm’a yöneltilen eleştiriler iki açıdan tutarlı değildir. Öncelikle adı geçen yazarlar, İbn Hazm’ın yorum anlayışını ortaya koyup ona göre bir eleştiri yapmak yerine kurgusal bir zâhirîlik üzerinden İbn Hazm’ı eleştirmektedirler.

Kanaatimize göre İbn Hazm, bu ayetleri yorumlarken geliştirdiği yorum metoduna muhalif hareket etmemektedir. Onun yorum metodunda lafızların dilde kullanıldığı zahiri anlam esastır. Ancak lafzın anlamını vaz’olunduğu manadan başka bir mânâya hamleden nass, icma ve aklî bir delil olduğu durumlarda lafızların bu delillere göre anlaşılması zorunludur. Buradanda anlaşıldığı gibi aklî veriler lafız ve ayetlerin anlamlarının belirlenmesinde temel referanslardan biridir. Zaten onun sık sık dile getirdiği en önemli hususlardan biri de, kavramların delaletlerini herhangi bir delile dayanmaksızın tayin etme ve yapılandırmanın yanlış olduğudur. Onun yorum sisteminde birinci aşama lafızların zâhirî anlamlarını, yani dilde vazolundukları anlamları esas almaktır. Ancak kavramın vazolunduğu anlamdan başka bir manaya delalet ettiğini gösteren bir nass, icmâ’ veya aklî bir delil olması durumunda, kavramın delilin delalet

---

496 İbn Hazm, *el-Fasl*, II, s. 167.
497 İgnaz Goldziher, *age,* s. 132.
498 Al Makin, “The Infuluence of Zâhirî Theory on İbn Hazm’s Theology: The Case of His Interpretation of The Anthropomorphic Text ‘ *The Hand of God*’ ”, *Medieval- Encounters*, V, Laiden 1999, s. 118–119.

ettiği manada kullanılması zaruridir. Ayrıca lafzın zâhirî anlamda kullanılmasının alken mümkün olmadığı durumlarda, kavramların delaletlerinin aklî karineler ışığında belirlenmesini savunmaktadır. Dolayısıyla o, müteşâbih ayetlerin yorumlanmasında, zâhirî anlamın yanında kavramların anlamlarını tayin etmede diğer verileri de dikkate almaktadır. Kanaatimize göre İbn Hazm'ın müteşâbih ayetleri yorumlarken kendi geliştirdiği yorum sistemine uygun davranmadığı ve çelişkiye düştüğü bağlamında yapılan eleştiriler, onun yorum metodunun bilinmemesinden kaynaklanmaktadır.

2. Kur'an'da Temsîlî Anlatım

Kur'ân'ın üslup özelliklerinden biri de, cansız varlıklara iradî eylemler isnad eden bir anlatım sanatı kullanmasıdır. Kur'ân'ın bu üslup özelliği, Ehl-i sünnet alimleri arasında farklı şekillerde izah edilmiş; bazıları kudret sıfatına istinaden Allah'ın cansız varlıklarda irade yarattığını, böylece cansız varlıklar için kullanılan irade sahibi varlıklara mahsus eylemlerin de hakikat ifade ettiğini savunmuşlardır. Bazıları ise bu durumu, Arapça konuşan bir topluma ifade edilmek istenen bir gerçeğin, o toplumun dilsel örfünde yaygın olarak kullanılan bir ifade ve üslup tarzının kullanılmasından ibaret olduğunu savunmuşlardır.[499] Zemahşerî Kur'an'da bu tür anlatım şekillerinin bulunmasını şöyle izah etmektedir: "Bu tür ifadeler Arapların lisanında oldukça yaygındır. Kur'an da onların dilsel örf ve usullerine göre vahyedilmiştir. Bu cümleden olmak üzere Arapların şöyle bir sözü vardır: "Şayet yağa nereye gidiyorsun diye sorulacak olsaydı, mutlaka yamuk yerleri düzeltmeye gidiyorum" derdi. Arapların dilinde hayvanların dilinden ve cansızların dilinden aktarılan nice misaller vardır. Zikredilen misalde yağın dile gelip konuştuğunu tasavvur etmek muhaldir. Burada yağın zayıf hayvanın çirkinliğini örtüp onu güzelleştirdiği vurgulanmak istenmiştir. Bu misalde yağın hayvan üzerindeki etkisi o kadar güzel ifade edilmiştir ki, sözü dinleyen kişinin zihninde, o hayvanı gördüğü, ona yaklaşıp dokunduğu ve onu iyiden iyiye tanıyıp bildiği hissiyatı oluşmuştur. İşte Ahzâb suresindeki emaneti taşımanın gereğini yerine getirmenin çok ciddi bir iş olduğuna ilişkin gerçekte aynı şekilde tasvir

[499] Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2004, s. 144.

edilmiştir."[500]

Kur'ân'ın birçok yerinde bu sanat icra edilmiş, yeryüzü, gökyüzü, dağlar, taşlar gibi cansız varlıklara iradî eylemler atfedilmiştir. İbn Hazm, bu tür ifadelerin geçtiği ayetlerin yorumlanmasında lafızların zâhirî anlamlarının esas alınmasını önceleyen bir yolun takip edilmesinin daha tutarlı olduğunu savunmaktadır. O, nass veya aklî bir delil olmadığı müddetçe lafızların zâhirî anlamlarının esas alınması gerektiğini, bir delil olmaksızın lafzın başka anlamlara hamledilmesini, Allah ve Resulüne isyan etmekle eşdeğer kabul etmektedir.[501]

Cansız varlıklara iradi fiiller isnad eden ayetlerden bazıları şöyledir: "*Yedi gök, yer ve bunların içinde ne varsa O'nu tesbih eder. Onu her şey övgü ile zikreder ancak siz onların tesbihini anlamazsınız. O, halîmdir bağışlayıcıdır*."[502] Başka bir ayette: "*Görmedin mi yer ve gökte olan her şey Allah'a secde ediyor...*"[503] buyrulmaktadır. İbn Hazm'a göre bu ayetlerdeki kelimelerin vazolunduğu zâhirî almalardan başka bir anlama hamledilerek yorumlanması doğru değildir. Ona göre ayetlerde zikredilen tesbih ve secde etmek kelimeleri, müşterek anlamlı kelimelerdir. Bu kelimelerin nas olmaksızın anlamlarında bir sınırlamaya gitmek veya zâhirî anlamdan başka bir anlama hamletmek yanlış bir yöntemdir. Müşterek lafızlar, tahsis eden bir delil bulunmadığı müddetçe, bütün manalara eşit derecede delalet eder. Bu temel prensipten sonra İbn Hazm, müşterek kelimelerin diğer anlamlarına yönelmekte ve bağlama en uygun anlamı taktir etmektedir. Ona göre ayette geçen tesbih kelimesinin insanlar arasındaki meşhur anlamı, bazı kelimelerle Allah'ı anmaktır. Ancak böyle bir eylem için iradenin olması aklen zorunludur. Ayetlerde tesbih ve zikir kelimeleri ile tavsif edilen varlıkların böyle bir eylem için gerekli olan iradeden yoksun olduğu aklen ve müşahedeten sabittir. İşte bu noktada İbn Hazm, lafzın zâhirî anlamda kullanılmasından doğan çelişkiyi, lafzın diğer

---

500 Carullah Ebi'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez- Zemahşerî, *el-Keşşâf* Hakâiku Gavamidu't-Tenzîl ve Uyuni'l-Ekavîl fî Vücûhi't-Te'vîl, (Tah: Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvid), Mektebetü'l-Abîkân, Riyad, III, s. 277.

501 İbn Hazm, *el-Fasl*, I, s. 82.

502 17/ İsrâ, 44.

503 22/ Hac, 18.

anlamlarına yönelerek çözmeye çalışır. Ona göre tesbih kelimesinin bir anlamı da tenzih etmektir. Bu yönüyle kâinattaki bütün varlıklar, yaratıcının her türlü noksanlık ve eksiklikten uzak olduğuna işaret ederek yaratıcıyı tenzih etmektedir. Dolayısı ile buradaki tesbih kelimesinden maksat, salt varoluş itibariyle Allah'ı tenzih etmek olup bu yönüyle inkâr edenler ve dehrîler de yaratılmış olmaları hasebiyle Allah'ı tenzih etmektedirler.[504] Burada İbn Hazm, lafzın delalet ettiği diğer anlamlar üzerinden yorum yapmaktadır. Böylece ayetin umum ifade eden anlamı daha anlaşılır ve tutarlı bir yapıya kavuşmaktadır.

İbn Hazm'a göre yukarıdaki zikredilen ayet ve diğer ayetlerde cansız varlıklar bağlamında zikredilen secde kelimesi de müşterek lafızlardandır. Bu anlamlardan meşhur olanı, biz insanların yaptığı secde olup, kâinattaki cansız varlıklar bu tür bir secdeyi iradeleri olmadığı için gerçekleştirmekten uzaktırlar. İbn Hazm'a göre secde kelimesi, cansız varlıklar bağlamında kullanıldığında, bu varlıkların Allah'ın tabiatlarına yerleştirdiği prensiplere göre hareket etmeleri anlamına gelmektedir. İbn Hazm, secde kelimesinin bu anlamını yine Kur'an'daki başka bir ayetin delaletiyle tespit etmektedir. "*Allah'ın yarattığı şeylere bakmıyorlar mı onların gölgesi küçülerek ve Allah'a secde ederek sağa sola dönerler.*"[505] İbn Hazm'a göre bu ayetten açıkça anlaşılmaktadır ki; Allah'ın varlıkların doğasına kodladığı kanunların işlevsel hale gelmesi secde olarak isimlendirilmektedir. Dolayısıyla secde kelimesi Kur'an'da cansız varlıklar bağlamında kullanıldığında, Allah'ın her varlığın tabiatına yerleştirdiği kodlamaların deşifre olması ve varlıkların o ilkelere uygun hareket etmesi anlamına gelmektedir.[506] İbn Hazm'a göre "*Sonra duman halinde olan göğe yöneldi, ona ve yerküreye "isteyerek veya istemeyerek, gelin!" dedi. İkisi de 'isteyerek geldik' dediler*."[507] ayeti de yer ve göğün Allah'ın iradesine uygun ontolojik bir keyfiyete sahip oldukları anlamına gelmektedir.[508]

---

504 İbn Hazm, *el-Fasl*, I, s. 83.
505 16/ Nahl, 48.
506 İbn Hazm, *el-Fasl*, I, s. 83–84.
507 41/ Fussilet, 11.
508 İbn Hazm, *el-Fasl*, I, s. 84.

Bu bağlamda farklı bir üslup ve içeriğe sahip olan ayetlerden biri de şöyledir : "*Biz emaneti göklere, yerlere ve dağlara teklif ettik ancak onlar bu emaneti yüklenmekten kaçındılar. Onu insan yüklendi. Doğrusu o çok zalim çok cahildir.*"[509] İbn Hazm'a göre varlığın ve emre muhatap olan insan nefsinin ilk defa yaratıldığında, nasıl bir durumda olduğuna dair kesin bir bilgiye sahip değiliz. İbn Hazm, bu ifadeyle başlangıçta bu varlıkların irade sahibi olma ihtimaline işaret etmek istemektedir. Ancak bunu destekleyen bir bilgi mevcut değildir. İbn Hazm, bu ayeti de zâhirî anlamı esas alarak yorumlamaya çalışmaktadır. Bu durumda ortaya çıkan sorunu ise, farazî bir yaklaşımla çözmeye çalışmaktadır. Ona göre Allah, emaneti yer ve göklere sunduğunda, onları bu emaneti kabul veya reddedecek bir keyfiyete sahip olarak yaratmıştı. Ancak bu nesnelerin sorumluluktan kaçınmaları, irade sahibi varlıklar olma niteliklerini kaybetmelerine sebep olmuştur.[510] İlke olarak ayetlerin anlamlarını farazî gerekçelerle yapılandırmaya karşı çıkan İbn Hazm'ın burada sergilediği durum savunduğu genel kaide ile çelişmektedir. Bu durumu farklı gruplarla giriştiği fikri tartışmaların bir uzantısı ve kendini savunma psikolojisinin bir uzantısı olarak görmek mümkündür.

İlahi emirlere karşı İsrailoğullarının takındıkları tavırları konu edinen ayetlerin yorumlanmasında da İbn Hazm, kavramların zâhirî anlamlarını esas alarak bir yorum yapmaktadır. Ayet şöyledir: "*Ne var ki bütün bunlardan sonra kalpleriniz katılaştı. Artık kalpleriniz taş gibi ya da daha katıdır. Çünkü taşlardan öylesi var ki, içlerinden ırmaklar akar. Öylesi de vardır ki, çatlarda ondan su fışkırır. Taşlardan bir kısmı da Allah korkusundan yukardan aşağıya doğru yuvarlanır. Allah yapmakta olduklarınızdan gafil değildir.*"[511] İbn Hazm'a göre zarurî ve aklî olarak taşların ilahi emre muhatap olacak bir altyapıya sahip olmadığı bilinmektedir. Ayetin yorumlanmasında lafızların zâhirî anlamından başka bir anlama hamledildiğine dair bir delil de yoktur. İbn Hazm, bu ayetin yorumlanmasında üç ihtimalin söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan birincisi Mu'tezilî âlim Ebu Müslim el-İsfihânî (ö. 471/1078)'nin de kabul

509 33/ Ahzâb, 72.
510 İbn Hazm, *el-Fasl*, I, s. 85.
511 2/ Bakara, 74.

ettiği[512] 've inne minhâ' ibaresindeki hâ zamirinin kalp kelimesine raci olduğu ve Allah'tan korkmanın kalplere özgü bir eylem olduğu tarzındaki yorumdur. Böyle bir eylemin, insanlar için kullanılması teamüllere uygun bir yaklaşımdır. İman eden bir insanın kalbinin Allah'ın lütuf ve rahmetiyle yumuşaması, bu tür kalp eylemlerindendir. İkincisi ise; Allah'ın bir tasarrufu olması ve taşı Allah'ı anacak bir yapıya kavuşturması ihtimalidir. Bu durumda ayetin zâhirî anlamına göre anlaşılması bir sorun oluşturmamaktadır. Üçüncü ihtimal ise Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istediğinde Allah'ın dağa tecelli etmesi ve dağın Allah korkusundan parçalanması gibi bir durum söz konusudur. Bu durumda Allah'ın, varlığın tabiatına müdahale etmesi ve tabiatı değiştirerek mucize yaratması hadisesi gerçekleşmektedir.[513]

İbn Hazm, Peygamberlerin mucizeleri bağlamında zikredilen Hz. Süleyman'ın Hüdhüd kuşuyla konuşması, karıncaların konuşması gibi durumları birer mucize olarak kabul etmektedir. Ona göre bu hadiseler Allah'ın varlığın tabiatına müdahale etmesi ve varlığın tabiatını değiştirmesi sonucu meydana gelen harikulade durumlardır.[514]

3. İmanın Artıp Eksilmesi

İmanın neliği ve artıp eksilmesi ile ilgili tartışmalar kelamcılar arasında erken dönemde tartışılmaya başlanmıştır. Konu bizzat ayetlerde gündeme geldiği için ayetlerin yorumlanması bağlamında tartışılmıştır. Kur'an'da "*Bir sure indirildiğinde onlardan bazıları der ki; bu sizin hanginizin imanını artırdı? İman edenlere gelince bu sûre onların imanını artırır ve onları sevindirir.*"[515] buyrulmaktadır. Arapça'da iman etmek, tasdik etmek anlamına gelmektedir. Bu yönüyle bir şeyi tasdik etmek tasdik edilen şeyde bir artma ve eksilmeye sebep olmaz. Allah ve Resulü'ne iman etmekte de, aynı şekilde tasdik edilen şeyde bir artma ve eksilmeye sebep olmaz. Tasdik etmek bir şeyin varlığına katî bir tarzda inanmak olup bunun aksi bir durumun olması, iman etmeyi iman etme vasfından çıkaran şüphe halidir. Öyleyse tasdik anlamındaki imanda artma veya

---

512 Mustafa Öztürk, *Kur'anın Mu'tezilî Yorumu*, s. 133.
513 İbn Hazm, *el-Fasl*, I, s. 85–86.
514 İbn Hazm, *el-Fasl*, I, s. 81.
515 9/ Tevbe, 124.

eksilmeden söz etmek mümkün değildir.[516] Arapça'da tasdik etmek anlamındaki iman etmek kelimesi, Kur'ân'ı Kerim'de Allah ve Resulü tarafından tavsiye edilen salih ameller anlamına gelmektedir.[517] İbn Hazm, buradan hareketle ayette zikredilen artma ve eksilmenin amellerde mümkün olduğunu, tasdik etmek anlamına gelen imanda böyle bir şeyin olmasının mümkün olmadığını savunmaktadır. Çünkü Müslümanlar başlangıçta tasdik edilecek şeyleri tasdik etmişlerdi. Bu yönüyle imanlarında bir eksiklikten söz etmek ve zamanla tamamlandığını savunmak onların imanlarında bir eksiklik olduğu anlamına gelir ki, bu durum, ilk dönem Müslümanları için muhaldir. Dolayısıyla artma ve eksilme, tasdik anlamındaki iman alanında gerçekleşen bir şey değildir. Buradaki iman kavramından maksat, salih amel ve doğru yolda gösterilen çaba ve gayret olup, ayet, ameller sahasında meydana gelen bir artmadan bahsetmektedir.[518] İbn Hazm, savunduğu temel prensiplerle uyuşmadığı durumlarda, ayetlerin zâhirî anlamları ile yetinmeyip muhtemel manalar arasından tercih yapmaktadır. Böyle durumlarda da ilkeli olmaya özen göstermekte ve yaptığı tasarrufların naklî ve aklî zeminde ispatlanabilir olmasına dikkat etmektedir.

4. Hz. İbrahim'in Hanifliği

Hz. İbrahim'in tevhid inancına ulaşmak için sarf ettiği gayret, En'âm suresi 74–81 ayetlerinde anlatılmakta ve bu hâdise, kavmiyle giriştiği tevhid mücadelesini anlatan pasajlar içinde sunulmaktadır. Kuşkusuz bu ayetlerde en çok dikkat çeken ve tartışma konusu olan şey Hz. İbrahim'in yıldızları, ayı ve güneşi gördüğünde her biri için ayrı ayrı *"bu benim rabbimdir"* ibaresini kullanmasıdır. İbn Hazm, bu ibareyi sözün tasvir ettiği tarihsel gerçekliği dikkate alarak farklı bir şekilde yorumlamaktadır. Hz. İbrahim'in kavmi yıldızlara ibadet etme ve inanma üzerine bir geleneğe sahiplerdi. Onlar, yıldızları düşünen, tefekkür eden, zarar ve fayda veren varlıklar olarak kabul ediyorlar ve onların suretlerini yaparak ibadet ediyorlardı. O, Hz. İbrahim'in kavminin yıldızlara tapan Sabiî bir topluluk olmasından hareketle buradaki sözün, Hz. İbrahim'in

[516] İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 193.
[517] İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 226.
[518] İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 194.

kavminin yanlışlıklarını ortaya çıkarmak ve onları uyarmak maksadıyla söylendiğini savunmaktadır. Bu durum tıpkı küçük putları kırıp büyük putu bırakması ve akabinde sorulduğunda da büyük putun yaptığını söylemesi gibidir.[519] Burada Hz. İbrahim'in büyük putu göstermesi ona bir kutsallık atfettiği anlamına gelmemekte, aksine kavminin yanlış yolda olduğunu gösterme amacını güdmektedir. Yıldız, ay ve güneşe *"bu benim rabbimdir"* demesi de tıpkı yukarıda ifade edilen durumda olduğu gibi, kavminin yanlış yolda olduğunu göstermek ve onları bu inancından dolayı kınamak maksadıyla söylenmiş bir sözdür. Yoksa Allah'ın bilgi ve hikmet verdiği bir peygamberin Allah'tan başka bir şeye ilahlık atfetmesi ve ona ibadet etmesi düşünülemez.[520] İbn Hazm, bu ayetleri yorumlarken ayetlerin zâhirîne göre bir yorum yapmak yerine te'vile gitmektedir. Böylece bir peygamberle Allah'tan başka bir şeye ibadet edilmesi gibi iki zıt olgunun bir arada zikredilmesinden doğan sorunları güzel bir şekilde yorumlamaktadır. Bu örnek onun yorum yönteminde tarihi bilgilerin ve metin dışı referansların da dikkate alındığını göstermektedir.

Bazı müfessirler, bu kıssada geçen *"Rabbim beni doğru yola ulaştırmasaydı ben de sapıtan topluluklardan olurdum."* ibaresini lafzî anlamda almışlar ve bunu Hz. İbrahim'in yıldızlara aya ve güneşe ibadet aşamasından sonra tevhid inancına ulaştığına delil olarak kabul etmişlerdir.[521] Ayetin bu şekilde anlaşılması, bazı sorunları gündeme getirmektedir. Bunlardan en önemlisi Hz. İbrahim'in yukarda zikredilen sözü, ayı gördüğünde aya 'bu benim rabbimdir' dedikten sonra söylemesidir. Eğer Allah Hz. İbrahim'i aya tapınma sürecinden sonra hidayete ulaştırdıysa onun güneşi gördüğünde tekrar bu benim rabbimdir demesi nasıl izah edilebilir? Bu durumda Hz. İbrahim, kendisine hidayet geldikten sonra şirk koşanlardan olmuş olmuyor mu? İkinci sorun ise İslâm'ın en temel iddialarından biri olan insanın fıtraten tevhid inancı üzerine yaratılmış olması ile bu durumun nasıl bağdaştırılacağıdır. Normal bir insan tevhid inancına meyilli iken, bir peygamberin bu şekilde anılması izahı zor bir durumdur.

---

519 21/ Enbiyâ, 63.
520 İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, s. 7.
521 Taberî, *Camiu'l-beyan*, XI, s. 486.

Kanaatimize göre bu kıssanın anlaşılmasında Kur'ân'ın üslup özelliğinin göz önünde bulundurulması sorunun çözümünü kolaylaştıracaktır. Kur'an'da kıssaların sunumunda üslup dikkate alınmadan bu tür kıssaların doğru yorumlanması mümkün gözükmemektedir. Kur'an'da, aynı kıssanın farklı bağlamda farklı bir şekilde sunulması, kıssaların tarihi bilgi vermekten ziyade bir mesaj vermek için istihdam edildiğini gösteren önemli bir ayrıntıdır.[522] Bazen bu kıssalar anlatılırken muhatap kitlenin bilgi seviyesi referans alınmakta ve kıssaların muhatap kitlede mevcut olan kısmı metinde zikredilmemektedir. Bu durumda kıssanın doğru anlaşılması için muhatap kitlede referans olarak gösterilen bilgisel alt yapının bilinmesi de önemlidir. Kıssaların verdiği mesajın doğru olarak anlaşılabilmesi için bu ve bunun gibi birçok ayrıntının göz önünde bulundurulması önemlidir.

Kanaatimize göre bu kıssayı İbn Hazm'ın yorum şekli daha tutarlıdır. Her şeyden önce anlaşılmasında sorun olan pasaj, Hz. İbrahim'in kavmini tevhid inancına çağırma mücadelesinin anlatıldığı bir bağlamda sunulmaktadır. Hz. İbrahim, burada yıldızlara tapan kavminin yanlış yolda olduğunu göstermek için ay ve güneşin yıldızlara göre tapınmaya daha layık olduğunu söyleyerek onları üzerinde bulundukları inanç üzerinde düşünmeye sevk etmektedir. Zaten bir anlamda kendi ile kavmini inanç açısından karşılaştırmayı zımnında barındıran "*Rabbim beni doğru yola ulaştırmasaydı ben de zalimlerden olurdum*" ifadesi maziye atıfta bulunmakta ve Hz İbrahim'in kavmiyle girdiği tartışma esnasında sahip olduğu tevhid inancından dolayı memnuniyetini ifade etmektedir. Dolayısıyla kıssasında geçen yıldızlar, ay ve güneşe rablik ithaf eden ifadeler Hz. İbrahim tarafından kavminin yanlış bir inanç üzere olduğunu kinayeli bir üslupla ifade etmek için kullanılmıştır. Kıssanın bu şekilde anlaşılmasının geleneksel şekilde anlaşılmasından daha isabetli ve Kur'ân'ın bütünlüğüne daha uygun olduğu kanaatindeyiz.

Peygamberlerin günah işlemelerinin mümkün olmadığını savunan İbn Hazm, peygamberlerin hayat hikâyelerinin anlatıldığı bölümlerde kullanılan dalâlet kelimesinin

[522] Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*, Kitabiyât, Ankara 2006, s. 20–21.

anlamı ise peygamberlerin vahiy bilgisine sahip olmadıkları döneme işaret etmektedir. Hz. Musa için *"Ben onu (bir adam öldürdüğümde) dalalet içinde olanlardandım."*[523] Ve Hz.Peygamberden bahseden *"Biz seni şaşkınlık içinde bulmadık mı"*[524] ayetleriyle onların vahiy almadan önceki durumlarına işaret edilmektedir.[525]

Hz. İbrahim bağlamında geçen ve insan fiillerinin kaynağı bağlamındaki tartışmalarda sıkça dile getirilen ayetlerden biri *"O kendi ellerinizle yonttuklarınıza mı tapınıyorsunuz dedi. Halbuki Allah sizi ve yaptıklarınızı yaratandır."*[526] Hz. İbrahim, kavmini tevhid inancına davet ederken değişik yöntemler kullanmış ve bu yöntemlerin birçoğu Kur'an'da ayrıntılı bir şekilde zikredilmiştir. Bu bağlamda yaratılmış olana ibadet etmenin basitliğini kavmine izah ederken taptıklarının ve kendilerinin yaratılmış olduklarından hareketle ibadete layık olmadıklarını vurgulamaktadır. Buradaki "*Allah sizi ve yaptıklarınızı yaratandır*." ibaresi insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını savunanların en sık kullandığı delillerden biridir. İbn Hazm ayeti bu temel düşünceye karşı bir argüman haline getirmek için "*Allah sizi ve sizin put yaptığınız taş ve ağaçları yarattı*" şeklinde yorumlamanın dil kurallarına aykırı olduğunu savunmaktadır. Yani buradaki yaptıklarınız anlamına gelen "ve mâ ta'melûn" ibaresinden taşlar ve ağaçların kastedildiğini gösteren aklî ve dilsel bir delilden söz etmek mümkün değildir. Ayrıca dilde insanlar taş ve ağaç yaptılar gibi bir kullanımdan ziyade ağaçtan ve taştan put yapmak şeklinde bir kullanım mevcuttur. Bu durum hem aklî hem de tecrübî olarak reel bir gerçekliktir. İbn Hazm'a göre ayet, put yapma eyleminin öznesinin insan olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir. Dolayısıyla bu ayetten insanın fiillerini kendi yaratmadığı gibi bir sonuca ulaşmak mümkün değildir.[527]

İbn Hazm, ayetleri yorumlarken ulaşılan sonucun gramer kurallarına uygun olmasına da dikkat etmektedir. Ayetlerin nahiv kuralları dikkate alınmadan

---

523 26/ Şu'arâ, 21.
524 93/ Duhâ, 7.
525 İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, s. 33.
526 37/ Saffât, 95-96.
527 İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 86.

yorumlanmasının doğru olmadığını savunmaktadır. Bu bağlamda ayetten çıkarılmak istenen mananın nahiv kurallarına göre de uyumluluk arz etmesi gerektiğini savunmaktadır.

5. Hz. Yunus'un Kızması

İbn Hazm, Peygamberlerin masum olduğunu ve günah işlemeye meyilli olmadıklarını savunmaktadır. Bu temel yaklaşım, Peygamberlerin günah işleyebileceğini imâ eden ayetleri yorumlarken etkisini göstermektedir. Allah'a karşı hata yaptığı ima edilen Peygamberlerden biri de Hz. Yunus'tur. Hz. Yunus hakkında Allah şöyle buyurmaktadır. *"Zünnun'u da zikret! O öfkeli bir halde geçip gitmişti; bizim kendisini asla sıkıştırmayacağımızı zannetmişti. Nihayet karanlıklar içinde 'Senden başka hiçbir tanrı yoktur. Seni tenzih ederim. Gerçekten ben zalimlerden oldum.' diye niyaz etti."*[528] İbn Hazm, bu ayette Yunus (a.s)'ın öfkesinin Allah'a yönelik olmadığını, davete icâbet etmeyen kavmine yönelik olduğunu savunmaktadır. Eğer Allah'a öfkelenmiş olsaydı ayet, *"Yunus rabbine öfkelendi"* şeklinde öfkenin nesnesini açık bir şekilde ifade ederdi. Ayette böyle bir ifade olmadığı halde öfkenin Allah'a yönelik olduğunu savunmak ve böyle bir takdirde bulunmak Allah'a yalan isnat etmekle eşdeğerdir. Akıl sahibi her insan, Peygamberlerden biri olan Hz. Yunus (a.s.)'un Allah'a bu tür bir isyanda bulunamayacağını ve onun gazabının Allah'ın davetini kabul etmekten kaçınan kavmine yönelik olduğunu bilir. Hz Yunus'un hata yaptığı yer ise; onun kavmine olan kızgınlığının murad-ı ilahi ile örtüşmemesinden kaynaklanmaktadır.[529] Böylece İbn Hazm, Hz. Yunus'un kızgınlığının kavmine karşı olduğunu takdir etmektedir.

6. Müslümanlar Arasında Siyasi Birlik

İbn Hazm'ın ayetleri yorumlaması ve anlamlandırmasında yaşadığı dönemin izlerini de görmek mümkündür. Müslümanlar arasında birlik ve beraberliğin bozulması ve siyasi gücün tekrar ikame edilmesi çalışmalarının sürdürüldüğü bir dönemde yaşaması ayetleri yorumlamasına doğrudan etki etmiştir. Buna en çarpıcı örneklerden

[528] 21/ Enbiyâ, 87.
[529] İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, s. 17.

biri Enfâl suresindeki *"Allah'a ve peygambere itaat edin, birbirinizle çekişmeyin; sonra korkuya kapılırsınız da gücünüz gider. Sabredin çünkü Allah sabredenleri sever."*[530] İbn Hazm'a göre bu ayetle Allah, Müslümanlara kendi aralarında tartışmayı ve ihtilaf etmeyi yasaklamıştır. En büyük ihtilaf ve tartışma ise Müslümanlar arasında iki imam olduğunda meydana gelir ve bu tartışma insanları Allah'a isyana götürür. Müslümanlar arasında iki imam olması hem maslahat açısından hem de aklen kabul edilecek bir husus değildir. İslâm âleminde iki imamın mümkün olacağına cevaz verilmesi üçüncü ve dördüncülerin ortaya çıkması için emsal teşkil edeceğinden ve Müslümanların gücünün gitmesine sebep olacağından kabul edilemez. Her şehre ve köye halifenin yerini tutacak imam tayin edilmesi faydadan ziyade fitne ve fesadı doğurmaktan başka bir işe yaramaz.[531]

İbn Hazm, bu ayeti ait olduğu bağlamdan koparark kendi tarihselliği içinde yeniden anlamlandırmaktadır. Öncelikle ayet, Müslümanlar arasında siyasi birlik ve imamet konusunda doğrudan bir şeye delalet etmemektedir. Ancak İbn Hazm, ayete böyle bir anlam yükleyerek savunduğu siyasi düşünce ve projeye referans oluşturmaya çalışmaktadır. Bu örnekte de görüldüğü üzere lafzın zâhirînin delalet ettiği anlamlara bağlılıktan söz etmek mümkün gözükmemektedir. Buradan İbn Hazm'ın ayetleri yorumlama ve anlamlandırmasında yaşadığı çevrenin ve tecrübelerinin de etkili olduğunu söyleyebiliriz.

7. Hârut ve Mârut Kıssası

Kur'ân'ı Kerim'de anlaşılması en zor ayetlerden biri de Hârut ve Mârut adlı meleklerin misyonlarını konu edinen şu ayettir. Kaynaklarda bu konunun nasıl bir zihinsel duruş ve tarihsel yanılsamaya cevap olarak zikredildiği hakkında yeterli bilginin olmaması olayın tam olarak algılanamamasında en büyük engeldir. Bu konu Kur'an'da şöyle dile getirilmektedir; "*O Yahudiler Hz. Süleyman'ın mülkü hakkında şeytanların uydurduklarına tâbî oldular. Süleyman inkâr edenlerden olmadı fakat insanlara sihir*

[530] 8/ Enfâl,46.
[531] İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, s. 88.

öğreten ve Bâbil'deki Hârut ve Mâruta indirilenleri inkâr eden şeytanlar kâfir oldular. Bu iki melek biz ancak imtihan için varız demediği müddetçe kimseye bir şey öğretmezdi. Onlar bu iki melekten karı koca arasını açacak şeyleri öğreniyorlardı. Fakat onlar Allah'ın izni olmadan hiç kimseye zarar veremezler. Onlar kendilerine fayda vereni değil de zarar vereni öğrendiler. Onlar sihri satın alanların ahirette hiçbir nasiplerinin olmadığını çok iyi bilmektedirler. Karşılığında kendilerini sattıkları şey ne kötüdür bir bilseler."[532] Ayette birden çok konunun ele alınması ve farklı varlık kategorilerine ait varlıkların aynı bağlamda zikredilmesi, ayetin anlaşılmasını zor kılan temel unsurlardan biridir. İbn Hazm, bu ayeti diğer ayetlerle tearuz etmeyecek şekilde yorumlamaktadır. Meleklerin misyonunu tanımlayan ayetlere göre melekler de Allah'ın elçisi olup elçilerin masum oldukları gibi onlar da masumdurlar. Ona göre yukarıdaki ayet "Gökleri ve yeri yaratan, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler yapan Allah'a hamdolsun." ayeti ile birlikte değerlendirilmeli ve bu ayetler birbirini nakzedecek şekilde yorumlanmamalıdır. Bu ayet, meleklerin Allah'ın elçisi olduğuna delil niteliğindedir. Ona göre Allah'ın elçileri ister melek olsun ister insan olsun sihir ve benzeri her türlü kötülüğü işlemekten masumdurlar.[533]

İbn Hazm, ayetin yorumlanmasında iki muhtemel görüş ileri sürmektedir. Bunlardan birinci ihtimal Hârut ve Mârutun cinler topluluğundan olmasıdır. Bu durumda Hârut ve Mârut şeytanlardan bedel olur ve ayetin vurgusu şöyle şekillenir: Fakat inkâr eden şeytanlar; Hârut ve Mârut Babil'deki meleklere indirilenleri inkâr edenlerden olmuştur. Bu durumda vurgu inkâr edilen şey üzerinde yoğunlaşmaktadır. İkinci ihtimal ise Allah bu iki meleğe şeriat göndermiş, ancak bu şeriat Hz. Musa ve Hz. İsa'ya gönderilen şeriatlar gibi nesh olunmuştur. Bu durumda ayetin anlamı: "*İnsanlara sihir, Hârut ve Mârut'a indirilen mensuh şeriatı öğreten şeytanlar kâfir olmuşlardır*." şeklinde olmaktadır. İbn Hazm, ayetin bu şekilde anlaşılmasından doğan muhtemel sorunları da çözümlemeye çalışmaktadır. Ona göre "*Onlardan hiçbiri biz ancak imtihan için*

[532] 2/ Bakara, 102.
[533] İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 261.

gönderildik sakın inkâr etmeyin" bölümündeki 'fitne' kelimesi hakikat anlamında kullanılmıştır. İbn Hazm, burada fitne kelimesinin pejoratif bir anlamının olmadığını başka bir ayetten hareketle izah etmektedir. *"Bizim akılsızlarımızın yaptıklarından dolayı bizi helak mi edeceksin. Bu onunla dilediğini doğru yola ulaştırdığın ve dilediğini saptırdığın bir imtihandır."*[534] İbn Hazm, bu ayette olduğu gibi fitne kelimesinin salt kötülük anlamına gelmediğini, fitne ile bazı insanların doğru yola ulaştırıldığını bazılarının ise saptırıldığını savunmaktadır. Buradan hareketle Hârut ve Mârut kıssasında zikredilen fitneden bu iki meleğe gönderilen şeriatın kastedildiği sonucuna ulaşmaktadır. Böylece bu iki melek emirlerine uyanları doğru yola ulaştırmakta; uymayanlar ise, doğru yoldan sapmaktadırlar. İbn Hazm'a göre "*İnsanlar o iki melekten karı ile koca arasını ayıracak şeyleri öğreniyorlardı*" ibaresi ile iman etme sonucu iman edenler ve inkâr edenler arasında oluşan doğal farklılığa işaret edilmektedir. Bu farklılık karı ile kocayı bir birinden ayırmaktadır. İbn Hazm'a göre ayetin te'vile mahal bırakmayan zâhirî ve Kur'ân'ın bütünlüğüne uygun olan anlamı budur. Yine ona göre zikri geçen melekler sihir öğretmiş olsaydı, Allah açık bir şekilde onların sihir öğrettiğini söylerdi.[535]

8. Hilafetin Sübûtu

İbn Hazm'ın dört büyük halifenin hilâfetinin subutiyeti konusunda getirdiği delil ayetlerin delaletlerini tarihî olaylar ışığında belirlediğini göstermesi bakımından önemlidir. Bu örnek onun lafızcılığının katı bir lafızcılık olmayıp, durum ve şartlara göre esneklik gösteren bir özellik arzettiğini göstermektedir.

Tebük Seferi (h.9/630), Suriye üzerinden gelen bazı tüccarların, Bizans İmparatorunun Müslümanlara karşı savaş hazırlığında olduğu haberini Hz. Peygamber'e ulaştırması sonucu hazırlıklarına başlanmış ve düzenlenmiştir. Böyle bir ihbar sonucu sefer hazırlıklarının başlaması, zamanlama konusunda Müslümanları inisiyatif kullanma konusunda alternatifsiz bırakmıştı. Savaşın iklim şartları açısından çetin bir döneme

[534] 35/ Fâtır, 1.
[535] İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 261–263.

denk gelmesi Müslümanlar arasında memnuniyetsizlikle karşılanmış, bazı Müslümanların izin isteyip savaşa katılmamalarına sebep olmuştu. Seferin meyvelerin olgunlaştığı ve çöl sıcaklarının en tepe noktada olduğu zor bir dönemde düzenlenmesi, sefer zamanının 'sâatü'l-usre', seferin 'gazvetü'l-usre' ordunun ise 'ceyşu'l-usre' olarak isimlendirilmesine sebep olmuştur.[536] Bu savaşa mazeret bildirip katılmayanlar ağır bir dille eleştirilmiş onlara yönelik bazı yaptırımlar içeren Tevbe suresinin büyük bir bölümü Tebük Gazvesine binaen nazil olmuştur. Bu ayetlerden birisi. "*Ey Peygamber eğer Allah seni onların yanına geri döndürürse senden savaşa çıkmak için izin isteyeceklerdir. Onlara bundan böyle benimle asla çıkmayacaksınız ve benimle düşmana karşı asla savaşmayacaksınız de! Çünkü siz birinci seferde oturmaya razı oldunuz şimdi de oturanlarla beraber oturun*."[537] İbn Hazm'a göre bu ayet, açık bir şekilde Arapların Tebük Seferinden sonra Hz. Peygamberle savaşa çıkamayacağına işaret etmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in Tebük Savaşı'ndan sonra sefere çıkmadığı tarihen sabittir. Arapların Hz. Peygamberle savaşa çıkmadıklarını gösteren diğer bir ayette "*Siz ganimet alabileceğiniz bir sefere hazırlandığınızda bir önceki seferde muhalefet edip savaşa katılmayan Araplar "Bize izin verin bizde size tabi olalım diyeceklerdir. Onlar Allah'ın sözünü değiştirmek istiyorlar. Siz daha önce Allah'ın buyurduğu gibi bize tabi olmayacaksınız*."[538] İbn Hazm'a göre bu ayet, muhalif grubun Tebük seferinden sonra Hz. Peygamberle savaşa katılmadıklarını ve özürlerinin kabul edilmediğini teyit etmektedir. Ona göre bu yasağı kaldırır nitelikte olan diğer bir ayet ise; "*Araplardan sefere katılmayanlara de ki: Siz yakında çok kuvvetli bir kavme karşı savaşmaya çağrılacaksınız. O zaman ya onlarla savaşacaksınız ya da onlar savaşmaksızın size teslim olacaklardır. Eğer emre itaat ederseniz Allah size güzel bir mükâfat verir. Eğer önceden döndüğünüz gibi dönerseniz sizi acıklı bir azaba uğratır*."[539] İbn Hazm'a göre burada meçhul sığasıyla kullanılan davet kelimesi ile dile getirilen savaşlar Hz. Peygamber zamanında olmamıştır. Çünkü Hz. Peygamber Tebük savaşından sonra başka

[536] İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, DİB Yay. Ankara 2005, s. 241.
[537] 9/ Tevbe, 83.
[538] 48/ Fetih, 15.
[539] 48/ Fetih, 16.

bir savaşa katılmamış; bu ayet de Tebük savaşından sonra inzal olmuştur. Burada zikredilen savaşa davet ve savaş organizasyonları Hulefa-i Râşidîn tarafından gerçekleştirilmiştir. Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ebu Bekir döneminde mürted Arap kabileleri, Farslılar, Rumlar ve ortaya çıkan yalancı peygamberlere; Hz. Ömer döneminde Farslılar ve Rumlar'a, Hz. Osman döneminde Farslılar, Rumlar ve Türklere karşı yapılan savaşlar, önceki seferlere katılmayan ve savaşa davet edilecek olan Araplara vaat edilen savaşlardır. İbn Hazm, ayetin icabını yerine getirerek, Arapları savaşa davet eden kişilerin zikredilen halifeler olması, onların hilafet görevlerinin nassen sabit olduğuna işaret ettiğini dile getirmektedir. [540]

9. Cennet ve Cehennemin Ebediliği Sorunu

İslâm düşünce tarihinde farklı düşünceleri savunan mezheplerin, meşruiyetini sağlamak için başvurdukları ortak referansın Kur'an olduğu su götürmez bir gerçektir. Bazen birbirine tamamen zıt düşünceler meşruiyetlerini Kur'anî delillerle sağlamaya çalışmaktadır. Bu durumun bariz bir şekilde görüldüğü alanlardan biri de cennet ve cehennemin ya da azap veya mükâfatın ebedî olup olmadığı tartışmalarında görülmektedir. Uhrevi azap ve mükâfatın fani ya da ebedi olduğunu savunanların düşüncelerini temellendirmek için başvurdukları referans Kur'ân'ı Kerim'dir. Kur'an farklı boyut ve keyfiyete sahip varlıklar hakkında bilgi vermektedir. Kanaatimize göre ayetlerin anlaşılma ve yorumlanmasında ayetlere konu olan nesnenin keyfiyetinin dikkate alınmaması alan evrilmesine sebep olmuş, uhrevî olan dünyevî, dünyevi olan uhrevi bir kimliğe bürünmüştür.

Ehl-i sünnet'in büyük çoğunluğu, Mutezile, Şia ve Hariciler ahirette kâfirlere uygulanacak azabın ebedî olduğunu savunmaktadırlar. Ancak uhrevi azabın ebedi olmadığına dair yaklaşım ve argümanların da varlığından söz etmek mümkündür.[541] Ahirette kâfirlere uygulanacak olan azabın sonlu olduğunu savunanların delillerinden biri " *Allah ile birlikte başka bir tanrıya tapıp yalvarma! O'ndan başka tanrı yoktur. Her*

[540] İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, s. 109–109.
[541] Mustafa Öztürk, "Kur'an'da Uhrevi Azap Figürleri", *İslâmiyât*, V, sayı I, s. 107.

şey yok olacaktır ancak o bakidir. Hüküm onundur ve siz ancak O'na döndürüleceksiniz."[542] ayetidir. İbn Hazm, bu ayeti cennet ve cehennemin ebedi olmadığını gösteren bir delil olarak kabul etmez. Ona göre bu ayet bir tabiat yasasına işaret etmektedir. Tabiatta süreklilik arz eden bir dönüşüm vardır. Bu çerçevede her varlık değişim geçirmekte ve farklı şekillerde varlığını devam ettirmektedir. Ancak bu değişimden Allah müstesnadır. İbn Hazm'a göre bu ayet Allah'tan başka her şeyin bu değişim yasasına tâbî olduğunu gösteren bir delildir. Cennet ve cehennem de bu değişim yasasına tâbî olup, yok olmak yerine değişime uğrayarak varlığını devam ettirecektir. Dolayısıyla ayet cennet ve cehennemin fanî olduğuna işaret etmemektedir.[543]

Uhrevî azap ve nimetin sonlu olduğunu savunanların diğer bir delili ise "*Yeryüzünde bulunan her şey yok olacaktır. Ancak azamet ve nimet sahibi Rabbinin zâtı baki kalacak.*"[544] İbn Hazm'a göre bu ayet sadece yeryüzündeki varlıklar hakkında bilgi vermekte ve yeryüzündeki varlıkların sonlu olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu ayetten hareketle bütün mahlûkat ile cennet ve cehennemin sonlu olduğu hükmüne ulaşmanın mümkün olmadığını savunmaktadır.[545]

Ahiretteki azap ve nimetin sonlu olduğunu savunanların öne sürdüğü delillerinden biri de "*Allah onların nezdinde olan her şeyi kuşatmış ve her şeyi bir bir saymıştır.*"[546] ayetidir. Bu ayeti Cennet ve Cehennemin sonlu olduğuna delil olarak kullananlar sayılı olan her şeyin sonlu olduğu tezinden hareketle, cennet ve cehennemdeki nimetlerinde sayılabilir olduğunu, bu sebeple onlarında sonlu olduğunu savunmaktadırlar. İbn Hazm bu ayetin böyle bir gerekçeyle mezkûr konuda delil olarak kullanılmasının yersiz olduğunu savunmaktadır. Ona göre şeye isim verilebilmesi için onun varlık âlemine çıkması gerekmektedir. Varlık âlemine çıkmayan bir şeyin sayılabilmesi ise mümkün değildir. Allah'ın yaratması devam etmekte böylece kuvveden fiile çıkan varlıklar süreklilik arz etmektedir. Allah'ın yaratması devam etmekte ve yeni

---

542 28/ Kasas, 88.
543 İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, s. 84.
544 55/ Rahmân, 26-27.
545 İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, s. 185.
546 72/ Cin, 28.

varlıklar sürekli olarak yaratılmakta ve bu durum sonsuza kadar devam edecek bir süreçtir.[547] İbn Hazm, bu ayetleri felsefi ve mantıki bir bakış açısıyla yorumlamaktadır. Bu durumda ayetlerin literal anlamlarını muhafaza etmekten ziyade bazı temel kabullerin doğruluğunu ispat etmeye çalışmaktadır.

İbn Hazm, Cennet ve Cehennemin sonlu olduğuna delil olarak gösterilen bu ayetleri bu şekilde yorumladıktan sonra ahrette azap ve nimetin ebedi olduğuna dair getirilen delilleri zikrederek bu konudaki düşüncesini ispatlamaya çalışmaktadır. Uhrevi azap ve nimetin ebedi olduğunu savunanların en güçlü delillerinden birisi "*Rabbinin dilediği hariç onlar gökler ve yer durdukça o ateşte ebedi kalacaklardır*."[548] Burada tartışmanın merkezi noktasında hulûd kavramı vardır. İbn Hazm'a göre bu ve kavramın geçtiği diğer ayetler cennet ve cehennemin ebedi olduğuna kesin bir şekilde delalet etmektedir.[549] Bu ayeti Ahiret yurdunun sonlu olduğuna delil kabul edenler hulûd kelimesinin Arapça'da sonsuzluk anlamına gelmeyip bir yerde değişime uğramadan uzun süre kalmak anlamına geldiğinden hareketle cennet ve cehennemin ebedî olmadığını savunmaktadırlar.[550] Bu ayette ikinci önemli nokta ise yer ve gök devam ettiği sürece ibaresidir. Zemahşerî bu ibarenin ahiret azabının ebediliğini teyit anlamında kullanıldığını Arapça'da böyle kullanımların mevcut olduğunu savunmaktadır. Allah'ın dilemesinden maksadın ise cehennemde farklı azap kategorilerinin olduğunu bunlardan birinin de aşırı soğuk olduğunu, Allah'ın dilemesinin onları ateşten alıp soğukla cezalandırması anlamına geldiğini savunmaktadır.[551]

---

547 İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, s. 84.
548 11/ Hûd, 107.
549 İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, s. 86.
550 Mustafa Öztürk, *agm*, 108.
551 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, s, 237.

C. FIKHÎ MESELELER

1. Mahzuf İfadelerin Takdiri

İbn Hazm, bazı ayetlerde hazfedilmiş ifadelerin takdirini yapmış, bunları mantıki bir silsile içinde gerekçelendirmiştir. İbn Hazm, bazı kelimelerin hazfedilmesinin Arap dilinin önemli özelliklerinden biri olduğunu, aynı üslup özelliğinin Kur'an'da da görüldüğünü, bunun aksini iddia etmenin imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Bu hususa örnek teşkil edecek ayetlerden biri de abdestle ilgili olandır. "*Eğer hastaysanız veya yolculuktaysanız yahut tuvalet ihtiyacınızı gidermişseniz veyahut eşlerinizle cinsel ilişkiye girmişseniz ve su bulamamışsanız temiz toprakla teyemmüm ediniz*."[552] İbn Hazm, burada zikredilen hasta ve yolculukta olmanın, abdest almayı gerektiren zorunlu bir durum olmadığını, dolayısıyla ayette hazfedilmiş bir ifadenin olduğunu belirtmektedir. Ona göre ayet *'ev alâ seferin fe ahdestüm'* şeklinde seferde ve hasta olduğunuzda ve abdestinizi bozduğunuzda şeklinde olmalıdır. [553]

İbn Hazm'ın bu bağlamda zikrettiği ikinci örnek ise: *"Yemin ettiğinizde yeminlerinizin kefareti budur."*[554] İbn Hazm'a göre burada da mahzuf bir ifade vardır. O buradaki mahzuf ifadeyi şöyle takdir etmektedir; '*izâ haleftüm ve hanestüm ev eradttümü'l-hanse'* yani yemin ettiğiniz ve yeminlerinizi bozduğunuz ya da bozmak istediğiniz zaman, yeminlerinizin kefareti budur şeklinde olmaktadır.[555]

Bu bağlamda zikredilebilecek diğer bir örnek ise *"Bunun üzerine Musa'ya: Âsân ile denize vur dedik ve deniz yarıldı"*[556] ve *"Biz Musa'ya: Âsân ile taşa vur dedik ve derhal ondan on iki pınar fışkırdı."*[557] ayetleridir. İbn Hazm, bu ayetlerde de mahzuf ifadelerin olduğunu ve bu ifadelerin takdirini şöyle yapmaktadır*; "en ıdrib bi asake'l-hacere fe darebe fenfelaga ve fenfecera"* şeklinde olduğunu, bu durumda anlam: *"Biz*

552 4/ Nisa, 43.
553 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, s. 188.
554 5/ Mâide, 89.
555 İbn Hazm*, el-İhkâm*, II, s. 188.
556 26/ Şuarâ,63.
557 7/ A'raf, 160.

*Musa'ya asan ile taşa vur dedik, o da vurdu ve taştan on iki göze fışkırdı."*şeklinde olmaktadır.[558]

İbn Hazm, dilde ve Kur'ân'ı Kerim'de yaygın olan bu anlatım şeklinin herhangi bir karışıklığa sebebiyet vermesinin mümkün olmadığını savunmaktadır. Çünkü dinleyenin ahd-i zihnisi ifadeden kastedilen mananın ne olduğunu anlayacak bir donanıma sahiptir.[559]

2. Erkeklerin Üstünlüğü

Allah Teâlâ Kur'ân'ı Kerim'de kadın ve erkeklerin görev ve sorumluluklarını özellikle de boşanma sürecindeki sorumlulukları şöyle ifade etmektedir: *"Boşanmış kadınlar (yeni bir evlilik yapmadan önce) üç ay hali beklerler. Eğer Allah'a ve ahiret gününe inanıyorlarsa rahimlerinde Allah'ın yarattığını saklamak onlara helal olmaz. Barışmak isteyen kocalar evlenmek için daha hak sahibidir. Kadınların belli hak sahibi olmalarıyla birlikte bazı sorumlulukları da vardır. Ancak erkekler kadınlara göre bir derece üstünlüğe sahiptir. Allah, azizdir hakîmdir."*[560] İbn Hazm, bu ayette geçen "*Erkekler kadınlardan bir derece üstündür*" ibaresini görev ve sorumluluk olarak tahsis etmektedir. Ona göre bu ayet, mutlak anlamda erkeğin kadına üstünlüğünü ifade etmemektedir. Bu ibareyi zâhirîne göre anlamak doğru değildir. Ayet evlilik kurumunda kadın ve erkeğin görev ve sorumluluğunu tanımlamakta ve erkeklerin kadınlara göre sorumluluğunun daha fazla olduğunu ifade etmektedir. Ayet zâhirîne göre anlaşıldığında inançsız erkeklerin, Yahudi, Hıristiyan ve Mecusi erkeklerin Hz. İsa'nın Hz. Musa'nın, Hz. İshak'ın anneleri ve Hz. Peygamber'in hanımlarından daha üstün olduğu anlamına gelir ki bu durum, ümmetin icmâı ile sabit olduğu üzere küfürdür. Bu bağlamda İbn Hazm, Âl-i İmrân suresinde Hz. Meryem'in dilinden söylenen "*Erkekler kadınlar gibi değildir*"[561] ibaresini ise şöyle yorumlamaktadır; burada iki cinsin birbirine üstünlüğünden söz edilmemektedir. Bu ayetle iki cinsin birbirinden farklı olduğuna bu

[558] İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, s. 189.
[559] İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, s. 189.
[560] 2/ Bakara, 228.
[561] 3/ Âl-i İmrân, 36.

farklılığın birinin diğerinden üstün olduğu anlamına gelmediğine işaret edilmektedir. Eğer erkekler kadınlar gibi olsa erkek olmaz kadın olurlardı. Burada erkeğin kadından farklı olduğu yönler vurgulanmakta olup yaratılış itibariyle birinin diğerinden üstün olduğuna vurgu yapılmaktadır. Ayette işlenen ana fikri bir örnekle şöyle izah etmektedir; kırmızıyla yeşilin farklı olduğunu söylemek kırmızı ve yeşilin benzer olmadığını farklı olduğunu söylemektir. Böyle söylenmesi kırmızının yeşilden üstün olduğu anlamına gelmez.[562] Burada olduğu gibi İbn Hazm, doğru anlama ulaşmak için bazen lafzın zâhirîne bağlı kalmamaktadır. Asıl maksadı lafzın zâhirîne heba ederek salt literalist bir tutum sergilememektedir.

3. Kıblenin Değişmesi

İbn Hazm, ayetlerin anlamlarını takdir ederken sebeb-i nüzul bilgisine itibar etmektedir. Kıblenin değişmesini konu edinen ayette Allah şöyle buyurmaktadır; *"İşte böylece sizin insanlığa şahitler olmanız, Resul'ün de size şahit olması için sizi mutedil bir millet kıldık. Senin yöneldiğin yeri (Kâbe'yi) biz ancak Peygamber'e uyan ile ökçeleri üzerinde geri dönenleri birbirinden ayırmak için kıble yaptık. Bu Allah'ın hidayet verdiği insanlardan başkasına ağır gelir. Allah, sizin imanınızı zayi edecek değildir. Allah insanlara karşı şefkatli ve merhametlidir."*[563] Bu ayetin nüzul sebebiyle ilgili olarak farklı rivayetler olmakla birlikte en meşhur olanı şöyledir; Kıble Mescid-i Aksa'dan Mescid-i Haram'a çevrildiğinde insanlar Hz. Peygamber'e kıblenin değiştirilmesinden önce yaptıkları amellerin ve kıble değiştirilmeden önce ölenlerin amellerinin ne olduğu konusunda soru sormaları üzerine indirilmiştir. Buradan hareketle müfessirler, ayette geçen Allah sizlerin imanını zayi etmez ibaresindeki iman kelimesinden maksadın namaz olduğuna hükmetmişlerdir.[564]

İbn Hazm, ayette geçen Allah sizin imanınızı zayi etmez ibaresindeki iman kelimesini namaz olarak kabul etmektedir. Ona göre de bu ayet peygamberimiz Beyt-i

---

562 İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, s. 130.
563 2/ Bakara, 143.
564 Taberî, Câmiu'l-*betayân,* III, s. 168.

Makdis'e doğru namaz kılarken inmiştir ve buradaki iman kelimesinden asıl maksat namazdır. Allah iman kelimesini namaz için kullanarak yeni bir kavramlaştırmaya gitmiştir. Bu tıpkı kök anlamı itibariyle temizlik anlamına gelen zekât kelimesinin maldan belirli usule göre tasadduk edilerek yapılan ibadet için kullanılması gibidir.[565] İbn Hazm, elinde delil olduğu zaman bu delile göre hareket etmekte ve ayetlerin anlaşılmasında bu delilleri referans kabul etmektedir. O, delile rağmen ayetlerin zâhirî anlamlarında ısrar etmemektedir. Buradan da anlaşıldığı gibi İbn Hazm, metin dışı referanslardan biri olan esbab-ı nüzulü ayetleri yorumlarken nazarı dikkate almakta ve kavramların delaletlerini buna göre şekillendirmektedir.

4. Ganimetlerin Dağıtılması

Kur'an'da bazı ayet ve kelimelerin medlulleri açık bir şekilde anlaşılmaktan uzaktır. Bu belirsizliğin giderilmesinde müracaat edilen birinci kaynak yine Kur'an'dır. İbn Hazm, bazı ayetlerin medlulünü belirlemek için konuyla ilgili diğer ayetler ışığında ayetleri anlama yöntemini tercih etmiştir. Ganimetlerle ilgili bir ayette *"Allah şöyle buyurmaktadır; Allah tarafından önceden verilmiş bir söz olmasaydı aldıklarınızdan dolayı size mutlaka büyük bir azap dokunurdu."*[566] İbn Hazm, bu ayetin hitap ettikleri arasında Hz. Peygamber'in de olduğu ve Peygamberlerin günah işleyebileceği şeklinde anlaşılmasını doğru bulmaz. Ona göre bu ayet Müslümanlara hitap etmekte olup peygambere hitap etmemektedir. İbn Hazm, bu düşüncesini temellendirmek ve ayeti tahsis etmek için önce ayetin iniş sebebine sonra da bu ayetin umum ifade etmediğini gösterecek diğer ayetlere müracaat etmektedir. Bu ayet Bedir ganimetlerinin paylaşılması esnasında Müslümanlar arasında çıkan sorun ve Müslümanların Hz. Peygamberle tartışmaları üzerine indirilmiştir. Aynı surede indirilen başka bir ayette Allah *"Sana ganimetler hakkında soruyorlar ganimetler Allah ve resulüne aittir eğer gerçek müminler iseniz aranızı düzeltin."*[567] buyurarak ganimetlerle ilgili hükmü açıklanmıştır. Diğer bir ayette: *"Onlara gerçek açıklandıktan sonra sanki göz göre göre*

[565] Ahmet Tahir, *age*, s. 150–151.
[566] 8/ Enfâl, 68.
[567] 8/ Enfâl, 1.

ölüme sürükleniyorlarmış gibi seninle mücadele ediyorlar"[568] şeklinde dile getirildiği üzere Müslümanların Hz. Peygamberle tartışmaya devam etmeleri böyle bir hitaba muhatap olmalarına sebep olmuştur. Dolayısıyla bu ayetin peygamberi de kapsayan bir hitap olduğunu ve buradan hareketle Peygamberlerin de hata yapabileceğini iddia etmek doğru değildir. İbn Hazm'a göre peygamberler iki şekilde günah işleyebilirler; birincisi unutma sonucu, ikincisi ise bir konuda murad-ı ilahiye uygun olduğu gerekçesiyle hüküm verirler ancak bu hükümlerinde isabet edemezler. Bunun haricinde Peygamberler kastî olarak günah işlemekten masumdurlar.[569]

5. Bilinen Günler

Kur'an-ı Kerim'in sözlü bir hitap olmasının doğal sonuçlarından biri de bazı hükümlerde muhatapların belli bir bilgi seviyesine sahip olduğunu varsayması ve bazı hükümleri ilk muhatapların deneyim ve tecrübelerine atıfta bulunmasından dolayı bazı konuların teferruatlı olarak açıklanmamasındır. Bu tür ayetlerin anlaşılması ilk muhataplar için bir sorun teşkil etmese de sonrakiler ve mesajı hitap yerine kitaptan öğrenmek durumunda kalanlar için başlı başına bir sorun haline gelmiştir. Bu sorunların çözümü için *Mübhemâtü'l-Kur'ân* adıyla maruf ilmi disiplin teşekkül etmiştir.[570] Kur'an'daki kapalı ifadeleri açıklamak için ihdas edilen bu disiplinde en temel yöntem sorunun sırayla önce Kur'ân'a sonra Sünnete sonra Sahabe ve Tâbiûn sözüne müracaat edilerek çözümlenmesidir. İbn Hazm da müphem ifadelerin açıklanmasında aynı yol ve yöntemi takip edenlerdendir.

Allah Teala, Kur'ân'ı Kerim'de *"İnsanlar arasında haccı ilan et ki, gerek yaya olarak gerekse nice uzak yoldan gelen yorgun argın develer üzerinde, kendilerine faydalı olan bir takım şeyleri yakinen görmeleri, Allah'ın kendilerine verdiği kurbanlık hayvanlar üzerine bilinen günlerde Allah'ın adını anmaları için sana (Kâbe'ye)*

---

568 8/ Enfâl, 6.
569 İbn Hazm, *el-Fasl*, C. IV, s. 22.
570 Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu*, s. 95.

gelsinler. Artık ondan hem kendiniz yiyin, hem de yoksul ve fakirlere yedirin."[571] Burada müphem olan ifade aynı anda bir emir ihtiva eden 'bilinen günler' ifadesidir. Kuşkusuz Allah bilinen günler tabirini kullanırken ilk muhataplar tarafından bilinen günleri kastetmektedir. Bilinen günlerden maksadın ne olduğunun bilinmesi ilk muhatapların bilgi ve tecrübelerine müracaat etmekle çözümlenecek bir husustur. Çünkü Allah bu ifadeyle muhatapların bilgi ve tecrübelerini referans almaktadır. İbn Hazm, buradaki bilinen günler anlamına gelen 'eyyam-ı malumat' tabiri ile neyin kastedildiğini Kur'an'dan bir delille çözümleme yolunu tercih etmektedir. Allah, Bakara suresinde "*Allah'ın ismini sayılı günlerde anın*" buyurmaktadır. İbn Hazm, bilinen günlerle sayılı günlerin aynı anlama geldiğini ve bunlardan maksadın Kurban bayramının birinci günü ve ondan sonraki üç günün kastedildiğini ifade etmektedir.[572] Aslında burada müphem bir ifadenin başka bir müphem ifadeyle çözümlenmeye çalışıldığı için tahmin edici bir sonuca ulaşılması mümkün görünmemektedir. Buradaki müphemliği çözmek için bayramın birinci gününde kurban kesildiği için bu güne bilinen gün, ondan sonra gelen günlere de sayılı günler dendiği şeklinde yorumlar yapılmıştır.[573]

6. Sünnet'in Mahiyeti ve Değeri

Sünnet'in neliğini ve dindeki yerini tespit etmek için başvurulan ilk kaynak şüphesiz Kur'ân'ı Kerim'dir. Bu bağlamda kullanılan ayetler farklı dönemlerde ve kişiden kişiye farklılık arz etmektedir. Bunun en temel sebeplerinden biri bizim anladığımız mahiyette bir sünnet tasavvuru ve onun Kur'ân'a göre konumu gibi sorunların vahiy asrından sonra ortaya çıkması ve Kur'ân'ı Kerim'in böyle bir soruna doğrudan cevap mahiyetinde bir şey içermemesidir. Kur'an vahiy tecrübesi olmayan bir topluma indirilmesi hasebiyle toplumun bizzat Kur'an bağlamındaki şüphe ve istifhamlarını aydınlatacak deliller içermektedir. Ancak zamanla Sünnet'in Kur'an'dan bağımsız kurumsal yapısına kavuşması Sünnet'in dindeki yerinin belirlenmesi sorununu gündeme getirmiştir. Bu süreçte vahiy olgusunu tanımlama bağlamında indirilen ayetler

---

571 22/ Hac, 27–28.
572 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VII, 198.
573 Ebu Bekr İbnu'l-Arabî, *Ahkamu'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, I, s. 198.

Sünnet'in neliği bağlamındaki tartışmalarda başvurulan birinci derecedeki kaynak olmuştur. İbn Hazm'ın Sünnet'in Kur'ân'a göre konumunu belirlemek için delil kabul ettiği ayet ile Kur'an ve Sünnet'in anlaşılmasında savunduğu yöntemi meşrulaştırmak için kullandığı ayetler zikredilmeye değer niteliktedir. İbn Hazm'ın Sünnet'in Kur'ân'a göre konumunu belirlemek için gösterdiği delil *"Zikri biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız."*[574] ayetidir. İbn Hazm'a göre Kur'an ve Sünnet kaynak itibariyle vahiydir. Zikr kavramı ile ifade edilen ise Kur'an ve sünneti kapsayan vahiydir. Dolayısıyla sünnet de ayette zikredilen koruma kapsamı içine girmektedir. Tıpkı Kur'an gibi ondan bir şeyin kaybolması ve ona dışardan bir şeyin karışması mümkün değildir. İbn Hazm'a göre Sünnet bu ayet çerçevesinde hem vahiy olma hem de korunmuş olma hüviyetini kazanmaktadır. Allah zikri korumayı kendi üstlenmiştir ve sünnet de bu zikir kapsamına girdiğinden muhafazası Allah'a ait olmaktadır.

İbn Hazm'a göre Kur'an ve Sünnet birbirini tamamlayan ve vahiy mahsulü bir gerçekliktir. Sünnet'in vahiy olduğunu ve vahiyden başka bir şey olmadığını göstermek için delil gösterdiği ayet ise *"Ey Muhammed de ki ben sizi vahiy ile uyarıyorum."*[575] İbn Hazm'a göre bu ayet açık bir şekilde Sünnet'in vahiy olduğunu ve vahiy olmasından dolayı da Allah'ın korumasına dâhil olduğunu göstermektedir.[576] İbn Hazm'ın Sünnet'in salt vahiy olduğuna dair başka bir delili ise *"O heva ve hevesinden konuşmaz. O ancak kendisine vahyolunanı konuşmaktadır."*[577] ayetidir. İbn Hazm'a göre bu ayetler Hz. Peygamberin din bağlamında konuştuklarının hepsinin vahiy mahsulü olduğunu ve Allah tarafından korunduğunu göstermektedir. İbn Hazm, zikr kavramından maksadın sadece Kur'an olduğunu ve Sünnet'in bu kapsama girmediğini savunanların ise ellerinde delil olmadan zikr kavramını tahsis ettiklerini bunun ise geçersiz bir yaklaşım olduğunu savunmaktadır. İbn Hazm'a göre buradaki zikr kavramı Allah tarafından Hz.

574 15/ Hicr, 9.
575 21/ Enbiyâ, 45.
576 İbn Hazm, *el-İhkam*, I, s. 95.
577 53/ Necm, 3–4.

Peygamber'e Kur'an ve onu açıklamak için indirilen Sünneti kapsamaktadır.[578]

İbn Hazm'ın Kur'an ve Sünnet'in yorumlanmasında lafızların zâhirî anlamlarının esas alınması gerektiği bağlamında gösterdiği delil ise "*Biz her peygamberi kavmine ne indirildiğini açıklamaları için kavimlerinin dili üzere gönderdik. Artık Allah dilediğini sapıtır dilediğini doğru yola iletir. Çünkü o güç ve hikmet sahibidir*."[579] ayetidir. İbn Hazm, bu ayetteki lisan kelimesinden lügat ve lisanın kastedildiğini ifade etmektedir. Ona göre bu ayet aynı zamanda Kur'an ve Hz. Peygamberden gelen haberlerin dilde vaz'olunduğu zâhirî anlam üzerine anlaşılmasına ve bir delil olmadığı sürece lafızların zâhirî anlamlarına göre amel edilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Kur'an ve hadislerdeki ibareleri dilde vaz'olunduğu manadan başka bir manaya hamletmek için Kur'an, Sünnet ve icma'dan bir delil ya da aklen lafzın zâhirî anlamında kullanılmasını mahzurlu gören bir delilin olması gerekir. Bu yöntem dışında lafızları zâhirî anlamlarından başka bir anlama hamletmek yalancılıktır.[580]

İbn Hazm'ın hem Sünnet'in delil değerini tespit etmede hem de nasıl anlaşılması gerektiği gibi metodik bir soruya cevap sadedinde kullandığı ayetleri lafzın zâhirîne uygun olarak yorumladığını söylemek mümkün değildir. Burada tarih üstü bir metin anlayışına sahip olması ve metnin gerekli olan bütün bilgileri haiz olması tasavvuru önemli bir rol oynamaktadır. Bu açıdan baktığımızda İbn Hazm'ın da Ehl-i sünnet çizgisinde Sünnet'in neliği bağlamındaki tartışmalarda delil gösterilen ayetleri kullanmıştır ve Ehl-i sünnetle paralel bir yol takip ettiğini söylemek mümkündür.

7. Kadınların Şahitliği

Kur'ân'ı Kerim'de bir hakkın tespiti sadedinde çözüm olarak önerilen şahitlik ve kadının şahitliği meselesi zamanla geçirdiği alan evrilmesi sonucu kadın ve erkek cinsinin biyolojik farklılığına işaret eden bir delil olarak algılanmış bu algı üzerinden modern zamanlarda İslâm ve temel değerlerine yöneltilen eleştiri konularının en

---

578 İbn Hazm, *el-İhkam,* I, s. 114–115.
579 14/ İbrahim, 4.
580 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, s. 74-75.

önemlilerinden biri olmuştur.[581] Şahitlik ve kadının şahitliği bağlamında geçen ayetlerde kadına karşı negatif bir ayrımcılıktan söz etmek mümkün değildir.[582] Konuyla ilgili üzerinde tartışma olan ticaret hukukuna ait düzenlemeleri içeren ayetin tartışma konusu olan kısmı şöyledir: *"Ey iman edenler! Belirlenmiş bir süre için birbirinize borçlandığınız vakit onu yazın. Bir kâtip onu aranızda adaletle yazsın. Üzerinde hak olan kimse (borçlu) da yazdırsın, Rabbinden korksun ve borcunu asla eksik yazdırmasın. Şayet borçlu sefih, zayıf ve kendisi söyleyip yazdıramayacak durumda ise velisi adaletle yazdırsın. Yazışmanıza erkeklerden iki şahit tutunuz. Eğer iki erkek bulamazsanız bir erkek ve rıza göstereceğiniz iki kadın şahit tutunuz…"*[583] Buradaki tartışma konusu, yazışma esnasında iki erkeğin şahit tutulması ve erkek bulunmaması durumunda erkeklerden bir, kadınlardan iki şahit tutulmasının emredilmesidir. Farklı şekilde gerekçelendirilse de iki kadının bir erkeğin yerine şahitlik yapması, ticarî ve sosyal gerekçelerle yapılan bu düzenlemenin biyolojik bir farklılığa vurgu yaptığını söylemek oldukça zordur. Hukuki metinlerin vaz'edilmesinde realiteyi tanımlamak ve realiteye bir çözüm üretmek en temel hedeflerdendir. Hukuki nasların vazolunmasında idealden ziyade tarihsel gerçeklik dikkate alınmaktadır. Bu ayet reel gerçekliğe uygun ve hakkın tespit edilebileceği bir çözüm önerisinden ibaret olup, biyolojik bir farklılığa işaret etmemektedir.

İbn Hazm, bu ayeti lafzın zâhirî anlamına göre anlaşılması prensibine uymayan bir yöntemle yorumlamıştır. İbn Hazm'ın en temel prensiplerinden biri de erkek ve kadınların şer'î emir ve yasaklar önünde eşitliğidir. Ona göre Arapça'da sadece erkekler için çoğul kalıbında bir lafız yoktur. Eril formunda gelen bütün emir ve yasaklar tahsis eden bir delil olmadığı takdirde umum ifade etmektedir.[584] Bu temel prensipten hareketle bütün emir ve yasakların umum ifade ettiğini savunan İbn Hazm, mezkur ayette sorun olan kısmı ise şöyle yorumlamaktadır; İbn Hazm "*Ereklerinizden iki şahit*

---

581 Adil Çiftçi, "Fazlur Rahman'ın Dinamik Şeriat Anlayışı", *İsâmiyât*, I, sayı IV, s.195.
582 İsmail Acar, "İslâm Ceza Hukukunda Kadının Şahitliği", *İsâmiyât*, III, sayı II, s. 82.
583 2/ Bakara, 282.
584 İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 332.

tutunuz" emrindeki rical kavramının delaleti bağlamında takdir hakkını kullanmakta 'ricâlüküm' ibaresinin 'min enfusiküm' anlamında olduğundan erkek ve kadınlar için umum ifade ettiğini savunmaktadır. Arapça'da 'racül' kelimesinin çoğulu olan 'ricâl' kelimesinin hususen erkekler için bir kullanım şekli yoktur. Bu kavram erkek ve kadınlar için umum ifade edecek şekilde kullanılmaktadır. Böylece ayetin anlamı, erkeklerinizden iki şahit getirin yerine sizden iki şahit getirin olmaktadır. Bazı ayetlerde kadın ve erkeklerin ayrı ayrı zikredilmesi[585] ise tekit ve tekrar içindir. Ayetteki 'rical' kelimesinden erkeklerin kastedildiğini, emrin erkeklere tahsis edildiğini savunanlara; Hz. Peygamber'in erkek ve kadınlara gönderildiği, ibadet ve muamelâta ilişkin hükümlerin erkek ve kadınlar için umum ifade ettiği ve ayetin bu ilkenin dışında kalamadığı gerekçeleriyle karşı çıkmaktadır.[586]

İnsanlar arasındaki iletişimin en temel unsuru dildir. Dilde iletişimi sağlayan işaret ve simgeler vardır. Bu simgelerin başında lafızlar gelmektedir. Doğru bir iletişimin sağlanması için, lafızların vaz'edildikleri temel anlamlara riayet etmek, birinci derecede önemli olmakla beraber yeterli değildir. Özellikle sözel iletişimde diyaloğun geçtiği ortamdaki yan unsurlar, sağlıklı bir iletişimin gerçekleşmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Lafzın, kullanıldığı her bağlamda -bireysel müdahalelere açık bir yapıya sahip olmasından dolayı- farklı manalar ifade etmesi, doğru anlama ulaşmak için sözel ve olgusal bağlamın önemini daha da artırmaktadır.

İbn Hazm, Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında lafızların vaz'edildiği temel anlamların bilinmesinin önemli olduğunu savunmaktadır. Ancak bu durum, onun Kur'ân'ın anlaşılmasında metin dışı bağlam ve unsurlara dikkat etmediği anlamına gelmemektedir. İbn Hazm, bazen lafız ve nassın anlamını esbab-ı nüzul bilgilerine göre belirleyerek, metin dışı bağlamlara göre hareket etmekte ve lafzın delalet ettiği zâhirî anlamdan farklı anlama ulaşmaktadır. İbn Hazm'ın metodunun önemli özelliklerinden biri de, ayetler arasındaki tearuzdur. İbn Hazm, Kur'ân'ın Kur'an'la yorumlanmasına ve

---

585 Bkz.33/ Ahzâb, 35.
586 İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 341.

ayetlerin birbirini nakzedecek şekilde yorumlanmamasına dikkat etmektedir. Yine Kur'an'daki temel kavramların anlamlarını belirlerken, bu kavramların Kur'an ve dildeki kullanımlarından hareketle bir sonuca ulaşma yöntemini tercih etmektedir.

İbn Hazm, lafzın delalet ettiği zâhirî anlamı, ait olduğu düşünce dünyasının temel referanslarına uygun olarak da tevil etme yoluna gitmektedir. Dört büyük halifenin hilafetinin doğruluğunu ayetlerin zımnî delaletiyle ispatlamaya çalışması, onun bu konudaki metodik duruşunu sergileyen önemli bir örnektir. Buna paralel olarak lafzın zâhirî anlamının, kabul ettiği inanç ilkelerine aykırı bir anlama delalet ettiği durumlarda, tevil yolunu seçmekte ve lafzın delalet ettiği anlamdan farklı bir sonuca ulaşmaktadır. Peygamberlerin masum olduğu prensibinden hareketle Peygamberler hakkında bu prensibe aykırılık ifade eden ayetleri tevil etmesi, bu kabilden örneklerdir.

İbn Hazm'ın Endülüs'te yaşadığı dönem, fikrî hareketliliğin yoğun olduğu bir niteliğe sahiptir. Farklı söylemler ve bu söylemlerin meşruiyetini Kur'an üzerinden sağlamaya çalışmaları, yeni bir metot geliştirmeyi zorunlu kılıyordu. İbn Hazm'ın bu boşluğu doldurmak ve dinî alanda söylem birliğini sağlamak amacıyla geliştirdiği yorum metodunun önemli bir bölümünü, yaşadığı çağdaki mezheplere karşı yönelttiği eleştiriler oluşturmaktadır. Ayetleri yorumlamasında bunun izlerini görmek mümkündür. İbn Hazm'ın "*Elbiseni temizle.*"[587] ayetinden kalbin temizlenmesinin kastedildiğini savunanlara, lafzî bağlamın böyle bir manaya delalet etmekten uzak olduğunu, dilde elbise kelimesinin kalbe delalet edecek bir kullanımının olmadığını iddia ederek karşı çıkması, buna bir örnek teşkil etmektedir.

İbn Hazm'ın yorum metodunun esaslarından biri de aklîlik ilkesidir. O, ayetlerin zâhirî anlamları akla aykırı bir unsur içerdiğinde, te'vil yoluna başvurmaktadır. Bu durumlarda, ayetlerin delaletlerini aklî ilkelere göre belirleyerek, lafzın delalet ettiği zâhirî anlam yerine farklı bir anlam takdirinde bulunmaktadır. Bu sebeple İbn Hazm'ın zâhirîliği, sadece nassın zâhirî anlamını dikkate alan bir metot değildir.

---

[587] 74/ Müddessir, 4.

SONUÇ

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların karşılaştığı en temel sorun, yeni durumların dini karşılığının ne olduğunu bulmak olmuştur. Bu sorun, sonraki dönemlerde oluşacak olan yorum metotlarına zemin hazırlayan iki temel yaklaşımın doğmasına sebep olmuştur. Bunlar, nassın olmadığı durumlarda re'ye göre hüküm vermeyi reddeden Ehl-i hadis ve nassın olmadığı durumlarda re'ye göre hüküm vermeyi yasal kabul eden Ehl-i re'ydir. Her iki ekolün kendini bir usul çerçevesinde ifade etmesi sonraki dönemlere rastlamaktadır. Dinsel söylemin bir usul bağlamında kontrol altına alınmasında İmam Şâfiî, merkezî bir öneme sahiptir. Fıkıh geleneğinde ilk usulü yazan kişi olarak şöhret bulan Şâfiî'nin, Ehl-i hadis geleneğine mensup olduğu, daha fazla kabul gören bir yaklaşım olmuştur. Ancak onun geliştirdiği usul, Ehl-i hadis'in nass merkezli katı tutumunu yasalaştırmak yerine kıyas yolu ile aklın kullanılmasını meşru bir hale getirmişti. Bu durum İmam Şâfiî'yi her iki ekolü birleştiren merkezi bir konuma taşırken, dini konularda re'yi kullanmayı meşru görmeyen Ehl-i hadis içinde önemli bir muhalefet kitlesinin doğmasına sebep olmuştur.

Ehl-i hadis geleneği içinde İmam Şâfiî'nin dini alanda aklın kullanılmasını meşrulaştıran bu projesine en güçlü itiraz, onun öğrencilerinden olan ve literalizmin kurucusu olarak kabul edilen Davud ez-Zahirî'den gelmiştir. O, Şâfiî'nin bu tutumunu Ehl-i hadis geleneği içinde bir sapma olarak telakki etmiş ve Ehl-i hadisin nass merkezli yaklaşımını savunmuştur. İlk dönem itibariyle Zâhirîlik, ehl-i hadsin nass merkezli tutumunu savunan ve Şâfiî'nin dini alanda aklın kullanılmasını meşru kılan projesine karşı ortaya çıkan reaksiyonel bir harekettir. Zâhirîliği ilk dönem itibariyle reaksiyonel bir hareket olarak nitelendirmemiz, elimizdeki veriler itibariyle alternatif bir yorum metodu geliştirememeleri ve reddiyeci bir tavır sergilemelerinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple Zâhirî te'vil, Ehl-i hadisin Şâfiî öncesi geliştirdiği nass merkezli yaklaşımı savunan bir nitelik arz etmektedir. Zâhirî te'vilin reaksiyonel bir eylemden rasyonel temellere dayanan bir usule kavuşması İbn Hazm ile gerçekleşmiştir. İbn Hazm, geliştirmiş olduğu yorum metodu ile Zâhirî te'vil geleneğini İmam Şâfiî'nin akılcı

yorum metoduna karşı alternatif bir ekol haline getirmeyi başarmıştır. Böylece Zâhirilîk özgün bir yapıya kavuşarak İslâm düşünce tarihinde farklı bir yorum metodu olma hüviyetini kazanmıştır.

Zâhirî te'vil geleneğinin üzerinde durduğu en temel esaslardan biri dinî düşüncenin kesin bilgiye dayanarak inşa edilmesidir. Bu sebeple İmam Şafiî ile kurumsal bir yapı kazanan aklın dinî alanda bir hüküm mercii olarak kullanılması anlamına gelen kıyasa karşı çıkmışlardır. Kıyas, illet esası üzerine dayanmaktadır. Zâhirî te'vile göre hükmün insanî bilgi düzeyinde gerekçelendirilmesi dini alanda zannîlik unsurunun oluşmasına sebep olduğu için kabul edilemez bir durumdur. İbn Hazm, hem bu sorunu aşmak hem de dini düşüncenin illet üzerinden yapılandırılması anlamına gelen kıyasa bir alternatif olarak Delil nazariyesini geliştirmiştir. Delil nazariyesi, dinî düşüncenin illet üzerinden yapılandırılması ve oluşan zannî bilgiye karşı dinî düşünceyi nassın delaleti üzerinden ulaşılan kesin bilgi üzerine inşa etmeyi amaçlamaktadır. Nassın delaleti, dilsel bir konu ve insanın kuşatacağı bir alana tekabül ettiği için ilâhi bir bilginin insanî düzlemde gerekçelendirilmesi olan illete göre daha kesin sonuç verecek bir niteliğe sahiptir. Çünkü delil nazariyesinde dilsel zemin referans alınarak nassın katî delaleti ortaya konulmakta ve illet merkezli yaklaşımla ortaya çıkan zannilik sorunu çözümlenmektedir. Bu sebeple Zâhirî te'vil geleneği, dinî düşüncenin illet merkezli inşa edilmesine karşı delalet üzerinden inşa edilmesini amaçlayan alternatif bir yorum metodu olarak tanımlanabilir.

Zâhirî te'vilin temel referanslarından biri de dildir. Kur'an, Arap dilinde vahyedilmiş bir metindir. Bu metnin yorumlanmasında birinci kriter dilsel veriler olmak durumundadır. Dilsel referanslara aykırı olan bir yorumun bilimsel bir temele sahip olduğunu savunmak mümkün değildir. Yorumun kast-ı mütekellime uygun olup olmadığı, kavramların dilde vaz'edildiği manaya sadık kalınıp kalınmadığı ile tespit edilebilir. İşte Zâhirî te'vil geleneği, nassın kavramların dildeki anlamlarına sadık kalınarak yorumlanmasını savunmaktadır. Ayrıca kavramların anlamlarını dilsel ve Kur'an'ın iç bütünlüğüne uygun olarak belirlenmesini savunmaları, nesnel bilgiye

ulaşmada daha sağlam bir yaklaşım sergiledikleri tespitini haklı çıkarır niteliktedir. Bu konuda kavramların anlamını aklî ve naklî bir delil olmaksızın dildeki zâhirî anlamdan başka bir anlama hamlederek yapılan yorumu tahrif olarak nitelendirmektedir. Böyle bir yaklaşımın daha nesnel sonuçlar doğuracağı ve yorumda keyfiliği ortadan kaldıracağı açık bir husustur. Böyle bir ilkenin, nassın anlamının bireysel tecrübelerle belirlendiği Batınî te'vilin yaygın olduğu ve dinî düşüncenin mezhepsel farklılıklar üzerine inşa edilmeye çalışıldığı bir dönemde gündeme getirilmesi, ihtilaflardan arınmış mezhepler üstü bir söylem arayışının ifadesi olarak görülebilir. Zâhirî te'vil geleneğinde dilin temel referanslardan biri olması ve nesnel bir yoruma ulaşmada bir zemin olarak kabul edilmesi tevkifi olmasından kaynaklanmaktadır.

Zâhirî te'vil geleneğinin nesnel anlama ulaşmak için dikkate aldığı diğer bir kriter ise akıldır. Zâhirî te'vilde kavramların anlamlarını aklî verilere aykırı bir şekilde yapılandırmak kabul edilemez bir durumdur. Kavramlar dildeki zâhirî anlamlarında kullanıldığında akla aykırı bir durum ortaya çıkıyorsa bu durumda lafzın dildeki zâhirî anlamı terk edilir ve aklî verilere uygun olan anlam tercih edilir. Bu prensip Zâhirî te'vil geleneğinin rasyonel bir temele sahip olduğunu, lafzın zâhirî anlamını ideolojik bir gerekçeye indirgeyerek savunmadığını göstermektedir. Zâhirî te'vilde lafızların anlamlarının aklî gerekçelere uygun olarak yapılandırılması nesnel anlama ulaştıran önemli bir ölçüdür. Zâhiri te'vilin nesnel bir yoruma ulaşmada daha gerçekçi bir yöntem ortaya koyduğu söylenebilir.

Zâhirî te'vil nass merkezli bir yorum geleneğidir. Bunun anlamı dini düşüncenin vahye dayalı olmasıdır. Nassın olmadığı durumlarda hiçbir gerekçeyle hüküm verilemez. Bir konuda nassla sabit olan bir hükmün olmaması Şârî tarafından kasıtlı olarak yapılan bir eylem olduğu için böyle durumlarda dinî bir hüküm üretmeye gerek yoktur. Bu durumda hakkında nass olmayan durumların çözümünün nasıl olacağı önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Kıyası esas alan yorum metotlarında nassın çözümlediği tikel örneklerin nass olmayan konulara tatbik edilmesi ile aşılan bu sorun, Zâhirî te'vil geleneğinde nassın delaleti üzerinden çözümlenmeye çalışılmaktadır. Nassın delaleti ile

çözümlenemeyen sorunlarda ise dinî bir tutum belirlenmesine ihtiyaç olmadığı ilkesi esas alınmaktadır. Bu anlamda İbn Hazm'ın *el-Muhallâ* adlı eserini dini düşüncenin delalet merkezli bir yaklaşıma göre yeniden inşa edilmesinin ürünü olarak nitelendirmek mümkündür. Ayrıca bu eser, Zâhirî te'vilin söylemde kalmadığını ve uygulanabilir bir gerçekliğe sahip olduğunu göstermektedir.

Zâhirî te'vilin tatbiki bağlamında incelediğimiz ayetlerin yorumlanmasında lafızların dildeki zâhirî anlamlarıyla sınırlı kalınmadığını söylemek mümkündür. Nassın anlamını tayin eden dil dışı faktörler de hesaba katılarak ayetler yorumlanmış bazen zâhirî anlamın tevlid etmeyeceği sonuçlara ulaşılmıştır. Böyle durumlarda Zâhirî te'vilin, Ehl-i sünnet'in temel esaslarını haklı çıkarmayı amaçlayan bir tutum sergilemesi etkili olmuştur. Özellikle dört halifenin hilafetinin doğruluğunu nassla temellendirmeye matuf yorum örnekleri bu nevidendir. Bu da Zâhirî te'vilin lafzın zâhirî anlamını belli bir amaca matuf olmaksızın ideolojik bir tutumla savunmadığını göstermektedir. Ancak Zâhirî te'vilde delaleten mümkün olmayan yorumların mantıken doğrulanabilir bir özelliğe sahip olmasına dikkat edildiğini söyleyebiliriz.

BİBLİYOGRAFYA

Abu Laila, Muhammed, ***An Introduction To The Life and Work of Ibn Hazm***, Islamic Quarterly

-An Introduction To The Life and Work of Ibn Hazm II, Islamic Quarterly.

-Ibn Hazm's Influence on Christian Thinking in Research, Islamıc Quarterly.

Abu Laylah, Muhammad, "***In Pursuit of Virtue The Moral Theology and Psychology of IbnHazm al-Andalusi"***, TaHa Publisher Ltd, London 1990.

Acar, İsmail, "***İslâm Ceza Hukukunda Kadının Şahitliği***", İsâmiyât, III, sayı II.

Ajiri, Adam Muhammed, "***Ibn Hazm and Why He is Regarded as The Second Teacher of The Zâhirîte Madhhab"***, Islamic Quarterly, XXXVIII, London 1994.

Aksan Doğan, ***Her Yönüyle Dil***, TDK. Yay., Ankara 2000.

Albayrak Halis, ***Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine***, Şule Yay. İstanbul 1998.

-"Kur'ân'ın Müslüman Geleneğindeki İşlevinin Anlaşılması Sorunu",

Yeni bir Geleneğe Açılırken İman ve Din Sempozyumu (08-09 Kasım) Adana 2001.

Al Makin, "***The Infuluence of Zâhirî Theory on İbn Hazm's Theology: The Case of His Interpretation of The Anthropomorphic Text ' The Hand of God'*** ", Medieval- Encounters, V, Laiden 1999.

Arabi, Oussama, "***The Interdition of the Spendtrift (al-Safih): A Humanright Debate in Clasical Fıqh,***" Islamic Low and Society, VII, Brill Leiden 2000, s. 301.

Birışık, Abdulhamit, '***Mecâzu'l-Kur-an'***, DİA, XXVIII, Ankara 2003.

Cerrahoğlu, İsmail, ***Tefsir Tarihi***, DİB. Yay. Ankara 1988.

Chejne, Anwar G., ***Ibn Hazm***, Kazi Publication, Chicago 1982.

Coope, Jessica A., "***With Heart, Tongue and Limbs: Ibn Hazm on The Essence of Faith",*** Medieval Encounters*,* VI, Brill Academic Publishers, Leiden 2000.

Cündioğlu, Dücane, ***Kur-an'ı Anlamanın Anlamı***, Tibet Yay. İstanbul 1997.

Çelebi, İlyas, ***Mu'tezile***, DİA, XXXI, İstanbul 2006.

Çiftçi, Adil, "***Fazlur Rahman'ın Dinamik Şeriat Anlayışı***", İsâmiyât, I, sayı IV.

Demirci, Ahmet, ***İbn Hazm ve Zâhirilik***, Kayseri 1996.

Demirci, Muhsin, ***Tefsir Usûlü***, MÜİF Yay. İstanbul 2006.

el-Afgani, Said, ***Nazarât fi'l-Lüğa İnde İbn Hazm el-Endülüsî***, t.y.

el-Bağdadî, Ebi'l-Ferec Cemalüddin Abdurrahman b.Ali b. Muhammed el-Cevzî el-Kuraşî, ***Zadü'l-mesîr fî İlm't-Tefsir***, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1984.

Ebu Bekr, İbnu'l-Arabî, ***Ahkamu'l-Kur'an***, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.

Ebu Zehra, Muhammed, ***İbn Hazm***, çev: Osman Keskioğlu, Ercan Gündüz, Buruc Yay., İstanbul 1996.

- İslâm'da İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi, (Çev: Sıbğatullah Kaya) Buruç Yay. İstanbul 1996.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid, ***İlahi Hitabın Tabiatı,*** (Çev: Mehmet Emin Maşalı) Kitâbiyât, Ankara 2001.

el-Cabiri, Muhammed Abid, ***Arap-İslâm Aklının Oluşumu***, (Çev: İbrahim Akbaba), Kitabevi, İstanbul 2001.

El-Hûlî, Emin***, Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar***, (çev: Emrullah İşler, Mehmet Hakkı Suçin) Kitâbiyât Ankara 2006.

Ekin, Yunus, '***Endülüs Tefsir Geleneği'***, SÜİF. Dergisi, Sayı III-2001

el-Kafiyeci el-Hanefi, Muhyiddin Ebu Muhammed b.Süleyman**, *Kitabu't-Taysir Fî Kavâidi İlmi'-Tefsir***, (Çev: İsmail Cerrahoğlu) AÜİF Yay, Ankara t.y.

El-Tobgui, Carl Sharif, "***The Epistemology of Qıyas and Ta'lil Between the Mu'tazilite Abu'l-Husayn al-Basri and Ibn Hazm al-Zâhirî"***, UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law, II,Spring/Summer, Los Angelas 2003

el-Makkarî, et-Tilmesânî, Ahmed b.Muhammed, ***Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelus'r-râtîb***, 1949.

Emiroğlu, İbrahim, ***Klasik Mantığa Giriş***, Elis Yay. Ankara 2005.

er-Râzî, Fahruddin, ***Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb***, (çev: Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru), Akçağ Yay. Ankara 1989.

eş-Şafiî, Muhammed b. İdris, ***er-Risale*** (İslâm Hukukunun Kaynakları), (Çev: Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan) TDV Yay., Ankara 1996.

eş-Şatıbî, Ebu İshak İbrahim b.Musa, ***el-Muvâfakât fiusuli'ş-şerî'a***,(Çev: Mehmet Erdoğan), İz Yay. İstanbul 1993.

eş-Şehristânî, Muhammed Abdulkerim, ***el-Milel ve'n-Nihal***, Çev: Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.

et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, ***Câmiu'l- Beyân fi-Te'vili'l-Kur-an***, Dâru'l-Kütübi'l İlmiye, Beyrut 1999.

et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, ***Camiu'l-beyan 'an te'vîli âyi'l-Kur'an***, (Tah: Mahmud Muhammed Şakir, Ahmed Muhammed Şakir) Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, t.y

ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, ***et-Tefsir ve'l-Müfessirûn***, Mektebetü Vehbe, Kahire,

ez-Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, ***Siyer'u â'lâm'u nübelâ***, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1984.

ez- Zemahşerî, Carullah Ebi'l-Kasım Mahmud b. Ömer, ***el-Keşşâf Hakâiku Gavamidu't-Tenzîl ve Uyuni'l-Ekavîl fî Vücûhi't-Te'vîl***, (Tah: Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvid), Mektebetü'l-Abîkân, Riyad.

ez-Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdillah, ***el-Burhân fî Ulumi'l-Kur'an***, Tah: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, t.y.

Fadel, Abdallah I , "***Notes on Ibn Hazm's Rejection of Analogy (Qıyas) in Matters of Religious Law"*** The American Journal of Islamic Social Sciences, II, Julay 1985.

Ferruh, Ömer A. "***Zâhirîlik***", Çev: Ahmet Demirhan, *İslâm Düşünce Tarihi*, (Ed: M. M. Şerif,Türkçe Ed: Mustafa Armağan), İnsan Yay. İstanbul 1990.

Ferruh, Ömer, "***Nazariyyetu'l-Marife inde Ibn Hazm"****, Al-Mecelle al-Arabi*, XXIII.

Fığlalı, Ethem Ruhi, "***Hariciler"***, DİA, XVI, İstanbul 1997.

Fierro, Isabel , "***Hadisin Endülü'e Giriş***", (Çev: Murat Gökalp) *AÜİF Dergisi*, XXXXVII.

Fierro, Maribel, "***The Polemic About The Karâmât al-Awliyâ' and The Development of Sufizm in al-Andulus (Fourth/ Tenth- Fifth/ Elenventh Centuries)***", Bulliten of the School of Oriental and African Studies, University of London, LV, Sayı II.

Goldziher İgnaz, ***Zâhirîler Sistem ve Tarihleri***, (Çev: Cihad Tunç) AÜİF Yay. Ankara 1982.

Göka Erol, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, ***Önce Söz Vardı Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme***, Vadi Yay., Ankara 1999.

Gökberk, Macit, ***Felsefe Tarihi,*** Remzi Kitabevi.

Görmez, Mehmet, ***Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu***, TDV Yay. Ankara 1997.

Güler Zekeriya, ***Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihler Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri***, TDV Yay. Ankara 1997.

Hadimî, Nureddin***, Ed-delil inde ez-Zâhiriyye***, Dar'u İbn Hazm, Beyrut 2000.

Hatipoğlu, Mehmet Said, "***İslâm'da İlmin Dini***", İslâmiyât, VI.

Hourani, George F., "***Reason and Revalation Ibn Hazm's Ethical Thought"***, Islamic Philosophical Theology (ed: Perviz Morewedge) New York 1979.

Itr, Nurettin, '***Davud ez-Zâhiri'*** DİA, IX, İstanbul 1994.

İbn Hazm ez-Zâhirî, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, ***el-Fasl fi'l-Milel ve'l Ehvâ-i ve'n-Nihal***, Matbaatü'l Edebiye Mısır 1317 h.

-el-İhkâm fî Usuli'l Ahkâm Dâru'l Hadis, Kahire, t.y

-el-Muhalla bi'l-â'sâr, (Tah: Abdulgaffar Süleyman Bendârî), Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1988.

-el-Usul ve'l-furû, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1984.

-et-Takrîb li haddi'l-mantîk ve'l-medhal ileyhi, (Tah: İhsan Abbas), Daru mektebet

-Mülahhas İbtali'l-Kıyas ve'r-Re'yi ve'l-İstihsan ve'taklîd ve't-Ta'lil (Tah: Said el-Afgânî) Matbaatü Camiatü Dimaşk, 1920.

- en-Nubez fi-Usuli'l-Fıkhi'z-Zâhiri, (Tah: Muhammed Zahid İbnu'l-Hasan el-Kevseri), Matbaatu'l-Envar 1940.

-al-Risalah al-Bâhirah, Translator: Muhammad Saghir Hasan el-Ma'sum, Ed: Sharifah Shifa al-Attas, ISTAC Kuala Lumpur 1996.

İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrem, ***Lisanü'l-Arab***, Kahire, t.y.

İbn Nedim***, el-Fihrist,*** Daru'l-arife, Beyrut 1994.

İbn Teymiyye, ***Tefsir Üzerine***, (Tah: Adnan Zerzur, Çev: Harun Ünal), Pınar Yay. İstanbul 1985.

İshak, Abdullah, ***Ârâ'u İbn Hazm ez-Zâhiri fi't-Tefsir***, Câmiatu Ummu'l-Kura, h. 1425.

Kandemir, M. Yaşar, ' ***Bakî b. Mahled'***, DİA, IV, İstanbul 1991.

Karaman, Hayreddin, ***İslâm Hukuk Tarihi***, İz Yay. İstanbul 2004

Kılıç, Muhammer, "***Metnin Yorumlanmasında Nesnel Anlam Arayışları İbn Hazm-Emilio Betti Örneği***" SÜİF Dergisi, III.

Kılıç, Recep, ***Ahlâkın Dini Temelleri***, TDV. Ankara 1996.

Kırbaşoğlu, Mehmet Hayri, " ***Bir Panaroma: Geçmişten Geleceğe Ehl-i sünnet/ Ehl-i Sünnet'e Eleştirel Bir Bakış İçin Yol Haritası***" İslâmiyât, VIII, sayı III.

-Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü, Kitâbiyât, Ankara 2000.

Kırca, Celal, ***Ebu Mansur el- Maturîdînin Tefsir ve Te'vil Anlayışı***. EÜSBE Dergisi, sayı:3 Yıl, 1989.

Kutlu, Sönmez, "***İslâm Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu"***, İslâmiyat, IV.

-Alevilik-Bektaşilik Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruk Tezkire-i Şeyh Safi, Ankara Okulu Yay., Ankara 2008.

-"***Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihî Süreç İçinde Semerelendirilmesi***," İslâmiyât, III, sayı, III.

-"***Hadis Taraftarları, Eş'arîlik, Mâturidilik***," İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi, AÜUE Yay. Ankara 2007.

Ma'shûmî, M.S.H. "***Ibn Hazm's Allegations Against The Leading Imams"***, Islamic Studies, VII, March 1968.

Maşalı, Mehmet Emin, "***İbn Hazmın Dinî Düşünce Sisteminde Kur'an ve Yorum***", UÜİF Dergisi, XVII, sayı: 2.

Montada Josep Puig, ***' Reason and Reasoning in Ibn Hazm of Cordova (D.1064)***', Studia Islamica 2001.

Ormsby, Eric, "***Ibn Hazm"***, The Literature of Al-Andulus, ed: Maria Rosa Menocal, Raymond P. Scheindlin, Michael Sells, Cambridge University Pres.

Özafşar, Mehmet Emin, "***Re'y Eser Çatışması***," AÜİF. Dergisi, XXXXI.

-***Hadis İlminde Alan Evrilmesi***, İşlamiyât VI, (2003)

Özdemir, Mehmet***, Endülüs Müslümanları I***, TDV Yay. Ankara 1994.

-***Endülüs Müslümanları Medeniyet Tarihi***, TDV Yay. Ankara 1997.

Özsoy, Ömer, ***Kur-an' ve Tarihsellik Yazıları***, Kitabiyât, Ankara 2004

Öztürk, Mustafa, ***Kur-an Dili ve Retoriği Kur-an Metninin Dokusu Üzerine Tartışmalar***, Kitabiyât, Ankara 2002.

-"***Kur-an Dilinde örtük Anlatım: Kinaye ve Ta'riz"***, ÇÜİF Dergisi, III, Sayı II, Temmuz- Aralık 2003.

-***Kur-an'ın Mu'tezili Yorumu***, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.

-***Kur'an ve Aşırı Yorum Tefsirde Batınilik ve Batını Te'vil Geleneği***, Kitâbiyât, Ankara 2003.

-"***Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu"***, İslâmiyât, VI, Sayı IV.

-***Kur-an'ı Kendi Tarihinde Okumak***, Ankara Okulu Yay. Ankara 2004.

-***Kıssaların Dili***, Kitâbiyât, Ankara 2006.

-"**İslâm Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu: 'Ulu'l-Emr'**

-KavramıÖrneği" İslâmiyât, III, sayı III.

-***Kur'ân'ı Kerim Meali***, Otto Yay. Ocak 2008.

-"**Kur'an'da Uhrevi Azap Figürleri**", İslâmiyât, V, sayı I.

Paçacı, Mehmet, "***Anlam (Fıkh) Usulüne Dâir"***, İslâmî Araştırmalar VIII, 1995.

Saraç, M.A. Yekta, "***İ'caz"***, DİA, XXI, İstanbul 2000.

Sarıçam, İbrahim, ***Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı***, DİB Yay. Ankara 2005.

Saruhan, Müfit Selim, '***Zâhirîlerin Öncüsü İbn Hazm'da Felsefi Meseleler***', Dini Araştırmalar, IX.

Schacht, Joseph, ***İslâm Hukukuna Giriş***, (Çev: Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener), AÜİF Yay. Ankara 1997.

Sweetman, J. Windrow***, Islam and Christian Theology***, Lutterworth Press, London 1979.

Şa'bân, Zekiyyuddin, ***Fıkıh Usulü***, (Çev: İbrahim Kafi Dönmez) TDV Yay. İstanbul 1993.

Şararah, Abdullatif, ***İbn Hazm Raid el-Fikr el-İlmî***, el-Mektebe el-Ticâri, Beyrut, t.y.

Tahir, Ahmet*,* ***Menhecü'l-medreseti'z-Zâhiriyye fî tefsir'n-nususi'd-diniyye***, Mektebetü ve Dâru İbn Hazm, Riyad 2005.

Taştan Osman, "***İslâm Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz,***" İslâmî Araştırmalar, IX, sayı II.

Triton, A. S. "***İbn Hazm The man and The Thinker"***, Islamic Studies*,* Journal of CentralInstitute of Islamic Research, Karachi 1964.

Ünal, İsmail Hakkı, "***İbn Hazmın Hadisçiliği"***, DİA, XX, İstanbul 1999.

Wittgenstein, Ludwig, ***Tractatus Logico-Philosophicus*** (Çev: Oruç Aruoba) Bilim

Felsefe Sanat Yay. İstanbul 1985.

Yavuz, Yusuf Şevki, "***İ'câzü'l-Kur-an"***, DİA, XXI, İstanbul 2000.

Yefut, Salim, ***İbn Hazm ve'l-Fikrü'l-Felsefî bi'l Mağrib ve'l-Endelüs***, el-Merkez's-Sekafiyyu'l-Arabî, Rabat 1981.

Zeydan, Abdulkerim, ***Fıkıh Usulü***, (Çev: Ruhi Özcan) MÜİF Vakfı Yay. İstanbul 1993.

Züheylî, Vehbe, ***İslâm Fıkıh Ansiklopedisi***, (Ter: Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, H. Fehmi Ulus, Abdürrahim Ural, Y. Vehbi Yavuz, Nurettin Yıldız), Risale Yay., İstanbul 1994.

ÖZET

Parlak Ali, 'Tefsir Tarihinde Zâhirîlik ve Zâhirî Te'vil Geleneği,' Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Halis Albayrak, 194 s.

Bu tezin amacı İbn Hazm üzerinden Zâhirî yorumunun temellerini ortaya koymaktır. Tezimiz üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Zâhirîliğin ortaya çıkışı ve tarihini inceledik. Burada Zâhirî gelenekte önemli kişileri bu geleneğe katkıları bağlamında incelemeye çalıştık. Zâhirîliğin yorum anlayışını öğrenebileceğimiz en önemli kaynaklar İbn Hazm'ın eserleridir. İkinci bölümde ise İbn Hazm'ın yorum anlayışının dayandığı temellerini ortaya koymaya çalıştık. Burada İbn Hazm'ın dil tasavvurunu ve yorum anlayışına etkilerini ve Kur'ân'ın dilsel dokusuna ilişkin görüşlerini inceledik. İbn Hazm'ın düşüncesinde aklın önemli bir yeri vardır. Onu düşünce sisteminde aklın yeri ve önemini Delil nazariyesi bağlamında inceledik. Üçüncü bölümde ise İbn Hazm'ın ayet yorumlarından örnekleri inceledik.

Anahtar Kelimeler

Zahiriyye ekolü, te'vil, gelenek, illet (sebep)

ABSTRACT

Ali Parlak, ‘The Zâhirîsm in the History of Tafsir and the Tradition of Zâhirîte Interpretation’ Doktorate Dissertation, Adviser: Porf Dr. Halis Albayrak, 194 p.

The aim of this study is to examine the Zâhirîte Interpretation through Ibn Hazm. This study consists of three chapters. We have examined in the first chapter the history and emerging period of Zâhirîte. Beside this the importent figures have been examined in the context of contribution to Zâhirîte School.

The most important sources that we can learn the understanding of Zâhirîte interpretation are the Works of Ibn Hazm. We have studied the roots of understanding of interpretation of Ibn Hazm. We have studied his idea of language and influence on interpretation of Ibn Ham and his thoughts about language structure of Qur’an. Reason is very important place in his thought. Especially the idea of dalil has reasoning aspect. We have examined the place of reason and dalil’s impotency in his thought. In the third chapter we have examined the examples of his interpretation of ayah.

Key Words

Zahirite School, interpretation, tradition, reason