

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

İBN HAZM'IN KUR'AN'A BAKIŞI
VE AYETLERİ YORUMLAMA METODU

DOKTORA TEZİ

Nuh SAVAŞ

ANKARA 2001

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

İBN HAZM'IN KUR'AN'A BAKIŞI
VE AYETLERİ YORUMLAMA METODU

DOKTORA TEZİ

Nuh SAVAŞ

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Şevki SAKA

T 1000 80

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

ANKARA 2001

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

İBN HAZM'IN KUR'ÂN'A BAKIŞI VE AYETLERİ YORUMLAMA METODU

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı: Prof.Dr. Şevki SAKA

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Şevki SAKA
Prof. Dr. Salih AKDEMİR
Prof. Dr. Mevlüt GÜNGÖR
Prof. Dr. İsmet Ersöz
Prof. Dr. İdris SENGÜL

İmzası

Prof. Dr. Şevki SAKA
Prof. Dr. Salih AKDEMİR
Prof. Dr. Mevlüt GÜNGÖR
Prof. Dr. İsmet Ersöz
Prof. Dr. İdris SENGÜL

Tez Sınavı Tarihi 03.05.2001...

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
KISALTMALAR	V
ÖNSÖZ	VI

GİRİŞ.....	1
A- Konunun Önemi ve Kapsamı.....	1
B- Metodu ve Planı	5
C- İBNİ HAZM'IN YAŞADIĞI DÖNEMDE ENDÜLÜS (384-456/994-1064).....	6
1. Siyasî Durum	6
2. Ekonomik Durum	15
3. Sosyal Durum	17
4. İlmî ve Kültürel Durum.....	20

I. BÖLÜM

İBNİ HAZM'IN HAYATI İLMÎ KİŞİLİĞİ ve ESERLERİ	23
A- HAYATI.....	23
1. Doğumu, İsmi ve Lakâbı.....	23
2. Âilesi	26
3. Ahlakı.....	28
4. Karşılaştığı Sıkıntılar.....	30
B- İLMÎ VE SİYÂSÎ KİŞİLİĞİ.....	33
1- İlmî Kişiliği.....	33
a) Eğitimi:.....	33
b) İbn Hazzm'ın Hocaları ve Öğrencilerinden Bazıları:.....	35
c) İlim Anlayışı ve Münâzara Metodu	37
d) Meşgul Olduğu İlim Dalları	40
2- Siyasî ve Mezhebî Kişiliği.....	43
a) Emevî Yanlısı Oluşu	43
b) Zahirî Mezhebine Girişi ve Etkisi.....	44

C- ESERLERİ	47
-------------------	----

II. BÖLÜM

İBNİ HAZM'IN KUR'AN'A BAKIŞI VE AYETLERİ YORUMLAMA METODU	59
---	----

A- İBN HAZM'IN KUR'AN'A BAKIŞI	59
--------------------------------------	----

1. Kelamî Açidan	59
------------------------	----

a) İbn Hazm'a Göre Kur'an ve Kelâmullah Kavramları:.....	63
--	----

b) İbn Hazm'ın Bazı Kelâmî Görüşleri ve Kur'an'la İlişkisi.....	67
---	----

c) Halku'l Kur'ân Konusundaki Görüşleri	70
---	----

2. Fıkhî Açidan.....	79
----------------------	----

a) İbn Hazm'ın Kur'an'ın Fıkhî Değeri Hakkındaki Görüşleri.....	80
---	----

b) Sünnetin Hukûkî Değeri ve Kur'an'la İlişisine Dâir Görüşleri:.....	84
---	----

c) Kur'ân ve Sünnet'e Dayalı Diğer Şer'î Deliller Hakkındaki Görüşleri.....	91
---	----

c.1) İcmâ Konusuna Yaklaşımı	91
------------------------------------	----

c.2) Kıyasa Karşı Tutumu.....	97
-------------------------------	----

c.3) Re'ye Karşı Tutumu	108
-------------------------------	-----

3- İ'cazü'l-Kur'ân Açısından.....	117
-----------------------------------	-----

4- Fedâilü'l-Kurân Açısından.....	128
-----------------------------------	-----

B- Âyetleri Yorumlama Metodu	134
------------------------------------	-----

1. Genel Metod	134
----------------------	-----

a) Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri	135
--------------------------------------	-----

b) Kur'ân'ın Sünnetle Tefsiri.....	138
------------------------------------	-----

c) Kur'ân'ın İcmâ ile Tefsiri	140
-------------------------------------	-----

2- Özel Metod	143
---------------------	-----

a) Kur'ân'ın İstisnâ ile Tefsiri	143
--	-----

b) Kur'ân'ın Tahsis ile Tefsiri.....	144
--------------------------------------	-----

c) Kur'ân'ın Te'kid ile Tefsiri	149
---------------------------------------	-----

d) Kur'ân'ın Arap Grameri ile Tefsiri	151
---	-----

e) Kur'ân'ın Şiirle Tefsiri	153
-----------------------------------	-----

C- Tefsir Problemlerine Bakışı	156
--------------------------------------	-----

1. Nâsîh-Mensûh Konusu	156
------------------------------	-----

a) Kur'ân'ın Kur'ân'la Neshi	161
------------------------------------	-----

b) Kur'ân'ın Sünnetle Neshi.....	170
----------------------------------	-----

c- Sünnetin Kur'an'la Neshi.....	171
----------------------------------	-----

d) Sünnetin Sünnetle Neshi	173
e) Kur'an'ın İcmâ ile Neshi	173
2- Muhkem-Müteşâbih ve Te'vil Konusu.....	174
a) Muhkem.....	174
b) Müteşâbih	178
c) Te'vil	187
3- Mücmel ve Müfesser Konusu.....	190
SONUÇ.....	201
BİBLİYOGRAFYA.....	205



KISALTMALAR

a.y.	Aynı yer
a.g.e.	Adı Geçen Eser
(a.v.s.)	Aleyhissalâtü Ve's-Selâm
(a.s.)	Aleyhisselâm
(c.c.)	Celle Celâlüh
(Bkz.)	Bakınız
(t.y.)	Tarih yok
(DGBİT)	Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi
(TDV)	Türkiye Diyanet Vakfı
(TDVİA)	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
(Hz.)	Hazreti
(v.s.)	Vesâire
(Yay.)	Yayınları
(İst.)	İstanbul
(Ank.)	Ankara
(ktp.)	Kütüphâne

ÖNSÖZ

İnsanlığı dünyâ ve âhiret saâdetine ulaştıracak yolları göstermek üzere indirilen ilâhî emirler zincirinin son halkası olan Kur'an, indiriliş dakikalarından itibaren Hz. Muhammed başta olmak üzere BÜTÜN Müslümanlar tarafından anlaşılmaya ve mucibince amel edilmeye çalışılmıştır. Çünkü Kur'an, bitmek tükenmek bilmeyen, ilahi bir hazine olan, Yüce Allah'ın insanlığa gönderdiği ezeli mesajının tamamını özetleyen bir kitaptır.

Yukarıda da zikrettiğimiz gibi, Hz. Muhammed devrinden bu yana, müfessirler onu anlamak için cilt cilt kitaplar yazmıştır. Her yeni eser yazılışında insanlar, Kur'an'dan yeni yeni bir şeyler öğrenmiştir. Dünyanın gelişmesiyle olaylar da gelişmiş, problemler artmıştır. İnsanlar sözkonusu problemlerine, özelliklerine dini içerikli olanlarına ilk kaynak olan Kur'an'dan çözüm aramışlardır. Kur'an bu özelliğini geçmişten günümüze kadar sürdürdüğü gibi kıyamete kadar da devam ettirecektir.

Ancak insanlar(müfessirler) Kur'an'dan kendi zeka ve hafıza gücü, ince düşünce ve kıvrak zekalılığı nisbetinde istifade edebilmişler ve bu anlayışları doğrultusunda da Kur'an'ı yorumlamaya çalışmışlardır. Dolayısıyla müfessirler tarafından farklı farklı Kur'an yorumları ortaya konmuştur. Bu yorumların hepsi bizim için büyük önem arz etmektedir.

Söz konusu Kur'an yorumcularından önemli birisi de büyük Zahirî fakihî İbn Hazm'dır. Biz çok yönlü birisi olan İbn Hazm'ın diğer alanlarına müstakil bir şekilde dokunmadan, sadece onun Kur'an'a bakış açısını inceleyerek, diğer yorumcuların fikirleri ile bir mukayese yapmak suretiyle onun Kur'an yorumunu " İbn Hazm'ın Kur'an'a bakışı ve ayetleri yorumlama metodu" başlığı altında doktora tezi konusu olarak çalışmayı uygun gördük.

Yaptığımız bu çalışmamızda tez danışmanlığını lütfedip üslenen, araştırmamızın her aşamasında yol gösterici bilgi ve deneyimlerini esirgemeyerek devamlı ışık tutan, tezi büyük bir özveri ve titizlikle baştan sona inceleyen hocam Prof.Dr.Şevki SAKA'ya, tezin hazırlanmasında emeği geçen hocalarıma ve çalışmanın olgunlaşmasında yardımcı olan bütün arkadaşlarıma minnet borcumu bildirir teşekkürlerimi sunarım

Nuh SAVAŞ

Ankara 2001



GİRİŞ

A- Konunun Önemi ve Kapsamı

Endülüs'te, İslam siyâseti ve İslam kültürünün canlı olduğu bir dönemde dünyâyâ gelen, çağının çok sayıda ilim dalı ile ilgilenen ve bu dallarda çeşitli eserler yazan, çağdaşlarıyla sayısız tartışmalar yapan İbn Hazm'ın, "Kur'ân'a bakışını ve ayetleri yorumlama metodunu anlamak ", onun düşünce dünyasında Kur'an'ın yeri ve önemini tesbit etmek düşüncesi, bizi böyle bir çalışma yapmaya sevketmiştir.

"İbn Hazm'ın Kur'an'a Bakışı ve Ayetleri Yorumlama Metodu" adlı araştırmamız ile üzerinde çalışma yapılmayan bu konudaki boşluğu doldurmayı amaçlamaktayız. Bir Zâhirî âlimi olarak Kur'ân'ı tefsir ederken takip ettiği etkili ve belirleyici faktörlerini tesbit etmek ve bu husustaki farklı yöntemini ortaya koymak için onu diğer Kur'ân yorumcularından ayıran özelliklerini sergilemeye çalıştık.

Biz bu çalışmayı yaparken, İbn Hazm'ın fakihliği, hadisciliği, edebî yönü gibi konuların ayrıntısına girmedik. Çünkü bu konularla ilgili başka çalışmalar mevcuttur. Çalışmamızda yalnızca onun Kur'an'ı anlama metodunu ortaya koymaya gayret ettik.

Çalışmamız esnasında öncelikle İbn Hazm'ın kendi eserlerini inceledik. O, Kur'an'ı baştan sona kadar tefsir eden bir müfessir değildir. Ancak eserlerinde Kur'an ayetlerini nasıl anladığı ile ilgili örnekler mevcuttur. Bu örneklerin yer aldığı eserlerinden incelediklerimiz şunlardır:

1- İbn Hazm, **en-Nâsıh ve'l-Mensûh**, (Celâleyn Hâmişi) ilk baskı İst. 1290. Ayrıca bu eser, Abdulgaffar Süleyman el-Bendârî tarafından tahkik edildikten sonra 1406/1986 Beyrut'ta müstakil eser olarak basılmıştır. Eserden nesh konusunda azami ölçüsünde faydalandık. Eser tek cilttir.

2- İbn Hazm, **el-İhkâm fî Usâli'l-Ahkâm**, ilk neşir ve ibraz (komisyon), 1346/1927. İkinci kez Ahmet Mahmut Şakir'in tahkikinden sonra 1347/1928 Mısır'da basılmıştır. Eser 8 cilttir ve fıkıh ağırlıklıdır. Biz bu eserden İbn Hazm'ın fikhî meseleleri incelerken Kurân ayetlerini anlama ve yorumlama metodlarını tespit açısından yararlandık.

3- İbn Hazm, **el-Muhallâ fi'l-Fıkh**, Mısır 1347/1928. Eser 6 cilttir. Sadece fıkıhla ilgilidir. Biz bu eserden İbn Hazm'ın fikhî açıdan ayetleri nasıl değerlendirdiği hususunu tespit etme bakımından yararlandık.

4- İbn Hazm, **Merâtibu'l-İcmâ fi'l-İbâdât ve'l-Muâmelât ve'l-İtikâdât**, Mısır 1357/1938 Bu eserden de İbn Hazm'ın icmâ konusundaki fikirlerinden yararlandık.

5- İbn Hazm, **el-Fasl (el-fısal) fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal, Dâru'l-Cil**, Beyrut 1405/1985 İncelememize esas aldığımız bu eser, 5 cilttir. Asıl itibariyle "el-Milel ve'n-Nihal" (Mezhepler Tarihi) tarzı bir kitap olan bu eserin 3.cildinde konumuzla ilgili önemli bilgiler bulunmaktadır. Biz bu bilgilerden azami derecede faydalandık.

6- İbn Hazm, **Risâle min ilmi'l-usûl**, İbn Hazm'ın bu eseri Şevkânî (ö.1250)'in Mısır 1343 de basılan "Mecmûatu'r-resâili'l-munîriyye" adlı eserinin 1. cildinin 77-100. sayfaları arasında mevcuttur.

7- İbn Hazm, **en-Nübezü'l-Kâfiye fi Usûli'l-Fıkhı'z-Zâhiri**, Matbaatu Envâr Mısır 1940. Çalışmamıza kaynak olarak aldığımız bu eserinden de İbn Hazm'ın Usûlu fıkıh yönünü tesbit ettik. Kendisine ait bazı eserlerinin adını da yine bu kitapta bulduk. Söz konusu eser İbrahim AYDIN tarafından "Usûl-i Din" (İst. 1977) adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Biz her iki eserden de çalışmamızda yararlandık.

İbn Hazm'ın yukarıda adı geçen eserlerinin yanısıra, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için müellif ve onun İslâmî anlayışı ile ilgili yapılan çağdaş araştırmaları da inceledik. Söz konusu eserler şunlardır:

- 1- Selman Başaran, **İbn Hazım ve Hadisteki Metodu**, (Doktora tezi) Ankara 1977. Eser isminden de anlaşıldığı gibi "Hadis" ağırlıklıdır.
- 2- Ignaz Goldziher, **Zahiriler Sistem ve Tarihleri** (Die Zâhiriten İhr Lehrsystem) (Çeviri: Cihad Tunç) Ankara 1982

Bu kitap genellikle Ehl-i Sünnet ile zâhirilerin her konuda fikir çatışmalarından ve bu çatışmaya sebep olan, kıyas, istihsan, re'y ve icma gibi konuların yanısıra, İbn Hazm'ın tefsirdeki temel prensiplerinden, mezhepler arası, özellikle Zâhiriler'le diğer Ehl-i Sünnet arasındaki çatışmalardan bahsetmektedir.

- 3- Abdulhalim Uveys, **İbn Hazm el-Endülisî Vucûdhû fi'l-Bahsi't-Târîhi ve'l-Hadârî**, Kahire 1988. Bu eser, İbn Hazm'ın siyâsî ve sosyal hayatı hakkında bilgiler içermektedir.
- 4- Muhammed Ebû Zehra, **İbn Hazm** (Çeviri Osman Keskiöğlu-Ercan Gündüz) İstanbul 1996. Bu eser, İbn Hazm'ın yaşadığı çağ, hayatı,

tahsili, hocaları, öğrencileri, mezhepler hakkındaki görüşleri, Zahirîliği ve sebepleri, Kur'ân'ın hadise göre yeri, kıyas, istihsân, sahâbe fetvâları ve benzeri konulardan bahsetmektedir.

5- Zekeriya Güler, **Zâhirî Muhaddislerle Hanevî Fakihleri Arasındaki Münâkaşalar ve İhtilâf Sebepleri**, Doktora Tezi Ank. 1997

6- Ahmet Demirc, **İbn Hazm ve Zâhirîlik**, Kayseri ty. Bu eser de diğerleri gibi genellikle İbn Hazm'ın hayatı, eğitimi, münazaraları, zahirîliği, kıyas, ivma ve nesh gibi konuları içermektedir.



B- Metodu ve Planı

Tezimiz giriş ile üç bölümden oluşmaktadır.

Çalışmamızın giriş bölümünde diğer bölümlerle olan bütünlüğü korumak ve gereken alt yapıyı sağlamak amacıyla hicrî dördüncü asrın sonları ile, beşinci asrın ilk yarısında yaşayan İbn Hazm döneminde Endülüs'teki siyâsî, ekonomik, sosyal, ilmî ve kültürel durumlara değindik.

Tezin birinci bölümünde, İbn Hazm'ın hayâtını, kişiliğini, siyâsî ve mezhebî eğilimini ele aldık. Kendisini meşhur eden Zâhirîlik yönünü, her fırsatta belirtmeye çalıştık. Onun ilmî görüşlerini değerlendirirken, bu yönünü göz önünde bulundurduk. Ayrıca onu, fikhî yönden diğer âlimlerle mukâyese etmeye çalıştık. İlmî kişiliğini belirtirken, meşgul olduğu ilimlere değinip eserlerini tanıtmaya gayret gösterdik. kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve re'y hakkındaki görüşlerini belirttik. İtikâdî görüşünü ve iman anlayışını, ortaya koymaya çalıştık.

İkinci bölümde ise; "İbn Hazm'ın Kur'ân'a Bakışı ve Ayetleri Yorumlama Metodu" başlığı adı altında onun kelâmî ve fikhî açıdan Kur'ân'a bakışını ele alarak Kur'ân'ı nasıl tanımladığını, Kur'ân ve Kelâmullah kavramları hakkındaki görüşlerini, Halku'l-Kur'ân meselesine yaklaşımını, Fadâilî'l-Kur'ân ve İcâzü'l-Kur'ân hususundaki görüşlerini izah etmeye özen gösterdik. Kur'ân'ın Kur'ân'la, Kur'ân'ın Sünnetle tefsirini, nâsıh ve mensuh meselesi hakkındaki görüşlerini açıklamaya çalıştık. Muhkem, müteşabih, te'vil, mücmel ve müfesser hakkındaki düşüncelerini verdikten sonra sonuç kısmı ile çalışmamızı noktaladık.

C- İBNİ HAZM'IN YAŞADIĞI DÖNEMDE ENDÜLÜS (384-456/994-1064)

1. Siyasî Durum

Bu çalışmamızda Endülüs'ün siyâsî târihinin tamamını inceleyecek değiliz. Çalışmamızda fetih dönemine kısaca bir temas ettikten sonra, araştırmamızın asıl konusunu teşkil eden İbn Hazm'ın yaşadığı dönemdeki siyâsî ortamdan bahsetmek istiyoruz.

Endülüs, 28 Ramazan 92/19 Temmuz 711 tarihinde Musa b. Nusayr komutasında ve Târik b. Ziyad'ın büyük çabası sonucu fethedilmiştir.¹ Bu fetihten sonra Müslümanlar, Endülüs'te birlik ve berâberliklerini koruyarak bir müddet huzur ve refah, bolluk ve bereket içerisinde yaşamışlardır.²

¹ Bkz. İbnu'l-İzârî, (İbn A'zârî) Ebu Abdullah Muhammed el- Merrâkuşî, El-Beyânü'l Mağrib fî Ahbâri'l-Endülüs ve'l-Mağrib, A. J. Matbaası Nisan 1948 veya 1951, 15,16; Makkari, Muhammed b. Muhammed Ahmed b. Ebu Bekr b.Yahya b. Abdurrahman b. Ebu'l İyş b. Muhammed et-Tilmsânî (D. 992 veya 1000-1591 Makkar ö:1041/1632 Kâhire), Nefhu't-Tîb min Gûsni'l-Endülüs er-Ratîb ve Zikri Vezîriha Lisânü'd-Dîn el-Hatîb, Matbaat el-Miriyye-Bulak-Kâhire 1279/1862, I, 164-165,170-171; Philip K. Hitti (D:1886- Ö: 1978), History of the Arabs, Mac Millan" New York 1968. İngilizce 9. Neşrinden terceme İst. 1980. (Çev. Salih Tuğ): Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi, III, 778, 779; Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, (Komisyon Mütercimler: Ârif Aytekin- Âdil Bebek- Ayşe Emel Kefeli- Durak Pasmaz- Aysel San- Rasul Tosun- Rahmi Yâran- A. Remzi Yeşilli ve Abdullah Yücel) Çağ Yayınları İst. 1988. IV, 29-35.

² Ebû Zehra (Ö: 1394 / 1974), İbn Hazm, (Çev. Osman Kesioğlu- Ercan Gündüz) İst. 1996, s. 84.

İbn Hazm dönemine gelince: Emevilerin 9. ve Kurtuba'nın (Endülüs'un) 2. Halifesi Hakem, Aralık 974'de ciddi bir felç geçirince devletin tüm işlerini vezir Mushaffi'ye bırakmış, kendisini hayır-hasenât işlerine vermiştir. Ancak bu arada ömrünün sonuna yaklaştığını sezen halife, kendisinden sonra tahtını küçük yaştaki oğlu II. Hişam'a bırakma yollarını araştırmaya başlamıştır. Hakem'in bu davranışı, kendisinden önceki tüm Arap halifelerinin an'anelerine aykırı idi. 5 Şubat 976'da ülkenin eşrâfını önemli bir toplantıya çağırarak onlara Hişam'ın tahtın vârisi olduğunu tebliğ etmiş ve bunu resmî bir ferman şekline dönüştürerek onlara imzalatmıştır. Daha sonra da, aynı fermânı, ülkenin çeşitli yerlerine göndererek tüm Endülüs halkına tebliğ etmiştir.³

Daha sonra Kuzey Afrika başta olmak üzere, ülkenin her yerinde Hişam adına hutbeler okunmaya başlamıştır. Ve 366/ 1 Ekim 976 tarihinde Hakem ölünce, önceden planlandığı gibi, yerine tahtın varisi olarak dokuz yaşındaki oğlu II. Hişam'ı, 366-399/976-1009 yılları arasında halîfelik yapmak üzere tahta çıkarmışlardır.⁴ Ancak Hişam, kendisinden önce ülkeyi idare eden III. Abdurrahman ve II. Hakem gibi güçlü kişiliğe sahip değildi. Ve halkın

³ Geniş bilgi için bkz. İbnu'l-İzârî, el-Beyânü'l-Mağrib fî Ahbâri'l-Endülüs ve'l Mağrib, II, 249, 253, 260 -270, 273 -276.

⁴ Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-İzârî, el-Beyânü'l-Mağrib fî Ahbâri'l-Endülüs ve'l Mağrib, II, 253-254; Makkari, Nefhu't-Tîb, I, 372; Lisânüd-Dîn İbnü'l-Hatîb et-Tilmsanî (713-766/ 1313-1374), Tarih-ü İspanyâ el-İslâmiyye- A'mâlü'l-Âlâm, 2. Baskı Dâru'l-Mekşûf Beyrût-Lübnan 1956, s. 48; Philip K. Hitti, Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi III, 841, D G B I T, IV, 393-394.

çoğunluğunu Berberiler ile Araplar oluşturduğu için de aralarında yönetim kavgası durmak bitmek bilmiyordu.⁵ Cereyan eden bu olayları, yakından izleyen Ebû Âmir, günü geldiğinde bu kavgayı sona erdirmeyi ve yönetimi ele geçirmeyi planlamıştı.

O ilerde bu düşüncesini gerçekleştirmek için; önceden tedbirini alarak II. Hişam'ın annesi Auorara (Sabiha)'nın güvenini kazanmış; Sabiha da onu devletin çeşitli kademelerinde görevlendirerek idârî yönden yetişmesini sağlamıştır. Bundan sonra Ebû Âmir, hedeflediği siyasî gücün tamamen kendisinde olabilmesi için Auorara ile iş birliği yaparak Hişam'ın küçüklüğünü bahâne edip, onu Medinetü'z-Zehrâ'da vesâyet altında tutmayı ve yönetimden uzaklaştırmayı başarmış, böylece II. Hişam, hayâtı boyunca hep ikinci planda kalmıştı.⁶ Bu gelişmeler sırasında 366/976 yılında Mushafî başvezirliğe terfi ettirilirken Ebu Âmir de Auorara'nın isteği üzerine vezirliğe atandı. Artık Ebû Âmir, ülkeyi başvezir Mushafî ile yönetecekti.⁷

Müslümanların sarayında bu gelişmeler olurken; ülkenin kuzeyinde yerleşmiş olan Hristiyanlar da, Hakem'in hastalanması üzerine ülkede başlatmış oldukları iç huzursuzlukların dozajını artırmaya devam ediyorlardı. Başvezir

⁵ Ebu Zehra, İbn Hazm, 84.

⁶ Bkz. Geniş bilgi için, Makkarî, Nefhu't-Tîb, I, 372-375; İbnu'l Hatîb, Âmalü'l-Âlâm, s. 59-62; İbnü'l-İzârî, el-Beyânü'l-Mağrib fi Ahbârî'l-Endülüs ve'l-Mağrib, II, 253-256; Philip K. Hitti, Siyâsî ve Kültürel İslam Târihi, III. 84; Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi (DGBİT) İst. 1988, IV, 394.

⁷ Makkarî, Nefhu't-Tîb, I, 374; İbnü'l-İzârî, el Beyân, II, 253-254; İbnü'l-Hatîb, Â'mâlû'l-Âlâm, s. 60; D G B İ T., IV, 398.

Mushafî ise bütûn bu gelişmelere duyarsız kalıyordu. Zirâ Mushafî, olayları durdurmak için ne şahsî ne de askerî her hangi bir güce sâhipti. Dolayısı ile onun bu çaresizliği, Ebû Âmir'i ve Auorara'yı çok kızdırıyor; Endülûs halkını da oldukça huzursuz ediyordu. Auorara, bir gün bu endişesini Ebû Âmir'e açtı. O da, kendisine ordu komutanlığı verilir ve emrine de yeteri kadar asker tahsis edilirse bu işin üstesinden geleceğine dâir söz verdi.⁸

Bu konuşmadan sonra Ebû Âmir, Mushafî'ye, düşmana karşı saldırıya geçmenin kaçınılmaz olduğunu, yoksa yönetimin elinden gideceği uyarısını yaptı. Mushafî de bu uyarıyı ciddiye alarak, hemen diğer vezirleri de topladı; konu tartışmaya açıldı ve nihâyet düşman üzerine yürüme kararı alındı ve orduya da, Ebû Âmir'in komuta etmesi hususunda ittifâk edildi. Bu toplantıdan sonra Ebû Âmir, ülkenin çeşitli yerlerinden seçtiği askerlerden bir ordu oluşturarak 977 yılı Şubat sonlarına doğru sefere çıktı. Los Banos kalesini kuşatarak çevrede hâkimiyeti sağladıktan sonra, bir çok ganimet ve çok sayıda esirle birlikte 977 yılı Nisan ayı sonlarına doğru Kurtuba'ya döndü.⁹

Ebû Âmir, bu zaferin ardından çok geçmeden Başvezir Mushafî ve yandaşlarını, yönetimden de saraydan da uzaklaştırmış ve ilerde kendisi için tehlike arzeden Cevher, Fâik, ve sâhil komutanı ve aynı zamanda kendisinin kayın pederi olan Gâlip gibi şahsiyetleri de bertaraf etmiştir. Böylece hakimiyeti tamâmiyle ele geçirmiştir. Yönetimini güvence altına alabilmek için de, kendisine bağlı sâdık kişilerden bir saray muhâfız alayı oluşturmuştur.

⁸ DGBİT, IV, 400.

⁹ DGBİT, IV, 400.

Bundan sonra ülkeyi yirmi beş yıl çok iyi idare etmiş, döneminde elliye yakın savaş yapmış, hepsini de zaferle sonuçlandırmıştır. Endülüs halkı, onun idârecilik yıllarında altın çağlarını yaşamış, bu çağ târihe “Âmirîler dönemi” olarak geçmiştir.¹⁰

Ancak Ebû Âmir'in idâre ettiği bu yıllarda bolluk, bereket ve rahat hayat, idârecileri rehâvete düşürmüştü, düştükleri bu durum isyana ve halk arasında fitneye sebep olmuştur. Önemine binâen idârecilerin zulmüne bir örnek verelim:

Ebû Âmir, ülkeyi çok iyi idare ettiği halde, onun Mushafî, Fâik, Cevher ve kayınpederi Gâlib gibi değerli şahsiyetleri ortadan kaldırması ve kendisine “el-Mehdî” ünvanını vererek halifelerin ünvanını kullanması bâriz bir örnektir. Ancak Ebû Âmir'in bu şâşaâlı, hayatı onun 392/10 Ağustos1002'de ölümü ile son bulmuştur. Her ne kadar, Ebû Âmir'in ölümünden sonra oğlu Muzaffer başa geçip ülkeyi kısmen iyi yönetip devrinden “altın çağ” diye söz ettirse de ve ardından kardeşi Abdurrahman idareyi ele alsada, babaları gibi iyi idare edememişlerdir. Aslında babalarının ölümü ile Endülüs'te Âmirîler dönemi fiilen son bulmuştur.¹¹

¹⁰ Geniş bilgi için bkz. İbnu'l-lzârî, el-Beyân, II, 268-291; Makkarî, Nefhu't-Tîb, I, 395-396; DGBİT, IV, 401-406; Mehmet Özdemir, Endülüs Müslümanları- I, Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, Ank. 1994, s. 118.

¹¹ Bkz. İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Hazm b. Gâlib b. Sâlih b. Süfyan b. Yezid (384 - 456 / 993 - 4 -1064) Manta-Lîşem-Kurtuba, “Tavku'l-Hamâme fî'l-ülfe ve'l-üllâf” İlk baskısı 1914. İkinci baskısı 1949 Cezâir. 1979-80'li yıllarda “Diriliş” dergisinde İstanbul'da yayınlanmıştır. Eser, “Güvercin Gerdanlığı” adı altında Türkçe'ye çevrilmiş ve 4. Baskısı yayınlanmıştır. (çev. Mahmut KANIK) İst. 1997, s. 52-53; el

Ardından da, yönetim Hammûdîlere geçmiş ve Mülûku't-Tavâif dönemi başlamıştır.

Bundan sonra, Endülüs'ün fetih yıllarından başlayıp Ebû Âmir'in zamanına kadar devam ede gelen, Müslüman idâreciler arasındaki saltanat kavgaları onun ölümünden sonra daha da şiddetlenmiş ve en üzücü tablosu da, Mehdî ile Müstaîn çekişmesi esnâsında görülmüştür. Çünkü bunların her ikisi de; saltanatı elde tutabilmek uğruna Müslümanı Müslümana kırdırmaktan çekinmemiş, hatta Müslümanların aleyhine Hristiyanlardan yardım isteyebilecek kadar basiretsizleşmişlerdir.¹²

Humeydî, Ebû Abdullah Muhammed b. Futûh b. Abdullah el-Humeydî, (488- ?), Cezvetü'l-Muktebis fî Zikri Vulâti'l-Endülüs ve Esâmî Ruvâti'l-Hadis ve Ehli'l-Fıkıh ve'l-Edeb ve Zevî'n-Nübühâti ve's-şîr, I, 17, 78-79; Muhammed Zâhid el-Hasan el-Kevserî (1371/1952), Mukaddime, Tashih ve Tahkik. Muhammed b. Tâvit el-Tancî, Neşr, Matbaât Neşri's-Sakâfe el-İslâmiyye, Kâhira, 1372/1952, I, 17, 78-79; Makkarî, Nefhu't-Tîb, I, 364, 370; İbnü'l-İzârî, el-Beyân, I, 301; İbnü'l Esir, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebu'l-Kerem Muhammed b. Muhammed Abdülkerim b. Abdü'l-Vâhid eş-Şeybânî (el mârûf) blbn'l-Esîr el-Cezeri (el-Mulakkab) bi İzziddin (Ö: 630/1232), El-Kâmil fi't-Târîh, İdâretü't-tıbbâa el-Müniriyye-Mısır, 1357, VII, 217-218; Abdü'l-vâhid el Merrâkuşî (D. 581- ?), el-Mucib fî Telhîsi Ahbârî'l-Mağrib (Tahsis ve Tedkik hâşiye yazımı ve mukaddime; Said el-Uryân-Muhammed el-Arabî), Dârül-Beydâ (?) 1978, s. 62; Philip K. Hitti, Siyâsî ve Kültürel İslam Târîhi, III, 776; D G B I T, IV, 394; Ebu Zehra, İbn Hazm, s. 86; Abdu'l-Halîm Uveys, İbn Hazm el-Endülüsî Vucûduhû fi'l-Bahsi't-Târîhî ve'l-Hadarî, (Doktora Tezi) 3. Baskı, Kâhire 1409/1988, s. 19-20; Mehmet Özdemir, "II. Hişâm", Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İst. 1998. XVIII, 146-147.

¹² Bkz: DGBİT, IV, 428-446; Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 86.

Yöneticilerin bu davranışlarından dolayı, ülkede huzursuzluk had safhaya ulaşmıştı. İbn Hazm'ın âilesi de bu huzursuzluğu çeken âilelerin başında geliyordu. Çünkü İbn Hazm'ın babası Âmirîler döneminin vezirlerindendi. II. Hişam tahtan indirilerek, yerine el-Mehdi'nin getirilmesi ile Âmirîler idaresine son verilmişti.¹³ Bu nedenle İbn Hazm'ın babası, yeni idârecilerin gözünden düşmüş ve saraydan da uzaklaştırılmıştı. El-Mehdi'nin öldürülüşünden ve II. Hişam'ın tekrar tahta çıkışından sonra da İbn Hazm'ın âilesinin kaderi değişmemişti.¹⁴

Ayrıca İbn Hazm'ın babası, yeni yöneticiler tarafından hem hapsedilmiş hem de malları musâdere edilmiştir. Ebu'l-Hazm bilâhare onlarla mücâdeleye girişmişse de bunda başarılı olamamış ve 402/1012'de vefât etmiştir.¹⁵ Ebu'l-Hazm vefâtından önce 399/1009 yılında el-Mehdi'nin hilâfete geçişinin üçüncü günü, Kurtuba'nın Berberilerce işgalinden sonra, şehrin doğusunda ez-Zahîre'deki saraylarından kovularak, Kurtuba'nın batısında bulunan Balat Mugis'taki eski evlerine sığınmak zorunda kalmışlardır.¹⁶

Özellikle Hişam el-Müeyyed'in halife oluşundan sonra, İbn Hazm âilesinin başına gelmedik kalmamıştır. Yukarda da zikredildiği gibi, defalarca

¹³ Philip K. Hitti, Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi, III, 845-846; D G B I T, IV, 431.

¹⁴ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 246.

¹⁵ İbn Hazm, a.g.e., s. 37, 246; Selman Başaran (Ö. 1413/1993), İbn Hazm ve Hadisteki Metodu, Doktora Tezi Ank. 1977, s. 18; Ahmet Demirci, İbn Hazm ve Zâhirîlik, Kayseri (?), s. 1.

¹⁶ İbn Hazm, a.g.e., s. 36, 246.

sürülmüşler, tutuklanmışlar, çok ağır cezâlara çarptırılmışlar hatta bir müddet gizli yaşamak zorunda bile kalmışlardır.¹⁷

Daha sonra gelişen olaylar üzerine İbn Hazm'ın Balat-ı Muğis'teki âilesinin muhteşem sarayı da 404/1013 yılında Berberiler tarafından tahrib edilince İbn Hazm da Almeria'ya sığınmak zorunda kalmıştır.¹⁸ Burada 1016 yılına kadar nisbeten sıkıntılardan uzak bir hayat sürmüştür. Ancak 1016 yılında Berberilerle işbirliği yaparak şehrin Vâlisi Süleymanı devirmek için, Ali b. Hammud'a destek olmaya kalkışınca; idârecilerce Emevî yanlısı olduğu tesbit edilmiş ve vâli tarafından önce hapsedtirilmiş, ardından da Hısn el-Kasr'a sürgüne gönderilmiştir.¹⁹ İbn Hazm, dostu Muhammed b. İshakla birlikte Hısn el-Kasr beyi tarafından dostça karşılanmış ve orada kaldığı müddetçe kendilerine hürmet edilmiştir. Ne var ki İbn Hazm'ın bu hayâtı da fazla sürmemiştir. Emevî asıllı IV. Abdurrahman'ın Walansiya'da halife seçildiğini ve Berberileri Kurtuba'dan atmak üzere orada bir ordu teşkil ettiği haberini alınca, bir kaç ay sonra bu orduya katılmak üzere Hısn el-Kasr'dan ayrılarak siyâsî mücâdelesini Emeviler saffında sürdürmek üzere, deniz yoluyla Valansiya'ya gitmiş ve orada harbe Abdurrahman'ın veziri sıfatı ile katılmıştır.²⁰ Ancak Abdurrahman'ın Gımata kalesi önlerinde 1018'deki kesin

¹⁷ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 36, 246.

¹⁸ İbn Hazm, a.g.e., s. 32; Başaran, İbn Hazm ve Hadisteki Metodu, s. 12; Demirci, İbn Hazm ve Zâhirîlik, s. 1.

¹⁹ İbn Hazm, a.g.e., s. 32-33.

²⁰ İbn Hazm, a.g.e., s. 32; Başaran, İbn Hazm ve Hadisteki Metodu, s. 12; Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 88; Demirci, İbn Hazm ve Zâhirîlik, s. 2.

yenilgisi üzerine, İbn Hazm, Berberiler tarafından esir alınarak tekrar hapse atılmıştır.²¹ İbn Hazm kaybettiği özgürlüğünü, ancak çok uzun zaman sonra elde edebilmiş ve 409/1019 ilk yazında doğum yeri olan Kurtuba'ya dönebilmiştir. O, zaman Kurtuba'da Kasım b. Hammûd halife idi. Bir müddet sonra bu halife düşürülüp yerine V. Abdurrahman el-Mustazhir, 414/1023-24 yılında hilâfete getirilince; İbn Hazm bu sefer de onun veziri olmuştu. Ancak 7 hafta sonra halife, III. Muhammed tarafından öldürülünce; İbn Hazm da tekrar yakalanarak hapse atılmıştır.²² Hapiste ne kadar kaldığı bilinmemekle birlikte; İbn Hazm'ın 1027'lerde Şâtıba'da görüldüğü tesbit edilmiştir. Ayrıca 420-22/1029-31 yılları arasında Hişam el-Müeyyed'in vezirliğini yaptığı da söylenmektedir.²³ Ancak İbn Hazm, Endülüs'te seyreden bu siyâsî olayların akımından ve siyâsîlerin tutumundan dolayı, vezirlikten de siyâsetten de uzaklaşarak; doğduğu köy olan, Manta Lişem'de kendi kabuğuna çekilerek, kendisini tamâmiyle ilme vermiştir.²⁴

Genel anlamda Endülüs târihini ve özel olarak da İbn Hazm'ın yaşadığı dönemdeki siyâsî durumu özetleyecek olursak: Endülüs'ün fethinden sonra Âmirîlere kadar, Âmirîler dönemi dâhil, Kurtuba çok iyi günler

²¹ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 32-33; Demirci, a.g.e., s. 2.

²² İbn Hazm, a.g.e., s. 33; İbn Hazm, Usûli-Dîn, Eserin Orjinal adı: e'n-Nübezû'l-Kâfiye fi Ahkâmî Usûl-i-Dîn'dir. Beyrût. 1405/1985. (çev. İbrahim Aydın), İnsan Yayınları 2. Baskı, İst. 1997, s. 7; Başaran, a.g.e., s. 2.

²³ İbn Hazm, a.g.e., s. 33.

²⁴ İbn Hazm, a.g.e., s. 33; İbn Hazm, Usûli-Din, s. 7; Başaran, İbn Hazm ve Hadisteki Metodu, s. 19; Demirci, İbn Hazm ve Zâhirîlik, s. 2.

geçirmiş ve çok güzel idâre edilmiştir. Âmirîlerden sonra, Emevîlerle Berberiler arasındaki liderlik kavgalarından dolayı, ülke kaosa sürüklenmiş, vâililer bağımsızlıklarını ilan ederek târihe “Mülûkût-Tavâif” dönemi olarak geçen dönemi başlatmışlardır. Bundan sonra da Müslümanlar, Hristiyanlar karşısında zayıf düşmüş ve yıllarca Müslüman olarak kalan Endülüs, bir Hristiyan devleti olup çıkmıştır.²⁵

2. Ekonomik Durum

Diğer alanlarda olduğu gibi, ticarî ve tarımsal açıdan da Endülüs'te en parlak dönem, III. Abdurrahman'dan sonra II. Hakem (961-976)'in iktidar yılları ile, Hacib el-Mansur (977-1002)'un hakimiyet dönemleri olmuştur.²⁶

Bu sıralarda Müslümanlar Endülüs'te tarım için Batı Asya'da uygulanan yeni yöntemleri uyguluyorlardı. Bu yeni yöntemlerle Endülüs'te, tarım meyvecilik ve sebzecilik alanında iyi bir düzeyde idi.²⁷

²⁵ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 53; Başaran, İbn Hazm ve Hadisteki Metodu, s. 1-15.

²⁶ İbnü'l-İzârî, el-Beyânü'l-Mağrib, II, 247-248; Makkari, Nefhu't-Tîb, I, 299, 304, 356; DGBİT, IV, 536; Uveys, İbn Hazm el-Endülüsî, s. 28.

²⁷ Bkz. Lisânü'd-Din İbnu'l-Hatîb (713-766/1313-1374), el-İhâta fî Ahbari Gırnata, Kahire 1319/1901 I, 14-15, 27-37; Makkârî, a.g.e., I, 94-96; İbn Batûta, Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. İbrahim (d. 703/1303 Fas. Ö. 770/1368 Tanca), Tuhfetu'n Nazzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr Seyahatnamesi, (Çev: Damat Hz. Şehriyârî Muhammed Şerif) Matbaat Âmire, İst. 1333-1335, II, 333-334.

Endülüs'ün en verimli ve münbit toprakları, Güney-Doğu ovalarıydı. Bu ovalar tarım için oldukça elverişliydi. Her türlü ürün, buğday, darı ve diğer tahılların yanısıra, zeytin ve benzeri meyvelerin tüm çeşitleri yetiştiriliyordu.

İmâlât sanâyii açısından da Endülüs, Halifeler döneminde Avrupa'nın en zengin ve en gelişmiş ülkesiydi. Kurtuba'da dokumacılık çok ileri bir safhadaydı, on üç bine yakın dokuma işçisi çalışıyordu. Ayrıca başka şehirlerde de, bu kadar değilse bile, dokumacılık vardı. Hattâ Çin'den ipek böceği getirtililerek, Endülüs'te yaygınlaştırılmıştı. Bunun yanısıra Almaria'da cam, pirinç ve bakırdan mutfak eşyası yapımı meşhurdu. Kurtuba'da dericilik sanâyii de oldukça ileri bir düzeyde idi.

Endülüs, altın, gümüş, porselen, demir gibi bütün mâdenler ve bu mâdeni eşyaların işlenişi hususunda da oldukça meşhurdu.

Ticârî duruma gelince: Endülüs'te devlet gelirlerinin büyük çoğunluğu, ithâlât ve ihrâcâtdan elde edilen vergilerden sağlanıyordu. Özellikle II. Hakem 961-976 ve Hâcib el-Mensur (977-1002)'un hâkimiyet yıllarında Endülüs'ün ürettiği tükettiğinden daha fazlaydı. Onun için Endülüs ihrâcât ve ithâlât işlerine pek çok önem veriyordu. Bu sâyede Endülüs, dünyânın önemli pazarlarını elinde tutabilmiş ve kendisi de zamânının en büyük ticâret merkezi olma özelliğini yakalayabilmişti. Meselâ, İspanya'nın en büyük liman şehirlerinden biri olan, Sevil (İşbiliyye), pamuk, zeytin ve yağ ihrâç ediyordu. Malaga (Malaka) şehrinden, safran, incir, mermer ve şeker ihrâç ediliyordu.

Genel olarak Endülüs'te üretilen mallar, Mısır-İskenderiye Bizans-Konstantinopol (İstanbul) limanları aracılığıyla Hindistan, Orta Asya gibi uzak ülkelerin pazarlarında bile sergileniyordu. Mekke, Bağdat ve Şam'la zâten sıkı bir ticârî ilişki içerisindeydiler.²⁸

İbn Hazm'ın âilesi de, Endülüs'ün bu nimetlerinden âzâmi derecede yararlanmıştır. Çünkü babası vezirdi. Saraylarda yaşıyorlar, söz konusu nimetlerin en âlâsından istifâde ediyorlardı. Fakat ülkedeki siyâsî çalkantılar ve dışa bağıllık nedeniyle Endülüs, bu ekonomik dengeyi sonuna kadar sürdürememiştir. Ancak İbn Hazm'ın âilesi köklü ve zengin olduğu için bu durumdan fazla etkilenmemiştir.²⁹

3. Sosyal Durum

Fetih öncesinde, dinî açıdan İspanya toplumunun salt çoğunluğunu Katolik Hristiyanlar oluşturuyordu. Bunları Yahûdiler takip ediyordu. Bu iki grup, şehirlerde yaşıyorlardı. Bir de sayıları yok denecek kadar az olan, dağlık ve kuytu bölgelerde yaşayan putperestler vardı.

Etnik gruplar olarak; Hristiyanların çoğunluğunu Hispono-Romen yerli halk, geri kalanını ise, Germen ırkına mensup Vizgotlar

²⁸ Bkz. Lisânü'd-Din İbnu'l-Hatîb, el İhata fî Ahbâri Gırnata, I, 15; Hitti, Siyasî ve Kültürel İslam Târîhi III, 836-837; DGBİT, IV, 535-538.

²⁹ Makkari, Nefhu't-Tîb, I, 102, 123-124; Hitti, Siyasî ve Kültürel İslam Târîhi, III, 834; Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, IV, 537; Özdemir, Endülüs Müslümanları, II, 108, 109, 111.

oluşturuyordu. Fetihle berâber bu toplumsal bünyeye yeni bir din olarak İslam ve onun mensuplarından üç farklı etnik unsur daha eklenmiştir. Bunlar: Araplar, Berberler ve Mevâlî'lerdi. Daha sonra bu üç unsura, Müvelledler (İspanyol mühtediler) ve Sakâlibe (Orta ve Doğu Avrupa kökenli âzâdlılar) eklenmişti.³⁰

Bu etnik grupların Endülüs'te toplanışı farklı şekillerde olmuştu. Meselâ Araplar ve Berberler, fetih ordusu askerleri olarak gelmişler ve fethettikleri bölgelere yerleşmişlerdi. Bunlara genellikle: **"Belediyyun"** deniliyordu. İbn Hazm'ın âilesi de bunlardandı. Çünkü İbn Hazm'ın atalarından ilk dedesi Halef b. Mi'dân, Endülüs'e Emevilerin fetih ordusu askerleri ile gelmiştir.³¹

Daha sonra, Araplar ve Berberiler, çeşitli sebeplerle farklı târihlerde kabileler hâlinde gelip Endülüs'e yerleşmişlerdir. Gelen Arap kabileleri, Kayslılar ve Yemenlilerden oluşuyordu. Sayıları, 40-50 bin civarlarında idi. Berberilerin daha da fazla olduğu söyleniyordu.

Gayri müslim nüfus ise; 4-6 milyon civarlarında idi. İspanya yerli Müslümanları, VIII. y. yılın başlarında azınlıkta idi ama, IX. y. yılın

³⁰ Makkârî, Makkari, Nefhu't-Tîb, I, 276-277; Hitti, Kültürel İslam Târihi, III, 845; Ebu Zehra, İbn Hazm, s. 94; Uveys, İbn Hazm el-Endülüsi, s. 44; Özdemir, Endülüs Müslümanları, I, 31, DGBİT, IV, 537; Özdemir, a.g.e., II, 108,109,111

³¹ İbn Hazm, Usûlü'd-Dîn, s. 7; Uveys, a.g.e., s. 51-52.

ortalarına doğru, Müslüman nüfusun, çoğunluğunu bunların oluşturduğu söylenir.³²

Fetihten sonra, II. Abdurrahman zamânında, sakâlibe, (Sılav kökenli köleler) de Müslüman nüfusa katılmış, bilfiil resmî dâirelerde görev almaya başlamıştır.³³

Fetihten önce İspanya'da halk, seçkin sınıflar, özgür tabaka ve köleler sınıfı şeklinde yaşıyordu. Bir sınıfın insanı, diğer bir sınıfa geçemiyordu ve her sınıfın oturduğu ev semt ve mahalleler ayrıydı.³⁴

Dinî durum ise oldukça karışıktı. İdâre yanlısı Katolik Kilisesi, Hristiyanlığın dışındaki Yahûdi dinine mensup olanları, Katolik mezhebine girmeye zorladığı gibi, Hristiyanlığın diğer mezheplerine de yaşama hakkı tanımıyor onları da Katolik olmaya zorluyordu. Hattâ 694'te toplanan bir konsül, Yahûdilerin Hristiyanlaştırılması ya da köleleştirilip Hristiyan âilelerine satılması kararı bile çıkarmıştı.³⁵

Endülüs'ün fethini muteakip, Müslüman Arapların ilk yaptıkları iş, herkese layık olduğu özgürlüğünü iâde ederek sınıf farkını ortadan kaldırmaları olmuştur. Özellikle Hristiyan Vizgotlar tarafından baskı altında tutulan, ellerinden dinî özgürlükleri alınan Yahudiler,

³² Ziya Paşa (1825 İst-1880 Adana), Endülüs Târihi, iki cilt. İlk baskı, Takvim Hânei Âmire, İst. 1276, İkinci baskı, Matbâat Tercümânı Ahvâl. İst. 1280, I, 3.

³³ Özdemir, Endülüs'de Müvelledün Hareketleri, (Doktora Tezi), Ank. 1989, s. 114.

³⁴ Uveys, İbn Hazm el-Endülüsî, s. 44.

³⁵ Özdemir, Endülüs Müslümanları, I, 32.

İslamiyet'in bu hoş görüsünden âzâmi derecede yararlanmışlardır. Çünkü Müslümanların idâresi altında kölelikleri kaldırılmış; böylece özgürlüklerine kavuşmuşlardır. Kapatılan sinagoglarının açılmasına, ihtiyaç ânında yenisinin inşâsına izin verilmiş ve Hristiyanlığa zorlanarak ülkeyi terk edenlere tekrar dönmeleri için müsaade edilmiştir. Hristiyanlar için de aynı özgürlük söz konusu olmuştur. Çünkü; İslâm yönetiminde, Hristiyanların kiliselerine hiç bir zaman müdâhale söz konusu olmamıştır. İstedikleri gibi fâaliyetlerini sürdürmüşlerdir.³⁶

4. İlmî ve Kültürel Durum

İbn Hazm'ın yaşadığı dönemde Endülüs'de ilmî ve kültürel durum, oldukça iyi bir düzeyde idi. Endülüs'de kültür seviyesinin bu denli yüksek oluşu Âmirîlerin idârecilik yıllarına tesâdüf etmekteydi. O dönemde Endülüs, her bakımdan olduğu gibi, ilim ve kültür açısından da altın çağını yaşamıştı ve her hususta dünyaya örnek olacak bir seviyedeydi. Doğu ise Endülüs kadar şanslı değildi. Çünkü doğudaki idâreciler ilme ve ilim adamlarına gereken saygıyı göstermiyordu. Endülüs'teki idâreciler, ilim sevgisi ve âlimlere gösterdikleri saygıdan dolayı; İslam âlemindeki âlimleri oraya toplamayı başarabilmiştir. Böylece burası dünyada ilim, irfan ve medeniyet açısından, zamanının bir numaralı ülkesi olma hakkını kazanmıştı. Ülkeye gelen bu âlimler

³⁶ Bkz. Makkari, Nefhu't-Tîb, II, 123,125,130,158; Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 94-95; Uveys, İbn Hazm el-Endülüsî, s. 43-47; Özdemir, Endülüs Müslümanları, I, 30-37.

sâyesinde Endülüs halkında da ilme, irfâna, âlime ve kitaba karşı aşırı bir sevgi meydana gelmişti.³⁷ II.Hakem'in kütüphanesinin dünyada bir eşinin bulunmadığı söylenir. Bu kütüphânede, 400 bin el yazması bulunmakta ve bunların isimlerinin yazıldığı 44 ciltlik bir kataloğun varlığı da gelen haberler arasındadır.³⁸

İbn Hazm işte böylesi bir ilim ortamında yetişmiş, ülkede bulunan tüm âlimlerden, gerek ilim okuyarak gerekse münazara yoluyla istifâde etmiştir.

İbn Hazm, zamânındaki tedrisât biçimine gelince:

O dönemde ilim üç merhalede okutuluyordu: 1. İlk okul, 2.Orta ve Lise Seviyesinde Halaka dersleri şeklinde, 3. Lisans ve Yüksek Lisans mahiyetinde ülkeden ülkeye, şehirden şehre seyahat edilerek seçkin âlimlerden alınan dersler mahiyetindeydi. İlmî kurum ve kuruluşlar ise evler, mektepler, medreseler, câmiler, kütüphaneler, ribâtlar, zâviyeler, ve sultanların saraylarında kurulan ilim meclisleriydi. Bu mekanların ilim yuvası olarak kullanılması, el-Ezher ve Nizâmiye

³⁷ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 35; İbnu'l-Esir, el-Kâmil fi't-Târih, II, 251; ve VIII, 498; İbn Haldûn Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî (D. 732/1332) Tunus (Ö 808/1406) Mısır, Künyesi: Ebu Zeyd, Lakabı: Veliyyü'd-Din, Mukaddime, (Çevr. Z.K. Uğan), İst. 1991, IV, 145.

³⁸ Bkz. Makkari, Nefhu't-Tîb, I, 248-252,256; İbnu'l-Hatib, el-İhâta, I, 350; İbnu'l-İzâri, el-Beyânül-Mağrib, II, 253-256; Hitti, Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi, III, 839-840; Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 60, 90-91; Uveys, İbn Hazm el-Endülüsî, s. 34-37; Özdemir, Endülüs Müslümanları, III, 2-3, 19,98.

Üniversitelerinden öncedir. Bu mütevazi üniversitelerde Müslümanların yanısıra Hristiyanlardan da ilim tahsili için gelenler vardı.³⁹

İbn Hazm da bu üniversitelerden yeteri kadar yararlanmış, oralarda ilim okumuş ve okutma bahtiyarlığına ermiştir. İşte İbn Hazm'ın yaşadığı dönemde Endülüs'teki siyâsî, ekonomik, sosyal ve kültürel durum bu düzeyde idi.



³⁹ İbn Haldun, Mukaddime, III, 155; İbnü'l- İzâri, el-Beyânü'l-Mağrib, II, 253-256-257; Hitti, Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi, III, 839-841; Özdemir, Endülüs Müslümanları, III, 5-6.

I. BÖLÜM

İBNİ HAZM'IN HAYATI İLMİ KİŞİLİĞİ ve ESERLERİ

A- HAYATI

1. Doğumu, İsmi ve Lakâbı

Kaynakların çoğu, İbn Hazm'ın doğum tarihi olarak 384/994 yılını vermektedir.⁴⁰ Çünkü kaynaklar, İbn Hazm'ın kendi akranlarından ve aynı zamanda kendisinin öğrencisi olan Tabakâtü'l- Ümem yazarı (462/1068) Ebu'l- Kâsım, Sâid b. Ahmet el- Endülüsî'ye yazmış olduğu mektuba dayanmaktadırlar.⁴¹ İbn Hazm, söz konusu mektupta

⁴⁰ İbn Hazm, el-Fasl fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihali, Dâru'l-Cîl, Beyrût 1405/1985 (tahkikli yeni baskı). Tahkîk, Muhammed İbrahim Nâsr ve Abdurrahman Umeyra, I, 3; İbn Hazm, Merâtibü'l-İcmâ fi'l-İbâdât ve'l-Muâmelât ve'l-İtikâdât, Mısır 1357/1938, s. 3-5; İbn Hazm, Usûl-i Din, s. 7; el-Humeydî, Cezve, II, 291; İbn Beşkuvâl Ebu'l- Kâsım Halef b. Abdül-Melik (495/1101-578/1183), es-Sıla fî Târîhi E'immeti Endülûs ve Ulemâihim ve Muhaddisihim ve Fukahâihim ve Udebâihim, İki cilt Neşr, tashîh ve aslını gözden geçirme İzzet el-Attâr el Hüseyin, Mektebet el-Hâncî, Kâhire 1374/1955, II, 417; C. Van Arendok. "İbn Hazm" İslam Ansiklopedisi, İst. 1997. XLVIII,748;Uveys, İbn Hazm el-Endelûsî,s.7,58;Demirci, İbn Hazm ve Zâhirîlik, s. 1.

⁴¹ Yâkût, Ebu Abdullah Yâkût b. Abdullah (Rûmî'l-Cinsiyye) el-Hamevî el-Bağdâdi (el-Mulakkab bi Şihâbiddin) (574/1178- Rumeli-626/1228 Halep), Mu'cemu'l-Udebâ (İrşadü'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edip), Mektebetü'l-Kirâe ve's-Sakâfe el-Mısıriyye, son baskı, Mısır 1357/1938. XII, 235-237. Ayrıca eserin bir iki kez daha basıldığı zikredilmektedir. Bunlardan birisinin 26. R. e's-Sanî 1355/ 14 Ağustos 1936'da gerçekleştiği Yakut'un bu eserine yazılan takdim sözlerinden anlaşılmıştır. Ayrıca

kendisinin 384/994 yılı Ramazan ayının son gecesi tan yeri ağardıktan ve imam sabah namâzına selam verdikten sonra, güneş doğmadan önce dünyaya geldiğini yazıyordu.⁴² Bizde de hâsıl olan kanaat, bu tarihin doğruluğudur. Çünkü O, kendi doğum tarihini herkesten daha iyi bilir.

İbn Hazm Çocukluk yıllarını Kurtuba'da babasının sarayında geçirmiştir. Erginlik çağına kadar câriyelerden, özel tutulan hocalardan kibarlık ve nezâket öğrenerek hayatını sürdürmüştür. Böylece çocukluğu bir vezir çocuğuna yaraşır tarzda; lüks ve gösteriş içerisinde geçtiği, bu arada, saraylardaki câriyelerden Kurân okumayı-ezberlemeyi, şiir söylemeyi de öğrendiği bilinmektedir.

Yetişkinlik çağlarında bir kaç defa vezirlik yaptığı bilinmektedir. Bunlardan ilki 414/1023'te kendisine halife olarak bîat edilen el-Muztazhar Billah'ın vezirliğidir.⁴³ Bu parlak dönemden sonra zorluklar onu kuşatmış bir müddet sürgün ve hapis hayâtı yaşamıştır. İniş ve çıkışlı bu hayat onu yormuş, problemlerden kurtulmak için babasının köydeki bağ evine çekilerek orada kendisini tamâmiyle ilme vermiştir. Hayatının verimli dönemini geçirmiş olduğu bu köy, Kurtuba'nın

eserde, İbn Hazm'ın yazdığı mektup'da 383'de doğduğu, dolayısı ile İbn Hazm'ın 72 yaşından sadece bir ay eksik olduğu belirtilmektedir; Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 27-28.

⁴² Marrâkûşî, el-Mücib fi Telhîsi Ahbârî'l-Mağrib, s. 49; Makkarî, Nefhu't-Tîb, II, 284; İbnû'l-Hatîb, el-İhâta, s. 144.

⁴³ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 32.

doğusunda Medînetü'z-Zâhire sitesinin yakınlarındaki Manta-Lişem köyüdür. Ömrünün son günlerini burada geçiren İbn Hazm, 28 Şâbân 456/15 Temmuz 1064 tarihinde bu köyde vefat etmiştir.⁴⁴

İbn Hazm'ın tam adı: Ali b. Said b. Galib b. Salih b. Halef b. Mi'dan b. Süfyan b. Yezîd el-Farisî el-Kurtubî el-Endülüsi'dir.⁴⁵ Künyesi, Ebu Muhammed; lakabı ise, İbn Hazm'dır. İbn Hazm kitaplarında Ebu Muhammed künyesini kullanır. Fakat o, "İbn Hazm ez- Zâhirî" lakabı ile meşhur olmuştur.⁴⁶ Aynı zamanda İbn Hazm, hukukçu, edebiyâtçı, usulcû, muhaddis, soy ve şecere bilgini, dilci, dinler târihçisi ve şâir gibi bir çok yönüyle temâyüz etmiştir. Mezheb yönü itibâriyle de Zâhirî mezhebine mensup olduğu malumdur. Kendisi müctehid derecesindedir; âyet, hadis ve sahâbenin icmâından

⁴⁴ İbn Hazm, Usûl-i Din, s. 12. Ancak bu eserin iç kapak kısmında İbn Hazm'ın ölüm târihi olarak 458 verilmiştir. Sanırsız yazım hatası neticesi 6'nın yerine 8 yazılmıştır. Ayrıca bkz. İbn Hazm, Merâtibü'l-İcmâ fi'l-İbâdât ve'l-Muâmelât ve'l-İtikâdât, Mısır 1358/1939. S. 3-5; İbn Hazm, el-Fasl, I, 5; el-Humeydî, Cezve, II, 291; C. Van Arendank, İbn Hazm, İslam Ansiklopedisi İst. 1977. XLVII, 748; Dabbi, Ebû Cafer, Ahmed b. Abdû'l-Melik b. Umeyre b. Yahyâ e'd-Dabbi (Ö: 577/1181). Buğyetü'l-Mültemis fi Ricâli Ehli'l-Endülûs. Madrid 1884. I. 204; İbnü'l-Hatib, el-İhâta, III, 144; Başkuval, e's-Sıla, II, 40,888.

⁴⁵ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 32; İbn Hazm, Meratibü'l-İcmâ, s. 3; İbn Hazm, el-Fasl, 1,3; Humeydî, Cezve II, 291; Başaran, "İbn Hazm ve Hadisteki Metodu". s. 9; Uveys, İbn Hazm el-Endülüsi s. 52; Demirci, İbn Hazm ve Zâhirilik. s. 1.

⁴⁶ İbn Hazm, a.g.e., s. 32; Ebû Zehra, "İbn Hazm" s. 27.

yararlanarak fikhî hükümleri istinbât etmekte ve taklitçiliği reddetmektedir.

2. Âilesi

Kaynakların hemen hepsi İbn Hazm'ın âilesinin şerefli, kültürlü, refah seviyesi oldukça yüksek, elit bir tabakadan olduğunu kaydetmektedirler.⁴⁷

İbn Hazm'ın sülalesinden, Endülüs'e ilk gelen kişi, onun atalarından, Halef b. Mi'dân'dır. Halef'in Emevîlerden "Fetih" ordusu komutanı Musâ b. Nadr ile 93/711'de Endülüs'e ayak bastığı söylenir. Diğer taraftan, Abdurrahman b. Muâviye ma'îyyetindeki askerlerle 138/755'te buraya girdiği de ifâde edilmektedir.⁴⁸ Bize göre, önemli olan kiminle ve ne zaman geldiği değil, onun âilesinin Endülüs'e göç etmiş olmasıdır. Emevîler, Endülüs'e gelip devlet kurduklarında İbn Hazm'ın âilesi de onlarla birlikte gelerek Manta-Lişem'e yerleşmişlerdir.

İbn Hazm'ın nesebi hususunda tarihçiler çeşitli görüşler ileri sürmektedirler: İbn Hazm'ın atalarından ilki, Mekke'nin fetih yılında Müslüman olan, Fars asıllı Yezid'dir. Kendisi "Hayırlı Yezid" diye

⁴⁷ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 31-32; İbn Hazm, Mecmuat el-resâil el-Müniriyye, Mısır. (?) s. 76-77; İbn Hazm, Meratibu'l-İcmâ s. 3-5; İbn Hazm, el-Fasl I, 3-5; İbn Hazm, Usul-u Din, s. 7; Humeydi, Cezve II, 290-291; Ebuâ Zehra, İbn Hazm, s. 27-28; Başaran, İbn Hazm ve Hadisteki Metodu s. 9; Uveys, İbn Hazm el-Endülüsî s. 51-52; Demirci, İbn Hazm ve Zâhirilik s. 1.

⁴⁸ İbn Hazm, Usûl-u Din, s. 7; Uveys, a.g.e., s. 51-52.

bilinen Ebû Sûfyan b. Harb'in oğlu Yezid'in âzâdlı kölesidir. Ancak, İbn Hazm'ın sülâlesinden Endülûs'e gelen, bu Yezid değildir.

Bazıları⁴⁹ İbn Hazm'ın nesebini Hristiyanlığa dayandırarak ilk dedesinin "gota" ya da "İbero-Celte" kanından İspanyol asıllı olup sonradan İslamiyet'e girmiş bir Hristiyan olduğunu iddia ederlerken,⁵⁰ bazıları ise, İbn Hazm'ın büyük atası Yezidin, Mekke'nin fethi yılında müslûman olmuş, Fars asıllı, "Hayırlı Yezid" diye bilinen ve kureyşli Ebu Sûfyan'ın oğlu Muaviyenin kardeşi Yezid'in azadlısı olduğunu söyleerler.⁵¹ Müslüman olduktan sonra, Ebu Bekir onu Suriye fethine giden ordunun başına kumandan olarak göndermişti. Biraz önce de zikrettiğimiz gibi o Kureyş âzâdlısıdır. Emeviler'e yakınlığı da buradan kaynaklanmaktadır.

İbn Hazm'ın atalarından ikincisi olan Halef b. Mi'dan'ın Endülûse gelişi de, Emeviler vâsıtasıyla olmuştur. Bizim kanaatimize göre; İbn Hazm'ın ilk atası Yezid, asıl itibariyle önceden bir Hristiyan olsa da; tarihi verilere göre İspanyalı değildir. Müslümanlığı kabulü de oldukça eskilere dayanmaktadır. Çünkü künye kullanımı (filan b. filan) şeklinde Araplarda vardı. Hem eskiden İranlılardan köle olarak Arap

⁴⁹ Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur Suppl. s. 186; C. Van Arendonk, "İbn Hazm" i.A. İst. 1977, XLVII, 748, Hitti Siyâsî ve Kültürel İslam Târîhi. III. 885.

⁵⁰ Bkz. Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 28-29.

⁵¹ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 32 ve İç Kapak; İbn Hazm, Usûl'u-Din, s. 12 ve iç kapak; Ebû Zehra, a.g.e., s. 28; Başaran İbn Hazm ve Hadisteki Metodu s. 9; Uveys, İbn Hazm el-Endülûsî s. 51-52; Demirci İbn Hazm ve Zâhirilik s. 1.

Yarımadasına götürme işi yaygındı. Selmân-ı Fârisî bunun canlı örneğidir.⁵² Sonra hiç bir neden yok iken, soylu bir âileye mensup olan, kendisi ve babası vezirlik pâyesine ulaşmış bir kişi, niçin köle kökenli olmaya özen gösterebilir? Bizim kanââtimize göre; bu iddianın altında oryantalist tarihçilerin onu, Hristiyanlıkla irtibatlandırarak Hristiyanlığa pay çıkarma emelleri yatmaktadır. Oysa ki, tarihî veriler onun Hristiyanlıkla alakalandırılmasına asla ihtimal vermemektedir.

3. Ahlakı

İbn Hazm'ın, saraylarda bolluk ve bereket içerisinde cariye ve mürebbiyeler arasında yetişmesi,⁵³ aşkla ilgili şiirler söylemesi, hatta aşkın tüm çeşitlerini anlatan, "Tavku'l-Hamame" (Güvercin Gerdanlığı) gibi bir eser yazması onun yanlış tanınmasına sebep olmuştur. İbn Hazm'la yakından ilgilenmeyen, hayatını incelemeyip, eserlerini okumayan, onu sâdece kulaktan dolma bilgilerle tanıyan kişiler, onu maneviyattan uzak, şımarık ve çapkın, hatta ilim, tedrisatı çağlarında bile hayâtını, aşkla, şiir ve şarkılar söyleyerek geçiren biri olarak tanır.

İşte C. Brockelman da öyle zannetmiş olmalı ki onun hakkında,

"Gençliğini ailesinin Nebla bölgesinde Manta Licham'daki mâlikhanesinde ilim tahsil ederken hayatını tamamıyla aşka ve şiire vererek geçirmiştir"⁵⁴ diye yazmıştır.

⁵² Geniş bilgi için bkz. Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 27-30.

⁵³ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 32.

⁵⁴ C. Brockelman, GL, s. 186.

Sanırız Selman Başaran⁵⁵ da, İbn Hazm'in "Tavku'l-Hamame" (Güvercin Gerdanlığı) adlı eserinden almış olduğu "Ben kadınlardan gördüğüm hiç bir şeyi unutmuyorum" sözüne dayanarak, onun sadece sevgi ve güzellekle ilgilendiği vehmine kapılmış ve asıl kimliği ile tanımadan, onu yermiş ve Brockelman'ın fikirlerini bir nevi onaylamıştır.⁵⁶

Oysa ki İbn Hazm, zengin ve soylu bir ailenin çocuğu olmasına ve babasının vezir olması hasebi ile saraylarda, cariyelerin içerisinde mürebbiyelerin arasında büyümesine rağmen, hiç de Brockelman'ın zannettiği gibi çapkın, kadın düşkünü, ömrünü şiir ve şarkılarla geçiren biri değildir. O, saray kadınlarından ilmi, inceliği, zerafeti, temizliği, adab-ı muâşerât denilen toplumdaki davranış biçimlerini, iffet ve nâmuslu olmayı öğrenerek mezâhirini süslemiş; ilim, irfan öğrenerek de kalbini ve beynini süslemiştir. Biraz önce de bahsettiğimiz gibi o, okumayı, güzel yazı yazma sanatını (tehzibi), Kur'an okumasını ve bazı ayetlerin anlamını ve şiir söylemesini kadınlardan öğrenmiş, onlardan âzâmî derecede istifade etmiş hatta, ilk öğrenimini onlardan görmüş ve böylece saray günlerini en güzel biçimde değerlendirmiştir.⁵⁷

Diğer taraftan, ilmî kariyerinin yanı sıra, ahlâkî kişiliği de gelişsin diye; babası onu, Faslı Ebû Hüseyn b. Ali isminde, çok müttaki bir

⁵⁵ Başaran, İbn Hazm ve Hadisteki Metodu, s. 11.

⁵⁶ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 151.

⁵⁷ İbn Hazm a.g.e., s. 151; Ebû Zehra, İbn Hazm, s.30-37; Uveys, İbn Hazm el-Endülûsî s. 61-63.

zâta teslim etmiştir. Artık bu zât, İbn Hazm'ın ahlâkî durumundan, terbiyeli, iffetli, namuslu ve nezih bir genç olarak yetişmesinden sorumluydu.⁵⁸ Bu nedenle İbn Hazm, kendisini diğer insanlardan ayıran iki belirgin özelliğe sahipti. Bunlardan biri vefalı oluşu , diğeri ise dindar oluşudur. İbn Hazm, hayatının hiç bir döneminde durum ne olursa olsun, bu iki sıfatından taviz vermemiş ve ömrünün sonuna kadar bu iki sıfatı taşımıştır.⁵⁹ Ancak İbn Hazm bu güzel sıfatlarının yanı sıra mücadelecî bir ruha sahipti. Bu nedenle mücadele esnasında karşısındakine devamlı şüpheyile bakar ve muhataplarına oldukça sert davranırdı.⁶⁰ Onun huy ve karakterindeki bu değişikliğe neden olarak, yakalanmış olduğu böbrek hastalığı gösterilmektedir.⁶¹

Biz de onun sözü edilen bu iki sığata sâhip olduğu kanaatini taşımaktayız. Bu maksatla onun ahlâkî yönünü öne çıkaran durumu hakkında ileri sürölen iddiâların mübâlağalı ve yersiz olduğunu ortaya koymak amacıyla, ayrı bir madde hâlinde ahlâkına kısaca değinmeyi uygun bulduk.

4. Karşılaştığı Sıkıntılar

İbn Hazm'ın ailesi, babasının vezir olması nedeniyle saraylarda bolluk bereket içerisinde yaşayıp giderken, Endölüs'teki siyasî

⁵⁸ Ebû Zehra, İbn Hazm., s. 30-31-32.

⁵⁹ Geniş bilgi için bkz. Uveys, İbn Hazm el-Endölüsî, s. 80-83.

⁶⁰ Bkz. Başaran, İbn Hazm ve Hadisteki Metodu, s. 14-18 .

⁶¹ Ebû Zehra, a.g.e., s. 69; Başaran a.g.e., s. 76-77.

çalkantılar nedeniyle durum gittikçe tersine dönmüş, bolluğun yerini kıtlık, sevincin yerini hüzün ve keder; tebessümün yerini gözyaşları ve ızdırap almış, böylece felaketler birbirini takip etmişti. Önce kardeşi Ebu Bekr, 401 Zilhicce/1010 Aralık'ta Kurtuba'da henüz 22 yaşında iken vefat etmiş; ardından 402 Zilka'de'de babası ve ertesi sene de 403/1012 yılında hanımı ölmüştür.

Bütün bunlar, Amiriler'den II. Hişâm'ın yerine Muhammed el-Mehdi geçtikten sonraki tarihlerde olmuştur. Bu tarihten itibaren ülkede yağmalamalar, tahripler, tutuklamalar ve sürgünler başlamış; bela ve musibetler, âdetâ yağmur yağarcasına peş peşe gelmiştir. Bu gelen musibetler, Endülüs halkının tümüne sıkıntı ve ızdırap veriyor; ancak bundan İbn Hazm ve ailesi daha da fazla etkileniyordu. Çünkü İbn Hazm ve ailesi, durmadan ülkenin çeşitli yerlerine sürgüne gönderiliyordu. Zirâ yönetim, Âmiriler'in elinden çıkmış, Alevî Hanedanı'nın eline geçmişti.

İbn Hazm'ın sürgünlerinin sebebini iki şey teşkil ediyordu: Birincisi zamanın yöneticilerine ters düşmesi; ikincisi muâsırı alimlerle iyi geçinmeyip onlarla çatışmaya girmesidir. Tarihin kaydettiğine göre, İbn Hazm'ın muasırı alimler, genellikle sultanlara yakındılar. Onların isteği doğrultusunda fetvalar veriyorlardı. İbn Hazm ise, âlimlerin bu durumunu tenkit ediyor ve onlara karşı geliyordu. Bu nedenle onlar da,

İbn Hazm'ı yönetim ile karşı karşıya getirip sürgüne göndertiyorlardı.⁶²

Böylece İbn Hazm, ömrünün bu döneminde rahat bir hayat yaşamamıştır.



⁶² İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 15, 36-37; Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 32-33; Başaran, İbn Hazm ve Hadisteki Metodu, s. 2; Uveys, İbn Hazm el-Endülüsî, s. 63-66; Demirci, İbn Hazm ve Zâhirîlik, s. 1,2.

B- İLMÎ VE SİYÂSÎ KİŞİLİĞİ

1- İlmî Kişiliği

a) Eğitimi:

İbn Hazm, ilme ve irfana susamış bir bilgindi. İlk eğitimini saraydaki mürebbiyelerden almış, onlardan Kur'an okumasını, hat sanatını ve şiir söylemesini öğrenmişti.⁶³ Müellifimiz bu ilimleri servet için değil, sırf insanların ufkunu açmak ve onları aydınlığa çıkarmak için öğrenmiştir.⁶⁴

İbn Hazm, asıl ilim tahsiline 399/1008'de Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. el-Cesur ve Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Yezîd el-Ezdî el-Mısırî'den hadis, nahiv, lûgat, belâgat, cedel ilmi ve kelam okuyarak başlamıştır.⁶⁵

Ayrıca, Ebu'l-Hayr el-Lügavî'den fıkıh dersleri almış,⁶⁶ Ebû Said el-Fetâ el-Caferî'nin vermiş olduğu şiir tahlili (Aruz) derslerine de katılmıştır.⁶⁷

⁶³ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s.36; Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 33; Başaran, İbn Hazm ve Hadisteki Metodu, s. 21-22; Demirci, İbn Hazm ve Zâhirilik, s. 2.

⁶⁴ Ebû Zehra, a.g.e., s. 30.

⁶⁵ el-Humeydî, Cezve, s. 108; Başaran, a.g.e., s. 22; Uveys, İbn Hazm el-Endülüsî, s. 66-67; Demirci, a.g.e., s.2.

⁶⁶ Ebû Zehra, a.g.e., s. 36; Demirci, a.g.e., s.2.

⁶⁷ Uveys, a.g.e., s. 66; Demirci, a.g.e., s. 2.

Babası İbn Hazm'ın eğitimine, iyi yetişmesine çok önem vermiş, ona sarayda özel hocalar tutarak onun en güzel şekilde yetişmesini sağlamıştır. Hocalarından Ebu'l Kâsım Abdurrahman b. Yezîd el-Ezdî'nin derslerine, ahlak hocası Faslı Ebu'l-Hüseyin b. Ali refâkatında katılıyordu. Babası özel olarak Faslı hocayı sırf onun ahlâkından sorumlu olması için tutmuştu.⁶⁸ Tabii ki, bolluk içerisinde yetişip gelen bir gencin ahlâkî durumunun kontrolüne de elbetteki ihtiyaç vardı. Bu nedenle babası, onun üzerinde etkili olabilecek ve onu ahlâkî açıdan örnek davranışlara sevk edebilecek nitelikteki değerli Faslı Ebu'l-Hüseyin hocayı seçmiş; böylece İbn Hazm'ın yetişmesi için elinden gelen çabayı sarfetmiştir.⁶⁹ Bu nedenle müellifimizin bir çok ilim dalında otorite olduğunu görmekteyiz. Onun özellikle Kitap ve Sünnetten hüküm çıkarabilecek düzeye ulaştığı herkesçe bilinmektedir. O, Kur'an ilimlerinden tefsir dalında olduğu gibi, fıkıh ve usûl-ü fıkıh, siyer ve târîh dallarında da en üst seviyeye ulaşmıştır. İbn Hazm mantık ilminde de oldukça ilerlemiş ve bu dalda ender eserlerden biri sayılan "et-Takrîb bi-Haddî'l-Mantık ve'l-Medhal ileyhi" adlı eserini yazmıştır.⁷⁰

İbn Hazm öğreniminin ilk yıllarında Mâlikî fıkına yönelmiş bu arada Muvatta'yı okuyup incelemiş, daha sonra Şâfiî fıkını

⁶⁸ Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 31-32.

⁶⁹ Bkz. Ebû Zehra, a.g.e., s. 30-32.

⁷⁰ İbn Hazm, Usûl-i dîn, s. 8.

benimseyerek, onun koyu bir savunucusu olmuştur. En sonunda Dâvud b. Ali e'z-Zâhirînin (202-270/817-884) mezhebine girmiş ve bu mezhepte ölünceye kadar sebat etmiştir. Böylece Zâhiri mezhebi de İbn Hazm'la asıl kimliğine kavuşmuş ve târîh sahnesindeki yerini almıştır.

b) İbn Hazm'ın Hocaları ve Öğrencilerinden Bazıları:

İbn Hazm'ı yetiştiren hocalardan özellikle zikredilmesi gereken şahıslar şunlardır:

1- Fas'lı Ebu'l-Hüseyin: İbn Hazm'ın ahlâkî kişiliğinin oluşmasında rehber hocalık görevini yürütmüştür.⁷¹

2- Ebu'l-Kâsım Abdurrahman el-Ezdî⁷² (ö. 410/1019): İbn Hazm, bu zâttan , hadis, lügat ve nahiv ilimlerini okumuştur.

3- Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed el-Cesûr⁷³ (ö. 401/1010): Bu zâttan da küçük yaşlarda ilim tahsil etmiştir.

4- el-Hemedânîden⁷⁴ de özellikle hadis rivâyet etmiştir.

⁷¹ Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 72.

⁷² Ebû Zehra, a.g.e., s. 73; Selman Başaran, İbn Hazm ve Hadisteki Metodu, s. 22; Abdullahim Uveys, İbn Hazm el-Endülüsî. s. 66.

⁷³ İbn Hazm, Usûl-i Din, s. 9; Ebû Zehra, a.g.e., s. 73; Uveys, a.g.e., s. 66.

⁷⁴ Ebû Zehra, a.g.e., s. 73. Başaran, a.g.e., s. 22.

5- Abdullah b. Yahyâ b. Ahmed b. Dehûd ise, İbn Hazm'ın ilk fıkıh hocalığını yapmıştır.⁷⁵

Ayrıca, kendisinden fıkıh, mantık, şiir, edebiyât ve felsefe tahsil yapmış olduğu, zikre değer hocalarından diğer bazıları da şunlardır:

Ebû Ömer Ahmed b. El-Hüseyn, Yahyâ b. Mesûd b. Vechu'l-Cenne,⁷⁶ Ebu'l-Hiyâr Mesud b. Süleyman b. Müflit (Ö: 426/1034),⁷⁷ Abdullah b. Rabî et-Temîmî,⁷⁸ Abdullah b. Yûsûf b. Nâmî,⁷⁹ İbn'l-Kettânî diye bilinen İbn Hazm'ın mantık hocası Muhammed el-Hasen el-Muzhicî, Ahmed b. Muhammed b. Abdullah et-Tulemnekî (Ö: 428/1036), Yunus b. Abdullah b. Muğis (Ö: 429/1037),⁸⁰ Ebû Bekr Hammâm b. Ahmed el-Kâdî, Ebû Muhammed b. Benus el-Kâdî, Ebu Said el-Fetâ el-Câferî,⁸¹ Yusuf b. Abdu'l-Kâdî, Muhammed b. Saîd, Abdullah b. Muhammed b. Osman, Abdurrahman b. Abdullah b. Hâlid, Ali b. Saîd el-Abderî, el-Vezir Abdoh Hasan b. Mâlik el-Lügâvî, Malakalı Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahmân el-Kensânî,

⁷⁵ Ebû Zehra, İbn Hazm., s. 73.

⁷⁶ İbn Hazm, Usûl-i Din s. 9; el-Humeydî, Cezve s. 268.

⁷⁷ el-Humeydî, a.g.e., s. 235; Başaran, İbn Hazm ve Hadisteki Metodu, s. 22; Uveys İbn Hazm el-Endülûsî s. 67.

⁷⁸ İbn Hazm, Usûl-i Din s. 9; Başaran, a.g.e., s. 22-23, Uveys, a.g.e., s. 66-67,

⁷⁹ İbn Hazm, Usûl-i Din s. 9; Başaran, a.g.e., s. 22-23.

⁸⁰ Başaran, a.g.e., s. 22-23.

⁸¹ Uveys a.g.e., s. 67-68.

Ahmed b. Muhammed b. Abdü'l-Vâris ve İbn Hazm'ın babası Ahmed b. Saîd'dir.⁸²

Bunlardan başka ilminden yararlandığı hocaları varsa da, ayrıntıya girmekten kaçındığımız için, onları burada zikretmedik.

İbn Hazm'dan nakilde bulunan öğrencileri ise önem sırasına göre şunlardır:

Ebu Abdullah el-Humeydî, Serh b. Muhammed b. Serh el-Makberî, doğuda İbn Hazm'ın mezhebini yayan oğlu Ebu Dâfî'dir. Bunun dışında; Ebu Usâme, Yâkup ve Ebu Süleyman el-Mus'ab isimli oğulları da İbn Hazm'dan nakillerde bulunmuştur. Ayrıca Vezir Ebû Muhammed b. el-Mağribî de İbn Hazm'ın öğrencilerindendir. Ebu Muhammed'in onunla 7 yıl arkadaşlık yaptığı ve İbn Hazm'ın te'lifâtını inceleyip onun gözetimi altında tartışmalar yaptığı da bir gerçektir.⁸³

c) İlim Anlayışı ve Münâzara Metodu

İbn Hazm'a göre ilim; hakkı savunmak, gerçekleri ortaya çıkarmak, Allah'ın dinine yardım etmek ve Rasulullâh'ın sünnetini yaşatmak için öğrenilen ve aynı gayeler uğruna münâzaralar yapılan bir olgudur.⁸⁴ Bu nedenle İbn Hazm'ın, ilmi sâdece nakilcilikten ibâret olarak görmediğini, yeri geldikçe onu, tartışmalarda kullanarak faydalı ve faal duruma getirdiğini

⁸² Uveys, İbn Hazm el-Endülüî, s. 66-67.

⁸³ İbn Hazm, Usûl-i Din, s. 9-10.

⁸⁴ Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 154.

görmekteyiz. Bundan dolayıdır ki, İbn Hazm, bir âlimin görüşü ile yetinip belli bir mezhepte kalmamış, bir kaç mezhep değiştirmiştir.⁸⁵ Ayrıca İbn Hazm'ın kuvvetli bir zekâyâ sâhip ve hazır cevap biri olduğu,⁸⁶ Zâhirî olmasına rağmen meseleleri derin düşünerek her şeyin künhüne ulaşmak isteyen bir kişiliğe sâhip bulunduğu bilinmektedir.⁸⁷

O, Münazaralarında da, doğru bildiği ve doğru kabul ettiği hususlarda kesinlikle taviz vermeyen bir şahsiyet olarak temayüz etmiştir.⁸⁸ İbn Hazm hakkında, bu söylediklerimizi kanıtlamak için onun münâzara metodunu ele alıp okumamız yeterli olacaktır. Bundan önce de âlimlerin münazarayı nasıl tanıdıklarına ve cedeli nasıl tarif ettiklerine bir göz atmamız gerekecektir.

Âlimlerin bir kısmı, cedel ile münâzarayı birbirinden ayrı olarak tanımlamaktadırlar. Münâzarayı, hakkı aramak ve hakkı savunmak için, görüş alış verişinde bulunmak olarak tarif ederek, cedel de, karşısındakine üstün gelmek, dâvayı kazanabilmek için yapılan tartışma, şeklinde tanımlamışlardır.⁸⁹

İbn Hazm ise; "cedel" sözcüğünü daha geniş tutarak bir kaç mânâda kullanmaktadır. Örneğin o, cedelin, hakkı bilmek için görüş alış-verişinde bulunmak, hakkı batılla karıştırmaya çabalamak, sözü yaldızlayıp anlatmak

⁸⁵ Ebû Zehra, a.g.e., s.37.

⁸⁶ Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 62.

⁸⁷ Ebû Zehra, a.g.e., s. 63.

⁸⁸ Ebû Zehra, a.g.e., s. 67.

⁸⁹ Ebû Zehra, a.g.e., s. 152.

veyâ karşı tarafı hak ve bâtil ayırımı yapmadan susturmak gibi anlamlara geldiğini söylemektedir.⁹⁰

İbn Hazm'ın münazara metoduna gelince: O önce hasımlarını dinlemekte; onların delillerini almakta ve o delilleri inceledikten sonra onlar içerisinde hasımlarının aleyhine olan bölümleri tesbit edip, kendilerine karşı kullanmaktadır. Ardından da kendi delillerini zikrederek, hasmının delillerini çürütmekte ve konu üzerindeki haklılığını ortaya koymaya çalışmaktadır.⁹¹

Onun hayatı hep münâzara ve mücâdele ile geçmiştir. İslam âlimleri ile münazara yaptığı gibi, diğer gayri müslimlerle ve filozoflarla da münazara yapmıştır.⁹² İbn Hazm'ın gayri müslimlerle yaptığı münazaralarda genellikle akla ve onlarca kutsal kabul edilen nasslara yer verirken, filozof ve Mu'tezile ile tartışırken de sâdece akla önem verdiği görülmektedir. Çünkü filozofların tartışmaları genellikle akıl ve mantıkî konular üzerinde oluyordu. Müfessir ve fakihlerle tartışırken de nassı ön plana çıkarıp onlara ağırlık veriyordu.⁹³

Fakat İbn Hazm'ın, münâzaralarında tasvip edilen ve edilmeyen şeklinde iki hususun bulunduğu dikkatleri çekmektedir. Tasvip edilen yönü; İbn Hazm'ın, münâzarayı, sırf hakkı ortaya çıkarmak, Allah'ın dinine ve Rasulü'nün dînî emirleri tebliğine yardımcı olmak için yapmış olmasıdır.⁹⁴

⁹⁰ Ebû Zehra, a.y. 152.

⁹¹ Ebû Zehra, İbn Hazm, 151.

⁹² İbn Nağrile ile yapmış olduğu tartışma gibi, bkz. Ebû Zehra, a.g.e., s. 157.

⁹³ Bkz. Ebû Zehra, a.g.e. s. 158-163.

⁹⁴ Ebû Zehra, a.g.e., s. 154; Başaran, İbn Hazm ve Hadisteki Metodu.

Tasvip edilmeyen yönü ise, onun, hasımlarının delillerine peşinen zayıf veya geçersiz gözüyle bakmasının yanısıra, Zahirî âlimlerini, hakkı arayan, onu bulabilmek için ilim tahsil edip deliller üreten üstün zümre olarak görmesidir. Ayrıca Zâhirilerin dışındakileri; âtil, tembel veya taklitçi olarak kabul etmesi, kendi görüşlerini mutlak doğru telakki ederek bunu tassup derecesine ulaştırmasıdır.⁹⁵ İbn Hazm, bu zikrettiğimiz vasıflardan dolayı; muâsır âlimlerin kin ve nefretini kazanmış ve böylece yalnızlığa itilmiştir.⁹⁶ Üstelik bu davranışları, “Ben, tartışmayı, hakkı bulup ortaya çıkarmak ve Rasulullah’ın dini tebliğine yardımcı olmak için yapıyorum”, sözleriyle çelişmekte ve iyi niyetine gölge düşürmektedir. Fakat bütün bunlara rağmen biz, İbn Hazm’ın, münâzara için beslemiş olduğu niyetinde samimi ve doğru olduğu, ancak bu niyetini ortaya koyma konusunda biraz başarısız bulunduğu kanâatindeyiz.

d) Meşgul Olduğu İlim Dalları

İbn Hazm’ın tahsil ettiği ve haklarında eserler kaleme aldığı başlıca ilim dalları şunlardır:

Tefsir, Kelam, Akâid, Felsefe-Mantık, Arap Dili ve Edebiyatı, Fıkıh, Hadis ve Usulleri ve İlmün-Nefs (Piskoloji).

Ayrıca İbn Hazm’a göre iki tür ilim vardır: Aklî ve naklî. Bunların adına göre de deliller türemektedir. İbn Hazm, aklî ilmi şöyle tanımlamaktadır: Aklî ilim, insanların içerisinde doğal olarak Cenâbı

⁹⁵ Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 155-156.

⁹⁶ Ebû Zehra, a.g.e., s. 157.

Allah'ın yerleştirmiş olduğu iç sezgidir. Buna altıncı his denilmektedir. İnsan'ın iyi ya da kötü her şeyi ve bazı gaybî sezgiye dayalı haberleri bu hisle bilebileceğini söylemektedir. Gerektiğinde de bu iki kısım bilginin birbirleri ile desteklenebileceğini ifade etmektedir.⁹⁷

Ebû Zahra, İbn Hazm'in aklî metodlarının bazılarına et-Takrîb, bazılarına da el-Fasl kitabında değindiğine işaret etmektedir.⁹⁸ Ancak biz, konunun uzamaması için bunlara değinmeyip, biraz da naklî ilimler (metodlar) meselesine değinip konuyu bitirmek istiyoruz.

İbn Hazm'a Göre Naklî İlimler:

Nakli ilimler, denilince hemen aklımıza şu üç şey gelmelidir: a) Kitap b) Sünnet c) Sahabenin icmâi. Çünkü; İbn Hazm, naklî ilimler olarak sadece bunlara itimad etmektedir. Ona göre bunların bulunduğu yerde aklî ilmin değeri yok denecek kadar azdır. Ayrıca İbn Hazm, bu delillere tevessül edip bunları değerlendirirken de, mutlaka mensup olduğu Zâhirî mezhebinin görüşleri doğrultusunda yorumlamayı da ihmal etmemektedir. Esas itibariyle mezhebinin özünü de bu anlayış oluşturmaktadır.⁹⁹

Daha sonra İbn Hazm, bu konuda şunları söylemektedir: Her milletin kendine has hukuku, tarihi, dilbilgisi vardır. Bunların dışındaki

⁹⁷ Bkz. İbn Hazm, el-Fasl, I, 5-6.

⁹⁸ Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 125-126.

⁹⁹ İbn Hazm, a.g.e.(Allah'ın Varlığını İspat Etme Meselesi) I, 24-34; Ebû Zehra, a.g.e., s. 123-126; Selman Başaran, İbn Hazm ve Hadisteki Metodu, s. 42,43.

bilimler, bütün insanlar arasında ortak bilimlerdir. Örneğin, matematik, tıp, felsefe ve astronomi gibi ilimler, tüm insanlığın müşterek malıdır.¹⁰⁰

Ayrıca İbn Hazm, İslâmî ilimlerin, Kur'an ilimleri, Hadis ilimleri, Fıkıh ilimleri ve Kelam ilimleri gibi, dört ilimden meydana geldiğini söylemektedir.

Öte yandan kendi döneminde revaçta olan ve öğrenilmesine rağbet edilen ilimleri de 12 kısma ayırmaktadır: 1) Kur'an ilmi, 2) Hadis ilmi, 3) Mezheplere ait ilimler, 4) Fetvâ verme tekniğini bilme ilmi, 5) Mantık ilmi 6) Dilbilgisi ilmi. 7) Şiir bilgisi 8)Tarih ilmi, 9) Tıp ilmi, 10) Aritmetik (Hisâb) ilmi, 11) Hendese (Geometri) ilmi, 12) Ilmu'n-Nucûm, (Astronomidir).¹⁰¹

İbn Hazm'ın, bu ilim dallarının hepsini çok iyi bildiği ve mutlaka bunların her birerleri hakkında, ya bir risâle veya bir makâle veyahut da bir eser yazdığı bilinmektedir.

2- Siyâsî ve Mezhebî Kişiliği

a) Emevî Yanlısı Oluşu

İbn Hazm, Emevî yanlısı bir siyasetçidir. Hayâtını Emevîler safında geçirmiştir. Bunun sebebini bir kaç olaya bağlayabiliriz: Birincisi; İbn Hazm'ın babasının Emevî idâresinin vezirlerinden birisi olmasından dolayı, kendisinin

¹⁰⁰ Başaran, İbnHazm ve Hadisteki metodu, s. 39, 40.

¹⁰¹ Başaran, a.g.e. s. 39-40

hayâta Emevî saraylarında başlamış olması ve çevresindekilerin Emevî sempatzanı olması nedeniyle hep Emevîleri sevmeye teşvik edilmesidir.

İkincisi ise; İbn Hazm'ın dedesi Yezîd'in bir Kureysli âzâdlısı olması ve ömrünün büyük çoğunluğunu Emevîler safında geçirmiş olması sebebiyle bu birlikteliğin kendisini Emevî yanlısı yapmış olmasıdır. Bu fikir, büyükten küçüğe doğru sirâyet ediyor olmasıdır.¹⁰²

Üçüncüsü; İbn Hazm'ın babasının hayâtı boyunca, Emevîler hükûmeti içerisinde bulunması ve vezirlik yapmış olması, bu nedenle zaman zaman bir kaç kez hapse atılması, sürgüne gönderilmesi, evlerinin tahrip edilip, yakılıp yıkılması ile işkencelere maruz bırakılmış olmalarıdır.¹⁰³

Dördüncüsü ise, İbn Hazm'ın 1022 yılında Berberiler tarafından esir alınarak tutuklanması, 414/1023 senesi Emevî yanlısı IV. Abdurrahman'ın veziri olması ve 418-422 yıllarında Halife Hişam el-Mu'tedî Billah'a vezirlik yapmış olmasıdır.¹⁰⁴

¹⁰² İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 32; İbn Hazm, Usûl-i Din s. 12; Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 28; Başaran, İbn Hazm ve Hadisteki Metodu, s. 51-52.

¹⁰³ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s.52-53; Yâkût el-Hamavi e'r-Rûmî Şihâbüddin Ebû Abdullah b. Abdullah (575-626/1179-1229), Mu'cemü'l-Üdebâ, XII, 247, 251; Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 41-44; Başaran, a.g.e., s. 18; Uveys, İbn Hazm el-Endülüsî, s. 19-20.

¹⁰⁴ İbn Hazm, Usûl-i Din, s. 7; Makkari, Nefhu't-Tîb, IV, 44; Yâkût, a.g.e., V, 87; Ebû Zehra, a.g.e., s. 43; Uveys, a.g.e., s. 70.

b) Zahirî Mezhebine Giriş ve Etkisi

İbn Hazm'ın saraylarda Kur'an, Hadis, Şiir, Edebiyat ve Felsefe gibi bazı ilimleri okuduğu mâlumdur. Ancak bu ilimlere kendisini fazla kaptırdığından "Fıkıh" ilmini ihmâl etmiş gözüküyordu ki bu nedenle Mâlikî Fıkıhını öğrenmesine sebep olan o meşhur olayı yaşamıştır.¹⁰⁵ Söz konusu olay üzerine o, ilk önce Mâlikî, fıkıhını öğrenmiş ve bu mezhepte bir müddet kalmıştır. Ancak; onun bu mezhepteki kalışı taklidî bir şekilde değil, araştırmacı, yeri geldikçe tenkit eder bir şekilde olmuştur.¹⁰⁶ İbn Hazm, ilk önce Mâlikî fıkıhını öğrenmişti. Çünkü Endülüs'te hakim ve yaygın mezhep bu mezhepti. Aynı zamanda Mâlikilik, devletin resmî mezhebi idi. Dolayısıyla bütün muâmelat, Mâlikî mezhebi üzerine icra ediliyordu. İbn Hazm bir müddet sonra

¹⁰⁵ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 34-55; Ebû Zehra, İbn Hazm s. 34,35,36. Olay şöyle anlatılır: Bir gün, babasının arkadaşlarından bir zât ölür. İbn Hazm o'nun cenaze namazı için camiye gider. Vakit ikindi'den öncedir. İbn Hazm, "Tahiyyetü'l-Mescit" namazı kılmadan oturur. Hocası O'na; kalkıp namaz kılması için işaret eder ama İbn Hazm, hocasının ne demek istediğini anlamaz, ona şaşkın bakışlarla bakarken; yanı başındaki birileri, İbn Hazm'e "Bu yaşa gelmişsin hâlâ "Tahiyyetü'l-Mescit" namazının vacip olduğunu bilmiyor musun?" derler. Bunun üzerine İbn Hazm, kalkar "Tahiyyetü'l-Mescit" namazını kılar. Cenazeyi defnettikten sonra, tekrar ta'ziye için câmiye dönüldüğünde; İbn Hazm, tekrar namaz kılmak ister. Bu sefer de "otur oturduğun yerde, daha namaz vakti gelmedi" derler. İbn Hazm, o zaman 26 yaşındadır, bu olaydan çok utanır ve hemen "Fıkıh" okumaya karar verir". Ancak Ebû Zehra, o zaman İbn Hazm'ın (26) yaşta değil (16) yaşta olabileceğini, rakamların birinin yerine diğerinin yazılmış olabileceğini iddia etmektedir. Biz göre de bu görüş daha makul dözökmektedir.

¹⁰⁶ Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 36.

da Şâfi mezhebine girmiştir. Muhtemelen fikir değiştirerek Şâfi mezhebine girmesinin sebebi, Şâfi'nin de kendisi gibi eleştirici bir yapıya sahip olmasıdır.¹⁰⁷

İbn Hazm, eleştirici yapısından dolayı, bu mezhepte de fazla kalamamış ve en sonunda Zâhirî mezhebine girmiştir. Kendisinin anlattığına göre onun Zâhirî mezhebine girmesindeki en büyük etken; Zahirilik anlayışını ilk gündeme getiren Dâvûd ez-Zâhirî (Ö: 270/883) ile, onun öğrencisi Abdullah b. Muhammed b. Kasım b. Hilâl (272/885)'dir. Sonra da zamanının alimlerinin, idarecilere yakın olmaları ve onların isteği doğrultusunda fetvalar vermeleri, bu fetvaları bulabilmek için de, kıyas, istihsan, mesalih-i mürsele, vs. gibi hileden âri olmayan yöntemlere başvurmaları olmuştur.¹⁰⁸ Zira İbn Hazm'ın fikirleri, Dâvûd ez-Zâhirî'nin fikirleri ile örtüşüyordu. Bu nedenle İbn Hazm, Dâvud'un fikirlerini benimseyerek Zâhirî mezhebine geçmiş ve ölünceye kadar da o mezhepte kalmıştır. Üstelik Zâhirî mezhebi, İbn Hazm'la gelişmiş ve onun sayesinde ismini duyurmuş ve varlığını koruyabilmiştir.

Zâhirî mezhebinin doğuş yeri Irak'tır. İlk olarak Irak'ta doğmuş daha sonra da tüm İslam ülkelerine yayılmıştır.¹⁰⁹ Bu mezhebe "Zâhirî" denmesine sebep, Ebû Süleyman Dâvud b. Ali b. Halef olmuştur. Aslı İsfahanlı'dır.

¹⁰⁷ Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 37.

¹⁰⁸ Bkz. İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 34-55; Goldhizer (İgnaz (Ö: 1340/1921), Die Zâhiriten ihre Lehrsystem Und ihre Geschichte. (Zâhirîler Sistem ve Târihleri) (Çevr. Cihad Tunç) Ank. 1982.

¹⁰⁹ Goldhizer Ignaz (Ö: 1340/1921): Die Zâhiriten. Ihr Lehrsystem und Ihre Geschichte. (Zâhirîler Sistem ve Târihleri). (Çev. Cihad Tunç) Ank. 1982. S. 94.

200/815'de doğmuş ve Bağdat'ta yetişmiştir. İmâmı Şâfiye karşı aşırı sevgisinin olduğu söylenmektedir. Bu nedenle onun öğrencilerinden ders okumuştur. Dâvûd meseleleri değerlendirirken; "Nasların" zahirine itibar ettiği için kendisine Dâvûd ez-Zâhirî, mezhebine de: "Zâhirî mezhebi" denilmiştir.¹¹⁰

Bu mezhep doğuda doğmasına rağmen; orada uzun süre varlığını sürdürememiştir. Doğuda Zâhirî mezhebi sönüp giderken, onun yerini Hanbelî mezhebi almıştır. Fakat Endülüs'te doğuya ilim için giden, Baki b. Mahled, 200/815-276/889; 386/996'da vefat eden İbn Vaddah ve 340/951 yılında ölen Kâsım b. Esbağ ve akranları gibileri Zâhirî mezhebinin Endülüs'de yayılmasına sebep olmuşlardır.¹¹¹

Ancak bu mezhep yaygın ve kuvvetli olmasa da, batıda varlığını hissettirip kendisinden söz ettirebilmişse, bunu İbn Hazm'a borçludur. İbn Hazm'ın o mezhebin fikirlerini te'yid edecek doğrultuda kitaplar yazması, söz konusu mezhebin tarih sahnesinde kalmasına sebep olmuştur.

Buna rağmen gördüğümüz kadıyla İbn Hazm'ın Zâhiriliği, taklidi bir Zâhirilik değildir. Çünkü o birçok konularda Dâvud-ez-Zâhirî'nin fikirlerine karşı çıkmaktadır...

Zaten daha önceki Mâlikî ve Şâfiî mezhebine intisâb ettiğinde de taklitçiliği reddetmekteydi.¹¹²

¹¹⁰ Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 216-217.

¹¹¹ Ebû Zehra, a.g.e.s. 222,223.

¹¹² Geniş bilgi için bkz. Gold Zihir İgnaz, Zahiriler Sistem ve Tarihleri, s. 94-96; Ebû Zehra, a.g.e., s. 216-226; Uveys, İbn Hazm el-Endülûsi, s. 85-96; Demirci, İbn Hazm ve Zâhirilik, s. 5,6.

C- ESERLERİ

İbn Hazm'ın çok yönlü bir âlim olduğu herkesçe mâlumdur. Hemen her sahâda vermiş olduğu eserlerden de bunu anlamak mümkündür. Özellikle İslâmî sahâdaki ihtisâsı, kendisini, âdetâ bu yönde eser vermeye itmiştir. Diğer bir âmil de; o zaman ki, Endülüs'te, İslam medeniyetinin hızla gelişmesidir. İbn Hazm'ın yaşadığı dönemde Endülüs çeşitli fikirlere ve medeniyetlere beşiklik yapmakta idi. Bu nedenle de o zamanda yetişen âlimler, bir branşda derinleşmeyip bir çok yönlü yetişiyorlardı. Onun içindir ki, İbn Hazm, bir çok dalda eserler yazmıştır.

Meselâ, fıkıh, hadis, usul ve usul-ü fıkıh, el-milel ve'n-nihal (milletler ve dinlerini) konu eden, târih, nesep (soy-sop) ve edebiyâtla ilgili eserler ayrıca reddiyeler hâlinde bir çok kitap yazmıştır. İbn Hazm, İslam âlimleri içerisinde Taberî'den sonra en velûd âlim olarak bilinmektedir.¹¹³ Oğlu Ebu Bekir'in bildirdiğine göre; İbn Hazm'ın eserlerinin yekunu 400 cilt ve 80 bin varaktan ibârettir.¹¹⁴ Her ne kadar da el-Kettani, İbn Hazm'ın eserlerinden (30) kûsur tanesinin basılmış olduğunu söylese de,¹¹⁵ kanâatimize göre el-Kettani'nin zikretmiş olduğu bu rakamın gerçekleri yansıtamayacağı bugün kesinlik kazanmıştır. Çünkü o zamandan bu zamana çok şeyler değişmiştir.

¹¹³ Uveys, İbn Hazm, el-Endülüsî, s. 108-110.

¹¹⁴ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 34.

¹¹⁵ Muhammed Muntasır el-Kettâni, Mu'cemü'l-Fıkh, Mukaddimetü İbn Hazm, Dimaşk. 1385/ 1966. s. 17.

Özellikle İbn Hazm'ın eserlerinin bir çoğunun İsbiliyye de yakılmasından¹¹⁶ sonra, bu yangından ne kadarının kurtulmuş olduğu da belli değildir. Belli olan tek şey, o'nun eserlerinin bir çoğunun çeşitli dillere çevrilmiş olması, ve bazılarının da hâlâ Doğu ve Batı Üniversitelerinde ders kitabı olarak okutulduğu, bunlarla ilgili Yüksek Lisans ve Doktora çalışmaları yaptırılmış olmasıdır.

İbn Hazm'ın eserlerini, konularına göre tasnif etmeyi düşünmemize rağmen, o, eserlerinde bir çok bilim dalına değindiği için belirleyici bir tasnif yapma imkanı bulamadık. Bu nedenle söz konusu eserlerinden kitap ve risâle olarak en çok şöhret bulmuş olanlarını kısa açıklamalarla vermeye çalışacağız.

1. “Kitabü'n-Nâsih ve'l-Mensuh”:¹¹⁷ (كتاب الناسخ والمنسوخ)
2. el-Kırâatü'l-Meşhura fi'l-Emsar:¹¹⁸ (القراءات المشهورة في الأمصار)
3. el-Kaside fi'l Hecâi:¹¹⁹ (القصيدة في الهجاء)

¹¹⁶ Muhammed Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 48-50.

¹¹⁷ İbni Hazm'ın bu eseri yine kendisinin ilk telifatından olan Güvercin gerdanlığı, s. 50; (Brockelmann, Geschite der Arabischen Litteratur Suppl. I. 696 ve İslam Ansiklopedisi, İst, 1977, XLVII, 751'd yukarıdaki şekli ile zikrolunduktan sonra mezkur Ansiklopedi de; 1297 Kahire'de (ayrıca) 1308'de de Celâleyn Tefsirinin haşiyesinde basıldığı bildirilmektedir. Başaran a.g.e.'de ise (ناسخ للقرآن ومنسوخه) şeklinde, ikinci bir eser olarak da (معرفة الناسخ والمنسوخ) geçmektedir.

¹¹⁸ İbni Hazm'ın bu eseri, Usûlu'd-Din, s. 11'de bu şekilde zikr olunurken, Abdu'l-Halim Uveys a.g.e.s. 114'de ise: (رسالة للقراءات المشهورة في الأمصار الآية مجيء التواتر) şeklinde yazılı olduğu tespit edilerek, eserin matbu olduğuna dair bilgiler de mevcuttur.

4. Kitâbü'l-İ'râb ani'l-Hira ve'l-İltibas el-Mevcudeyn fi Mezâahibi

Ehli'r-Re'y ve'l-Kıyas:¹²⁰

(كتاب الإعراب عن الحيرة والالتباس الموجودين في مذهب أهل الرأي والقياس)

5. El-Mes'eletü'l-Yakîniyyetü'l-Müstahrece min el-âyâtü'l-

Kur'âniyye:¹²¹ (المسألة اليقينية المستخرجة من الآيات القرآنية)

6. er-Reddu alâ İbn'n-Neg'ile¹²² (الرد على ابن النغريلة)

7. R. ed-Dürretü fi Tahkîki'l-Kelâm fi mâ yelzemü'l-İnsân İ'tikâduhu ve'l-

Kavl fi'l-Mile ve'n-Nihle Bihtisâr ve Beyân.¹²³ (الرد في تحقيق الكلام فيما يلزم الإنسان)

(اعتقاده والقول في الملة والنحلة باختصار وبيان)

8. et-Takrîb fi Hudûdi'l-Kelâm.¹²⁴ (التقريب في حدود الكلام)

¹¹⁹ İbni Hazm'ın yukarda yazılı bulunan eseri, yine kendisine âit Usûlu'd-Din, s. 11 adlı eserinde bu şekil yazılı iken; Abdu'l-Halim Uveys, İbn Hazm el -Endülüsi s. 116'da: (قصيدة في الرد على تقور ملك الروم)

¹²⁰ Uveys a.g.e s. 115'te İbni Hazm'ın bu eserinin bir kısmının Şeyh Tahir b. Aşûr'un Kütüphanesinde bulunduğu, ikinci cüzünün de Ebû Abdurrahman b. Ukayil tarafından istinsah edildiği ve bu nüshanın Onun yanında olduğu, diğer bir nüshasının da ez-Zayid'in yanında bulunduğu kaydedilmektedir.

¹²¹ Uveys, a.g.e. s.117.

¹²² İbni Hazm, el-Fasl, I, 11. Burada mezkur eserin, İhsan Abbas tarafından tahkik edildiğinden de söz edilmektedir. Brockelman 61, I, 696. sahifede ise; R. Fi'r-Radd alâ b. a'n-Nağrile al-Yahûdî şeklindedir. Uveys, a.g.e., s.115'te de aynı şekilde zikrolunurken, eserin matbu olduğuna da işaret edilmiştir.

¹²³ İbni Hazm'ın bu risâlesi el-Fasl, I, 11.sahifede böyle zikredilirken, Brockelmann 61, I, 696.sahifede "R. Durra fi tadgig al-Kalam fîmâ yelzem al-İnsân İ'tigâduhu wal-gaul bihi fi'l-Milla wan-Nihla bihtisâr wabayan" şeklindedir.Abdukhalim Uveys İbn Hazım el-Endelusi, s,116'da (كتاب الدرة في تحقيق الكلام بما يلزم الإنسان اعتقاده في الملة والنحلة باختصار وبيان)

9. Risâletü'l-Beyân an Hakikati'l-Îmân.¹²⁵ (رسالة البيان عن حقيقة الإيمان)

10. Merâtibu'l-Ulûm ve Keyfiyyetü Talabihâ.¹²⁶ (مراتب العلوم وكيفية طلبها)

11. Risâle fi Elemi'l-Mevti ve İptâlih.¹²⁷ (رسالة في ألم الموت وإبطاله)

12. Risâle fi Hukmi Men Kâle İnne Ehle's-Şekâi Muazzebûne ilâ Yevmi'd-

Dîn.¹²⁸ (رسالة في حكم من قال إن أهل الشقاء معذبون إلى يوم الدين)

13. Kitâb fi'r-Reddi alâ el-Kindî el-Feylesof.¹²⁹

(كتاب في الرد على الكندي الفيلسوف)

14. Kitâbu İbn Hazm fi'l-Cedel.¹³⁰ (كتاب ابن حزم في الجدل)

15. el-ihkâm fi Usûli'l-Ahkâm.¹³¹ (الإحكام في أصول الأحكام)

¹²⁴ Bu eser, Güvercin Gerdanlığı s.50'de yukardaki şekilde olduğu gibi yazılıdır. Yine İbni Hazm'a ait, Usûli'd-Din, s.11'de ise; "et-Takrîb bi had el-Mantık" (التقريب بحد المنطق) şeklinde mevcuttur. İbni Hazm'ın "el-Fasl, I, 10'da ise, et-Takrîb li Hudûdi'l-Mantık" (التقريب لحدود المنطق) tarzında görülmüştür.

¹²⁵ Güvercin Gerdanlığı, s.50; Brockelmann Gl.I, 696 ve Abdulhalim Uveys, İbni Hazm el-Endülûsî, s.116'da bu şekilde zikredilerek eserin matbu olduğuna da işaret edilmiştir.

¹²⁶ Güvercin Gerdanlığı, s.49'da bu şekilde yazılı iken, Brockelmann, Gl. I, 697'de ise; "R. Maratib al-Ulûm" şeklinde mevcut olduğu görülmüştür. İbni halikan vefayatu-ayan III.,13-17'de ise (مراتب العلوم وكيفية طلبها وتعلق بعضها ببعض) şeklindedir.

¹²⁷ Uveys, a.g.e., 116.

¹²⁸ Uveys, a.g.e., s.116.

¹²⁹ Uveys, a.g.e., s.117'de bu şekilde zikredildikten sonra, eserin İbni Hazm'a ait olduğunda şüpheler bulunduğu kaydı yer almaktadır.

¹³⁰ Uveys, a.g.e., s.116.

16. Esmâüs-Sahâbe e'r-Ruvât ve mâli kullin minhum mine'l-Ehâdis.¹³²

(أسماء الصحابة الرواة وما لكل منهم من الأحاديث)

17. Şerhu Ehâdisi'l-Muvatta.¹³³ (شرح أحاديث الموطأ)

18. Nûketü'l-İslâm.¹³⁴ (نكت الإسلام)

19. Muntekâl-İcmâ.¹³⁵ (منتقى الإجماع)

20. Merâtibü'l-İcmâ.¹³⁶ (مراتب الإجماع)

¹³¹ İbni Hazm, Usûl-i Din, s. 10'da bu şekilde zikrolunduktan sonra, eserin 1345 sââdet matbası mısır baskılı olduğuna da işâret edilmiştir. Aynı eser, İbni Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 48; İbni Hazm, el-Fasl, I, 9'da ise; el-İhkâm li Usûli'l-Ahkâm, (الإحكام لأصول الأحكام), şeklinde. Burada eserin iki cilt olduğu ve 1326/1908'de Kâhire'de basıldığından söz edilmektedir. Bizim elimizde bulunan, A.Ü. İlahiyat Fak. Ktb. (7371) numarada kayıta bulunan nusha ise; iki cilt hâlinde. İlk baskısının 1347/1928 tarihinde Mısır'da basıldığı her cüzün kapağında yazılıdır. İbni Hazmın Mezkur eseri, İslam ensiklopedisi XLVII,750; başaran İbni Hazm ve hadisteki metodu, s.81 ve Uveys İbn. Hazm el-Endelusi s. 115'te de (الإحكام في) (الإحكام) şeklinde harfi ile zikrolunmuştur.

¹³² el-Fasl, I, 9'da bu şekildedir. İbni Hazm, Usûl-i Din, s. 11'de ise; Esmâ e's-Sahâbe ve'r-Ruvât, şeklinde âtrif ve mâtuf olarak zikredilmiştir. Doğru olan şekli fasıldaki gibi, sıfat ve mersuflu şekilidir.

¹³³ İbni Hazm, Usûl-i Din, s. 12'de bu şekilde mevcut iken; İbni Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 49'da; Şerhu Muvatta li İmâm Mâlik (شرح الموطأ للإمام مالك) şeklinde olduğu görülmüştür.

¹³⁴ İbni Hazm, güvercin gerdanlığı, s. 49'da bu şekilde kayıtlı iken, İbni Hazm, Usûl-i Din, s. 12'de "Nekâ el-İslâm" şeklindedir. Başaran, İbni Hazm ve Hadisteki Metodu adlı eseri s. 80'de ise: "Nakdû'l-İslâm" (نكت الإسلام) tarzındadır.

¹³⁵ İbni Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 49'da bu şekilde zikrolunurken, yine kendisine âit. Usûl-i Din, s. 12'de (منتقى الإجماع وبيانه) Muntekâ el-İcmâ ve Beyânühü şeklinde olduğu görülmüştür.

¹³⁶ İbni Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 49; İbni Hazm, Usûl-i Din, s. 12; İbni Hallikân, Vefeyâtü'l-Âyân, III, 13-17; Başaran, İbni Hazm ve Hadisteki Metodu, s. 81; Uveys, İbni Hazm el-Endülüsî, s. 115'te bu şekilde zikrolunduktan sonra, eserin matbû olduğu da kaydedilmiştir.

21. el-Usûl ve'l-Furû.¹³⁷ (الأصول والفروع)

22. el-Câmiû fî Sahîhi'l-Hadis bihtisâri'l-Esânid.¹³⁸ (الجامع في صحيح الحديث)

(باختصار الأسانيد)

23. et-Telhisli Vucûhi't-Tahlis.¹³⁹ (التلخيص بوجود التخليص)

24. İptâlû'l-Kıyâs ve'r-R'ey ve'l-İstihsân ve't-Taklid.¹⁴⁰

(إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد)

25. Keşfü'l-İltibâs limâ Beyne'z Zâhiriyye ve Ehli'l-Kıyâs.¹⁴¹ (كشف الالتباس لما بين الظاهرية وأهل القياس)

(بين الظاهرية وأهل القياس)

¹³⁷ İbni Hazm, el-Fasl, I, 9. Bu şekilde mevcut iken, yine kendisine âit, Güvercin Gerdanlığı, s. 49: "Kitâbü'l-Usûl ve'l Furû" (كتاب الأصول والفروع) şeklinde görülmüştür.

¹³⁸ İbni Hazm, el-Fasl, I, 11.

¹³⁹ İbni Hazm, el-Fasl, I, 11'de bu şekilde zikr olunduktan sonra, ad vermeden başka eserlerde ise (التلخيص لوجوه للتخليص في المسائل النظرية وفروعها التي لا نص عليها في الكتاب والحديث) şeklinde geçtiğinden bahsedilmektedir.

¹⁴⁰ İbni Hazm, el-Fasl, I, 9.da bu şekilde mevcut iken İbni Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 49'da ise, ismin sonundan; "ve't-taklid" lafzı düşürülerek zikredilmiştir. İbni Hazm, Usûl-i Din de ise; "İptâlû'l-Kıyâs ve'r-R'ey ve't-taklid ve't-Ta'lîl, şeklinde zikredilmiştir. Başaran İbni Hazım ve Hadisteki metodu doktora tezinde s.80'de (ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد) şeklinde yazmıştır.

¹⁴¹ İbni Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 49'da böyle iken; İbni Hazm, Usûl-i Din, s. 12'de ise; "Keşfü'l-İltibâs" şeklindedir. Ayrıca bunların dışında çeşitli eserlerde muhtelif şekilde yazıldığı da görülmüştür.

26. el-Îsâl ilâ Fehmi'l-Hisâl el-Câmiu li mahsali Şerâii'l-Îslâm fi'l-Vâcibi ve'l-Helâli ve'l-Harâm.¹⁴² (الإيصال إلى فهم الخصال الجامعة لمحصل شرائع الإسلام في الواجب والحلال

والحرام)

27. e'n-Nübezü'l-Kâfiye.¹⁴³ (النبد الكافية)

28. el-İcmâu ve Mesâiluhu alâ Ebvâbi'l-Fıkh.¹⁴⁴ (الإجماع ومسائله على أبواب الفقه)

29. el-Muhallâ fi'l-Fıkh.¹⁴⁵ (المحلّى في الفقه)

30. el-İmâme ve'l-Mufâdala.¹⁴⁶ (الإمامة والمفاضلة)

31. Risâle fi'l-İmâme fi's-Salâti.¹⁴⁷ (رسالة في الإمامة "في الصلاة")

32. Risâle fi'r-Reddi alâ el-Hâtif min Bu'd.¹⁴⁸ (رسالة في الرد على الهاتف من بعد)

¹⁴² İbni Hazm, el-Fasl, I 10'da bu şekilde zikredilirken; ibni Hazm'ın bu eserinde, fıkıh ve fıkıhî deliller hususunda sahâbe ve Tâbiîn ve bunlardan sonra gelen imamların lehte ve aleyhteki görüşlerini bildirmekte olduğu kaydedilmektedir.

¹⁴³ İbni Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 50. Bu şekilde yazılmış iken, yine İbni Hzam, Usûl-i Din, s. 11'de ise; e'n-Nebzetü'l-Kâfiye fi Ahkâmi Usûli'd-Din, şeklinde müşâhede edilmiştir.

¹⁴⁴ İbni Hazm, Usûl-i Din, s. 10. Bu şekilde kaydedilmişken, el-Humeydî, Cezve, s. 291'de ise; "Kitabün fi'l-icmâ ve Mesâilüh" şeklinde görülmüştür.

¹⁴⁵ İbni Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 49; İbni Hazm, Usûl-i Din, s. 12. Ve ibni Hazm, el-Fasl, I, 11'de. Bu şekilde zikrolunurken, eserin, Ahmet Şâkir ve Abdurrahman el-Cezerî, tarafından tahkikine başlanıp, 1958'de 11 cilt olarak Münir e'd-dimaşki tarafından tamamlandığı da bildirilmektedir.

¹⁴⁶ İbni Hazm, Usûl-i Din, s. 11; Başaran, İbni Hazm ve Hadisteki Metodu, s. 80; İslam Ansiklopedisi İst. 1977. XLVII, 751'de bu şekilde zikrolunmaktadır.

¹⁴⁷ Başaran, a.g.e. s. 80; Abdu'l-Halim Uveys, İbni Hazm el-Endülüsî, s. 114. Bu şekilde zikredilirken, eser hakkında şu bilgilerde yer almaktadır. Eser, İbni Hazm'ın mahtûtatındandır. Şehit Ali ktb. (2704) da kayıtlıdır.

33. Risâle fi'l-Ginâi'l-Mülhi-e, Mübah Huve em, Mahzûr,¹⁴⁹

(رسالة في الغناء الملهي أم مباح هو ؟ أم محظور؟)

34. Risale fi Mes'eleti'l-Kelb.¹⁵⁰ (رسالة في مسألة الكلب)

35. Manzûme fi Kavâidi Usûl-i Fıkhi'z-Zahiriye¹⁵¹

(منظومة في قواعد أصول فقه الظاهرية)

36. Nebze fi'l-Büyû¹⁵² (نبذة في البيوع)

37. Tenviru'l-Kıyâs.¹⁵³ (تنوير القياس)

38. Risâletü Eshâbihil-lezine Ehrace lehum Beki b. Mahled.¹⁵⁴

(رسالة أصحابه الذين أخرج لهم بقيق بن مخلد)

39. Kitâbü Menâsiki'l-Hac ve Kitâbü'l-Menâsik.¹⁵⁵

¹⁴⁸ İbni Hazm'ın bu risâlesi, Başaran, İbni Hazm ve Hadisteki Metodu, s. 80 Abdu'l-Halim Uveys İbni Hazm el-Endülüsî, s. 115'de bu şekilde zikredilmektedir. Ayrıca Abdu'l-Halim'in mezkur eserinde bu risâlenin matbû olduğuna da işaret edilmiştir.

¹⁴⁹ Yazarımızın bu eseri Brockelmann, GL I, 695 ve Uveys, a.g.e. b. 115'te bu şekilde zikredildikten sonra, eserin matbû olduğuna da işaret edilmiştir.

¹⁵⁰ İbni Hazm, bu eseri, Brockelmann, a.g.e. I, 695'te bu şekilde mevcut iken, aynı eser Abdu'l-Halim Uveys a.g.e. s. 115'de (رسالة في طهارة الكلب والرد على من قال بنجاسته) şeklinde zikrolunmuştur. Ayrıca eserin matbû olduğuna işaret edilmiştir.

¹⁵¹ İbni Hazm'ın bu eseri, Uveys, a.g.e. s. 117'de bu şekli zikredildikten sonra, eserin İbni Hazm'ın mahtûâtından olduğu ve Abdurrahman e'z-Zahirinin tahkik etmiş olduğu "Mecelletü ed-Da'vetüs Seûdiye" adlı bir dergide yayımlandığı bilgileri de yer almaktadır.

¹⁵² İbni Hazm, bu eseri Abdu'l-Halim Uveys, a.g.e. s. 117'de mevcuttur. Edindiğimiz bilgilere göre; İbni Hazm'ın bu eseri, Müsteşrik Caster Ceti'nin mahtûâtı arasındadır.

¹⁵³ İbni Hazm, el-fasl, I, 11'de bu şekilde yazılmıştır. Ancak Brockelmann, GL, I, 696'da ise; "tanwir al-Migbâs. K. 1319. 1926. şeklinde olduğu görülmüştür.

¹⁵⁴ Abdu'l-Halim, Uveys, İbni Hazm, el-Endülüsî, s. 114.

(كتاب مناسك الحج أو: كتاب المناسك)

40. el-İstiksâ.¹⁵⁶ (الاستقصاء)

41. Risâle fî Tesmiyeti men Nakale ahnu el-Fityâmin e's-Sahâbe ve Men
(رسالة في تسمية من نقل عنه الفتيا من الصحابة¹⁵⁷ Badehum alâ Merâtibihim fî Kesreti'l-Fityâ.

ومن بعدهم على مراتبهم في كثرة الفتيا)

42. Zikru Evkâtî'l-Ümerâ ve Eyyâmihim bi'l Endülûs.¹⁵⁸

(ذكر أوقات الأمراء وأيامهم بالأندلس)

43. e's-Sîretü'n-Nebeviyye.¹⁵⁹ (السيرة النبوية)

44. Naktu'l-Arusi fin-Nevâdiri.¹⁶⁰ (نقد العروس في النوادر)

45. el-Fasl fî'l Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihali¹⁶¹ (الفصل في الملل والأهواء والنحل)

¹⁵⁵ Uveys, İbn Hazm el-Endülüsî. s. 115.

¹⁵⁶ İbni Hazm, el-Fasl, I, 9'da bu şekilde zikredilirken, Brockelmann, GL, I. 695'de ise; "k.al-İstiğsa"şeklindedir.

¹⁵⁷ İbni Hazm, Usûl-i din, s. 11.

¹⁵⁸ İbni hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 49; Brockelmann, GL, I, 695.

¹⁵⁹ İbni Hazm, a.g.e. s. 49.da bu şekilde kaydedilirken, yine İbni Hazm, Usûl-i Din, s. 11.'de "Cevâmi ü'ssîre" şeklindedir. Abdu'l-Halim Uveys, İbni Hazm el Endülüsî, s. 116.da ise; e's-Sîretü'n-Nebeviyye" şeklinde olup, ancak "Cevâmiü's-Sire" adı ile meşhur olduğu zikredilirken, eserin matbu olduğuna da işaret edilmiştir.

¹⁶⁰ İbni Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 49. Bu şekilde mevcut iken, yine İbni Hazm, Usûl-i Din, s. 12; Uveys, a.g.e. s. 117'de ise; "Nukatü'l-Arûsi fî Tevârihi'l-Hülefâ" (نقط العروس في تواريخ

الخلفاء) şeklindedir.

46. el-İmame ve's-Siyase¹⁶² (الإمامة والسياسة)

47. Cemheretü'l-Ensâb¹⁶³ (جمهرة الأنساب)

48. Risâle fi Fadli'l-Endülüs¹⁶⁴ (رسالة في فضل الأندلس)

49. Esmâü'l hulefa ve'l-Vulât ve Müdedühüm,¹⁶⁵ (أسماء الخلفاء والولاة ومددهم)

50. el-Ma'rib fi tarihi'l-Mağrib¹⁶⁶ (المغرب في تاريخ المغرب)

¹⁶¹ Bkz. İbni Hazm, el-Fasl, I, 17-31. Bu sahifeler arasına baktığımızda bu kitabın, İbni Hazm'a isnâd edilen en nâdide bir eser olduğunu göreceğiz. İbni Hazm, bu eserinde milletler ve onların mensup olduğu dinlerinden bahsetmektedir.

Ayrıca bu eser beş cüzden oluşmaktadır.

¹⁶² İbni Hazm'ın el-Fasl, I, 10; İbni Hazm, Usûl-i din, s.11'de bu şekilde geçerken, yine İbni Hazm'ın, Güvercin Gerdanlığı, S. 49'da ise; el-İmâme ve'l-Hilafa' şeklinde geçtiği görülmektedir.

¹⁶³ İbni Hazm "Güvercin Gerdanlığı"s. 49; İbni Hazm, el-Fasl, I, 11'de bu şekilde zikrolunurken; İbni Hazm Usuli'd-Din, s. 11: Brockelmann Gl I, 695 ve Uveys İbni Hazm el-Endülüsü s. 117'de ise: "Cemheret Ensâb el-Arab" şeklinde müşahede edilmektedir.

¹⁶⁴ İbni Hazm, "Güvercin Gerdanlığı"s. 49; İbni Hazm, Usuli'd-Din, s. 11: Brockelmann Gl I, 694 ve İslam Ansiklopedisi XLVII, 749'da bu şekilde zikredildiği görülürken; Başaran İbni Hazm ve Hadisteki metodu s. 83, te de " فضائل الأندلس وأهلها " şeklinde müşâhede edilmektedir.

¹⁶⁵ İbni Hazm Usuli'd-Din, s. 11 adlı eserin de bu tarzda zikredilecek dip not da da eser'in mısırda basıldığına işaret edilmiştir. "Güvercin Gerdanlığı"s. 49; İbni Hazm, el-Fasl, I, 11'de bu şekilde zikrolunurken; İbni Hazm Usuli'd-Din, s. 11: Brockelmann Gl I, 695 ve Uveys İbni Hazm el-Endülüsü s. 117'de ise: "Cemheret Ensâb el-Arab" şeklinde müşahede edilmektedir. Uveys, a.g.e. s. 116. 'da ise: " "şeklindedir.

¹⁶⁶ "Güvercin Gerdanlığı"s. 49'da bu şekilde zikrolunurken Ömer Rıza Kehhâle "Mucemu'l-Muellifin Terâcimu Musannifi el-Kutûbi'l-Arabiyye" Matbaatü er-Rukâ, Dimaşk, 1378/1959.

51. Kitâb-u Nesebi'l-Berber¹⁶⁷ (كتاب نسب البربر)

52. Kitâbu'l-Fadâil¹⁶⁸ (كتاب الفضائل)

53. Risâle fi Ümmihâti'l-Hulefai¹⁶⁹ (رسالة في أمهات الخلفاء)

54. Risaletül'l-Mîzân fi-t-Tesviye Beyne Ulemâi'l-Endülis ve Ehli Bağdâd
ev'l Kayvarân¹⁷⁰

رسالة الميزان في التسوية بين علماء الأندلس وأهل بغداد والقيروان وهي المعروفة برسالة في فضائل

(علماء الأندلس)

55. Huccetü'l-Vedâ¹⁷¹ (حجة الوداع)

56. Esvâku'l-Arab¹⁷² (أسواق العرب)

57. Tavku'l-Hamâme fi'l-ülfe ve'l Üllaf¹⁷³ (طوق الحمامة في الألفة والألاف)

VII, 16; İbni Halikan Vefeyâtü'l-Ayân, III 13-17. de ise: " المغرب في تاريخ المغرب " şeklinde "المغرب"

kelimesi " المغرب " olarak (غ) gayın harfi ile zikrolunmaktadır.

¹⁶⁷ Uveys, İbn Hazm el-Endülüsi, s.113.

¹⁶⁸ Uveys, a.g.e s. 113.

¹⁶⁹ Uveys, a.g.e. s. 116

¹⁷⁰ Uveys, a.g.e s. 117

¹⁷¹ İbni Hazm Güvercin Gerdanlığı s. 49

¹⁷² İbni Hazm, a.y.

¹⁷³ İbni Hazm, el-Fasl, I, 11; İbni Hazm, Usulü'd-Din, s. 11; Brockelmann Gl, I, 694 ve İslam Ansiklopedisi İst. 1977 XLVII, 748'de yukarıdaki şekli ile zikredilmektedir. Aynı zamanda matbudur. Ve Türkçeye çevrilmiştir. (Çev. Mahmut Kande) 1597 İst.

58. Risâletün fin-Nefs¹⁷⁴ (رسالة في النفس)

59. kitâbü'l-Ahlâk ve's-Siyer fi M'rifetin-Nufus¹⁷⁵ (كتاب الأخلاق والسير في معرفة النفوس)

60. Müdâvâtü'n-Nüfus¹⁷⁶ (مداواة النفوس)

61. er-Risâletü'l-Bâhira fi'r Reddi alâ Ehli'l-Ehvâi'l Fâside.¹⁷⁷

(الرسالة الباهرة في الرد على أهل الأهواء الفاسدة)

62. Divânü İbn Hazm,¹⁷⁸ (ديوان ابن حزم)

63. el-mufâdale Beyne's-Sahâbe¹⁷⁹ (المفاضلة بين الصحابة)

64. Kitâbü'l-İttisâl¹⁸⁰ (كتاب الاتصال)

65. Cümelü Fütühi'l-İslâm Ba'de Rasûlillah¹⁸¹ (جمل فتوح الإسلام بعد رسول الله)

¹⁷⁴ Uveys, İbni Hazm el-Endülüsi. S. s. 117.

¹⁷⁵ İbni Hazm, "Güvercin Gerdanlığı" s. 51; İA, XLVII, 751. de şekilde zikr Usul'i-d-Din, s. 11: Brockelmann GI I, 694 ve İslam Ansiklopedisi XLVII, 749'da bu şekilde zikrolunurken İbni Hazm el-Fasl I, 9; İbni Hazm, Usul-i-Din, s. 10. da " el-Ahlâk v's-Siyer" şeklinde mevcuttur.

¹⁷⁶ İbni Hazm, "Güvercin Gerdanlığı" s. 49.'da bu şekilde zikredilirken aynı Risâle, Uveys, a.g.e s. 116'da Risâle fi Müdâvâti'n-nüfus ve tehzibi'l-Ahlâk ve'z-Zühd fi'r Rezail" şeklinde geçmektedir.

¹⁷⁷ Uveys, a.g.e s. 117.

¹⁷⁸ Abdülhalim Uveys, a.y.

¹⁷⁹ İbni Hazm'ın bu eseri, el-Fasl, isimli Kikabının IV. Cilt, 181-232. Sahifeler arası (52) sahifelik bir risâle şeklinde mevcuttur. Uveys, a.g.e.-115. Sahifede eserin ayrıca matbu olduğuna da işaret edilmiştir.

¹⁸⁰ İbni Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 49; İbni Hazm, el-Fasl, I, 9.

¹⁸¹ İbni Hazm, Usul'i-Din, s. 11.

II. BÖLÜM

İBNİ HAZM'IN KUR'AN'A BAKIŞI VE

AYETLERİ YORUMLAMA METODU

A- İBN HAZM'IN KUR'AN'A BAKIŞI

Kur'an Hz. Muhammed'in en büyük mucizesidir. O, insanlık âlemine gönderilen ilâhî risâleler zincirinin son halkasıdır. Diğer semâvî kitaplar gibi Kur'an da, birçok emir ve yasaklar içermektedir. Allah kelâmı olduğu hususunda hiçbir İslâm âliminin tereddütü yoktur. Allah, Kur'an'ı insanlara düşünsünler, anlasınlar ve ondan gerektiği gibi yararlansınlar diye göndermiştir. Kur'an'ı anlayabilmek ise, yine Kur'an'a ve Hz. Muhammed'in sünnetine dönmekle ve bu amaçla bazı Kur'an ilimlerine mürâcât etmekle mümkün olabilir.

Bu nedenle İbn Hazm da her ilim adamı gibi, Kur'an'ı anlamak, istifâde etmek ve ondan gerekli hükümleri çıkarmak amacı ile gayret sarfetmiştir. Biz bunlara geçmeden yani fikhî yönünü ele almadan önce, onun kelâmî açıdan Kur'an'ı nasıl tanımakta ve tanıtmakta olduğu konusuna değinmek istiyoruz:

1. Kelâmî Açıdan

Birçok usülcü ve müfessir gibi İbn Hazm da, muhtelif eserlerinde Kur'an'ın tanımını yapmaktadır. Aslında birbirinin tekrârı ve mütemmimi mâhiyetinde olan bu tanımlar, onun konuya nasıl yaklaştığını ortaya koyması açısından kayda değerdir. Meselâ bir yerde Kur'an'ı şöyle tanımlamaktadır: "Kur'an, Cebrail (a.s.)'ın Hz.

Muhammed'in kalbine hakikat üzere indirdiği Allah kelâmıdır."¹⁸² O, bu görüşünü temellendirirken, şu âyet-i kerimeye dayandırmaktadır: "Onu Cibrîl-i Emin, uyarıcılardan olası diye, senin kalbine indirdi".¹⁸³

İbn Hazm, kendisinin yapmış olduğu bu tanıma göre, her âlim gibi Kur'an'ı reddetmeyi küfür olarak kabul etmektedir.¹⁸⁴

Bir başka yerde de Kur'an'ın tanımı hususunda şunları söylemektedir: "Apaçık deliller ve mu'cizelerle ortaya çıkmıştır ki, ikrârı ile bizi bağlayan, içindeki emir ve nehiylerle kendisine itaat edilmesini gerekli kılan, dinde asıl kaynaklık görevini teşkil eden, sahifelerde yazılmış, dünyaca şöhret bulmuş ve yalan söylemelerine ihtimal olmayan büyük bir çoğunluğun, nakletmiş olduğu, Allah Kelamı'dır."¹⁸⁵

Ayrıca İbn Hazm'ın Kur'ân hakkında şöyle bir tanımına da rastlamaktayız: "Kur'ân tevatür yoluyla nakledilmiş, bir kaynaktır."¹⁸⁶

İbn Hazm'a ait diğer bir tarif de şudur: "Kur'ân, ne yaratan ve ne de yaratılmış olandır."¹⁸⁷ Bunun dışında İbn Hazm'ın Kur'an hakkında birçok tanımı varsa da, biz yukarıdakilerle yetinmek istiyoruz. İbn

¹⁸² İbn Hazm, el-Fasl, III, 14.

¹⁸³ Şua'râ, 26 / 193-194.

¹⁸⁴ İbn Hazm, a.g.e., III, 14.

¹⁸⁵ İbn Hazm, El-İhkâm, I, 95; Ayrıca bkz. Başaran, İbn Hazm ve Hadisteki Metodu, s.55-56

¹⁸⁶ İbn Hazm, Usul-u Din, s. 29.

¹⁸⁷ İbn Hazm, el-Fasl, III, 17.

Hazm'ın eserlerinde zikretmiş olduğu bu tanımları, bazı ilim adamlarının tarifleriyle karşılaştırmayı uygun buluyoruz:

Mesela Zerkânî'ye göre Kur'ân'ın tanımı şöyledir: "Kur'ân, Nebi (s.a.v.)'e indirilen, mushaflarda yazılan tevatüren naklonunan, okunuşu ile ibâdet edilen mu'ciz bir kelâmdır."¹⁸⁸

Ramazan el-Bûti de Kur'an'ı; "bize tevatüren nakledilen, tilâveti ile ibâdet olunan, Hz. Muhammed'e vahyedilmiş mu'ciz lafızdır"¹⁸⁹ şeklinde tanımlamaktadır.

Öte yandan Cerrahoğlu da: "Kur'ân; Hz. Peygamber'e vahiy yolu ile indirilmiş, mushaflarda yazılmış, tevâtürle nakledilmiş, tilâveti ile ibâdet olunan muciz kelimedir"¹⁹⁰ şeklinde bir tanımlı benimsemektedir.

Kur'ân'ı Kerim'in tarifi hakkında, Şevki Saka ise şöyle demektedir: "Kurân'ın tanımı husûsunda kelimcilerin biraz farklı değerlendirmeleri olsa da; Usul ve Fıkıh âlimlerinin üzerinde durduğu en kapsamlı tanım şudur: Kur'ân, Hz. Peygambere (s.a.v.)'e vahiy yolu ile indirilen, mushaflarda yazılan, tevâtürle nakledilen, okunması

¹⁸⁸ e'z-Zerkânî, Muhammed Abdu'l-azim e'z-Zerkânî, Menâhilü'l-Irfân fî Ulûmî'l-Kur'an, 3. Baskı, Dâru lhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, (İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu) Mısır. (ty). I, 12.,

¹⁸⁹ Muhammed Said Ramazan el- Bûti, min Revâi i'l-Kur'an, Mektebetü'l-Fârâbi, Dimaşk-Suriye 1392/1972, s. 27.

¹⁹⁰ İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü (İlmü Usûli't-Tefsir), 2. Baskı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, s. 34.

ile ibâdet olunan ve Fâtîha ile başlayıp, Nâs, suresi ile son bulan mu'ciz kelimedir.”¹⁹¹

Görülmektedir ki son dönem bilim adamlarının Kur'ân tanımı ile, İbn Hazm'ın yapmış olduğu tanımlar arasında bazı farklılıklar vardır. Bunları şöyle izâh edebiliriz:

İbn Hazm, Kur'an'dan söz ederken özellikle Kur'ân'ın tanımını yaparken “Hakikât” ve “Mecâz” kelimelerini kullanmaktadır.¹⁹² Bu kelimelerin diğer ilim adamlarınca kullanıldığına pek rastlanılmamaktadır. Bu kelimelerin İbn Hazm, tarafından kullanılması daha önce de zikrettiğimiz gibi, onun Zâhirî oluşundan ve düşüncesinin temelini Zâhirîlik oluşturduğundan dolayıdır. Bu nedenle İbn Hazm, bu fikrini, her fırsatta ve her yerde açıklamaya çalışmaktadır.

İbn Hazm, Zâhirî olduğu için her halükarda nassların zahirini alır ve zâhirine göre değerlendirir. Fakat, bazı kez de Zâhirî olmasına rağmen “mecâz'ın” delâletinin çok açık ve net olduğu yerlerde, “mecâz”ı Kur'an'ın zâhiri anlamlarından kabul eder ve onu öyle kullanır.¹⁹³ Buna bir misal vermek gerekirse İbn Hazm, Fetih, 48 / 10. “Allah'ın eli, onların elinin üstündedir.” Ve Tâhâ, 20 / 39. “Benim gözümün önünde yapsın.” anlamındaki âyetlerde geçen ve Allah'a isnat edilen “el” ve “göz” kelimelerini, Allah'ın zâtı olarak kabul

¹⁹¹ Saka, Şevki, “Türkçe Kur'an mı?”, A.Ü.İ.F.D, XXXIX(1999) S.81

¹⁹² Bkz. İbn Hazm, el-Fasl, III, 14-15-21.

¹⁹³ Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 239.

etmektedir. Onun bu kelimeleri böyle algılaması; mecâz sayılır ama bu mecâz, karine delâleti açısından çok açık ve net olduğu için onu, zâhir olarak değerlendirir; böylece yine İbn Hazm kendisini, Kur'an'ın zâhirini almış olarak kabul eder.¹⁹⁴

Şimdi de İbn Hazm'ın Kur'an ile Kelâmullah kavramları hususundaki görüşlerini ele almak istiyoruz...

a) İbn Hazm'a Göre Kur'an ve Kelâmullah Kavramları:

İbn Hazm'e göre, "Kur'an" ile "Kelamullah" ayrı ayrı lafızlar olmalarına rağmen, aynı anlama gelmektedir. İncil, Tevrat, Zebur v.s. gibi, semâvî kitaplara, Allah kelamı denildiği gibi; Kur'an-ı Kerim'e de Allah kelamı denir.¹⁹⁵ İbn Hazm, bu görüşünü kanıtlamak için beş değişik şeye Kur'an denebileceğini söyler:

1-"Kur'an okunurken telaffuz edilen ve duyulan sesler" Kur'an'dır ve gerçek anlamda Allah kelamıdır.¹⁹⁶ İbn Hazm, bu görüşünü şu ayetlerle desteklemeye çalışır: "Eğer müşriklerden birisi sana sığınmak isterse onu himayene al ki Allah'ın kelamını duysun"¹⁹⁷ ve ".... onlardan bir grup vardır ki Allah'ın kelamını dinliyorlar ve anlıyorlar,

¹⁹⁴ Geniş bilgi için bkz. Ebû Zehra, İbn Hazm., s. 239-242.

¹⁹⁵ Bkz. İbn Hazm, el-Fasl, III, 11-14.

¹⁹⁶ İbn Hazm, a.g.e., III, 14.

¹⁹⁷ Tevbe, 9 / 6.

ondan sonra da bile bile kelimeleri tahrif ediyorlardı.”¹⁹⁸ Ve “.... Biz doğruluğa götüren acaib bir Kur’an işittik”¹⁹⁹ ve “Kur’andan kolay olanını okuyunuz”²⁰⁰ vs. Bu ayetlerde geçen “kelâmullah” lafzı ile “Kur’an” lafzı aynı anlama gelmektedir. İbn Hazm’a göre, kim bu görüşe muhalefet ederse, Kur’an’a karşı inat göstermiş (karşı çıkmış) olur.²⁰¹

İbn Hazm’ın, Kur’ân kelimesinin beş farklı anlama geldiğini izah etmek amacıyla referansta bulunduğu bu ayetlerde iki kez “Kur’ân” iki kez de “Kelamullah” lafzının geçtiği ve her ikisinin de aynı anlam ifade ettiği gerçeğini tespit etmiş bulunuyoruz. İbn Hazm da aslında bu gaye ile Kur’ân’ı değişik beş isim altında mütâla’a etmeyi uygun görmüştür.

2- Kur’ân okunurken çıkan seslerin anlamına da Kur’ân ve gerçek anlamda Allah kelamı denir. Çünkü biz, Kur’ân’da anlatılan Zekât, Hacc, Namaz v.s. gibi ilâhî emirleri açıklarken, bu Allah kelâmıdır ve Kur’an’ın ta kendisidir, deriz. Bu nedenle bu anlamlar da kelâmullahtır²⁰² Demektedir.

¹⁹⁸ Bakara, 2 / 75.

¹⁹⁹ el-Cinn, 72/1.

²⁰⁰ el-Müzzemmil, 73/20.

²⁰¹ İbn Hazm, el-Fasl, III, 11-14-16.

²⁰² İbn Hazm, a.g.e., III, 14; Goldziher, Zâhiriler, s. 117.

İbn Hazm'ın bu ifadelerinden; Kur'an'daki hükümleri beyan ederken telaffuz edilen anlam yüklü seslerin de İbn Hazm'a göre Kur'an olarak kabul edildiğini görmekteyiz.

3- İbn Hazm, Kur'an'a Mushaf denilebileceği gibi; Mushaf'ın tümünün hem Kur'an hem de kelâmullah olduğunu belirtir. Bunun böyle olduğunu bizzat Kur'an'ın kendisinin açıkladığını bildirir²⁰³ ve şöyle söyler:

"Kitâbullah, ümmetin icmâi ile Kur'an'ın ta kendisidir ve Rasulullah, Mushafa Kur'an adını vermiştir. Kur'an ise, ümmetin icmâi ile Kelâmullah olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle Mushaf, mecâzî anlamda değil gerçek anlamda Allah Kelâmıdır."²⁰⁴

Biz, İbn Hazm'ın, bu ifadelerle; "Kur'an" ile "Kelâmullah" lafızlarının aynı anlama geldiğini ispatlamaya çalıştığını tesbit etmiş bulunuyoruz. Ve görüşlerinde isâbetli olduğunu düşünerek, İbn Hazm'ın fikirlerine aynen katılıyoruz.

4- İbn Hazm, insanların kalplerinde ve zihinlerinde ezbere bilinenlere de; Kur'an diyebileceğimizi ve onun da Allah kelâmı

²⁰³ Vâkıa, 56/77-78-79. "Şüphesiz o, saygıdeğer bir Kur'an'dır. Ve gizli bir kitapta (Levh-i Mahfuzda)'dır. Ona kimse dokunamaz ancak temiz olanlar hariç." el-Beyyine, 98/1-3: "Kitap ehlinde ve müşriklerden küfre sapanlar, kendilerine apaçık bir hücret gelinceye kadar vazgeçecek değillerdi", "ve arınmış sahifeleri okuyan, Allah tarafından bir peygamber", içinde en doğru yazılar bulunan..." şeklindeki ayetler. Ayrıca bkz. İbn Hazm, el-Fasl, III, 15.

²⁰⁴ İbn Hazm, a.g.e., III, 15.

olduğunu ifade etmektedir. Bu iddiasına da Rasulullah'ın Kur'an'ı müzâkere yolu ile zihinde tutma hususunda söylemiş olduğu hadis²⁰⁵ ile, Ankebût, 29/49 ayetini²⁰⁶ delil göstermektedir.²⁰⁷ Biz, İbn Hazm'ın bu ifadelerinden, onun insanların kalbinde ezbere bilinenlere de hem Kur'an, hem de Kelâmullah denilebileceğini imâ ettiğini anlamaktayız.

5- İbn Hazm, Kur'an'a Allah'ın kelâmı ve ilmi diyebileceğimizi ifade ettiği gibi, Kur'an'ın Allah'ın zâtının ğayri bir şey olmadığını iddia etmekte ve bu görüşünü de bazı ayetlere dayandırmaktadır.²⁰⁸ Ancak bizim İbn Hazm'ın Kur'an "Allah kelâmıdır ve O'nun ilmidir" sözlerini kabul etmemize rağmen; "Kur'an, Allah'ın zâtının dışında başka birşey değildir"²⁰⁹ görüşünü kesinlikle kabul etmemiz mümkün değildir. Evet

²⁰⁵ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil (ö: 256/869): Sahihu'l-Buhârî, Fedâilü'l-Kur'an, Bâbu Istizkârî'l-Kur'an, Matbaatü'l-Meahid, Kahire 1352/1933, III, 155, Hadisin anlamı: "Onun insanların zihninden çıkışı, ipinden boşanan hayvanın kaçıışından daha fenâdır"

²⁰⁶ Ayetin anlamı: "Bilakis o, kendisine ilim verilenlerin kalbinde apaçık bir alamettir."

²⁰⁷ İbn Hazm, el-Fasl, III, 15.

²⁰⁸ Yûnus, 10/19: "Eğer Rabbin tarafından bir kelime geçmemiş olsaydı elbette aralarındaki tartışıkları husus hakkında şimdiye kadar bir karar verilirdi." En'am, 6/119: "Rabbinin kelimesi (sözû) hem doğrulukça hem de adalet bakımından tamamlanmıştır. Onun sözlerini değiştirebilecek hiç kimse yoktur. O, hakkıyla işiten, hakkıyla bilendir".

²⁰⁹ İbn Hazm, a.g.e., III, 16.

bize göre Kur'an, Allah kelâmıdır, ezelîdir ama katiyyen Allah'ın zâtının aynı değildir.

b) İbn Hazm'ın Bazı Kelâmî Görüşleri ve Kur'an'la İlişkisi

İbn Hazm, itikadî konularda aklî delillere daha çok önem vermektedir. Bu açıdan İbn Hazm, itikadî konularda fikir yürütenleri tasnife tabi tutarak özellikle “Fırak-ı Dâlle” adı altında, Ehl-i Sünnet'in dışındaki fırkaları altı grupta toplanmaktadır.

- 1- Hakikatleri kabul etmeyen (Sofistler.)
- 2- Hakikatleri kabul ederek onları ispatlayabileceklerini iddia ettikleri halde, âlemin ezeli ve ebedi olduğunu söyleyen ve âlemin bir yöneticisi ve yaratıcısı olduğunu kabul etmeyen (mülhid felsefeciler).
- 3- Hakikatleri kabul edip de, Allah ile âlemin ikisinin birden ezeliyetini söyleyen (küfre giren felsefeciler)
- 4- Hakikatlerin varlığını kabullenenler. Bunlar da İbn Hazm'a göre, ikiye ayrılır. Bir kısmı âlemin ezeli olduğunu söylerken, diğer bir kısmı da muhdes olduğunu kabul eder. Her iki grup da (Zerdüştlar) dir. Bunlar âlemin bir çok yöneticisi olduğu hususunda müttefikler. Ancak grubun birisine göre; âlemin

belli bir sayıda yöneticisi vardır. Diğer gruba göre ise, âlemin yönetici sayısı belli değildir.²¹⁰

5- Âlemi, hem muhdes hem de onun bir hâlikı olduğunu kabul ettikleri halde peygamberliği inkâr eden (Berâhimeler).

6- Hakikatlerin varlığını ve âlemin muhdes olduğunu ve âlemin bir tek ebedî yaratıcısının bulunduğunu kabul ettikleri ve nübüvvet müessesesinin varlığını itiraf ettikleri halde; peygamberlerin bazısına inanıp, bazısını inkâr edenler. (Yahudiler ve Hıristiyanlardan Teslis inancını tesis edenler ve Sâbiîler)²¹¹ gibi.

İbn Hazm, itikâdî konular hususunda bu fırkalarca söylenilen sözler esnasında, bunlardan doğacak bir çok konuda sayısız fikirler çıkabileceğini söyler.²¹² Ancak biz bu konulara değinmeden onun sadece iman ve tevhid konusuna bakışını (delillerini Kur'an'a dayandırdığı için) ele almakla yetineceğiz.

İman ve tevhid konusunda İbn Hazm'ın yaklaşımı şöyledir: Eş'arî alimlerine göre, Allah'ın birliğine iman hususunda sadece kalple tasdik yeterlidir. İbn Hazm ise, dil ile ikrarı, kalple de tasdik olarak

²¹⁰ İbn Hazm, el-Fasl, I, 36-37; Uveys, İbn Hazm el-Endülüsî, 318-319; Demirci, İbn Hazm ve Zâhirlîlik, s.101-102.

²¹¹ İbn Hazm, a.g.e. I, 37; Uveys, İbn Hazm el-Endülüsî, s.318; Demirci, İbn Hazm ve Zâhirlîlik, s.102.

²¹² İbn Hazm, a.g.e, I, 37.

kabul eder.²¹³ Ancak biz, bu hususta İbn Hazm'ın görüşünün hem mantığa hem de Rasulullah'ın uygulamasına ters düştüğünü görmekteyiz. Çünkü böyle düşünmek, münafıklara iman payı çıkaracağı gibi, onun tam tersi, zorda kalarak kerhen küfrü telaffuz eden bir mümini de imandan çıkaracaktır. Rasulullah müşriklerce eziyet gören Ammar'a: (Eğer sana tekrar eziyet etmeye kalkışarlarsa, Sen o kelimeyi (küfür kelimesini) tekrarla²¹⁴) demişti.

Ayrıca dikkatimizi çeken diğer bir husus, İbn Hazm, başka yerlerde nassı ilk planda tutarken, itikâdî konularda ikinci planda tutmaktadır. Birinci planda ise, aklî delillere yer vermektedir.

Bu durumda İbn Hazm'a göre tevhid konusundaki deliller, iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi aklî delillerdir. Bunlar da akıl yoluyla sâbit olan bedihiyyât dediğimiz şeyler ki, meselâ Allah'ın varlığı, Kur'an'ın Allah kelâmı oluşu ve peygamberlerin hak oluşlarını isbat gibi. İbn Hazm, buna "aklın zarûreti" der.

İkincisi, naklî delillerdir. Ayet, hadis ve sahâbenin icmâi gibi. İbn Hazm, tevhid konusu dâhil, her hususta nassların zâhirini alır. Nassları alırken, hadisler arasında meşhur-mütevâtir-âhâd vs gibi bir fark gözetmeksizin, Rasulullahtan suduru tesbit olunan her hadisi, delil olarak kabul eder.²¹⁵ Ancak İbn Hazm'ın delilleri değerlendirme

²¹³ İbn Hazm, el-Muhalla, I,3; Ebu Zehra, İbn Hazm, s.171.

²¹⁴ Hakim, el-Müstedrek, Kitabü't-Tefsir, II, 357.

²¹⁵ İbn Hazm, el-Fasl, II, 278; Ebu Zehra, İbn Hazm, s. 170; Başaran, İbn Hazm ve Hadisteki Metodu, s. 43; Demirci, İbn Hazm ve Zâhirîlik, s. 105.

hususunda şöyle bir yöntemi gözlenmektedir: Her hangi bir konuda, kendi delilleri ile karşı tarafın delilleri çatıştığı bir anda; o, devamlı olarak, karşı tarafın delillerinde bir zâfiyet görür ve kendi delillerinin doğruluğunu ve sağlamlığını iddiâ ederek konu üzerinde haklılığını vurgulamaya çalışır. Özellikle tevhid konularında kendi delillerine çok fazla güvenmektedir.²¹⁶

c) Halku'l Kur'ân Konusundaki Görüşleri

Bu konuda İbn Hazm'ın görüşlerine geçmeden önce, bir zamanlar İslam uleması arasında, sonu gelmeyen, bitmek tükenmek bilmeyen, hatta zamanın idarecileri tarafından siyasî işkenceye dönüştürülen "Halku'l-Kuran" tartışmasının tarihçesine değinmekte fayda mülahaza ediyoruz.

Bu tartışma asr-ı saadetten sonra hicri II. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkmıştır.²¹⁷ İtikadî problem olarak ortaya sürülüp üzerinde tartışmaların yoğunluk kazanması da, sonraki zamanlarda olmuştur.

Halku'l-Kur'an meselesinin ortaya çıkışı hususunda bir kaç sebep ileri sürülmektedir:

Birincisi, İbnu'l-Esir, bunu, Tevrat'ın yaratıldığı itikadından esinlenerek Yahudilerin ortaya attığını söylemektedir.

²¹⁶ Başaran, İbn Hazm ve Hadis'teki Metodu, s. 43.

²¹⁷ Y. Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, XV,

İkincisi, İbn-i Teymiye, İlahî sıfatların ezeli olup olmaması hususundaki tartışmaların uzantısı olarak ortaya çıktığını söylemektedir.

Üçüncüsü, Klasik Yunan felsefesinin ve “logos” kelimesinin “Kelami” olarak Arapça’ya çevrilmesinin neden olduğunu söylemektedir.

Dördüncüsü, bir takım Şii, Mu'tezilî ve Sünnî alimler de, Hz. İsa'nın uluhiyeti ile alakalı, Hristiyan ilahiyatçılarının tartışmasının Halku'l-Kur'an meselesini ortaya çıkardığını söylemektedirler.²¹⁸

Her ne sebeple çıkarsa çıksın, anlaşılan o ki, Halku'l-Kur'an, meselesi, Mu'tezilenin etkisinde kalan Abbâsi Halifesi Harunürreşid'le başlamış, oğulları, Emin ve Me'mun (813-833) döneminde zirveye ulaşmıştır. 212/817 yılında Me'mun, Kur'an'ın mahluk olduğuna inandığını resmen açıklamış ve Mutezilî Veziri Ahmed b. Ebu Davud'un da teşvikiyle zamanın Bağdat valisi olan İshak b. İbrahim'e bir yazı göndererek, ülkede bulunan tüm alimlere bu inancın telkin edilmesini ve Kur'an'ı mahluk olarak kabul etmeyenlerin derhal görevine son verilmesini emretmiştir.²¹⁹ Özellikle bundan sonra da, Halku'l-Kur'an meselesi, devletin resmî görüşü haline gelmiş ve sıkıntılar, alimlere işkenceler bundan sonra başlamıştır.²²⁰

²¹⁸ Y. Şevki Yavuz, “Halku'l-Kur'an”, TDVİA XV, 371

²¹⁹ Y. Şevki Yavuz, a.g.mad, XV, 372

²²⁰ Abduh Muhammed (1266 /1849-1323 /1905), Tevhid Risalesi. (Çevr. Sabri Hizmetli), Fecr Yay. Ank. 1986 ,S. 103

Devletin resmi görüşü olan Halku'l-Kur'an meselesini benimsemeyip, bu inanca karşı gelerek türlü işkencelere maruz kalan, hatta bu işkenceler altında can veren alimlerin başında Ahmed b. Hanbel gelmektedir.²²¹

Tarih sahifelerine "Mihne" (Bela-Musibet) olarak geçen bu dönem Hicri 218-234'e kadar onaltı yıl devam etmiştir. Ancak M. 847-861 yılında Halife Mütevekkil-Alellah'ın "Kur'an mahluktur" denmesini yasaklaması ile son bulmuştur.²²²

Fakat daha sonra bu konu itikadî ekoller arasında tartışılmaya devam etmiştir. Mesela; Mu'tezile ve Cehmiye'ye mensup bir takım alimler, Kur'an'ın lafzan ve manen mahluk olduğunu iddia etmişlerdir. Ve bu görüşlerini aklî ve naklî delillerle savunmaya çalışmışlardır. Mu'tezile, Allah'ın zati sıfatlarından işe başlayarak Allah'ın zatında harf ve seslerin dışında, bir "Kelam-ı nefsi"si olmadığını, Kur'an'ın harf ve seslerden müteşekkil olduğunu iddia ederek, Kur'an'ın muhdes ve mahluk olduğunu söylemektedirler. Böylece, Allah'ın zatından, başka "kadim" kabul etmeyen Mu'tezile, Kur'an'ın var oluşunun başı ve sonu olduğu için onu mahluk ve muhdes olarak kabul etmektedir.²²³

²²¹ Y. Şevki Yavuz, Halku'l-Kur'ân, TDVİA, XV, 372; Kandemir, M. Yaşar, Ahmed b. Hanbel, TDVİA, II, 76.

²²² es-Sübki, Tabakatüs-Şafiiyye, Matbaat Hüseyiniyye, Mısır, 1. Baskı (ty), I., 212-213.

²²³ Y. Şevki Yavuz, a.g.mad., TDVİA, XV, 372.

Mu'tezile'ye göre, Allah'ın kelamı, harf ve sesten ibarettir.²²⁴

Ancak bunlar, Allah'ın zatı ile kâim değildir. Allah, kelamını Levh-i Mahfuz'da, ya da aracı melek veya peygamberde yaratır ve sonuçta kalamullah meydana gelir.²²⁵

Selefi muhaddislerin bir kısmı da, Mu'tezilî ekolün tam tersine, Kur'an'ın hem lafzı hem de manası itibariyle gayri mahluk olduğunu, hatta "Kur'an" diye telaffuz etmenin dahi mahluk olmadığını söylemişler ve aksini iddia edenlere ağır ithamlarda bulunmuşlardır.²²⁶

Bir kısım muhaddisler de, Kur'an denildiğinde, onun hem lafız hem de mana bütünlüğü ile Kur'an olacağını ve mahluk olmadığını söylemektedirler.²²⁷

Ancak Eş'ari ve Matüridi ekolüne mensup Ehl-i Sünnet ulemâsının büyük çoğunluğu, Kur'an'ı lafız ve mânâ olarak değerlendirerek, "kelam-ı nefsi" ve "kelam-ı lafzi" şeklinde Kur'an'ın hem lafzını hem de manasını kastedip ikili bir formülle bunu çözümlemeye çalışmışlardır. Dolayısıyla Kur'an'ın harften ve seslerden oluşan lafzından mânâsını ayrı tutarak, Kur'an'ın aslını

²²⁴ İzmirli İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelam, Umran Yay. Ank. (ty), s. 277.

²²⁵ Kadı Abdulcebbar, Şerhu Usûli'l-Hamse, Thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kâhire 1988. s. 528.

²²⁶ Y. Şevki Yavuz, Halku'l-Kur'ân", TDVİA, XV, 372.

²²⁷ Şehristâni, el-Milel ve'n-Nihal, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1982, I, 106.

oluşturan ve Allah'ın zâtı ile kâim olan mânâyı gayri mahluk, harfler kısmını da mahluk olarak görmüşlerdir.²²⁸

İbn Hazm'e göre ise; Kur'an, Kelamullah olması açısından mahluk değildir; Allah'ın zâtı ile kâimdir, ezelîdir. Ne hâlık ne de mahluktur.²²⁹ Ama, fizyolojik yapısı itibariyle kağıt, kalem, mürekkep, cilt vs. gibi elementler mecmuası olarak mahluktur.²³⁰

İbn Hazm, konu ile ilgili İslam âlimlerinin görüşlerini özetlerken şunları söylemektedir: "Müslümanlar; Allah'ın bir kelamı olduğu, Allah'ın Hz. Musa ile konuştuğu, Kur'an, İncil, Tevrât, Zebur gibi kitapların Allah kelamı olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.²³¹ Ancak daha sonra Kur'an'ın mahluk olup olmadığı hususunda ihtilafa düşmüşlerdir." Meselâ; bunlardan;

²²⁸ Y. Şevki Yavuz, Halku'l-Kur'ân, XV, 372.

²²⁹ İbn Hazm, el-Fasl, III, 17; Goldziher, Zâhiriler Sistem ve Tarihleri, (Çev. Cihat Tunç), Ank. 1982, s.117.

²³⁰ İbn Hazm, el-Fasl, III, 19; İbn Hazm, el-Muhalla, I,32; 50,51.

²³¹ İbn Hazm,a.g.e, III, 11. Ancak İbn Hazm, aynı eser, aynı cilt s.17'de. Allah'ın konuştuğunu, itiraf etmesine rağmen; Allah Kur'an'da kendisini "mütekellim" diye isimlendirmedigi için; Allah'a "mütekellim" diyemeyeceğimizi iddia etmektedir. Biz burada İbn Hazm'ın görüşüne katılamıyoruz. Çünkü, Allah'ın konuşması harfler ve seslerle olmadığı için, Allah'ın bunlara ihtiyacı yoktur. Dolayısı ile Allah'a mütekellim sıfatını isnat ettiğimizde Allah'ın mahlukat'a benzemesi söz konusu değildir. Bu nedenle bize göre Allah'a "mütekellim" demenin bir sakıncası olmasa gerektir.

Mu'tezile: Kelamullah'ın zaman içerisinde yaratılmış bir fiil sıfatı olup ezelî olmadığını, (muhtes) olduğunu, Hz. Allah'ın Musa (a.s.) ile konuşurken; ağaca tecelli ettirdiği (muhtes) kelamı ile konuştuğunu iddia etmektedir.²³²

Ehl-i Sünnet (Ehl-i Hak) imamlarından; Ahmed b. Hanbel ve diğerleri ise, Kelamullah, Allah'ın ezelî ilmidir, Allah'tan ayrılmaz ve gayri mahluktur, demektedirler.²³³

²³² İbn Hazm, el-Fasl, III, 11; Goldziher, Zâhiriler, s. 115

²³³ İbn Hazm, a.g.e, III, 11; İbn Hazm, Mecmuat'ur-Resaili'l-Müniriye, s.107, 108; Goldziher, Zahiriler Sistem ve Tarihi s.115; Konu hakkında daha geniş bilgi Ali b. Sultan, Şerhu'l-Emali, s.8'de verilmiştir. Burada konu hakkında şu meşhur beyt irad edilmiştir: وما القرآن مخلوقا تعالى كلام الرب عن جنس المقال

Beyt'de; Kur'an'ın mahluk olmadığından Allah'ın Kelamı'nın insanların kelamına benzemeyeceğinden bahsedilmektedir. Çünkü insanların kelamı sesler ve harflerden teşekkül etmektedir. Dolayısıyla mahluktur. Allah'ın kelamı ise bunlardan münezzehtir. Yazar, konuyu daha detaylı bir şekilde şöyle anlatmaktadır: Tabii ki; Kelamullah, harfler ve seslerden oluşan, mahlukatın kelamına benzemekten münezzehtir. Ancak, Kur'an'ı da harfler ve sesler oluşturmaktadır. Bunlar Kur'an'ın zahirini oluştururlar. Bu açıdan; "Kelamullah" gayri mahluktur, denilebilir ama; "Kur'an" gayri mahluktur denilemez. Denildiğinde; harfler ve seslerin de gayri mahluk olduğu anlaşılır. Bazı Hanbelilerde olduğu gibi. Hem Müslümanlar Allah'a mütekellim, lafzını isnad etme hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak, kelamın içeriği ve keyfiyeti hakkında ihtilafa düşmüşlerdir. Mesela Ehli'l-Hak; Allah'ın Kelamı, zatı ile kaim bir anlamdan ibarettir. O, ne sestir. Ne de harftir, derken; diğerleri ise; Allah'ın sesler ve harflerle konuşacağını iddia etmişlerdir. Daha sonra bunlar kendi aralarında yine ihtilafa düşmüşlerdir. Onlardan Hanbeliler harfler ve seslerin, kadim

Eş'ariler'in bu konudaki görüşleri şöyledir: Kelâmullah, Allah'ın zâtî sıfatıdır. Allah'tan ayrılmaz, mahluk da değildir. Allah'ın gayrıdır. Allah'a benzemez. Allah'ın ilmi de değildir. Allah'ın tek kelamı vardır. Allah her konuşmasında aynı sözle konuşur. Allah konuştuğu o tek söz tekerrür eder durur.²³⁴

Eş'ariye mensup bu grup, ayrıca şu iddiâda da bulunmaktadır: Cebrâil, Hz. Muhammed'in kalbine asla Kur'an diye bir şey indirmemiştir. Ancak, onun Hz. Muhammed'e indirdikleri, Allah'ın vahyinin dışındaki, normal sözlerinden ibaret olan, başka bir şeydir. Bizim, mushaflarda yazılı gördüklerimiz, kurrâdan işittiklerimiz, namazlarda okuyup ezberlediklerimiz içerisinde kesinlikle Kur'an diye bir şey yoktur. Allah'ın kelamı daima Allah'la beraber kalır, Allah'tan başkasında kalmaz ve bir yer işgal etmez.²³⁵ Bir yerden bir yere de

olduklarını, Allah'ın zatı ile kâim olduklarını söylemişlerdir. Mu'tezile ise; hâdis olduklarını ve Allah'ın zâtının dışında başka bir şeyle kâim olduklarını iddia etmişlerdir. Kerrâmiyeler ise; harfler ve seslerin; hâdis (sonradan meydana gelen) olduklarını ve Allah'ın zâtı ile kâim olduklarını iddia etmektedirler. Konu için Ayrıca bkz. İbrahim b. Muhammed, el-Beycuri, Cevheretü't-Tevhid, s.58; ez-Zerkani, Menâhil, I, 10; es-Suyuti, el-İtkân, I, 5; Ebu Mansur Abdulkahir b. Tâhir et-Temimi el-Bağdadî, Kitabu Usulî'd-din, s.106-107; İbn Halife Uleyvi, Hâzihi Akidetü's-Selef ve'l-Halef, Matbaat Zeyd b. Sâbit, Dimaşk 1398/1977, s.22, 28; Abdu'l-Vahhab el-Hallaf, İlmü Usulî'l-Fıkh (Çev. Hüseyin Atay) Ank. 1985, İslam Hukuk Felsefesi, s. 119 Cerrahoğlu, Tefsir Usulü, s.34.

²³⁴ İbn Hazm, el-Fasl, III, 11; Goldziher, Zahiriler, s.115,116.

²³⁵ İbn Hazm, a.g.e., III, 13; Goldziher, a.g.e., s.116.

intikâl etmez. Allah kelamının biri diğerinden üstün ve faziletli de değildir. Sonra; Allah, cehenneme “hala dolmadın mı?”²³⁶ sorusunu sormaya, kafirlere “orada susunuz ve konuşmayınız”²³⁷ demeye, olmasını istediği her şeye “ol”²³⁸ emrini vermeye devam etmektedir.²³⁹ Onların bu iddialarına karşı İbn Hazm’ın cevabı şöyledir:

Eş’arilerin, “Allah’ın ancak tek kelamı vardır” iddiaları, bizzat Allah’ın zâtına ve kudretine ve bütün Müslümanların akidesine kesinlikle ters düşen bir inançtır. Zirâ Allah, Kur’an’da şöyle buyurmaktadır: “De ki: Rabbim’in sözleri için deniz mürekkep olsa, O’nun sözleri bitmeden, deniz (suyu) tükenirdi.”²⁴⁰ Ve ayrıca “Yer yüzündeki ağaçlar kalem olsa ve deniz yedi deniz kadar büyüse; yine de Allah’ın Kelamını (yazmaya) yetmez.”²⁴¹ Bu ayetlerden sonra İbn Hazm, sözlerine şöyle devam etmektedir: “Herhangi bir suretle hiç bir taraftan bâtılın içine sızamadığı Allah’ın mutlak ilminden kaynaklanan bilgiler olduğunda ve Allah’ın bitmez tükenmez kelimelerinin bulunduğu hiçbir Müslümanın şüphe etmediği bu kelam, işitip de sonra kendi değersiz görüşüne tâbi olarak Allah’ın ancak tek kelamı olduğunu iddia edenden daha sapık, daha hayasız daha inatçı ve

²³⁶ Kâf, 50/30

²³⁷ Mü’minun, 23/108.

²³⁸ Yâsîn, 36/82.

²³⁹ İbn Hazm, el-Fasl, III, 13; Goldziher, Zâhiriler, s.116.

²⁴⁰ Kehf, 18/109

²⁴¹ Lokman, 31/27.

Allah'a karşı daha büyük yalancı, kim olabilir?²⁴² Şayet onlar Allah'la beraber olan şeyi, çoğaltmaktan kaçınmak için bu iddiada bulunuyorlarsa, kendi kendilerini tekzip ediyorlar, demektir. Zira onlar hepsi birbirinden ayrı, hepsi Allah'tan başka ve Allah'a benzemeyen ve O'nunla birlikte ezelî olan on beş adet sıfatın mevcudiyetinden bahsetmektedirler."²⁴³ Ancak biz bu sıfatları zikrederek konuyu uzatmak istemiyoruz.

İbn Hazm, Kur'an hakkında ileri sürülen diğer bazı fikirleri de şöyle tahlil etmektedir: "Birileri, yazı ve seslerden oluşan lafza, Kur'an'dır. Yazı ve sesler gayri mahluktur, yani ezelîdir demişler. Bunu da Ehl-i Sünnet ulemasına mal etmektedirler. Bu asılsız bir şeydir. Kesinlikle bir Müslüman bunu söylemez ve havadan ibaret sesin, harflerden ibaret yazının ezelî olacağını asla kabul edemez."²⁴⁴ Bu konuda söyleyeceğimiz şeyler kesinlikle Kur'an'a yakışan, Allah ve Rasulün'nün sözlerine uygun olan şeyler olmalıdır. Bizim söylediklerimiz de bundan ibarettir. Asla bir ilave söz konusu değildir. Bize göre; Kur'an ile Kelamullah sözcükleri lafızları ayrı olmasına rağmen, aynı anlamı taşımaktadırlar.

"Kur'an, gerçek anlamda Allah Kelamıdır, mecazî anlamda değil. Bunu böyle kabul etmeyenler kâfirdir. Biz, Cebrâil'in Hz. Muhammed'in kalbine, gerçek anlamda Allah Kelamı olan, Kur'an'ı indirdiği

²⁴² İbn Hazm, el-Fasl, III, 12; Goldziher, Zâhiriler, s.116.

²⁴³ Bkz.İbn Hazm, a.g.e, III, 12.

²⁴⁴ İbn Hazm, a.g.e I, III, 14.

hususunda ısrarlıyız. Ve buna kesinlikle böyle inanmaktayız. Çünkü Allah (Rasulüm!) “Ruhu’l Emin, onu apaçık Arap diliyle, Sen’in kalbine indirdi ki, Onları kötü şeylerden sakındıranlardan olasın diye”²⁴⁵ buyurmuştur²⁴⁶ demektedir.

Bize göre ise Kur’an ve Kelâmullah, her ikisi de Allah’ın harfsiz ve sessiz telaffuz etmiş olduğu sözlerinin bütünüdür. Bu şekli ile de mahluk değildir. İnsanların elinde bulunduğu kağıt, cilt, harfler vs.’den oluşan mevcut fiziki yapısı itibâri ile ise, mahluktur. Kur’an ile Kelâmullah, aynı anlama gelmektedir.

2. Fıkhî Açıdan

İbn Hazm, Kur’an’ı anlatmak isterken, onu önce dinî delil olması bakımından ele alarak dini öğrenmenin Kitap, Sünnet, icmâi ümmet ve bunlarla tespit edilmiş tek ihtimalli delil ile olacağını söylemektedir.²⁴⁷

Sonra da Kur’an’ı dinin ana kaynağı olması açısından delillerin aslını teşkil ettiğini ve Hz. Muhammed’in en büyük mu’cizesi olduğunu belirtmiş²⁴⁸ ve Kur’an’ın temel kaynak olduğu hususunda şunları söylemiştir:

Allah kelâmı olan Kur’an’ı-Kerim, bu ümmete beyan olunmuştur. İslâm dininin hükümlerini öğrenmek isteyen herkes, bunların hepsini ya Kur’an’da veya Hz. Peygamberin sünnetinde açıklanmış olarak

²⁴⁵ Şu’arâ, 26/193-194-295

²⁴⁶ İbn Hazm, el-Fas III, 14

²⁴⁷ İbn Hazm, İhkam, I, 71; İbn Hazm, Usul-İ Din, s.15.

²⁴⁸ İbn Hazm, a.g.e, I, 95-97

bulabilir. Ancak bulamayacağı iki şey vardır: Birincisi surelerin başında bulunan (الم) ve (حم) vs. gibi hurûf-u mukatta'a'nın anlamı, diğeri ise; yine surelerin genellikle başında bulunan (والشمس) ve (والقمر) vs. gibi yemin ifade eden kelimelerin manalarıdır.²⁴⁹

Biz bu hususu, İbn Hazm'ın Kur'an'ın fikhî değeri hakkındaki görüşleri başlığı altında açıklamaya çalışacağız.

a) İbn Hazm'ın Kur'an'ın Fikhî Değeri Hakkındaki Görüşleri

İbn Hazm, daha önce de zikrettiğimiz gibi, Kur'an'ı hüccet oluşu ve teşrî değeri bakımından dinin ana kaynağı olarak kabul etmekte ve sünnetin de Allah katından olduğunu söyleyerek her ikisine de nass adını vermektedir.²⁵⁰

İbn Hazm, dinin kaynağını üç delil olarak tespit etmiş ve fikhini da bu deliller üzerine inşâ etmeye çalışmıştır.

Söz konusu üç delil şunlardır: Kitap, Sünnet, İcmâ-ümmet ve bunlara dayalı tek ihtimalli delildir.

O, her konuda olduğu gibi, fikhî konularda da kimseyi taklit etmemekte ve hükümleri nasların zâhirine uygun bir şekilde kendisi

²⁴⁹ İbn Hazm, Usûl-i Din, s.61, İbn Hazm, Nübez, s.38-39; Ebû Zehra, İbn Hazm, s.234.

²⁵⁰ İbn Hazm, İhkâm, I, 96; Ebû Zehra, İbn Hazm, s.240.

intinbat etmektedir. Aynı zamanda İbn Hazm, hiç bir kimsenin diğer bir insanı taklit etmesine de cevaz vermemektedir.²⁵¹

Ona göre avamdan biri dahi, bir başkasını taklit edemez. Hükümleri mutlaka kendisinin istinbat etmesi gerekir. Bu husustaki delili ise: şu âyettir. "Rabbiniz tarafından size indirilene tâbi olunuz. Ondan başkasına uymayınız. Ne az düşünüyorsunuz"²⁵²

Ayrıca İbn Hazm, taklidin Kur'ânda şu âyetle zemmedildiğinden dolayı haram olduğunu söylemektedir.²⁵³ "Kafirler dediler ki: Rabbimiz biz büyüklerimize ve idârecilerimize tâbi olmuştuk. Onlar da bizi yoldan çıkardılar."²⁵⁴

İbn Hazm bu ve benzeri âyetlere dayanarak herkesin gücü nisbetinde ictihâd etmesinin gerekli olduğunu söylemektedir.²⁵⁵ Zira ictihâd edip de, hataya düşen bir muctehid,²⁵⁶ Allah katında başka birini taklid eden mukallitten daha evlâdır.²⁵⁷

²⁵¹ İbn Hazm, Nübez, 59; İbn Hazm, İhkâm, VI, 59, 120.

²⁵² el-Â'râf, 7/3.

²⁵³ İbn Hazm, Usûl-i Din, s. 79-80.

²⁵⁴ Ahzâb, 33/67.

²⁵⁵ İbn Hazm, İhkâm, V, 121.

²⁵⁶ Bkz. Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail (ö: 256/869), Sahihu'l-Buhârî, 96, el-İ'tisâm 21 VIII, 157; Müslim Ebu'l-Hüseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö: 261/874), Sahihu-Müslim, Şerhu'n-Nevevî, Matbâat el-Mısıryye, Kâhire. 1349/1930. XII, 13.

²⁵⁷ Bkz. İbn Hazm, İhkâm, V, 130; İbn Hazm, Muhallâ, I, 66-69; İbn Hazm, Nübez, s. 51, 54, 55, 57.

Ancak biz İbn Hazm'ın Zâhirî oluşu nedeni ile bu görüşlerinde biraz aşırı gittiği kanaatindeyiz. Çünkü o, bu tür düşünce tarzı ile ictihâd alanını haddinden fazla geniş tutarak avam tabakasına kadar indirmiş, hatta avam tabakasından birinin dahi ictihâd edebileceğini iddiâ etmiştir.

İbn Hazm'ın bu tutumu, mâkul sayılabilecek bir görüş şekli değildir. Zirâ böyle bir görüşü benimsemek okuma yazma bilmeyen birinin eline bir kitap verip, bunu okumaya çalış ve içerisinde neler varsa bize anlat, demek kadar mantıksız ve üstelik dinî hükümleri de hafife almak demektir.

İbn Hazm, nasları değerlendirirken de bütün nasları, aksini belirleyen başka bir nass ya da icma bulunmadığı müddetçe, zâhirine hamletmekte ve naslar arasında taâruzu da kabul etmemektedir.²⁵⁸

Bazılarınca tâârruz gibi gözüken bir kısım problemleri de, dört şekilde çözümlmeye çalışmaktadır:

1. Tahsis yoluyla, yâni istisnâ yöntemi ile sözü edilen problemi açıklamaya gayret göstermektedir.

Buna misal olarak, hacda vedâ tavâfını yapmadan dönmenin yasaklığı hükmünden hayızlı kadının dönüş yasağının kaldırılması; adam öldüren kâtilin, öldürülmesine cevaz verilmesi ve müşrike kadınlarla evlenmenin haramlığı hükmünden, Kitap ehli olanlarla evlenmenin hükmünün çıkarılmasını, vermektedir.²⁵⁹

²⁵⁸ İbn Hazm, İhkâm, III, 127.

²⁵⁹ İbn Hazm, a.g.e, III, 21,38-39; Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 251-252.

2. Umûmî bir lafız içerisinde zikrolunan herhangi bir hükmün, husûsî bir lafızla anlatılması gibi. Mesela, Nahl, 16/90. âyette genel bir şekilde akrabalara yardımdan bahsedilirken, ana-baba da bunlar arasında umum bir şekilde zikrolunmuştur. İsrâ, 17/23-24. âyetlerinde ise, ana-baba yardım görenler arasında hususî bir şekilde dile getirilmiştir.

Dolayısı ile, her iki âyet arasında tezât değil, tevâfuk vardır.²⁶⁰

3. Nass'lardan biri, bir işi belli zaman ve belli bir mekanda husûsî bir şekilde ifâ etmeyi gerektirirken, ikincisi ise, bunu yasaklıyor olabilir. Mesela, hac yolculuğuna gücü yeten herkese haccın farz oluşu hükmünden, nâmahremi olmayan bir kadının çıkarılması gibi.

4. Şekli de zıttıyetin oldukça belirgin olduğu durumdur. İbn Hazm, bu durumda da nâsih ve mensuh olayını devreye koyarak söz konusu problemi gidereceğini belirtmiştir.²⁶¹

Görüyoruz ki, İbn Hazm, zâhiri olduğu için nasların zâhirini alarak teâruz gibi gözükten durumlarda, zikrettiğimiz yöntemleri kullanarak, her iki nassı da delil olma vasfından düşürmeden meseleleri halletme cihetine gitmiştir.

Ancak, zaman zaman İbn Hazm'ın bu konularda çelişkili hükümler verdiği de görülmektedir. Meselâ nassların birini diğerine tercih olayını caiz görmezken, kendisi yeni bir şey getiren nassın

²⁶⁰ İbn Hazm, İhkâm, II, 23; Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 253.

²⁶¹ Geniş bilgi için bkz. İbn Hazm, İhkâm, II, 22-30; Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 250-254.

alınması ile taâruzun giderilebileceğini söylemektedir.²⁶² Halbuki bunun anlamı: Birini yürürlüğe koyarken, diğerini ihmal etmek demektir ki bu da apaçık bir çelişkidir.

b) Sünnetin Hukûkî Değeri ve Kur'an'la İlişisine Dâir Görüşleri:

İbn Hazm, sünneti de Kur'ân gibi dinin ana kaynağı olarak görmekte ve aynı zamanda Kur'ân'ın mütemmimi olarak kabul etmektedir.²⁶³ Ancak sünnetin delil olmasını Kur'ân'a bağlamaktadır. Çünkü İbn Hazm'a göre, hadisin (sünnetin) delil oluşunu Kur'ân tesbit etmektedir. İbn Hazm'ın bu husustaki delili, şu ayettir: "O kendi arzusu doğrultusunda konuşmaz. O'nun konuştukları kendisine bildirilen vahiyden başka bir şey değildir."²⁶⁴

İbn Hazm bu âyete istinâden, Hz. Muhammed'e gelen vahyi iki kısma ayırmıştır:

Birincisi: Vahyi metlûv (âyet).

İkincisi de vahyi mervî ya da vahyi gayri metlûv (hadis) tir.²⁶⁵

İbn Hazm, bunları ana kaynak olarak kabul ettiği için; dini hükümleri ispat hususunda başvurulacak ilk nass olarak kabul etmekte ve şöyle söylemektedir: Kur'ânla sahih Sünnet, ikisi de aynı kuvvette

²⁶² İbn Hazm, İhkâm, II, 32.

²⁶³ Bkz. İbn Hazm, a.g.e. II, 22; Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 240-241.

²⁶⁴ Necm, 53/3-4.

²⁶⁵ İbn Hazm, a.g.e., I, 96-97-98.

olan tek bir şeydir. Ne Kur'ân Sünnet'e, ne de Sünnet Kur'an'a hâkimdir. Her ikisi de Allah tarafından birer vahiy ürünüdür.²⁶⁶ Çünkü Allah, bunu Kur'ân'da şöyle beyan etmektedir: "Ey iman edenler! Allah'a ve Rasûl'üne itaât edin, ondan yüz çevirmeyin"²⁶⁷

İbn Hazm, bu âyette Yüce Allah'ın, kendisine ve Rasûl'üne itaâtın farziyetini belirttikten sonra şu âyette de Ulû'l-Emre (ulemaya) itâatın farziyetinden bahsettiğini iddiâ etmektedir.

Ey inananlar! "Allah'a ve Rasûl'üne itaât edin. Sizden olan ulû'l-Emr'e de itaât edin."²⁶⁸

Ancak bazı müfessirlerin eserlerine baktığımızda, söz konusu Necm Suresi 3, ayetinden sünnetle ilgili herhangi bir hüküm çıkarmaya çalıştıkları görülmemiştir. Onların sadece ayetin anlamı üzerinde durduklarını, Rasulullah'ın küçüklükten beri yolunu sapıtmadığını peygamber olduktan sonra da kendi arzusu doğrultusunda konuşmadığını, bildirmektedirler.²⁶⁹ Kurtubi, Katâde'nin, bu âyete: "Kur'an'ı kendi hevâsı doğrultusunda konuşmamıştır. Onun konuştuğu (Kur'an), kendisine bildirilen vahiyden başkası değildir" şeklinde tefsir ettiğini söylemektedir.

²⁶⁶ İbn Hazm, İhkâm, I, 98.

²⁶⁷ el-Enfâl, 8/20.

²⁶⁸ Nisâ, 4/59.

²⁶⁹ Et-Tûsi, Tibyan, IX, 421-422; er-Râzi, Mefatihü'l-Gayb, XXVIII, 280-281;

Kurtubi, burâda bir nevi İbn Hazm gibi düşünerek amel bakımından “Hadis”in de Kur’an gibi olduğunu ifade etmektedir.²⁷⁰

Yine İbn Hazm’a dönüp bakacak olursak, onun sünnete nasıl değer verdiğini ve Kur’ân’la nasıl ilişkilendirdiğini, şu açıklamalarından anlayacağız: “Kitap, Sünnet, Ulû’l Emrin icmaı ve bu icma’a dayanan tek ihtimalli delil olmadan, hiç kimsenin dini konularda ne fetvâ verme ve ne de konuşmaya hakkı vardır. Çünkü bunları delil olarak kabullenme hususunda Müslümanlar arasında bir ihtilaf yoktur.”²⁷¹

Ayrıca İbn Hazm da, diğer İslam âlimleri gibi Sünneti, Kavli, Fîlî ve Takriri olmak üzere üç kısım olarak mütalâ etmiş ve bunların bağlayıcılığı hususunda da şunları söylemiştir:²⁷²

Kavli sünnet; Rasulullah’ın herhangi bir işin yapılması ya da yapılmaması doğrultusunda vermiş olduğu emirlerdir. Bu emirler aksini isbatlayan bir delil bulunmadıkça farziyet ifade eder. Dolayısıyla bunlara uymak zorunluluğu vardır.²⁷³ İbn Hazm’ın bu husustaki delili biraz önce zikrettiğimiz şu ayettir: “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygambere ve sizden olan Ulû’l-Emre (ulemaya) de itâat edin...”²⁷⁴

²⁷⁰ Bkz. Kurtubi XVII. 82-83-84-85.

²⁷¹ İbn Hazm, Usul-i Din, s.15; İbn Hazm, İhkam, I, 71; Ebu Zehra, İbn Hazm, s. 241

²⁷² İbn Hazm, İhkam, II,6.

²⁷³ İbn hazm, a.g.e., I, 97.

²⁷⁴ Nisa, 4/59.

Fiili Sünnet: Rasulullah'ın ibadetleri esnâsında yapmış olduğu fiziki davranışlardır. Namazdaki rûkua eğilmesi, hac da sây yaparken koşması vs. gibi. Hz. Muhammed'in bu sünneti: "Ben namazı nasıl kılıyorsam siz de öyle kılın..."²⁷⁵ ve "Haccın nasıl yapıldığını benden öğrenin..."²⁷⁶ Hadislerinde olduğu gibi, bir emri uygulamak ya da bir hükmü açıklamak için değilse ibâhati gerektirir.²⁷⁷

İbn Hazm, bu iddiasını da şu âyetle desteklemektedir:

"And olsun ki, Rasûlullah sizin için Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikredenler için güzel bir örnektir."²⁷⁸

Taberî ise söz konusu âyete şu şekilde yorum yapmaktadır: "Burada Yüce Allah tarafından, Medine'de askerleriyle birlikte kalıp Rasûlullah'la berâber harbe iştirak etmeyen mü'minlere bir itap (azarlama ve ağır konuşma) şekli vardır." Taberî, Allah burada mü'minlerden, harpten geri kalmamalarını ve Rasûlullah'la beraberce savaşmalarını emretmişlerdir²⁷⁹ demektedir.

²⁷⁵ Bkz. Buhâri, Ezan 18/10. I, 155; Ahmed b. Hanbel, Mûsned el-Mektebetü'l-Kübrâ, Beyrut, V, 53.

²⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, a.g.e., III, 366.

²⁷⁷ İbn Hazm, İhkâm I, 104; İhkâm, IV, 39-40, 48; İbn Hazm, Muhallâ, I, 65; İbn Hazm, Nübez, s.29.

²⁷⁸ el-Ahzâb, 33/21.

²⁷⁹ Taberî, XXI, 143.

Ebu Ca'fer de, bu ayetin tefsirine geçmeden (أسوة) kelimesi hakkındaki kıraat farklılıklarını verdikten sonra, mâna açısından da ele alarak: Aksini belirten bir delil olmadığı müddetçe mü'minlerin, Rasûlullah'ın tüm fiillerine uymasının câiz ve güzel olduğunu, ancak vücûb ifade etmediğini belirtmektedir.²⁸⁰

Ebu Hayyan ve Kurtûbî de diğer müfessirler gibi, âyetteki hitâbın, mü'minlere yönelik olduğunu ve onlardan Rasulullah'ın fiillerine uymalarını istediğini, özellikle kendileri için tek başına savaşılan Hz. Muhammedi; harpte yalnız başına bırakmamalarını, başlarına gelen musîbetlere sabretme konusunda da Rasûlullah'ı örnek almalarını istemiştir,²⁸¹ şeklinde yorumlamışlardır.

Yukarda da belirttiğimiz gibi İbn Hazm, Rasûlullah'ın Sünneti, şayet bir emri uygulamak ya da bir hükmü beyan etmek içinse, vücûb ifade eder,²⁸² demektedir ve buna misal olarak da şu âyeti zikretmektedir:

“Peygamber size neyi verdiyse onu alın, size neyi yasakladıysa ondan da sakının. Allah'tan korkun, çünkü Allah'ın azabı çetindir.”²⁸³

²⁸⁰ Ebu Cafer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî (ö.460), et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân, Tahkik, Ahmed Habîb Kesîr el-Âmilî, Dâru İhyâi't-Tûrâsî'l-Arabî, Beyrut, (t.y.), XXI, 327-328.

²⁸¹ Ebu Hayyan, İbnu Esîriddin Ebu Abdullah Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Hayyan (ö.650), el-Bahrü'l-Muhîr, 1.Baskı, Matbaatü's-Seâde, Mısır, 1328, VII, 221-222; Kurtubî, XIV, 155-156.

²⁸² İbn Hazm, İhkâm, I, 104; İhkâm, IV, 39-40; İbn Hazm, Muhallâ, I, 65, İbn Hazm, Nübez, s.29.

İbn Hazm, Takrîrî Sünneti de şöyle tarif eder:

H. Muhammed'in sahâbeden birinin bir iş yaptığını gördüğünde, ona lehte ve aleyhte herhangi bir şey söylememesi şeklindeki davranışdır, bu davranışının anlamı da yapılan işin mübah olduğunu gösterir.²⁸⁴

Zâhirîler de bu hususta İbn Hazm gibi düşünürken, diğer Ehl-i Sünnet ülemasından bazıları da farklı düşünmekte ve farklı görüşleri sürmektedirler. Mesela, Mâlikilerden bir grup, H. Muhammed'in davranışları (fiilleri), sözlerinden daha çok vucup ifâde eder derken; yine Mâlikilerden bir başka grupta, Hanefilerden bir kısım alim, Rasulullah'ın (s.a.v.)'in sehiv eseri veya beşer tabiatının gereği olmayan kasdi davranışlarını "mübah," "müstehab," "vacip" ve farz olmak üzere dört kısma ayırmaktadırlar. Bunlara göre mübah olduğunu gösteren bir delil veya H. Muhammed'e özel olduğunu ortaya koyan bir karine olmadıkça Rasulullah'ın fiillerine uymak gereklidir. Bu iki mezhepten yine bir grupta Şâfiîlerden birkaç kişi, H. Peygamberin fiilleri, delillerine bağlıdır. Eğer delilleri vacip olduğunu gösteriyorsa vacip, mübah veya mendup olduğunu işaret ediyorsa; mendup veya mubahtır, demektedirler. Şâfiîlerin çoğunluğu ile Zâhirîlerin hepsi; Rasulullah'ın fiillerinin kesinlikle vucup ifade etmediğini, sadece Onu örnek almamız için mendubiyet ifâde ettiğini, söylemektedirler.²⁸⁵

²⁸³ Haşr, 59/7.

²⁸⁴ İbn Hazm, Nübez, s.8.

²⁸⁵ İbn Hazm, İhkam, II,6

Ancak İbn Hazm, “Rasulullah’ın görüşleri sadece bir hükmü belirtmek ya da bir hükmü uygulamak içinse, o zaman vucubiyet ifâde eder, değilse mendubiyeti gerektirir, görüşüne katılarak “en doğru olan ve başka türlü olması mümkün olmayan görüş de budur” diyerek kendisinin de aynı görüşte olduğunu vurgulamaktadır.²⁸⁶

Bize göre, Mâlikî, Şâfiî ve Hanefîlerden bir grubun “Rasulullah’ın fiilleri delillerine göre değerlendirilir. Eğer delilleri: Vucûb ifâde ediyorsa vâcip, ibâhat gerektiriyorsa mübah, mendûbiyet gerektiriyorsa menduptur” görüşleri, en makul görüştür. Bu görüş Şâfiî ve Zâhirîlerin görüşünün son şıkkı ile aynı neticede birleşmekte ve İbn Hazm’ın görüşüne de en yakın olanıdır...

²⁸⁶ İbn Hazm, İhkâm, IV, 39-40-48; İhkâm, II, 6; Ebu Zehra “İbn Hazm” s. 242-243.

c) Kur'ân ve Sünnet'e Dayalı Diğer Şer'î Deliller Hakkındaki

Görüşleri:

c.1) İcmâ Konusuna Yaklaşımı

Uslucülerin, "Bir asırda İslam müçtehidlerinin şer'î bir hüküm üzerinde yaptıkları ittifak"²⁸⁷ olarak tanımladıkları icmâ'yı, diğer İslam âlimleri gibi, İbn Hazm da, kitap ve Sünnet'ten sonra, üçüncü delil olarak kabul etmektedir.

İbn Hazm, İcmânın, Allah'ın emri olduğunu iddiâ ederek, ona uymayı, âyet ve hâdis'e tabi olmak olarak kabul etmektedir. Bu iddiasını da daha sonra zikredeceğimiz hadis ile, şu ayeti kerimeye dayandırmaktadır.²⁸⁸

"Kendisi için doğru yol belli olduktan sonra, kim peygambere karşı çıkar ve mü'minlerin yolundan başka bir yola giderse, onu o yönde bırakırız, orası ne kötü bir yerdir."²⁸⁹

Ancak diğer İslam müfessirlerinden Ebu Ca'fer e't-Tûsi, ayeti tefsir ettikten sonra, bu ayetin, irtidâd ederek, Mekke putperestlerine

²⁸⁷ İbn Hazm, İhkâm, IV, 128, İbn Hazm, Nübez. s. 8; Ebu Mansur, Abdu'l Kâhîr b. Tâhîr e't-Temîmî el-Bağdâdî (Ö 429/10037), Kitâb-u Usûlîd-Dîn, 1. Baskı, Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut 1401/1981, 18; Muhammed el-Hudari Beg, Usûlü'l-Fıkh, s. 271

²⁸⁸ İbn Hazm, İhkâm, IV, 130, İbn Hazm, Nübez. s.8

²⁸⁹ Nisa, 4/ 115

katılan Tu'me b. Ubeyrik (طعمة بن أبرق) ve onun yandaşları olan hâin kişiler hakkında nâzil olduğunu belirtmiştir.²⁹⁰

et-Tûsi ayrıca, kelamcılar ve fakihlerden bazılarının, bu âyete istinaden, İcmâ'a uymanın vâcip olduğunu söylediklerini belirterek, bunun doğru olmadığını bir kaç yönüyle izâh etmeye çalışmıştır.²⁹¹

Ancak biz konunun uzamaması için bu vecihleri zikretmeyi tercih etmiyoruz.

Râzî ve Kurtubî de yine söz konusu ayete sebep-i nüzûl olarak Tu'me b. Ubeyrik ile bir yahudi arasındaki hırsızlık olayını zikretmektedir. Bu olayda Allah Tu'me b. Ubeyrik'in hırsızlığını ifşa edip yahudiye haklı çıkarınca Tu'me, İslamiyet'e de Rasulullah'a da kızarak açıkca Hz. Muhammede'e karşı düşmanlık başlatmış ve daha sonra İslam dininden çıkarak Mekke putperestlerine katılmıştır.²⁹²

Burada Râzî ve Kurtubi de, İbn Hazm gibi düşünerek, bu ayet'e istinâden "icma"nın hüccet oluşunun Kur'ân'la sâbit olduğunu söylemektedirler.²⁹³

İbn Hazm'ın "İcma"nın hüccet oluşuna ve ona uymanın vucubuna ve ondan ayrılmanın haram olduğuna dair delil olarak kullandığı diğer ayetlerden bazıları da şunlardır: "Hep birlikte Allah'ın

²⁹⁰ et-Tûsî, Tibyan, III, 327-328

²⁹¹ et-Tûsî, a.e. s. 329

²⁹² Bkz. Kurtubi, Tefsiru'l-Kurtubi, V, 385-386; er-Razi, Mefâtihu'l-Gayb, XI, 43-44.

²⁹³ Kurtubi, a.y; Râzî, a.y.

ipine (Kurân'a) sarılın, parçalanmayın, Allah'ın size olan nimetlerini hatırlayın, hani siz birbirinize düşmandınız da, O gönüllerinizi birleştirmiş, ve birbirinize ısındırmıştı da, siz de O'nun nimeti sayesinde kardeş kimseler olmuştunuz."²⁹⁴ ve ".... Çekişmeyin yoksa korkar başarısızlığa düşersiniz ve kuvvetiniz elinizden gider."²⁹⁵ buyurmuştur diyerek icmadan ayrılmanın haram olduğunu bir kez daha tekrarlamıştır.²⁹⁶

İbn Hazm'ın icma'a uymanın gerekliliğine dâir zikrettiği hadise gelince, hadis şöyledir:

Rasulullah, "Benim ümmetimden her zaman için hak üzerine olan bir grup bulunacaktır. Onlara muhalefet edenler, Allah'ın emri gelip çatıncaya kadar o gruba zarar veremeyecektir"²⁹⁷ buyurmuştur.

Muâviye'den başka bir rivayetle bu hadis şöyle anlatılmıştır: Rasulullah, "Ümmetimden Allah'ın emrini yerine getiren bir grup bulunacaktır. Onlara muhâlif olanlar da, onları küçük görenler de, bu gruba zarar veremeyecektir."²⁹⁸

²⁹⁴ Âli İmrân, 3/103

²⁹⁵ Enfâl, 8/46

²⁹⁶ İbn Hazm, Nübez, s. 8; İbn Hazm, Usûl-i Din, s.16; İbn Hazm' İhkâm, IV, 130

²⁹⁷ Bkz. Müslim, İmâra, II, 106

²⁹⁸ Bkz. Müslim, a.g.e., II, 106.

İbn Hazm, icmânın yapıldığı asrı üç kısma ayırmış sonra da bunlardan hangisinin sahih olduğunu ve hangisine uymak mecburiyetinde olduğumuzu belirtmeye çalışmıştır.²⁹⁹

- a) İcmânın akd olunduğu asır, Sahâbe asrından sonraki herhangi bir asır olabilir.**
- b) Sahabe asrı olabilir.**
- c) Sahâbe asrı ve icmânın akd olunduğu herhangi bir asır olabilir.**

İbn Hazm, bunlardan sadece ikinci asırda (sahâbe) asrında yapılan icmayı sahih görmüş ve buna uymamızın gerekliliğini ifâde etmiştir. Bu iddiâsını isbatlamaya çalışırken de iki adet delil zikrederek şunları söylemiştir:

1. Sahâbenin hepsinin ittifak ettiği bir hususta hiç bir Müslüman'ın, muhalefet ettiği görülmemiştir. Çünkü sahâbenin icmâi'nin sıhhatinden şüphe edilemez.

2. Allah tarafından dinin tamamlandığı şu ayetle bildirilmiştir: "Bugün ben sizin dinimizi tamamladım..."³⁰⁰

Ancak yine de biz, İslam dini çerçevesinde Allah'ın hakkında bilgi vermediği bir konu ile karşılaşırsak Rasulullah'a başvururuz. Çünkü vahyin ilk muhâtabı O'dur.³⁰¹ Sahabe ise Hz.

Muhammedi görmüş, dini ve dünyevi konularda Ondandır bir çok

²⁹⁹ İbn Hazm, Usûl-i Din, s. 17-18; İbn Hazm Nübez, s. 9-10.

³⁰⁰ Mâide, 5/3

³⁰¹ İbn Hazm, a.g.e, s. 18; İbn Hazm Nübez, s. 8-9

hadis duymuştur. Dolayısıyla sahâbenin herhangi bir konuda fikir birliğine vararak yaptıkları icma'a, Allah, bizleri uymakla mükellef kılmıştır. Çünkü Sahâbenin bu eylemi, dolaylı yünden delilleri, Allah ve Rasul'üne kadar uzanan bir icmâdır.³⁰²

Sahabe asrından sonraki asırda yapılan icmaı ise, şu iki açıdan kabul etmediğini ifâde etmiştir:

1- Bu icma hiç kimsenin benimseyip, telaffuz etmediği bâtil bir şey üzerine akd edilmiştir.

2- Delilden yoksundur.³⁰³

Sahâbe asrından sonraki dönemlerden herhangi birinde yapılan icmâ hakkındaki görüşleri de şöyledir:

İbn Hazm, Sahabenin hepsinin bir araya gelerek yaptıkları icma'nın sahih olduğu hükmünü kabul ettikten sonra, sahâbe asrını tâkip eden asırların herhangi birinde yapılan icmâ hakkında şunları söylemiştir:

Sahabe asrından sonraki devirde yaşayanlar, aslında sahabenin icma'ına uymak zorundadırlar. Çünkü onlar her hangi bir konuda icma yapacak olsalar dahi, onların bu eylemi ya sahabenin daha öncaki ittifaka vardıkları bir konu üzerinde olacaktır. Bu durumda onların söz konusu icmaı sahabenin icma'ına her hangi bir katkıda bulunacak durumda değildir. Zira sahabenin icma'ının sonrakilerin icma'ının vereceği desteğe ihtiyacı yoktur. Ya da sonrakiler sahabenin

³⁰² İbn Hazm, Usûl-i Din, S. 19; İbn Hazm, Nübez, s. 10

³⁰³ İbn Hazm, a.g.e, S. 17-18; İbn Hazm, Nübez, S. 9

ihtilaf ettiği bir konuda ittifak edeceklerdir ki bu durumda da sahabenin ihtilafına rağmen yapılan bir icma elbette ki geçersiz olacaktır çünkü sahabe, her konuya onlardan daha vakıftırlar, Sonra bir konuda hem ittifak hem de ihtilaf olamaz.³⁰⁴

Ya da, hakkında sahabeden ittifak veya ihtilâfın nakledilmediği bir konu üzerinde fikir birliğine varmış olurlar ki bu tip ittifak da yâ sahabenin bir bölümünden vârid olan herhangi bir kavil üzerine ya da başka bir ictihad üzerine binâ edilmiş bir icma olacaktır. Dolayisiyle bu icmâ da geçersizdir. Zirâ, ne Sahâbenin, ne de sahâbe asrından sonraki Müslümanların bir bölümü, mü'minlerin tamâmıdır. Ne de onların icmâi, mü'minlerin tamâmının icmâıdır. Çünkü sahâbe asrından sonra hiç bir asır ehli için “Müminlerin hepsi veyâ tamamı” terimi kullanılmamıştır.³⁰⁵ Ancak mü'minlerin hepsine mal edebileceğimiz tek “İcmâ”, sahabenin tümünün icmâıdır.³⁰⁶

İbn Hazm'ın bu görüşünü daha net bir şekilde şöyle özetleyebiliriz:

İbn Hazm, Sahâbe asrından sonraki asırlarda Müslümanların bir araya gelip yaptıkları ittifak, sahabenin icmâına uygun düşen bir eylem ise, bunu bir nevi icmâ, olarak saysa da Sahâbeden sonraki asırda yaşayan mü'minlerin tamamının icmâi olarak kabul etmemektedir. Ancak söz konusu olan fikir birliğini, o asır Müslümanlarının herhangi

³⁰⁴ İbn Hazm, Nübez, s. 11; İbn Hazm, Usûl-i Din s. 21

³⁰⁵ İbn Hazm, a.g.e. ve a.y.

³⁰⁶ İbn Hazm Usûl-i Din s. 22; İbn Hazm, Muhalla I, 54

bir konu üzerinde yaptıkları bir ittifak olarak değerlendirmekte ve delil olarak bunu kabul etmesine rağmen, icmâ saymamaktadır.³⁰⁷

Yani İbn Hazm, her halükarda, Sahâbenin tamâmının icmâının dışındaki başka her hangi bir icmaı kabul etmemektedir.

c.2) Kıyasa Karşı Tutumu

İbn Hazm'ın kıyas hakkındaki görüşlerine geçmeden önce, biz kıyas nedir? Ve İslam hukukundaki yeri ve getirdiği hükmün derecesi nedir bunlar üzerinde kısaca durmak istiyoruz:

Kıyâs: lûgat açısından bir çok mânaya gelmektedir. Ancak biz bunlardan sâdece birkaç tânesini zikretmekle yetineceğiz:

Kıyas:

- a) Bir yaranın derinliğini ölçmek
- b) Bir yarışta birini geçmek
- c) Bir şeyi başkasıyla karşılaştırmak
- d) İki şey arasındaki benzerliği tesbit etmek.
- e) İki şeyi birbirine müsâvi tutmak anlamlarına

gelmektedir.³⁰⁸

³⁰⁷ İbn Hazm Usûl-i Din s. 21; İbn Hazm, Muhalla I, 54

³⁰⁸ Bkz. İbn Manzûr; Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr (Ö. 711-1311), Lisânü'l-Arab, Beyrut. 1374/1955. VI, 186-188;

Lûyis Mâlûf el-Yesûf, el-Müncid, 18. Baskı Matbaat el-Katulikiyye Beyrût 1965, s. 665; I. Mustafa- A.H. e'z-Zeyyât- Abdulkâdir -M.A. en-Neccâr, el-Mu'cemü'l-Vasît,

Kıyasın, ıstılâhi açıdan da, bir çok ilim adamı târafından farklı tarifleri yapılmıştır.³⁰⁹

Ancak biz, bunlardan herkesçe kabul görmüş olan bir tanım üzerinde duracağız:

Istılahta kıyas: Hükümün esâsını teşkil eden illet, her iki meselede de aynı olduğu takdirde, hakkında nass bulunan meselenin hükmünü, hakkında nass bulunmayan meseleye de vermektir.³¹⁰

Bu tanımdan da anlaşıldığı gibi kıyasın dört temel unsuru vardır:

1. Asıl, kendisine kıyas yapılan mesele ya da hüküm
2. Fer; kendisi başkasına kıyaslanan hüküm yada olay.
3. Aslın hükmü
4. Asıl ile Fer' arasındaki ortak vasıf

İslam hukukunda kıyas, Zâhiriler ve Şîîlerin dışında, bütün ehl-i Sünnet mezheplerince, Kitap, Sünnet ve İcmâdan sonra dördüncü delil olarak kabul edilmektedir.³¹¹

Dâru'l-Meârif. Mısır 1980. Baskısından ofset baskı. Çevik Matbaâcılık. İst. 1989, 770; Said el-Afgâni, fi Usûli'n-Nahv 2. Baskı Dimaşk 1377/1957, s. 67-120.

³⁰⁹ Bkz. Muhammed el-Hudari Bek, Usûlû'l-Fıkh, 6. Baskı Mısır, 1389/1969, s. 288-289; Abdulkâdir Şener, Kıyas-İstihsan-İstislâh (basılmış Doktora tezi), Elif matbaası Ankara, 1971. s. 67-68

³¹⁰ İbn Hazm, İhkam, VII, 53; Muhammed el-Hudari Beğ. Usû'l-Fıkh s. 289 Abdulkâdir Şener, Kıyas-İstihsan-İstislâh, s. 68.

³¹¹ İbn Hazm, a.g.e., VII,53.

Naslarla alakasına gelince, yukarda istilâhi tarifinde de zikredildiği gibi kıyas, tamâmiyle nasların ürünüdür. Çünkü naslarla sâbit olmuş bir meseleye, aynı pozisyonda olan başka bir meseleyi karşılaştırıp hüküm elde etme yöntemine “kıyas” denilmektedir.³¹²

Görülüyor ki kıyas, naslardan uzak değildir, bilakis tamâmiyle naslarla iç içe olan bir delildir.

Ancak, hüküm itibâriyle, Kitap, Sünnet ve İcmâ gibi, kesinlik ifade etmemektedir. Kıyasın delâleti zannî olup, yeni bir hüküm isbatlayamaz. Sâdece, naslarla isbatlanmış bir hükmü, delâleti gizli olan diğer bir meseleye de aktarır, iki meseleyi aynı hüküm de birleştirebilir.³¹³

İbn Hazm'ın kıyas hakkındaki görüşlerine gelince:

İbn Hazm'a göre, Yüce Allah tarafından Kur'ân'da yasaklandığı için,³¹⁴ hakkında nass bulunan meselede de, bulunmayan meselede de kıyas yapmak câiz değildir. Çünkü nass bulunan yerde kıyas yapmak, Allah'ın helâl kıldığını, haram kılmak, haram kıldığını da helâl kılmak demek olacaktır. Nass bulunmadığı yerde kıyas yapmak ise; Allah ve Rasûl'ünün önüne geçmek olacağından ve Allah'ın bunu “Yoksa

³¹² İbn Hazm, Nübez. s. 48.

³¹³ Abdulkâdir Şener, Kıyas-İstihsan-İstislâh, s. 70.

³¹⁴ Bkz: Nahl, 16/7889; Bakara, 2-151; Ârâf, 7/33; Şu'arâ 26/21 En'am, 6/38

onların, Allah'ın, izin vermediği bir dini getirin ortakları mı var?"³¹⁵ âyeti ile zemmettiğinden dolayı, haram olduğunu ifâde etmektedir.³¹⁶

İbn Hazm, kıyasın Hicri ikinci yüzyılda ortaya çıkarak, üçüncü yüzyılda yaygınlaşmış, terk edilmesi gereken bir bid'at olduğunu iddiâ etmektedir.³¹⁷ Dolayısıyla İbn Hazm başta olmak üzere Zâhirîlerce, kitap, Sünnet ve İcman'ın yanında, kıyasın yeri ve değeri yoktur. Kıyasla dinî konularda hüküm istinbât edilemez. Din'de hüküm çıkarma işlemi ancak, Kurân veyâ Hadis, yâhut Hz. Peygamberin fiil ve takrîri veyâhut da, bütün ilim adamlarının İcmâ'i ile olur.³¹⁸

İbn Hazm, Ehl-i Sünnet ulemâsının kabul etmiş olduğu kıyâsı, üç kısma ayırdıktan sonra,³¹⁹ kıyasçılarca delil olarak kullanılan bâzı ayetlerin tahlîlini yaparak, yine aynı âyetleri kıyâsı kabul edenler aleyhine delil mâhiyetinde kullanmaktadır.³²⁰

Meselâ, İbn Hazm, kıyası kabul edenlerce delil gösterilen, "Rabbin yalnız kendisine kulluk etmenizi ve anaya-babaya da ihsanda

³¹⁵ Şûra, 42/21

³¹⁶ İbn Hazm, Nübez, s.47-48

³¹⁷ İbn Hazm, a.g.e., S. 44 Fâdıl I. Abdullah, İbn Hazm'ın Din Hukukuyla ilgili meselelerde kıyası Reddediliş ile ilgili Notlar, İbn Hazm'ın Usûl-i Din adlı eserinin sonunda berâberce basılmıştır. İnsan yayınları, İst. 1997, s. 93-94

³¹⁸ İbn Hazm, İhkam, VII, 55-56; İbn Hazm, Muhalla, I, 56; İbn Hazm, Nübez, s.7, 44

³¹⁹ 1. İhtimâlî Kıyas 2. Temsili Kıyas 3. Meseleler arasındaki benzerlik üzerine akıl yürütme kıyasıdır. (Bkz. İbn Hazm'ın İhkam, 54-55)

³²⁰ Bkz. İbn Hazm, İhkam, VII, 54-192

bulunmanızı ve onlara “üf” dememenizi emretti...”³²¹ ayetindeki “üf” kelimesine, darb, sövme, küstürme vs. gibi kötülüklerin kıyaslanarak bu fiillerin haram olduğu hükmüne varıldığını ifâde etmektedir.³²²

Ancak İbn Hazm, bu kıyaslamanın sağlıklı olmadığını belirterek, şöyle söylemektedir:

Eğer âyette “üf” kelimesinden başka kelime zikredilmeseydi, sâdece “üf” demek haram olurdu. Dövmek, sövmek, onları küstürmek ve öldürmek gibi diğer kötü şeylerin hiç biri haram olmazdı. Çünkü “üf” kelimesi bu anlamların hiç birine delâlet etmemektedir. Allah, ana ve babanıza iyilik edin, onları küstürmeyin, onlara merhamet kanatlarınızı serin, emrini vermekle ana ve babaya yönelebilecek tüm kötülükleri onlardan uzaklaştırmıştır. Yoksa söz konusu kötülüklerin yasaklığı, diğer kelimelerin “üf” kelimesine kıyaslama neticesinde elde edilmiş değildir.

Şâyet böyle olmuş olsaydı! Allah’ın ana ve babanıza iyilik edin, onları küstürmeyin vs. gibi emir ve nehiyleri zikretmesinin bir anlamı olmazdı.³²³ demektir

Mezkur âyet hakkındaki Müfessirlerin görüşüne gelince:

Bazıları söz konusu âyet hakkında görüş belirtirken, bazıları da sadece kıraat farklılıklarına değinmişlerdir. Meselâ Taberi böyle

³²¹ İsrâ, 17/33-24

³²² İbn Hazm, İhkam, VII; 56-57

³²³ İbn Hazm’ın, a.g.e, VII, 57-58-59

yapmış, “üf” kelimesinin kıraâti ve arap dil bilimcileri tarafından ne gibi mânalar verilmiş, daha ziyâde bunlar üzerinde durmuştur.³²⁴

Ancak, Taberi tefsirinin muhtasarında onu ihtisâr edenlerce bir dip notta şu ifâdelere yer verilmiştir: “... İnsan ana ve babasına “üf” dahi demekten men olunduğuna göre, onlara sövüp lanet etmenin cezâsını varın siz düşünün.”³²⁵

Kurtubî ise, âyetten meseleler halinde hüküm çıkarmaya çalışırken, “üf” kelimesini en ufak hakâret olarak değerlendirmekte ve (تف ve أف) kelimelerinin anlamlarını ve (أف) kelimesi hakkındaki kıraât farklılıklarını vermektedir.³²⁶

Ebu's-Suûd, ayetteki diğer kötülüklerin “üf” deme emri ile yasaklandığını bildirerek, burada mukâyesenin olduğunu kabul etmiş gözükmetedir.³²⁷

Bize göre, Ebus-Suûd'un saygısızlıktaki en alt seviye ile bir nevi en üst seviyede olan kelimeleri karşılaştırması burada onun bir mukâyese yaptığı kanaatini vermektedir.

³²⁴ Bkz. Taberi (Ö. 310 H.) Tefsirü't Taberi, XV, 62-67

³²⁵ Muhtasaru't-Taberi, III, 1205

³²⁶ Bkz. Kurtubi, Tefsirü'l- Kurtubi el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kurân, X, 242, 243

³²⁷ Ebu's-Suûd, Tefsiru Ebûsuûd, İnşâdü'l-Aklisselim ilâ Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerim, III,

İbn Hazm'ın tahlil ettiği âyetlerin ikincisi de kıyası kabul edenlerce delil olarak gösterilen Haşr suresinin 2. Ayetinde geçen (فاعتبروا) kelimesidir.

İbn Hazm, kıyasçılar tarafından bu kelimeye “kıyas yapın” anlamı verilmesini sert bir dille eleştirmiş ve şunları söylemiştir: Kıyası kabul edenler, en fazla kıyasa bu âyet'te uzaktırlar. Bu âyette kıyas diye bir şey yoktur. Hiç bir dilci, “İbret alın” emrini “kıyas yapın” anlamında algılamamıştır. Hiç bir akıl sahibi Allah'ın bu emrinden “kıyas yapın manasını” çıkarmamıştır.³²⁸

İbn Hazm, eleştirisini sürdürürken, “ibret” kelimesinin “ders almak” anlamına geldiğini, kıyas yapın anlamına gelmediğini şu ayetlerle te'yid etmeye çalışmıştır:³²⁹ “Kuşkusuz onların kıssalarında akıl sahipleri için ibret vardır.”³³⁰ “... Hayvanlarda sizin için ibret vardır, bağırsaklarındakiler ile kan arasından, içenlere hâlis ve içimi kolay süt içiririz. Hurma ağaçlarının meyvesinden ve üzümlerden şerbet, şıra ve güzel rızık elde edersiniz. Düşünen bir kavim için bunda ibret vardır.”³³¹

İbn Hazm, bu ayetlerde kıyasın varlığına değil, bilakis kıyâsın yapılmamasına dâir delil olacak ifâdelerin bulunduğunu iddiâ etmekte

³²⁸ İbn Hazm, İhkam, VII, 74-75.

³²⁹ İbn Hazm, Nübez, s. 45

³³⁰ Yusuf, 12/111

³³¹ Nahl, 16/66-67.

ve şöyle söylemektedir.³³² Yüce Allah, sütün haram kandan ve bağırsaktan çıktığı halde helal olduğunu, bir meyveden de içki haram olduğu halde helal rızık ve tatlı içecekler elde edildiğini haber vermektedir.³³³ Dolayısıyla İbn Hazm'a göre eşyânın eşitliği, hükmünün eşitliğini gerektirmemektedir. Eğer mahreçleri itibâri ile sütü, kan ve bağırsak içerisindeki pislige benzetecek olsaydık veyâ hurma ve üzümden elde ettiğimiz şıra şerbet vs.'yi "sekr" sarhoşluk veren içkiye kıyas yapsaydık helal içecekleri de haram kılmış olurduk. Dolayısıyla "itebiru" emri kıyas yapmayı değil, yapmamayı emretmektedir,³³⁴ ifâdesini kullanmaktadır.

İbn Hazm görüşlerine şöyle devam etmektedir: Şayet "itebirû" kelimesini "kıyas yapın" mânâsında anlamış olsak dahi yine de kıyas yapmak mümkün olmazdı. Çünkü, o zaman da bu emir mücmel olur mânası tamı tamına anlaşılmazdı.³³⁵ Tıpkı "namazı kılınız, zekâtı veriniz..."³³⁶ emri ve "O'nun hakkını hasad günü verin..."³³⁷ buyruğu gibi.

İbn Hazm, bu âyetlerde, namaz ve zekatın ve Allah'a ayrılan hakkın ne olduğunu bilmediklerini yani namazı nasıl ve kaç rekat

³³² İbn Hazm, Nübez, s. 45

³³³ İbn Hazm, Usûl-i Din, s. 69

³³⁴ İbn Hazm, İhkam, VII, 76; İbn Hazm, Usul-i Din, s. 69

³³⁵ İbn Hazm, Nübez, s. 45.

³³⁶ Bakara 2/43.

³³⁷ En'am, 6/141

kılacaklarını, zekatı nasıl ve kime vereceklerini ve Allah'a ayrılan hakkın ne olduğunu bilmediklerini, bunların mahiyetinin ancak Rasulullah'ın açıklamaları ile anlaşılacağını belirterek, eleştirisini şöyle sürdürmektedir:³³⁸

Farzedelim "itebirû" emri, "kıyas yapın" anlamınadır. Bu kıyas nasıl gerçekleşecek? Ne neye kıyas edilecek? Bu konuların açıklığa kavuşması için Hz. Peygamber'in açıklamalarına ihtiyâcımız olacaktır. Eğer bu hususta Hz. Muhammed'den bir açıklama yoksa nasıl kıyas yapabiliriz? Şunu da iyi biliyoruz ki Allah, bilmediğimiz bir işin yapılmasını bizden istemez. O halde Allah "itebirû" emri ile bizden kıyas yapmamızı istememiştir.³³⁹ Hem "itebirû" kıyas yapın anlamına gelseydi, Müslümanların da kendi elleri ile, kendi evlerini, yıkmaları gerekirdi ki bu da çok mantıksız bir kıyas olurdu.³⁴⁰

Bu âyet hakkında müfessirlerin görüşüne gelince müfessirlerden bazıları görüş belirtmiş bazıları da belirtmemiştir. Meselâ Taberi, söz konusu ayette ki (فاعتبروا) kelimesinin tefsiri hususunda şunları söylemiştir: Allah burada insanlara seslenerek, Ey İnsanlar! Allah'ın

³³⁸ İbn Hazm, Usûl-i Din, s. 70

³³⁹ İbn Hazm, Nübez, s. 45-46.

³⁴⁰ İbn Hazm, Usul-i Din, s. 69; İbn Hazm, Mecmuatü'r-Resâil-i'l-Müniriyye, s. 185;

Goldziher, Zâhiriler, s. 75; Ebu Zehra, İbn Hazm, s. 306

Yahudilere revâ gördüğü azâba bakın da, ders alın. Allah, bu azâbı Yahûdilerin durumunda olan her insana verebilir.³⁴¹

Bu açıklamalardan anlıyoruz ki Taberi, Yahudilerin karşılaştıkları durumu gündeme getirerek, kıyas yöntemi ile Müslümanların bunlardan ders ve ibret almalarının gerekli olduğunu ifâde etmektedir.

Kurtubî de, “i’tibirû” kelimesinin tefsirinde şunları söylemiştir:

“Ey akıl ve iz’ân sahipleri! Ders alın. Başkalarına bakıp da ders almayan, kendi başına gelenlerden ders alır.”

Yine Kurtubî bir de atasözü ilave ederek:

“Mutlu kişi, başkalarından ibret alan kişidir.”³⁴² Demiştir.

Biz, Kurtubî’nin bu mukâyeseli açıklamasından, doğal olarak onun bu âyetin anlamında, kıyas’ın varlığını kabul ettiğini anlamaktayız.

Ebu’s-Suûd ise, bu kelime kıyasın câiz olduğuna dair delil olarak kullanılmıştır,³⁴³ şeklinde küçük bir notla, “i’tibirû” kelimesi ile kıyas yapıldığını açıkça ifade etmiştir.

Elmalılı tefsirinde (فاعتبروا) kelimesine kıyas yapın anlamı vererek, burada bilfiil kıyasın varlığını ortaya koymuştur. Ayrıca Elmalılı’nın “Ey görececek gözü, anlayacak basireti olanlar bu olayı, iki tarafın bu

³⁴¹ Taberi Tefsirü’t-Taberi, XXVIII, 27-31

³⁴² Kurtubî, el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’ân, XVIII, 5.

³⁴³ Ebu’s-Suûd, İrşâdû’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâyâ’l-Kur’âni’l-Kerîm, V, 150.

hallerini düşünün ve kendi halinizle mukayese ederek ibret alın”³⁴⁴ şeklindeki yorumu da bunu doğrulamaktadır.

Ancak Ehl-i Sünnet müfessirleri ne söylerlerse söylesinler, İbn Hazm kur’an ayetlerini değerlendirirken hep Zâhirî fikirleri doğrultusunda Kur’an’ın zâhirî anlamına önem vermiş ve öyle tefsir etmiştir. Meselâ yukarıdaki âyetleri değerlendirirken, söz konusu âyetlerde konu edilen “Üf” kelimesi ile, “i’tibirû” kelimesinin kıyas yapmaya elverişli olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır.

Fakat biz burada İbn Hazm’ın kıyası kabul edenlere karşı sürdürdüğü bu eleştirilerini sert, tarafgir ve alaycı bir üslup içerisinde yürüttüğünü müşahade etmekteyiz.³⁴⁵

Halbuki gerçekler, İbn Hazm’ın anlattıklarından ibaret değildir.

Örneğin “Üf” kelimesinde elbette kıyas anlamı mevcuttur. Çünkü “Üf” kelimesi hoşnutsuzluk belirtisinin en ufağıdır. Haklı olarak bir kişi bu kelimeyi baz alarak, başkası ile kıyaslama cihetine giderek, ana-babaya “üf” deme bile haramsa! Dövme, sövme, azarlama elbette ki haramdır, kanaatine varacaktır.

“İ’tibirû” (اعتبروا) kelimesinde de yine kıyas daha açık bir şekilde mevcuttur. Çünkü ayeti ibret alın anlamına alsak dahi bu anlam, kıyas yapmayı gerektirmektedir. Çünkü ibrete kıyas yapmadan ulaşılamaz.

³⁴⁴ Elmalılı, M.H. Yazır, Hak Dini Kur’an Dili, VII, 482.

³⁴⁵ Bkz. İbn Hazm, İhkam, VII, 74-192.

Kişi kendi durumu ile ayette anlatılan kişilerin durumunu kıyaslar, ona göre ibret alır ve ona göre davranır.

Dolayısıyla bir çok konuda olduğu gibi yine İbn Hazm, burada da taraftarları olan Zâhirîlerle hatalı bir görüş içerisinde başbaşa kalmıştır. İsabetli olanlar ise, kıyas yöntemini kabul ederek sözkonusu ayetlerden ders ve ibret almanın gerekli olduğunu ileri süren müfessirlerdir.

c.3) Re'ye Karşı Tutumu

İbn Hazm, dinî delil olması hususunda Kıyas gibi, Re'ye de yer vermemektedir. Re'y ile istinbât edilen hükümleri kabul etmemekte ve hiç kimseye de kendi re'yi ile hüküm çıkarma hakkı tanımamaktadır.³⁴⁶ Bu fikirlerini şu ayetlere ve daha sonra zikredeceğimiz hadislerle dayandırmaktadır.

Şimdi biz öncelikle ayetleri ele alalım: “Biz kitapta hiç bir şeyi eksik bırakmadık.”³⁴⁷ Ve “Ey İman edenleri! Allah’a ve Rasul’e ve sizden olan idarecilere itaât edin. Eğer bir konu hakkında tartışırsanız, onu Allah’a ve Rasulüne havale ediniz. Eğer gerçekten Allah’a ve

³⁴⁶ Bkz. İbn Hazm, Muhallâ I, 56-60; İbn Hazm Usûl-i Din s. 65; İbn Hazm Nübez, S. 40; İbn Hazm, İhkam , VI, 16; Ebu Zehra, İbn Hazm , s. 287-; Başaran , İbn Hazm ve Hadisteki Metodu, s. 62-63

³⁴⁷ En’am, 6/38.

ahiret gününe inanıyorsanız?³⁴⁸ Ve “Bu gün sizin dininizi tamamladım.”

349

İbn Hazm, bu ayetleri şu yönde değerlendirmektedir: “Yüce Rabbimiz şehâdet ederek hiç bir şey eksik bırakmadığını, her şeyin açıklanmış ve tamamlanmış olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber de Kitab’ı insanlara hem anlatarak hem de yaşayarak beyan etmiştir. Durum böyle olunca nasıl oluyor da, insanlar dinde re’y ile hüküm koyma iddiâsında bulunuyorlar”? ³⁵⁰.

Burada İbn Hazm’ın ayetleri kendi bakış açısına göre değerlendirdiği görülmektedir. Çünkü ayetler derinlik boyutlarına göre değil, sâdece zâhirine göre ele alınmıştır. Meselâ:”Biz Kitap’ta hiç bir şeyi eksik bırakmadık”³⁵¹ anlamındaki âyete istinâden , hiç bir zaman, “re’y’e” ihtiyaç olmayacağını belirtmektedir. ³⁵²

Oysa ki, bu âyetten “re’y’e hiç bir dönemde ihtiyaç olmayacaktır” anlamı çıkarılamaz. Zirâ değişen gelişen dünyâda yeni yeni olayların ortaya çıkması çok doğal bir şeydir. Bu yeni olaylar hakkında kitap ve Sünnet’te, doğrudan doğruya bir hüküm olmadığı takdirde ne yapılacaktır? Elbette ki, kitap ve Sünnet’in genel prensipleri

³⁴⁸ Nisâ, 4/59

³⁴⁹ Mâide, 5/3.

³⁵⁰ Nübez, s. 40-41

³⁵¹ En’am, 6/38

³⁵² İbn Hazm, Usûl-i Din, s. 65-66

doğrultusunda “re’y’e mürâcât edilecektir. Nitekim Ehl-i sünnet müfessirlerinin bu âyetleri değerlendirmesine baktığımızda, hiç birinin İbn Hazm gibi değerlendirdiğini görmemekteyiz.

Mesela Taberî, “Kitap’ta hiç bir şey eksik bırakmadık”³⁵³ anlamındaki âyeti, “kitaptaki hiç bir şeyi zâyi etmedik” şeklinde değerlendirirken, konu ile ilgili başka müfessirlere âit çeşitli görüşler de vermektedir.” Ancak biz, konunun uzamaması için Taberî’nin kendi fikri ile yetinmeyi uygun buluyoruz.³⁵⁴

Gördüğümüz kadariyle Taberi, ‘bu ayet re’y’e karşıdır,’ gibi her hangi bir ifade kullanmamıştır.

Fahrüddin e’r-Râzî de, bu ayetin anlamı hakkında iki görüş olduğunu belirtmiştir:

Birincisi; “Levh-u Mahfûz da bir şey eksik bırakmadık”

İkincisi: “Kur’anda hiç bir şey eksik bırakmadık” anlamıdır. Râzî Kur’ân’ın “el” edâtı ile marife olup ahde daha yakın olduğu ve insanların zihninde de Kur’ân olduğu için, “Kitap”tan maksat Kur’an’dır” görüşünü benimsemektedir.

Ayrıca Râzî, fakihlerin, âyete istinâden, icma, kıyas ve haberi âhâdın şer’i delil olduğunu, Ku’ran’ın bildirdiğini iddiâ ettiklerini aktarmaktadır.³⁵⁵

³⁵³ En’am, 6/38.

³⁵⁴ Geniş bilgi için bkz. Taberi, Tefsirü’t-Taberi, VII, 188.

³⁵⁵ er-Razî Fahrüddin b. Zıyaüddin b. Ömer (Ö 606), Mefatihü’l-Gayb, Matbaatü’l-mire ist. 307. IV, 58-59-60

Dolayısıyla biz burada Râzî'nin İbn Hazm gibi, bu âyeti re'y'e karşı yorumladığına dâir, herhangi bir sezgi yakalamış değiliz.

Kurtubî ise söz konusu âyeti şu şekilde tefsir etmiştir: "Olaylardan neler varsa, biz hepsini Levh-i Mahfuz'da kayd altına aldık." ³⁵⁶

Kurtubî, âyeti başka şekilde yorumlayanların da bulunduğuna işâret etmiştir. ³⁵⁷

Ancak biz, Kurtubî'nin mezkur ayetin re'y'e karşı olduğu husûsunda herhangi bir açıklamasına rastlamış değiliz.

İbn Kesîr de mezkur âyeti şu şekilde açıklamaktadır: "Allah bütün varlığı bilmektedir. Onlardan hiç birisinin rızkını, kendisini ve onların idaresini unutmuş değildir. İster bu mahluk deniz, isterse kara mahluku olsun, hepsi Yüce Allah'ın bilgisi altındadır." ³⁵⁸

Şevkânî ise bu âyeti şöyle mânâlandırmaktadır: "Kur'an'da hiç bir şey gözümüzden kaçmadı ve hiç bir şeyi, zâyî etmedik. Kitaptan maksat, Levh-i Mahfuzdur. Yüce Allah bütün olayları onda tescil etmiştir." ³⁵⁹

Görüldüğü gibi, İbn Kesir ve Şevkânî'nin de bu âyeti re'y'e karşı kullandıklarına dâir en ufak bir işârete rastlamış değiliz.

³⁵⁶ En'am, 6/38

³⁵⁷ Geniş bilgi için bkz. Kurtubî, Tefsirü'l-Kurtubi, VI, 420

³⁵⁸ İbn Kesir, Tefsir-u İbn-i Kesir, III, 20

³⁵⁹ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (Ö.1250), Fethu'l-Kadir, Dâru'l Fikr, Beyrût.1403/1983.II,114

ondan farklı düşünmektedirler. İbn Hazm, söz konusu âyetlere istinâden re'y'i, reddederken, Ehl-i Sünnet müfessirleri re'y'i şer'î delil olarak kabul etmektedir. Bunlara örnek vermek gerekirse; Taberî,³⁶⁴ Râzî,³⁶⁵ Kurtubî,³⁶⁶ Şevkânî,³⁶⁷ İbn Kesir,³⁶⁸ ve Elmalılı³⁶⁹ gibi müfessirleri sayabiliriz.

İbn Hazm'ın, re'y'i reddetmek için delil olarak kullandığı hadise gelince; Rasulullah şöyle buyurmuştur: "İnsanlar câhil önderler edindiler. Onlar da re'y ile fetvâ verdiler, hem kendileri saptılar, hem de başkalarını saptırdılar."³⁷⁰

İbn Hazm, aynı konuda başka bir hadis daha zikretmektedir. Hz. Muhammed şöyle buyurmuştur: "Allah ilmi, âlimlerin göksünden çekip almaz. İlim âlimlerin ölümü ile alınır. âlimler kalmayınca da, insanlar câhillerden önder edinirler onlar da "re'y" ile fetvâ verirler. Hem kendileri sapar, hem de başkalarını saptırırlar."³⁷¹

³⁶⁴ Taberî, Tefsirü't-Taberî, III, 360.

³⁶⁵ Râzî, Mefâtiḥü'l-Gayb, III, 356-360.

³⁶⁶ Bkz. Kurtubî, Tefsirü'l-Kurtubî, V, 259-263.

³⁶⁷ Şevkânî, Fethu'l-Kadir II, 113-115.

³⁶⁸ İbn Kesir, Tefsirü İbn Kesir, II, 326.

³⁶⁹ Elmalılı, Hak Dini Kur'an Dili, III, 17.

³⁷⁰ Buhârî, 3/34.

³⁷¹ Müslim, İlim, Nevevî Şerhi, XVI, 223.

Ancak bize göre bu hadis, kitap, sünnet, icmâ ve kıyastan uzak, kişinin indî görüşlerini kastetmektedir. Ama, kitap ve sünnet'te bir benzeri bulunanlara uygun bir re'y, belirtenleri kastetmese gerek.

Daha önce de zikrettiğimiz gibi İbn Hazm, mezkur âyetler ve hadislere istinâden re'y'i kabul etmemektedir. Re'y ile istinbât edilmiş hükmü, Allah'ın hükmü olarak görmemekte ve onu sâdece re'y hususunda ictihâd eden şahsın kendi görüşü olarak tanımlamaktadır. Çünkü İbn Hazm, Hz. Peygamber'den başkası, Allah nâmına hüküm çıkaramaz, görüşündedir.³⁷²

Böylece İbn Hazm, sâdece re'y'i reddetmiş olmuyor, re'y'i reddetmesi ile kıyas, istihsan ve seddi'z-zerâiyi v.b. hükümleri de reddederek tüm ictihâd yollarını kapamış oluyor.³⁷³

İbn Hazm, bu konuyu taassup derecesine götürmüştür. O, sahâbenin, Rasulullah'dan rivâyet etmiş olduğu haberin dışında, sahâbinin şahsına munhasır haberini kabul etmezken re'y'i reddetme hususunda Hz. Ebû Bekr'in: "Allah kitâbı hakkında kendi re'yimle hüküm verirsem veyâ bilmediğim bir şey söylersem, beni hangi yer taşır ve hangi gök barındırır" sözü ile Hz. Ömer'in: "Dininizde re'y'den sakının. Re'y sâhiplerinden uzak durun, çünkü onlar sünnet düşmanlarıdır" ve "Ey insanlar, re'y ancak Hz. Peygamberin re'y'idir,

³⁷² Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 287.

³⁷³ Bkz. İbn Hazm, İhkam, VI, 2, 16-59; İbn Hazm, Nübez, s. 40-47; İbn Hazm, Usûl-i Din, s. 65-66; Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 287, 303, 308, 311-312; Başaran, İbn Hazm ve Hadisteki Metodu. s. 62-64.

o isâbetlidir, zirâ Allah onu korur. Bizim re'yimiz zanndır, zorlamadır"³⁷⁴ sözlerini kabul etmektedir.

İbn Hazm, bunlarla da yetinmeyip, aynı zamanda meşhur Mu'âz hadisini³⁷⁵ de eleştirmekte ve hadisin sahih olmadığını iddiâ etmektedir. İbn Hazm'a göre bu hadis; sâdece Hâris b. Amr tarafından rivâyet edilmiştir. Hâris b. Amr ise; hadis ehli tarafından tanınmayan meçhul birisidir. Humus hadis ehli bu şahsı tanımadıklarını söylemiştir. Dolayısı ile bu adamın hadisi delil olamaz, demekte ve şunları söylemektedir: Hz. Peygamber'in, Allah'ın, "Biz kitapta hiçbir eksiklik

³⁷⁴ İbn Hazm, İhkâm, VI, 41-42-43; İbn Hazm, Nübez, 40-41-43-44; İbn Hazm, Usûl-i Din, s. 59; Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 288.

³⁷⁵ Nesâî, 2 / 306; Tirmizi, VI, 68-69.

(حدثنا أبو اسحاق الشيباني عن أبي عون قال: لما بعث رسول الله ﷺ معاذًا إلى اليمن قال يا معاذ بم تقضي؟ قال: أقضي بما في كتاب الله. قال: فإن جاءك أمر ليس في كتاب الله؟ قال: أقضي بما قضى به نبيه ﷺ. قال: فإن جاءك أمر ليس في كتاب الله ولم يقض به نبيه؟ قال: أقضي بما قضى به الصالحون، قال: فإن جاءك أمر ليس في كتاب الله ولم يقض به نبيه ولا قضى به الصالحون؟ قال: أجتهد رأيي. فقال رسول الله ﷺ: الحمد لله الذي جعل رسول رسول الله يقضي بما يرضى به رسول الله

Aynı hadis Tirmizi'de de şu şekilde geçmektedir:

(حدثنا هناد حدثنا وكيع عن شعبة عن أبي عون الثقفي عن الحارث بن عمرو عن رجال من أصحاب معاذ عن رسول الله ﷺ بعث معاذًا إلى اليمن فقال: كيف تقضي؟ قال: أقضي بما في كتاب الله. قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبم سنة رسول الله ﷺ. قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ؟ قال: أجتهد رأيي. قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله ﷺ)

Ancak İbn Hazm, İhkâm, VI, s. 36.'da Muâz'ın (أومُ الحق) dediğini (أجتهد رأيي) demediğini kaydetmektedir.

bırakmadık...”³⁷⁶ ve “...Bugün sizin dininizi tamamladım...”³⁷⁷ buyrukları duyup dururken, Mu’âz’a:(...Allah’ın kitâbında bulamazsan, Rasûlû’nün Sünnetinde de rastlamaz isen? ne ile hükmedersin...? şeklinde bir soru yöneltmesi, kesinlikle mümkün değildir.³⁷⁸

Halbuki Kur’ân’da re’yî ispatlayan âyetlerin mevcûdiyeti herkesçe bilinmektedir. Zirâ, Allah (c.c) Kur’ân’da birçok âyeti mücmel olarak göndermiş, daha sonra da Hz. Muhammed’den bunları ümmetine açıklaması için emir vermiştir. Yâni Allah Teâlâ, Hz.Peygamberden doğrudan doğruya bazı âyetler üzerinde fikir yürütmesini istemiştir. Meselâ bunu şu âyetinde açıkça belirtmiştir: “...Kendilerine indirileni onlara açıklayasın diye, sana Kur’ân’ı indirdik...”³⁷⁹ buyurmuştur.

Bunun dışında Allah’ın re’yî teşviki hususunda kullarına doğrudan doğruya yönelik başka emirleri de mevcuttur. Meselâ: “... Onlar Kur’ân’ı düşünmezler mi? Eğer Kur’ân, Allah’tan başkası tarafından olsaydı, elbetteki onda, birçok tutarsızlıklar bulurlardı. Onlara güven veyâ korkuya dâir bir haber gelince hemen onu yayarlar; halbuki onu, Rasûl’e veyâ aralarında yetki sâhibi kimselere havâle etselerdi, onların arasından işin iç yüzünü anlayanlar, onun ne

³⁷⁶ En’am, 6/38.

³⁷⁷ Mâide, 5/3.

³⁷⁸ Bkz. İbn Hazm, İhkâm, VI, 35-36; İbn Hazm, Usûl-i Din, s. 66.

³⁷⁹ Nahl, 16/44.

olduğunu bilirdi. Allah'ın size lütûf ve rahmeti olmasaydı, pek azınız müstesnâ, şeytana uyup giderdiniz."³⁸⁰ buyrukları gibi.

Özet olarak ifâde etmek gerekirse: Allah, Hz. Muhammed hayatta iken meydana gelen olayları, âyetlerle doğrudan doğruya kendisi açıklıyordu. Bunu şu şekilde de izâh edebiliriz: "Vahy"ın nüzûlü esnâsında meydana gelen olaylara doğrudan âyetler cevap veriyor, Rasulullah da bu hükümleri ümmetine iletiyordu. "Vahy"ın kesilmesinden sonra meydana gelen olaylar için de, Allah, mezkûr âyetlerinde belirttiği gibi, kullarından Kur'ân üzerinde düşünerek (re'y, kullanarak) meseleleri halletmelerini istemiştir. Dolayısı ile dinî meselelerde "rey" kullanarak hüküm çıkarma cihetine gitmek, Allah'ın emridir. Hem sonra İbn Hazm gibi, Muâz hadisi ve benzerlerini, zayıf kabul ederek, dinde kıyas, istihsan, ve seddu'z-zerâî v.b. gibi, ictihad sahasına açılan kapıları kaparsak, elbetteki dinde bir çok konu kapalı kalacaktır.

Bu nedenle İbn Hazm'ın bu hususlardaki görüşleri isabet dışıdır. Dolayısıyla bizim de söz konusu görüşlere katılmamız kesinlikle mümkün değildir.

3- İ'cazû'l-Kur'ân Açısından

İ'caz lügatta, aciz bırakma anlamına gelir. Dolayısıyla bir şeyin benzerini yapmaktan muhatabı aciz bırakan olay veya nesneye

³⁸⁰ Nisâ 4/82-83.

“muciz” denir. Bu bakımdan Kur’ân-ı Kerim, Hz. Muhammed’in en etkili olan ve devamlılık arzeden en büyük mucizesidir.³⁸¹

Yüce Allah bütün peygamberleri ilahi bir görevle göndermekte ve onlara davalarında haklı olduklarını ispatlamak için de mucizeler vermektedir. Nitekim bu hususu bizzat Hz. Peygamber şöyle ifade etmektedir:

“Hiçbir peygamber gönderilmemiştir ki, ona insanları inandırmak için bir mucize verilmiş olmasın. Bana verilen mucize ise, Allah’ın gönderdiği Kur’an’dır. Bundan dolayı kıyamet günü ümmetimin diğer ümmetlerden sayıca daha çok olmasını istiyorum.”³⁸²

Geçmiş mucizeler, o dönemde yaşayan halkın inanç yönünden önem verdiği ve revahta gördüğü hususlara alternatif olarak gönderiliyordu. Bu nedenle mucizelerin türü de farklı oluyordu. Mesela Hz. Musa (a.s.)’ın döneminde sihir revahta olduğu için, Allah ona mucize olarak sihirleri iptal eden âsâ vermiştir.³⁸³

³⁸¹ Bkz. Muhammed Abdu’l-Azim ez-Zerkânî, Menahihü’l-İrfan fi Ulûmi’l-Kur’ân, Mısır, (Daru İhyai’l-Kütübi’l-Arabiyye), II-24, 227; Muhammed Ali es-Sabûnî, et-Tibyan fi Ulumi’l-Kur’ân, s. 5, 124; İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Usulü, Ankara, s. 162; Şevki Saka, Kur’ândan Mesajlar, Baskı İlkiz Ofset Ank. 1997, s. 151-155.

³⁸² Buharî, Sahih, VIII. 138-139 (Kitabu’l-İ’tisam)

³⁸³ Bkz. Zerkânî, Menahilü’l-İrfan, II, 230; Sabûnî, et-Tibyan, s. 134; Cerrahoğlu, Tefsir Usulu, s. 162.

Hız. İlsâ (a.s.)'in zamanında “tıp ilmi” revaçta olduğu için Allah (c.c.) ona da mucize olarak Allah'ın izniyle ölüleri diriltme kabiliyeti vermiştir.³⁸⁴

Hız. Muhammed döneminde ise, Arap dili ve edebiyatı fesahat ve belagat alanında oldukça ilerlemiş, “Muallakâtı Seb'a” şairlerinin eserleri zirveye oturmuştu. Bu nedenle Hız. Allah, Muhammed (s.a.v)'e de bunlara alternatif olarak, hiç kimse tarafından bir benzerinin getirilemesi asla mümkün olmayan, fesahat ve belagatına kimsenin ulaşamayacağı muciz niteliğe sahip Kur'ân-ı Kerim'i vermiştir. Kur'ân, Hız. Peygamber'in en önemli, en büyük ve süreklilik açısından ebedi mucizesi olmuştur. Hız. Peygamber onu okumuş, onunla insanları Allah'a çağırılmış ve onunla muhataplarını susturmuştur. Bizzat Kur'ân kendisinin eşsiz ve ebedi bir mucize olduğunu, insanlar ve cinler bir araya gelse onun bir benzerini meydana getiremeyeceğini net bir şekilde ifade etmektedir:

“De ki “Andolsun eğer insanlar ve cinler şu Kur'ân'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar, yine onun bir benzerini getiremezler. Birbirlerine yardımcı olsalar da bunu yapamazlar.”³⁸⁵

Görölüyor ki Kur'ân, bu ve buna benzer ayetlerle hasımlarına meydan okuyarak onları acz içinde bırakmakta ve onları susturmaktadır.³⁸⁶

³⁸⁴ Bkz. Sâbûnî, et-Tibyan, s. 135.

³⁸⁵ İsra 17/88; Ayrıca bkz. Bakara, 1/23-24; Hud, 11/13.

İ'câzû'l-Kur'ân konusunda İbn Hazm da şunları söylemektedir: Kur'ân, mu'cizdir. Hiç kimse onun bir benzerini getiremez. Allah (c.c.) bu hususta Arap toplumunu âciz bıraktığı gibi tüm insanlığı ve cin topluluğunu da âciz bırakmıştır. Bu olay Rasulullah (s.a.v)'in inanmayanlara Kur'ân'ın bir benzerini getirmeleri konusunda meydan okuması ve yoğun bir kalabalıkta onları susturmasıyla gerçekleşmiştir. Bunu ne kâfir ne de Müslüman hiç kimse inkar edemez. Zâten Müslümanlar, Kur'ân'ın mu'cizliği konusunda ittifak hâlinedirler.³⁸⁷

İbn Hazm, kelimcilerin, Kur'an'ın icâzı hususunda beş görüşe ayrıldıklarını bildirmiştir.³⁸⁸

Birinci görüş: Eş'arîlere âittir. Bunlara göre; insanlara bir benzerinin getirilmesi için meydan okunan söz Kur'ân birinci kısmı teşkil etmektedir. Eş'arîlerin görüşüne göre, bu kısım Allah Kelâmı, hâlâ Yüce Allah'la birlikte ve O'ndan hiç ayrılmamıştır. Bizlere de inzâl edilmemiş, bizler de onu duymuş değiliz.

İbn Hazm, bu görüşü, son derece yersiz ve bâtil olarak görmektedir. Niçin böyle gördüğünü de şöyle açıklamaktadır: "İnsanın hiç görmediği ve hiç duymadığı bir hususta, onun bir benzerini

³⁸⁶ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Muhammed b. Cerir et-Taberi Cami'u'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'ân, Beyrut, I. 128-131; el-Kurtubi el-Cami'u li Ahkâmi'l-Kur'ân, Beyrut, I. 69-78; İbn Kesir, Tefsirü'l-Kur'ân'l-Azim, I. 59-61; el-Âlûsi, Ruhu'l-Meâni, I, 192-199.

³⁸⁷ İbn Hazm, el-Fasl, III, 25.

³⁸⁸ Bkz. İbn Hazm, a.g.e, III, 24.

getirmesi ile mükellef tutulması mantık dışı bir şeydir. Eğer bunların dediği gibi olsaydı, o zaman şu anlam çıkardı: Mâdem ki Kur'ân'ın muciz miktarı sâdece Allah katında olan bu bölümdür. Öyleyse, bizim duyduklarımız ve bizlerin elinde okunan Kur'ân, mu'ciz değildir, bir benzerinin getirilmesi de mümkündür.”³⁸⁹

İbn Hazm, Eş'ârîlerin bu görüşünü, Kur'ân'ın ruhuna aykırı bularak, bu şekil bir inancın apaçık küfür olduğunu vurgulamaktadır.³⁹⁰

İkinci görüş: İbn Hazm, bu görüşte Kelamcıların, Kur'ân'ın mu'cizlik vasfının devamlılık ifâde edip etmediği hususunu tartıştıklarını bildirmektedir. Şöyle ki, Kur'ân'ın icâzı, devamlılık mı arz ediyor? Yoksa, Rusalullah'ın hayâtında delil olarak kullanıldıktan sonra görevini ifâ etmiş, dolayısıyla ile mucizlik vasfı sona mı ermiş oluyor?³⁹¹

İbn Hazm, bu konuda kelamcılardan bâzılarının şunları söylediğini ifâde etmektedir:

Kur'ân'ın mucizlik vasfı, bir kez bütün Arapları, bu hususta âciz bırakmıştır. Böylece görevini tamamlamıştır. Ancak Kur'ân, ikinci kez böyle bir durumla karşılaşır, yine muarızlarını âciz bırakabilir. Yani asıl itibariyle Kur'an, muhataplarını bir kez âciz bıraktı diye, Kur'ân'dan mucizlik vasfı tamamiyle yok olmuş olamaz. Tıpkı Hz. Musâ'nın asâsının ve elinin, mucizelik görevini ifâ ettikten sonra eski

³⁸⁹ Bkz. İbn Hazm, el-Fasl III, 24.

³⁹⁰ Bkz. a.y.

³⁹¹ Bkz. a.y.

haline dönmesinin, onların ikinci kez mu'cize olarak kullanmalarına engel olmadığı gibi.³⁹²

İbn Hazm, Kelamcıların bu konudaki görüşlerini böylece serd ettikten sonra onlara katılmadığını şu ifâdelerle belirtmiştir: Ehl-i İslamın büyük çoğunluğu, Kur'ân'ın mu'cizlik vasfının kıyâmete kadar devam edeceğini söylemektedirler. İşte üzerinde tek bir söz dahi söylenemiyecek en doğru görüş de budur."³⁹³

Yine İbn Hazm, bu görüşlerini desteklemek, Kur'ân'ın mu'cizlik vasfının devamlılığını ortaya koymak ve hiç kimsenin kıyâmete kadar Kur'ân'ın bir benzerini getirmesinin mümkün olmadığını ispatlamak için, İsrâ Sûresi 88. âyetinde geçen: (لا يأتون بمثله) bölümünü gramer açısından değerlendirerek kelamcıların görüşlerini çürütmeye çalışmıştır.

İbn Hazm bu hususta şunları söylemektedir:³⁹⁴ Bu âyetteki "muzârî kalıbı, onların Kur'ân'ın bir benzerini ilâle ebed getiremeyeceklerine dâir apaçık bir delildir. Kim bu âyetin mâzî mânâsına geldiğini iddiâ ederse, yalan söylemiş olur. Çünkü dilde değişiklik yapıp, muzariyi maziye çevirmek câiz değildir. Ancak şu şartlarda câiz olabilir: Yâ mâzî mânâsına delâlet eden açık bir nass bulunursa, ya da, âyetin zâhirinin murad edilmediğini belirten kesin bir

³⁹² İbn Hazm, el-Fasl, III, 26.

³⁹³ Bkz. a.y.

³⁹⁴ İbn Hazm, a.y.

icma var ise, veyahut da zarûri bir durum olursa, o zaman âyetin muzâri mânâsından vazgeçebilir. Burada böyle bir durum olmadığı için Kur'ân'ın mu'cizlik vasfı kıyâmete kadar bâki kalacaktır.³⁹⁵

Üçüncü görüş: İbn Hazm, bu görüşte de kelimcilerin, Kur'ân'ın mu'ciz bölümü hakkında yâni Kur'ân'ın lafzı mı, mânâsı mı, mu'cizdir? Bunu tartışıklarını belirtmiş ve bu hususta şunları söylemiştir:

Kelamcılardan bazıları, Kur'ân'ın nazmı (lafzı) mu'ciz değildir. Ancak taşımış olduğu uyarıcı ğayıp haberlerden dolayı, mânâsı mu'cizdir demişlerdir. Diğer Müslümanlar da, her ikisinin mu'ciz olduğunu söylemişlerdir. İşte gerçeğin tâ kendisi de bu görüştür. Buna muhâlif her hangi bir görüş de, bâtılın tâ kendisidir.³⁹⁶ İfadesini kullanmaktadır.

İbn Hazm, bu görüşünü de şu âyetle desteklemektedir: "Eğer kulumuz (Muhammed)e indirdiklerimizden herhangi bir şüpheyi

³⁹⁵ Bkz. El-Fasl, III, 26.

³⁹⁶ Bkz. a.y. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Ebû Mensûr Abdu'l-Kâhir b. Tâhir e't-Temîmi el-Bağdâdi (ö: 429/1037), Usûlû'd-Din, s. 183-184; Suyûtî Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö: 911/1505), el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân, 2. Baskı Dâru İbn Kesir. Dimaşk, 1414/1993. II, 10001-1024; el-Cûrcânî, Delâletü'l-icâz, 2. Baskı, Matbâatü'l-Arabiyye, Mısır (?), s. 37-39. Eser'e Şerh ve Tashih el-Merâğî, Dâru'l-Kütüpteki nüshasından baskı yapıldıktan sonra Muhammed Abduh ve Muhammed Mahmût Şenkîti tarafından tahkik edilmiştir.

düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sure getirin. Eğer iddiânızda doğru iseniz...”³⁹⁷

İbn Hazm, “Allah bu âyeti ile, kelamcılara Kur’ân’ın bir benzerini getiremeyeceklerini ispatlamıştır. Hem Kur’ân’ın hepsi gayp haberler içermemesine rağmen, Allah onların hepsinin muciz olduğunu haber vermektedir”³⁹⁸ ifâdesini kullanarak, Kur’ân’ın mu’ciz vasfını, gayp haberler içermesine münhasır kılmanın, Allah’a ve O’nun Kur’ân’ına muhâlefet olacağını belirtmiştir.³⁹⁹

Görüyoruz ki İbn Hazm, hep nassların zâhirî anlamlarını öne çıkarmakta ve âyetlerin yorumunu o doğrultuda yaparak hüküm elde etmeye çabalamaktadır.

Ancak şu da bir gerçektir ki, İbn Hazm icâzü’l-Kur’ân konusunda kelamcılardan farklı düşünerek tefsircilerle aynı görüşleri paylaşmıştır.

Dördüncü görüş: İbn Hazm, bu görüşte de kelamcıların, Kur’ân’daki mu’cizlik vasfının niteliğini tartıştıklarını belirtmektedir.⁴⁰⁰

Kelamcılardan bir grubun Kur’ân’ın mu’cizlik vasfını, onun yüksek belâgatına bağlayarak, Kur’ân belâğî açıdan mu’cizdir, dediklerini ve bu iddiâlarına da şu âyeti delil getirdiklerini

³⁹⁷ Bakara, 2/23.

³⁹⁸ İbn Hazm, el-Fasl, III, 26.

³⁹⁹ Bkz. a.y.

⁴⁰⁰ İbn Hazm, a.g.e.27.

zikretmektedir. “Ey düşünenler, kısısta sizin için hayat vardır. Umulur ki Allah’tan korkarsınız...”⁴⁰¹

İbn Hazm, Kelamcılardan başka bir gruba âit Kur’ân’ın icâzını açıklayan şu görüşü de nakletmektedir: “Yüce Allah, kullarını Kur’ân’a muhâlefet etmekten men ettiği için, Kur’ân mû’ciz olmuştur.”⁴⁰²

Ancak İbn Hazm, her iki grubun da konuyu abarttıklarını belirterek, bunların görüşlerini şu şekilde eleştirmektedir:

Birinci grup, görüşlerine destek olarak kısıs âyetini zikretmiştir. Buna göre sanki bunlar, Kur’ân’ın icâzını, tek bir âyete sıkıştırmak istemişlerdir. Bu son derece yanlıştır, hiç bir Müslüman böyle düşünemez, bu düşünce küfürdür. Çünkü böyle düşünmek özellikle câhil kişilerin kafasında, Kur’ân’ın bazıları mûciz, bazıları değilmiş gibi bir istifham uyandırabilir.⁴⁰³

⁴⁰¹ Bakara, 2/179.

⁴⁰² İbn Hazm, el-Fasl, III, 27; Ayrıca geniş bilgi için bkz. Ebû Mensûr Abdu’l-Kâhir b. Tâhir e’t-Temîmî el-Bağdâdi, Kitâbü Usûlid-Din, s. 183-184; Cürcânî, Delâletü’l-Îcâz, s. 37-39; Suyûtî, İtkân, II, 1001-1024; Zerkânî, Menâhil, II, 227-278.

⁴⁰³ İbn Hazm, a.g.e, 28.

Beşinci görüş: İbn Hazm, bu görüşte de, Kelamcılarının, Kur'ân'daki mu'ciz miktarı tartışıklarını belirterek şunları söylemiştir:⁴⁰⁴

Eş'arîler ve onlar gibi düşünenler, Kur'ân'daki mu'ciz miktara alt limit olarak Kur'ân'ın en kısa suresi olan Kevser sûresini, üst limit için de, bu sûreyi aşan herhangi bir miktarı tanımaktadırlar. Dolayısı ile, bu sûreden azını mu'ciz olarak kabul etmemektedirler; iddiâlarını da şu âyetle doğrulamaya çalışmaktadırlar: "...O'na benzer bir sûre getirin, eğer sözlerinizde samîmi iseniz..."⁴⁰⁵

Eş'arîler, bu âyette Allah, insanlardan bir sûre getirmeleri hususunda meydan okumuştur. Dolayısı ile bir sûreden azı mu'ciz olamaz, demektedirler.⁴⁰⁶

İbn Hazm, bu konuda diğer Ehl-i İslam'ın aynı görüşte olmadığını, onların Kur'ân'ın azının da, çoğunun da mu'ciz olduğunu

⁴⁰⁴ İbn Hazm, el-Fasl; III, 29; Daha geniş bilgi için bkz. el-Bûti, min Revâi il-Kur'ân, 3. Baskı, Mektebetü'l-Fâbî, Şam, 1392/1972. s. 147-185; Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, s. 162-168; Muhammed Ali el-Hasan, el-Menâr fî Ulûmi'l-Kur'ân, 1. Baskı Matbaatü's-Şark ve Mektebetühâ, Amman, 1983, s. 129-138; Abdu'l-Vehhâb el-Hallâf; ilmu Usi'l-Fıkh, (çevr. Hüseyin Atay), Ank. 1985. İslam Hukuk Felsefesi, s. 204-209.

⁴⁰⁵ Bakara, 2/23;Yûnûs. 10/38.

⁴⁰⁶ İbn Hazm, el-Fasl, III, 29.

kabul ettiklerini söylemekte ve en doğru görüşün de bu görüş olduğunu ve bu görüşe muhâlefet etmenin câiz olamayacağını belirtmektedir.⁴⁰⁷

Böylece görüyoruz ki İbn Hazm, icâzü'l-Kur'ân konusunda, gâyet sağlıklı fikirler ileri sürmektedir. Onun bu husustaki fikirlerini daha doğrusu Kur'ân'a bakış açısını şöyle değerlendirebiliriz:

İbn Hazm'ın, Kur'ân'ı incelerken bâzen sanki hiç Zâhirî değilmiş gibi Kur'ân'ın bütün yönleriyle ilgilendiği görülmektedir. Meselâ dil açısından âyetleri sözlük anlamlarına göre değerlendirdiği gibi, fikhî dinî ve felsefî yönlerden de tahlil ettiğini görmekteyiz. Bu nedenle, İbn Hazm'ı, yerine göre bir müfessir, yerine göre bir dilci, yerine göre bir vâiz, yerine göre bir filezof ve yerine göre de bir hukukçu olarak değerlendirmek mümkündür.

O halde İcâzü'l-kur'ân'da İbn Hazm'ın Kur'ân'ın azının da, çoğunun da mu'ciz olduğunu ve kıyâmete kadar da icâzının devam edeceğini kabul ettiğini, dolayısı ile bu konuda Ehli Sünnet müfessirlerle aynı görüşte olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.⁴⁰⁸

⁴⁰⁷ Bkz. İbn Hazm, el-Fasl, III, 29.

⁴⁰⁸ Geniş bilgi için bkz. İbn Hazm, el-Fasl, III, 26,29.

4- Fedâilî'l-Kurân Açısından

Kur'ân'ın faziletini ve yüceliğini ortaya koyan pek çok ayet ve hadis vardır. Şüphesiz sözlerin en güzeli Allah'ın sözüdür. Ondan daha güzel ve ondan daha özlü bir söz olmaz. Nitekim bunu bizzat Kur'an şöyle ifade etmektedir:

"Allah sözün en güzelini (Kur'ân'ı) birbirine benzer, ikişerli bir Kitap halinde indirdi"⁴⁰⁹

Sözlerin en güzeli, beyanın en açığı ve kelamın en faziletlisi, Allah'ın kelimasıdır. O'nun kelimasının diğer sözlere karşı olan üstünlüğü, Yüce Allah'ın kullarına karşı olan üstünlüğü gibi'dir.⁴¹⁰ Hiç yaratan yaratılanlarıyla mukayese edilir mi?

Aynı anlamda Tirmizi, Darimi ve Beyhaki'nin rivayet etmiş olduğu bir hadis, Kur'ân'ın her şeyden daha üstün olduğunu, hiçbir beşer sözünün onunla mukayese edilemeyeceğini en veciz bir şekilde ortaya koymaktadır.⁴¹¹

Kur'ân'ın faziletini anlatan pek çok hadisle birlikte bunlardan bir kısmı Kur'ân'ın bütünü'nün faziletini anlatırken, diğerleri de bazı sure ve ayetlerin faziletini anlatmaktadır. Hatta bazı sure ve ayetlerin fazileti o kadar vurgulanmaktadır ki, sanki bunlar diğer sure ve ayetlerden daha faziletli gibi

⁴⁰⁹ Zümer, 39/23

⁴¹⁰ Bkz. Taberi Tefsir, I,5; Kurtubi,el-Camiu li Ahkami'l-Kur'âr, I, 4; En-Nisâbüri, Tefsiri Garaibi'l- Kur'ân ve Rağaibi'l-Furkan, I,4 (Taberi Tefsirinin kenarında); Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'ân Dili, I. Mukaddime, s. 31

⁴¹¹ Bkz. Tirmizi, Sünen, VIII,125 (Kitabu Sevabi'l-Kur'ân)

bir intiba vermektedir.⁴¹² Şimdi bu hususta biz İbn Hazm'ın görüşlerini ele alıp, onları irdelemeğe çalışacağız:

İbn Hazm, Kur'ân'ın bazı ayetlerinin diğerlerinden daha üstün olduğunu kabul etmemekte ve şunları söylemektedir: Bu konuyu bilmeyen bir takım kimseler, nassların çatıştığını zannetmektedirler. Şayet ayet ayetle, hadis hadisle veya ayet hadisle çatışırsa, o zaman her ikisiyle de amel etmek vaciptir. Çünkü ayet olsun, hadis olsun, bunlardan kullanım, hükümleri ilzam ve itaat bakımından hiçbirisi diğerlerinden daha üstün değildir; hepsi Allah katındandır ve her hususta eşittirler.⁴¹³

Ancak, Rasulullah'ın bazı hadislerine⁴¹⁴ dayanarak; âyete'l-Kürsi, İhlâs-ı Şerif, Fâtiha, Bakara Suresinin 41. âyeti vb.'lerinin efdaliyetini, dolayısı

⁴¹² Bkz. Müslim, Sahih, I.553-559; İbn Mace, Sünen, I, 76-79; Tirmizi, VIII,91-125; Taberi, Tefsir, I-4-6; Ebu'l-Fereç el-Cezvi, Zadü'l-Mesir, el-Mektebü'l-blemi, I.3; Kurtubi, el-Cami'u li Ahkâmi'l-Kur'ân, I,1-30;

⁴¹³ İbn Hazm, İhkâm, II. 21; el-Fasl, III. 15

⁴¹⁴ Bkz, Müslim, Salatü'l-Müsafir, 44, H. No: 258, I, 556. da zikrolunan hadisde Rasulullah Ubey b. Kab'e şöyle sesleniyor. (Ey Ebel Munzir! Bilir misin? Sana göre Kur'an'ın hangi ayeti daha efdaldır?) Ebu'l-Münzir: (الله لا إله إلا هو الحي القيوم) dedim, Rasulullah, göğsüme vurarak (İlmin seni olgunlaştırmış seni tebrik ederim, Ey Ebe'l-Münzir) dedi.

Tirmizi, Ebu İsa ve Muhammed (Ö.279/892), el-Câmius-Sahih, Thk. Ahmet Muhammed Şâkir, Kâhire 1356, 8/91,92. Babu Mâcâe fi Fatihat'-Kitab fi Sevabi'l-Kur'an.

Hadis'in tamamı şöyledir: Rasulullah (Bir gün) Übey b. Ka'b'e uğrar. Bu sırada Ubey namaz kılmaktadır.. Rasulullah Ubey'e: (Ey Ubey) diye seslenir.

Ubey, Rasulullah'a cevap vermez, namazına devam eder. Selam verdikten sonra: (Esselamü Aleyke Ya Rasulallah,) der. Rasulullah Ubey'e (Ve Aleykesselam) dedikten sonra (Ubey'e) sorar: (Seni çağırdığımda bana cevap vermeni ne engelledi?) diyince (Ubey namazda idim,) diye cevap verir. Rasulullah (Bana inzal edilenler içerisinde Allah ve Rasulü sizi hayat verecek bir şeye çağırdığında onlara cevap verin, ayetini görmedin mi? Veya bu ayete rastlamadın mı?) diyince; Ubey (bir daha yapmam inşaallah) cevabını verir. Rasulullah (sana ne İncil'de ne Zebur'da ne de Furkan'da benzeri inmeyen bir sureyi öğretmemi istemez misin?) der. Ubey, (isterim) der. Rasulullah Ubey'e (Namazda nasıl okursun?) diye sorar. Ubey de :Ümmül-Kur'an'ı (Fatiha)yı okur. Rasulullah (Canım Onun kudretinde olana yemin ederim ki, O'nun gibisi ne Tevrat'ta ne İncil'de ne de Zebur'da ve ne de Furkan'da nazil olmuştur. O namazda tekrarlananlardan ve bana indirilen Kur'an-ı Azim'den yedi ayettir, Seb'ul Mesâni'dir) buyurur.

Bu Hadis'in bir benzeri, Buhari, 66/9 Fatihati'l-Kitab'ta şöyle zikrolunmaktadır: Ebu Saïd b. El-Mualla anlatıyor: Namaz kılıyordum. Rasulullah bana seslendi. O'na cevap vermedim. (Daha sonra) Ya Rasulallah namaz kılıyordum, dedim. Rasulullah (Allah size: Allah ve Rasulü sizi çağırırsa onlara icabet edin demedi mi?) Daha sonra elimden tutarak şöyle söyledi: (Mescid'den çıkmadan önce sana Kur'an'da en değerli sureyi öğretmeyim mi?) dedi. Mescidden çıkmak üzereyken yâ Rasulallah bana Kur'an'daki en değerli sureyi öğretecektiniz, dedim. Rasulullah (el-Hamdülillahi Rabbi'l Alemin, o devamlı tekrarlanan yedidir. Ve bana indirilen Kur'an-ı Azimdir) dedi.

El-Buhari, 66/13 Fadlu Kul Huvallahu Ahad.

Ebu Said el-Hudri (r.a.) bu hadisi şöyle anlatmaktadır: Adamın birisi, birinin "Kul Huvallahu Ahad"ı çok okuduğunu duyuyor. Bunu duyan adam, sabahleyin Rasulullah'a gidip adamı biraz da çekiştirir mahiyette bunu anlatıyor. Rasulullah: (Ruhum kudretinde olana yemin ederim ki O, "Kul Huvallahu Ahad Kur'an'ın üçte birine bedeldir.) buyuruyor.

ile bunlar okunduğunda, sevaplarının farklı olacağını söyleyenlere de: “Evet, size katılıyorum, sevaptaki farklılıkta şüphe yoktur. Fakat, üstünlük sıfatta olur, zât’ta değil” diyerek, âyetlerin okunuşu esnâsındaki sevâpta olan farklılığı kabul ederken, ayetlerin taşıdığı oldukları hüküm ve bu hükümlerin bağlayıcılığı ile bizzat âyet olmaları bakımından, birinin diğerinden üstünlüğünü kabul etmemektedir.⁴¹⁵

Ancak Suyuti, Fadâilu’l-Kur’ân konusunda bir çok sahih hadis bulunduğ gibi, bir çok da uydurma hadis bulunduğunu söylemektedir. Bu nedenle kendisinin bu hususta “Hamâilü’z-zehr fi Fadâilî’s-Süver” adında bir eser yazdığını ve bu eserde sâdece sahih hadisleri zikrettiğini ifade etmekte ve Fâdâilî’l-Kur’ân konusunu iki bölüm altında vermeye çalışmaktadır:

Aynı hadis, Ebu Said el-Hudri’den değişik biçimde rivayet olunmaktadır: Ebu Said anlatıyor: Nebi, (s.a.v.) Eshabına; Sizden biriniz Kur'an'ın üçte birini okumaktan aciz kalır mı? dedi. Bu hepsinin gözünde büyüdü. Bunu hangimiz yapabilir? Yâ Rasulallah dediler. Rasulullah Allahu'l-Vahid es-Samed, Kur'an'ın üçte biridir, dedi.

Bunların dışında, Buhari’de, Kur'an'ın bazı ayet ve surelerinin faziletini gösteren bir çok hadis vardır. Mesela: Bakara suresinin son iki âyetinin faziletini belirten hadis, Buhari 66/10; Kehf suresinin faziletini belirten hadis 66/11; Fetih suresinin fazlını belirten hadis, 66/12; Muavvizeteyn’in faziletini belirten hadis, 66/14’te zikrolunmaktadır.

⁴¹⁵ İbn Hazm, İhkâm, II,21; İbn Hazm, el-Fasl, III,15

Birinci bölümde genel anlamda Kur'ân'ın faziletine dâir hadisleri verirken, ikinci bölümde de bizzat surelerin tek tek faziletine dâir hadisleri vermektedir.⁴¹⁶

Daha sonra da Kur'an'ın bâzı ayetlerinin diğerinden üstünlüğü konusunda İslam ulemasının iki gruba ayrıldığını bildirmektedir:

Bunlardan: Eş'ari, el-Kâdi Ebu Bekr el-Bakillânî, İbn Hibbân vb.'rinin bunu kabul etmezken; İshak b. Râhuveyh, Ebu Bekr b. el-Arabî, Gazâlî ve Kurtubî gibilerinin de, hadislerin zahiri anlamına dayanarak Kur'ân'ın bazı ayetlerinin diğerlerinden üstünlüğünü kabul ettiklerini, açıklamaktadır.⁴¹⁷

Böylece, âlimlerin mezkûr görüşlerini inceledikten sonra, biz bu konuda şu kanaâte varmış bulunuyoruz:

Kur'ân'ın âyet ve sureleri kaynakları bakımından (Allah tarafından oluşları açısından) birdir. Birinin diğerine üstünlüğü söz konusu değildir. Ancak, Rasulullah'ın tesbitine göre ayetler taşımış oldukları anlam ve getirmiş oldukları hükümlerin, kullara daha faydalı olması açısından bir birlerinden farklıdır.⁴¹⁸

Bakara suresinin 106. âyetinin izâhına gelince: Allah bu âyette "daha hayırlı" tâbirini kullanmıştır ama, bu tâbir bizim için geçerlidir. Yâni kullar, yeni

⁴¹⁶ Bkz. Suyuti, İtkân, II, 1113-1130

⁴¹⁷ Bkz. Suyuti a.g.e., II, 1131-1142

⁴¹⁸ Bkz. Buhâri, Fadâilü'l-Kur'ân, Fadl ü Fâtihati'l-Kitap, Ha. No: 4720; Müslim, Salatü'l-Müsaafir ve Kasruhâ, Fadl ü Sureti'l-Kehf ve ayetel kürsiyyi, ha. Ho. 810; Tirmizi Sünen, Tefsirü'l-Kur'an, Sûretü'l-Hicr, ha. No: 3124; Ahmed b. Hanbel (Ö. 241/855), Müsned, Kâhire, 1313, III, 439; IV, 177.

hükümlere uydukları takdirde, söz konusu hükümler, kullar için daha hayırlı olacaktır, anlamındadır. Yoksa, Allah'ın âyetinin biri diğerinden daha hayırlı olacağı anlamına gelmemektedir. Allah, bu tâbiri kullarının konuyu daha iyi anlayabilmelerini sağlamak için kullanmıştır.



B- Âyetleri Yorumlama Metodu

1. Genel Metod

İbn Hazm'ın, Kur'ân'ı tefsir husûsunda kendisinden önceki İslam müfessirlerince "rivâyet" ve "dirâyet" tefsiri şeklinde iki kısım olarak ele alınan tefsir akımları hakkında olumlu veya olumsuz herhangi bir söz söylediğine rastlanmamıştır. Ancak İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından kabul görmüş ve İslam hukûkunda belirli bir konuma oturturulmuş "re'y",⁴¹⁹ "kıyas"⁴²⁰ "istihsan"⁴²¹ vs. gibi ictihad ürünü olan terimleri kabul etmediği görülmüştür.⁴²² İbn Hazm'ın bu tutumundan yola çıkarak onun, dirâyet tefsirini kabul etmediği sonucuna varabiliriz. Zirâ İbn Hazm, diğer dallarda sâhip olduğu gibi, Kur'ân'ı tefsir hususunda müstakil bir esere sâhip değildir. Bununla birlikte o, eserlerinde Kur'ân'dan ve Kur'ân'ın beyânından söz ederken, Kur'ân'ın dört temel açıklayıcısının olduğunu bildirmektedir. Bunlar: Kur'ân, Sünnet, Sahâbe sözleri ve İcmâ'dır. Ayrıca bunların dışında, istisnâ, tahsis⁴²³, te'kid,⁴²⁴ Arap Grameri ve yer yer şiirle bazı âyetleri beyân ettiği de

⁴¹⁹ İbn Hazm, Nübez, s. 40, İbn Hazm, İhkâm, VI, 59.

⁴²⁰ Bkz. İbn Hazm, Nübez, s. 44; İbn Hazm, İhkâm, VIII, 48-76.

⁴²¹ Bkz. İbn Hazm, İhkâm, VI, 16-59; Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 309.

⁴²² Bkz. İbn Hazm, İhkâm, VI, 2-16, Ebû Zehra, a.ge., s. 311-313.

⁴²³ İbn Hazm, a.g.e. I, 80; Ebû Zehra, a.g.e., s. 236.

⁴²⁴ İbn Hazm, İhkâm, I, 88.

görülmüştür.⁴²⁵ Biz bunları aşağıda maddeler hâlinde misaller vererek, tek tek açıklamaya çalışacağız.

a) Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri

İbn Hazm'a göre Kur'ân'ın ilk tefsiri (beyân)'ı yine Kur'ân'la'dır. Buna örnek olarak şu âyetleri zikretmiştir: "Biz Kur'ânı sana okuduğumuzda, sen onun okunuşunu tâkip et. Daha sonra, onu açıklamak bize âittir."⁴²⁶

Bu âyetleri verdikten sonra şu açıklamayı yapmaktadır: Cenâbı Hak, Kur'an'ın açıklamasını, kendi üzerine aldığını beyân ettiğine göre, bunu mutlakâ başka bir âyetle açıklayacaktır. Nitekim bu husus şu âyetlerle net bir şekilde ortaya konulmuştur.

"Allah, dalâlete düşmeyeziniz diye, Kur'ân'ı size açıklamaktadır."⁴²⁷
Yine yüce Allah,"...Her şeyi açıklamak için Kur'ân'ı, size indirdik..."⁴²⁸
buyurarak, Kur'ân'ın Kur'ân'ı, açıkladığını belirtmiştir.

Buna benzer Kur'an'da birçok örnek vardır. Bunların hepsini zikretmek çerçevemizi aşacağından, bunlardan yalnız bir misal daha vermekle yetinmiş olacağız. Söz konusu misal, talak konusu ile ilgili olan âyetlerdir.

⁴²⁵ Bkz. İbn Hazm, el-Fasl, III, 8, 123-126.

⁴²⁶ Kıyâme, 75 / 18-19.

⁴²⁷ Nisâ, 4 / 175.

⁴²⁸ eh-Nahl, 16 / 89.

İbn Hazm'a göre, Yüce Allah, bâzı âyetlerde⁴²⁹ "talak"ı mücmel olarak zikretmiş, daha sonra onu Talak suresinde ki âyetlerle⁴³⁰ tefsir ederek açıklığa kavuşturmuştur.⁴³¹

İşte İbn Hazm'ın Kur'ân'ı Kur'ân'la açıklama yöntemi bu şekilde devam etmiştir.

Bu konuda Zemahşerî ve Nesefî de, Kiyâme suresi 18. ve 19. âyetlerini tefsir ederken şunları söylemişlerdir: Kur'ân, Rasulullah'a aktarılırken, Cebrâil okuyuşunu bitirmeden, o, unuturum korkusuyla hemen âyetleri, Cebrâil'in ağzından alıyor, Cebrâil âyeti bitirene kadar sabredemiyordu. Bu nedenle söz konusu âyetlerde Rasulullah'ın sabretmesi için şu şekilde uyarılıyordu: "Ya Muhammed! Cebrâil okuduğu müddetçe, sen dilini kıpırdadarak onu tâkip etme. O, okusun bitirsin. Daha sonra onu senin kalbine yerleştirecek ve lisanınla da onu san'a okutacak biziz. O, bitirdikten sonra, hemen peşinden sen oku. Daha sonra bilemediğin anlamlarla karşılaşırısan, onu sana açıklayacak olan da yine biziz. Kur'ân'ın sana vahiy işlemi tamam olmadan Kur'ân konusunda acele etme. Sakın bunu yapma!"⁴³²

Kâdî el-Beydâvî de söz konusu âyetlerin tefsirinde şu açıklamayı yapmıştır: Hz. Muhammed, Cebrâil kendisine vahyi getirdiğinde onunla

⁴²⁹ Bkz. Bakara, 2 / 226-227, 229-230-231, 236-237; Nisâ 4 / 19, 130; Anzâb, 33 / 49; Mümtehhine, 60 / 10-11.

⁴³⁰ Talak, 65 / 1-3.

⁴³¹ İbn Hazm, İhkam, I, 82.

⁴³² Zemahşerî, el-Keşşâf, IV, 191-192; Nesefî, Medarikü't-Tenzil ve Hakâikü't-Te'vil, IV, 314-315.

berâber okumaya çalışıp ağzında dilini hareket ettiriyordu. Allah “dilini hareket ettirme” buyurarak, Rasulullah’ın Cebrâil (a.s.)’la berâber okumasını yasaklamıştır. Rasulullah, Kur’ân’ın okunuşu esnâsında bazı hükümler sormuş, bazı âyetlerin açıklamasını istemiş olacak ki Allah, Hz. Muhammedi, bu sefer de “Onu sana açıklamak bize âittir” emri ile uyarmış ve o esnâda soru sormamasını tavsiye etmiştir.”⁴³³

Seyyid Kutup ise, aynı âyetlerin yorumu üzerinde durarak şunları söylemiştir: “Bu âyetler bir taraftan Rasulullah’a vahyin nasıl alınacağını öğretirken, diğer taraftan da, Hz. Muhammed’in Kur’ânı unuturum, ya da ezberleyemem, ya da aklımdan bir hükmü çıkar korkusu ile endişelenmesine gerek olmadığını belirtmektedir. Çünkü bu işi Kur’an’ın Sâhibi (Allah) kendi üzerine almıştır. Bu nedenle Rasulullah’ın acele etmesine gerek olmadığını bildirmiştir.”⁴³⁴

Bütün bu açıklamalardan da anlaşılmaktadır ki, Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri hususunda, gerek İbn Hazm, gerekse diğer müfessirler arasındaki görüşlerde herhangi bir farklılık söz konusu değildir. Her iki taraf da Kur’an’ın Kur’an’ı tefsir edeceğini belirtmişlerdir.

⁴³³ Şeyh Zâde Muhammed Muslihüddin Mustafa el-Kavcî Muhyiddin (ö: 951/1544), Haşiyetü Şeyh Zâde alâ Tefsîri’l-Kâdi el-Beydâvî (Envârü’t-Tenzil ve Esrârü’t-Te’vil) el-Matbaa e’n-Nefise el-Osmâniye, İst. 1306. Baskıdan Ofset baskı. İhlas yay. İst. 1991, IV, 485.

⁴³⁴ Seyyid Kutup, Fî Zilâli’l-Kur’ân, VII, 377-378.

b) Kur'ân'ın Sünnetle Tefsiri

Kur'ân'ın Sünnetle tefsiri hususunda hiç bir müfessirin hayır diyemiyeceğini biliyoruz. Çünkü, Kur'ân'ın Sünnetin açıklamasına ihtiyâcı olduğu, bizzat Allah tarafından şöyle beyan edilmiştir" ...Onlara nâzil olanları, kendilerine açıklayasın diye Kurân'ı, sana indirdik."⁴³⁵ Ve Allah'ın emirlerini iyice açıklasın diye, her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik."⁴³⁶

Allah'ın bu buyrukları, Sünnet'in Kurân'ı beyân ettiğine dâir apaçık bir delildir.

Zehebi, her müfessirin bilmesi gereken ilimleri verirken, "Hadis"ın önemini de özellikle vurgulamıştır.⁴³⁷

Dolayısı ile, bütün müfesssirlere, Sünnetin Kur'ânı açıklamak durumunda olduğunu bilmekte ve bunu böyle kabul etmektedirler. Buna Taberi başta olmak üzere bütün müfessirleri örnek verebiliriz.

İbn Hazm da bu hususta diğer İslam müfessirleri gibi düşünerek, Sünneti, Kur'ân gibi dinin ana kaynağı olarak görmekte ve her birini, diğerinin açıklayıcısı olarak kabul etmektedir. Bu sebeple Kur'ân'ın Sünneti beyan ettiği gibi, Sünnetin de, Kur'ân'ı beyân edeceğini benimsemektedir.⁴³⁸ Ona göre sünnet, Kurân'ın mücmel olanını açıklar, umumunu tahsis eder, müşkülünü çözümler.

⁴³⁵ Nahl, 16/44

⁴³⁶ İbrahim, 14/4

⁴³⁷ ez-Zehebi, Muhammed Hüseyin ez-Zehebi, et-Tefsir ve'l-Müfessirun, 1. Baskı Dâru'l-Kelam , Beyrut I, 268

⁴³⁸ İbn Hazm, İhkâm, II, 22

İbn Hazm bu işlemler neticesinde doğan hükümleri de katiyyet ifâde eden hükümler olarak kabul etmektedir. Namaz, zekât, hac ve benzerlerinin, hadislerle açıklanmış hükümleri gibi.⁴³⁹ Allah Teâla, bu hükümleri Kur'ân'da umum bir şekilde zikretmiştir.⁴⁴⁰ Bunlar hakkındaki tafsilatlı bilgi ise, Sünnetin beyânı ile elde edilmiştir.⁴⁴¹ Eğer Sünnet, Kur'ân'daki bu hükümleri bizlere

⁴³⁹ İbn Hazm, a.g.e, I, 80

⁴⁴⁰ Bk. Namaz hakkında âyetler: Bakara, 2/3,43,238; Nisâ, 4/103; el-Enâm, 6/72,92; Hac, 22/77; Mü'minûn, 23/9; Lokman, 31,4; el-Meâric, 70/22-23; el-Âlâ, 87/15,18,19; Zekât Hakkında Âyetler: Bakara, 2/43,83,110,177,254,267,277; Nisâ, 4-77,162, el-Mâide,5/12,55; Enâm, 6/141; el-Ârâf, 7/156el-Enfâl, 8/41; Tevbe, 9/5,11,18,29,34,35,60,71,79,80,99;er-Ra'd, 13/18,22,23; İbrâhim, 14/31; Meryem, 19/31, 55; Enbiyâ 21/73; hac, 22/35,41,78; Mü'minûn, 23/2-4, 60; Nûr, 24/37,56; e'n Neml, 27/3; Lokman 31/4; es-Secde, 32/16; Ahzâb, 33/33; Zâriyat, 51/19; Mücadele, 58/13; Müzemmil, 73/20. Hac Hakkında Ayetler: Bakara, 2/128,158,189,196,197,198,203; Âli İmran, 3-97; Mâide, 5/1-2,27,94,95,97; el-ârâf, 7/31; Tevbe, 9/3,19,36; Hac, 22/27,28,29,30,32,34,36-37.

⁴⁴¹ Sünnetin namaz'ı açıkladığına dair şu hadisi misâl verebiliriz: Buhâri, 95/1. Mâ Câ'e fi İcazeti Haberi'l-Vahid: Rasulullah şöyle buyuruyor: " .. Ailenize dönün, onlarla berâber kalın. Onlara (bilmedikleri şeyleri) öğretin. Onlara bazı tâlimatlar verin. Ve ben namazı nasıl kılıyorsam? Siz de öyle kılın..."

Zekatla ilgili hadisler; Bu konuda, zekâtın farziyetini, çeşitlerini, miktarını, kimlere farzdır? Kimlere verilmesi gerekir? vs. gibi durumları belirten bir çok hadis vardır, biz bunlardan sâdece bir tanesini vermekle yetineceğiz: Mesela; Ebu said el-Hudri'den, nakledilen bir hadiste Hz. Muhammed, Hububat ve develerde nisap miktarını "Beş "أوسق" (ölçü) tan ve beş "زود" (deve) den azına zekat gerekmez" sözleri ile belirlemiştir. Bkz. Müslim, Zekât, Şerhu Nevevi, VII, 48-74.

açıklamamış olsaydı, elbetteki bunlar bizim için mübhem olarak kalacaktı. Dolayısı ile biz de, namazın nasıl kılınacağını, rekat sayılarını zekâtı nasıl ve kimlere vereceğimizi bilemezdik.⁴⁴² Bunun için, Kur'ân'ın Sünnetle açıklanmasına ihtiyaç vardır. Yukarda da belirttiğimiz gibi, bu açıklamalardan da anlaşılmaktadır ki, İbn Hazm da diğer Kur'an bilimcileri gibi, Kur'ân'ın sünnetle beyânına önem vermekte, hatta bunu bir zaruret olarak telakki etmektedir.

c) Kur'ân'ın İcmâ ile Tefsiri

Bu konuya geçmeden önce, İbn Hazm'a göre icmâ nedir? Bunu bir kez daha tekrarlamakta fayda mülâhaza ediyoruz. Ona göre icmâ, "İslam âlimlerinin ittifâkı ile, Kitap ve Sünnet'ten sonra üçüncü sırada kabul edilen şer'î bir delildir."⁴⁴³

İcma bahsinde de zikrettiğimiz gibi, İbn Hazm, söz konusu icma'a uymanın farz olduğunu belirtmekte ve bu görüşünü de şu âyet-i kerimeye

Hac'la ilgili hadisler. Bu konu hakkında da oldukça fazla hadis mevcuttur. Biz sadece bir misalle yetinmeyi düşünüyoruz: Mesela Allah Kur'ânda bize hac yapın emrini vermiştir ama, hac yaparken giysilerdeki bazı kuralları, Rasulullah belirlemiştir. İbn Ömerden nakledilen bir soru üzerine şöyle söylemiştir: "Rasulullah: Gömlek, sarık, sirval-pantolon, papak, mes ve ayakkabı giymeyin. Ancak nâlin bulamayan, arkasını topukların ordan keserek nalini giyebilir. Kokulu elbiseler de giymeyiniz." Geniş bilgi için bkz. Müslim, Hac, Şerhu'n-Nevevi, VIII, 72,237; Müslim, aynı eser, IX, 2-131.

⁴⁴² Bkz. İbn Hazm, İhkâm, I, 104,118,122; İbn Hazm, el-Fasl, II, 219-221

⁴⁴³ İbn Hazm, İhkâm, IV, 128, Ebu Zehra, İbn Hazm, s.271

dayandırmaktadır.⁴⁴⁴ “Ey İman edenler! Allah’a ve Rasûl’üne ve sizden olan ülü’l-emre (ulemaya) da itaât ediniz...”⁴⁴⁵

Burada İbn Hazm’a göre, ayette geçen “Ulû’l-Emr”den murad, ulemadır. Ulemânın görüşlerine de itaât etmenin yâni onların icmâ’ına uymanın gerekliliği üzerinde ısrarla durmakta ve Kur’ân’ın söz konusu icmâ ile tefsir edilebilmesini, ancak başka açıklayıcı bir nass bulunmadığı takdirde kabul etmektedir.⁴⁴⁶

Buna örnek olarak da, milki’l-yemin ile elde edilen bir câriye ile ilişkiye girmenin haram olduğunu ve bu konuda ulemâ arasında icmâ olduğunu iddiâ etmekte ve bu iddiâsını da şu ayetle delillendirmeye çalışmaktadır.⁴⁴⁷

“İman etmedikçe putperest kadınlarla evlenmeyin. Beğenseniz bile, putperest bir kadından, imanlı bir cariye kesinlikle daha iyidir...”⁴⁴⁸ ayetinde umumi bir şekilde müşrike kadınlarla evlenmenin haramlığına işâret edilmiştir ve onlarla evlenmenin ancak iman ederlerse mümkün olabileceği belirtilmiştir.

⁴⁴⁴ İbn Hazm, Nübez, s. 8-9; İbn Hazm, İhkâm, IV, 128-129; Ebu Zehra, a.g.e., s. 271

⁴⁴⁵ Nisa, 4/59

⁴⁴⁶ İbn Hazm, İhkâm, III, 154. Ancak İbn Hazm’ın burada çelişkiye düştüğünü belirtmek de yerinde olacaktır. Çünkü o, aslında sahabenin icma’ından başka bir icma kabul etmez.

⁴⁴⁷ Bkz. İbn Hazm, a.g.e.I, 81; İbn Hazm el-Muhallâ, IX,445,446,447,448; Abdurrahman el-Cezeri (Ö ?), Kıtabu’l-Fıkh ale’l-Mezâhibi’l-Erbea, 1. Baskı el-Mektebetü’t-Ticâriyyeti’l-Kubra, Mısır, 1969. IV,75-76

⁴⁴⁸ Bakara, 2/221.

Bu arada cariyelerden (eme) de söz edilerek, imanlı bir câriyenin, imansız bir hür kadından daha hayırlı olduğundan bahsedilmiştir. Ancak imansız müşrike bir câriyeden söz edilmemiştir. Bu nedenle İbn Hazm, müşrike bir câriyeden milki'l-yemin ile istifade edilmesinin icmâ ile haram olduğunu iddiâ etmektedir.

Ebu's-Suûd da söz konusu daha önce zikredilen Bakara suresi 211. ayetin tefsirinde daha çok grameri açıdan "Eme" kelimesini ele alarak onun üzerinde durmuş ve o da sâdece mü'mine bir eme ile müşrike bir hür kadın arasında mukayese yapmış, mü'mine emenin, hür, zengin, ve güzel bir müşrikeden daha hayırlı olduğundan bahsetmiş, ne müşrike cariyeden ve ne de âyetin icmâ ile Kur'ân'ın beyanına delil olduğundan bahsetmiştir.⁴⁴⁹

İbn Hazm'ın İcma ile Kur'ân'ın beyânına dair delil olarak zikretmiş, olduğu Nisâ Suresi 59. ayetinin tefsirinde Zemahşerî şu açıklamayı yapmıştır:

"Burada Ülü'l-Emr'den murad insanlara dinini öğreten âlimler olduğu söylenmektedir. Dolayısı ile âyetin anlamı: Ey İnsanlar sizler ve sizlerden olan Ulu'l-Emr, eğer dini bir konuda ihtilâfa düşerseniz Allah'ın kitabına ve Rasûl'ünün sünnetine havâle ediniz" şeklindedir.⁴⁵⁰

Bu konuda Zemahşerî'nin de İbn Hazm gibi, Ulu-l-Emr'den murâdın âlimler olduğunu belirttiğini görmekteyiz. Ancak İbn Hazm gibi âlimlerin icmâına uyma hususuna değinmediği gözlenmektedir.

İbn Kesir ise, söz konusu âyetin tefsirinde sebebi nüzulünü oluşturan şahıstan yani Rasulullah'ın bir seriyyenin başına "emr" olarak tâ'yin ettiği

⁴⁴⁹ Ebu's-Suûd, I, 168-169.

⁴⁵⁰ Zemâhşerî, el-Keşşâf, I, 535.

Abdullah b. huzâfe b. Kays b. Adiy'den bahsetmekte ve Emir'e itâati içeren hadisler zikretmeye devam etmektedir. Bu nedenle tefsirinde icmâ ile ilgili bir açıklaması bulunmamaktadır.⁴⁵¹

Görüyoruz ki İbn Hazm, gerek Bakara suresi 211, gerekse Nisâ 59. âyetin yorumunda farklı bir yaklaşımla bu âyetleri, İcmâ ile Kur'ân'ın beyânına delil olarak kullanmaktadır.

Oysa ki söz konusu âyetleri, müfessirlerden hiç birisi, İcmâ ile Kur'ân'ın beyânına delil olarak kullanmamaktadır.

2- Özel Metod

İbn Hazm, genel metodun dışında özel metodlarla da Kur'an'ı beyan etmektedir.

Meselâ Kur'ân'ın İstisnâ, Tahsis, Te'kid ve Arap Gremeri ile tefsir olunacağını benimserken, bazı âyetlerin de şiirle dahi beyan edilebileceğini belirtmiştir.⁴⁵²

a) Kur'ân'ın İstisnâ ile Tefsîri

İbn Hazm, istisnayı, beyânın türlerinden saydığı için, Kur'ân'ı istisnâ ile de tefsir etmektedir. İbn Hazm'a göre, bir cümleyi beyan etmek istediğimizde, cümlelerin kendi içerisinde o cümleyi açıklayacak bir kelime olmayabilir. Bu durumda cümle istisnâ kanalı ile tahsis edilerek açıklanabilir.⁴⁵³ İbn Hazm,

⁴⁵¹ İbn Kesir, II, 323-324.

⁴⁵² İbn Hazm, İhkâm, II, 80.

⁴⁵³ a.y.

buna misal olarak şu âyeti vermektedir: “.... Ancak eşleri ve kendilerinin sahip olduğu (Câriyeler) hariç” (bunlarla ilişkiye girmek kınanmayı gerektirmez).”⁴⁵⁴

Bu âyetin tahlili İbn Hazm, tarafından şöyle yapılmıştır:

Allah bu ayet’te kurtuluşa eren mü’minleri anlatırken, namazlarında hûşu bulanlar, boş şeylerden yüz çevirenler, zekatı verenler,derken: Avret mahallerini koruyup ilişkiye girmeyenler diye ilişki yasaklığını, umumi bir şekilde zikretmiştir. Ancak bu yasaktan aynı surenin 6. Ayetinde (لَا) istisnâ edâtını kullanarak, hanımı ve cariyesi ile ilişkiye girenleri, kınananlar içerisinde, istisna etmiştir. Bu sebeple Kur’ân’ın daha önceden geçen, bir nevi mânâsı kapalı olan âyetleri, daha sonra gelen âyetteki istisnâ sâyesinde beyan olmuş ve böylece Kur’ân’ın beyânı istisnâ ile gerçekleşmiştir.⁴⁵⁵

Burada âyetleri yorumlarken, İbn Hazm’ın “İstisnâyı” bir yöntem olarak kullandığı görülmektedir. Her ne kadar müfessirler de, Kur’ân’ı açıklarken istisnâ yönteminden yararlanmışlarsa da, İbn Hazm kadar bu yöntemi öne çıkarmamışlardır.

b) Kur’ân’ın Tahsis ile Tefsiri

İbn Hazm, “istisna” gibi, “tahsis”i de beyânın türlerinden sayarak onunla da Kur’ân’ın açıklanacağını kabul etmektedir. Çünkü ona göre bir

⁴⁵⁴ el-Mü’minûn, 23/6.

⁴⁵⁵ Bkz. İbn Hazm, İhkâm, I, 81.

kelimenin beyânı lûgat açısından mümkün olmadığı zaman tahsis yolu ile mümkün olabilir.⁴⁵⁶ İbn Hazm, buna misal olarak şu ayeti vermektedir:

“İman etmedikçe putperest kadınlarla evlenmeyin...”⁴⁵⁷ Allah bu emri ile müşrike kadınlarla evlenmeyi yasaklarken diğer taraftan da şu âyetle Ehl-i Kitap olanları tahsis ederek, yasak hükmünden çıkarmıştır: “Bugün size temiz ve iyi şeyler helâl kılınmıştır.... Mü'min kadınlardan iffetli olanlarla daha önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar da mehirlerini vermek şartıyla, namuslu olmak, zinâ etmemek ve gizli dost tutunmamak üzere sizlere helaldır...”⁴⁵⁸

Bu âyeti verdikten sonra İbn Hazm, şu açıklamayı yapmıştır: Görüldüğü gibi Yüce Allah, daha önce zikrolunan müşrik kadınlarla evlilik yasağı içerisinde, bu ayet vasıtası ile tahsis cihetine giderek, Ehl-i Kitap hanımlarla evlenme hükmünü, haram olan hükmünden çıkarmıştır.

İbn Hazm, söz konusu tahsisin oluş şeklini şöyle anlatır: Tahsis, diğer cümlelerden ayrı olarak, ya bir emir lafzı, ya da haber lafzı şeklinde olur. Bu âyetteki tahsis şekli haber kipi cümlelerle gerçekleşmiştir.⁴⁵⁹

Müfessirlerden Ebu's-Suud, muhsanaât'ın da tahsis kanalı ile helâl kılındığını söylemektedir.⁴⁶⁰

⁴⁵⁶ İbn Hazm, a.g.e, 80.

⁴⁵⁷ Bakara, 2/221.

⁴⁵⁸ Mâide, 5/5.

⁴⁵⁹ Bkz. İbn Hazm, İhkâm, I, 80.

⁴⁶⁰ Ebu's-Suud, II,7.

Ancak İbn Hazm, bir nevi Kur'ân'ı açıklayan, "Tahsis" ve "İstisna"yı, bünyesinde bulunduran, "Beyan"ın te'hir edip etmeyeceği hususunda görüş belirtmek isterken, şunları söylemiştir: Amel vakti gelip çatmadığı müddetçe, beyan te'hir edebilir. Amel vakti gelmiş ise kesinlikle tehir edemez.⁴⁶¹

İbn Hazm, istisna ve tahsis'in de, aynı durumda olduklarını bildirmekte⁴⁶² ve beyânın te'hirine şu ayeti misal vermektedir: "Biz sana Kur'ân'ı okuduğumuzda, sen O'nun okunuşunu tâkip et. Daha sonra O'nu san'a açıklamak bize âittir."⁴⁶³

İbn Hazm, âyetteki (يَتَّبِعْ) harfinin anlamına dayanarak, âyetin okunması olayı ile, Yüce Allah'ın onu açıklaması arasında uzun bir sürenin geçtiğine işâret ederek, beyân cümlesinin te'hir edebileceğini isbatlamaya çalışmıştır.⁴⁶⁴

İkinci bir örnek olarak da, şu âyeti zikretmiştir:

Yüce Allah meleklerden hikayeten şöyle buyurmaktadır:

"Biz bu kasaba halkını helâk edeceğiz. Çünkü halkı zâlimdir. İbrahim; aralarında Lut'da var, dedi. Melekler, biz orada kimlerin olduğunu biliyoruz, Lut'u ve onun ehlini kurtaracağız ancak, karısı hariç, o azâba uğrayacaktır dediler."⁴⁶⁵

⁴⁶¹ İbn Hazm, a.g.e., I, 84.

⁴⁶² Bkz. a.g.e., s. 87.

⁴⁶³ Kıyâme, 75/18-19.

⁴⁶⁴ İbn Hazm, a.g.e., I, 87.

⁴⁶⁵ Ankebût, 29/32.

İbn Hazm, bu ayette meleklerin azâba uğrayacak kişileri, önce umumi bir şekilde zikredip, istisna ve tahsisi, tehir ettirdiklerini, bu nedenle de Lut hakkında soru geldiğini, meleklerin ancak, bu sorudan sonra Lut ve ehlini, azâb görecekler içerisinde gecikmeli olarak tahsis ettiklerini, daha sonra da yine aynı yöntemle Lut'un hanımını ehlinden istisnâ ettiklerini söyleyerek, hem tahsis hem de, istisnânın te'hir ettiğini iddiâ etmektedir.⁴⁶⁶

Taberî, söz konusu Ankebut suresi 31. ve 32. ayetlerinin tefsiri hususunda gramer açısından ele almamış, sâdece âyetin tefsirlerini yapıp geçmiştir.⁴⁶⁷

Tıbyan'da ise, mezkur âyetlerin tefsirinde daha çok kıraâtlere yer verilmiş ve bazı kelimelerin okunuşundaki farklılık, gramer açısından değerlendirilerek mânâ vermeye çalışmıştır. Burada tahsis ile, ayetin beyan olup olunmadığından bahsedilmemiştir.⁴⁶⁸

Razi, İbn Hazm gibi düşünerek, Ankebut Suresi 31 ve 32. âyetlerini tefsir ederken gramer açısından mânaya yaklaşarak (إلا امرأته كانت من الغابرين) ayetindeki "إلا"nın gelmesi ile, meleklerin gelişinde, Lut (a.s)'a haber verişlerinde te'hir hâsıl olduğunu söylemiştir.⁴⁶⁹

⁴⁶⁶ İbn Hazm, İhkâm, I, 57.

⁴⁶⁷ Taberî, Tefsiru't-Taberî, XX, 147-148-149.

⁴⁶⁸ Tıbyan, Tefsirü't-Tıbyan, VIII, 203-204-205-206.

⁴⁶⁹ Bkz. Râzi, XXV, 61-63.

Kurtubî ise, söz konusu âyeti geniş bir şekilde tefsir etmesine ve bâzı kıraât farklılıklarına değinmesine rağmen, istisna ve tahsis'in tehir'i hususunda herhangi bir işaretle bulunmamıştır.⁴⁷⁰

Ancak Ebu Zahra, Hanefilerin tahsis ile beyanın tehirini câiz görmediklerini, şâyet tehir vuku bulursa bunun tehir değil, nesh sayılacağını söylediklerini ifade etmektedir.⁴⁷¹ Ama İbn Hazm'a göre, amel vakti gelip çatmadıkça, beyanın te'hiri de takdimi de câizdir.⁴⁷² Çünkü Allah yaptıklarından sorumlu değildir. Dilediği gibi tasarruf eder. Ancak yaptıklarından sorumlu olanlar kullarıdır.⁴⁷³

İbn Hazm, bu âyetin ardından şu açıklamayı yapmıştır: Hem "beyan"ın takdim ve te'hirinin câiz oluşunu, Allah bizzat kendisi, Mekke'de namazı tafsilatlı bir şekilde anlatmış, daha sonra da Medine'de, "Namazı kılın, zekâtı verin, ruku edenlerle ruku edin"⁴⁷⁴ şeklinde kısa ve öz olarak bize göstermiştir. Buna benzer Kur'ân'da bir çok misal mevcuttur. Peygamberlerin kıssalarının anlatımı, hırsızın elinin kesilmesi olayının anlatımı v.s gibi.⁴⁷⁵

⁴⁷⁰ Kurtubî, VIII, 341-343.

⁴⁷¹ Ebu Zehra, İbn Hazm, s. 238. Ancak biz, Ebu Zehra'nın (1) numara ile dip notta kaynak olarak gösterdiği; İbn Hazm'a ait İhkâm, I, 84'te Hanefilere ait bu açıklamaya rastlamadık.

⁴⁷² İbn Hazm, İhkâm, I, 85.

⁴⁷³ Enbiya, 21/23.

⁴⁷⁴ Bakara, 2/23.

⁴⁷⁵ Bkz. İbn Hazm, İhkâm, I, 84-87; Ebu Zehra, a.g.e., s. 238.

Fakat yukarda da belirttiğimiz gibi Ebu Zahra "istisna"nın te'hirini kabul etmemekte ve İbn Hazm'ın daha önce zikrettiğimiz Ankebut Suresi 32. âyetindeki Lût (as.)la ilgili anlatımda, istisnânın te'hirine dâir görüşünü reddetmektedir.⁴⁷⁶

Biz âyeti, ciddi bir şekilde incelediğimizde âyet'te hem tahsis hem de istisnânın var olduğunu göreceğiz. Ancak âyet'te tehir yoktur. âyetteki tahsis, Lut(a.s)'ın kendisi ve geri kalan ehlinin kurtuluşa lâyık görülmesidir."İstisnâ" ise, hanımının bu kurtuluş dışı bırakılması olayıdır. Her hâlükarda, ayette te'hir bulunmamaktadır..

c) Kur'ân'ın Te'kid ile Tefsiri

İbn Hazm, Kur'ân içerisinde kelime ya da cümleyi kuvvetlendiren te'kid edâtları ile de Kur'ân'ın beyan olunabileceğini söylemektedir. Çünkü İbn Hazm, te'kidî, beyanın bir türü olarak kabul etmektedir. Bu konuda oldukça çok delil zikrederek muhaliflerini iknâya çalışmıştır.⁴⁷⁷ Ancak biz bu delilleri naklederek konuyu lüzumundan fazla uzatmak niyetinde değiliz. Sadece şu misali zikretmekle konunun açıklığa kavuşacağı kanaatindeyiz.

Misal şudur: İbn Hazm, Kur'an'da hac, umre ve hedy'den bahsedilirken, hedy'ye güç yetiremeyen kişilerin tutacağı orucun tutuluş, şeklinin anlatılması esnâsında "üç gün hacda, yedi gün de hac dönüşü tutar.

⁴⁷⁶ Bkz. İbn Hazm, a.g.e I, 84-87; Ebu Zehra, a.g.e., s. 238.

⁴⁷⁷ Bkz. İbn Hazm, İhkâm, I, 88-89; Ebu Zehra, İbn Hazm s. 237.

İşte bunlar da tam on gündür⁴⁷⁸ şeklinde ayet içerisinde geçen “تلك عشرة كاملة” cümlesi, daha önce zikredilen: “üç” ve “yedi” sayılarını te’kid ederek beyân etmiştir. Tıpkı Rasulullah’ın zekât⁴⁷⁹ ve mirâs hakkında söylediği hadislerde geçen (ذكر) kelimesinin (ابن) ve (رجل) kelimelerinin te’kidi olarak geldiği gibi.⁴⁸⁰

Biz bu konuda İbn Hazm’ın isâbetli olduğu kanaatindeyiz. Çünkü Arap dilinde her ziyâde harf cümleye veya kelimeye fazla anlam kazandırmaktadır. Bu nedenle böyle cümle şeklindeki bir fazlalığın, diğer bir cümleye daha fazla anlam kazandıracağından şüphemiz olamaz. Dolayısı ile İbn Hazm’ın Kur’anı tekid yolu ile beyânı yerinde bir görüştür.

Müfessirlerin pek çoğu da bu yöntemi benimsemekte ve kullanmaktadır. Mesela Zemahşerî, Nesefî ve Ebu’s-Suud’a baktığımızda, bunlar, söz konusu Bakara suresi 196. âyetinde geçen “تلك عشرة كاملة” bölümünün bir önceki sayıya te’kid olarak geldiğini, (تلك) lafzının, te’kid ifâde ettiğini, dolayısı ile söz konusu orucun, ihmal edilemeyeceği ve mutlaka

⁴⁷⁸ Bakara, 2/196.

⁴⁷⁹ Buhâri, Zekât, 33; Nesâi, Zekât, 10; İbn Mace Sünen, Zekât, 19.

⁴⁸⁰ Müslim, Ferâid, Şerhûn-Nevevi, XI, 52. Hadis “Miras hisselerini sâhiplerine ulaştırın. (farz miktarın taksiminden) geriye kalanı, en yakın erkeğe veriniz.”

tutulması gerektiği anlamının, “tilke” lafzı ile ortaya çıktığını belirtmektedirler.⁴⁸¹

Böylece müfessirlerin de zaman zaman, Kur’ân’ı yorumlarken, İbn Hazm gibi, “Te’kit” yöntemine başvurdıkları gözlenmektedir.

d) Kur’ân’ın Arap Grameri ile Tefsiri

Daha önceki konularda görüldüğü gibi İbn Hazm, Kur’ân’ı tefsir ederken, Arap gramerine (dil kurallarına) önem vermektedir. Çünkü onun bazı ayetleri tefsir ederken, onları gramer açısından da inceleyerek açıklamaya çalıştığını görmekteyiz.⁴⁸² Örneğin “Gözler O’nu idrak edemez. O, gözleri idrak eder”⁴⁸³ âyetinde olduğu gibi. İbn Hazm, bu ayet te, geçen “görme” ile “idrak”ın aynı anlama gelmediğini, idrakın, görme ve bakmadan daha kapsamlı olduğunu, bildirmektedir. Bunun için bizim Allah’ı görebileceğimizi fakat onu idrak edemeyeceğimizi söylemektedir. Zirâ Allah’ı idrak etmenin, bizim kapasitemizin üstünde bir olay olduğunu ifâde etmektedir.⁴⁸⁴

⁴⁸¹ Bkz. Zemahşeri, il-Keşşâf, I,345; Nesefi, Tefsirün-Nesefi, I,100; Ebu’s-Suud, Tefsirü Ebi’s-Suûd I,159.

⁴⁸² İbn Hazm, el-Fasl, III,123-126

⁴⁸³ En’âm, 6/103

⁴⁸⁴ İbn Hazm, el-Fasl, III, 8

Bu iddiâsına da “O günde ıslıl ıslıl parlayan, Rab’lerine bakan yüzler vardır.”⁴⁸⁵ ayetini delil göstermektedir. Ancak Ebu Ali el-Cubbâi bu âyetteki “إِل” edâtını harfî cer olarak kabul etmemekte ve onu, “الذلاء”nın tekili olarak görmekte ve nimetler anlamına geldiğini söylemektedir. Dolayısı ile âyet’lerin anlamının da Rabbinin beklenen nimetleri” şeklinde olduğunu iddiâ etmektedir. Fakat İbn Hazm, Ebu Ali’nin bu iddiâsını iki şekilde reddetmiştir. Birinci şekli: Allah, bu yüzlere parlaklığın hâsıl olduğunu haber vermiştir. Bu parlaklık onlar için bir nimettir. Bu hâsıl olduktan sonra onlar hâsıl olan şeyi niye beklesinler! Ancak hâsıl olmayan şey beklenilir.

İkincisi ise: Rasulullah’ın “bakma”dan murâdın “görme” olduğuna dâir haberleri, tevâtürü bir şekilde vârid olmuştur.

İbn Hazm, bu arada bakmanın ‘Rabbisinin ni’metini bekliyor’ anlamına gelmesinin dil açısından mümkün olmadığını belirtir⁴⁸⁶

İkinci bir misal olarak âli İmran suresinin 7. Ayetini verebiliriz. İbn Hazm, bu ayetteki (والراسخون في العلم) bölümündeki (و) harfini istinâfiye (başlama) vâvı olarak kabul etmekte bundan dolayı vâvdan sonraki cümleyi de istinâfiye kabul ederek, ilimde derinleşmiş kişiler (الراسخون)’in dahi, her şeyi bilemeyeceğini vurgulamaktadır.⁴⁸⁷

⁴⁸⁵ Kıyame, 75/22-23

⁴⁸⁶ (el-Fasl, III, 8-9)

⁴⁸⁷ İbn Hazm, İhkâm, IV,125

Üçüncü bir misal olarak da “هَدَى” kelimesinin hangi anlamlara geldiğini inceleyerek bunlara göre Kur’ân’ı açıklamaya çalışmakta olduğunu ⁴⁸⁸ verebiliriz.

Ayrıca İbn Hazm, Kıraat farklılığından doğan anlamlara da değer vererek Kur’ân’ı ona göre beyân etmektedir. Meselâ Nahl Suresi 7. âyetindeki “يَهْدِي” fiilinin “ي” harfinin fethası ve “د” dal harfinin kesresi ile okunuşunun meşhur bir kıraât olduğunu söyleyerek, hidâyeti Allah’a izâfe etmektedir. Buna göre, Allah’ın bu âyette kullarının hepsini değil, sâdece bazısını hidâyete erdirdiğini haber verdiğini ifâde etmektedir. ⁴⁸⁹

e) Kur’ân’ın Şiirle Tefsiri (Beyanı)

İbn Hazm, Kur’ân’ı tefsir ederken gramerle yakından alakalı olan Arap Dili ve Belağatını oluşturan şiirlerden de istifade etmiş ve bazı âyetleri şiirlerden istişhad getirerek açıklamaya çalışmıştır. Meselâ: “O gün topuklardan açılır, fakat güç yetiremezler...” ⁴⁹⁰ âyetindeki “يَكْشِفُ...” fiilini Cerir’in şiirinde geçen “كُشِّرَ” fiili ile te’yit etmeye çalışmıştır. ⁴⁹¹ âyette geçen “يَوْمَ”

⁴⁸⁸ “هَدَى” nın anlamı: 1. Tevfik ve hayır işleme hususunda yardım. 2. Hayır yapmayı, hayır yapacak kişiye kolaylaştırmak. 3. Hayır yapma eğilimini kişinin gönlünde yaratmak. (İbn Hazm, el-Fasl, III, 65)

⁴⁸⁹ İbn Hazm, el-Fasl, III, 63

⁴⁹⁰ Kalem, 68/42

⁴⁹¹ İbn Hazm, el-Fasl, II, 351-352..

‘إذا شمرت عن ساقها الحرب’ ile, şiirde geçen ‘يوم يكشف عن ساق

o günün şiddet ve dehşetini anlatmaktadır.

İkinci bir örnek olarak “ O gün ıslıl ıslıl parlayan ve Rablerine bakan yüzler vardır”⁴⁹² ayetlerinde geçen “ناظرة+وجوه” Rabbisine bakan “yüzler”den

murâdın: Rabbisine bakan “gözler” olduğunu, bir şiirde geçen

“وإن وجوها يصطحبن بنظرة إليك لمحسود عليك عيونها”

sana bakan “yüzler” var parçası ile açıklamaya çalışmıştır.⁴⁹³ Çünkü şiirdeki yüzlerden de gözler murad edilmiştir.

Üçüncü bir misal olarak, İbn Hazm’ın kulların fiillerinin asıl yaratıcısının Allah olduğunu ve kullara izâfe edilen “yaratma” fiilinin mecâzi anlamda kullara isnâd edildiğini bâzı ayetlerle açıklamaya çalıştığını, daha sonra da mezkur âyetlerin beyânını bir şiirle te’yid ettiğini verebiliriz.⁴⁹⁴ âyetler şunlardır: “Allah’tan başka bir yaratıcı var mıdır?”⁴⁹⁵ “(Kâfirler) O’nu (Allah’ı) bırakıp hiç bir şey yaratmayan, bilakis kendileri yaratılmış olan, kendilerine bile ne zarar ne de fayda verebilen, öldürmeye, hayat vermeye ve ölüleri yeniden diriltip kabirden çıkarmaya güçleri yetmeyen tanrılar edindiler”⁴⁹⁶ “O halde, yaratan (Allah) yaratmayan (putlar), gibi olur mu? Hâlâ düşünmüyor

⁴⁹² Kıyame, 75/22-23

⁴⁹³ İbn Hazm, a.g.e. II,10.

⁴⁹⁴ Geniş bilgi için bkz. İbn Hazm, el-Fasl, III,81-136 .

⁴⁹⁵ Fâtır, 35/3.

⁴⁹⁶ Furkan, 25/3.

musunuz?⁴⁹⁷ -“İşte bu Allah’ın yarattığıdır. Allah’tan başkaları neler yarattı ise bana gösterin bakalım!”- ⁴⁹⁸

İbn Hazm, bu âyetlerde geçen (خلق) yaratma fiilinin, kullarda mecâzi anlamda bulunduğunu, Zuheyir b. Ebu Selmân’ın şiirinde geçen (تخلق) fiili ile beyan etmeye çalışmıştır. Söz konusu şiirin anlamı şöyledir: “Senin iftirâ ettiğin şeyleri, uydurduğunu görüyorum. Kavimden bazıları da (bir şeyler) uyduruyor ama, onlar (senin gibi) iftirâ etmiyorlar.”⁴⁹⁹

Aynı zamanda İbn Hazm’ın kendisi de bir şâirdir. Şiirlerini kaside hâlinde söylediği ve bunları bir divanda topladığı bilinmektedir. Ancak biz, Tavku’l-Hamâme ve el-Fasl adlı eserlerindeki mevcut şiirlerinin dışında pek fazla şiirini görmüş değiliz. ⁵⁰⁰

⁴⁹⁷ en-Nahl, 16/17.

⁴⁹⁸ Lokman, 31/11.

⁴⁹⁹ İbn Hazm, el-Fasl, III, 94. (وأراك تخلق ما فریت وبعض القوم یخلق ثم لا یفری)

⁵⁰⁰ İbn Hazm’ın “Tavku’l-Hamâme” adlı eserinde bir hayli şiiri mevcuttur. Ancak İbrahim Nasr ve Abdurrahmân Umeyre’nin tahkik ettiği beş ciltlik eseri “el-Fasl” adlı kitabının 1. cildinde dokuz, 3. cildinde dokuz, 5. cildinde ise, on altı şiirle istişhâd ettiği görülmüştür. Ancak el-Fasl’daki şiirler, tamâmiyle İbn Hazm’a ait değildir.

C- Tefsir Problemlerine Bakışı

1. Nâsîh-Mensûh Konusu

Tefsir alanında bazı problemler vardır. Nâsîh ve mensûh meselesi de bunlardan birisidir. Bu konu yıllarca İslam âlimlerinin zihnini meşgul etmiştir. Bazıları nâsîh ve mensûh olayını kabul ederken⁵⁰¹, bazıları da kabul etmemiştir.⁵⁰² Ancak bize göre bu konu, tefsir ilmi ile uğraşan ve özellikle ahkâm âyetleri ile ilgilenip, bunlardan hüküm çıkarmak isteyen ilim erbâbının zorunlu olarak bilmesi gereken bir ilim türüdür. Çünkü Kur'an'ın nâsîh ve mensûhu'nu bilmeyen birisi, Kur'an âyetlerinden hüküm çıkarmaya kalkıştığında, istinbât edeceği hükümlerinde isâbetli olamaz. Zirâ çıkarmış olduğu hüküm, yürürlükten kalkan mensûh bir âyetin hükmü olabilir. Böylece İslâm hukuku ile ilgili hükümlerde sağlıklı bir sonuç elde edemez; dolayısı ile hem kendisi dalâlete düşer hem de başkalarını düşürebilir. Bu nedenle Kur'an'daki nâsîh ve mensûh'u bilmek, özel olarak bir tefsirci için, genel

⁵⁰¹ Bkz. Taberî, Tefsîru't-Taberî, I, 475; II, 473; III, 172; IV, 317; VI, 157; X, 143; XIII, 171; XIV, 138; XXVI, 42; XXVIII, 127; Kurtubî II, 62, 151-152, 169; İbn Kesîr, Tefsîru İbn Kesîr, I, 151; II, 51; III, 265; Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, el-Burhân fî Ulûmî'l-Kur'ân, (Tahkîk, Ebu'l-Fadl İbrâhîm) 1. Baskı, Matbaat İsâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1376/1957, I, 187; II, 29; Ebu's-Suûd, I, 111-112, 146; VII, 260; Suyûtî, İtkân, II, 55, 57; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. eş-Şevkânî (1250), Fethu'l-Kadîr el-Câmiu Beyne Fenney er-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefsîr, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 3.Baskı, 1393/1973, I, 314; ez-Zerkânî, Menâhil, II, 125-126-127-128; Elmalılı, I, 380-381-382. vb.

⁵⁰² Ebu Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî (ö.323/934). vb.(ez-Zerkânî, Menâhil, I, 103, Cerahoğlu, Tefsir Usûlü, s.125.

olarak da tüm İslâm ilimleriyle uğraşanlar için, olmazsa olmaz değerinde bir ilim türüdür.⁵⁰³

Çalışmamızın konusunu teşkil eden İbn Hazm e'z-Zâhirî'nin fikirlerine baktığımızda, bu konuda onun da aynı fikirde olduğunu görmekteyiz.⁵⁰⁴ Ancak yukarıda da zikrettiğimiz gibi, konu hakkında İslâm âlimleri arasında farklı düşünenler olsa da, biz fazla teferruâta girmeden sâdece İbn Hazm'ın bu husustaki görüşleri üzerinde durup, yer yer de diğerlerinin görüşlerine değinerek konuyu açıklamaya çalışacağız.

İbn Hazm, “neshi”, kabul eden Zâhirî bir âlimdir. O İslâm şeriatında vuku bulan neshi kabul ettiği gibi, İslâm öncesi semâvî dinler arasındaki ve o dinlerin kendi içlerindeki neshi de kabul etmektedir. Ancak İslâm dini içerisinde vuku bulacak neshi, âyetler arasındaki anlamların uzlaştırılma yolları denenip, bundan bir netice elde edilemediği takdirde kabul etmektedir.⁵⁰⁵

İbn Hazm, neshi şöyle tanımlamaktadır: Nesh, tekrârı mümkün olmayan yerde, yürürlükte bulunan önceki emrin hükmünün sona erdiğini beyandır.⁵⁰⁶ Yâni nesh, bir hükmü tamâmen ortadan kaldırmak değil, sâdece yürürlükteki hükmün zamânının dolduğunu bildirmektir.

⁵⁰³ Bkz. ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn, I, 266-268.

⁵⁰⁴ İbn Hazm, en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'ani'l-Kerim, Birinci baskı, Daru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, Beyrût 1406/1986, s. 5. Bu eser Abdulgaffar Süleyman el-Bendârî tarafından tahkik edilmiştir.

⁵⁰⁵ İbn Hazm, Usûl-i Dîn, s. 46.

⁵⁰⁶ İbn Hazm, el-İhkâm, IV, 59; Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 257.

İbn Hazm, neshin vuku bulması için, dört şart ileri sürmüktedir:

1. Neshin muhâtabı olmalı. Yâni Hz. Muhammed sağ olmalı. O öldükten sonra nesh olmaz.
2. Mensûh şer'î bir hüküm olmalı.
3. Mensûh sayılabilecek hüküm, zamanla sınırlı olmamalı. Çünkü zaman sınırı olduğu yerde neshe gerek kalmaz.
4. Nâsîh, mensûhtan sonra gelmeli.⁵⁰⁷

Bu şartları taşıyan “nesh”, emir ve nehiylerde bulunur, haberlerde ise nesh caiz değildir.⁵⁰⁸ Kur'an'da “nesh” üç şekilde vuku bulmaktadır.

Birincisi, âyet hem hüküm hem de lafız itibariyle neshedilmiştir. Buna misal olarak: “Adem oğlunun iki vadi dolusu altını olsa, üçüncüsünü ister. İnsanoğlunun gözünü ancak toprak doyurur. Allah tövbe edenlerin tövbesini kabul eder.”⁵⁰⁹ âyeti gösterilebilir.

⁵⁰⁷ İbn Hazm, e'n-Nâsîh ve'l-Mensûh, s. 7. Ancak burada İbn Hazm'ın görüşleri arasında bir çelişki vardır. O, el-lhkâm, IV, 93. sahifede mensûh âyetin mushafın tertibi açısından yazılış ve okunuş bakımından; sûrenin baş tarafında olması, ya da tertip açısından bir önceki sure de bulunması, nâsîh âyetin sonunda, ya da başka müteahhir bir surede bulunmasının zarar vermeyeceğini söylemektedir.

⁵⁰⁸ İbn Hazm, en-Nâsîh ve'l-Mensûh, s.8.

⁵⁰⁹ Müslim, 14 Zekât, 39 h. No. 117, II, 725; İbn Hazm, Celâleyn Hâmişi, II, 117, 137; İbn Hazm, lhkam, IV, 61-62; İbn Hazm, Nâsîh ve Mensûh, s. 4.

İkincisi ise, âyetin lafzı mensûh, hükmü bakî'dir. Buna da misal "Yaşlı çift zina ettiklerinde onlara Allah tarafından ceza olarak, "mutlaka recim uygulayın" Allah aziz ve hakimdir."⁵¹⁰ anlamındaki âyet verilebilir.

Üçüncüsü de, âyetin hükmü mensûh olduğu halde lafzı bakî'dir. Buna da şu âyetler misal verilmektedir:

"Nereden yola çıkarsanız (namazda) yüzünüzü "Mescid-i Haram'a çevirin...." âyeti⁵¹¹ ile nesh olunan,

"Doğu da, Batı da Allah'ındır. Nereye yönelirseniz Allah oradadır."⁵¹² âyetidir.⁵¹³

Kur'an'daki "nesh" in varlığını bu şekilde değerlendiren İbni Hazm, konuyu daha geniş çerçevede ele alarak Kitap ve Sünnet bütünlüğü içinde şu tasnifi yapmaktadır:

- a- Kur'ân'ın Kur'ânı,
- b- Sünnetin Kur'ânı,
- c- Kur'ânın Sünneti,
- d- Sünnetin Sünneti,
- e- Nass'a dayanan bir İcmânın Kur'anı neshi⁵¹⁴ şeklindedir.

⁵¹⁰ İbn Hazm, Nâsih ve Mensûh, s. 4; İbn Hazm, Celâleyn Hâmişi, II, 117,137; İbn Hazm, İhkam, IV, 62.

⁵¹¹ Bakara, 2 / 149.

⁵¹² Bakara 2 / 115.

⁵¹³ İbn Hazm, en-Nâsih ve'l-Mensuh, s. 9; İbn Hazm, İhkam, IV, 62.

⁵¹⁴ İbn Hazm, İhkam, IV, 107,120-121; İbn Hazm, el-Fasl, I, 198 (Tahkiksiz eski baskı); İbn Hazm, el-Fasl, III, 100-115. (Tahkikli yeni baskı); İbn Hazm, Nâsih ve Mensûh, s. 5; İbn Hazm, en-Nübez, s. 28; İbn Hazm, Usûl-i Din, s. 45.

Müfessirlerin çoğunluğu⁵¹⁵ bu konuda İbn Hazm gibi düşünürken, bazıları⁵¹⁶ da, İslam şeriatı içerisinde vuku bulan neshi, hiç kabul etmemekte ve onu sadece Hz. Muhammed'in şeriatının önceki şeriatlerin hükmünü ortadan kaldırması şeklinde değerlendirmektedir.⁵¹⁷

Şimdi İbn Hazm'ın yukardaki tasnifini maddeler halinde ele alarak konuyu biraz daha açmak istiyoruz.

⁵¹⁵ Taberî, Ebû Ca'fer, Muhammed b. Cerir e't-Taberî (ö: 310/922), Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân, İhtisar ve Tahkik Muhammed Ali e's-Sâbûni-Sâlih Ahmet Rızâ (çev. Mehmet Keskin), İst. 1995, I, 85-87; el- Cassâs, Ebû Bekr Ahmet b. Ali e'r-Râzi (ö: 370/980), Ahkâmu'l-Kur'ân, Matbaat el-Evkâfi'l-İslâmiyye, 1335/1916. II, 700; Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmet el-Ensarî (ö: 671/1272), el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an, Kâhire, 1387, II,63; Elmalılı, Hak Dini Kur'an Dili, I, 378,382; Mehmet Vehbi (1861-1949), Hulâsatü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân, Üç dal yayınları 4. Baskı, İst. 1979. I, 196; Muhammed Ali e's-Sâys, Tefsirü Âyâtî'l-Ahkâm, Matbaat Muhammed Ali Sabih ve Evlâduh, 1373 /1953, I, 25; ez-Zerkânî, Menâhil, II, 82; Muhammed Ali e's-Sâbûnî, Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm, I, 100; Muhammed el-Hudu Hüseyin (1293/1873-1377/1950) Esrârü't-Tenzîl,-Derleme ve Thk. Ali er-Rızâ e't-Tunusî, Kâhire 1396/1976, s. 172, Mevlüt Güngör, Cassâs ve Ahkâmü'l-Kur'ânı, s. 85; Mustafa Zeyd, en-Nesh fi'l-Kur'ani'l-Kerim, Doktora Tezi, I-II, üçüncü baskı. Dârul-Vefâ el-Mensura-Mısır. 1408/1987, I, 1999.

⁵¹⁶ El- İsfihânî, Muhammed Abduh ve Râşid Abdullah gibileri.

⁵¹⁷ Râşid Abdullah, Tefsiru Müşkilî'l-Kur'an, 2. Baskı, İslam Da'veti Cemiyeti Yayınlarındandır, Libya 1984. s. 24-27.

a) Kur'ân'ın Kur'ân'la Neshi

İbn Hazm, Kur'an'ın Kur'an'la neshini mutlak bir şekilde kabul etmektedir.⁵¹⁸ Kur'an'da buna sayılamayacak kadar misal mevcuttur. Ancak biz bunlardan bir iki misal verip, İbn Hazm'ın nâsih ve mensûh konusuyla ilgili surelerin tasnifini aşağıda cetvel hâlinde sunmaya çalışacağız.

Birinci misal olarak şu âyeti verebiliriz: “Şüphesiz iman edenler; yâni Yahudilerden, Hristiyanlardan ve Sabîilerden Allah'a ve âhiret gününe hakkıyla inanıp sâlih amel işleyenler için Rableri tarafından mükafatlar vardır. Onlar için herhangi bir korku yoktur. Onlar üzüntü de çekmeyeceklerdir.”⁵¹⁹

Bu âyette Hristiyan ve Yahudilerin de Allah'a inandıkları müddetçe âhirette Rableri tarafından mükâfâtlandırılacaklarından bahsedilmektedir. Ancak İbn Hazm bu âyetin şu âyetle mensuh olduğunu iddiâ etmektedir. “Kim, İslam'dan başka bir din ararsa, bilsin ki kendisinden (böyle bir din) asla kabul edilmeyecek ve o, âhirette ziyan edenlerden olacaktır.”⁵²⁰

Yukarda da zikrettiğimiz gibi İbn Hazm, Bakara suresindeki âyetin âli İmran suresindeki ayet ile nesh olunduğunu kabul ederken,⁵²¹ Mustafa Zeyd ise, Taberî ve İbnü'l-Cevzî'nin bu âyeti, mensuh olarak kabul etmediklerini ve

⁵¹⁸ İbn Hazm, Nübez, s. 28. İbn Hazm, İhkâm, IV, 65.

⁵¹⁹ Bakara, 2/62.

⁵²⁰ Âli İmran, 3/85.

⁵²¹ İbn Hazm, Nâsih ve Mensûh, s. 5; İbn Hazm, Celâleyn Hâmişi, II, 120.

kendisinin de aynı görüşte olduğunu ifade etmektedir.⁵²² Bu hususta Taberî ve İbnu'l-Cevzî haklılıklarını kanıtlamak için bazı açıklamalar yapmışlardır. Konunun uzamaması için biz sadece İbnu'l-Cevzî'nin açıklamalarını dipnotta vermekle yetineceğiz.⁵²³

Aynı zamanda Muhammed Hamdi Yazır'ın da biraz önce zikri geçen âyeti, mensûh olarak kabul etmediğini görmekteyiz.⁵²⁴

Ancak biz, burada âyetin mensuh olduğunu kabul etmeyenlerin fikrine katılmıyoruz ve İbn Hazm'ın görüşlerinde isabetli olduğunu kanaatindeyiz.

⁵²² Taberî, Câmî'ul-Beyan, Te'vili'l-Kur'an, I, 317-324. Mustafa Zeyd, en-Neshu fi'l-Kur'ani'l-Kerim, I, 413-419.

⁵²³ Bkz. Abdurrahman b. Ali b. Abdillâh İbnu'l-Cevzî (510-597 H), Nâsihu'l-Kur'ân ve Mensuhihi, Hüseyn Selim Üseyd ed-Dârâni, tahkik etmiş ve hadislerini tahrir etmiştir. 1. Baskı Dâru's-Sagâfetu'l-Arabiyye, Dimaşk. 1411/1990, s. 153-155. Biz bu dipnotta sâdece İbnu'l Cevzî'nin vermiş olduğu iki açıklamayı zikretmekle yetineceğiz daha geniş bilgi için Mustafa Zeyd'in mezkur eseri, s. 414-419'a bakınız.

İbnu'l-Cevzî açıklamasının birinci kısmında şunları söylemektedir: Eğer (والذين هادوا والنصارى) ile başka peygamber gönderilmeden önce kendi peygamberine tâbî olanlar kasdediliyorsa; bunlar doğru yoldalar demektir. Eğer Hz. Muhammed'in zamanında yaşayan Yahûdi ve Hristiyanlar kasdediliyorsa: Onlardan kim dininden çıkmamış hala eski dini üzere yaşıyorsa, dinini de tahrif etmemiş ise; bunlar zaten kendiliğinden mecbûren Hz. Muhammed'e inanıp tâbî olacaklardır. Bu nedenle neshe gerek yoktur.

İkinci kısmında ise, şöyle söylemektedir: Bu âyet haber içeren bir ayettir. Haber nitelikli ayetlerde nesh bulunmaz.

⁵²⁴ Bkz. M.Hamdi Yazır, a.g.e., I, 506.

Çünkü bu ayeti mensuh kabul etmek, İslam dininin gelmesine gerek olmadığını söylemek demektir.

İkinci misal olarak da şu âyeti zikredebiliriz: “Vaktiyle biz, İsrailoğullarından, yalnızca Allah’a kulluk edeceksiniz, ana-babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara iyilik edeceksiniz, diye söz (almış ve insanlara güzel söz söyleyin, namazı kılın, zekatı verin” diye de emretmiştik. Sonunda azınız müstesna, yüz çevirerek dönüp gittiniz.”)⁵²⁵

İbn Hazm, bu ayetin Tevbe 9 /15. ayeti olan “Seyf” ayeti diye bilinen: “ve onların (mü’minlerin) kalplerinden öfkeyi gidersin. Allah dilediğinin tövbesini kabul eder. Allah bilendir, hikmet sahibidir” anlamındaki ayet ile mensuh olduğunu bildirirken;⁵²⁶ İmam es-Suyuti: “Bu ayeti bazıları mensûh ayetlerden saymaktadır” diyerek İbnü’l-Hassar’ın, böyle iddia edenlerin yanlışlıklarını söylediğini, ayette Allah (c.c.)’un Beni İsrail’den aldığı ahdi hikaye etmekte olduğunu ve burada nesh bulunmadığını beyan ettiğini ifade etmektedir.⁵²⁷ En-Nehhas⁵²⁸ ve İbn’l-Cevzi⁵²⁹ de bu ayetin neshini kabul etmemektedir.

⁵²⁵ Bakara, 2 / 83.

⁵²⁶ İbn Hazm, Nâsih ve Mensûh, s. 5; İbn Hazm, Celaleyn Hamîşi, C. 1-2, II, 120.

⁵²⁷ Celaleddin Abdurrahman es-Suyuti el-İtkan fi Ulumi’l-Kur’an, 2. Baskı, Daru İbn Kesir, Beyrut veya Daru’l-insaniyye, Dimaşk, 1414/1993, II, 706.

⁵²⁸ Bkz. Ebû Cafer Muhammed b. Ahmed b. İsmail en-Nehhas (ö: 338/949), Kitabu’n Nasih ve’l-Mensuh fi’l-Kur’an 1. Baskı Müessesetü’l-Kütübis-Sakâfiye, Beyrût 1409/1989, s. 25,26.

⁵²⁹ İbnu’l-Cevzi, Nâsihu’l-Kur’an ve Mensûhihi, s. 156/158.

Ancak İbn Hazm, bir mukaddime beş bâb ve dört fasıldan oluşan en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'ani'l-Kerim adlı eserinde bu hususa açıklık getirmek için, Kur'an sûrelerini, Nâsih-Mensûh açısından dört kısma ayırmış, ayrıca Mekkî-Medenî oluşlarına da işaret etmiştir.⁵³⁰ Biz bunları daha derli toplu bir şekilde: Sıra no, Sûre adı, Sûre no, ve Kur'andaki sahife no'su şeklinde vermeye çalıştık.

Nâsih-Mensuh bulunmayan Sûreler:

İbn Hazm'e göre bunların sayısı 43'tür.

(Hafız Osman hattı ile yazılmış bir Kur'ana göre:)

Sıra No	Sûre Adı	Sûre No	Kur'an'daki Sayfa No	Mekkî-Medenî
1	Fatiha	1	1	Mekkî
2	Yusuf	12	234	Mekkî
3	Yâsin	36	439	Mekkî
4	Hucurât	49	514	Medenî
5	Rahman	55	530	Medenî
6	Hadîd	57	536	Medenî
7	Saff	61	550	Medenî
8	Cuma	62	552	Medenî
9	Tahrîm	66	559	Medenî
10	Mülk	67	561	Mekkî
11	Hâkka	69	565	Mekkî

⁵³⁰ Bkz. İbn Hazm, en-Nasih ve'l-Mensûh, s.4 10-12; İbn Hazm, Celâleyn Hâmişi, II, 117-118,138.

12	Nûh	71	569	Mekkî
13	Cin	72	571	Mekkî
14	Mürselat	77	579	Mekkî
15	Nebe	78	581	Mekkî
16	Nâziât	79	582	Mekkî
17	İnfitâr	82	586	Mekkî
18	Mutaffîfin	83	586	Mekkî
19	İnşikâk	84	588	Mekkî
20	Burûc	85	589	Mekkî
21	Fecr	89	592	Mekkî
22	Beled	90	593	Mekkî
23	Şems	91	594	Mekkî
24	Leyl	92	594	Mekkî
25	Duha	93	595	Mekkî
26	İnşirah	94	595	Mekkî
27	Kalem-Alak	96	596	Mekkî
28	Kadir	97	597	Mekkî
29	Beyyine	98	597	Mekkî
30	Zilzal	99	598	Mekkî
31	Adiyat	100	598	Mekkî
32	Karia	101	599	Mekkî
33	Tekasür	102	599	Mekkî
34	Hümeze	104	600	Mekkî
35	Fil	105	600	Mekkî
36	Kureyş	106	600	Mekkî
37	Maun	107	601	Mekkî
38	Kevser	108	601	Mekkî
39	Nasr	110	602	Mekkî

40	Mesed	111	602	Mekkî
41	İhlas	112	603	Mekkî
42	Nas	113	603	Mekkî
43	Felak	114	603	Mekkî ⁵³¹

Nasih bulunup ta Mensûh bulunmayan sureler: İbn Hazm, bunların sayısını da 6 olarak vermektedir.⁵³²

Sıra No	Sûre Adı	Sûre No	Kur'andaki Sayfa No	Mekkî-Medenî
1	Fetih	48	510	Medenî
2	Haşr	59	544	Medenî
3	Münâfıkûn	63	553	Medenî
4	Teğâbûn	64	555	Medenî
5	Talak	65	557	Medenî
6	A'la	87	590	Medenî

Sadece "Mensuh" ayetler bulunan sûreler: İbn Hazm bu kısmın sûrelerinin sayısını da 40 olarak bildirmektedir.⁵³³

⁵³¹ İbn Hazm, Nâsih ve Mensûh, s. 4; İbn Hazm, Celaleyn Hamîşi, II, 117,118,138; İbn Hazm, en-Nasih ve'l-Mensûh, s. 10-11.

⁵³² İbn Hazm, Nâsih ve Mensûh, s. 4; İbn Hazm, Celaleyn Hamîşi, II, 117; İbn Hazm, e'n-Nâsih ve'l-Mensûh, s. 12.

⁵³³ İbn Hazm, Nâsih ve Mensûh, s. 4; İbn Hazm, Celaleyn Hamîşi, II, 118.

Sıra No	Sûre Adı	Sûre No	Kur'andaki Sayfa No	Mekkî-Medenî
1	En'am	6	127	Mekkî
2	Araf	7	150	Mekkî
3	Yûnus	10	2007	Mekkî
4	Hûd	11	220	Mekkî
5	Râd	13	248	Medenî
6	Hicr	15	261	Mekkî
7	Nahl	16	266	Mekkî
8	İsra	17	287	Mekkî
9	Kehf	18	292	Mekkî
10	Tâhâ	20	311	Mekkî
11	Mû'minûn	23	341	Mekkî
12	Neml	27	376	Mekkî
13	Kasas	28	384	Mekkî
14	Ankebut	29	395	Mekkî
15	Rum	30	403	Mekkî
16	Lukman	31	410	Mekkî
17	Secde	32	414	Mekkî
18	Melaike	35	433	Mekkî
19	Saffat	37	445	Mekkî
20	Sad	38	452	Mekkî
21	Zümer	39	458	Mekkî
22	Fussilet	41	477	Mekkî
23	Zuhruf	43	489	Mekkî

24	Duhân	44	496	Mekkî
25	Casiye	45	499	Mekkî
26	Ahkâf	46	502	Mekkî
27	Muhammed	47	507	Medenî
28	Kâf	50	518	Mekkî
29	Necm	53	526	Mekkî
30	Kamer	54	528	Mekkî
31	Mümtetine	60	549	Medenî
32	Nûn (Kalem)	68	563-564	Mekkî
33	Mearic	70	568	Mekkî
34	Kiyâme	75	577	Mekkî
35	İnsan	76	578	Medenî
36	Abese	80	585	Mekkî
37	Târık	86	591	Mekkî
38	Ğaşiye	88	592	Mekkî
39	Tîn	95	597	Mekkî
40	Kâfirûn	109	603	Mekkî

Kendilerinde hem nâsîh hem de mensûh âyetler bulunan sûreler: İbn Hazm, bunların sayısını 25 olarak vermiştir.⁵³⁴ Ancak biz 24 sûre olarak tesbit edebildik.

Sıra No	Sûre Adı	Sûre No	Kur'anda'ki Sayfa No	Mekkî-Medenî
1.	Bakara	2	2	Mekkî

⁵³⁴ Bkz. İbn Hazm, Nâsîh ve Mensûh, s. 4; İbn Hazm, Celâleyn Hamîşi, II, 118; İbn Hazm, en-Nâsîh ve'l-Mensûh, s. 12.

2.	Al-i Imran	3	50	Medenî
3.	Nisâ	4	77	Medenî
4.	Mâide	5	106	Medenî
5.	Enfâl	8	177	Medenî
6.	Tevbe	9	187	Medenî
7.	İbrahim	14	255	Mekkî
8.	Meryem	19	305	Mekkî
9.	Enbiya	21	322	Mekkî
10.	Hacc	22	332	Medenî
11.	Nûr	24	350	Medenî
12.	Furkân	25	359	Mekkî
13.	Şu'arâ	26	367	Mekkî
14.	Ahzâb	33	418	Medenî
15.	Mû'min	40	466	Mekkî
16.	Şûrâ	42	482	Mekkî
17.	Zâriyât	51	519	Mekkî
18.	et-Tûr	52	522	Mekkî
19.	el-Vâkıa	56	533	Mekkî
20.	Mücadele	58	541	Medenî
21.	Müzzemmil	73	573	Mekkî
22.	Müddessir	74	574	Mekkî
23.	Tekvir	81	585	Mekkî
24.	Asr	103	600	Mekkî

b) Kur'ân'ın Sünnetle Neshi

İbn Hazm, Kur'ân'ın Sünnet'le neshini de kabul etmektedir. Çünkü İbn Hazm'a göre, Kur'ân'la Sünnet'in hiçbir farkı yoktur. Her ikisi de vahiy ürünüdür ve Allah'tan'dır. Ancak Kur'ân, vahyi metlûv, sünnet ise, vahy-i gayri metlûvdur.⁵³⁵ "Hz. Muhammed, bir konu hakkında hüküm verdiğinde o, kendiliğinden bir şey söylemez, ancak kendisine vahyolunanları tebliğ eder."⁵³⁶

İbn Hazm, Sünnet'in Kur'ân'ı nesh ettiğine dâir şu âyeti misal olarak vermektedir: "Onların (zina yapan kadınları), ya ölünceye kadar ya da Allah onlara bir kurtuluş yolu gösterinceye kadar, evlerde hapsedin".⁵³⁷

İbn Hazm'a göre⁵³⁸ mezkur âyet, şu hadislerle nesh olunmuştur: "Rasulullah: beni dinleyin, beni dinleyin ! Allah onlara bir çözüm yolu getirdi. Bekar bekar'la zinâ yaptığında, yüz sopa vurulacak ve ardından sürgüne gönderilecektir. Evli dul, dulla zinâ yaptığında, yüz sopa ve recm cezâsı verilecektir."⁵³⁹ Burada İbn Hazm, kuvvet bakımından mütevâtir sünnetle,

⁵³⁵ İbn Hazm, İhkâm, IV. 107; İbn Hazm, Nâsîh ve Mensûh, s. 1,6; İbn Hazm, Usûl-i Din, s. 45; Ebû Zehra, İbn Hazm, s. 259.

⁵³⁶ Bkz. Necm, 53/3-4. "O kendiliğinden konuşmaz. Onun konuştukları, kendisine gönderilen vahiyden ibârettir."

⁵³⁷ Nisâ, 4 / 15.

⁵³⁸ İbn Hazm, a.g.e, IV, 111.

⁵³⁹ Müslim, Hudûd, 12-13, III, 1316-1317.

âhâd sünnet arasında da herhangi bir fark görmemektedir. Ona göre her ikisi de Kur'an-ı neshedebilecek kuvvettir.⁵⁴⁰

Uslucüler ve Eş'arî kelamcılarının çoğu ile fıkıhçılardan İmam-ı Malik ve Ebû Hanife taraftarları da, böyle düşünürken, İmam-ı Şafî ve Ahmed b. Hanbel bunu kabul etmemektedir. Özellikle İmam-ı Şafî sünnetin, Kur'an'ı veya Kur'an'ın Sünneti nesh ettiği durumlarda Kur'an'ı nesh eden Sünnetin yanında mutlaka onu destekleyici bir nass'ın bulunmasını şart koşturmaktadır. Aynı şekilde Sünneti nesh eden nassın yanında da, onu destekleyici bir Sünnetin bulunmasının şart olduğunu söylemektedir. Bu şartlar olmadan imam-ı Şafî, ne Kur'an'ın sünnetle, ne de sünnetin Kur'an'la neshini kabul etmektedir.⁵⁴¹

c- Sünnetin Kur'an'la Neshi

İbn Hazm, Sünnetin Kur'an'la neshini kabul etmektedir. Çünkü bu hususta İbn Hazm'ın genel felsefesi, her ikisinin de vahy oluşudur.⁵⁴² Bu

⁵⁴⁰ İbn Hazm, a.g.e. IV, 107; İbn Hazm, Nâsîh ve Mensûh, s. 1,6; İbn Hazm, Nûbez, s. 28.

⁵⁴¹ Bkz. İbn Hazm, İhkâm, IV, 101-114; el-Cassas, Ahkamu'l-Kur'an, I, 59-60; Kurtubî, Tefsîru'l-Kurtubî, II, 666; es Suyûtî, İtkân, II, 702; M. Ali es-Sâyis, Âyâtü'l-Ahkâm, I, 28; M. Ali e's-Sâbûni, Âyâtü'l-Ahkâm, I, 105; ez-Zerkânî, Menâhil, II, 113; M. Hudari Beyk, Usûlü'l-Fıkh, Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, 6. Baskı, Mısır. 1389/1969, s. 260-262; Mustafa Zeyd, en-Nâsîh fi'l-Kur'an, I, 204; Mevlût Güngör, Cassâs ve Ahkâmü'l-Kur'anı, s. 86.

⁵⁴² İbn Hazm, İhkâm, IV, 107; İbn Hazm, Nâsîh ve Mensuh, s. 1,6; İbn Hazm, Usûl-i Din, s. 45.

nedenle o, buna karşı olanların delillerini çürüterek kendisi Kur'an'ın Sünneti nesh ettiğine dair Rasulullah'ın Hudeybiye Sulhunu bozanlara karşı, sulhu sürdürmesini Allahu Tealanın Berâe (Tevbe) 9 / 1-15. âyetleri ile nesh ettiğini misal vermektedir.⁵⁴³ Kurtubî ve Cassâs da İbn Hazm gibi Sünnetin Kur'an'la neshini kabul etmektedirler.⁵⁴⁴ Zerkânî ise; bu konuda fıkıhçılar ve kelimcilerin büyük çoğunluğunun müsbet fikirde olduğunu ancak, Şâfiî ve ona bağlı azınlık bir grubun olumlu ve olumsuz olmak üzere iki farklı görüş ileri sürdüklerini beyan etmektedir.⁵⁴⁵ Ayrıca Mustafa Zeyd, usûlcülerin çoğunluğunun Sünnetin Kur'an'la neshini kayıtsız şartsız kabul ettiklerini bildirirken, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in bunu kabul etmediklerini, ancak Kur'an'ın, Kur'an'ı Sünnetin ise Sünneti nesh edebileceğini iddiâ ettiklerini söylemektedir.

İlim erbâbının bu tür yaklaşımları doğrultusunda biz de Sünnetin Kur'an'la neshi hususunda herhangi bir sakıncanın olmadığı kanaatini taşımaktayız.

⁵⁴³ İbn Hazm, İhkâm, IV, 107, 114.

⁵⁴⁴ Bkz. Kurtubî, Tefsiru'l-Kurtubî, II, 66; Mevlüt Güngör, Cassâs ve , Ahkâmü'l-Kur'an'ı s. 86.

⁵⁴⁵ Bkz. Zerkânî, Menâhil, II, 140; Mustafa Zeyd, en-Nâsîh fi'l- Kur'an'il-Kerîm, I, 103-104.

d) Sünnetin Sünnetle Neshi

İbn Hazm'ın kendisi bu konuya olumlu baktığı gibi, İslam âlimlerinin de bu hususta ittifak hâlinde olduklarını söylemektedir.⁵⁴⁶ Buna misal olarak Rasulullah'ın: "Size kabir ziyaretini yasaklamıştım. Şimdi ziyaret edebilirsiniz"⁵⁴⁷ hadisi verilebilir. Çünkü Rasulullah'ın bu sözleri, daha önceki yasaklayıcı sözlerini nesh etmektedir. Eğer nâsih haber katî ise, Kurtubî ve ez-Zerkânî de Sünnetin Sünnet'le neshini kabul etmektedir.⁵⁴⁸

İbn Hazm, Sünnetin Sünnetle neshi husûsunda bütün İslam alimlerinin ittifak ettiklerini ve bu konuda her hangi bir engelin bulunmadığını, söyleyerek kendisinin de bunu kabul etmesi fikrini, biz de isabetli biliyoruz.

e) Kur'an'ın İcmâ ile Neshi

İbn Hazm'ın bu konudaki yaklaşımı şöyledir: Kur'an'ı nesh edecek icmâ, yâ Kur'an nassı ile, ya da hadis nassı ile veyahut da, Rasulullah'ın fiil veyâ ikrârı ile desteklenmiş olmalıdır. Ancak bu tarzdaki bir icmâ ile Kur'an nesh olunabilir.⁵⁴⁹

Ancak, İbn Hazm'ın bu görüşü, bizde tereddüt uyandırmıştır. Çünkü kendisine ait aynı eser (İhkâm, II, 71) de ayrı bir bölüm altında Zâhirilerden bazılarının icmâ ile hadisi reddettiklerini, sert bir dille eleştirmektedir.

⁵⁴⁶ İbn Hazm, İhkâm, IV, 107.

⁵⁴⁷ Müslim, Cenâiz, 106, II, 672.

⁵⁴⁸ Bkz. Kurtubî, Tefsiru'l-Kurtubî, II, 65; ez-Zerkânî, Menâhil, II, 143.

⁵⁴⁹ İbn Hazm, İhkâm, IV, 120.

Dolayısıyla oradaki bu tutumu ile, buradaki icma ile neshi kabul etmesi olayı, kendisi için bir tenâkuz arzetmektedir.

Bizim bu konu hakkındaki tesbitimiz şudur: İcmâ hiçbir zaman tek başına nâsih kabul edilemez. Ancak, herhangi bir âyetin, başka bir nass'la neshi hususunda icmâ varsa, o icmâ muteberdir. Bu durumda ise, nasih icmâ değil, söz konusu olan diğer nass'dır. Nedeni ise; icmâ, insanların fikir ürününün bileşimidir. İnsan fikri ile de, Allah'ın Kelâmı nesh edilemez.

Zirâ bu hususta, usûlcülerin ekserisi, fıkıhçılardan Şâfî ve Mâlik, müfessirlerden Kurtubî de, icmâ'nın ne nâsih ne de mensuh olabileceğine ihtimal vermemektedir. Özellikle Kurtubî, icmâ vahy kesildikten sonra ortaya çıktığı için, icmâ'a hiç bir değer vermemektedir. Bu konuda Kurtubî'nin görüşü özetle şöyledir:

"Buna rağmen, eğer biz, bir icmânın nassa muhalefet ettiğini görürsek, bilmeliyiz ki o nass amelden düşmüş bir nass'dır. Ve onu nesh eden icmâ da, kendi bünyesinde bulunan ve bizim göremediğimiz bir nassa dayanmaktadır."⁵⁵⁰

2- Muhkem-Müteşâbih ve Te'vil Konusu

a) Muhkem

Kur'ân'daki tüm hükümler bu iki kavramdan ibârettir. Bu konu çoğu zaman İslam âlimleri tarafından tartışma konusu olmuş ve bunların çeşitli

⁵⁵⁰ Bkz. Kurtubî, Tefsiru'l-Kurtubî, II, 66; ez-Zerkânî, Menâhil, II, 148; Mustafa Zeyd, en-Nasih fi'l-Kur'ani'l-Kerim, I, 203-204.

tanımları yapılmıştır.⁵⁵¹ Ancak biz ilk önce muhkemin, herkesçe kabul görmüş bir tanımını verdikten sonra, bazı önemli müfessirlerin görüşlerini de zikredip en sonunda çalışmamızın konusu olan İbn Hazm'ın görüşlerini işlemeyi düşünüyoruz.

Söz konusu tanım şöyledir: Muhkem: Mânâsı kolaylıkla anlaşılan, hâricî bir tefsire ihtiyâcı olmayan ve bir tek mânâsı olan âyetlerdir.⁵⁵²

Meselâ, önemli müfessirlerden birisi olan Taberî (Ö. 310), Kur'ân'daki âyetlerin, "Muhkem-Müteşâbih" olmak üzere iki kısım olduğunu söylemiş ve "Muhkem"i tanımını şu şekilde yapmıştır:

Muhkem İslam şeriatinde, farz; vâcib ve îtikâdi konularda kendisine itimad edilen ve Kur'ân'ın aslını oluşturan âyetlerdir.⁵⁵³

Taberî bu tanıma yaptıktan sonra, müfessirlerin muhkem ve müteşâbih hakkında ihtilâfa düştüklerini, bazı müfessirlerin muhkemi nâsih, yânî hükmü ile amel edilen, müteşâbihi de, mensuh, hükmü ile amel edilmeyen âyetler

⁵⁵¹ Bkz. Suyûti, İtkân, I, 640'da bazıları tarafından muhkem hakkındaki yapılan bir kaç tanıma şöyle zikretmiştir: — Muhkem: Kendisinden ne demek istendiği, yâ doğrudan doğruya, ya da te'vil yoluyla anlaşılan âyetlerdir. — Muhkem: Mânâsı açık olandır. — Muhkem: Sâdece tek yönlü te'vile delâlet edendir. — Muhkem: Ma'kul mânâlı olandır. — Muhkem: Varlığını tek başına sürdürendir. — Muhkem: Te'vili nâzil olduğu şekli üzere olandır. — Muhkem: Lafzı tekrar etmeyendir. — Muhkem: Ferâiz, Va'd ve va'id'e delâlet eden ve kendisine inanılıp, amel edilmesini gerektiren kesin hükümlerdir.

⁵⁵² Zerkeşî, el-Burhân, II, 68; Şevkânî, Fethu'l-Kadir, I, 314; Vehbe ez-Zuhâyî, e't-Tefsirü'l-Münîr, Dâru'l-fikr el-Muâsir 1411 / 1991, III, 150.

⁵⁵³ Taberî, III, 172-173.

olarak tanımladıklarını bildirerek, İmâm ed-Dahhâk'ın da bu görüşte olduğunu nakletmiştir.⁵⁵⁴

Suyutî ve Zerkeşî de, muhkem ve müteşâbihin tanımını yaparak herbirinin ne anlama geldiğini izâh ettikten sonra, Neysâbü'rî'nin bu konuda üç farklı görüş beyan ettiğini açıklamıştır.⁵⁵⁵

1. Kur'ân'ın Tamâmı "Muhkem"dir. Bu görüşte olanların delili şu âyettir: "Elif-Lâm-Râ (bu sana indirilen), hikmet sâhibi (ve) her şeyden haberdâr olan (Allah) tarafından âyetleri sağlamlaştırılmış, sonra da açıklanmış bir kitaptır."⁵⁵⁶

2. Kur'ân'ın Tamâmı "Müteşâbih"tir. Bu gurubun delili ise, şu âyettir. "Allah, sözün en güzelini, birbiriyle uyumlu ve bakılmadan tekrâr okunan bir kitap olarak indirdi. Rabbinden korkanların, bu Kitâb'ın etkisinden tüyleri ürperir, derken hem bedenleri hem de gönülleri Allah'ın zikrine ısınıp yumuşar. İşte bu Kitap, Allah'ın dilediğini kendisi ile doğru yola ilettiği hidâyet rehberidir. Allah, kimi de saptırırsa artık ona yol gösteren olamaz."⁵⁵⁷

3. Kur'ân'ın bazıları muhkem, bazıları müteşâbihtir. Bunların dayandıkları delil de şu âyettir. "Sana Kitab'ı indiren O'dur. O'nun (Kurân'ın) bâzı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitâb'ın esâsıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu te'vil etmek için ondaki

⁵⁵⁴ Bkz. a.y.

⁵⁵⁵ Suyûtî, el-İtkan I, 174,639; II, 5-6-7, 10,30-31.

⁵⁵⁶ Hûd, 11 / 1.

⁵⁵⁷ Zümer, 39 / 23.

müteşâbih âyetlerin peşine düşerler. Halbuki onun te'vilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye ulaşanlar (e'r-Râsihün) ise, ona inandık hepsi Rabbimiz tarafındandır derler, (bu inceliği) ancak, akı selim sâhipleri düşünüp anlayabilir."⁵⁵⁸

Suyûti ve Zerkânî'nin de üçüncü görüşü benimsediklerini görmekteyiz.⁵⁵⁹ İşte muhkem ve müteşâbih konusunda müfessirlerimizin genel anlamdaki uygulamaları bu çerçevede seyretmektedir.

İbn Hazm'ın Muhkem konusundaki görüşlerine gelince: İbn Hazm, Muhkem'in hükmü katiyyet ifâde ettiği için, onun üzerinde fazla durmamış, sâdece bir tanımını yapmış daha sonra da müteşâbihi ele almıştır.⁵⁶⁰

İbn Hazm'ın söz konusu tanımı şöyledir: Muhkem; Allah'ın kudretini düşünmemizi emreden,⁵⁶¹ gökler ve yerlerin yaratılışlarını anlatan,⁵⁶² ibret

⁵⁵⁸ Âli İmran, 3 / 7.

⁵⁵⁹ Suyûtî, İtkân, I, 147,639; II, 5-6-7,1030-31; Zerkeşî, el-Burhân, II, 68. Ayrıca bu konuda geniş bilgi için bkz. Kurtubî, IV, 11,18; İbn Kesir, I, 348,530; el-Cassâs, Ahkâmu'l-Kur'ân, I, 191; II, 280, 361; Celâleyn, I, 65; e'n-Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Mehmed b. Mahmud e'n-Nesefî, (?) Medârikû't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl, Matbaat İsâ el-Bâbî Mısır, I, 146-147; Ebu's-Suud I, 214-215; e's-Şevkânî, Fethu'l-Kadir, I, 314, 318; IV, 481.

⁵⁶⁰ Bkz. İbn Hazm, İhkam, IV, 121-123.

⁵⁶¹ En'âm, 6 / 102; R'ad, 13 / 18; Hicr, 15/28; Mu'minûn, 23 / 17; Fâtır, 35 / 3; Sâd, 38 / 71; Zümme, 39 / 62; Mû'min, 40 / 62; Haşr, 59 / 24, vs...

⁵⁶² En'âm, 6 / 101; Ârâf, 7 / 54; Yunûs 10 / 3; H 11 / 7; R'ad, 13 / 2; Hicr, 15 / 85; Nahl, 16 / 3; Enbiyâ 21 / 30,32; vs...

almamız için geçmiş kavimlerden bahseden⁵⁶³ cennet ve cehennemle ilgili⁵⁶⁴

hükmü kesinlikle değişmeyen âyetlerdir.⁵⁶⁵

b) Mütешâbih

Mütешâbihe gelince: Muhkem'de olduğu gibi, önce bazı müfessir ve usulcülerin görüşlerini zikredip, ardından da İbn Hazm'ın konu hakkındaki görüşlerini aktarmaya çalışacağız.

Mütешâbih hakkındaki genel tanım şöyledir:

Bir çok mânaya ihtimâli olup, bu mânâlardan birini ta'yin edebilmek için, hâricî bir delile ihtiyâcı olan âyetlerdir.⁵⁶⁶

Müfessirlerden Taberî, Mütешâbih'i şu şekilde tanımlamıştır:

Mütешâbih: Okunuşda birbirine benzeyen, mânaca farklı olandır.⁵⁶⁷

⁵⁶³ Bakara, 2 / 55, 58-59, 61,65-66; Nisâ 4 / 47, 153; Mâide, 5 / 12-13,20,26,60,78; Ârâf, 7 / 161,166-167-168; vs...

⁵⁶⁴ Bakara, 2 / 24, 52,80,81-82,126,167,206,214,221; Âli İmran, 3 / 10, 15,131,133,136,185,195,198, vs...

⁵⁶⁵ İbn Hazm, İhkam, IV, 123.

⁵⁶⁶ el-Cassâs, Ahkâmu'l-Kur'ân, II, 2,282; Suyûti, İtkan, I, 64; e'z-Zerkânî, Menâhil, II, 169; Ramazân, el-Bûti, min Ravâii'l-Kur'ân, 3. Baskı Matbaat el- Fârâbî, Dimaşk. 1392 / 1972 s. 105; Râşid Abdullah, Tefsiru Müşkili'l-Kur'ân, 2. Baskı Mensurât Cemiyeti't-Daveti'l- İslâmiyye el-Kuveyt. 1403 / 1982, s. 8; Abdullah el-Hererî, el-Ma'ruf bi'l-Habeşi, el-Makâlâkû's-Sûniyye fî Keşf Dalâlâti İbn Teymiye. Dâru'l-Meşârî, 4. Baskı. Beyrût. 1419 / 1998. S. 170.

Ebu's-Suûd da şöyle tanımlamıştır: Müteşâbih: Medlul'ün gerçekliği, nazmının akıcılığı ve mânâsının sıhhat bakımından cüzleri, birbirine benzeyendir.⁵⁶⁸

Şevkânî ise bazılarının müteşâbini "Mensuh âyetler" olarak tanımladıklarını bildirmektedir.⁵⁶⁹

Görüldüğü gibi, müfessirlerden, Müteşâbihi, farklı farklı tanımlayanlar olmuştur. Tanımlar hakkında daha fazla bilgi elde etmek isteyenler aşağıda zikredilen Usûl kitaplarına bakabilirler.⁵⁷⁰

Bu tanımlardan sonra müteşâbih hakkında Suyûtlî'nin de şu açıklamalarına burada yer vermeyi faydalı buluyoruz.

Suyûtlî, el-İtkan adlı eserinde Râgıb el-İsfihânî'nin müteşâbihi üç kısma ayırdığını aktarmaktadır:

Birinci Kısım: Allah'tan başkasının bilemeyeceği şeylerdir. Kıyâmetin gelmesi, insanın ne zaman öleceği vs. gibi hususlardır.

İkinci Kısım: Sebeplere tevessül edildikten sonra herkesin bileceği türden olan şeylerdir. Bazı garip kelimelerin anlamını bilmek gibi.

Üçüncü Kısım ise; ilimde derinleşenlerin bileceği türden şeylerdir. Te'vil yolu ile elde edilen anlamlar gibi.⁵⁷¹

⁵⁶⁷ Taberî, III, 172;

⁵⁶⁸ Ebu's-Suûd, I, 215.

⁵⁶⁹ E's-Şevkânî Fethu'l-Kadir, I, 314.

⁵⁷⁰ Bkz. es-Suyûtlî, İtkan, I, 639-649; e'z-Zerkânî, Menâhil, II, 166-198; İsmâil Cerrahoğlu, Tefsir Usul 128,134; Ramazân el-Bûtî, min Revâii'l-Kur'ân, 105.

⁵⁷¹ Suyûtlî' İtkan, I, 648; İsmâil Cerrahoğlu, Tefsir Usûlû, s. 130.

Zerkânî de, üç kısım⁵⁷² müteşâbih olduğunu bildirmiş, bunlardan mânâsı itibârî ile müteşâbih olan: ⁵⁷³ (الرحمن على العرش استوى), âyetinin anlamı hususunda âlimlerin selef, halef ve mütevassıt olmak üzere üç kısma ayırdıklarını, ancak üçünün de bu âyetin zâhirî anlamının Allah'a yakışmadığı hususunda ittifâk ettiklerini, dolayısıyla burada te'vil cihetine gidilerek âyetle başka anlamların verilmesinin kaçınılmaz olduğu konusunda hem fikir olduklarını bildirmiştir.

İbn Hazm'ın görüşlerine gelince: İbn Hazm, muhkem ve müteşâbih konusuna girerken, Kur'an'daki müteşâbih-ahkamdaki müteşâbih ve aralarındaki fark, şeklinde başlamış ve Müteşâbihi iki kısma ayırmıştır.⁵⁷⁴ Yapmış olduğu bu taksime açıklık kazandırmak için de, Hz.âişe'nin rivâyet etmiş olduğu şu hadisi zikretmiştir. Hz. âişe şöyle anlatıyor: (Bir gün) Rasulullah sözlerine şu âyetle başladı: "Kitâbı san'a indiren O'dur. O, kitap'ta muhkem olanlar var, onlar kitâb'ın anası (aslı)'dır. Diğerleri müteşâbih olanlardır. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak için, onun te'vilinin peşine düşerler. Onun te'vilini ise ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş, olanlar

⁵⁷² 1. Kısım müteşâbih: lafız İtibâriyle 2. Manâsı itibâriyle. 3. Hem lafız hem mânâ itibâriyle müteşâbihtir. (Zerkânî, Menâhil, II, 174. Zerkânî yine müteşâbihi başka bir açıdan üç kısma ayırmıştır: 1. Manâsını, Allah'tan başkasının bilemeyeceği müteşâbih. Allah'ın zât ve sıfatının gerçeğinin bilinmesi gibi. 2. Sebepleri yerine getirildiğinde herkesin bileceği müteşâbih. Bazı garip kelimelerin anlamına ulaşmak gibi. 3. İlimde derinleşenlerin bilebileceği müteşâbih, (Zerkânî, a.g.e., II, 177-178).

⁵⁷³ Tâhâ, 5.

⁵⁷⁴ İbn Hazm, İhkâm, IV, 121.

(râsihûn) ise, biz ona inandık hepsi Allahtan'dır derler. Bunu ancak akıl sâhipleri anlayabilir.”⁵⁷⁵ Daha sonra Hz. âişe Rasulullah'ın şöyle devam ettiğini söylemektedir. Rasulullah: Eğer Kur'ân'ın müteşâbih âyetlerine tâbi olanları görürseniz? İşte onlar, Allah'ın damgaladığı (mimlediği) kişilerdir onlardan sakının.”⁵⁷⁶

Bu hadisi müteâkiben; Rasulullah'ın helâl ve haramı açıklayan ve bunlar arasında kalanların müteşâbihattan olduğunu bildiren şu hadisini zikretmiştir.⁵⁷⁷ Numan b. Beşir elleri ile kulaklarına işâret ederek şöyle söylüyordu: “Rasulullah'ı, şunları söylerken duydum: Şüphesiz helal olan şeyler bellidir. Haram olan şeyler de bellidir. Her ikisi arasında belli olmayan (şüpheli) şeyler de vardır. İnsanlardan çoğu bunları bilemez, kim şüpheli şeylerden sakınırsa, dinini ve nâmusunu temizlemiş olur, kim de şüpheli şeyler etrafında dolaşırsa, mutlaka haram'a düşer, tıpkı koruluk etrafında koyun otlatan çoban gibi, nasıl ki o çobanın koyunlarının bir gün koruluğa dalmaları muhtemelse, işte şüpheli şeyler etrafında dolaşanlar da öyledir. Bilmiş olun ki! Her Kralın bir koruluğu vardır. Allah'ın koruluğu da haram kıldığı şeylerdir. Bilmiş olun ki! İnsanın vücudunda bir et parçası vardır. O, sağlıklı olduğu zaman bütün vücut sağlıklıdır. O, bozulduğu zaman bütün vücudun dengesi bozulur. Bilmiş olun ki o da kalptir.”⁵⁷⁸

⁵⁷⁵ Âli İmran, 3 / 7.

⁵⁷⁶ Buhâri, e't-Tefsîr, Âli İmrân, h. No: 4273; Müslim, İlim, Nevevi Şerhi, 216-217.

⁵⁷⁷ İbn Hazm, İhkâm, IV, 122.

⁵⁷⁸ Müslim, el-Müsâkât ve'l-Müzâraa, Nevevi Şerhi, XI,27-28.

İbn Hazm, bu hadisleri verdikten sonra , "Bütün mü'minlerin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Her topluluktan bir grubun toplanıp da dini mükemmel bir şekilde öğrenmeleri ve kavimler (harbe gidenler) kendilerine döndüklerinde, azaptan kaçınmaları için onları uyarmaları gerekmez mi?"⁵⁷⁹ ve "Kur'ân'ı durup düşünmüyorlar mı? Eğer Kur'ân Allah'tan başkası tarafından olmuş olsaydı, kesinlikle onda bir çok çelişki bulurlardı."⁵⁸⁰ şeklindeki âyetleri zikrederek bu konuda şunları söylemiştir: Yüce Allah, bizden bazı müteşâbihlerin peşine düşmemizi yasaklarken, bazısını da tâkip edip açıklığa kavuşturmamızı istemiştir. Dolayısı ile bu iki müteşâbih aynı şey değildir. Rasulullah'ın bilenlerine gıpta ettiği müteşâbih ile, peşine düşenlerden insanları, uyardığı müteşâbih de kesinlikle aynı şey değildir.⁵⁸¹ Çünkü Allah (cc) bizden bir anda bir şeyin hem yapılmasını hem de yapılmamasını istemez. O halde bize düşen tek görev: Takibi istenen müteşâbihleri tâkip edip hakkında bilgi elde etmek, tâkibi yasaklanan müteşâbihleri de iyice tesbit edip onlardan kaçınmaktır⁵⁸² demektedir.

İbn Hazm, müteşâbihi, delillerin çatışması olarak da göremiyeceğimizi bildirerek, bu hususta da şu açıklamayı yapmıştır: Müteşâbihi, delillerin çatışması olarak kabul edemeyiz. Çünkü delillerin çatışması bâtıldır. İslam hukukunda vuku'u mümkün olmayan bir şeydir. Hiç bir zaman gerçek

⁵⁷⁹ Tevbe, 9/122.

⁵⁸⁰ Nisâ, 4/82.

⁵⁸¹ İbn Hazm, İhkâm, IV, 122.

⁵⁸² Bkz. a.e. s. 123.

gerçekle çatışmaz. Hak ile bâtil aynı seviyede tutulamaz. Mümkün değildir ki Allah, hak ile bâtili aynı kefeye koysun da, daha sonra da bunları bizden açıklamamızı istesin. Çünkü Allah hakkı, hak olarak; bâtili da bâtil olarak belirtmiştir.⁵⁸³

İbn Hazm, bu açıklamalarını te'yid için de şu âyeti zikretmiştir. "Üzerine Allah'ın adı anılanlardan neden yemezsiniz? Çâresizce yemek zorunda kaldığınız dışında, size haram kıldığı şeyleri Allah size açıklamıştır. Doğrusu birçokları, bilmeden keyiflerine uyarak sapıtıyorlar. Muhakkak ki Rabbin (evet) O, haddi aşanları çok iyi bilendir."⁵⁸⁴

Böylece İbn Hazm, müteşâbihi, delillerin çatışması olarak görmenin yanlış bir fikir olduğunu isbatlamıştır.

İbn Hazm'ın (الرحمن على العرش استوى) âyeti hakkındaki görüşlerine gelince:

İbn Hazm, mezkur âyeti kendi Kur'an'a bakışı açısından değerlendirirken, Allah'ın, ne mekâna ne de zamâna ihtiyâcının olmadığı kanaâtine varmıştır. Bundan dolayı o, İstevâ kelimesini, ne oturdu ve de istilâ etti (sultanı altına aldı) anlamlarına kullanmıştır. Ancak Arap Gramerine (Dil kurallarına) göre, "istevâ" kelimesinin manalarından biri de "son buldu" anlamına geldiği için, o da, bu kelimenin mânâsını, "sona erdi" olarak almıştır.⁵⁸⁵

⁵⁸³ İbn Hazm, İhkam, IV, 125.

⁵⁸⁴ En'âm, 6 / 119.

⁵⁸⁵ İbn Hazm, el-Fasl, II, 290.

İbn Hazm, bu görüşünü te'yid etmek için şu açıklamayı yapmıştır: Allah, yeryüzünü yaratıp ona şimdiki düzenini aldırdıktan sonra, en son olarak "Arş"ı yaratmıştır. Artık yaratma işi Arş'ta son bulmuştur. Arş'tan sonra yaratık yoktur. Mahlûkatın sınırı orada biter. Arş'ın üstünde ne bir boşluk, ne de bir dolu mekan vardır.⁵⁸⁶

İbn Hazm, bu açıklamasının ardından da Hz. Muhammed'in şu hadisini delil olarak zikretmiştir: Rasulullah: "Firdevsi isteyin, çünkü o, bir bakıma cennetin hem ortası, hem de en yükseğidir. Onun üstünde ise, Rahman'ın arşı vardır."⁵⁸⁷

Böylece İbn Hazm, Zâhirî görüşünde ısrâr edip kalmıştır. Halbuki, bu hususta en doğru görüş, Mu'tezilenin, "Allah, Arşa hükümrân oldu" görüşüdür.⁵⁸⁸ Bunu ehl-i İslâm'ın avâm tabakası dahi böyle bilmektedir.

Sonuç olarak; bizim bu konu hakkındaki kanaatimiz şöyledir: "İstevâ" kelimesinin anlamı, "İstevlâ" yanî, Rahman Arş'a hükümrân oldu'dur. Çünkü Arap dilinde "İstevâ" kelimesinin mecâzî olarak, "İstevlâ" anlamında kullanıldığı bilinen bir şeydir. Kural gereği, hakikatının kullanılması sakıncalı olduğu yerde mecâza gidilir. Özellikle söz konusu kullanım Allah hakkında ise; zorunlu olarak mecâz anlamı tercih edilecektir. Burada biz, (الرحمن)

âyetinde, "Allah, Arş'ın üzerine oturdu" şeklinde hakîki

⁵⁸⁶ Bkz. a.y. Ebû Zehra, İbn Hazm, s.184. Başaran, İbn Hazm ve Hadisteki Metodu, s. 47.

⁵⁸⁷ Buhârî, III, 1029; VI, 2700.

⁵⁸⁸ İbn Hazm, el-Fasl, II, 291; Ebû Zehra, a.g.e., s. 179.

mânâsını kullanmış olsak, Allah'a cisim isnâd etmiş ve O'nu mekân'a muhtaç kılmış oluruz ki! Bu da Allah için muhaldır. Böyle olunca, doğrudan doğruya bu kelimenin anlamı, mecâza havâle edilerek kullanılmalıdır.

İbn Hazm'ın, Kur'ân'da geçen ve Allah'a isnâd edilen müteşâbih kelimeler hakkındaki görüşlerine gelince:

İbn Hazm'a göre, Kur'ân'da Allah'a isnâd edilen:

Yüz,⁵⁸⁹ göz,⁵⁹⁰ gözler,⁵⁹¹ el,⁵⁹² iki elim,⁵⁹³ ellerimiz,⁵⁹⁴ iki eli,⁵⁹⁵ yani,⁵⁹⁶ ayak,⁵⁹⁷ yemin,⁵⁹⁸ (parmaklar, iki parmak)⁵⁹⁹ vb. kelimelerin hepsi ve "Rabbin geldi"⁶⁰⁰, Rabbi dağa tecelli ettiğinde⁶⁰¹, "İlle de onlar bulutların gölgesinde Allah'ın gelmesini mi bekliyorlar"⁶⁰² gibi fiiller ve "Allah, göklerin ve yerlerin nurudur"⁶⁰³ gibi "nur" kelimesinden murad, Allah'tan başkası değildir.⁶⁰⁴

⁵⁸⁹ Bakara, 2 / 6. 115; Rahman, 55 / 27; İnsan, 76 / 9.

⁵⁹⁰ Tâhâ, 20 / 39.

⁵⁹¹ Tûr, 52 / 48.

⁵⁹² Fetih, 48 / 10.

⁵⁹³ Sââd, 38 / 75.

⁵⁹⁴ Yâsin, 36 / 71.

⁵⁹⁵ Mâide 5 / 64.

⁵⁹⁶ Zümmer, 39 / 56.

⁵⁹⁷ Tirmîzi, IV,96. Babu sıfatı Ehli-l-Cenne ve Ehli'n-Nûr.

⁵⁹⁸ Müslim, İmara 18.

⁵⁹⁹ Müslim, el-Kader, 2654 (Bâbu Tasri fillâhi li'l-Kulüb).

⁶⁰⁰ Fecr, 90 / 22.

⁶⁰¹ Ârâf, 7 / 143.

⁶⁰² Bakara, 2 / 210.

İbn Hazm, bunların manasını Allah ve Rasûl'ünden başkasının, hatta ilimde derinleşen (والراسخون)lerin dahi bilmeyeceğini ifâde etmektedir.⁶⁰⁷

Bu açıklamalardan da anlaşılmaktadır ki, Müteşâbih konusunda İbn Hazm, müfessirlerle bir çok yerde aynı görüşü paylaşıyor (والراسخون) âyetindeki (و) vâv harfini, istinâfiye (başlama) vâv sayarak, kendisince gerçek müteşâbih olarak kabul ettiğini, sûrelerin başında bulunan hurûfu mukatta'a ve kasem cümlelerinin anlamını, Râsihûnun (ilimde derinleşmiş kişilerin) dahi bilemeyeceklerini ve onların, böyle müteşâbih kelime ve cümlelerin hepsinin Allah katından olduğuna inandık diyerek hepsini Allah'a havâle ettiklerini, söylemektedir.⁶⁰⁸

c) Te'vil

İbn Hazm'ın te'vil konusundaki görüşlerini vermeden önce, tevil'in tanımını yapmakta fayda mulahaza ediyoruz.

Te'vil; Manayı nassın zâhirine hamlettiğimiz zaman İslam hukukuna ters düştüğü yerde, nassın dolaylı yönden delâlet etmiş olduğu mânaya yönelme işlemidir.

düşenleri görürseniz, işte onlar, Allah'ın mimlediği kişilerdir, onlardan sakının) buyurmuştur.

⁶⁰⁷ İbn Hazm, İhkâm, IV, 125.

⁶⁰⁸ A.y.

Bilindiği gibi, İslam âlimlerinin bir çoğu te'vili kabul etmektedir.⁶⁰⁹

Ancak İbn Hazm bunu kabul etmemekte ve şunları söylemektedir: “Hiç kimsenin, bir nassı, zâhiri anlamının dışında başka bir mânâyâ hamletmeye hakkı yoktur.⁶¹⁰ Çünkü Yüce Allah, bunu yapanları şu âyetinde yermiştir. “Kelimesi yerinden değiştiriyorlar.”⁶¹¹ sonra da “Allah bunu apaçık bir Arap dili ile indirmiştir”⁶¹² diyorlar.

İbn Hazm şöyle bir kıyaslama da yaparak tevili kabul etmediğini iyice vurgulamıştır: “İnsanların söylemiş olduğu bir haberi değiştirmek iyi olmuyor ve makbul görülüyor da, Allah ve Rasûl’ünün haberini değiştirmek sizce nasıl bir şeydir?”⁶¹³ Sonra da şu açıklamayı yapmıştır:

“Bir nass, delâlet ettiği zâhirî anlamında uzaklaştırılmamalıdır. Şâyet uzaklaştırılacaksa bu işlem, o nass’ın zâhirî anlamına delâlet etmediğini haber veren, başka sahih bir nass’la olmalıdır. “İman edip de, imanlarını zulümle karıştırmayanlar... “⁶¹⁴ âyetindeki “Zülüm” kelimesinin, “şüphesiz ki Şirk elbetteki büyük zülümdür.”⁶¹⁵ âyeti ile açıklandığı gibi. Burada önceki

⁶⁰⁹ Bkz. ez-Zehebî, e’t-Tefsir ve’l-Müfessirun, I, 212, 230,289. Rivayet tefsirlerinden Taberi ve Sâlebi, Dirâyet tefsirlerinden tüm müfessirleri örnek verebiliriz.

⁶¹⁰ İbn Hazm, Nübez, s, 24-25.

⁶¹¹ Mâide, 5/13.

⁶¹² Şu’arâ, 26/195.

⁶¹³ İbn Hazm, a.g.e., s. 24.

⁶¹⁴ En’âm, 6 / 82.

⁶¹⁵ Lokman, 31 / 13.

âyette geçen “zülüm” kelimesi, sonraki âyetle “şirk” olarak açıklanmıştır. İşte böylesi durumlarda te’vil cihetine gidilebilir.”⁶¹⁶

İbn Hazm, âyetin zâhir anlamına delâlet etmediğine dâir ümmetin icmaı varsa o zaman da te’vil cihetine gidilebileceğini ifâde etmektedir. Mîras âyetinde olduğu gibi.⁶¹⁷

Söz konusu âyetin zâhirî anlamına baktığımızda, âyette geçen “zeker” kelimesi, oğlanların çocuklarını ve köleleri de kapsadığı halde, miras olanlar arasında her ikisinin de ismi geçmemiştir. Çünkü âyet, zâhirî anlamından icmâen uzaklaştırılmış ve te’vil yolu seçilerek her ikisi de mirastan men edilmiştir.⁶¹⁸

Özet olarak ifâde etmek gerekirse; İbn Hazm, “(Rasûlüm!) Onu Ruhü’l-e’min (Cebrâil) uyarıcılardan olası diye, apaçık Arap diliyle, senin kalbine indirmiştir.”⁶¹⁹ Ve “(Allah’ın emirlerini) onlara iyice açıklasın diye bir peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik...”⁶²⁰ âyetlerine dayanarak her zaman nasları zâhirî anlamlarına hamletmemiz gerektiğini vurgulamaktadır. Başka bir nass ya da icmâ olmadan, nasları zâhirî anlamından uzaklaştırarak te’vil cihetine gidenleri, Allah ve Resûl’üne iftirâ

⁶¹⁶ İbn Hazm, Nübez s. 25.

⁶¹⁷ Nisâ, 4 / 11: “Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe, kadının payının iki misli (vermenizi) emreder”...

⁶¹⁸ İbn Hazm, a.g.e., s. 25.

⁶¹⁹ Su’arâ, 26 / 195.

⁶²⁰ İbrâhim, 14 / 4.

eden, Kur'ân'a muhâlif ve onu tahrif eden, safsataya yol açan ve tüm hakikatleri iptâl eden kişiler olarak tanımlamıştır.⁶²¹

İbn Hazm'ın bu görüşleri, ictihad alanını daralttığı ve Müslümanların işini zorlaştırdığı için, bu görüşlerine katılmamız mümkün değildir. Hem, diğer müfessirler âyetin zâhirinin murâd edilmediğine dâir delil getirseler de, İbn Hazm, çoğu kez onların delillerini bâtil sayarak yine kendisini haklı çıkarmaya çalışmıştır.

3- Mücmel ve Müfesser Konusu

Bu birbiriyle iç içe olan iki konu da İslam ulehasını meşgul eden mühim konulardan biridir. Usûlcülerin üzerinde durarak kısımlara ayırdıkları⁶²² Mücmel ve Müfesser konusu, İbn Hazm'ı da meşgul etmiştir. O

⁶²¹ İbn Hazm, Nübez, s. 25.

⁶²² Meselâ, Suyûti. Mücmeli: "Delâleti açık olmayandır." şeklinde tarif etmiştir. Suyûti, mücmelin Kur'ân'da vâki olduğunu itirâf etmektedir. Ancak Davud ez-Zâhirî'nin bunu kabul etmediğini söylemektedir. Mücmelin bu hâli ile, kalıp kalmıyacağı hususunda farklı görüşler olduğunu bildirerek, en doğru görüşün: Kendisi ile amel yapılması mükellef kılınan bir mücmelin, mücmel olarak kalamayacağı görüşü olduğunu vurgulamaktadır. Suyûti, âyetteki mücmellik sebeplerini şöyle açıklamaya çalışmıştır:

- a) Bir kelimenin iki zıt anlam taşıması, Tekvir suresi 17. âyetindeki (واللّٰلِ اِذَا عَصٰ) kelimesi gibi. Bu kelime hem gelen hem de geçen anlamınadır. Ve Bakara Suresi 228. âyette geçen (قروء) kelimesi de, hem hayız, hem de temizlik anlamı taşımaktadır. Bu nedenle mücmellik hasıl olmuştur.
- b) Harf hazfinden doğan mücmellik, Nisâ suresi 127. âyeti gibi (وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكَحُوهُمْ...) burada ya (في) veya (علي) harfi mahzûftür. Bundan dolayı mücmellik olmuştur.

da Ehl-i Sünnet ulemâsı gibi, “Mücmel ve müfesseri”in varlığını kabul ederek Mücmel’i şu şekilde tarif etmiştir. Mücmel: “Lafzın zâhirinden mânâsı anlaşılmayan nass’dır”.⁶²³

İbn Hazm’a göre mücmelin anlamına ulaşmak için iki yol vardır. Birincisi: başka bir nass kanalı ile ulaşılabilir. İkincisi: icmâ’a tâbi olmakla ulaşılabilir.

Mücmel ve müfesserlerle amel etme hususunda İbn Hazm’ın görüşleri şöyledir:

-
- c) Zamirin dönüş yerinden doğan mücmellik, Fâtır Suresi 10. âyette olduğu gibi Âyet şöyledir: (... إِيَّاهُ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ...) Burada zâmir, fâile (Allah’a) da döne bilir, amel’e de dönebilir. Kelim e’t-Tayyib’e de dönme ihtimâli vardır. O da Tevhid, demektir. Bu ihtimallerden dolayı mücmellik meydana gelmiştir.
 - d) Atıf ya da İsti’nâf dan dolayı meydana gelen mücmellik. Âl-i İmrân 3/7 âyette olduğu gibi. Âyet şöyledir: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا...) Buradaki (و) vav harfi isti’nâfiye (başlama) vâv da olabilir, atıf vâvı da, bu nedenle mücmellik meydana gelmiştir.
 - e) Fillin şimdiki zamanda pek kullanılmayışından doğan mücmellik, Meselâ Şua’râ Suresi 223. âyetindeki (يَسْمَعُونَ) fiili yerine (يَقْتُونَ السَّمْعَ) fiilinin kullanılması gibi.
 - f) Âyetteki takdim ve te’hirden doğan mücmellik, Tahâ Suresi, 129. âyette olduğu gibi. Âyet şöyledir: (... وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزُلَمَاءٍ وَلِجُلٍّ مَسْمِيٍّ) Aslı şöyle olabilir. (وَلَوْ لَا) (كَلِمَةٌ وَلِجُلٍّ مَسْمِيٍّ سَبَقَتْ لَكَانَ لِزُلَمَاءٍ ...)
 - g) Asıl lafzın başka lafza çevrilmesi ile meydana gelen mücmellik. Tîn Suresi 2. âyetinde olduğu gibi Buradâ (سِينَا) kelimesi, (سَيْنِينَ) ye çevrilmiştir, bu da mücmeliyete sebep olmuştur.

⁶²³ İbn Hazm, İhkâm, III, 154.

Biz mücmelden, sâdece âlimlerin herhangi bir mânâ üzerinde ittifak ettikleri kısmı alırız, gerisini olduğu gibi bırakırız. İşte bu da bizim: “istishâbü’l-Hal ve Ekallümâkîl” dediğimiz şeydir.⁶²⁴ Diyerek mücmelin İslam şeriatindeki yerini de belirlemiş olmaktadır.

Ayrıca İbn Hazm, Mücmelin manasının çözümü hususunda biraz önce zikretmiş olduğu bu iki yöntemin dışına çıkacak olanları da şöyle tenkit etmiştir: Bu iki yöntemin dışına çıkacak olan kişinin önünde iki yol vardır; üçüncü bir yol yoktur. Bu şahıs, yâ Allah’ın dini hakkında delil olmadan, kendi görüşleri ile hükmedecektir, ya da birilerini taklit edecektir. Her iki yöntem de bâtıldır.⁶²⁵

İbn Hazm, mücmel için bir çok misâl zikretmiştir. Hepsini zikretmek konuyu uzatacağından dolayı, biz birkaç tanesini aktararak İbn Hazm’ın mücmel hususundaki görüşlerinin neler olduğunu açıklamaya çalışacağız.

Meselâ, “Onların mallarından sadaka al”⁶²⁶ âyetindeki, alınacak mikdâr mücmel olduğu için, burada başka nassın belirttiği mikdârı ölçü olarak aldıklarını, nassın beyan etmediği kısımda kalan mala dokunmadıklarını belirtirken,⁶²⁷ başka bir misalde de şunları söylemiştir: Allah, “Eğer onlarda hayır olduğunu bilerseniz, onları mükâtebe yolu ile serbest bırakın”⁶²⁸

⁶²⁴ İbn Hazm, İhkâm, III, 155.

⁶²⁵ İbn Hazm, a.g.e., III, 156.

⁶²⁶ Tevbe, 9 / 103.

⁶²⁷ İbn Hazm, a.g.e.V III, 158.

⁶²⁸ Nur, 24 / 33.

buyurmuştur. Buradaki “hayır” kelimesi dil açısından, hem dindeki menfaate hem de mal’a delâlet etmektedir. Bu mânâyı birine delâlet ediyor, ötekisine etmiyor şeklinde kendiliğimizden bir tahsis cihetine gidemeyiz, ancak başka bir nass varsa, o nass’a dayanarak gidebiliriz. Bu âyette ise, Yüce Allah, “Fîhim فيهم” deyip de “meahum معهم” veyâ “indehum عندهم” demediğinden anlıyoruz ki burada Allah, sâdece dindeki olan “hayrı” kasdetmiştir. Bu nedenle, kendisinden din hususunda bir hayır beklenilmesi ihtimali bulunmayan kâfir köleyi, mükâtebe yolu ile hürriyetine kavuşturmanın câiz olmadığını söylemiş ve böylece Kur’ân’daki bir mücmeli gramer açısından tahlil ederek açıklığa kavuşturmuştur.⁶²⁹

İbn Hazm, Adiy (r.a)’un şahsiyetinde kıssa hâline gelen, Bakara Suresinin 187. âyetinin tefsiri hususunda da şunları söylemiştir: “Bu âyette mücmellik olduğunu kabul edenler için, söz konusu âyette, onların lehine delil yoktur. Zirâ yanlış anlama, Adiy’in kendisinden kaynaklanmıştır. Halbuki söz konusu âyetin sonunda “من الفجر” lafzı nâzil olarak, siyah iplik ile beyaz iplikten muradın, gece- gündüz olduğuna apaçık bir karîne teşkil etmiştir⁶³⁰ diyerek âyette mücmeliyet bulunmadığını îmâ etmiştir.

İbn Hazm, bu konuda bunları söylerken, müfessirlerden bazıları da, pek mücmel veyâ müfesser yönüne dokunmaksızın, söz konusu âyetin tefsirini yaparken, sâdece âyette geçen (من الفجر) kelimesi üzerinde

⁶²⁹ İbn Hazm, İhkam, III, 158-159.

⁶³⁰ İbn Hazm, a.g.e., III, 160.

durmuşlar, daha çok fecr'in başlangıcının tesbiti ile meşgul olmuşlar ve biraz da lügat yönüyle ilgilenmişler fakat, âyetteki mücmellik ve müfessirlik yönüne hiç dokunmamışlardır.⁶³¹

Müfessirler, yine mücmeliyete sebep olan, Bakara Suresi 228. âyetinde geçen (قروء) kelimesi üzerinde durmuşlardır. Meselâ Taberî, ulemânın bu husustaki çeşitli görüşlerini verdikten sonra, kendisi bu kelimenin "hayz" anlamı taşıdığı görüşünü benimsediğini bildirmiştir.⁶³²

Tûsî ve Kurtubî de, kelime hakkında söylenilen görüşleri aktardıktan sonra, kendilerinin (قروء) kelimesinden "Tuhur" murad edildiği görüşünde olduklarını açıklamışlardır.⁶³³

Ayrıca Kurtubî, şu izahı da yapmıştır: Kûfeliler (قروء) kelimesine "hayz"dır, demektedirler. Bu görüşün de Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Ebu Musa, Mücahid, Katâde, İkrime ve Suddî'ye ait olduğunu söylemektedirler.

Hicazlılar ise, bu kelimenin anlamı "Tuhur"dur, demektedirler. Bu görüşün de, Hz. Aişe, İbn Ömer, Zeyd b. Sâbit, Zührî, Ebân b. Osman ve Şâfiî'ye ait olduğunu bildirmektedir.⁶³⁴

Bu konuya Tefsir usulcûleri de epeyce önem vermiş ve mücmel-müfesser üzerinde durarak her birinin ayrı ayrı tanımını yapmışlar, nasslar

⁶³¹ Taberî, Tefsirü't-Taberî, II, 167-177, Tûsî, Tibyân, II, 132-135; Kurtubî, II, 318-321.

⁶³² Bkz. Taberî II, 438-446

⁶³³ Kurtubî, III, 112-117

⁶³⁴ Tibyân, II, 237-241; Kurtubî, III, 112-117.

içerisinde mücmeliyete sebep olan kelimeleri incelemişler ve söz konusu mücmeliyetin giderilebileceği yolları araştırmışlar, müfesser kelimenin nass içerisindeki yerini tespit etmeye çalışmışlardır.

Meselâ bu hususta Zerkânî şunları söylemiştir: Mücmel ve Mübeyyen (müfesser), aslında iki zıt terimdir. İnsanların kelâmında bir anda iki anlamı birden taşıyan söz bulamazsınız. Bu özelliği ancak Kur'an-ı Kerim bünyesinde bulundurmaktadır. Yani, bir anda hem mücmel hem de müfesser bir kelimeyi sadece Kur'an da bulabilirsiniz, demek ve sonra da dipnotta mücmel ve müfesserin tanımını yaparak, mücmeliyete sebep olan misaller üzerinde durmaktadır.⁶³⁵

Muhammed Ali el-Hassan ise, mücmel ve müfesser konusunda, sadece Suyûtî'den nakil yapmış ve mücmeliyete sebep olan kelimeleri ve müfesserlerinin gelişi üzerinde durmuştur.⁶³⁶

Subhî Salih de, mücmel ve müfesser konusuna değinmiş ve mücmel için daha önce Suyûtî tarafından "Delâleti açık olmayan"⁶³⁷ şeklinde yapılan bir tanımla vermiş ve kendisi de şöyle bir tanım yapmıştır: 'Mücmel: Birinin

⁶³⁵ Bkz. Zerkânî, Menâhil, II, 219-228.

⁶³⁶ Muhammed Ali el-Menâr, fî Ulûmî'l-Kur'ân, 1. Baskı Matbaatü's-Şark ve Mektebetühâ, Amman 1983, s.113-114.

⁶³⁷ Suyûtî, İtkân, II, 693.

diğerine bir üstünlük meziyeti bulunmayan iki emirden (iş)'ten birine delaleti olmayandır.⁶³⁸

Subhî es-Sâlih, bu tanımından sonra Dâvud ez-Zâhirî'nin, mücmelin Kur'an'daki vukuunu inkâr ettiğini belirtmiş ve sözlerine şöyle devam etmiştir: Doğrusu, mücmel Kur'an'da vuku bulmuştur. Ancak bu mücmel bu hâli üzere kalmaz, özellikle Allah'ın kullarına farz kıldığı ve yapılmasını istediği hususlarda... , diyerek sonra da mücmeliyete sebep veren misaller ve kelimeler üzerinde durmuştur.⁶³⁹

Fehd b. Abdurrahman er-Rûmî ise, mücmel ve müfesser konusunda şunları söylemiştir. Kur'an'da mücmel kelimeler üzerinde durulmamalı, sâdece ona inanıp, emir ettiklerine uyulmalıdır. Çünkü Allah, kullarından bunu istemektedir. Yoksa ilmini kendisine sakladığı mücmel kelimelerin anlamının peşine düşmelerini Müslümanlardan istememektedir. Dolayısıyla Müslümanlar, mücmel kelimelerin anlamını araştırmakla değil, ona inanıp mucibince amel etmekle mükelleftirler, diyerek Kur'an'daki mücmelliğe sebep olan sure başlarında bulunan (الم), (حم), (ن والقلم) vb.kelimeleri zikrettikten

⁶³⁸ Subhî es-Sâlih, *Mebâhisun fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dersââdet, 1st. s.308; Ancak eserin 1st. baskısında tarih olmamasına rağmen yeni baskının giriş sözünde eserin 1.baskısının 1958'de basıldığı ifade edilirken, giriş yazısının bitişinde ise, 1385/1965 tarihi zikredilmiştir.

⁶³⁹ Bkz. Subhî es-Sâlih, *Mebâhisûn fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.308-312.

sonra, Kur'an'daki mücmeller üzerine gidilmemesi görüşünde olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴⁰

Gördüğümüz kadarıyla, Tefsir usulcileri ile de, İbn Hazm'ın "Mücmel ve Müfesser" konusundaki düşünceleri arasında bir çelişki yoktur. Ancak İbn Hazm'ın kendi mezhebinin kurucusu Dâvud ez-Zâhirî ile, İbn Hazm'ın düşünceleri arasında çelişki olduğunu görmekteyiz. Zira İbn Hazm kendisi, mücmel ve müfesserin varlığını ve Kur'an'da vukuunu kabul ederken, Dâvud ez-Zâhirî bunu reddetmektedir.⁶⁴¹

Müfessere gelince: İbn Hazm Müfesseri şöyle tanımlamıştır: Müfesser: Mânâsı kendi lafzından anlaşılan nassdır.⁶⁴²

Ayrıca İbn Hazm, "Müfesser"ın kullanımı hususunda şunları söylemiştir: Biz müfesseri, kendisinin yanında, müfesserden başka bir nass olmasa dahi, onu umum şekli üzere kullanabiliriz. Ancak, başka bir nass ya da icmâ, gelir de ismin delâlet ettiği mananın bir kısmını tahsis ederse, o zaman da, sâdece nass ve icmâ'ın tahsis ettiği miktarla sınırlı kalmamızın gerekli olduğunu belirtmiştir.⁶⁴³ Buna misal olarak da Rasûlullah'ın şu hadîsini göstermiştir:

⁶⁴⁰ Bkz. Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, Menhecû'l-Medresetü'l-Akliyyetü'l-Hadîsetü fi't-Tefsîr, 3.baskı, Matbaa Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1407/1986. S.253-260.

⁶⁴¹ Subhî es-Sâlih, Mebâhis fi Ulûmî'l-Kur'an, s.308-309; İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Usûlû, s.182.

⁶⁴² İbn Hazm, İhkâm, III, 143.

⁶⁴³ A .y.

H. Muhammed (sav) hadîsinde: "...kanlarınız ve mallarınız size haramdır..."⁶⁴⁴ buyurmaktadır.

İbn Hazm, bu hadîse ilk baktığımız da H. Muhammed'in, insanlara umum bir şekilde kanlarının, mallarının, birbirlerine haram olduğunu beyan ettiğini sanırız. Oysa ki, Rasulullah'ın kasdının bu olmadığı hususunda İslâm ulemâsı ittifâk halindedir.⁶⁴⁵ Çünkü söz konusu genel olarak zikredilen hükümden birçokları tahsis edilmiştir. Meselâ evli olarak zina yapanlar, adam öldürenler vb.leri. Bunlar bu suçu işlediklerinden dolayı öldürüleceklerdir,⁶⁴⁶ diyerek hadisteki mücmelliği, tahsis kanalı ile müfesser haline getirmiştir.

İbn Hazm, bir bölümü tahsis edilen bir nassın, geri kalan kısmının umum şekli üzere bâki kalıp kalamayacağı hususundaki görüşlerini aktarırken de şunları söylemiştir:

Bazıları, söz konusu nassın tahsisten sonra arta kalan bölümünün, umum üzere kalacağını söylerken, bazılarının da sadece üzerinde ittifak edilen kısmı alacaklarını bildirdiğini görmekteyiz. Ancak doğrusu şöyledir: "Eğer nassı zâhiri ile başbaşa bıraktığımızda, kendisinden bir şey anlaşılmıyor ise, biz bu nasdan, sâdece başka bir nassın veya icmâ'in açıkladığı miktarı alırız."⁶⁴⁷

⁶⁴⁴ Müslim., Kitâbü'l-Kasâme, 28/9 h.No:29-30.

⁶⁴⁵ İbn Hazm, İhkâm., III, 143.

⁶⁴⁶ A.y.

⁶⁴⁷ İbn Hazm, a.g.e., s.141.

Bundan sonra İbn Hazm, Kur'an'daki bulunuş mevkilerinin önemine binâen, "Mücmel" ve "Müfesser"’in cümledeki konumu hakkında alimlerce söylenmiş görüşleri şöyle aktarmıştır:

Meselâ; bazılarının mücmel önce gelir derken, bazılarının da mutlaka ikisi birlikte gelir dediğini, diğer bazılarının ise, her ikisinin birlikte gelebileceği gibi, biri önce, ötekisi sonra da gelebilir dediklerini görmekteyiz.⁶⁴⁸

Ancak, İbn Hazm’ın kendisi, mücmel ve müfesseri bünyesinde bulunduran beyân’ın tehir edip etmeyeceği hususunda şunları söylemektedir: Beyân ile amel etme vakti gelip çatmış ise, bu durumda beyan kesinlikle tehir edemez. Böyle bir durum söz konusu değilse, tehir edebilir.⁶⁴⁹

İbn Hazm, bu görüşlerine şöyle bir açıklık getirmektedir:

‘Amel vakti gelip çatmış ise, beyan tehir edemez’ dememizdeki sebep şudur: Mümkün değildir ki, bir emir tebliğ edilmek üzere Rasulullah’a bildirilsin de, Hz. Muhammed de onun tebliğini bir saniye geciktirsin! Elbette ki bu mümkün değildir. Eğer Rasulullah, tebliği geciktirip bize bildirmemiş olsaydı, o zaman da biz, emri yerine getirmekle mükellef tutulmazdık. Çünkü görmediğimiz emri nasıl yerine getirebilirdik! Zira Allah “kullarını gücünün yetmeyeceği şeyle mükellef kılmayacağını”⁶⁵⁰ haber vermektedir⁶⁵¹ diyerek, amel vakti gelen bir beyanın tehir edilemeyeceğini ispatlamaya çalışmıştır.

⁶⁴⁸ İbn Hazm, İhkâm, I, 84.

⁶⁴⁹ Bkz. a.y.

⁶⁵⁰ Bakara, 2/286.

⁶⁵¹ İbn Hazm, İhkâm, I, 84.

Ama İbn Hazm, böyle bir durum dışında beyanın tehir edeceğini tekrarlamış ve buna misal olarak da şu ayeti zikretmiştir:

“Biz sana Kur’an’ı okuduğumuzda, sen onun okunuşunu takip et. Daha sonra onu sana açıklayacak olan biziz.”⁶⁵²

İbn Hazm, bu ayete yine gramer açısından yaklaşarak ayette geçen “Sümme” edatının anlamına istinaden, ayetin Cebrâil tarafından okunması ile, Allah’ın beyanı arasında uzun bir sürenin geçtiğini söyleyerek, beyanın tehir edebileceğini ispatlamaya çalışmıştır.⁶⁵³

“Müfesser”in, tekaddüm edebileceğine de, beş vakit namazın, Mekke’de müfesser olarak geldiğini, daha sonra da Medine’de mücmel bir şekilde hemen “namazı kılın” şeklinde kısa ve öz olarak namaz emri zikredildiğini söylemektedir.

Bütün bu açıklamalardan anlıyoruz ki İbn Hazm, mücmel ve müfesserin tehir ederek, birinin diğerinden önce veya sonra gelebileceğini kabul etmektedir.⁶⁵⁴

Gördüğümüz kadarıyla, diğer alimler ile İbn Hazm’ın bu hususta pek bir farklı yönleri de yoktur. Çünkü diğerlerinden İbn Hazm gibi düşünenler de var, düşünmeyenler de var. Bunu kendisi konunun başında belirtmişti.⁶⁵⁵

⁶⁵² Kıyâme, 75/18-19.

⁶⁵³ İbn Hazm, İhkâm, I, 84.

⁶⁵⁴ Bkz. a.y.

⁶⁵⁵ Bkz. a.y.

SONUÇ

İbın Hazm (ö:384-456 / 994-1064) Endülüs'te yaşamış, yaşadığı çağın siyâsi, sosyal ve kültürel ortamında yetişmiş, Emevi yanlısı, ender âlimlerden birisidir. Zâhirî mezhebinin savunuculuğunu yapmış olan İbın Hazm, devrinin siyâsi, sosyal ve kültürel yönden oldukça çalkantılı bir dönemde, dört mezhebe ve imamlarına hattâ Endülüs idârecilerine karşı gelmiş zâhirî içerikli eserleri ile, hem çağdaşlarını hem de sonrakileri etkilemek üzere meydana çıkmış ve Müslümanların problemlerini zâhirî fikirleri doğrultusunda çözümlemeye çalışmıştır. Ancak İbın Hazm, üslûbundaki sertlikten dolayı mezhebini yayma hususunda başarılı olamamıştır. Ama bütün bunlara rağmen İbın Hazm, dindar vefalı, çalışkan ve velûd bir İslam âlimidir. Dînî ilimler alanında değişik düşünce ekollerini inceleyip elde etmiş olduğu çeşitli bilgileri karşılaştırma cihetine giderek, kendi itikâdına göre, taklitçiliğe karşı olan Zâhirî mezhebinde karar kılmıştır.

İslâmi alanda, Tefsir, Kelam, Fıkıh, Hadis ve üsûlleri hakkında bir çok eser yazdığı gibi, Târih, İlmü'n-Nefs (Psikoloji), Ahlak, Edebiyât ve Tıp alanında da eserler yazmıştır. İbın Hazm, Zâhiri bir âlim olarak Kur'an'ı şöyle tanımlamıştır. "Kur'ân, Cebrâil (asy'ın Hz. Muhammed'in kalbine mecâzen değil, hakiki anlamda indirdiği, Allah kelâmıdır." Bu tanımdan sonra İbın Hazm, Kur'ân ile Kelâmullah kavramlarını ele almakta ve ikisinin de Allah sözü olduğunu belirtmekte ve aralarında herhangi bir fark görmemektedir.

Sonra İbın Hazm, Kur'an'ın mahluk olup olmadığı hususuna değinerek, Kur'ân'ı kelâm-ı ilâhi olarak gayri mahluk; fakat kağıt, mürekkep,

cilt, harfler vs.'den oluşan fizyolojik yapısı itibâriyle ise, mahluk olduğunu söylemektedir.

İslam şeriatının ilk delili olarak Kur'ân'ı kabul eden İbın Hazm, ikinci delil olarak da sünneti göstermektedir. Ancak sünnetin delil olma vasfını, Kur'an'a, dayandırmaktadır. Kur'ân ile sünnetin her ikisinin de kaynağının Allah olduğunu söylemektedir.

Bunları müteâkiben, İslam ulemâsının özellikle sahâbenin icmâına değinmekte ve sâdece bunların icmâını kabul etmektedir.

İbın Hazm, tek ihtimalli bir delilden söz etmektedir. Aslında onun bahsettiği bu delil, kıyastan başka bir şey değildir. Ancak kendisi, kıyas, istihsan ve mesâlihi-mürsele, te'vil ve re'y gibi ictihad ürünü olan fikhî metodları delil olarak kabul etmemektedir. Ayrıca hiç kimsenin de, bu metodları kullanarak Kur'ân'ı ya da herhangi bir nassı Zâhirî anlamından uzaklaştırmaya hakkının bulunmadığını iddiâ etmektedir.

İbın Hazm, taklitçiliği sevmemesine ve her zaman ictihâdı önermesine rağmen; Kur'ân'ı anlama ve yorumlama hususunda, rivâyet tefsirini yeterli görmektedir. Bu nedenle de, re'y, istihsan, kıyas v.b. metodlarla tefsir yapılmasını, meşru kabul etmemektedir.

Ancak Kur'ân'ın, Kur'ân'la, sünnetle, sahâbi kavli ile, icmâ ile, tahsis ve te'kid ile tefsir edilmesini (beyanını), meşru görmektedir. Fakat, sahâbî kavlini kabul etmek için, râvî konumundaki sahâbenin görüş ve davranışlarının rivâyet ettiği hadislerle çelişmemesini şart koşturmaktadır.

İcâz ve Fadâilî'l-Kur'ân konusunda ise, Kur'ân'ın tamamının muciz olduğunu kabul ederken, Kur'ân'ın bazı âyetlerinin diğerlerinden üstünlüğünü kabul etmemektedir.

Nesh meselesinde ise, İslam şeriâtinde olsun, diğer semâvi dinlerde olsun, neshi kabul etmektedir. İslam şeriatindeki nesh olayında, Kur'an ve Sünnetin birbirlerini nesh edebileceklerini kabul ederken, kıyas, re'y, istihsan ve mesâlihi-mürsele vb. ile ne Kur'ân'ın ne de sünnetin nesh edilebileceği fikrini kabul etmemektedir.

Muhkem ve müteşâbih konusuna gelince: İbın Hazm, Kur'ân'daki muhkem âyetlerin varlığını kabul ederken, müteşâbih, mücmel ve müfesser âyetlerin varlığını da kabul etmektedir. Ancak Kur'ân'daki hurûfu-mukattaa ve kasem cümleleri gibi kendi deyimi ile hakiki müteşâbihleri, Allah ve Rasulü'nün dışında, ilimde uzmanlaşmamış kişiler de dâhil, hiç kimsenin bilemeyeceğini söylemektedir.

Kısacası İbın Hazm, âyetleri yorumlarken, mümkün olduğunca onların zâhirî anlamından uzaklaşmamayı hedeflemektedir. Ancak zâhirî anlam, şer-i şerife ters düşüyorsa, ya da, zâhirinin murâd edilmediğine dâir başka bir nass varsa veyâhut da bir icmâ bulunuyorsa, bu durumda te'vil cihetine gidilebileceğini etmektedir. İşte o zamanda, ehl-i sünnet uleması ile aynı görüşte birleşmektedir. İbın Hazm'ın bu tutumuna, tezimizde zikrettiğimiz, Allah'a isnad edilen, el, yüz, göz, parmaklar, ayak ve rici, yan, yemin vb. kelimeleri örnek olarak verebiliriz. Çünkü bu kelimelerin her biri zâhirinde belli bir anlama gelirken, İbın Hazm, bunların hepsini "Allah'ın zâtı" olarak te'vil

etmiştir.⁶⁵⁶ İşte burada İbn Hazm'ın Zâhirî anlamı bırakıp, diğer Ehl-i Sünnet âlimlerinin çizgisine geldiğini görmekteyiz.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz:

Zahirî mezhebine bağlı bir İslam âlimi olarak İbn Hazm, Kur'ân'ın yorumlanması hususunda ehl-i sünnet âlimlerinden pek de farklı düşünmemektedir. Ancak o, Kur'an'dan hüküm istinbâtı esnâsında, Kur'ân'ın zahirini esas almakta, kıyas, istihsan, te'vîl ve re'y gibi ictehad metodlarını reddetmektedir.

⁶⁵⁶ Bkz. İbn Hazm, el-Fasl, II, 277-278, 347-350.

BİBLİYOGRAFYA

Abduh Muhammed (d.1266/1849-ö.1323/1905) *Tevhîd Risâlesi* (çev. Sabri Hizmetli), Fecr yay. Ank. 1986.

Afġânî Saîd, *fî Usûli'n-Nahv*, 2.Baskı, Libya. 1984.

Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), *Müşned el-Mektebetü'l-Kübrâ*, Beyrût, (t.y.). (I-VI).

Avandok, C. Van, "İbn Hazm" İA. İst (I-XIII).

Baġdâdî, Ebu Mansur Abdu'l-Kâhir b. Tâhir et-Temîmî (ö.429/1037), *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, Menşûrâtü Dâri'l-âfâki'l-Cedîde, 1.Baskı, Beyrût 1401/1981.

Bakillânî, Ebu Bekir Muhammed b. et-Tayyîb (ö.403/1012), *Kitâbu Temhîdî'l-Evâil ve Tahlîsî'd-Deîl*, 3.Baskı, Müessesetü'l-Kütübî's-Sakâfiyye, Beyrût 1414/1993.

Başaran Selman, (ö.1413/1993), *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*. (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara 1977.

Beycûrî, İbrâhîm b. Muhammed, *Tuhfetü'l-Mürîd alâ Cevheretî't-Tevhîd*, Matbaâ Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1358/1939.

Beykûnî, Ömer b. Muhammed b. Futuh el-Beykûnî ed-Dımişkî eş-Şâfiî (ö.1080/1669), *el-Menzûmetü'l-Beykûniyye* (Tahkîk-Tanzîm ve Şerh Abdullah Sirâcüddîn). Eser tahkikten sonra "Şerhu'l-Menzûmetü'l-Beykûniyye fî Mustalahi'l-Hadîs" adı altında Matbaat Nasr, Halep 1372/1952'de basılmıştır.

Brockelmann Geshicte, *der Arabischen Litterature*, Suppl Leiden, 1942-43.

Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmâîl (ö.256/889), *Sahîhu'l-Buhârî*,

Matbaatü'l-Meâhid, Kâhire, 1352/1933.

Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan, *Min Ravâi'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Fârâbî,

Dımaşk, Suriye 1392/1972.

Cassâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, (ö.370/980), *Ahkâmü'l-Kur'ân*,

Matbaatü'l-Evkâfî'l-İslâmiyye, Mısır, 1335/1916. (I-III).

Celâleyn, el-Mahallî ve's-Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, Matbaat Dâru İhyâi'l-

Kütübü'l-Arabiyye, Mısır 1342/1923. (1.c.2.c.).

Cerrahoğlu İsmâil, *Tefsir Usûlü*, 2.Baskı. AÜİF. Yay. 1976.

Cürcânî, Ebu Bekr Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Abdurrahman (ö.471/1078),

Delâilü'l-İcâz, 2.Baskı, Matbaatü'l-Arabiyye, Mısır. 1351/1932. Şerh

ve Tashîh: el-Merâğî, Tahkîk: M. Abduh-Mahmûd Şenkîti.

Dabbî, Ebu Ca'fer Ahmed b. Abdu'l-Melîk b. Umeyra b. Yahyâ ed-Dabbî (ö.

577/1181), *Buğyetü'l-Mültemis fî Ricâli Ehli'l-Endülüs*, Madrid 1884.

Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fadl b. Berham

(ö.255/868), *Sünenü'd-Dârimî*, Matbatü'l-İtidâl, Dımaşk 1930 (I-II).

Demirci Ahmet, *İbn Hazm ve Zâhirîlik*, Kayseri 1993.

Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Târihi (Komisyon) Çağ Yay. İst. 1988.

Ebu Hayyân, İbnü Esîriddîn Ebu Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Ali b.

Hayyân (ö.745/1344), *El-Bahru'l-Muhîr*, 1.Baskı, Matbaatü's-Seâde,

Mısır 1328/1910 (I-VIII).

- Ebu's-Suûd**, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî (ö.951/1544), *Tefsîru Ebi's-Suûd* (İrşâdû'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'ânî'l-Kerîm), Matbaat Muhammed Ali Sabîh ve Evlâdüh, Mısır 1372/1952 (I-V).
- Ebu Zahra Muhammed** (ö.1394/1974), *İbn Hazm*, 1373/1954, (çev. Osman Keskiöglu-Ercan Gündüz), İst. 1996.)
- el-Ahterî**, Mustafa b. Şemsüddîn el-Karahisârî el-Ahterî, t.y., *Ahterî Kebîr*, Matbaat ârif, Dersaâdet İst. 1321/1933.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır** (ö.1361/1942), *Hak Dini Kur'ân Dili Yeni Meâli*, Matbaa Ebu Ziyâ, İst. 1935 (I-X).
- el-Eşârî**, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâîl b. Ebu Bişr İshâk b. Sâlim b. İsmâîl b. Abdullah b. Mûsâ b. Bilâl b. Ebu Bürde b. Mûsâ (ö.324/929), *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, 2.Baskı, Dârü'l-Küttâb, Kâhire. 1407/1986.
- Gazzâlî** Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö.505/111 Tus), *İhyâu Ulûmiddîn*, Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Mısır.790/1388 (I-V).
-, *Kavâidü'l-Akâid*, 2.Baskı, Alemü'l-Küttâb, Beyrût, 1405/1985.
- Güler Zekeriyâ**, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakîhler Arasındaki Münâkaşalar ve İhtilâf Sebepleri*, TDV. Matbaacılık Tic. İşlet. Ank. 1977.
- Güngör Mevlüt**, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*, 1.Baskı, Elif Matbaası, Ank. 1989.
- Goldziher Ignaz** (ö.1340/1921), *Zâhirîler Sistem ve Târihleri*, (çev. Cihat Tunç), Ank. 1982.
- Hâkim** (ö.405/1014), *el-Müstedrek alâ es-Sahihayn*, Halep, t.y. (I-IV).

el-Hallâf Abdu'l-Vehhâb, *İlmü Usûlî'l-Fıkh* (çev. Hüseyn Atay), İslam Hukuk Felsefesi, 2.Baskı. AÜİF. Yay. Ank. 1985.

el-Harpûtî Abdullatîf, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm*, 2.Baskı. İstikbâl Matbaası, İst. 1330/1911.

el-Hasan Muhammed Ali, *el-Menâr fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 1.Baskı, Matbaatü'ş-Şark ve Mektebetühâ, Ammân. 1983.

Hittî K. Philip (ö.1886/1978), *History of the Arabs*, Mac Millan, New York. 1968). (çev. Sâlih Tuğ), *Siyâsî ve Kültürel İslâm Târîhi*, İst. 1980 (I-IV).

el-Hudarî Beg Muhammed, *Usûlû'l-Fıkh*, 6.Baskı, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, Mısır. 1389/1969.

el-Hudur Hüseyn Muhammed (ö.1377/1958), *Esrârü't-Tenzîl*, (Derleme ve Thk. Ali er-Rızâ et-Tûnûsî), Kâhire. 1396/1976.

el-Humeydî, Ebu Abdullah Muhammed b. Futuh b. Abdullah (ö. 488/1095), *Cezvetü'l-Muktebis fî Zikri Vülâti'l-Endülüs ve Esâmî Rûvâti'l-Hadîs ve Ehli'l-Fıkh ve'l-Edeb ve Zev'in-Nübühâti ve's-Şiir*, Kâhire 1372/1952 (2.c.te 10 c.).

İbn Başkuval Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdu'l-Melîk (ö.575/1183), *es-Sılâ fî Târîhi Eimmeti Endülüs ve Ulemâihim ve Muhaddîsihim ve Fukahâihim ve Üdebâihim*, (Neşr. Thk. Ve Tashîh İzzet el-Attâr el-Hüseyn), Matbaatu Mektebetü'l-Hancı, Kâhire. 1374/1955 (I-II).

İbnu'l-Batûta Muhammed b. Abdullah b. İbrâhîm (ö.770/1368 Tanca), *Tuhfetü'n-Nazzâr fî Garâibi'l-Esfâr*, (çev. Dâmât Hz. Şehriyârî Muhammed Şerîf) Matbaatü'l-âmire. İst. 1333. (1.c.te 2.c.).

İbnu'l-Esîr, Ebü'l-Hasen Ali b. Ebü'l-Kerem Muhammed b. Muhammed Abdülkerim b. Abdülvâhid eş-Şeybânî (ö.630/1232), *el-Kâmil fi't-Târih*, İdâretü't-Tıbâa el-Münîriyye, Mısır. 1357. (I-IX).

İbn Haldûn Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî (ö.808/1406), *Mukaddime*, (çev. Z.K. Uğan), İst. 1991 (I-III).

İbn Halîfe Uleyvî el-Kal'acî, *Hâzihî Akîdetü's-Selef ve'l-Halef fî Zâtillâhi Teâlâ ve Sıfâtihî ve Ef'âlih ve'l-Cevâbü's-Sahîh*, Matbaat Zeyd b. Sâbit, Dimaşk. 1398/1977.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahbed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallkân el-Beremkî el-İrbilî (D. 608/1211 İrbil-ö.681/1282 Dimaşk), *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zemân mim mâ Sebeti bi'n-Nakli ve's-Semâ ev Esbetehü'l-A'yân*, Mektebetü'n-Nahdatü'l-Misriyye, Kâhire 654/1256

İbnu'l-Hatîb, Lisânü'd-Dîn et-Tilmsânî (ö.766/1374), *Târîhu İspanya el-İslâmiyye* (â'mâlü'l-â'lâm), 2.Baskı, Dâru'l-Mekşûf, Beyrût. 1956.

....., *el-İhâta fî âhbâri Gımata*, Kâhire. 1319/1901

İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Saîd b. Gâlib b. Sâlih b. Süfyân b. Yezîd (384-456/993-4-1064) Manta-Lişem, Kurtuba, *Tavku'l-Hamâme fi'l-Ülfe ve'l-Üllâf*, İlk baskısı 1914, ikinci baskı 1949 Cezâyir. Ayrıca 1979-80'li yıllarda "Diriliş" dergisi İstanbul'da yayınlanmıştır. (çev. Mahmut Kanık), İst. 1997. 4. baskı.

....., *el-Fasl fi'l-Milel ve Ehvâi ve'n-Nihal*, Dâru'l-Cîl, Beyrût 1405/1985.
(Tahkik Muhammed İbrâhîm Nâsır-Abdurrahman Umeyra) (I-V)

.....,el-lhkâm fî Usûli'l-Ahkâm, İlk neşr ve ibrâz (Komisyon), 1346/1927
(Tahkîk Ahmet Muhammed Şâkir), 1.Baskı Matbaatü's-Saâde, Mısır
1347/1928. (I-VIII).

.....,el-Muhallâ fî'l-Fıkh, Neşr. Ve tashîh İdâretü't-Tıbbâti'l-Münîriyye,
Matbaat en-Nahda Mısır, 1347/1928. (I-XI).

.....,en-Nâsih ve'l-Mensûh fî'l-Kur'ânîl-Kerîm, 1.Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-
İlmiyye, Beyrut. 1406/1986 (Tahkik: Abdulğaffâr Süleyman el-
Bendârî).

.....,en-Nübezü'l-Kâfiyye fî Usûli'l-Fıkhî'z-Zâhirî, Matbaatü'l-Envâr, Mısır,
1940.

.....,Mecmûât er-Resâilî'l-Münîriyye, Kahire, 1443-1446.

.....,Merâtibi'l-İcmâ fî'l-İbâdât ve'l-Muamelât ve'l-İtikâdât, Mısır 1357/1938.

.....,Nâsih ve'l-Mensûh (Celâleddîn es-Suyûtî Tefsirinin Hâmişinde), İst.
1290 . (1 c.te 2 c.)

.....,Usûli'd-Dîn, Eserin orijinal adı: en-Nübezü'l-Kâfiye fî Ahkâmi Usûli'd-
Dîn, Beyrut 1405/1985. (Çevr. İbrahim Aydın), İnsan Yayınları,
2.Baskı İst. 1997.

İbnu'l-İzârî (İbn âzerî) Ebu Abdullah Muhammed el-Merâkûşî (VII/XIII), y.y.
sonralarında yaşamıştır. *El-Beyânu'l-Mağrib fî Ahbârî'l-Endülüs ve'l-
Mağrib*, A.J. Matbaası, Nisan 1948 ve 1951.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil ed-Dımaşkî (ö.774/1372), *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-
Azîm*, 1. Baskı, Dârü'l-Endülüs,, Beyrût, 1385/1966.

İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid (D.207-ö.275) *Sünenu İbn
Mâce*, Mısır 1952, (I-II)

İzmirli İsmâîl Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Umran Yay. Ank. 1967.

Kâdî Abdü'l-Cebbâr (ö. 415/1024), *Şerhu Usûli'l-Hamse*, (T h m. Abdulkerim Osman), Mektebetü Vehbe, Kâhire, 1988.

Kârî, Ali b. Sultan Muhammed (ö.1001/1592), *Şerhu'l-Emâlî*, Matbaât âmire, İst. 1302/1884.

Kehhâle Ömer Rızâ (ö. 929/1522), *Mu'cemü'l-Müellifîn, Terâcimü Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Matbaat er-Ruk'a, Dımaşk. 1378/1959. (I-XV).

Kettânî Muhammed Muntasır, *Mu'cemü'l-Fıkh Mukaddimetü İbn Hazm*, Dımaşk. 1385/1966.

Kevserî, Muhammed Zâhid el-Hasen (1371/1952), *Mukaddime*, (Tashîh ve Tetkik Muhammed b. Tâvit et-Tancî), Mutbaat Neşru's-Sakâfe el-İslâmiyye, Kâhire. 1372/1952.

Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (ö.671/1272), *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Kâhire. 1354 (I-XV).

Kutup Seyyid (ö.1386/1966), *fî Zilâli'l-Kur'ân*, 7.Baskı, Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, Beyrût. 1391/1971 (I-VII).

Makkârî, Muhammed b. Muhammed Ahmed b. Ebu Bekr b. Yahyâ b. Abdurrahman b. Ebu'l-İyş b. Muhammed et-Tilmsânî (ö.1041/1632), *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endülüsi'r-Ratîb ve Zikri Vezîrihâ*, Lisânü'd-Dîn el-Hatîb, Matbaat el-Miriyye, Bulak, Kâhire. 1279/1962 (I-X).

Mâlik b. Enes (ö.179/795), *el-Muvatta*, nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Mısır. 1370 (8 c.te 16 c.).

Mâturîdî es-Semerkindî (ö.333/944), *Kitâbü't-Tevhîd*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İst.1975.

Merrâkûşî, Abdü'l-Vâhid (ö.XII. y.y. ortalarında), *el-Mücîb fî Telhîsi Ahbârî'l-Mağrib*, (Tashîh ve Tetkîk), Hâşiye ve Mukaddime yazımı: Saîd el-Uryân Muhammed el-Arabî, Dâru'l-Beydâ. 1978.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/874), *Sahîhu Müslim*, (Şerhu'n-Nevevî), Matbaatü'l-Mısriyye, Kâhire. 1349/1930 (I-XVIII).

Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Matbaa İsâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır. T.y. (I-IV).

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

....., *Endülüs'de Müvellidûn Hareketleri*, (Doktora Tezi), Ank. 1989.

Râşid Abdullah, *Tefsîru Müşkilî'l-Kur'ân*, 2.Baskı, Libya 1984.

Râzî Muhammed Fahu'd-Dîn b. Ziyâuddîn b. Ömer (ö.606), *Mefâtîhu'l-Gayb*, Matbaat el-âmire, İst. 1307/1919 (I-XXXII).

Râzî Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir, *Muhtâru's-Sihâh*, Mektebetü Lübnân, 1987.

Rûmî Kemâlü'd-Dîn Ahmed b. Hasan b. Sinânü'd-Dîn el-Beyâzî el-Bosnaviyyî'l-Asl, *İşâretü'l-Merâm min İşâreti'l-İmâm*, 1.Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, İst. 1368/1949.

Sabri Mustafa, *Muvâfakatu'l-Beşer Tahte Sultânî'l-Kader*, 1.Baskı, Matbaatu's-Selefiyye, Kâhire. 1352/1933.

Sâbûnî Muhammed Ali, *Tefsîru âyâtî'l-Ahkâm*, 3.Baskı, Menşûrâtü Mektebetü'l-Gâzâlî, Dimaşk. 1400/1980. (I-II).

Saka Şevki, *Türkçe Kur'an mı?*, AÜİFD, XXXIX, Ankara 1999. S.81; Saka

Şevki, *Kur'an'dan Mesajlar*, İlkiz Matbaası, Ankara.1997.

Sâysis, Muhammed Ali, *Tefsîru âyâtî'l-Ahkâm*, Matbaat M. Ali Sabih ve

Evlâduh, Mısır, 1373/1953. (I-II).

Sûbkî, Ziyâüddîn Ebu Muhammed Abdu'l-Kâfi b. Ali b. Temmâm b. Yûsuf b.

Temmâm b. Hâmid b. Yahyâ b. Ömer b. Osmân b. Suvvar b. Selîm

el-Ensârî el-Hazrecî es-Subkî el-Mısırî (ö.764/1362), *Tabakâtü's-*

Şâfiyye, 1.Baskı, Matbaatü'l-Hüsniyye, Mısır, 1324/1906 (I-IX).

Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerîm b. Ahmed Ebu'l-Feth eş-Şâfiî (ö.

481/1088), *el-Milel ve'n-Nihâl*

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö.1250 H.), *Fethu'l-Kadîr el-*

Câmiu Beyne Fenney er-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr,

3.Baskı, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1393/1973 (I-V).

Taberî, Muhammed b. Cerîr (ö.310), *Câmiu'l-Beyân an Te'vîlî'l-Kur'ân*

(Tefsîru't-Taberî), Mısır 1321. (I-XXX).

....., *Muhtasarü Tefsîri't-Taberî*, İhtisâr ve Tahkîk, Muhammed Ali es-

Sâbûnî-Sâlih Ahmet Rızâ, (Terceme: Mehmet Keskin), Ümit Yay.

1.Baskı, İst. 1995. (I-VI).

Taftazânî, MesUd b. Ömer b. Abdullah Sadüddîd (ö.793/1390), *Şerhu'l-*

Makâsıd, Menşûrâtü Şerîf Rızâ, 1.Baskı, kum, Îrân. 1401/1989.

(1.c.te 2c.).

Tirmizî, Ebu İsâ Muhammed (ö.279/892), *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Ahmed

Muhammed Şâkir, Şerh Ibnu'l-Arabî, 1.Baskı, Matbaat el-Misriyye,

Kâhire 1350/1931. (I-XIII).

- Tûsî**, Ebu Ca'fer Muhammed b. el-Hasen (ö.460/1067), *et-Tıbyân fî Tefsîrî'l-Kur'ân*, (Thk. Ahmet Habîb Kâsir el-âmilî), Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrût (I-X).
- Uveys** Abdu'l-Halîm, *İbn Hazm el-Endülüsî Vucûduhû fî'l-Bahsî't-Târihi ve'l-Hadarî*, 3.Baskı Kâhire, 1409/1988.
- Vehbî** Mehmet (ö.1949m.), *Hulâsatü'l-Beyân fî Tefsîrî'l-Kur'ân*, Üçdal Yay. 4.Baskı, İst. 1979. (8 c.te 16 c.).
- Yâkut**, Ebu Abdullah Yâkut b. Abdullah (ö. 626/1228), *Mu'cemü'l-Üdebâ* (İrşâdü'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb), Mektebetü'l-Kırâe ve's-Sakâfeti'l-Mısıriyye, Son baskı, Mısır. 1357/1938 (I-XIV).
- Yavuz Y. Şevki**, "*Halku'l-Kur'ân*" TDVİA. İstanbul, 1997, XV, 371-375.
- Zehebî**, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö.746/1348), *Siyerü â'lâmi'n-Nübelâ*, Matbaatü Müessesetü'r-Risâle, Beyrût. 1406/1986 (I-XXIII).
- Zerkânî**, Muhammed Abdu'l-Azîm, *Menâhili'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 3.Baskı, Dâru lhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâhu, Mısır. 1362/1943 (I-II).
- Zerkeşî**, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah (ö.794/1391), *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Thk. Ebu'l-Fadl İbrâhîm), 1.Baskı, Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır. 1376/1957 (I-IV).
- Zeyd** Mustafa, *en-Neshu fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 3.Baskı, Dâru'l-Vefâ, el-Menşûra, Mısır. 1408/1987 (I-II).
- Ziyâ Paşa** (ö.1880), *Endülüs Târihi*, İlk Baskısı: Takvimhâne-i âmire, İst. 1276, İkinci Baskı, Matbaat Tercümânî'l-Ahvâl, İst. 1280 (I-IV).

SAVAŞ, Nuh, *Ibn Hazm's View on Qur'an and his Interpretation Method of the Verses*. Doctora Thesis Supervisor: Prof. Dr. Şevki SAKA. VIII-pp.218

In the introduction part of our thesis we deal with the political, economic, social scientific and cultural situation of Andalusia, the period when Ibni Hazm lived.

In the first part, we deal with Ibn Hazm's life, his scientific personality and his works.

In the second part, we examine Ibn Hazm's view on Qur'an and his interpretation method of the verses,

In this context, we put forward how he defines the Qur'an and how he evaluates it in point of verbal, Islamic judicial, concision and useful ways. Later on we proved his views on subjects of commentary methods such as abolished transcriber, firmly parabolic, concise annotator and forced interpretation.

In our research, we came to the following conclusion: Ibn Hazm an Islamic wise who belonged to the Zahiri Sect, doesn't think much differently from the wise Sunnis regarding the interpretation of the Qur'an. However, he takes the Qur'an's appearance as a base but rejects such methods as comparison relying on judgement, commanding, forced interpretation and view.

SAVAŞ, Nuh, İbn Hazm'ın Kur'an'a Bakışı ve Âyetleri Yorumlama Metodu.

Doktora Tezi. Danışman: Prof. Dr. Şevki SAKA, VIII - 218 s.

Tezimizin giriş kısmında İbn Hazm'ın yaşadığı dönemdeki Endülüs'ün, siyâsî, ekonomik, sosyal, ilmî ve kültürel durumunu ele aldık.

Birinci bölümde: İbn Hazm'ın hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri üzerinde durduk.

İkinci bölümde: İbn Hazm'ın Kur'an'a bakışını ve ayetleri yorumlama metodunu inceledik. Bu bağlamda Kur'an'ı nasıl tanımladığını, kelâmî, fikhî, icâzî ve üstünlük özellikleri bakımından nasıl değerlendirdiğini ortaya koyduk. Daha sonra nâsıh-mensûh, muhkem-müteşâbih, mücmel-müfesser ve te'vîl gibi tefsir usûlû konuları ile ilgili görüşlerini tespit ettik.

Araştırmamızda şu sonuca ulaştık: Zâhirî mezhebine bağlı bir İslam âlimi olan İbn Hazm, Kur'an'ın yorumlanması hususunda Ehl-i Sünnet âlimlerinden pek de farklı düşünmemektedir. Ancak o, Kur'an'ın zahirini esas almakta ve hüküm istinbâtında kıyas, istihsan, te'vîl ve re'y gibi metodları reddetmektedir.