

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
ARAP DİLİ VE BELAGATI BİLİM DALI

**ARAP DİLİ VE EDEBİYATI AÇISINDAN
İBN HAZM**

(Doktora Tezi)

Şahabettin ERGÜVEN

İstanbul-2007

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
ARAP DİLİ VE BELAGATI BİLİM DALI

**ARAP DİLİ VE EDEBİYATI AÇISINDAN
İBN HAZM**

(Doktora Tezi)

Şahabettin ERGÜVEN

Danışman
Prof. Dr. İsmail DURMUŞ

İstanbul-2007

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı ARAP DİLİ VE BELAGATI Bilim Dalı Doktora öğrencisi ŞAHABETTİN ERGÜVEN' nin tez çalışması ,Enstitümüz Yönetim Kurulunun 13.07.2006 tarih ve 2006-7/12 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği ~~oy~~ ~~çokluğu~~ ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Tez Savunma Tarihi : 08.10.2007

- 1) Tez Danışmanı : PROF. DR. İSMAIL DURMUŞ
2) Jüri Üyesi : PROF. DR. AHMET TURAN ARSLAN
3) Jüri Üyesi : PROF. DR. ALİ DURUSOY
4) Jüri Üyesi : DOÇ.DR.TEVFİK RÜŞTÜ TOPUZOĞLU
5) Jüri Üyesi : PROF.DR.HÜSEYİN YAZICI



İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
KISALTMALAR	1
ÖNSÖZ	2
GİRİŞ	5
I- KONUNUN ÖNEMİ	5
II. KAPSAM, SINIRLILIKLAR VE YÖNTEM	6
III. KONUNUN SUNULMASI	7
BİRİNCİ BÖLÜM	8
I- İBN HAZM'IN YAŞADIĞI DÖNEM	8
A- DÖNEMİN SİYASÎ DURUMU VE OLAYLARI	8
B- DÖNEMİN SOSYAL YAPISI	12
C- DÖNEMİN EKONOMİK DURUMU	18
D- DÖNEMİN İLMÎ VE EDEBÎ PANORAMASI	19
II- ENDÜLÜS EDEBİYATI	26
A- ENDÜLÜS ŞİİRİ VE ÖZELLİKLERİ	26
B- ENDÜLÜSLÜ ŞAİRLER	32
C- ENDÜLÜS'TE DİL VE NAHİV ÇALIŞMALARI	46
İKİNCİ BÖLÜM	49
İBN HAZM'IN HAYATI VE ESERLERİ	49
I- HAYATI	49
A- ADI, KÜNYESİ, LAKAP VE NİSBELERİ	49
B- NESEBİ VE DOĞUMU	49
C- ÇOCUKLUĞU VE GENÇLİĞİ	50
D- İLİM TAHSİLİ VE EĞİTİM ALDIĞI BİLİM DALLARI	52
E- HOCALARI VE TALEBELERİ	54
1- Hocaları	54
2- Talebeleri	55
E- AHLAKI VE KARAKTERİ	56
F- İLMÎ VE EDEBÎ KİŞİLİĞİ	60
G- RESMÎ GÖREVLERİ VE YÖNETİMLE İLİŞKİLERİ	63
H- VEFATI	67
II- ESERLERİ	67

A- BASILAN ESERLERİ.....	68
1- Dil ve Edebiyat.....	68
2- Kelam, Felsefe Ve Mantık.....	69
3- Fıkıh ve Usûlü.....	70
4- Tarih ve Biyografi.....	70
B- YAZMA ESERLERİ.....	73
C- GÜNÜMÜZE ULAŞAMAYAN ESERLERİ.....	73
1- Dil ve Edebiyat.....	73
2- Fıkıh ve Usûlü.....	74
3- Hadis ve Usûlü.....	75
4- Tarih ve Biyografi.....	75
5- Kelam ve Felsefe.....	76
6- Diğer Alanlara Ait Eserleri.....	77
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	79
İBN HAZM'IN ARAP DİLİ VE EDEBİYATINDAKİ YERİ.....	79
I- ŞAİR OLARAK İBN HAZM.....	79
A- ŞİİR KÜLTÜRÜ.....	80
B- ŞİİRE BAKIŞI VE ŞİİR TASNİFİ.....	84
C- ŞİİRLERİNDE İŞLEDİĞİ KONULARI.....	91
1- Aşk Şiirleri.....	92
2- Doğa Tasviri.....	101
3- Fahr (Övünme) Şiirleri.....	103
4- Mersiye , Elem Ve Keder Şiirleri.....	108
5- Hikmet, Tefekkür Ve Zühd Şiirleri.....	111
6- İhvâniyyât Şiirleri.....	115
7- 'İtâb (Kınama, Serzeniş) Şiirleri.....	117
8- Özlem-Nostalji Şiirleri.....	121
9- Şiirindeki Mistik Eğilim.....	126
10- İbn Hazmın Nakizası.....	129
D- ŞİİRİNİN LAFİZ VE MANA YÖNÜNDEN ÖZELLİKLERİ.....	133
E- ŞİİRİNDE KULLANDIĞI SANATLAR, ARUZ BAHİRLERİ VE KAFİYELER.....	144
1- Sanatlar.....	144
2- Aruz Bahirleri Ve Kafiyeleler.....	150
F- ŞİİRİNİN KAYNAKLARI.....	150
II- EDİP VE ELEŞTİRMEN OLARAK İBN HAZM.....	152
A- İBN HAZM VE NESİR.....	152
B- İBN HAZM'IN İLMÎ VE EDEBÎ YAZILARINDAKİ ÜSLÛBU.....	155
C- SANATLI NESİRİNİN LAFİZ VE MANA YÖNÜNDEN ÖZELLİKLERİ.....	156
1- Cümle Terkibi düzeyinde.....	159
2- İçerik Düzeyinde.....	163
D- İBN HAZM'DA EDEBÎ ELEŞTİRİ-ŞİİR VE ŞAİRLERİ TENKÎDİ.....	168
E- MUVÂREDE KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ.....	184
III- İBN HAZM'IN DİL, NAHİV VE BELAGAT KONULARINDAKİ GÖRÜŞLERİ.....	184
A- GENEL FİLOLOJİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ.....	185

1- Dillerin Kökeni, Doğuşu Ve Gelişimi Problematiği	185
1.1. Uzlaşma ve Anlaşmayı Benimseyen Görüş	185
1. 2. Dilin Doğuşunda Dürtülerin Etkin Olduğunu Savunan Görüş	187
1. 3. Dilin Menşeinin Tevkîf Olduğu Görüşü	188
1. 4. Tedricî Oluşumu Benimseyen Görüş	190
2- İbn Hazm'ın Dilin Menşei Problematikğine Yaklaşımı	190
3- Dillerin Mukayesesi Konusundaki Görüşleri	196
4- İbn Hazm'ın Düşünce Sistematiğinde Dil-Mantık İlişkisi	198
4.1. İbn Hazm'ın Dil Bağlamında Ele Aldığı Mantık Önergeleri	208
4.1.1. İki Eksik Öncülden Tam Bir Sonucun Çıktığı Önerme	208
4.1.2. Şarhî Önerme	208
4.1.3. Mütelâimâ (Lafızları Farklı Anlamları Aynı Olan Denk Önergeler)	209
5. İsim-Müsemma İlişkisi	212
6- Ses-Fonetik Konusundaki Görüşleri	216
6.1. Ses-Lafız İlişkisi	217
6.2. Ses-Anlam İlişkisi	218
6.3. Sesin Zaman ve Mekanla İlişkisi	219
B- ARAP GRAMERİ KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ	220
1- İştikâk Konusundaki Görüşleri	220
2- Nahiv Konusundaki Görüşleri	225
2.1. Nahvin Tanımı, Amacı ve Önemi	225
2.2. Nahiv İlmindeki İletlere Yaklaşımı	228
2.3. Gramer Hatalarından Korunmada Nahiv İlmini Bilmenin Önemi	230
3- Harf, Kelime Ve Kavl Konularındaki Görüşleri	234
3.1. Harf	234
3.2. Kelime	235
3.3. Kavl	236
4- Zamir Ve İşaret İsmi Hakkındaki Görüşleri	237
4.1. Zamir	237
4.2. İşaret İsmi	238
5- Cem'i Konusundaki Görüşleri	239
6- İstisnâ Hakkındaki Görüşleri	242
7- Lugavî Kıyas Hakkındaki Görüşleri	248
8- Zamanla İlgili Görüşleri	250
8.1. Zaman ve kısımları	250
8.2 Zamanlar arasında öncelik	250
8.3 Arapçada zamanların yetersizliği	251
C- BELAGATLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİ	252
1- Belagat Kavramı, Kapsamı Ve Kısımları	252
2- Umum-Husus Konusuna Yaklaşımı	257
3- Emir-Nehiy Konusuna Yaklaşımı	265
4. Mecaz Konusuna Yaklaşımı	281
5- İ'câzu'l-Kur'ân Meselesi	287
5.1.- Tarihsel Arka Plan	287
5.2.- İbn Hazm'ın İ'câzu'l-Kur'ân Meselesine Yaklaşımı	294
SONUÇ	303
KAYNAKÇA	313

KISALTMALAR

a.g.e.:	Adı geçen eser.
a.g.m.:	Adı geçen makale.
a.g.md.:	Adı geçen ansiklopedi maddesi.
bkz.:	Bakınız.
ev:	Çeviren
DİA:	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
İA:	İslam Ansiklopedisi.
M.Ö.:	Milattan önce.
nşr:	Neşreden.
ö.:	Ölüm tarihi.
s.:	Sayfa.
vb.:	Ve benzeri.
vd.:	Ve devamı.
ts.:	Tarihsiz.

ÖNSÖZ

Endülüs medeniyetinin en önemli şahsiyetlerinden olan İbn Hazm'ın (ö.456/1064) ilmî kişiliğine denk edebî bir kişiliği vardır. Fıkıh, hadis, dinler tarihi, mezhepler tarihi, felsefe, mantık ve soybilimi alanlarında uzman bir âlim olduğu kadar; şâir, edip ve eleştirmen kimliğiyle de tanınmaktadır. İbn Hazm, yaşadığı çağın sınırlarını aşan dâhî bir şahsiyettir. Bunun en önemli nedeni çok yönlü bir kültüre, ansiklopedi hacminde bir bilgi birikimine sahip olmasıdır. Zira o, naklî ve aklî ilimlere ihtisas derecesinde vâkıftır. Onun çeşitli alanlarda kaleme aldığı eserlerinden birisini okuyan, onun sadece bu alanda uzman olduğunu zanneder. Oysa o, görüş bildirdiği her alanda uzman bir kişidir. Dolayısıyla bir araştırmacı için İbn Hazm'ın kişiliğini ve farklı alanlardaki görüşlerini bütünüyle ihâta etmenin zorluğu âşikardır.

İbn Hazm, çağında egemen olan doğu kültürüne alternatif olması için mantıkî temellere oturan, bilimsel düşünceyi esas alan bir ekol kurmaya çalışmıştır. Çok sayıda düşünür, tarihçi, usulcû ve siyasetçi mezhebinin etrafında toplanmıştır. Bu mezhep, gücünü burhân mantığından alan nas merkezli bir mezhepti. İbn Hazm, sahip olduğu vizyon ve temsil ettiği misyonla bilimsel düşünce özgürlüğünü sağlayarak içtihat kapısını yeniden aralamayı hedefliyordu. Bu da, İslam düşünce kültürünün üzerine bina edildiği usûlün yeniden okunmasını ve yorumlanmasını gerekli kılıyordu. İbn Hazm, bu çabasında tevârüs eden kültürün sunduğu hazır anlayış ve egemen düşünce kalıplarından kurtulmanın gerekli olduğunun bilincindeydi. Bu yüzden, İslam düşünce kültürünün, sağlam temellerden yoksun olan kıyas, illet ve istidlâl yerine, burhân mantığını temel alan yeni araçlarla bilinçli bir şekilde tekrar okunmasını savunuyordu. Onun bu zor göreve soyunmasında, yaşadığı dönemdeki siyasî, kültürel ve ekonomik koşulların etkisi büyük olmuştur. Zira Endülüs Emevî Hilâfeti'nin yıkılmasına, akabinde ülkenin bir birleriyle savaşan onlarca emirliğe bölünmesine, iç mücâdeleler sonucu müslümanların birlik ve bütünlüğünün yok olma noktasına geldiğine tanık olmuştur. İbn Hazm, bir yandan siyâsî birliği sağlamaya çalışırken, diğer yandan müslümanları düşünce birliğine çağırıyordu. Müslümanları tek çatı altında toplayacak çareyi ise sağlam temelleri olduğuna inandığı Zâhirî Mezhebinde görmekteydi. Zira ister fikhî ister îtikâdî olsun diğer mezhepler müslümanları birleştirmek yerine daha fazla ayrılmalara yol açmaktaydı. Onun gerçekleştirmeye çalıştığı projenin daha iyi anlaşılması için dil ve edebiyat alanlarındaki görüşlerinin de teferruâtıyla bilinmesi gerekmektedir.

İbn Hazm'ın gerçekleştirmeye çalıştığı proje dar kapsamlı bir proje değildi. Aksine fıkıh, felsefe, mantık, kelam, dinler ve mezhepler tarihi, dil ve edebiyat gibi farklı alanları kapsayan geniş bir yelpazeye sahipti. İbn Hazm temel dayanak aldığı Zâhirî Mezhebi'nin ilkelerini tüm bu alanlara yansıtmıştır. Örneğin taklit illet ve kıyasa karşı çıkarken sadece fıkıh ve kelam gibi dînî içerikli ilimlerle sınırlı kalmamış, aksine bu görüşlerini dil ve edebiyata da taşımıştır. Fıkhî kıyas, illet ve istidlâli kabul etmediği gibi nahiv ve lugat ilimlerindeki kıyas ve illetleri de reddetmektedir. Fıkıhta ilk kaynaklar olan nasları temel aldığı gibi nahiv ve lugat ilimlerinde semâ'ı temel almakta, gramer krallarının konulmasında Araplar'dan işitilenlerin temel alınması gerektiğini söyleyerek isticâk, lugavî kıyas ve illetleri reddetmektedir. Aynı durum edebiyat için de geçerlidir. Şiire İslâmî bakış açısından yaklaşmakta, şiiri ahlâkî ilkeleri temel alarak tasnif etmektedir. Diğer taraftan şiirlerinde fıkıh, felsefe, mantık ve kelam ilimlerine âit çok sayıda terim kullanmaktadır. Zâhirî Mezhebi'nin ilkelerini şiirlerine yansıtmakta, görüş ve düşüncelerini manzûm ve mensûr olarak anlatmaktadır.

İbn Hazm'ın dil ve edebiyat alanlarında yerinde tespitleri, inceleme ve değerlendirmeleri vardır. Bu alanlarda orijinal görüşler ileri sürmüş çağında yaygın olan bir çok görüş ve tutumu eleştirmiştir. Edebiyat tek ihtisas alanı olmamasına rağmen bu alanda ortaya koyduğu bazı şiir ve nesir örnekleriyle çağındaki seçkin şâir ve ediplerle boy ölçüşmektedir. Şurası hatırlanmalıdır ki İbn Hazm çağındaki meşhur şâir ve ediplerin çoğunun aksine tüm vaktini ve gayretini şiire tahsis etmemiştir. Bu şâirler hayatlarını şiirle idâme ettirmeye çalışırken, İbn Hazm şiiri bir amaç olarak görmemekte, aksine onu dil ve nahiv ilimlerinin hizmetinde bir araç olarak görmektedir. Tüm vaktini ve gayretini şiire tahsis etmemesine rağmen matbû' bir şâir olan İbn Hazm'ın dönemin seçkin şâirleriyle boy ölçüşen şiirleri vardır. Şiir alanında en önemli özelliklerinden birisi irticâlen şiir inşâd etme kabiliyetidir. Bu özelliğiyle çağındaki şâirlerin bir çoğundan üstündür. Nesir alanında da kendisine has bir üslup geliştiren İbn Hazm dönemin bir çok edibinden üstündür.

Bu çalışmamızda Zâhirî Mezhebi'ni sistemleştiren kişi olarak tanınan İbn Hazm el-Endelüsî'nin hayatını, eserlerini, ahlak ve kişiliğini, dil ve edebiyata ilişkin görüşlerini, bir fakih ve usulcû olduğu kadar asil bir şâir, edip ve eleştirmen olduğunu, özellikle şâirliğini ve şiir hakkındaki görüşlerini ortaya koyarak ülkemizde de tanıtılmasını amaçladık. Zira

Türkiye’de İbn Hazm’ın dil ve edebiyat alanlarında ortaya koyduğu görüşlerini konu alan birkaç makale dışında kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır.

Çalışmam esnasında tavsiye ve eleştirileriyle yardımlarını esirgemeyen, başta danışman hocam Prof. Dr. İsmail Durmuş olmak üzere hocalarım Prof. Dr. Ahmet Turan Arslan, Prof. Dr. Ali Durusoy ve Prof. Dr. Hüseyin Yazıcı ve Doç. Dr. Tefvik Rüştü Topuzoğlu’na ayrı ayrı teşekkürü bir borç bilirim.

Şahabettin ERGÜVEN
İstanbul 2007

GİRİŞ

I- KONUNUN ÖNEMİ

Öğrencisi el-Humeydî'nin (ö.488/1095), "İrticâlen şiir söylemede ondan daha hızlısını görmedim" dediği İbn Hazm, Endülüs Emevî Hilâfeti'nin çöküş döneminin en velut şâiridir. Vezir, mezhep imamı ve hukuk bilgini olan İbn Hazm, aynı zamanda edip, şair, tenkitçi ve dilci olarak hem kendi döneminin hem Endülüs edebiyatının hem de bütünüyle Arap edebiyatının zirve isimlerinden birisidir. Arap dili ve edebiyatı alanlarında önemli eserler kaleme almış, orijinal fikirler ileri sürmüştür. Örneğin dil grupları ve dil aileleri teorisine Avrupalı dil bilimcilerden iki asır önce dikkat çekmiştir. Araplığı ve İslamlığı konusunda tutucu olan İbn Hazm'ın Arapça dahil dillerin birbirinden üstün olmadığı görüşü onun objektif bir ilim adamı olduğunu göstermesinin yanı sıra orijinal görüşlerindendir.

Aşk ve âşıklar üzerine kaleme aldığı psikolojik-felsefi çözümlemeler içeren *Tavku'l-hamâme* adlı eseri Arap edebiyatında romantizmin ve platonik aşkın öncülüğünü yapmıştır. İbn Hazm'ın *Tavku'l-hamâme*'sinde Leylâ ve Mecnûn gibi klasik aşk hikayeleri ve hayal ürünü âşklar yer almamaktadır. Eserde anlatılan hikayeler ya yazarın bizzat başından geçmiş veya tanıdığı kişilerin gerçek hikayeleridir. İbn Hazm'dan önce bu tarz bir eser yazılmamıştı. Bu yönüyle de önem arz eden eser orijinal bir yapıttır. Bir aşk incelemesi olduğu kadar yazarın başından geçen tecrübeleri, itiraflarını, gözlem ve anılarını ifade etmesi yönüyle de psikolojik bir nitelik taşımaktadır. Öte yandan bu eserin farklı alanlarda yüzlerce cilt eser kaleme alan bir din bilgininin kaleminden çıkmış olması da ayrı bir önem arz etmektedir.

Endülüs'te güçlü bir fikrî hareket başlatmıştır, özellikle fıkıh, felsefe ve edebiyat alanlarında ses getiren görüşler ileri sürmüştür. Fıkıh, felsefe ve edebiyat alanlarında taklide ve taklitçilere savaş açmıştır. Aklî ilimler alanında mantık ve felsefenin basitleştirilmesine ve sadeleştirilmesine çağrıda bulunmuştur. Edebiyat alanında arkadaşı İbn Şüheyd (ö.426/1035) ile birlikte taklide başkaldıran, kudemânın üslubuna bağlı kalmayı reddeden yeni bir edebi ekolün öncülüğünü yapmıştır. Olayları bizzat kendisi gözlemleyen, psikolojik ve ahlâkî

genellemelere ulaşmak için olaylar arsında bağ kurmaya çalışan hür düşünceli bir eleştirmendi. *Fazlu'l-Endelüs ve Zikru Ricâlihâ* risalesinde çağındaki şâir, edip ve yazarlar hakkında önemli değerlendirmeleri ve eleştirel görüşleri vardır. Onları doğudaki meslektaşlarıyla kıyaslamaktadır. *et-Takrîb li-haddi'l-mantık* adlı eserinde şiir sanatı ve şiir türleri konusunda orijinal eleştirel görüşler ileri sürmüştür. *el-Fasl* adlı eserinde Kur'ân'ın i'câzına ilişkin görüşleri eleştirmiş bu konuda kendisi de önemli görüşler belirtmiştir. İbn Hazm, şiir ve şiir tenkîdi sahasında önemli katkılarda bulunan, orijinal yeniliklere imza atan, kendisinden sonra gelen bir çok şâir, edip ve tenkitçiyi etkileyen ilmî ve edebî bir şahsiyettir.

II. KAPSAM, SINIRLILIKLAR VE YÖNTEM

Çok yönlü bir âlim olan İbn Hazm, farklı ilim dallarında kitap ve risale olarak dört yüzden fazla eser kaleme almıştır. Bu nedenle çalışmamız İbn Hazm eksenli olarak onun dil ve edebiyata ilişkin görüş, düşünce ve eserleriyle sınırlı kalacaktır. Bununla birlikte karşılaştırma ve değerlendirmeler yapabilmek için çalışmamızda Endülüs edebiyatı, Endülüs şiiri ve özellikleri, Endülüslü şâirler, Endülüs'te dil ve nahiv çalışmaları gibi konulara da yer vereceğiz.

Tezimizde öncelikle İbn Hazm'ın yaşadığı dönemin siyasi, sosyal ve ekonomik yapısı ile ilmî ve edebi panoraması üzerinde durulacak, ardından İbn Hazm'ın hayatı incelenecek, daha sonra eserleri hakkında bilgi verilecektir. Devamında İbn Hazm'ın şairliği, şiir kültürü, şiir hakkındaki görüşleri, şiir tasnifi, şiir ve şairleri tenkit etmesi, sanatlı nesri, dil ve nahiv konularındaki görüşleri hakkında bilgi verilecek, tespit ve değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Bütün bu konular işlenirken araştırma İbn Hazm merkezli olmak üzere elden geldiği kadar ondan önceki ve sonraki devirlere doğru genişletilerek karşılaştırmalar yapılacak, tarihi konum ve değer tespitine imkan sağlanacaktır. Çalışmamızda İbn Hazm'ın kendi görüş ve eserleri esas alınmıştır, bununla birlikte İbn Hazm'ın hayatı, görüşleri ve eserleri hakkında bilgi veren klasik kaynaklar ile, son dönemlerde İbn Hazm üzerine yapılmış çalışmalardan da istifade edilmiştir.

III. KONUNUN SUNULMASI

Tezimiz giriş ile üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmamızın birinci bölümünde İbn Hazm'ın yaşadığı döneme ışık tutmak, gerekli alt yapıyı sağlamak ve diğer bölümlerle olan bütünlüğü korumak amacıyla İbn Hazm'ın yaşadığı dönem olan hicrî IV. asrın sonları ile V. asrın ilk yarısında Endülüs'te cereyân eden siyâsî olaylar, sosyal ve ekonomik durumlar ile dönemin ilmî ve edebî panoraması hakkında genel bilgi verilmiştir. Birinci bölümde ayrıca Endülüs şiiri ve özellikleri, Endülüslü şâirler, Endülüs'te dil ve nahiv çalışmaları hakkında bilgi verilmiştir.

İkinci bölümde İbn Hazm'ın hayatı; adı, künyesi, lakap ve nisbeleri, nesebi ve doğumu, çocukluğu ve gençliği, ilim tahsîli ve eğitim aldığı ilim dalları, hocaları ve talebeleri, ahlâkı ve karakteri, ilmî ve edebî kişiliği, resmî görevleri ve yönetimle ilişkileri ile vefâtı hakkında bilgi verilmiştir. Bu bölümde ayrıca dört yüzden fazla eser vücûda getiren İbn Hazm'ın eserleri hakkında; basılan eserleri, yazma eserleri ve günümüze ulaşamayan eserleri şeklinde bir tasnif yapılarak bilgi verilmiştir.

Üçüncü bölümde ise “Şâir Olarak İbn Hazm” başlığı altında; şiir kültürü, şiire bakışı ve şiir tasnifi, şiirlerinde işlediği konular, şiirlerinin lafız ve mânâ yönünden özellikleri, şiirde kullandığı sanatlar, aruz bahirleri ve kafiye konuları incelenip değerlendirilmiş, ayrıca şiirinin kaynakları hakkında bilgi verilmiştir.

Üçüncü bölümde ayrıca “Edip ve Eleştirmen Olarak İbn Hazm” başlığı altında; İbn Hazm ve nesir, İbn Hazm'ın üslûbu, sanatlı nesrinin lafız ve mânâ yönünden özellikleri, İbn Hazm'da edebî eleştiri-şiir ve şâirleri tenkîdi ve muvârede konusundaki görüşleri konuları incelenip değerlendirilmiştir.

Ayrıca üçüncü bölümde “İbn Hazm'ın Dil, Belagat ve Nahiv Konularındaki Görüşleri” başlığı altında; İbn Hazm'ın dilin menşei problematiğine yaklaşımı, İbn Hazm'da dil-mantık ilişkisi, dillerin mukâyesesi, i'câzu'l-Kur'ân ve İbn Hazm, ses-söz, lafız-mânâ, kelime, kelim, kavil, harf, isim-müsemma, umum-husus, emir-nehiy, istikâk, lugavî kıyas vb. konularındaki görüşleri; nahvin tanımı, amacı ve önemi, i'râb alâmetleri, nahiv ilmindeki illetler, nahivde meydana gelen hatalar ve bunların sebepleri gibi konular incelenip değerlendirildikten sonra çalışmamızı sonuç kısmıyla bitirdik.

BİRİNCİ BÖLÜM

I- İBN HAZM'IN YAŞADIĞI DÖNEM

A- DÖNEMİN SİYASÎ DURUMU VE OLAYLARI

Bu bölümde İbn Hazm'ın yaşadığı dönem olan 384/456 (994/1064) yılları arasında Endülüs'te cereyan eden siyâsî olayları ele alacağız. Öncelikle el-Hâcib İbn Ebî Âmir (ö.392/1002) ile başlayıp oğlu Abdurrahman'ın ölümüyle son bulan Âmirîler döneminin siyâsî olaylarını, daha sonra Âmirîler Devletinin son zamanlarında patlak veren ve Emevî Hilâfeti'nin sonunu hazırlayan fitne olaylarıyla bu olaylar sonucu Endülüs Emevî devletinin enkazı üzerinde kurulan ve Endülüs tarihinde "Mülûkü't-Tavâif" adıyla bilinen dönemin siyâsî olaylarını ele alacağız.

II. Hakem'in (ö.366/976) ölümünden sonra oğlu II. Hişâm'ın (ö.403/1013) henüz çocuk yaşta tahta geçmesinden istifade eden Hâcib İbn Ebî Âmir (ö.392/1002) ve iki oğlu Abdulmelik ve Abdurrahman iktidarı ele geçirerek kendi adlarıyla anılan ve otuz yıldan fazla süren Âmirîler dönemini başlattılar. İbn Ebî Âmir'in yıldızı aslında daha II. Hakem zamanında parlamaya başlamıştı. Zekası ve Hakem'in Bask asıllı câriyesi Subh ile olan iyi ilişkileri sayesinde bazı önemli görevlerde bulunmuş, bu vesileyle sarayı yakından tanıma fırsatı elde etmişti.¹

İbn Ebî Âmir, II. Hakem 366 (976) yılında ölünce, azat edilmiş hırsitiyan asıllı kölelerden oluşan Sakâlibe'nin halifenin yerine kardeşi Muğîre'yi geçirme çabalarını boşa çıkararak Hişâm'ın tahta geçmesini sağladı. Arkasından da idari mekanizmayı kendi kontrolüne alma yoluna gitti ve kendisine rakip olarak gördüğü devlet adamlarını teker teker ortadan kaldırdı. Daha sonra Araplar'ın ve Sakâlibe'nin nüfuzunu kırmak için ordunun çoğunluğunu paralı Berberî askerlerden teşkil etti. Böylece hem siyâsî iktidarı hem de orduyu kontrol altına almış oldu. İbn Ebî Âmir'in (ö.392/1002) bu sırada hâciblik makamını işgal etmesine rağmen "Mansûr" lakabını kullanması, kendi adına para bastırıp hutbe okutması ve

¹ Mehmet Özdemir, "Endülüs" (siyâsî tarih), DİA, XI, 213, 214; Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm el-Endelüsî ve cühûduhü fi'l-bahsi't-târihi ve'l-hadârî*, Kahire, Dâru'l-i'tisâm, ts., s. 19.

resmi yazıları genellikle kendisinin imzalaması onun fiilen halife gibi hareket ettiğini ve iktidarı elinde tuttuğunu göstermektedir. İbn Ebî Âmir sahip olduğu bu fiili otoriteyi ustaca kullandı ve bir taraftan içeride kendisine karşı oluşan muhalefeti bastırırken diğer taraftan da kuzeydeki hristiyan krallıklarının üzerine çok başarılı seferler düzenledi.² Kaynaklar İbn Ebî Âmir'in yaklaşık yirmi beş yıl süren yönetimi sırasında hristiyan krallara karşı hiç birisinde yenilgiye uğramadığı elli sefer düzenlediğini zikretmektedir.³

el-Mansûr'un hicri 392 (1002) yılında vefatından sonra oğlu Abdülmelik (el-Muzaffer) onun yerine geçmiştir. Muzaffer babası gibi güçlü bir yönetici değildi. Yine de Endülüs'ün bütünlüğünü muhafaza edebilmiş, Âmirî devletinin heybetini korumuştur. İbn Hazm'ın babası bunların ikisine de vezirlik yapmıştır. Muzafferin hicri 399 yılında zehirlenerek öldürülmesinden sonra kardeşi Abdurrahmân b. el-Mansûr yönetime gelmiştir. Mansûr ve Muzafferin özelliklerini taşımayan Abdurrahmân cahil ve siyasetten anlamayan birisiydi. Halife Hişâm el-Müeyyed'e (ö.403/1013) kendisini veliaht tayin etmesi için baskı yapmış, bu da Kurtubalılar'ın öfkesine neden olmuştur. Bu arada sayıları iyice artan Berberî askerleri de taşkınlıklarıyla Kurtuba halkını rahatsız ediyorlardı.. Nihayet el-Mehdi b. Hişam b. Abdulcabbar el-Emevî hicri 399 yılında hilâfete talip olmuş, el-Hâcib Abdurrahmân b. el-Mansûru öldürerek Halife Hişâm el-Müeyyed'in vefat ettiği haberini yaymıştır. Bunun üzerine Kurtuba'da fitne ve kargaşa baş göstermiş, Kurtuba halkı galeyana gelerek Berberî askerlerine saldırmış çok sayıda askeri öldürmüştür.⁴

Endülüs'te cereyan eden tehlikeli siyâsî çöküşü gören İbn hazm, Emevî hilâfetinin tekrar getirilmesine çağrıda bulunmuş, bunun gerçekleşmesi için kendisi de bilfiil siyasetin içinde bulunmuştur. Ancak İbn Hazm'ın diğer bazı alimlerle birlikte hilâfetin tekrardan getirilmesi için harcadığı samimi çabalar bir sonuç vermemiştir. Bir zamanlar tek vücut olan Endülüs Hilâfeti birbirleriyle savaşan yirmi kadar memleket ve imârete bölünmüştür. Bu devletçiklerin yöneticileri çoğu kez cizye, kale ve şehir mukabilinde Endülüs'ün düşmanları olan kuzeydeki hristiyan krallardan yardım talebinde bulunuyorlardı. Bu hristiyan krallar bir çok müslümanı köle olarak almıştır. İbn Hazm Emevî Hilâfeti'nin siyâsî yoldan tekrar ikame

² Mehmet Özdemir, a.g.md., DİA, XI, 213, 214.

³ Abdulhalim Üveys, *İbn Hazm*, s. 19.

⁴ Mutasem Najib Tel, *The Concept of Love in İbn Hazm's Treatise, Tawq al-Hamama*, Georgetown University, Graduate School of Arts and Sciences, July 31, 2000, s. 66, 67.

edilemeyeceğini anlayınca siyaset sahnesinden çekilmiş, dinî ve toplumsal ıslahı sağlamayı amaçlayarak bütün gayret ve çabasını ilim tahsiline yoğunlaştırmıştır.⁵

Muhammed b. Hişâm b. Abdulcabbâr'ın başını çektiği Kurtuba ayaklanması, Âmirî'ler devletinin düşmesi, Hişâm b. el-Müeyyed'in de hicri 399 yılında halifelikten azledilmesiyle son buldu. Kurtuba'da başlayan isyan kısa sürede tüm Endülüs'e yayılmış, hilâfetin hicri 422 yılında nihai olarak lağvedilmesiyle son bulmuştur. Kurtuba halkı, hicri 422 yılında bir bildiri yayınlarak hilâfetin kaldırıldığını ve Kurtuba'nın yönetiminin Vezir Ebu'l-Hazm b. Cuhûr'a tevdi edildiğini ilan ettiler. Bunun sonucunda Endülüs'ün farklı bölgelerinde büyük kargaşa ve karışıklıklar yaşandı ve ülke Araplar, Berberîler ve Sekâlîbe gibi farklı etnik gruplar arasında paylaşıldı. Abbâdîler İşbîliyye, Eftâsîler Batalyevs, Benû Sumâdih Elmeriyye, Zunnûnîler Tuleytula, Hûdîler Sarakusta, Zîrîler Gırnata ve Âmirîler Balensiya ve civarına sahip oldular.⁶

Ortaya çıkan otorite boşluğunun tabii bir sonucu olarak Endülüs Emevî devletinin enkazı üzerinde irili ufaklı bir çok devlet kuruldu ve Endülüs tarihinde " Mülûkû't-Tavâif" adıyla bilinen yeni bir dönem başladı. Endülüs Mülûkû't-Tavâif diye bilinen yeni bir döneme girmiş oldu. Seksen yıldan fazla sürmemesine rağmen bu dönem, Endülüs tarihinin siyâsî açıdan en çalkantılı dönemini oluşturmaktadır. Bu dönemde Mülûkû't-Tavâif dönemi yöneticileri arasında ülkenin güç kaybetmesine yol açan iç savaşlar, siyâsî entrikalar ve kıyasıya mücadeleler yaşanmıştır. Her yönetici kendi nüfuz ve otoritesini güçlendirmek, topraklarını genişletmek için rakip yöneticilerle kıyasıya mücadele etmekteydi. Hatta bu mücadelelerinde Kaştelya ve Lion Kralı Ferdinand'dan yardım istemekten dahi geri durmuyorlardı. Bu dönemde hristiyan İspanya boş durmuyor, Kaştelya ve Lion Kralı Ferdinand Endülüs'ü tekrardan kazanmak için faaliyetlerini aralıksız sürdürüyor, bunun için de başta Papa olmak üzere diğer hristiyan Avrupa devletlerinden yardım alıyordu.⁷

Bazı Mülûkû't-Tavâif dönemi yöneticileri hristiyan ve yahudileri üst düzey devlet kademelerine getiriyor, müslümanların işlerini onlara tevdi ediyordu. Bu sayede hristiyan ve yahudiler devlet işlerinde söz sahibi oluyorlardı. Mesela Gırnata şehri yahudilerin nüfus yoğunluğuna sahip olmasının yanı sıra çok sayıda yahudinin yönetim kademelerinde

⁵ Mutasem Najib Tel, a.g.e., s. 68, 69.

⁶ Fâyiz Abdunnebî el-Kaysî, *Edebü'r-resâil fi'l-Endelüs fi'l-karni'l-hâmisi 'l-hicrî*, 1.basım, Amman, Dâru'l-beşîr, 1989, s. 15.

⁷ Fâyiz Abdunnebî, *Edebü'r-resâil*, s. 16, 17.

bulunması nedeniyle yahudilerin Gırnata'sı olarak anılmaktaydı.⁸ Yahudi olan İbn Nağrile Gırnata'da Bâdîs b. Habbûs'un veziri olmuş, bir çok yahudiye yönetim kademelerine getirmiş, müslümanların işlerini onlara tevdi etmiştir.⁹ Bu durum doğal olarak müslümanları rahatsız ediyordu. Yönetimde söz sahibi olan yahudiler boş durmuyor, Mülûku't-Tavâif dönemi yöneticilerini birbirlerine karşı kışkırtmaları sonucu iç karışıklıklara sebebiyet veriyor, halk arasına fitne ve fesat tohumları ekiyor, hristiyan krallarla gizli işbirlikleri yapıyor, Mülûku't-Tavâif dönemi yöneticilerine hristiyan krallarla ittifak kurmaları ve onlara vergi vermeleri için baskı yapıyorlardı.¹⁰

Alfonso'nun yönetimde bulunduğu dönem olan hicrî V. asırda müslümanlarla hristiyanlar arasındaki mücadelelerin en tehlikeli dönemini oluşturmuştur. Bu dönem müslümanlar arasında büyük anlaşmazlık ve kargaşaların yaşandığı dönem olmuştur. Alfonso'nun politikası Mülûku't-Tavâif dönemi yöneticilerini birbirlerine kırdırmayı, müslümanların topraklarına saldırılar düzenlemeyi, dönemin yöneticilerinden ağır vergiler alarak onları askeri ve ekonomik açıdan zayıflatmayı, böylelikle Endülüs'ü tekrardan hristiyan topraklarına katarak atalarının hayalini gerçekleştirmeyi amaçlıyordu.¹¹

Alfonso Mülûku't-Tavâif dönemi yöneticilerinin kendisine karşı koyacak askerî güçlerinin olmadığını anlayınca büyük bir orduyla hicrî 474 yılında Endülüs şehirlerine karşı haçlı seferi başlattı.¹² Mülûku't-Tavâif dönemi yöneticilerinin vermeyi kabul ettikleri vergilerle yetinmeyerek bir çok Endülüs şehrini harap etti, insanları öldürdü, kaleleri ele geçirdi, seferini yedi yıl süren kuşatmadan sonra Tuleytula'yı ele geçirerek taçlandırdı, şehri talan etti, insanları kılıçtan geçirdi. Tuleytula'nın düşmesi Endülüs müslümanları için büyük bir felaket oldu. Başta fakihler olmak üzere Endülüs halkı bu felaketin, Allah'ın bir cezalandırması olduğunu düşünüyorlardı. Zira yöneticileri dünyanın zevk ve eğlencelerine dalmış, halklarına zulmetmiş ve en önemlisi de dini konuları önemsememişlerdi.¹³

Tuleytula'nın düşmesinin sonun başlangıcı olduğunu anlayan Endülüslüler yaklaşmakta olan tehlike için çözüm arayışlarına girdiler. Endülüslü kadı ve fakihler

⁸ el-Himyerî, *er-Ravdu'l-mi'târ fî haberi'l-aktâr*, nşr: İhsan Abbas, 2.basım, Beyrut, Mektebetü Lübnân, 1984, s. 45.

⁹ Fâyiz Abdunnebî, *Edebü'r-resâil*, s. 19.

¹⁰ Muhammed Abdullah Annân, *Düvelü't-tevâif*, 2.basım, Kahire, Mektebetü'l-hancî, 1969, s. 413.

¹¹ Fâyiz Abdunnebî, *Edebü'r-resâil*, s. 21.

¹² M. Abdullah Annân, *Düvelü't-tevâif*, s. 319.

¹³ Fâyiz Abdunnebî, *Edebü'r-resâil*, s. 22.

Kurtuba'da bir toplantı düzenleyerek Murâbıtlar'dan yardım isteme kararı aldılar. Bu kararı Endülüslü kadı ve fakihleri temsilen kadı Ubeydullah b. Edhem, Abbâdî emiri el-Mu'temid b. Abbâd'a (ö.487/1094) ilettiler.¹⁴ el-Mu'temid b. Abbâd, oğlu er-Reşîd ve bazı Mülûku't-Tavâif dönemi yöneticilerinin Murâbıtlar'dan yardım isteme kararına itiraz etmelerine tarihe geçen şu sözlerle cevap vermiştir: "Domuz gütmektense deve gütmeyi, hristiyanlara sığınarak Allah'ı kızdırmaktansa Murâbıtlar'dan yardım isteyerek Allah'ın rızasını kazanmayı tercih ederim" diyerek Murâbıtlar'dan yardım isteme kararı aldı.¹⁵

Yusuf b. Taşfîn (ö.500/1106) önderliğindeki Murâbıt orduları denizi geçerek İspanyollar ile Zellâka'da karşılaşp, 11 Receb 479 yılında hristiyanları ağır bir yenilgiye uğratmışlardır. Zellâka zaferi hristiyanların Endülüs topraklarında yayılmasını durdurmuş ve Endülüs'te İslam'ın ömrünü dört asır daha uzatmıştır.¹⁶

B- DÖNEMİN SOSYAL YAPISI

İbn Hazm'ın yaşadığı dönemde Endülüs toplumu Arap, Berberî, mevâlî, Sakâlîbe, müvelledûn ve İspanyol gibi farklı etnik unsurlardan oluşmaktaydı.¹⁷ Bu unsurlar içerisinde en başat unsur müslüman Arap unsuru idi. Bu farklı etnik unsurlar alim, edip, fakih, kadı ve katip gibi kalifiye insanlar yetiştirerek Endülüs'ün düşünce ve kültür hayatına katkıda bulunuyorlardı.¹⁸ Endülüs'ün bu etnik yapısı güç ve kuvvet sahibi basiretli yöneticiler tarafından adaletle yönetildiği dönemlerde Endülüs için bir zenginlik oluştururken, ehil olmayan kişilerin iktidara gelerek yanlış siyasî kararlarla devleti zayıflatmaları, halka zulmetmeleri, belirli etnik veya dinî grubu kayırmaları sonucu Endülüs'ün parçalanıp tarih sahnesinden silinmesinde büyük rol oynamıştır. Emevî Hilâfeti'nin dağılmasından sonra bu unsurlardan her biri Endülüs'ün farklı bölgelerinde bağımsızlıklarını ilan ederek mülk ve yönetimden paylarına düşeni almışlardı. Berberiler Endülüs'ün güneyine, müvelledûn ve Sakâlîbe doğusuna, Araplar ise Endülüs'ün farklı bölgelerine hâkimdiler.¹⁹ Endülüs'ün farklı

¹⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbâü ebnâi'z-zamân*, nşr: İhsan Abbas, Beyrut, Dâru sâdır, ts., V, 28.

¹⁵ İbn Hallikân, a.g.e., VII, 115.

¹⁶ Fâyiz Abdunnebi, *Edebü'r-resâil*, s. 25.

¹⁷ İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, nşr: Abdusselam Muhammed Harun, 5.basım, Kahire, Dâru'l-me'ârif, 1962, s. 50-132-196-390-398-502.

¹⁸ İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, s. 502.

¹⁹ Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s. 44.

bölgelerinde bağımsızlıklarını ilan eden bu unsurlar arasında çıkan anlaşmazlıklar sonucu savaşlar meydana gelmiştir.²⁰

Basiretli halife ve yöneticilerin gayret ve teşvikleriyle sanat, edebiyat ve farklı ilimlerde büyük gelişmelere sahne olan Endülüs, sosyal ve ekonomik koşullarıyla hem Avrupa hem de çeşitli İslam beldelerinde yaşayanlar için bir câzibe merkezi oluşturmaktaydı. Çok sayıda insan ilim talep etmek, ders vermek veya daha uygun şartlarda geçimini temin etmek için Endülüs'e akın ediyordu. Endülüs'e çalışmak için gelenlerin bir kısmı ticaretle uğraşırken diğer bir kısmı tarım arazilerinde iş imkanı buluyordu. Emir, yönetici, devlet ricali ve zengin ailelerin saray ve malikânelerinde iş imkânı bulanlar olduğu gibi asker olarak orduya katılanlar da oluyordu.²¹

Endülüs toplumu üst, orta ve alt olmak üzere üç sınıftan oluşmaktaydı. Kurtuba'da üst sınıfa mensup ailelerin oturduğu üç mahalle bulunmaktaydı. Bunlar er-Râsife, ez-Zâhire ve ez-Zehrâ mahalleleri idi. Kurtuba'nın diğer mahallelerinde orta ve alt sınıfa mensup insanlar oturmaktaydı. Kurtuba'nın nüfusunun çoğunluğunu emekçi sınıfı olarak adlandırabileceğimiz orta sınıf oluşturmaktaydı. Bu sınıf; öğrenci, işçi, zanaatkâr, memur ve kâtiplerden oluşmaktaydı.²²

Bazı tarihçiler Kurtuba'nın nüfusunun o dönemde bir milyon kişi olduğunu rivayet ederken diğerleri bu sayının beş yüz bin olduğunu nakletmektedir. Bu rakamlar aynı dönemdeki diğer dünya başkentleriyle kıyaslandığında Kurtuba'nın çok yoğun bir nüfusa sahip olduğunu göstermektedir. Kaynaklarda Kurtuba'da sıradan halka ait ev sayısı yüz on üç bin yetmiş yedi iken Kurtuba'nın ileri gelenlerine ait ev sayısının altmış bin üç yüz olduğu rivayet edilmektedir. Ayrıca Kurtuba'da seksen bin dükkân, bin altı yüz otel ve dört yüz elli iki han olduğu rivayet edilmektedir.²³ Tarihçilerin rivayet ettiğine göre Kurtuba'da yirmi bir mahalle bulunmaktaydı. Fitne olaylarına kadar Kurtuba'nın etrafında sur bulunmazken, fitne olaylarından sonra şehrin koruyucu bir surla kuşatıldığı, ayrıca şehrin etrafına savunma amaçlı bir de hendek kazıldığı rivayet edilmektedir. Kurtuba halkı evlerinin dış görünüşüne fazla önem vermezken iç görünüşünün süslü ve gösterişli olmasına özen gösteriyorlardı.²⁴

²⁰ Fâyiz Abdunnebi, *Edebü'r-resâil*, s. 47.

²¹ Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s. 43.

²² Abdulhalîm Üveys, a.g.e., s. 45.

²³ Abdulhalîm Üveys, a.g.e., s. 43.

²⁴ Abdulhalîm Üveys, a.g.e., s. 49.

Endülüs halkı temizliğe büyük önem vermekteydi. Kurtuba halkından birisinin sadece bir dirhemi olsa onunla yıkanmak için sabun alacağı söylenmektedir. Kurtuba'da kanal ve borular sayesinde su insanların evlerine kadar ulaşmaktaydı. O döneme ait kanal ve boruların kalıntıları bu gün dahi mevcuttur. Ayrıca Kurtuba'da büyük bir kısmı mescitlerin yakınlarında inşa edilen dokuz yüz kadar hamam bulunmaktaydı. Gece aydınlatma sistemiyle donatılan Kurtuba caddeleri temizlik, genişlik ve güzellikte emsalsizdi. Kurtubalılar giyim ve kuşamlarına son derece özen göstermekteydi. Asil bir Kurtuba'lı evinden çıkarken pamuk, keten veya yünlü bir giysi giyer evinden öyle çıkardı. Başlarına sarık ve benzeri şeyler sarmayan Kurtubalılar saçlarını kulaklarının üzerine bırakırlardı. Kurtuba'da çok sayıda mescit bulunmaktaydı. Dinî, siyasî ve ilmî misyona sahip mescitler Kurtuba'da sosyal hayatın merkezinde yer alıyordu. Dükkân ve çarşılar mescidin etrafında çevreleniyordu. İlim halkaları ve toplantılar mescitte yapılıyor, bildiri ve fermanlar mescitte okunuyor, büyük olmayan anlaşmazlıklar mescitte çözüme bağlanıyor, büyük anlaşmazlıklar ise mahkemeye havale ediliyordu.²⁵

Âmirîlerin son zamanlarında Kurtuba'da patlak veren fitne olaylarının akabinde Emevî Hilâfeti düşmüş, ülke yirminin üzerinde küçük devletçiklere bölünmüş, Endülüs tarihinde Mülûkü't-Tavâif olarak bilinen yeni bir dönem başlamıştı. Bu devletçiklerin yöneticileri günlerini Abbâsî halifeleri gibi zevk ve eğlenceyle geçirdikleri gibi, şehirlerini birer küçük Bağdat'a dönüştürmüşlerdi.²⁶ Alim, edip, rakkâse, şarkıcı ve çalgıcı edinmek için bir birleriyle yarışan yöneticiler, kendilerine tazim için el-Mu'tasim, el-Mu'tedid, el-Mu'temid, en-Nâsir, el-Mensûr, el-Kâdir ve el-Muktedir gibi sultan lakapları vererek bununla övünüyorlardı.²⁷ Kendi çıkarlarını ümmetin maslahatının üzerinde tutan bu emirler kendileri için saraylar inşa ettiriyorlar, içki içerek, dansöz seyrederek, şarkılar dinleyerek günlerini günah denizinde zevk ve eğlenceyle geçiriyorlardı. Diğer taraftan vergi ve hediyeler vererek Alfonso'ya yakın olmak için adeta birbirleriyle yarışıyorlardı.²⁸ Mülûkü't-Tavâif dönemi yöneticileri bir taraftan kendi özel hayatlarının masraflarını karşılamak, diğer taraftan Alfonso'nun koyduğu ağır vergileri ödemek için halktan topladıkları ağır vergiler sonucu Endülüs'te sosyal hayat çok kötü bir durumdaydı.²⁹ Endülüs'teki kötü sosyal koşullardan en çok etkilenen kesim, toplumun

²⁵ Abdulhalîm Üveys, a.g.e., s. 47, 48.

²⁶ Fâyiz Abdunnebi, *Edebü'r-resâil*, s. 31.

²⁷ el-Makkarî, *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsi'r-ratîb*, nşr: İhsan Abbas, Beyrut, Dâru sâdır, 1968, I, 213, 214.

²⁸ Fâyiz Abdunnebi, *Edebü'r-resâil*, s. 31.

²⁹ İbn Bessam, *ez-Zahîre fî mehâsini ehli'l-cezîre*, nşr: İhsan Abbas, Beyrut, Dâru's-sekâfe, 1979, II, 252, 253.

çoğunluğunu oluşturan çiftçi sınıfı idi. Zira bir taraftan açlık ve kıtlık sıkıntılarıyla uğraşırken, diğer taraftan iç ve dış savaşlar sonucu tarlaları, bostanları ve mahsulleri harap oluyordu.³⁰

Mülûku't-Tavâif yöneticileri ve Endülüslü zenginler şarkıcı cariyelere sahip olmak için büyük meblağlar ödüyorlardı. Mesela Ebû Muhammed Hüzeyl b. Rezîn, Ebû Abdullah b. Kettânî'nin cariyesini satın almak için üç bin dinar ödemiştir. Güzelliği, hoş sesi, güzel hattı, lugat, nahiv ve tıp ilimlerindeki bilgisiyle bu cariyenin, çağında bir benzeri yoktu.³¹ el-Mu'temid b. Abbâd'ın (ö.487/1094) yetmişden fazla cariyesi vardı.³² Bunların en meşhuru Mücâhid b. Âmirî'nin Mu'temid'e hediye ettiği el-Abbâdiye isimli şair ve kâtip olan cariyedir.³³ Cariyeler eğlence meclislerinde efendilerini şarkı söyleyip dans ederek eğlendirdikleri gibi³⁴, çocukların eğitimini de üstleniyorlardı.³⁵ Bazı cariyeler, özellikle yaşlı olanları hanımlarının hizmetlerine de bakıyorlardı.³⁶

Endülüs'te eğlence meclisleri emir ve vezirlerin yanı sıra farklı toplumsal tabakalardan geniş halk kitlelerinin de ilgisine mazhardı. Endülüslü şair ve kâtipler bu eğlence meclislerini ve bu meclislerdeki içki, şarkı, çeşitli oyun ve eğlenceleri manzum ve mensur olarak vafsetmişlerdi.³⁷ Bu sırada Endülüs'te şarkı meclisleri çok yaygındı, her emirin kendisine ait özel bir meclisi vardı. Emirlerin saraylarında hemen her gün şarkı meclisleri düzenlenirdi.³⁸ Şarkının revaçta olması sonucu musıkî ve beste ileri dercedeydi. Çok sayıda müzisyen ve besteci vardı. En meşhurları arûz konusunda *el-İmti'âd li'l-halîl* adlı eserin sahibi İbnu'l Haddâd el-Kaysî³⁹ ile Afrika şarkıları söylemesiyle meşhur olan Ebu's-Salt Ümeyye b. Abdulazîz el-İşbîlî'dir.⁴⁰ Endülüslüler eğlence meclislerinde ud, kanun, nefesli çalgı, org ve kemençe gibi müzik aletleri eşliğinde eğlenmekteydiler.⁴¹

Endülüs'te güzel yüzlü yakışıklı gençleri konu alan gazel şiirleri toplumsal bir olgu haline gelmişti. Bazı şairler bu gençleri betimlemede aşırıya kaçmışlardır. İbn Ammâr

³⁰ Fâyiz Abdunnebî, *Edebü'r-resâil*, s. 31.

³¹ İbn Bessam, *ez-Zahîre*, III, 111, 112.

³² İbnü'l-Ebbar, *el-Hulletü's-siyerâ*, nşr: Hüseyin Mü'nîs, Kahire, Dâru'l-me'ârif, 1985, II, 43.

³³ Fâyiz Abdunnebî, *Edebü'r-resâil*, s. 36.

³⁴ İbnü'l-Ebbar, *el-Hulletü's-siyerâ*, II, 55.

³⁵ el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, IV, 171.

³⁶ İbnü'l-Ebbar, *el-Hulletü's-siyerâ*, II, 55.

³⁷ Fâyiz Abdunnebî, *Edebü'r-resâil*, s. 43.

³⁸ el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, III, 614, 615.

³⁹ İbn Bessam, *ez-Zahîre*, I, 691, 692.

⁴⁰ el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, II, 106, 107; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan*, I, 243.

⁴¹ el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, III, 213.

(ö.474/1084), İbnu'l-Ebâr (ö.658/1260) ve Ebu'l-Esbağ b. Abdulazîz bu tür şiirler söyleyen meşhur şairlerdir. İbn Bessâm (ö.542/1147) bu tür şiirlerle bir birleriyle yarışan çok sayıda şairden ve şiirlerinden bahsetmektedir.⁴² Endülüs'te yaygın bir hâle gelen içki, şarkı, müstehcenlik, eğlence ve zevkle dolu bu hayata bir tepki olarak toplumun çeşitli tabakalarında zühd yaygın oldu. Zühd hayatı yaşamalarıyla meşhur olan Ebû İshâk el-İlbîrî (ö.459/1067), el-Assâl ve Bekkâr el-Mervânî gibi bazı edipler edebî ürünleriyle toplumun zevk ve eğlence hayatını eleştirerek siyasi ve toplumsal reformların yapılmasına çağrıda bulundular.⁴³

Kadı ve fakihler Endülüs toplumunda hem halk hem de yöneticiler nezdinde önemli bir konuma sahiptir. Tevaif yöneticileri hristiyan tehlikesine karşı Murâbıtlar'dan yardım isteme konusunda Endülüs'ün ileri gelen kadı ve fakihleriyle toplanarak onlarla istişare yapmışlardır.⁴⁴

Endülüs'te kâtiplerin konumu, kadı ve fakihlerin konumundan aşağı değildi. Yöneticilerin devlet işlerinde kendilerine yardımcı olan seçkin bir kâtibe olan ihtiyaçları, şiirleriyle kendilerini metheden iyi bir şaire olan ihtiyaçlarından daha fazlaydı. Bu nedenle Endülüs kâtipleri çoğu zaman devlet adamı niteliğine de sahipti.⁴⁵ el-Makkarî (ö.1041/1632) Endülüs'te kâtiplerin iki sınıftan oluştuklarını söylemektedir. Birinci sınıf derece bakımından daha üstün olan "resâil" kâtipleri, ikinci sınıf ise resmî yazışmalar gibi devlet işlerinde istihdam edilen kâtiplerdir.⁴⁶ Aynı zamanda seçkin birer şair olan İbn Zeydûn (ö.463/1071), İbn Ammâr (ö.474/1084) ve İbn Abdûn (ö.529/1134) gibi çok sayıda kâtip vezirlik makamına kadar yükselebilmişlerdir. Bu kâtiplerin vezirlik makamına yükselmesinde şairlik vasıfları belirleyici olmaktaydı. Zira tek başına kâtiplik bu makama gelmek için yeterli sayılmıyordu.⁴⁷ Endülüs kâtiplerinin büyük çoğunluğu İbn Hazm örneğinde olduğu gibi hem nesir hem de şiir kabiliyetine sahip kişilerdi.

Endülüs toplumunda ayrıcalıklı bir yeri olan kadınlar geniş özgürlüklere sahipti. Toplumsal hayata aktif bir şekilde katılıyorlar, erkeklerle karışıp onlarla aynı meclisleri paylaşıyorlardı. Endülüs toplumunda eğitimden kâfi miktarda faydalanan çok sayıda kadın

⁴² İbn Bessam, *ez-Zahîre*, II, 206-210.

⁴³ Fâyiz Abdunnebî, *Edebü'r-resâil*, s. 46.

⁴⁴ el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, IV, 359, 360.

⁴⁵ Fâyiz Abdunnebî, *Edebü'r-resâil*, s. 42.

⁴⁶ el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, I, 217.

⁴⁷ Fâyiz Abdunnebî, *Edebü'r-resâil*, s. 42.

ilim, edebiyat ve sanatlarda kendilerini ispatlamışlardı.⁴⁸ Endülüs'te ilim, edebiyat ve çeşitli sanatlarda çok sayıda kadın ön plandaydı. Es-Semmâr lakabında bir gence aşık olan ve onun için Muvaşşahalar söyleyen el-Mu'tasım b. Sumâdih'in kızı şâire Ümmü'l- Kirâm⁴⁹, kadınlara edebiyat dersleri veren, dindarlığı ve iffetiyle tanınan Meryem binti Ebî Ya'kûb,⁵⁰ bazı şiirleriyle meşhur şairleri geride bıraktığı söylenen Mühce binti't-Teyyânî,⁵¹ çok sayıda şiir ve emsâl ezberlemesinin yanı sıra güzelliğiyle de meşhur olan Nezhûn el-Gırnatîyye,⁵² şiirlerinde kabilesi ve ülkesiyle öğünen Ümmü'l-'Alâ el-Hıcârîyye,⁵³ el-Mu'temid b. Abbâd'ın nezdinde seçkin bir yeri olan edibe, şâire, kâtibe ve lugat bilgini İ'timâd er-Rümeykiyye⁵⁴ Endülüs'ün tanınmış kadın şâir ve ediplerindendir. Endülüs'ün en meşhur kadın şairlerinden birisi de Kurtuba'daki meclisinde şair ve ediplerin eksik olmadığı rivayet edilen Vellâde bintü'l-Müstekfî'dir.⁵⁵

Endülüs toplumunda gayrimüslim unsurlar büyük bir hoşgörü atmosferinde müslümanlarla birlikte yaşıyorlardı. Endülüs'te yaşayan hristiyan ve yahudilerin, iktidarın zayıfladığı, siyasî karışıklıkların yaşandığı dönemlerde fitne ve kargaşa olaylarında etkin rolleri olmuştur. Örneğin Kurtuba'da patlak veren fitne olaylarında Kurtuba'yı harap eden Berberîler'in yahudilerden büyük destek gördüğü rivayet edilmektedir.⁵⁶ Hristiyan ve yahudiler Endülüs'te üst düzey devlet kademelerine kadar yükselebilmekteydiler. Bazı tevaif yöneticileri Hristiyan ve yahudileri üst düzey devlet kademelerine getiriyor, müslümanların işlerini onlara tevdi ediyordu. Bu sayede Hristiyan ve yahudiler devlet işlerinde söz sahibi oluyorlardı. Mesela Gırnata şehri yahudilerin nüfus yoğunluğuna sahip olmasının yanı sıra çok sayıda yahudinin yönetim kademelerinde bulunması nedeniyle yahudilerin Gırnata'sı olarak anılmaktaydı.⁵⁷ Hatta bazı gayrimüslimlerin vezirlik makamına kadar yükseldikleri rivayet edilmektedir. Mesela yahudi olan İbn Nağrile Gırnata'da Bâdîs b. Habbûs'un veziri

⁴⁸ Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s. 45, 46.

⁴⁹ el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, IV, 170.

⁵⁰ el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, IV, 291; el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebes fî zikri vülâti'l-Endelüs*, nşr: Muhammed b. Tâvit et-Tancî, Kahire, Mektebetü Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1953, s. 412.

⁵¹ İbn Sa'îd el-Mağribî, *el-Muğrib fî hulel mağrib*, nşr: Şevki Dayf, 3. basım, Kahire, Dâru'l-me'ârif, I, 143.

⁵² el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, IV, 295.

⁵³ el-Makkarî, a.g.e., IV, 169.

⁵⁴ el-Makkarî, a.g.e., IV, 211; İbnü'l-Ebbar, *el-Hulletü's-siyerâ*, II, 62.

⁵⁵ İbn Bessam, *ez-Zahîre*, I, 429; el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, IV, 205.

⁵⁶ Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s. 44.

⁵⁷ Fâyiz Abdunnebî, *Edebü'r-resâil*, s. 19.

olmuş, birçok yahudiyi yönetim kademelerine getirmiş, müslümanların işlerini onlara tevdi etmiştir.⁵⁸ Bu durum doğal olarak müslümanları rahatsız ediyordu.

C- DÖNEMİN EKONOMİK DURUMU

Endülüs'te ekonomik durum siyasî şartlardan büyük ölçüde etkilenmiştir. Siyasî istikrar ve güven ortamına paralel olarak ekonomide iyileşme ve düzelme gözlenirken, siyasî kargaşa, fitne ve savaş dönemlerinde ekonomide kötüleşme ve düşüş yaşanmaktaydı. Siyasî istikrar ve güven ortamının sağlandığı Âmirîler dönemi boyunca farklı sosyal sınıflara mensup Endülüs halkının ekonomik durumu oldukça iyi bir düzeydeydi.⁵⁹ Öyle ki bazı tarihçiler el-Mansûr İbn Ebî Âmir (ö.392/1002) döneminde toplanan vergilerin üç milyon dinar olduğunu rivayet etmektedir.⁶⁰

Âmirîler zamanında ilmi metot ve yöntemlerin izlenmesi sonucu ileri bir düzeyde olan tarımcılık Endülüs ekonomisinin bel kemiğini oluşturmaktaydı. Bunda da tarım alanlarının genişliği, toprakların verimliliği, su ve nehirlerin çokluğu etkili olmuştur. Ayrıca Endülüs'ün verimli arazilerinin yem yeşil bağ ve bahçelere dönüştürülmesinde Endülüslülerin bağ, bahçe ve çiçek yetiştiriciliğine olan ilgi ve sevgilerinin büyük etkisi olmuştur. Endülüs'te tarımdan büyük payı Kurtuba almaktaydı. Zira Kurtuba iki vadi arasında onlarca km uzunluğundaki verimli bir ovada inşa edilmişti. Endülüs'te tarım arazilerinin kiraya verilmesi sistemi yaygındı. Tarım arazisinin ekim ve bakım işlerini üstlenen kiracı arazi sahibiyle ürünü yarı yarıya paylaşıyordu. Tarımcılığın yanı sıra Endülüs'te ticaret ve zanaat da oldukça revaçtaydı. Endülüslüler demir, bakır, cam ve dokumacılık gibi önemli zanaatlarla iştigal ediyorlardı. Endülüs'te ticaret özel olarak tahsis edilmiş mekânlarda yapılmaktaydı. Her malın "sûk" adı verilen özel bir çarşısı vardı. Bu çarşılar eski Kahire ve Şam'da olduğu gibi iç içe geçmiş caddelerden oluşmaktaydı. Çarşılar; dokumacılar çarşısı, hasırcılar çarşısı ve alçıcılar çarşısı gibi meslek ve ticaret türüne göre tasnif edilmişti. Sanat erbabı ve tacirler mallarını bu çarşılarda satışa sunmaktaydı. Endülüs'te ticaretin gelişip revaç bulmasına sermaye sahipleri arasında güven ve istikrar ortamında yapılan rekabetin büyük katkısı olmuştur.⁶¹

⁵⁸ İbn 'Îzârî el-Merrâkuşî, *el-Beyânu'l-muğrib fî ahbârî'l-Endelüs ve'l-mağrib*, nşr: Georges Colin; E. Levi-Provençal, 3. basım, Beyrut, Dâru's-sekâfe, 1983, III, 264, 265; İbn Bessam, *ez-Zahîre*, I, 766-769.

⁵⁹ Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s. 27, 28.

⁶⁰ Abdulhalîm Üveys, a.g.e., s. 31.

⁶¹ Abdulhalîm Üveys, a.g.e., s. 28-30.

Âmirîler döneminde Endülüs'le diğer ülkeler arasındaki ticarî harekette canlılık gözleniyordu. Endülüs limanları dünyanın çeşitli ülkelerinden ticaret malı getiren gemilerle doluydu. Bu gemiler Endülüs'te üretilen malları da başka ülkelere götürüyordu. Yağ Endülüs'ün ihraç ettiği en meşhur gıda maddelerindendi.⁶²

Âmirîler Devleti'nin son zamanlarında patlak veren fitne olayları ile sonrasında Mülûkü't-Tavâif döneminde yaşanan siyasî kargaşa ve iç savaşlar sonucu Endülüs halkının ekonomik durumu oldukça kötü bir hal aldı. Siyasî kargaşa ve iç savaşların yaşandığı Mülûkü't-Tavâif döneminde Endülüs ekonomisi çok kötü bir durumdaydı. Bir taraftan kötü ekonomi politikaları izleyen Mülûkü't-Tavâif dönemi yöneticilerinin iç savaşlar esnasında birbirlerinin şehirlerini uzun süreli kuşatma altında tutması, diğer taraftan devlet adamlarının insanların mallarına ağır vergiler koyması başta ticaret olmak üzere ziraat ve zanaata büyük darbe vurmuştur.⁶³

D- DÖNEMİN İLMÎ VE EDEBÎ PANORAMASI

Endülüs medeniyetinin hızla gelişip kalkınmasında yöneticilerin teşvik ve gayretlerinin büyük payı vardır. Endülüs, miladi X. ve XI. asırlarda temellerini Halife III. Abdurrahman en-Nâsır'ın attığı (ö.350/961) ve oğlu II. Hakem el-Mustansır'ın (ö.366/976) devam ettirdiği ilmî kalkınma hareketi sayesinde ilim ve sanatlarda yüksek bir düzeye ulaşmıştı. Tüm ilimleri kapsayan bu ilmî kalkınma hareketinde dînî ilimler ilk sırayı alırken, edebiyat ikinci sırada gelmekteydi.⁶⁴ İlim ve sanatlardaki bu gelişme el-Mansûr İbn Ebî Âmir'in (ö.392/1002) teşvik ve gayretleriyle daha sonraki dönemde de devam etmiştir.⁶⁵

II. Hakem (ö.366/976) daha önce hiçbir yöneticinin toplamadığı kadar kitap toplamıştı.⁶⁶ Alimler, ilme düşkünlüğüyle tanınan II. Hakem'nin yanında yüksek mevkîlere ve değerli hediyelere sahip oluyordu. Kurtuba'yı doğulu ve Mağripli tüm alimlerin kiblesi yapan II. Hakem alimlerden kendisi için kitaplar yazmalarını, farklı dillerde yazılan kitapları da Arapça'ya tercüme etmelerini istemiştir.⁶⁷ Bununla yetinmeyen II. Hakem kitapların istinsah edilmesi için doğuya ilmî heyetler göndermiş, bu sayede Kurtuba halkı çok sayıda kıymetli

⁶² Fâyiz Abdunnebî, *Edebü'r-resâil*, s. 48, 49.

⁶³ Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s. 28.

⁶⁴ Mutasem Najib Tel, *The Concept of Love in İbn Hazm's Treatise*, s. 15.

⁶⁵ Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s. 37, 38.

⁶⁶ el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebes*, s. 13.

⁶⁷ Mutasem Najib Tel, *The Concept of Love in İbn Hazm's Treatise*, s. 65.

esere kavuşmuştur. el-Hakem diğer taraftan eğitimin parasız yapıldığı yirmi yedi medrese ile "el-Câmiu'l-kebîr" adında bir de câmi inşâ ettirmiş, bu câmi ve medreselerde ilim ve sanatların okutulması için teşviklerde bulunmuştur. Bu yüzden II. Hakem zamanında Kurtuba'ya "Dâru'l-ulûm" adı verilmiştir.⁶⁸

Kaynaklar hicrî IV. asrın sonlarında el-Hakem'in (ö.366/976) kütüphanesinde 400 binden fazla kitap olduğunu zikretmektedir. Gerek klasik gerekse çağın modern ilimlerinin hemen hemen tüm kitaplarını içeren bu kütüphaneyi hicrî III. asrın ortalarında Emir Muhammed b. Abdurrahmân el-Evsat kurdurmuştu. İbn Hazm'ın rivayet ettiğine göre II. Hakem'in kütüphanesinde içerisinde sadece kitap isimleri bulunan kırk dört fihrist, her fihristte de sadece divan adları yazılı elli sayfa bulunmaktaydı. Tarihçiler II. Hakem (ö.366/976) zamanında Endülüs'teki özel kütüphaneler hariç genel kütüphanelerin sayısının yetmiş civarında olduğunu zikretmektedirler. Hollandalı müsteşrik Dozy (ö.1300/1883) ise, Endülüs'te okuma yazma bilmeyen bir ümmî bulunmazken Avrupa'da sadece yüksek tabakadan papazların okuma yazma bildiğini zikretmektedir.⁶⁹

Hicrî IV. asırda Endülüs'le doğu arasında yoğun bir ilmî hareketlilik yaşanmaktaydı. Endülüs'lüler ilim tahsili için Endülüs'ün farklı şehirlerine seyahat ettikleri gibi, Mağrib, Mısır, Şam, Hicaz ve Bağdat gibi çeşitli İslam başkentlerine ilim amaçlı seyahatler de yapıyorlardı. Diğer taraftan doğulu alimler de Kurtuba'ya gelerek dersler vermekte, eserler yazmaktaydılar. Endülüs ile diğer İslam beldeleri arasındaki bu ilmî hareket Endülüs'te ilim ve sanatların gelişmesine büyük katkı sağlamıştır. Öyle ki Kurtuba hilâfet döneminin başlarında tüm ilimlerde ileri bir seviyeye ulaşmış, ilim alanında doğuyla, özellikle İslam dünyasının ilim başkenti olan Bağdat'la rekabet eder hale gelmiştir.⁷⁰

İslam beldeleri arasındaki sınırlar edip, şair, katip, alim veya ilim talebelerinin bir beldeden diğerine seyahat etmelerine engel teşkil etmiyordu. Bu durum o dönemlerde İslam medeniyetine has bir özellikti. İslam beldeleri arasındaki dolaşım serbestisinin karşılıklı kültür değişimine büyük katkısı olmuştur. İnsanlar heyetler halinde veya ferdi olarak meşhur alim ve şairlerden icazet almak veya nadir eserleri temin etmek için çeşitli İslam başkentlerine

⁶⁸ Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s.36-37

⁶⁹ Mutasem Najib Tel, a.g.e., s. 65.

⁷⁰ Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s.34, 35; Mutasem Najib Tel, *The Concept of Love in İbn Hazm's Treatise*, s. 14.

özgürce seyahat ediyorlardı. Karşılıklı yapılan bu seyahatler İslam dünyasında düşünce birliğini sağlayan önemli unsurlardandır.⁷¹

İbn Bessâm (ö.542/1147) *ez-Zahîre* adlı eserinin I. cildinin IV. bölümünü Şam ve Irak şairleri gibi farklı İslam beldelerinden Endülüs'e göç eden şair, edip ve alimlere ayırmıştır. Bu bölüm İbn Bessâm'ın vefatına kadar beşinci asırdaki gezgin şairlerin otobiyografilerini içermektedir.⁷² İbn Hazm'ın öğrencilerinden el-Humeydî'nin (ö.488/1095) ilmî hayatı Endülüs ile diğer İslam beldeleri arasındaki ilmî ve kültürel irtibatın ne derece sağlam olduğunun somut bir örneğidir. Zira el-Humeydî Endülüs, Mısır, Şam, Mekke, Bağdat ve Vâsıt gibi İslam beldelerinde yaşamış, buralarda ilim tahsil etmiştir.⁷³ İbnü'r-Rakîb el-Kayravânî'nin Ebû'l-Muğîre Abdulvehhâb b. Hazm'a yazdığı risale Kurtuba ile Kayravân arasındaki kültürel ilişkilerin başka bir örneğidir. İbnü'r-Rakîb risalesinde Endülüs halkının kendi alimlerinin haberlerini, halife ve yöneticilerinin hayat hikayelerini ebedî kılacak eserler yazmadıklarını zikretmektedir.⁷⁴

Amirîlerin son zamanlarında Kurtuba'da patlak veren fitne olaylarının akabinde Emevî Hilâfeti dağılmış ülke küçük devletçiklere bölünmüş Endülüs tarihinde Mülûkü't-Tavâif olarak bilinen yeni bir dönem başlamıştı. Siyasi çöküşün düşünce hayatını olumsuz yönde etkilemesi bekleniyordu. Ancak hicrî V. asır Endülüs'te daha önce benzeri görülmeyen büyük bir düşünce zenginliğine tanık olmuştur. Kuşkusuz Endülüs Emevî Devleti'nin küçük devletçiklere bölünmesi siyasî ve askerî açıdan büyük zararlara neden olmuştur. Ancak aynı durum edebî açıdan büyük bir rekabetin yaşanmasına yol açmıştı. Bu devletçikleri yönetenler kendilerini methederek şöhretlerini artıracak meşhur edip ve şairleri kendi saraylarında toplamak için yarışıyorlardı.⁷⁵ Yöneticilerin en büyük övünçlerinden biri, insanların kendileri hakkında 'falan âlim filan emirin sarayında, falan şair filan emirin şairidir' demeleriydi.⁷⁶ Mülûkü't-Tavâif dönemi yöneticilerinin alim ve edipleri kendi yanlarına çekme çabaları ilmî ve edebî hayatın canlanıp gelişmesine katkı sağlayan önemli unsurlardandır. Ayrıca el-Masûr İbn Ebî Âmir'in (ö.392/1002) halkın sevgi ve sempatisini kazanmak için yasakladığı felsefe

⁷¹ Fâyiz Abdunnebi, *Edebü'r-resâil*, s. 62.

⁷² Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s. 35

⁷³ el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebes*, s. 4; Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s. 36

⁷⁴ Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s. 40

⁷⁵ Fâyiz Abdunnebi, *Edebü'r-resâil*, s. 65.

⁷⁶ el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, III, 190.

ve mantık gibi kudemâ ilimlerinin okutulmasına Mülûkû't-Tavâif dönemi yöneticileri izin vermişlerdi.⁷⁷

Diğer taraftan kendisinden önceki kültürel mirası devralan Mülûkû't-Tavâif dönemi yöneticileri kıymetli kitaplara sahip olmak için bir birleriyle yarış halindeydiler.⁷⁸ Yöneticilerin yanı sıra Endülüs halkı da kitap sahibi olmaya büyük önem veriyordu. Hatta kitap sahibi olmak Endülüslüler için övünç kaynağıydı.⁷⁹ Bu dönemde genel ve özel kütüphaneler yaygınlık kazanmıştır. Şahıslara ait özel kütüphanelerin yaygınlık kazanmasında el-Hakem'in kütüphanesinin fitne olaylarında yağmalanması sonucu kütüphane bünyesindeki kitapların her kesimden insanın eline geçmesinin büyük rolü olmuştur.⁸⁰

Mülûkû't-Tavâif dönemi yöneticilerinin ilim ve edebiyatı teşvik etmelerinin yanı sıra çeşitli sanat ve ilimlerle bizzat ilgilenmeleri ilim ve edebiyatın gelişmesine katkı sağlamıştır.⁸¹ Örneğin geniş bir ilme sahip olduğu söylenen Batalyevs Emîri, şair ve edip el-Muzaffer b. el-Eftes edebiyat ve tarih konulu *el-Muzafferî* adlı elli ciltlik bir eser kaleme almıştır.⁸² Ancak bazı eleştirmen ve tarihçiler Mülûkû't-Tavâif dönemi yöneticilerinin kültür hareketindeki rollerini abartmışlardır. İlim ve edebiyat alanlarında yaşanan büyük atılım esâsen Endülüslü alim ve ediplerin şahsî girişim ve gayretleri sonucu gerçekleşmiştir. Bu alimlerin çoğunun yöneticilerle bir bağı yoktu. Bir çok kaynak Endülüs alimlerinin maddi çıkar, makam ve mevkî için değil, bizzat ilmin kendisi için gayret ettiklerini zikretmektedir.⁸³

Endülüs'te yaşanan fitne olayları ve sonrasındaki iç karışıklıklara rağmen Mülûkû't-Tavâif döneminde Endülüs'le diğer İslam başkentleri arasında kültürel alış veriş devam etmekte, farklı İslam beldelerinden Endülüs'e beyin göçü aralıksız sürmekteydi. Bir taraftan Mülûkû't-Tavâif dönemi yöneticileri edip, şair ve alimleri kendi saraylarında toplamak için rekabet ederken, diğer taraftan Kurtuba, Bağdat, Kahire, Fas, Merakeş ve Şam gibi İslam başkentleri arasındaki kültürel hareket ve ilmî rekabet aralıksız devam etmekteydi. Siyasî koşulların alimlerin bir beldeden diğerine göç etmesinde büyük etkisi oluyordu. Bu bağlamda İbn Hazm'ın bir kasîdesinde siyasî karışıklıklar sonucu doğuya gitmeyi temenni etmesi siyasî

⁷⁷ Fâyiz Abdunnebî, *Edebü'r-resâil*, s. 51.

⁷⁸ Abdulhalim Üveys, *İbn Hazm*, s. 37.

⁷⁹ el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, I, 462.

⁸⁰ Elbir Habib Mutlak, *el-Hareketü'l-lugaviyye fi'l-Endelüs*, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1967, s.264.

⁸¹ Fâyiz Abdunnebî, *Edebü'r-resâil*, s. 65, 66.

⁸² İbn 'Îzârî el-Merrâkuşî, *el-Beyânu'l-muğrib*, III, 236, 237.

⁸³ Mutasem Najib Tel, *The Concept of Love in İbn Hazm's Treatise*, s. 44.

koşulların beyin göçü veya kültürel değişimde ne derece etkin olduğunun bariz bir örneğidir.⁸⁴

Hicrî V. asırda edebî meclisler ülkenin her tarafında yaygınlık kazanmıştı. Bu meclislerin büyük bir kısmı emir ve vezirlerin saraylarında düzenleniyordu. Diğer taraftan şairlerin kendi aralarında mesire yerleri, bağ ve bahçelerde düzenledikleri edebî meclisler de yaygındı. Şairler bu meclislerde edebî konuları konuşuyor, çeşitli şiir meselelerini tartışıyor, belirlenen çeşitli konularda irticalen inşad ettikleri şiirlerle atışıyorlardı. Bu nedenle bu meclislerdeki şiirler genellikle vâsf, gazel, içki ve medih temalarını işleyen kısa şiir parçaları halindeydi. Bu şiirler irticalen söylenen kısa şiir parçaları olmasına rağmen çoğu kez yüksek kalitede şiirlerdi. Zaman zaman bu edebî meclislerin kendisi de şiir konusu oluyor, şair ve edipler tarafından manzum ne mensur olarak vâsfediliyordu. Bu edebî meclislere her haftanın pazartesi günü düzenlenen ve sadece şair ve ediplerin katılmasına izin verilen el-Mu'temid b. Abbâd'ın (ö.487/1094) edebî meclisini örnek verebiliriz.⁸⁵

Endülüs'te edip ve şairler arasında düzenlenen edebî müsabakaların kültür hareketi içerisinde önemli bir yeri vardır. Edip ve şairler bu müsabakalarda yeteneklerini izhar etmek, rakiplerini yenmek ve yöneticilere yakın olmak için tüm yeteneklerini sergiliyorlardı. Emevî, Âmirî ve Mülûkût-Tavâif dönemlerinde saraylar, İbnü'l-Arif (ö.535/1141), İbn Şüheyd (ö.426/1035), İbn Derrac el-Kastallî (ö.421/1030), et-Tabnî ve Ebu'l-Alâ Sâ'id gibi edip ve şairlerin edebî müsabakalarına şahit olmuştur.⁸⁶ Şairler arasında düzenlenen bu müsabakalar Endülüs edebî hareketinin önemli bir yönünü temsil etmektedir.

el-Masur İbn Ebî Âmir'in (ö.392/1002), ediplerden birisinin başkanlık ettiği bir şiir divanı inşa ettirmesi de Endülüs'te şiirin ne kadar yaygın olduğunu ve şiire verilen büyük önemi göstermektedir. Bu divana başkanlık eden kişinin görevi, şairleri yeteneklerine göre tasnif etmektir. Divana isimleri yazılan şairler onurlandırılıyor ve kendilerine yeteneklerine göre mükâfaatlar veriliyordu. Şiir ve şairlere büyük bir önem veren el-Mansur b. Ebî Âmir'in gördüklerini şiir olarak tescil etmeleri için bazı gazvelerine her tabakadan kırk şairle çıktığı rivayet edilmektedir.⁸⁷

⁸⁴ Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s. 34, 35.

⁸⁵ el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, IV, 243, 244; Fâyiz Abdunnebî, *Edebü'r-resâil*, s. 69, 70.

⁸⁶ Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s. 38.

⁸⁷ et-Tâhir Ahmed Mekki, *Dirâsât 'an İbn Hazm ve kitâbîhi "Tavku'l-hamâme"*, Kahire, Dâru'l-me'ârif, 1981, s. 66.

Şiirin yanı sıra resâil edebiyatını çok sayıda edip ve katip temsil ediyordu. Cinler alemine yaptığı yolculuğu anlattığı *Risâletu't-tevâbi' ve'z-zevâbi'* in yazarı İbn Şüheyd (ö.426/1035) bunların en meşhurlarındandır. Bu risale araştırmacıların zihinlerinde soru işaretleri oluşturmuş, resâil edebiyatının ortaya çıkışı, bu edebiyatın etki ve etkilenme yönleri konularında araştırmalar yapılmasına zemin hazırlamıştır.

Endülüs'te dikkat çeken diğer bir ilmî faaliyet mescitlerde düzenlenen ve ağırlıklı olarak lugat ve şeriat ilimlerinin okutulduğu ilim meclisleridir. Diğer taraftan ilmî ve kültürel faaliyetler çerçevesinde alimler arasında çoğunlukla fikhî meselelerin tartışıldığı ilmî münazaralar da düzenlenmekteydi. Alimler bu münazaralarda kendi görüşlerini haklı çıkarmak ve rakibin görüşünü çürütmek için gayret sarfediyorlardı. Bu ilmî tartışmalara farklı fikhî ve kelâmî mezheplere mensup alimler katıldığı gibi diğer dinlere mensup kişilerle de katılabilmekteydi. Halka açık meclislerde düzenlenen bu tartışmalara entelektüel kesimin yanı sıra tartışmacıların taraftarları da katılmaktaydı. İbn Hazm ile Ebü'l-Velîd el-Bâcî (ö.474/1081) arasında yapılan ilmî münazara fikir mücadelesini yansıtan en önemli münazaralardandır.⁸⁸ Bu münazaralar sadece rakipleri yenmek, halkı eğlendirmek, maddi kazanç sağlamak, makam ve mevki elde etmek için yapılmıyordu. Aksine bu münazaralar katılımcıların ilmî seviyelerinin test edildiği imtihanlar mesabesindeydi. Yetkin kişilerin hakemliğinde ilmî kriterlerin esas alındığı bu münazaralarda başarılı olanlara ilmî lakaplar verilmekteydi. Ayrıca bu münazaralar alimlerin ilmî geleceklerinin belirlenmesinde etkin rol oynuyordu.⁸⁹

Hicrî beşinci asırda Endülüs'te farklı ilim dallarında büyük gelişmeler yaşanmıştır. Hadis, tefsir, fıkıh, nahiv, lugat, edebiyat, tarih, felsefe, mantık, tıp ve eczacılık gibi farklı ilim alanlarında çok sayıda seçkin alim yetişmiştir. İbn Hazm Endülüs'te bu ilimlerin büyük çoğunluğunda otorite derecesinde söz sahibi olan bir alimdi.

⁸⁸ Fâyiz Abdunnebî, *Edebü'r-resâil*, s. 61, 62; Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s.39.

⁸⁹ Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s.39

Fıkıh alanında Ebû ‘Amr b. Abdulberr,⁹⁰ Ebu'l-Velîd el-Bâcî,⁹¹ ve Endülüs'ün müftüsü İbnu't-Talla⁹² gibi meşhur fakihler yetişmiştir.

Endülüs'te lugat ilimleri önemli bir konuma sahipti. İbnü't-Teyyânî,⁹³ İbn Sîde,⁹⁴ zamanının nahiv imamı el-A‘lem eş-Şentemerî,⁹⁵ lugat alimlerinin imamı İbn Serrâc en-Nahvî,⁹⁶ İbnü's-Seyyid el-Batelyevsî,⁹⁷ el-Meriyye'nin nahivcisi İbn Tarâve,⁹⁸ ve el-Elfiye'nin sahibi İbn Mâlik gibi çok sayıda lugat ve nahiv alimi yetişmiştir.

Ayrı bir önem verdikleri tarih ilminin farklı dallarında meşhur tarihçiler yetişmiştir. Genel Endülüs tarihinde *Hadîkatu'l-irtiyâh fî sıfati hakîkati'r-râh* adlı eserin sahibi Ebû Âmir b. Müslime,⁹⁹ Endülüs tarihçilerinin imamı İbn Hayyân el-Endelûsî,¹⁰⁰ şehirler tarihinde *el-Beyânu'l-vâdih fî ‘ilmi'l-fâdih* adlı eserin yazarı İbn ‘Alkame,¹⁰¹ siyer ve terâcim tarihinde *Cezvetü'l-muktebes fî zikri vülâti'l-Endelüs* adlı eserin yazarı el-Humeydî¹⁰² Endülüs'ün meşhur tarihçilerindendir.

Felsefe ve mantık ilimlerinde Sa‘îd b. Fethûn es-Sarakustî, yahudi alimi İshâk b. Kastâr ve İbn Haldûn gibi alimler yetişmiştir.¹⁰³

Coğrafya alanında *Nizamu'l-mercân fî'l-mesâlik ve'l-memâlik* adlı eserin sahibi İbnü'd-Dellaî,¹⁰⁴ ve *Mu'cemu mâ ista'cem*'in yazarı Ebû ‘Ubeyd el-Bekrî¹⁰⁵ gibi alimler yetişmiştir.

⁹⁰ ez-Zehebî, *Kitâbu tezkireti'l-huffâz*, nşr: Zekeriyâ ‘Umeyrât, 1.basım, Beyrût, Dâru'l-kütübi'l-‘ilmiyye, 1998, III, 128; İbnü'l-‘Îmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, Beyrut, Dâru ihyâi't-tülas'l-Arabî, ts., III, 314.

⁹¹ el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, II, 67, 68; İbn Hallikân, *Vefeyatü'l-a'yan*, I, 408.

⁹² İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, nşr: ‘İzzet el-Attâr el-Hüseynî, Kahire, Neşrüs-sekâfeti'l-İslâmiyye, 1955, II, 534.

⁹³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdeba*, nşr: İhsan Abbas, Beyrût, Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1.basım, 1993, XVII, 35; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât ‘alâ enbâhi'n-nuhât*, nşr: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire, Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1950, I, 259.

⁹⁴ Celaleddîn es-Suyûtî, *Kitâbu buğyeti'l-vu‘ât*, 1.basım, nşr: Muhammed Emin el-Hancî, Kahire, Matba‘atü's-sa‘âde, h.1326, II, 327.

⁹⁵ a.g.e., II, 356.

⁹⁶ İbn Bessam, *ez-Zahîre*, I, 808, 809; Celaleddîn es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vu‘ât*, II, 312.

⁹⁷ Celaleddîn es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vu‘ât*, II, 288.

⁹⁸ İbn Sa‘îd el-Mağribî, *el-Muğrib fî hulel mağrib*, II, 208.

⁹⁹ İbn Bessam, *ez-Zahîre*, II, 105, 106.

¹⁰⁰ el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebes*, s. 188.

¹⁰¹ el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, IV, 354.

¹⁰² el-Makkarî, a.g.e., II, 112, 113.

¹⁰³ Fâyiz Abdunnebî, *Edebü'r-resâil*, s. 57, 58.

¹⁰⁴ İbnü'l-‘Îmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, III, 357.

¹⁰⁵ Ahmed eş-Şerkâvî İkbâl, *Mu'cemu'l-me‘âcim*, 1.basım, Beyrut, Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1993, s. 130.

Endülüslüler'in ilim ve sanatlara önem vermeleri, doğudaki ilimlerden istifade etmeleri, çeşitli ilimler için uygun ortamın bulunması, yöneticilerin teşvik ve desteklerinin yanı sıra, Endülüslüler'in kendilerini kuşatan tehlikelere karşı dinlerini ve Araplıklarını muhafaza etmek istemeleri Endülüs'te ilimlerin gelişip revaç bulmasına katkı sağlamıştır.

II- ENDÜLÜS EDEBİYATI

A- ENDÜLÜS ŞİİRİ VE ÖZELLİKLERİ

Endülüs edebiyatı şiir ve nesir alanlarında doğuyu kendisine örnek almıştır. İbn Bessâm (ö.542/1147) bu durumu şu sözleriyle alaylı bir şekilde eleştirmiştir: "Endülüs halkı doğuyu körü körüne taklit etmektedir. Hatta Irak taraflarında bir karga ölse veya Şam taraflarında bir sinek vızıldasa onun haberinin peşine düşmekte ve onunla ilgili hacimli kitaplar yazmaktadırlar."¹⁰⁶ Endülüs'te önceleri doğuda olduğu gibi kaside formundaki klasik şiir türü hâkimdi. Klasik şiirin ilk temsilcileri fetih ordularıyla birlikte Endülüs'e gelen doğulu şairlerdi. Bu şairler şiirlerini her ne kadar Endülüs'te söylemişlerse de, şekil, üslup, vezin ve kafiye bakımından tamamen doğuya bağlı kalmışlardır.¹⁰⁷

Kuşkusuz ince duygulara sahip medenî toplumların en bariz özelliklerinden birisi edebiyat ve güzel sanatlara olan düşkünlükleridir. Bu durum Ortaçağın en zarif ve en parlak medeniyetlerinden birini kuran Endülüslüler için de geçerlidir. Şiir Endülüslüler'in yaşamlarının her safhasında kendisini bariz bir şekilde göstermektedir. Endülüslüler barışta ve savaşta, düğünde ve yasta, eğlence meclislerinde ve mescitlerde, saraylarda, evlerde ve sokaklarda daima şiirle iç içe olmuşlardır. Edip ve şairlerin yanı sıra yöneticiler, komutan ve askerler, alimler ve öğrenciler, sokaktaki insanlar şiirle ilgilenmiş ve şiir söylemişlerdir.¹⁰⁸

İlme ve edebiyata önem vermesiyle tanınan Endülüs toplumunda şiirin ve şairin ayrıcalıklı bir yeri vardı. Endülüs'te edip, şair, nahiv ve lügat âlimlerine büyük bir saygı duyuluyordu. Diğer taraftan edip ve şairlerin yöneticilerin nezdinde seçkin bir yeri vardı. Hatta şiir konusunda yeteneği olan bir çok Endülüslü bu özellikleri sayesinde vezirlik makamına kadar yükselmiştir. el-Makkarî (ö.1041/1632) dindar bir toplum olan

¹⁰⁶ İbn Bessam, *ez-Zahîre*, I, 12.

¹⁰⁷ Mişel Asî, *eş-Şi'ru ve'l-bîe fi'l-Endelüs*, Beyrut, el-Mektebü't-ticârî li't-tibâa ve'n-neşr, 1970, s. 51.

¹⁰⁸ Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi târîhi'l-edebi'l-Arabî*, 1.basım, Beyrut, Dâru'l-cil, 1986, I, 935.

Endülüslülerin alim ve fakihlere karşı büyük bir saygı duyduklarını, bu yüzden tüm seçkin edip, kâtip, nahiv ve lûgat alimlerine fakih lakabını kullandıklarını. Zira fakih sıfatının Endülüslüler nezdinde kişinin sahip olabileceği en yüksek sıfatlardan sayıldığını nakletmektedir."¹⁰⁹

Şiir neredeyse Endülüslüler'in damarlarında dolaşmaktaydı. Endülüslüler'in çocuklarının eğitiminde Kur'ân'ın dili, nahiv ve şiire ayrı bir önem atfetmelerinin yanısıra yöneticilerin şiiri teşvik edip şairleri desteklemeleri, diğer taraftan tabiatın çok çekici olması şiirin Endülüs'te ulusal bir kimlik kazanmasına yardımcı olmuştur. Henri Perez bu durumu şu sözleriyle ifade etmektedir: "Şiir doğuda aristokrat bir tarzda gelişmiştir, XI. asır İspanya'sında ise durum çok daha farklıydı. Şiir orada ulusal bir kimliğe sahipti, zira şartlar bunun için elverişliydi."¹¹⁰

Endülüslü edip ve şairler üslup ve mana olarak doğulu şair ve kâtiplerden etkilenmişlerdir. Doğuluların üslup ve manalarına, yaşadıkları çevrenin coğrafi, siyasî ve toplumsal özelliklerinden de katarak gazel, risâ, züht ve tabiat gibi şiir temaların üslup ve manalarına yenilikler katmışlardır. Endülüslü şairler öncekilerden devraldıkları kültür mirasından seçici bir şekilde faydalanıyorlardı. Öncekilerin şiir, emsâl, ahabâr ve hikmetli sözlerinden hoşlarına gideni tazmin ve telmih yoluyla şiirlerinde kullanıyorlardı. Endülüslü şairler şiirlerinde tevriye, cinâs ve tıbâk gibi bedîî sanatları kullanmaya, gösterişli söz söylemeye özen gösteriyorlardı. Mesela İbnü'l-Lebbâne (ö.507/1113) uzun bir kasidesini başından sonuna kadar beyitlerin sadr'ını gazel, acz'ini ise medih olarak nazmetmiştir. Secî' ve tahbîr gibi sanatları sıkça kullanmaları yüzünden kâtiplerin risaleleri de nesirden çok nazmı çağrıştırmaktaydı.¹¹¹

Endülüs şiiri, Endülüs'ün eşsiz tabiatından, kültürel birikiminden, siyasî ve toplumsal olaylarından etkilenecek şekilde şekillenmiştir. Endüs şairleri şiirlerinde vâsf, gazel, aşk ve tabiat temalarını ustaca işlemişlerdir. Mülûkû't-Tavâif döneminde ise, bu dönem ve öncesinde meydana gelen siyasî ve toplumsal gelişmelerin de katkısıyla, medîh, i'tizâr, isti'tâf, fahr ve

¹⁰⁹ Mutasem Najib Tel, *The Concept of Love in Ibn Hazm's Treatise*, s. 12.

¹¹⁰ Mutasem Najib Tel, a.g.e., s. 34

¹¹¹ Fâyiz Abdunnebi, *Edebü'r-resâil*, s. 73.

hicâ gibi temalar daha çok işlenmiştir. Endülüs şehirlerinin peş peşe hıristiyanların eline geçmesi üzerine ise risâ şiirleri yaygınlık kazanmıştır.¹¹²

Endülüs şiirinde yer edinen en önemli temalardan birisi, ülkenin sahip olduğu doğa güzellikleridir. Endülüs tabiatının içerisinde yetişen şairler sevdalarını, his ve duygularını şiirle dile getirirken içerisinde bulundukları tabiat güzelliklerinden elbette etkilenmişlerdir. Endülüslü şairler çiçek, yağmur, kar, deniz, bağ ve bahçe gibi Endülüs tabiatını konu alan eşsiz güzellikte şiirler söylemişlerdir. Bunda şaşılacak bir şey yoktur, zira Endülüs, denizi ve havasıyla eşsiz bir doğaya sahipti. İnce duygulara sahip Endülüslüler doğa şiirlerini gazel ve aşk şiirleriyle güzel bir şekilde harmanlamışlardır. Bunun örneklerini İbn Zeydûn'un (ö.463/1071) şiirlerinde görmekteyiz. Endülüslü şâirler öncelik, üstünlük ve şiir kabiliyetlerini itiraf ettikleri Ebû Temmâm (ö.231/846), el-Buhturî (ö.284/897) ve Ebû Nüvâs (ö.198/813) gibi doğulu şâirlerden etkilenmişlerdir. Bu yadsınacak bir durum değildir. Zira Arap İslam medeniyeti doğuda ve Endülüs'te mahallî etkilerin sonucu bazı farklılıklar olsa da temelde aynı kaynaktan beslenmektedir.¹¹³

Endülüs'ün doğal güzellikleri hakkında çok sayıda tarihçi ve coğrafyacı uzun açıklamalarda bulunmuştur. Örneğin el-Makkarî (ö.1041/1631) Endülüs'ün tabiat güzellikleri hakkında şu sözleri nakletmektedir: "Endülüs hoş iklimi ve havası ile Şam'a, ılımanlığı ve düz coğrafyası ile Yemen'e, güzel kokuları ile Hint'e, madenleri ile Çin'e ve sahillerinin bereketi ile Aden'e benzemektedir".¹¹⁴

Endülüs şiiri en parlak günlerini hicri beşinci asırda Mülûkü't-Tavâif döneminde yaşamıştır. V. asırda genelde edebiyata, özelde şiir ve şairlere ayrı bir önem verilmesi Mülûkü't-Tavâif dönemi yöneticilerinin ortak özellikleriydi. Ancak sayıları yirminin üzerinde olan Tavâif emirliklerinden üç tanesi şiire ve şairlere verdiği önem ile diğerlerinden temayüz etmiştir. Bunlar; İşbîliye'deki Abbâdî, Batalyevs'deki Eftâsî ve el-Meriyye'deki Sumâdîh emirlikleridir. Bunların içerisinde de Abbâdî emirliği ilk sırayı almaktadır. Abbâdîlerin sarayında toplanan meşhur şair ve seçkin edipler kadarı hiçbir emirin sarayında toplanmamıştır.¹¹⁵ Abbâdî emirliği ilmî ve edebî kalkınmasında Bağdat'taki Abbâsî devletine

¹¹² Fâyiz Abdunnebî, a.g.e., s. 72, 73.

¹¹³ Mutasem Najib Tel, *The Concept of Love in İbn Hazm's Treatise*, s. 35, 36.

¹¹⁴ el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, I, 126.

¹¹⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan*, V, 24.

benziyordu.¹¹⁶ İbn Zeydûn (ö.463/1071), İbn Ammâr (ö.474/1084), İbn Vehbûn (ö.483-1090) ve İbn Hamdîs (ö.527/1133) Abbâdî sarayının meşhur şairlerinden ilk akla gelenlerdir.¹¹⁷

Edebî hareketin canlılık kazandığı, şiirde büyük bir ilerlemelerin kaydedildiği Mülûkû't-Tavâif döneminde, edebî meclisler ülkenin her tarafında yaygınlık kazanmıştı. Bu meclislerin büyük bir kısmı emir ve vezirlerin saraylarında düzenleniyordu. Diğer taraftan şairlerin kendi aralarında mesire yerleri, bağ ve bahçelerde düzenledikleri edebî meclisler de yaygındı. Şairler bu meclislerde edebî konuları konuşuyor, çeşitli şiir meselelerini tartışıyor, belirlenen çeşitli konularda irticalen inşad ettikleri şiirlerle atışıyorlardı. Bu nedenle bu meclislerdeki şiirler genellikle vâsf, gazel, içki ve medih temalarını işleyen kısa şiir parçaları halindeydi. Bu şiirler irticalen söylenen kısa şiir parçaları olmasına rağmen çoğu kez yüksek kalitede şiirlerdi. Zaman zaman bu edebî meclislerin kendisi de şiir konusu oluyor, şair ve edipler tarafından manzum ne mensur olarak vâsfediliyordu. Bu edebî meclislere her haftanın pazartesi günü düzenlenen ve sadece şair ve ediplerin katılmasına izin verilen el-Mu'temid b. Abbad'ın edebî meclisini örnek verebiliriz.¹¹⁸

Endülüs'te edip ve şairler arasında düzenlenen edebî müsabakaların kültür hareketi içerisinde önemli bir yeri vardır. Edip ve şairler bu müsabakalarda yeteneklerini izhar etmek, rakiplerini yenmek ve yöneticilere yakın olmak için tüm yeteneklerini sergiliyorlardı. Emevî, Âmirî ve Mülûkû't-Tavâif dönemlerinde saraylar, İbnü'l-Arif (ö.535/1141), İbn Şüheyd (ö.426/1035), İbn Derrâc el-Kastallî (ö.421/1030) ve Ebu'l-Alâ Sâ'id gibi edip ve şairlerin edebî müsabakalarına şahit olmuştur.¹¹⁹ Şairler arasında düzenlenen bu müsabakalar Endülüs edebî hareketinin önemli bir yönünü temsil etmektedir.

Endülüs'te eğlence meclisleri emir ve vezirlerin yanı sıra farklı toplumsal tabakalardan geniş halk kitlelerinin de ilgisine mazhardı. Endülüslü şair ve kâtipler bu eğlence meclislerini ve bu meclislerdeki içki, şarkı, çeşitli oyun ve eğlenceleri manzum ve mensur olarak vâsfetmişlerdi.¹²⁰ Bu asırda Endülüs'te şarkı meclisleri çok yaygındı, her emirin kendisine ait özel bir meclisi vardı. Emirlerin saraylarında hemen her gün şarkı meclisleri düzenlenirdi.¹²¹ Şarkının revaçta olması sonucu musıkî ve beste ileri dercedeydi. Çok sayıda müzisyen ve

¹¹⁶ el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, IV, 255.

¹¹⁷ Fâyiz Abdunnebî, *Edebü'r-resâil*, s. 67, 67.

¹¹⁸ el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, IV, 243, 244; Fâyiz Abdunnebî, *Edebü'r-resâil*, s. 69, 70.

¹¹⁹ Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s. 38.

¹²⁰ Fâyiz Abdunnebî, *Edebü'r-resâil*, s. 43.

¹²¹ el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, III, 614, 615.

besteci vardı. En meşhurları arûz konusunda *el-İmti'âd li'l-halîl* adlı eserin sahibi İbnu'l Haddâd el-Kaysî¹²² ile Afrika şarkıları söylemesiyle meşhur olan Ebu's-Salt Ümeyye b. Abdulaziz el-İşbîlî'dir (ö.529/1134).¹²³ Endülüslüler eğlence meclislerinde ud, kanun, nefesli çalgı, org ve kemençe gibi müzik aletleri eşliğinde eğlenmekteydiler.¹²⁴

Endülüs'te güzel yüzlü yakışıklı gençleri konu alan gazel şiirleri toplumsal bir olgu haline gelmişti. Bazı şairler bu gençleri betimlemede aşırıya kaçmışlardır. İbn Ammâr (ö.474/1084), İbnu'l-Ebâr (ö.658/1260) ve Ebu'l-Esbağ b. Abdulazîz bu tür şiirler söyleyen meşhur şairlerdir. İbn Bessâm (ö.542/1147) bu tür şiirlerle bir birleriyle yarışan çok sayıda şairden ve şiirlerinden bahsetmektedir.¹²⁵ Endülüs'te yaygın bir hale gelen içki, şarkı, müstehcenlik, eğlence ve zevkle dolu bu hayata bir tepki olarak toplumun çeşitli tabakalarında zühd yaygın oldu. Zühd hayatı yaşamalarıyla meşhur olan Ebû İshâk el-İlbîri (ö.459/1067), el-Assâl ve Bekkâr el-Mervanî gibi bazı edipler edebî ürünleriyle toplumun zevk ve eğlence hayatını eleştirerek siyasi ve toplumsal reformların yapılmasına çağrıda bulundular.¹²⁶

Endülüs'te fitne olaylarının ve iç karışıklıkların yaşandığı IX. Yüzyılın ikinci yarısında bir taraftan yönetimle isyancılar arasındaki, diğer taraftan isyancıların kendi aralarındaki kanlı mücadeleler, şiirin bu mücadelelerden etkilenmesine, bu mücadelelerin de şiirden beslenmesine yol açmıştır. Şairler bu mücadelelerde yanında yer aldıkları tarafın maneviyatını yükseltmek, rakip tarafın maneviyatını ise zayıflatmak için önemli bir vazife icra etmekteydiler. Şairler çoğu zaman şiirleriyle askerlerin kılıçlarıyla yapamadıklarını yapıyorlardı. Bu yüzden yöneticiler ve mahallî liderler kendi propagandalarını yapmaları için yanlarında seçkin şairler bulundurmaya büyük önem veriyorlardı.¹²⁷

X. yüzyılda klasik şiir formunda şekil, üslup ve terkip yönünden fazla bir değişiklik olmazken, tema bakımından bazı yeni gelişmeler meydana geldi. Mesela bu dönemde şiirde içki ve kadın gibi gayriahlakî kabul edilen temalar büyük ölçüde terk edilmiş, bunların yerini ilmî ve ahlakî temalar almıştır. Ancak, bu yüzyılın sonlarına doğru ülkede

¹²² İbn Bessam, *ez-Zahîre*, I, 691, 692.

¹²³ el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, II, 106, 107; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, I, 243.

¹²⁴ el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, III, 213.

¹²⁵ İbn Bessam, *ez-Zahîre*, II, 206-210.

¹²⁶ Fâyiz Abdunnebi, *Edebü'r-resâil*, s. 46.

¹²⁷ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları III – İlim ve Kültür Tarihi* – Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, s. 88.

yaşanan iç karışıklıklar ve siyasî mücadelelerin beraberinde getirdiği karmaşık hisler sonucu terk edilen temalar şiirdeki yerini tekrardan almaya başlamıştır. Her kesimin atalarının soyluluklarını, kendi kahramanlık ve cömertliklerini şiirlerinde dile getirmesi, Emevîler dönemindeki nakâiz türü şiirin tekrardan canlanmasına yol açmıştır. Diğer taraftan siyasî baskılar sonucu isti‘âf ve yalvarma temaları da şiirde sıkça işlenir olmuştur.¹²⁸

Hicri 5. asrın başlarında Kurtuba'da baş gösteren fitne olayları sonucu o çağda ilim, irfan ve güzellikte Avrupa'da hiçbir şehrin kendi seviyesine ulaşamadığı eşsiz şehir Kurtuba enkaza dönmüş, açlık ve felaketler her tarafa yayılmıştı. İbn Hazm Kurtuba'ya ağıt yakan ilk şairlerdendir. Daha sonra Endülüs'te peş peşe yaşanan felaketlere paralel olarak şehir mersiyeleri yaygınlık kazanmıştır. İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*'sinde Kurtuba'ya hem nesir hem de şiir olarak ağıt yakmıştır.¹²⁹

Ciddiyet ve mizahı, incelik ve kabalığı, dindarlık ve fücuru bünyesinde barındıran Endülüs toplumunun eğlence, şarkı ve mizah ihtiyaçlarını karşılamak için yeni şiir türleri olan muvaşşah ve zecel şiirleri icat edilmiştir. Diğer nazım türlerinden farklı olan muvaşşah türü şiirler hicrî IV. asırda icat edilmiştir. Muvaşşah şâirleri şiirlerinde yaygın olmayan vezinler kullanmışlardır. Tek bir muvaşşahta birden çok vezin ve kafiye bulunmaktaydı. Bu yeni tür, şarkı söylemeye uygun müzik resitallerine benziyordu. Meşhur muvaşşah şairlerinden İbn Sînâ el-Melik muvaşşahı şöyle tarif etmektedir: “Muvaşşah özel vezinlerle söylenen manzum bir sözdür. En fazla altı kufi ve beş beyitten oluşuna et-Tâm, en az beş kufi ve beş beyitten oluşana ise el-Ekra‘ denilmektedir. Tam muvaşşah, kufi ile; ekra‘ ise beyitle başlar.”¹³⁰

Muvaşşahlarda işlenen konular, klasik şiirde işlenenlerden pek farklı değildir. Muvaşşahlarda tasavvuf dahil farklı şiir konuları işlenmiştir. Bununla beraber telli musıkî aletleri eşliğinde şarkı şeklinde okunacakları dikkate alındığından, aşk ve şarap temaları daha çok işlenmiştir. Zamanla tabiat tasviri, züht, mersiye, hiciv ve mücûn gibi farklı temalar işlenmiştir.¹³¹ Endülüs yahudileri bu şiir türünden etkilenmişler ve İbranice olarak çok sayıda muvaşşah ve zecel şiiri telif etmişlerdir. Bunda da Endülüs Arap muvaşşahlarını taklit

¹²⁸ Philip Hitti, *İslam Tarihi*, çev: Salih Tuğ, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989, III, 890; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, III, 88.

¹²⁹ Mutasem Najib Tel, *The Concept of Love in İbn Hazm's Treatise*, s. 37

¹³⁰ Mutasem Najib Tel, a.g.e., aynı yer.

¹³¹ Mişel Asî, *eş-Şi'r ve 'l-bîe fi 'l-Endelüs*, s. 103, 104.

etmişlerdir. *el-‘Ikdu'l-ferîd'in* yazarı Ahmed b. Abdi Rabbih (ö.328/940) ilk muvaşşah şairlerindendir. Ubâde b. Mâussemân'nın (ö.422/1030.) gazel muvaşşahası bize ulaşan ilk muvaşşah örneklerindendir.¹³²

Muvaşşahlar yaygınlaştıktan sonra dil bilgisi kaidelerine riâyet edilmeksizin halk dilinin ağırlıkta olduğu yeni şiirler söylenmiş ve bu suretle ortaya çıkan şiirlere zecel adı verilmiştir. Halk şiiri olarak tanımlanan zecel türü şiirin ortaya çıkışı hakkında farklı görüşler vardır. Bazı eleştirmenler zecelin muvaşşahla birlikte ortaya çıktığı görüşündedir. Ancak bize ulaşan ilk zecel şiiri zecel şairlerinin imamı olarak tanımlanan Ebu Bekr Muhammed b. Îsâ İbn Kuzmân'ın (ö.555/1160.) zecel şiirleridir. Zecel türü şiirlerin ortaya çıkmasına katkı sağlayan faktörlerden birisi de Endülüs halkının çoğunluğunun fasih arap diline tam vakıf olamamalarıdır. Endülüslü büyük şairler düşük halk tabakasının şiiri olması gerekçesiyle muvaşşah ve zecel şiirleri inşad etmekten kaçınmışlardır.¹³³ İbn Haldûn zecelin ortaya çıkışıyla ilgili şunları söylemektedir: “Endülüs halkı arasında muvaşşah türü şiirler yayılınca, halk bu şiirlere akıcılığı ve kolaylığı dolayısıyla ilgi gösterince, insanlar halk diliyle îrâba dikkat etmeden muvaşşah tarzında şiirler söylediler ve bunlara zecel ismini verdiler”¹³⁴ Üslûbu ve lafızları kolay olması sebebiyle farklı halk tabakalarında yaygın olan zecel türü şiir zamanla Mülûku't-Tavâif dönemi saraylarında da yaygınlık kazanmıştır. Zecel şiiri edvâr'dan oluşmaktadır, her devr ise merkezden (matla‘) oluşur. Her üç beyte ağsân dördüncü beyte ise kufl denilmektedir.¹³⁵

Zeceller, 19. ve 20. yüzyıllarda ortaya çıkan Mehcer edebiyatçılarının da ilgisini çekmiş ve bu tarz şiir yazmışlardır. Yenilikçiliği, kafiye ve vezinden kurtulma çabaları nedeniyle Mehcer Arap Edebiyatı, Endülüs Edebiyatının devamı olarak görülmüştür.¹³⁶

B- ENDÜLÜSLÜ ŞAİRLER

Endülüs'te bazı şiir temalarında doğudaki meşhur şairlerle boy ölçüşecek kabiliyette seçkin şairler yetişmiştir. Bu şairler doğuda yaygın olan şiir temalarını işledikleri gibi, Endülüs doğasına has olan şiir temalarını da işlemişlerdir. Bu bölümde kronolojik sırayla

¹³² Mutasem Najib Tel, *The Concept of Love in İbn Hazm's Treatise*, s. 40.

¹³³ Mutasem Najib Tel, s. 42.

¹³⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev: Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1991, III, 306.

¹³⁵ Mutasem Najib Tel, *The Concept of Love in İbn Hazm's Treatise*, s. 39, 40.

¹³⁶ Hüseyin Yazıcı, *Göç Edebiyatı*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002, s. 596-498.

Endülüs'te yetişen meşhur şairlerin kısa hayat hikâyeleriyle şiirlerinin özellikleri hakkında bilgi vereceğiz.

1- İbn ‘Abd Rabbih (ö.328/940)

Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed İbn Rabbih b. Habîb b. Hudeyr b. Sâlim el-Kurtubî 10 Ramazan 246'da (29 Kânunuevvel 860) Kurtuba'da doğmuştur. Dedesi Sâlim, Emevî halifelerinden Hişâm b. Abdurrahmân'ın azadlısı idi. İlk öğrenimini Kurtuba'da alan İbn ‘Abd Rabbih, çağındaki âlim ve ediplerden lügat ve edebiyat dersleri almıştır. Gençlik yıllarını zevk ve eğlence meclislerinde geçiren İbn ‘Abd Rabbih yaşadığı dönemin en meşhur şairlerindendi. Endülüs edebî hayatına aktif bir şekilde iştirak etmiş, çağındaki yöneticilerle yakın irtibat kutmuş ve onları metheden şiirler inşaâd etmiştir. Yaşadığı dönemde yaygın olan şiir temalarından vâsf, medih, hicâ, zühd ve hikmet gibi şiir temalarını kullanmış, özellikle risâ ve gazel konularında başarılı olmuştur. Ünlü bir şair olmasının yanı sıra nesir alanında da Endülüs'ün önde gelen ediplerindendir. En önemli eseri nesir ağırlıklı olmasının yanı sıra kaside ve şiirlerinden büyük bir kısmını ihtiva eden *el-‘İkd* adlı müntehabâtıdır. Sonradan gelen ediplerin beğenilerini ifade etmek için el-ferîd sıfatını eklemeleriyle eser *el-‘İkdü'l-ferîd* adıyla anılır olmuştur. Eser 25 kitaba ayrılmış olup, her biri kıymetli bir taşın adını taşımaktadır. Ayrıca her kitap iki cüzden oluşmaktadır. Eser sonraki asırlarda yetişen ediplerin başvurdukları temel kaynaklarından birisi olmuştur. Seksen iki yıl yaşayan İbn ‘Abd Rabbih ömrünün son yıllarında gençlik döneminde söylediği şiirler yüzünden pişmanlık duymuş ve onlarla aynı vezin ve kafiyede zâhidâne şiirler yazarak günahlarını silmesi umuduyla mumahhasât adını vermiştir. İbn Abd Rabbih'in şiirlerinin, kalitesi, kullandığı ifadelerinin sağlamlığı ve üslûbunun klasik tarzda olması gibi nedenlerle meşhur doğu şairlerinin şiirlerine çok yakın olduğu ifade edilmektedir. İbn Abd Rabbih 18 Cemazielevvel 328'de (3 Mart 940) vefat etmiştir.¹³⁷

2- İbn Hânî el-Endelûsî (ö.362/973)

Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Hânî el-Endelûsî 320-326/932-938 yılları arasında Endülüs'ün İşbîliye şehrinde doğdu. İbn Hânî, öğrenimini İşbîliye'de tamamladıktan sonra Kurtuba'ya giderek bilgisini geliştirmiştir. Kaynaklarda hocaları ve tahsil ettiği ilimler

¹³⁷ Muhammed Rıdvân ed-Dâye, *el-Edebü'l-Arabî fi'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, Dimaşk, Matbaatu câmi'ati Dimaşk, 1984, s. 25-37; Mişel Asî, *eş-Şi'ru ve'l-bîe fi'l-Endelüs*, s. 62-65.

hakkında bilgi yoktur. İbn Hânî İşbîliye'ye dönünce siyasî ve felsefî düşüncelerini açıkça ortaya koymaya başladı. Ancak düşünceleri bulunduğu ortamın yapısına ters düşüyordu. Muhalifleri onu Fâtımîler'e yakın olmak, Yunan felsefesinin tesirinde kalmak ve ayrıca zındıklıkla itham ettiler. Yakın dostu olduğu zikredilen İşbîliye valisi ona bir süre İşbîliye'den uzaklaşmasını tavsiye etti. Bu sırada yirmi yedi yaşında olan İbn Hânî valinin bu tavsiyesine uyarak Mağrib'e gitmek üzere Endülüs'ten ayrıldı. Mağrib'de Emevîler'i ağır bir dille yeren şiirler yazan İbn Hânî, doğuda ve batıda yayılcı bir politika takip eden Fâtımîler'in güçlü bir savunucusu ve propagandacısı olarak faaliyet göstermeye başladı. Şiirleri geniş bir çevrede okunup şöreti mağrib'de yayılınca Halife Mu'iz-Lidînillah tarafından Kayrevân'a çağrılarak halifenin saray şairlerinden olmuştur. Onun Mu'iz hakkındaki şiirleri müstakil bir dîvan teşkil edecek kadar çoktur. Fâtımîler'in Mısır'ı ele geçirmesinden sonra Mu'iz ile birlikte Mısır'a giden İbn Hânî ömrünün geri kalan kısmını Fâtımî sarayında geçirdi. 362/973 yılında ailesini Mısır'a getirmek üzere Mağrib'e giderken Libya'nın doğusundaki Berka'da öldü. Halife Mu'iz-Lidînillah doğulu şairlere karşı onunla övünmeyi ümit ettiği sırada ölmesinden dolayı büyük üzüntü duymuştur.¹³⁸

İbn Hânî'nin çağdaşı olan müellifler ve günümüz araştırmacıları onu Endülüs'ün ve Mağrib'in en büyük şairlerinden biri olarak kabul ederler. İbn Hânî, şiirlerindeki üslup ve tema benzerliği, ifade sağlamlığı, hayal zenginliği, fikirlerindeki aşırılık ve sıradışılık, övgülerindeki güzellik gibi sebeplerle Mütenebbî (ö.354/965) ile mukayese edilerek "Mağrib'in Mütenebbîsi" olarak nitelendirilmiştir. Manzumelerinde Cahiliye dönemi ve bilhassa muallaka şairlerinin etkisi yanında Ebû Temmâm (ö.231/846), el-Buhturî (ö.284/897) ve Mütenebbî'yi (ö.354/965) geniş ölçüde örnek aldığı görülür. Şiirinde kullandığı kelimeler, edebi sanatlar, tasvirler, özellikle medih türü şiirlerindeki üslup ve lafızlar şairin Cahiliye şiirinden ne ölçüde etkilendiğini açıkça gösterir. Tıbak, mukabele ve teşbih sanatlarına sıkça yer verdiği şiirleri genellikle methiye türündedir. Az da olsa mersiye, tasvir, hiciv, gazel ve hikmet türü şiirleri de vardır. İbn Hânî, kulağa hoş gelmeyen bazı garip kelimeleri çok kullandığı için tenkit edilmiştir. Methiyelerinde küfre varan aşırı ifadelere rastlanır. Mesela Mu'iz-Lidînillah hakkında bir kasidesine; "Kaderin dediği değil senin istediğin olur, hükmet, sen hâkim ve kakhârsın" ifadesiyle başlamış, diğer bazı manzumelerinde ona ilahî sıfatlar isnat etmekten çekinmemiştir.¹³⁹

¹³⁸ M. Faruk Toprak, "İbn Hânî", DİA, XX, 27, 28.

¹³⁹ Mişel Asî, *eş-Şi'ru ve'l-bîe fi'l-Endelüs*, s. 66-68; M. Faruk Toprak, a.g.md., aynı yer.

3- İbn Derrâc el-Kastallî (ö.421/1030)

Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Derrâc el-Kastallî el-Endelûsî 347 yılı Muharrem’inde (Nisan 958) Kastalle şehrinde doğdu. İspanya’nın müslümanlar tarafından fethedilmesinden sonra buraya yerleşen Sindhâcetü’l-Himyeriyye kabilesine mensuptur. Berberî bir aileden gelen şairin hayatının İbn Ebî Âmir el-Mansûr’un (ö.392/1002) himayesine girdiği 382 (992) yılına kadar geçen dönemi hakkında bilgi yoktur. İbn Derrâc’ın adı edebiyat çevrelerinde ilk olarak İbn Ebî Âmir el-Mansûr’un huzurunda okuduğu bir kasideden sonra duyulmaya başlandı. Saray şairleri böyle mükemmel bir kaside yazacağına ihtimal vermediklerinden onu serika ve intihal yapmakla itham ettiler. Bunun üzerine 3 Şevval 382’de (2 Aralık 992) gerçek sanatkâr olup olmadığı denenmek üzere saraya davet edildi. İstenilen konuda irticâlen nazmettiği kasidesiyle üstün yeteneğini ispatlayan İbn Derrâc yüz dinar ile ödüllendirilerek saraya alındı ve saray şairleri arasında seçkin bir yere sahip oldu.¹⁴⁰

İbn Derrâc, manzum ve mensur eserlerinde kullandığı kelimelerin seçiminde gösterdiği titizliği, işlediği konuların cazip oluşu ve inceliği, edebî sanatları güzel kullanması, hayal gücünün zenginliği, hazırcevaplığı ve akıcı üslubu ile temayüz etmiştir. Şiirlerinde Ebû Temmâm’ın (ö.231/846) ve Mütenebbî’nin (ö. 354/965) tarzını devam ettiren İbn Derrâc klasik Arap şiirinin önde gelen temsilcilerindendir. Esas itibariyle bir kaside şairi olan İbn Derrâc, bu alandaki şiirlerinin büyük bölümünü Âmirî hanedanı mensupları için yazmıştır. Şiirlerinde bu hanedan mensuplarının savaşlarını, kendi yaptığı yolculuklarda karşılaştığı güçlükleri ve maruz kaldığı felaketleri dile getiren şair, özellikle Endülüs iç savaşının dehşetini tasvir ettiği şiirlerinde altın çağını yaşayan Müslüman İspanya’nın hazin çöküşünü mersiye tarzında terennüm etmiştir. Ayrıca çiçek tasvirlerini konu edinen “nevriyyât” şiirleriyle daha sonra bu alanda şiir yazan birçok şaire öncülük etmiştir.¹⁴¹

4- İbn Şüheyd (ö.426/1035)

Ebû Âmir Ahmed b. Abdilmelik b. Ahmed b. Şüheyd el-Kurtubî 382’de (992) Kurtuba’da doğdu. Soyu Gatafân kabilesinin Eşca’ koluna dayanır. 162 (778) yılından önce Endülüs’e gelip yerleşen atası Şüheyd, Emevî yönetiminin yüksek seviyeli memurlarındandı.

¹⁴⁰ Mehmet Sami Benli, “İbn Derrâc”, DİA, XVIII, 412, 413.

¹⁴¹ Mehmet Sami Benli, a.g.md., aynı yer; M. Rıdvân ed-Dâye, *el-Edebü’l-Arabî fi’l-Endelüs*, s. 41-56.

İyi bir edip olan dedesinden edebiyata ve şiire dair ilk dersleri alan İbn Şüheyd dedesi sayesinde Emevî idaresiyle yakın ilişkiler kurdu. *et-Târîhu 'l-kebîr fi 'l-ahbâr 'ale's-sinîn* adlı eseriyle tanınan babası Ebû Mervân Abdulmelik de Âmirî Hükümdarı İbn Ebî Âmir el-Mansûr'a (ö.392/1002) vezirlik yaptı ve uzun süre valilik görevinde bulundu. İbn Şüheyd, babasının 393'te (1003) vefatı üzerine Âmirîler'den Mansûr b. Âmir'in ve daha sonra onun oğulları Abdûlmelik el-Muzaffer ile Abdurrahmân el-Me'mûn'un himayesine girdi. İyi bir eğitim gördü; şiir, edebiyat, tarih, fıkıh, felsefe ve tıpla ilgilendi.¹⁴²

Aristokrat bir çevrede yetişmesi İbn Şüheyd'e devrin ileri gelen devlet ricali, ilim adamları, edip ve şairleriyle tanışma ve onlardan faydalanma imkânı sağladı. Kurtuba sarayında düzenlenen ilmî ve edebî meclislere katıldı. Eski ve yeni şairlere ait dîvanları inceleyerek kültürünü geliştirdi. Özellikle edebiyat ve şiirde temayüz ederek çocuk denecek yaşta ünlü edip ve şairlerle yarışacak seviyeye ulaştı. Aşırı hür düşünceli oluşu, gayriciddi ve dine aykırı davranışları, alaycı ve keskin dili, edip ve şairleri insafsızca eleştirmesi gibi sebepler yüzünden Hammûdîler devrinde bir süre hapsedildi. Onun bu davranışları maddî sıkıntılarla karşılaşmasına, dost ve arkadaş çevresini yitirmesine yol açtı. İbn Şüheyd, Hammûdîler'in 413 (1023) yılında Kurtuba'dan uzaklaştırılmasından sonra kırk yedi gün tahtta kalabilen Emevî Halifesi V. Abdurrahman b. Hişâm'a vezirlik yaptı. Hayatının son üç yılında edebî çalışmaların yanında Kurtuba'da düzenlenen ilim ve edebiyat meclislerine devam eden İbn Şüheyd 425 (1034) yılının başlarında felç oldu. Bu dönemde, hastalığının da etkisiyle Allah'a yönelerek tam bir teslimiyet ve tevazu içerisinde O'ndan mağfiret dileyen şiirler yazdı. 29 Cemâziyelevvel 426 (11 Nisan 1035) tarihinde vefat etti.¹⁴³

Kendisinden önceki şairlerin işlediği konuları onlardan farklı şekil ve ifadelerle ele alan İbn Şüheyd medih, hicâ, fahr, gazel, tasvir, risâ, mücûn, hamriyyât, zühd ve hikemiyyât gibi geleneksel temaları içinde yaşadığı zamana, çevreye ve çağının zevklerine uygun bir yaklaşımla yenilemiştir. Şiiri bir kazanç vesilesi veya bir eğlence vasıtası olarak değil, sevinç, mutluluk, üzüntü ve kızgınlığını dile getirmek için kullanmıştır. Şiirlerinde zaman zaman mana ve lafızlarla oynadığı ve okuyucuyu düşünmeye sevk ettiği görülmektedir. Ancak İbn Şüheyd, şöhretini şiirinden çok edebî nesirlerine ve risalelerine borçludur. Risalelerinde kullandığı hayal içerikli hikâye üslûbu bu üslûbun Arap nesrinde görülen ilk örneklerindendir. İbn Şüheyd mükemmel şiir ve nesrin ilkelerini tesbite çalışmış, bu ilkelerin dışına çıkan edip

¹⁴² Mustafa Aydın, "İbn Şüheyd", DİA, XX, 381-382.

¹⁴³ Mustafa Aydın, a.g.md., aynı yer; Mişel Asî, *eş-Şi'ru ve 'l-bîe fi 'l-Endelüs*, s. 73-75.

ve şairleri şiddetle eleştirmiştir. Cahiliye döneminden kendi zamanına kadar olan şiirin her türünden faydalanan İbn Şüheyd, şiirin ve nesrin zamanın ve zevklerin değişmesiyle hissedilir bir değişim geçirdiğini belirtmiş, edebî eleştiri konusunda ortaya koyduğu görüşlerde taklitçiliği şiddetle eleştirmiştir.¹⁴⁴

5- İbn Zeydûn (ö.463/1071)

Ebu'l-Velîd Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. Gâlib b. Zeydûn el-Kurtubî 394 (1004) yılında Kurtuba'da doğdu. Müslümanların İspanya'yı fethi sırasında oraya giden Benû Mahzûm Arapları'ndandır. Hem baba hem de anne tarafından, Endülüs Emevî Devleti'nde yüksek düzeyde görevler almış seçkin bir aileye mensuptur. İbn Zeydûn Kurtuba'da çeşitli hocalardan dil, edebiyat, tefsir, hadis ve fıkıh dersleri aldı; tarih ve coğrafya ile meşgul oldu.¹⁴⁵

İbn Zeydûn, 422'de (1031) Endülüs Emevî Devleti'nin çöküşünden sonra ülkede meydana gelen siyasi olaylar sırasında ve Kurtuba'daki ayaklanmalarda Ebü'l-Hazm Cevher'in ailesini destekledi. Ayaklanmalar sonucunda Kurtuba Ebü'l-Hazm Cevher'in hâkimiyeti altına girince İbn Zeydûn yeni yönetimde vezir olarak görev aldı ve kısa bir süre sonra Ebü'l-Hazm'ın en yakın adamlarından biri oldu. Kurtuba yönetimiyle komşu yönetimler arasında Ebü'l-Hazm'ın elçisi olarak görev yaptı. Bu durum diğer bazı vezirlerin kıskançlığına yol açtı. Kendisine rakip olan vezir Ebû Âmir İbn Abdûs, İbn Zeydûn'un sık sık Endülüs Emevî halifelerinden Müstekfî-Billah'ın kızı Vellâde'nin evine gitmesinin ardında Emevîler'i tekrar iş başına getirmeyi amaçlayan bir komplo hazırlığı bulunduğunu iddia etti. Bu iftira üzerine hapsedilen İbn Zeydûn, hapisten hükümdara hitaben şiirler ve risaleler yazdı. Ancak hükümdarın affına mazhar olamayacağını anlayınca Ebü'l-Hazm'ın oğlu Ebu'l-Velîd'in yardımıyla hapisten kaçarak İşbîliye'ye gitti. Burada Emir Mu'tazîd-Billah el-Abbâdî tarafından iyi karşılandı. Dostlarının girişimleri sonucu affedilerek Kurtuba'ya döndü. Ebü'l-Hazm'ın ölümünden sonra, yerine geçen oğlu Ebu'l-Velîd ile olan dostluğu sayesinde eski itibarına kavuşan İbn Zeydûn vezir olarak tayin edildi. Ancak yine bir iftira üzerine tekrar Kurtuba'yı terketmek zorunda kaldı. Dâniye ve Batalyevs gibi şehirlerde dolaştıktan sonra İşbîliye hükümdarı Mu'tazîd-Billah el-Abbâdî'nin sarayına kabul edildi. Sarayda hızla yükselen İbn Zeydûn, vezirliğin yanı sıra hükümdarın özel temsilciliği görevini de üstlendi.

¹⁴⁴ Mustafa Aydın, a.g.md., aynı yer.

¹⁴⁵ Rahmi Er, "İbn Zeydûn", DİA, XX, 464, 465.

Mu‘tazîd-Billah tarafından kendisine “zü’l-vizâreteyn” lakabı verildi. Bir müddet sonra da başvezirliğe yükseltildi.¹⁴⁶

Devlet adamlığının yanı sıra iyi bir şair olan İbn Zeydûn genel olarak çağının şiir geleneğine bağlı kalmıştır. Bununla birlikte yeni şiirin eski şiirden kopmaması gerektiğini de söylemiştir. Şiirleri neo-klasik bir tarzda olduğu için kendisine “Batının Buhturî’si” lakabı verilmiştir. Kulağa hoş gelen kelimeleri ve bunlara uygun vezni seçmeye özen gösteren şairin şiirlerinde tabiat tasvirleri ağır basar. Aşk şiirlerinde usta olan şair aynı yeteneği mersiyeslerinde de göstermiştir. Kısa şiirleri son derece güzel ve çarpıcıdır. İbn Zeydûn’un aşk şiirlerinin en tanınmış olanı, hapisten kaçıp İşbîliye’ye gittiğinde sevgilisi Vellâde için yazdığı elli beyitlik kasidesidir. İbn Zeydûn’un büyük bir beğeni kazanan bu kasidesine nazîreler yazılmıştır. Safiyyüddîn el-Hillî, Salâhuddîn es-Safedî ve Ahmed Şevkî ona nazîre yazan şairler arasında zikredilebilir.¹⁴⁷

6- İbn ‘Ammâr el-Endelûsî (ö.474/1084)

Ebû Bekr Muhammed b. Ammâr b. Hüseyin b. Ammâr eş-Şilbî el-Endelûsî, 422’de (1031) Endülüs’ün güneybatısında Şilb yakınlarında Şentebûs köyünde yoksul bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. İbn Ammâr, yetiştirdiği şairlerle tanınan Şilb şehrine giderek ünlü dilci A‘lem eş-Şentemerî’nin de aralarında bulunduğu bazı hocalardan dil ve edebiyat dersi aldı. İlk tahsilini de burada tamamlamış olan şair daha sonra gittiği Kurtuba’da ders halkalarına katıldı. Edebî formasyonunu burada tamamladı. Doğasındaki şairlik yeteneğini geliştirdi. Sanatıyla hayatını kazanmak için Endülüs’ün çeşitli emirlik ve krallıklarını dolaşarak devlet adamlarına, ayrıca yardımlarını umduğu bazı kimselere methiyeler yazdı. Yaklaşık 445’te (1053) İşbîliye’ye gitti. Burada Mu‘tazîd-Billah ile tanışması, hayatının akışını değiştirmiş, sanatından maddi imkanlar elde etmenin yanı sıra siyaset kapısının da kendisine açılmasına zemin hazırlamıştır. Mu‘tazîd-Billah İbn Ammâr’ın kendisi için yazdığı kasideyi çok beğenerek şaire ihsanlarda bulundu ve onu saray şairi olarak tayin etti.¹⁴⁸

İbn Ammâr, sarayda Mu‘tazîd’in oğlu Mu‘temid-‘Alellah ile eğlence düşkünlüğü ve aşırı ihtiras gibi ortak huyları sebebiyle kısa sürede kaynaşarak dostluk kurdu. Mu‘temid

¹⁴⁶ Rahmi Er, “İbn Zeydûn”, DİA, XX, 464, 465.

¹⁴⁷ a.g.md., aynı yer; Mişel Asî, *eş-Şi‘ru ve’l-bîe fi’l-Endelûs*, s. 78- 80.

¹⁴⁸ Rahmi Er, “İbn Ammâr el-Endelûsî”, DİA, XVIII, 313, 314.

babası tarafından Şilb'e vali olarak tayin edilince İbn Ammâr'ı da yanında götürdü. Onu kendisine vezir ve nedim yaparak bütün devlet işlerini ona havale etti. Babasının ölümünden sonra (461/1069) tahta geçen Mu'temid-'Alellah İbn Ammâr'ı İşbîliye'ye çağırdı ve kendi isteği üzerine onu Şilb'e vali olarak tayin etti. Birkaç ay sonra da başveziri yaparak yine bütün işleri ona devretti. İbn Ammar bu yıllarda Mu'temid'e sadakatle hizmet etti. Mu'temid'e bağlı toprakların genişlemesine katkıda bulundu. Ancak ordu kumandanı olarak katıldığı Mürsiye seferinden sonra ele geçirdiği Mürsiye'nin idaresini Mu'temid'e bağlamak yerine orada kendisini bağımsız hükümdar ilan etti (471/1078). Ancak İbn Ammâr başkaldırısına ceza olarak Mu'temid tarafından 474 (1084) yılında öldürüldü. Son zamanlarda Salâh Hâlis, çeşitli eserleri taramak suretiyle yetmiş altı kasideden meydana gelen bir divan oluşturarak *Muhammed b. Ammâr el-Endelüsî* adlı eserinin sonuna eklemiştir. Çoğunun girizgâhı Doğu kaside geleneğine uygun, lafzı fasih, nazmı ve manası muhkem, sun'îlik ve tekellüften uzak manzumelerden meydana gelen bu divan, daha çok Mu'tazîd-Billah ile Mu'temid-'Alellah için söylenmiş methiye, hicviye, fahriye, 'îtâb, tasvîr, i'tizâr ve isti'tâf şiirleriyle kısmen müstehcen gazellerden oluşmaktadır.¹⁴⁹

7- İbn Vehbûn (ö.483-1090)

Ebû Muhammed Abdulcelîl b. Vehbûn el-Mürsî 420-430/1029-1038 yılları arasında Mürsiye'de doğdu. Yoksul bir ailenin çocuğudur. Mürsiye'de çeşitli hocalardan İslâmî ilimler, şiir ve edebiyat dersleri alan İbn Vehbûn genç yaşta şiir yazmaya başladı. Tahsilini ilerletmek ve kendisine bir hamî bulabilmek için İşbîliye'ye gitti. Burada İbn 'Abbâd el-Mu'temid'in sarayında bir müddet hizmetkarlık yaptı. Bu sırada Mu'temid'in çocuklarına dil ve edebiyat dersleri veren A'lem eş-Şentemerî'nin ders halkasına katılma imkânı buldu. Ondan Mütenebbî'nin (ö.354/965) divanını okudu. eş-Şentemerî'nin vefatı üzerine (476/1084) onun için bir mersiye yazdı. Bu yıllarda söylediği şiirlerle dikkatleri üzerine toplayan İbn Vehbûn, Mu'temid'in veziri şair İbn Ammâr el-Endelüsî'nin yardımıyla saray şairleri arasına girmeyi başardı. Daha sonra Mu'temid ve oğlu Reşîd için methiyeler yazdı.¹⁵⁰

Daha çok methiye türü şiirler yazan İbn Vehbûn'un şiirlerinde tasvirlerin önemli bir yeri vardır. Methiyelerinin bir diğer özelliği, bazı tarihi olaylara yer vererek bu konuda tarhçilere ışık tutmasıdır. Bunun yanı sıra mersiye ve gazel de yazmıştır. İbn Vehbûn'un

¹⁴⁹ Rahmi Er, "İbn Ammâr el-Endelüsî", DİA, XVIII, 313, 314.

¹⁵⁰ Rahmi Er, "İbn Vehbûn", DİA, XX, 443.

şiiirlerinde Mütenebbî'nin (ö.354/965) etkisi görülür. Bunun sebebi genç yaşta üstadı Şentemerî'den dîvanını okuması, onun gibi yoksul bir aileden gelmesi ve yükselmek istemesidir. İbn Bessâm (ö.542/1147), İbn Vehbûn'un şiiirlerini *el-İklîlû 'l-müştemil 'alâ şî 'ri 'Abdilcelîl* adlı bir eserde toplamış, ancak bu eser zamanımıza ulaşamamıştır. İbn Bessâm *ez-Zahîre*'sinde de ona ve şiiirlerine bir bölüm ayırmıştır. İbn Vehbûn'un Zellâka Savaşı ve Mu'temid'in 481'de (1089) Yûsuf b. Taşfîn'den yardım istemek üzere Fas'a yaptığı yolculuk münasebetiyle yazdığı bazı şiiirleri de günümüze ulaşmıştır.¹⁵¹

8- İbn Hamdîs (ö.527/1133)

Ebû Muhammed Abdülcebbâr b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Hamdîs es-Sıkıllî el-Ezdî 447'de (1055) Sicilya'nın doğu sahilindeki Sirakûse (Syracuse) şehrinde doğdu. Soyu, VII. yüzyılın sonlarında Afrika'ya hicret eden Yemenli Ezz kabilesine dayandığından Ezzî nisbesiyle de anılır. İbn Hamdîs Sicilya'da çeşitli hocalardan dil, edebiyat, matematik, fıkıh ve felsefe tahsil etti. Genç yaşta şiiir yazmaya başladı. Normanlar'ın Sicilya'yı istila etmeleri üzerine 471'de (1078) Tunus'a gitti. Ertesi yıl Endülüs'e geçti. Sanatkârları himaye eden ve kendisi de şair olan İşbîliye emiri İbn Abbâd el-Mu'temid'in sarayına girmek istediye de bu arzusu gerçekleşmedi. Ancak bir süre sonra Mu'temid tarafından davet edildi. Sarayda geçirdiği on üç yıl boyunca Mu'temid ve ailesi için kasideler yazan İbn Hamdîs hükümdarın esaret döneminde de ona olan bağlılığını sürdürdü. Hayatının sonlarına doğru gözlerini kaybeden İbn Hamdîs Bicâye'de vefat etti. Mayurka'da öldüğü ve Endülüs'lü şair İbnü'l-Lebbâne'nin (ö.507/1113) yanına gömüldüğü de rivayet edilmektedir.¹⁵²

Hayatının önemli bir bölümünü Endülüs'te geçirmesine rağmen İbn Hamdîs vatani Sicilya'yı unutamamış, Sicilya için şiiirler nazmetmiştir. "Sıkıllıyyât" olarak bilinen bu şiiirlerin bir kısmını Sicilya'da henüz müslüman direnişinin devam ettiği sırada söylemiştir. Bu dönemdeki şiiirlerinde hristiyan saldırılarına karşı müslümanların Sicilya'yı savunmasını ve meydana gelen savaşları coşkulu bir dille tasvir etmiştir. Sıkıllıyyât'ı oluşturan ikinci grup şiiirler Sicilya'nın düşüşünden sonra söylenmiştir. Bu şiiirler şairin vatani için söylediği birer mersiye niteliğindedir. Şairin Sicilya dönemine ait diğer şiiirlerinde ise daha çok aşk ve eğlence tasvirleri hâkimdir. Ancak vatanın düşman eline geçmesi onun eski neşesini kaybetmesine yol açmış, giderek ruhî hayatının ve sanat çizgisinin değişmesine sebep

¹⁵¹ Rahmi Er, "İbn Vehbûn", DİA, XX, 443.

¹⁵² M. Faruk Toprak, "İbn Hamdîs", DİA, XX, 20, 21.

olmuştur. İbn Hamdîs'in Endülüs dönemi şiirlerinde tabii güzelliklerin tasviri ön plana çıkar.¹⁵³

İbn Hamdîs'in dîvanının önemli bir bölümünü methiyeler oluşturur. İşbîliye hükümdarı Mu'temid b. Abbâd ve Kuzey Afrika'da hüküm süren Zîrî, Hammâdî ve Horasânî hânedanları ile Benû Hamdûn'un ileri gelenleri için yazdığı methiye ve mersiyeler yanında aile fertleri ve bazı dostları için de birçok mersiye nazmeden şairin divanında bir tek hicviye bulunmaması dikkat çekmektedir. İbn Hamdîs'e göre şiir vezinli ve kafiyeli söz olmanın ötesinde derin anlam, engin duygu ve hayal boyutlarıyla insanı büyüleyen bir niteliğe sahip olmalıdır. Akıcı bir üslubu olan şair açık ve anlaşılır bir dil kullanmış, muğlak ifadelerden kaçınmıştır. Şiirlerinde zaman zaman Abbâsî şairlerinden el-Buhturî (ö.284/897) ve Mütenebbî'nin (ö.354/965) etkisi görülür.¹⁵⁴

9- İbn Abdûn el-Fihri (ö.529/1134)

Ebû Muhammed Abdülmecîd b. Abdillâh b. Abdûn el-Yâbüri el-Fihri 440 (1048) yılında Yâbüre'de doğdu. Dil, edebiyat ve fıkıh derslerini Yâbüre'de aldı. Genç yaşta Yâbüre Emîri Ömer b. Muzaffer b. Eftas'ın ilgisini çekti. Ömer, Eftâsîler'in son hükümdarı olarak Mütevekkil lakabıyla Bataleyevs'te iktidara gelince İbn Abdûn da onun kâtibi oldu. Eftâsîler'in yönetimi son bulduktan sonra Fas'a gitti ve Murâbit Hükümdarı Yûsuf b. Taşfin ile oğlu Ali'nin kâtibi olarak görev yaptı. İbn Abdûn ailesini ziyarete gittiği Yâbüre'de 529 (1134) yılında vefat etti. Yüksek edebî kültüre ve güçlü bir hafızaya sahip olan İbn Abdûn'un Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin Kitâbu'l-eğânî'sinin tamamını ezberlediği rivayet edilir. Nesir ve nazımdaki üstün yeteneğine rağmen resmî ve özel yazılarından birkaç örnekle, kendisini üne kavuşturan el-Kasîdetü'l-'Abdûniyye'si dışında pek az şiiri günümüze kadar gelebilmiştir.¹⁵⁵

10- İbn Hafâce el-Endelüsî (ö.533/1139)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Ebi'l-Feth b. Abdillâh b. Hafâce eş-Şukarî 450'de (1058) Şâtibe ile Belensiye arasında yer alan Şukar adı verilen kasabada doğdu. Burada başladığı öğrenimini Şâtibe, Belensiye ve Mürsiye'de sürdürdü. Çağındaki âlimlerden nahiv, lûgat,

¹⁵³ M. Faruk Toprak, "İbn Hamdîs", DİA, XX, 20, 21.

¹⁵⁴ a.g.md., aynı yer; Mişel Asî, *eş-Şi'ru ve'l-bîe fi'l-Endelüs*, s. 88- 90.

¹⁵⁵ İnci Koçak, "İbn Abdûn el-Fihri", DİA, XVIII, 267.

edebiyat, hadis ve fıkıh dersleri aldı. Endülüs'ün çeşitli emirliklere (Mülûkü't-Tavâif) bölündüğü, bunların bir yandan birbirleriyle, öte yandan hıristiyanlarla savaştıkları bir dönemde yaşamasına rağmen bütün bu olup bitenlere ilgisiz kalan İbn Hafâce, olağan üstü güzelliklere sahip Şukar'a çekilerek tabiatla iç içe yaşamayı tercih etti. Burada yaklaşık elli yaşına kadar zevku sefâ içinde bir ömür sürdükten sonra pişmanlık duyarak zâhidâne bir hayat yaşamaya başladı. Aynı sebeple şiir yazmayı da bıraktı. Murâbıtlar'ın Emiri Yûsuf b. Taşfîn'in teşvikiyle on yıl sonra yeniden şiire dönerek geçmişinden duyduğu pişmanlığı ve zühdünü ifade eden şiirler yazdı. 25 Şevval 533'te (25 Haziran 1139) doğum yeri olan Şukar'da vefat etti.¹⁵⁶

İbn Hafâce dîvanını hayatta iken kendisi tertip eden nâdir şairlerdendir. Dîvanı methiye, mersiye, gazel, zühdiyyât, ihvâniyyât, hamriyyât ve özellikle tabiat tasviri gibi geleneksel temalarda yazılmış manzumelerden oluşmaktadır. Hiciv ve fahriye türü şiir yazmayan İbn Hafâce, Endülüs şiirine has bir tür olan müveşşaha da ilgi duymamıştır. Edebiyata düşkün ve sanatkârları takdir eden emirlere yakın olmak, onların saraylarında yaşamak gibi bir düşüncesi olmamış, şiirlerinde onlara yer vermemiş, para kazanma veya hediye alma amacıyla methiye yazmamıştır. Methiyelerine konu olanlar genellikle fakih, kadı ve vezirler olup bunların çoğu onun hocaları veya okul arkadaşlarıdır. Gençlik günlerini birlikte geçirdiği arkadaşları için tebrik, tâziye, teselli, methiye, mersiye, tasvir ve gazel tarzında yazdığı şiirleri (ihvâniyyât) divanın yaklaşık üçte birini oluşturur. Şiirlerinde istiare, teşbih, cinas ve tıbak gibi bedî' ve beyân sanatlarını çok kullanması anlamın zaman zaman kapalı kalmasına yol açmış, kullandığı terimler, şiirin duygusal boyutunu gölgeleyerek donuk ve soğuk bir mahiyet almasına sebep olmuştur. Bununla birlikte özellikle tabiat tasviri alanında daha sonraki şairler üzerinde büyük ölçüde etkili olmuş ve "Hafâcî üslûbu" diye anılan üslûbu Endülüs'te uzun süre taklit edilmiştir.¹⁵⁷

11- İbn Kuzmân (ö.555/1160)

Ebû Bekr Muhammed b. İlsâ b. Abdilmelik b. Kuzmân el-Kurtubî 479 (1086) yılından sonra Kurtuba'da doğdu. İbn Kuzmân önceleri klasik türde şiir yazmayı denemiş, fakat bu alanda İbn Hafâce gibi çağdaş şairlere rakip olamayacağını anlayınca popüler bir şiir tarzı olan zecce yönelmiş ve bunu geliştirerek edebi türler arasına sokmaya çalışmıştır. Zecce türü

¹⁵⁶ Rahmi Er, "İbn Hafâce", DİA, XVIII, 534, 535.

¹⁵⁷ a.g.md., aynı yer.

halk şiirinde zirveye yükselen İbn Kuzmân “zecel şairlerinin imamı” olarak anılmıştır. Ebû Nüvâs (ö.198/813) gibi ahlakî kuralları hiçe sayması ve şehvet düşkünü olması sebebiyle özellikle fakihler tarafından şiddetle eleştirilmiştir.¹⁵⁸

Zecel türü hakkındaki görüşlerini ve kendisinin bu türe olan katkılarını dîvanının giriş bölümünde anlatan İbn Kuzmân’a göre halk için söylenen şiirde i’râba uymak zevksizliğe ve zorlamaya yol açmaktadır. Herkesin anlaması için şiirin halk diliyle nazmedilmesi zaruridir. Zecel belâgat ve zorlamalardan uzak, halkın ilgisini çeken, hayat ve neşe dolu, akıcı, şaka yönü ağır basan konularla sıradan bir kişinin ya da eğlence meclislerinde şarkı söyleyenlerin dilinden düşmeyen avâmî sözlerle dolu olmalıdır. İbn Kuzmân’ın şiirlerinde Kurtuba’nın kenar mahallelerinde oturan insanların kullandığı basit kelimeler, kaba ve müstehcen ifadeler dikkat çekmektedir. İbn Kuzmân’a göre zecel gazelle başlamalı ve daha sonra methiyeye geçilmelidir. Onun zecellerinin gazel bölümünde aşk, şarap, eğlence ve bütün bunları sağlayan paradan söz edilir. Methiyelerinde bazan kendisiyle de övünür; kendisini zecelin babası olarak tanıtır ve şiirlerinin intihal edildiğinden yakını. İbn Kuzmân hicve yönelmemiştir. Bunun sebebi ise herkesle iyi geçindiğini gösterme isteği olmalıdır. Zecellerinde Arap tarihine hiç temas etmeyen şair klasik şiirin temel imajları deveden, çölden ve bedevî hayatından da söz etmemiş, dinî konulara ise çok az yer vermiştir. Zecellerinde Arapça’nın Güney Endülüs ağzını kullanan İbn Kuzmân, Kuzey Afrika’dan göç edenler sayesinde Berberîce’ye de âşina idi. Murâbıtlar’ın ileri gelenleri için yazdığı bazı zecellerinde Berberîce kelimelere rastlanır. Kullandığı yabancı kelimeler, Endülüs’ün mahallî dil ve lehçelerinden ve özellikle İspanyolca’dan alınmıştır. İbn Kuzmân 29 Ramazan 555 tarihinde (2 Ekim 1160) öldü.¹⁵⁹

12- İbn Sehl el-İşbîlî (ö.649/1251)

Ebû İshâk İbrahim b. Sehl el-İşbîlî 607 (1210) İşbîliye’de doğdu. Yahudi asıllı olması sebebiyle önceleri Yahûdî ve İsrâîlî, İslamiyeti kabul ettikten sonra İşbîlî ve İslâmî nisbeleriyle tanındı. Müslümanlarla sıkı bir ilişki içinde olan Endülüs yahudileri Arap dili ve edebiyatıyla yakından ilgileniyorlardı. İbn Sehl de Ebû Alî eş-Şelevbîn ve Ebû’l-Hasen ed-Debbâc’dan Arap dili ve edebiyatına dair dersler aldı ve dinî ilimleri tahsil etti. Genç yaşta

¹⁵⁸ M. Faruk Toprak, “İbn Kuzmân”, DİA, XX, 154, 155.

¹⁵⁹ a.g.md., aynı yer.

müslüman olan şair Hz. Peygamber hakkında bir bedîiyye nazmetti. Kurtuba, Mürsiye ve İşbîliye saraylarında yaşayan ve yöneticilerle ileri gelen devlet adamları için kasideler yazan İbn Sehl, özellikle İşbîliye’de vaktinin çoğunu içki ve eğlence meclislerinde irticalen şiir okuyarak geçirdi. İspanyollar’ın İşbîliye’yi işgal etmeleri üzerine Mağrib’e giderek Sebte’ye yerleşti. Burada Vali Ebû Ali Hasan b. Halâs’ın katibi oldu. Vali tarafından Hafsî Hükümdarı I. Ebû Abdillâh el-Mustansır Billâh’a hediye ve mektup götürmek üzere Tunus’a gönderildi. Valinin oğluyla birlikte Sebte’den ayrılan İbn Sehl bindiği gemi fırtınaya yakalanıp batınca hayatını kaybetti. Bu olayın 649 (1251) veya 658 (1260) yılında meydana geldiği tahmin edilmektedir.¹⁶⁰

Endülüs’ün önemli şairlerinden olan İbn Sehl’in özellikle gazel tarzında başarılı olduğu kabul edilmektedir. Şiirlerinin çoğu kaybolmuştur. Çeşitli kaynaklardan derlenerek meydana getirilen dîvanındaki şiirlerin yarısından fazlası gazel tarzındadır. Bunların büyük bir kısmı Mûsâ ile Muhammed adlı gençler için yazılmıştır. Dîvanda Hz. Peygamber ve Şerîş Valisi Ebû Amr b. Hâlid’i övdüğü iki kasideyle kumandan ve vezir Ebû Bekr b. Gâlib için nazmettiği mersiye de yer almaktadır. İbn Sehl’in şiirlerinin önemli bir kısmını da muvaşşahlar oluşturur. Tabiat ve şarap tasvirleriyle dostluk konularını işlediği bazı kıtaları da bulunmaktadır.¹⁶¹

13- Lisanüddib b. el-Hatîb (ö.776/1374)

Lisanüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hatîb İspanya’dan Suriye’ye göç etmiş bir ailedendir. 15 Ekim 1313’de Gırnata’da doğdu. Babasından kendisine büyük bir miras kaldı. Gırnata’da Benû Ahmer sülalesinin yedinci sultanı Ebu’l-Haccâc I. Yûsuf’un veziri oldu. Bu görevde Yûsuf’tan sonra tahta geçen Ganî-Billah V. Muhammed zamanına kadar kaldı. 1359’da Ebû’l-Velîd II. İsmail’in yönetimi ele geçirmesiyle Afrika’ya kaçan V. Muhammed ile birlikte gitti. V. Muhammed üç yıl sonra Afrika’dan dönerek Gırnata’yı aldı. İbnü’l-Hatîb de eski görevine yeniden devraldı. Bununla birlikte düşmanlarının kendisini dinsizlik ve hainlikle suçlamaları üzerine hapse atıldı. 1374’de boğularak öldürüldü. Edebiyat, tasavvuf, felsefe ve tıbbâ dair altmış kadar eser kaleme almıştır. En önemli eseri *el-İhâta fî tarîhi*

¹⁶⁰ İbrahim Sarmış, “İbn Sehl”, DİA, XX, 312.

¹⁶¹ a.g.md., aynı yer; M. Rıdvân ed-Dâye, *el-Edebü’l-Arabî fî l-Endelüs*, s. 213- 216.

Gırnata'dır. Ayrıca, *Kitâbü'l-Endelüs*'ü de önemlidir. Kendisi doğuştan şair tabiatlı olduğundan nesir yazıları secilidir. Şiirleri sanat yüklüdür, anlam bakımından zengindir.¹⁶²

14- İbn Zümrek (ö.798/1395)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Muhammed b. Zümrek el-Gırnâtî 14 Şevval 733'te (28 Haziran 1333) Gırnata'nın kenar mahallelerinden Beyyâzîn'de doğdu. İbn Zümrek ilk öğrenimini tamamladıktan sonra Gırnata'da dil, edebiyat ve dinî ilimleri tahsil etti. Ebû Abdillâh Muhammed İbnü'l-Fehhâr, kadı Ebü'l-Kâsım Muhammed el-Hüseynî ve Ebû Sa'îd İbn Lüb'den sarf, nahiv, lûgat ve belagat okudu. Şiir ve nesirde devrin otoritesi kabul edilen Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'den edebiyat ve şiir dersleri aldı. Öğrenimini tamamladıktan sonra Endülüs ve Mağrib'de yaygın olan seyahat geleneğine uyarak Fas'a giden İbn Zümrek, burada Şerîf Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Alvînî et-Tilimsânî'den aklî ilimleri öğrendi. Daha sonra Gırnata'ya dönerek sarf, nahiv, lûgat, belagat, ahhâr, tefsir ve fıkıh dersleri vermeye başladı. Zekâsı, hoş sohbeti, siyasî dehası ve methiyeleriyle V. Muhammed'in gözüne giren İbn Zümrek, sultanın ölümüne (793/1359) kadar otuz yedi yıl boyunca onun yanında yer aldı. İbn Zümrek saray şairi olmasının yanı sıra resmi elçilik ve başvezirlik görevlerinde de bulundu.¹⁶³

Methiye, mevlidiye ve müveşşah türü şiirleri, bilhassa uzun kasideleriyle Endülüs edebiyatının büyük şairleri arasında yer alan İbn Zümrek'in şiirleri Nasrî sultanlarından Nâsır-Lidînillâh lakabıyla tanınan III. Yûsuf İbnü'l-Ahmer tarafından derlenerek *el-Bakıyye ve'l-müdreğ min şî'ri İbn Zümrek* adıyla bir dîvanda toplanmıştır. İbn Zümrek'in övgü, tasvir ve gazel temalarında yoğunlaşan şiirleri klasik tarzdadır. Neo-klasik dönem kasidelerinin özelliklerini yansıtan kasidelerinde genellikle uzun bir nesîbden sonra övgüye geçilir. İbn Zümrek'in şiirlerinde çok sayıda klişe ifade ve tekrar bulunduğu görülür. Bunun sebebi III. yüzyıldan itibaren saray şairleri arasında gelenek halini alan irticalen şiir söyleme zarureti ve şairin çok sayıda şiir yazmasıdır. Bilinen on beş müveşşahı ile Endülüs müveşşah şairlerinin önde gelenlerinden olan İbn Zümrek'in bu tür şiirleri, biçim yönünden kasideye yakın olup geleneğin aksine son beyitleri halk dilinden alınmıştır. Tasvîr, gazel, özlem, kutlama ve hamriyyât konularında yoğunlaşan bu şiirler, ritim ve müzikalite bakımından diğer şiirlerine

¹⁶² İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı Sevgiye ve Sevenlere Dair*, çev: Mahmut Kanık, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998, s. 25, 26.

¹⁶³ İsmail Durmuş, "İbn Zümrek", DİA, XX, 472-474.

göre daha edebî ve orijinaldir. İbn Zümrek, V. Yüzyıldan itibaren Mağrib ve Endülüs'te başlayıp yaygınlaşan mevlîdiye türünde kasideler de yazmıştır. Endülüs şairleri arasında yine bir gelenek halini alan bahçe, çiçek, gece, mehtap gibi tabiat tasvirleri İbn Zümrek'te de yüksek düzeydedir. Genellikle methiyeleri ve müveşşahları içinde yer alan tasvir parçalarında cihat, savaş ve savaş aletleriyle av, at yarışı tasvirleri ve hamriyyât temalarının yoğunluğu hissedilmektedir. Tasavvufî şiirler de nazmeden İbn Zümrek bu şiirlerinde Allah'a tazim, Hz. Peygamberi medih, cihat gibi konuları işlemiş, bu vesileyle Kur'ân'dan bol miktarda iktibas yapmıştır. Genellikle şiirlerinde lafız sanatlarından cinasın, mana sanatlarından ise istiare ve teviriyelerin bulunduğu görülür.¹⁶⁴

C- ENDÜLÜS'TE DİL VE NAHİV ÇALIŞMALARI

Endülüslü âlimler nahiv ve lügat alanlarında çok sayıda eser vücuda getirmişlerdir. Bu eserlerin büyük çoğunluğu Sîbeveyh'in (ö.180/796) *el-Kitâb*'ı ile ez-Zeccâcî'nin (ö.337/949) *el-Cümel fi'n-nahv*'i gibi doğuda yazılan eserlerin şerh ve ta'lîkleri mesabesindedir. Endülüslü nahiv ve lügat âlimleri te'lif eserlerinde de büyük oranda doğuda yazılan eserleri örnek almışlardır.¹⁶⁵ Bu eserlerden özellikle Sîbeveyh'in (ö.180/796) *el-Kitâb*, Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin (ö.175/791) *Kitâbu'l-âyn*, Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellam'ın (ö.224/838) *el-Ğarîbu'l-musannef* ve İbn Kuteybe'nin (ö.276/889) *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eseri aynı konulu diğer eserlere nazaran daha büyük ilgi görmüştür.¹⁶⁶

Nahiv ilmini istilâhî anlamda Endülüs'te tanıtan ilk âlim, ilim tahsili için doğuya giderek el-Kisâî (ö.189/805) ve el-Ferrâ (ö.207/822) gibi Kûfe nahiv ekolüne mensup âlimlerden nahiv dersleri alan Cûdî b. Osmân el-Mevrûrî (ö.198/814) olmuştur. Cûdî b. Osmân Kûfe nahiv ekolüne mensup nahivcilerin eserlerini Endülüs'e getiren ve nahiv alanında eser kaleme alan ilk Endülüslü olmuştur. Cûdî b. Osmân'ın Kûfe nahiv ekolüne mensup nahivcilerin eserlerini Endülüs'te okutması sonucu Endülüs'te ilk zamanlar Kûfe nahiv ekolünün görüşleri yayılmıştır. Bu durum hicrî III. asrın sonlarına kadar devam etmiştir. Hicrî III. asrın sonlarına gelindiğinde Muhammed b. Mûsâ b. Hişâm el-Efşengî (ö.307/920) ilim tahsili için doğuya gitmiş, Mısır'da Ebû Alî Ahmed b. Ca'fer ed-Dîneverî'den (ö.289)

¹⁶⁴ İsmail Durmuş, "İbn Zümrek", DİA, XX, 472-474.

¹⁶⁵ Alî Halef el-Herrût, "İshâmât ve cuhûdu'l-lugaviyyîn el-Endelüsiyyîn fî refdi's-sekâfeti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye", *es-Sicillu'l-ilmî li-nedveti'l-Endelüs*, Riyad, Mektebetü'l-Melik Abdulaziz el-âmmeh, 1996, s. 7.

¹⁶⁶ Elbîr Habîb Mutlak, *el-Hareketü'l-lugaviyye fi'l-Endelüs*, s. 64.

Sîbeveyh'in (ö.180/796) *el-Kitâb*'ını okumuştur. Daha sonra Endülüs'e dönerek *el-Kitâb*'ı öğrencilere okutmuştur.¹⁶⁷

Endülüs'te Mülûkû't-Tavâif döneminden itibaren nahiv çalışmalarında büyük ilerlemeler kaydedilmiştir. Endülüs'te Mülûkû't-Tavâif dönemi başlarında İbnü'l-İflîlî (ö.441/1050) ile nahiv ve lûgat alanlarında otorite olan İbn Sîde (ö.458/1066) gibi meşhur nahivciler yetişmiştir.¹⁶⁸ İbn Sîde lûgat ve nahiv alanlarında imam olmasının yanı sıra şiir ve eyyâmu'l-'Arab alanlarında da derin vukûfiyeti olan bir âlimdi. Zira İbn Sîde'nin *el-Muhkem* ve *el-Muhassas* adlı eserlerinin yanı sıra şiir alanında *el-Vâfi fî 'ilmi'l-kavâfi* ve *Şerhu'l-hamâse* adlı eserleri de vardır.¹⁶⁹

Mülûkû't-Tavâif dönemi nahivcileri belli bir nahiv ekolüyle sınırlı kalmamış, aksine Kûfe, Basra ve Bağdat nahiv ekollerinin görüşlerinden seçici bir şekilde yararlanmışlar, zaman zaman bu ekollerin görüşlerine yeni görüşler eklemişlerdir. el-A'lem eş-Şentemerî (ö.476/1084) bu yönelimi temsil eden ilk nahivcilerdendir. ez-Zeccâcî'nin (ö.337/949) *el-Cümel*'ine bir şerh yazan eş-Şentemerî, İbnü'l-İflîlî'den (ö.441/1050) Sîbeveyh'in (ö.180/796) *el-Kitâb*'ını okumuş, sonraki yıllarda kendisi de bu eseri öğrencilere şerh ederek okutmuştur.¹⁷⁰

VII. asırda Endülüs'te İbn Harûf (ö.609/1210), Ebû Alî eş-Şelebîn (ö.645/1247), İbn Hişâm el-Hadrâvî (ö.646/1247), İbn 'Usfûr (ö.669/1270), İbn Mâlik (ö.672/1274), Ebû İshâk İbnü'l-Hâc (ö.661/1262), İbnü'd-Dâi' (ö.680/1281) gibi nahivciler yetişmiştir. İbn Harûf (ö.609/1210), Sîbeveyh'in (ö.180/796) *el-Kitâb*'ı ile ez-Zeccâcî'nin (ö.337/949) *el-Cümel*'ine şerhler yazmış, Ebû Alî eş-Şelebîn (ö.645/1247), *et-Tavti'e* adlı eserinin yanı sıra Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ına bir ta'lik ile *el-Cezûliyye*'ye bir şerh yazmıştır. İbn Hişâm el-Hadrâvî (ö.646) *Faslu'l-mekâl fî ebniyeti'l-ef'âl* adlı eserinin yanı sıra Ebû Alî el-Fârisî'nin (ö.337/987) *el-Îdâh*'ına bir şerh yazmıştır. İbn 'Usfûr (ö.669/1270) *el-Mukarrib fî'n-nahv* ve *el-Mümti' fî't-tasrîf* adlı eserlerinin yanı sıra ez-Zeccâcî'nin *el-Cümel*'ine bir şerh yazmıştır. İbn Mâlik (ö.672/1274) *et-Teshîl*, *Î'râbu müşkili sahîhi Buhâri* ve *el-Elfîyye* gibi eserlerinin yanı sıra *el-Kâfiyye*'ye şerhler yazmıştır. Ebû İshâk İbnü'l-Hâc (ö.661/1262), Sîbeveyh'in

¹⁶⁷ Şevki Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, Kahire, Dâru'l-me'ârif, 1968, s. 288, 289.

¹⁶⁸ Şevki Dayf, a.g.e., s. 291, 292.

¹⁶⁹ Elbîr Habîb Mutlak, *el-Hareketü'l-lugaviyye fî'l-Endelüs*, s. 358

¹⁷⁰ Şevki Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, s. 292-294.

(ö.180/796) *el-Kitâb*'ı ile Ebû Alî el-Fârisî'nin (ö.337/987) *el-İdâh*'ına şerhler yazmıştır. İbnü'd-Dâî' (ö.680/1281) *el-Kitâb* ile *el-Cümel*'e şerhler yazmıştır.¹⁷¹

Endülüslü âlimler lügat alanında da değerli eserler vücuda getirmişlerdir. Ebû 'Alî el-Kâlî'nin (ö.356/967) *el-Bâri*', Temmâm b. Gâlib et-Teyyânî'nin (ö.433/1034) *el-Mû'ib*, İbn Sîde'nin (ö.458/1066) *el-Muhkem* ve *el-Muhassas*, Ebu't-Tâhir es-Sarakustî'nin (ö.538/1143) *el-Müselsel fî ğarîbi'l-luga*, Ebü'l-Haccâc el-Belevî'nin (ö.604/1207) *Mu'cemu elif bâ' li'l-elibbâ* adlı eseri Endülüs'te kaleme alınan önemli lügatlardandır.¹⁷²

Endülüslü lügat âlimleri Lahnü'l-'avâmm konulu eserler de kaleme almışlardır. Bu eserlere ez-Zübeydî'nin (ö.379/989) *Lahnu'l-'avamm*'ı, İbn Mekkî es-Sıkkî'nin (ö.501) *Teskîfu'l-lisân ve telkîhu'l-cinân*'ı ile İbn Hişâm el-Lahmî'nin (ö.577/1181) *el-Medhal ilâ takvîmi'l-lisân* adlı eserini örnek verebiliriz. Tabakât ve terâcim konusunda ez-Zübeydî'nin (ö.379/989) *Tabakâtu'l-lugaviyyîn ve'n-nahviyyîn* adlı eserini, Emsâl konusunda Ebû 'Alî el-Kâlî'nin (ö.356/967) *Kitâbu'l-emsâl*'ini zikredebiliriz.¹⁷³

Endülüs'lü lügat âlimleri Garîbu'l-Kur'ân konusunda da değerli eserler kaleme almışlardır. Bu eserlere Ebü'l-Kâsım es-Süheylî'nin (ö.581/1185) *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm bimâ übhime fî'l-Kur'ân mine'l-esmâ'i ve'l-a'lâm*, Mekkî b. Ebî Tâlib'in (ö.437) *Ġarîbu'l-Kur'ân* ve Ebû Hayyân'ın (ö.745/1344) *Tuhfetü'l-erîb bimâ fî'l-Kur'ân mine'l-ġarîb* adlı eserleri örnek verebiliriz.¹⁷⁴

Endülüs'ün önemli nahivcilerinden olan Ebû Hayyân'ın (ö.745/1344) Arap gramerine dair Arapça kaleme aldığı *Tezkiretü'n-nuhât*, *el-Lemhatu'l-bedriyye fî 'ilmi'l-'Arabîyye*, *Nihâyetü'l-iġrâb fî 'ilmeyi't-tasrîf ve'l-i'râb* ve *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab* gibi eserlerinin yanı sıra Türk, Fars ve Habeş dilleri üzerine çalışmaları da vardır. Türk gramerine dair kaleme aldığı eserlerine; *Kitâbu'l-idrâk li Lisâni'l-Etrâk*, *el-Ef'âl fî lisâni't-Türk* ve *Zehvü'l-mülk fî nahvi't-Türk* adlı eserleri örnek verebiliriz.¹⁷⁵

¹⁷¹ Alî Halef el-Herrût, a.g.m., s. 7.

¹⁷² Alî Halef el-Herrût, a.g.m., s. 9-11.

¹⁷³ Alî Halef el-Herrût, a.g.m., 11-13.

¹⁷⁴ Alî Halef el-Herrût, a.g.m., 17, 18.

¹⁷⁵ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tezkiretü'n-nuhât*, nşr: Afif Abdurrahman, 1.basım, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1986, s. 19-22.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN HAZM'IN HAYATI VE ESERLERİ

I- HAYATI

A- ADI, KÜNYESİ, LAKAP VE NİSBELERİ

İsmi Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm b. Gâlib b. Sâlih b. Süfyân b. Yezîd'dir. Künyesi Ebû Muhammed olup¹⁷⁶, kitaplarında genelde bu künyesini kullanır. Ancak bazen kendi görüşünü açıklarken Ali ismini de kullandığı olur. Tabakât kitaplarında ise, İbn Hazm el-Endelüsî veya Ali b. Hazm şeklinde geçmektedir. Fakat o, İbn Hazm olarak meşhurdur.

İbn Hazm'ın birkaç tane nisbesi vardır. Bazı tarihçiler yaşadığı ülkeye nisbet ederek el-Endelüsî¹⁷⁷ nisbesini kullanırken, bazıları da doğup büyüdüğü, çocukluğunun geçtiği Kurtuba'ya nisbet ederek el-Kurtubî¹⁷⁸ nisbesini kullanmışlardır. İbn Hazm'ı atalarının memleketi Fâris'e nisbet ederek el-Fârisî¹⁷⁹ nisbesini kullananlar da vardır.

B- NESEBİ VE DOĞUMU

İbn Hazm, çağdaşı Sâ'id b. Ahmed'e (ö.462/1069) yazdığı bir mektuba göre, Kurtuba'nın doğu kesmindedeki Rabazu Minyeti'l-Muğîre'de 384 (994) yılı Ramazan ayının son gecesi imam sabah namazına selam verdikten sonra, güneş doğmadan önce dünyaya gelmiştir.¹⁸⁰

Kaynakların büyük çoğunluğu İbn Hazm'ın Fars asıllı olduğunu kaydeder.¹⁸¹ İbn Hazm'da, kendisinin acem asıllı, soyunun ise Mu'âviye'nin kardeşi Yezîd b. Ebî Süfyân'ın azatlı bir kölesine dayandığını söylemiştir.¹⁸² İbn Hazm'ın çağdaşı tabakât yazarlarından Ebû Mervân İbn Hayyân (ö.469/1076) ise onun İspanyol asıllı hristiyan bir aileden geldiğini iddia

¹⁷⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr: Lecne bi işrâfi'n-nâşir, 2.basım, Kahire, Dâru'l-hadîs, 1992, I, 3; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan*, III, 325.

¹⁷⁷ Muhammed Rıdvân ed-Dâye, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî fi'l-Endelüs*, 2.basım, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1981, s. 307.

¹⁷⁸ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, III, 299.

¹⁷⁹ ez-Zehbî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 1146.

¹⁸⁰ İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, II, 396.

¹⁸¹ el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebes*, s. 290.

¹⁸² Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zahirîlik*, Kayseri, 1996, s.9.

etmektedir. İbn Hayyân bu konuda şunları söylemektedir: “Onun garipliklerinden biri de aradan uzun yıllar geçtikten sonra ailesinin Fars asıllı olduğunu iddia etmesidir. Yakın atası İslam'a yeni girenlerdendir. Seleflerinin yüksek bir mevkii yoktu. Bu aileyi ortaya çıkaran üstün meziyetli, ileri görüşlü ve marifetli bir vezir olan babası Ahmed b. Sa'îd'dir. Atalarının Emevîler'in azatlısı olduğu iddiası doğru değildir.”¹⁸³ Ne varki İbn Hayyân bu sözlerine genel olarak itibar edilmemiştir. İbn Hayyân'ın sözlerinden etkilenen Tâhâ el-Hâcîrî¹⁸⁴, İgnace Goldziher¹⁸⁵ ve Dozy¹⁸⁶ gibi bazı çağdaş yazarlar onun Fars asıllı olmadığını, aksine İspanyol asıllı hristiyan bir aileden geldiğini söylemektedirler.¹⁸⁷

İbn Hazm'ın ailesinin ne zaman müslüman olduğu ve Endülüs'e ne zaman geldikleri konusu da tartışılmıştır. Ancak yaygın kanı, tabakât müelliflerinden İbn Hallikân'ın da rivayet ettiği gibi İbn Hazm'ın atalarından İslamiyet'i ilk kabul eden kişi Yezîd b. Ebû Süfyân'ın Fars asıllı azatlı kölesi Yezîd; atalarından Endülüs'e ilk gelenin ise Halef b. Ma'dân olduğu şeklindedir.¹⁸⁸ Daha sonraki dedelerinden Sa'îd ise Kurtuba'ya yerleşmiş, devrinin önde gelen alimlerinden olan babası Ahmed b. Sa'îd de Halife Mansur ve oğlu Muzaffer zamanında vezirlik yapmıştır.¹⁸⁹ Bu bilgileri esas alan kaynaklar İbn Hazm'ın ailesinin müslümanlığını çok eskilere götürürken, özellikle müsteşrikler¹⁹⁰ onun ailesinin İspanya hristiyanlarından olduğunu ve dedesinin geç dönemde müslüman olduğunu ileri sürmüşlerdir.

C- ÇOCUKLUĞU VE GENÇLİĞİ

İbn Hazm, Endülüs'ün siyasi hayatında aktif bir şekilde yer alan zengin ve kültürlü bir ailenin çocuğuydu. İbn Hazm'ın Babası Ahmed b. Sa'îd b. Hazm, Amiri devletinin kurucusu el-Mansûr lakaplı Muhammed b. Abdullah b. Ebî Âmir'in (ö.392/1002) seçkin vezirlerindendi.¹⁹¹ Kaynaklarda İbn Hazm'ın annesi hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. İbn Hazm da ne çocukluğunda ne de daha sonraki dönemlerde annesinden bahsetmemiştir. Büyük ihtimalle İbn Hazm annesini küçük yaşlarda kaybetmişti. İbn Hazm'ın Ebû Bekr adında

¹⁸³ İbn Bessam, *ez-Zahîre*, I, 142.

¹⁸⁴ Muhammed Tâhâ el-Hâcîrî, *İbn Hazm sûre Endelüsiyye*, Beyrut, Dâru'n-nahdati'l-Arabiyye, 1982, s.17.

¹⁸⁵ İgnace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev: Azmi Yüksel; Rahmi Er, Ankara, 1993, s.147

¹⁸⁶ Abdülkerîm Halîfe, *İbn Hazm el-Endelüsî hayâtuhu ve edebuhu*, Beyrut, Dâru'l-ârabîyye, ts., s.11

¹⁸⁷ Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s. 53.

¹⁸⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan*, III, 13.

¹⁸⁹ Abdülkerîm Halîfe, *İbn Hazm hayâtuhu ve edebuhu*, s. 21, 22.

¹⁹⁰ Abdülkerîm Halîfe, a.g.e., s. 11.

¹⁹¹ Abdülkerîm Halîfe, *İbn Hazm hayâtuhu ve edebuhu*, s. 22.

kendisinden bir yaş büyük bir ağabeyi vardı. İbn Hazm ağabeyi ile birlikte vezir babalarının Kurtuba'nın doğu kesminde bulunan sarayında müreffeh bir çocukluk geçirmiştir.¹⁹²

İbn Hazm'ın babası vezir olunca Kurtuba'nın batı kesminde bulunan Balat Muğîs'teki malikânelerini terkederek, yeni saraylarına taşınmıştı. İbn Hazm çocukluğunu Endülüs'ün seçkin ailelerinin oturduğu ve İbn Ebî Amir'in sarayının da bulunduğu ez-Zâhire semtinde aristokrat bir çevrede geçirmiştir. İbn Hazm çocukluğunu babasının sarayında vezir çocuğuna yaraşır tarzda müreffeh bir ortamda geçirirken dini ve ahlaki kuralların hakim olduğu sıkı bir gözetime tabii idi.¹⁹³ On iki yaşına kadar ilk eğitimini babasının sarayında cariyelerden alan İbn Hazm, on iki yaşına geldiğinde Kurtuba'da düzenlenen ilim halkalarına katılmaya başladı. Babası ilim halkalarına gitmeye başlayan İbn Hazm'ın eğitimini ilim ve fazilet ehliden ağır başlı ve takva sahibi bir zat olan Ebu'l-Hüseyn b. Ali el-Fâsî'ye vermişti. İbn Hazm ondan hiç ayrılmıyor, ilim halkalarında daima onunla birlikte oturuyordu. Bu hocasından dersler de alan İbn Hazm, ondan edindiği manevi eğitim sayesinde çoğu kimsede görülen gençlik fitnelerinden korunduğunu ifade etmektedir.¹⁹⁴

İbn Hazm çocukluğunda eğitim ve terbiyesini kuşatan özel koşullara sahipti. Çocuğunun en güzel şekilde yetişmesi için tüm imkanları sağlayan Ahmed b. Sa'îd b. Hazm, İbn Hazm'ın eğitimini bilgi ve kültür düzeyleri oldukça yüksek cariyelere tevdi etmişti. On iki yaşına kadar ilk eğitimini babasının sarayında cariyelerden alan İbn Hazm, mürebbiyelerinin kendisine hat sanatı ve Kur'ân'ı öğrettiklerini, ayrıca çok sayıda şiir ezberlettiklerini söylemektedir. Çocukluk yıllarında ilk eğitimini cariyelerden alması, İbn Hazm'ın şiir konusunda zevk sahibi olmasında, duygusal ve romantik yönünün oluşmasında önemli bir etken olmuştur. İbn Hazm cariyelerden aldığı ilk eğitimi hakkında şunları söyler: "Şahsen ben de kadınları gözlemledim ve başkalarının hiçbir zaman yakalayamayacağı sırlarını öğrendim. Çünkü ben onların dizlerinin dibinde yetiştim, yanlarında büyüdüm. Onlardan başkasını tanımadım. Delikanlılık yüzümde tüy bitene kadar erkek topluluklarına hiç katılmadım. Kur'ân'ı bana onlar öğretti; nice şiirler ezberlettiler; yazıya alıştırdılar beni. Onlardan gördüğüm şeylerin hiçbirisini unutmuyorum. Bu da, bende doğuştan var olan kıskançlıktan,

¹⁹² Abdülkerîm Halîfe, a.g.e., s. 27, 28.

¹⁹³ Abdülkerîm Halîfe, a.g.e., s. 33, 34.

¹⁹⁴ İbn Hazm el-Endelûsî, *Tavku'l-hamâme fi'l-ülfeti ve'l-üllâf*, nşr: Nizâr Vecîh Fellûh, Beyrut, el-Mektebetü'l-‘asriyye, 2001, s. 110, 111.

onlar hakkında beslediğim kötü zandan ileri geliyor. Böylece haklarında bir hayli bilgi topladım"¹⁹⁵

Babasının sarayında özel olarak tutulan mürebbiyelerden ilk eğitimini alan İbn Hazm on iki yaşına geldiğinde düzenli olarak mescitlerde düzenlenen ders halkalarına katılmaya başlamıştı. Bu ders halkalarında zamanın büyük alimlerinden hadis, fıkıh, nahiv, lugat, edebiyat, mantık, kelam ve tarih dersleri almıştır. İbn Hazm aynı dönemlerde şair ve edip olan vezir babasıyla birlikte Amirîler sarayında tertip edilen edebi meclislere de katılmaya başlamıştı. İbn Hazm bu meclislerde çağındaki alim ve ediplerin çoğuyla tanışma fırsatı bulmuştur. İbn Hazm'ın öğrencisi el-Humeydî'nin (ö.488/1095) naklettiğine göre, İbn Hazm hicrî 396 yılının Ramazan bayramı günü Muzaffer b. Ebî Amir'in edebi meclisine ilk kez babasıyla birlikte katılmış, orada Ebu'l-‘Alâ Sâ‘id b. el-Hasen'in şiirini dinlemiş, İbn Hazm'ın, şiirini dikkat ve beğeniyle dinlediğini gören Ebu'l-‘Alâ söylediği şiiri bir kağıda yazarak İbn Hazm'a vermiştir.¹⁹⁶ Bu rivayet İbn Hazm'ın şiir zevkinin ve edebi kişiliğinin daha bu yaşlarda oluşmaya başladığını göstermektedir. İbn Hazm diğer taraftan, Kurtuba'da düzenlenen ilim halkalarında Kurtuba'nın saygın ailelerine mensup çok sayıda genç ediple tanışmış, aralarında dostluk bağları oluşmuş, karşılıklı olarak onlarla amatörce şiir alış verişinde bulunmuştur.¹⁹⁷

D- İLİM TAHSİLİ VE EĞİTİM ALDIĞI BİLİM DALLARI

Çocuğunun en güzel şekilde yetişmesi için eğitim ve öğretimine ayrı bir önem veren Ahmed b. Sa‘îd, İbn Hazm'ın ilk eğitimini bilgi ve kültür düzeyleri oldukça yüksek mürebbiyelere tevdi etmişti. Kendisi de çocuğunun eğitimini yakından takip etmekteydi.¹⁹⁸ On iki yaşına kadar ilk eğitimini babasının sarayında cariyelerden alan İbn Hazm, mürebbiyelerinin kendisine hat sanatı ve Kur'ân'ı öğrettiklerini, ayrıca çok sayıda şiir ezberlettiklerini söylemektedir.¹⁹⁹

İbn Hazm on iki yaşına geldiğinde zamanın büyük alimlerinden düzenli olarak dersler almaya başladı. İbn Hazm Kur'ân'ı ezberleyip, lugat ve şiir dersleri aldıktan sonra ilk olarak hadis dersleri almaya başladı. İbn Hazm'ın hadis dersleri aldığı ilk hocası Ebû Ömer Ahmed

¹⁹⁵ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 111, 112.

¹⁹⁶ el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebes*, s. 224.

¹⁹⁷ T. Ahmed Mekki, *Dirâsât 'an İbn Hazm ve kitâbihi "Tavku'l-hamâme"*, s. 353.

¹⁹⁸ Abdülkerîm Halîfe, *İbn Hazm hayâtuhu ve edebuhu*, s. 34.

¹⁹⁹ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 111, 112.

b. Muhammed b. el-Cesûr'dur (ö.401/1010).²⁰⁰ Ayrıca Abdurrahman b. Abdullah b. Hâlid el-Hemezanî²⁰¹, Abdullah el-Ezdî,²⁰² Yahya b. Abdurrahman b. Mes'ud b. Vechî'l-Cenne²⁰³ (ö.402/1011) ve Ebû Muhammed b. Benûş el-Kâdî gibi hocalardan da hadis dersleri almıştır.²⁰⁴

İbn Hazm'ın eğitim aldığı diğer bir ilim dalı fıkıhtır. İbn Hazm, Ebu'l-Hıyâr Mes'ûd b. Süleyman b. Müflit²⁰⁵ (ö.425/1034) ve Ebû Abdullah b. Yahyâ b. Ahmed b. Dahhûn²⁰⁶ gibi hocalardan fıkıh dersleri almıştır. İbn Hazm cedel ve kelam derslerini İbnü'l-Faradî olarak tanınan Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Ebî Yezîd el-Mısırî'den (ö.410/1019) okumuştur.²⁰⁷ Mantık derslerini İbnü'l- Kettânî olarak tanınan Muhammed b. Hasen el-Mezhacî²⁰⁸ ve Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed b. Abdu'l-Vâris'ten²⁰⁹ almıştır.

İbn Hazm'ın aldığı dersler arasında nahiv, lügat ve edebiyat dersleri de vardır. Nahiv, lügat ve edebiyat derslerini el-Vezîr Ebû Abede Hassân b. Mâlik b. Ebî Abdullah el-Kâdî en-Nahvî'den almıştır.²¹⁰ Ebû Alî el-Kâlî'nin (ö.356/967) öğrencisi Ebû Muhammed Abdullah b. er-Rebî' et-Temîmî'den (ö.415/1016) el-Kâlî'nin *Faaltü ve Ef'altü* ve *Kitâbu'n-nevâdir* gibi bazı eserlerini okumuştur.²¹¹ Ayrıca Ebu's-Said el-Fetâ el-Ca'ferî'den de şiir ve edebiyat dersleri almıştır. İbn Hazm *Tavku'l-hamâme* adlı eserinde bu hocasından Kurtuba camisinde Tarafe b. el-Abd'ın muallakasını okuduğunu belirtmektedir.²¹²

Ahbâr ve tarih derslerini El-Kâdî Ebu'l-Velîd Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî'den almıştır.²¹³ İbn Hazm, babası Ahmed b. Sa'îd'den de tarih dersleri almıştır. Zira babası Amirî devletindeki vezirliği sırasında tanık olduğu olayları oğluna anlatıyordu.²¹⁴

²⁰⁰ el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebes*, s. 290.

²⁰¹ el-Humeydî, a.g.e., s. 256.

²⁰² İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 202.

²⁰³ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, III, 161.

²⁰⁴ İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, II, 395.

²⁰⁵ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s.105; el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebes*, s. 328.

²⁰⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, XII, 242.

²⁰⁷ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 140.

²⁰⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan*, III, 326.

²⁰⁹ Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s. 67.

²¹⁰ el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebes*, s. 225.

²¹¹ el-Humeydî, a.g.e., s. 243.

²¹² İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 138.

²¹³ el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebes*, s. 254, 255.

²¹⁴ Abdülkerîm Halîfe, *İbn Hazm hayâtuhu ve edebuhu*, s. 96.

İbn Hazm ilim tahsilinde belli bir sınırdan durmamış, aksine çağında revaçta olan naklî ve aklî ilimlerin hemen hepsini tahsil etmiş ve bu ilimlerde yüksek derecelere ulaşmıştır. İhsan Abbas, İbn Hazm'ın tahsil ettiği ilimlere ilişkin şunları söylemektedir: "Çağındaki bilgi çeşitlerinin tümünü kuşattığı için İbn Hazm'ın çok yönlü olan kültürünün sınırlarını belirlemek oldukça zordur."²¹⁵

İbn Hazm ilim öğrenmek için ilim merkezi Kurtuba'nın yanısıra Elmeriye, Şâtibe, Balensiya ve İşbîliye gibi Endülüs'ün çeşitli şehirlerini dolaşmış, ilim yolculukları esnasında kendi özel metodu ve ansiklopedik bilgi birikimi oluşuncaya kadar ilim okumuş ve okutmuştur.

E- HOCALARI VE TALEBELERİ

1- Hocaları

İbn Hazm'ın yaşadığı çağda ilmî ihtisas net çizgilerle belirlenmemişti. Bir hadis alimi aynı zamanda bir fakih, şâir, lugat, mantık ve kelim alimi de olabiliyordu. Dolayısıyla İbn Hazm çoğunlukla bir hocadan birden çok ilim okumuştur.²¹⁶

İbn Hazm ilk hadis derslerini Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. el-Cesûr'dan (ö.401/1010) almıştır.²¹⁷ Ayrıca Abdurrahman b. Abdullah b. Hâlid el-Hemezânî²¹⁸, Abdullah el-Ezdî,²¹⁹ Yahya b. Abdurrahman b. Mes'ud b. Vechî'l-Cenne²²⁰ (ö.402/1011) ve Ebû Muhammed b. Benûş el-Kâdî'den de hadis dersleri almıştır.²²¹ İbn Hazm'ın hadis dersleri aldığı diğer hocaları şunlardır; Muhammed b. Sa'îd b. Nebât, Yûsuf b. Abdullah el-Kâdî, Ebû Bekr Hammâm b. Ahmed el-Kâdî, Abdullah b. Muhammed b. Osmân, Ebû Ömer et-Talemenkî (ö.428/1036) ve Abdullah b. Yûsuf b. Nâmî.²²²

Ebu'l-Hıyâr Mes'ûd b. Süleyman b. Müflit²²³ (ö.425/1034) ve Ebû Abdullah b. Yahyâ b. Ahmed b. Dahhûn'dan²²⁴ fıkıh dersleri almıştır. İbnü'l- Kettânî olarak tanınan Muhammed

²¹⁵ İhsan Abbas, *Târîhu'l-edebî'l-Endelüsî*, 'asru siyâdeti Kurtuba, Beyrut, Dâru's-sekâfe, 1985, s. 314.

²¹⁶ Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s. 69.

²¹⁷ el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebes*, s. 290.

²¹⁸ el-Humeydî, a.g.e., s. 256.

²¹⁹ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 202.

²²⁰ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, III, 161.

²²¹ İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, II, 395.

²²² ez-Zehabî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 1146.

²²³ el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebes*, s. 328.

²²⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, XII, 242.

b. Hasen el-Mezhaci'den²²⁵ ve Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed b. Abdu'l-Vâris'ten²²⁶ mantık okumuştur. İbnü'l-Faradî olarak tanınan Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Ebî Yezîd el-Mısırî'den (ö.410/1019) cedel, kelam ve hadis dersleri okumuştur.²²⁷

Ebû Alî el-Kâlî'nin (ö.356/967) öğrencisi Ebû Muhammed Abdullah b. er-Rebî' et-Temîmî'den (ö.415/1016) Ebû Alî el-Kâlî'nin *Faaltü ve Ef'altü* ve *Kitâbu'n-nevâdir* gibi bazı eserlerini okumuştur.²²⁸ el-Vezîr Ebû Abede Hassân b. Mâlik b.Ebî Abdillâh el-Kâdî en-Nahvî'den nahiv, lugat ve edebiyat dersleri almıştır.²²⁹ Ebu's-Said el-Fetâ el-Ca'ferî'den şiir ve edebiyat dersleri almıştır. İbn Hazm *Tavku'l-hamâme*'de bu hocasından Kurtuba camisinde Tarafe b. el-Abd'ın muallakasını okuduğunu belirtmektedir.²³⁰ el-Kâdî Ebu'l-Velîd Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî'den ahhâr ve tarih dersleri almıştır.²³¹

İbn Hazm ayrıca şu hocalardan da ders almıştır; El-Vezîr Ebû Abduh b. Hassân b. Mâlik el-Lugavî, Ebû Ömer Ahmed b. el-Hüseyn, Ali b. Saîd el-Abderî, Ahmed b. Ömer b. Enes, Ebû Alî el-Hüseyn b. Alî el-Fâsî ve Abdurrahman b. Seleme el-Kettânî.²³²

2- Talebeleri

İbn Hazm'dan en çok rivayet eden öğrencileri oğlu Ebû Rafî 'el-Fadl²³³ ve Ebû Abdullah el-Humeydî'dir.²³⁴ İbn Hazm'ın oğulları Ebû üsâmeYa'kûb ve Ebû Süleymân el-Mus'ab isimli oğulları da babalarından rivayetlerde bulunmuşlardır.²³⁵ İbn Hazm'ın hocalarından Ali b. Sa'îd el-Adberî İbn Hazm'dan zahirî mezhebinin ilkelerini öğrenerek zahiriliği benimsemiş, ancak hac farîzasını edâ etmek için doğuya gidince zahirî mezhebini terkederek Şafîî mezhebine intisab etmiştir.²³⁶ Ayrıca İbn Hazm'ın öğrencilerinden olan el-Vezîr Ebû Muhammed b. el-Arabî'nin İbn Hazm'a yedi yıl arkadaşlık ettiği, İbn Hazm'ın te'lifâtını inceleyip onun gözetimi altında tartışmalar yaptığı rivayet edilmektedir.²³⁷

²²⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan*, III, 326.

²²⁶ Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s. 67.

²²⁷ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 140.

²²⁸ el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebes*, s. 243.

²²⁹ el-Humeydî, a.g.e., s. 255

²³⁰ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 138.

²³¹ el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebes*, s. 254, 255.

²³² Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s. 67-69.

²³³ ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 1146.

²³⁴ ez-Zehebî, a.g.e., aynı yer.

²³⁵ Vedî' Vâsîf Mustafa, *İbn Hazm ve mevkîfuhu mine'l-felsefe ve'l-mantık*, s. 56.

²³⁶ İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, II, 401, 402.

²³⁷ ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 1151; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, XII, 242.

Muhammed b. el-Velîd b. Muhammed el-Fehrî et-Tartûşî²³⁸, Abdulbâkî b. Muhammed b. Sa'îd el-Ensârî²³⁹ de İbn Hazm'ın öğrencilerindendir. Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed el-Velîd et-Tartûşî de İbn Hazm'dan ilim almış, doğruya giderek Irak fakihleriyle tartışmalar yapmıştır.²⁴⁰ İbn Hazm'dan icâzetli olarak rivayette bulunan son öğrencisi Ebu'l-Hasen Şüreyh b. Muhammed el-Mukri'dir.²⁴¹

E- AHLAKI VE KARAKTERİ

İbn Hazm, kendi ahlak ve karakterinden açık sözlülükle bahsetmekte, sahip olduğu güzel hasletlerle övünürken, kendisinde olmasını arzulamadığı bazı ayıp ve kusurlarının olduğunu da itiraf etmektedir. İbn Hazm, riyâzette bulunarak, Peygamberlerin sözleri ile nefis terbiyesinde mütehasıs olan kişilerin tavsiyelerine uyarak tedavi ettiğini söylediği ayıp ve kusurlarının neler olduğunu sebepleriyle birlikte anlatmaktadır.²⁴²

İbn Hazm bu kusurların; doğru bir iş yaptığında aşırı memnuniyet, yanlış bir şey yaptığında aşırı kızgınlık duymak, alay tarzında şaka, böbürlenme, gençlik gafleti ve sabırsızlıktan kaynaklanan yanlış davranışlar, başkalarına üstün gelme isteği, şan ve şöhret arzusu, aşırı gurur, kin tutma ve sû-i zan olduğunu söylemektedir. İbn Hazm sû-i zannın bazılarının zannettiği gibi mutlak olarak kötü bir huy olmadığını, insânî davranışlarda kötü sonuçlar doğurmayan veya dini konularda insanı günaha sokmayan bir su-i zannın kararlılık anlamına geldiğini, kararlılığın ise erdem olduğunu söylemektedir. İbn Hazm isimlerini zikretmediği iki kötü huyunun daha olduğunu, bunların üstesinden gelmesinin diğerlerine nazaran daha zor ve uzun sürdüğünü, ancak Allah'ın yardımıyla bunları da tedavi ettiğini söylemektedir. İbn Hazm, kendisinin ayıp ve kusurları olarak nitelediği bu huyları, kin tutma hariç, Allah'ın yardımıyla azim, sabır ve uzun süren mücadelelerden sonra tedavi ettiğini söylemektedir. Kin ve nefret duygusunu ise büyük oranda bastırmasına rağmen tamamen yok edemediğini, bu yüzden kendisine uzun süre açıktan düşmanlık eden birisiyle arkadaşlık kurma konusunda aciz kaldığını ifade etmektedir. İbn Hazm, doğruluğuna inandığı şeylerde kendisine muhalefet edenlere yeryüzünün tüm insanları da olsa aldırmadığı şeklindeki düşmanlarının suçlamalarını kabul etmemekte, bunun bir ayıp ve kusur olmadığını, bunun

²³⁸ İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, II, 545.

²³⁹ Ahmed b. Nâsır el-Hamd, *İbn Hazm ve mevkîfuhu mine'l-ilâhiyyât*, Mekke, Câmi'âtu Ümmi'l-Kurâ, 1986, s. 67.

²⁴⁰ Vedî' Vâsîf Mustafa, *İbn Hazm ve mevkîfuhu mine'l-felsefe ve'l-mantık*, s.55.

²⁴¹ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, IV, 122.

²⁴² İbn Hazm, "Müdâvâtu'n-nüfûs", *Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî*, nşr: İhsan Abbas, 2.basım, Beyrut, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1987, s. 353, 354.

olsa olsa bir erdem olduğunu, hatta bunun kendisinin sahip olduğu en büyük erdemlerden olduğunu, şayet kendisinde bu haslet bulunmasaydı –ki bundan Allah'a sığınmaktadır-, Allah'tan isteyeceği en büyük dileklerinden birisinin bu olacağını söylemektedir.²⁴³ İbn Hazm kibir, kıskançlık, yalan ve ihanetten tabiatı gereği nefret ettiğini, bunları hayatında hiç tanımadığını, dolayısıyla bu kötü huyları tedavi etme durumunda kalmadığını söylemektedir.²⁴⁴

Yalandan nefret eden İbn Hazm'ın doğruluktan ayrılmaması sahip olduğu diğer bir haslettir. Hak sözü söylemede hiç kimseden çekinmeyen, muhaliflerinin çokluğuna, makam ve mevkilerine aldırmayan²⁴⁵ İbn Hazm, doğruluktan ayrılmama konusunda şunları söylemektedir: “İnsanları ya da Allah'ı kızdıracak, hakka ya da mahlukata ters düşecek bir durumda kalırsan, insanları kızdır, onlara ters düş, Allah'ı kızdırıp hakka ters düşme”.²⁴⁶

İbn Hazm'ın önemli özelliklerinden birisi sert mizacı ve keskin dilli olmasıdır. Özellikle rakipleriyle tartıştığı hilaf kitaplarında sert mizacının etkileri açıkça görülmektedir. İbn Hazm'ın bu sert mizaca sahip olmasında küçük yaşta yakalandığı hastalıkların yanı sıra, çağındaki insanlardan gördüğü kötü muamelenin, yaşadığı sıkıntılı ve çileli hayatın büyük etkisi olmuştur. Zehebi, İbn Hazm'ın sert mizacı ve keskin dili hakkında şunları söylemektedir: "Dilinin uzun olması, büyük alimleri küçük görmesi, müçtehid imamları pervasızca eleştirmesi, sert tartışmaları ve keskin cevapları yüzünden başına birtakım olaylar gelmiştir. Hatta İbnü'l-Arif'in İbn Hazm hakkındaki şu sözü darbı mesel olmuştur. "İbn Hazm'ın diliyle, Haccâc'ın kılıcı kardeşir". Bu söz, İbn Hazm'ı nereye gittiyse peşini bırakmamıştır.”²⁴⁷

İbn Hazm yakalandığı hastalıklarla ilgili olarak şunları söylemektedir: "Ben şiddetli bir derde tutuldum, dalak hastalığına yakalandım, bu hastalık yüzünden içime bir sıkıntı çöktü, çok sıkıntı çektim, tez canlı ve sabırsız oldum. Eski tabiatımı yitirmem beni çok üzdü. Kanaatimce dalak sağlam olduğu zaman vucuda neşe ve ferahlık vermekte, bozulduğu zaman ise tam tersi olmaktadır.”²⁴⁸

²⁴³ İbn Hazm, *Müdâvâtu'n-nüfûs*, s. 353-355.

²⁴⁴ İbn Hazm, a.g.e., s. 358.

²⁴⁵ Muhammed Ebû Zehra, *İbn Hazm hayâtuhu ve 'asruhu, ârâuhu ve fikhuhu*, Kahire, Dâru'l-fikri'l-Arabî, ts., s. 73.

²⁴⁶ İbn Hazm, *Müdâvâtu'n-nüfûs*, s. 383.

²⁴⁷ ez-Zehebi, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 1154.

²⁴⁸ İbn Hazm, *Müdâvâtu'n-nüfûs*, s. 391.

İbn Hazm yakalandığı hastalıkların yanı sıra gençlik yıllarından itibaren bir çok sıkıntı ve zorluklar çekmiştir. Henüz gençliğinin baharında kendisinden bir yaş büyük olan ağabeyi Ebû Bekr'i, aradan bir yıl geçmeden babasını, daha sonra da küçük yaşlarda aşık olduğu Nu'm adındaki sevgilisini kaybetmiştir.²⁴⁹ Bunlara ilaveten Kurtuba'yı kasıp kavuran Berberi fitnesine tanık olmuş, fitne olaylarında evleri yağmalanmış, mallarına el konulmuştu. Yaşadığı bu felaketler sonucu, kalbinde ayrı bir yeri olan biricik şehri Kurtuba'dan ayrılmak zorunda kalmıştı.²⁵⁰ Endülüs'ün farklı şehirlerine zoraki seyahatleri esnasında Emevî taraftarı olduğu gerekçesiyle birkaç kez hapse atılmış, hapisten çıktıktan sonra sürgün edilmiştir.²⁵¹ Kendisiyle fikrî açıdan başa çıkamayan ulemânın kışkırtmaları sonucu umerânın gazabına uğramış, kitapları gözlerinin önünde yakılmıştır.²⁵² İşte tüm bunlar İbn Hazm'ın sert bir mizaca sahip olmasını doğurmuştur.

İbn Hazm'ın sahip olduğu ahlaki meziyetlerden en bariz olanları vefâ ve izzet-i nefse düşkünlüktür. *Tavku'l-hamâme*'sinde kendisinin dostlarına ve tanıdıklarına karşı dâima vefâlı olduğundan, kim olursa olsun aralarında bir hukuk oluşan insanı asla unutmadığından bahsetmektedir. İbn Hazm bu konuda şöyle demektedir: “Sana birazcık kendimden söz edeyim: Benim iki huyum var. Bunlardan ötürü asla rahat bir yaşam yüzü göremiyorum... Bunlardan birincisi, vefadır, ister gıyâben ister huzurda olsun, ister açıktan ister gizlice olsun, hiç farketmez. Bu öyle bir sevgiden kaynaklanmaktadır ki, ruhumun alıştığı kimseden kesinlikle yüz çeviremem; dostluk bağları kurduğum kişilerden ayrılmayı, onlarla olan sıcak ilişkileri koparmayı aklımın ucundan bile geçirmem. İkincisi; bende öyle bir onur, izzet-i nefis var ki haksızlığa hiç dayanmam.”²⁵³

İbn Hazm vefalı olduğu kadar izzet-i nefsine son derece düşkün onurlu bir kişidir. Şerefli bir ailede onurlu ve şerefli olarak yetişti. Aşağılık duygusundan uzak bir kişiydi. Başına gelen sıkıntı ve belalar, hapis ve sürgünler onurundan bir şey kaybettirmedi. Kimseye yağcılık ve yaltaklık yapmadı, dünyevi menfaatler için asla alçalmadı, kimsenin önünde eğilmedi. Çocukluğu ve gençliğinin ilk yılları babasının sarayında lüks ve refah içerisinde cariyelerle birlikte geçmesine rağmen onurunu zedeleyecek bir davranışta bulunmadı. İbn

²⁴⁹ Abdülkerîm Halife, *İbn Hazm hayâtuhu ve edebuhu*, s. 46, 47.

²⁵⁰ Abdülkerîm Halife, a.g.e., s. 50..

²⁵¹ Abdülkerîm Halife, a.g.e., s. 57-58.

²⁵² M. Ebû Zehra, *İbn Hazm hayâtuhu ve 'asruhu*, s. 75.

²⁵³ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 195.

Hazm şerefi mal ve makamda değil ilimde ve takvada bulmuştur. Yetiştği ortama rağmen zâhid, mütevazî ve ilmiyle âmil biri olmuştur.²⁵⁴

İbn Hazm keskin bir zeka, kuvvetli bir hafıza ve üstün bir kavrama gücüne sahipti.²⁵⁵ Bu nitelikler sayesinde zamanındaki hemen hemen tüm ilimlerde yüksek bir konuma gelmiştir. Kıvrak zekasının yanı sıra, aynı zamanda hazır cevaplı bir alim olan İbn Hazm, bu özelliği sayesinde konuyu çabucak kavrar ve gerekli cevabı en uygun bir şekilde verir, deyim yerindeyse taşı gedğine koyardı. İbn Hazm'ın bu özelliği özellikle tartışmalarında çok işine yarardı.²⁵⁶

İbn Hazm sahip olduğu tüm meziyetlerin Allah vergisi olduğunun bilincindeydi. Bu yüzden bunların şükrünün eda edilmesinin gerektiğine inanır, asla kibire kapılmazdı. Allah'ın bahsettiği nimetlere şükretmemeyi nankörlük olarak gören İbn Hazm, bu hususta şu tavsiyelerde bulunur: "Şayet ilminle gururlanırsan bil ki bu senin kendinden değildir, onu sana veren Allah'tır. Öyleyse şükrünü öde, Allah'ın rızasına aykırı bir şey yapma. Aksi takdirde elinden alıverir, bildiklerini, ezberlediklerini unutturarak seni imtihan eder... Birçok ilim meraklısı tanırım, yıllarca okurlar, çalışıp gayret ederler, fakat ilimden nasiplerini alamazlar. İlim talibi şunu bilsin ki, eğer bu iş çok çalışmakla olsaydı, herkes alim olurdu. Demek ki bu Allah vergisidir, bunda kendini beğenip gururlanmaya yer yoktur. Bunda tevazu gösterip Allah'a şükretmek lazımdır."²⁵⁷

İbn Hazm'ın sahip olduğu seçkin meziyetlerden birisi de sabırlı ve tahammüllü olmasıdır. Yakalandığı hastalıklara tahammül göstermiş, başına gelen sıkıntı ve belalara sabretmiş, maruz kaldığı eziyet ve kötü muameleler onu doğru bildiği yoldan çevirememiştir.²⁵⁸ İbn Hazm'ın sahip olduğu hasletlerden birisi de açık sözlü olmasıdır. Açık sözlü olması ihlas ve samimiyetinden kaynaklanmaktaydı. Doğruluğuna inandığı şeyleri kimseden çekinmeden açık yüreklilikle söylerdi. Yapmadığını söylemez, söylediğini ise önce kendisi yapardı. Söylenmesi gerekenleri saklamaz, insanların övmesine veya yermesine aldırış etmezdi. Bu yüzden kendisi için ilmi biliyor ancak ilm-i siyaseti bilmiyor denilirdi.

²⁵⁴ M. Ebû Zehra, *İbn Hazm hayâtuhu ve 'asruhu*, s. 77, 78.

²⁵⁵ Abdülkerîm Halîfe, *İbn Hazm hayâtuhu ve edebuhu*, s. 73.

²⁵⁶ M. Ebû Zehra, *İbn Hazm hayâtuhu ve 'asruhu*, s. 66, 67.

²⁵⁷ İbn Hazm, *Müdevvâtü'n-nüfus*, I, 388.

²⁵⁸ Abdülkerîm Halîfe, *İbn Hazm hayâtuhu ve edebuhu*, s. 73; M. Ebû Zehra, *İbn Hazm hayâtuhu ve 'asruhu*, s. 70.

Açık sözlü ve keskin dilli olması yüzünden başına bir çok sıkıntılar gelmiştir.²⁵⁹ Bir diğer özelliği hassas bir kalbe ve ince duygulara sahip olmasıdır. Sevgiye ve sevenlere dair kaleme aldığı *Tavku'l-hamâme* adlı eseri nesir ve şiiriyle onun ince duygularını yansıtmaktadır. Bu eser, aşık olduğunu açıkça söyleyen hassas bir kalbin kaleminden çıkmıştır.

İbn Hazm'ın sahip olduğu güzel hasletlerden birisi de züht ve takva sahibi olmasıdır. İbn Hazm dini öğretilere bağlı bir alimdi, züht ve takvasıyla tanınıyordu, tevazu sahibiydi, Allah'ın nimetlerine devamlı şükrediyordu. Hemen hemen her eserinde züht ve takvâsına delalet eden ifadeler yer almaktadır. Hatta züht ve hikmet konulu kasîdeleri vardır. Bu kasîdelerine tezimizin “Şiirinin Konuları” başlığı altında örnekler verdik.

F- İLMÎ VE EDEBÎ KİŞİLİĞİ

Endülüs medeniyetinin en önemli şahsiyetlerinden olan İbn Hazm'ın ilmi kişiliğine denk edebi bir kişiliği vardır. İbn Hazm; akâid, usûl, furû', fıkıh, hadis, tefsir, dinler tarihi, mezhepler tarihi, felsefe, mantık, tıp ve soybilim alanlarında seçkin bir alim, güçlü bir cedelci ve büyük bir düşünür olarak meşhur olduğu kadar, edip, eleştirmen ve soylu bir şair olarak da meşhurdur. İbn Hazm, sanat inceliğiyle düşünce gücünü bir arada toplayan nadir şahsiyetlerdendir.

İlmi araştırma ruhuna sahip olan İbn Hazm, çağında revaçta olan ilim dallarının hemen hepsinde çok sayıda ürün ortaya koymuştur. Ebû Mervân b. Hayyân (ö.469/1076), İbn Hazm'ın, hadis, fıkıh, cedel, soybilim, edebiyat, mantık ve felsefe ilimlerinde geniş bir birikimi olduğunu ve bu ilimlerin hepsinde çok sayıda eserinin olduğunu söylemektedir.²⁶⁰ Ebu'l-Kâsım Sâ'id b. Ahmed el-Endelüsî, İbn Hazm'ın eserlerinin sayısı konusunda şöyle bir rivayet nakleder: "İbn Hazm'ın oğlu Ebû Râfi' el-Fadl'ın (ö.479/1086) bana söylediğine göre, babasının yaklaşık 80.000 varak tutan 400 cilt telifi vardır ki böyle bir başarı Taberî hariç kimseye nasip olmamıştır"²⁶¹

İbn Hazm ilim tahsilinde belli bir sınırdan durmamış, aksine çağında revaçta olan naklî ve aklî ilimlerin hemen hepsini tahsil etmiş ve bu ilimlerde yüksek derecelere ulaşmıştır.

²⁵⁹ M. Ebû Zehra, *İbn Hazm hayâtuhu ve 'asruhu*, s. 73, 74.

²⁶⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, IV, 1654.

²⁶¹ Yâkût el-Hamevî, a.g.e., IV, 1651; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan*, III, 326; ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, nşr: Şu'ayb el-Arnaût ve Muhammed Na'im el-Araksûsî, 9.basım, Beyrût, Müessesetü'r-risâle, 1993, XVIII, 187.

İhsan Abbas, İbn Hazm'ın tahsil ettiği ilimlere ilişkin şunları söylemektedir: "Çağındaki bilgi çeşitlerinin tümünü kuşattığı için İbn Hazm'ın çok yönlü olan kültürünün sınırlarını belirlemek oldukça zordur."²⁶² Zira İbn Hazm, Sâ'id b. Ahmed el-Endelüsî'nin de dediği gibi Endülüs halkı içerisinde en geniş bilgiye sahip olan, İslami ilimleri en çok tahsil eden; lugat, belagat, şiir, siyer ve ahbâr ilimlerinde derin vukûfiyeti olan bir alimdir.²⁶³ Ebû Hâmid el-Ğazâlî (ö.505/1111), İbn Hazm'ın güçlü bir hafıza ve kıvrak bir zekaya sahip olduğunu gösteren Allah'ın isimlerini konulu bir kitabını incelediğini söylemektedir.²⁶⁴ İbn Hazm'ın öğrencilerinden Cezvetü'l-mutbebes'in sahibi el-Humeydî (ö.488/1095), hızlı ezberleme, keskin zeka, asâlet ve dindarlıkta İbn Hazm gibisini görmediğini söylemektedir.²⁶⁵

İbn Hazm, henüz küçük yaşta şiir sanatıyla tanışmış, en güzel kasidelerden şiirler ezberlemiş, kendisi de aşk şiirleri söylemiştir. Gençlik yıllarındaki şiirlerinin çoğu gazel konuludur. Şiir melekесinin gelişmesinde Amirîler sarayında düzenlenen edebi meclislerin büyük etkisi olmuştur. Çocukluğu aşk, şiir ve güzellik ortamında geçmesi sayesinde duygusal yönü gelişmiş, hisleri incelmıştır. Henüz buluşa ermeden şiir söylemeye başlayan İbn Hazm'ın en büyük özelliklerinden birisi irticalen şiir söylemesidir. Öğrencisi el-Humeydî (ö.488/1095) İbn Hazm'ın şairliğini hakkında şunları söylemektedir: "Edebiyatta çok güçlü, şiirde uzun solukluydu, irticâlen şiir söylemede ondan daha hızlısını görmedim, bu yüzden şiirleri çoktur, ben onları hece harflerine göre bir araya getirdim".²⁶⁶ Ancak el-Humeydî'nin bahsettiği bu divan günümüze tam olarak ulaşamamıştır, bize ulaşanlar da çeşitli kitaplarda dağınık halde bulunmaktadır. Otuz yaşlarında kaleme aldığı *Tavku'l-hamâme* adlı eseri İbn Hazm'ın şiirlerinin ana kaynağını oluşturmaktadır.

İbn Hazm'ın çocukluğu ve gençliği ilmi ve edebi bir ortamda geçmiştir. Kurtuba'da adet üzere, maddi durumları elverişli olan ailelerin çocukları ilk eğitimlerini özel olarak tutulan mürebbiyeler tarafından evlerinde alıyorlardı. Bu durum, İbn Hazm için de geçerliydi. On iki yaşına kadar ilk eğitimini babasının sarayında cariyelerden alan İbn Hazm, mürebbiyelerinin kendisine hat sanatı ve Kur'ân'ı öğrettiklerini, ayrıca çok sayıda şiir ezberlettiklerini söylemektedir.²⁶⁷ Bu ilk eğitimden sonra, mescitlerde düzenlenen ilim halkaları ile saraylarında tertip edilen edebi meclislere katılma evresi gelmekteydi.

²⁶² İhsan Abbas, *Târihu'l-edebi'l-Endelüsî*, 'asru siyâdeti Kurtuba, s. 314.

²⁶³ ez-Zehbî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 187.

²⁶⁴ ez-Zehbî, a.g.e., aynı yer.

²⁶⁵ el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebes*, s. 291.

²⁶⁶ el-Humeydî, a.g.e., aynı yer.

²⁶⁷ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 111, 112.

İbn Hazm on iki yaşına geldiğinde düzenli olarak mescitlerde düzenlenen ders halkalarına katılmaya başlamıştı. Bu ders halkalarında zamanın büyük alimlerinden hadis, fıkıh, nahiv, lügat, edebiyat, mantık, kelam ve tarih dersleri almıştır. İbn Hazm aynı dönemlerde şair ve edip olan vezir babasıyla birlikte Amirîler sarayında tertip edilen edebi meclislere de katılmaya başlamıştı. İbn Hazm bu meclislerde çağındaki alim ve ediplerin çoğuyla tanışma fırsatı bulmuştur.

İbn Hazm, hem saraylarda düzenlenen edebî meclislerde, hem de müdavimi olduğu ilim halkalarında Kurtuba'nın saygın ailelerine mensup çok sayıda genç ediple dostluk bağları kurmuştu. Şiir, İbn Hazm'ın toplumunun seçkin gençlerinin kültürünün önemli bir yönünü temsil etmekteydi. İbn Hazm arkadaşlarıyla çeşitli münasebetlerle şiir alışverişinde bulunuyordu. Bazen bu karşılıklı şiir söyleme irticalen yapılıyordu. İbn Hazm'ın şiirlerinin bir kısmı, şiir yeteneği olmayan bazı arkadaşlarının kendileri için şiir söylemesini rica etmeleri üzerine söylediği şiirlerdir.²⁶⁸

İbn Hazm'ın şiir ve edebiyat yönünün gelişmesine katkıda bulunan çevre gibi dış etkenleri zikrettikten sonra, ilk makamda yer olan ve hepsinden önemli olan onun kendi yetenek ve kabiliyetini de zikretmemiz gerekir. Ancak sanatın ilgi ve zaman istediği bir gerçektir. Sen ona tüm ilgini vermedikçe, o sana özünü ve cevherini vermez. İbn Hazm'ın ilgisi başından beri siyaset, edebiyat ve ilim arasında dağınık haldeydi. Riyadiyyat dışında çağındaki tüm ilimleri tahsil etmişti. İbn Hazm ilgisini ve zamanını sadece şiir ve edebiyata hasretmediği için şiirleri genel olarak orta düzeyde olmuştur diyebiliriz.²⁶⁹

İbn Hazm'ın edebiyat alanında en önemli eseri nesir ve şiir karışımı sevgiye ve sevenlere dair derin ahlâkî ve psikolojik tahliller içeren *Tavku'l-hamâme* adlı eseridir. İbn Hazm'ın şairlik yeteneğine, edebî hünerine, sanatlı nesrine ve üslubunun fevkaladeliğine *Tavku'l-hamâme*'sinde tanık olmaktadır. İhsan Abbas, İbn Hazm'ın *Tavku'l-hamâme*'deki nesrinin şiirlerinden daha şâirane ve hayat dolu olduğunu, bu nesrin; takrîr, hikâye ve sanatsal betimleme şeklinde üç üsluptan oluştuğunu, uzun fasıllarda bu üslupların bazen üçünün de birlikte görüldüğünü söylemektedir.²⁷⁰

²⁶⁸ İbn Hazm, a.g.e., s. 40.

²⁶⁹ T. Ahmed Mekki, *Dirâsât 'an İbn Hazm ve kitâbîhi "Tavku'l-hamâme"*, s. 354.

²⁷⁰ İhsan Abbas, *Muhâvelât fi'n-nakd ve'd-dirâsâti'l-edebiyye*, Beyrut, Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 2000, III, 292.

G- RESMÎ GÖREVLERİ VE YÖNETİMLE İLİŞKİLERİ

Endülüs'ün sayılı zengin ve ileri gelenlerinden olan İbn Hazm'ın babası Ahmed b. Sa'îd, II. Hakem el-Müstansır'ın (ö.366/976) ölümü üzerine küçük yaşta tahta geçen II. Hişâm'ın (ö.403/1013) hâcibi el-Mansûr lakaplı İbn Ebî Âmir'e ve onun oğlu Abdülmelik el-Muzaffer'e vezirlik yapmıştır.²⁷¹ Babasının devlet ricâlinden olması sayesinde İbn Hazm, ilk zamanlarda aristokrat ve kültürlü bir çevrede müreffeh bir hayat yaşadıysa da Muzaffer'in ölümünden sonra baş gösteren ve giderek şiddetlenen taht kavgalarının doğurduğu kargaşa ortamı onun ailesinin de sıkıntılı bir dönem yaşamasına yol açtı. Emevî Hilâfeti'nin ardından Mülûkû't-Tavâif döneminin ortaya çıkmasıyla neticelenen süreç başladığında İbn Hazm henüz on beş yaşındaydı.²⁷²

İbn Hazm kendisini daha gençliğinin baharında Endülüs'te patlak veren siyasi kargaşa ve fitne olaylarının içinde bulmuştur. Bir tarafta Kurtuba halkı, diğer tarafta sakâlibe ve berberîler kıyasıyla bir mücadeleye girmişlerdi. Bu mücadeleden galip çıkmak için kuzeydeki hristiyan kırıallardan yardım istemekten dahi geri durmuyorlardı.²⁷³

Bu sırada Kurtuba, Emevî Hilâfeti'nin daha güçlü bir şekilde geri getirilmesini hedefleyen siyasi faaliyetlerin merkezi durumundaydı. Endülüs'te cereyan eden tehlikeli siyasi çöküşü gören İbn Hazm, Emevî Hilâfeti'nin tekrar getirilmesine çağrıda bulunmuş, bunun gerçekleşmesi için kendisi de bilfiil siyasetin içinde yer almıştır. Ancak İbn Hazm'ın diğer bazı alimlerle birlikte hilafetin tekrardan getirilmesi için harcadığı samimi çabalar bir sonuç vermemiştir. Bir zamanlar tek vucut olan Endülüs Hilâfeti bir birleriyle savaşan yirmi kadar memleket ve imarete bölünmüştür. Bu devletciklerin yöneticileri çoğu kez cizye, kale ve şehir mukâbilinde Endülüs'ün düşmanları olan kuzeydeki hristiyan krallardan yardım talebinde bulunuyorlardı. Bu hristiyan krallar bir çok müslümanı köle olarak almıştır. İbn Hazm Emevî Hilâfetinin siyasi yoldan tekrar ikâme edilemeyeceğini anlayınca siyaset sahnesinden çekilmiş, dînî ve toplumsal ıslâhı sağlamayı amaçlayarak bütün gayret ve çabasını ilim tahsiline yoğunlaştırmıştır.²⁷⁴

²⁷¹ ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 1148.

²⁷² Abdülkerîm Halîfe, *İbn Hazm hayâtuhu ve edebuhu*, s. 43, 44.

²⁷³ Fâyiz Abdunnebî, *Edebü'r-resâil*, s. 17; Abdülkerîm Halîfe, *İbn Hazm hayâtuhu ve edebuhu*, s. 38.

²⁷⁴ Mutasem Najib Tel, *The Concept of Love in İbn Hazm's Treatise*, s. 68, 69.

Halife II. Hişâm'ın hâcibi ve Âmiriler Devleti'nin kurucusu el-Mansûr lakaplı Ebû Amir 392 (1002) yılında vefat edince yerine el-Muzaffer lakaplı oğlu Abdulmelik b. el-Mansûr b. Ebî Amir geçti. el-Muzaffer babası gibi güçlü bir yönetici değildi. Yine de Endülüs'ün bütünlüğünü muhafaza edebilmiş, Amiri devletinin heybetini korumuştur. Muzaffer'in karmaşık koşullarda hicri 399 yılında vefat etmesinden sonra kardeşi Abdurrahman b. el-Mansur yönetime gelmiştir. Babası ve kardeşinin özelliklerini taşımayan Abdurrahman câhil ve siyasetten anlamayan birisiydi. Bu yüzden devlet yönetiminde fahiş hatalar işledi.²⁷⁵ Bu hataların belki de en önemlisi II. Hişâm'a (ö.403/1013) yaptığı baskılar sonucu kendisini veliaht ilan ettirerek el-Me'mûn lakabını almasıdır. Hilafetin ellerinden çıktığını gören Mervân oğulları bu gelişmelere seyirci kalmamış, nitekim el-Mehdî lakaplı Muhammed b. Hişâm b. Abdulcabbâr büyük bir ayaklanma başlatarak Abdurrahman b. el-Mansûr'u öldürerek Âmiriler yönetimine son verdi.²⁷⁶ Bu isyandan sonra Endülüs ve özellikle baş şehir Kurtuba tam bir karışıklık içine düştü.

Kurtuba halkının sonucunu düşünmeden destek verdiği bu ayaklanma Amiriler devletine son verdiği gibi, merkezi otoritenin kaybolmasına, ümmetin birliğinin parçalanmasına, tüm ülkeyi saran fitne ve kargaşa olaylarına da sebebiyet vermiştir. İbn Hazm'ların ailesi de bu gelişmelerden son derece olumsuz bir şekilde etkilenmiştir. Tüm bu gelişmelere kayıtsız kalmayan İbn Hazm, Kurtuba'da yaşanan fitne döneminde bir taraftan toplumun ıslahı için fikri, diğer taraftan Emevî yönetiminin tekrardan ikâme edilmesi için siyasi faaliyetlerde bulunmuştur.²⁷⁷

Ayaklanmayı başlatan Muhammed b. Hişâm b. Abdulcabbâr Halife II. Hişâm'ı (ö.403/1013) hilafetten azlederek kendisini halife ilan etmiş,²⁷⁸ hilafetinin ikinci gününde emrindeki kuvvetlere Âmirîler'in saraylarının bulunduğu Medinetü'z-zâhire'ye saldırılarını emretmişti. Karşı koyamayacaklarını anlayan şehir halkının canlarının bağışlanması karşılığı şehri teslim etmeleri üzerine, ez-Zâhire sarayı dahil şehir büyük bir yağmalamaya maruz kalmıştır. el-Mehdî lakaplı Muhammed b. Hişâm b. Abdulcabbâr'ın iktidarı fazla sürmemiş, zira Amirî taraftarları bir komplo düzenleyerek el-Mehdî'nin yönetimine son vermiş, azledilen Halife II. Hişâm el-Müeyyed'i (ö.403/1013) hapisten çıkararak tekrar halife ilan etmişlerdi. İbn Hazm'ların bitmek bilmeyen çileleri II. Hişâm el-Müeyyed'in yeniden iktidara gelmesiyle

²⁷⁵ Abdülkerîm Halîfe, *İbn Hazm hayâtuhu ve edebuhu*, s. 41.

²⁷⁶ İbn Sa'îd el-Mağribî, *el-Muğrib fî hulel mağrib*, I, 213.

²⁷⁷ Abdülkerîm Halîfe, *İbn Hazm hayâtuhu ve edebuhu*, s. 43.

²⁷⁸ Fâyiz Abdunnebî, *Edebü'r-resâil*, s. 15.

daha da artmıştır. Zira II. Hişâm el-Müeyyed, İbn Hazm'ın babasını Amiriler devletine son veren Muhammed el-Mehdî ile işbirliği yaptığı suçlamasıyla tutuklatmış ve mallarına el koymuştur.²⁷⁹

İbn Hazm'ların ailesi baskı ve tutuklamaların acısını yaşarken, Süleymân el-Müste'in liderliğindeki Berberî ordusu Kurtuba'yı kuşatma altına almıştı. Kuşatma sonucu bir taraftan yiyecek ve içeceğin azalması, diğer taraftan baş gösteren salgın hastalıklar yüzünden şehir halkı çok kötü günler yaşıyordu. Nitekim veba hastalığına yakalanan İbn Hazm'ın ağabeyi Ebû Bekir Ömer 401/1010 yılında vefat etmiş, aradan bir yıl geçmeden İbn Hazm babasını kaybetmişti.²⁸⁰ İbn Hazm yaşadığı bu acılara ve kargaşa ortamına rağmen Kurtuba'da kalmayı tercih etmiş, ancak Berberîler'in Kurtuba'yı ele geçirip evlerini yağmalaması üzerine 404 yılında en güzel yıllarının geçtiği Kurtuba'dan ayrılarak Elmeriye'ye göç etmek zorunda kalmıştı.²⁸¹

El-Meriye'de sükûnet ortamına kavuşan İbn Hazm bazı arkadaşlarıyla manzûm ve mensûr yazışmalarda bulunur.²⁸² O sıralar el-Meriye'nin vâlisi Hayrân el-Amirî, İbn Hazm ve arkadaşı Muhammed b. İshâk'ı Emevî hanedanını diriltmeye çalışmakla suçlayarak tutuklattırır. İbn Hazm birkaç ay gözaltında bulundurulduktan sonra Hısnulkasr'a sürülür.²⁸³

İbn Hazm hapisten çıktıktan sonra Belensiye'de Emevî taraftarı Abdurrahman b. Muhammed el-Murtazâ'nın Berberîler'i Kurtuba'dan atmak için bir ordu teşkil ettiğini öğrenince bu orduya katılmak için Belensiye'ye gitmiştir.²⁸⁴ İbn Hazm'ın Murtazâ'ya vezirlik yapıp yapmadığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı kaynaklarda İbn Hazm'ın Murtazâ'ya vezirlik yaptığı kaydedilirken²⁸⁵, diğer bazı kaynaklarda İbn Hazm'ın Murtazâ'nın üst düzey danışmanlarından olduğu zikredilmektedir.²⁸⁶ Murtazâ'nın komutasındaki ordu Gırnata önlerinden geçerken, Gırnata'ya hakim olan Berberîlerle savaşmış, İbn Hazm'ın da katıldığı bu savaş Emevîler'in hezimetıyla sonuçlanınca İbn Hazm Berberîler tarafından 412/1022 yılında esir alınmış, ancak kısa bir müddet sonra tekrar serbest bırakılmıştır.²⁸⁷

²⁷⁹ Abdülkerîm Halîfe, *İbn Hazm hayâtuhu ve edebuhu*, s. 43, 44.

²⁸⁰ Abdülkerîm Halîfe, a.g.e., s. 46, 47.

²⁸¹ Abdülhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s. 65; Abdülkerîm Halîfe, *İbn Hazm hayâtuhu ve edebuhu*, s. 50, 51.

²⁸² İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 118.

²⁸³ Abdülkerîm Halîfe, *İbn Hazm hayâtuhu ve edebuhu*, s. 53.

²⁸⁴ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 202.

²⁸⁵ Dâiretü'l-me'ârifî'l-İslâmiyye, I, 137.

²⁸⁶ Abdülhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s. 70.

²⁸⁷ Muhammed Tâhâ el-Hâcîrî, *İbn Hazm sûre Endelüsiyye*, s. 103, 104.

O sıralar Kurtuba emiri el-Kâsım b. Hammûd'un şiddet ve baskı politikasını bıraktığı haberini alan İbn Hazm 405 yılında yirmi beş yaşlarında iken Kurtuba'ya geri dönmüştür. Ancak eski dostlarını, ailesini ve çocukluğunun geçtiği evlerini bıraktığı gibi bulamamıştır. Kurtuba'ya dönen İbn Hazm bir taraftan ilim tahsiline devam ederken, diğer taraftan Emevî yanlısı cemaatlerle irtibata geçerek siyasi faaliyetlerini sürdürüyordu.²⁸⁸ Emevî yanlılarının gayretli çalışmaları sonunda meyvesini vermiş, Berberî yönetimine başkaldıran Kurtuba halkı, el-Kâsım b. Hammûd'u azlederek Müstazhir-Billah lakaplı Ebu'l-Muttarif Abdurrahman b. Hişâm'ı halife ilan etmişlerdir.²⁸⁹

Hilafeti eski günlerine döndürmeye çalışan yüksek ahlak ve ilim sahibi Müstazhir-Billah, vezirlerinden bir kısmını eski Emevî vezirlerinden seçerken, diğer bir kısmını İbn Hazm, İbn Şüheyd ve İbn Hazm'ın amcasının oğlu Ebû Muğire Abdulvehhâb gibi zamanın yetenekli genç ediplerinden seçmiştir. ümmetin birliğini, devletin bütünlüğünü ve hristiyan düşmanlara karşı yek vücut olmayı Emevî iktidarında gören İbn Hazm; dinine, vatanına ve ulusuna karşı sorumluluklarını yerine getirmek için vezirlik görevini kabul etmiştir.²⁹⁰

Ancak ne Halife Müstazhir-Billah'ın hilafeti ne de İbn Hazm'ın vezirliği fazla sürmemiş, halifeliği kırk yedi gün süren Müstazhir-Billah, amcasının oğlu el-Müstekfi Muhammed b. Abdurrahman b. Ubeydullah b. en-Nâsır'ın 414 yılında ayaklanmasında öldürülmüş, İbn Şüheyd el-Müstekfi'nin zulmünden kurtulmak için Mâlîka'ya kaçarken, İbn Hazm tutuklanarak hapse atılmıştır.²⁹¹ İbn Hazm zalim ve zorba olarak nitelediği Müstekfi'nin kendisini tutuklatmasına sebep olarak Müstazhir-Billah ile olan arkadaşlığını göstermektedir.²⁹² Bu tutukluluk, Endülüs'ün son Emevî halifesi olan III. Hişâm el-Mu'ted-Billah'ın halife olmasına kadar sürmüştür. İbn Hazm'ın, III. Hişâm devrinde de kısa bir müddet vezirlik yaptığı belirtilmektedir.²⁹³

Emevî hilafetinin yeniden ikame edilmesi için harcadığı siyasi çabalarının bir sonuç vermediğini gören İbn Hazm, siyasetten el çekerek hayatının geri kalan kısmını dini ve

²⁸⁸ Abdulkerîm Halife, *İbn Hazm hayâtuhu ve edebuhu*, s. 55, 56.

²⁸⁹ Abdulkerîm Halife, a.g.e., s. 57.

²⁹⁰ Abdulkerîm Halife, a.g.e., aynı yer.

²⁹¹ Abdulkerîm Halife, a.g.e., s. 57, 58

²⁹² İbn Hazm, "et-Takrîb li-haddî'l-mantık", *Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî*, nşr: İhsan Abbas, 1.basım, Beyrut, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1983, s. 346.

²⁹³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, XII, 237; Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s.71.

toplumsal ıslahı sağlamayı amaçlayarak ilim ve telif çalışmalarıyla geçirmiştir.²⁹⁴ ez-Zehebî, İbn Hazm'ın siyaseti bırakarak kendisini ilme verdiği, mantık ilminde büyük mesafe katettiğini, daha sonra mantık ilmini bırakıp İslami ilimlere yöneldiğini, bu ilimlerde kimsenin ulaşamadığı bir konuma geldiğini söylemektedir.²⁹⁵

H- VEFATI

Tüm hayatı siyasi ve fikri mücadelelerle geçen İbn Hazm inandığı değerler uğruna büyük sıkıntılara katlanmış, bir kaç kez hapse atılmasına, eserlerinin gözünün önünde yakılmasına rağmen savunduğu fikirlerden asla ödün vermemiştir. Son günlerinde dahi ilmi faaliyetlerini sürdüren İbn Hazm içlerinde tarihçi el-Humeydî'nin (ö.488/1095) de bulunduğu küçük bir öğrenci grubuna ders verirken arkasında çok sayıda kıymetli eserler bırakarak 72 yaşında 28 Şaban 456'da (15 Ağustos 1064) atalarının köyü Mente Lişem'de vefat etmiştir.²⁹⁶

el-Mansûr el-Muvahhidî'nin bir gün İbn Hazm'ın kabrinin yakınlarından geçerken kabrin başında durduğu ve hayatta iken kadri ve kıymeti bilinmeyen bu büyük alime duyduğu saygısını; "Tüm alimler İbn Hazm'ın çocukları mesabesindedir" sözleriyle ifade ettiği rivayet edilmektedir. İbn Hazm vefat ettikten sonra ilminin yayılmasında oğulları Ebû Râfi' el-Fadl, Ebû Üsâme Ya'kûb ve Ebû Süleymân el-Mus'ab'ın büyük rolleri olmuştur.²⁹⁷

II- ESERLERİ

İbn Hazm, İslâm dünyasında çok sayıda eser vücûda getiren âlimler arasında ilk sıralarda yer almaktadır. Fıkıh, hadis, dinler tarihi, kelam, felsefe, mantık, soybilimi, dil ve edebiyat gibi çeşitli alanlarda yüzlerce eser vücûda getirmiştir. Oğlu Ebû Râfi' Fazl b. Alî babasının yazdığı yaklaşık 80.000 varak tutan 400 cilt kitabın kendisine kaldığını haber vermektedir.²⁹⁸ Bu eserlerden 150 kadarının adı kaynaklarda geçmektedir. Biz burada İbn Hazm'ın eserlerini; basılan eserleri, yazma eserleri ve bize ulaşamayan eserleri şeklinde üç grupta ele aldık. Bu eserlerin neşredilmiş olanlarından önemli gördüklerimizi muhtevâlarına dair kısa bilgilerle konu tasnifi ve önem sırasını gözeterek vermeyi uygun gördük. Yazma

²⁹⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, XII, 237.

²⁹⁵ ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 1148.

²⁹⁶ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, III, 299.

²⁹⁷ Abdülkerîm Halîfe, *İbn Hazm hayâtuhu ve edebuhu*, s. 87.

²⁹⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, IV, 1651; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, III, 326; ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 187.

eserleri ile bize ulaşamayan eserlerini ise mümkün oldukça konularına göre tasnif ederek isimlerini vermekle yetindik.

A- BASILAN ESERLERİ

1- Dil ve Edebiyat

1. Tavku'l-hamâme fi'l-ülfeti ve'l-üllâf. İbn Hazm eserinde platonik aşkın muhtelif safhalarını psikolojik tahlillerle anlatırken, kendi hayatından ve muasırlarının tecrübelerinden örnekler vermektedir. İbn Hazm eserinin sanatlı nesrini yer yer büyük çoğunluğu kendisine ait olan şiirlerle süslemektedir. İbn Hazm eserinde; aşkın mahiyeti, belirtileri, düşünde sevenler, ilk bakışta aşık olanlar, uzun görüşmeler sonucu aşık olanlar, sözle îma, gözle îma, mektuplaşma, aşkıta aracı kullanma, sır saklama, sır söyleme, kavuşma, ayrılma, teselli, vefâ ve ihanet gibi aşkla ilgili konuları şık bir üslupla sürükleyici bir tarzda anlatmaktadır. İhsan Abbas'ın neşrettiği eser, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr yayınevi tarafından *Resâilu İbn Hazm* serisinin I. cildi içerisinde 1983 yılında Beyrut'da yayımlanmıştır. Birçok dile tercüme edilen eseri Mahmut Kanık "Güvercin Gerdanlığı-Sevgiye ve Sevenlere Dair" şeklinde Türkçe'ye çevirmiştir. Bu çevirinin son baskılarından birisi 1998 yılında İnsan Yayınları tarafından yapılmıştır.

2. Kasîde fi'r-red 'alâ Nikfûr Meliki'r-Rûm. İbn Hazm bu kasideyi, Bizans imparatoru Nicephores'in bazı İslam beldelerini aldığı zaman Müminlerin Emiri el-Mutî'-Billah'a hitâben İbnu'l Kaffâl adında bir mürtede nazmettirdiği kasideye cevap olarak irticâlen inşâd etmiştir. 137 beyitten oluşan kasîde Abdülkerim Halife'nin *İbn Hazm el-Endelüsî hayâtuhu ve edebuhu* adlı eserinin 251-258'inci sayfalar arasında yer almaktadır.

3. Manzûme fî kavâ'idi usûli fıkhi'z-Zâhiriyye. Zâhiriyye Mezhebi'nin fıkıh usullerinin manzûm olarak anlatıldığı kasîde, Kahire'de yayımlanan *Mecelletü ma'hadi'l-mahtûtâti'l-Arabiyye* dergisinin; yıl 1975, sayı I, cilt XXI, 149-151'inci sayfalar arasında yer almaktadır.

4. Risâle fî enne'l-Kur'ân leyse min nev'î belâğati'n-nâs. Kur'ân'ın i'câzını belâgat zâviyesinden ele alan risâle, Muhammed İbrâhim Nasr ve Abdurrahman Umeyra tarafından

neşredilen *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ'i ve'n-nihal* adlı eserin III. cildinde 25-31'inci sayfalar arasında yer almaktadır.

2- Kelam, Felsefe Ve Mantık

1. el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ'i ve'n-nihal. Dinler ve mezhepleri konu alan önemli bir eserdir. İbn Hazm eserinde çeşitli İslâmî fırka ve mezheplerinin yanı sıra Yahûdilik ve Hıristiyanlık dinlerinin yanlış görüşlerini aklî ve naklî delillerle eleştirmektedir. Muhammed İbrahim Nasr ve Abdurrahman Umeyre'nin neşrettiği eser V cilt halinde Dâru'l-cîl yayınevi tarafından Beyrut'da yayımlanmıştır.

2. et-Takrîb li-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emsileti'l-fıkhiyye. Eser, Aristo mantığı ekseninde mantık ilmini konu almaktadır. İbn Hazm eseri kaleme alırken; mantık ve felsefe hakkındaki yanlış kanaatleri gidermek ve doğru düşünmenin ilkeleri olduğunu belirttiği mantık ilminden herkesin faydalanması için mantık ilmini kolaylaştırma gayesi gütmüştür. Bunun için mantık meselelerini ele alırken anlaşılması zor mantık ve felsefe terimleri yerine dînî terimler kullanmış, örneklerini de fikhî meselelerden getirmiştir. İhsan Abbas'ın neşrettiği eser, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr yayınevi tarafından *Resâilu İbn Hazm* serisinin IV. cildi içerisinde 1983 yılında Beyrut'da yayımlanmıştır.

3. Risâle fî müdâvâtî'n-nüfûs ve tehzîbi'l-ahlâk ve'z-zühd fi'r-rezâ'il. İbn Hazm eserini; insanların bozulan ahlaklarını düzeltme ve nefis hastalıklarını tedâvî etmek amacıyla kaleme almıştır. İbn Hazm eserinde hayata ilişkin tecrübelerinden hareketle insanlara hikmetli sözler şeklinde ahlâkî tavsiyelerde bulunmaktadır. Eser *el-Ahlâk ve's-siyer fî müdâvâtî'n-nüfûs* adıyla da anılmakta olup, *Resâilu İbn Hazm* serisinin I. cildi içerisinde yer almaktadır.

4. el-Usûl ve'l-Furû'. Çeşitli kelam konularını ele almaktadır. Muhammed Âtîf el-İrâkî, Süheyr Fazlullah ve İbrâhim Hilâl'in birlikte neşrettikleri eser, 1978 yılında Dâru'n-nehdati'l-Arabiyye yayınevi tarafından Kahire'de yayımlanmıştır.

5. İzhâru tebdîli'l-Yehûd ve'n-Nasârâ li't-Tevrâti ve'l-İncîl ve beyânu tenâkuzi mâ bi-eydîhim minhâ mimmâ lâ yahtemilu't-te'vîl. İbn Hazm'ın *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ'i ve'n-nihal* adlı eserinin I. cildinde 201-202'inci sayfaları arasında yer almaktadır.

6. el-Nesâihu'l-münciye mine'l-fedâihi'l-muhziye ve'l-kabâihi'l-mürdiye min ekvâli ehli'l-bida'. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ'i ve'n-nihal* adlı eserinin V. cildinde 33-73'üncü sayfalar arasında yer almaktadır.

3- Fıkıh ve Usûlü

1. el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm. Zâhirî düşüncesi ve fıkıh usûlüne dair bir eser olup, Zâhirî fıkının metodolojisini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktadır. İbn Hazm eserinde kendi usul anlayışını diğer mezheplerin usul anlayışlarıyla mukâyese etmekte ve kendi görüşlerinin doğruluğunu aklî ve naklî delillerle ispatlamaya çalışmaktadır. İbn Hazm eserde ayrıca; âyet ve hadislerde yer alan lafızlar, emir-nehiy, umum-husus, nâsih-mensûh, icâzu'l-Kur'ân, istisnâ, kinâye, mecâz, muhkem-müteşâbih, icmâ ve delil gibi meseleleri ele almaktadır. Eserin farklı baskıları vardır. Mahmûd Hâmid Osmân'ın neşri ile 1998 yılında Dâru'l-hadîs yayınevi tarafından Kâhire'de yayımlanan eser bunlardan birisidir.

2. el-Muhallâ bi'l-âsâr fi şerhi'l-mücellâ bi'l-ihisâr. İbn Hazm'ın Zâhirî fıkına dair en önemli eserlerinden olup *el-Mücellâ* adlı kitabının şerhidir. Abdulgaffâr Süleymân el-Bendârî'nin neşrettiği eser, 1995 yılında Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye yayınevi tarafından 12 cilt halinde Beyrut'da yayımlanmıştır.

3. Mûlahhasu ibtâlî'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'îl. Fıkıh usûlüne dair muhtasar bir eserdir. Sa'îd el-Afgânî'nin neşrettiği eser, 1969 yılında Dâru'l-fikri'l-'Arabî yayınevi tarafından Dımaşk'ta yayımlanmıştır.

4. Ashâbü'l-fütyâ mine's-sahâbe ve men ba'dehüm 'alâ merâtibihim fi kesreti'l-fütyâ. Eser Cevâmî'u's-sîre'nin zeylinde yayımlanmıştır.

5. el-Mücellâ. İbn Hazm'ın muhtasar şekilde fikhî görüşlerini ortaya koyduğu bir ciltlik bir eseridir.

4- Tarih ve Biyografi

1. Cemheretü ensâbi'l-'Arab. Adından da anlaşılacağı üzere Araplar'ın nesepleriyle ilgili bir eser olup daha sonraki çalışmalara da kaynaklık etmiştir. Abdusselâm Muhammed

Hârûn'un tahkik ettiği eser, Dâru'l-me'ârif yayınevi tarafından 1962 yılında Kâhire'de yayımlanmıştır.

2. Cevâmi' u's-sîre. Muhtasar bir siyer kitabı olan eser es-Sîretü'n-Nebeviyye adıyla da anılmaktadır. İhsân Abbâs ve Nasuriddîn el-Esed'in neşrettiği eser, 1956 yılında Dâru'l-me'ârif yayınevi tarafından Kâhire'de yayımlanmıştır.

3. Haccetü'l-vedâ'. Memdûh Hakkı'nın tahkik ettiği eser, 1966 yılında Dâru'l-yakaza yayınevi tarafından Beyrut'ta yayımlanmıştır.

4. el-Kırââtü'l-meşhûra fi'l-emsâri el-âtiye mecî'e't-tevâtür. İhsân Abbâs ve Nasuriddîn el-Esed'in neşrettiği, İbn hazm'ın *Cevâmi' u's-sîre* adlı eserinin zeylinde yayımlanmıştır.

5 Esmâü's-Sahâbeti'r-ruvât ve mâ li kullin mine'l-'aded. *Cevâmi' u's-sîre*'nin zeylinde yayımlanmıştır.

6. el-Mufâdale beyne's-sahâbe. Sa'îd el-Afğânî'nin tahkik ettiği eser, 1940 yılında el-Matba'atu'l-Hâşimiyye tarafından Dımaşk'ta yayımlanmıştır.

RİSALELERİ

İbn Hazm'ın ayrıca farklı konularda kaleme aldığı risaleleri vardır. İhsan Abbas bu risalelerden bir kısmını neşretmiştir. İhsan Abbas'ın neşrettiği risâleler, 1981, 1983, 1987 yıllarında el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr yayınevi tarafından *Resâilu İbn Hazm* adıyla IV cilt halinde Beyrut'da yayımlanmıştır. Biz bu risaleleri, İhsan Abbas'ın tasnif ettiği şekilde vermeyi uygun gördük.

I. ciltte yer alan risaleler

1. Tavku'l-hamâme fi'l-ülfeti ve'l-üllâf.
2. Risâle fî müdâvâtî'n-nüfûs
3. Risâle fi'l-ğınâi'l-mülhî e mübâhun hüve em mahzûr
4. Faslon fî ma'rifeti'n-nefs bi-ğayrihâ ve cehlihâ bi-zâtihâ

II. ciltte yer alan risaleler

1. Risâletu nakti'l-'arûs fî tevârîhi'l-hulefâ'
2. Risâle fî ümmehâtî'l-hulefâ'
3. Risâle fî cümeli fütûhi'l-İslâm ba'de Rasûlillâh
4. Risâle fî esmâi'l-hulefâ' ve'l-vülât ve zikri müdedihim
5. Risâle fî fadli'l-Endelüs ve zikri ricâlihâ
6. Zikru evkâtî'l-ümerâ' ve eyyâmihim bi'l-Endelüs

III. ciltte yer alan risaleler

1. Risâle fî'r-red 'alâ İbni'n-Nağrîle el-Yehûdî
2. Risâletâni ecâbe fihimâ 'an risâleteyni süile fihimâ süâle't-ta'nîf
3. Risâle fî'r-red 'ale'l-hâtîf min bu'd
4. Risâletü't-tevkîf 'alâ şâri'i'n-necât bi'h-tisâri't-tarîk
5. Risâletü't-telhîs li-vücûhi't-tahlîs
6. Risâletü'l-beyân 'an hakâiki'l-îmân
7. Risâle fî'l-imâme
8. Risâle fî hükmi men kâle inne ervâhe ehli'ş-şekâ'i mu'azzebetün ilâ yevmi'd-dîn

IV. ciltte yer alan risaleler

1. Risâletü merâtibi'l-'ulûm
2. et-Takrîb li-haddi'l-mantık
3. Risâle fî elemi'l-mevt ve ibtâlihi
4. er-Red 'ale'l-Kindî el-Feylesûf
5. Tefsîru elfâzin tecrî beyne'l-mütekellimîne fî'l-usûl

B- YAZMA ESERLERİ

1. Dîvânü İbn Hazm²⁹⁹
2. ed-Dürre fî mâ yelzemü'l-insane i'tikâduhu ve'l-kavlu bihî fî'l-mille ve'n-nihle bi'h-tisâr ve'l-beyân.³⁰⁰
3. Cüz'ün zekere fîhi hadîseyne ehaduhumâ fî sahîhi'l-Buhârî ve sânihima fî sahîhi Müslim zu'ime ennehumâ mevzû'ânî³⁰¹
4. Hel li'l-mevti âlâmun em lâ³⁰²
5. Merâtibu'l-'ulûm ve keyfiyyetü talebihâ ve te'alluku ba'dihâ bi-ba'd
6. el-Mesâi'lü'l-yakîniyyetü'l-müstahrace mine'l-âyâtü'l-Kur'âniyye³⁰³
7. Mes'eletü'l-kelb³⁰⁴
8. Nebze fî'l-buyû³⁰⁵
9. en-Nübezü'l-kâfiye fî usûli ahkâmî'd-dîn³⁰⁶
10. er-Risâletü'l-bâhire fî'r-reddi 'alâ ehli'l-ehvâi'l-fâside³⁰⁷
11. Ma'rifetü'n-nâsih ve'l-mensûh³⁰⁸

C- GÜNÜMÜZE ULAŞAMAYAN ESERLERİ

1- Dil ve Edebiyat

1. Beyânü'l- fesâha ve'l- belâğa³⁰⁹
2. Kasîde fî'l-ictihâd³¹⁰
3. Müellefün fî'd-dâd ve'z-zâ'³¹¹
4. Risâletü't-te'kîd³¹²

²⁹⁹ Bingâzî Üniversitesi'nin kütüphanesinde bir nüshası bulunmaktadır. bkz: Ahmed Nâsır el-Hamd, *İbn Hazm ve mevkîfuhu mine'l-ilâhiyyât*, s. 82; İhsan Abbas, *Târihu'l-edebi'l-Endelüsî 'asru siyâdeti Kurtuba*, s.304

³⁰⁰ Şehit Ali Paşa Kütüphanesi, No: 2704, İstanbul; Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s.119; A. Nâsır el-Hamd, *İbn Hazm ve mevkîfuhu mine'l-ilâhiyyât*, s. 81.

³⁰¹ Ramazan Şeşen, *Nevâdiru'l-mahtûâtü'l-'Arabiyye fî mektebâti Türkiyyâ*, Beyrût, 1.basım, Dâru'l-kitâbi'l-cedîd, 1975, I, 74; A. Nâsır el-Hamd, *İbn Hazm ve mevkîfuhu mine'l-ilâhiyyât*, s. 81.

³⁰² A. Nâsır el-Hamd, *İbn Hazm ve mevkîfuhu mine'l-ilâhiyyât*, s. 92.

³⁰³ Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s.121.

³⁰⁴ A. Nâsır el-Hamd, *İbn Hazm ve mevkîfuhu mine'l-ilâhiyyât*, s. 90.

³⁰⁵ Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s.121.

³⁰⁶ Ramazan Şeşen, a.g.e., I, 74; A. Nâsır el-Hamd, *İbn Hazm ve mevkîfuhu mine'l-ilâhiyyât*, s. 91.

³⁰⁷ Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s.121.

³⁰⁸ Ramazan Şeşen, a.g.e., s. 75.

³⁰⁹ ez-Zehbî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 197.

³¹⁰ Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s.113.

³¹¹ ez-Zehbî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 197.

³¹² ez-Zehbî, a.g.e., aynı yer.

5. Şey'ün fi'l-'arûz³¹³

6. el-Te'akkub 'ale'l-İflîlî fî şerhihi li-dîvânî'l-Mütenebbî³¹⁴

7. Tesmiyetü's-şu'arâi'l-vâfidîn 'alâ İbni Ebî 'Âmir³¹⁵

Bu kitaplar bu gün elimizde bulunmamasına rağmen, İbn Hazm'ın dil ve edebiyat alanında bu gün bilinenden daha çok faaliyette bulunduğunu, dil ve edebiyat alanlarında da mütecessis bir alim olduğunu göstermektedir.

2- Fıkıh ve Usûlü

1. Dürrü'l-kavâ'id fî fikhî'z-zâhiriyye³¹⁶

2. el-İcmâ' ve mesâiluhu 'alâ ebvâbi'l-fikhî³¹⁷

3. İhtilâfu'l-fukahâ'i'l-hamse Mâlik, Ebî Hanîfe, eş-Şâfiî, Ahmed ve Dâvûd³¹⁸

4. el-İmlâ' fî kavâ'idî'l-fikh³¹⁹

5. el-İsâl ilâ fehmi kitâbi'l-hisâli'l-câmi'a li-cümeli şerâi'i'l-İslâm fî'l-vâcib ve'l-helâl ve'l-harâm ve's-sünne ve'l-icmâ'³²⁰

6. Kasru's-salât³²¹

7. Kitâbu enne târike's-salâti 'amden hattâ yahruce vaktuhâ lâ kazâ'e 'aleyhi fîmâ kad harace min vaktihî³²²

8. Kitâbu'l-ferâiz³²³

9. Mâ hâlefe fîhi Ebû Hanîfe ve Mâlik ve's-Şâfiî cumhûre'l-'ulemâ ve mâ inferede bihî küllü vâhidin³²⁴

10. Kitâbu't-tasaffuh fî'l-fikh³²⁵

11. Merâtibü'd-diyâne³²⁶

³¹³ ez-Zehebî, a.g.e., aynı yer.

³¹⁴ ez-Zehebî, a.g.e., aynı yer.

³¹⁵ ez-Zehebî, a.g.e., aynı yer.

³¹⁶ ez-Zehebî, a.g.e., XVIII, 194.

³¹⁷ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan*, III, 326; el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebes*, s. 291.

³¹⁸ ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 195.

³¹⁹ a.g.e., aynı yer.

³²⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, IV, 1657; ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 227.

³²¹ ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 196

³²² ez-Zehebî, a.g.e., XVIII, 195.

³²³ ez-Zehebî, a.g.e., aynı yer.

³²⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, nşr: Abdulgaffâr Süleymanel-el-Bendârî, Beyrut, ts., X, 349.

³²⁵ ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 194.

³²⁶ A. Nâsır el-Hamd, *İbn Hazm ve mevkifuhu mine'l-ilâhiyyât*, s. 89.

12. el-Nüketü'l-mûceze fî nefyi'l-umûri'l-muhdese fi'd-dîn mine'r-re'y ve'l-kıyâs ve'l-istihsân ve't-taklîd³²⁷

13. Risâle fî ma'ne'l-fikh ve'z-zühd³²⁸

14. el-Telhîs fî a'mâli'l-'ibâd³²⁹

3- Hadis ve Usûlü

1. 'Adedu mâ li-küllî sâhibin fî müsnedi Bakîy b. Mahled³³⁰

2. Beyânu ğalati Osmân b. Sa'îd el-A'ver fi'l-müsned ve'l-mürsel³³¹

3. el-Câmi' fî sahîhi'l-hadîs bi'h-tisâri'l-esânîd ve'l-iktisâri 'alâ esahhihâ ve'c-tilâbi ekmeli elfâzihâ ve esahhi me'ânîhâ³³²

4. Ecvibe min sahîhi'l-Buhârî³³³

5. Evhâmu's-sahîhayn³³⁴

6. el-İmlâ' fî şerhi'l-muvattâ'³³⁵

7. Kitâbun muhtasar fî 'ileli'l-hadis³³⁶

8. Şerhu hadîsi'l-muvatta' ve'l-kelâmu 'alâ mesâilihi³³⁷

9. Tertîbu sülâti Osmân ed-Dâremî li-İbn Ma'în³³⁸

4- Tarih ve Biyografi

1. Esvâku'l-'Arab³³⁹

2. Fihristü şuyûhi İbn Hazm³⁴⁰

3. Gazevâtu'l-Mansûr b. Ebî 'Âmir³⁴¹

4. Merâtibu'l-'ulemâ ve tevâlîfihim³⁴²

³²⁷ ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 196.

³²⁸ ez-Zehebî, a.g.e., aynı yer.

³²⁹ ez-Zehebî, a.g.e., aynı yer.

³³⁰ ez-Zehebî, a.g.e., aynı yer.

³³¹ ez-Zehebî, a.g.e., aynı yer.

³³² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, IV, 1657; ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 194.

³³³ Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s.112.

³³⁴ A. Nâsır el-Hamd, *İbn Hazm ve mevkifuhu mine'l-ilâhiyyât*, s. 76.

³³⁵ ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 194.

³³⁶ ez-Zehebî, a.g.e., XVIII, 195.

³³⁷ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, IV, 1657.

³³⁸ ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 196.

³³⁹ A. Nâsır el-Hamd, *İbn Hazm ve mevkifuhu mine'l-ilâhiyyât*, s. 74.

³⁴⁰ Abdülkerîm Halîfe, *İbn Hazm hayâtuhu ve edebuhu*, s. 133.

³⁴¹ ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 197.

³⁴² ez-Zehebî, a.g.e., XVIII, 196.

5. Nesebü'l-Berber³⁴³
6. el-Risâletü'l-lâzime li-üli'l-emr³⁴⁴
7. el-Sîretü'n-Nebeviyye³⁴⁵
8. Tesmiyetü şüyûhi Mâlik³⁴⁶

5- Kelam ve Felsefe

1. Esmâullahi'l-Hüsna³⁴⁷
2. el-Hadd ve'r-resm³⁴⁸
3. el-Telhîs ve't-tahlîs fi'l-mesâili'n-nazariyye ve furû'ihâ³⁴⁹
4. el-İ'râb 'ani'l-hîreti ve'l-iltibâsi'l-vâki'ayn fî mezhebi ehli'r-re'y ve'l-kıyâs.³⁵⁰
5. el-İ'tikâd³⁵¹
6. el-İmâme ve's-siyâse³⁵²
7. Kitâbu's-sâdi' ve'r-râdi' 'alâ men keffere ehle't-te'vîl min fıraki'l-müslimîn ve'r-reddu 'alâ men kâle bi't-taklîd³⁵³
8. Kitâbu't-tahkîk fî nakdi kitâbi'l-'ilmi'l-Îlâhî li-Muhammed b. Zekerıyyâ er-Râzî et-Tabîb³⁵⁴
9. Kitâbu't-terşîd fi'r-reddi 'alâ kitâbi'l-ferîd li-İbni'r-Râvendî fî i'tirâdihi 'ale'n-nübüvvât³⁵⁵
10. Mâ vaka'a beyne'z-zâhiriyye ve ashâbi'l-kıyâs³⁵⁶
11. Mes'ele fi'r-rûh³⁵⁷
12. Mes'eletü'l-îmân³⁵⁸
13. Muhtasaru'l-milel ve'n-nihal³⁵⁹

³⁴³ ez-Zehebî, a.g.e., XVIII, 195.

³⁴⁴ ez-Zehebî, a.g.e., XVIII, 196.

³⁴⁵ ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 230.

³⁴⁶ ez-Zehebî, *Siyerü a 'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 197.

³⁴⁷ ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 228.

³⁴⁸ ez-Zehebî, *Siyerü a 'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 197.

³⁴⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, IV, 1657.

³⁵⁰ ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 230.

³⁵¹ ez-Zehebî, a.g.e., III, s.229.

³⁵² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, IV, 1657.

³⁵³ Yâkût el-Hamevî, a.g.e., aynı yer.

³⁵⁴ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, nşr: Muhammed İbrahim Nasr; Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-cîl, Beyrut, ts., I, 34.

³⁵⁵ ez-Zehebî, *Siyerü a 'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 195.

³⁵⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, IV, 1657.

³⁵⁷ ez-Zehebî, *Siyerü a 'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 196.

³⁵⁸ ez-Zehebî, a.g.e., XVIII, 196.

³⁵⁹ ez-Zehebî, a.g.e., aynı yer.

14. Mürâkabetü ahvâli'l-imâm³⁶⁰
15. el-Red 'alâ enâcîli'n-Nasârâ³⁶¹
16. el-Red 'alâ men i'teraza 'ale'l-fasl³⁶²
17. Reddun 'alâ İsmâîl b. İshâk³⁶³
18. Risâletü'l-mu'ârâda³⁶⁴
19. Şerhu fusûli Epikrât³⁶⁵

6- Diğer Alanlara Ait Eserleri

1. el-Edvîyetü'l-müfrede³⁶⁶
2. Fadlu'l-'ilm ve ehlihi³⁶⁷
3. el-İnsâf³⁶⁸
4. el-İstiksâ'³⁶⁹
5. el- 'Îtâb 'alâ Ebî Mervân el-Havlânî³⁷⁰
6. Zecrû'l-ğâvî³⁷¹
7. Kitâbu ahlâki'n-nefs³⁷²
8. Kitâbu bulğati'l-hakîm³⁷³
9. Kitâbu haddi't-tıb³⁷⁴
10. Kitâbu ihtisâri kelâmi Gâlinûs fi'l-emrazi'l-hâdde³⁷⁵
11. Kitâbu'l-fedâih³⁷⁶
12. Kitâbu'l-isticlâb³⁷⁷
13. Kitâbu'l-kırâât³⁷⁸

³⁶⁰ ez-Zehebî, a.g.e., XVIII, 195 .

³⁶¹ ez-Zehebî, a.g.e., aynı yer.

³⁶² ez-Zehebî, a.g.e., aynı yer.

³⁶³ ez-Zehebî, a.g.e., aynı yer.

³⁶⁴ ez-Zehebî, a.g.e., aynı yer.

³⁶⁵ ez-Zehebî, a.g.e., XVIII, 197.

³⁶⁶ ez-Zehebî, *Şiyerü a 'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 197.

³⁶⁷ A. Nâsır el-Hamd, *İbn Hazm ve mevkifuhu mine'l-ilâhiyyât*, s. 87.

³⁶⁸ A. Nâsır el-Hamd, a.g.e., s. 76.

³⁶⁹ A. Nâsır el-Hamd, a.g.e., s. 73.

³⁷⁰ ez-Zehebî, *Şiyerü a 'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 196.

³⁷¹ ez-Zehebî, a.g.e., aynı yer.

³⁷² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, IV, 1657.

³⁷³ ez-Zehebî, *Şiyerü a 'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 197.

³⁷⁴ ez-Zehebî, a.g.e., aynı yer.

³⁷⁵ ez-Zehebî, a.g.e., aynı yer.

³⁷⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, nşr: Ferîd Abdulazîz el-Cündî, 1.basım, Beyrût, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1990, I, 439.

³⁷⁷ ez-Zehebî, *Şiyerü a 'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 195.

³⁷⁸ Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s.112.

14. Mes'eletü heli's-sevâdu levñün em lâ³⁷⁹
15. el-Muhâkeme beyne't-temr ve'z-zebîb fî't-tîb³⁸⁰
16. Muhtasaru kitâbi's-sâcî fî'r-ricâl³⁸¹
17. Risâle fî'l-va'z ve'l-va'îz³⁸²
18. Risâle fî't-tıbbi'n-Nebevî³⁸³

³⁷⁹ ez-Zehebî, *Siyerü a 'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 197.

³⁸⁰ ez-Zehebî, a.g.e., XVIII, 197.

³⁸¹ ez-Zehebî, *Mizânu'l-i 'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, nşr: Alî Muhammed el-Bicâvî, Beyrût, ts. Dâru'l-fikr, III, 90.

³⁸² ez-Zehebî, *Siyerü a 'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 196.

³⁸³ ez-Zehebî, a.g.e., XVIII, s.197.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN HAZM'IN ARAP DİLİ VE EDEBİYATINDAKİ YERİ

Vezir, mezhep imamı ve hukuk bilgini olan İbn Hazm, aynı zamanda edip, şair, tenkitçi ve dilci olarak hem kendi döneminin hem Endülüs edebiyatının hem de bütünüyle Arap edebiyatının zirve isimlerinden biridir. Endülüs medeniyetinin en önemli şahsiyetlerinden olan İbn Hazm'ın ilmi kişiliğine denk edebi bir kişiliği vardır. Arap dili ve edebiyatı alanlarında önemli eserler kaleme almış, değerli ürünler vücuda getirmiş, orijinal fikirler ileri sürmüştür. Arap edebiyatında romantizmin öncülüğünü yaptığı, psikolojik-felsefi çözümlemeler içeren şiir nesir karışımı aşk ve aşıklar üzerine kaleme aldığı *Tavku'l-hamâme*'si sanatlı nesrinin ve şairliğinin değerlendirilmesi açısından önem arz etmektedir. Şiir ve şairler hakkında kayda değer eleştirel görüşleri vardır. Şiire sanat açısından olduğu kadar ahlâkî açıdan da yaklaşarak farklı bir tasnife tabii tutmuştur. Genel filoloji, Arap grameri, belagat, dilin tanımı, amacı, önemi ve öğretimi, nahvin tanımı, amacı ve önemi, i'râb alametleri, nahiv ilmindeki illetler gibi konularında kayda değer önemli görüşler ileri sürmüştür. Dil ve edebiyat alanlarında ortaya koyduğu görüşlerde Zâhiriyye Mezhebi'nin etkileri görülmektedir.

I- ŞAİR OLARAK İBN HAZM

Çocukluğu ilmî ve edebî bir ortamda geçen İbn Hazm henüz buluşa ermeden şiirler söylemiştir. Üslup ve amaçları farklı olmakla beraber şiir, İbn Hazm'ın tüm hayatında, gençliğinde ve yaşlılığında önemli bir yer işgal eder. Gençlik yıllarındaki şiirlerinin çoğu gazel konuludur. Olgunluk döneminde inşâd ettiği şiirleri ise daha ziyade dinî ve ahlakî içeriklidir. Kendisini ilme ve eserler yazmaya verdikten sonra, şiire ruhânî eğilim alanı olarak bakmıştır. İbn Hazm şiirlerinde belirli şiir temalarıyla sınırlı kalmamış, bir çok konuyu işlemiştir. İbn Hazm'ın şiirleri, züht ve vaaz örneklerinde olduğu gibi uzun kaside, geneli duygu yüklü üzüntü ve sevinçlerini, hasımlarıyla mücadelelerini, çağındaki insanlardan şikayetlerini dile getiren kısa kasideler ve şiir kıtaları şeklindedir. Şiirleri anlam yüklü ve çok maksatlı olmasıyla birlikte hepsi de kendi hayatıyla bire bir irtibatlıdır. Şiirlerinde hayata ilişkin özel tecrübelerini, gözlem ve mülahazalarını dile getirmiştir. Şiirleri, geniş bir bilgi birikiminin beslediği köklü bir melekeden kaynaklanmaktadır.

A- ŞİİR KÜLTÜRÜ

Endülüs medeniyetinin en önemli şahsiyetlerinden olan İbn Hazm'ın ilmi kişiliğine denk edebi bir kişiliği vardır. Büyük bir âlim olduğu kadar, edip, eleştirmen ve soylu bir şair olarak da meşhur olan İbn Hazm sanat inceliğiyle düşünce gücünü bir arada toplayan nadir şahsiyetlerdendir.

İbn Hazm şiirlerinde gazel, fahr, tasvîr, mersiye, 'îtâb, özlem (nostalji), tabiat, ihvâniyyât, züht ve hikemiyyât gibi muhtelif temaları kullanmıştır. İbn Hazm'ın şiirlerinde kullandığı şiir temalarını tezimizin “İbn Hazm'ın Şiirinin Konuları” başlığı altında detaylıca ele aldık. İbn Hazm şiirlerinde cinas, tıbak, tasvir, teşbih, kinaye ve istiare gibi edebi sanatları da kullanmıştır. Aruz bahirlerinden muktedab ve mütedârik dışında döneminde bilinen bütün bahirleri kullanmıştır.³⁸⁴ İbn Hazm'ın şiirlerinde kullandığı sanatları ve aruz bahirlerini tezimizin “Şiirinde Kullandığı Sanatlar, Aruz Bahirleri ve Kafiyeleler” başlığı altında inceledik.

Müreffeh bir çocukluk hayatı geçiren İbn Hazm ilk ilmini cariyelerden almış, Kur'an-ı ezberlemiş, şiir rivayet etmiş ahabîr dinlemiş, ilim aşkının yanı sıra kendisine güzeli sevmek ve ince his aşılarmış, bunlara aldığı dinî eğitimi ile edebî eğilimi de eklenince *Tavku'l-hamâme* gibi bir eser kaleme almasının altyapısı hazırlanmıştır.³⁸⁵ İbn Hazm, henüz küçük yaşta şiir sanatıyla tanışmış, en güzel kasidelerden şiirler ezberlemiş, kendisi de aşk şiirleri söylemiştir. Gençlik yıllarındaki şiirlerinin çoğu gazel konuludur. Olgunluk döneminde inşâd ettiği şiirleri ise daha ziyade dinî ve ahlakî içeriklidir. Aşağıdaki beyitler henüz buluşa ermeden şairliğe ilk adımlarını atan İbn Hazm'ın ilk şiirlerindendir:³⁸⁶

ودمع على الخدين بهمي وسفح

فإن دموع العين تبدي وتفضح

ففي القلب داء للغرام مـرح

دليل الأسي نار على القلب نلح

إذا كتم المشعوف سر ضلوعه

إذا ما جفون العين سالت شؤونها

³⁸⁴ T. Ahmed Mekki, *Dirâsât 'an İbn Hazm ve kitâbihi "Tavku'l-hamâme"*, s. 407.

³⁸⁵ M. Rıdvân ed-Dâye, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî fi'l-Endelüs*, s. 308.

³⁸⁶ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 63.

Üzüntümün delili ateştir yürekte yanan
Ve gözyaşıdır yanaklar üzerinde akan

Aşık içindeki sırrı saklaya bilse bile
Gözyaşları açığa çıkarır ve verir ele

Göz kapakları döküyorsa gözyaşlarını
Bil ki yürekte onulmaz bir yara vardır

Bu beyitler İbn Hazm'ın çocukluk dönemindeki şiirsel yönünü temsil eden, duygusal ve romantik yönünü ortaya koyan beyitlerdir. Ayrıca bu beyitler büyük bir şairin doğuşunun ilk işaretlerini taşımaktadır.

Şiir melekесinin gelişmesinde Âmirî saraylarında düzenlenen edebî meclislerin büyük etkisi olmuştur. İbn Hazm bu meclislerde çağındaki âlim ve ediplerin çoğuyla tanışma fırsatı bulmuştur. İbn Hazm'ın öğrencisi el-Humeydî'nin (ö.488/1095) naklettiğine göre, İbn Hazm hicrî 396 yılının Ramazan bayramı günü Muzaffer b. Ebî Âmir'in edebî meclisine ilk kez babasıyla birlikte katılmış, orada Ebu'l-'Alâ Sâ'îd b. el-Hasen'in şiirini dinlemiş, İbn Hazm'ın, şiirini dikkat ve beğeniyle dinlediğini gören Ebu'l-'Alâ söylediği şiiri bir kâğıda yazarak İbn Hazm'a vermiştir.³⁸⁷ Bu rivayet İbn Hazm'ın şiir zevkinin ve edebi kişiliğinin daha bu yaşlarda oluşmaya başladığını göstermektedir. İbn Hazm diğer taraftan, Kurtuba'da düzenlenen ilim halkalarında Kurtuba'nın saygın ailelerine mensup çok sayıda genç ediple tanışmış, aralarında dostluk bağları oluşmuş, karşılıklı olarak onlarla amatörce şiir alışverişinde bulunmuştur.³⁸⁸

Çocukluğu aşk, şiir ve güzellik ortamında geçmesi sayesinde duygusal yönü gelişmiş, hisleri incelmıştır. Henüz bülüğa ermeden şiir söylemeye başlayan İbn Hazm'ın en büyük özelliklerinden birisi irticalen şiir söylemesidir. Öğrencisi el-Humeydî (ö.488/1095) İbn Hazm'ın şairliği hakkında şunları söylemektedir: "Edebiyatta çok güçlü, şiirde uzun solukluydu, irticâlen şiir söylemede ondan daha hızlısını görmedim, bu yüzden şiirleri çoktur, ben onları alfabetik sıraya göre bir araya getirdim".³⁸⁹ Ancak el-Humeydî'nin (ö.488/1095)

³⁸⁷ el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebes*, s. 224.

³⁸⁸ T. Ahmed Mekî, *Dirâsât 'an İbn Hazm ve kitâbihî "Tavku'l-hamâme"*, s. 353.

³⁸⁹ el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebes*, s. 291.

bahsettiği bu dîvan günümüze tam olarak ulaşmamıştır, bize ulaşanlar da çeşitli kitaplarda dağınık halde bulunmaktadır. Otuz yaşlarında kaleme aldığı *Tavku'l-hamâme* adlı eseri İbn Hazm'ın şiirlerinin ana kaynağını oluşturmaktadır.³⁹⁰

İbn Hazm'ın irticâlen şiir inşâd etmesiyle ilgili olarak el-Makkarî (ö.1041/1632) şu olayı nakleder: "Hafız Ebu Muhammed b. Hazm rüzgarlı ve yağmurlu bir günde arkadaşı Ebû Amir b. Şüheyd'i ziyarete giderken arkadaşı ile yolda karşılaşır. İbn Hazm'ın böyle bir günde kendisine geldiğini öğrenen İbn Şüheyd (ö.426/1035); "Efendim! Sizin gibi birisi böyle bir günde bana mı geliyor?" diyerek teaccübünü ifade eder. Bunun üzerine İbn Hazm orada irticalen şu beyitleri inşâd eder.³⁹¹

وفي الجَوِّ صَعَقَ دَائِمٌ وَحَرِيقُ

فَلَوْ كَانَتْ الدُّنْيَا دُونَكَ أُلْجَةً

وَلَمْ يَتَعَذَّرْ لِي إِلَيْكَ مَطَرٌ

لَسَهْلٌ وَدِي فَيْكَ نَحْوُكَ مَسْلَكًا

Tüm dünya aramızda engin deniz olsaydı
Gökyüzünü şimşekler ve yangınlar sarsaydı

Sana olan dostluğum yolumu kolaylaştırırdı
Hiç bir yol sana gelmemde bana engel olmazdı

Şiir İbn Hazm'ın toplumunun seçkin gençlerinin kültürünün temel yönünü temsil etmekteydi. İbn Hazm arkadaşlarıyla çeşitli münasebetlerle şiir alışverişinde bulunuyordu. Bazen bu karşılıklı şiir söyleme irticalen yapıliyordu.³⁹² İbn Hazm, şiirlerinden bir kısmını bizzat kendi yaşam tecrübesi sonucu değil, şiir söyleme yeteneği olmayan bazı arkadaşlarının kendisinden ricada bulunmaları sonucu onların isteklerini yerine getirmek için inşâd ettiğini söylemektedir.³⁹³

İbn Hazm'ın şiir ve edebiyat yönünün gelişmesine katkıda bulunan çevre gibi dış etkenleri zikrettikten sonra, ilk makamda yer alan ve hepsinden önemli olan kendi yetenek ve kabiliyeti de zikredilmelidir. Ancak sanatın ilgi ve zaman istediği bir gerçektir. İnsan bir sanat

³⁹⁰ Abdülkerîm Halîfe, *İbn Hazm hayâtuhu ve edebuhu*, s. 228.

³⁹¹ el-Makkarî, *Neḥḥu 't-tîb*, II, 83.

³⁹² T. Ahmed Mekki, *Dirâsât 'an İbn Hazm ve kitâbihî "Tavku'l-hamâme"*, s. 354.

³⁹³ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 40.

dalına tüm ilgisini vermezse, o da insana özünü ve cevherini vermez. İbn Hazm'ın ilgisi başından beri siyaset, edebiyat ve ilim arasında dağınık haldeydi. Riyadiyyât dışında çağındaki tüm ilimleri tahsil etmişti. İbn Hazm ilgisini ve zamanını sadece şiir ve edebiyata hasretmediği için şiirleri genel olarak orta düzeyde olmuştur diyebiliriz.³⁹⁴

Çocuk yaşta şiir inşâd etmeye başlayan İbn Hazm şair olduğu kadar şiir eleştirmenidir de. İbn Hazm'ın çeşitli risalelerinde şiirin tanımı ve şiir türleri gibi konularda kayda değer görüş ve değerlendirmeleri vardır. İbn Hazm şiir ilminin, şiir rivayeti, şiir manaları, şiir güzellikleri, şiir kusurları, şiir kısımları, şiir vezni ve şiir nazmı kısımlarına ayrıldığını söylemektedir".³⁹⁵ Edebî açıdan ise şiiri; sînâ'a (sanatlı), tab' (doğal) ve berâ'a (üstün) olmak üzere üç kategoriye ayırıyor ve bu neveleri tanımladıktan sonra, eski ve yenilerden olmak üzere bu türlerin önder şairlerini zikrediyor. Buna göre mecaz, teşbih, istiâre ve kinaye gibi edebî sanatların yoğun olarak geçtiği sînâ'a türü şiirde eskilerden Züheyr b. Ebî Sûlmâ (ö.609 m.), yenilerden Ebû Temmâm'ı (ö.231/846); tekellüfsüz, doğal, akıcı, sade ve veciz bir anlatımın hâkim olduğu tab' türü şiirde eskilerden Cerîr (ö.114/732), yenilerden Ebû Nûvâs'ı (ö.198/813); herkesin nüfuz edemeyeceği derecede ince ve derin mânalarla yüklü olan berâ'a türü şiirde de eskilerden İmru'ül-Kays'ı (ö.540 m.) , yenilerden İbnü'r-Rûmî'yi (ö.283/896) önder olarak görmektedir."³⁹⁶ Bu taksimat, onun şiire tafsilatıyla vakıf olduğunu ve şiir erbabını çok iyi bildiğini göstermektedir. Ayrıca sanatsal açıdan şiire bu yaklaşımı, şiir hakkında belirlediği kategoriler ve değerlendirmeleri, eski ve yeni edebiyat eleştirmenlerince makbul sayılmakta, hatta günümüzde de geçerliliğini korumaktadır.

Merâtibi'l-'ulum adlı risalesinde şiiri, eğitim metodu kapsamında ele almış, nazari ilimleri taksim ederken şiiri ilimler kategorisinde on bir ilmin ikincisi olarak zikretmiştir. İbn Hazm ilimlere genel bakışını ortaya koyduğu bu eserinde ilk olarak nahiv ve lügat ilimlerinin konum ve öneminden bahsetmiş, bu ilimlerden detaylara ve ihtilaflı konulara girilmeden yeterli miktarda alınmasının gereğini belirtmiş, daha sonra şiirin, nahiv ve lügat ilimlerinin tamamlayıcısı olduğunu ifade etmiştir. İbn Hazm eğitim metodunda şiirin konumunu şu sözleriyle belirtmektedir: "Zikrettiğimiz ilimlerle ilgili şiirden bir rivayet varsa, bu rivayet Hassan b. Sâbit, Ka'b b. Mâlik, Abdullah b. Revâhâ, Sâlih b. Abdulkuddûs vb. şairlerin şiirleri gibi içerisinde hikmet ve hayır olan şiirlerden olmalıdır. Zira bu şiirler nefsi uyanık

³⁹⁴ T. Ahmed Mekki, *Dirâsât 'an İbn Hazm ve kitâbihi "Tavku'l-hamâme"*, s. 354.

³⁹⁵ İbn Hazm, "Merâtibu'l-ulûm", *Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî*, nşr: İhsan Abbas, 1.basım, Beyrut, el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1983, s. 69.

³⁹⁶ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 355.

tutmaya yardımcı olmaktadır.” İbn Hazm, nefsi uyanık tutan, insanı salih söz ve amele sevkeden, içerisinde hikmet ve hayır olan şiirleri salık vermiş, dört tür şiirden ise sakınılması gerektiğini söylemiştir. Bunlar gazel ve gazel kategorisine giren şiirler, haydutluk ve serserilik konulu şiirler, gurbet ve vatanı terketmeye sevkeden şiirler ile hiciv şiirleridir.³⁹⁷

İbn Hazm ayrıca *et-Takrîb* adlı risalesinin sonunda yer verdiği iki bölümde şiir ve belagat konularını ele almakta, söze şiirin, yalanın süslediği bir sanat olduğuyla başlamakta ve şöyle demektedir: “Bu, bazı bilge kişilerin kendisi hakkında şöyle dedikleri bir sanattır: ‘Doğruluk jurnalci ve şair dışındaki her şeyi süsler, zira doğruluk bu ikisinin doğasına uymaz.’ Önceki âlimlerden bazıları şöyle demiştir: ‘Şiir yalandır bu nedenle Allah, Peygamberine şiiri yasaklamış ve şöyle demiştir: ‘Biz ona şiiri öğretmedik, ona gerekmez de.’³⁹⁸ Allah onlar hakkında: ‘Onlar yapmadıklarını söylüyorlar’³⁹⁹ diye haber vermiştir. Peygamber de çok şiir rivayet etmeyi yasaklamıştır. Bunun nedeni şiirin yalan olmasıdır, ancak klasik şiir kriterleri dışında kalan hikmetli sözler, mev‘ize ve Peygamber methiyeleri tarzındaki şiirler bundan müstesnadır”.⁴⁰⁰

B- ŞİİRE BAKIŞI VE ŞİİR TASNİFİ

İbn Hazm’ın şiirinin diğer yönlerine değinmeden önce, onun şiir konusundaki görüşlerini bilmemiz faydalı olacaktır. Her şeyden önce o, mücadeleci bir zâhirî fakîhi, kelim âlimidir; İslam fırkaları, mezhepler ve dinler konusunda çok geniş bir bilgi ve kültür birikimine sahiptir. Genelde din âlimlerinin, özelde fakihlerin şiir konusunda Şu‘arâ suresinde yer alan şairlerle ilgili ayetten etkilendikleri, bu ayeti temel alarak şiir hakkında yargıda bulundukları bilinmektedir. “Şairlere de sapkınlar uyar. Onların her vadide şaşkın şaşkın dolaştıklarını ve gerçekte yapmadıkları şeyleri söylediklerini görmedin mi? Ancak iman edip iyi ameller işleyenler, Allah’ı çok çok ananlar ve haksızlığa uğratıldıklarında kendilerini savunanlar müstesna”⁴⁰¹. Âlimler şiir konusunda farklı tutumlar sergilemişlerdir. Bazıları şiirin mutlak olarak haram olduğunu söylerken, bazıları şiiri gruplara ayırmış, bazıları da sakıncalı bulunduğu için şiirden uzak kalmayı yeğlemiştir. Örneğin zaman zaman şiirler terennüm ettiği rivayet edilen İmam Şafî kendisinin bir şiirinde şöyle demiştir:⁴⁰²

³⁹⁷ İbn Hazm, *Merâtibu’l-‘ulûm*, s. 66, 67.

³⁹⁸ Yâsîn, 36/69.

³⁹⁹ Şuarâ, 26/226.

⁴⁰⁰ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 354.

⁴⁰¹ Şuara suresi, 224-227.

⁴⁰² T. Ahmed Mekki, *Dirâsât ‘an İbn Hazm ve kitâbihî “Tavku’l-hamâme”*, s. 368.

Şayet düşürmeseydi âlimlerin kadrini şiir
Olurdum bugün elbet Lebid'den daha şair

İbn Hazm da şiir hakkındaki görüşlerinde yukarıda zikredilen ayeti hareket noktası almıştır. İbn Hazm şiir hakkında genel bir ifadeyle diğer fakihler gibi düşünmektedir. Ancak o, şiir dairesini genişletme ve daraltmada onlardan farklıdır. İbn Hazm'ın şiirlerine baktığımızda zaman zaman hoşgörülü bir şair, şiir hakkındaki görüşlerini incelediğimizde ise katı ve tutucu bir eleştirmen görmekteyiz. Bu farklılıklar, onun inşâd ettiği şiirlerin ve ileri sürdüğü görüşlerin zaman ve koşulların farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Zira o, genç bir âşık iken şiir söylemiş, şiire farklı bakmış; zulme başkaldırıp kelime ve kalemle mücadele eden, açık bir şekilde Allah'ın hükmüne çağıran bir âlim iken şiir söylemiş ve şiire farklı bir zaviyeden bakmıştır. Bununla birlikte İbn Hazm gerek gençlik döneminde söylediği gazel konulu romantik şiirlerinde gerekse hayatının ilerleyen dönemlerinde söylediği şiirlerinde ahlak ilkelerine bağlı kalmış, müstehcen şiirler söylememiş, kimseye iftira atmamış, kimsenin ırz ve namusuna dil uzatmamış, hayatında olduğu gibi şiirlerinde de doğruluktan ayrılmamıştır.⁴⁰³

Kuşkusuz Zâhirî mezhebinin etkileri İbn Hazm'ın genelde ele aldığı tüm ilimlerde, özelde edebiyat alanında ortaya koyduğu görüşlerinde açıkça görülmektedir. Bazen onu Endülüs toplumunu ıslah etmeye çalışan bir eğitimci, bazen olayları bağlılık ve taklit türlerinden uzak bir şekilde akıl ve burhan süzgecinden geçiren bir usulcü olarak görmekteyiz.⁴⁰⁴ Bunun böyle olması gayet doğaldır. Zira o, "Başkasının bineğine binmek ya da başkasının erdemiyle övünmek benim işim değil"⁴⁰⁵ demektedir. İbn Hazm, şiire de bu zaviyeden yaklaşmaktadır. İbn Hazm şiir konusunda daha önce ortaya konmamış görüşler beyan etmiş, şiiri farklı bir tasnife tabi tutmuş, içerisinde hayır ve hikmet bulunmadığı gerekçesiyle dört tür şiirden sakınılması gerektiğini ifade etmiştir. Diğer taraftan Hassân b.

⁴⁰³ T. Ahmed Mekki, a.g.e., s. 368-370.

⁴⁰⁴ Muhammed b. Müslim Deblân, *İbn Hazm edîben ve nâsiren*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Câmiatü'l-Yermük, Ürdün, Külliyyetü'l-âdâb, Kısmu'l-lugati'l-Arabiyye ve âdâbiha, 2001, s. 44.

⁴⁰⁵ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 40.

Sâbit, Ka'b b. Mâlik ve Abdullah b. Revâha'nın şiirleri gibi nefsi uyanık tutan ve içerisinde hayırlar olan hikmet ve vaaz türü şiirleri salık vermiştir.⁴⁰⁶

İbn Hazm Endülüs'te şiir hakkında hüküm vermede dinî ve ahlâkî ilkeleri temel alan tek kişi değildi. İbn Bessâm (ö.542/1147), İbn Abdulgafûr ve İbn Ahmer gibi şair ve edipler de bu hususta ona katılmakta, başta Kur'an olmak üzere dinî metinlerin anlaşılmasında şiiri ve Arap dilini yardımcı bir araç olarak görmektedirler. Bu konuda eş-Şenterînî, *el-Mi'yâr fi evzâni'l-eş'âr* adlı kitabının mukaddimesinde şöyle demektedir: "Şiir Arapların haberlerini içeren, sözlerinin vezinlerini tescil eden, lafızlarının anlamlarını açıklayan, edebiyatlarını ve güzel ahlaklarını haber veren dîvanları olduğu için, Kur'ân ve hadislerin anlaşılması zor lafızlarının tefsirinde baş vurduğumuz temel bir kaynaktır. Arap şiirinin vezinlerinin bilinmesi dinî açıdan önemlidir, bu yüzden müslümanların bununla meşgul olmaları gerekmektedir. Çünkü veznin bilinmemesi lafızlarda i'râb ve imla hatalarına yol açmakta, bu ise lafızların anlamlarını değiştirmektedir. Lafızları böyle değiştiren kimsenin sözüne güvenilmez ve onun rivayet ettikleriyle istişhâd yapılmaz" Bu sözler, şiir ve müstemilâtı ile din arasındaki bağın bâriz bir örneğidir.⁴⁰⁷

İbn Hazm'ın sakınılması gerektiğini söylediği şiir türleri şunlardır.⁴⁰⁸

1- Aşka teşvik eden, fitneye neden olan, nefsi ahlaksızlığa sevk eden, aşka dalmayı kolaylaştıran gazel ve kadın konulu şiirler: Bu şiirler dininin bozulmasına, malın çarçur edilmesine, mertliğin kaybolmasına, görev ve ödevlerin ihmaline yol açmaktadır. Ayrıca bu şiirler günahları küçük göstererek günah işlemeyi kolaylaştırmaktadır. İbn Hazm özellikle erkek, içki ve ahlaksızlığı tasvir eden şiirlerden kaçınılmasının gerekliliğini vurgulamaktadır.

2- Antare b. Şeddad, 'Urve b. el-Verd ve Sa'd b. Nâşib'in şiirleri gibi serserilik ve haydutluk konularını işleyen şiirlerle, savaşları konu alan şiirler: Zira bu şiirler nefisleri tahrik etmekte, zarar kaynaklarını kolaylaştırmakta, fitnelere sebebiyet vermekte, zulme ve kan akıtmaya teşvik ederek haksız yere insanın helak olmasına yol açmaktadır.

⁴⁰⁶ İbn Hazm, *Merâtibu'l-'ulûm*, s. 67, 68.

⁴⁰⁷ M. Rıdvân ed-Dâye, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî fi'l-Endelüs*, s. 314- 315.

⁴⁰⁸ İbn Hazm, *Merâtibu'l-'ulûm*, s. 67, 68.

3- Gurbet, göç ve çöl tasvirlerini konu alan şiirler: Çünkü bu şiirler vatanı terk etmeyi, gurbete çıkmayı kolaylaştırarak belki de insanı kurtulması zor olan gereksiz sıkıntılara sokar.

4- Hiciv şiirleri: Hiciv şiirleri bu dört türün en zararlısıdır. Kişinin akılsızların durumuna düşmesini kolaylaştırır, ırzları çiğnemeyi, avret yerlerini zikretmeyi, anne ve babaların mahremiyetini çiğnemeyi kolaylaştırır. Bunlar ise, dünya ve ahirette insanın felaketine yol açar.

Sonra iki tür şiir daha vardır ki İbn Hazm bunları ne tamamen yasaklar, ne de teşvik eder, mekruh mübah olarak gördüğü bu iki tür, medih ve risâ şiirleridir. Çünkü bu iki tür şiirle ölünün meziyetleri, övülmeye layık bir kişinin de erdemleri zikredilir. Diğer taraftan bu şiirlerin çoğu asılsız ve yalandır, yalanda da hayır yoktur. İbn Hazm ayrıca şiirin çokça rivayet edilmesinin övülmeyi hak etmeyen bir kazanç olduğunu, hak ve fazilet yolundan olmadığını belirtmektedir.⁴⁰⁹

İbn Hazm, Endülüs toplumunun ıslah edilmesi, erdem ve faziletlerle sahip olması, kötülük ve ahlaksızlıklardan kurtulması için büyük çaba harcamıştır. İbn Hazm, şiirin Endülüs toplumunda çok etkili bir güce sahip olduğunun bilincindeydi. O dönemde söylenen şiirler toplumun tüm kesimlerince dikkatle takip edilmekteydi. Zira o zamanda şiir, âdeta günümüzdeki medya ve basın mesabesindeydi. İbn Hazm bu noktadan hareketle, özellikle Endülüs gençlerine şiir konusunda uyarılarda bulunmuş, onları rezalet ve günah bataklığına götüren, insanların namus ve onurlarını ayaklar altına alan, mahremiyetleri gözler önüne seren, fitnelerin fitilini ateşleyen, söylenen sözler, yapılan davranışlar yüzünden insanları evlerinden ve yurtlarından kaçmak zorunda bırakan şiir türlerinden sakındırmış, insanları iyilik ve erdemlere sevk eden şiirleri ise teşvik etmiştir. Diğer taraftan İbn Hazm, şairlerin insanları hayır ve güzelliklere teşvik eden, Endülüs toplumunun kalkınıp ilerlemesini sağlayacak şiirler inşâd etmelerinin gerekliliğini vurgulamaktadır. İbn Hazm, her alanda olduğu gibi edebiyat ve özellikle de şiir konusunda dinî ve ahlâkî ilke ve değerleri temel alarak, Endülüs toplumunu iç ve dış tehditlere karşı savunacak ahlâkî değerlere sahip erdemli bir nesil bina etmeye gayret etmiştir. Aksi takdirde bir taraftan Hristiyanların baskı ve entrikalarına maruz kalan, diğer taraftan Mülûk't-Tavâif dönemi yöneticilerinin kötü yönetim

⁴⁰⁹ İbn Hazm, a.g.e., s. 68.

ve uygulamalarıyla zor günler yaşayan Endülüs toplumunun dağılıp yok olacağını belirtmektedir.⁴¹⁰

İbn Hazm, bazılarının şiire getirilen kısıtlamalar olarak değerlendirdiği, şiirde sakınılması ve şairlerin uyması gereken kuralları iki temel gerekçeye binâen söylemiştir. Birincisi; insanların dünyadaki maslahatları dikkate alınarak söylenmiştir. Zira bu sakıncalı dört grup şiir, bunları söyleyenleri, dinleyip rivayet edenleri bedenen ve ahlaken çeşitli zararlara maruz bırakmaktadır. Bu şiirler yüzünden insanların aile, arkadaş ve yakınlarıyla araları açılmaktadır. İkincisi; insanların ahiretteki maslahatları dikkate alınarak söylenmiştir. Zira bu şiirler, insanların dinine zarar vermekte, Allah'ın gazabını celbetmektedir. İnsan, dünyadaki çıkar ve maslahatını düşündüğü gibi, ahiretteki maslahatını da düşünmelidir. Çünkü insan dünyada başıboş bırakılmamıştır. İnsan dünya hayatında iyi veya kötü yaptığı her şeyin ahirette karşılığını görecektir. Akıllı insan hem dünyası hem de ahireti için çalışandır.⁴¹¹

İbn Hazm bu görüşlerinde yalnız değildir. Ondan önce ve sonra da insanlar hangi şiirin iyi ve güzel, hangisinin kötü ve çirkin olduğu konusunda benzer görüşler beyan etmişlerdir. Edebiyat ve hadis kitaplarında Peygamber'in şiire önem verdiği ve şiir dinlediğine ilişkin fasıl ve bölümler vardır. Ancak fakihlerden hiçbirisi şiiri İbn Hazm gibi ele alıp onu mübah, mendup, mekruh ve haram şiir gibi fikhî bir tasnife tabi tutmamıştır. *el-Ikdu'l-ferid*'de, Muaviye'nin Abdurrahman b. el-Hakem'e şöyle dediği zikredilmektedir: "Ey kardeşimin oğlu! Sen meşhur bir şairsin, kadınları konu alan aşk şiirleri söylemekten sakın, aksi halde şerefli bir kadını kavmi içinde zora sokarsın, iffetli bir kadının da aklını çelersin. Hiciv şiirlerinden de sakın! Aksi halde şerefli birisine haksızlık edersin veya şerli birisinin düşmanlığını kazanırsın. Sen kavminin iyilik ve güzellikleriyle övün, kendine yakışacak ve başkalarına faydalı olacak şiirler söyle".⁴¹² Bu sözler dinî bir maksat gütmeyen ahlâkî manalar taşıyan nasihatlerdir. Bununla birlikte bir bakımdan İbn Hazm'ın görüşleriyle örtüşmektedir.⁴¹³

Kanaatimizce İbn Hazm şiir konusunda tüm şairlerin bağlı kalmasını amaçladığı İslamî değerleri temel alan bir metod koymak istemiştir. Ancak İbn Hazm'ın bu görüşleri

⁴¹⁰ Mustafa Alyân Abdürrahim, *Teyyârâtü'n-nakdi'l-edebi fi'l-Endelüs*, 2.basım, Beyrut, Müessesetü'r-risâle , 1986, s. 357, 358.

⁴¹¹ M. Rıdvân ed-Dâye, *Târîhu'n-nakdi'l-edebi fi'l-Endelüs*, s. 312, 313.

⁴¹² İbn Abdi Rabbih, *Kitâbu'l-ikdi'l-ferid*, nşr: Ahmed Emin; İbrâhîm el-Ebyârî, Abdusselâm Hârûn, Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts., V, 265.

⁴¹³ M. Rıdvân ed-Dâye, *Târîhu'n-nakdi'l-edebi fi'l-Endelüs*, s. 313.

tafsilat ve izaha ihtiyaç duyan genel kurallar mesabesinde. Şayet İbn Hazm detaylara girseydi, açıklayıcı örnekler verseydi görüşleri daha açık ve net olurdu. İbn Hazm'ın şiir hakkındaki bu görüşleri İslamî değerleri temel almasına rağmen katı ve tutucu görüşlerdir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v) içerisinde gazel ve hiciv olan şiirleri de dinlemiştir. Ancak bu şiirlerin kıstasları ve sınırları vardır, İbn Hazm bunlara değinmemiştir. Şayet bunları tafsilatlı ve örnekli bir şekilde ele alsaydı metodu daha geniş ve kapsamlı, anlaşılması daha kolay ve sağlam olurdu.⁴¹⁴

İbn Hazm şiir ilminden ve şiir sanatından bahsetmekte ve şiir ilminin; şiir rivayeti, şiir manaları, şiir güzellikleri, şiir kusurları, şiir kısımları, şiir vezni ve şiir nazmı kısımlarına ayrıldığını söylemektedir".⁴¹⁵ İbn Hazm şiiri bir sanat olması açısından ise; sînâ'a (sanatlı), tab' (doğal) ve berâ'a (üstün) olmak üzere üç kategoriye ayırmakta ve bunları tanımladıktan sonra, eski ve yenilerden olmak üzere bu türlerin önder şairlerini zikretmektedir. Oysa eleştirmenler, genel bir taksimle şiiri matbû' ve masnû' olmak üzere iki kısma ayırmaktadırlar. İbn Hazm, mecaz, teşbih, istiâre ve kinâye gibi edebî sanatların yoğun olarak geçtiğini söylediği sînâ'a türü şiirin önderlerinin eskilerden Züheyr b. Ebî Sülma (ö.609 m.), yenilerden Ebû Temmâm (ö.231/846); tekellüfsüz, doğal, akıcı, lafızla mananın orantılı olduğu, halkın anlayabileceği tarzda sade ve veciz bir anlatımın hâkim olduğunu söylediği tab' türü şiirin önderlerinin eskilerden Cerîr (ö.114/732), yenilerden Ebû Nûvâs (ö.198/813); lafızlarına insanların alışık olmadığı, herkesin nüfuz edemeyeceği derecede ince ve derin mânalarla yüklü olduğunu söylediği berâ'a türü şiirin önderlerinin ise eskilerden İmriü'l-Kays (ö.540 m.), yenilerden İbnü'r-Rûmî (ö.283/896) olduğunu söylemektedir. İbn Hazm, şiir sanatı, şiir kısımları ve güzel seçme şiirler hakkında daha derin ve kapsamlı bilgi edinmek isteyenleri Kudâme b. Ca'fer'in (ö.337/948) *Nakdu's-şi'r* adlı kitabı ile Ebû Alî el-Hâtimî'nin (ö.388/998) kitaplarına yönlendirmektedir. İbn Hazm bu kitaplarda yeterince bilgi olduğunu ve bu alanda maksadı karşıladığını belirtmektedir".⁴¹⁶

İbn Hazm, şiiri sanat açısından sînâ'a, tab' ve berâ'a şeklinde üç kısma ayırırken aynı zamanda hem Endülüs hem de doğulu edip ve şairleri meşgul eden bir meseleyi ele almaktadır. Bu da şiirin niteliği meselesidir. Zira şiir ya kendisinde tekellüf olan, zoraki söylenen masnû' yapmacık şiirdir, ya da içten gelen, kendisinde zorlama ve tekellüf olmayan

⁴¹⁴ M. Rıdvân ed-Dâye, a.g.e., s. 314.

⁴¹⁵ İbn Hazm, *Merâtibu'l-'ulûm*, s. 69.

⁴¹⁶ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 355.

matbû‘ şiiirdir. Bu iki sıfattan birisi şairde ağır basarsa şair o grupta anılır. İbn Hazm, İmriü’l-Kays (ö.540 m.) ile İbnü’r-Rûmî’yi (ö.283/896), Züheyr b. Ebî Sûlmâ (ö.609 m.) ile Ebû Temmâm’ı (ö.231/846) ve Cerîr (ö.114/732) ile Ebû Nûvâs’ı (ö.198/813) aynı kategoriye dâhil ederken onların şiirlerindeki bu yönü dikkate almaktadır.⁴¹⁷

İbn Hazm'ın şiiri; sinâ‘a, tab‘ ve berâ‘a olmak üzere üç kategoriye ayırması ve seçici bir şekilde her kısma mütekaddimûn ve müteahhirûn şairlerden örnekler vermesi, yapmacık şiirle doğal şiir arasındaki farklara işaret etmesi onun şiir konusunda geniş bir vukûfiyete sahip olduğunu, şiir erbâbını çok iyi bildiğini ve şiir eleştirisi alanında ufkunun geniş olduğunu göstermektedir. Ayrıca İbn Hazm'ın şiir türleri, seçme şiirler ve şiir sanatları konusunda detaylı bilgi isteyeneye Kudâme b. Ca‘fer’in (ö.337/948) *Nakdu’s-şi‘r*’i ile Ebû Ali el-Hâtimî’nin (ö.388/998) kitaplarına başvurmasını tavsiye etmesi ve bu kitapların bu sahada yazılmış en iyi kitaplar olduğunu söylemesi onun şiir eleştirisi kaynaklarına muttalî olduğunu, şiir eleştirisi konusunda başka kitaplara da vâkıf olduğunu göstermektedir. Zira kıyaslama yapabilmesi için farklı birçok kitabı bilmesi gerekir. Diğer taraftan İbn Hazm, şiir melekesinin sonradan kazanılamayacağını, insanlarda doğuştan var olduğunu ancak şiirlerin çokça okunması ve düşünülmesiyle bu melekenin geliştirilebileceğini söylemektedir.⁴¹⁸

İbn Hazm *et-Telhîs li vucuhi’t- tahlîs* adlı risalesinde şiir meselesini İslamî bakış açısından ele almakta, ilim talep etmek isteyen kişilerin edebiyat ilimden midir sorusuna cevap sadedinde şiir konusunda bilgiye sahip olunmasını üç kısma ayırmaktadır:

1- İnsanın şiirden başka bilgisi olmaması: İbn Hazm bir kimsenin bütün bilgi ve ezberindekilerin şiirden ibaret olmasının haram olduğunu belirtmektedir.

2- Çok şiir öğrenmek: İbn Hazm bunu tasvip etmemekle birlikte kişinin dinî konularda yeteri miktarda bilgiye sahip olması şartıyla çok şiir öğrenmesinin haram olmadığını söylemektedir.

3- Şiirden gerekli miktarı almak: İbn Hazm bunu güzel bulmakta ve teşvik etmektedir. Zira Peygamber de şiir dinlemiş ve şiirde hikmetler olduğunu söylemiş, Hassân b. Sâbit Peygamberin minberinden şiirler okumuştur. Ayrıca nahiv ve lügat meselelerinde şiirle istişhâd edildiğini, şiirin bu konuda güzel bir yardımcı olduğunu belirtmiştir.

⁴¹⁷ M. Rıdvân ed-Dâye, *Târîhu’n-nakdi’l-edebî fi’l-Endelüs*, s. 317.

⁴¹⁸ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 355, 356.

İbn Hazm diğer taraftan bazı şiirlerin iyi ve faydalı olduğunu, bu tür şiirlerin rivayet edilmesi gerektiğini, bazı şiirlerin ise kötü ve sakıncalı olduğunu, bu tür şiirlerden ise kaçınılması gerektiğini şu sözleriyle ifade etmektedir: “Kim hikmet ve züht konularında şiir söylerse güzel yapmış olur ve sevabını alır, kim de arkadaşlarıyla şiirle yazışır, kınamayı hak eden birisini kınar, övülmeyi hak eden birisini över, ölmüş bir arkadaşına hak sınırını ihlal etmeden ağıt yakarsa günah işlemiş olmayacağı gibi mekruh bir iş yapmış da sayılmaz. İbn Hazm diğer taraftan şiirlerinde müslümanları hicveden, yalanı metheden ve insanların mahremiyetlerini zikredenlerin fâsık olduğunu ifade etmektedir”.⁴¹⁹

İbn Hazm şiir taksimatından sonra şiir rivayetini ele almakta ve genel bir hükümle kendi metoduna uyan dini içerikli dahi olsa çok şiir rivayet etmeyi tasvip etmemektedir. Çünkü fazla şiir rivayet etmek hoş karşılanmayan bir kazançtır, çünkü çok şiir rivayet etmek batıl kapsamına girer, hak ve fazilet kapsamına girmez. Kendisinin şiir konusunda fazla bilgisi olmadığı tarzında bir yanlış anlaşılmayı bertaraf etmek için ise şöyle demektedir: "Kimse bunun câhili olduğumuzu ve kötülediğimizi zannetmesin. Bizi tanıyan veya haberimiz kendisine ulaşan kimse şiir rivayetinde nasıl geniş bir bilgiye sahip olduğumuzu, şiirin manalarına nasıl hâkim olduğumuzu, şiir sanatlarına, güzelliklerine, manalarına ve kısımlarına nasıl vâkıf olduğumuzu bilir. Şiir sanatını nasıl icra ettiğimizi, kolay bir şekilde uzun veya kısa olarak nasıl şiir nazmettiğimizi, maksatlarını nasıl elde ettiğimizi bilir.”⁴²⁰

C- ŞİİRLERİNDE İŞLEDİĞİ KONULARI

İbn Hazm şiirlerinde belirli şiir temalarıyla sınırlı kalmamış, bir çok konuyu işlemiştir. Şiirlerinde gazel, fahr, tabiat tasviri, mersiye, ‘îtab, özlem-nostalji, ihvâniyyât, züht ve hikemiyyât gibi muhtelif temaları kullanmıştır. Gençlik yıllarındaki şiirlerinin çoğu gazel konuludur. Olgunluk döneminde inşâd ettiği şiirleri ise daha ziyade dinî ve ahlakî içeriklidir. İbn Hazm'ın şiirleri, züht ve vaaz örneklerinde olduğu gibi uzun kaside; geneli duygu yüklü üzüntü ve sevinçlerini, hasımlarıyla mücadelelerini, çağındaki insanlardan şikayetlerini dile getiren kısa kasideler ve şiir kıtaları şeklindedir. Şiirleri anlam yüklü ve çok maksatlı olmasıyla birlikte hepsi de kendi hayatıyla bire bir irtibatlıdır. Şiirlerinde hayata ilişkin özel tecrübelerini, gözlem ve mülahazalarını dile getirmiştir. Bazen hoşuna giden bir düşünceyi zorlanmadan şiir şeklinde tahlil ve analiz etmiştir. Şiirleri geniş düşünce ve felsefeyle

⁴¹⁹ İbn Hazm, “et-Telhîs li vucûhi't- tahlîs”, Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî, nşr: İhsan Abbas, 1.basım, Beyrut, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1981, s. 161-164.

⁴²⁰ İbn Hazm, *Merâtibu'l-'ulûm*, s. 68, 69.

beslediği köklü bir melekeden kaynaklanmaktadır. Belki de bu yüzden şiirlerinin bir çok yönü nesir özelliği taşımaktadır.

1- Aşk Şiirleri

İbn Hazm aşk acısını gençliğinde tatmış, saf ve gerçek bir aşkla Nu'm adında bir kıza âşık olmuştur. Sevgilisi ölünce çok üzülmüş, içine kapanmış ve kendi ifadesiyle onu ömür boyu unutamamıştır. Belki de onu *Tavku'l-hamâme* adlı kitabını yazmaya iten sebeplerden biri bu gerçek ve temiz aşktır. Bu kitapta açık sözlülükle kalbinin derinliklerindeki duygu, düşünce ve hislerini dile getirmiş, kendi başından geçen tecrübelerle çağdaşlarının tecrübelerini kısa hikâyeler halinde şiirlerle süsleyerek serdetmiştir.

Eserde aşkın tüm çeşitlerinden bahsetmiş, aşkın değişik halleriyle ilgili çok sayıda hoş şiir parçaları zikretmiştir. Sevgiliyle görüşmenin engellenmesinden bahsetmiş, bunu bizzat tecrübe ettiğini söylemiş, bunun çok acı bir şey olduğunu, insanda üzüntü ve tasa meydana getirdiğini ifade etmiş, daha sonra bununla ilgili şu beyitleri zikretmiştir:⁴²¹

ولكن من في الدار عنى مغيب	أرى دارها في كل حين وساعة
على وصلهم مني رقيب مرائب	وهل نأفيعي قرب الديار وأهلها
وأعلم أنَّ الصين أدنى وأقرب	قبالك جار الجنب أسمع حسه

Her an, her saat onun oturduğu evi görüyorum
Fakat içerisinde kim var işte onu bilemiyorum

Evlerine ve ailesine yakınlığın bana ne faydası var
Kavuşamıyorum onunla kapılarında gözetleyicisi var

Ne yakın komşuymuşsun! Duyuyorum da hissini
Biliyorum Çin'in bana daha yakın olduğunu

⁴²¹ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 156

İbn Hazm gazel konulu şiirlerinde asrın diğer şairleriyle boy ölçüşmektedir. Mâna yüklü zarif gazel şiirlerine platonik yön hâkimdir. Ona göre gerçek aşka ancak sıkıntılardan sonra ulaşılır. Aşkların en güzeli ve üstünü de Allah için birbirlerini sevenlerin aşkıdır. İbn Hazm'ın amansız bir dert olarak nitelediği bu aşktan sevenler lezzet almakta ve dertlerine deva istememektedirler:⁴²²

وَأَسْتَلِذْ بِلَايِي فِي بَيْتِكَ يَا أُمِّي
وَلَسْتُ عَنْكَ مَدَى الْأَيَّامِ أَنْصَرِفَ
إِنْ فِيلَ لِي تَنْسَلِي عَنْ مَوَدَّةٍ
فَمَا جَوَابِي إِلَّا الْإِلَامُ وَالْأَلَامُ

Ey ümîdim! Haz duyuyorum sıkıntılardan uğrunda çektiğim
Devran döndüğü sürece senden ayrılacak da değilim

Sorulsaydı bana unuttun mu diye dostluğunu
Cevabım sadece elif ve lâm (hayır) olurdu

İbn Hazm genç yaşlarda âşık olmuş, aşk acısını bizzat tatmış, sevgilisinin ismini şiirinde de dile getirmiştir:⁴²³

أَنْتِ طَيِّفٌ نَعِيمٌ مُضْجِعِي بَعْدَ هَدْيِ دُرَّةٍ
وَلِلَّيْلِ سَلَامٌ أَنْ وَطَّئْتُ لَمْ يَكُنْ دَدٌ
وَعَهْدِي بِهَا تَحْتَ التَّرَابِ مِثْلُ يَمَّةٍ
وَجَاءَتْ كَمَا قَدْ كُنْتُ مِنْ قَبْلُ أَعْدُ
فَعَدْنَا كَمَا كُنَّا وَعَدَ أَدْرَمُ أَنْ نَلَا
كَمَا قَدْ عَهَدْنَا قَبْلُ وَالْعُودُ أَجْدُ

Nu'm'un hayali geldi yatağıma bir sükûnet anında
Gecenin karanlığı yayılıp bastırmışken dört bir yana

⁴²² İbn Hazm, a.g.e., s. 54

⁴²³ İbn Hazm, a.g.e., s. 175-176

Yattığını biliyorum onun toprak altında
Eskiden alıştığım gibi çıka geldi yanıma

Eskisi gibi olduk bir anda ve zamanımız geri döndü
Alıştığımız gibi önceden ve bu dönüş daha da güzel oldu

Nu'm İbn Hazm'ın sevdiği kızın adıdır. Ona gençken âşık olmuş, ancak kendisi yirmi yaşlarındayken sevdiği vefat etmiştir. Şairler gazel şiirlerinde sevgililerine müstear adlar verirken İbn Hazm sevgilisinin ismini açıkça söylemiştir. İbn Reşîk el-Kayravânî (ö.456/1064), şairlerin gazel şiirlerinde sevgililerine dillerine hafif, ağızlarına tatlı gelen takma adlarla hitap ettiklerini, genellikle Leylâ, Hint, Selmâ, Lübnâ ve Afrâ gibi müsteâr isimler kullandıklarını nakletmektedir.⁴²⁴

Aynı zamanda fakih olan İbn Hazm aşk meselesini şariat mizanında tartmakta ve onun dinde haram olmadığını söylemektedir.⁴²⁵

منى جاء نحریم الهوى عن محمد
وهل منه في محكم الذكر ثابت

Muhammed (s.a.v.) aşkı ne zaman yasaklamış ?
Zikr-i Hakîm'de aşkı yasaklayan ayet mi varmış?

İbn Hazm aşkın sevenler üzerinde bir etki ve otoritesinin olduğunu, nice sert ve kibirli kimsenin aşk denizine düştükten sonra yumuşak başlı, uysal kimseler olduklarını söylemektedir.⁴²⁶

⁴²⁴ İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fî mehâsini's-şi'r ve âdâbihi*, nşr: Muhammed Karkazân, 2.basım, Dimaşk, 1994, II, 761.

⁴²⁵ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 92.

⁴²⁶ a.g.e., s. 102.

لَيْسَ التَّذَلُّ فِي الْهَوَى بِسُتْكٍ - ر قَالِحٌ فِيهِ خَضَعُ السُّتْكِ - ر

Aşkta tevazu kınanacak bir şey midir
Zira aşk kibirliye bile boyun eğdirir

Gençliğinde kumral saçlı bir cariyeye âşık olan İbn Hazm kumral saçlıları siyah saçlılara tercih etmekte ve bunu gazellerine de yansıtmaktadır.⁴²⁷

يَعْيُونَهَا عَيْنِي بِشَفْرَةٍ - ر - ه - ا قُلْتُ لَهُمْ هَذَا الَّذِي زَانَهَا - ر - ن - د - ي
يَعْيُونَ لَوْنَ النُّورِ وَالذَّبَابِ - ر - ض - ل - ه لِرَأْيِ جَهْلٍ فِي الْغَوَايَةِ - ر - م - ن - د - د

Kumral saçlı diye kötüleyip duruyorlar onu yanımda
Bense dedim; asıl güzel olan budur benim nazarımda

Işık ve altının rengini kınamaktalar dalâletleri sebebiyle
Günahlar içinde yüzen bir kör cahilin görüşü nedeniyle

İbn Hazm'a göre kumral saç rengi, ışık, altın ve taze nergisin rengidir. Siyah saç ise cehennemin ve yas tutan kadınların elbiselerinin rengidir. İbn Hazm, bu beyitlerle Arap gazelinde takip edilen genel kaideye muhalefet etmektedir. Zira şairler adet üzere siyah saçlı esmer kadınlara tutulmuşlarıdır.

Endülüs'te özellikle cariyeler ve şarkıcılar gibi kumral tenli kadınların çok olmasına rağmen İbn Hazm'ın bu beyitleri dışında gazel şiirlerinde altın saçlı kadınları konu alan gazel şiirlerine rastlayamıyoruz. Acaba şairler neden gazel şiirlerinde kumral saçlı kadınların güzelliklerini işlememişlerdir. Bu olguyu şöyle açıklayabiliriz: Şairler gazel şiirlerinde genel kural kabul ettikleri klasik gazel kalıplarına sıkı sıkıya bağlı kalmışlar, kendilerinden önceki şairlerden miras aldıkları bu kuralın ihlâlini caiz görmemişleridir. Ancak taklidin her türüne karşı olan İbn Hazm bu kurala baş kaldırmış, bu alanda da bir yeniliğe imza atmıştır.

⁴²⁷ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 80.

İbn Hazm bir gazelinde kadının güzelliğini ince bir şekilde betimlemekte ve şöyle demektedir:⁴²⁸

خَرِدَةُ صَاءَ-هَا الرَّحْمَنُ مِنْ نُورٍ جَلَّتْ مَلاَحِنَهَا عَنْ كَلِّ-لِ تَقْدِيرٍ-ر
لَوْ جَاءَنِي عَمَلِي فِي حَسَنٍ ص-وَرْتَهَا يَوْمَ الْحِسَابِ وَيَوْمَ النَّفْخِ فِي الصُّورِ
لَكُنْتُ أَد-مَى عَبْد-إِلَهِ كُلِّهِ-م بِالْجَنَّتَيْنِ وَرُبِّ الْخُ-رْدِ-وَر

Bir incidir Rahman'ın nurdan şekil verdiği
Her türlü takdirin de üstündedir güzelliği

Güzel suretinde gelseydi amellerim bana
Hesap gününde ve üfürüldüğünde sûra

Allah'ın en şanslı kulu olurdum elbette
Bâkire hurilere yakınlıkla iki cennette

İbn Hazm'ın sahip olduğu ince aşk duygusu nedeniyle, *Tavku'l-hamame*'de yer alan kaside ve şiir kıtalarında kadın imajı parlak ve onurlu bir şekilde yer almıştır. Örneğin kadının yürüyüş tarzını ince bir şekilde tasvir ettiği, yürüyüşünü güvercin yürüyüşüne benzettiği şu beyitler onun mülâhaza inceliğini, teşbih ve betimlemedeki ustalığını göstermektedir.⁴²⁹

كَأَنَّمَا مَشِيهَا مَشْيُ الْحَمَامَةِ لَا كَدَ بَع-أَبٍ وَلَا بَطْءَ رَمَلٍ-بَاسٍ

Yürüyüşü için güvercin misal verilir
Ne hızlıdır kınanır, ne yavaştır yerilir

Şu beyitte ise söz konusu güzeli hafif bir rüzgârla salınan dingin ve huzurlu bir nergis dalına benzetmektedir.⁴³⁰

⁴²⁸ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 211.

⁴²⁹ a.g.e., s. 128

⁴³⁰ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 128.

فَصَيَّبَ نَرَجِسَةً فِي الرُّوضِ مِـاس

كَأَنَّهَا حِينَ تَخْطُو فِي زِيٍّ أَوْدَهـَا

Salını salını yürürken o sanki

Bahçede mağrur bir nergis dalı

Kadının yürüyüşünde kullandığı teşbihin inceliği ve yerindeliği kendisini hissettirmekte, kadının yürüyüşünü bazen sağa sola sallanan nergis dalına, bazen de güvercinin ahenkli yürüyüşüne benzetmektedir.

İbn Hazm sevgilisine karşı samimi olduğunu ve bu samimiyetinin sonsuza kadar süreceğini söylemektedir:⁴³¹

تـهـا هـي قـلـم يـنـقـصـ يـشـيـءـ و لـم يـزـد

و دَادِي لَكَ الْبَاقِي عَلَى حَسَبِ كَوْنِهِ

و لا سبب حـا شـاه يـعـاـمـهـهـ أحد

و لـيـسـتـ لـهـ عـيـر الـإـرـادـةـ عـلـة

فَـذَـاكَ و جـود لـيـس يـقـنـى عـلـى الـأبـد

إِذَا مَا وَجَدْنَا الشَّيْءَ عِلَّةً نَقُـمـهـ

Sana olan dostluğum hep olduğu gibi kalacak

Ne azalacak ne artacak sonsuza dek sürececek

İrademden başka ne vardır bir illeti

Ne de bir sebep başkasının bildiği

Bir şeyin varlığına kendisiyse eğer sebep

İşte bu bir varlıktır yok olmayan ilelebet

İbn Hazm sevgilisi uğruna her şeyden vazgeçeceğini söylemekte, hatta sevdiğini müminlerin emîrinden daha yüksek mertebede tutmaktadır:⁴³²

⁴³¹ a.g.e., s. 49,50.

⁴³² İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 56.

ولو بكـونُ أُمير المؤمنين مـي
ما كُنت مِن أَجْلِهِ عَنْهُ مـيـج
عِنايَ فِيهِ وَجِسمي عَنْهُ مـيـج
مِثْلُ ارْتِقاِبِ الغريقِ البرِّ في اللجج

Hep yanımda olsa da mü'minlerin emîri
Bırakacak değilim onun için sevdiğimi

Ayrılrsa da bedenim gözlerim hep üzerinde
Baktığı gibi karaya boğulanın denizlerde

İbn Hazm'ın gazel şiirlerinden hareketle onun aşk felsefesine ulaşabiliriz. İbn Hazm ilk bakışta aşka inanmamaktadır. Zira kadının güzelliği nefsanî duyguları harekete geçirip şehveti uyandırabilir. Ona göre gerçek aşk bundan çok farklıdır. Bu konuda şöyle der: "İlk bakışta âşık olduklarını iddia edenlere çok şaşıyorum doğrusu!" Bu görüşlerini şu beyitlerle ifade etmektedir:⁴³³

محبَةُ صِدقٍ لَمْ تَكُنْ نِت ساعِيَةً
ولا وريت حِينَ ارْتِقادِ زنادها
ولَكنْ على مَهْلٍ سِرِّتٍ وَنولت
بَطُولِ امْتِزاجِ قَاسِئِ عِمادها

Gerçek aşk ne bir anda doğuverir
Ne de ateşi bir çakışta alevlenir

Yavaş yavaş gelişir nihayet vücut bulur
Uzun bir kaynaşmayla temeli sağlam olur

İbn Hazm, kadına karşı duyduğu hislerini daha önce hiç bir fakihin yapmadığı bir şekilde doğru ve açık olarak ifade etmekte, erkekle kadın arasındaki sevgi duygusunun Allah'ın kullarına bir lütfu olduğunu söylemektedir. İbn Hazm duygu ve hislerden yoksun bir

⁴³³ a.g.e., s. 74.

fakih olmadığı gibi, Allah'ın kalbine yerleştirdiği yüce insani duyguları hakir gören, yok sayan ikiyüzlü birisi de değildi. Yine o, şiir dilini önceki şairlerden aynen devralan, adet üzere gerçek hayatta varlığı olmayan kadınları betimleyen klasik gazel şairlerinden de değildi. Aksine onun şiirleri, gerçek hayattan, yaşanmış tecrübelerden beslenmekteydi. Şiirlerinde toplumundaki gerçek kadınlardan bahsetmiş, bu kadınlardan bazılarını gerçek isimleriyle zikretmiştir. Bu bağlamda onun şiirleri kadına, iffetine ve sevgisine hiç bir şekilde halel getirmeyen platonik eğilimi, temiz ve masum aşkı yansıtan şiirlerdir. O, gerçek, ruhani aşk ile şehvî haz almayı amaçlayan bedeni aşkı bir birinden kalın çizgilerle ayırmaktadır. Ona göre tek İlah ve tek din olduğu gibi tek aşk vardır.⁴³⁴ Bu nedenle iki kişiyi aynı anda sevdiğini iddia eden bir kişiye reddiye sadedinde şöyle demektedir:⁴³⁵

كُذِّبَ الدَّعِي هَوَى أَثْنَيْنِ حَتْمًا	مِثْلَ مَا فِي الْأَصُولِ أَكْذِبَ مَا نِي
لَيْسَ فِي الْقَلْبِ مَوْضِعٌ لِحَبِيبِي	نَ وَلَا أَحَدٌ - دُثُ الْأَمِّ - وَرَثَانِ
تَكَمَا الْعَقْلُ وَاجِدٌ لَيْسَ بِدَرِي	خَالٍ - فَأَغْبِرْ وَاجِدٌ - فِي رَحْمَةِ - أَنْ
تَكْذًا الْقَلْبُ وَاجِدٌ لَيْسَ بِهَوَى	عَبْرَةٍ - رَقْدٍ مَبْدَأٍ - أَوْ - دَانِ
هُوَ فِي شَرِّ عَمَلٍ أَمْرَةٍ دُونِ - ر	لِي - يَوْمٍ - يَدٍ مِنْ صِحَّةِ الْإِيمَانِ
وَكُذَّا الدِّينَ وَاجِدٌ مُسْتَفْهِمٌ	وَكُفُّ - وَرَمَ - نَ عِنْدَهُ دَبْنَانِ

İki aşk iddia eden yalancıdır elbette
Mânî'nin yalanlandığı gibi usullerde

İki sevgiliye gönülde yer olamaz
İkinci birincinin yerini dolduramaz

Nitekim akıl da tektir tanımayan
Tek Rahmân'dan başka yaradan

⁴³⁴ Fâtıma Tahtah, “İbn Hazm el-Endelüsî eş-Şâ’ir”, Mecelletü *Fikr ve nakd*, Mağrib, 1998, sayı :VIII, s. 102, 103.

⁴³⁵ İbn Hazm, *Tavku 'l-hamâme*, s. 75, 76.

Keza gönül de tektir ve bir kişi tanır aşkta
İster uzaklarda olsun isterse yakınlarda

Şirke düşmüştür o aşk kanunda
Gerçek imandan hayli uzaklarda

Keza dosdoğru tek bir din vardır
İki dini olan kişi elbette bir zındıktır

Bu nedenle O, birden fazla kişiye âşık olmayı sadakatsizlik ve nankörlük saymakta; aynı anda iki kişiye âşık olduğunu söyleyenleri kınamakta ve cismânî aşk olarak nitelediği bu aşkı, benzer özelliklerde birleşen nefislerin gerçek aşkından ayrı tutmaktadır. İbn Hazm, böyle bir eğilimi, tek bir aşkla yetinmeyen maymun iştahlı erkeklerin geçici hevesleri olarak nitelemektedir.

Doğruluk, iffet ve vefa hasletlerini insani davranışların zirvesine koyan İbn Hazm, erkekle kadını birbirine bağlayan aşk duygusunu ahlakla ilişkilendirmiştir. Mütedeyyin bir fakih olan İbn Hazm, duygusal aşk şiirleri yüzünden çağındaki insanların kınamasına ve acımasız eleştirilerine maruz kalmıştır. İbn Hazm bu eleştiri ve suçlamalara Kitap ve sünnetten deliller ile Hulefâ-i Râşidîn'in hayatlarından örnekler getirerek cevaplar vermiştir. Onlara kalplerin Allah'ın elinde olduğunu açıklamış, insanların aşk konusunda doğruyu yanlıştan ayırt etmeleri gerektiğini söylemiştir. İbn Hazm'a göre aşk duygusu insanın fitratında vardır, görmezden gelinemeyeceği gibi, bastırılıp yok da edilemez, insan sadece sonradan kazandığı haslet ve edimler üzerinde tasarrufta bulunabilir.⁴³⁶

İbn Hazm'a göre sevgiliyi saklamayı garanti eden tek yer kalptir. İbn Hazm kalbinin bir bıçakla yarılmasını ve sevgilisinin kalbine konulmasından sonra tekrar kapatılmasını ve ömrünün sonuna kadar, kıyamet ve mahşer gününe kadar orada kalmasını temenni etmektedir. Böylelikle sevgilisini kaybetme endişesinden kurtulmuş, devamlı kalbinde kalmasını sağlamış ve kalbine başka sevgilerin girmesini de önlemiş olacaktır.⁴³⁷

⁴³⁶ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 46, 47.

⁴³⁷ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 129.

وَدِدْتُ أَنْ الْقَلْبَ شَقَّ بِمِصْرَةٍ
وَأَدْخَلْتُ فِيهِ ثُمَّ أَطْبَقُ فِي صَدْرِي
فَأَصْبَحْتُ فِيهِ لَا نَحْلَ إِلَّا مِنْ عَمَلِهِ
إِلَى مُقْنَضِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَالْحَشْرِ
تَعْيِشِينَ فِيهِ مَا حَيْثُ وَإِنْ أَمَاتَ
سَكَنْتِ شَغَافَ الْقَلْبِ فِي مَلَمِ الْقَبْرِ

İsterdim ki kalbim yarılıp da açılsın bir bıçakla
İçine sen konulduktan sonra tekrardan kapatılsa

Böylece orada olsan, oradan başkasını süslemeyerek
Kıyamet günü ve haşir zamanı gelene dek

Yaşadığım sürece ben, sende yaşayasın kalbimde
Ölürsem eğer kalırsın kalbimde kabrin karanlığında

2- Doğa Tasviri

Endülüs şiirinde doğa tasviri çoğu kez kadın portresiyle iç içedir. İbn Hazm'ın seher vakti Hristiyanlar çanları çalmadan ve ay gökyüzünden henüz kaybolmadan önce bir sevgilisinin yaptığı ziyareti betimlediği şu beyitlerde bunu müşahade etmekteyiz. Beyitlerde gökkuşağının ufukta yayılan güzel renkleri tavus kuşunun kuyruğundan kinaye edilmektedir:⁴³⁸

أَتَيْنِي وَهَلَالُ الْـجـ وَـمـ طـ اـ ع
فَبَيْلَ فَرْعِ النَّصَارَى لـ اـ نـ و اـ يـ س
كَحَاجِبِ الشَّيْخِ عَمِ الشَّيْبِ أَكـ اـ نـ ر ه
وَلَا حَ فِي الْأُفُقِ قَوْسُ إِلَهٍ مَكْتَنٍـ يـ أ
وَأُحْمَصُ الرَّجُلِ فِي لُطْفٍ وَنُقُوسٍ
مِنْ كُلِّ لَوْنٍ كَأَذْنَابِ الْـطـ و ا و ي س

Geldin bana hilal doğmuşken gökyüzünde
Hristiyanlar çanlarını çalmadan biraz önce

Sanki hilal, bir ihtiyarın kaş, beyazlarla bezenen

⁴³⁸ a.g.e., s. 220.

Zarâfet ve kaviste ise ayak tabanına benzeyen

Belirmişti ufukta gökkuşağı bin bir renkte

Sanki tavus kuşlarının kuyrukları, ahenkte

Sevgilinin ziyaret zamanını tasvir eden bu beyitlerde "Hıristiyanlar çanlarını çalmadan" ifadesiyle Endülüs toplumunun çok dinli ve ırklı bir yapıya sahip olduğunu anlıyoruz.

İbn Hazm'ın Endülüs tabiatını tasvir ettiği en güzel şiirlerinden birisi, bazı arkadaşlarıyla birlikte tabiat güzellikleri dolu olan bir bahçede yaptıkları gezintiden sonra, bu bahçeyi tasvir etmek için nazmettiği şu şiirdir:⁴³⁹

ولما نروحنا - أك - ن - اف روضي	مهدلي الأفتان في تربها الذ - دي
وقد ضحكت أنوارها وتضوعت	أساورها في ظل قبيء م - م - دد
وأبدت لنا الأظيار حسن صريفها	فمن بين شالي شجوه وم - م - رد
وللماء فيما بيننا م - ن - ص - رف	وللعين مرئاد ه - ن - اك وا - ل - يد

Bir bahçenin gölgesinde dinlenip rahatlarken

Ağaçlarının dalları nemli toprağına sarkan

Parlayan ışıkları yüzümüze gülerek baktı

Gölgedeki çiçekleri güzel kokular saçtı

Kuşlar bize en güzel çeşnilerini sundu

Kimi zevkle şakıdı kimi gamdan dem vurdu

Sular etrafımızda şırıl şırıl akmaktaydı

Gözler ve eller zevki orada bulmaktaydı

⁴³⁹ Ibn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 178, 179.

Karanlığı uzayan gece ile, gök yüzünde kımıldamadan duran yıldızı tasvir ettiği şu beyitler de bu kategoriye girmektedir:⁴⁴⁰

وَقَدْ نَأَىٰ بِأَلَا بِنَفْخِـي قُوَّةـِي	أُفْلُـوْ وَاللَّيْلُ قَدْ أَرَحَىٰ أَجـِـلـِـيـهـُ
بِمَضِيٍّ وَلَا هُوَ لِلتَّغْوِيرِ مَنْصَرَقَا	وَالنَّجْمُ قَدْ حَارَ فِي أَفْقِ السَّمَاءِ قَمَا
أَوْ رَأْبًا مَوْعِدًا أَوْ عَائِشًا رِـقَا	نَخَالَهُ مَخْطَأًا أَوْ خـِـلَافًا وَجـِـلَا

Gece kalın perdelerini indirmişken söylüyorum bunları
Gece bitmeyeceğine yemin etti ve yeminine sadık kaldı

Yıldız ise gökyüzünde şaşkın halde bekliyor
Ne hareket ediyor ne de batmaya yöneliyor

Sanırsın ki hatalı veya korkak ve ürkek
Bir randevu bekliyor veya hasta bir âşık

Tek bir beyitte art arda yapılan teşbihlerle yıldızın kişileştirilmesi ancak yaratıcı bir hayalden çıkabilir.

3- Fahr (Övünme) Şiirleri

İbn Hazm'ın en çok şiir söylediği temalardan birisi kendisini övdüğü, görüş ve düşüncelerini savunduğu, amcasının oğlu Ebû Muğîre Abdulvehhâb b. Hazm'a cavâben nazmettiği aşağıdaki beyitlerde olduğu gibi rakip ve düşmanlarının kadrini küçülttüğü, onların kendisine zarar veremediğini dile getirdiği kasidelerdir:⁴⁴¹

وَمَا لَكَ فِیْهِمْ يَا ابْنَ عَمِي ذَاكِر	كَفَّانِي بِذِكْرِ النَّاسِ لِي وَمَا زِي
عَدَا وَهُوَ نَفَاعُ الْمَسَاعِي وَضَائِر	عَدَوِي وَأَشْيَاعِي كَثِيرٌ كَذَاكِ مَنْ

⁴⁴⁰ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 170.

⁴⁴¹ İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânü'l-mâzân*, Beyrut, Dâru'l-fikr, 1988, IV, 232.

وَمَا لَكَ فِيهِمْ مِنْ عَدُوٍّ تَبْتَغِيهِ - ي
وَمَا لَكَ مِنْ صَدِيقٍ يَكْفُرُ

وَتَوَلَّى مَسْمُوعٌ لَهُ وَهْ - صَدَقَ
وَتَوَلَّى مِنْبَتٌ مَعَ الرِّيحِ طَائِرُ

وَإِنِّي وَإِنْ أَذْبَنِي وَعَقْفُ - ي
لَمَحْنُولٌ مَا جَاءَنِي مِنْكَ صَابِرُ

İnsanların beni ve başarılarımı anmaları kâfidir bana,
Kimse yok içlerinde, ey amcam oğlu, seni bir kez ana.

Düşmanım da yandaşım da çoktur benim, işte böyle hep
Her işe koşanın hali; kimine fayda verir çabası, kiminin mahvına sebep.

Düşmanın yok ki içlerinde unutmuş görünsün kinini,
Hem dostun dahi yok, çoğalsın, geçsin sayıca rakibini.

Bir dostun yok içlerinde; şifa vere sadrına,
Hem düşmanın dahi yok, hedefin ola nefretten yana.

Dinlenir benim sözüm ve dahi tasdik edilir
Senin sözünse rüzgârla birlikte uçar gider

Zulüm, eziyet ve haksızlık görsem de senin elinden,
Senden gelene dayanır, sabrederim şüphesiz ki ben.

Aşağıdaki kasîdesinde kendi ilmiyle övünmekte, Endülüs'te kadir ve kıymetinin bilinmediğini dile getirmektedir:⁴⁴²

أَنَا الشَّمْسُ فِي جَوْ الْعَالَمِ - وَمِنْ مِرَّةٍ يَرَّةً
وَلَكِنْ عَيْبٌ أَنْ مَطْلَعُ - ي الْغَرْبِ

⁴⁴² ez-Zehebî, *Siyerü a 'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 209.

لَجِدْ عَلَى مَا ضَاعَ مِنْ ذِكْرِي النَّهْبَ	وَلَوْ أَنِّي مِنْ جَانِبِ الشَّرْقِ مَا-إِل-ع
وَلَا غَرَوْ أَنْ يَسْتَوْجِشَ الْكِلْفَ الصَّبَّ	وَلَوْ نَحْوِ أَكْنَافِ الْإِ-رَاقِ ص-ب-ب-أَبْ
فَجِيئْ بِدَوِّ النَّ-أَس-فِ وَال-كَرْبِ	فَإِنْ يَنْزِلَ الرَّحْمَنُ رَحْلِي ب-ي-ه-م
وَأَطْلُبْ مَا عَنْهُ تَجِيءُ بِهِ الْكُ-تَبِ	فَكَمْ قَائِلُ أَغْفَلْ-هْ وَه-و-ح-اض-ر
لَهُ وَدُنُو الْأَرْء-ه-نِ دَلَر-ه-مِ ذَنْبِ	فَوَاعَجَبَا مِنْ غَابِ عَنْهُمْ ت-ش-وُ-وَا
وَإِنْ زَمَانًا لَمْ أَنْلُ خِصْب-هْ ج-دَبِ	وَإِنْ رَجَالًا ص-ب-ع-و-ي-ي-أ-ض-ي-ع

İlim semasını aydınlatan bir güneşim ben
Lakin tek kusurum doğuşumdur mağripten

Şayet doğmuş olsaydım ben doğu tarafından
O zaman olmazdım böyle zayı olup kaybolan

Irak taraflarına benim büyük bir iştihakım var
Âşışın aşkına özlem duymasında şaşılacak ne var

Şayet Rahman bineğimi kondurursa onların içine
O zaman eseflenirler ve bir hüznün çöker içlerine

Nice yanıma gelenin sözüne kulak vermedim
Getirdiği şey hakkında kitaplardan kaynak istedim

Şaşılacak şey kendilerinden ayrılana özlem duymaları
Kendi evlerine yaklaşmasını ise suç saymaları

Bir takım insanlar tarafından boşuna zayı edildim
Kıtlığını gördüm hep zamanın, bolluğuna eremedim

İbn Hazm yukarıdaki beyitlerde kendisini övmekte, ilimlerde ne derece mesafe kat ettiğinden bahsetmekte. Diğer taraftan doğuya duyduğu özlemi dile getirmekte, Irak'ı ziyaret etmeyi arzulamakta, medeniyetin başkenti olan Bağdat'a gideceği günün gelmesini ümit etmektedir. Irak, özellikle de Bağdat İbn hazm'ın nefsinde çok önemli bir yer tutmaktadır.

Şu beyitlerde kitaplarının yakılmasından bahsetmekte ve şöyle demektedir:⁴⁴³

قَانُ تَحْرُفُوا الْفِرْمَاسَ لَا تَحْرُفُوا الَّذِي	تَضْمَنَهُ الْفِرْمَاسُ بَلْ هُوَ فِي صَدْرِي
بِيسِيرٍ مَعِيَ حَيْثُ اسْتَقَلْتُ رَكَّابِي	وَيَنْزِلُ إِنِ أَنْزِلُ وَيَدْفِنُ فِي قَبْرِي
دَعُونِي مِنْ إِحْدَى رَاقِ رَقٍّ وَكَأَنَّ	وَتُؤَلُّوْا عَلَيَّ كَبْرَى النَّاسِ مِنْ بَدْرِي
وَالَا تَعُودُوا فِي الْكَلْبِ إِذْ بَدَأْتُ	فَكَمْ دُونَ مَا نَبْعُونَ لِلَّهِ مِنْ سَبْرِي
كَذَلِكَ النَّصَارَى يَحْرُفُونَ إِذَا عُلِّتْ	أَكْفَهُمُ الْقُرْآنَ فِي مَدَنِ الْبَيْتِ

Yaksanız da kâğıtları, yakamazsınız elinizde değildir
İçerdiklerini kâğıtların, zira onlar benim göğsümdedir

Binek hayvanım nere gitse, hep benimle gelirler
İnersem inerler, ve ölürsem benle kabre girerler

Bırakın bu deri parçalarını ve kâğıtları yakmayı
İlimle konuşun da insanlar görsün kimin ne bildiğini

Aksi takdirde mektebine gidin ve sıfırdan başlayın
Allah adına arzuladıklarınızın ne kadar da gerisindesiniz

Geçtiğinde ellerine Hıristiyan'lar da böyle yakmakta
Kur'ân-ı Kerîm'i serhat şehirlerinde yakmakta

⁴⁴³ ez-Zehebî, a.g.e., XVIII, 205.

Kitaplarının alenen yakılması izzet-i nefesine çok düşkün olan İbn Hazm'a ağır gelmiş, çok acı vermiştir. O bu kasidesinde düşmanlarına yüksekte bakmakta, onları küçümsemekte ve meydan okumaktadır.

İbn Hazm birçok sıkıntı, bela ve hastalıklara maruz kalmış, bunlara her zaman sabretmiş, insanlardan gördüğü kötülöklere iyilikle karşılık vermiştir. Uzun bir kasidesinde kendisinin vefakâr olmasıyla övünmekte, başına gelen bela ve musibetler yüzünden diyar diyar dolaşmak zorunda kaldığından bahsetmektedir:⁴⁴⁴

ولی قولى جمـ یلُ الصبر یتبعـه	وصرح الدمع ما تخفـیه أصله
جسم ملولٌ وفلـ ب آلاـ ف یأذا	حل الفراق علیه فهو مـ وجـهـه
لم تسفیـ رـهـ دار ولا وطـن	ولا ندأ منه قط مضـ جـهـه
کأنما صیغَ من رهو السحاب فما	تزالُ ریح إلى الآفاق ندؤـهـه
کأنما هو نوحـ بد نخـ یقـه	نفس الکفور فتأبى جین تودـهـه
أو کوکت فاطع فی الأثق منقلُ	قالسیر بغربه جیناً وبطـهـه

O geçti gitti, sabır-ı cemîl de onu takip etti
Göz yaşı göğsünün gizlediklerini ifşa etti

Bitkin bir beden, içten ve samimi bir kalple birlikte
Ayrılık vakti gelince kalbe büyük acılar vermekte

Barındırmadı onu ne bir diyar ne de vatan
Olamadı asla sıcacık bir yatakta yatan

Sanki gökyüzünde süzölen bir bulut olarak yaratıldı
Ve daima rüzgâr tarafından ufuktan ufka atıldı

⁴⁴⁴ İbn Hazm, *Tavku 'l-hamâme*, s. 152, 153.

Kelime-i Tevhit misali kâfirin nefsinı daraltmakta
Bu sebepten ötürü vedasına dahi yanaşmamakta

Veya bir yıldızdır misali gökyüzünde kayıp süzölen
Devamlı hareketi yüzünden bir kaybolup bir görönen

Kasidenin bu başlangıcı, şairin hayatından bu dönemi tasvir eder. Kanlı siyasi olaylar onu Kurtuba'dan, evinden ve yurdundan uzaklaştırmıştır. Yakalandığı hastalık onu zayıf düşürmüş, ayrılık onu çok üzmüş, bu yüzden büyük acılar çekmiştir. Düşmanlarının onun peşini bırakmamalarının yanı sıra maruz kaldığı maddi ve manevi sıkıntılar yüzünden bir yerde yerleşememiş, yerleştiği zaman da uzun süre kalamamıştır.

4- Mersiye , Elem Ve Keder Şiirleri

İbn Hazm'ın mersiye konusunda elimizde fazla şiiri bulunmamaktadır. Elimizde olan parçalar duygularındaki asaleti ve hislerindeki doğruluğu göstermektedir. İbn Hazm aşağıdaki beyitlerde Kurtuba'daki izleri silinmiş, işaretleri yok olmuş evlerine ağıt yakmaktadır. Kendi ifadesiyle doğduğu, çocukluk günlerinin geçtiği yerlere ağlamakta, onun haberlerini oradan gelenlere sormaktadır. Hicri beşinci asrın başlarında Kurtuba'da baş gösteren fitne sonucu o çağda ilim, irfan ve güzellikte Avrupa'da hiçbir şehrin kendi seviyesine ulaşamadığı eşsiz şehir Kurtuba enkaza döndüğünde, İbn Hazm Kurtuba'ya ağıt yakan ilk şairlerden olmuştur. Daha sonra Endülüs'te peş peşe gelen bela ve felaketlere paralel olarak şehir mersiyeleri yaygınlık kazanmıştır. İbn Hazm *Tavku'l-hamâme*'sinde nesir ve şiir olarak Kurtuba'ya ağıt yakmıştır. Bu eserinde Kurtuba'nın başına gelen felaketleri anlatmakta, Kurtuba'dan gitmektense ölmeyi temenni ettiğini bildirmekte, nerede olurlarsa olsunlar Kurtubalıları selamlamakta, çektikleri sıkıntılara rağmen onları sabra davet etmektedir. İbn Hazm kasidesinin bize ulaşan kısmında Allah'ın iradesine teslim olduğunu söylemekte, ayrılmak zorunda kaldığı şehrine tekrardan dönmeyi temenni etmektedir:⁴⁴⁵

خَلَاءَ مِنَ الْأَهْلِينَ مَوْجِشَةً فَقَرَا

سَلَامَ عَلَى دَلِيلِ رَحْلِنَا وَوُدِّدْتُ

⁴⁴⁵ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 172.

وَلَوْ أَنَّا نَسْطِيعُ كُنْتُمْ لَنَا قَبْرًا	قَبَا دَارَ لَمْ يَفُفِرْكَ مِنَّا اخْتِيارَنَا
نَدْمَرْنَا مَطْوَعًا لِمَا حَلَّ أَوْ قَهْرًا	وَلَكِنْ أَفْدارًا مِنْ اللَّهِ أُنْفِذَتْ
وَلَوْ سَكَنُوا الْأَرْوِينَ أَوْ جَاوَزُوا النَّهْرَا	وَبَا دَهْرَ بَلْغُ سَاكِنِيهَا نَجِيَّتِي
وَإِنْ كَانَ طَعْمُ الصَّبْرِ مُسْتَقْبَلًا مَرًّا	تَصْبِرًا لِسَطْوِ الدَّهْرِ فِيهِمْ وَحُكْمِهِ
وَإِنْ سَاءَ نَا فِيهَا فَقَدْ طَالَمَا سَرًّا	لَيْنَ كَانَ أَطْمَانًا فَقَدْ طَالَمَا سَقَى
وَصِيدَ رِجَالُ أَشْبَهُوا الْأَنْجَمَ الزَّهْرَا	كَأَنَّكَ لَمْ يَسْكُنْكَ غَيْدٌ أَوْ إِنْسَ
لِمَنْ لَهُمْ أَسْكَبْتَ مَقْلَتِي الْعَبْرَا	تَقَانُوا وَبَادُوا وَاسْتَمَرَّتْ نَوَاهِمُ
لَعَلَّ جَمِيلَ الصَّبْرِ يَعْقِبُنَا بِسَرًّا	سَنَصِيرُ بَعْدَ الْبَيْسَرِ لِلْعَسْرِ طَاعَةً
تَكْثِيفَ يَمْنٍ مِنْ أَهْلِهَا سَكَنَ الْقَبْرَا	وَإِنِّي وَلَوْ عَادْتُ وَعَدْنَا لِعَهْدِهَا
وَوَا نَفْسِي الْتَكْلَى وَوَا كَيْدِي الْحَرَا	قَوَا جِسْمِي الْأَمْنَى وَوَا قَلْبِي الْغُرَى
عَلَى النَّاسِ سَفَقًا وَاسْتَقَلْتُ بِنَا الْغَبْرَا	سَأُنْدَبُ ذَاكَ الْعَهْدَ مَا قَامَتْ الْخَضْرَا

Selam olsun bir yurda ki göçtük ve terketildi
Bomboş kaldı ehlinden ıssız ve kurak kesildi

Ey diyar! İssız bırakmadı seni bizim kendi isteğimiz
Güç yetirseydik kalmaya olurdun elbet kabrimiz

Ne var ki Allah'ın kaderi gerçekleşip tahakkuk etti
Başına gelenler istesek de istemesek de bizi mahvetti

Ey zaman! Şehrimin sakinlerine benden selam söyle
İster Merveyn'de otursunlar, ister nehrin ötesinde

Hikmetlice sabredin zamanın saldırısına

Sabrın tadı acı, nefislerinize ağır da olsa

Susuz bırakmışsa bizi, vaktiyle çok su verdi
Kötü davranmışsa bize, vaktiyle çok sevindirdi

Sanki hiç oturmadı sende güzel bakire kızlar
Şöhrette Zöhre yıldızına benzeyen usta avcılar

Göçüp gitti onlar soylarıysa devam etmekte
Onlar ve nicelerine gözlerim yaş dökmekte

Kolaylıktan sonraki zorluğa sabredeceğiz gönüllüce
Kim bilir, sabr-ı cemil tekrardan kolaylık getirir bize

Dönse de eski günler biz de dönsek o günlere
Peki, ne olacak halkından kabre girenlere

Vah yorgun bedenim, ah yaralı kalbim!
Vah yetim nefsim, ah yanan yüreğim!

Yas tutacağım o günlere gök kubbe durdukça
İnsanların üstünde ve biz de girene dek toprağa

İbn Hazm, sevdiği birisinin ölüm haberi alınca kendisini kabristana atmış, orada
üzüntü ve esef içerisinde sevgiliye şu beyitleri nazmetmiştir: ⁴⁴⁶

وَأَنْ الْبَطْنَ مِنْهَا صَارَ طَهْرًا	وَوَدِدْتُ أَنْ طَهَرَ الْأَرْضَ بَطْنُ
أَنْي فَأَتَارِفِي الْأَكْبَادِ جَمْرًا	وَأَنْي مِتَ قَبْلَ وَرُودِ خَطْبِي
وَأَنْ ضُلُوعَ صَدْرِي كُنْ قَبْرًا	وَأَنْ دُمِي لِمَنْ قَدْ بَانَ عَسْلُ

İsterdim ki yerin üstü altı olsa

⁴⁴⁶ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 160.

Ve onun altı da üstü olsa

İsterdim ki ölseydim gelmeden bu felaket haberi
Geldi ve yüreğimdeki kuru yeniden alevlendirdi

Kanım göçüp gidenin yıkanacağı su olsa
Göğüs kafeslerim de yatacağı kabir olsa

Gençken âşık olduğu ve ölümüne çok üzüldüğü Nu'm'un hayali kendisine gelince nazmettiği şu beyitler de bu kabildendir:⁴⁴⁷

وَلَيْلٍ سَلْمًا أَنْ وَطَلَ مَمَّـدَد	أَنْى طَيْفٍ نَعِيمٍ مُضْجِيٍّ بَعْدَ هَدْرَةٍ
وَجَاءَتْ كَمَا قَدْ كُنْتُ مِنْ قَبْلُ أَعْهَد	وَعَهْدِي بِهَا نَحْتَ التَّرَابِ مَقِيمَةً
كَمَا قَدْ عَهَدْنَا قَبْلُ وَالْعُودِ أَحْمَد	قَدْ عَدْنَا كَمَا كُنَّا وَعَدَـادَ زَمَانِنَا

Nu'm'un hayali geldi yatağıma bir sükûnet anında
Gecenin karanlığı yayılıp bastırmışken dört bir yana

Yattığını biliyorum onun toprak altında
Eskiden alıştığım gibi çıka geldi yanıma

Eskisi gibi olduk bir anda ve zamanımız geri döndü
Alıştığımız gibi önceden ve bu dönüş daha da güzel oldu

5- Hikmet, Tefekkür Ve Zühd Şiirleri

İbn Hazm'ın bir çok kasidesinde hikmet ve züht konuları bir biriyle iç içedir. İbn Hazm'ın Allah'ı hamd, tesbih ve temcîd ettiği kasideleri vardır.⁴⁴⁸ Onun bu kasideleri hayatı boyunca kazanmış olduğu tecrübe ve deneyimlerinin özü, zamana, hayata, ölüm ve sonrasına bakışının ifadesidir. Bu kasideleri diğer konulardaki şiirleriyle kıyaslandığında nispeten daha

⁴⁴⁷ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 175.

⁴⁴⁸ Abdulkerîm Halîfe, *İbn Hazm hayâtuhu ve edebuhu*, s. 246.

uzundur. Bu kasidelerinde mana, gönüllerde ve zihinlerde iyice yer etmesi amacıyla çeşitli şekillerde tekrar edilmiştir.

Uzun bir hikmet ve züht kasidesinde hevâ ve hevesinin peşinden koşan insan nefisini ayıplamaktadır. İbn Hazm'a göre bu nefis; kötülüğü emreden, maddi arzu ve şehvetlere meyleden, körü körüne bunların peşinden giden bir nefistir. İbn Hazm kasidesinde eğilim ve isteklerine söz geçiremeyen insan nefsinin adeta iç dünyasını okurcasına psikolojik sorunlarını tahlil etmektedir. Bunda şaşılacak bir şey yoktur, zira İbn Hazm, *Müdâvâtü'n-nüfûs* adlı risalesinde kıskançlık, tamah, riya, iki yüzlülük ve şehvetpereslik gibi insan nefsinin tüm hallerini ve hastalıklarını derin bir psikolojik analizle sentez etmektedir.⁴⁴⁹

قَلِّدْ دَارَ الْبَسِ زَخْمَ دَنَارِهِـا	يَا أَبَا الْمَخْمُورِ بَادِرْ رَجْمِيْ
رَلِيلُ عَلَى مَحْضِ الْعُقُولِ اخِيْـا	وَلَا تَزِيْخِيْرَ فَاِذَا دُونَ خِلَالِيْ
وَتَسْلُكُ سَبْلًا لَيْسَ بِخَفِيْ عَوَارِهِـا	أَتَعْلَمُ أَنَّ الْحَقَّ فِيْهِمَا تَرْكُـا
وَتَبْقَى نَبَاعَاتُ الذَّنْبِ وَبِ عَارِهِـا	وَتَقْنَى اللَّيَالِيْ وَالسَّـرَاتِ كَلَامِهِـا
عَلَى أَنْ هـا بَادِرْ إِلَيْكَ اِزْوَارِهِـا	أَرَاكَ إِذَا حَاوَلْتَ دَنِيَّكَ سَاءَ يَأْ
وَتَبْدِيْ أَنَا لَا بَصِيْجَ اءِـا ذَارِهِـا	وَفِيْ طَاعِيَةِ الرَّحْمَنِ يَقْعِدُكَ اَلْوَنِيْ
وَتَنْسِيْ اَلَّتِي قَرَضَ عَلَيْكَ جِذَارِهِـا	تَحَازِرْ إِخْوَانًا سَتَقْنَى وَنَزِيْةً حِـي
مِـا بِنَا إِذَا الْأُنْدَادُ حُلْ اَصْطَارِهِـا	كَأَنِّيْ أَرَى مِنْكَ اَلنَّبِيَّ رَمَ طَاهِرَـا
مَضَتْ كَانَ مَلَكًا فِيْ يَدِيْ خِيَارِهِـا	هَنَّاكَ بِقَوْلِ اَلْمَرْءِ مِنْ اِيْـا بَاءَـا
عَصِيْبِيْ يُوَافِيْ اَلنَّفْسَ فِيْهَا اِحْتِضَارِهِـا	تَنْبِيْهِـا اَلْيَوْمَ فَـا أَطْلُكَ وَرَدِهِـا
وَأَنَّ مِنَ الْآمَالِ فِيْهِ اَنَّهُ يَارِهِـا	تَبْرَأُ فِيْهِـا نِكَاحُ لَمَخِـا

⁴⁴⁹ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 239-240.

Ey mağrur, gittiğin yoldan geri dön hemen
Allah'ın bir yurdu var ki i asla ateşi sönmeyen

Sonsuzu bırakıp da fâni olanı seçme sakın
Zira seçim, kalitesini göstermektedir aklın

Biliyor musun hak olanın terk ettiğin şeyde olduğunu
Ayıp ve kusurları aşikâr olan yanlış yollar tuttuğunu

Tüm geceler ve eğlenceleri fena bulur da nihayet
Bakîdir günahların utancı ve sorumlulukları ilelebet

Bakıyorum da dünyanın için çalışıyorsun gayretle
Geçip gitmekte olduğunu açıkça gördüğün halde

Rahman'a itaat hususunda ise gevşeklik gösteriyorsun
Ve mazur görülemeyecek bir müsamaha sergiliyorsun

Fani ve geçici kardeşlerine ihtiyatla yaklaşıyorsun
Asıl ihtiyatlı olunması gereken şeyi ise unutuyorsun

Hoşnutsuzluk ve kızgınlığı açıkça görüyorum sende
Kaderin zorluk ve sıkıntıları başına bir bir geldiğinde

İşte o zaman der insan acep kim getirir bana
Geçip giden zamanlarımı ki sahiptim ihtiyarına
Dikkat et gölgesi üstüne düşen zor ve çetin bir güne
İşte o gün ölüm tas tamam hakkını verecektir nefse

O gün tüm dostların seni yalnız bırakacak
Ve o an tüm ümitlerin birer birer yıkılacak

Bu şekilde İbn Hazm insanın son nefesini verirken tüm dostlarının kendisini yalnız bıraktıktan sonra tek başına kalacağı ve Yüce Yaratan ile karşılaşma anını beklerken yaşayacağı pişmanlık ve üzüntü duygularını tahlil etmeye devam etmektedir. Öldükten sonra karanlık kabirle baş başa kalacağını, orada diriliş ve ceza gününü bekleyeceğini ifade etmektedir. İnsan bu kasideyi okurken, sanki gençliğinden itibaren dünya hayatının geçici güzelliklerine dalmış bir insanın trajik hayatını kaleme alan bir şair senaristin bu insanın acı sonunu sahneleyen bir senaryosunu okuyor hissine kapılmaktadır. Kaside insan psikolojisinin evrelerini ekrana yansıtan bir film şeridini andırmaktadır. Bunda İbn Hazm'a; nida, teaccüp, istifham-ı inkârî, emir ve nehiy gibi çok sayıda inşâî üslupları kullanması yardımcı olmaktadır. Diğer taraftan kasidenin haber ve talep üsluplarını içermesi kasideye bir canlılık katmış, ikna ve etkisini artırmıştır. Ayrıca kaside şairin dini duygulara, zühde ve takvâya ne derece sahip olduğunu göstermektedir.

Din ve namus değerlerine vurgu yaptığı bir kasidesinde şöyle demektedir:⁴⁵⁰

قَلَمُ الْبَسِ ثِيَابَ الْمُسْنَدِ - م	جَعَلْتُ الْبَاسَ لِي حِصْنًا وَدِرْعًا
قَلَسْتُ لَمَّا تَوَلَّى ذَا الْهَيْمِ - م	إِذَا مَا صَحَّ لِي دِينِي وَعِرْضِي - ي
أَلَدْرَكُهُ قَفِيمًا ذَا الْعُرْنَمِ - م	تَوَلَّى الْأَمْسَ وَالْغَدَ لَسْتُ أُدْرِي

Ümitsizliği bir hisar, bir zırh yaptım da kendime
Giymedim hiç bir zaman zulüm ridâsını üstüme

Sahih olursa eğer dinim ve ırzım benim
Geçip giden şeylere aldırarak değilim

Dün geçmişte kaldı, bilmiyorum yarına çıkarmıyım
Öyleyse niçin boş yere hüznlenip tasalanayım

Şu beyitlerde de açık ve net bir şekilde züht ve iman eğilimi göze çarpmaktadır:⁴⁵¹

⁴⁵⁰ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 245.

⁴⁵¹ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 137.

ولا تبأسن ممـا بدـالـهـجـيلـه
وان بعدت فالأمر بنأى وبصـب
ولا تأمن الإطلام فالقـجـر طـالـع
ولا تلأسن بالضوء فالشمس تغرب

Çâresi-vesîlesi olan şeylerden ümit kesme sakın
Uzakta da olsalar, zira uzaktır arzulanan değil yakın

Karanlığa güvenme zira şafak atmakta
Işığa da aldanma zira güneş batmakta

6- İhvâniyyât Şiirleri

İhvâniyyat şiirleri, şairlerin samîmi arkadaşlarıyla aralarında geçen güzel ve hoş, acı ve tatlı olayları konu alan şiirlerdir. Bu şiirlerde duygular samimi ve içten, ibareler maddiyat ve aşırı süslerden uzaktır.

İbn Hazm'ın dostluk ve kardeşlik şiirlerinden birisi, arkadaşı İbn Şüheyd'in (ö.426/1035) kendisine yazdığı şiire karşılık verdiği şiiridir. İbn Şüheyd hastalanıp ölüm döşeğine düşünce dokunaklı beyitlerle İbn Hazm'a bir şiir yazmış, ondan kendisinin ölüm haberini aldığı gün kendisi için Allah'tan rahmet ve mağfiret dilemesini, güzel hasletlerini zikrederek kendisini anmasını istemiştir. İbn Şüheyd, İbn Hazm'a hitaben yazdığı şiirinde aralarındaki dostluğu ve sevgiyi şu dizelerle dile getirmektedir:⁴⁵²

فمن مبلغ عني ابن حزم وكان لي
بدأ في يلماني وعند مـهـضـاـيـفـي
عليك سلام اللـهـإـيـمـهـقـلـرق
وحسبك زاداً من حبيبي مـقـلـرق
فلا تنس نأيني إذا ما فـقـدـتـي
وتذكـار أياي وتـضـلـخـلـلـي

İbn Hazm'a benden kim iletir bir haber ki kendisi
Tutan elimdir zor anlarda ve günlerimde musibetli

⁴⁵² el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebes*, s. 125.

Selâm olsun sana göçüp gitmekte bu zât can evinden
Yeter sana geçip gitmekte olan bu dost zâd nevinden

Kaybettiğinde beni unutma sakın yasımı tutmayı
Eski günlerimizi ve güzel huylarımı benim anmayı

İbn Hazm da ona şu beyitlerle cevap vermiştir:⁴⁵³

أَبَا عَمِيرٍ نَادَيْتُ خِلَا مَـ مَـ إِيـيَا
يُفْؤِدُكَ مِنْ دَهْمِ الْخُلُوبِ الطَّوَارِقِ
وَأَلَمْتُ قَلْبًا مَخْلُصًا لَكَ مَحـ مَحـ ضَا
يُودُكَ مُوصُولُ الْعَرَى وَالِدِـ لَائِقِ

Ebû Âmir, seslenmişsin bir dostu samimi ve içten olan
Canı feda sana felaketlerden ansızın gelip çatan

Acıttın, ıstırap verdin bir kalbe ki sana hep sadık kalan
Dostluğunu sana adayan, sevgi bağlarını hiç koparmayan

İbn Hazm, doğruluk, dostluk ve vefa gibi değerlere çok önem vermekte, eserlerinde bu değerlere sıkça atıf yapmaktadır. *Tavku'l-hamâme*'sinde kendisinin dostlarına ve tanıdıklarına karşı daima vefalı olduğundan, kim olursa olsun aralarında bir hukuk oluşan insanı asla unutmadığından bahsetmektedir. İbn Hazm bu konuda şöyle demektedir: “Sana birazcık kendimden söz edeyim: Benim iki huyum var. Bunlardan ötürü asla rahat bir yaşam yüzü göremiyorum... Bunlardan birincisi, vefadır, ister gıyaben ister huzurda olsun, ister açıktan ister gizlice olsun, hiç fark etmez. Bu öyle bir sevgiden kaynaklanmaktadır ki, ruhumun alıştığı kimseden kesinlikle yüz çeviremem; dostluk bağları kurduğum kişilerden ayrılmayı, onlarla olan sıcak ilişkileri koparmayı aklımın ucundan bile geçirmem. İkincisi; bende öyle bir onur, izzet-i nefis var ki haksızlığa hiç dayanamam.”⁴⁵⁴

İbn Hazm ile İbn Şüheyd (ö.426/1035) arasında sağlam bir dostluk vardı. el-Makkarî'nin (ö.1041/1632) rivayet ettiği şu hadise de bunu vurgulamaktadır: "Hafız Ebu

⁴⁵³ el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebes*, s. 125.

⁴⁵⁴ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 195.

Muhammed b. Hazm rüzgarlı ve yağmurlu bir günde arkadaşı Ebû Âmir b. Şüheyd'i ziyarete giderken arkadaşı ile yolda karşılaşır. İbn Hazm'ın böyle bir günde kendisine geldiğini öğrenen İbn Şüheyd; "Efendim! Sizin gibi birisi böyle bir günde bana mı geliyor" diyerek taaccübünü ifade eder. Bunun üzerine İbn Hazm orada irticalen şu beyitleri inşâ eder:⁴⁵⁵

قَلَوُ كَانَتِ الدُّنْيَا دُونَكَ أُلْجَةً وَفِي الْجَوِّ صَعَقٌ دَائِمٌ وَحَرِيقٌ
لِسَهْلٍ وَدِي فَيْكَ نَحْوُكَ مَسْلَكًا وَلَمْ يَنْعَذِرْ لِي إِلَيْكَ طَرِيقٌ

Tüm dünya aramızda engin deniz olsaydı
Gökyüzünü şimşekler ve yangınlar sarsaydı

Sana olan dostluğum yolumu kolaylaştırırdı
Hiç bir yol sana gelmemde bana engel olmazdı

7- 'Îtâb (Kınama, Serzeniş) Şiirleri

İbn Hazm, bazı kasidelerinde zamanın değişmesinden, getirdiği sıkıntı ve belalardan şikayet ettiği gibi, diğer bazı kasidelerinde insanların ahlakının değişmesinden, karşılaştığı sıkıntı ve eziyetlerden şikayet etmektedir. Dış görünüşü ile bir övünme, iç görünüşüyle kendisinin ve ilminin görmüş olduğu inkârı, yaşadığı sıkıntı ve acıları dile getirdiği şu kasidesi bunlardandır:⁴⁵⁶

أَنَا الشَّمْسُ فِي جَوِّ الْعَالَمِ وَمِنْ مَرَّةٍ يَرَّةً وَلَكِنْ عَيْسَى أَنْ مَطْلَعِي الْإِسْمُ رَبِّ
وَلَوْ أُنِينِي مِنْ جَانِبِ الشَّرْقِ طَرِيقُ لَجَدْتُ عَلَى مَا ضَاعَ مِنْ ذِكْرِي النَّهْبُ
وَلَوْ نَحْوُ أَكْنَافِ الْعِرَاقِ مَدِينَةٌ وَلَا عَرَوْا أَنْ يَسْتَوْجِشَ الْكَلْفُ الصَّبُّ
فَإِنْ نَزَلَ الرَّحْمَنُ رَجُلِي بِمَنْ هَمُّ فَجَبِينِي بِدَوْنِ أَسْفِ وَالْكَرْبُ

⁴⁵⁵ el-Makkarî, *Nefhu 't-tîb*, II, 83.

⁴⁵⁶ ez-Zehebî, *Siyerü a 'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 209.

تَكْم قَانِلْ أَغْقَلْـه وهـ و حـ اضـر
وأطلب ما عنه نَجِيءُـه الـكـتب
قَواعِجاً من غَاب عنهم زـشـ وئـوا
له ودنو اآثرهـن دارهـم دـب
وإن رجالاً ضـيعـونـي اـضـيع
وإن زماناً لم أنلْ خِصـبهـ جـدب

Gökyüzünü aydınlatan güneş misaliyim ben

Lakin tek kusurum doğuşumdur mağripten

Şayet doğmuş olsaydım ben doğu tarafından

O zaman olmazdım böyle zayi olup kaybolan

Irak taraflarına benim büyük bir iştihakım var

Âşışın aşkına özlem duymasında şaşılacak ne var

Şayet Rahman bineğimi kondurursa onların içine

O zaman eseflenirler ve bir hüznün çöker içlerine

Nice yanıma gelenin sözüne kulak vermedim

Getirdiği şey hakkında kitaplardan kaynak istedim

Şaşılacak şey kendilerinden ayrılana özlem duydukları

Kendi evlerine yaklaşmasını ise suç saymaları

Bir takım insanlar tarafından boşuna zayi edildim

Kıtlığını gördüm hep zamanın, bolluğuna eremedim

Kasidede İbn Hazm'ın üzüntüsü, çektiği sıkıntı açıkça görülmektedir. Kendisinin ve ilminin hakkıyla takdir edilmediğine, insanların arasında kaybolup gittiğine üzülmektedir. Kasideden İbn Hazm'ın yaşamak için alternatif bir yer olarak Irak'a gitmeyi istediği anlaşılmaktadır. İbn Hazm, şayet doğuda ortaya çıkmış olsaydı, ilmini ve edebini görerek insanların kendisini takdir edeceklerini ifade etmektedir.

Dil ve üslûbunda İbn Hazm'ın öfke ve kınaması açık bir şekilde görülen şu kasidesi de aynı türdendir:⁴⁵⁷

وَاحْشِرْنَا إِنِّي - بِالنَّاسِ مَمْنَحِن	إِنِّي لَأَعْجَبُ مِنْ شَأْنِي وَشَأْنِهِمْ
إِلَّا وَطَّارَتْ بِهِ الْأَطْعَامُ وَالسُّنُنُ	مَا إِنْ قَصَدْتُ لَأَمِيرٍ قَطُّ أَطْلُبُهُ
أَوْ كَلَّهْمُ بِي مَشْغُولٌ وَمَرْتَهَنُ	أَمَّا لَهُمْ شُغْلٌ عَنِّي فَيَشْغَلُهُمْ
يَدْرِي مَقِيمٌ عَلَى الْحُسْنَى وَمُقْتَنِنُ	دَعَا الْفُضُولَ وَهَبَا لِلْبَيَانِ لَكَبِي
يَذْكُرُهُ نَدَقُ الْغَمَاءِ وَالْإِدْنِ	وَحَسْبِي اللَّهُ فِي بَدءٍ وَفِي عَقَبِ

Onlarla benim halime bakıp bakıp şaşmaktayım
Ah ne de esef verici insanlarla sınanmaktayım

İsteyip arzuladığım bir iş oldu mu gel de gör sen
Mahfe ve gemilerle gelip onu alıp götürürler hemen

Yok mu başka işleri benimle uğraşmaktan başka
Yoksa hayatlarını mı vakfettiler hep benle uğraşmaya

Bırakın bu meraklılığı da dil ve beyân yarışına gelin
Kim gerçekten ustaymış kim de ustalık taslar bilelim

Allah yeter bana başında ve sonunda her bir işin
Anıldı mı bir kez ismi defedilir tüm belalar ve kin

Kıskançlık, laf taşıma, tecessüs ve insanların haberlerini toplamak İbn Hazm'ın öfke duygularını kabartan rezil fiillerdendir. Kasidede taaccüp ve emir gibi inşâ üsluplarının kullanılmış olması onun bu tür insanlara karşı infîlîni ve kızgınlığını açıkça göstermektedir. İbn Hazm bu olguya birçok eserinde işaret etmiş, bu tür insanların örneklerini vermiş, bu

⁴⁵⁷ İhsan Abbas, *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî*, 'asru siyâdeti Kurtuba, s. 382-383.

konuda atasözleri ve hikmetli sözlerden alıntı yapmıştır. Mesela İbn Hazm, Endülüs'te kıymetinin bilinmemesi konusunda şu meseli zikreder:

458 "أَزْهَدُ النَّاسِ فِي عَالَمِ أَهْلِهِ" "Elde olanın kıymeti bilinmez". İnsanlar âlimin ilminden faydalanmak için uzak yerlerden gelirken, ev halkı onun ilminden faydalanmazlar. İbn Hazm ayrıca Hz. İsa'nın şu sözünü nakleder:

459 "لَا يَفْقَهُ النَّبِيُّ حُرْمَتَهُ إِلَّا فِي بَلَدِهِ" "Peygamber saygınlığından ancak kendi beldesinde yoksundur."

İbn Hazm, Emevî Hilâfeti'nin yeniden kurulması için faaliyette bulunduğu suçlamasıyla El-meriye'de hapsedildiği zaman söylediği aşağıdaki kasidesinde de serzenişte bulunmaktadır. İbn Hazm kasidede yalnızlığından, Kurtuba'dan ayrı kaldığından bahsetmekte, kendisini rüzgarın sürüklediği yurtsuz ve yuvasız bir buluta benzetmektedir.⁴⁶⁰

ولى قولى جـ۔ بل الصبر بنـ۔	وصرح الدمع ما تخفى به أصله
جسم ملول وقلـ ب آـ ف قـ إذا	حل الفراق عليه فهو مـ وجـ
لم تنسـ رـ دار ولا وطـ نـ	ولا ندأ منه قط مضـ جـ
كأنما صيغ من رهو السحاب قـ ما	ترال ربح إلى الآفاق ندـ
كأنما هو نوحـ بد نخـ يقـ	نفس الكفور قنابى حين تودـ
أو كوكب قاطع في الأفق منتفل	قالسبر بغربه جينا وبـ

Geçti gitti, güzel sabır da onun peşini takip etti

Gözyaşı kaburga kemiklerinin gizlediğini ele verdi

Yorgun bir beden, içten ve samimi bir kalple birlikte

⁴⁵⁸ Hayreddin Şemsi Paşa, *Mecma'u'l-emsâli'l-Arabiyye*, 1. basım, Riyad, Merkezü'l-Melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâtî'l-İslâmiyye, 2002, s. 263.

⁴⁵⁹ İbn Hazm, "Fadlu'l-Endelüs ve zikru ricâliha", *Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî*, nşr: İhsan Abbas, 2.basım, Beyrut, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1987, s. 177.

⁴⁶⁰ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 152, 153.

Ayrılık vakti gelince kalbe büyük acılar vermekte

Barındırmadı onu ne bir diyar ne de vatan

Olamadı asla sıcacık bir yatakta yatan

Sanki gökyüzünde süzülen bir bulut olarak yaratıldı

Ve daima rüzgâr tarafından ufuktan ufka atıldı

Kelime-i Tevhit misali kâfirin nefsinin daraltmakta

Bu sebepten ötürü vedasına dahi yanaşmamakta

Veya bir yıldızdır misali gökyüzünde kayıp süzülen

Devamlı hareketi yüzünden bir kaybolup bir görünen

8- Özlem-Nostalji Şiirleri

İbn Hazm'ın geçmişe, ayrıldığı dostlarına ve daima yokluğunu hissettiği aile hayatına ilişkin nostalji şiirleri vardır. İbn Hazm'ın geçmişe duyduğu özlemi ifade eden en güzel kasidelerinden birisi aşağıda yer alan sîniyye'sidir. Bu kasidesi dil ve üslub bakımından klasik bedevî kasidesine benzemektedir. Kasidede geçmişe, ailesi ve dostlarıyla birlikte yaşadığı güzel günlere, tatlı hatıralara özlem duyulmaktadır. Bir zamanlar mesken tutulan yerler yıkılmış, kalıntı ve izleri silinmiş, ailesi ve sevdikleri ise dağılmıştır.⁴⁶¹

أَجَلٌ هُوَ رِيعٌ قَدْ عَقَنَهُ الرُّوْلَةُ - - - س فَهَلْ أَنْتَ فِيهِ وَبِ غَيْرِكَ حَا - - س

لَقُلْ لَهُ أَنْ تَحِيسَ الْعَيْسَ سَاءَ - - - ه عَلَيْهِ فَتَبْكِيكَ الرُّسُومَ الطُّوْلَةَ - - س

عَسَى بِسَنْجِيبِ الرَّيْعِ إِذْ أَنَا سَائِلٌ وَهَلْ تَرْجِعُ اللَّفْظَ الطُّلُولُ الدُّوْلَارِسْ

Evet, rüzgârların toprakla örtüp gizlediği bir diyardır orası

Hayret! Sen mi engel olacaksın, yapamadı diyelim başkası

Azımsar elbet boz develeri üzerinde bir saat tutmanı

⁴⁶¹ İhsan Abbas, *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî*, 'asru siyâdeti Kurtuba, s. 383.

Dayanamazsın bu duruma ağlatır seni silinmiş kalıntıları

Umulur ki cevap verir sorduğumda ben diyara
İzleri silinmiş kalıntılar hiç cevap verir mi bana!

Şair burada, kalıntı ve harabeler üzerine ağıt yakan klasik kaside şairlerinin yaptığı gibi kafilenin durmasını istiyor, sonra zamanın bu yerlere, kalıntılara ne yaptığını develere sormak için develeri durduruyor, zamanın çalkantılarından ve günlerin değişmesinden ibret alıyor, dersler çıkarıyor, devesini bu kalıntılar üzerinde dolaştırıyor, bu kalıntılara ve oradaki eski günlerine gözyaşı döküyor. Oradaki o güzel eski günlerin devam etmesini temenni ediyor. Ancak heyhat! zira zaman herşeyi değiştirmekte, yavaş yavaş yok etmektedir. İbn Hazm bir zamanlar yaşadığı bu yerlere hitaben şöyle demektedir:⁴⁶²

سَقَنَهُ وَجَادَنهُ الْغَمَامُ الرَّوَاجِسُ	فَعَجَتَ عَلَيْهِ نَائِنِي وَهُوَ سَبَسَبُ
وَإِنْسَانُ عَيْنِي فِي هَوَامِيهِ غَامِسُ	وَقُلْتُ وَدَمْعِي سَاكِبٌ مَنَحْدَرُ
وَلَكِنْ أَبَتْ ذَاكَ الْحُطُوطُ الْأَبَاحِسُ	لَقَدْ كَانَ عَيْشِي فِيكَ - لَوْ دَامَ - مَوْنًا
وَلَمْ تَفْتُطِعْ ذَاكَ الدَّهْورُ الدَّهَارِسُ	وَإِذْ شَمَلْنَا بَاقٍ جَمِيعٌ مَحْسَدُ

Durdurdum devemi çölleşmiş diyarın tam üzerinde
Gürleyen bulutların cömertçe suladığı o eski günlerde

Dedim ki gözyaşlarım sel olup yanaklarımdan akarak
Göz bebeğim ise yaşlar içinde yuvasında kaybolarak

Sendeki yaşantım çok güzeldi devam etseydi eğer
Ne var ki izin vermedi buna kör talih zalim kader

Birlikteliğimiz sürdüğü sürece çok olmuştur kıskananlar
Koparıp atamamıştır onu, musibet ve bela dolu zamanlar

⁴⁶² İhsan Abbas, *Târîhu'l-edeblî-Endelüsî*, 'asru siyâdeti Kurtuba, s. 383-385.

Şair maziyi zihninde canlandırıp ona olan özlem ve hasretini ifade ettiği bu kısımdan sonra başını kuşatmaya başlayan beyazlığa ve zamanın kendisine ne yaptığına geçiyor.⁴⁶³

صباح نقرى عنه ليل عكاس
كأن بياض الرأس بنفى سواده
وكننت، وقلبي قبل ذا منه واجس
تأهلاً يؤيد الشيب إذ جاء وإفدا

Baştaki beyaz saçlar siyahları sürgün etti sanki
Gündüzün gelmesiyle karanlık gecenin gittiği gibi

Hoş geldin ihtiyarlığın elçisi çıka geldin birden bire
Bundan önce onla ilgili endişeler vardı kalbimde

Kaside, lafızlarının kısalığı, bedevilerin kullandığı dili kullanması, kalıntıların, ceylanların, develerin, çölün ve yaşanan sıkıntıların zikredilmesiyle klasik kaside minvâlinde seyretmektedir. Bununla birlikte şair bu bedevi dili kullanmakta zorlanmamakta-tekellüfte bulunmamakta, kelimeler ve ifadeler makama uygun bir şekilde doğal ve akıcı olarak gelmektedir. İbn Hazm Kurtuba'daki fitne zamanında yurdundan çıkarılmış, Endülüs şehirlerini tek tek dolaştıktan sonra tekrardan yurduna döndüğünde evlerini bıraktığı gibi bulamamıştır. Zira kargaşalar ve yağmalamalar bu yerleri, izleri silinmiş harabeye çevirmiştir. İbn Hazm, harabeye dönmüş yerlere ağlamayı, mazideki güzel günlere özlem duymayı makama uygun düşen bir tarzda bedevi üslubunu kullanarak ifade etmiştir.

İbn Hazm'ın nostalji konulu en güzel kasidelerinden birisi de hapiste iken ailesine ve çocuğuna duyduğu özlem ve hasreti dile getirmek için nazmettiği kasidesidir. İbn Hazm bu kasidesiyle kendisine beğenisini ifade ettiği İbn Züreyk el-Bağdadi'nin ayrılık kasidesine muaraza etmektedir. Bu kaside, İbn Hazm'ın özgürlüğe duyduğu özlemi, ailesine ve çocuğuna kavuşma arzusunu içeren çok güzel bir kasidedir. İbn Hazm çektiği sıkıntıları ve yalnızlığı tasvir ederek şöyle demektedir:⁴⁶⁴

⁴⁶³ İhsan Abbas, *Târihu'l-edebi'l-Endelüsî*, 'asru siyâdeti Kurtuba, s. 384.

⁴⁶⁴ İhsan Abbas, *Târihu'l-edebi'l-Endelüsî*, 'asru siyâdeti Kurtuba, s. 385, 386.

مسهد القلب في خديه أدمهـ	قد طالما شرفت بالوجد أضلهـ
داني الهموم بعيد الدار نازحها	رجع الأنين سكيب الدمع مفرعه
ياوي إلى زفراء لو يباشرهـ	فأيس الحديد فواقا ذاب أجمهـ
ناهت به في بحر الحزن فكرته	حتى رمته سحيقا ضل مرجعه
ذكرى أثيرا حيه في كل ناحيه	نوحى إلى القلب أسراراً تقطعه
قد عاند الحزن حتى عاد برحمه	وسادر الدمع حتى جف مدمعه
تناهت نوب الدنيا محاسنه	فألضم ملبسه والسجن موضعه
بشكو إلى القيد ما يلقاه من ألم	فيالأنين لدى شكواه برجه

Gönlü uykusuz yanaklarından yaşlar akmakta

Göğüs kafesi vecd ile ne kadar da daralmakta

Gam ve kedere yakın yurdundan ayrı uzaklarda

Ah edip inlemekte korkudan gözyaşları akıtmakta

Tek sığınağı iç çekmek çekti mi bir derin iç

Eritir hıçkırığı en sertini dayanır mı demir hiç

Düşüncesi kaybolmuş engin hüzün denizlerinde

Atılmış çok uzaklara dönüş yolunu bilmemekte

Yavrularının hatırası dört bir yanı sarmakta

Gönülde sırlar uyandırıp yüreği parçalamakta

Üzüntüye karşı koydu, haline acır oldu

Gözyaşlarına set çekti göz çeşmesi kurudu

Dünyanın felaketleri güzelliklerini aldı durdu
Zulüm kisvesi oldu, hapishane ise yurdu

Çektiği acıları prangaya şikâyet etmekte
Şikâyetindeki âh-u enîn ona geri dönmekte

Kasidede İbn Hazm düçar olduğu aciziyet ve zayıflıktan acıklı bir çekilde şikâyet etmekte, ailesi ve çocuğuna duyduğu özlem ve hasreti kesin ve açık bir şekilde haykırmaktadır. Uzaklara, kendi diyarına giden birisine seslenmekte, gözünün ve gönlünün hala kendi yurdunda kaldığını söylemektedir:⁴⁶⁵

يا راجلاً عند حيِّ عنده رمي	إفراً السلام على من لم أودعه
وسله بالله عن عهدي أبخظه	فَعَهْدَهُ يَمَكَّانَ لَا أَضْبِعُهُ
وَأَطُولُ شَوْقَاهُ مَا جَدَّ الْيَعَادِيَهُمْ	إِلَيْهِمْ مَذْ سَعَوَالِ الْبَيْنِ أَطْلَعُهُ
لَئِنْ تَبَاعَدَ جُمُوعِي قَلَمَ أَرْهَمَ	فَعِنْدَهُمْ وَأَيْبِكَ الْقَلْبَ أَجْمَعَهُ
أَقُولُ وَالْدَهْرُ قَدْ غَالَتْ عَوَائِلُهُ	وَحَطَّ مِنِّي مَكَانًا كَانَ يَرْفَعُهُ
عَسَى لَطَائِفُ مَنْ لَا شَيْءَ يَعْجِزُهُ	تَحْنُو عَلَى شَمْلِنَا يَوْمًا تَجْمَعُهُ

Ey giden yolcu son nefesimi vermek istediğim diyara!
Benden selam söyle vedalaşamadığım dostlara ve yara

Yaradan aşkına sor onlara ahdime vefakârlar mı hala?
Onların ahdi bende bir yerdedir ki kaybedemem asla

Ah ne kadar da özledim! Onlardan ne uzak bir yerdeyim
Bizi ayırmaya çalıştıkları günden beri korkular içindeyim

Uzak olsa da bedenim göremesem de hiç onları

⁴⁶⁵ İhsan Abbas, *Târîhu'l-edebi'l-Endelûsî*, 'asru siyâdeti Kurtuba, s. 384.

Yemin ederim onlardır tüm kalbim, asla ayrılmadı

Umulur ki hiçbir şeyin latifelerini âciz bırakmadığı yüce zat
Acır da halimize bir gün tekrar buluşturur bizi yaşananlara inat

Bu nida, kendisinden uzaklarda olan sevgililere duyulan ateşli özlemi ifade etmektedir. Şair bu kasidede, kendi infiâlini, özgürlüğe duyduğu aşırı isteğini, ailesine ve sevdiklerine dönme arzusunu ifade eden nüdbe, nida ve istifham gibi inşâ üsluplarını kullanmıştır.

9- Şiirindeki Mistik Eğilim

İbn Hazm'ın aşk konusundaki şiirlerini incelediğimizde, mistik yönün öne çıktığını görmekteyiz.. İbn Hazm'ın tutucu bir zâhirî olmasına rağmen şiirlerinde sembolizmin ve mistisizmin sınırına ulaştığını görmekteyiz. O, zâhirî olma konusunda ne zaman yetersiz kalsa, bu gaybî ve rûhânî yöne sığınıyordu. Bu mistik eğilimde en-Nazzâm b. Seyyâr'ın (ö.231/845), filozof şairimizde büyük etkisi vardır.

Zâhirî şairimiz, bazı dostlarının vehimli idrak diye isimlendirdikleri kasidesinde gayb âleminde mistisizmin derinliklerine nüfuz etmektedir:⁴⁶⁶

تَكَيْفَ تَحْدِثُ اخْتِلَافَ الْعَرَابِي

وَبَا عَرْضاً ثَانِياً غَيْرَ قَانَ

فَمَا هُوَ مَذْ لَحْتَ بِالْأُسْتَبَانِ

نَرَى كُلَّ ضِدِّهِ قَائِماً

فَبَا أَيُّهَا الْجِسْمُ لَا ذَا جِهَاتٍ

نَقَضْتَ عَلَيْنَا وَجْهَ الْكَلَامِ

Her zıddın onunla kaim olduğunu görürsün
Peki, anlamların farklılığını nasıl tanımlarsın

Ey cihetlerden münezzeh olan varlık
Ey sabit araz, bilmeyen nedir yokluk

⁴⁶⁶ İbn Hazm, *Tavku 'l-hamâme*, s. 53.

Kelamın tüm yönlerini hükümsüz kıldın bize
Sen ortaya çikalı artık anlaşılmaz oldu bizce

İbn Hazm eşyalara bu şekilde yaklaşıyor ve onları zahirinden farklı olarak ele alıyor,
cisme onu boyut ve yönlerden soyutlayarak hitap ediyor.

Başka bir kasidesinde şöyle demektedir.⁴⁶⁷

أَمِنْ عَالَمِ الْأَمْلاكِ أَنْتَ أَمِنْ إِنْسِي	أَمِنْ لِي فَقَدْ أَرَى تَمَيِّزِي إِلَيَّ
أَرَى هَيْئَةً إِنْسِيَّةً غَيْرَ أَنَّهُ	إِذَا أَعْمَلَ التَّفَكِيرَ فَالْجَرَمَ عَلَوِي
وَلَا شَكَّ عِنْدِي أَنَّكَ الرُّوحَ سَاقَهُ	إِلَيْنَا مِثَالُ فِي النُّفُوسِ إِنْصِرَالِي
عِدْمَنَا دَلِيلًا فِي حَدُوثِكَ شَاهِدًا	نَفِيسَ عَلَيْهِ غَيْرَ أَنَّكَ مَرْنِي
وَلَوْلَا وَفُوعُ الْعَيْنِ فِي الْكَوْنِ لَمْ نَقُلْ	سِوَى أَنَّكَ الْعَقْلُ الرَّفِيعُ الْحَقِيقِي

Melekler âleminden misin, yoksa insanlar aleminden mi sen?

Açıkla bana, zira alay ediyor güçsüzlük ayırma yetimle

İnsan suretinde bir şekil görüyorum lakin

Biraz düşününce anlıyorum ki ulvî bir cisim

Yarattıklarının yollarını hazırlayan ne de yüce bir varlık

Nurdan şekil vermiş sana doğal ve parlak olarak

Hiç kuşkum yok bir ruh olduğundan senin

Bir örnek olsun diye nefislere gönderilen

⁴⁶⁷ İbn Hazm, *Tavku 'l-hamâme*, s. 53.

Yoktur yaratılmış olduğuna senin bir delilimiz
Görünürlüğün dışında kıyas yapabileceğimiz
Varlık âleminde gözlerle seni görmeseydik
Sadece gerçek ulvî bir akıl olduğunu söyledik

İbn Hazm bu beyitlerde zihnî soyutlamanın zirvelerinde dolaşmaktadır. Bu, Endülüs şiirinde alışılmadık bir durumdur. Aşağıdaki parçada gerçek hayattan soyutlanmış, gayb âlemindeki garip bir aşk türünden bahsetmektedir:⁴⁶⁸

أُطْلِعَ الشَّمْسَ كَأَنَّهُ هِيَ الْقَمَرُ	بِأَلَيْتٍ يُشْعِرِي مَنْ كَانَتْ وَكَيْفَ سَرَتْ
أَوْ صُورَةَ الرُّوحِ أَبْدَنَهَا لِي الْفِكْرُ	أُطْلِعَ الْعِلْمَ قُلُوبُ أَبْدَاهُ تَدْبِيرُهُ
فَقَدْ نَحِيرُ فِي إِدْرَاكِهَا الْبَصَرُ	أَوْ صُورَةً مَثَلَتْ فِي النَّفْسِ مِنْ أَمَلِي
أَنْتِ بِهَا سَبَبٌ فِي حَتْفِي الْقَدَرُ	أَوْ لَمْ نَكُنْ كُلُّ هَذَا فَهِيَ حَادِثَةُ

Ah bir bilsem kim olduğunu, nasıl yürüdüğünü
Doğan güneş mi yoksa ay mı olduğunu

Aklın tasavvur edip gösterdiği bir sanı mı?
Yoksa düşüncenin bana gösterdiği ruhun sureti mi?

Ya da ümidimin nefsimde canlandığı bir suret mi?
Gözün idrak etmede kendisini hayret içinde kaldığı

Yoksa bunların hiç birisi değil de, bir talihsizlik mi?
Ölümüme sebebiyet vermesi için kaderin getirdiği

⁴⁶⁸ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 65, 66.

10- İbn Hazmın Nakizası

Hicri IV. asrın ortalarına doğru Bizans kralı Nicephores, Abbasî devletine sınır olan yerlere saldırarak Halep ve civarını istilâ etmesi üzerine, bir ermenî kâtibe, zaferlerini dile getiren, İslâm'a ve müslümanlara hakaret ve tehditler yağdıran, Mekke ve Medîne'yi de alacaklarını bildiren 97 beyitlik bir kasîde-i mîmiyye yazdırarak zamanın Abbâsî halifesi el-Mutî'-Billah'a göndermiştir. Yaklaşık bir asır sonra Endülüs Emevî sarayında okunan bu şiiri dinleyen İbn Hazm, kasidedeki küfür ve hakaretlere dayanamayarak gazaba gelmiş ve hemen orada irticâlen o uzun cevâbî kasîdesini dile getirivermiştir. Aynı vezin ve kâfiyeyle nazmettiği kasîdede yapılan hakaretlere, ileri sürülen iddialara birer birer cevap veren İbn Hazm, İslâm ve Hıristiyanlık ile onların peygamberlerinin, tevhid ve teslis inancının değerlendirme ve eleştirisini yapmış, hak ile batıl, müslümanlarla hıristiyanlar arasında cereyan etmiş olayları ve tarihî hadiseleri, zafer ve hezîmetleri bir film şeridi halinde sergilemiş, Türk ve Hazar askerlerinin gücünden, İstanbul'un fethedileceğinden söz etmiştir.⁴⁶⁹

Biz burada İbn Hazm'ın irticâlen şiir inşâd etme yeteneği hakkında fikir vermesi amacıyla kasîdenin bir bölümünü vermeyi uygun gördük.

وَدِينُ رَسُولِ اللَّهِ مِنْ آلِ هَاشِمٍ	مِنْ الْمُحْتَمِي بِاللهِ رَبِّ الْعَوَالِمِ
وَالرَّشِيدِ وَالْإِسْلَامِ أَفْضَلُ قَائِدِ	مُحَمَّدٍ الْهَادِي إِلَى اللَّهِ بِالتَّقَى
إِلَى أَنْ يُوَافِيَ الْبَعْثَ كُلَّ الْعَوَالِمِ	عَلَيْهِ مِنَ اللَّهِ السَّلَامُ مَرْدَدًا
عَنِ الْفُقُورِ الْمُتَنَزِّي فِي الْأَعَاجِمِ	إِلَى قَائِلِ الْإِفْكَ جَهْلًا وَضَلَّةً
يَكْفِيهِ إِلَّا كَالرَّسُومِ الطَّوَائِمِ	دَعْوَتِ إِمَامًا لَيْسَ مِنْ أَمْرِ آلِهِ
دَهَتْ قَبْلَهُ الْأَمْلاكُ دَهْمَ الدَّوَاهِمِ	دَهْنَةُ الدَّوَاهِي فِي خِلَافَتِهِ كَمَا
تَصِيبُ الْكَرِيمِ الْحُرِّ وَابْنِ الْأَكْرَمِ	وَلَا عَجَبٌ مِنْ نَكْيَةٍ أَوْ مَلَمَةٍ

⁴⁶⁹ İsmail Durmuş, "İbn Hazm" (dil ve edebiyat), DİA, XX, 60, 61; Abdülkerîm Halîfe, *İbn Hazm hayâtuhu ve edebuhu*, s. 251 vd.

لَجُرْعَنِم مِّنْهُ سَمُومِ الْأَرَائِمِ	وَلَوْ أَنَّهُ فِي حَالِ مَاضِي جَدْوِيهِ
نَجْدَدُ عَنْهُمْ دَلِيسَاتِ الْعَالَمِ	عَسَى عَمَلُهُ لَهْ فِي أَهْلِ دِينِهِ
جَمِيعِ بِلَادِ الشَّامِ ضَرِبَةً لَّازِمِ	أَلَمْ نَنْتَرِعْ مِنْكُمْ بِأَيْدٍ وَثُؤِهِ
وَأُنْدَلُسًا فَسَرَأَ يَضْرِبُ الْجَمَاحِمِ	وَمِصْرَ وَأَرْضَ الْقَبْرَوَانِ بِأَسْرَهَا
وَيَكْشِفُ مَغْبِرَ الْوُجُوهِ السَّوَاهِمِ	رَوِيدًا يَبْدُو نَحْوَ الْخِلَافَةِ نَوْرَهَا
إِذَا صَدَمْتُمْ خَيْلُ جَيْشِ مَصَارِمِ	وَجِيئُذْ تَدْرُونَ كَيْفَ فِرَارِكُمْ
لِيَالِي أَنْتُمْ فِي عِدَارِ الْغَنَائِمِ	عَلَى سَالِفِ الْعَادَاتِ مِنَّا وَمِنْكُمْ
وَسَيَبِغُ مِنَّا كَقَطْرِ الْعِمَانِمِ	سَبِينِم سَبَايَا لَيْسَ يَكْثُرُ عَدَهَا
يَنْجَرِيعُ أَهْلُ الْكُفْرِ طَعْمُ الْعَلَائِمِ	رَوِيدًا قَوَّعَدَ اللَّهُ بِالْصَّدَقِ وَلَرْدِ
وَنَجْعَلُكُمْ قُوتَ النُّسُورِ الْقَشَائِمِ	سَنُفْخِحُ قُسْمُنِيَّةً وَذَوَانَهَا
وَنَلْزِمُكُمْ ذُلَّ الْجَزَى وَاتِّغَارِمِ	وَنَمْلِكُ أَقْصَى أَرْضِكُمْ وَبِلَادِكُمْ
يَجِيشُ لَأَرْضِ التُّرْكِ وَالْخَزَرِ حَاطِمِ	وَنُفْخِحُ أَرْضَ الصِّينِ وَالْهِنْدِ عَنُوءَ
وَلَيْسَتْ كَأَمَالِ الْعُقُولِ السَّقَائِمِ	مَوَاعِيدَ لِلرَّحْمَنِ فَبِنَا صَحِيحُهُ
عَلَى وَجْهِ عَيْسَى مِنْكُمْ كُلِّ آثِمِ	كَمَا بَقُتْرِي إِنْكَأَ وَزُورًا وَضَلَّةَ
قَبَا لَضَلَالٍ فِي الْحَمَاقَةِ جَائِمِ	عَلَى أَنْكُمْ قَدْ قُلْنُمَا هُوَ رَبُّكُمْ
وَكَمْ عَلِمَ أَبْدَاهُ لِلشُّرْكِ حَاطِمِ	وَكَمْ آيَةُ أَبْدَى النَّبِيِّ مُحَمَّدِ
ضَعِيفِ مَعَانِي النُّظْمِ جَمِ الْبَلَاغِمِ	أَنْتُمْ بِشِعْرِ بَارِدٍ مِتَخَاذِلِ
وَدَرِ وَبِائُوتِ يَا حَكَامَ حَاكِمِ	قَدْ وَنَكَهَا كَالْعَقْدِ فِيهِ زَمَرْدِ

Ve dînini Resûlullah'ın soyu Hâşimoğulları

Muhammed ki takvâ ile hidâyet eden insanları
Rüşd ve İslamla, dünyaya gelenlerin en hayırlısı

Ona olsun tekrarlanan Allah'tan tüm selâmlar
Diriltilinceye kadar ba's gününde tüm insanlar

Sâhibine iftirânın cehâlet ve sapkınlıkla
Acemlerin zorbası kral Nikfûr adına

Bir lideri övmektesin ki bir şey yoktur soyunda
Avuçlarında tuttuğu silinmiş kalıntılardan başka

Kara felaketler uğrasın mülküne olduğu gibi aynen
Kendisinden önceki krallara ansızın çıkıp gelen

Şaşılacak bir şey yok musîbet ve felâkete gelen
Kendisi asil soyu asil insanlara isâbet eden

Şâyet olsaydı O, mâzîde olduğu gibi Atalarının
Yudumlarınız elinden elbette zehirini yılanların

Umulur ki Allah'ın, ehli dînine şefkatı
Yeniler onlardaki silinmiş kalıntıları

Çekip almadık mı sizden hem de cabbâr ellerle
Tüm bilâd-ı Şâm'ı öldürücü bir darbeyle

Mısır'ı ve Kayravân diyârının tamamını
Endülüsü' de zorla kırarak kafa taslarını

Hilâfet'e ışıĒı yavaş yavaş dönecek
Üzgün ve tozlu yüzleri aydınlatacak

O zaman anlarsınız nasıl olduğunu kaçışınız
Çarpıtığında size çarpıcı ordunun süvarileri

Bizim ve sizin adeti olduğu üzere, siz iyi bilirsiniz
Birkaç gece geçmeden bize ganimet olursunuz

Esir aldınız insanları, sayması uzun sürmez
Aldığımız esirlerse yağmur tanesi saymakla bitmez

Ağır olun! zira Allah'ın va'di haktır elbet gerçekleşecek
Küfür ehline Ebû Cehil karpuzunu yudum yudum içirerek

Zevâtıyla birlikte Konstantinepol'u alacağız
Sizleri de yaşlı akbabalara yem yapacağız

Toprak ve yurtlarınızın uzak köşelerini de alacağız
Sizleri cizye ve paraya bağlayıp mecbur kılacağız

Çin ve Hindistan topraklarını da fethedeceğiz zorla
Türk ve Hazer diyârlarının kırıp geçiren ordularıyla

Vaatleridir bize Allah'ın gerçekleşir zira hepsi doğru
Hasta akılların ümitleri değildir sizlerin sahip olduğu

Nebî Muhammed nice mûcize gösterdi
Ve de nice ilim param parça eden şirki

Zulüm, yalan ve dalâletle attığı gibi iftirâ
İsâ'nın yüzüne karşı sizden her batan günâha

O'nun sizin rabbiniz olduğunu söyleyen
Dalâlete bak! ahmaklığa çöreklenen

Bir şiir inşâd etmişsiniz soğuk yok tâkâtı gücü
Nazım mânâları zayıf bol salyalı ve tükrüklü

İşte sana kasîde işlenmiş gerdanlık sanki
Zümrüt, inci ve yâkutla usta bir kişinin işi

D- ŞİİRİNİN LAFIZ VE MANA YÖNÜNDEN ÖZELLİKLERİ

İbn Hazm'ın şiirlerinde derin mânalar dikkat çekmektedir. Felsefe, mantık, kelam ve fıkıh gibi farklı ilimlerle ihtisas derecesinde meşgul olmasının bunda etkisi büyüktür. Şiirlerinde lafızlardan ziyade manalara önem vermiş, kelimelerin seçiminde fazla titiz davranmamıştır.⁴⁷⁰ İbn Hazm, şiirlerinin içeriğini zenginleştirmek ve üslûbunu süslemek için edebî sanatlardan teşbih, istiare, kinaye ve tıbak gibi sanatları kullanmıştır. İbn Hazm'ın şiirlerinde kullandığı edebî sanatları tezimizin “Şiirlerinde Kullandığı Sanatlar, Aruz Bahirleri ve Kafiye” başlığı altında inceledik.

İbn Hazm'ın şiirleri, züht ve vaaz örneklerinde olduğu gibi geneli uzun kaside olmak üzere; üzüntü ve sevinçlerini, hasımlarıyla mücadelelerini, çağındaki insanlardan şikâyetlerini dile getirdiği duygu yüklü kısa kasideler ve şiir kıtaları şeklindedir.⁴⁷¹ Şiirleri kurgu ve hayal ürünü değil, aksine gerçek hayatı yansıtan, edebi kişiliğini tescil eden sanat ürünleridir. İbn Hazm şiirde dahi yalandan nefret etmekte, gerçeğe bağdaşmayan aşırı abartılardan hoşlanmamaktadır. İbn Hazm ince detaylara ve küçük ayrıntılara eğilimli bir şairdir. Bunu, duygularını ve aşkını tasvir ederken, Endülüs muhitini ve tabiat güzelliklerini betimlerken, insan ahlakının inceliklerini tahlil ederken açıkça görmekteyiz. Diğer taraftan şiirlerinde ahlak ilkeleri, Endülüs toplumundaki bireylerinin davranış ve düşünme tarzları gibi unsurlar da yer almaktadır. İbn Hazm'ın şiirleri hayat, ölüm ve ahiret hakkındaki düşüncelerinin bir ifadesidir. Şiirinde zaman zaman sentezlerde bulunmakta ve ana konudan yan konulara geçişler yapmaktadır. Bu da, genellikle hasımlarıyla tartıştığı şiirlerinde görülmektedir. Bunda da özellikle mantık, diyalektik, usul ve felsefe gibi alanlarda sahip olduğu geniş bilgi ve kültürünün etkisi görülmektedir. İbn Hazm, şairlerin yaygın olarak kullandıkları gazel dilinden farklı, doğruluk ve gerçekliği temel alan, kendisinin yaşamış olduğu duygusal ve romantik deneyimler üzerine kurulu bir gazel dili geliştirmiştir. İbn Hazm'ın âşık olduğu ve tasvir ettiği kadın, hayal ürünü değil gerçek bir kadındır, hatta şiirlerinde bazı kadınları gerçek

⁴⁷⁰ Abdülkerîm Halîfe, *İbn Hazm hayâtuhu ve edebuhu*, s. 259.

⁴⁷¹ Fâtıma Tahtah, a.g.m., s. 101.

isimleriyle anmaktadır. Şiirlerinde gerçek kişilerden bahsetmekte, kendisiyle muhatapları arasında geçen diyalogları veya hasımlarıyla tartışmalarını aktarmaktadır. Bu özellik onun neredeyse tüm şiirlerinde gözlemlenebilir.⁴⁷²

İbn Hazm şiirlerinin bir kısmını irticalen söylemiştir. Öğrencisi el-Humeydî (ö.488/1095) irticalen şiir söylemedeki hızına ve becerisine hayranlığını şu sözleriyle ifade etmektedir:⁴⁷³ "Edebiyat ve şiirde çok güçlü ve uzun solukluydu, irticalen şiir söylemede ondan daha hızlısını görmedim, bu yüzden şiirleri çoktur, ben onları alfabetik sıraya göre bir araya getirdim". İhsan Abbas'a göre bu durum, İbn Hazm'ın irticalen söylediği bazı şiirlerinin zayıf ve sönük olmasına yol açmıştır.⁴⁷⁴ İrticalen söylediği şiirlerinde lafzî sanatlar fazlaca yer almaz.

İbn Hazm'ın gençlik yıllarında söylediği şiirler, sevgilisi Nu'm için nazmettiği masum gazel ve mersiyeler ile kendi inanç, ilke ve ahlâkını, izzet ve vefakârlığını ve kişisel yaşantısını dile getirdiği fahriyeleri daha sanatkârane ve şiirseldir. İbn Hazm'ın şiirlerinde yer yer eşsiz tasvir ve teşbihler ile zamanının yöresel yaşantılarını, özel örf ve âdetlerini dile getiren özgün öğelere rastlanmaktadır. Örneğin *Tavku'l-hamâme*'sinde yer alan, ölümün âşğın haline acıyarak onu azat etmesi, sevgilinin yürüyüşünü güvercin yürüyüşüne, salınmasını nergis dalının hareketine, gökyüzünde sabit duran yıldızları, suçlu kimsenin yerinde çakılıp kalmasına teşbihi gibi öğeler, konusunu bilimsel ve kültürel birikimden değil, çevre gözlemlemesinden alan, uygar toplumun ince zevklerini yansıtan özgün unsurlardır. Yine İbn Hazm'ın *Tavku'l-hamâme*'sinde yer alan şiirlerinde sevenlerin güvercin aracılığıyla haberleşmeleri ve birbirine saç hediye etmeleri, aristokraside kumrallara meyil, genç kızlarla, evli ve yaşlı kadınların ayırıcı kıyafet giymeleri gibi unsurlar da şairin içinde yaşadığı çağın ve toplumun örf ve âdetlerine ışık tutan özgün öğelerdir.⁴⁷⁵

İbn Hazm, ölümün âşğın haline acıyarak onu azat etmesiyle ilgili olarak şu beyti söylemiştir:⁴⁷⁶

⁴⁷² Fâtıma Tahtah, a.g.m., s. 111.

⁴⁷³ el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebes*, s. 291.

⁴⁷⁴ İhsan Abbas, *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsü*, 'asru siyâdeti Kurtuba, s. 319.

⁴⁷⁵ İsmail Durmuş, "İbn Hazm" (dil ve edebiyat), DİA, XX, 60, 61.

⁴⁷⁶ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 92.

Yaşammasının tek nedeni acıdığındandır ona ölüm
Hastalık sıkıntıları içinde gördüğünden kördüğüm

Aşağıdaki beyitlerde sevgilinin yürüyüşünü güvercin yürüyüşüne, salınmasını ise nergis dalının hareketine benzetmektedir:⁴⁷⁷

كَـدَ بـعـاب ولا بـطـاءٍ بـه بـاس	كَأَنَّمَا مَشَى مَشَى الحَمَامَةِ لَا
فَـضِيب نرجسٍ في الروض مـبـاس	كَأَنَّهَا جَيْن تَخْطُو فِي زَاوِدِهِ لَا

Yürüyüşü için güvercin misal verilir
Ne hızlıdır kınanır, ne yavaştır yerilir

Yürürken sanki o salını salını
Bahçede mağrur bir nergis dalı

Bu beyitler İbn Hazm'ın mülahaza inceliğini, teşbih ve betimlemedeki ustalığını göstermektedir.

Şu beyitlerde ise gökyüzündeki sabit yıldızları suçlu kimsenin yerinde çakılıp kalmasına veya randevu bekleyen korkak ve ürkek bir aşığa benzetmektedir:⁴⁷⁸

بمضي ولا هو للتغوير منصراً	والنجم قد حار في أفق السماء فما
أو رافياً موعداً أو عاشقاً رزقاً	نخاله مخطئاً أو خـلـئـاً وـجـلاً

Yıldız ise gökyüzünde şaşkın halde bekliyor
Ne hareket ediyor ne de batmaya yöneliyor

⁴⁷⁷ a.g.e., s. 128.

⁴⁷⁸ İbn Hazm, *Tavku 'l-hamâme*, s. 170.

Sanırsın ki hatalı veya korkak ve ürkek
Bir randevu bekliyor veya hasta bir aşık

Tek bir beyitte art arda yapılan teşbihlerle yıldızın kişileştirilmesi ancak yaratıcı bir hayalden çıkabilir.

Bununla birlikte İbn Hazm'ın şiirlerini sanat açısından olumsuz yönde etkileyen birtakım unsurlar da bulunmaktadır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

İbn Hazm'ın, şiiri her konunun anlatımına elverişli bir vasıta olarak görmesi ve onun Allah'a yaklaştıran bir ilim olmadığını düşünmesi; şiirlerinde lafızlardan ziyade manalara önem vermesi; kelime seçimine özen göstermemesi; şiirlerinin çok uzun ve genellikle irticalen söylenmiş olması; şiirlerinde başta fıkıh, felsefe, kelam ve cedel olmak üzere lügat, nahiv, mantık, tarih, coğrafya ve astronomi gibi sahip olduğu renkli ilmî ve kültürel birikimden kaynaklanan şiirsel olmayan terimlere, felsefî tahlil ve ta'lillere yer vermesi; duygu ve hayal yerine akıl ve mantık süzgecini hiçbir zaman elden bırakmaması; mensup olduğu Zâhiriyye mezhebi gereği "zâhir" in dar kalıpları arasında şiirlerini dile getirme durumunda kalması; şiirlerinin çoğunun yer aldığı *Tavku'l-hamâme*'sinde, nesirle anlattığı çeşitli gazel temalarını, sınırlarını nesrin belirlediği dar bir çerçevede şiirle zenginleştirme tekellüfû içine girmiş olması; sosyal ve siyasî hayatında bir çok sorunla karşılaşarak sıkıntılara maruz kalması; başta çağındaki âlimler olmak üzere hasımlarıyla sert tartışmalara girmesi. Bu ve benzeri hususlar ondaki şiiri besleyen his ve hayal ufkunun körelmesine, şiirlerinin genellikle nesri andırmasına, heyecansız ve soğuk kalmasına yol açmıştır.⁴⁷⁹

İbn Hazm'ın felsefe, mantık, lügat, nahiv ve fıkıh gibi çeşitli ilim alanlarında sahip olduğu zengin kültürü şiirlerine de yansıtmış, bu sayede insan ruhunun derinliklerine nüfuz edip insanın iç dünyasını analiz edebilmiştir. Ancak aynı kültürel arka plan sanatlı tasvir alanında kendisinin şairliğini olumsuz yönde etkilemiştir. Zira adı geçen ilim dallarına ait terimler, şiirsel ifadeler olmadığı gibi, tabiatıyla ruhta, sözlük anlamlarının ötesinde bir titreşim ve tesir oluşturmayan mat, parıltısız ve keskin lafızlardır.

⁴⁷⁹ İsmail Durmuş, a.g.md., aynı yer.

İbn Hazm'ın ihtisas derecesinde vâkıf olduğu çeşitli ilim dallarına ait terimleri şiirlerinde kullanmasına şu örnekleri verebiliriz:

İbn Hazm şiirlerinde felsefe ve mantık terimlerini sıkça kullanmıştır. Arkadaşlarının “el-İdrâku'l-mütevehhim” adını verdikleri aşağıdaki şiirinde, gayb âleminde mistisizmin derinliklerine nüfuz ederken “cisim”, “araz” ve “cihet” terimlerini kullanmıştır:⁴⁸⁰

نرى كل ضديه قائماً	تَكيف تحد اختلاف العناني
فبا أيها الجسم لا ذا جهاتٍ	ويا عرضاً ثانياً غير قانٍ
نقصت علينا وجوه الكلام	فما هو مذ لحت بالأسنان

Her zıddın onunla kaim olduğunu görürsün
Peki, anlamların farklılığını nasıl tanımlarsın

Ey cihetlerden münezzeh olan varlık
Ey sabit araz, bilmeyen nedir yokluk

Kelamın tüm yönlerini hükümsüz kıldın bize
Sen ortaya çikalı artık anlaşılmaz oldu bizce

Şu beyitte ise mantık terimi olan “delil” kelimesini kullanmıştır:⁴⁸¹

دليلُ الأسى نار على القلب نلقح	ودمع على الخدين بهيمٍ ويسقح

Üzüntümün delili ateştir yürekte yanan
Ve gözyaşıdır yanaklar üzerinde akan

⁴⁸⁰ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 53.

⁴⁸¹ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 63.

İbn Hazm şiiirlerinde kelâmî terimleri de kullanmıştır. Aşkta güzelliğın şart olmadığı, gerçek güzelliğın nefsin özünde ve cevherinde bulunduğunu belirttiğı şu beyitlerde “tenâhî”, “illet” ve “sebeb” terimlerini kullanmıştır:⁴⁸²

وداري لك الباقى على حسب كونه	تـاـهـى قـلـم يـنقـص بـشـيء ولم يزد
وليسـت لـه عـبـر الإـرادة عـلـة	ولا سبب حـاشاه بعـلـه أحد
إذا ما وجدنا الشيء علة نـهـى	فذاك وجود ليس يقنى على الأبد

Sana olan dostluğım hep olduğı gibi kalacak

Ne azalacak ne artacak sonsuza dek sürecek

İrademden başka ne vardır bir illeti

Ne de bir sebep başkasının bildiğı

Bir şeyin varlığına kendisiyse eğer sebep

İşte bu bir varlıktır yok olmayan ilelebet

“Tenâhî”, “illet” ve “sebeb” terimleri kelam terminolojisinde sıkça kullanılan kavramlardır. Mutlak kemal anlamına gelen "Tenâhî"ye noksanlık âriz olmaz. Kemal vasfı mutlak olduğı için ziyade de söz konusu değildir. "İllet" "ma'lûl" ile, "sebeb" "müsebbeb" ile özdeş olursa bu ebedi varlığa delalet eder. Ancak bunlar özdeş olmaz da farklı olursa bir süreklilikten (ebediyet) söz etmek mümkün değildir. Kelam âlimleri bu olguyu şu sözlerle ifade ederler: "İllet", gerek varlık gerekse yokluk yönünden "ma'lûl" ile birlikte deveran eder. O varsa "ma'lûl" de vardır, o yoksa "ma'lûl" de yoktur.⁴⁸³

İbn Hazm şiiirlerinde Astronomi terimlerini de kullanmıştır ki bu terimlere başka şairlerin şiiirlerinde pek rastlanmaz. Aşağıdaki beyitte “oğlak dönencesi” ve “aslan burcu” terimlerini kullanmıştır:⁴⁸⁴

⁴⁸² İbn Hazm, a.g.e., s. 49

⁴⁸³ T. Ahmed Mekî, *Dirâsât 'an İbn Hazm ve kitâbîhî "Tavku'l-hamâme"*, s. 404.

⁴⁸⁴ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 161.

دِفءٌ وشمس الضحى بالجدي نازلُهُ
وبارد ناعم والشمس في الأسد

Sıcacıktır, kuşluk güneşi oğlak dönencesine inince
Tatlı bir soğuk olur güneş aslan burcuna girince

Şu beyitte ise “yıldızların seyri” terimini kullanmıştır:⁴⁸⁵

لو عاش بطليموس أبقن أينى
أفوى الورى في رصد جري الكنس

Şayet yaşasaydı Batlamyus görürdü, yakinen hem de
İnsanların en güçlüsü olduğumu yıldızların akışını gözlemede

İbn Hazm şiirlerinde nahiv ve lügat terimlerine de sıkça rastlanır. Bir delikanlıyla genç bir cariyenin hikayesini anlattığı beyitlerin sonunda şöyle der:⁴⁸⁶

هلُ ها هنا وجه نراه يسوى
نواضع المفعول للقائل

Bir vecih görüyor musun burada
Mef'ûlün fâile bağlılığından başka

Seviyesiz insanlara karşı tutumunu nahiv kurallarına atıfta bulunarak şöyle niteler:⁴⁸⁷

أبت عن ربي الوصف ضربة لازب
كما أبت الفعل الحروف الخوافض

Fıtraten kabul etmez nefsim alçak olan kişiyi
Kabul etmediği gibi tıpkı harf-i cerlerin fiili

⁴⁸⁵ a.g.e., s. 59.

⁴⁸⁶ a.g.e., s. 131.

⁴⁸⁷ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 153.

Tavku 'l-hamâme'de aşkın alametlerinden bahsettiği bölümde nahiv terimlerinden “sıfat” ve “mevsuf” terimlerini kullanır. İbn Hazm aşkın bakışmalarla başladığını, gözlerin âdeta sıfatın mevsufu izlemesi gibi sevgiliyi devamlı takip ettiğini söyledikten sonra şu dizelere geçmektedir:⁴⁸⁸

فَلَيْسَ لِعَيْنِي عِنْدَ غَيْرِكَ مَوْفٍ كَأَنَّكَ مَا يَحْكُونُ مِنْ حَجَرِ الْبَهْتِ
أَصْرَفُهَا حَيْثُ أَنْصَرَفْتُ وَكَيْفَمَا تَقَلَّبْتَ كَأَنَّكَ تَقَلَّبْتَ فِي النَّحْوِ وَالنَّهْتِ

Senden başkasını görmez oldu bu gözler
Sanki sen uğur taşımsın tıpkı dedikleri gibi

Nere gitsen nerde olsan hep seni izler
Nahiv ilmindeki sıfat-mevsuf misali

Şu beyitlerde ise Arapça'da hayır anlamına gelen “lâ” ifadesini alfabe harflerinden “lâm” ve “elif” harfleriyle dile getirmektedir:⁴⁸⁹

وَأَسْتَلِذْ بِاللَّائِي فِي بَيْتِكَ يَا أُمِّي وَلَيْسَتْ عَنْكَ مَدَى الْأَيَّامِ أَنْصَرِفُ
إِنْ فِيلَ لِي تَنْسَلِي عَنْ مَوْدِنِي فَمَا جَوَابِي إِلَّا اللَّامُ وَالْأَلِفُ

Ey ümidim! Lezzet alıyorum sıkıntılardan uğrunda çektiğim
Devran döndüğü sürece senden ayrılacak da değilim

Sorulsaydı bana unuttun mu diye dostluğunu
Cevabım sadece lâm ve elif (hayır) olurdu.

⁴⁸⁸ a.g.e., s. 55.

⁴⁸⁹ İbn Hazm, *Tavku 'l-hamâme*, s. 54.

Aynı zamanda bir fakih olan İbn Hazm şiirlerinde fikhî terimleri de sıkça kullanmıştır. Aşağıdaki beyitte aşkın dinde haram olmadığını söylerken “tahrîm” ve “Zikr-i Hakîm” ifadelerini kullanmaktadır:⁴⁹⁰

منى جاء نحرىم الهوى عن محمدٍ وهلُ منه في محكم الذكر ثابت

Muhammed (s.a.v.) aşkı ne zaman yasaklamış?
Zikr-i Hakîm'de aşkı yasaklayan ayet mi varmış?

Şu beyitlerde ise “takiyye”, “mümin”, “kâfir”, “mübah kılmak” ve “helal kılmak” terimlerini kullanmıştır:⁴⁹¹

وقد أباح الله في دينه نفية الأسور للآسير
وقد أحل الكفر خوف الردى حتى نرى المؤمن كالكافر

Din-i mübîninde mübah kılmıştır Allah
Esirin, esir alana takiyyesinde yoktur günah

Ölüm korkusundan ise küfrü de kılmıştır helal
Kâfir sanırsın mümini oysa imanına gelmez halel

Coğrafi terimleri ise nadiren kullanır. Buna aşağıdaki şu beyti örnek verebiliriz:⁴⁹²

وعهدي يهني وهي جارة بيتنا وأقرب من هني لماليها الهند

Kapı komşumuz olan Hind hakkında tek bildiğim
Hind'den daha yakın olduğu Hindistan uzak iklim

⁴⁹⁰ a.g.e., s. 92.

⁴⁹¹ a.g.e., s. 144.

⁴⁹² İbn Hazm, *Tavku 'l-hamâme*, s. 157.

İbn Hazm az olmakla birlikte şiirlerinde özel isimler de kullanmıştır. Aşağıdaki beyitte iki kişiye aynı anda âşık olduğunu iddia eden kişinin yalancı olduğunu ifade ederken maniheizmin⁴⁹³ kurucusu Mani'ye atıfta bulunmaktadır:⁴⁹⁴

كَذَبَ الْمَدْعِي هَوَى أَتَيْنِ حَتْمَا مَنَلْ مَا فِي الْأَصُولِ أَكْذِبَ مَانِي

İki aşk iddia eden yalancıdır elbette
Mani'nin yalanlandığı gibi usullerinde

Şu beyitte ise kendisinin yıldızları gözlemede çok hünerli olduğunu ifade ederken, yaşadığı dönemin ünlü fizik ve astronomi bilgini Batlamyus'a atıfta bulunmaktadır:⁴⁹⁵

لَوْ عَاشَ بَطْلِيمُوسُ أَبْقَى أَتَيْنِي أَفْوَى الْوَرَى فِي رَصْدِ جَرِي الْكُنْصِ

Şayet yaşasaydı Batlamyus görürdü yakinen hem de
İnsanların en güçlüsü olduğumu yıldızları gözlemede

Daha önce de doğası gereği göz alıcı ve şiirsel olmaktan uzak olarak nitelediğimiz bu lafızlar bir tarafa, yaptığı bazı teşbihlerde zaman zaman zorlamalar görülmektedir. Mesela aşağıdaki beyitte, ayrılıktan sonra kavuşma sevincini, ölüm hastalığından kurtulup şifa bulan birinin sevincine benzetmektedir. Böyle bir makamda ölümün zikri hoş ve güzel değildir:⁴⁹⁶

لِلنَّالِ فِي بَعْدِ الْفِرَاقِ سُرُور كَسُرُورِ الْفَيْقِ حَانَتْ وَثَانِ

⁴⁹³ III. Milâdî asırda İran'da yaşamış olan Mani'nin mezhebine verilen isim. Zerdüşť dininin esaslarından da faydalanan Mani, yaratılışı dualist bir anlayışla izah eder. Ona göre iyiliğin kaynağı ve esası olan ışık ve kötülüğün menşei olan karanlık yahut Şeytan ve madde, âlemde mücadele halindedir. Küçük âlem olan insanı karanlıklar hükümdarı yaratmıştır. Buna göre madde veya karanlık kötülüğün yaratıcısı, ışık ise iyiliğin yaratıcısıdır ve bunlar Allah ile müsavîdir. Mani bu iki ezeli ve ebedî prensiple bütün varlığı ve âlemi, bunlarla ve bunlar arasındaki mücadele ile açıklamaktadır. Bkz: Süleyman Hayri Bolay, Felsefî doktrinler ve terimler sözlüğü, 7. bs., Ankara, Akçağ basım yayım pazarlama a.ş., 1997, s. 301.

⁴⁹⁴ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 75, 76.

⁴⁹⁵ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 59.

⁴⁹⁶ a.g.e., s. 159.

Hicrandan sonraki vuslatın bir sürûru var ki
Ölümçül bir hastalıktan kurtulmanın sevinci sanki

İbn Hazm'ın bazı dizeleri, kompoze edilmiş biçimi dışında şiirle ilgisi olmayan, kuru bir nesir formatına benzemektedir:⁴⁹⁷

وأحسن الوصلَ بعد هجر

ما أُنِجَ الهجر بعد وصل

والفقرَ بِأنيك بعد وفء

كالوفء تحويه بعد فقر

Vuslattan sonraki hicrân ne kötüdür
Hicrândan sonraki vuslat ne güzeldir

Tıpkı fakirlikten sonra bolluğa ermen gibi
Ve bolluktan sonra fakirliğe düşmen misali

Kimi zaman da hoş görülemeyecek bir biçimde doğuya ait coğrafi terimler kullanmaktadır. Hâlbuki Endülüs edebî çevresinde böylesi bir tutumdan kaçınılır, bunu yapanlar hoş karşılanmazdı. Aşağıdaki beyitler onun bu yönüne misal teşkil edecek niteliktedir:⁴⁹⁸

وبيدي حديبًا لست أرضى فؤنه

بطيلُ جلوسا وهو أنقلُ جالس

ولبنانُ والصمانُ والحزنُ دونه

شمام ورضوى واللكام وبذبلُ

Oturdu mu kalkmaz yerinden oturanların en ağırını
Bir söz söyler hoşlanmadığım sanatlarından yaptığı

Daha hafiftir ondan Şemâm, Radvâ, Lükâm ve Yezbül
Ve dahi Lübnân, Sammân ve Hazn dağlarının ağırlığı

⁴⁹⁷ a.g.e., s. 145.

⁴⁹⁸ İbn Hazm, *Tavku 'l-hamâme*, s. 113.

E- ŞİİRİNDE KULLANDIĞI SANATLAR, ARUZ BAHİRLERİ VE KAFİYELER

1- Sanatlar

1- Tecâhülü'l-ârif: Şair aşağıdaki beyitlerinde methettiği şahsın kendisi gibi bir insan olduğunu elbette biliyor. Ancak ona olan hayranlığının ne kadar derin olduğunu beyan için aslında muttali olduğu bir hususu bilmezden gelerek “Melekler aleminden mi geldin yoksa insan mısın?” sözleriyle Tecâhülü'l-ârif sanatını icra ediyor.⁴⁹⁹

أَمِنْ عَالَمِ الْأَمْلاكِ أَنْتَ أَمْ إِنْسِيٍّ أَلَيْسَ لِي فَقَدْ أَرَرَى تَمَيِّزِي الْوَحْيِ
أَرَى هَيْئَةً إِنْسِيَّةً غَيْرَ أَنَّهُ إِذَا أَعْمَلَ التَّفْكِيرَ قَالَجَرَمَ عَلَوِي

2- el-Mezhebü'l-kelâmî: Şair aşağıdaki beyitlerde, ebedilik niteliğinin ancak kendi mevcudiyetinin bizzat illeti konumundaki bir varlığa atfedilebileceğini beyan ediyor. İddiasını aklî delillerle kanıtlama biçiminde tezahür eden bu usul Kelam ilminin temel metodolojisidir.⁵⁰⁰ Aynı yöntemin edebî ürünlere uyarlanması keyfiyetine ise el-Mezhebü'l-kelâmî adı verilir:

إِذَا مَا وَجَدْنَا الشَّيْءَ عِلَّةً نَحْنُ - يَدُ قَدْ ذَاكَ وَجُودَ لَيْسَ يَفْنَى عَلَى الْأَبَدِ
وَأَمَّا وَجَدْنَاهُ لَشَيْءٍ خِلَافَهُ قِإْعَدَامِهِ فِي عَدَمِنَا مَا لَهُ وَجَدِ

3- et-Teşbîh: Şair aşağıdaki beyitlerde gözünün methettiği kişiden ayrılmamasını, nahiv ilminde sıfatın mevsuftan ayrılmamasına benzeterek orijinal bir teşbihte bulunuyor.⁵⁰¹

⁴⁹⁹ a.g.e., s. 53.

⁵⁰⁰ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 50.

⁵⁰¹ a.g.e., s. 55.

كَأَنَّكَ مَا يَحْكُونُ مِنْ حَجَرِ الْبَهْتِ

قَلْبِ لِعَيْنِي عِنْدَ غَيْرِكَ مَوْفٍ

تَقَلَّبْتَ كَالْمَعْوِيَةِ فِي النَحْوِ وَالنَعْتِ

أَصْرَفُهَا حَيْثُ أَنْصَرَفْتُ وَكَيْفَمَا

4- Hüsnü't-ta'îl: Şair methe konu ettiği kişinin giydiği göz kamaştırıcı kırmızılıktaki esvabın bu rengini, öyle boyanmış olma gibi normal bir sebebe değil, bakışıyla yaraladığı insanların o yaralarından dökülen kanlardan kaynaklandığı biçiminde sözde ve fakat güzel bir sebebe bağlıyor. Bu sebep söz konusu kişiyi övme bağlamında ifadeye fevkalade bir müessiriyet kazandırıyor:⁵⁰²

تَقَطَّعَ قَلْبِي حَسْرَةً وَنَقَطَ رَأْسِي

إِذَا مَا رَأَتْ عَيْنَايَ لَيْسَ حَمْرِي

وَضَرَجَ مِنْهَا نَوْبَهُ فَتَعَصَّفَرَا

عَدَا لِدِمَاءِ النَّاسِ بِاللَّحْظِ سَائِفًا

5- el-İsti'âretü'l-mekniyye: Şair aşağıdaki beyitlerde bulutlara öğrenme; geceye eşlik etme ve yardımcılık; kalem, mürekkep ve yazıya ise ağlama edimlerini isnat ediyor. İnsan harici varlıklara beşere ait vasıfların isnadı, eski tabirle tecrid, yeni tabirle teşhis olarak adlandırılır. Her teşhis, ilgili unsurların insana benzetilmesini ve kendisine benzetilen konumdaki insanın da alenen zikredilmeyişini beraberinde getirdiğinden, aynı zamanda kapalı istiare olarak değerlendirilir:

فَعَمَّتِ بِالْحَبَا السَّكْبُ الْهَنُونِ

تَعَلَّمَتِ السَّحَابُ مِنْ شَأُونِي

⁵⁰³ بِزَلِّكَ أُمُّ عَلِيٍّ سَهْرِي مَعِينِي

وَهَذَا اللَّيْلُ فَبِكَ عَدَا رَفِيفِي

⁵⁰⁴ يَبْكِي لَهُ الْفِرْطَاسُ وَالْجَبَرُ وَالْخَطُ

أَعْنَهُ فَقَدْ أَضْحَى لِقَرَطِ هُمُومِي

⁵⁰² a.g.e., s. 56.

⁵⁰³ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 59.

⁵⁰⁴ a.g.e., s. 101.

6- et-Tenâsüb: Birbiriyle anlam alakası bulunan lafızların bir ifade içerisinde birlikte kullanılması keyfiyettir. Aşağıdaki ilk beyitte, yıldızlar-gezegenler; ikinci beyitte gece-zifiri karanlık, ateş-yakma kelimeleri arasında tenasüb vardır:⁵⁰⁵

أَرعى النجوم كَأَنِّي كَلُفْتُ أَنْ	أَرعى جميع بُتوتها والخُنس
تَكَانِهَا وَاللَّيْلَ نِيرَانُ الْجَوَى	قَدْ أَضْرَمْتُ فِي فِكْرَتِي مِنْ حِنْدِس

7- et-Teşbîhü’z-zımnî: Zımnî teşbih, temsilin bir çeşididir. Sözü söyleyen ileri sürdüğü bir fikrin imkansız olmadığını ispat sadedinde bir örneklendirmede bulunur. Görünüşte bir benzetme yokmuş izlenimi uyandıran ifade incelendiğinde satır aralarında gizli, ancak erbabına zahir bir teşbihin icra edildiği göze çarpar. Sanat değeri oldukça yüksek bu teşbih biçimine zımnî teşbih adı verilir. Görmeden birini sevdiği için kendisini kınayan muhatabına bu tutumunun hiç de şaşılması bir davranış olmadığını ispat sadedinde şair, cennetin de görmeden tasvir edildiği, şayet böyle yapılmassa tanımanın kabil olmadığı örneğini vererek bu sanatı icra ediyor:⁵⁰⁶

وَيَا مَنْ لَا مِثْلِي فِي -	-بِ مَنْ لَمْ يَرَهُ طَرْفِي
لَقَدْ أَفْرَطْتُ فِي وَصْفِ -	-كَ لِي فِي الْحُبِّ بِالضَّعْفِ
قُلْ هَلْ نَعْرِفُ الْجَنَّةَ -	-أُ بَوْمًا يَسْوَى الْوَصْفِ؟

8- et-Telmîh: Şair aşağıdaki beyitlerinde tarihte yaşamış şahsiyetler olan Batlamyus⁵⁰⁷ ve Mani’ye⁵⁰⁸ birer göndermede bulunuyor. Tarihî bir şahsiyete yahut vakaya matuf göndermelere belagat terminolojisinde “et-Telmîh” adı verilir:

⁵⁰⁵ a.g.e., s. 59.

⁵⁰⁶ İbn Hazm, *Tavku’l-hamâme*, s. 67.

⁵⁰⁷ a.g.e., s. 59.

⁵⁰⁸ a.g.e., s. 75.

أَفْوَى الْوَرَى فِي رَصْدِ جَرِي الْكُنْسِ

لَوْ عَاشَ بَطْلَمَيْوسَ أَبَقْنَ أَنِي

مِثْلَ مَا فِي الْأَصُولِ أَكْذِبَ مَا نِي

كَذَّبَ الْمُدْعَى هُوَ أَتَيْنَ حَتْمَا

9- et-Tecrîd: Daha önce de temas ettiğimiz üzere sözü söyleyenin üçüncü bir şahıs gibi kendisine yönelip hitap etmesi yahut beşer harici unsurlara sanki insanmışçasına seslenmesi keyfiyetidir. Günümüzde teşhis olarak da bilinen bu sanat, kapalı istiare ile mündemiçtir. Aşağıdaki beyitlerde de şair göz yaşına sanki bir insanmış gibi nida edatıyla hitap ederek bu sanatı icra ediyor:⁵⁰⁹

فَسَكُنْ مَهَنَاجَا وَهَيْجَ سَاكِنَا

جَوَابَ أَتَانِي عَنْ كِتَابٍ بَعَثَنِي

فَعَالَ مَجِبَ لَيْسَ فِي الْوَدِّ خَائِنَا

سَقَيْتَ بَدْمَعَ الْعَيْنِ لَمَّا كَتَبْتَهُ

فَبَا مَاءَ عَيْنِي قَدْ مَحَوْتَ أَمْحَايِنَا

فَمَا زَالَ مَاءُ الْعَيْنِ بِمَحْوِ سَطُورِهِ

وَأَضْحَى بَدْمَعِي آخِرَ الْخَطِّ بَائِنَا

عَدَا بَدْمَوِعِي أَوَّلُ الْخَطِّ بَيْنَا

10- et-Teşbîhü'l-beliğ: Sadece iki temel unsuruyla icra edilen teşbih türüdür. Bu iki temel unsurdan biri benzeyen, diğeri kendisine benzetilendir. Benzetme yönü ve edatı ise teşbihin arızî unsurlarıdır. Aşağıdaki beyitte elçi ile kılıç arasında benzerlik ilişkisi kuruluyor. Bu ilişkiyi beyan ederken sadece bu iki unsurdan biri diğere isnat edilmekle yetiniliyor. İlave olarak ne benzetme yönü ne de benzetme edatı kullanılıyor. Bu tarz benzetmeler, teşbihin en değerli biçimi olup, beliğ teşbih olarak isimlendirilir:⁵¹⁰

حَسَامَا وَلَا تَضْرِبْ بِهِ قَبْلَ صَفِيلِهِ

رَسُولُكَ سَيْفٌ فِي يَمِينِكَ قَاسِتُجِدْ

⁵⁰⁹ a.g.e., s. 87.

⁵¹⁰ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 88.

11- et-Teşbihü't-temsîlî: Şair, sevgili önünde eğilmenin ve ondan mütevellit çilelere tahammülün zillet olmadığını söyledikten sonra bir temsil getiriyor. Bu meyanda ağaçtan düşen elmanın, bedenden düştüğü mahalle acı verdiği için, el tersiyle itilmesinin, ağza vereceği lezzet dikkate alındığında, pek de kazanç addedilemeyeceği misalini veriyor. Yani sevmekten kaynaklanan çileye sabrın meyvesinin tatlılığını halini, başa düşen elmanın acısına öfkelenip fırlatıp atmama, aksine ona katlanarak lezzetini tadabilme mazhariyetine erme haline benzetiyor. Teşbihin ana unsurları birer cevher olmayıp, birden fazla unsurun birleşmesiyle ortaya çıkan bir kompozisyonsa buna temsîlî teşbih adı verilir.⁵¹¹

لَيْسَ التَّدَلُّ فِي الْهَوَى بِسَنَكٍ - ر	قَالَ حُبِّ فِيهِ يَخْضَعُ الْمُسْتَكِدُّ - ر
لَا نَعْبُو مِنْ ذِلَّتِي فِي حَالَةٍ	قَدْ ذَلَّ فِيهَا قَبْلِي الْمُسْتَصِيرُ
لَيْسَ الْحَيْبُ مِمَّا نَلَا وَمَكَافِيَا	فَيَكُونُ صَبْرُكَ ذِلَّةً إِذْ تَصِيرُ
نَفَاحَةٌ وَقَعْتَ قَائِمٌ وَفُعَا	هَلْ قَطَعَهَا مِنْكَ ابْتِصَارًا بِذِكْرٍ؟

12- Te'kidü'z-zem bi-mâ yüşbihü'l-medh: Şair, rakibinin maşuktan teveccüh noktasında kendinden geri kalışı münasebetiyle katlandığı sıkıntıları, çektiği çileleri bir bir sıraladıktan sonra aşkı ar sayar hale geldiğini belirtiyor. Onun bu yaptıklarını yüceltir ve takdir edermiş gibi yaparak rakibine yönelik zem ve hicvini daha da katmerli hale getiriyor.⁵¹²

رَفِيبٌ طَالَمَا عَرَفَ الْغَرَامَا	وَقَاسَى الْوَجْدَ إِذْ مَنَعَ الْأَمَامَا
وَلَا قَى فِي الْهَوَى أَلْمَا أَلِيمَا	وَكَادَ الْحُبُّ يَوْرِدُهُ الْجَمَامَا
وَأَنْقَنَ حَيْلَةَ الصَّبِّ الْأَعْنَى	وَلَمْ يَضِعْ الْإِشَارَةَ وَالْكَلامَا
وَأَعْقَبَهُ التَّسْلِي بَعْدَ هَذَا	وَصَارَ بَرَى الْهَوَى عَارَا وَذَامَا

⁵¹¹ a.g.e., s. 102.

⁵¹² İbn Hazm, *Tavku 'l-hamâme*, s. 115.

13- et-Tıbâk: Tenâsübün zıddıdır. Anlamca birbirine zıt iki lafzı bir ifade içinde kullanmaktır. Sözelimi aşağıdaki beyitlerde siyah ve beyaz sözcükleri bir cümle içerisinde kullanılmışlardır:⁵¹³

وَهَلْ يَأْمَنُ النِّسْوَانُ غَيْرَ مَغْفِلٍ	جَهْلٍ لِأَسْبَابِ الرَّدَى مُنْعَرِضٍ
وَكَمْ وَارِدٍ حَوْضًا مِنَ الْمَوْتِ أَسْوَدَا	تَرْشَقُهُ مِنْ طَلِيبِ الطَّعْمِ أَبْيَضُ

14- et-Tazmîn: Bir şairin, sair şairlerden birine ait ifadeyi alıntılanarak şiirinde kullanmasıdır. Aşağıdaki beytin ikinci mısraı, Ebû Nüvâs'tan (ö.198/813) alıntılanmıştır:⁵¹⁴

أَقُولُ لِنَفْسِي: مَا مِيزَ كَحَالِكِ	"وَمَا النَّاسُ إِلَّا هَالِكٌ وَابْنُ هَالِكٍ"

15- İrâdü'l-mesel: Bir atasözü yahut deyim alıntılanarak bir şiir içerisinde kullanılması keyfiyettir.⁵¹⁵ Aşağıdaki ikinci beytin son mısraı anılan özellikte bir ifadedir:⁵¹⁶

لَا تَتَّبِعِ النَّفْسَ الْهَوَى	وَدَعْ التَّعْرِضَ لِلْمَحَنِ
إِلَيْسَ حَيٌّ لَمْ يَمُتْ	وَالْعَيْنُ بَابُ الْفِتَنِ

16- el-İsti'âretü't-tasrîhiyye: Teşbihin iki ana unsurundan birinin hazfedilmesi durumunda istiâre meydana gelir. Bu unsurlardan hazfedilen benzeyen, zikredilen kendisine benzetilen olması durumunda açık istiâre vuku bulur. Aşağıdaki beyitlerde şair Allah'ın

⁵¹³ a.g.e., s. 118.

⁵¹⁴ a.g.e., s. 229.

⁵¹⁵ Edebî sanatlar hakkında bilgi için bkz., Abdurrahman Özdemir, "el-Mütenebbî'nin Şiirinde Maraş", *Sakarya Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı: 14, Sakarya, 2006, s. 184.

⁵¹⁶ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 122.

nurdan döktüğü bir inci tanımlamasıyla sevgilisini kastediyor. Kendisine benzetilen var, ama benzeyen konumundaki sevgili zikredilmemiştir. Dolayısıyla açık istiâre (el-İsti'âretü't-tasrîhiyye) sanatı icrâ edilmiş oluyor:⁵¹⁷

جئت ملاحظتها عن كـل نقيـدٍـر	خريدُهُ صاءٌـها الرحمن من زـور
يوم الحساب وبوم النفخ في الصور	لو جآني عملي في حسن صـورنها
بـالجـنـن وؤـرب الخـرد الخـور	لكنـت أـدـمـى عـبـإله كـلـهـم

2- Aruz Bahirleri Ve Kafiyeler

İbn Hazm, şiirlerinde aruz bahirlerinden muktedab ve mütedârek dışında döneminde bilinen bütün bahirleri kullanmıştır. Bununla birlikte İbn Hazm'ın kullandığı bahirlerin sıklık dereceleri farklılık arzatmaktadır. Kaside ve maktûa cinsinden bize ulaşan 222 parça şiirden 93'ü tavîl, 32'si basît, 20'si vâfir, 16'sı mütekârib, 13'ü hafîf, yine 13'ü serî', 10'u kâmil, 4'ü münserih, yine 4'ü muhallâ' basît, 3'ü müctes, yine 3'ü medîd, 2'si remel, 2'sini de hezec bahirlerinde inşâd etmiştir. İbn Hazm'ın şiirlerinde yalnızca bir kez kullandığı aruz bahirleri ise şunlardır; muzârî', meczû' kâmil, meczû' recez, meczû' vâfir, meczû' remel, meczû' hafîf ve meczû' medîd'dir.⁵¹⁸

Kafiyelerini daha ziyade dâl, râ', ve nûn seslerinden kurmuştur. Dâl ve râ' harflerini 34'er, nûn harfîni ise 28 defa kullanmıştır. Bunlar tınısı güçlü cehrî seslerdir. Özellikle fetha gibi hafîf bir hareke alarak gunneli bir burun harfî ile yan yana geldiğinde bu özelliği daha bir net ortaya çıkar. Zâ ve ğayn harfleriyle hiç kafiyelendirme yapmamış; kha, ze, şın, tâ harfleriyle birer; hemze, elif, se, cim ve sâd harfleriyle de ikişer kez kafiye inşa etmiştir.⁵¹⁹

F- ŞİİRİNİN KAYNAKLARI

İbn Hazm'ın öğrencisi el-Humeydî (ö.488/1095) *Cezvetü'l-muktebes* adlı eserinde hocasının çok şiiri olduğunu, kendisinin bu şiirleri alfabetik sıraya göre topladığını

⁵¹⁷ a.g.e., s. 211.

⁵¹⁸ T. Ahmed Mekki, *Dirâsât 'an İbn Hazm ve kitâbihî "Tavku'l-hamâme"*, s. 407.

⁵¹⁹ T. Ahmed Mekki, a.g.e., aynı yer.

nakletmektedir. el-Humeydî'nin hocasının şiirlerini topladığı bu dîvan günümüze ulaşamamıştır. Dolayısıyla el-Humeydî'nin topladığı bu dîvanın İbn Hazm'ın hangi tür şiirlerini içerdiğini, tüm şiirlerini mi? Yoksa seçme şiirlerini mi ihtiva ettiğini bilemiyoruz. el-Humeydî'nin naklettiği bu bilgiyi ondan sonra gelen Endülüslü ve doğulu tabakât yazarları bir ekleme yapmadan aynen nakletmişlerdir. Bununla birlikte İbn Hazm'ın küçümsenmeyecek miktarda şiiri günümüze kadar gelebilmiştir. Bu şiirlerin büyük çoğunluğu İbn Hazm'ın *Tavku'l-hamâme*'sinde yer almaktadır. *Tavku'l-hamâme*'de kaside ve şiir kıtaları şeklinde 789 beyitten oluşan 179 parça şiir bulunmaktadır. İbn Hazm'ın günümüze ulaşan diğer bazı eserlerinde de şiir parçaları yer almaktadır. Ayrıca birçok Endülüs, Mağrib ve doğu kaynaklarında İbn Hazm'ın bir kısmı *Tavku'l-hamâme*'de yer alan, diğer bir kısmı yer almayan şiirleri zikredilmektedir. Bu şiirlerden bir kısmı *Tavku'l-hamame*'deki şiirlerin tamamlayıcısı niteliğindedir. Bu farklı kaynaklardaki şiirler *Tavku'l-hamâme*'nin nâsihinin bu eserden ne kadar şiir hazfettiği konusunda bilgi vermektedir. İbn Hazm'ın şiirlerini içeren veya biyografisini veren belli başlı Endülüs, Mağrib ve doğu kaynakları şunlardır:⁵²⁰

Endülüs kaynakları: *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülâti'l-Endelüs* / Ebû Abdillâh Muhammed b. Fütûh b. Abdillâh el-Ezdî el-Humeydî (ö.488/1095), *Matmahül'enfus ve mesrahü't-teennüs fî melahi ehli'l-Endelüs* / Ebû Nasr Feth b. Muhammed b. Ubeydullah Feth b. Hâkân el-Kaysî (ö.529/1134), *ez-Zahîre fî mehâsini ehli'l-cezîre* / Ebü'l-Hasen Ali b. Bessâm eş-Şenterînî (ö.542/1147), *es-Sıla* / Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ûd İbn Beşküvâl (ö.578/1183), *Bugyetü'l-mültemis fî târihi ricâli ehli'l-Endelüs* / Ebû Ca'fer Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed b. 'Umeyra ed-Dabbî (ö.599/1203), *Şerhu makâmâtî'l-Harîrî* / Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilmün'im el-Kaysî en-Nahvî eş-Şerîşî (ö.619/1222), *el-İhâta fî ahhâri gurnâta* / Ebu Abdillâh Lisânüddin Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Hatîb (ö.776/1374), *el-Muğrib fî hule'l-mağrib* / Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Mûsâ İbn Sa'îd el-Mağribî (ö.685/1286) *Râyâtü'l-müberraizîn ve gââyâtü'l-mümeyyizîn* / Ebü'l-Hasen Nureddin Ali b. Mûsâ İbn Sa'îd el-Mağribî (ö.685/1286), *Ref'u'l-hucubi'l-mestûre 'an mehâsini'l-maksûre* / Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed eş-Şerîf el-Hüseynî el-Ğirnâtî (ö.760/1358).

Mağrib kaynakları: *el-Mutrib min eş'âri ehli'l-Mağrib* / Ebü'l-Hattâb Ömer b. Hasen b. Ali İbn Dihye el-Kelbî (ö.633/1235), *el-Mu'cib fî telhîsi ahhâri'l-Mağrib* / Ebû Muhammed

⁵²⁰ T. Ahmed Mekki, a.g.e., s. 355, 356.

Muhyiddin Abdülvâhid et-Temîmî el-Merrâkuşî (ö.647/1250), *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsi'r-ratîb* / Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Makkarî (ö.1041/1631).

Doğu kaynakları: *İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb (Mu'cemü'l-üdebâ)* / Ebû Abdîllah Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî (ö.626/1229), *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât* / Ebü'l-Hasen Cemaleddin Ali b. Yûsuf b. İbrâhîm İbnü'l-Kıftî (ö.646/1248), *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân* / Ebü'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân (ö.681/1282), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* / Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî (ö.748/1348), *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, ez-Zehebî (ö.748/1348), *Tabakâtü's-şâfi'yyeti'l-kübrâ* / Ebû Nasr Taceddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi es-Sübkî (ö.771/1370).

II- EDİP VE ELEŞTİRMEN OLARAK İBN HAZM

İbn Hazm'ın, kendisinden önceki ve kendi çağındaki şair, edib ve yazarlar ile bunların eserleri hakkında kayda değer eleştirel yargıları vardır. İbn Hazm, şiir ve şiir tenkidi sahasında nazârî ve tatbîkî olarak önemli katkılarda bulunmuş, orijinal yeniliklere imza atmış. İbn Hazm üslupları eleştirmede, nesir mezhepleri arasındaki farklılıkları ayırt etmede keskin görüşlü bir ediptir Nesir alanında Endülüs ekolünün öncülerindendir. İbn Hazm sanatlı nesrinde yüksek bir üslup kullanır. Bu üslup lafız, terkiib ve mânâ bakımından kalite derecelerinin en üst düzeyini temsil etmektedir. İbn Hazm'ın bazı nesrinde Câhız (ö.255/869) ve İbnü'l-Mukaffâ'nın (ö.142/759) nesrinin özellikleri görülmektedir. İbn Hazm, kudemânın izlediği yoldan farklı bir yol izleyerek nesir alanında kapsamlı bir dönüşüme öncülük etmiştir.

A- İBN HAZM VE NESİR

İbn Hazm hicrî V. asrın en büyük edebî nesircilerinden birisidir. Eleştirmenler İbn Hazm'ın edebî alandaki en büyük şaheserinin sanatlı nesri olduğu konusunda neredeyse görüş birliğindedirler. İbn Hazm üslupları eleştirmede, nesir ekolleri arasındaki farklılıkları ayırt etmede keskin görüşlü bir ediptir.⁵²¹ Nesir alanında Endülüs ekolünün öncülerindendir.⁵²²

⁵²¹ Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s. 102; İhsan Abbas, *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî*, 'asru siyâdeti Kurtuba, s. 330.

⁵²² İhsan Abbas, *Târîhu'l- debi'l Endelüsî*, 'asru't-Tavâif ve'l-Murâbitîn, 7. bs. Beyrut, Dâru's-sekâfe, 1985, s. 281

Ayrıca sanatlı nesrinin fevkaladeliğine tanıklık eden *Tavku'l-hamâme*'siyle Arap edebiyatının dünya çapında tanınmasına katkı sağlayan şahsiyetlerdendir.⁵²³

İbn Hazmın biyografisini veren bazı tarihçiler İbn Hazm'ın sanatlı nesrinin; ses, iç mûsıkîsi, sadelik, akıcılık ve zevk verici olması bakımından şiirlerinden daha üstün olduğunu söylemektedirler.⁵²⁴ İbn Hazm'ın nesrinde Câhız'ın (ö.255/869) nesrinin özellikleri görülmektedir. Hatta iki özelliğiyle Cahız'ın nesrinden daha üstündür; birincisi, İbn Hazm'ın üslûbunda Cahız'ın üslûbunda zaman zaman görülen okuyucuyu yoran konudan konuya geçme bulunmamaktadır. İkincisi; İbn Hazm'ın üslubunda düşünceler mantıkî bir örgüyle sıralanmaktadır. Bununla birlikte Cahız'ın üslûbu daha uzun soluklu, daha hoş ve güzel nüktelidir.⁵²⁵

İbn Hazm sanatlı nesrinde yüksek bir üslup kullanır. Bu üslup lafız, terkip ve mana bakımından kalite derecelerinin en üst düzeyini temsil etmektedir. Üslup parlak ve akıcıdır, kelimeler yerli yerindedir. Müfret lafızlar güzel bir şekilde titizlikle seçilmiştir. Kelimelerin birbirleriyle kucaklaşıp kaynaştığı bu üslupta lafızla mana tam olarak örtüşür. Eğreti durmayan kelimeler müzik sesi verir, bu ses ruhu okşar, hayali besler, tatlı nağmeler halinde gönle akar, fikrin önünde geniş ufuklar açar. Perçinlenmiş üslup pürüzsüzdür, adeta bir kusuru olmayan sehl-i mümtenî kabilindendir.⁵²⁶

İhsan Abbas, İbn Hazm'ın *Tavku'l-hamâme*'deki nesrinin şiirlerinden daha şairane ve hayat dolu olduğunu, bu nesrin; takrir, hikâye ve sanatsal betimleme şeklinde üç üsluptan oluştuğunu, uzun fasıllarda bu üslupların bazen üçünün de birlikte görüldüğünü söylemektedir.⁵²⁷

Tavku'l-hamâme ve *Müdâvâtu'n-nüfûs* adlı eserleri İbn Hazm'ın sanatlı nesrinin en güzel örneklerindendir. Modern çağdaki Endülüs edebiyatı tarihçileri İbn hazmın nesrinin üstünlüğüne delil olarak *Tavku'l-hamâme*'sini göstermektedirler.⁵²⁸ Gerçekten de lafzî

⁵²³ Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s. 103; *Dâiretü'l-meârifî'l-İslâmiyye*, I, 137.

⁵²⁴ Abdullatif Şerâre, *İbn Hazm Râidü'l fikri'l- 'ilmî*, Beyrut, Mektebetü't-Ticâriyye, ts., s. 60; İhsan Abbas, *Muhâvelât fi'n-nakd ve'd-dirâsâti'l-edebiyye*, III, 292.

⁵²⁵ Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s. 103

⁵²⁶ Mustafa Muhammed Ahmed Ali es-Seyyûfî, *Melâmihu't-tecdîd fi'n-nesri'l-Endelüsî*, Beyrut, Âlemü'l-kütüb, 1985, s. 522.

⁵²⁷ İhsan Abbas, *Muhâvelât fi'n-nakd ve'd-dirâsâti'l-edebiyye*, III, 292.

⁵²⁸ Angel Gonzalez Palencia, *Tarihü'l-fikri'l-Endelüsî*, çev: Hüseyin Mü'nis, Kahire, Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, ts., s. 229-236.

tekellüf ve sunî süslerden uzak canlı bir üslupla yazılmış, konu taksimatı açısından sağlam bir yapıya sahip olan *Tavku'l-hamâme* bunu hak etmektedir. Zira Endülüs'te fitne ve Mülûkü't-Tavâif dönemlerinde nesir alanında *Tavku'l-hamâme* denginde, onun özelliklerini taşıyan edebî bir eser yazılmamıştır. İhsan Abbas bu bağlamda, İbn Şüheyd'in (ö.426/1035) nesir alanında başyapıtı kabul edilen *et-Tevâbi'* ve *'z-zevâbi'* adlı eseriyle karşılaştırıldığında *Tavku'l-hamâme*'nin daha üstün olduğunu belirtmektedir.⁵²⁹

İbn Hazm *Tavku'l-hamâme*'sini kaleme alırken şiirde olduğu gibi nesirde de taklidi reddetmiş, aşk ve âşıklara ilişkin haberlerle dolu edeb kitaplarına başvurmaya uygun görmemiş, aksine kendi gözlem ve mülâhazalarıyla, güvenilir olduklarını söylediği kişilerden duyduğu haberlerle yetinmeyi uygun görmüştür. İbn Hazm bununla ilgili olarak şunları söylemektedir: “Bu kitapta, tanık olduğum olaylar ile güvendiğim kimselerin bana anlattıklarına sadık kalmayı bir görev bildim. Bedevî Arapların ve eskilerin öykülerinden dolayı beni bağışla. Onların yolu bizimkinden farklıdır. Üstelik onlara ilişkin haberler herkesçe malumdur. Başkasının bineğine binmek ya da ödünç süslerle süslenmek benim işim değil”.⁵³⁰

İbn Hazm, kudemânın izlediği yoldan farklı bir yol izleyerek nesir alanında kapsamlı bir dönüşüme öncülük etmiştir. İbn hazm bu girişimiyle, aşkı gerçeklik zemininde, özellikle de Endülüs gerçekliğinde ele alarak Endülüs edebiyatında bir ilke imza atmıştır. Bunda da iki şeyi temel almıştır. Birincisi; kendi gözlemleri, ikincisi ise güvenilir kişilerin naklettikleridir. Bu yüzden bedevî Arapların haberleri İbn Hazm'ın izlediği metotla uyusmamaktadır. Zira Kudemâ Araplar'ın haberlerinin çoğunun gerçekliği şüphelidir. Ayrıca onların haberleri herkes tarafından bilinmektedir. En önemlisi de İbn Hazm, taklidin her çeşidini kesin bir şekilde reddetmektedir. Bu yüzden başkasının bineğine binmeyeceğini, ödünç süslerle süslenmeyeceğini söylemektedir.⁵³¹

İbn Hazm'ın sanatlı nesrinin diğer bir harika örneği *Müdâvâtu'n-nüfûs* adlı risalesidir. İbn Hazm bu eserinde hayata ilişkin tecrübelerinin özetini konsantre bir şekilde okuyucunun hizmetine sunmaktadır. Eser üslûbunun sade, lafızlarının akıcı olması sebebiyle kolayca

⁵²⁹ İhsan Abbas, *Târihu'l-edebi'l-Endelüsî*, 'asru siyâdeti Kurtuba, s. 343.

⁵³⁰ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 40.

⁵³¹ Muhammed b. Müslim Deblân, *İbn Hazm edîben ve nâsiren*, s. 33, 34.

ezberlenebilecek ve hayatın çeşitli hâlleri karşısında istişhâd edilebilecek hikmetli sözler mesabesinde dir.⁵³²

İbn Hazm sanatlı nesrinde düşüncelerini yazıya dökerken üslûbu çeşitlendirmek, ifadeyi zenginleştirip anlamı pekiştirmek için gerekli gördüğü yerde âyet, hadis, şiir, emsâl ve hikmetli sözleri iktibâs, tazmîn ve telmîh yoluyla ustaca kullanmıştır.

B- İBN HAZM'IN İLMÎ VE EDEBÎ YAZILARINDAKİ ÜSLÛBU

İbn Hazm'ın eserlerini incelediğimizde bu eserlerin iki farklı üslupla yazıldığını görmekteyiz: Birincisi; *el-Fasl* gibi akîde, *el-Muhallâ* gibi fıkıh ve *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* gibi usul kitaplarında görülen ilmî üsluptur. İbn Hazm'ın eserlerinin çoğu bu tarzda kaleme alınmıştır.

İbn Hazm'ın bu üslûbunda îcâz yerine itnâb hâkimdir. Kısa değil uzun yazar. Bazı manaları gerekli gördüğü yerde tekrarlar. Bu tekrarlar sözün parlaklığından ifadenin güzelliğinden bir şey eksiltmez. Önceden geçen bir mananın başka bir bölümde zikredilmesi gerektiğinde önceki yere havale etmez, orada da özetle anlatır. Bu yüzden ifade etmek istediği bir manayı, bir kitapta birçok yerde zikrettiği olur. Böyle uzun boylu yazması ve gerekli gördüğü yerlerde manaları tekrarlaması yüzünden kitapları açık ve anlaşılırdır, kapalı ve müphem yeri yoktur. Manalar bütün açıklığı ile sıralanmıştır, en derin bahislere dalsa dahi anlaması kolaydır. Bu uzatma nedeniyle istediği manayı okuyucunun kalbine usta bir hatip maharetiyle yerleştirmektedir.⁵³³

İkincisi ise, *Tavku'l-hamâme* örneğinde olduğu gibi sanatlı nesrin hâkim olduğu edebî üsluptur. İbn Hazm'ın edebî üslûbu ilmi üslûbundan daha üstündür. Bu üslup lafız, terkip ve mana bakımından kalite derecelerinin en üst düzeyini temsil etmektedir. Üslup parlak ve akıcıdır, kelimeler yerli yerindedir. Müfret lafızlar güzel bir şekilde titizlikle seçilmiştir. Kelimelerin bir biriyle kaynaştığı bu üslupta lafızla mana tam olarak örtüşür. Eğreti durmayan kelimeler müzik sesi verir, bu ses ruhu okşar, hayali besler, tatlı nağmeler şeklinde gönle akar,

⁵³² Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s. 103

⁵³³ M. Ebû Zehra, *İbn Hazm hayâtuhu ve 'asruhu*, s. 197

fikrin önünde geniş ufuklar açar. Perçinlenmiş üslup pürüzsüzdür, adeta bir kusuru olmayan sehl-i mümtenî kabilindendir.⁵³⁴

İbn Hazm'ın edebî üslubu sadelik ve akıcılığı temel alması, vahşi ve çirkin lafızlardan uzak durması, çağdaşı bazı ediplerin sıkça başvurdukları garip ve sembolik lafızları kullanmaması, sanatlı nesrinde seci, tıbak, tasvir, teşbih ve kinaye gibi edebi sanatları kullanmasıyla ayrıcalık kazanmaktadır.⁵³⁵

İbn Hazm edebî üslûbu ile çağındaki ediplerin birçoğundan üstündür. Çünkü onun yazdığı edebî parçalar gönülden gelen ve gönle akan sözlerdir. Onlarda zorlama, tekellüf ve yapmacık şeyler yoktur, açık ve nettir gölgeli bir yer yoktur.⁵³⁶

C- SANATLI NESRİNİN LAFIZ VE MANA YÖNÜNDEN ÖZELLİKLERİ

Endülüs edebiyatı şiir ve nesir alanlarında doğuyu kendisine örnek almıştır. İbn Bessâm (ö.542/1147) bu durumu şu sözleriyle alaylı bir şekilde eleştirmiştir: "Endülüs halkı doğuyu körü körüne taklit etmektedir. Hatta Irak taraflarında bir karga ölse veya Şam taraflarında bir sinek vızıldasa onun haberinin peşine düşmekte ve onunla ilgili hacimli kitaplar yazmaktadırlar."⁵³⁷

Endülüs şiiri ve nesri, gelişim sürecinde hicri V. asra kadar doğuluların üsluplarından etkilenmiştir. Bununla birlikte bazı Endülüslü edip ve yazarların cüzî meselelerde bağımsızlık çabaları, konu seçiminde yenilik girişimleri olmuştur.⁵³⁸ Endülüs edebiyatının geçiş dönemi olarak kendisine doğuyu örnek alması normal bir şeydir, zira tüm edebî çevreler benzer merhalelerden geçmektedir. Bu geçiş döneminden sonra ülkenin özelliklerini taşıyan orijinal edebî ürünler ortaya koyma devresi gelir.

İbn Şüheyd (ö.426/1035) zamanın geçmesi, devranın dönmesiyle varlıkların tek bir tarzda kalmasının eşyanın tabiatına aykırı olduğunu şu sözleriyle ifade etmektedir: "Her

⁵³⁴ Mustafa Muhammed Ahmed Alî es-Seyyûfî, *Melâmihi't-tecdîd fi'n-nesri'l-Endelûsî*, s. 522.

⁵³⁵ Mahmûd Ali Himâye, *İbn Hazm ve menhecuhu fî dirâseti'l-edyân*, 1.Basım, Kahire, Darü'l-me'ârif, 1983, s. 134.

⁵³⁶ M. Ebû Zehra, *İbn Hazm hayâtuhu ve 'asruhu*, s. 198.

⁵³⁷ İbn Bessam, *ez-Zahîre*, I, 12.

⁵³⁸ İhsan Abbas, *Târîhu'l-debi'l-Endelûsî*, 'asru't-Tavâif ve'l-Murâbutîn, s. 284.

makam için söylenecek bir söz olduğu gibi, her çağın bir beyanı, her zamanın bir keliması, bir birini takip eden milletlerden her birinin diğerinden farklı bir belâgat ve hitabeti vardır.” İbn Şüheyd zamanın geçmesiyle ediplerin belagat ve üsluplarında farklılıkların meydana geldiğini söylemekte, İbn Mukaffâ (ö.142/759), Sehl b. Hârûn (ö.215/830) ve bunların tabakasındaki ediplerin belâgat ve üsluplarının daha üstün ve parlak olduğunu, daha sonra gelen İbrahim b. Abbâs, Muhammed b. Zeyyât, İbn Vehb ve bunların tabakasındaki ediplerin belagat ve üsluplarının ise daha aşağı seviyede olduğunu söylemektedir. İbn Şüheyd bunlardan sonra gelen ediplerin ise kendilerini beğendiklerini, belagat ve üsluplarının doğal olmadığını, ürünlerinde aşırılık, zorlama ve tekellûfün göze çarptığını söylemektedir.⁵³⁹

Geçen zamandan Endülüs de nasibini almış, Endülüslü bazı edipler yazıda kendilerine has bir üslup geliştirmişlerdir. Bu bağlamda İhsan Abbas, İbn Hayyân'ı (ö.469/1076) taklitten uzak yüksek bir edebî üslup geliştiren döneminin tek yazarı olarak nitelemektedir. İhsan Abbas İbn Hayyân'ın üslûbunu tarih yazılarında kullanılan sıradan üslubun üzerinde, secili üslubun ise altında, lafız güzelliğini ön plana çıkaran bir üslup olarak nitelemektedir.⁵⁴⁰

Zamanında yaygın olan edebi üsluplardan farklı kendine has bir üslup geliştiren diğer bir Endülüslü âlim, şair ve edip, sanatlı nesrinde yüksek bir üslup kullanan İbn Hazm el-Endelüsî'dir. İbn Hazm'ın zamanında yaygın olan edebî üsluplardan farklı bir üsluba sahip olmasının sebepleri şunlardır:

Kendisinin bir şair ve edip olmasının yanı sıra şiir ve nesir tarzında çok sayıda edebi ürün ezberlemesi, lügat ve edebiyat kaynaklarına son derece vakıf olması;⁵⁴¹ zahiri mezhebinin ilkelerinden hareketle lafızların zâhirî anlamlarını alması, bâtinî te'villerden uzak durması; aklî kültürünün edebî üslûbuna yansması, sebep-sonuç ilişkisine önem vermesi; edebî ürünlerinde mantık, felsefe, fıkıh ve nahiv gibi farklı ilim dallarına ait terimleri kullanması;⁵⁴² endülüs'te fazla yaygın olmayan bir mezhebe çağrıda bulunması, bu mezhebin öğretilerini herkesin anlayabilmesi için üslûbunda kolaylık ve anlaşılır olmayı temel alması. Ayrıca savunduğu mezhebin temel dayanaklarından birisinin taklîdi haram sayması. Bu ve benzeri sebeplerden dolayı, İbn Hazm hemen hemen tüm eserlerinde sadelik ve açıklığı temel

⁵³⁹ İbn Bessam, *ez-Zahîre*, I, 237.

⁵⁴⁰ İhsan Abbas, *Târîhu'l-debi'l-Endelüsî*, 'asru't-Tavâif ve'l-Murâbitîn, s. 282.

⁵⁴¹ Mahmûd Ali Himâye, *İbn Hazm ve menhecuhu fî dirâseti'l-edyân*, s. 134.

⁵⁴² Mustafa Muhammed Ahmed Alî es-Seyyûfî, *Melâmihu't-tecdîd fî'n-nesri'l-Endelüsî*, s. 523

alan, terkibi sağlam, lafızla mananın tam olarak örtüştüğü güzel ve akıcı bir üslup kullanmaktadır.

İbn Hazm'ın gerçek şairliği nazmından ziyade bazı nesrinde daha açık, güçlü ve parlak olarak görülmektedir. İbn Hazm bu üslubunda tanık olduğu olayları rivayet ederken, âdeta ne kadar yükseklerle kanat açsa da yorulma bilmeyen bir çift kanat sahibi gibi görünmektedir.⁵⁴³ İhsan Abbas, İbn Hazm'ın *Tavku'l-hamâme*'deki nesrinin şiirlerinden daha şairane ve hayat dolu olduğunu, bu nesrin; takrir, hikâye ve sanatsal betimleme şeklinde üç üsluptan oluştuğunu, uzun fasıllarda bu üslupların bazen üçünün de birlikte görüldüğünü söylemektedir.⁵⁴⁴ İbn Hazm'ın edebî üslubu sadelik ve akıcılığı temel alması, vahşi ve çirkin lafızlardan uzak durması, sanatlı nesrinde seci, tıbâk, tasvir, teşbih ve kinaye gibi edebi sanatları kullanmasıyla ayrıcalık kazanmaktadır.

İbn Hazm'ın sanatlı nesrinde eşanlamlı ifadeleri kullanmaya önem verdiğini görmekteyiz. İbn Hazm buna sadece beyânî kudretini göstermek veya lafzî güzelliği ön plana çıkarmak için değil, aynı zamanda ifade etmek istediği düşüncüyü pekiştirmek, daha açık ve anlaşılır bir şekilde ifade etmek için başvurmaktadır. Mesela İbn Hazm “Bir sıfatı seven bir kişi ona uymayan başka sıfatları güzel bulmaz” adlı bapta şöyle demektedir: “Allah seni aziz kılsın! Bilesin ki aşkın insanlar üzerinde etkin bir hükmü, karşı konulmaz bir gücü, geri çevrilemez bir nüfuzu, itaat edilen bir emri, aşılmaz bir sınırı ve muhalefet edilemez kuralları vardır.”⁵⁴⁵

İbn Hazm'ın sanatlı nesrine tekellûf ve zorlamanın bulunmadığı sade ve akıcı bir üslup hâkimdir. Bununla birlikte *Tavku'l-hamâme*'nin bazı bölümlerinde zorlama olmayan, insanı yormayan akıcı bir şekilde ifade edilmiş seciler vardır.⁵⁴⁶ Kanaatimizce İbn Hazm, bu secilere eserini süslemek ve bu alanda yetenekli olduğunu göstermek için başvurmuştur. Gerçekten de bir zorlama olmadan doğal bir şekilde ifade edilen seci, tatlı sesi ve ahenkli mûsikisiyle kelimeleri süslemektedir.

İbn Hazm'ın secîlerle süslediği sanatlı nesrine gençliğinde âşık olduğu Nu‘m adındaki câriyeyi tasvir ettiği şu paragrafı örnek verebiliriz. Tüm güzel sıfatların kendisinde toplandığı

⁵⁴³ Abdullatif Şerâre, *İbn Hazm Râidü'l fikri'l- 'ilmî*, s. 60-61.

⁵⁴⁴ İhsan Abbas, *Muhâvelât fî 'n-nakd ve 'd-dirâsâtî 'l-edebiyye*, III, 292.

⁵⁴⁵ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 77.

⁵⁴⁶ M. Ebû Zehra, *İbn Hazm hayâtuhu ve 'asruhu*, s. 198.

bu güzel yüzlü ve iffetli cariyenin hem yaradılış hem de huy güzelliği kemal noktasındadır:

547

"أَلِفْتُ فِي أَبْصَارِ صِبَايَ جَارِيَةً نَشَأَتْ فِي دَارِنَا، وَكَانَتْ غَائِبَةً فِي حَسَنِ وَجْهِهَا وَعَفْلِهَا وَعَقْلَانِهَا، عَذِيبَةً الْهَزْلِ،

مَنْعَةً الْبَذْلِ، قَفِيدَةً الذَّامِ، قَلِيلَةً الْكَلَامِ، مَغْضُوضَةً الْبَصَرِ، شَدِيدَةً الْحَذَرِ، نَفِيسَةً مِنَ الْعُيُوبِ، دَائِمَةً الْقُلُوبِ، مَلِيحَةً

الْصَّدُودِ، رَزِينَةً الشُّعُودِ..."

"Çocukluk günlerimde hanemizde yetişen bir cariyeyi sevdim, yüz, akıl ve iffet güzelliğinde olağanüstü idi. Şakayı sevmez, kimseye gönül vermezdi. Eleştirilecek bir yönü yoktu, az konuşurdu. Bakışları öne eğikti, çok ölçülüydü. Ayıp ve kusuru yoktu, daima ciddi idi. Kimseye yüz vermezdi, çok ağırbaşlı ve vakurdu.

İbn Hazm'ın sanatlı nesri farklı düzeylerde değişik üslup özelliklerine sahiptir. İbn Hazm nesrinde üslûbuna seçkin bir doğa kazandıran sanatsal özellikleri haiz yüksek bir edebî dil kullanmaktadır. Bunda da Kur'ân ve hadis başta olmak üzere Arapların zengin kültür hazinesini oluşturan şiir, emsâl ve hikmetli sözlerinin yardımına başvurmasının rolü önemlidir. İbn Hazm'ın sanatlı nesri cümle terkibi ve içerik düzeylerinde farklı özellikler arz etmektedir.

1- Cümle Terkibi düzeyinde

İbn Hazm'ın sanatlı nesrinde, isim, fiil ve şibh-i cümle çeşitliliği dikkat çekmektedir. İbn Hazm makama uygun olarak kısa, uzun, basit ve bileşik cümleler kullanmaktadır.

Kısa cümleler

İbn Hazm kişileri, bir durum, bir olay veya bir manzarayı tasvir ederken art arda kısa cümleler (müzdevicât) kullandığı gibi, dikkat çekmek ve duyguları yoğunlaştırmak istediği şeylerde de nesirde büyük bir önemi haiz olan kısa cümleler kullanmaktadır. İbn Hazm bir birine benzeyen kısa cümleleri bir zorlama olmadan doğal bir şekilde kullanarak okuyucuyu usandırmamakta, üslûbunu zenginleştirmekte ve neredeyse müzik notasını andıran nağmelerle ifadeyi güzelleştirmektedir. İhsan Abbas da İbn Hazm'ın ifade yoğunluğunu daha çok kişileri tasvir ederken kullandığını söylemektedir. Sanatsal tasvir İbn Hazm'ın edebî üslubunda

⁵⁴⁷ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 189.

önemli bir yer işgal etmektedir. İbn Hazm özellikle odak şahsiyetleri betimlerken sanatlı tasvire başvurmaktadır.⁵⁴⁸ İbn Hazm makama uygun olarak aşırı süs, belâğî tekellüf ve şâşaalı lafızlardan uzak durarak, teşbih, istiare ve kinaye gibi edebî sanatları da kullanarak odak şahsiyetlerin tüm yönlerini ince bir şekilde tasvir etmektedir.

İbn Hazm'ın kişileri tasvir ederken art arda kısa cümleler kullanmasına aşağıdaki paragrafı örnek verebiliriz. İbn Hazm bu paragrafta bir âşğın her zaman yanında olmasını istediği vefakâr bir dostun sıfatlarını zikretmektedir. Bu paragrafta kısa cümleler aracılığıyla oluşturulan ifade yoğunluğu dikkat çekmektedir.⁵⁴⁹

"وَمِنَ الْأَسْبَابِ الْتُمْنَاءُ فِي الْحُبِّ أَنْ يُهَبَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِلْإِنْسَانِ صَدِيقًا مَخْلَصًا، لَطِيفَ الْقَوْلِ، بَسِيطَ الطَّوْلِ، حَسَنَ الْتَأْخِذِ، دَفِيقَ التَّنْقِذِ، مَتَمَكِّنَ الْبَيَانِ، مَرْهَفَ اللِّسَانِ، جَلِيلَ الْجَلْمِ، وَاسِعَ الْعِلْمِ، قَلِيلَ الْمُخَالَفَةِ، عَظِيمَ الْمُسَاعَدَةِ، شَدِيدَ الْإِحْنَمَالِ، صَابِرًا عَلَى الْإِدْلَالِ، مَحْمُودَ الْخَلَائِقِ، مَكْفُوفَ الْبَوَائِقِ، مَكْنُومَ السَّرِّ، كَثِيرَ الْبِرِّ..."

“Aşkta arzulanan şeylerden birisi de Allah'ın (c.c.) insana hoş sözlü, geçimi özlü, tuttuğunu koparan, başladığını yarım koymayan, beyanda bilgili, tatlı dilli, hilmi büyük, ilmi geniş, muhalefeti az, yardımı çok, zorluklara dayanıklı, arkadaşın nazına sabırlı, ahlakı övülen, kötülüğü görülmeyen, sırları saklayan, iyilikleri çok yayan samimi bir dost vermesidir.”

İbn Hazm diğer bir örnekte ise sevgi ve dostluğunda Allah'ın rızasını gözetmeyen bir kadının bir birinden tamamen farklı iki hâlini tasvir etmektedir. Önce kadının sevgi ve rızasını, daha sonra öfke ve kızgınlığını tasvir etmektedir.⁵⁵⁰

"رَأَيْتُ امْرَأَةً كَانَتْ مَوَدَّتِهَا فِي غَيْرِ ذَاتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَعَهْدَتْهَا أَصْقَى مِنَ الْمَاءِ، وَأَلْطَفَ مِنَ الْهَوَاءِ، وَأَثْبَتَ مِنَ الْجِبَالِ، وَأَفْوَى مِنَ الْحَدِيدِ. ثُمَّ لَمْ أَثْبِتْ أَنْ رَأَيْتُ نَلْكَ التَّوَدَّةَ قَدْ اسْتَحَالَتْ عَدَاوَةً أَفْطَعُ مِنَ التَّوْتِ، وَأَنْفَعُ مِنَ السَّهْمِ، وَأَمْرٌ مِنَ السُّفْمِ."

⁵⁴⁸ İhsan Abbas, *Muhâvelât fi 'n-nakd ve 'd-dirâsâti 'l-edebiyye*, III, 292.

⁵⁴⁹ İbn Hazm, *Tavku 'l-hamâme*, s. 109

⁵⁵⁰ İbn Hazm, *Tavku 'l-hamâme*, s. 220, 221.

"Sevgisi Allah'ın zatından başkasına olan bir kadın gördüm. Önceleri sevgisini sudan daha berrak, havadan daha şeffaf, dağdan daha sağlam, demirden daha güçlü gördüm. Çok geçmeden bu kadının sevgisinin ölümünden daha korkunç, oktan daha tesirli, hastalıktan daha acı bir düşmanlığa dönüştüğünü gördüm.

Bu ince tasvir ve yerinde teşhis âdeti İbn Hazm'ı birbirinden farklı iki yüzü olan bir kadının heykelini yapan usta bir heykeltıraş yapmaktadır. Kadının ilk yüzü, sevdiğine gülümseyen güzel ve canlı bir yüz, ikincisi ise intikam ateşiyle yanan asık bir surattır. Kadının bu iki hâli karşılaştırıldığında İbn Hazm'ın sanatsal tasvirinin ne kadar sağlam ve muhteşem, nesrinin de ne kadar şairane ve hayat dolu olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu örneklerde de açıkça görüldüğü gibi İbn Hazm'ın sanatlı tasvirde seçkin bir üslubu vardır. İbn Hazm'ın tasvir ettiği bu ve benzeri şahsiyetler asırlar geçmesine rağmen sanki okuyucunun karşısında canlı olarak durmaktadır.

İbn Hazm'ın tasvirindeki bu yaratıcılık, çağdaşı ediplerin sıkça kullandıkları müptezel ifadeleri kullanmaması⁵⁵¹ ve aralarında teşbihin de bulunduğu edebi sanatlara hâkim olmasından kaynaklanmaktadır. İbn Hazm sanatlı nesir alanında çağındaki ediplerin birçoğundan üstündür. İbn Hazm'ın üslubu, kendisinde aşırı süs ve tekellüf bulunmayan⁵⁵² ilk kaynaktan beslenmektedir. Diğer bir deyişle İbn Hazm'ın üslubu ilk asırdaki ediplerin üsluplarını çağrıştırmaktadır. Bazı araştırmacılar İbn Hazm'ın edebî üslûbunun Câhız (ö.255/869) ve İbnü'l-Mukaffâ'nın (ö.142/759) üslûbu ile boy ölçüşür seviyede olduğunu söylemektedirler.⁵⁵³ İbn Hazm, kendi mezhebinin usullerini kitap, sünnet ve sahabe icmâsından müteşekkil olan ilk kaynaklara dayandırdığı gibi, edebî telifteki üslubunu da ilk asırdaki edebî üsluplara dayandırmaktadır. Sanki edebî üslubu ile ilmî üslubu arasında, ikisini de orijinal ilk asıllara dayandırmakla bir denge gözetmektedir.

İbn Hazm'ın bir durum veya bir olayı tasvir ederken art arda kısa cümleler kullanarak ifade yoğunluğu oluşturmaya aşağıdaki paragrafı örnek verebiliriz. İbn Hazm bu paragrafta gözetleyici ve jurnalcilere fark ettirmeden âşıkların bir birleriyle işaretleşmelerini tasvir ederken tıbak sanatını kullandığı kısa cümleler aracılığıyla okuyucunun dikkatini konuya

⁵⁵¹ Mustafa Muhammed Ahmed Alî es-Seyyûfî, *Melâmihi't-tecdid fi'n-nesri'l-Endelüsî*, s. 524

⁵⁵² M. Ebû Zehra, *İbn Hazm hayâtuhu ve 'asruhu*, s. 198.

⁵⁵³ İsmail Durmuş, a.g.md. aynı yer; Abdulhalîm Üveys, *İbn Hazm*, s. 103.

teksif etmekte, gözün yaptığı ilginç olayları vasfederken lafızları uzatıp sündürmeden manalara tam hakkını vermektedir.⁵⁵⁴

"يَقْلَعُ بِهِ وَيَتَوَاصَلُ، يُوْعَدُ وَيُهَدَدُ، وَيُقْبَضُ وَيُبْسَطُ، وَيُؤْمَرُ وَيَنْهَى، وَتَضْرِبُ بِهِ الْوَعْدُ، وَيَضْحَكُ وَيَحْزَنُ، وَيَسْأَلُ وَيَجَابُ، وَيَمْنَعُ وَيُعْطَى."

“Göz işaretiyle ayrılır ve birleşilir, söz verilir ve tehdit edilir, bencilleşilir ve cömertleşilir, emir verilir ve yasaklama yapılır, vaatler verilir, gülünür ve hüznlenilir, sorulur ve cevap verilir, menedilir ve istenilen verilir”.

İbn Hazm kısa cümleleri kullanırken makama uygun düşen, bağlamın gerektirdiği fiil, isim ve şibh-i cümle çeşitlerini kullanmaktadır. Bağlam bir infîâl, hareket veya trajik bir durumu tasvir etmeyi gerektirdiğinde anlatıma fiil cümlesi hâkim olmaktadır. Sabit olan bir hâli tasvir ettiği zaman ise anlatıma isim cümlesi ve şibh-i cümle hâkim olmaktadır.

Uzun Cümleler

Kısa cümlelerin anlatılmak istenen tüm duygu ve düşünceleri ifade etmede yetersiz kaldığı aşikârdır. Yazılarında makamın gereğini gözetken İbn Hazm kısa cümlelerin maksadı tam olarak karşılamayacağına inandığı zaman başka bir strateji izlemekte, meseleyi kapsamlı olarak tahlil edip anlatmak için uzun cümlelere başvurmaktadır. Özellikle psikolojik durumları tahlil ederken, bazı tutum ve davranışları değerlendirirken, insanın iç mücadelesini ön plana çıkarmak isterken veya bir grup kısa cümleye giriş yaparken uzun cümleler kullanmaktadır.

İbn Hazm aşağıdaki paragrafta ilim talebelerinin ilim tahsil etmeleri sebebiyle kârlı bir anlaşma yaptıklarına dikkat çekerken uzun cümlelerin yardımına başvurmaktadır. Zira onlar ilim talep etmekle hem dünya hem de âhiretlerini imar etmektedirler:

"En faydalı ilimler, âhirette kurtuluş ve kazanç sağlayan ilimlerdir. Bu niyetle bu ilimleri talep edenler az bir meşakkatle ebedî saadeti elde edenlerdir. Bunlar az bir külfet karşılığında büyük başarıya ulaşan kârlı anlaşmanın sahipleri'dirler. Bunlar dünyada sahip

⁵⁵⁴ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 83.

oldukları şeylerin fâni ve geçici olduklarını bilerek onlara tamah etmeyenlerdir. Allah lütuf ve keremiyle bizleri de onlardan eylesin, âmin.”⁵⁵⁵

2- İçerik Düzeyinde

İbn Hazm’ın sanatlı nesrinin özelliklerinden birisi de görüş ve düşüncelerini yazıya dökerken gerekli gördüğü yerde ayet, hadis, şiir, emsâl ve hikmetli sözleri iktibas, tazmin ve telmih yoluyla ustaca kullanmasıdır.

Ayet ve Hadislerden Alıntı Yapması:

İbn Hazm eserlerinde ayet ve hadislerden çokça alıntı yapmaktadır. İbn Hazm ortaya koyduğu hükümlerinde nassı temel alan zâhirî bir fakih olduğu için ayet ve hadislerden alıntı yapması gayet doğaldır. Bu alıntılar ayet veya hadisin tamamının veya bir kısmının aynen iktibas edilmesi şeklinde olduğu gibi ayet ve hadislerin manalarının telmih ve tazmin yoluyla kullanılması şeklinde de olmaktadır. İbn Hazm’ın Kur’ân ayetlerinden yaptığı alıntılar daha çok direkt alıntılardır, bu da özellikle fikhî hükümleri bina ederken ve hasımlarına cevap verirken görülmektedir.

İbn Hazm’ın Kur’ân’dan yaptığı iktibaslara şu ayetleri örnek verebiliriz:

"يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا"⁵⁵⁶

“Yerin içine gireni ve ondan çıkanı, gökten ineni ve oraya çıkanı bilir.”⁵⁵⁷

"إِنْ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٌ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ"⁵⁵⁸

“Muhakkak ki bunda, kalbi olan yahut şahit olarak kulak veren kimse için bir öğüt vardır.”⁵⁵⁹

"قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ بَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَحَقِّقُوا ثُرُوجَهُمْ"⁵⁶⁰

⁵⁵⁵ İbn Hazm, *Merâtibu'l-'ulûm*, s. 64, 65.

⁵⁵⁶ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 228.

⁵⁵⁷ Sebe, 34/2.

⁵⁵⁸ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 206.

⁵⁵⁹ Kâf, 50/37.

“Mümin erkeklere söyle, gözlerini sakınsınlar ve ırzlarını korusunlar.”⁵⁶¹

İbn Hazm’ın ayetlerin manalarından tazmin ve telmih yoluyla yaptığı alıntıya *Tavku’l-hamâme*’nin mukaddimesinde ifade ettiği şu sözünü örnek verebiliriz:⁵⁶²

"عصمنا الله وإياك من الحيرة، ولا حملنا ما لا طاقة لنا به."

“Allah bizi ve seni hayrete düşmekten korusun, gücümüzün yetmeyeceği şeyleri bize yüklemesin”. İbn Hazm’ın bu ifadesi,⁵⁶³ **"ولا نحملنا ما لا طاقة لنا به"** “Gücümüzün yetmeyeceği şeyleri bize yükleme” ayetinden alınmıştır.

İbn Hazm aşağıdaki beytinde ise; **"النفائات في العَدَدِ"**⁵⁶⁴ “Düğümlere üfleyen kadınlar” ayetinden alıntı yapmıştır.

كأنني لم أنسِ بالقاطكِ النبي **على عقدِ الألبابِ هن نوافث**⁵⁶⁵

Hiç alışamamış gibiyim sanki sözlerine
O sözler ki üfleyen gönül düğümlerine

İbn Hazm’ın hadislerden yaptığı iktibaslara ise şu hadisleri örnek verebiliriz:

"خيركم من تعلم القرآن وعلمه"⁵⁶⁶

"Sizin en hayırlınız Kur’ân’ı öğreneniniz ve öğreteninizdir".⁵⁶⁷

"من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت"⁵⁶⁸

“Kim Allah’a ve ahiret gününe inanıyorsa ya hayır söylesin ya da sussun”.⁵⁶⁹

⁵⁶⁰ İbn Hazm, *Tavku’l-hamâme*, s. 209.

⁵⁶¹ Nûr, 24/30.

⁵⁶² İbn Hazm, *Tavku’l-hamâme*, s. 37.

⁵⁶³ Bakara, 2/286

⁵⁶⁴ Felak, 113/4.

⁵⁶⁵ İbn Hazm, *Tavku’l-hamâme*, s. 165

⁵⁶⁶ Buhârî, *Fedâilu’l-Kur’ân*, 21.

⁵⁶⁷ İbn Hazm, *et-Telhîs li vucûhi’t- tahlîs*, s. 162.

⁵⁶⁸ Buhârî, Edeb, 31.

⁵⁶⁹ İbn Hazm, *Tavku’l-hamâme*, s. 244.

İbn Hazm aşağıdaki beytinde ise ⁵⁷⁰“من عشق نَفَ نَمَات شَهِيداً” “Kim âşık olur da iffetini korur ve bu yüzden ölürse şehit olur” hadisinin anlamından alıntı yapmıştır.

قَانَ أَهْلَكَ هَوَى أَهْلَكَ شَهِيداً
وَإِنْ نَمِنَ يَفِيت قَرِيرَ عَيْنٍ⁵⁷¹

Aşkından ölürsem eğer şehit ölmüş olurum
Lütfedip seversen hep mutlu ve şen kalırım

Şiir ve Emsâlden Alıntı Yapması

İbn Hazm çocukluğundan itibaren Arap edebiyatı ve kültürü konusunda edinmiş olduğu bilgi birikiminden hareketle şiir, emsal ve hikmetli sözleri farklı eserlerindeki yazılarında ustaca kullanmıştır. İbn Hazm'ın, *Tavku'l-hamâme* dışındaki eserlerindeki edebi içerikli yazıları dağınık hâlde bulunmaktadır. Bilgi yelpazesi çok geniş olan İbn Hazm edebî kültürünü fıkıh, dinler tarihi, kelam ve mantık gibi alanlara da yansıtmıştır. İbn Hazm'ın bu farklı alanlara ait eserlerinde dağınık hâlde bulunan edebî içerikli yazılarında onun şiir, emsal ve hikmetli sözlerden yaptığı iktibas, tazmin ve telmih şeklindeki alıntılarının tespit edilip tahlil edilmesi oldukça zor bir iştir.

İbn Hazm'ın elimizde bulunan eserlerine baktığımızda şairlerin şiirlerinden çok az sayıda iktibasta bulunduğunu görmekteyiz. *Tavku'l-hamâme*'sinde sekiz yerde başka şairlere ait şiirler vermektedir.⁵⁷² Bunlar kendi şiirleriyle karşılaştırıldığında çok az bir yekûn tutmaktadır. Bunlardan birisi arkadaşı Ebû Bekr el-Belevî'nin şu iki beytidir:⁵⁷³

⁵⁷⁰ Celaledîn es-Suyûtî, *el-Câmi'u's-sağîr, fî ehâdisi'l-Beşîr ve'n-Nezîr*, Kahire, 1982, II, 182. Temel hadis kaynaklarında yer almayan bu rivâyet, Hatîb el-Bağdâdî ve Hakîm en-Nîsâbü'rî gibi müellifler tarafından tarih kitaplarında nakledilmiştir. Bkz: Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 3.bs., Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1988, II, 263, (Hadis nu: 2538). Kimi müellifler ise bu sözün hadis olmayıp uydurulmuş bir söz olduğunu ifade etmektedirler. Bkz: İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-münîf fî's-sahîhi ve'd-da'îf*, Mektebetü'l-matbaati'l-İslâmiyye, Beyrut, 1994, s. 141, (Hadis nu: 321).

⁵⁷¹ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 197.

⁵⁷² T. Ahmed Mekki, *Dirâsât 'an İbn Hazm ve kitâbihi "Tavku'l-hamâme"*, s. 362.

⁵⁷³ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 141.

إلى نفض أسباب الأودى أسرع

سريع إلى طهر الطريق وإنه

إذا كان في ترفيعه يتقطع

بطول علينا أن نرفع وده

Yola koyulmak hususunda çok hızlı
Dosluk bağlarını koparmada daha da hızlı

Dostluğunu onarmamız zamanımızı alacak
Hele de onarma sırasında yırtılmalar olursa

İbn Hazm'ın iktibas olarak alıntı yaptığı emsâl örnekleri:

أفوى من الحديد Demirden daha sağlam.⁵⁷⁴ Bu mesel, Ebû Hilâl el-Askerî'nin

(ö.400/1009) *Kitâbu cemhereti'l-emsâl* adlı eserinde; أصلب من الحديد şeklinde geçmektedir.⁵⁷⁵

أصقى من الماء Sudan daha berrak.⁵⁷⁶

أفقس من الصخر Kayadan daha sert.⁵⁷⁷

حبك الشيء يعمي ويصم Bir şeye aşırı sevgin kör ve sağır eder.⁵⁷⁸

أحمق من جهيزة Cehîze'den daha aptal.⁵⁷⁹

صاروا أبادي سباً Sebe halkı gibi darmadağın oldular.⁵⁸⁰ Mesel, *Mecmau'l-emsâli'l-*

Arabiyye adlı eserde تفرؤا أبادي سباً olarak geçmektedir.⁵⁸¹

سبق السيف العدل Kılıç kınamayı geçti.⁵⁸²

⁵⁷⁴ a.g.e., s. 220.

⁵⁷⁵ Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbu cemhereti'l-emsâl*, nşr: Ebû'l-Fazl İbrâhim, Abdülmecid Katâmeş, 2.basım, Beyrut, Dâru'l-fikr, s. 567.

⁵⁷⁶ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 220.

⁵⁷⁷ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 221.

⁵⁷⁸ a.g.e., s. 58.

⁵⁷⁹ İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, s. 237.

⁵⁸⁰ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 168.

⁵⁸¹ Hayreddin Şemsi Paşa, *Mecmau'l-emsâli'l-Arabiyye*, I, 870.

⁵⁸² İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, s. 203.

İbn Hazm'ın tazmin ve telmih yoluyla alıntı yaptığı emsal örnekleri:

İbn Hazm aşağıdaki beyitte sanki tüm sıkıntı ve dertleriyle ilgileniyormuş gibi kendisini hiç yalnız bırakmayan jurnalciden dert yanarken Tevrat'ta geçen bir meselden alıntı yapmaktadır.⁵⁸³

وَمَاذَا عَلَيْهِ مِنْ عَنَائِي وَلَوْ عَنِي
أَنَا أَكْلُ الرَّمَانِ وَالْوَلَدِ نَضْرَسُ

Sıkıntım ve yüreğimin yanması neyine, niye uğraşmakta?

Nar yiyen benim oysa çocukların dişleri kamaşmakta

Bu beyit İbn Hazm'ın engin kültürünün en bariz örneklerindendir. Zira şair meselini Tevrat'tan almıştır. Tevrat'ta mesel şöyle geçmektedir: "Babalar koruk yediler, oğulların dişleri kamaştı".⁵⁸⁴

İbn Hazm aşağıdaki beyitlerde bir sevgiliye gönül veren iki aşğın durumunu tasvir ederken⁵⁸⁵ şu meselden alıntı yapmıştır:⁵⁸⁶ "كَالْكَلْبِ يَرِيضُ فِي الْآرِي قَا هُوَ بِأَكْلٍ وَلَا يَدْعُ الدَّابَّةَ نَعْلِفَ"

"Bahçedeki köpek gibi, ne kendisi ot yiyor ne de hayvana yediriyor"

صَبَانَ هِيْمَانَانَ فِي وَاجِدٍ
كَلَاهُمَا عَنْ خِدْرِهِ مَنْحَرَفٍ
كَالْكَلْبِ فِي الْآرِي لَا يَنْعَلِفُ
وَلَا يَخْلِي الْغَيْرَ يَنْعَلِفُ

İki âşıktır bunlar bir sevgiliye deli gibi tutulan

İkisi de bir birinin ayağını kaydırmaya çalışan

Avludaki köpek misali kendisi ot yemeyen

Başkalarının ot yemesine de izin vermeyen

⁵⁸³ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 118

⁵⁸⁴ *Kitab-ı Mukaddes, (Tevrat, Zebur, İncil)*, Tevrat, İstanbul, 1996, Hezekiel, Bap: 18, s. 796.

⁵⁸⁵ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 115.

⁵⁸⁶ Câhız, *Kitâbu'l-hayavân*, nşr: Abdusselam Muhammed Hârûn, Beyrut, Dâru'l-cîl, ts., I, 291.

İbn Hazm'ın tazmin ve telmih yoluyla yaptığı emsal ve şiir alıntıları ilk bakışta kendi yazılarının bir parçası gibi görülmektedir. Bu alıntılar Arap şiirine ve nesrine vâkıf olanlar tarafından fark edileceği gibi, Arap edebiyatı kaynaklarına başvurulup incelendiğinde bunların İbn Hazm'ın yaptığı alıntılar olduğu görülecektir.

D- İBN HAZM'DA EDEBÎ ELEŞTİRİ-ŞİİR VE ŞAİRLERİ TENKÎDİ

Endülüs'te edebî eleştiri hareketi, ilk olarak mescitlerin köşelerinde ortaya çıkmıştır. Zira mescitler, edebiyat ve ilimlerin, özellikle de şeri ilimlerin öğretildiği ilim mekânları konumundaydı. Bir araştırmacı bu konuda şunları söylemektedir: "Kurtuba camii, hicri ikinci asrın sonlarında din, lügat ve edebiyat ilimlerinin okutulduğu bir medrese görevini yerine getiriyordu. Farklı meşrep ve eğilimleri olan âlimler orada edebiyat ve çeşitli dinî ilimleri öğrenmek isteyen öğrencilerle bir araya geliyordu. Zamanla Kutuba mescidi insanların ilim meclisi oldu. Doğudan getirilen lügat ve edebiyat kitapları hocalar tarafından öğrencilere okutuluyor, lügat ve belagat dersleri çerçevesinde şerh ediliyordu."⁵⁸⁷

Hicri V. asırdan önce Endülüs'te edebî eleştiri; sinâ'a (sanatlı), tab' (doğal), lafız, mana, nazm, şiirde doğruluk ve yalan gibi doğuda tartışılan büyük eleştiri meseleleri düzeyine ulaşamamış, aksine teori ve tatbik alanlarında basit bir düzeyde devam etmiş, bazı lügat ve nahiv hatalarının tespit ve tashihinden öteye geçememiştir. Zira şiir öğreten âlimler şiir manalarını, lügat ve nahiv meselelerini tam olarak içselleştirememişlerdir.⁵⁸⁸

Bunlardan hareketle diyebiliriz ki, başlangıçta eleştiri hareketi kendisine lügat ve nahvi temel almıştır. *el-İkdul Ferîd*'in yazarı İbn Abdi Rabbih'i (ö.328/940) bunun dışında tutmalıyız. İbn Abdi Rabbih, eserinde dağınık olarak şiir ve nesir ürünlerini tenkit etmiş, edebî ürünleri güzel ve çirkin bulma gibi kendi görüş ve mülâhazalarını belirtmiştir. İbn Abdi Rabbih, eserinde şiir ve nesir ürünleri hakkında değerlendirmelerde bulunmuş, bazı edipleri eleştiriye tabi tutmuş, belagat ve beyanı tarif etmiş, lafız-mana, şiir intihali, edebî ürünleri

⁵⁸⁷ M. Alyân Abdürrahim, *Teyyârâtü'n-nakdi'l-edebî fi'l-Endelüs*, s. 45.

⁵⁸⁸ İhsan Abbas, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab*, Amman, Dâru's-şurûk li'n-nşr ve't-tibâa, 1993, s. 478.

güzel ve çirkin bulma gibi şiire ilişkin meselelerde mülahazalarda bulunmuş, edebiyat alanında zevk ve edebî eleştiri seviyesine çıkan katkılarda bulunmuştur.⁵⁸⁹

Zamanın geçmesiyle diğer Endülüslü edip ve eleştirmenler de İbn Abdi Rabbih'in yolunu izlemişlerdir. Bunda da şu etkenlerin katkısı olmuştur:

1) el-Hakem el-Mustansır'ın (ö.366/976) başlattığı, ondan sonra Mansur b. Ebî Âmir'in (ö.392/1002) devam ettirdiği kültürel hareket. el-Hakem'in başlattığı bu kültürel kalkınma, Endülüs edebiyatı ile doğu edebiyatı arasındaki farklılıkları tespit etme yoluyla Endülüs'te köklü bir bilinç ve kendine güven ortamı oluşmasına yardımcı oldu. Bu kültür hareketi Endülüs'te eleştiriye teşvik eden ilk ve en önemli unsurlardandır.⁵⁹⁰

2) el-Mansûr'un yaptığı gibi şairler için bir dîvânın oluşturulması. Bu dîvâna sadece şairliklerini ispat eden ve bir tür şiir sınavını geçen şairlerin isimleri kaydedilmekteydi. Bu dîvâna kaydedilen şairler, mertebelerine göre ödüller almaktaydı. Buradaki eleştiri kriterlerini tam olarak bilmesek de, şairler arasındaki rekabetin şiir yeteneğini ortaya koymada yeterli olduğu âşikârdır.⁵⁹¹

3) Endülüs'ün başkenti Kurtuba'nın Berberî istilâsı sonucu düşmesi (399), edebiyat ve kültür alanlarında kriterlerin alt üst olmasıyla muhalif seslerin yükselmesi, şiirin kesada uğraması, şairlerin içinde bulundukları durumlara isyan etmeleri, geçmişle yaşadıkları durumları kıyaslamaları, kaybedilen değerlerin tekrar kazanılmasını istemeleri. Tüm bunlar eleştiriye katkı sağlamıştır.⁵⁹²

4) Mantık ve felsefe ilimlerinin eleştiri alanında özgür düşünceye katkı sağlaması.⁵⁹³

5) Doğunun etkisi. İbn Tabatabâ, el-Âmidî, Ebû Alî el-Hâtimî (ö.388/998), el-Cürcânî (ö.471/1079) gibi edip ve âlimlerin doğuda gerçekleştirdikleri eleştiri devriminin etkilerinin

⁵⁸⁹ M. Rıdvân ed-Dâye, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî fi'l-Endelüs*, 280 vd.

⁵⁹⁰ İhsan Abbas, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab*, s. 479.

⁵⁹¹ el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebes*, s. 103; M. Alyân Abdürrahim, *Teyyârâtü'n-nakdi'l-edebî fi'l-Endelüs*, s. 76.

⁵⁹² İhsan Abbas, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab*, s. 479.

⁵⁹³ İhsan Abbas, a.g.e., s. 480.

hicri V. asırda Endülüs'te görülmesi. Doğuda edebiyat alanında yazılan kitapların Endülüs'te okunmasının eleştiri alanında büyük katkıları olmuştur.⁵⁹⁴

Bu şekilde eleştiri V. asrın başlarına kadar gelişimini sürdürdü. V. asrın başlarından itibaren bir grup şair ve âlim, Endülüs'e has bir kültür oluşturmak için büyük çaba harcadılar. Endülüs'te o dönemdeki eleştiri, Endülüs'ün edebî kimliğini savunmayı ve bazı yönlerden de olsa doğuya bağlılıktan kurtulma çabasını temsil ediyordu. İşte bu eleştirmen ve âlimlerden birisi de İbn Hazm el-Endelüsî'dir.⁵⁹⁵

Abdülkerim Halife İbn Hazm'ı, edebî ürünleri değerlendirmede kendine has kişisel izlenimleri olan özgür bir eleştirmen olarak nitelemektedir.⁵⁹⁶ İbn Hazm'ın edebî eleştiriye ilişkin görüşlerini incelemek isteyen bir araştırmacının karşılaşacağı sorunların başında, onun eleştirel görüşlerine tahsis ettiği müstakil bir eserinin bu gün elimizde bulunmaması gelmektedir. Otobiyografi ve siyer kaynakları İbn Hazm'ın "*el-Fesâha ve'l-belâga*", "*Tesmiyetü's-şu'arâi'l-vâfidîn 'ala İbni Ebî Âmir*", "*Kitabun fi'l-'arûz*", "*Kitâbun fi'd-dâd ve'z-zâ*", "*et-Ta'kîb 'ala İbni'l-İflîlî fi şerhihî li-dîvânî'l-Mütenebbî*" adlı eserlerinin olduğunu zikretmektedir.⁵⁹⁷ Bu kitaplar bu gün elimizde bulunmamasına rağmen, İbn Hazm'ın dil ve edebiyat alanında bu gün bilinenden daha çok faaliyette bulunduğunu göstermektedir. Bununla birlikte İbn Hazm'ın çeşitli kitap ve risalelerinde şiir, nesir ve belagat konularında araştırılmaya ve incelenmeye değer farklı kişisel görüşleri vardır. İbn Hazm'ın bu eserlerinde yer alan dil ve edebiyata ilişkin görüşlerinden hareketle, onun edebî eleştiri konusunda ortaya koyduğu görüşlerini inceleyeceğiz.

Öncelikle İbn Hazm'ın tartışmalarında sertliği ve hasımlarını eleştirmesinde dilinin keskinliği ile meşhur olan bir âlim olduğu hatırlanmalıdır. Zehebî, bu konuda şunları söylemektedir: "Dilinin uzun olması, büyük âlimleri küçük görmesi, müçtehid imamları pervasızca eleştirmesi, sert tartışmaları ve keskin cevapları yüzünden başına birtakım olaylar gelmiştir. Hatta İbnü'l-Arîf'in İbn Hazm hakkındaki şu sözü darbı mesel olmuştur. 'İbn Hazm'ın diliyle, Haccâc'ın kılıcı kardeştir'. Bu söz, İbn Hazm'ı nereye gittiyse peşini bırakmamıştır".⁵⁹⁸

⁵⁹⁴ İhsan Abbas, a.g.e., aynı yer.

⁵⁹⁵ M. Alyân Abdürrahim, *Teyyârâtü'n-nakdi'l-edebî fi'l-Endelüs*, s. 289.

⁵⁹⁶ Abdülkerim Halife, *İbn Hazm hayâtuhu ve edebuhu*, s. 262.

⁵⁹⁷ ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 197.

⁵⁹⁸ ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 1154.

Üslup ve amaçları farklı olmakla beraber şiir, İbn Hazm'ın tüm hayatında, gençliğinde ve yaşlılığında önemli bir yer işgal eder. Kendisini ilme ve eserler yazmaya verdikten sonra, şiire ruhanî eğilim alanı olarak bakmıştır. İbn Hazm, *Merâtibi'l-'ulum* adlı risalesinde şiiri eğitim metodu kapsamında ele almış, nazarî ilimleri taksim ederken şiiri ilimler kategorisinde on bir ilmin ikincisi olarak zikretmiştir. İbn Hazm ilimlere genel bakışını ortaya koyduğu bu eserinde ilk olarak nahiv ve lügat ilimlerinin konum ve öneminden bahsetmiş, bu ilimlerden detaylara ve ihtilafli konulara girilmeden yeterli miktarda alınmasının gereğini belirtmiş, daha sonra şiirin, nahiv ve lügat ilimlerinin tamamlayıcısı olduğunu ifade etmiştir. İbn Hazm eğitim metodunda şiirin konumunu şu sözleriyle belirtmektedir: “Zikrettiğimiz ilimlerle ilgili şiirden bir rivayet varsa, bu rivayet Hassân b. Sâbit, Ka'b b. Mâlik, Abdullah b. Revâhâ, Sâlih b. Abdulkuddus vb. şairlerin şiirleri gibi içerisinde hikmet ve hayır olan şiirlerden olmalıdır. Zira bu şiirler nefsi uyanık tutmaya yardımcı olmaktadır”.⁵⁹⁹ İbn Hazm'a göre şiir rivayeti nahiv ve lügatın hizmetinde olmalıdır. İbn Hazm bu görüşüyle şiirin kendisine has bir hedefinin olmadığını, aksine şiirin nahivci ve lügatçinin, nahiv ve lügat hükümlerini ortaya koymada yararlandığı bir kaynak ve araç olduğunu ifade etmektedir.

İbn Hazm'ın *et-Takrib* adlı risalesinin sonunda şiirden bahsettiği bölüm onun şiir eleştirisi konusundaki tutumunu tamamlar niteliktedir. Bu bölümde şiirin en temel ve köklü meselelerinden biri olan şiirde doğruluk ve yalan meselesini ele almakta sözlerine şiirin, yalanın süslediği bir sanat olduğuyla başlamakta ve şöyle demektedir: “Bu bazı bilge kişilerin hakkında şöyle dedikleri bir sanattır: ‘Doğruluk jurnalci ve şairin dışındaki her şeyi süsler, zira doğruluk bu ikisinin doğasına uymaz.’ Önceki âlimlerden bazıları şöyle demiştir: ‘Şiir yalandır bu nedenle Allah Peygamberine şiiri yasaklamış ve şöyle demiştir: ‘Biz ona şiiri öğretmedik, ona gerekmez de’.⁶⁰⁰ Allah onlar hakkında: ‘Onlar yapmadıklarını söylüyorlar’⁶⁰¹ diye haber vermiştir. Peygamber de çok şiir rivayet etmeyi yasaklamıştır. Bunun nedeni şiirin yalan olmasıdır, ancak klasik şiir kriterleri dışında olan hikmetli sözler, mev’ize ve Peygamber methiyeleri tarzındaki şiirler bundan müstesnadır”.⁶⁰²

İbn Hazm’a göre şiir iki kısma ayrılır; birincisi şiirin tabiatına ve doğasına uygun olan, kendisinde yalan ve aşırılık olan şiirdir ki Allah bunu “Onlar yapmadıklarını

⁵⁹⁹ İbn Hazm, *Merâtibu'l-'ulûm*, s. 66, 67.

⁶⁰⁰ Yâsîn, 36/69.

⁶⁰¹ Şuarâ, 26/226.

⁶⁰² İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 354.

söylüyorlar” diye nitelemiştir. İkinci kısım şiir ise, hikmetler, vaazlar ve Peygamber methiyeleri tarzındaki şiirlerdir ki bu şiirler doğruluk temeli üzerine bina edildiği için şiirin doğasına uymamaktadır. O halde İbn hazm, birçok eleştirmenin sloganlaştırdığı “şiirin en güzeli en yalan olanıdır” görüşünü desteklemektedir. Zira o, şiiri yalanın süslediği bir sanat olarak görmektedir. Şiire doğruluk ve gerçeklik katıldığında bu güzellik ortadan kalkmaktadır.

İbn Hazm kendisinde sırf doğruluk olan şiire iki beyit ile örnek vermekte ve bu sözlerin, söyleyeniyle dalga geçilecek gülünç sözler olduğunu söylemektedir.⁶⁰³

وَالْبَغْلُ بَغْلٌ وَالْجَمَارُ جَمَارٌ	الَّيْلُ لَيْلٌ وَالنَّهَارُ نَهَارٌ
وَكِلَاهُمَا طَيْرٌ لَهُ مِنْهُ قَارٌ	وَالدِّبْكُ دِبْكٌ وَالْحَمَامَةُ مِنْهُ

Gece gecedir, gündüz de gündüz
Katır katırdır, merkep de merkep

Horoz horozdur, güvercin onun gibi
Her ikisi de gagalı birer kuştur

Kendisinde yalan ve aşırılık olan şiire ise dört beyitle örnek vermekte ve bu şiiri söyleyenin aptallık babına girdiğini ve eğlence konusu olduğunu söylemektedir.⁶⁰⁴

وَبَرَاهِ الْهَوَىٰ قَمَا يَسْتَيِّنُ	أَلِفُ السُّقْمِ جِسْمُهُ وَالْأَيْنِ
وَهُوَ أَخَقَىٰ مِنْ أَنْ تَرَاهُ الطَّنُونُ	لَا تَرَاهُ الطَّنُونُ إِلَّا طَّنُونَا
فَاطْلُبُوا الشَّخْصَ حَيْثُ كَانَ الْإَيْنِ	قَدْ سَمِعْنَا أَيْنَهُ مِنْ قَرِيبِ
ذَا بَسْمًا فَلَمْ تَجِدْهُ أَتُونُ	لَمْ يَعْشَ أَنَّهُ جَلِيدٌ وَلَكِنْ

⁶⁰³ a.g.e., aynı yer.

⁶⁰⁴ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 354.

Hastalık ve inilti cismine mekân tuttu
Yonttu onu aşk artık görünmez oldu

Göremez onu kuşkular kuşku olmaktan başka
Kuşkuların onu görmesinden gizlidir daha da

Tanık olduk iniltisine hem de yakından
Arayın onu iniltinin olduğu mekândan

Sebat etmesi onu tutamadı ayakta
Hastalıktan eridi ölüm dahi bulamadı hayatta

Yaşamaya yetmedi sebat etmesi onun
Hastalıktan eridi bulamadı onu menûn

İbn Hazm'da yalan kavramı ahlakî yönle ilişkilidir. O, bu yaklaşımıyla mecaz ve istiâre temeline oturan sanatsal yalanın önünü kesmiş oluyor. Oysa arapların sözlerinin çoğu ve şiirlerinin en beliğ olanları bu tarzda gelmiştir.

Yalan üzerine bina edilen şiirleri salık vermeyen İbn Hazm kendisinin şiir konusunda fazla bilgisi olmadığı şeklinde bir yanlış anlaşılmayı bertaraf etmek için ise şöyle demektedir: "Kimse bunun cahili olduğumuzu ve kötülediğimizi zannetmesin. Zira bizi tanıyan veya haberimiz kendisine ulaşan kişi şiir rivayetinde nasıl geniş bir bilgiye sahip olduğumuzu, şiirin manalarına nasıl hâkim olduğumuzu, şiir sanatlarına, güzelliklerine ve kısımlarına nasıl vâkıf olduğumuzu, şiir sanatını nasıl icra ettiğimizi, uzun veya kısa olarak kolay bir şekilde nasıl şiir nazmettiğimizi ve şiir maksatlarını nasıl elde ettiğimizi bilir."⁶⁰⁵ İbn Hazm şiir sanatları ve eleştirisi konusunda zevkiselim sahibi olduğunu ve şiir nazmetmeye muktedir olduğunu söylemekle birlikte, kendi şairliğini her zaman abartılı olarak ön plana çıkarmaz.

Şiirde doğruluk ve yalan meselesi, eleştirmenlerin farklı görüşler beyan ettikleri edebî eleştirinin en tartışmalı konularındandır. Şiirin en güzelinin en yalanı olduğu görüşünü

⁶⁰⁵ İbn Hazm, *Merâtibu'l-'ulûm*, s. 69.

destekleyen Kudâme b. Ca'fer (ö.337/948) bu konuda şöyle demektedir: "Bence şiirde aşırılık en uygun ve yerinde olan görüştür. Bu eskiden beri şiir ve şairlerden anlayanların desteklediği bir görüştür. Onlardan birisinin 'en güzel şiir en yalan olanıdır' sözü bana ulaştı".⁶⁰⁶ Diğer taraftan manada doğruluk ve gerçeğe uygunluğu savunan eleştirmen el-Âmidî (ö.371/981) şöyle demektedir: "Bazı şiir râvîleri, 'şiirin en güzeli en yalan olanıdır' demiştir. Hayır! Andolsun ki şiirin en güzeli en doğru olanıdır. Şiir yalandan kurtarılıp gerçeğe uygun olarak söylendiğinde en güzeli olur".⁶⁰⁷

Kanaatimizce İbn Hazm, "şiirin en güzeli en yalan olanıdır" görüşünü desteklemekle bazılarının zannettiği gibi daha önce serdettiği görüşleriyle çelişmemektedir. Zira mesele, daha önce söylenmiş görüşlerden birisini beğenmekten öteye geçmemektedir. Sakıncalı şiirler konusunda ortaya koyduğu görüşleri, ahlak ilkelerine çağrıda bulunduğu fıkhi mezhebi kapsamında değerlendirilmelidir. Genel anlamıyla şiirin bir sanat olarak ele alınması ve bu konuda görüş beyan edilmesi ise farklıdır. İbn hazm burada, kendi mezhebine uyup uymamasına bakmadan ilmi görüşünü açıklamıştır.

İbn Hazm'ın genelde Endülüs'ü savunduğu, onun üstünlüğünü ve diğer İslam beldeleri arasındaki yerini konu alan meşhur *Fadlu'l-enderüs ve zikrû ricalihâ* adlı risalesinde şairler hakkında kayda değer eleştirel yargıları vardır. Mesela İbn Derrâc el-Kastallî'yi (ö.421/1030) doğudaki büyük şairlere denk tutmakta ve şöyle demektedir; "Bizde büyük şairlerden sadece İbn Derrâc olsaydı, Beşşâr (b. Bürd) (ö.167/784) , Habîb (Ebû Temmâm) (ö.231/846) ve Mütenebbî'den (ö.354/965) aşağı kalmazdı. Kaldı ki onunla birlikte bizde Ca'fer b. Osman el-Hâcib ve Ahmed b. Abdulmelik b. Mervân gibi şairler de vardır."⁶⁰⁸ İbn Hazm bu yargısında İbn Derrâc'ı kendisinden önce yaşamış meşhur doğulu şairlerle kıyaslamaktadır. Yine onun hakkında: "Endülüs'te İbn Derrâc'dan daha şairi yoktur dersem, mübalağa etmiş olmam." demektedir.⁶⁰⁹ Ayrıca şair Ebu'l-Ecreb Ca'vene b. es-Sımma el-Kilâbî'nin şairliğini övmekte, onu Cerîr (ö.114/732) ve Ferezdak (ö.114/732) ile kıyaslamakta ve şöyle demektedir; "Şiirde Ebu'l-Ecreb'i zikrettiğimizde, onu çağdaşları Cerîr ve Ferazdak ile kıyaslayabiliriz. Adil olmak gerekirse onun şiiriyle istişhad edilir, zira onun tarzı kudemâ şairlerin tarzıdır,

⁶⁰⁶ Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu's-şi'r*, nşr: Kemâl Mustafa, 3. basım, Kahire, Mektebetü'l-Hancı , 1979, s. 62

⁶⁰⁷ el-Âmidî, *el-Muvâzene beyne şî'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*, nşr: es-Seyyid Ahmed Abbas Sakr, 2. basım, Kahire, Darü'l-Maârif, 1961, II, 58.

⁶⁰⁸ İbn Hazm, *Fadlu'l-Endelüs ve zikru ricâliha*, s. 187.

⁶⁰⁹ el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebes*, s. 105.

muhdesûn şairlerin yolunu izlememiştir”.⁶¹⁰ İbn Hazm bu yargısında, çağdaş şairleri karşılaştırma ölçütünü esas almıştır. İbn Hazm bu sözleriyle şair Ebu'l-Ecreb el-Kilabi'nin şiirde yollarını takip ettiği mutekaddimûn şairlere beğenisini ifade etmektedir. İbn Hazm Ebu'l-Ecreb ve İbn Derrâc ile yetinmemekte, haklarında fazla bilgiye sahip olmadığımız Ca'fer b. Osmân el-Mushafî, Ahmed b. Abdulmelik, Ağleb b. Şu'ayb, Muhammed b. Şuhaysî, Ahmed b. Ferec ve Abdulmelik b. Sa'îd gibi diğer Endülüslü şairleri de övmekte ve onlar hakkında “bunların hepsi seçkin ve saygın şairlerdir” demektedir.⁶¹¹

İbn Hazm, her fırsatta arkadaşı İbn Şüheyd'in (ö.426/1035) edebî kişiliğini övmekte, şiirlerinden örnekler vermeksizin onu beligler ve edipler arasında zikretmektedir. Örneğin *et-Takrîb* adlı risalesinde kendisinin Aristo'nun kitabını incelediğini ve belagat konusunda bir kitap yazmaya karar verdiğini ancak Arkadaşı İbn Şüheyd'in bu konuda bir kitap yazdığını öğrenince bundan vazgeçtiğini söylemektedir. İbn Hazm, İbn Şüheyd'in belagate vâkıf olduğunu ve bu konuda gerçekten güçlü olduğunu belirtmektedir.⁶¹² Yine İbn Şüheyd'i nesirde yüksek bir mevkiye koymakta ve onu soru sorana daha yakından tanıtmak için şöyle demektedir; "Onun belagatin ana yönleri ve dallarında neredeyse Amr b. Bahr el-Câhız (ö.255/869) ve Sehl b. Hârûn'un (ö.215/830) ikisinin diliyle birden konuşuyormuşcasına büyük bir kabiliyeti vardır.”⁶¹³

İbn Hazm Endülüs'ün Mağrib'e üstünlüğü konusunda Ebû Ali b. er-Rebîb el-Kayravânî'ye cevap verirken şiir alanında yazılmış çok sayıda eserden bahsetmektedir. Bu eserler arasında; Ubâde b. Mâu's-semâ'nın *Ahbâru şu'arâi'l-Endelüs* adlı eseri ile Ebû Ömer Ahmed b. Ferec'in, Ebû Bekr Muhammed b. Dâvûd'un *Kitabu'z-zehra*'sına muâraza için yazdığı *Kitabu'l-hâdaik* adlı eseri de yer almaktadır. İbn Hazm, *Kitabu'z-zehra* adlı eserde her biri yüz beyitten oluşan yüz bap bulunduğunu, *Kitabu'l-hâdaik*'de ise önceki eserde yer alan bap isimlerinden farklı ve sadece Endülüslü şairlere ait yüzer beyitlik iki yüz bap bulunduğunu söylemektedir. İbn Hazm her iki kitabı da güzel olarak nitelemekle birlikte, İbn Ferec'in kitabının sahasında tek olduğunu söylememektedir. İbn Hazm iki eserden daha bahsetmektedir; bunlar Ebu'l-Hasen el-Kâtib'in *Kitabu't-teşbihat min eş'âri ehli'l-Endelüs*

⁶¹⁰ İbn Hazm, *Fadlu'l-Endelüs ve zikru ricâliha*, s. 187.

⁶¹¹ a.g.e., s. 187, 188.

⁶¹² İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 351.

⁶¹³ İbn Hazm, *Fadlu'l-Endelüs ve zikru ricâliha*, s. 188.

adlı eseri ile iyi ve güzel olarak nitelediği Ebu'l-Kâsım b. el-İflîlî'nin *Şerhu şî'ri'l-Mütenebbi* adlı eseridir.⁶¹⁴

İbn Hazmın eleştirisi türlerinden birisi de tatbikî eleştirisi kapsamına giren ve inşâî eleştirisi olarak adlandırabileceğimiz eleştirisi türüdür. O, bu eleştirisinde şairlerin söylemiş olduğu şiirlerle aynı konuda onların şiirlerinin manalarına bazen muaraza ederek bazen de onaylayarak kendi şiirlerini söyleyerek görüşlerini serdetmiştir. Mesela öğrencisi el-Humeydî (ö.488/1095) bir keresinde ona, Ebu Nüvâs'ın (ö.198/813) aşağıdaki şu beytini okumuş ve ondan bu beyitle ilgili bir beyit inşâd etmesini istemiştir.⁶¹⁵

نُـمِـدَـهْ بِرُوضِـهِـإِبْلِيسَ

عَرَضَ لِلَّذِي تَحِبُّ حَبِّـ

Sevdiğine sevgini bir kez ima et de sen
Sonra bırak onu İblis yetiştirip büyütsün

İbn Hazm bu beyte cevaben şu beyti söylemiştir:

وَدَعَهُ قَنُورَ الْحَقِّ بِسَرِي وَبِشَرْقِ

أَبْنِ قَوْلَ وَجِـهِ الْحَقِّ فِي نَفْسِ سَالِحِ

Dinleyenin gönlünde sen hak yönde bir söz söyle
Ve bırak, zira hakkın nuru yayılır ve aydınlatır öyle

İbn Hazm bu beyitte sevgilisinin sakinleştirilmesinde Şeytandan yardım isteyen Ebû Nüvâs'ın (ö.198/813) hatasına işaret etmekte, kendisi ise hakkın ışığından yardım istemektedir.

İbn Hazm'ın tatbiki eleştirisi alanında *Tavku'l-hamâme* adlı eseri ön sırada yer almaktadır. İbn Hazm'ın şiir konusunda serdettiği görüşlerinin yankısı bu eserde görülmektedir. İbn Hazm eserinde şiirin yalan ve aşırılık olduğundan bahsetmekte, şairlerin şiirlerinde sıkça işlediklerini ifade ettiği gözyaşlarının yağmura benzetilmesi ve aşkları

⁶¹⁴ İbn Hazm, *Fadlu'l-Endelüs ve zikru ricâliha*, s. 182, 183.

⁶¹⁵ İbn Bessam, *ez-Zahîre*, I, 174.

sebebiyle âşıkların son derece zayıf düştüklerinin betimlenmesi gibi aşırılıkları zikretmekte, bunları gerçek dışı yalanlar olarak nitelemekte ve her şeyin bir sınırı olduğunu belirtmektedir.⁶¹⁶

Bununla birlikte İbn Hazm kendisinin inşâd etmiş olduğu şiirlerde şairlerin yolunu izlediğini eserinin mukaddimesinde okuyucuya vurgulu bir şekilde şu sözleriyle ifade etmektedir: “Bu kitabımda tanık olduğum olaylar üzerine söylediğim şiirleri yazacağım. Öyleyse ne sen, ne de onları okuyacak bir başkası, söze kendi söyledikleriyle başlayan kimselerin yolunu izlemiş olduğumdan dolayı bana kızmaz sanırım. Zira bu, şiir yazmakta sivrilmiş herkesin izlediği bir yoldur”.⁶¹⁷ Yine *Tavku'l-hamâme*'sinin teselli bölümünde şiir sınırları dışına çıkması durumunda şairin önemli bir hata yapmış olacağını, şiir söyleyenin şiir kurallarına uyması, metod ve yollarına bağlı kalması gerektiğini söylemektedir.”⁶¹⁸

İbn Hazm yukardaki sözleriyle şiirin hakikatini vurgulamakta, şiir söylenecekse bunun şairlerin tarzında olması gerektiğini ifade etmektedir. Daha sonra ise -gelen satırlarda bir örneğini verdiğimiz gibi- söylemiş olduğu bazı şiirler yüzünden Allah'tan af dilemekte, kendisini temize çıkartmaktadır: “Zamanın silip süpürlüğü şeyleri unutmanın bizim için bir huy olmasından, şarap içmeye alışarak Allah'a karşı günah işlemekten, himmet yoksulluğundan ötürü alçalmaktan Allah'a sığınırız.” Kanaatimizce İbn Hazm burada çelişkiye düşmektedir. Zira söylemiş olduğu bazı şiirler sınırlarını kendisinin çizdiği ahlakî kriterlere uymayan aşk ve gazel şiirleridir. Bunlardan hareketle İbn Hazm'da tatbik, nazariyeden sonra gelmektedir diyebiliriz.

İbn Hazm *Tavku'l-hamâme*'nin teselli babında Ebû Nüvâs (ö.198/813) gibi klasik kaside formuna başkaldıran şairlerden bahsetmekte, bu şairlerin bir zamanlar yaşanan yerlerin kalıntılarının yanında durarak eski hatıraları anımsayıp bu kalıntılara ağlamak şeklinde özetlenebilecek olan klasik kaside formuna “amûdu'-şî'r” karşı çıktıklarını, bu tür şiirler yerine zevk ve eğlence konulu şiirler söylemeyi tercih ettiklerini belirtmektedir. İbn Hazm bunu şu sözleriyle ifade etmektedir: “Yeni bir şiir türü geliştiren bazı şairler terk edilmiş evlerin yıkıntıları üzerine ağlamayı yermekte, zevk ve eğlence konulu şiirleri ise övmektedirler. Bu da teselliye girer. el-Hasen b. Hânî (Ebû Nüvâs) (ö.198/813) bu şiir

⁶¹⁶ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 243.

⁶¹⁷ a.g.e., s. 40.

⁶¹⁸ a.g.e., s. 195.

sanatını çok kullanmış, bu tür şiirler söylemekle övünmüştür. Şiirlerinde çoğunlukla ihanete uğradığından açıkça söz etmiş, bununla dile ve şiire olan hâkimiyetini, anlatım gücünü göstermeyi amaçlamıştır.”⁶¹⁹

İbn Hazm klasik kaside formuna karşı çıkan Ebu Nüvâs (ö.198/813) ve onun izinden gidenlerin tarzında aşağıdaki beyitleri söylemektedir. İbn Hazm beyitlerde eski evlerin kalıntılarının yanında durarak ağlamayı yerdiği kasidesine müzik nağmeleri eşliğinde bahçelerde, yeşillikler arasında içki içmeye çağrıda bulunarak başlamış, kasidesinde Endülüs'ün sembollerinden olan nergis çiçeğini zikretmeyi de ihmal etmemiştir.⁶²⁰

خل هذا وبإد الدهر وارحل	في رياض الرى مطي العقار
واحدها بالبيع من نغمت الـ	عود كبما تحت بالزمار
إن خيرا من الوئوف على الدا	ر وئوف البنان بالأونار
وبدا النرجس البيع كصب	حائر الطرف مائلاً كاتدار
لونه لون عائق مستهال	وهو لا شك هائم بالبحار

Bırak bunu ve acele et zamanı yakalamada
Yükle şarap binitlerini bahçe yamaçlarında

Sür onları yürüsün harika ud nağmeleriyle
Kıvrılsın ayakları ahenkli ney sesleriyle

Daha güzeldir boş durmasından evlerde
Parmakların gezinmesi ince ud tellerinde

Güzel nergis belirdi bir âşık misali sanki
Şaşkın bakışlı, sendeleyen bir sarhoş gibi

⁶¹⁹ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 194.

⁶²⁰ a.g.e., s. 194, 195.

Rengi bir âşık rengi delicesine vurulmuş
Kesin sevdalı bir nergis papatyaya tutulmuş

İbn Hazm bu şiirleri söylemesinin hikâyesini şu sözleriyle anlatmaktadır: “Bu şiirleri yazmamın nedeni el-Muzaffer Abdulmelik b. Âmir’in kızlarından biri olan Danâ el-Âmiriyye'nin benden şarkı olarak söyleyeceği bir şiir yazmamı istemesidir. Ben de onun bu isteğini yerine getirdim; çünkü ona karşı büyük bir sevgi besliyordum. Bunun üzerine kendisi de 'neşîd' ve 'basît' ölçüsünde çok güzel bir melodi söyledi". İbn Hazm, arkadaşlarının şiirlerine beğenisini dile getirmekte bir sakınca görmemektedir. Bu hususta şöyle demektedir: “Danâ el-Âmiriyye için yazdığım şiiri edebiyatçı dostlarımdan birine söyledim. Hayran kaldı, çok beğendi. "Dünyanın harikaları arasına konulmaya değer bu!" dedi.”⁶²¹

Daha sonra İbn Hazm söylemiş olduğu sözlerden dolayı Alah'tan af dilemekte, bu şiiri söyleme nedeninin sadece şairlerin tarzına uymak ve kendisinden talep edileni yerine getirmek olduğunu söylemektedir. İbn Hazm şöyle der: “Zamanın silip süpürlüğü şeyleri unutmanın bizim için bir huy olmasından, şarap içmeye alışarak Allah'a karşı günah işlemekten, himmet yoksulluğundan ötürü alçalmaktan Allah'a sığınırız. Fakat burada Yüce Allah'ın şairler hakkındaki sözünü hatırlatmak yeterlidir sanırım. Allah'tan daha doğru sözlü kim olabilir zaten? "Görmüyor musun onlar, her vadide dolaşıp duruyorlar ve yapmadıkları şeyleri söylüyorlar"⁶²² İşte Yüce Tanrı'nın onlar hakkında verdiği hüküm! Görülüyor ki şair, şiirin sınırları dışına çıkarsa, önemli bir hata yapmış olur. Şiir söyleyenin şiir kurallarına uyması, metod ve yollarına bağlı kalması gerekir”.⁶²³

İbn Hazm kanaat babında ise en-Nazzâm (ö.231/845), Ebû Temmâm (ö.231/846), el-Buhturî (ö.284/897) gibi şairlerin düş görmeye verdikleri anlamlar üzerinde durmakta, daha sonra büyük bir tevazu ile bu meydana öncelik ve üstünlüğün bu şairlerde olduğunu, kendi şiirleriyle onlarınkini kıyaslama gibi bir niyetinin olmadığını, sadece bu konuda yeni bir mana taşıyan kendi şiirlerini zikredeceğini belirtmektedir. İbn Hazm çeşitli kitaplarında açıkça görüldüğü gibi farklı şiir akımları ve kendisinden önceki şairlerin şiirleri hakkında geniş bilgiye sahipti. Örneğin rüyada düş görme konusunda şöyle demektedir: “Bu düş görmelerin

⁶²¹ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 195.

⁶²² Şuarâ, 26/226.

⁶²³ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 195.

nedenleriyle ilgili, şairler eşsiz güzellikte, herkesin erişemeyeceği, çok orijinal sözler söylemişlerdir. Mutezile'nin başı Ebu İshâk b. Seyyâr en-Nâzzâm bu tür düş görmelerin nede-nini, sevgilileri birbirine kavuşturmamak için tutulmuş kötü gözetleyicilerin ruhlarda doğurduğu korkuya bağlamaktadır. Ebu Temmâm (ö.231/846) ise, bu olayı şöyle açıklamaktadır: "Düşünde bir hayal ile cinsel ilişkide bulunmak aşka bir zarar vermez, aksine gerçek birisiyle olan cinsel ilişki aşkı öldürür." el-Buhturî (ö.284/897) ise, hayalin gelişini, uyuyan aşığın aşk ateşinin ışığıyla aydınlanmak isteyişine, söz konusu hayalin gidişini de gözyaşları içinde boğulup kalma korkusuna bağlamaktadır. Kendi şiirlerimi onlarınki ile karşılaştırma gibi bir niyetim yok; kuşkusuz onlar bizim seleflerimizdir her zaman için ve biz ancak onların ürünlerini devşiriyoruz; fakat yalnızca onları taklit etmek, onların aydınlattığı yolu izlemek istedim. Düşte görülen hayal üstüne bende şu dizeleri yazdım".⁶²⁴

أشفق أن يذبيك لمس كفى	أغار عليك من إدراك طرفي
وأعتمد التلافي حين أغيب	فأمنع اللقاء جذار هذا
من الأعضاء مستتر ومخفي	فروحى إن أمرك ذو انفرا
من الجسم التواصل ألف ضعف	ووصل الروح ألطف فيك وفع

Kıskanıyorum inan seni hatta kendi gözümden
Korkuyorum elimin değmesinin seni eritmesinden

Bundan sakındığım için buluşmaktan kaçınıyorum
Bir araya gelmeyi bu yüzden uykularda arıyorum

Zira ruhum uyuduğumda senle baş başa kalmakta
Vücudumun diğer azalarından gizlenip saklanmakta

Ruhumun senle buluşması etkice inan çok daha tatlı
Senle olan bedenimin etkisinden belki de bin katlı

Ancak İbn Hazm aynı bapta, mânâ getirme konusunda kendisinin üstünlüğünü açıkça

⁶²⁴ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 176.

ifade etmekte bir sakınca görmemektedir.⁶²⁵

ولما تروحنا، أكنـاف روضة	مهدلة الأفنان في تربها الذـدي
وقد ضجكت أنوارها وتضوعت	أساورها في ظل قبيء مـمـمـد
وأبدت لنا الأمطار حسن صريفها	نمن بين شالي شجوه ومـمـمـد
وللماء فيما بيننا مـm	وللعين مرئاد مـمـمـمـمـمـمـمـمـمـمـمـمـمـمـm
قبا لبيتي في السجن وهو معازفي	وأنتم معا في قصر دار الجدد

Bir bahçenin gölgesinde dinlenip rahatlarlarken

Ağaçlarının dalları nemli toprağına sarkan

Parlayan ışıkları yüzümüze gülerek baktı

Gölgedeki çiçekleri güzel kokular saçtı

Kuşlar bize en güzel çeşnilerini sundu

Kimi zevkle şakıdı kimi gamdan dem vurdu

Sular etrafımızda şırıl şırıl akmaktaydı

Gözler ve eller zevki orada bulmaktaydı

Keşke hapiste olsaydım tek olsaydım onun kollarında

Ne yazar, olsanız hepiniz Daru'l-mücedded sarayında

İbn Hazm bu beyitlerden sonra kendi üstünlüğünü şu sözlerle ifade etmektedir: “İşte bu saydıklarım ve aktardıklarım seven insanlarda bulunan gerçek kanaat şekilleridir. Yukarıda yaptığım tasvir ne fazla, ne eksiktir. Şairlerin de bir kanaat anlayışları vardır. Bu anlayışlarıyla niyetlerini açığa vurmak, derin düşünceleri, engin meramları anlayıp kavramadaki güçlerini göstermek isterler. Her biri doğal gücü oranında söylemiştir. Fakat onlar meramlarını dil üstünlüklerini, anlatım güçlerini şaşaalı lafızlarla, abartılı manalarla dile getirmişlerdir. Bunlar aslında doğru değildir. Kimileri sevgilisiyle aynı gök kubbenin altında,

⁶²⁵ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 178, 179.

aynı yeryüzünün üstünde bulunmaktan dolayı sevinmiş, kanaat etmiş; kimileri gece ve gündüzün ardarda gelişine sevgilisiyle aynı anda tanık oluşuna sevinmiş, kanaat etmiştir. Her şair böylece en uç noktaya, kavrayışın doruk noktasına ulaşmaya ve en ileri inceliği yakalamaya ve yarışı birincilikle bitirmeye çalışmıştır. Benim bu anlamda öyle şiirlerim var ki, onlardan daha güzelini söylemek imkânsızdır; onların üstüne şiir yoktur⁶²⁶

İbn Hazm'ın eleştiri üsluplarından birisi de belağî eleştiridir. İhsan Abbâs, Endülüs şiirinin teşbihi öne çıkaran, insan ve tabiat güzelliğinin tasvirine önem veren bir zevk ile yoğrulduğunu, dolayısıyla teşbihin, zevkiselim sahibi eleştirmenlerin dikkatini çeken önemli unsurlardan birisi olduğunu söylemektedir.⁶²⁷ İbn Hazm da şiirde yapılan teşbihe ayrı bir önem atfetmekte, belagatçilerin "teşbih-i melfûf" dedikleri, bir kaç şeyi birkaç şeye teşbih etmek tarzındaki teşbih türünü şiirlerinde kullandığından bahsetmektedir. Şiirde ender rastlandığını söylediği tek bir beyitte yapılan çok sayıda teşbihi, berâ'anın delillerinden ve nazmın güzelliklerinden saymakta ve kendisinin bu bapta nazmettiği şiirleriyle övünmektedir. İbn Hazm aşağıdaki beyitlerinde sırasıyla yapmış olduğu teşbih derecelerinden bahsetmekte ve bunlarla övünmektedir:⁶²⁸

Şu beytinde iki şeyi iki şeye benzetmekte ve bunu şiirde ender rastlanan güzelliklerden saymaktadır:

قَدْ أَضْرَمْتُ فِي فِكْرَتِي مِنْ حَبْدِ

تَكَانِهَا وَاللَّيْلِ نِيرَانُ الْجَوَى

Yıldızlar ve gece sevda ateşi sanki
Zihnimde tutuşturulan bir gece vakti

Yukarıdaki beyitten daha mükemmel olduğunu söylediği şu beyitlerde ise üçlü ve dörtlü benzetmeler yaptığını söylemektedir:

فِرَانُ وَأَفْذَاذُ وَنَحْسُ وَأَسْعَدُ

كَأَنَّ النُّوَى وَالْعَنْبَ وَالْهَجَرَ وَالرَّضَى

دُمُوعٌ وَأَجْقَانُ وَخَدٌ مُورِدٌ

كَأَنَّ الْحَبَا وَالْأُزْنَ وَالرُّوْضَ عَاطِرَا

⁶²⁶ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 179.

⁶²⁷ İhsan Abbas, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Ârab*, s. 481.

⁶²⁸ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 159, 61.

Aşktaki tutku ve azarlama, hicran ve rıza sanki
Birleşik ve ayrık, uğurlu ve uğursuz yıldızlar misali

Yağmur ve bulut ve mis kokular saçan bahçe
Gözyaşları ve gözkapakları ve al yanak bence

İbn Hazm şu beytinde ise öncekilerden daha mükemmel olduğunu söylediğı beşli bir benzetme yapmakla övünmektedir:

كأنى وهى والكأس والخمر والدجى ترى وجبا والدر والتبر والسج

Sanki ben ve o, kadeh ve mey ve koyu karanlıklar
Toprak ve yağmur, inci ve altın ve siyah kehribar

İbn Hazm hiç kimsenin yukardaki tek beyitte yaptığı beşli benzetmeden fazlasına güç yetiremeyeceğini, bunun mümkün olmadığını, zira ne aruz ölçüsünün ne de sözcüklerin kuruluş düzeninin bundan daha fazlasını kaldıramayacağını ifade etmektedir.

İbn Hazm böyle söylemekle Ebu Hilâl el-Askerî'nin (ö.395/1004): "Arapların şiirlerinde bir ikincisine daha rastlamadığını ifade ettiğı el-Va'vâ' ed-Dımaşkî'nin (ö.371/981) şu meşhur beytini görmezden gelmektedir.⁶²⁹

وأمرت لؤلؤا من نرجس وسقت وردا وعضت على العناب بالبرد

Akıttı kirpiklerinden nergis misali inci tanelerini ve ıslattı
Al yanakları, ısırırken dolu tanesi dişleriyle gül dudakları

Bazı Endülüslü edipler İbn Hazm'ın "bir beyitte beş şeyi beş şeye benzetme" şeklindeki teşbihi tamamladığını iddiasına cevap vermişler, bu sözleri İbn Hazm'ın vehmi olarak yorumlamışlardır. Örneğın Ebu Âmir b. Müslime bir beyitte beş şeyin beş şeye

⁶²⁹ Müncid Mustafa Behcet, *Mecelletü dirâsât Endelüsiyye*, Tunus, 4. sayı, 1989, s. 17.

benzetilmesinin arapların şiirlerinde örneklerinin bulunduğunu söylemekte ve sadece el-Va'va'nın yukardaki beytini örnek vermekle yetinmektedir.⁶³⁰

E- MUVÂREDE KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ

İbn Hazm, şâirlerin birbirinden habersiz olarak aynı lafız ve anlamlarda şiir söyleme durumunu ifade eden ve literatürde "muvârede"⁶³¹ olarak tanımlanan şiir kategorisini kesinlikle kabul etmez. İbn Hazm konuya ilişkin olarak şunları söylemektedir: "İki şairin yarım beyitte ittifak ettiklerine hayatımızda iki kez tanık olduk. Kendisine güvenmediğim birisi bana kendi düşüncesinin başka bir şairin düşüncesiyle tam bir beyitte örtüştüğünü haber verdi. Bunun doğru olduğunu zannetmiyorum. İki şairin bir kasidede hatta iki ve üzerindeki beyitlerde ittifak etmeleri aklen muhaldir. Zira şiir söz söyleme çeşitlerinden birisidir. Her sözün farklı bir söyleniş tarzı ve telif edilişi vardır. Şiir konusunda "muvârede" olarak adlandırılan ve şairlerin birkaç beyitte ittifak ettiklerini ifade eden sözler asılsız uydurmalarlardır. Bunlar olsa olsa şairlerin birbirlerinden şiir intihal etmeleridir."⁶³²

İbn Hazm "muvârede"nin mantıkî açıdan da mümkün olmadığını şöyle bir kıyasla delillendirir: "Bir insandan yalan olan uzun bir konuşma yapması istense, bunu kolaylıkla yapabilir, ancak farklı mekânlara konulan iki kişiden yalan üzerine bina edilen birer konuşma yapmaları istenirse, yapılan konuşmaların baştan sona aynı olması kesinlikle beklenemez, bununla birlikte konuşmalarındaki birkaç ifadenin aynı olması muhtemeldir." İbn Hazm bu basit mantıkî kıyastan yola çıkarak, eleştirmenlerin "muvârede" olarak adlandırdığı bu şiir kategorisine dair haberlerin asılsız ve uydurma olduğunu söylemekte ve bunu şiir intihâli olarak adlandırmaktadır.⁶³³

III- İBN HAZM'IN DİL, NAHİV VE BELAGAT KONULARINDAKİ GÖRÜŞLERİ

İbn Hazm'ın değişik kitap ve risalelerinde dağınık olarak bulunan genel filoloji, Arap dili ve belagatı konularında kayda değer önemli görüşleri vardır. Engin bilgi birikimine

⁶³⁰ Müncid Mustafa Behcet, a.g.m., aynı yer.

⁶³¹ Muvârede: Çağdaş veya farklı zamanlarda yaşamış olan iki şâirin bir birlerinden habersiz olarak aynı lafızlarla aynı manaları ifade etmeleridir. Muvârede terimi "tevârudü'l-havâtır" adıyla da anılmaktadır. Bkz. Vecdî Vehbe; Kâmil el-Mehdis, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-Arabiyye fi'l-luga ve'l-edeb*, Mektebetü Lübnan, 2. bs., Beyrut, 1984, s. 395.

⁶³² İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, I, 103.

⁶³³ İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, I, 103.

dayanarak dillerin menşei, dil-mantık ilişkisi, dillerin mukâyesesi, ses-söz, lafız-mâna, isim-müsemma, kelime, kavi, luvâvî kıyas, Arapça'da zamanlar, zamanlar arası öncelik, ses-anlam ilişkisi, sesin zaman ve mekanla ilişkisi, cemî, iştikâk, emir-nehiy, umum-husus, belagat, işâret, zamir, mecaz, istisnâ, i'câzu'l-Kur'ân, nahvin tanımı, amacı ve önemi, i'râb alametleri, nahiv ilmindeki illetler, nahivde meydana gelen hatalar ve bunların sebepleri gibi dil ve edebiyata ilişkin farklı konularda araştırılıp incelenmesi gereken önemli görüşler ortaya koymuştur. İbn Hazm zikredilen konularda ortaya koyduğu görüşleri aklî ve naklî deliller getirerek ispatlamaya çalışmıştır.

A- GENEL FİLOLOJİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

1- Dillerin Kökeni, Doğuşu Ve Gelişimi Problematigi

Dillerin kökeni problemi felsefenin, tarihi sert münakaşalarla dolu çetrefilli meselelerinden biri olmuştur. Tarihi arka planına dönmeden onu ele alıp incelemek mümkün değildir. Dillerin menşei meselesi geçmiş asırlara uzanır; Yunanlılarla başlar, Hristiyan ve Müslüman ortaçağları boyunca devam eder, kesin bir sonuca ulaşmadan içinde yaşadığımız modern çağa kadar gelir. Belirtilen çağda bu konudaki araştırmalar metafizik bir karakter kazanmaya başlamış olup, çağdaş dilbilimciler, hakkında net, kesin ve bilimsel bir görüşe ulaşmanın imkânsızlığı nedeniyle ilgili problem hakkında araştırma ve tetkikten el çekme durumuna gelmişlerdir. Hatta bu durum, Fransız parlamentosunu, belirtilen konuda konferans vermeyi bir kanunla yasaklamaya itecek bir boyuta ulaşmıştır⁶³⁴. Bu itibarla biz, dilin menşei hususundaki bazı görüşleri ve İbn Hazm'ın bu meseledeki tutumunu açıklamakla yetineceğiz.

1.1. Uzlaşma ve Anlaşmayı Benimseyen Görüş

Bu görüşü eski çağlarda Yunan Filozofu Demokrit ileri sürmüştür⁶³⁵. O, bu görüşü şu sözlerle açıklamaktadır: “Bir şeye koyduğumuz isim, onun için doğru isimdir. Diyelim ki onu bir başkasıyla değiştirdik, sonradan koyduğumuz ikinci isim de tıpkı birincisi gibi onun için doğru ve yerinde olur. Kölelerimizin isimlerini değiştiririz de doğruluk ve yerindelik

⁶³⁴ Enis Füreyha, *Muhâdarât fi'l-lehecât ve uslûbi dirâsâtihâ*, Kahire, Ma'hadu'd-dirâsâti'l-Arabiyyeti'l-âlemiyye, 1955, s. 12, 13.

⁶³⁵ Ali Abdulvahid Vâfi, *Neş'etu'l-luğa 'inde'l-insân ve't-tıfl*, 1.basım, Kahire, Dâru'n-nahda, ts., s. 32.

açısından yeni isim eskisinden daha az paya sahip olmaz. Çünkü tabiat bir takım özel şeylere kendilerine has isimler koymamızın sorumluluğunu kendi üzerine almaz. Adlandırma, ona teşebbüs edenler nezdinde, tekrar ve adet tarafından doğurulan bir çocuktur”⁶³⁶. Bu diyalog dil üzerinde uzlaşanların bizzat insanlar olduğunu açığa vurmaktadır.

Ortaçağlarda Mutezile, dillerin zihindeki anlamları tam olarak göstermedikleri görüşünü ortaya atmıştır. Dillerin farklı farklı olması işte bu nedenle normal ve caizdir. Eğer Allah tarafından belirlendikleri gerçek olsaydı, Allah’ın kalıp bilgisini, sonra anlam bilgisini, sonrasında ise o kalıbın bu anlamı gösteren bir gösterge kılındığı bilgisini bizim için yaratması gerekirdi. Şayet sıfatlarının bilgisini bizim için yaratsaydı, zatının bilgisini de yaratması icap ederdi. Bizler için zatının bilgisini yaratması durumundaysa, teklifin ve sorumluluğun bir anlamı kalmazdı.⁶³⁷ Böyle demekle onlar aklın mantığının dil üzerinde uzlaşmayı gerektirdiğini vurguluyor, dilin Allah tarafından belirlendiği görüşünü savunanlara karşı çıkıyorlar.⁶³⁸

İbn Cinnî (ö.392/1002) dilin bir uzlaşma ve anlaşma neticesi husule geldiği görüşünü ileri sürenlerin düşüncelerini, kendisi de aynı görüşe destek vererek şu şekilde açıklıyor: “Dilin kesin olarak bir uzlaşmadan doğduğu görüşünü benimsediler ve bu konuda şunları söylediler: Bu hadise, sanki iki veya daha fazla bilgenin bir araya gelip bilinen şeyleri açıklama ihtiyacı hissetmeleri ve onlardan her biri için bir lafzı bir nişan, bir gösterge olarak vaz etmeleri biçiminde gerçekleşmiştir. Bu gösterge telaffuz edilince, gösterdiği o ismi taşıyan şey anlaşılmakta, böylelikle hem başka şeylerden ayırt edilebilmekte hem de sadece adını söylemekle gözün görebileceği bir yere getirilme külfetinden kurtulunmaktadır. Bu yol, söz konusu şeyin durumunu açıklamak için bizzat kendisini tutup göz önüne getirmekten daha kolay, daha pratik ve daha akla yakındır. Kaldı ki çoğu zaman 'fânî' kelimesi gibi gözün görebileceği yakınlığa getirilmesi mümkün olmayan soyut anlamlı şeylerden bahsetme ihtiyacı hasıl olabilir. Aynı şekilde bu görüş benimsenmediği takdirde, faraza birbirine zıt iki şeyin bir mekanda bulunması gibi husule gelmesi aklen muhal olan şeylerden bahsetmek nasıl mümkün olurdu. Yukarıdakiler dışında imkân harici olarak yorumlanmaya elverişli ne varsa hepsi de aynı şekilde değerlendirilir. Eğer insanlarda gösterge ihdas edip üzerinde uzlaşma geleneği olmasaydı, bütün bunlar nasıl olabilirdi. Sanki onlar Âdemoğullarından herhangi

⁶³⁶ Kemal Yûsuf el-Hâc, *Felsefetu'l-luğa*, Beyrut, Dâru'n-nehda li'n-neşr, ts., s. 18.

⁶³⁷ Celaleddin es-Suyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luğa ve envâihâ*, nşr: Muhammed Ahmed Câdulmevlâ; Ebû'l-Fazl İbrâhîm; Ali Muhammed Bicâvî, 3. basım, Kahire, Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, ts., I, 20.

⁶³⁸ Vedî' Vâsîf Mustafa, *İbn Hazm ve mevkîfuhu mine'l-felsefe ve'l-mantık*, s. 262.

birinin yanına geldiler ve onu göstererek ‘insan, insan, insan’ dediler. O andan itibaren ne zaman bu lafız duyulsa onunla kastedilenin anılan mahlûk türü olduğu anlaşıldı. Onun eli ve gözü için bir gösterge belirlemek istediklerindeyse ‘el, göz, baş, ayak vb.’ dediler. O andan itibaren ne zaman bu türden bir lafız duyulsa, hemen manası anlaşıldı. Bunlar haricindeki isimler, fiiller ve harflerde de benzer bir yol izlendi. Bütün bunlardan sonra bize düşen, bu uzlaşmış göstergeleri başkalarına nakletmektir”⁶³⁹.

Yukarıda alıntıladığımız metinden de anlaşılmaktadır ki bu görüşü benimseyenler dili, üzerinde uzlaşıp anlaşarak insanların bizzat kendilerinin ihdas ettiklerini savunuyorlar. Bu olay onların zımnî mutabık oldukları belirli ses tonlamaları sayesinde aralarında anlaşmaları ve nihayetinde söz konusu ses tonlamalarının bir terim haline gelmesi biçiminde gerçekleşmektedir. Modern çağda bu uzlaşma ve anlaşma görüşünü savunanlardan biri de John Lock’tur. İnsan doğası gereği sosyal bir varlıktır. Sosyal hayat ise insanlara birbiriyle konuşup anlaşmayı zorunlu kılar. İnsan özel sözcükler vaz etme konusunda hemcinsiyle zımnî bir mutabakat içindedir. Lock bu konuda şunları delil gösterir: “Kelime bir anlama delalet eder, anlam ise maddi bir şeyden (bir dış olgudan) gelmez. Dar anlamıyla delalet eden kelime (gösterge), maksadı ifade eden şeydir. Kelimeyle kastedilen şey fikirdir. O halde ayan beyan ortadadır ki insan fikrin kaynağıdır... Lock’a göre bu zımnî uzlaşma bir kurala bağlıdır. Yani kelime vaz etme somuttan soyuta, görülenenden görülmeyene, özelden genele doğru bir gelişim seyri takip eder”⁶⁴⁰. Diyelim ki bu uzlaşma ve anlaşma görüşünü benimseyenlerin tezleri doğru, ancak akla hemen şöyle bir soru geliyor: Bir delalet ve anlama sahip lafızları araştırmak ve bulmak için aralarında uzlaşıp anlaşırken bunu yapanların kullandıkları araç nedir? Daha doğrusu bunun için belirli bir takım imge ve işaretlerin olması gerekir. Bu imge ve işaretlerin de duyu organlarıyla algılanabilir ve genel anlamlı düşünceleri ifade edemez bir nitelik arz etmesi lazım gelir. Dolayısıyla bu görüşü benimseyenlerin dilin menşei olarak takdim ettikleri şeyin var olması, öncesinde bir dilin mevcut olmasına bağlıdır”⁶⁴¹.

1. 2. Dilin Doğuşunda Dürtülerin Etkin Olduğunu Savunan Görüş

Bu görüşü benimseyenlerin en meşhurları Max Müller ve Renan’dır⁶⁴². Görüşün açılımı şöyledir: “Dürtüler her bir bireyi, maddî - manevî tüm algıladıklarını onlara has bir sözcükle ifade etmeye zorlar. Keza tepkileri doğal ifade etme dürtüsü insanı, bu tepkilere

⁶³⁹ Ebu’l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Hasâis*, nşr: Muhammed Ali en-Neccâr, Dâru’l-kitâbi’l-Arabî, Beyrut, I, 44.

⁶⁴⁰ Kemal Yûsuf el-Hâc, *Felsefetu’l-luğa*, s. 24, 25.

⁶⁴¹ Ali Abdulvahid Vâfi, *Neş’etu’l-luğa ‘inde’l-insân ve’t-tıfl*, s. 33.

⁶⁴² a.g.e., s. 35.

özgü, bir takım hareketler yapmaya ve sesler çıkarmaya iter Bu ifade biçimi, tabiatı, işlevi ve tezahürleri açısından tüm bireylerde aynıdır. İşte bu yüzden ilk insan topluluklarında kelimeler aynı, insanların meramlarını ifade ediş biçimleri de benzer olmuştur. Böylelikle bireyler de aralarında anlaşabilmişlerdir. İnsanlığın ilk dilinin doğuşundan sonra insanoğlu bu dürtüyü bir daha kullanmamış, o da aşınmaya ve körelmeye başlamış ve nihayetinde yok olup gitmiştir. Nitekim insanoğlunda eskiden var olan pek çok dürtünün de, aynı nedenle, yok olduğu bilinen bir gerçektir⁶⁴³.

Max Müller bu görüşünü, Hint-Avrupa dillerindeki kelimelerin kökenleri hakkında yapılan araştırmadan elde edilen bulgulara dayanarak temellendiriyor. Tespitine göre, bu dillerdeki kelimelerin tamamı, beşyüz ortak kökten türemekte ve bu kökler kendisinden bu dil ailesinin dal budak saldığı temel dili temsil etmekte. Onun için bu en eski devirleri itibariyle insanlığın dillerini de temsil eder. Belirtilen kökleri analiz ettiğinde onların tümel anlamları gösterdiğini, seslerle gösterdikleri eylem veya durum arasında mutlak olarak hiçbir benzerliğin bulunmadığını gördü⁶⁴⁴.

İşin ilginç yanı, bu görüşün problemi çözmek şöyle dursun, “konuşma dürtüsü” diye başka bir problem ihdas etmesidir. Hatta kimileri onu bir şeyi kendisiyle açıklamak olarak nitelendiriyor. Öte yandan muayyen şeylere belirli adlar koyma işinin başlangıcında insanların hangi yöntemi izledikleri de açıklığa kavuşturulmamıştır. Bunun da ötesinde bu konudaki en büyük yanlış Max Müller’in tezini dayandığı 500 kök kelimenin tümel anlamları göstermesidir. Tümel kavramların algılanmasının ileri bir aklı düzeye sahip olmayı gerektirdiğı açıktır. Dolayısıyla belirtilen kök kelimelerin insanlık tarihinin başlarında varolduğı düşünülemez⁶⁴⁵.

1. 3. Dilin Menşeinin Tevkîfi Olduğı Görüşü

Eski çağlarda Eflatun’un Kratilos adıyla telif ettiğı diyaloglarda Kratilos karakteri aracılığıyla Herakleitos’un teorisinin şu şekilde olduğunu öğreniyoruz: Tabiatda dünyadaki her bir varlığa ait esas bir isim vardır. Çünkü kelime kimilerinin anlaşarak bir şeye taktıkları ad değildir. Ancak Yunanlılar ve Barbarlar eşya adlarının tabiatda var olduğı biçiminde doğru bir

⁶⁴³ a.g.e., s. 34.

⁶⁴⁴ a.g.e., s. 35, 36.

⁶⁴⁵ Ali Abdulvahid Vâfi, *Neş’etu’l-luğa ‘inde’l-insân ve’t-tıfl*, s. 37, 38.

inanca sahiptirler. Esasında o, insanların tamamına ait bir inanıştır⁶⁴⁶. Bu da gösteriyor ki biz, sadece ismin hakikatini ve anlamını bilmekle, kesin olarak isimlendirilen şeyin mahiyetini de bilmiş oluruz. Genişlemesine tartıştığı bu ilkedен hareketle Herakleitos isimlerin ilahî kudret tarafından verildiği sonucuna vardı⁶⁴⁷.

Hristiyan ortaçağında kimi Hristiyan din bilginleri bu konuyla ilgili Tevrat'ta ne geçiyorsa harfiyen benimsediler. Buna göre Tevrat'ın Tekvin kitabında aşağıda belirtildiği üzere, dilin Allah'ın belirlemesiyle zuhur ettiğine inandılar: “Yüce Tanrı şöyle buyurdu: Adem'in tek başına olması doğru değil. Bunun üzerine kendisine yardımcı olarak benzerini yarattı. Yüce Tanrı bunun yanı sıra topraktan bütün kara hayvanlarını ve gökteki kuşları yarattı ve onları hangi adla çağıracağını görmesi için Âdem'e getirdi. Âdem hangi canlıyı nasıl çağırırsa o onun ismi oldu. Âdem bütün evcil hayvanların yanı sıra gökteki ve yerdeki hayvanları adlarıyla çağırırdı.”⁶⁴⁸

Arnaldez dilin ilahî bir eser olduğu görüşüne şu sözleriyle katkıda bulunuyor: “Dili bir öznenin eylemi biçiminde tanımlamak, onu bir yapıcıya, bir tasarımcıya dayandırır. Bu tasarımcının insan olması mümkün müdür? Gündelik tecrübelerimize dayanılarak bu soruya olumlu cevap verebiliriz. Çünkü insan konuşur. Ama buradaki mesele konuşma meselesi değil; inşa etme veya yaratma veyahut da konuşmayı öğretme meselesidir. Öyleyse öznenin eyleme göre bir önceliğe sahip olması gerekir. Hâlbuki insanın bu dili keşfetmeden önce dilden yoksun yaşaması mümkün değildir. O halde insan bu eylemin öznesi olamaz. Kendisi bizzat yaratılmış olduğu için tanrısal bir yaratma edimini gerçekleştiremez. Öyleyse dili icat eden ve onu insanlara öğreten bizzat tanrının kendisidir”⁶⁴⁹.

İslam dünyasında İbn Fâris gibi dilin ilahî iradeyle meydana geldiği görüşünü benimseyenler mevcuttur. O bu görüşünü şu şekilde temellendirmiştir: Arapların dili tevkîfî, yani vahiy mahsulüdür. Bunun delili ise “Âdem'e bütün isimleri öğretti”⁶⁵⁰ ayetidir. *Kitâbu Şerhi'l-esmâ*'nın müellifi şöyle diyor: Dillerden bir tanesinin mutlaka ilâhî irade eseri olması

⁶⁴⁶ a.g.e., aynı yer.

⁶⁴⁷ Kemal Yûsuf el-Hâc, *Felsefetu'l-luğa*, s. 28.

⁶⁴⁸ *el-Kitâbu'l-Mukaddes: Küttübü'l-'ahdi'l-kadîm ve'l-cedîd*, nşr: Dâru'l-Kitâbi'l-Mukaddes fi's-şarki'l-evsat, s. 5, 6.

⁶⁴⁹ Roger Arnaldez, *Grammaire Et Theologie Chez Ibn Hazm*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1956, s. 43, 44.

⁶⁵⁰ Bakara, 2/31.

lazımdır. Çünkü anlaşılanların anlaştıkları şeyin kendisi hakkında bilgi sahibi olmadan diller üzerinde anlaşmaları, vukuu imkânsız bir hadisedir.⁶⁵¹

1. 4. Tedricî Oluşumu Benimseyen Görüş

Dilin menşeyini ilahi iradeye veya insanların uzlaşısına dayandırmak arasında gidip gelen Eflatun başlıkta belirtilen görüşü benimseyenler arasındadır. İsimlerin bir uzlaşının ürünü olduğu fikrine kendisinin katılmadığını görüyoruz. Çünkü isim mutlaka bir müsemmayı göstermelidir. Gösterme ediminin meydana gelmesi için isimle müsemma arasında bir benzerlik bulunmalıdır. Ancak eşyaya ad takma eylemi hatadan münezzeh olan ilahî kudretten sadır olmuşsa, o zaman dil kaynaklı yanlışlar nereden kaynaklanmaktadır? Bilindiği üzere lafızlar, bazen yanlışlıklara götürür. Bunun için onlar, eşyanın kendinden değil, onları gösteren kelimelerden kaynaklanıyor olmalılar.⁶⁵²

Şu sözleri vesilesiyle Farabî'nin de tedricî oluşum görüşünü benimsediğini görüyoruz: “İnsan gönlünden geçenleri başkasına anlatmak ihtiyacı hissettiğinde önce işaret kullanır. Muhatabı işaretini gördükten sonra söz konusu işareti temsil eden sesleri kullanır”⁶⁵³. İşaretler insan fitratının doğal bir ürünü olduğu için, insanların sosyal çevresinde yer alan herkesin bizatihi bir şeyi göstermek için bu işaret ve sembolleri kullanması ittifakla mümkündür.⁶⁵⁴

2- İbn Hazm'ın Dilin Menşei Problematikğine Yaklaşımı

İbn Hazm, Hz. Adem'in konuştuğu dil meselesinden hareketle dillerin doğuşunu incelemiş, akli ve nakli delillere dayanarak bu konuda ileri sürülen başlıca görüşleri eleştirdikten sonra İslam ulemasının çoğunluğu tarafından da benimsenen “tevkîf” (ancak Allah'ın bildirmesiyle bilinebilmesi) nazariyesini savunmuştur.

İbn Hazm, dillerin doğuşu konusunda insanların farklı görüşlerde olduklarını söylemekte, işin aslının ise, nakil ve kabulü aklen zorunlu kanıt diyebileceğimiz burhân-ı zarûrî delilleriyle Allah'ın Adem'e öğretmesi sonucu bilindiğini belirtmektedir. Kendisinin naklî delili; “Adem'e bütün isimleri öğretti, sonra onları meleklerle arz etti”⁶⁵⁵ ayetidir.

⁶⁵¹ Ahmed b. Fâris, *es-Sâhibî fî fîkhi'l-luğa ve süneni'l-Arab fî kelâmihi*, nşr: Mustafa eş-Şuveymî, Bedrân li't-tibâa ve'n-neşr, Beyrut, 1963.s. 31.

⁶⁵² Kemal Yûsuf el-Hâc, *Felsefetu'l-luğa*, s. 21.

⁶⁵³ Vedî' Vâsîf Mustafa, *İbn Hazm ve mevkîfuhu mine'l-felsefe ve'l-mantık*, s. 268.

⁶⁵⁴ a.g.e., s. 262.

⁶⁵⁵ Bakara, 2/31.

Kabulü aklen zorunlu kanıta gelince, dil eğer bir uzlaş ve anlaşma ürünü olsaydı, bu ancak akli egzersiz yapmaya alışık, zihnen üst düzeyde, bilgi seviyesi mükemmel, evrende bulunan her şeyin özüne, sınırlarına, uyuştukları ve çeliştiklerine ve de karakterine vakıf bir kavmin onun üzerinde anlaşması sonucu olurdu.⁶⁵⁶

Bizler zorunlu olarak biliyoruz ki, insanın doğuşundan zikri geçen özelliklere sahip olması arasında uzun yıllar vardır. Bu zaman zarfında insan başkasının bakımına ve gözetimine muhtaçtır. Zira insan doğumundan uzun yıllar sonra kendi kendine yetebilmektedir. Dolayısıyla anne-babanın hayatta kalabilmeleri ve bakmakla yükümlü oldukları çocuklarına bakabilmeleri için, aralarında uzlaşıp anlaştıkları bir kelamın olması kaçınılmazdır. İnsanların yaşamlarını sağlamak için, tarım ve hayvancılıkla uğraşırlarken, ayrıca tabiatla maruz kaldıkları hastalıklar, yırtıcı hayvanlara karşı korunma, sıcak ve soğuk hava koşulları gibi bir takım zorluklarla başa çıkabilmeleri için aralarında anlaşma ve iletişimi sağlayan birtakım isimler olması gerekmektedir. Biraz önce belirttiğimiz gibi insan doğduğu zaman anlama kabiliyetinden yoksundur ve başkasının bakımına ihtiyaç duyar. Uzlaş, uzlaş olmadan önce bir zamanın varlığını gerekli kılar. Çünkü uzlaş, uzlaşanların eylemidir. Her eylemin de bir öncesinin olması lazım gelir. O halde karşılıklı iletişim kurdukları bir dil bulunmadığı halde, insanlar nasıl dil ihdas etmek üzere anlaşabilir? Böyle bir şeyin vukuu zorunlu olarak imkansızdır.⁶⁵⁷

Gözlemler, genel soyut kavramları bir çocuğun ancak ileri dönemlerde, yani düşüncesinin gözle görülen nesnelerden kurtularak hür ve bağımsız kalabildiğinde, kavrayabildiğini kanıtlıyor. Allah'ın lütfu ve keremiyle Hz. Adem gerek zihnen gerekse bilgisel açıdan en iyi şekilde donatılıp, evrende bulunan varlıklara ve bu varlıkların şekil ve karakterlerine vakıf kılındı. O, Yüce Allah'ın, ledün ilminden bir bilgiyi kendisine öğrettiği öğrencisidir.⁶⁵⁸

Bu zorunlu aklî delil, insan türünün yaratıldığının, tek olan yaratıcının varlığının, nübüvvet ve risâletin delillerinden bir delildir. Zira, insanlar anlaştıkları bir kelam olmadan hayatlarını idame ettiremezler. Kelam ise harflerden oluşmaktadır. Harflerden kelam oluşturmak ise zorunlu olarak bir failin eylemidir. Failin yaptığı her eylemin yapıldığı bir

⁶⁵⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 32.

⁶⁵⁷ a.g.e., I, 32.

⁶⁵⁸ Vedî' Vâsîf Mustafa, *İbn Hazm ve mevkîfuhu mine'l-felsefe ve'l-mantık*, s. 269.

zamanı vardır. Zira eylem zaman dilimlerinin kuşattığı bir harekettir. Dolayısıyla, zaman olarak kelamın insan üzerine bir önceliği vardır. Zira insan kelam olmadan var olamaz. Zorunlu olarak kendisi (insan) var olmadan önce var olanın (kelamın) bir var edicisi vardır ki O da Yüce Yaratıcıdır. Sonuç olarak bir öğreticinin öğretmesi olmadan doğada bulunamayacak olan dili ilk insana öğreten ilk öğretici Allah'tır. İlk insan da Allah'ın kendisine öğrettiği bu dili çocuklarına öğretmiştir.⁶⁵⁹

Bir dil ihdas etme konusunda uzlaşmak, zorunlu olarak ya bu meselede uzlaşacak kimseler arasında bu eylemden önce konuşulan bir dilin veya anlamları üzerinde ittifak ettikleri bir takım işaretlerin varlığını zorunlu kılar. İşaretlerin anlamları üzerine anlaşmak ta zorunlu olarak bir kelamla olur. Dildeki lafızlarla ifade edilen varlıkların şekil ve özelliklerinin bilinmesi ancak bir kelam ve anlatma sayesinde olur. Bunları bilmek de ancak bir dili konuşup, onun vasıtasıyla anlaşmakla gerçekleşebilir. Bütün bunlardan hareketle dilin başlangıcını uzlaşma ve anlaşmaya dayandırmanın geçersiz bir teori olduğunu söylemek kaçınılmazdır.⁶⁶⁰ İbn Hazm'da dilin bilgiyle sıkı sıkıya irtibatlı olması oldukça dikkat çekicidir. Ona göre dil, bilgi demektir. Bizler fani insanlarız, dolayısıyla bu bilgiyi yaratamayız. İnsanın bilgisiz yaşaması imkansız olduğuna göre, yapan ve yaratan bir tanrının var olması kaçınılmazdır. Bunun anlamı şudur: Dili yaratan ve onu insana öğreten yüce Allah'tır⁶⁶¹.

İbn Hazm, ilk dilin tabiattan doğduğu nazariyesini de reddeder. Tabiatın etkinliğinin tek düze ve sabit olduğunu, sadece bir eylemi gerçekleştirebileceğini, birbirinden farklı bir dizi eylemi gerçekleştirebilme gücüne sahip olmadığını, dil ve konuşma olgusunun ise değişkenliği yanında ihtiyari ve muhtelif tasarrufları içeren bir işlem ifade ettiğini belirtir.⁶⁶²

İbn Hazm'a göre dilin mekan ve coğrafyanın ürünü olduğunu savunan görüş de doğru değildir. Çünkü bu görüş benimsendiği takdirde bir coğrafi bölgede, o bölgenin tabiat koşullarının gerekli kıldığı sadece bir dilin bulunması gerekeceğini de kabul etmek gerekir. Halbuki tecrübe bunun aksini göstermektedir. Zira hemen her bölgede, bu bölgelerde yaşayan insanların bir birleriyle komşu olmaları ve birbirleriyle karışması ve kaynaşması oranında

⁶⁵⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 32, 33.

⁶⁶⁰ a.g.e., I, 33.

⁶⁶¹ Salahuddin Besyûnî Selâme, *el-Ahlâku's-siyâsiyye 'inde İbn Hazm*, Kahire, Mektebetu nehdati's-şark, s. 88, 89.

⁶⁶² İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 33.

farklı diller bulunmaktadır. Ayrıca, hece harflerinden oluşan başka bir isim kullanılmadan tabiattaki mekanların suya su isminin verilmesinde insanları zorlama kabiliyeti yoktur. Dolayısıyla söyledikleri şey asılsızdır. Sonuç olarak dil, Allah'ın bildirmesi ve öğretmesi sonucu öğrenilmiştir.⁶⁶³ İbn Hazm bununla birlikte dillerin değişim ve delişiminde mekan ve zamanın etkili olduğunu düşünmektedir. Adem'e vahyedilen dil ilk ve aslî dildir. Adem'in çocukları zaman, mekan ve şartlara göre bu aslî fakat basit dili geliştirmek suretiyle diğer dillerin türemesini sağlamışlardır.

İbn Hazm dilin Allah tarafından ihdas edildiği ve öğretildiği görüşünü benimsemekle birlikte, onun gelişimi ve çeşitlenmesinde uzlaş ve etkisini inkar etmez. Kendisi bu konuda şöyle der: "Ancak bildikleri ve kendisiyle eşyanın mahiyetini, nitelik ve niceliğini kavradıkları bir dile sahip olduktan sonra muhtelif dilleri ihdas etmede insanların uzlaşısının rolünü inkar etmiyoruz"⁶⁶⁴

İbn Hazm, Allah'ın Adem'e öğrettiği dilin Süryanice mi, Arapça mı, yoksa İbranice mi olduğu konusunda bir nas bulunmadığı için net ve kesin şeyler söylemiyor. Bu dilin Süryanice, Yunanca, İbranice veya Arapça olduğu konusunda insanların farklı görüşleri olduğunu belirtmekte. Bu hususta kendisi şunları söylemektedir: "Peşinen söyleyelim ki Hz. Adem'e hangi dilin öğretildiğini bilmiyoruz. Ancak söz konusu dilin, bütün diller içinde en mükemmel, ifadesi en anlaşılır, kapalılığı en az, en vecîz evrende bulunan bütün cevher ve arazlardan müteşekkil müsemmalarına en uygun düşen isimleri muhtevi bir dil olduğu kesindir."⁶⁶⁵

İbn Hazm, Arapça, İbranice ve Süryanice dilleri konusunda ise şöyle demektedir: "Gördüğümüz ve yakinen bildiğimiz kadarıyla, Arapça, İbranice ve Süryanice Himyer dil grubundan değil Mudar ve Rebia dil ailesinden olup bunlar bir tek dil sayılır: daha sonra yerleşim yerlerinin değişmesiyle, farklı mekanların ve komşu dillerin etkisiyle değişikliğe uğrayarak her biri müstakil dil haline gelmiştir. Nitekim, Endülüslü'nün Kayravanlı'ya veya Kayravanlı'nın Endülüslü'ye veyahut da Horasanlı'nın her ikisine ait bir sesi beğenip kullanmasında gözlemlediğimiz etkileşim de bunun bir benzeridir."⁶⁶⁶ İbn Hazm, bu

⁶⁶³ a.g.e., I, 33.

⁶⁶⁴ a.g.e., aynı yer.

⁶⁶⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 33.

⁶⁶⁶ a.g.e., aynı yer.

yaklaşımıyla dil grupları ve dil aileleri teorisine Avrupalı dil bilimcilerden iki asır önce dikkat çekmiştir.

Komşuluk ve karşılıklı etkileşim hakkında İbn Hazm şöyle diyor; "Kurtuba'ya bir gece uzaklıkta bulunan Fahsu'l-Ballût halkının dilini duyan bir kimse, neredeyse bu dilin Kurtuba halkının dilinden farklı bir dil olduğunu söyler. Bir çok ülke için de durum böyledir. Bir yöre halkının başka bir milletle komşu olması inceleyenlerin gözünden kaçmayacağı gibi, o yöre halkının dilini değiştirir.⁶⁶⁷ Bu ifadeden İbn Hazm'ın çeşitli görünümüleriyle çevrenin, ileride değinilecek nedenlerden ötürü, dilin gelişiminde ve bir yerden diğerine değişmesinde etkili olduğunu reddetmediği açıkça anlaşılıyor. Şu kadarı var ki İbn Hazm'ın reddettiği ve bir türlü kabule yanaşmadığı, dilin menşeyini yaşanılan yerlerin tabiatına irca eden görüştür

Bu görüşünü kanıtlamak için Arap halk dilinden ve ve Berberice'den örnekler vermekte ve şöyle demektedir: "Avam, Arapça'daki lafızları sanki başka bir dilin lafızları zannedilecek derecede değiştirmekte, asıllarından uzaklaştırmaktadır. Onlar, العینب yerine العنب, السوط yerine أسوط, ثلاثة دنائير yerine ثلاثا demektedirler. Bir Berberi, الشجرة olarak Arapça konuşan bir Rum, العين ve الحاء harflerini هاء olarak telaffuz etmekte ve محمد demek isterken مهمد demektedir. Bunlara benzer örnekler çoktur."⁶⁶⁸

Arapça, İbranice ve Süryanice dilleri incelendiğinde, aralarındaki farklılıklar, yukarıda belirttiğimiz gibi zamanın geçmesiyle bu dili konuşanların farklı bölgelere yerleşerek başka uluslara komşu olmaları sonucu kullandıkları lafızları değiştirmelerinden kaynaklanmaktadır. Aslında bunlar tek bir dildir. Arapça ve İbranice Süryanice'den türemiştir. İbn Hazm, ilk Arapça konuşanın Hz. İsmail ve oğlu olduğunu, ilk İbranice konuşanın Hz. İshak ve oğlu olduğunu, babaları İbrahim'in ise Süryanice konuştuğunu, bu durumda Arapça ve İbranice'nin Süryanice'den türetilmiş olması gerektiğini söyler.⁶⁶⁹

İbn Hazm Yüce Allah'ın Hz. Adem'e halen insanların konuştukları bütün dilleri öğrettiği konusunda kesin bir şey söylememekle birlikte Hz. Adem'e bütün dillerin öğretildiği görüşünü tercih etmektedir. O'na göre belki o vakit bu diller, isimleri müsemmalarına denk

⁶⁶⁷ a.g.e., aynı yer.

⁶⁶⁸ a.g.e., aynı yer.

⁶⁶⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 33.

düşen tek bir dildi⁶⁷⁰. Adem'den sonra çocukları yeryüzüne dağılıp onu yaydıkları için sonradan birden fazla dil haline geldi. Kanaatimizce gerçeğe en yakın ve en tutarlı görüş budur. İbn Hazm, insanların konuşup anlaştıkları bir dilleri varken onları başka bir dil ihdas etmeye iten sebebin ne olduğunu bilmediğini söylemektedir. Elde edilecek bir fayda olmadan bunu yapmak oldukça zahmetli ve zor bir iştir.⁶⁷¹

İbn Hazm, bazılarının Cennet halkının Arapça konuşacağını iddia ettiklerini ve buna şu ayeti delil gösterdiklerini belirtir: "Onların orada duâsı: "Allâh'ım Sen her türlü eksiklikten uzaksın!", birbirlerine sağlık dilekleri: "Selâm", du'alarının sonu da: "Âlemlerin Rabbi Allah'a hamdolsun!" sözleridir."⁶⁷² Bu görüşe katılmayan İbn Hazm, onlara, Cehennem halkının dilinin de Arapça olduğunu söyler. Zira ayette Cehennem halkının da Arapça konuştuğu ifade ediliyor. " Ateş halkı, cennet halkına: "Suyunuzdan veya Allâh'ın size verdiği rızıktan biraz da bizim üzerimize akıtın (ne olur)!" diye seslendiler. (Onlar da) dediler ki; "Allâh, bu ikisini kâfirlere harâm etmiştir."⁶⁷³ Yine ayette şöyle buyuruluyor: " Ve dediler ki: "Eğer söz dinleseydik, yahut düşünseydik, şu çılgın ateşin halkı arasında bulunmazdık!"⁶⁷⁴ Bu mantıktan hareketle Hz. Musa ve diğer peygamberlerin dillerinin de Arapça olması gerektiğini söyler. Zira Kur'ân'da onların sözleri Arapça olarak ifade edilmiştir. Bunların da doğru olduğunu söyleyenlere, Allah'ı yalanlamış olduklarını, Allah'ın da şu ayetle onları yalanladığını belirtir: "Kendilerine apaçık anlatabilsin diye, her peygamberi kendi milletinin diliyle gönderdik. Allah dilediğini saptırır ve dilediğini de doğru yola eriştirir; güçlü olan, Hakim olan O'dur."⁶⁷⁵ Zira ayette her peygamberin kendi kavminin diliyle gönderildiği açıkça ifade edilmiştir. İbn Hazm, Kur'ân'da sözleri nakledilen kişilerin aslında kendi dilleriyle konuştuklarını, bu sözlerin Kur'ân'ın muhatapları olan Arapların anlayabilmeleri için Arapça ifade edildiğini belirtir. İbn Hazm farklı dillerdeki hece harflerinin bir birine üstünlüğünden söz edilemeyeceğini, bazı dillerdeki hece harflerinin güzel bazılarının ise kötü olarak nitelenemeyeceğini, tüm dillerde hece harflerinin aynı vazifeyi gördüğünü belirtmektedir.⁶⁷⁶

⁶⁷⁰ İbn Hazm'a göre dillerin anası Süryanice'dir. Ondan iki dil, Arapça ve İbranice türemiştir. Bu konuda tutunduğu tek delil Hz. İbrahim'in dilinin Süryanice, İsmail'in Arapça, Yakup'un ise İbranice olmasıdır. Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 30.

⁶⁷¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 35.

⁶⁷² Yunus, 10/10.

⁶⁷³ A'râf, 7/50.

⁶⁷⁴ Mülk, 67/10.

⁶⁷⁵ İbrahim, 14/4.

⁶⁷⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 36, 37.

İbn Hazm, Cennet ve Cehennem halkının hangi dille konuşacaklarını bu konuda nas veya icma bulunmadığı için kesin olarak bilemediklerini söyler. Ancak, onların kendi aralarında bir dille konuşacaklarının muhakkak olduğunu söyler. Bu dilin de, şu üç ihtimalin dışında olamayacağını belirtir. Ya insanların dünyada konuştukları dillerden birisi olacaktır. Ya tüm bu dillerin dışında başka bir dil olacaktır. Ya da bir çok farklı dillerle konuşacaklardır. En doğrusunu Allah'ın bildiğini ifade eder.⁶⁷⁷ İbn Hazm, Yahudilerden bir kısmının, insanların amellerini kaydeden meleklerin sadece İbranice bildiklerini, İbranice dışındaki dilleri kaydedemediklerini iddia ettiklerini, bunun bir saçmalık ve iftira olduğunu, en küçük şeyleri ve kalplerde olanı bilen Allah'ın, tüm dilleri ve manalarını bildiğini belirtir.⁶⁷⁸

İbn Hazm'a göre dil, ne insanın bizzat kendisinin ne de tabiatın ihdas ettiği bir üründür. Aksine Allah tarafından yaratılıp kullarına bahşedilmiş bir hediyedir. Bu konudaki dayanak "Adem'e bütün isimleri öğretti de sonra onları meleklere gösterdi" (Bakara 31) ayetidir. Mezkur ayet mucibince dil Allah tarafından yaratılmış ve yine onun tarafından kendi ledün ilminden bir ilim olarak Hz. Adem'e öğretilmiştir. Öte yandan İbn Hazm anlaşıma ve uzlaşmayı teorisini dilin doğuşu bağlamında reddederken, gelişimi ve güzelleştirilmesi bağlamında inkar etmemekte; böylelikle anılan gelişimde aklın rolüne vurguda bulunmaktadır. Farklı farklı lehçelerin ortaya çıkışında fizikî ve çevresel şartların rolünü göz ardı etmemiş; ayrıca bir dilin yok olup başka yeni dillerin zuhuruna yol açacak ölçüde önemli bir etkiye sahip siyasi faktörlere de değinmeden geçmemiştir.

3- Dillerin Mukayesesi Konusundaki Görüşleri

İbn Hazm, bazı dillerin diğerlerinden üstün olduğu iddiasını, bu konuda nakli bir delil bulunmadığı için kabul etmez. Bu iddiaları anlamsız bulan İbn Hazm, üstünlük yönlerinin belli olduğunu, bu bağlamda dilin bir etkisinin olmadığını belirtir. Tüm dillerin hece harflerinden oluştuğunu, farklı dillerdeki hece harflerinin bir birine üstünlüğünün ise söz konusu olamayacağını belirtir. Yunancanın en üstün dil sayıldığını, diğer dillerin köpek veya kurbağa sesi kabilinden olduğunu iddia eden Calinüs'un bir cahil ve ahmak olduğunu söyledikten sonra konuyu psikolojik açıdan değerlendirerek her insanın ana dilinin dışındaki

⁶⁷⁷ a.g.e., aynı yer.

⁶⁷⁸ a.g.e., aynı yer.

bütün dilleri birtakım garip sesler şeklinde algılayabileceğini, bu konuda üstünlüğü dil, alfabe, harf gibi araç ve vasıtalarla aramanın doğru olmadığını belirtir.⁶⁷⁹

Vahiy dili olduğu gerekçesiyle Arapça'yı en üstün dil sayan yaklaşıma da dilin bir iletişim aracı olduğunu, her peygamberin ilahi emirleri kendi kavminin diliyle tebliğ ettiğini söyleyerek karşı çıkmış, üstünlük konusunda tüm dillerin eşit olduğunu belirtmiştir. Allah'ın, vahyini her dille indirebileceğini, Kur'ân'ı Peygamberin kavminin anlaması için Arapça olarak indirdiğini söyler ve bu konuda şu ayeti delil gösterir. "Kendilerine apaçık anlatabilsin diye, her peygamberi kendi milletinin diliyle gönderdik. Allah dilediğini saptırır ve dilediğini de doğru yola eriştirir; güçlü olan, Hakim olan O'dur."⁶⁸⁰ Nitekim Allah'ın, Hz. Musa ile İbranice konuştuğunu, Tevrat, Zebur ve İncil'in İbranice, İbrahim'in suhufunun da Süryanice olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸¹ İbn Hazm'ın, bir dilin diğerine üstünlüğü iddialarını reddetmesi de orjinal bir yaklaşım olup modern anlayışla uyusmaktadır.

Yunanca'nın en yaygın ve zengin dil olduğu iddiasını kabul etmeyen İbn Hazm, bir dilin çok yaygın ve kullanılır olmasının ancak belirli bir zaman için geçerli olabileceğini söyler. Bir ulusa ait dil, bilim ve tarihin varlığını sürdürmesi, o ulusun gücüne, halkının zinde ve özgür olmasına bağlıdır. Bir dilin güçlü, zengin veya zayıf olması, dillerin orjiniyle değil, o dili konuşanların içtimai ve siyasi gücüyle orantılıdır. Devleti yıkılan, işgale uğrayan veya yurtlarından çıkarılan, başka uluslara karışan milletlerin dilleri zamanla zayıflayıp yok olur. Bunun tecrübeyle sabit, aklen de kabulünün zorunlu olduğunu söyler.⁶⁸²

İbn Hazm'ın bu görüşüyle dillerin evrim ve gelişimi konusundaki çağdaş anlayışa hayli yaklaştığı söylenebilir. Aynı şekilde bir dilin diğerine üstünlüğü iddialarını reddetmesi de orjinal bir yaklaşım olup modern anlayışla uyusmaktadır. İbn Hazm dilin gelişiminde tabii ve sosyal şartların yanı sıra siyasî etmenlerin rolünü de gözden kaçırmamıştır. Hatta ona göre siyasî faktörler sadece lehçeler bağlamında bir farklılaşma ve çeşitlilik yaratmakla kalmazlar; bir dilin ölmesine, yok olmasına ve bambaşka yeni bir dilin doğmasına neden olabilirler.

Bütün bunlar, İbn Hazm'ın siyasî faktörlerin dil üzerindeki etkilerini göz ardı etmeyip en az sosyal etmenler kadar önemseyişini gösteriyor. Bu bağlamda kendisinin, içinde yaşadığı

⁶⁷⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 35, 36.

⁶⁸⁰ İbrahim, 14/4.

⁶⁸¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 36.

⁶⁸² a.g.e., I, 34.

toplum ve o toplumda meydana gelen olayların etkisiyle sosyal ve fiziksel çevreye ilişkin gözlemlerini derleyip toplayarak olguya tüme varım metoduyla yaklaştığını görüyoruz. Zira içinde yaşadığı toplum akaidî, fikrî, politik, ekonomik ve ahlakî çelişkilerin ziyadesiyle tezahür ettiği bir toplumdur. Sakinleri itibariyle de Araplar, Berberîler, Acem, Müvelledûn, Müsta'rebûn, Yahudiler, Sakâlîbe gibi farklı etnik yapılardan geliyordu. Dolayısıyla o, bütün bu farklılıkların yansımalarını ve dile tesirlerini gözlemlemiş ve tümevarımla böyle bir sonuca ulaşmıştır.

4- İbn Hazm'ın Düşünce Sistematığında Dil-Mantık İlişkisi

Dil-mantık ilişkisi İbn Hazm'ın genel olarak felsefî sisteminde, özel olarak da mantık anlayışında büyük bir önem arz eder. Çünkü ne dilsiz düşünce olur, ne de düşünce ve kavramlardan bağımsız bir dil vardır. Bu yüzden kendisinin şöyle dediğine şahit oluyoruz: “Eşyanın hakikatinin bilgisine ulaşmak ancak dil vasıtasıyla olur. Eşyanın (varlıkların) Allah'ın kendileri için öngördüğü bir sıralamayla varlık sahnesine çıktıklarının aklen zorunlu olduğunu kabul etmek durumundayız. Lafzın gerektirdiği anlamı, dile getirip açıklamak için ihdas edildiği mevzuundan uzaklaştırmak imkansızdır. Aksi takdirde doğruyu terk edip, yanlışla sapmış olursun. Zira aksine tek bir delil bile yokken, bütün deliller dilde lafzın mevzuundan (anlam) ayıramayacağını gösteriyor”⁶⁸³. İnsanlar arasında karşılıklı anlaşmaya vesile olması itibariyle dil kelimelerin belli bir düzen ve ahenk içinde yan yana gelmesinden ibarettir. Dildeki bu kelimeler tek tek harflerden oluşur. Bu harfler, mevcut eşyadan algıladıklarına dair konuşanın zihninde bulunanları muhatabın zihnine ulaştırmak için bir araç olarak kullanılırlar. Böylelikle söz konusu harflerden insan tabiatına uygun ve anlaşılır bir sesle, üzerinde ittifak edilmiş bir dil ortaya çıkar⁶⁸⁴.

İnsan duygu ve düşüncelerini dil aracılığıyla başkalarına aktarır, onun sayesinde iletişim kolayca sağlanır ve insanlık hayatı, doğal olan sosyal şeklini alır. Tanımlama çabası içinde olduğumuz bu dil İbn Hazm'ın da dediği gibi, şu veya bu dili konuşan insanların anlamları üzerinde görüş birliği içinde oldukları kelimeler ve lafızlardan ibarettir. Bu kelime ve lafızlar ölçülü cümle ve ibarelerde belli bir düzen içerisinde bir araya gelir. İşte mantık da konusunu buradan alır. Bu noktada İbn Hazm'ın dikkatini mantığın konusunu teşkil eden dil terkiplerine teksif ettiğini ve bu bağlamda sesleri ikiye ayırdığını görüyoruz: Birincisi bir anlama delalet eden seslerdir, ikincisi ise bir anlama delalet etmeyen seslerdir. Bir anlam ifade

⁶⁸³ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 284.

⁶⁸⁴ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 96.

etmeyen seslerle uğraşmanın, bir fayda sağlamadığı için gereksiz olduğunu belirtir. İbn Hazm düşünmenin temel eksenini oluşturduğu için anlamlı sesler üzerinde durmakta ve bu bağlamda bir anlama delalet eden sesleri de insan iradesi sonucu bir anlama delalet eden sesler ve doğal olarak bir anlama delalet eden sesler olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Birincisi, bir maksada binaen bilinçli bir şekilde insan iradesiyle çıkarılan seslerdir ki kelimayı yani dili oluşturur. İkincisi, sabah vaktinin geldiğini haber veren horoz sesi veya karanlıkta bir şey gördüğü zaman havlayan köpek sesi gibi canlılarda yaratılıştan var olan yerleşik nitelikteki doğal seslerle, bir evin yıkılışı esnasında duyulan seste olduğu gibi sesin kaynağını gösteren özellikteki cansız eşyaya ait seslerdir. Diğer bir deyişle kendisini çıkararak gösterecek özellikteki her sestir. İbn Hazm, hayvanların veya eşyaların çıkardıkları seslerin bir anlam ifade etmesini, onları duyduğumuzda bizde oluşan yerleşik bir adet vesilesiyle olduğunu, kendi aramızda meramlarımızı anlatmak için kullandığımız ve milletlerin üzerinde uzlaştıkları dillerden çok farklı olduğunu vurgular.⁶⁸⁵

Burada İbn Hazm'ın insanla hayvanı birbirinden ayırmaya azami bir dikkat içinde olduğunu görüyoruz. Bunların her birinden çıkan ses 'bir anlamı gösteren sesler' olarak tek bir cinsin kapsamına giriyorsa da hayvanların çıkardıkları sesler, fitratlarında bulunan içgüdülerle sınırlıdır. Söz konusu sesler değişim, dönüşüm ve gelişime müsait olmayan bileşik yankılanmalar mesabesindedir. Papağan gibi bazı hayvanlar anlamlı söz söyleme konusunda ne kadar eğitilirse eğitilsinler, onlar kendilerine dikte edileni söyleseler bile bu söyledikleri, doğru ve amaçlı bir söz olarak nitelendirilemez; insanların kendisiyle çeşitli ilim, sanat, haber ve isteklerini ifade ettikleri kelama, dile de benzemez. Bir maksada binaen bilinçli bir şekilde insan iradesiyle çıkarılan sesler ise; insanların kendi aralarında konuştukları, kağıda dökülmüş biçimiyle yazışarak haberleştikleri, içlerinde bulunan duygu ve düşünceleri birbirlerine ulaştırdıkları kelimadır-dildir. İşte bu, filozofun "anlamı gösteren mantıklı sesler" adını verdiği şeydir.⁶⁸⁶

İbn Hazm'ın düşüncesine göre insan kelimayı (dil) basit ve bileşik (müfred ve mürekkeb) olmak üzere ikiye ayrılır: Basit olanlar, 'adam, Zeyd vb. örneklerde görüldüğü gibi kendilerinden başka bir anlam ifade etmezler. Bileşik olanlar ise 'Zeyd emirdir, İnsan canlıdır vb. örneklerinde olduğu gibi tam anlamıyla bir haberi iletirler. Bileşiklerin tamamı beş kısımda mütalaa edilir, bir altıncısı yoktur. Sıralayacak olursak onlar: ya haber, ya soru, ya

⁶⁸⁵ a.g.e., s. 104-106.

⁶⁸⁶ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 105, 106.

nida, ya dilek, ya da emir ifade etmek için söylenmişlerdir. Sondan dört tanesinin doğrulanabilme veya yanlışlanabilme imkanı yoktur. Dolayısıyla onlardan birincil delil (burhân-ı evvel) olmaz.⁶⁸⁷ Haber ifade eden söze gelince, o yanlışlanma veya doğrulanma imkanına sahiptir. Kendisiyle zorunluluk ve ikna hasıl olur. Yapısında bozukluk olanı, kaos ve kargaşaya sebebiyet verir. Sağlam yapıda olanından ise evrendeki tüm önermeler için geçerli burhan inşa edilir. Burhan, eski yeni herkesin sözle kendisine ulaşmak için uğraştığı, bütün şeriatların yanı sıra, insanların hakikati üzerinde anlaştıkları anlaşmadıkları evrenin içinde veya dışında ne varsa hepsini kapsar.”⁶⁸⁸ Bu tasnifle İbn Hazm burhanın, yani istidlâlî düşüncenin, doğrulanabilme veya yanlışlanabilme konusunda tek olan ve mantık ilmine konu teşkil eden haber cümleleri üzerine bina edildiğini göstermiştir. Burada hatırlatılması gereken bir husus daha var ki o da mantık-nahiv ilişkisinin tarihî köklerinin bulunduğu gerçeğidir.⁶⁸⁹

Mantık, düşüncenin hatadan uzak, sağlam ve ince olmasına özen gösteren ve düşüncenin kendisiyle ifade edildiği alet ve edevatı –ki bu dildir- inceleyen bir bilim olduğu için, İbn Hazm’ın Aristo mantığını okumasının Arap diliyle güçlü bir irtibatı vardır. Bu güçlü irtibatın belki de en önemli tezahürlerinden biri kendisinin mantıkla nahiv arasında bağlantı kurmasında ortaya çıkıyor. Zira dilsel terkip (cümle, tamlama vs.) belirli dil ve anlatım kurallarına uyarak şekillenir. Bu kurallar bir dilsel bileşik olan cümleye anlamları incelik ve açıklıkla ifade etme gücü verirler. Bu ise düşünceleri sağlıklı bir yolla nakletmeye yarar. Nitekim mantık bu kurallara bağlı olarak oluşan dil vasıtasıyla ifade edilen düşüncüyü araştırma konusu yapar.

Bu bağlamda İbn Hazm, anlam kargaşası ve iltibası önlemek için anlamı ifade eden lafızların iyi ayıklanıp seçilmesinin zorunlu olduğunu şu sözleriyle vurguluyor: “Aklen sabit olan şudur ki: Beyan ancak anlamları ifade etmeyi sağlayan ve anlamlarla dilsel yönden

⁶⁸⁷ a.g.e., s. 136, 137.

⁶⁸⁸ a.g.e., s. 137.

⁶⁸⁹ Ebû Hayyân et-Tevhîdî’nin nahivcilerle mantıkçıların düşüncüyü kontrol ve hatalardan salim kılma konusunda nahvin ve mantığın işlevsel değeri üzerinde kendi aralarında yaptıkları tartışmalara dair bize naklettikleri vasıtasıyla, İslam kültür mirasımızda da bu ilişkiyle ilgili bilgiler bulabiliyoruz. O bu konuda hocası Ebû Süleyman es-Sicistânî’nin görüşünü de aktarır. Kendisinin belirttiğine göre hocası bu konuda mantıkla nahiv arasında her iki tarafın da hakkını veren ortalama bir tutum takınmış ve bu tutumunu şu ifadelerle özlü bir biçimde ifade etmiştir: “Nahiv Arapçanın mantığıdır”, “Mantık aklın nahvidir” “Anlamlar üzerinde yoğunlaşan mantıkçının bu mesaisi; o anlamlar için bir elbise, bir ambalaj mesabesinde olan lafızları ihlal etmemesi şartıyla değerlidir. Aynı şekilde lafızlar üzerinde yoğunlaşan nahivcinin yaptığı da o lafızların hakikatini ve özünü teşkil eden anlamları ihlal etmediği sürece değerlidir... Nahiv anlamın lafızla, mantık ise akılla oluşturulması demektir...” bkz. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, nşr: Muhammed Tefk Hüseyin, Dâru’l-âdâb, Beyrut, 2.basım, 1989, s. 108, 109.

örtüşen lafızlarla olur”⁶⁹⁰. O böyle demekle, hakikate ve yakîne ulaşmak için isimlerin müsemmalarıyla uyum arz etmesinin önemine vurgu yapmış oluyor. Çünkü lafzı anlamının dışında başka bir şeye hamletmek karışıklık, kapalılık ve çelişkiye neden olur. Bu da insanın lafızları anlamlarının haricine hamletme tasarrufuna sahip olmadığını gösteriyor. Böyle yaptığı takdirde sayesinde karşılıklı anlaşmanın meydana geldiği beyanın zedelenmesine sebebiyet verir⁶⁹¹. İbn Hazm bu görüşünü şu sözleriyle delillendirir: “Bir kimse lugat anlamı dışında kullanılmış bir lafız bulduk’ derse ona şöyle cevap verilir: Bize göre bulduğun şey sadece bulunduğu o mekan için konulmuş bir lafızdır. Yoksa onu, delilsiz olarak yakıştırmaya çalıştığın konumda bulmadın. Gerçek anlamından farklı bir anlama bir delil vasıtasıyla kaydırılmış olarak gördüğün her müsemma, hiçbir delil olmadan sırf kendi reyinle senin de onu başka bir anlama nakledebilmene gerekçe olamaz. Apayrı bir lafzın, gerçek anlamından farklı bir anlamda kullanıldığını gördün diye, hakkında öyle yapmayı gerektirecek herhangi bir delil bulunmadan lafzı gerçek anlamının dışında kullanmayı caiz görme konusundaki yargın varsayalım ki doğru; aynı şekilde emirlerde hem de sahih bir delille çok sayıda mensuha rastlıyorsun, o zaman bu özellikte emirler bulduğun için bütün emirlerin mensuh olduğuna da hükmet! Keza insanların konuştuğu sözler içinde çok sayıda yalana tesadüf ediyorsun, o vakit çok yalana rastladın diye insanların söylediği tüm sözlerin yalan olduğuna da hükmet! Görüldüğü gibi bütün bunlar hakikatin yok edilmesi anlamına gelmektedir”⁶⁹².

Bu iktibastan da anlaşılıyor ki İbn Hazm önemli bir mantıkî prensibe göndermede bulunuyor. Söz konusu prensibi şu şekilde açıklayabiliriz: Yakîn (kesin bilgi) olmayı yakîn farz etmek, bu yanlış vehme saplananı tikellerin hükmünü tümeller için de genelleme yanlışına götürür. Şöyle ki; çoğu mensuh demek, tamamı mensuh demek değildir. İnsanların söyledikleri sözlerin içinde bulunan bir çok yalan, o sözlerin sade bazısıdır. Bazısına izafe edilmesi caiz olan bir vasfın bütüne izafe edilmesi zorunlu olarak imkansızdır. Böyle bir tutum benimsendiği takdirde mugalata yapılmış olur. Buradan da anlaşılır ki İbn Hazm’a göre insan, lafızları anlamlarının gerektirdiği bağlamın dışına taşıma tasarrufuna sahip değildir. Bu noktada İbn Hazm’ın dilin menşei konusunda doğallık ve uzlaş teorilerinde tamamen aksi bir istikamete gittiğini müşahade ediyoruz. Anılan görüşler anlamlara delalet açısından lafızların düzen ve tertibinde tasarruf etmenin, anlamı kendisi için önceden vaz edilmiş isimden başka bir isimle ifade etmenin ve lafızları tedavüldeki yaygın anlamlarının dışında

⁶⁹⁰ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 282.

⁶⁹¹ a.g.e., s. 278.

⁶⁹² a.g.e., s. 284, 285.

kullanmanın içtihat yoluyla insan için mümkün olduğunu savunmaktadır⁶⁹³. Nitekim İbn Hazm'a göre hakikatın ölçüsü yalnızca dilde yani tedavüldeki lafızlarda olmadığı gibi düşüncede yani manada da değildir. Bilakis lafzın, kendisi için vaz' edildiği anlama mutabık olmasındadır. Dili, anlamları yerli yerinde oluşturacak ve insanlar arasında düşünce iletişimini sağlayacak bir tarzda doğru düzgün kullanabilmek için bir takım kural ve kaidelere olan ihtiyaç, nahve olan ihtiyacın ta kendisidir. Aşağıda dile getirdiklerinden de anladığımız gibi İbn Hazm bu konuda net bir fikre sahiptir: "Bu ilim hiç kuşkusuz, her akıl sahibinin nefsinde potansiyel olarak vardır. Zeki bir zihin, Allah'ın kendisine bahsettiği geniş anlama kapasitesi sayesinde, bu ilmin faydalarını idrak edebilir. Selef-i Salih'ten hiçbir kimse nahvin meseleleriyle ilgili söz söylememiştir ama, Arapça'da anlamların değişmesiyle değişen hareket farklılıkları hususunda insanlardaki bilgisizlik yaygınlaşınca, alimler nahiv kitapları yazmak durumunda kalmışlar ve böylelikle büyük bir problemi izale etmişlerdir. ... Fıkıh kitaplarının telifi konusunda da aynı durum söz konusudur. Selef-i Salih, bu kabil şeylere ihtiyaç duymuyordu. Çünkü peygamberlik müessesesinin rehberliği ve aracılığıyla Allah, o konularla ilgili onlara açıklamalarda bulunuyordu. Ancak kendilerinden sonra gelenler bu türden bir yardımdan mahrum oldukları için yukarıda zikredilen ilimlerin tedvinine muhtaç oldular"⁶⁹⁴.

Yukarıda zikredilenlerden de anlaşılıyor ki, anlamları ve anlamlar arasındaki ilişkileri anlamaktan ibaret olan anlama edimi, zamansal açıdan nahiv ilminden daha öncedir. Zira anlama, Allah'ın içimize yerleştirdiği zihnî bir yetenektir. Kişi duyu organlarının algıladıklarını, akli aracılığıyla anlar. Bu anladıklarını, insanların üzerinde ittifak ettikleri ve kendisiyle iletişim kurdukları bir dil vasıtasıyla da ifade eder. İlk devir insanları ve Selef-i Salih gerek zeki bir zihne sahip oldukları ve gerekse peygamberlik müessesesinin rehberliği ve aracılığı sayesinde Allah kendilerine o konularla ilgili açıklamalarda bulunduğu için, nahiv ilmine ihtiyaç duymuyordu. Ancak konuşurken anlama göre lafızların hareketlerinin nasıl değişeceği konusunda bilgisizlik yaygın bir hal alıp da dilde kargaşa ve anlamlarda farklılaşma meydana gelince, dil terkiplerinin kurallarını belirleyen nahiv iliminin doğuşu için güçlü bir mazeret ve zaruri bir ihtiyaç baş gösterdi. Nahiv ilmi bünyesinde konan bu kurallar isimlerin müsemmalarına doğru bir biçimde işaret etmelerini sağlaması sayesinde lafızların anlamlarına delaleti konusundaki yanlışlıkları önüyor ve böylelikle lafzın gerektirdiği anlamın ihlali tehlikesi ortadan kalkıyordu.

⁶⁹³ Sâlim Yefût, *İbn Hazm ve'l-fikru'l-felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, 1.basım, Dârulbeyda, el-Merkezü's-sekâfiyyi'l-Arabî, 1986, s. 119.

⁶⁹⁴ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 94.

Bunlara ek olarak İbn Hazm, mantığın fonksiyonel olması düşüncesini öne çıkarmaktadır. Diğer bir deyişle mantıki düşüncenin farklı ilim alanlarında kullanıldığı gibi, pratik hayatta da kullanılmasının gerekliliğini vurgulamaktadır. Nasıl ki her hangi bir konuda elde edilen bilginin daha kalıcı ve anlaşılır olması için uygulamalı örnekler verilerek pratikte kullanılması gerekiyorsa, mantık konusunda öğrenilen bilgilerin de daha iyi kavranması için bu bilgilerin çeşitli örneklerle pratikte kullanılması gerekmektedir. Zira doğru ile yanlış birbirinden ayıran ince çizginin net bir şekilde anlaşılması için mantık problemlerinin ortaya konması ve mantık bilgilerinin örnekler verilerek pratiğe aktarılması gerektirmektedir.

Nitekim kendisi mantık formasyonu edinip de onu pratikte kullanmayanlar hakkında şöyle der: “Sizler onları diğer ilimler üzerine yönlendirmediğiniz sürece, sadece anlamsız ve faydasız bilgiler elde etmiş olursunuz. Tıpkı inşaat alet ve edevatı toplayıp da onları anlamsızca atıl bir halde elinde tutan ama bunları inşaat yapmakta kullanmayan kimsenin durumuna düşersiniz...”⁶⁹⁵. O halde İbn Hazm’ın bakış açısından mantık, salt mantıkî düşünüş kurallarını, terimlerini ve kavramlarını bilmek demek değildir. Bilakis hakikati buharlaştıran mugalata üsluplarını tanıyabilmenin yanı sıra, düşüncenin doğru olanını yanlış olanından ayırt edebilmek ve kaynağı ister aklî bir ilke, ister duyuların verileri, isterse her ikisi birden olsun, burhanın (kesin delil) yakînî suretlere ulaşabilmek için hayatta da uygulanması gerekir. Aksi takdirde mantık kuralları bir işe yaramayan kuru kalıplar olarak kalır. Kendisinin bu yüzden mantığın beyanî bir vazifesi olduğu düşüncesinden hareketle, Aristo’nun "on kategori" ismini verdiğini söylediği “Kitabu’l-esmâi’l-müfrede” başlıklı konuya, içinde 'on kategoriyi' değişik boyutlarıyla tartıştığı iki mukaddime ile başladığını görüyoruz. Söz konusu mukaddimelerin ilkinde İbn Hazm şöyle diyor: “Her biri bir çok şeye yani kişi gurubuna delalet eden ve her dilde bir medlule sahip isimlerin baştan başa tamamı, beş kategoride toplanır; onların bir altıncısı daha yoktur”⁶⁹⁶. İbn Hazm’ın ele aldığı isimlerin kategorisini "İsim-Müsemma İlişkisi" başlığı altında incelemeyi uygun gördük. Burada ise İbn Hazm’ın ele aldığı isimleri kısaca zikretmekle yetineceğiz. İbn Hazm müfred isimleri müsemmalarıyla ilişkisini göz önüne alarak; Mütevâtî’ (Özdeş), Muhtelif (Farklı), Müşterek (Sesteş), Müterâdif (Eşanamlı) ve Müştak (Türemiş) isimler şeklinde beş gruba ayırmaktadır.⁶⁹⁷

⁶⁹⁵ İbn Hazm, *Merâtibu’l-‘ulûm*, s. 89.

⁶⁹⁶ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 134.

⁶⁹⁷ a.g.e., s. 134, 135.

Yukarıda zikredilenlerden, İbn Hazm'ın baştan beri, anlamları ifade eden lafızların seçiminde çok titiz davrandığını anlıyoruz. Şayet lafızlar anlamlarının gerektirdiği biçimde kullanılmazsa, insanların iletişim kurduğu dilde kapalılık, karışıklık ve anlam kargaşası olacağına hükmediyor. Dilde meydana gelebilecek olan bu karışıklığın önlenmesi için, dile ve mantığa hakim insanlar tarafından lafızların ifade ettikleri anlamların doğru tespit edilmesi, tanımların ve sınırlarının net çizgilerle çizilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde açık, doğru ve kesin deliller ikame etmek imkansız hale gelecektir.

İbn Hazm isimlerin müsemmalarına nasıl delalet ettiği konusunu ele alarak mantık ilminin önemli özelliklerinden birisini öne çıkarıyor. Anılan özellik mucibince mantık sadece, soyut düşünce için vaz edilmiş metafizik karakterli bir disiplin değildir. Bilakis dilden yola çıkarak düşüncenin incelenmesi ve doğru bir istikamete yönlendirilmesi ilmidir. Çünkü ona göre dil, insanların maksatlarına ulaşmalarını sağlayan bir açıklama ve kolaylaştırma aracıdır. Kendisi bu bağlamda şöyle der: "İsimler ancak kendilerine ilişik manaları ifade etmek için vaz olunmuştur. Bunun dışında bir şeyi hiçbir akıl kabul etmez, zira safsata olur."⁶⁹⁸ İbn Hazm beyanın gerçekleşebilmesi için Allah'ın lugatları belli bir düzene göre yarattığını, lugatın müsemmaların manalarını açıklayan lafızlardan başka bir şey olmadığını belirtmektedir. İbn Hazm "Biz, her elçiyi kendi kavminin lisanıyla gönderdik ki olara açıklasın."⁶⁹⁹ ayetinde yer alan "lisân" ifadesiyle lugatın kastedildiğini, kelamın fonksiyonunun ise lugatın manalarını açıklamak olduğunu belirtmektedir.⁷⁰⁰

Binaenaleyh İbn Hazm bir delil bulunması halinde lafızların lugat anlamlarından başka anlamlarda kullanılmasını kabul ettiklerini, ancak delilsiz olarak lafızların anlamları dışında kullanılmasını kabul etmediklerini belirtmektedir.⁷⁰¹ Öte yandan o, işlevsel dilin düşünceyle ilişkisine vurgu yapar. Zira düşünceyi kendisiyle ifade edildiği dilin dışında yanlışa saptanmaktan koruyacak başka bir vesile yoktur.

İbn Hazm zahiri yaklaşımının bir gereği olarak dil ve mantık kurallarını, şeri hükümlerin anlaşılmasında ve muhataba ulaştırılmasında önemli bir araç olarak kabul etmektedir. Dini hükümlerin kaynakları ve bilginin kısımları arasında vahyin yanında, aklın

⁶⁹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 385.

⁶⁹⁹ İbrahim, 14/4.

⁷⁰⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 301.

⁷⁰¹ a.g.e., III, 359.

ve duyuların zorunlu mukaddimelerine de yer veren İbn Hazm⁷⁰², aklın fonksiyonunun, duyularla idrak edilen eşyayı temyiz etmek olduğunu, varlıkların mahiyetine ilişkin bilgilerin de yine akıl vasıtasıyla elde edildiğini vurgulamaktadır.⁷⁰³ İbn Hazm, "bedîhetü'l-akl", yani aklın açık-seçik yargıları ve "evâilü'l-his" yani duyu verilerinin ortaya koyduğu hükümlerin, doğruluğuna delil aranmayacak şekilde, açık ve zaruri ilkeler olduğunu, bunların bedihi olarak ve doğrudan akli ilkeler şeklinde insanda mevcut olduğunu ifade etmektedir. İşte insandaki bu hissi ve akli zaruretlere onun temyiz yetisini oluşturur ve bunlar vasıtası ile elde edilen bilgiler zaruri olarak kazanılmış kesin bilgidir. İbn Hazm taşın sert, suyun akıcı olduğunu hissi ve akli melekeler sayesinde bilindiği gibi, "Falanca ahmaktır" cümlesinin aynı zamanda bir zemm, "Falanca akıllıdır" cümlesinin de aynı zamanda bir övgü olduğunu, emir lafızlarının da vücut ifade ettiğinin yine akli sezgi ile anlaşıldığını belirtmektedir. İbn Hazm insanlar arasında karşılıklı anlaşmanın ancak kelamı oluşturan lafızlar sayesinde mümkün olduğunu, kelamın ise haber, emir, soru ve dilek unsurlarından oluştuğunu, insanların meramlarını bunlar aracılığıyla ifade ettiğini söylemektedir.⁷⁰⁴

Dinin hükümlerinin Kur'an'ın ve Resulullah'ın beyarıyla bilinilebileceğini ifade eden İbn Hazm şer'i hükümlerin kaynaklarının Kur'an nassı, Hz. Peygamberin kelamının nassı, ümmetin tamamının icması ve tek bir manaya ihtimali bulunan Delil olmak üzere dört tane olduğunu kabul etmektedir.⁷⁰⁵ Burada Delil'in ilk üç asılda bildirilen şer'i hükümlerin doğru olarak anlaşılmasını sağlayan dil ve mantık kaideleri olması hasebiyle bu kaynaklara dahil edilmiştir.

Dil ve mantık kurallarını şeri hükümlerin anlaşılmasında ve muhataba ulaştırılmasında önemli bir vasıta kabul eden İbn Hazm, Arap dili, vahy dili olduğu ve vahy hiçbir şekilde ziyade kabul etmediği için, dil kurallarının müsaade ettiği sınırların aşılmaması gerektiğini vurgulamaktadır. İbn Hazm bir nas veya icmaya dayanmaksızın te'vil yapmanın, Allah ve Resulüne iftirada bulunmak ve Kur'ân'a muhalefet ederek kelimelerin gerçek anlamlarını değiştirmek anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁷⁰⁶

⁷⁰² a.g.e., I, 64.

⁷⁰³ a.g.e., I, 31.

⁷⁰⁴ a.g.e., III, 274, 275.

⁷⁰⁵ a.g.e., I, 69.

⁷⁰⁶ a.g.e., III, 305, 306.

İbn Hazm vahyin zahirini bırakarak delilsiz bir şekilde te'vile yönelenlerin Kur'ân'dan yüz çevirmiş kişiler olduğunu, Allah'ın bu kişiler hakkında şöyle buyurduğunu belirtmektedir;⁷⁰⁷ "Kim ondan yüz çevirirse o, kıyâmet günü (ağır) bir günâh yüklenecektir".⁷⁰⁸

İbn Hazm bir kelimenin dildeki konumundan saptırılmasının, anlamının tahrif edilmesinin caiz olmadığını, böyle yapanların Allah'ın emrine asi olan fasıklar olduğunu, zira Allah'ın kelimeleri konumlarından saptıranları şu sözleriyle zemmettiğini belirtmektedir;⁷⁰⁹ "Bir zaman üzerinize Tur(dağın)ı kaldırıp sizden kesin söz almıştık: "Size verdiğimiz şeyi kuvvetle tutun, dinleyin!" (demiştik). "Dinledik ve isyân ettik." dediler. İnkârları sebebiyle kalblerine buzağı sevgisi iştirildi. De ki: "Eğer inanan kimseler iseniz, imanınız size ne kötü şey emrediyor."⁷¹⁰ Diğer bir ayette de şöyle buyurulmaktadır; "Oysa bunlardan bir grup vardı ki, Allâh'ın sözünü iştirirlerdi de düşünüp akıl erdirdikten sonra, bile bile onu değiştirirlerdi."⁷¹¹

Lafızların lugat anlamlarından çıkarılması, Allah'ın koyduğu sınırları aşmak anlamına gelir ve ayetin beyanına göre bunu yapanlar nefislerine zulmetmişlerdir;⁷¹² "İşte bunlar Allâh'ın sınırlarıdır, sakın bunları aşmayın. Kim Allâh'ın sınırlarını aşarsa işte onlar zâlimlerdir".⁷¹³

Fıkhi kıyası şeri hükümlere ulaştırmada geçersiz bir yöntem sayan İbn Hazm bu konuda "Delil" adını verdiği bir kavram geliştirmiştir. İbn Hazm, her birini nasların mana ve mefhumları olarak açıkladığı Delil'i nas ve icma kaynaklı olmak üzere iki kategoride değerlendirmektedir. İbn Hazm İhkam'da Delil'in tasnifini yapmış ve yedi tanesi nasdan, dört tanesi icmadan elde edilmek üzere onbir farklı Delil türünden bahsetmiştir. İbn Hazm'ın ele aldığı Delil türleri incelendiğinde bunların ağırlıklı olarak dil ve mantık kurallarının gerektirdiği şeyler olduğu görülmektedir. Onun verdiği Delil örneklerinde Delil'in bazen öncüllerden sonuca intikali sağlayan mantıki bir gereklilik olduğu görülmektedir. İbn Hazm'da Delil, ta'lil veya kıyasa dayanmayan, illetin nasdan çıkarılmasıyla elde edilen bir

⁷⁰⁷ a.g.e., III, 303-304.

⁷⁰⁸ Taha, 20/100.

⁷⁰⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 303.

⁷¹⁰ Bakara, 2/93.

⁷¹¹ Bakara, 2/75.

⁷¹² İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 304.

⁷¹³ Bakara, 2/229.

işlem değil, bizzat nassın anlaşılmasına dayanan, dini metinlerin sınırları içinde kalarak mukaddimelerde mevcut olan nassın mefhumunun ortaya konulmasıyla neticeye götüren yakini bir bilgiyi ifade eder. İbn Hazm'a göre lafızlarla ortaya konmasa bile, bizzat bu lafızların akli ve hissi gerçekliklerinin zorunlu olarak ortaya koyduğu manalardan ibaret olan Delil'i kıyastan farklı kılan şey, kıyasta olduğu gibi zanni bilgi içermemesi ve bizzat nassın zımnında olan mananın çıkarılmasından ibaret olup, nassa ziyade ihtimali taşımamasıdır. Bu mananın nasdan elde edilişi ise yine zaruri olarak insanın insan olarak yaratılmasıyla kendisinde bulunan akli ve hissi ilkelerin yardımcılarıdır.⁷¹⁴

İbn Hazım'ın ele aldığı nas kaynaklı Delil türleri ve bunların mantıkla ilişkisi gözden geçirildiğinde bunlardan bir çoğunun öncüllerden sonuca intikali sağlayan birer mantık kuralı olmaları hasebiyle, mantık ilminin tasdikat kısmının mebaidiini oluşturan önermeler ve hükümlerden ibaret olduğu görülecektir.

Anne-babanın kişiye mirasçı olabileceği ve annenin mirastaki payının üçte bir olduğunu ifade eden ayetin⁷¹⁵, Delil'in Kur'an'dan örneği olduğunu ifade eden İbn Hazm, ayetin lafzi olarak anne ve babanın kişiye mirasçı olacağını ve annenin payının üçte bir olduğunu açıkladığını söylemektedir. İbn Hazm'a göre bu ayette babanın tereke üzerindeki hakkının terekenin üçte ikisi olduğu, nassın lafzından olmasa bile manasından zorunlu olarak çıkmaktadır.⁷¹⁶ İşte bu hüküm, İbn Hazm'da "mansus ala ma'nahu" yani lafzen olmasa bile manası zorunlu olarak anlaşılan hükümlerin örneklerinden biridir.

Hz. Peygamberin "Sarhoş edici her şey hamrdır. Her hamr haramdır" hadisinin Delil'in sünnetten örneği olduğunu ifade eden İbn Hazm, bu ifadeden zorunlu olarak "Sarhoş edici her şey haramdır" neticesinin çıkacağını belirtir. İşte bu netice, manası açıkça belirtilmiş bir hükümdür. Sarhoşluk veren herşeyin hamr, hamrın da haram olduğu bildirildiği için, sarhoşluk veren herşeyin haram olduğu lafzen zikredilmese bile, mana olarak zorunlu bir şekilde ortaya çıkmış olur. Bu sonuç aklın zaruri olarak kendisine ulaştığı bir hükümdür.⁷¹⁷

⁷¹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, V, 98, 99.

⁷¹⁵ Nisâ, 4/11.

⁷¹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 66, 67; İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 258.

⁷¹⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 66; İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 280.

4.1. İbn Hazm'ın Dil Bağlamında Ele Aldığı Mantık Önergeleri

4.1.1. İki Eksik Öncülden Tam Bir Sonucun Çıktığı Önerme

İbn Hazm Delil'in nas kaynaklı türlerinden biri olan "sonucun ikisinde de açıklanmadığı iki öncül" hakkında mantık kitabı Takrib'in "burhan" bölümünde ayrıntılı bir şekilde bilgi vermektedir.⁷¹⁸

Hadis-i şerifte "Her sarhoşluk veren şey hamırdır, her hamır haramdır". Diye zikredilmiştir. Bu öncüllerden mantıki bir zorunluluk olarak sarhoşluk veren her şeyin haram olduğu sonucu çıkar.⁷¹⁹ Bu nasda iki öncül vardır ancak sonuç terk olunmuştur. Sonucun öncüllerden çıkarılması bir Delil türüdür. Bu sonuç kıyas yoluyla elde edilmemiş nassın mefhumundan çıkarılmıştır. Başka bir ifadeyle yapılan iş, ta'lile dayalı bir çıkarım değil mantıki bir çıkarımdır.

İbn Hazm burhani kıyas formunu şu şekilde açıklamaktadır. "Her insan canlıdır" önermesi tek başına bir öncüdür (mukaddime). Aynı şekilde "Her canlı cevherdir" önermesi de tek başına bir öncüdür. Bu ikisinin birleşiminden "Her insan cevherdir" şeklinde üçüncü bir önerme ortaya çıkar. Ortaya çıkan bu önerme öncüllerden elde edildiği için sonuç (netice) ismini alır. Bu üçünü bir araya getirdiğini ve tamamına birden "el-câmia" ismini verdiğini belirten İbn Hazm, "el-câmia"nın Yunanca "syllogism" olarak isimlendirildiğini söylemektedir.⁷²⁰ İbn Hazm'ın, mantıkçıların "kıyas" dediği şeyi "el-câmia" olarak isimlendirmesi, onun fıkhi kıyasla mantıki kıyası birbirinden ayırdığını ortaya koyar niteliktedir.

4.1.2. Şartlı Önerme

Nas kaynaklı Delil türlerinden biri de geçerliliği bir şarta bağlanan hükümlerdir. İbn Hazm "Zina eden bir kimse akıl-baliğ ve muhsan ise celde vurulur ve recm edilir." önermesinin iki hükümden oluşan şartlı bir önerme olduğunu belirtmektedir. Birincisi, zina edenle alakalı sığata bağlanan hüküm, ikincisi ise zina etmeye bağılı olarak ona uygulanacak olan ceza hükmüdür. Bu örnekte yer alan "zina eden akıl-baliğ, muhsan ise" kısmı birinci kısımdır ve "mukaddem" ismini alır, "celde vurulur ve recmedilir" kısmı ikinci

⁷¹⁸ Bkz. et-Takrib, s. 218-245.

⁷¹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 66; İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 280.

⁷²⁰ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 220.

kısmı oluşturur ve "tali" ismini alır.⁷²¹ Bu önermede celde ve recm hükmü zaninin akıl-baliğ ve muhsan olması şartına bağlanmıştır. Bu şartı taşıyan birinin zina etmesi durumunda recmedileceği hükmü, önermenin ifadesinden aklın zaruri olarak ulaştığı bir anlamı ifade eder.⁷²² İbn Hazm şartlı önermeleri hükme ulaştıran bir delil türü olarak kabul etmiş, şartın geçerliliğini de nasla tayin edilmiş olmak üzere yeni bir şarta bağlı kılmıştır. Şeriatta nasla geçerliliği beyan edilmeyen tüm şartları geçersiz kabul ettiklerini ifade etmiştir. Ona göre bey', ıtk, talak, nikah ve bunun gibi pek çok akit için nasla tayin edilmedikçe tüm şartlar geçersizdir.⁷²³

4.1.3. Mütelâimâ (Lafızları Farklı Anlamları Aynı Olan Denk Önergeler)

İbn Hazm, Takrib'in "Mütelaimat" bahsinde mütelaimatı, lafızları farklı, manaları aynı haber ve önergeler olarak tanımlamakta, bir kısmının lafız ve manasının nefy (olumsuz), diğer kısmının ise lafız ve manasının icab (olumluluk) ifade ettiğini belirtmektedir. İbn Hazm mütelaimatı lafızlarının farklılığı sebebiyle manaları da farklı önergeler olarak kabul edenleri bilgisizlikle itham etmektedir.⁷²⁴ İbn Hazm İhkâm'da ise mütelaimatı kendisinden anlaşılan mananın başka bir lafızla da karşılanabildiği lafız şeklinde tanımladıktan sonra, bunun aslında bir çok lafızla ifade edilebilecek tek bir manadan ibaret olduğunu bildirmektedir.⁷²⁵

İbn Hazm Kur'an'da Hz. İbrahim'in yumuşak huylu ve halim-selim bir insan olduğunu bildirdiğini,⁷²⁶ bu ifadelerden zorunlu olarak onun sefih olmadığını anlaşıldığını söylemektedir. Şayet Hz. İbrahim'in sefih olmadığı zikredilseydi aynı şekilde onun selim bir akla sahip olduğu anlaşıldı. Çünkü halim-selimlik sıfatı ile sefihlik birbiriyle bağdaşmaz.⁷²⁷ İbn Hazm'ın verdiği bu örnek, sonucundan emin olunabilen, aklın zaruri olarak karşıt kavramdan anlam çıkarması mantığına dayanmaktadır. Mütelaimat'tan eş anlamlı lafızlar için ise Arapça'da esed, leys, zürgan ve anbesa lafızlarının aslında tek bir manaya gelen "aslan"ı ifade ettiği örneğini vermektedir.⁷²⁸

İbn Hazm başlıklandırılmış bir tasnife girmeksizin mütelaim lafızların dildeki tezahür şekilleri hakkında bilgi vermektedir. Onun mütelaimata verdiği örneklerden mütelaimatı,

⁷²¹ a.g.e., s. 245, 246.

⁷²² a.g.e., s. 247.

⁷²³ a.g.e., s. 247.

⁷²⁴ a.g.e., s. 213, 114.

⁷²⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, V, 98.

⁷²⁶ Tevbe, 9/114.

⁷²⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, V, 98.

⁷²⁸ a.g.e., aynı yer.

sayılardan istisna yapılan önermeler, modal önermeler, küll-cüz ilişkisi içeren önermeler, icab-selb ilişkisi içeren önermeler ve emr-nehiy ilişkisi içeren önermeler şeklinde tasnif edebileceğimiz geniş bir alanda işlettiğini söyleyebiliriz. O dildeki bu ifade şekillerinin mütelaim lafızlar ihtiva ettiğini ortaya koyan örneklendirmelerde şer'i hükümlere de yer verir. Mesela; "Bir kimsenin kendisine mübah olan eşi ve cariyesi dışında birisiyle cinsel ilişkide bulunması haramdır" ifadesi ile "Bir kimsenin kendisine mübah olan eşi ve cariyesi dışında birisiyle ilişkiye girmesi helal değildir" ifadesi birbirine uygun, aynı anlama gelen lafızlardır. Bunlar görünüşte lafızları farklı, biri ibaha diğeri hürmet bildiren iki ayrı ifade olmakla birlikte, mana bakımından aynı sonucu ihtiva eden lafızlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı şekilde "Domuz etinin dışında her şey helal değildir" ifadesi ile "Domuz eti olmayan şeylerden bir kısmı helal değildir" ifadesi lafızları farklı, manaları aynı iki ayrı ifadedir.⁷²⁹

a-İbn Hazm'ın Mütelâimât Kapsamında Ele Aldığı Önermeler Modal Önermeler

"Olması mümkün", "olması imkansız değil", "olması zorunlu değil" ve "olmaması zorunlu değil" şeklindeki yargıların tamamı manaları ortak olan mütelaim lafızlardır. "Olması mümkün" ve "olmaması mümkün" lafızları gibi, "olması imkansız değil ve "olmaması imkansız değil" ifadeleri de aynı manayı ihtiva eder.⁷³⁰

b- Sayılardan İstisna Yapılarak Oluşturulan İfadeler

İbn Hazm sayılara yapılan istisnaları da mütelaimat kapsamında değerlendirir. Mesela "yüz eksi bir" ifadesi ile "doksan dokuz" ifadesi birbirine uygun, aynı anlama gelen iki ayrı lafızdır. "bin eksi bir" ifadesi ile "dokuzyüz doksandokuz" ifadesi de bunun gibidir. Kendisine başka bir sayı eklenen sayı lafızları hakkında da aynı şeyi söylemek mümkündür. Mesela "üç artı yedi" ifadesi ile "on" lafzı birbirine uygun, aynı anlamı taşıyan iki ayrı ifadedir.⁷³¹

c- İcab-Selb İlişkisi İçeren Önermeler

Bir lafızla bir şeyin olumluluk halini olumsuzla dönüştürdükten sonra o lafzı yine olumlu kılacak şekilde bir nefy edatıyla nefyetmek manada bir farklılık meydana getirmez. Bu

⁷²⁹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 214.

⁷³⁰ a.g.e., s. 214.

⁷³¹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 215.

edat aynı lafzın manasını tekrar olumlu hale dönüştürecektir. Mesela "Zeyd salihdir" önermesi olumlu (mucebe) bir önermedir. Biz bu önermeyi önce "salih" sıfatını nefyederek "Zeyd salih olmayandır" şekline dönüştürdükten sonra nefyettiğimiz sıfatı tekrar olumsuz kılarak "Zeyd salih olmayan değildir" şeklinde yeniden kurarsak, "Zeyd salihdir" önermesi ile "Zeyd salih olmayan değildir" önermesi lafızları farklı, manaları aynı iki farklı önermeyi ifade etmiş olur.⁷³²

d- Küllilik-Cüzilik İlişkisi İçeren Önergeler

Her ikisi de olumlu (mucebe) ve olumsuz (salibe) olmak üzere killi önermelerin cüzleri hükümde külli önermeye ortaktır. Külli bir önermenin cüzü de küllinin hükmünü almayı gerektirir. Mesela "Her duyu sahibi canlıdır" önermesi külli bir önermedir. "Her insan canlıdır" şeklindeki cüziyet ifade eden bir önerme, mana itibariyle külli önermeyle çelişmez. Bilakis mana bakımından onun zımında değerlendirilir. Burada "his sahibi" varlıkların bir cüzü olan "insan" hüküm açısından his sahibinin hükmüne dahildir. Ancak bir nefy edatının lafza eklenmesiyle oluşturulan cüzi önermenin manası külli önermenin manasıyla çelişebilir. Mesela "His sahipleri natıktır" külli önermesinin anlamı tüm his sahiplerinin natık olmasını gerektirirken, "İnsan, melek ve cinlerin dışındakiler natık değildir" cüzi önermesinin anlamı nefy edatının işlevini yürütmesi sonucu, külli önermeyle çelişmektedir.⁷³³

e- Emir ve Nehiy İfade Eden Önergeler

İbn Hazm'ın Takrib'de verdiği örneklerde emir ve nehiy ifadelerini mütelaime lafızlar tasnifine dahil etmemizi gerektiren bir anlatıma rastlamamıza rağmen İhkam'da emir ve nehy bahsinde verdiği bilgilerden onun bunları da mütelaime lafızlar içinde değerlendirdiğini anlıyoruz.

İbn Hazm nehyin emrin manasına mutabık olduğunu, bir şeyden nehyetmeyi onun terkinin emretmek, bir şeyi emretmeyi de onun terkinin nehyetmek olduğunu söylemekte, emir ve nehyi mana itibariyle iç içe geçmiş kavramlar olarak değerlendirmektedir. Nehiy, nehyedilen şeyden kaçınmayı emir gibi, emir de emredilen şeyin dışındakileri yapmaktan nehiy gibi değerlendirildiğinde bu iki kavram birbirine dönüştürülebilen, görünüşte farklı,

⁷³² a.g.e., aynı yer.

⁷³³ a.g.e., s. 215, 216.

mana itibariyle aynı ifadeler haline gelir. Bundan dolayı, bu iki kavram da mütelaimat kapsamında değerlendirilmelidir.⁷³⁴

İbn Hazm'a göre ihtilaf durumunda insanın karşı tarafın argümanlarını sağlıklı bir şekilde anlayabilmesi için mütelaim lafızların manalarından haberdar olması gerekir. Hakikati anlamaya çalışan her insan mütelaimat ve çeşitlerini bilmelidir. Çünkü bunların doğru olarak bilinmesi insanı pek çok hatadan korur.⁷³⁵ İbn Hazm, nas kaynaklı Delil türlerinden biri olarak verdiği mütelaimata işlev kazandırırken hükümleri ve ifadeleri mantık temelinde lafız-mana ilişkisi bakımından ele almıştır.

5. İsim-Müsemma İlişkisi

İbn Hazm ismi; belirli bir zamana delalet etmeyen ve ittifakla bir manayı ifade etmek için konulmuş ses olarak tanımlamaktadır. İsmi cüzlerinin tek başlarına ismin manasına delalet etmediğini belirten İbn Hazm, tanımda geçen "ittifakla" kelimesinden maksadın, dili konuşan insanların belirli bir müsemmaya delalet eden bir çok mananın bir isimde kısaltılması ve toplanması üzerinde uzlaşmaları olduğunu ifade eder. İbn Hazm buna örnek olarak insanların uzun boyunlu, sırtı kambur, bacakları uzun, kuyruğu kısa, yük taşımak ve binmek için kullanılan hayvana deve ismini vermelerini zikretmektedir. İbn Hazm bu ismin, ne geçmiş, ne şimdiki, ne de gelecek zaman gibi belirli bir zamana delalet etmediğini, Arapların dışındaki ulusların da deveye kendi dillerinde farklı isimler verdiklerini, bu isimlerin dilden dile farklılık arz etmesine rağmen zikri geçen hayvana delalet etmek için kullanıldığını belirtmektedir. İbn Hazm insanların bunun gibi her müsemma için bir isim koyduklarını söylemektedir. İbn Hazm deve isminin bir cüzü olan "de" hecesinin, "deve" isminin anlamını karşılamadığını, zira cüz'ün, bütüne delalet etmediğini ifade etmektedir. İbn Hazm bazı bilgisiz insanların isimlerin cüzlerinin anlamının bir kısmına delalet ettiğini iddia ettiklerini söylemektedir. İbn Hazm'a göre bu görüşü savunanlar Abdullah isminin bir cüzü olan "abd" kelimesinin bir anlamı olduğunu, bu kelimenin Abdullah isminin ifade ettiği anlamın bir kısmını karşıladığını söylemektedirler. Bunun yanlış bir iddia olduğunu söyleyen İbn Hazm "abd" kelimesinin her ne kadar bir anlam ifade etse de, Abdullah kelimesinin ifade ettiği anlamı karşılamadığını belirtmektedir. Ayrıca her ikisinde de "abd" kelimesi geçmesine

⁷³⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 326, 327.

⁷³⁵ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 214.

rağmen ismi Abdullah olan bir adam için Abdurrahman ismini kullanmanın yanlış olacağını, zira bu isimlerin farklı müsemmalara delalet ettiğini belirtmektedir.⁷³⁶

Ayrıca İbn Hazm, ismin nahiv terminolojisinde marife ve nekre adlarıyla tanımlanan iki kısma ayrıldığına işaret etmekte, marifenin; Zeyd ve Amr örneklerinde olduğu gibi husus, nekrenin ise; adam ve eşek örneklerinde olduğu gibi umum ifade ettiğini belirtmektedir. İbn Hazm, nahivcilerin zamir ve işaret ismi olarak tanımladıkları şeylerin ismin yerine kullanıldığını, zamirlerin; birinci, ikinci ve üçüncü kişilere has kısımları olduğundan bahsetmekte, ayrıca zamirlerin ve ismi işaretlerin marifelik sıralamasında birinci sırada yer aldıklarını belirtmektedir.⁷³⁷

İbn Hazm müsemmaya delalet etmesi için konulan ismin müsemmanın bizzat kendisi olmadığını, isimle müsemmanın farklı şeyler olduğunu ifade etmektedir. İbn Hazm ismin sadece müsemmayı ifade etmek için uzlaş sonucunda konulmuş bir vasıta olduğunu, tüm sıfat ve haberlerin isme değil, müsemmaya taalluk ettiğini belirtmektedir. İbn Hazm'a göre müsemmalar manalardır, isimler ise bu manaları ifade eden semboller, diğer bir deyişle ibarelerdir. İsim ile müsemmanın aynı şey olduğunu iddia etmek açık bir hatadır. İbn Hazm "Rabbinin ismini tesbih et"⁷³⁸ ayetini delil getirerek isimle müsemmanın aynı şey olduğunu iddia edenlere, bunun apaçık bir yanlış olduğunu söyleyerek karşı çıkmaktadır. İbn Hazm müsemmadan haber vermenin sadece üzerinde uzlaş ile belirlenen isimler aracılığıyla mümkün olduğu için, müsemmanın, bu isimlerin aynısı gibi addedildiğini, oysa asıl kastedilenin isimler aracılığıyla müsemmanın bizzat kendisi olduğunu belirtmektedir. İbn Hazm Allah'a hamd ve O'nu tesbih etmenin sadece O'nu ifade eden isimlerle olduğu için ayette "Rabbinin ismini tesbih et"⁷³⁹ buyurulduğunu, Allah'ın insanlara sadece güçlerinin yeteceği şeyleri emrettiğini, Allah'ı tesbihten muradın, bizzat kendisini tesbih etmek olduğunu, yoksa varlığının sonu olan, söz kategorisine giren ve kemmiyeti olan seslerden oluşan ismin olmadığını ifade etmektedir.⁷⁴⁰

İbn Hazm insanlar arasında anlaşmanın sağlanabilmesi için her müsemmanın diğerlerinden farklı özel bir isminin olması gerektiğini, aksi takdirde anlaşmanın

⁷³⁶ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 187.

⁷³⁷ a.g.e., s. 188.

⁷³⁸ A'îlâ, 87/1.

⁷³⁹ A'îlâ, 87/1.

⁷⁴⁰ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 188.

sağlanamayacağını, Allah'ın hitabının da anlaşılamayacağını belirtmektedir. Zira ayette; "Kendilerine apaçık anlatabilsin diye, her peygamberi kendi milletinin diliyle gönderdik."⁷⁴¹ buyrulmaktadır. İbn Hazm her mana için özel bir ismin bulunmaması halinde beyanın mümkün olamayacağını, anlam kargaşası yaşanacağını, bunun ise başlı başına bir sorun olacağını, oysa lügatlerin sorun çıkarmak için değil anlaşma ve uzlaşmayı sağlamak için vazedildiğini belirtmektedir. İbn Hazm Kur'ân nassı ve akli sezgi ile her müsemmanın diğerlerinden farklı özel bir isminin olduğu, bir ismin aynı anda birkaç manaya birden delalet etmesinin mümkün olmadığını, birkaç manaya birden delalet ettiği söylenen isimlerin ele alınıp incelenmesi halinde bunlardan her birinin kendine has bir müsemmasının olduğunu söylemektedir.⁷⁴²

İbn Hazm bir ismin lügat anlamından başka anlamlar için kullanıldığına dair bir delilin bulunmadığı zaman hiç kimsenin isimlerin lügat anlamlarından başka anlamlara nakledildiğini söyleyemeyeceğini ifade eder. Zira Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: "Kendilerine apaçık anlatabilsin diye, her peygamberi kendi milletinin diliyle gönderdik."⁷⁴³ İbn Hazm, Allah ve Resulü'nün bize hitap ettiği her hitabın lügat anlamında kullanıldığını, ancak başka bir nas, icma veya akli sezgi ile bize hitap edilen kelimelerin lügat anlamlarının dışında başka anlamlar ifade ettiğini anlarsak, o zaman Allah ve Resulü'nün kelimeleri lügat anlamlarından başka anlamlara naklettiğini kabul ederiz.⁷⁴⁴ İbn Hazm varlıklara isim verme yetkisinin sadece Allah ve Resulüne ait olduğunu, Allah'ın istediği şeye istediği ismi verebileceğini, Allah'ın verdiği isimlerin ilgili müsemmalar için hakiki anlamlar ifade ettiğini söylemektedir.⁷⁴⁵

İbn Hazm müsemmalara delalet ettiğini söylediği isimleri beş kategoride incelemektedir. İbn Hazm bu hususta şöyle demektedir: "Her biri birçok şeye yani kişi gurubuna delalet eden ve her dilde bir medlulü bulunan isimler beş kategoride toplanır, onların bir altıncısı yoktur."⁷⁴⁶

İbn Hazm anılan 'beş kategori'yi aşağıdaki gibi sıralamaktadır:⁷⁴⁷

⁷⁴¹ İbrahim, 14/4.

⁷⁴² İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 270.

⁷⁴³ İbrahim, 14/4.

⁷⁴⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 437.

⁷⁴⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 48.

⁷⁴⁶ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 134.

⁷⁴⁷ a.g.e., s. 134, 135.

1- Mütevâtî' (Özdeş) İsimler: Müsemmanın, ikinci bir müsemma ile gerek ad (lafız) gerekse tanım (anlam içeriği) olarak özdeş olduğu isimler; at-at veya canlı-canlı örneklerinde olduğu gibi. Bu müsemmalardan her biri aynı lafız ve tabiatlarının içerdiği aynı özellikler bakımından tanımla örtüşmektedir.

2- Muhtelif (Farklı) İsimler: Müsemmanın, diğer bir müsemmadan hem ad (lafız) hem de tanım (anlam içeriği) olarak farklı olduğu isimler; adam-eşek örneğinde olduğu gibi. Bu müsemmalar hem ad, hem de tanım olarak bir birinden farklıdır.

3- Müşterek (Sesteş) İsimler: Müsemmanın, bir diğer müsemma ile ad (lafız) yönünden aynı, tanım (anlam içeriği) olarak farklı olduğu isimler; نَسْر kelimesi, Arapça'da kartal, toynak ve yıldız gibi farklı anlamları ifade etmektedir. İbn Hazm, müşterek lafızların iyice bilinmemesi yüzünden münazaralarda çokça anlam kargaşası ve ifade hatalarının olduğunu belirtmekte, bunların da iki cahil veya cahil ve alim veya iki sofist arasında meydana geldiğini ifade etmektedir. Arapça konusunda yeterli bilgisi olan insaflı iki alim arasında bu tür anlaşmazlık ve kargaşaların olmayacağına dikkat çeker.

4- Müteradif (Eşanlamlı) İsimler: Müsemmanın, bir diğer müsemma ile tanım (anlam içeriği) olarak aynı, ad (lafız) yönünden farklı olduğu isimler; سَيَّوْرٌ، ضَيَّوْنٌ، هَرٌّ kelimelerinin kedi anlamında kullanılması gibi.

5- Müştak (Türemiş) İsimler: Müsemmanın, bir diğer müsemma ile tanımı (anlam içeriği) ve türünün özel adı (lafız) bağlamında farklı olmakla birlikte, herhangi bir vasfa sahip olma yönünden ortak olduğu isimlerdir. Bu durum onları söz konusu sıfattan türemiş isimlerde ya durum ya da şekil açısından, cismani veya ruhani olarak müşterek kılar. Cismaniye; beyaz elbise, beyaz kuş ve beyaz adam ifadelerini örnek olarak verebiliriz. Elbise, kuş ve adam müsemmalarının tür adları ve tanımları farklıdır. Ortak yönleriye hepsinin beyaz sıfatıyla nitelenmesidir. Ruhaniye de; cesur aslan ve cesur adam örneğini verebiliriz. İbn Hazm bu beş kısmın adam, kadın, erkek ve dişi gibi cins ve tür isimlerini kapsadığını ifade etmektedir.

İbn Hazm, bunlardan başka Zeyd, Amr ve insan ismi olarak kullanılan Esed ve Kâfur gibi sadece müsemmanın zatına delalet eden özel isimlerin, nahivcilerin terimiyle alem

isimlerin bulunduğunu, bu özel isimlerin birden çok kişi için kullanılabileceğini, bu isimlerin müsemmanın sıfat veya özelliklerinin ayrılmaz parçaları olmadığı gibi, müsemmaya ait bir sıfattan da türemediğini, sadece bir tercih neticesi vazolunduğunu, istenildiği takdirde bu isimlerin yerine başka isimlerin de konulabileceğini belirtir. İbn Hazm zikrettiği şeylerin isimler altında toplanan müsemmanın kısımları olduğunu, isimlerin de bu müsemmaları ifade etmek için vazolunduğunu ifade etmektedir.⁷⁴⁸

6- Ses-Fonetik Konusundaki Görüşleri

İnsanlar arasında iletişimi sağlayan en önemli araç hiç kuşkusuz dildir. Dilin en küçük birimi sestir. Genel anlamda kulağın duyabildiği titreşimlere ses denir. Ciğerlerden gelen havanın ses yolunda meydana getirdiği titreşime “dil sesi” denir. Dil sesleri, konuşma organlarının (ağız, burun, boğaz boşluğu ve nefes borusu) uyumlu çalışmasıyla, anlamlı kelimeler oluşturacak biçimde çıkarılır. Gırtlakın iki yanında bulunan ses telleri titreşerek sesin oluşmasını sağlarlar. Ses telleri konuşmada en önemli öğelerdir. Harf, sesin yazıdaki karşılığıdır, ses kulağa, harf ise göze hitap eder. Dilbilimciler seslerin oluşması, sınıflandırılması ve incelenmesini konu alan bilime sesbilgisi (fonetik) adını vermektedirler.

Araplar da diğer uluslar gibi, özellikle Kur’ân dilinin incelenip araştırılması ve lahn tehlikesinden korunması bağlamında sesbilimine ayrı bir önem atfetmişlerdir. Bu konuda Arap dilinde araştırma ve çalışmaların yapılmasına kapıyı ilk aralayan Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö.175/791) olmuştur. Daha sonra onu, Sîbeveyh (ö.180/796) ve İbn Cinnî (ö.392/1002) gibi nahivci ve dilbilimciler ile özellikle de kıraat bilginleri takip etmiştir. Ayrıca *Esbâbu hudusi'l-huruf* kitabının sahibi İbn Sînâ gibi filozof ve tabipler de fonetik çalışmalarına katkı sağlamışlardır. Batılıların da itiraf ettiği gibi, Arapça'nın fonetiğine ilişkin araştırma ve çalışmalar çok önceleri yapılmış ve çağdaş dilbilimcilerin de yararlandığı önemli sonuçlar vermiştir. Bu bağlamda, İbn Hazm'ın sesbilimine ilişkin görüşlerini inceleyeceğiz.

İbn Hazm, fonetik konusunda, sesin fizyolojik bir olay olması hasebiyle ona gözleme dayalı ilmi bir tanım getirmektedir. İbn Hazm sesi şöyle tarif eder: "Ses; göğüs, nefes borusu, gırtlak, ağız, damak, dil, dişler ve dudaklar aracılığıyla göğüsten gelen ve işitenin kulağına ulaşan bir havadır, alfabe harfleri (sesleri) de bu havadan oluşur".⁷⁴⁹ Bu tanım, sesin oluşmasını sağlayan unsurlardan hava, konuşma organları, verici ve alıcı olarak ifade

⁷⁴⁸ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 135, 136.

⁷⁴⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 16.

edebileceğimiz konuşan ve dinleyen unsurlarını ön plana çıkarmaktadır. Yine *el-Fasl*'da, harflerin telaffuzunda, dışarı atılan havanın göğüs kasları ve dilin hareket ettirilmesi sonucu oluştuğunu söylemektedir. Hava, sesleri, seslerde harfleri oluşturmaktadır.⁷⁵⁰ Bilindiği gibi sesi oluşturan hava; boğaz, ağız ve dudak bölgelerine gelinceye kadar ciğerlerden düz ve basit olarak çıkar. Ancak ses, bu bölgelerdeki farklı yerlere temas etmesiyle birlikte kompleks bir hal alır ve harfleri oluşturan farklı seslere dönüşür.⁷⁵¹

İbn Hazm'ın sözlerinden, onun dil ile dili konuşan kişi arasındaki ilişkiyi, diğer bir deyişle, İnsan ile insanın belli bir maksada binaen konuşma organları aracılığıyla seslerden oluşturduğu kelimeler arasındaki ilişkiyi iyice idrak ettiğini anlıyoruz. Ciğerlerden gelen hava hareket ettirilen (muharrek), konuşan insan ise onu hareket ettirendir (muharrik)⁷⁵². Farklı şekillerde insanın isteğiyle gerçekleşen konuşma ameliyesi, konuşan kişinin muhatabına bazı bilgileri aktarma amacını gütmektedir. Ayrıca insanın konuştuğu kelamın bir anlam ifade etmesi ve bir fayda sağlaması için, insanın konuştuğu kelamın bilincinde olması ve semantik içeriğinin farkında olması zorunludur. Yine konuşulan kelamın insanların kendi aralarında uzlaştıkları ve anlaştıkları konuşma kural ve kaidelerine uygun olması gerekmektedir. Bu nedenle İbn Hazm beyan konusuna açıklama getirirken şunu vurgulamaktadır: "İkincisi, Allah'ın yarattığı şeyler hakkında açıklama isteyen kişiye bunların beyan edilmesi, insanın da akli aracılığıyla bunları şekil ve özellikleriyle olduğu gibi anlayıp idrak etmesi ve aralarındaki farkları ayırt edebilmesidir. Zira insana bilmediği bir şey hakkında bilgi verilmez, açıklama yapılmazsa insan onu bilemez ve onun hakkında haber de veremez, konuşup bilgi de veremez."⁷⁵³

6.1. Ses-Lafız İlişkisi

İnsanların çıkardıkları sesler, uzlaşma ve anlaşma prensibine uygun olarak kelimeleri, lafızları oluşturur. Bu kelimelerden de anlamlı kelimeler, söz meydana gelir. İbn Hazm, lafız şöyle tarif eder: "Lafız, dilin hareket ettirdiği her şeydir. Sonra lafız, ciğerler, gırtlak, dişler ve dudaklar yoluyla gelen havanın belli bir şekilde telif edilmesidir ki bu aynı zamanda kelamın ta kendisidir."⁷⁵⁴ İbn Hazm, ses çıkarma ameliyesine sadece fizyolojik bir olay olarak bakmamakta, aksine vazifesi kelamı oluşturmak olan kompleks bir yapının temel bir unsuru

⁷⁵⁰ a.g.e., V, 141.

⁷⁵¹ İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, nşr: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1.basım, Beyrut, 1982, s. 22.

⁷⁵² İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 141.

⁷⁵³ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 95, 96.

⁷⁵⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 46.

olarak yaklaşmaktadır. İbn Hazm'ın getirdiği tanımda dikkat çeken; dil seslerinin, diğer bir deyişle dili, lügatı oluşturan seslerin, konuşma sistemi olarak isimlendirilen ciğer, gırtlak, dişler ve dudaklar gibi konuşma organları sayesinde meydana geldiğini söylemesidir. Konuşmanın oluşması ise kompleks bir işlemdir. İbn Hazm, bu karmaşık ameliyeyi 'belli bir şekilde'⁷⁵⁵ sözleriyle ifade etmektedir. Konuşma işlemi, adı geçen organların katılımıyla konuşan kişinin harcadığı bir çabanın sonucudur. Konuşma işleminin oluşmasında konuşma organlarının belirli fonksiyonları vardır. Nefes alıp verme sırasında ciğerlerden gelen havanın konuşma organlarının belirli noktalarına temas etmesiyle farklı sesler meydana gelmektedir. Bu farklı seslerin oluşmasında havanın ciğerlerden çıkışı esnasında konuşma organların aldığı konumlar belirleyici olmaktadır.

6.2. Ses-Anlam İlişkisi

İbn Hazm, ses ve anlam arasındaki ilişkiyi işitilen seslerin kısımları başlığı altında ele alıp incelemekte, zahiren var olan tüm seslerin iki kısma ayrıldığından bahsetmektedir. Birincisi bir anlama delalet eden seslerdir. İkincisi ise bir anlam ifade etmeyen seslerdir. Bir anlam ifade etmeyen seslerle uğraşmanın, bir fayda sağlamadığı için gereksiz olduğunu belirtir. Daha sonra onun, bir anlam ifade eden sesleri de "insan iradesi sonucu bir anlama delalet eden sesler" ve "doğal olarak bir anlama delalet eden sesler" olmak üzere iki kısma ayırdığını müşahade ediyoruz. Birincisi, bir maksada binaen bilinçli bir şekilde insan iradesiyle çıkarılan seslerdir ki kelimayı yani dili oluşturur. İkincisi, sabah vaktinin geldiğini haber veren horoz sesi veya karanlıkta bir şey gördüğü zaman havlayan köpek sesi gibi canlılarda yaratılıştan var olan yerleşik nitelikteki doğal seslerle, bir evin yıkılışı esnasında duyulan seste olduğu gibi sesin kaynağını gösteren özellikteki cansız eşyaya ait seslerdir. Diğer bir deyişle kendisini çıkararı gösterecek özellikteki her sestir. İbn Hazm, hayvanların veya eşyanın çıkardıkları seslerin bir anlam ifade etmesinin, onları duyduğumuzda bizde oluşan yerleşik bir âdet vesilesiyle olduğunu, meramlarımızı anlatmak için kullandığımız, milletlerin üzerinde uzlaştıkları dillerle kendi aramızda konuştuklarımızı anlamamızdan çok farklı olduğunu vurgular.⁷⁵⁶

Burada İbn Hazm'ın insanla hayvanı birbirinden ayırma konusunda azami bir dikkat içinde olduğunu görüyoruz. Bunların her birinden çıkan ses "bir anlamı gösteren sesler" olarak tek bir cinsin kapsamına giriyorsa da hayvanların çıkardıkları sesler, fitratlarında

⁷⁵⁵ a.g.e., aynı yer.

⁷⁵⁶ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 104, 105.

bulunan içgüdülerle sınırlıdır. Söz konusu sesler değişim, dönüşüm ve gelişime müsait olmayan bileşik yankılanmalar mesabesindedir. Papağan gibi bazı hayvanlar anlamlı söz söyleme konusunda ne kadar eğitilirse eğitilsinler, onlar kendilerine dikte edileni söyleseler bile bu söyledikleri, doğru ve amaçlı bir söz olarak nitelendirilemez; insanların kendisiyle çeşitli ilim, sanat, haber ve isteklerini ifade ettikleri kelama, dile de benzemez.

Bir maksada binaen bilinçli bir şekilde insan iradesiyle çıkarılan sesler ise; insanların kendi aralarında konuştukları, kâğıda dökülmüş biçimiyle yazıyarak haberleştikleri, içlerinde bulunan duygu ve düşünceleri birbirlerine ulaştırdıkları kelimedir, dildir. İşte bu, filozofun “anlamı gösteren mantıklı sesler”⁷⁵⁷ adını verdiği şeydir.

Bir maksada binaen söylenen kelimeler de iki kısma ayrılır: Ya, Zeyd, Amr ve Halit'in eşeği gibi tek şahsa delalet eder, ya da insanlar, elbiseler ve renkler gibi birden çok kişi veya şeye delalet eder. İbn Hazm, Arapçada hem tek anlama hem de çok anlama delalet eden lafızların da olduğunu söyler ve hangi anlamın kastedildiğini siyakın belirlediğini belirtir. İnsan lafzını buna örnek olarak verir. Bu lafızdan hem tek bir insan, hem de insan türü bağlamında tüm insanlar kastedilir. İbn Hazm, "Muhakkak insan hüsrandır"⁷⁵⁸ ayetindeki insan lafzından tüm insanların kastedildiğini, أتاني الإنسان الذي تعرفه "Tanıdığın adam bana geldi" örneğindeki insan lafzından ise belirli bir insan kastedildiğini söyler.⁷⁵⁹

6.3. Sesin Zaman ve Mekanla İlişkisi

Fiziksel bir olay olması hasebiyle sesin zaman ve mekânla ilişkisi vardır. İbn Hazm bu ilişkiyi, sesin zaman ve mekânda yayılması şeklinde ifade eder. Ona göre ses, mesafenin uzaklık ve yakınlığına, çıkarılan sesin güçlü ve zayıf olmasına paralel olarak mekânları farklı zamanlarda kateder. Sesin, kaynağından ilk çıkışıyla insanın onu işitmesi arasında bir zaman vardır. Biz bunu, açık bir şekilde şimşek olayında görmekteyiz. Şimşek çıktığında hemen parıltısı görülür, ancak şimşeğin çıkardığı ses bize daha sonra ulaşır.⁷⁶⁰

⁷⁵⁷ a.g.e., s. 105, 106.

⁷⁵⁸ Asr, 103/2.

⁷⁵⁹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 106, 107.

⁷⁶⁰ .g.e., s. 159.

B- ARAP GRAMERİ KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ

1- İştikâk Konusundaki Görüşleri

İbn Hazm gerçek iştikakı; "Her hangi bir şeye, bünyesinde bulunan bir nitelikten alınmış bir isim koymaktır." şeklinde tanımlamaktadır. İbn Hazm iştikaka beyaz الأبيض kelimesinin beyazlıktan البياض, namaz kılanın المصلي namazdan الصلاة, fâsıkın الفاسق fasktan türetilmesini örnek olarak verir. Kendisinde beyazlık bulunmayan bir şeye beyaz, namaz kılmayana musalli, kendisinde fask bulunmayana da fask denilemeyeceğini belirtir. İştikak konusunda kıyasın geçersiz olduğunu söyleyen İbn Hazm, alem isim, cins isim, tür ismi ve sıfatlarda iştikakın geçerli olmadığını belirtir. İbn Hazm'a göre bunlarda iştikakın geçersizliği burhanı zaruri ile sabittir.⁷⁶¹

İbn Hazm kıyas yoluyla bazı isimlerin birbirinden türediğini iddia edenlere karşı çıkmakta ve bu iddiaları birer birer çürütmektedir. Kendisinde gurur ve beğenme olduğunu iddia ettikleri at kelimesinin gurur ve beğenme anlamına gelen الخَيْلاء kelimesinden türediğini, içerisinde bir şeyi sakladığı için fiçı veya varile الخابية, içerisinde bir şeyi sabit tuttuğu için şişeye القارورة, yükseklerde uçma özelliğiyle tanınan şahine البازي denildiğini iddia edenlerin iddialarını delilden yoksun olduğu için kabul etmemektedir.⁷⁶²

İbn Hazm zikri geçen kelimelerde iştikak olduğunun kabul edilmesi durumunda, içerisinde beyni sakladığı için insanın başına الخابية, insanın burnuna, bulutlara ve gökyüzüne de yüksekliklerinden dolayı البازي, kendilerinde gurur ve kibir bulunan insanlara da الخيل, içerisinde suyu sabit tuttuğu için kuyuya da القارورة denilmesinin gerektiğini söylemektedir. İbn Hazm bunlara bu isimleri verenlerin eğlence meclislerinde kralları eğlendiren komik insanlar durumuna düşeceğini, oyun ve eğlence aracı olacağını belirtmektedir.⁷⁶³

İbn Hazm at kelimesini gurur ve kendini beğenme anlamına gelen الخَيْلاء kelimesinden türediğini iddia edenlere, الخَيْلاء kelimesini hangi kelimedenden türettiklerini sormakta, aynı şekilde türediğini iddia ettikleri diğer kelimeleri de hangi kelimelerden türettiklerini sormaktadır. Eğer kendisinden kelime türettikleri bu kelimelerin de başka kelimelerden türediğini söylerlerse, bu birbirinden türeyen sonsuz sayıda kelimeler zincirinin, diğer bir

⁷⁶¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VIII, 558, 559.

⁷⁶² a.g.e., aynı yer.

⁷⁶³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VIII, 558, 559.

deyişle devr ve teselsülün varlığının kabul edilmesi anlamına gelir, böyle bir iddia ise kelimelerin ezeli olduğunu söylemekle aynı anlama geldiği için insanı küfre sokar.⁷⁶⁴

İbn Hazm İsimlerde iştikak olduğunu söyleyenlerin, görüşlerini destekleyecek bir delil getirmeleri gerektiğini, aksi halde iddialarının geçersiz olduğunu söylemektedir. İbn Hazm birileri çıkıpta gurur ve beğenme الخيال kelimesinin at الخيل kelimesinden türediğini söylese, bunun tersini iddia edenlerin sözünü kabule daha şayan kılacak nasıl bir gerekçenin olduğunu sormaktadır. İbn Hazm iki iddianın da doğruluklarını ıspatlayacak delillerden yoksun olduğu için geçersiz olduğunu söylemektedir. İbn Hazm zamansal olarak الخيال ve الخيل kelimelerinin birbirine önceliğinin olmadığını, var olma bağlamında iki kelimenin de eşit olduğunu, diğer bir deyişle bu kelimelerden birisinin diğerinden önce yaratılmadığını söylemektedir. Ayrıca, eğer söyledikleri şey doğru, yaptıkları kıyas geçerli olsaydı, aslana الأسد at denmesi daha doğru ve yerinde olurdu. Çünkü onların perspektifinden bakıldığında, aslanda gurur ve kibir attakinden daha fazladır. Yine kartala النسر البازي denmesi daha uygun olurdu. Çünkü kartal şahinden daha yükseklerde uçmaktadır.⁷⁶⁵

İbn Hazm cennet ve cin kelimelerinin kapalılık ve gizlilik anlamına gelen اجتنان kelimesinden türediğini iddia edenlere, bunun bazı dilcilerin hezeyaya olduğu şeklinde cevap verir. İbn Hazm, birisi çıkıpta kapalılık ve gizlilik anlamına gelen اجتنان kelimesinin insanların duyularından gizli ve kapalı olan cin kelimesinden türediğini iddia ederse, cin kelimesinin اجتنان kelimesinden türediğini söyleyenler kendi görüşlerini nasıl ıspat edeceklerdir diye sormaktadır. İbn Hazm, cin kelimesinin اجتنان kelimesinden türediği farzedildiği taktirde, اجتنان kelimesini hangi kelimedenden türettiklerini sormaktadır. Eğer bu kelimenin de başka bir kelimedenden türediğini söylerlerse, bunun, bir birinden türeyen sonsuz sayıda kelimelerin var olduğu anlamına geleceğini, bunun ise mümkün olmadığını söyler. Şayet اجتنان kelimesinin başka bir kelimedenden türemediğini söylerlerse, o zaman neden اجتنان kelimesini cin kelimesinden değilde, cin kelimesini اجتنان kelimesinden türettiklerini sormaktadır. اجتنان kelimesinin asıl kabul edilmesini gerekli kılan sebep nedir diye sormaktadır.⁷⁶⁶ İbn Hazm cin kelimesinin اجتنان kelimesinden türediğini söyleyenlere kendi beyinlerine gizli ve örtülü olduğu için cin adını vermelerinin gerektiğini söylemektedir.⁷⁶⁷

⁷⁶⁴ a.g.e., aynı yer.

⁷⁶⁵ a.g.e., aynı yer.

⁷⁶⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 421.

⁷⁶⁷ a.g.e., IV, 423.

İbn hazm, *Allah'ın isimlerinin iştikakı* isimli eserin sahibi Ebu Ca'fer en-Nuhhâs gibi büyük nahivcilerin de iştikak konusunda hataya düştüklerini söylemektedir. İbn Hazm, Allah'ın isimlerinin müştak olduğu sözünün Allah'ın isimlerinin hâdis olduğu anlamına geleceğini, zira her türeyen şeyin, kendisinden türetilenden alınmış olduğunu, dolayısıyla önceden yokken sonradan var olduğu anlamına geleceğini söyler. Bunun sonucu Allah'ın isimlerinin daha önce mevcut olmadığı hükmünün çıkacağını söyler. İbn Hazm, gerçekte Allah'ın isimlerinin Zeyd ve Amr gibi alem isimler olduğunu, bu isimlerin müştak olmadığını, her şeyi yaratan, ortağı ve benzeri olmayan arşın sahibinin zatıyla ilgili alem isimler olduğunu ifade eder. Ancak İbn Hazm, bu isimleri ifade eden ses ve harflerin ise sonradan yaratıldığını belirtir.⁷⁶⁸

İbn Hazm, iştikak konusunda hataya düşenlerden birisinin de *en-Nevâdir* adlı eserin sahibi Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk ez-Zeccâcî olduğunu söylemektedir. Ez-Zeccâcî bu eserinde, aşık العاشق kelimesinin, önce yeşilken sonra sararıp solan ve nihayetinde kuruyan bir bitki olan العشقة kelimesinden alındığını söylemektedir. İbn Hazm alaycı bir ifadeyle, bu adam yeryüzündeki tüm bitkilerin zikrettiği özellikte olduğunu bilmiyor mu diye sorduktan sonra, baklanın da tüm bitkiler gibi yeşerip sonra sararıp solduğunu, aynı mantıktan hareketle neden aşığa الباقل isminin verilmediğini sormaktadır. İbn Hazm sağlam delilleri olmayan bu sözlerin sahiplerinin komik durumlara düştüklerini belirtmektedir. Arap dilinde iştikakın hepsine karşı çıkmayan İbn Hazm, iştikakın sadece fiillerden türeyen ismi failler ile cismani ve nefsanî sıfatlardan alınan mevsuf isimlerde olduğunu, bunların dışındakilerde iştikakın söz konusu olmadığını belirtir. Bununla birlikte İbn Hazm, isimlerin mi sıfattan yoksa sıfatların mı isimden türediğini kesin olarak bilemediklerini, ancak الضرب in الضرب dan, الأكل in الأكل den, الأبيض in الأبيض dan ve غضبان nun الغضب dan türemesi gibi bunların birisinin diğerinden türediğinin kesin olduğunu ifade etmektedir. İbn Hazm, geri kalan alem isimler, cins isimler ve türe delalet eden isimlerde iştikakın geçerli olmadığını, zira zamansal olarak bunların bir kısmının diğerinden önce var olmadığını, aksine hepsinin birlikte yaratıldığını ifade eder.⁷⁶⁹

İbn Hazm ortaya koyduğu bu görüşlerinde yalnız olmadığını, lügat konusunda otorite olduğunu söylediği hocası Ebu Abduh Hasan b. Mâlik'in bir gün kendisine Nıftaveyh gibi bir çok lügat ve nahiv aliminin de kendisi gibi düşündüğünü söylediğini belirtmektedir.⁷⁷⁰

⁷⁶⁸ a.g.e., IV, 421, 422.

⁷⁶⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 422.

⁷⁷⁰ a.g.e., aynı yer.

İbn Hazm bazı dilcilerin isim kelimesinin السَّمُ kelimesinden, bazılarının ise الوسم kelimesinden türediğini iddia ettiklerini söylemektedir. Lugat konusunda Araplar'dan işitmeyi esas alan İbn Hazm, dayanaktan yoksun olan iki görüşü de nahivcilerin uydurmaları olarak nitelemekte ve Araplardan bu konuda böyle bir şeyin işitilmediğini belirtmektedir. İbn Hazm isim kelimesinin hiçbir şeyden türemediğini, taş, dağ, tahta ve diğer isimler gibi müstakil olarak vazedildiğini ifade eder. İddia ettiği şeyde delili olmayan kimselerin sözlerine itibar edilmeyeceğini söyleyen İbn Hazm, iddia sahiplerini delil getirmeye davet eder. Zira ayette; "De ki: Doğru iseniz, delilinizi getirin."⁷⁷¹ buyurulmaktadır. Delil getirememeleri taktirde dilin sahibi Araplara ve tüm dillerin yaratıcısı olan Allah'a iftira etmiş olacaklarını söylemektedir. İbn Hazm alaycı bir tarzda 'yoksa bu kişiler, Arapların toplanıp ta hadi gelin isim lafzını السَّمُ veya الوسم den türetelim dediklerini mi söylüyorlar' demektedir. İbn Hazm isim kelimesinin yükseklik anlamına gelen السَّمُ den türediğini, ismin müsemmanın üzerinde bir yükseklik ifade ettiğini söyleyenlere köpek, leş, pislik, şirk ve domuz gibi isimlerin de yükseklik ifade edip etmediğini sormaktadır. İbn Hazm iki görüşün sahiplerinin delillerinin olmadığını, delilsiz sözlerin ise asılsız ve yalan olduğunu söylemektedir.⁷⁷²

Ayrıca İbn Hazm isim kelimesinin başka bir kelimeden türemesine reddiye sadedinde Allah'ın Hz Adem'e tüm isimleri öğrettiğini, bu isimlerin ya Arapçayla, ya başka bir dille ya da tüm dillerle öğretildiğini söylemektedir. Eğer bu isimler Arapça ile öğretildiyse, öğretilen isimler arasında isim lafzının da bulunması gerektiğini, zira ayette tüm isimlerin öğretildiğinin ifade edildiğini. Allah'ın bu umum ifadede hiçbir şeyi isticna etmediğini, dolayısıyla isim kelimesinin de diğer öğretilen isimler kapsamında olduğunu belirtmektedir. Eğer isim kelimesinin türetildiğini söyleyenler, Allah'ın isim lafzını başka bir şeyden türettiğini söylüyorlarsa, bununla delilsiz bir iddia ortaya koydukları gibi Allah'a da iftira etmiş olacaklarını söylemektedir. İbn Hazm Hz. Adem'e öğretilen isimlerin Arapça'nın dışında bir dille öğretilmiş ise, bu dille öğretilen her kelimenin tercüme yoluyla Arapça'ya da geçtiğini, dolayısıyla Arapça'da bir karşılığının olduğunu söylemektedir. Şayet bu isimler hem Arapça hem de diğer tüm dillerle öğretildiyse, isim lafzı da öğretilen diğer isimler arasındadır. İbn Hazm tüm bunlardan ismin başka bir şeyden türemediğinin anlaşıldığını, isim kelimesinin de diğer özel isimler, tür isimleri ve cins isimler gibi müstakil olarak vaz olunduğunu ve Hz. Adem'e öğretilen isimlerin kapsamında yer aldığını söylemektedir.⁷⁷³

⁷⁷¹ Bakara, 2/111.

⁷⁷² İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 137.

⁷⁷³ a.g.e., V, 138.

İbn Hazm et-Takrîb risalesinin Müfret İsimler başlığı altında müfret isimlerin beşinci kategorisini teşkil eden müştak isimlerden bahsetmektedir. Bu bağlamda İbn Hazm, müştak isimleri; müsemmanın başka bir müsemma ile tanım ve tür adında farklı olmakla birlikte, herhangi bir vasfa sahip olma yönünden ortak isimler olarak tanımlar. İbn Hazm, bu durumun onları söz konusu sıfattan türemiş isimlerde, ya durum ya da şekil açısından, cismani veya ruhani olarak müşterek kıldığını belirten İbn Hazm, cismaniye; beyaz elbise, beyaz kuş ve beyaz adam örneklerini vermektedir. Elbise, kuş ve adam müsemmalarının tür adları ve tanımları farklıdır. Ortak yönleriye hepsinin beyaz sıfatıyla nitelenmesidir. Ruhaniye de; cesur arslan ve cesur adam örneklerini veren İbn Hazm, isimlerin bu türüne türemiş-müştak isim adının verildiğini ifade eder.⁷⁷⁴

İbn Hazm, bunlardan başka Zeyd, Amr ve insan ismi olarak kullanılan Esed ve Kâfur gibi sadece müsemmanın zatına delalet eden özel isimlerin, nahivcilerin terimiyle alem isimlerin bulunduğunu. Bu özel isimlerin birden çok kişi için kullanılabileceğini, bu isimlerin müsemmanın sıfat veya özelliklerinin ayrılmaz parçaları olmadığı gibi, müsemmaya ait bir sıfattan da türemediğini, sadece bir tercih neticesi vaz olunduğunu, istenildiği taktirde bu isimlerin yerine başka isimlerin de konulabileceğini belirtir. İbn Hazm, naslarla varid olan Allah'ın isimlerinin ise asla her hangi bir şeyden türemeyen alem isimler olduğunu. *المُحْيِي* ve *المُمِيت* gibi Allah'ın sıfatlarının ise, O'nun fiillerinden türemiş olduğunu. Görmek, duymak gibi fiillerin mahlukatta sonradan yaratıldığını, araz olduğunu. Allah (c.c.) için ise bunun söz konusu olmadığını belirtir.⁷⁷⁵

İbn Hazm Allah'ın isimleri konusunda kıyas, illet ve istidlalden hareketle Allah'a isim ve sıfatların türetilmeyeceğini söylemektedir. Allah'ın isimlerinden hiç birisinin müştak olmadığını belirten İbn Hazm, Allah'ın kendisine vermiş olduğu bu isimlerde illet ve sebep aramanın yanlış olduğunu söylemektedir. İbn Hazm insanların istidlal yoluyla Allah'a el-Hakîm ismini vermediklerini, sadece Allah'ın kendisine el-Hakîm dediği için insanların da bu ismi Allah'ın isimlerinden birisi olarak kabul etmelerinin gerektiğini belirtir. Eğer kıyas ve istidlale başvurulursa Allah'a akıllı *العاقل* isminin de verilmesi gerektiğini, oysa naslarla da sabit olduğu üzere Allah'ın böyle bir isminin bulunmadığını ifade eder.⁷⁷⁶ İbn Hazm ayetlerde Allah'ın kendisine nisbet ettiği bir takım fiillerden hareketle birtakım isim ve sıfatların

⁷⁷⁴ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 135.

⁷⁷⁵ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 135-136.

⁷⁷⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VIII, 583.

türetilemeyeceğini belirtir. Mesela ayette المتبارك fiili geçiyor diye insanların Allah'a المتبارك ismini kullanamayacaklarını, yine يستهزئ fiilinden hareketle Allah'a المستهزئ denilemeyeceğini söyler. İbn Hazm, Allah'a kendisinin vermiş olduğu isimlerden başka isimlerle hitap etmenin caiz olmadığını belirtir.⁷⁷⁷

2- Nahiv Konusundaki Görüşleri

2.1. Nahvin Tanımı, Amacı ve Önemi

İbn Hazm, nahvi; kelimelerin hareke ve harflerinin değişmesiyle anlamlarında meydana gelen değişiklikleri bilmek olarak tanımlamaktadır. Fâilin merfû, mef'ûlün mansûb, muzafun ileyhın mecrûr, emir ve nehyin meczûm, tesniye ve ceminin ya ile mansûb ve mecrûr, tesniyenin elif ile merfû, ceminin vav ile merfû olduğunu söyleyen İbn Hazm nahiv ilmini bilmeyen bir kimsenin okuduğu ilimleri anlamasının zor olacağını ifade etmektedir.⁷⁷⁸

İbn Hazm nahiv ilmini öğrenmekten maksatın kitaplarda yazılı olan çeşitli ilimleri okuyup anlamak ve insanlarla iletişimi sağlamak olduğunu söylemektedir. Nahiv ilminde yeterli seviyede bilgi edinmek için, ez-Zübeydî'nin *Kitabu'l-vâdih*'i veya İbnü Serrâc'ın *el-Mûciz*'i veya bu ikisinin seviyesinde olan diğer kitapların okunmasına salık vermektedir. Nahiv ilminde derinleşmeyi gereksiz ve faydasız bulan İbn Hazm, karmaşık nahiv meselerini yalan ve uydurmalar olarak nitelemekte, bu nitelikte olan şeylerle uğraşmanın ise gereksiz olduğuna işaret etmekte, ayrıca bunları, elde edilmesi daha önemli ve zorunlu olan şeylere engel olarak görmektedir.⁷⁷⁹ Bununla birlikte nahiv ilminde daha fazla bilgi edinmek isteyeneye Sîbeveyh'in (ö.180/796) *el-Kitâb*'ını tavsiye eden İbn Hazm, bu ilimde derinleşmek yerine başka ilimleri tahsil etmenin daha doğru ve yerinde olacağını ifade etmektedir. İbn Hazm kendisinin belirttiği miktardan daha fazlasının öğrenilmesinin bir fayda sağlamayacağını belirtmekle birlikte, bu ilmi kendisine meslek edinmek isteyen kişinin uygun ve yerinde davranmış olacağını, nihayetinde bunun da diğer ilimler gibi bir ilim olduğunu belirtmektedir.⁷⁸⁰

İbn Hazm, lugat ilminde iki kitabı tavsiye etmektedir. Bunlardan birincisi Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö.224/838) *el-Garîbu'l-musannefî*, ikincisi ise ez-Zübeydî'nin

⁷⁷⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 363, 364.

⁷⁷⁸ İbn Hazm, *Merâtibu'l-'ulûm*, s. 66.

⁷⁷⁹ a.g.e., s. 66.

⁷⁸⁰ a.g.e., s. 66, 67.

Muhtasaru'l-'ayn'ıdır. İbn Hazm, bu lugatların nasıl kullanılması gerektiği konusunda kısa bilgiler vermekte, bu lugatlarda kullanımı yaygın olan kelimelerin öğrenilmesini tavsiye etmekte, kullanımı yaygın olmayanlara ise çeşitli kitaplar okunurken ihtiyaç duyulduğunda müracaat edilmesini tavsiye etmektedir. Lugat ilimlerinde belirli bir mesafe katetmiş ve daha fazla bilgi edinmek isteyenlere ise, Ebû Muhammed Sâbit b. Ebî Sâbit'in (ö.250/865) *Halku'l-insan* ve *el-Fark*'ını, İbnü'l-Enbârî'nin *el-Müzekker* ve *l-Müennes*'ini, Ebu Ali el-Kâlî'nin (ö.356/967) *el-Memdud*, *el-Maksûr* ve *el-Mehmûz* adlı kitaplarını, Ebu Hanife Ahmed b. Dâvûd ed-Dîneverî'nin *en-Nebât*'ı gibi lugat kitaplarını okumasının güzel ve yerinde olacağını tavsiye etmektedir.⁷⁸¹

İbn Hazm lugat ilimlerinde derinleşmeye salık verirken, nahiv ilminde derinleşmeye karşı çıkmaktadır. Zira nahiv ilminde illet, kıyas ve manevi amiller gibi aslı olmayan şeyler vardır. Lugatın ise sağlam temelleri vardır, hepsi gerçektir ve Arapların kullandıkları manaları ifade etmektedir. Hatta İbn Hazm'a göre lugatın daha geniş olması, dünyadaki her mana için özel bir isim bulunması beyan bağlamında manaların daha net ifade edilmesi ve itibasın ortadan kalkması için daha uygun ve yerinde olurdu. Ancak O, kendisinin belirttiği miktarla yetinilerek daha gerekli ve önemli diğer ilimlerle uğraşmanın daha doğru olacağını belirtmektedir.⁷⁸²

İbn Hazm'da nahvin değeri, onu eğitim görevini yerine getiren bir araç olarak ele alındığında daha da artmaktadır. Nahvi öğrenmekten maksat, insanlarla konuşma, muhadece usüllerini öğrenme ve çeşitli ilim ve sanat eserlerini okuyup anlamaktır. Nahvin bu maksadının aşılması, Sîbeveyh'in (ö.180/796) *el-Kitâb*'ında ele aldığı nahiv meseleleri gibi karmaşık nahiv meseleleriyle uğraşılması, dili öğrenmenin gereklerinden olmadığı gibi, avamın ihtisas alanına da girmez. Ancak kişi, geçimini nahivden sağlamak isterse bunda bir beis yoktur. Nitekim nahiv de diğer meslekler gibi bir meslektir.⁷⁸³

Roger Arnaldez'e göre İbn Hazm'ın nahiv teorisinin şekillenmesinde, nasları zahiri anlamlarına göre değerlendiren zahiri bakış açısı etkili olmaktadır.⁷⁸⁴ İbn Hazm'a göre emir

⁷⁸¹ a.g.e., aynı yer.

⁷⁸² İbn Hazm, *Merâtibu'l-'ulûm*, s. 66, 67.

⁷⁸³ a.g.e., s. 66, 67.

⁷⁸⁴ Roger Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm*, s. 50.

kiplerinin, başka karineler olmadıkça zahiri anlamları esas alınarak sadece vücut ifade etmesini buna örnek verebiliriz.⁷⁸⁵

İbn Hazm *et-Telhîs li vucûhi't-tahlîs* adlı risalesinde, kendisine nahiv, lûgat ve şiirin ilimden sayılıp sayılmadığını, meşhur yedi kurrânın lafızları ve hükümleri farklı olan rivayetleriyle hadis meseleleriyle uğraşmanın hükmünü soran kişiye özlü ve doyurucu cevaplar vermektedir. İbn Hazm bu ilimlerle uğraşmanın müslümanlar üzerine farzı kifaye olduğunu, bu ilimleri öğrenip insanlara öğreten bir grubun bulunması halinde, farziyetin diğer müslümanlardan düşeceğini, aksi taktirde tüm müslümanların sorumlu olacaklarını ifade etmektedir. Bununla birlikte her müslümanın din konusunda bilinmesi gereken hususları bilmesinin gerektiğini belirtmektedir. Hz. Peygamberin insanlara Kur'ân'ı öğrenmelerini emrettiğini hatırlatarak, "Sizin en hayırlınız Kur'ân'ı öğreneniniz ve öğreteninizdir" hadisini zikreder.⁷⁸⁶

Nahiv ve lûgat ilimlerini tahsil etmenin farzı kifaye olduğunu belirten İbn Hazm; "Biz, her elçiyi kendi kavminin diliyle gönderdik ki olara açıklasın".⁷⁸⁷ ayetini zikrederek Kur'ân'ın Peygambere apaçık Arapça olarak indirildiğini söylemektedir. Nahiv ve lûgatı bilmeyenin Allah'ın insanlara hitap ettiği ve dinini kendisiyle açıkladığı dili bilmemiş olacağını, dinini bilmeyenin onu öğrenmesinin farz olduğunu, dolayısıyla nahiv ve lûgatı öğrenmenin de farz olduğunu ifade etmektedir. Allah ve Rasulü'nün sözlerinin nahiv ve lûgat ilimleri bilinmeden anlaşılamayacağını söyleyen İbn Hazm bu ilimlerinin ihmal edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁷⁸⁸

İbn Hazm nahiv ve lûgat ilimlerini bilmeyen bir kimsenin fakîh olduğunu iddia ederek dini konularda fetvâ vermesinin haram olduğu gibi müslümanların böyle birisinden fetvâ istemelerinin de haram olduğunu belirtmektedir. Zira bu kişi ayet ve hadislerin dili olan Arapçayı bilmemektedir. Arap dilini bilmeyen bir kişinin bilmediği bir şeyle fetva vermesi ise haramdır. Nitekim ayette; "Bilmediğin bir şeyin ardına düşme, çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi o(yaptığı)ndan sorumludur".⁷⁸⁹ buyurulmaktadır. İbn Hazm صعيد kelimesinin lûgat anlamını bilmeyen birisinin tahâret konusunda fetvâ veremeyeceğini, aynı şekilde

⁷⁸⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 269.

⁷⁸⁶ İbn Hazm, *et-Telhîs li vucûhi't- tahlîs*, s.161, 162.

⁷⁸⁷ İbrahim, 14/4.

⁷⁸⁸ İbn Hazm, *et-Telhîs li vucûhi't- tahlîs*, s.162.

⁷⁸⁹ İsra, 17/36.

"zekât" kelimesinin lugattaki kullanımlarını bilmeyen birisinin kurbanlıklar hakkında fetvâ veremeyeceğini, yine **إِنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ** "Allah ve Resûlü müşriklerden uzaktır."⁷⁹⁰

ayetinde geçen رسول kelimesinin son harfinin harekesinin kesre mi yoksa ötre mi olduğunu bilmeyen bir kimsenin dini konularda fetva vermesinin câiz olmadığını ifade etmektedir.⁷⁹¹

İbn Hazm dini ikame etmek amacıyla nahiv ve lugat ilimleri öğrenenin büyük ecir ve sevaba nâil olacağını, bu ilimleri kazanç ve geçim kaynağı edinmek için öğrenenlerin de doğru ve yerinde davranmış olacaklarını zira bu mesleğin geçim sağlanan diğer mesleklerden üstün olduğunu, ancak sevaplarının birinciye nazaran daha az olacağını söylemektedir. İbn Hazm bu ilimleri insanlara zulmetmek, haksızlık yapmak, fâsık yöneticilerle yakın olmak ve onların rızasını kazanmak için talep edenlerin emeklerinin boşa gideceğini, hüsrana uğrayacaklarını, zalim oldukları için Allah'ın lanetine uğrayacaklarını ifade etmektedir. Zira ayette; "İyi bilin ki Allah'ın laneti zalimlerin üzerinedir".⁷⁹² buyurulmaktadır.⁷⁹³

İbn Hazm ilim talep etmek isteyenlere nahvi öğrenmelerini, Kur'an ve sünnetin irabını ihmal etmemelerini tavsiye etmektedir. Bunun için ez-Zübeydî'nin *el-Vâdih fi'n-nahv* veya ez-Zeccâcî'nin *el-Cümel* adlı kitaplarının yeterli olacağını ifade etmektedir. Nahiv ilminde daha da derinleşmek isteyen Sîbeveyh'in (ö.180/796) *el-Kitâb*'ını veya onun kategorisindeki kitapları okumasını tavsiye etmektedir.⁷⁹⁴

2.2. Nahiv İlmindeki İletlere Yaklaşımı

İbn Hazm öğrencilerin eğitimi konusunda nahiv ilminin kolaylaştırılmasına çağrıda bulunmakta ve şöyle demektedir: "Nahiv ilmi ise, dillerindeki manaları en iyi kendileri bilen Araplar'dan semâ' (işitme) yoluyla öğrenilip ezberlenen mukaddimelere racidir. Nahivdeki illetlere gelince aslı olmayan uydurmalarıdır".⁷⁹⁵

İbn Hazm'ın bu sözlerinde nahve bakışında temel aldığı iki önemli nokta dikkatimizi çekmektedir. Birincisi nahvi, selîka üzere konuştukları dillerini en iyi kendilerinin bildiğini söylediği Araplardan semâ' yoluyla öğrenilen dile ilişkin kurallar manzumesi olarak

⁷⁹⁰ Tevbe, 9/3.

⁷⁹¹ İbn Hazm, *et-Telhîs li vucûhi't- tahlîs*, s.162, 163.

⁷⁹² Hud, 11/18.

⁷⁹³ İbn Hazm, *et-Telhîs li vucûhi't- tahlîs*, s.163.

⁷⁹⁴ a.g.e., s.164.

⁷⁹⁵ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 349.

nitelemesi. İkincisi; nahivdeki illetlerin pratik ve teoride dil melekesinin zayıfladığı sonraki dönemlerde nahivciler tarafından Arapların kullanımından uzak, zayıf temeller üzerine bina edildiğini söylemesidir. Buna şu sözleriyle işaret etmektedir: "Ebu'l-Abbâs el-Müberred (ö.286/900) de *el-Muktedab fi'n-nahvi* adlı eserinin baş kısımlarında hiç kimsenin ne yazılı ne de sözlü olarak karşılaşmayacağı uzun nahiv meselelerini zikretmiştir. Ayrıca dilde kullanımı nerdeyse hiç olmayan **العفج** **والعجال** **والفدعمل** gibi bir çok garip ve nadir kelimedenden bahsetmektedir."⁷⁹⁶ İbn Hazm'ın ilimlerin tahsilinde, eğitim ve öğretimde tedric metodunu temel aldığını göz önüne alırsak, nahivcilerin illetlerini özellikle de ilim tahsiline yeni başlayan öğrenciler için neden reddettiğini daha iyi anlarız.

İbn Hazm nahiv ilminin illet ve kıyas gibi tâlî ve karmaşık meseleleri hakkında şunları söylemektedir: "Tüm bunları öğrenmek isteyen yermiyoruz, aksine ona takip etmesi gereken doğru yolu gösteriyoruz. Biz diyoruz ki, ilim talep eden bir kimse öncelikle o ilmin mukaddimesi mesabesinde olan ve o ilmi ihtiva edip kuşatan usullerini öğrenmelidir. Sonra o ilmin öğrenilmesi zorunlu olan terimlerini öğrenmelidir. Belli bir mesafe katettikten sonra, o ilmin furu meselelerini öğrenmek, o ilimde derinleşmek isterse varsın derinleşsin. Zira bir ilmin zor meselelerine alışan bir kimse o ilmin kolay meselelerini daha çabuk kavrar. Nitekim bazıları savaştan önce iki zırh ile antrenman yaparken, savaşa gireceği sırada daha hızlı ve kıvrak hareket etmek için zırhın birisini çıkarırdı."⁷⁹⁷ İbn Hazm bu sözleriyle nahvin illet ve kıyaslarıyla nahiv ilminin engin denizlerinde kulaç atabilen maharetli ve uzman alimler olan nahivcilerin uğraşabileceğini, mübtedilerin ise nahiv illetlerinden uzak durması gerektiğini söylemektedir. Onun bu görüşü ilimlerin tahsilinde izlenilmesi gereken metoduyla uyushmaktadır.

İbn Hazm'ın nahiv ilminde derinleşmeyi ve karmaşık nahiv meseleleriyle uğraşmayı reddetmesinin sebebi, nahivcilerin nahvin kurallarını koyarken temel adıkları illet ve kıyas meseleleridir. İbn Hazm, illet, kıyas, takdîr irab ve manevi amil gibi çeşitli faraziyeleri prensip olarak reddetmekte ve bunları asılsız uydurmalar olarak nitelemektedir.⁷⁹⁸ İbn Hazm'a göre, nahiv ilminin asıl ve gerçek olan yönü, dilin nakledilmesi ve kurallarının belirlenmesinde bu dili konuşan Araplardan işitilenlerin esas alınmasıdır. Bunun dışındakiler

⁷⁹⁶ a.g.e., s. 217.

⁷⁹⁷ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 217.

⁷⁹⁸ a.g.e., s. 349.

yalan ve uydurmalarıdır.⁷⁹⁹ İbn Hazm'ın nahiv konusunda Araplardan işitilenleri temel kabul etmesinin nedenlerinden birisi de nahivcilerin dil meselelerinde çokça başvurdukları "istiskâl" düşüncesinin sağlam temellerden yoksun olduğuna inanmasıdır. Bu hususta şöyle demektedir: "Nahivcilerin; falan kelimenin aslı buydu, falan hareke filan harfin üzerine ağır geldi sonra o harf bu harfe dönüştü gibi sözleri akıl sahibi herkesin anlayabileceği gibi dayanaktan yoksun asılsız yalanlardır. Lugat konusunda huccet kabul edilen Araplardan bu tür şeyler işitilmemiştir."⁸⁰⁰

İbn Hazm'ın bu görüşlerinden etkilenen İbn Madâ el-Kurtubî (ö.592/1196) irabın zâhirî ve gizli amillere nisbet edilmesini reddederek harekelere öncelik verilmesini söylemektedir. İbn Madâ şöyle der: "Kelimelerin ref, nasb, cer ve cezm yapan âmil sadece dili konuşanın kendisidir, başka bir şey değil."⁸⁰¹ İbn Madâ (ö.592/1196) işi daha da ileriye götürerek; "Cafer kelimesinin "ce" harfiyle, bersen kelimesinin "be" harflerinin neden fetha, olduğunu soramayacağımız gibi, Zeyd kelimesinin neden zamme olduğunu da soramayız"⁸⁰² demektedir.

İbn hazm lugat ve nahiv konusunda kıyas ve illeti reddettiği gibi, şeri ilimler alanında da fakihlerin hükümlerinde temel aldıkları kıyas ve illeti reddetmektedir. İbn Hazm'ın bu iki tutumu arasında bir bütünlük vardır. Nahiv ilmindeki illet ve kıyas düşüncesi Araplardan işitilen sahih kullanımlardan yoksun olarak akıl ve mantığı temel aldığı için yanlış ve geçersizdir. Zira Araplar dillerini illet ve kıyas üzerine bina etmemiştir. İbn Hazm'a göre haram ve helal hükümlerinin verilmesinde naslarda yeri olmayan illet ve kıyasın temel alınması da geçersizdir. İbn Hazm haram ve helal konusunda söz hakkının Allah'a ait olduğunu, aklın bu konularda asla bir dahlinin olamayacağını belirtmektedir.⁸⁰³ İbn Hazm'ın bu görüşlerinde zahiri mezhebinin etkileri açıkça görülmektedir.

2.3. Gramer Hatalarından Korunmada Nahiv İlmini Bilmenin Önemi

a- İrab Alametleri

⁷⁹⁹ a.g.e., s. 302.

⁸⁰⁰ a.g.e., aynı yer.

⁸⁰¹ İbn Madâ, *Kitâbu'r-redd 'ale'n-nuhât*, nşr: Şevki Dayf, Kahire, 1.basım, Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1947, s. 87.

⁸⁰² a.g.e., s. 160, 161.

⁸⁰³ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 303.

Bilindiği gibi irab alametleri cümledeki lafızların hangi anlamlar ifade ettiği konusunda belirleyici rol oynamaktadır. İbn Hazm prensip olarak nahivde illet ve kıyası kabul etmemekte, bunları nahivcilerin uydurduğu asılsız şeyler olarak nitelemektedir.⁸⁰⁴ İbn Hazm'a göre lûgat Araplardan semâ' yoluyla alınır. Araplar cümle içerisindeki kelimeleri ref, nasb, cer ve cezm olarak irap ediyorlardı.⁸⁰⁵ İrab olgusu Araplarda nesilden nesile aktarılan yerleşmiş bir meleke sonucu yapılıyordu. Tüm bunlarda amillerin bir etkisi yoktu. İbn Hazm buna bir çok yerde işaret etmektedir. Mesela şöyle der: "Arap dilinde harekelerin değişmesiyle manalar değişmektedir. İnsanların hareketlerde meydana gelen değişikliklere ilişkin cehaleti yaygınlık kazanınca alimler nahiv kitapları telif ederek büyük bir problemi izale etmişlerdir. Onların bu çabası, Allah'ın ve Peygamberinin kelimelerinin anlaşılmasına yardımcı olmuştur."⁸⁰⁶

İbn Hazm Kur'ân ayetlerinin yanlış okunup anlaşılmasının ana nedenlerinden birisinin hareketlerde meydana gelen değişikliklerin iyice bilinmemesi olduğunu söylemektedir. İbn Hazm nahiv kurallarını tam olarak bilmeyenlerin **إِنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الشِّرْكِينَ وَرَسُولُهُ** "Allah ve Resûlü müşriklerden uzaktır."⁸⁰⁷ ayetinde yer alan "rasûl" kelimesinin "lam" harfini kendisinden önceki kelimeye atfederek kesre okuduklarını, bunun ayetin manasını değiştiren büyük bir hata olduğunu söylemektedir. Aynı şekilde **إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ** "Allah'ın kulları arasında O'ndan korkan, ancak bilginlerdir."⁸⁰⁸ ayetinde yer alan "Allah" lafzının kasıtlı olarak merfu, "ulemâ" isminin de mansub okunmasının insanı dinden çıkaracağını söylemektedir.⁸⁰⁹ İbn Hazm bu ve benzeri canlı örnekleri zikrederek cümlelerin doğru kurulup anlamların doğru anlaşılmasında irab hareketlerinin önemini vurgulamaktadır.

İbn Hazm atıf konusunda da hatalar yapıldığını söylemekte ve buna şu ayeti örnek vermektedir: **"وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا"** Halbuki onun te'vilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erişenler ise: Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır, derler."⁸¹⁰ İbn Hazm bazı alimlerin ayette geçen "er-râsihûn" kelimesini Allah

⁸⁰⁴ a.g.e., s. 349.

⁸⁰⁵ İbn Hazm, *Merâtibu'l-'ulûm*, s. 66.

⁸⁰⁶ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 94.

⁸⁰⁷ Tevbe, 9/3.

⁸⁰⁸ Fâtır, 35/28.

⁸⁰⁹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 311.

⁸¹⁰ Al-i İmrân, 3/7.

lafzına atfederek ayetin anlamını değiştirdiklerini belirtmektedir. Bunun yanlış bir görüş olduğunu söyleyen İbn Hazm ayette yer alan "vâv" harfinin cümleyi cümleye atfeden vâvu'l-ibtidâ olduğunu, dolayısıyla "vâv" ile başlayan cümlelerin ibtidâiyye cümlesi olduğunu ifade etmektedir.⁸¹¹

b- Arap Harflerinin Yazılış ve Okunuşuyla İlgili Hatalar

Genelde Arap dilinde özelde Kur'ân ayetlerinde yapılan hata veya lahnın sebeplerinden birisi de, yazı düzeyinde ب, ت ve ث gibi birbirine benzeyen harflerin yazılış ve okunuşunda yapılan hata ve karışıklıklardır. İbn Hazm ilim tâlibinin hat konusunda, özellikle Arap hattı konusunda bir birine benzeyen harflerin yazımına dikkat etmesi gerektiğini nasihat etmektedir. Zira çoğu insan yazılışta sadece noktalarla bir birlerinden ayırt edilen زید، زند، رند، gibi kelimelerin yazılıp okunmasında hata etmektedir. İbn Hazm buna şu örneği vermektedir. Halifelerden biri bir valisine kendisinden önceki memurların istatistiğini çıkarmasını emreden bir mektup yazar. Vali mektupta geçen اُخْص "say", kelimesini yanlış olarak اِخْص "iğdiş et" anlamında okur ve kendisinden önceki tüm memurları iğdiş ettirir. İbn Hazm bu yüzden geręekleri öğrenmek isteyen bir kimsenin nahiv öğrenmek zorunda olduğunu söylemektedir.⁸¹²

İbn Hazm Kur'ân'ın okunup anlaşılması konusunda yapılan lahn konusunda lugat örnekleri vermekte ve şöyle demektedir: "İsimlerin birbirine benzetilmesi sonucu yapılan hatalar ya cehalet sonucu, ya da kasten yapılmaktadır. Cahil mazur görülebilir, kasıtlı kişi ise zemmedilmelidir. Cahilin hatasına Adiyy b. Hâtim'in Bakara suresinin 187. ayetinde geçen "الخبط" kelimesini bilinen ip zannetmesini örnek verebiliriz. Kasıtlı hataya ise, kendilerine "gözetmek" anlamına gelen مراعاة lafzından راعنا denilen kimselerin bunu "kaba söz" anlamına gelen رعونة lafzından راعنا kastetmelerini örnek verebiliriz. Yine kendilerine Kur'ân'daki lafızlar hakkında soru sorulan kimselerin لفظ kelimesini söz ve kelam anlamında anlamayıp, kasıtlı olarak atmak ve fırlatmak anlamında alarak, Kur'ân hakkında bu sorunun muhal olduğu cevabını vermelerini örnek gösterebiliriz.⁸¹³

⁸¹¹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 311.

⁸¹² İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 311.

⁸¹³ a.g.e., s. 310, 311.

İbnü'l-Esîr (ö.606/1210) önceleri Arapların dilinin saf ve fasih olduğunu, hatalı kullanım ve bozuklukların bulunmadığını, bu durumun fetihler neticesinde Araplarla Arap olmayanların karışmasına, Arapça'nın diğer dillerden etkilenmesine kadar devam ettiğini ifade etmektedir.⁸¹⁴

İbn Hazm'ın bu sözlerinden Arapça bazı lafızlarda görülen şekil ve anlam benzerliğinin semantik düzeyde Kur'ân ayetlerinde yapılan hataların sebeplerinden birisini teşkil etmektedir. Zira bazı kelimeler şekil ve lügat anlamı bakımından bir birine benzemektedir.

İbn Hazm'ın kısa ve özlü olarak verdiği bilgilerin satır aralarında -her ne kadar kullanım açısından hatalı olduğunu söylese de- anlamın gelişim ve dönüşümü olgusuna dikkat çektiğini söyleyebiliriz. Zira anlamda meydana gelen gelişim ve dönüşüm; söz söylemek ve atmak anlamlarına gelen *الخيط الأسود* ile *الخيط الأبيض* ve *راعنا* gibi benzer lafızlar arasında veya mecâzî olarak aydınlık ve karanlık anlamlarına gelen *راعنا* gibi benzer lafızlar arasında veya mecâzî olarak aydınlık ve karanlık anlamlarına gelen *الخيط الأسود* ve *الخيط الأبيض* örneğinde olduğu gibi lafızların kullanım komşuluğunda (mücâveretü'l-elfâz fi'l-isti'mâl) gözlemlenmektedir.

Bu bağlamda pratik ve teorik düzlemde mükemmel lügat numunesini sunmayı amaçlayan nahiv çalışmalarına neden erken dönemlerden itibaren önem verildiğini anlıyoruz. İbn Hazm bu bağlamda şöyle demektedir: "Arap dilinde harekelerin değişmesiyle manalar değişmektedir. İnsanların hareketlerde meydana gelen değişikliklere ilişkin cehaleti yaygınlık kazanınca alimler nahiv kitapları telif ederek büyük bir sorunu ortadan kaldırmışlardır. Onların bu çabası, Allah'ın ve Peygamberinin kelimelerinin anlaşılmasına yardımcı olmuştur. Kim nahivi bilmezse, Allah'ın ifade ettiği şeyleri tam olarak anlayamaz"⁸¹⁵ İbn Hazm gerçekleri talep eden kişilere Kur'ân ayetleri konusunda kendilerini dinden çıkarabilecek hatalara düşmemeleri için nahiv ilmini öğrenmelerinin zorunlu olduğunu hatırlatır.⁸¹⁶

⁸¹⁴ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, nşr: Tâhir Ahmed ez-Zâvî; Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Kahire, Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1963, I, 5.

⁸¹⁵ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 94, 95.

⁸¹⁶ a.g.e., s. 311.

İbn Hazm ayrıca belagatla mantık arasında bir bağ kurmakta ve mantık ilminin lugat, belagat, şiir, aruz vb. ilimlerde olduğu gibi nahiv ilminde de önemli fonksiyonunun olduğunu vurgulamaktadır.⁸¹⁷

3- Harf, Kelime Ve Kavı Konularındaki Görüşleri

3.1. Harf

İbn Hazm nahivcilerin bir manaya delalet eden harf olarak isimlendirdikleri bağlaçları; isim ile isimi, isim ile sıfatı veya mübteda ile haberi bir birine bağlayan anlamlı lafızlar olarak tanımlamaktadır. İbn Hazm "Zeyd evdedir" örneğinde olduğu gibi *من، عن، في* ve diğer harfî cerler ile *هل قام زيد* "Zeyd ayağa kalktı mı?" örneğinde olduğu gibi *هل، كيف* ve diğer istifham harflerinin de cümlelerin öğelerini bir birine bağlayan rabt lafızlarından olduğunu belirtmektedir. Ayrıca *زيد لم يقم* "Zeyd ayağa kalkmadı" örneğinde olduğu gibi manası olan ve cümlelerin öğelerini bir birine bağlayan diğer harflerin de bağlaç olduğunu söylemektedir. İbn Hazm beyan açısından büyük faydasının olduğunu belirttiği bu harflerin dildeki anlamlarının çok iyi bilinmesi vurgulayarak beyanın bunlarsız mümkün olamayacağını ifade etmektedir. Ayrıca bu harfler uzun olarak ifade edilebilecek cümleleri kısaltır. Örneğin *إخوتك وأعمامك أتوني* "Kardeşlerin ve amcaların bana geldiler." Cümlesinde vav harfî olmasaydı, bu cümleyi; *إخوتك أتوني وأعمامك أتوني* şeklinde iki ayrı cümleyle ifade etmek zorunda kalırdık.⁸¹⁸

İbn Hazm *el-İhkâm*'da metinlerde sık tekrarlandığını ifade ettiği harfleri ele almakta ve bunların anlamlarına ilişkin bilgi vermektedir. İbn Hazm atıf harfî olan "vâv"ın bir birine atfedilenlerin hükümde ve haberde ortak olduklarını ifade ettiğini, birbirine atfedilenler cümle ise "vâv"ın bu cümlelerin sadece haberde ortak olduklarını, atfedilenler müfred (cümle olmayan) isimler ise bu isimlerin hükümde ortak olduklarını ifade ettiğini belirtmektedir. İbn Hazm "vâv" atıf harfinin tertip ve ta'kîb anlamı ifade etmediğini, atfedilenlerden birisinin hüküm veya haberde diğerine önceliğinin veya sonralığının olmadığını ifade etmektedir. İbn Hazm, *جائني زيد وعمرو* "Bana Zeyd ve Amr geldi" cümlesinde faillerin ikisinin de aynı anda gelmiş olabilecekleri gibi, Zeyd'in Amr'dan veya Amr'ın Zeyd'den uzun veya kısa belli bir süre önce gelmiş olabileceğini söylemektedir.⁸¹⁹

⁸¹⁷ a.g.e., s. 103.

⁸¹⁸ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 190.

⁸¹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 51.

İbn Hazm "fa" atıf harfinin tertip ve ta'kîb ifade ettiğini, ikinci ismin aradan bir zaman geçmeden birinci ismin hemen peşinden geldiğini ifade ettiğini belirtmektedir. جائتي زيد فعمرو "Bana Zeyd ve Amr geldi" cümlesinde "fa" atıf harfinin Amr'ın Zeyd'den hemen sonra geldiğini ifade ettiğini belirtmektedir. "Sümme" atıf harfinin tertip ve mühlet ifade ettiğini, ikincinin birinciden belirli bir süre sonra geldiğini belirtmektedir. "Kasem vâvı"nın atıf harfi olmadığını, zira "kasem vâvı" ile söze başlanırken, atıf harfleriyle söze başlamanın mümkün olmadığını belirtmektedir. "ev" atıf harfinin tahyîr ve şüphe ifade ettiğini; خذ هذا أو هذا "Bunu veya şunu al" örneğinde tahyir, جائتي زيد أو عمرو "Bana Zeyd veya Amr geldi" cümlesinde ise şüphe ifade ettiğini belirtmektedir. İbn Hazm bu sözü söyleyenin faillerden birisinin geldiği konusunda emin olduğunu ama hangisinin geldiğini kesin olarak bilmediğini belirtmektedir. "ba" harfi cerrinin temas ve bağlantı ifade ettiğini, teb'îz ve kapsama anlamlarına gelmediğini belirtmektedir. "min" harfi cerrinin teb'îz ve bir yerden ayrılma ve başlama anlamlarını ifade ettiğini, "ilâ" harfi cerrinin ise bir yere varma, bir şeyde sonbulma ve birliktelik anlamlarını ifade ettiğini belirtmektedir.⁸²⁰

İbn Hazm bu makamda fakihin dini konularda fetva verebilmesi için bu harflerin anlam ve fonksiyonlarına vakıf olması gerektiğini, bunun ise iyi bir lugat ve nahiv bilgisine sahip olmayı gerektirdiğini, isimlerin manalarına ve cümlelerin anlamlarına vakıf olmayan bir fakihin dini konularda fetva vermesinin helal olmayacağını söylemektedir.⁸²¹

3.2. Kelime

İbn Hazm filozofların kelime lafzı ile nahivcilerin na't, kelimcilerin da sıfat olarak isimlendirdikleri şeyi kastettiklerini belirtmektedir. Nahivciler kelimeyi; صحّ، يصحّ، صحيح örneğindeki "sahîh" kelimesi gibi "fiilden türeyen bir isim" olarak tanımlamaktadırlar. İlk bilginler kelimenin şimdiki zamana delalet ettiğini söylemektedirler. Zira هو صحيح örneğindeki "sahîh" kelimesi, o şahsın şu anki halini haber vermektedir. Bu da geçmiş zamanla gelecek zaman arasında bulunmaktadır. İbn Hazm kelimenin de isim bahsinde belirtildiği gibi ittifakla bir manayı ifade etmek için konulmuş ses olduğunu söylemektedir. Kelimenin cüzleri tek başlarına anlamına delalet etmez. İbn Hazm önceki bilginlerin الصحة lafzının kelime değil, isim olduğunu söylediklerini; nahivcilerin ise buna masdar adını verdiklerini ifade etmektedir. İbn Hazm gerçekte bu lafzın hastalıklardan selameti ifade eden bir isim olduğunu söylemekte ve bu ismin iki kısma ayrıldığını ifade etmektedir. Birincisi;

⁸²⁰ a.g.e., aynı yer.

⁸²¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 51.

كالضرب من الضارب vurmak mastarının vuran kişinin fiili sonucu olduğu gibi bir fâilin fiili neticesinde olur. İkincisi; كالصحة للصحيح sağlık isminin sağlıklı bir kişinin sıfatı olduğu gibi mevsufun sıfatı olur. Zira "sıhhat" lafzının taşıdığı anlam "sahîh" isminde münderiştir, yine "sıhhat" lafzı sağlıklı kişinin sıfatlarından bir sıfattır. "Sahîh" ismi sağlıklı bir adamın ismi, "dârib" te vurma eylemini gerçekleştirenin ismidir. "Sahîh" isminde sağlık sıfatı ve etkisi, "dârib" isminde de vurma sıfatı ve etkisi mevcuttur. İbn Hazm zikredilen bu lafızların cümlelerin (haber) iki cüzünü oluşturan mevzû ve mahmul (özne ve yüklem) konumunda bulunabileceklerini söylemektedir. İbn Hazm فعل ve قعد gibi fiillerin de cümlelerin öğelerinden olduğunu, bu ve benzeri fiillerin cisimlerin zâhiri etkisini ifade etmek için vaz olduğunu belirtmektedir. İbn Hazm قام زيد صحيح، قام زيد ve عبد الله منطلق gibi örneklerinde olduğu gibi cümlelerin iki öğesinin olduğunu; birincisinin kendisinden haber verilen özne (mevzû), ikincisinin ise özne hakkında haber veren yüklem (mahmûl) olduğunu söylemektedir.⁸²²

3.3. Kavil

İbn Hazm önceki bilginlerin, kavil lafzı ile kendi başına bir yargı ifade eden cümleyi (haberi) kasteddiklerini belirtmektedir. İbn Hazm cümleyi zaman zaman "haber" lafzı ile ifade etmekte ve cümlelerin en az bir isim ve sıfattan oluştuğunu söylemektedir. Müfred lafızların aksine cümlelerin her bir cüzünün manasının bir kısmına delalet ettiğini söylemektedir. Örneğin; “Muhammed nebidir.” cümlesinin bir cüzü olan Muhammed, bu cümlelerin ifade ettiği anlamın bir kısmına delalet etmektedir. Cümlelerin diğer bir cüzü olan nebi kelimesi de cümlelerin ifade ettiği anlamın bir kısmına delalet etmektedir. İbn Hazm cümlelerin önceki alimlerin ekler (levâhık) ve bağlaç harfleri (rabt) adını verdikleri tâbileri (tevâbi‘) olduğunu belirtmektedir. İbn Hazm bağlaçların aksine levâhık olarak isimlendirilen eklerin cümlelerin ana unsurlarından olmadığını, bunların görevinin cümleyi açıklamak ve manasını pekiştirmek olduğunu ifade etmektedir. "Zeyd'in güzel bir aklı vardır", "Falancanın uzun ve güzel bir şiiri vardır", "Topluluğun hepsi bana geldi" örneklerinde olduğu gibi bu ekler cümlelerin anlamını pekiştiren ve cümleye daha çok açıklık getiren fazlalıklardır (zevâid). İbn Hazm yan yana gelen her iki ismin zorunlu olarak bir cümle oluşturmadığını, iki isimden oluşan ve tam bir yargı ifade eden "Zeyd ayaktadır" cümlesinin aksine, sıfat-mevsuf şeklinde iki isimden oluşan "Güzel akıl" ifadesinin bir cümle oluşturmadığını söylemektedir. İbn Hazm Arapça'da isimlerin başına gelen elif-lam ekinin (lâmu't-ta'rîf) marifelik ifade ettiğini, diğer dillerde de

⁸²² İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 189.

marifelik ifade eden bu tür eklerin bulunduğunu, tüm bu tâbilerin dahil oldukları şeylerin anlamlarına açıklık getiren zâid ekler olduğunu belirtmektedir.⁸²³

İbn Hazm kavlin *إن جئتني* "Bana gelirsen..." veya *إذا مات زيد* "Zeyd öldüğü zaman..." örneklerinde olduğu gibi bazen iki veya daha çok lafızdan mürekkep olmasına rağmen tam bir anlam ifade etmediğini belirtir. Bu kavillerin *إن جئتني أكرمك* "Bana gelirsen sana ikram ederim" ve *إذا مات زيد انقطعت حركته* "Zeyd öldüğü zaman hareketi kesilir" şeklinde ifade edildiği zaman anlamlarının tamam olacağını belirtir. İbn Hazm cümlelerin olumlu veya olumsuz olabileceğini, ister olumlu olsun ister olumsuz olsun cümlelerin ifade ettiği yargının doğru veya yanlış olabileceğini, tam olarak bir yargı ifade eden cümleye "kaziyye" isminin verildiğini, kaziyyenin ifade ettiği hükmün de doğru veya yanlış olabileceğini belirtmektedir.⁸²⁴

4- Zamir Ve İşaret İsmi Hakkındaki Görüşleri

4.1. Zamir

İbn Hazm zamirin kendisine en yakın isme râci olduğunu, bunun aksinin düşünülemeyeceğini, lügatlerin beyan ve açıklama için vazedildiğini, zamirin kendisine en yakın isme râci olmaması durumunda iltibas ve karışıklık yaşanacağını belirtmektedir. İbn Hazm *أتاني زيد وعمرو وخالد فقتلته* cümlesinde meful makamında bulunan mansub muttasıl zamirin Halit'e râci olduğu konusunda lügat ve nahiv alimleri arasında bir ihtilafın bulunmadığını söylemektedir. İbn Hazm üçten fazla ismin bulunduğu bir cümleden sonra gelen çoğul zamirinin eşit bir şekilde tüm isimlere râci olduğunu söylemektedir. İbn Hazm *أتاني زيد وعمرو وخالد فقتلته* cümlesinde meful makamında bulunan cemi zamirinin adı geçen şahısların hepsine birden râci olduğu konusunda lügatçilerin görüş birliği içerisinde olduklarını belirtmektedir. İbn Hazm bu görüşlerden hareketle tahrîm ayetinde yer alan şart ifadesiyle kendileriyle zifafa girilmeyen eşlerin annelerinin değil kızlarının kastedildiğini, diğer bir ifadeyle erkeklerin üvey kızlarıyla, anneleriyle zifafa girmemişlerse evlenebileceklerini belirtmektedir. Zira cemi müennes zamiri kendisine en yakın isim olan üvey kızlara râcidir.⁸²⁵ "Sizlere anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeşlerinizin kızları, kız kardeşlerinizin kızları, sizi emziren süt anneleriniz, süt hemşireleriniz, karılarınızın anneleri, kendileriyle zifafa girdiğiniz kadınlarınızdan evlerinizde

⁸²³ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 190.

⁸²⁴ a.g.e., s. 190, 191.

⁸²⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 435.

bulunan üvey kızlarınız, -onlarla zifafa girmemişseniz kızlarıyla evlenmenizde bir sakınca yoktur- ve öz oğullarınızın karıları ve iki kız kardeşi birlikte nikâhlayıp almanız haram kılındı. Ancak geçen geçti, çünkü Allah bağışlayıcı ve merhamet edicidir".⁸²⁶

4.2. İşaret İsmi

İbn Hazm ismi işaretlerin zamirlerden farklı olarak kendilerine en uzak isme raci olduklarını, ismi işaretlerin Arapçada bu şekilde kullanıldıklarını belirtmektedir. İbn Hazm ذلك, تلك ve أولئك ismi işaretlerinin uzaktaki isimleri göstermek için kullandıklarını, aynı şekilde merfû munfasıl olan هو, هي, هما ve هم zamirlerinin de uzaktaki isimleri göstermek için kullandıklarını söylemektedir. هذا ve هذه ismi işaretlerinin ise zorunlu olarak yakındaki isimleri göstermek için kullanıldığını belirtmektedir. İbn Hazm zikredilen ismi işaretlerin ve zamirlerin bu şekilde kullanıldığı konusunda lügatçilerin hemfikir olduklarını, bunların tersini iddia eden bir nahivcinin de bulunmadığını söylemektedir.⁸²⁷

İbn Hazm merfu munfasıl zamirlerden هو, هي, هما ve هم zamirlerine daha önce ele aldığı zamirler konusunda değinmemiş, uzaktaki isimleri göstermek için kullanılan ismi işaretlerle birlikte ele almıştır. Zira bu zamirler de ذلك, تلك ve أولئك ismi işaretleri gibi kendilerine en uzak olan isimleri göstermek için kullanılmaktadır. İbn Hazm bazı zamirlerin kendilerine en yakın isimlere râci olduğunu, bazılarının ise kendilerine en uzak olan isimlere râci olduğunu söylemektedir. İbn Hazm nahivcilerin merfû munfasıl ve mansub muttasıl olarak taksim ettikleri zamirleri daha farklı bir şekilde kendilerine en yakın isimlere raci olan zamirler ile kendilerine en uzak olan isimlere delalet eden zamirler olarak taksim etmektedir. Mansub muttasıl zamirlerin kendilerine en yakın isimlere râci olduğunu, merfû munfasıl zamirlerin ise kendilerine en uzak isimlere râci olduğunu söylemektedir.

İbn Hazm Bakara suresinin 228. ayetinde geçen ve bir birine zıt iki anlama gelmesi yüzünden müfessirler arasında ihtilafa yol açan قروء lafzının Hz. Peygamber'in hadisinde yer alan ismi işaretin delaletiyle temizlik anlamına geldiğini söylemektedir. İbn Hazm قرء lafzının Arap dilinde ezdâd (bir birine zıt iki anlamı olan) lafızlardan olduğunu, eşit derecede kadının hayız ve temiz olma hallerine delalet ettiğini, ancak "Boşanan kadınlar, kendi kendilerine üç temizlik (veya üç âdet) süresi beklerler."⁸²⁸ ayetinde geçen قروء lafzının sadece kadınların

⁸²⁶ Nisa, 4/23.

⁸²⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 436.

⁸²⁸ Bakara, 2/228.

temiz oldukları süre anlamına geldiğini söylemektedir. İbn Hazm görüşünü Hz. Peygamberin şu hadisi ile desteklemektedir; “Ona söyle karısına dönsün. Temizleninceye kadar tutsun. Tekrar hayız olup temizlendikten sonra dilerse tutsun, dilerse temas etmeden boşasın. İşte bu kadınların boşanmalarında Allah’ın onlar (kadınlar) için emrettiği iddettir”. İbn Hazm, ismi işaretin kendisine en uzak isme râci olmasının delaletiyle hadiste yer alan ve kadınları boşamak için şart koşulan iddetin (bekleme süresinin) kadınların temiz oldukları süre olduğunu söylemektedir. Zira hadiste yer alan تَلَك ismi işareti kendisine en uzak olan 'kadının temiz olduğu süre'ye işaret etmektedir.⁸²⁹

5- Cem’i Konusundaki Görüşleri

İbn Hazm insanların ceminin miktarı konusunda görüş ayrılığına düştüklerini, zahirilerin çoğunluğunun ceminin en az iki kişi veya şeyden oluştuğunu, Şafii ve onunla aynı görüşte olanların ise ceminin en az üç ve yukarısını kapsadığını söylediklerini belirtmektedir. İbn Hazm da Şafii'nin görüşünü desteklemekte ve ceminin en az üç kişiden oluştuğunu söylemektedir. İbn Hazm Zahirilerin 'cem' kelimesinin lugatta bir şeyi başka bir şeye katmak anlamına geldiği, bir şeyin başka bir şeye katılmasıyla sahih bir cemi oluşturulduğu yönündeki sözlerinin kabul edilemeyeceğini, bu görüşün kabul edilmesi halinde farklı uzuv ve cüzlerden oluşan tek bir insan bedenine de cemi isminin kullanılmasının gerektiğini belirtmektedir.⁸³⁰

İbn Hazm ihtilaf konusunun cemi kelimesinin lugat anlamı olmadığını, aksine gramer olarak bir ve iki sayısı dışındaki varlıkları gösteren cemi olduğunu, bunun da en az bir birinden farklı üç kişiden oluştuğunu söylemektedir. İbn Hazm lugat ve nahiv alimlerinin cemi isminin en az üç varlığa delalet ettiği konusunda ittifak halinde olduklarını söylemekte, ceminin en az iki kişiden oluştuğunu söyleyenlerin delil olarak getirdikleri 'cemaat en az iki kişiden oluşur' hadisinin sahih olmadığını belirtmektedir.⁸³¹

Ceminin en az iki kişiden oluştuğunu söyleyenler görüşlerini desteklemek için garamerden delil getirmekte ve iki kişinin kendilerinden haber vermek için kullandıkları فعلنا 'biz ayptık' sıgasıyla, üç ve daha fazla kişinin kendilerinden haber vermek için kullandıkları فعلنا 'biz ayptık' sıgası arasında hiçbir fark olmadığını, dolayısıyla iki kişinin de cemi

⁸²⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 436.

⁸³⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 413.

⁸³¹ a.g.e., aynı yer.

makamında kullanıldığını söylemektedirler. İbn Hazm bunun bir kıyas olduğunu, kıyasın ise asılsız olduğunu söylemekte, iki kişinin yaptığı bir şeyden فعلا 'o ikisi yaptı' sığısıyla da haber verildiğini, üç ve daha fazla kişinin yaptığı bir şeyden de فعلوا 'onlar yaptılar' sığısıyla haber verildiğini, bu sığıların bir birinden farklı olduğunu söylemekte yine gramerden delil getirerek karşıt görüşün yanlış olduğunu söylemektedir.⁸³²

İbn Hazm aynı şekilde onların delillerinin kabul edilemeyeceğini, zira iki kadın biz yaptık derken فعلنا yı kullandıkları gibi iki erkek te biz yaptık derken فعلنا yı kullandıklarını, ama bunun iki kadınla iki erkeğin aynı oldukları anlamına gelmediği gibi, فعلنا'nın فعلا ile aynı olduğu anlamına da gelmediğini ifade etmektedir. İbn Hazm lugatta kıyasın geçersiz olduğunu asıl olan sema, yani Araplardan işitme olduğunu söylemektedir.⁸³³

İbn Hazm karşıt görüşü savunanların kendi görüşlerinin doğruluğunu ispatlamak için; "Davud ile Süleyman'ı da hatırla. Hani ikisi de ekin hakkında hüküm veriyorlardı. Hani bir kavmin davarları ekin içinde geceleyin yayılmıştı; Biz de hükümlerine şahittik" ayetini delil getirdiklerini, Davud ile Süleyman Peygamberden iki kişi olmalarına rağmen çoğul zamiri ile haber verildiğini, dolayısıyla çoğulun en az iki kişiden oluştuğunu söylediklerini belirtmektedir. İbn Hazm bu ayetin onlar için delil olmadığını, Arap dilinde zamirin kendisine en yakın isme raci olduğunu, ayette geçen هم zamirinin Davud ve Süleyman'a değil çokluk ifade eden 'kavm' ismine raci olduğunu, Davud ve Süleyman'ın kavimle birlikte cemaat oluşturduklarını ifade etmektedir.⁸³⁴

İbn Hazm gaib, muhatab ve mütekellim (birinci, ikinci ve üçüncü şahıs) zamirlerinin bir birinden farklı olduğu gibi tesniye ve cemi zamirleriyle, müzekker ve müennes zamirlerinin de farklı olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte bazı zamirlerin ortak kullanıldığını, zamirlerin bazı yerlerde ortak kullanılmasının her yerde ortak kullanılmasını gerektirmediğini, aynı şekilde bazı yerlerde farklı kullanılmasının da her yerde farklı kullanılacağı anlamına gelmediğini belirtmektedir. İbn Hazm tüm bunların lugat alimlerinden Araplardan duydukları şekilde alındığını, bazen bir kişinin de tesniye ve cemi için kullanılan فعلنا sığısını kullandığını, bunun müfred, tesniye ve cemi sığılarının eşit olduğu anlamına

⁸³² a.g.e., IV, 414.

⁸³³ İbn Hazm, el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm, IV, 414.

⁸³⁴ a.g.e., IV, 414, 415.

gelmediğini, dolayısıyla iki kişinin kendilerinden haber vermeleriyle üç ve daha fazla kişinin kendilerinden haber vermelerinin aynı olmadığını belirtmektedir.⁸³⁵

İbn Hazm lafızların görevinin dildeki manaları ifade etmek olduğunu, iki kişiden haber veren tesniye sıgının üç ve daha fazla kişiden haber veren cemi sıgadan farklı olduğunu, aynı şekilde cemi sıgasının da tesniye sıgadan farklı olduğunu, bu hususta Araplar arasında bir ihtilafın bulunmadığını belirtmektedir. Sadece ikisi kastedilerek قام الزيدون 'Zeyd'ler ayağa kalktı' denilemeyeceği gibi, yine sadece ikisi kastedilerek جاءني الهندات (Hind'ler bana geldi) de denilemeyeceğini söylemektedir. İbn Hazm gaib zamirinin lugatçıların ittifakıyla gaib isminin yerine kaim olduğunu, cemi zamirinin sadece çoğul isimler için kullanıldığını, tesniye zamirinin de iki kişiden başkası için kullanılamayacağını, aksi takdirde dilde kargaşa meydana geleceğini, beyanın da ortadan kalkacağını söylemektedir. Aynı durumun muhatab zamirleri için de geçerli olduğunu belirten İbn Hazm iki kişiyi kastederek قمتم 'sizler kalktınız' denilemeyeceğini, aksine قمتما 'siz ikiniz kalktınız' denilmesinin gerektiğini, aynı şekilde iki erkek için قمتن 'siz bayanlar kalktınız' denilemeyeceğini, çoğul kadınlar için de قمتما 'siz iki bayan kalktınız' yerine قمتن 'siz bayanlar kalktınız' denilmesinin gerektiğini belirtmektedir. Bu konuda lugatçıların ittifak halinde olduğunu söyleyen İbn Hazm, Kur'ân'ın kendisiyle nazil olduğu, Peygamberin insanlara haber verdiği ve dini hükümlerde kendisine başvuru olan Lugatın zahirinin aksine bir delil bulunmadukça bunun böyle olmasını gerektirdiğini belirtmektedir.⁸³⁶

İbn Hazm bazılarının جاء الرجال cümlesinde olduğu gibi marife olan cemi isimlerinin umum ifade ettiğini, جاء رجال cümlesinin ise ceminin nekre olduğu gerekçesiyle umum ifade etmediğini söylediklerini belirtmektedir. Bu görüşün yanlış bir görüş olduğunu söyleyen İbn Hazm ister marife olsun ister nekre olsun cemi lafızların umum ifade ettiğini söylemekte, görüşünü desteklemek için şu ayeti delil getirmektedir; " Göklerde ve yerde olanlara bakın! de; ama o âyetler ve uyarılar, inanmayacak bir kavme yarar sağlamaz".⁸³⁷ İbn Hazm ayette geçen kavim lafzının nekre olmasına rağmen umum ifade ettiğini, iman etmeyen her kavim için geçerli olduğunu söylemektedir.⁸³⁸

⁸³⁵ a.g.e., aynı yer.

⁸³⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 418.

⁸³⁷ Yunus, 10/101.

⁸³⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 419.

6- İstisnâ Hakkındaki Görüşleri

İstisnayı; bir şeyin içinde bulunduğu grubun dışında tutulması olarak tanımlayan İbn Hazm; nahivcilerin, istisnânın sadece حاشا, خلا, إلا, مالم يكن, ما عدا ve ما سوى gibi istisnâ edatlarıyla yapılabileceği tezlerine ve اقْتُلِ الْقَوْمَ وَدَعْ زَيْدًا örneğinde de olduğu gibi bir cümlenin ifade ettiği hükmün bir kısmının başka bir cümle ile istisnâ edilmesine tahsis adını vermelerine karşın, kendisinin böyle bir ayrıma gitmediğini belirtmektedir.⁸³⁹

İbn Hazm istisnâ konusunda ihtilafların yaşandığını, bir grubun müstesnânın müstesnâ minh ile aynı cinsten olmasını şart koştuklarını, diğer bir grubun ise böyle bir şartı kabul etmediklerini belirtir. İbn Hazm bir şeyin kendi cinsinden olmayan bir şeyden istisnâ edilmesinin caiz olduğunu, nahivcilerin bu tür istisnâyı istisnâ-i munkatı' olarak adlandırdıklarını söylemektedir. İbn Hazm bu tür istisnâda müstesnâ'nın müstesnâ minh'in ifade ettiği yargının hilafına yeni bir cümle mesabesinde olduğunu şu misalle açıklamaktadır; أَتَانِي الْمُسْلِمُونَ إِلَّا "Yahudiler hariç Müslümanlar bana geldi" cümlesinin, أَتَانِي الْمُسْلِمُونَ إِلَّا "Yahudiler hariç Müslümanlar bana geldi, zira onlar bana gelmedi" anlamına geldiğini söylemektedir. İbn Hazm hiçbir nahivci ve lügatçinin bunun aksine bir şey söylemediğini belirtir.⁸⁴⁰

İbn Hazm müstesnâ'nın müstesnâ minh ile aynı cinsten olmasının şart olmadığını kesin delilinin şu ayetler olduğunu belirtir; "Bunun üzerine meleklerin hepsi toptan secde ettiler. Yalnız İblis etmedi, büyüklük tasladı ve kâfirlerden oldu".⁸⁴¹ Başka bir ayette de şöyle buyrulmaktadır; "Meleklerle: "Adem'e secde edin" demiştik. İblis'ten başka hepsi secde etmişti. O, cinlerden idi. Rabbinin buyruğu dışına çıktı."⁸⁴² İbn Hazm bu ayetlerde Allah'ın şüpheye mahal bırakmayacak bir şekilde cinlerden olan İblis'in secde etme konusunda kendi cinsinden olmayan meleklerden istisnâ edildiğini söylemektedir.⁸⁴³

İbn Hazm müstesnâ'nın müstesnâ minh ile aynı cinsten olmasını şart koşanların kendi görüşlerini haklı çıkarmak için delilsiz olarak meleklerle de, kapalılık ve gizlilik anlamına gelen اجْتِنَان kelimesinden türediğini söyledikleri cin isminin verildiğini iddia ettiklerini, böyle bir iddianın ayet ve hadislerle çelişen fahiş bir hata olduğunu, zira ayetlerde meleklerin

⁸³⁹ a.g.e., IV, 420.

⁸⁴⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 420.

⁸⁴¹ Sâd, 38/73-74.

⁸⁴² Kehf, 18/50.

⁸⁴³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 420.

cinlerden olmadığının açık bir şekilde ifade edildiğini belirtmektedir; "O gün Allah, onların hepsini toplayacak, sonra meleklerle: 'Size tapanlar bunlar mıydı?' diyecek."⁸⁴⁴ Melekler de şöyle cevap verecekler; "Haşa, bizim dostumuz onlar değil, Sensin. Hayır; onlar bize değil cinlere tapıyorlardı, çoğu onlara inanıyorlardı" derler."⁸⁴⁵ İbn Hazm ayrıca hadiste; meleklerin nurdan, cinlerin ise ateşten yaratıldığının haber verildiğini, bunu kabul etmeyenlerin kafir olacaklarını ifade edilmektedir.⁸⁴⁶

İbn Hazm cin kelimesinin kapalılık ve gizlilik anlamına gelen اجتنان kelimesinden türediği, cinlere ve meleklerle insanlara gizli ve örtülü oldukları için cin denildiği, Cennet'e de gizli ve örtülü olduğu için cennet denildiği yönündeki iddiaları bazı lügatçilerin hezeyanı olarak değerlendirmektedir. İbn Hazm, birisi çıkıp da kapalılık ve gizlilik anlamına gelen اجتنان kelimesinin insanların duyularından gizli ve kapalı olan cin kelimesinden türediğini iddia ederse, cin kelimesinin اجتنان kelimesinden türediğini söyleyenler kendi görüşlerini nasıl ispat edeceklerdir diye sormaktadır. İbn Hazm, cin kelimesinin اجتنان kelimesinden türediği farz edildiği taktirde, اجتنان kelimesini hangi kelimedenden türettiklerini sormaktadır. Eğer bu kelimenin de başka bir kelimedenden türediğini söylerlerse, bunun, bir birinden türeyen sonsuz sayıda kelimelerin var olduğu anlamına geleceğini, bunun ise mümkün olmadığını söyler. Şayet اجتنان kelimesinin başka bir kelimedenden türemediğini söylerlerse, o zaman neden اجتنان kelimesini cin kelimesinden değil de, cin kelimesini اجتنان kelimesinden türettiklerini sormaktadır. اجتنان kelimesinin asıl kabul edilmesini gerekli kılan sebep nedir diye sormaktadır.⁸⁴⁷ İbn Hazm cin kelimesinin اجتنان kelimesinden türediğini söyleyenlere gizliliği ve örtüklüğünden dolayı kendi beyinlerine de cin adını vermelerinin gerektiğini söylemektedir.⁸⁴⁸

İbn Hazm meleklerle cin denilemeyeceğini, zira ayette; "Eğer biz dilemiş olsaydık her nefse hidâyetini verirdik. Fakat benden: 'Bütün insanlar ve cinlerden cehennemi elbette dolduracağım' sözü hak olmuştur."⁸⁴⁹ buyrulduğunu, hiçbir müslümanın meleklerden birisinin cehenneme gireceğini söylemesinin mümkün olmadığını, ayrıca Nâs suresinde Peygamber'e cinlerin şerrinden Allah'a sığınmasının emredildiğini, Peygamberin meleklerden Allah'a

⁸⁴⁴ Sebe, 34/40.

⁸⁴⁵ Sebe, 34/41.

⁸⁴⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 420, 421.

⁸⁴⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 420, 421.

⁸⁴⁸ a.g.e., IV, 423.

⁸⁴⁹ Secde, 32/13.

sığınmasının düşünölemeyeceğini,⁸⁵⁰ yine Allah'ın eşi ve benzeri olmamasına rağmen, "Allah'tan başka ilah yoktur"⁸⁵¹ ifadesiyle kendisini ilahlardan istisnâ ettiğini söyleyerek tezini delillendirmektedir.⁸⁵²

İbn Hazm Nâbiğa'nın şu beytinde de övgüye değer şeylerin ayıp ve kusurlardan istisnâ edildiğini belirtmektedir:⁸⁵³

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم
يهن فلول من فراع الكتائب

Kendilerinde yoktur hiçbir ayıp, kötölük
Kılıçlarındaki körelme hariç; insanlarla savaştan bölük bölük

Şu beyitte de ceylanlar ve develer insanlardan istisnâ edilmiştir:

ولده ليس بها أنيس
إلا العائير وإلا العيس

Bir yer ki kalmamış, göçmüş bir bir orada yaşayanlar
Kalan sadece beyaz develer ile erkek ceylanlar

İbn Hazm Allah'ın İblisi kendi cinsinden olmayan meleklerden istisnâ ettiğini, bunca delilden sonra hiç kimsenin bu konuda kuşku duymamasının gerektiğini belirtmektedir.⁸⁵⁴

İbn Hazm "Bir müminin diğer mümini yanlışlık dışında öldürmesi asla caiz değildir."⁸⁵⁵ ayetinde hata sonucu adam öldürmenin kasıtlı adam öldürmek gibi olmadığını ifade edildiğini, Allah'ın hata ile öldürmeyi kasıtlı öldürmekten istisnâ ettiğini, aynı şekilde; "Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret olması hali müstesnâ; mallarınızı, bätıl

⁸⁵⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 422.

⁸⁵¹ Muhammed, 47/19.

⁸⁵² İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 424.

⁸⁵³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 424.

⁸⁵⁴ a.g.e., IV, 423.

⁸⁵⁵ Nisa, 4/92.

(haksız ve haram yollar) ile aranızda (alıp vererek) yemeyin."⁸⁵⁶ ayetinde helal olan ticaretin batıl ve haksız olarak mal yemekten istisnâ edildiğini belirtmektedir.⁸⁵⁷

İbn Hazm bir şeyin kendi cinsinden olmayan bir şeyden istisnâ edilemeyeceğini iddia edenlerin bu ve benzeri ayetler hakkında ne diyeceklerini sormaktadır. İbn Hazm bu ve benzeri ayetlerde istisnâ-i munkatı' olduğunu, böyle cümlelerde müstesnâ'nın müstesnâ minh'e **لكن** anlamına gelen istisnâ harfiyle atfedildiğini, müstesnâ'nın ifade ettiği yargının müstesnâ minh'in ifade ettiği yargının tamamen zıt anlamında olduğunu söylemektedir. İbn Hazm birisi olumlu diğeri olumsuz iki cümleden atıf harfiyle haber verilebileceği gibi, istisnâ harfiyle de haber verilebileceğini söylemektedir.⁸⁵⁸

İbn Hazm kemmiyet bakımından çok olan bir şeyin kendisinden daha az olan bir şeyden istisnâ edilip edilemeyeceği konusunda da görüş ayrılığı olduğunu söylemektedir. Kendisinin de katıldığı zahirilerin ve şafiilerin çoğunluğunun buna cevaz verdiğini, mâlikilerin çoğunluğunun ise buna karşı çıktıklarını söylemektedir. İbn hazm karşı çıkanların geçerli bir delillerinin olmadığını söyler. İbn Hazm aklî veya şerî delilleri olduğu sürece kimin kendileriyle aynı görüşte olduğunu kimin de kendileriyle ters düştüğünün hiç önemli olmadığını söyler.⁸⁵⁹

İbn Hazm sayıca çok olan bir şeyin kendisinden az olan bir şeyden istisnâ edilmesinin caiz olduğuna delil olarak şu ayeti zikreder: "Gerçekten senin, benim o kullarım üzerinde hiçbir hakimiyetin yoktur; ancak, azgınlardan sana uyanlar bunların dışındadır."⁸⁶⁰ İbn Hazm ayette müstesnâ olan şeytana uyanların müstesnâ minh olan şeytana uymayanlara nazaran çoğunluğunu oluşturduğunu, zira başka bir ayette; "Ama sen, ne kadar istesen de, yine insanların çoğu inanacak değillerdir."⁸⁶¹ buyrulduğunu, ayrıca Hz. Peygamberin "Biz cehenneme girecek ümmetlerin içerisinde beyaz öküzdeki siyah kıl mesabesindeyiz" buyurduğunu, cennet ehlinin yarısının kendisinin ümmetinin olacağını umduğunu

⁸⁵⁶ Nisa, 4/29.

⁸⁵⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 423.

⁸⁵⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 424.

⁸⁵⁹ a.g.e., IV, 425.

⁸⁶⁰ Hicr, 15/42.

⁸⁶¹ Yusuf, 12/103.

belirtmektedir. Her bin kişiden 999 unun cehenneme bir kişinin ise cennete gireceğinin ifade edildiğini, bunun tüm insanlar için geçerli olduğunu söylemektedir.⁸⁶²

İbn Hazm istisnânın; müstesnâ olan şeyin müstesnâ minh'in dışarısına çıkarılması olduğunu, bunda çıkarılan şeyin az veya çok olmasının önem arz etmediğini, sayıca çok olan bir şeyden haber verilmesinin caiz olduğu gibi az olan bir şeyden haber verilmesinin de caiz olduğunu söylemektedir. İbn Hazm bin eksi dokuz yüz doksan dokuz sayısı ile bir sayısının aynı olduğunu, bunların lafızları farklı manaları bir olan mütelâim lafızlardan olduğunu, aynı şekilde yedi yüz artı üç yüz sayısı ile bin sayısı arasında bir fark olmadığını, dolayısıyla bin sayısının bir kısmı olan üç yüzün binden istisnâ edilmesi ile yine bin sayısının bir kısmı olan dokuz yüz doksan dokuzun binden istisnâ edilmesi arasında hiç bir fark bulunmadığını belirtmektedir.⁸⁶³

İbn Hazm bir cümlemin tamamının istisnâ edilemeyeceğini, bunun çelişki olacağını, zira müstesnânın ifade ettiği yargının müstasnâ minh'in ifade ettiği yargı ile zıt anlamlı olduğunu söylemektedir. İbn Hazm **أناي إخوانك إلا إخوانك** "Kardeşlerin hariç kardeşlerin bana geldi" denilmesinin mümkün olmadığını, zira bu cümlemin **أناي إخوانك لم ياتي إخوانك** "Kardeşlerin bana geldi, kardeşlerin bana gelmedi" anlamına geldiğini, bunun ise çelişkiden başka bir şey ifade etmediğini söylemektedir. İbn Hazm bu çelişkinin istisnâ-i munkatı'da bulunmadığı gibi, çok olan bir şeyin az olan bir şeyden istisnâ edildiği istisnâda da bulunmadığını belirtmektedir.⁸⁶⁴ İbn Hazm tamamı istisnâ edilen cümleler üzerine hüküm bina edilemeyeceğini, bu tür ifadelerin batıl ve muhâl olması nedeniyle ikrar olarak kabul edilemeyeceğini belirtir. Bu tür ifadelerin bir kimsenin "Müslüman bir adamı bulutlara fırlattım, sonra denize düştü ve öldü" sözünden farklı olmadığını belirtir.⁸⁶⁵

İbn Hazm bir birine atfedilmiş ifadelerden oluşan cümlemin sonunda yer alan istisnânın atfedilen şeylerden bazısını kapsadığına ilişkin açık bir delil bulunmadıkça tüm atfedilenleri kapsadığını belirtmektedir. İbn Hazm birbirine atfedilen şeyler arasında bir üstünlüğün bulunmadığını, açık bir delil bulunmadıkça istisnânın kendisine en yakın olanı kapsadığının da söylenemeyeceğini belirtir. Zira lafzın zahiri kendisinden öncekilerin hepsini

⁸⁶² İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 428.

⁸⁶³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 428.

⁸⁶⁴ a.g.e., IV, 429.

⁸⁶⁵ a.g.e., IV, 429, 430.

kapsamasını gerektirir, delilsiz olarak zahirin tahsisi ise caiz değildir. İbn Hazm "Namuslu kadınları zinâ ile suçlayıp da dört şâhid getirmeyenlere seksen değnek vurun ve artık onların şâhidliğini asla kabul etmeyin. Onlar fasıkların ta kendileridir. Ancak bundan sonra tevbe edip ıslah olanlar müstesnâdır. Çünkü Allah çok bağışlayıcı ve merhametlidir."⁸⁶⁶ ayetinde yer alan istisnânın tövbe eden iftira sahiplerinden fiskı düşürdüğünü, şهادetlerinin de kabul edilmesini gerektirdiğini belirtir. İbn Hazm bu kişilerden had cezasının düşüp düşmediğini soranlara ise had cezasının tevbe ile değil açık bir delil getirilmesiyle düştüğünü, bu konuda Peygamberin "delil getirilmedikçe had düşmez" hadisinin de olduğunu belirtir.⁸⁶⁷

İbn Hazm Nisâ suresinin 83. ayetinde yer alan istisnânın sadece muhatapları kapsadığını söylemektedir; "Kendilerine güven veya korku hususunda bir haber geldiğinde onu hemen yayıverirler. Hâlbuki onu peygambere ve aralarında yetkili kimselere götürselerdi, onlardan sonuç çıkarmaya gücü yetenler, onu anarlardı. Allah'ın üzerinizdeki lütfu ve rahmeti olmasaydı, pek azınız hariç, şeytana uyardınız."⁸⁶⁸ İbn Hazm ayette geçen **فَلَا** ifadesiyle şeytana tabi olmanın değil Allah'ın lütf ve rahmetinin istisnâ edildiğini belirtmektedir. Ayetin manasının te'vile ve tekellüfe gerek bırakmayacak derecede açık ve anlaşılır olduğunu belirten İbn Hazm muhatapları oluşturan sahabelerin Allah'ın lütf ve merhametine mazhar oldukları için şeytana uymadıklarını, muhatapların içerisinde bulunan ve azınlığı oluşturan münafıkların ise Allah'ın lütf ve rahmetinden nasipleri olmadığı için şeytana uyduklarını belirtmektedir.⁸⁶⁹

İbn Hazm bazılarının da **إِلَّا فَلَا** ile "sonuç çıkarmaya gücü yetenler, onu anarlardı" cümlesinin istisnâ edildiğini söylediklerini belirtmektedir. Bunun hata olduğunu söyleyen İbn Hazm istisnânın kendisine en uzak olan cümleye râci olmasının caiz olmadığını belirtmektedir. Bu tür konularda kendilerine baş vurulan nahiv ve lügat alimlerinden böyle bir şeyin duyulmadığını belirten İbn Hazm bir delil bulunması halinde istisnânın kendisine en uzak ifadeye râci olabileceğini, bunun ise sadece o yer için geçerli olduğunu, tüm istisnâların böyle olmasını gerektirmediğini belirtmektedir. İbn Hazm istisnânın kendisine en uzak

⁸⁶⁶ Nur, 24/4-5.

⁸⁶⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 430, 431.

⁸⁶⁸ Nisâ, 4/83.

⁸⁶⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 431.

ifadeye râci olmasının lûgat manası dışında kullanılan lafızlar mesabesinde olduğunu söylemektedir.⁸⁷⁰

Şart ifadelerinin de istisnâ anlamı taşıdığını ifade eden İbn Hazm, Maide suresinin 89. ayetinde yer alan şart ifadesinin kendisinden önceki cümlelerin tamamını kapsadığını söylemektedir. "Allah size rasgele yeminlerinizden dolayı değil, bile bile ettiğiniz yeminlerden ötürü hesap sorar. Yeminin keffareti, ailenize yedirdiğinizin ortalamasından on düşkünün yedirmek yahut giydirmek ya da bir köle azad etmektir. Bunları kim bulamazsa üç gün oruç tutmalıdır; yeminlerinizin keffareti budur".⁸⁷¹ İbn Hazm ayette geçen **فَمَنْ لَمْ يَجِدْ** 'kim bulamazsa' şart ifadesinin sadece kendisine en yakın olan köle azat etmeyi değil, aynı zamanda on fakiri yedirip giydirmeyi de kapsadığını belirtmektedir. Yeminini bozan bir kimsenin üç gün oruç tutmasının şartı hem bir köle azad etme hem de on fakiri yedirip giydirme imkanına sahip olmaması durumundadır.⁸⁷²

7- Lugavî Kıyas Hakkındaki Görüşleri

İbn Hazm temel konusu kıyas olan müstakil eserler yazmasına rağmen, lugavi kıyas konusunda kapsamlı görüşler ortaya koymamıştır. Lugavi kıyasa nahivcilerin illet ve kıyaslarını çürütme sadedinde işaretlerde bulunmuştur. Bunun temel nedeni İbn Hazm'ın lûgatın Araplar'dan kendilerine güvenilen kişiler tarafından semâ' yoluyla aktararak öğrenileceğine inanmasıdır. Bu bağlamda şöyle der: "Lûgat ilmine gelince, görüşleri kabul gören güvenilir kişilerin, Araplar'dan sema yoluyla naklettikleri şeyleri kapsar."⁸⁷³ İbn Hazm'ın bu tutumu pratik kullanımda kendisini daha net ortaya koymaktadır. İbn Hazm'a göre bazıları kıyas yoluyla eşanlamlı kabul ettikleri bazı lafızları birbirinin yerine kullanmaktadır. İbn Hazm'a göre bu yanlış bir tutumdur. Doğru olan Arapların kullanımının temel alınması, lafızların birbirinin yerine kullanımından kaçınılmasıdır.⁸⁷⁴

İştikâk bağlamında lugavi kıyası reddeden İbn Hazm bazı dilcilerin isim kelimesinin **السَّمَو** kelimesinden, bazılarının ise **الْوَسْم** kelimesinden türediğini iddia ettiklerini söylemektedir. Lûgat konusunda Araplar'dan işitilmeyi esas alan İbn Hazm, dayanaktan yoksun olan iki

⁸⁷⁰ a.g.e., aynı yer.

⁸⁷¹ Maide, 5/89.

⁸⁷² İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 433.

⁸⁷³ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 349.

⁸⁷⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, VII, 477.

görüşü de nahivcilerin uydurmaları olarak nitelemekte ve Araplardan bu konuda böyle bir şeyin işitilmediğini belirtmektedir. İbn Hazm isim kelimesinin hiçbir şeyden türemediğini, taş, dağ, tahta ve diğer isimler gibi müstakil olarak vazedildiğini ifade etmektedir. İddia ettiği şeyde delili olmayan kimselerin sözlerine itibar edilmeyeceğini söyleyen İbn Hazm, iddia sahiplerini delil getirmeye davet eder. Zira ayette; "De ki: Doğru iseniz, delilinizi getirin."⁸⁷⁵ buyurulmaktadır. Delil getiremedikleri taktirde dilin sahibi Araplara ve tüm dillerin yaratıcısı olan Allah'a iftira etmiş olacaklarını söylemektedir. İbn Hazm alaycı bir tarzda 'yoksa bu kişiler, Arapların toplanıp ta hadi gelin isim lafzını السَّمَوِّ veya الوسم den türetelim dediklerini mi söylüyorlar' demektedir. İbn Hazm isim kelimesinin yükseklik anlamına gelen السَّمَوِّ den türediğini, ismin müsemmanın üzerinde bir yükseklik ifade ettiğini söyleyenlere köpek, leş, pislik, şirk ve domuz gibi isimlerin de yükseklik ifade edip etmediğini sormaktadır. İbn Hazm iki görüşün sahiplerinin delillerinin olmadığını, delilsiz sözlerin ise asılsız ve yalan olduğunu söylemektedir.⁸⁷⁶

İbn hazm Allah'ın isimleri konusunda naslarda belirtilenlerden başka Allah'a isimler verilemeyeceğini ifade etmektedir. Bunda kıyasın geçerli olmadığını söyleyen İbn Hazm, Allah kendisine "Kadîm" ismini vermediği için insanların da Allah için bu ismi kullanamayacaklarını belirtmektedir. Zira Yâsîn suresinin 39. ayetinde de ifade edildiği gibi kadim mahlukatın sıfatlarındandır. "Aya da konaklar tâyin ettik. Nihâyet o, eski hurma salkımının sapına benzer bir hâle geldi."⁸⁷⁷ Ayrıca kadim lugat açısından zamanla irtibatlı bir kelimedir, Allah ise zamandan ve mekandan münezzehtir. Allah kendisine, kadim kelimesine ihtiyaç bırakmayan el-Evvel ismini vermiştir.⁸⁷⁸

İbn Hazm'ın kıyası reddetmesinin nedenlerinden birisi de gâible şâhidin bir birine eşit olmadığına inanmasıdır. Ayrıca İbn Hazm'a göre alemde mevcut olan eşyaların sıfatları birbiriyle tam olarak örtüşmemektedir.⁸⁷⁹ Lugavi kıyas konusunda İbn Cinnî (ö.392/1002) *el-Hasais* adlı eserinde şöyle demektedir: "Bil ki yaptığın kıyas neticesinde bir şeye ulaşırsan, sonra Arapların bunun hilafına olan sözlerini duyarsan, kıyasından vazgeç ve Arapların sözünü al"⁸⁸⁰

⁸⁷⁵ Bakara, 2/111.

⁸⁷⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 137.

⁸⁷⁷ Yâsîn, 39. ayet.

⁸⁷⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 325; İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 75.

⁸⁷⁹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 303.

⁸⁸⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 125.

İbn Hazm lûgat melekesi kazanmak isteyen ilim talebelerini emsal, şiir ve ahbara yönelmelerini teşvik etmekte, fasih metinlere ünsiyet kesbetmeyen birisinin, nahivcilerin koyduğu yüzlerce kaideyi ezberlese de aslında lûgatın kendisi olan nahvi tam olarak öğrenemeyeceğini ifade etmektedir. İbn Hazm'a göre nahvi öğrenmek, Araplardan sema yoluyla nakledilen dili öğrenmekten geçmektedir.⁸⁸¹

8- Zamanla İlgili Görüşleri

8.1. Zaman ve kısımları

İbn Hazm, zaman konusunu felsefe ve fizik temelinde ele alıp irdelemektedir. Zamanı cisimlerin hareketli veya sakin olarak mevcut oldukları süre olarak tanımlayan İbn Hazm cisimlerin zamandan bağımsız olarak var olamayacaklarını söylemektedir. İbn Hazm zaman için üç ana unsur belirler: 1. Hareketli ya da durağan beden, 2. Hareket veya durağanlığın niteliği, 3. Hareket veya durağanlık bölümlerinin niceliği. İbn Hazm zamanı ilerleyerek akan niceliksel bir süreç olarak nitelemekte ve gramercilerin yaptığı gibi üç ana bölüme ayırmaktadır: Şimdiki zaman "el-hâl", geçmiş zaman "el-mâdî" ve gelecek zaman "el-mustakbel". İbn Hazm bu üç zamandan hangisinin önceliğe sahip olduğu konusunda ihtilaf bulunduğunu, bunun sebebinin ise eşyanın tabiatının ve hakikatinin bilinmemesinden kaynaklandığını söylemektedir. İbn Hazm şimdiki zamanın geçmiş ve gelecek zamanlara nazaran önceliğe sahip olduğunu söylemektedir.⁸⁸²

İbn Hazm zamanın durağan olmadığını, aksine sürekli bir şekilde akmakta olduğunu, gerçekte tek bir zamanın var olduğunu, bu zamanın içinde bulunan şimdiki zaman "el-ân" olduğunu, şimdiki zamanın devamlı bir şekilde geçmiş ile gelecek zaman arasında bulunduğunu, geçmiş ve gelecek zamanın buna göre belirlendiğini ifade etmektedir.⁸⁸³

8.2 Zamanlar arasında öncelik

İbn Hazm farklı bir yaklaşım sergileyerek zamanlar arasında önceliği tespit eder. Zamanın izafi olduğunu belirten İbn Hazm aslında tek bir zamanın var olduğunu, bu zamanın hareketli veya sakin olarak kemiyet ve keyfiyete sahip olan varlıkların içerisinde bulundukları şimdiki zaman olduğunu, geçmişte kalan şimdiki zamana geçmiş zaman, gelecekte var olacak

⁸⁸¹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 302.

⁸⁸² İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 165.

⁸⁸³ a.g.e., s. 166.

şimdiki zamana ise gelecek zaman denildiğini belirtmektedir. Şimdiki zaman olmadan geçmiş ve gelecek zamanların varlığından söz edilemez. İbn Hazm geçmiş zamanın gelecek zamana nazaran önceliğinin olduğunu, geçmiş zamanın kendisinden haber verilebilen yaşanmış bir zaman olduğunu, gelecek zamanın ise böyle olmadığını belirtmektedir.⁸⁸⁴

İbn Hazm şimdiki zamandan bağımsız olarak geçmiş ve gelecek zamanların varlığından söz edilemeyeceğini belirtmektedir. Şimdiki zamandan soyutlandığında geçmiş ve gelecek zamanların yokluk "adem" ifade ettiğini belirtmektedir. Eğer geçmiş zamanın varlığından söz edilebiliyorsa bu sadece geçmiş zamanın geçmişte kalmadan önce şimdiki zamanı ifade etmesindendir. Aynı şekilde şimdiki zamana nazaran yokluk ifade eden gelecek zamandan bahsedilebiliyorsa, bu, şimdiki zamanın bir süre sonra gelecek zamanda var olacağından kaynaklanmaktadır. İbn Hazm zamanlardan mevcut olanın sadece şimdiki zaman olduğunu, fiillerden de sadece şimdiki zamana delalet eden muzari, nahivcilerin deyiimiyle "hâl fiili"nin mevcut olduğunu söylemektedir.⁸⁸⁵

8.3 Arapçada zamanların yetersizliği

İbn Hazm zaman açısından Arapça ile diğer bazı dilleri kıyaslamakta, Arapçada zamanların yetersiz olduğunu ifade etmektedir. İbn Hazm Arapçada şimdiki zaman ve gelecek zamanın tek bir lafızla ifade edildiğini, bunun ise zaman zaman anlam kargaşasına yol açması sonucu insanlar arası iletişim ve diyalogda sıkıntıların yaşandığını ifade etmektedir. Buna karşın Latince ve Farsça gibi, Arapça dışındaki bazı dillerde şimdiki zamanı ve gelecek zamanı ifade eden farklı lafızların bulunduğunu, bu durumun iltibası ortadan kaldırdığını ve beyan bağlamında anlamları daha net ve doğru ifade ettiğini söylemektedir. Arapçada sadece gelecek zaman ifade edilmek istenildiğinde muzari fiilin başına "sin" ve "sevfē" harfleri getirilerek iltibasın ortadan kaldırıldığını söylemektedir. Gelecek zamanın sadece bu harflerle ifade edilmediğini, fiili muzarinin "yarın", "bir saat sonra" "daha sonra", "ileride" gibi gelecek zaman ifade eden lafızlarla birlikte kullanılmasıyla da gelecek zamanın ifade edildiğini, bu sayede anlam karmaşasının ortadan kaldırıldığını belirtmektedir. İbn Hazm "önce" ve "sonra" lafızlarının başka şeylere izafe edilerek zaman ifadelerinde kullanıldıklarını belirtmektedir.⁸⁸⁶

⁸⁸⁴ a.g.e., s. 165, 166.

⁸⁸⁵ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 165, 166.

⁸⁸⁶ a.g.e., s. 167.

C- BELAGATLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

1- Belagat Kavramı, Kapsamı Ve Kısımları

Ebu'l-Kâsım Sâ'id b. Ahmed'in ifadesiyle; İslami ilimlerde Endülüs'ün en büyük alimlerinden birisi olmasının yanı sıra lugat, belagat, şiir, siyer ve ahbar ilimlerinde derin vukufiyeti olan İbn Hazm'ın⁸⁸⁷ günümüze ulaşan eserlerini incelediğimizde edebi eleştiri ve belagata ilişkin görüşlerini detaylı olarak ortaya koyduğu müstakil bir eserine rastlayamıyoruz. Ancak bu, İbn Hazm'ın edebiyat alanında kapsamlı eleştirel bir teori ortaya koymak için çalışmadığı anlamına gelmez. Zira bazı otobiyografi ve siyer kaynakları İbn Hazm'ın "*el-Fesâha ve'l-belâğa*", "*Tesmiyetü's-şu'arâi'l-vâfidîn 'alâ İbni Ebî âmir*", "*Kitabun fi'l-'aruz*", "*Kitâbun fi'd-dad ve'z-zâ'*", "*et-Ta'kîb ala İbni'l-İflîlî fi şerhihi li dîvânî'l-Mütenebbî.*" adlı eserlerinin olduğunu zikretmektedir.⁸⁸⁸ Ancak bu eserlerin hiç birisi ne yazıkki günümüze ulaşamamıştır. Dolayısıyla bu eserlerin içeriğinden haberdar değiliz. Şayet bu eserler elimizde olsaydı, bu eserlerden hareketle İbn Hazm'ın edebi eleştiri ve belagat konularındaki teori ve görüşlerini daha detaylı ve açık bir şekilde ortaya koyabilirdik. Bununla birlikte, İbn Hazm'ın çeşitli kitap ve risalelerinde dağınık halde bulunan şiir, nesir ve belagat konularında araştırılmaya ve incelenmeye değer farklı kişisel görüşleri vardır. Bu eserlerde yer alan dil ve edebiyata ilişkin görüşlerinden hareketle, onun belagat konusunda ortaya koyduğu görüşlerini değerlendirebiliriz. İbn Hazm'ın ortaya koyduğu genel kapsamlı eleştirel görüşler, detaylı araştırma ve incelemeler sonucu ortaya konmuş sağlam temeller üzerine oturmaktadır.

İbn Hazm, *et-Takrîb li haddi'l-mantık* adlı risalesinde⁸⁸⁹, Aristo ve diğer bir çok insanın belagat konusunu ele aldıklarını, Kudâme b. Ca'fer'in (ö.337/948) bu konuda güzel bir kitap yazdığını, kendisinin Aristo'nun kitabını incelediğini, *et-Takrîb* risalesini kaleme alırken arkadaşı İbn Şüheyd'in (ö.426/1035) belagata ilişkin bir kitap yazdığının haberini aldığını belirtir. İbn Hazm, belagatın tafsilat ve detaylarına girmeyeceğini, zira Kudâme b. Ca'fer ve belagat konusunda derin vukufiyete sahip olduğunu söylediği arkadaşı İbn Şüheyd gibi alim ve ediplerin belagat konusunda maksadı fazlasıyla karşılayacak tarzda güzel ve faydalı kitaplar yazdıklarını belirtmekte, belagat konusunda detaylı bilgi almak isteyenleri bu kitaplara havale etmektedir. Kendisinin ise belagat konusunda kısa ve özlü bilgiler vereceğini

⁸⁸⁷ İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, II, 395.

⁸⁸⁸ ez-Zehbî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 197.

⁸⁸⁹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 351.

söylemektedir. İbn Hazm et-Takrîb risalesinde belagatın tanımını yapmakta, Meratibu'l-ulûm risalesinde ise belagat ilmini öğrenmenin gayesinden ve eğitimdeki vazifesinden bahsetmektedir.

İbn Hazm, belagatın göreceli bir kavram olduğunu, her dilde aynı seviyede olmadığını, aksine dilden dile farklılık arzettiğini ifade eder. Bu farklılığın sebebini de, her dilde ortak olan manaları ifade eden lafızların konumlarının dili konuşanlar tarafından güzel kullanıp kullanılmamasına bağlamaktadır.⁸⁹⁰ Belagatın bir dilden diğerine farklılık arzetmesinin sebeplerinden birisi de, kanaatimizce dili konuşan milletlerin bilgi düzeyi, medeniyet, örf ve adetlerinin farklı olması, bu farklılıkların toplumların dil zevklerine yansması, dolayısıyla belagatın farklı dil zevklerine göre şekillenmesi de göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim bu hususa İbn Haldûn da Mukaddime'sinde işaret etmektedir. İbn Hazm, insanların genellikle ilginç-garip ve nadir lafızları belîğ saydıklarını, ancak kullanımı yaygınlaşan bu lafızların zamanla edebi değerini yitirerek bayağılaştığı için halk tarafından belîğ sayılmadıklarını ve beğenilmediklerini ifade eder.⁸⁹¹

İbn Hazm belagatı şöyle tarif etmektedir; "Belagat, sıradan insanın, okumuş insanın anladığı gibi anladığı, sıradan insanın daha önce benzerini duymadığı için, okumuş insanın da daha önce nazım ve manasına alışık olmadığı için dikkatini çekecek lafızlarla olan, maksadı tam olarak ifade eden, fazlalığı katmayan, ana unsurları atmayan, açık olaması ve uzak olanı yakınlaştırmamasından dolayı kolay anlaşılan, lafızlarının kısa ve kolay olmasından dolayı muhatabın kolayca ezberleyebildiğidir. Bunun da esası, temeli, anlayışlıya kısa ve özlü sunulması, anlamayana şerh edilmesi, kabul edene ve anlayışlıya tekrarın yapılmaması, kabul etmeyene ve anlayışsızla takrarın yapılmasıdır."⁸⁹²

Kendisinde üst düzey bir dil kullanılarak sadece havasa hitap eden belagatı tasvip etmeyen İbn Hazm, kelamın açık ve anlaşılır olmasını belagatın en önemli gereklerinden saymakta, buna nazımın güzelliğini de eklemektedir. Yani dinleyenin bir benzerini söyleyebileceğine inanacak tarzda basit ve kolay olmasının yanı sıra sehl-i mümtenî derecesinde kelimelerin birbiriyle uyum ve ahenk içerisinde olması. İbn Hazm, belîğ kimsenin halin gereğini gözeticeğini, bazı insanlar için kısa, diğer bazıları için ise uzun olarak kelamı

⁸⁹⁰ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 351.

⁸⁹¹ a.g.e., s. 351, 352.

⁸⁹² a.g.e., aynı yer.

söyleyeceğini, bunun için de söz söylemeden önce muhatabın halini bilmesi gerektiğini söylüyor.

İbn Hazm belagatın üç derecesinden söz etmektedir. Ona göre belagat üslupları kendilerinden bir üçüncüsünün meydana geldiği iki büyük kısma ayırmaktadır. Birincisi Amr b. Bahr el-Câhız'ın (ö.255/869) üslubunda olduğu gibi halkın alışık olduğu lafızlardan oluşan belagat, ikincisi, Hasen el-Basrî (ö.110/728-29) ve Sehl b. Hârûn (ö.215/830) örneklerinde olduğu gibi halkın alışık olmadığı lafızlardan oluşan belagat. Üçüncüsü ise, bu iki türü meczeden belagattır. Bunun örnekleri de, Kelile ve Dimne'nin mütercimi İbn Mukaffâ (ö.142/759) ve diğer bazı müelliflerin üslubunda görülmektedir. İbn Hazm, insanların belagatının bu söylenen yolların altında yer aldığını belirtir.⁸⁹³

Bu İbn Hazm'ın zamanına kadar nesir üslupları olarak bilinen şeyleri kapsayan açık bir taksimdir. İbn Hazm'ın kısa ve özlü olarak verdiği bu bilgilerde ince eleştirel bakışlar bulunmaktadır. Zira Câhız'ın (ö.255/869) belagatıyla Hasan el-Basrî'nin (ö.110/728-29) belagatı arasındaki farklılıkları ve bunların detaylarını göstermek ve bu ikisinden üçüncü bir üslubun doğduğunu söylemek için basiretli ve bilge bir eleştirmen olmak gerekir.

İbn Hazm, İbn Derrâc'ın (ö.421/1030) hitabet ve risale arası yeni bir belagat türü icat ettiğini, sonradan gelenlerin ise belagattan uzak olduklarını, abartma ve öğünmeye daha yakın olduklarını belirtmiş, üsluplarının Sehl b. Hârûn'un (ö.215/830) tarzına yakın olduğunu söylediği el-Hâtimî (ö.388/998) ve Bediüzzaman el-Hemedânî'yi (ö.398/1008) bunların dışında tutmuştur.⁸⁹⁴

İbn Hazm, İbn Derrâc'ı yazıda doğrular ve Endülüslüler'in alışık olduğu üsluptan farklı özel bir üslup sahibi olarak ayrıca zikretmiş, sonradan gelen katipleri ise berâe görüntüsü altında belagat izlenimi veren, gerçekte ise üslubu yoran-ağırlaştıran abartı ve yapmacıkla nitelemiştir.

İbn Hazm'ın nesir üsluplarını bu şekilde taksim edişi, kudemâ ve muhdesûn alimlerinin ortaya koydukları ürünlere oldukça vakıf olduğunu göstermektedir. Zira kudemâ ve muhdesûn alimlerin ürünlerini kıyaslamakta ve muhdesûn alimlerinin belagatını tasvip

⁸⁹³ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 351, 352.

⁸⁹⁴ a.g.e., aynı yer.

etmemekte ve onları abartı ve yapmacıkla, kendini beğenme ve ürünlerinde tekellüfte bulunmakla nitelemektedir.

İbn Hazm belagata hakim olmak isteyen kişiye daha önce saymış olduğu ilimlerin tümünden belli oranda alması gerektiğini nasihat etmektedir. Bu ilimlerin başında da Kur'ân, hadis, ahbar ve Cahız'ın kitaplarının geldiğini belirtmektedir. Bunların yanısıra kişinin belîğ olabilmesi için yaratılıştan gelen bir kabiliyetinin olması gerektiğini, ilimlerde derinleşmedikçe, belagat konulu eserleri yeterince okumadıkça da kişinin doğasında var olan bu kabiliyetin fazla fayda sağlamayacağını belirtmektedir.⁸⁹⁵

İbn Hazm Kur'ân'ın belagatı konusunda da önemli görüşler ortaya koymuştur. Bu görüşlerini Kur'an'ın icazı başlığı altında detaylı bir şekilde ele alacağız. Bu nedenle burada İbn Hazm'ın Kur'ân'ın belagatına ilişkin görüşlerine kısaca değinmekle yetineceğiz. İbn Hazm insanların Kur'ân'ın bir benzerini getiremeyeceklerini, zira Allah'ın Kur'ân'ın bir benzerinin getirilmesi gücünü belîğlerin ve ediplerin ellerinden aldığını belirtmiştir.⁸⁹⁶ Kur'ân'ın i'câzının, belagat derecelerinin en üst seviyesinde olduğunu söyleyen görüşe şiddetle karşı çıkmış, Kur'ân'ın belagatının insanların belagatı türünden olmadığını, zira bazı sure başlarında yer alan yemin ifadelerinin ve manasını kimsenin bilmediği mukatta harflerinin Kur'ân'a has bir özellik olduğunu,⁸⁹⁷ Kur'ân'a has olan bu mukatta harflerini hiç bir belîğ şairin kullanmadığını, bir kimsenin yazdığı bir mektupta veya irad ettiği bir hutbede mukatta harflerini kullanması halinde alışılmış belagat türlerinin dışına çıkmış olacağını belirtmektedir. İbn Hazm Allah'ın Kur'ân'a ayrı bir icaz yüklediğini, bu icazı insanların kelimelerden çekip aldığını, insanlardan da Kur'ân'ın bir benzerini getirme gücünü aldığını söylemektedir.⁸⁹⁸ İbn hazm, bir birlerine denk belîğ kimselerin sözlerinin bir biriyle kıyaslanabileceğini, Allah'ın kelamının ise ne üst ne alt ne de orta seviyede insanların sözüne benzemediğini ifade etmiştir.⁸⁹⁹

İbn Hazm Kur'ân'ın icazının belagat derecelerinin en üst seviyesinde olduğu şeklindeki bir görüşün kabul edilemeyeceğini, zira böyle bir iddianın zorunlu olarak Kur'ân'ın Hasan el-Basrî (ö.110/728-29), Sehl b. Hârûn (ö.215/830), Câhız (ö.255/869) ve İmri'ül-Kays'ın (ö.540

⁸⁹⁵ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 352, 353.

⁸⁹⁶ a.g.e., s. 352.

⁸⁹⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 188.

⁸⁹⁸ a.g.e., III, 28.

⁸⁹⁹ a.g.e., aynı yer.

m.) sözleri mesabesinde olduğunun kabul edilmesi anlamına geleceğini söylemektedir.⁹⁰⁰ Kendi tabakasında diğerlerini geçen birisinin bir gün kendi seviyesine ulaşacak hatta kendisini geçecek başka birisinin gelmesinden güvende olamayacağını belirten İbn Hazm, Kur'ân'ın icazının sadece belagat yönüyle olduğunu kabul etmenin, Allah'ın engellemesi olmazsa bir gün gerçekten çok belîğ bir kimsenin Kur'ân'ın belagat seviyesine ulaşabileceği anlamına geldiğini söylemektedir.⁹⁰¹

İbn Hazm *Merâtibu'l-ulum* ve *et-Takrîb* adlı risalelerinde tahsil edilmesi gereken on iki ilimden bahsetmiş, bu ilimleri; Kur'ân, hadis, mezhepler, fetva, mantık, nahiv, lügat, şiir, ahbar, tıp, sayı ve hendese ilimleri şeklinde sıraladıktan sonra,⁹⁰² bu ilimlerin toplamından Belagat ve İbare adını verdiği iki ilmin daha meydana geldiğini ifade etmektedir.⁹⁰³ İbn Hazm, ilimlerin bu şekilde sıralanmasının, önceki alimlerin sıralamasından farklı olduğunu da belirtmiştir.⁹⁰⁴ İbn Hazm bu bağlamda belagat ilminin öğrenilmesindeki gaye ve eğitimdeki vazifesine dikkat çekmiştir. Belagat ilminin Allah'ın dinine hizmet etmek, hakikatleri ortaya koymak ve insanların eğitiminde kullanmak için öğrenilmesinin fazilet olduğunu, bunların dışında bir maksat için belagat ilmini öğrenen kimsenin, kendisini boşuna yormuş olacağını, emeklerinin heba olacağını ve ömrünü kendisine vebal olacak şeylerle harcamış olacağını belirtmektedir.⁹⁰⁵

İbn Hazm belagatla mantık arasında bir bağ kurmakta ve mantık ilminin, nahiv, lügat, şiir, aruz vb. ilimlerde olduğu gibi belagat ilminde de önemli fonksiyonunun olduğunu vurgulamaktadır.⁹⁰⁶ İbn Hazm ayrıca belagat ilmini berrak bir zihne ve sağlam bir zekaya sahip olanların öğrenebileceğini, donuk zihinli ve aptal kişilerin belagata vakıf olamayacaklarını ifade etmektedir.⁹⁰⁷ İbn Hazm, Allah'a dua etmenin vacip olduğunu, bunun da ancak belagatla mümkün olacağını ifade etmektedir. Ayrıca insanların kalbinin manzum ve mensur güzel sözlerle kazanılacağını, bunun da lügat, irab ve fesahatla mümkün olacağını söylemektedir.⁹⁰⁸

⁹⁰⁰ a.g.e., aynı yer.

⁹⁰¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 28; İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 187.

⁹⁰² İbn Hazm, *Merâtibu'l-'ulûm*, s. 78, 79; İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 348, 349.

⁹⁰³ İbn Hazm, *Merâtibu'l-'ulûm*, s. 80.

⁹⁰⁴ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 348.

⁹⁰⁵ İbn Hazm, *Merâtibu'l-'ulûm*, s. 80.

⁹⁰⁶ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 103.

⁹⁰⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 140.

⁹⁰⁸ İbn Hazm, *Merâtibu'l-'ulûm*, s. 82, 83.

2- Umum-Husus Konusuna Yaklaşımı

İbn Hazm bazı kişilerin lafızların umumi değil hususi anlamlar ifade ettiğini, bu yüzden lafızların ifade ettikleri anlamlardan bir kısmına hamledilmesinin gerektiğini, bazılarının ise lafızların umum veya hususa hamledilmesi için bir delil olması gerektiğini, delilin bulunmaması halinde lafızların tevakkuf edilmesinin zorunlu olduğunu savunduklarını belirtmektedir. İbn Hazm görüşlerine kendisinin de katıldığını ifade ettiği bazı alimlerin ise lafızların aslen umumi anlamlar ifade ettiğini, lafızların umuma hamledilmesi için bir delile gerek olmadığını, lafızların hususi anlamlar ifade ettiğine dair bir delil bulunması halinde ise delile göre hareket edilmesinin gerektiğini söylediklerini belirtmektedir.⁹⁰⁹

İbn Hazm lafızların ancak bir delil bulunması halinde umumi veya hususi anlamlara hamledilebileceğini söyleyenlerin lafızların umumi anlamlar ifade ettiğinin kabul edilmesi halinde bunun her zaman için geçerli olmasının gerektiğini, siyah isminin hiçbir zaman beyaz anlamında kullanılamayacağı gibi, umumi anlamlar ifade eden lafızların da hiçbir zaman hususi anlamları ifade etmek için kullanılamayacağını iddia ettiklerini belirtmektedir. İbn Hazm bu kişilerin umum ifade ettiği söylenen bazı lafızların hususi anlamlarda kullanıldığını tanık olduklarını, dolayısıyla bir delil bulunmadıkça lafızların umuma hamledilmesinin yanlış olduğunu söylediklerini belirtmektedir.⁹¹⁰

İbn Hazm bunlara cevaben; dilde lugat anlamı dışında kullanılan bazı lafızların bulunmasının lugattaki tüm lafızların böyle olmasını gerektirmediğini, bu mantıktan hareket edilecek olursa, kendisiyle amel edilmesi düşen mensuh ayetlerin varlığı gerekçe gösterilerek Kur'ân ayetlerinin hiç birisiyle amel edilmemesinin gerektiğini, böyle bir düşüncenin ise insanı küfre götüreceğini söylemektedir. İbn Hazm siyah "أسود" kelimesinin her nekad beyaz anlamında kullanılsa da lugatta siyah renk anlamı dışında kullanıldığını, فلان أسود من فلان "Fılan filancadan daha yöneticidir" örneğinde olduğu gibi أسود lafzının سيادة، يسود، ساد kökünden ismi tafdil olduğunu ve daha iyi yönetici veya idareci anlamında kullanıldığını belirtmektedir.⁹¹¹

İbn Hazm lafızların sadece hususi anlamlar ifade ettiğini söyleyenlere Hz. Peygamber'in كل مسكر خمر "Sarhoşluk veren her şey hamr'dır" hadisini hatırlatmakta, hadiste

⁹⁰⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 353.

⁹¹⁰ a.g.e., III, 354.

⁹¹¹ a.g.e., aynı yer.

geçen "müskir" lafzının umum ifade ettiğini, bu lafzın sarhoşluk veren her şeyi kapsadığını, bunun aksini iddia edenlerin Arap diline ters düştükleri gibi dini hükümleri de iptal etmiş olacaklarını söylemektedir. İbn Hazm başka bir nas, icma veya akli delil bulunması halinde aslen umum ifade eden lafızların tahsis edilebileceğini kendilerinin de kabul ettiklerini, ancak bir delil olmadan lafızların hususi anlamlara hamledilmesini kabul etmediklerini söylemektedir.⁹¹²

İbn Hazm lafızların hususi anlamlara hamledilmesinin gerektiğini iddia edenlerin bu hususta şu ayetleri delil getirdiklerini ifade etmektedir; "O rüzgâr, Rabbinin emri ile herşeyi yıkar mahveder."⁹¹³ "Ben onlara hükümdarlık eden bir kadın buldum, kendisine her şey verilmiş ve büyük bir tahtı var."⁹¹⁴ İbn Hazm iddia sahiplerinin birinci ayette zikredilen rüzgarın dünyadaki her şeyi yıkmadığını, ikinci ayette ise Sebe Melikesi Belkıs'a her şeyin verilmediğini, hatta Hz. Süleyman'a Belkıs'a verilmeyen şeylerin verildiğini, dolayısıyla ayetlerde geçen "herşey" lafızlarının umum değil husus ifade ettiğini söylediklerini belirtmektedir. İbn Hazm bu ayetlerin onların iddialarını destekler nitelikte olmadığını, birinci ayetteki "herşey" lafzının umum ifade ettiğini, zira rüzgarın Allah'ın yıkılmasını emrettiği her şeyi yıktığını, ikinci ayetteki sözün ise Hüd'ün sözü olduğunu, Allah'ın bu sözü zikri geçen kuştan hikaye yoluyla naklettiğini, Allah'ın kendi ifadelerini geçerli saydıklarını, bir kuşun sözüne itimat edilemeyeceğini, nitekim Hüd'ün söylediklerini dinleyen Hz. Süleyman'ın; "Doğru mu söyledin, yoksa yalancılardan mısın, bakacağız."⁹¹⁵ Şeklinde mukabelede bulunduğunu, ayrıca Kur'ân'da yahudi ve hristiyanlara ait gerçekle bağdaşmayan bir çok sözün nakledildiğini ifade etmektedir.⁹¹⁶

İbn Hazm ayet ve hadislerin umuma hamledilmesine karşı çıkanlara şu ayeti hatırlatmaktadır: "Andolsun ki, onlara da size vermediğimiz kudret ve serveti vermiştik. Kendilerine kulaklar, gözler ve kalpler vermiştik. Fakat kulakları, gözleri ve kalpleri kendilerine bir fayda sağlamadı. Zira bile bile Allah'ın âyetlerini inkâr ediyorlardı."⁹¹⁷ İbn Hazm lafızların hususi anlamlara hamledilmesini iddia edenlere ayette geçen "Fakat kulakları, gözleri ve kalpleri kendilerine bir fayda sağlamadı" ifadesinin umum mu yoksa husus mu ifade ettiğini sormaktadır. Şayet husus ifade ettiğini söyleyecek olurlarsa zikri geçen

⁹¹² İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 355.

⁹¹³ Ahkaf 46/25.

⁹¹⁴ Neml 27/23.

⁹¹⁵ Neml 27/27.

⁹¹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 357.

⁹¹⁷ Ahkaf 46/26.

organların onlara bir fayda sağladığının anlaşılacağını, bunun ise Allah'a iftira olduğunu, umum ifade ettiğini söylemeleri halinde yanlış görüşü bırakıp kendi görüşüne gelmiş olacaklarını söylemektedir. İbn Hazm çok azı dışında ayet ve hadislerin umumi anlamlar ifade ettiğini, ancak bir delil bulunması halinde ayet ve hadislerin husus ifade edebileceğini, delilden yoksun olarak aslen umum ifade eden lafızların hususa hamledilmesinin asla caiz olmadığını belirtmektedir.⁹¹⁸

İbn Hazm lafızların zahiri anlamlarına hamledilmesinin gerektiğini, aksine bir delil bulunmadıkça lafızların umum ifade ettiğini, lafzın husus ifade ettiğine dair bir delil bulunması halinde delile göre hareket edilmesinin gerektiğini belirtmektedir. İbn Hazm "Ey insanlar, Rabbinizden korkun; çünkü kıyamet gününün sarsıntısı çok büyük bir şeydir"⁹¹⁹ ayetinde yer alan "insanlar" lafzının umum ifade ettiğini, bu lafızla kadın erkek tüm insanların kastedildiği konusunda lügat ve din alimleri arasında bir ihtilafın bulunmadığını belirtmektedir. Ancak lafzın zahirine hamledilmesine engel teşkil eden bir durum söz konusu olursa, lafzın zahiri anlamının dışına çıkmak gerekir. "(Bir kısım) insanlar müminlere, 'düşmanlarınız olan insanlar size karşı asker hazırladılar, onlardan sakının' dediler."⁹²⁰ ayetinde yer alan "insanlar" lafzının umum değil husus ifade ettiğini, bu lafzın "insanların bir kısmı" şeklinde anlaşılmasının zorunlu olduğunu belirtmektedir. Çünkü duyular ve aklın delaletiyle nassın, zahirine göre anlaşılması mümkün değildir. İnsanların tamamının bir araya gelerek bunu bildirmesi imkansız olduğu için lafzın, zahirinin dışında anlaşılması akli bir zorunluluğun gereğidir, böyle bir zorunluluk olmasaydı "insanlar" lafzının umuma hamledilmesi gerekirdi.⁹²¹

İbn Hazm lafızların umumi anlamlar ifade ettiğini kabul etmeyenlerin lafızların umum ifade etmesinin ancak tekidlenmeleri halinde mümkün olabileceğini, lafızlar kendi sığılarıyla umum ifade edecek olsaydı tekidin kullanılmasına gerek kalmamış olacağını söylediklerini belirtmektedir. Te'kidin tekrar mesabesinde olduğunu ifade eden İbn Hazm te'kide Arap dilinde sıkça rastlandığını, Rahman suresinde "O halde Rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlıyorsunuz"⁹²² ayetinin otuz bir kere tekrar ettiğini, "Namazı kılın, zekâtı verin"⁹²³ ayetinin de Kur'ân'da sıkça tekrar ettiğini, bu ibadetlerin farz olduğunun ifade edilmesinde

⁹¹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 358.

⁹¹⁹ Hac, 22/1.

⁹²⁰ Al-i imrân, 3/173.

⁹²¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 339; III, 359.

⁹²² Rahman 55/13.

⁹²³ Bakara 2/43.

zikri geçen ayetin bir kere zikredilmesiyle bin kere tekrar edilmesi arasında bir fark bulunmadığını, ancak bu ibadetlerin farziyetini inkar edenlerin küfre girmiş olacaklarını, bu inkarın bir kere dile getirilmesiyle bin kere tekrar edilmesi arasında bir fark bulunmadığını belirtir. İbn Hazm Kur'ân'da Hz. Musa kıssasının bir çok yerde tekrar ettiğini, Hz. Yusuf kıssasının ise sadece bir yerde zikredildiğini, buna rağmen müslümanlar nezdinde bu iki kıssanın doğruluğu konusunda en ufak bir şüphenin bulunmadığını belirtmektedir. İbn Hazm namaz ve zekatın farz olduğunun bir kere zikredilmesiyle bin kere tekrar edilmesi arasında bir fark bulunmadığı gibi tekidlenmiş lafızların umum ifade etmesiyle tekidlenmemiş lafızların umum ifade etmesi arasında da bir fark bulunmadığını ifade etmektedir.⁹²⁴

İbn Hazm tekidin ifade ettiği anlamı şu örneklerle açıklamaktadır. "Falancayı şöyle yaparken gözlerimle gördüm" cümlesinden "gözlerimle" ifadesinin çıkarılmasının cümlenin anlamında bir değişiklik meydana getirmeyeceğini, zira görme eyleminin gözlerle olduğunun aşîkar olduğunu, aynı şekilde "Kulaklarımla işittim" cümlesinden "kulaklarımla" ifadesinin çıkarılmasının cümlenin anlamında bir değişiklik yapmayacağını, zira işitmenin de ancak kulaklarla mümkün olduğunu söylemektedir. Te'kidin tekrar mesabesinde olduğunu ifade eden İbn Hazm, tekidlenmiş bir cümlenin ifade ettiği anlamın istisna ile tahsis edilebileceği gibi, tekidlenmemiş bir cümlenin de istisna ile tahsis edilebileceğini, şayet hususi bir anlam ifade eden bir kelamın umum ifade etmesi tekid sayesinde olsaydı o zaman zaten hususi bir anlam ifade eden kelamın istisnasının mümkün olmayacağını söylemektedir. İbn Hazm umumi anlam ifade eden bir kelamın istisna ile hususi bir anlam ifade ettiğini, zaten hususi bir anlam ifade eden bir kelamın istisnasının caiz olmadığını söylemektedir.⁹²⁵

İbn Hazm bazılarının umumi anlamlar ifade eden lafızlarda istifhamın mümkün olmadığını, bazılarının ise husus ifade eden lafızlarda istifhamın bir anlam ifade etmediğini söylediklerini belirtmektedir. İbn Hazm hem umum hem de husus ifade eden lafızlarda istifhamın mümkün olduğunu, nitekim "Bugün bana Zeyd geldi" cümlesini duyan birisinin ya Zeyd'in gelmesine sevindiğini ya da Zeyd'in gelmesinin büyük bir olay olduğunu ifade etmek için "Zeyd'in kendisi mi geldi"? şeklinde bir soru sorulabileceğini belirtmektedir.⁹²⁶

⁹²⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 359, 360.

⁹²⁵ a.g.e., s. 360, 361.

⁹²⁶ a.g.e., aynı yer.

İbn Hazm bazı kimselerin; "Temîm oğulları bana geldi", "İnsanlar bozuldu" ve "Kimsede hayır kalmadı" gibi ifadelerin günlük kullanımda yaygın olduğunu, bu ifadelerin umum değil husus ifade ettiğini, zira birinci cümlede Temîm oğullarının hepsinin kastedilmediği gibi, ikinci ve üçüncü cümlelerde de tüm insanların kastedilmediğinin aşıkâr olduğunu söylediklerini ifade etmektedir. İbn Hazm bir delil bulunması halinde lafızların hususi anlamlar ifade ettiğini inkar etmediklerini, zikredilen cümlelerin akli delile binaen hususi anlamlar ifade ettiğinin aşıkâr olduğunu, nitekim bazı ayetlerin delile binaen mensuh olduklarının sabit olduğunu, bazı ayetlerin mensuh olmasının tüm ayetlerin mensuh olmasını gerektirmediği gibi, bazı lafızların bir delile binaen hususi anlamlar ifade etmesinin dildeki tüm lafızların da hususi anlamlar ifade etmesini gerektirmediğini belirtmektedir. İbn Hazm böyle bir görüşün lügatın iptal edilmesi ve insanlar arasındaki uzlaşının ortadan kalkması anlamına geldiğini söylemektedir.⁹²⁷

İbn Hazm kendisini Allah'ın hususi anlamlar kastedtiği lafızları umuma hamlederek Allah'a muhalefet etmekle suçlayanları, asıl kendilerinin Allah'ın umumi mana murad ettiği lafızları bazen hususa hamlederek, bazen de bir delil bulunmadığı gerekçesiyle lafızları tevakkuf ettirerek Allah'a muhalefet ettiklerini söylemektedir. İbn Hazm nasların ifade ettiği dini hükümlerin tevakkuf edilmesi için değil tatbik edilmesi için vaz olunduğunu, bu hükümlerin ya umumi ya da hususi manalar ifade ettiğini, dini hükümlerin kendisiyle anlaşıldığı lafızların umumi manalara hamledilmesi gerektiğini, bunun için bir delile ihtiyaç duyulmadığını, zira lafızların dildeki sıgaları gereği zaten umumi anlamlar ifade ettiğini, başka bir nas, icma veya akli delil bulunması halinde lafızların hususi anlamlara hamledilmesi gerektiğini kendilerinin de kabul ettiklerini ifade etmektedir.⁹²⁸

İbn Hazm lügatın karşılıklı anlaşmanın sağlanması için vaz edildiğini, bu anlaşmanın mümkün olabilmesi için dildeki anlamları sembolize eden birbirinden farklı lafızların bulunması gerektiğini, dilde şahısları ifade eden özel isimler bulunduğu gibi cins ve tür kapsamına giren varlıkları ifade eden başka lafızların da bulunması gerektiğini, bunun aksini iddia edenlerin hakikatleri ortadan kaldırmak isteyen sofistler olduğunu söylemektedir.⁹²⁹

⁹²⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 365.

⁹²⁸ a.g.e., III, 367, 368.

⁹²⁹ a.g.e., III, 371.

İbn Hazm bazılarının emirlerle haber cümlelerini birbirinden ayırdığını, emirlerle imtisalin zorunlu olduğunu, haber cümleleriyle amel etmenin ise zorunlu olmadığını söylediklerini belirtir. İbn Hazm nasların haber cümleleriyle emir ve nehiy sigalarından oluştuğunu, dini bir hüküm bildirmesi bakımından aralarında bir fark olmadığını, emirlere imtisalin zorunlu olduğu gibi haber cümlelerinin ifade ettiği hükümlerle amel etmenin de zorunlu olduğunu ifade etmektedir. İbni Hazm müfred isimlerde olduğu gibi haber cümleleri, emir lafızları ve sâir hitabın da umumi manalar ifade ettiğini belirtmektedir. Bu bağlamda ayet ve hadislerin bir bütünlük ifade ettiğini belirten İbn Hazm, her hangi bir konuda bazı ayet ve hadislerin alınıp diğerlerinin bırakılmasının caiz olmadığını, zira ayet ve hadislerin bir kısmının diğerine üstünlüğünden söz edilemeyeceğini ifade etmektedir.⁹³⁰

İbn Hazm lafızların hususi anlamlar ifade ettiğini savunanlara "Muhammed içinizden herhangi bir adamın babası değil, Allah'ın elçisi ve peygamberlerin sonuncusudur."⁹³¹ ayetinde yer alan "Peygamberlerin sonuncusudur" ifadesinin "tüm peygamberlerin sonuncusudur" şeklinde umumi bir anlam mı yoksa "Araplara gönderilen peygamberlerin sonuncusudur" şeklinde hususi bir anlam mı ifade ettiğini sormaktadır. Şayet bu ifadenin hususi bir anlam ifade ettiğini söyleyecek olurlarsa dinden çıkmış olacaklarını, umumi bir anlam ifade ettiğini söylemeleri halinde ise kendileriyle çelişmiş olacaklarını belirtmektedir.⁹³²

İbn Hazm lafızların hususi anlamlar ifade ettiği sözünün, lafızların ifade ettikleri anlamlardan bir kısmına hamledilmesi anlamına geldiğini, buna ise insanların güç yetiremeyeceğini, zira lafızların ifade ettikleri anlamlardan hangisine hamledilmesi gerektiğinin tespit edilmesinin mümkün olmayacağını, oysa ayette; "Allah hiç kimseye gücünün yeteceğinden başka yük yüklemez"⁹³³ buyurulduğunu belirtmektedir. İbn Hazm ayrıca ayette "Âdem'e isimlerin tümünü öğretti, sonra onları meleklerle sunup: "Haydi, doğru iseniz onların isimlerini bana söyleyin," dedi."⁹³⁴ buyurulduğunu, Allah'ın Adem'e isimleri öğretmesinin bir faydasının olup olmadığını sormaktadır. Şayet bir faydası yok derseler küfre girmiş olacaklarını, bir faydasının olduğunu kabul etmeleri halinde kendilerine bu faydanın ne olduğunun sorulacağını ifade etmektedir. İbn Hazm soruya kendisi cevap vermekte ve bu

⁹³⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 371.

⁹³¹ Ahzab 33/40.

⁹³² İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 372.

⁹³³ Bakara 2/286.

⁹³⁴ Bakara 2/31.

faydanın; insanlar arasında uzlaşının sağlanması için isimlerin müsemmalara delalet etmesi ve müsemmaların farklı sıfatlarının bilinmesi olduğunu söylemektedir. İbn Hazm isimlerin müsemmalara delalet etmediğini veya müsemmalara delalet eden isimlerin umumi anlamlar ifade etmediğini iddia edenlerin hem akli hem de şeriatı iptal etmiş olacaklarını söylemektedir.⁹³⁵

İbn Hazm kelamın üç kısma ayrıldığını söylemektedir. Birincisi Zeyd ve Amr örneklerinde olduğu gibi kendisiyle hususi bir anlam kastedilen kelimedir. İkincisi, lafızların ifade ettikleri anlamların tamamına hamledilerek kendisiyle umumi bir anlam kastedilen kelimedir. İbn Hazm umumi anlam ifade eden lafızların "canlı" kelimesi gibi cins isimlerle "at" ve "eşek" kelimeleri gibi tür isimleri olduğunu söylemektedir. İbn Hazm umumi anlam ifade eden cins isimlere şu ayeti örnek vermektedir: "O nankörler görmediler mi ki göklerle yer bitişik idi, biz onları ayırdık ve her canlı şeyi sudan yarattık? Hâlâ inanmıyorlar mı?"⁹³⁶ Umumi anlam ifade eden tür isimlerine ise şu ayeti örnek vermektedir: "Sizin için atları, katırları ve merkepleri binek ve süs hayvanı olarak yaratmıştır. Bilmediğiniz daha nice şeyleri de yaratır."⁹³⁷ İbn Hazm ayette zikredilen at, katır ve eşeklerin hususi anlamlar ifade etmediğini, aksine bu lafızların diğer türleri dışarda bırakan ve tüm at, katır ve eşekleri kapsayan umumi anlamlı lafızlar olduğunu söylemektedir. İbn Hazm umum kelimesini lafızların lügat anlamlarının gerektirdiği tüm anlamları ihtiva etmesi olarak tanımlamaktadır.⁹³⁸ İbn Hazm ayrıca "İmamlar Kureyştendir" hadisinin umumi anlam ifade ettiğini, ancak kadın ve çocukların icma ile bu umumi anlamın dışında bırakıldığını söylemektedir.⁹³⁹

Üçüncüsü, umumi anlam ifade eden bir kelamın başka bir nasla bir kısmının istisna ile tahsis edildiği kelimedir. İbn Hazm kelamın istisnaya uğramayan kısmının umum ifade etmesinin devam ettiğini söylemektedir. İbn Hazm eşit derecede birkaç manayı birden ifade eden lafızların da umum kapsamına girdiğini, bu tür lafızları ifade ettiği anlamların hepsine birden hamledilmesi gerektiğini söylemektedir.⁹⁴⁰ İbn Hazm "دون" lafzını buna örnek

⁹³⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 375, 376.

⁹³⁶ Enbiya 21/30.

⁹³⁷ Nahl 16/8.

⁹³⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 379.

⁹³⁹ a.g.e., III, 380.

⁹⁴⁰ a.g.e., aynı yer.

vermekte ve bu lafzın lugatta eşit derecede "başka" ve "daha az" anlamlarına geldiğini, bu anlamların mecazi değil hakiki manalar olduğunu söylemektedir.⁹⁴¹

İbn Hazm "Namazı kılın, zekâtı verin"⁹⁴² gibi umumi anlam ifade eden bazı lafızların lugat anlamlarından hareketle dini hükümlere ulaşamadığını, bu gibi durumlarda zikri geçen lafızlarla ilgili ayet ve hadis gibi başka bir nas veya icmaya başvurulması gerektiğini söylemektedir. İbn Hazm Peygamber'in açıklaması olmasaydı lafızlarının ifade ettiği anlamlardan hareketle namaz ve zekatın mahiyetinin anlaşılamayacağını söylemektedir.⁹⁴³

İbn Hazm umumi anlam ifade eden lafızların mücmel ve müfesser olarak iki kısma ayrıldığını, müfesser olarak varid olan lafızların anlamlarının açık ve anlaşılır olduğunu, mücmel olarak varid olan lafızların anlamlarının ise lafızların ifade ettiği zahiri anlamlarla anlaşılmadığını belirtmektedir. İbn Hazm mücmel lafızların anlamlarının başka bir nas veya icmaya başvurulmasıyla anlaşılabileceğini ifade etmektedir. Mücmel lafızların anlamlarını açıklayan başka bir nas bulunmaması durumunda alimlerin üzerinde ittifak ettiği icmanın temel alınmasının gerektiğini ifade eden İbn Hazm bu konuda şu ayeti zikretmektedir: " Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygambere de itaat edin ve sizden olan emir sahibine de itaat edin. Eğer herhangi bir şeye anlaşmazlığa düşerseniz; Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resulüne arz edin. Bu, daha iyidir ve sonuç bakımından da daha güzeldir."⁹⁴⁴ İbn Hazm hakkında başka bir nas bulunmayan mücmel lafızlar konusunda ihtilafı görüşlerin değil sadece ümmetin üzerinde ittifak ettiği icmanın temel alınmasını söylemektedir.⁹⁴⁵

İbn Hazm lafızların umumi anlamlar ifade ettiğini, lafızların lugatta ifade ettikleri anlamların tamamına hamledilmesinin gerektiğini, lafızların ifade etmediği anlamların ifade ettiği anlamların kapsamına alınmaması gerektiğini belirtmektedir. İbn Hazm ليس فيما دون خمسة "Toprak mahsûllerinin beş vesk'ten azında sadaka yoktur" hadisinde geçen "دون" lafzının lugatta eşit derecede "daha az" ve "başka" anlamlarına geldiğini, bu lafzın ifade ettiği anlamlardan birisinin diğerine önceliğinin veya üstünlüğünün

⁹⁴¹ a.g.e., III, 381.

⁹⁴² Bakara 2/43.

⁹⁴³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 390, 391.

⁹⁴⁴ Nisa 4/59.

⁹⁴⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 403, 404.

bulunmadığını, dolayısıyla "دون" lafzının ifade ettiği anlamların tamamına hamledilmesinin gerektiğini ifade etmektedir.⁹⁴⁶

3- Emir-Nehiy Konusuna Yaklaşımı

İbn Hazm'a göre hanefi, şafii ve maliki âlimlerinden bazıları Kur'ân ve sünnette varid olan emirlerin vücub veya nedb, nehiylerin de hürmet veya kerahet ifade ettiğine dair bir delil bulunmadıkça tevakkuf edilmesinin gerektiğini, delil bulunması halinde ise delile göre hareket edilmesi gerektiğini söylemektedirler. Bu görüşe katılmayan İbn Hazm, her hangi bir karine bulunmasa da lafızlarının zahiri anlamlarının delaletiyle emir lafızlarının vücub, nehiylerin de hürmet ifade ettiğini, emrin nedb, nehyin kerahet ifade ettiğine dair bir delil bulunması halinde ise delile göre amel edilmesinin gerektiğini belirtmektedir.⁹⁴⁷

Karşıt görüşü savunanlar emirlerin vücub, nehiylerin hürmet ifade etmesinin her zaman için geçerli olmasının gerektiğini, oysa bazı emirlerin nedb ve ibahaya, bazı nehiylerin de kerahete delalet ettiğinin bir vakıa olduğunu, dolayısıyla emirlerin vücub veya nedb, nehiylerin de hürmet veya kerahet ifade ettiğine dair bir delil bulunmadıkça tevakkuf edilmesinin gerektiğini söylemektedirler. İbn Hazm'a göre bu görüşü savunanlar emir lafızlarını عين, لون, رجل, غير lafızları gibi birkaç manaya delalet müşterek lafızlardan saymakta, "ayr" lafzının hem merkep, hem de aşık kemiğine, "ricl" lafzının hem ayak, hem de çekirge sürüsüne, "ayn" lafzının hem göz, hem de çeşmeye, "levn" lafzının da beyaz, siyah, kırmızı gibi farklı manalara delalet ettiğini, bu lafızları ifade ettiği anlamlardan birisine hamletmek için bir delile ihtiyaç duyulduğu gibi, emir lafızlarını da ifade ettiği vücub, nedb ve ibaha anlamlarından birisine hamletmek için bir delile ihtiyaç duyulduğunu söylemektedirler.⁹⁴⁸

İbn Hazm insanlar arasında anlaşmanın sağlanabilmesi için her müsemmanın diğerlerinden farklı özel bir isminin olması gerektiğini, aksi takdirde anlaşmanın sağlanamayacağını, Allah'ın hitabının da anlaşılamayacağını belirtmektedir. Zira ayette; "Kendilerine apaçık anlatabilsin diye, her peygamberi kendi milletinin diliyle gönderdik."⁹⁴⁹ buyrulmaktadır. İbn Hazm her mana için özel bir ismin bulunmaması halinde beyanın mümkün olamayacağını, anlam kargaşası yaşanacağını, bunun ise başlı başına bir sorun

⁹⁴⁶ a.g.e., III, 408, 409.

⁹⁴⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 269.

⁹⁴⁸ a.g.e., aynı yer.

⁹⁴⁹ İbrahim, 14/4.

olacağını, oysa lügatlerin sorun çıkarmak için değil anlaşma ve uzlaşmayı sağlamak için vazedildiğini belirtmektedir. İbn Hazm Kur'ân nassı ve aklî sezgi ile her müsemmanın diğerlerinden farklı özel bir isminin olduğu, bir ismin aynı anda birkaç manaya birden delalet etmesinin mümkün olmadığını, birkaç manaya birden delalet ettiği söylenen isimlerin ele alınıp incelenmesi halinde bunlardan her birinin kendine has bir müsemmasının olduğunu görüleceğini söylemektedir.⁹⁵⁰

İbn Hazm emirlerin "levn", "ayr" ve "ricl" gibi birkaç manası olan isimlere benzetilmesinin yanlış olduğunu, zira bu tür kelimelerle ifade edilen haber ve emir cümlelerinin umuma hamledilmesinin mümkün olduğunu, mesela *لا تأكلوا عيرا* ifadesinin umuma hamledilerek "ayr" kelimesinin ifade ettiği merkep ve çekirge sürüsünün yenilmesinden kaçınılabileceğini, böylelikle işkâlin ortadan kalkacağını belirtmektedir.⁹⁵¹ İbn Hazm bu durumun mücerred emirlerde mümkün olmadığını belirtmektedir. Zira *افعلوا* emri aynı anda hem vücut hem de nedb veya ibahaya hamledilemez, zira bir insana bir şeyi aynı anda hem yapmasını hem de yapmamasını emretmek muhaldir. Eğer onların dediği gibi olsaydı, emredilen şeylerin yerine getirilmesi mümkün olamayacağı için emirler zorunlu olarak fonksiyonlarını kaybederdi. İbn Hazm Allah'ın insanlara muhal olan şeyleri emretmeyeceğini, ayet ve hadislerde varit olan emirlerin muhataplar tarafından yerine getirilmesinin zorunlu olduğunu belirtmektedir.⁹⁵²

İbn Hazm aslen vücut ifade eden emirlerin bir delil bulunması halinde nedb ve ibaha anlamlarına hamledilebileceğini, bunun bir delil sonucu lügat anlamları dışında kullanılan lafızlar mesabesinde olduğunu ifade etmektedir. İbn Hazm tüm lügatleri yaratan Allah'ın *صلاة* "namaz", *صيام* "oruç" ve *كفر* "küfür" gibi bazı isimlere lügat anlamlarından farklı anlamlar yüklediğini, aynı şekilde insanların da kendi aralarında anlaşıp uzlaşmaları sonucu bazı kelimeleri lügat anlamlarından farklı anlamlarda kullandıklarının bir vakıa olduğunu belirtmektedir.⁹⁵³ Ancak dilde gerçek anlamları dışında kullanılan lafızların bulunması tüm lafızların böyle olabileceği korkusuyla lüğatin tamamında tevakkuf edilmesini gerektirmez.⁹⁵⁴

⁹⁵⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 270.

⁹⁵¹ a.g.e., aynı yer.

⁹⁵² a.g.e., III, 271.

⁹⁵³ a.g.e., aynı yer.

⁹⁵⁴ a.g.e., III, 272.

İbn Hazm'a göre tüm lügatçilerin ittifakıyla أو "veya" ve إن شئت "istersen" lafızları tahyîr anlamını ifade etmektedir, karşıt görüşü savunanların iddiasına göre bu lafızların her zaman tahyîr ifade etmesi gerekmektedir, oysa aslen tahyîr ifade eden bu lafızlar ayetlerde tahyîr anlamı dışında da kullanılmaktadır. "De ki: "İster taş olun, ister demir."⁹⁵⁵ "Ve de ki: O hak Rabbimizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin."⁹⁵⁶ İbn Hazm bazı lafızların mecazî anlamda kullanılması gerekçe gösterilerek tüm lügatin tevakkuf edilmesinin düşünülemeyeceğini, böyle bir yaklaşımın tüm hakikatlerin iptal edilmesi anlamına geldiğini söylemektedir.⁹⁵⁷

İbn Hazm emir lafızlarının aynı anda hem vücut hem de nebd ifade etmelerinin muhal olduğunu, bu durumda emirlerin bir anlam ifade edemeyeceğini, bu yüzden aksine bir delil bulunmadıkça emirlerin aslen vücut ifade ettiğini, bir delil bulunması halinde ise nedb veya ibaha anlamlarına hamledilmesinin mümkün olduğunu söylemektedir.⁹⁵⁸

İbn Hazm emir lafızlarının aslen vücut ifade etmediğinin, sadece bir delil bulunması halinde vücut ifade ettiğinin iki sebepten ötürü söylenemeyeceğini belirtmektedir. Birincisi bu görüş icmanın hilafıdır, zira kimse böyle bir şey söylememiştir. İkincisi eğer bir emir lafzı, aynı zamanda hem vücut, hem de nedb ifade edecek olsaydı, o zaman "yap" emrinden, "istersen yapma", "yapma" nehyinden de "istersen yap" manası anlaşılır ki böyle bir şeyi hiçbir lügatçi kabul etmez. Ayrıca kelamın delâleti bunu nefyeder. Zira kelamın fonksiyonlarına göre "istersen yap" sözü, "istersen yapma" sözüne tekabül eder. Hâlbuki "yap" sözünün "yapma" anlamını ifade etmesi saçmadır. O halde "yap" emrinin, başka bir alternatif olmadığı için böyle bir söze muhatap olan bir kimsenin onu yapmaktan başka seçeneği yoktur.⁹⁵⁹

Aklın fonksiyonunun, duyularla idrak edilen eşyayı temyiz etmek olduğunu belirten İbn Hazm varlıkların mahiyetine ilişkin bilgilerin de yine akıl vasıtasıyla elde edildiğini vurgulamaktadır.⁹⁶⁰ İbn Hazm, "bedîhetü'l-akl", yani aklın açık-seçik yargıları ve "evâilü'l-his" yani duyu verilerinin ortaya koyduğu hükümlerin, doğruluğuna delil aranmayacak şekilde, açık ve zaruri ilkeler olduğunu, bunların bedihî olarak ve doğrudan aklî ilkeler şeklinde

⁹⁵⁵ İsrâ, 17/50.

⁹⁵⁶ Kehf, 18/29.

⁹⁵⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 273.

⁹⁵⁸ a.g.e., III, 273.

⁹⁵⁹ a.g.e., III, 273, 274.

⁹⁶⁰ a.g.e., I, 31.

insanda mevcut olduğunu ifade etmektedir. İşte insandaki bu hissî ve aklî zaruretler onun temyiz yetisini oluşturur ve bunlar vasıtasıyla elde edilen bilgiler zaruri olarak kazanılmış kesin bilgidir. İbn Hazm taşın sert, suyun akıcı olduğunun hissî ve aklî melekeler sayesinde bilindiği gibi, "Falanca ahmaktır" cümlesinin aynı zamanda bir zemm, "Falanca akıllıdır" cümlesinin de aynı zamanda bir övgü olduğunun, emir lafızlarının da vücut ifade ettiğinin yine akli sezgi ile anlaşıldığını belirtmektedir. İbn Hazm insanlar arasında karşılıklı anlaşmanın ancak kelimeleri oluşturan lafızlar sayesinde mümkün olduğunu, kelamın ise haber, emir, soru ve dilek unsurlarından oluştuğunu, insanların meramlarını bunlar aracılığıyla ifade ettiğini, bir şeyin yapılmasını isteyen bir kimsenin bunu zorunlu olarak bir lafızla ifade etmesinin gerektiğini, bu lafzın da vücut ifade eden emir lafzı olduğunu söylemektedir.⁹⁶¹ İbn Hazm'a göre lafızlara dair hükümlerin yegâne teminatı, kelamın delâleti olup mütekellimin niyeti de bu delaleti aşan başka bir maksat taşımaz. O nedenle nasların yorumunda beşer re'yi veya takdirine ihtiyaç da yoktur.

İbn Hazm "Namaz kılınınca artık yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan isteyin."⁹⁶² ayetinde yer alan emirlerin vücut değil ibaha ifade ettiğini söyleyenlere, bir delil bulunması halinde aslen vücut ifade eden emirlerin nedb veya ibahaya, aslen hürmet ifade eden nehiylerin de kerahete hamledileceğini kendilerinin de kabul ettiklerini, ayette yer alan emirlerin vücut ifade etmediğinin aşıkâr olduğunu belirtmektedir. İbn Hazm aksine bir delil bulunmadıkça tüm emirlerin vücut, tüm nehiylerin de hürmet ifade ettiğini söylemektedir.⁹⁶³

İbn Hazm emirlerin vücut ifade etmesini bir delile bağlayanlara bu delilin ne olduğunu sorduğunda, emir lafızlarının peşinde, ziyadeten tehdit ibarelerinin de bulunması cevabını almaktadır. İbn Hazm her emir lafzının zımında bir de tehdit olduğunu beyan ederek, bu cevaba itiraz etmektedir. Zira Allah ve Rasulünün emirlerine asi olanların cezalandırılacağı ayetlerle sabittir.⁹⁶⁴ "O'nun emrine aykırı davrananlar, başlarına bir bela gelmesinden veya kendilerine çok elemli bir azap isabet etmesinden sakınsınlar."⁹⁶⁵

İbn Hazm'a göre gerçekte emirlere tehdit ve azap korkusuyla değil, Allah'ın emri olduğu için uyulur. Zaten tehdit, emre değil, bilakis onun neticesine taalluk eder. O nedenle

⁹⁶¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 274, 275.

⁹⁶² Cuma, 62/10.

⁹⁶³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 277.

⁹⁶⁴ a.g.e., III, 279.

⁹⁶⁵ Nur, 24/63.

emirle birlikte bir de tehdit ibaresinin olması her zaman vacip olmaz. Ayrıca tehdit bir emir değil, aksine bir nevi haber ibaresidir.

Kur'ân'ın yedi harf üzerine nazil olduğu ve her harfin bir zahirî bir de batınî anlamı olduğunu ifade eden hadisi, mürsel olarak kabul eden İbn Hazm, her ayetin zahirî anlamının yanında bir de batınî anlamının bulunması durumunda bu anlamın ancak zanla bilinebileceğini, zannın ise dini alanlarda geçersiz olduğunu ifade etmektedir.⁹⁶⁶ İbn Hazm, Allah'ın Resulünü kendisine indirileni insanlara tebliğ etmekle görevlendirdiğini, bundan dolayı Resulullah'ın bir lafzın manasının zahirî anlamından çıkarılıp batınî bir anlama nakledildiğine dair bir beyanın bulunması durumunda batınî anlama göre amel edilmesinin gerektiğini, böyle bir beyanın bulunmaması durumunda ise, tevilden yola çıkarak yapılan batınî yorumların hiç birinin, diğerine tercihi mümkün olmadığı için kabul edilemeyeceğini belirtmektedir. Bir ayetin batınî anlamının bulunmasına rağmen Resulullah'ın bunu ümmete açıklamamış olması düşünölemeyeceğinden, ayetlerin zahirî anlamlarının yanında batınî anlamlarının da bulunduğunu iddia etmek, Resulullah'ın kendisine emredileni yerine getirmediği anlamına gelir. İbn Hazm müslümanlardan hiç kimsenin böyle bir görüşü savunamayacağını belirtmektedir.⁹⁶⁷

İbn Hazm, Resulullah'ın sahabeye haccın farz kılındığını açıklaması ve sahabeden birisinin bu ifadeden yola çıkarak her yıl haccetmenin farz kılındığı şeklinde bir anlayışta ısrar etmesi üzerine, ne emrediliyorsa onu almak ne nehyediliyorsa ondan sakınmak ve bu ikisinin dışındakilerin ardına düşmemek gerektiğine dair tavsiyede bulunmasını, nasların zahiri anlamlarına göre anlaşılması ve zahirinin dışında başka bir anlamın araştırılmasının yasak kılındığına delil olarak gösterir.⁹⁶⁸

İbn Hazm Allah'ın emirlerine uyulmasının kesinlikle farz olduğunu, nitekim ayette; "Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et, eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan korur. Doğrusu Allah kafirlere yol göstermez."⁹⁶⁹ buyrulduğunu ifade etmektedir. İbn Hazm, Allah'ın, emirleri konusunda Peygamberini bile uyarırken bazı insanların Allah'ın ve Resulünün emirlerine, Ebu Hanife,

⁹⁶⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 280, 281.

⁹⁶⁷ a.g.e., III, 281.

⁹⁶⁸ a.g.e., aynı yer.

⁹⁶⁹ Maide, 5/67.

Malik ve Şafii'den te'yid almadıkça uymamalarının şaşılacak bir şey olduğunu belirtmektedir.⁹⁷⁰

İbn Hazm kendisinin emirlerin aslen vücut ifade ettiğini söylemesine rağmen Allah'ın emirlerinden bir çoğunu tahyîr ve nedbe hamlederek çelişkiye düştüğünü söyleyenleri haksızlık yapmakla suçlar. İbn Hazm emirler konusunda da lafızların zahirine göre hareket ettiklerini, bu konuda da şahsi bir tasarruflarının olmadığını, münferit olarak varit olan emirleri aksine bir delil bulunmadıkça vücuta, tahyîr ile varit olan emirleri de tahyîre hamlettiklerini, bunda da bir çelişki olmadığını ifade eder.⁹⁷¹

İbn Hazm Allah'ın emirleri ile Peygamberin emirlerini bir birinden ayıranlara şiddetle karşı çıkmakta ve bu konuda şu ayeti hatırlatmaktadır.⁹⁷² "Peygamber'e itaat eden, Allah'a itaat etmiş olur. Kim yüz çevirirse bilsin ki, Biz seni onlara bekçi göndermedik."⁹⁷³

İbn Hazm'a göre bir emrin vücut ifade ettiği lafzından anlaşılamıyorsa, bu emrin vücut ifade ettiğini belirten ikinci bir emre veya başka bir delile ihtiyaç duyulur, ikinci emir veya başka bir delil birincisinden farklı olmayacağı için üçüncü bir emre daha ihtiyaç duyulur ki bu durum teselsülü gerektirir ve emirlerle amel etmek mümkün olmaz.⁹⁷⁴

İbn Hazm bir delil bulunmadıkça emir ve nehiylerde tevakkuf edilmesini söyleyenlere, Kur'an ve sünnette varit olan emirlerin farziyet veya nedbe ifade ettiğine dair bir karine bulunmaması halinde ne yapacaklarını sormakta ve bu soruya yine kendisi cevap vermektedir. İbn Hazm böyle bir durumda üç türlü tavır sergilenebileceğini belirtmektedir. Birinci tavır, emir ve nehiylerin ne ifade ettiğine dair bir karine bulunmaması dolayısıyla sonsuza kadar tevakkuf etmektir. Bu durumda, Allah ve Resulünün emir ve nehiyleri kullanılmadığı için bunların gereğine göre amelin terki söz konusudur. Böyle bir şey ise bizzat dinin terki anlamına gelir. Çünkü Allah'ın dini, emir, nehiy ve mübahlardan oluşmaktadır. İkinci tavır emirlerin nedbe, nehiylerin kerahete hamledilmesidir. Böyle bir tavır, herhangi bir delile dayanmaksızın Allah ve Resulüne bir hükme cevaz verdirmek anlamına gelir. Üçüncü ve son

⁹⁷⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 284.

⁹⁷¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 285.

⁹⁷² a.g.e., III, 287.

⁹⁷³ Nisa, 4/80.

⁹⁷⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III 289.

tavır İbn Hazm'ın benimsediği ve her hangi bir karine bulunmasa da lafzın zahirine dayanarak emirlerin farziyet, nehiylerin de hürmet ifade etmesini kabule dayanan tavidir.⁹⁷⁵

İbn Hazm vücut ifade eden emirlerin iki şekilde varit olduğunu söylemektedir. Birincisi, *افعل* veya *افعلوا* lafızlarıyla ifade edilen emirlerdir. İbn Hazm bu lafızlarla varit olan emirlerin ayet ve hadislerde çok sayıda örneğinin olduğunu belirtmektedir. "Namazı kılın, zekâtı verin, rükû edenlerle birlikte siz de rükû edin."⁹⁷⁶ İkincisi, "Savaş, hoşunuza gitmediği halde size farz kılındı."⁹⁷⁷ ayetinde olduğu gibi fiil cümlesi veya "Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç adet beklerler ve Allah'ın rahimlerinde yarattığını gizlemeleri kendilerine helal olmaz."⁹⁷⁸ ayetinde olduğu gibi isim cümlesi şeklinde varit olan emirlerdir. İbn Hazm ayet ve hadislerde varit olan tüm emirlerin bu iki şekilde varit olduğunu söylemektedir.⁹⁷⁹

İbn hazm emrin *افعل*, nehyin de *لا تفعل* sıygalarıyla ifade edildiğini, bu sıygaların talep ve dilek manasını da ifade ettiğini; teaccub, kasem, emir veya nehiy manası taşımayan cümlelerin ise emir ve nehiy manalarını ifade etmediğini belirtmektedir. İbn Hazm Allah'tan istenilen talep ve dileğe dua, Allah'tan başkasından istenilene ise rağbet denildiğini. Allah'tan başkasına izafe edilen *دعاء* kelimesinin çağırarak, seslenmek ve davet etmek anlamlarında kullanıldığını ifade etmektedir.⁹⁸⁰

Lafızların zahirinden hareketle nasları yorumlayan İbn Hazm emir manasında olan cümlelerin sadece yargı ifade eden cümlelerden aklî sezgi ile ayırt edildiğini belirtmektedir. İbn Hazm maksadın iyice anlaşılması için şu ayetleri misal verir; "Her kim, bir mü'mini kasten öldürürse cezası içinde daimî kalacağı cehennemdir, Allah ona gazap etmiş, onu lanetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır."⁹⁸¹ İbn Hazm bu ayetin hem lafız hem de mana olarak haber olduğunu ifade etmektedir. Bu ayetin mücerret haber olması akli sezgiye dayanır. Zira bir kimsenin cehennem azabıyla cezalandırılması işi, Allah'a aittir, bizler için emir konusu olmaz, buna güç yetirmemiz de mümkün değildir. Ancak, "Hata sonucu, bir mümini öldüren bir kimse, mümin bir köle azat eder."⁹⁸² ayetin lafız olarak haber, mana

⁹⁷⁵ a.g.e., III, 290.

⁹⁷⁶ Bakara, 2/43.

⁹⁷⁷ Bakara, 2/216.

⁹⁷⁸ Bakara, 2/228.

⁹⁷⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 294- 296.

⁹⁸⁰ a.g.e., III, 296.

⁹⁸¹ Nisâ, 4/93.

⁹⁸² Nisâ, 4/92.

olarak emir anlamında olduğunu yine aklî sezgimizle anlıyoruz. Zira yanlışlıkla bir mümin öldüren birisi, mümin bir köle azat etmeye güç yetirebilir.⁹⁸³

İbn Hazm emir ve nehiy sîgaları ile emir manası taşıyan haber cümlelerinin başka bir nas, icma, nesh veya tahsis gibi harici bir delil bulunmadığı sürece farziyet ifade ettiğini belirtmektedir.⁹⁸⁴ İbn Hazm ayrıca *عليكم* lafzının vücut, *لكم* lafzının ise nedb ifade ettiğini belirtmektedir.⁹⁸⁵

İbn Hazm bazılarının emir ve haber cümlelerinin zahirine hamledilmesinin yanlış olduğunu, bir delil bulunana kadar tevakkuf edilmesinin gerektiğini, bazılarının da, Haricilerin Kur'ân-ı zahirine hamletmeleri sebebiyle yoldan çıktıklarını söylediklerini, diğer bazılarının ise dilde zahirî anlamlarından saptırılmış lafızlar bulduklarını, "Sen cömertsin" ve "Sen güzelsin" ifadelerinin aynı zamanda "Sen cimrisin" ve "Sen çirkinsin" anlamlarına da gelebileceğini, dolayısıyla bir delil bulunmadıkça lafızların mücerret olarak bir anlam ifade etmediğini savunduklarını belirtmektedir.⁹⁸⁶

İbn Hazm beyanın gerçekleşebilmesi için Allah'ın lügatleri belli bir düzene göre yarattığını, lüğatin müsemmaların manalarını açıklayan lafızlardan başka bir şey olmadığını belirtmektedir. İbn Hazm "Biz, her elçiye kendi kavminin lisanıyla gönderdik ki onlara açıklasın."⁹⁸⁷ ayetinde yer alan "lisân" ifadesiyle lüğatin kastedildiğini, kelamın fonksiyonunun ise lüğatin manalarını açıklamak olduğunu belirtmektedir. İbn Hazm lüğatin manalarının kelam ile açıklanamayacağını iddia edenleri hakikatleri iptal eden, anlaşılmayı ortadan kaldıran kişiler olarak nitelemekte ve onlara şu soruları sormaktadır; eğer durum dediğiniz gibiyse, kendi aranızda nasıl anlaşıyorsunuz? Allah ve Rasûlün'nün sözlerini nasıl anlıyorsunuz? Söylediklerinizin gerçekten kastetmek istediğiniz şeyler olduğunu nasıl anlayacağız? Belki de söylediklerinizden farklı şeyler kastediyorsunuzdur.⁹⁸⁸

İbn Hazm Haricilerin Kur'ân-ı zahirine hamletmeleri sebebiyle yoldan çıktıkları iddiasının yalan ve iftiradan başka bir şey olmadığını, asıl bu iddiada bulunanların yoldan

⁹⁸³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 296.

⁹⁸⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 297.

⁹⁸⁵ a.g.e., III, 301.

⁹⁸⁶ a.g.e., aynı yer.

⁹⁸⁷ İbrahim, 14/4.

⁹⁸⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 301, 302.

çıktıklarını, Haricilerin yoldan çıkmalarının sebebinin bu sözleri söyleyenler gibi nasların zahirini bırakmaları olduğunu söylemektedir.⁹⁸⁹

Nasların zahirine göre anlaşılmasının gerekliliğini vurgulayan İbn Hazm te'ville hüküm vermeyi reddetmektedir. İbn Hazm nasların zahirî anlamlarını bırakarak te'vile yönelmeleri sebebiyle hak yoldan saptıklarını söylediği Rafızîler'in yaptığı tevillerin kabul edilemez olduğunu belirtmektedir. İbn Hazm'a göre Rafızîler, "Rabbin arıya vahyetti"⁴ ayetinde geçen arıyı zahirine hamletmemiş, bununla kastedilen şeyin Haşimoğulları olduğunu, aynı şekilde ayette yer alan "Elbiseni temiz tut"⁹⁹⁰ ifadesindeki elbise kelimesiyle kalp anlamının kastedildiğini söylemişlerdir.⁹⁹¹

İbn Hazm bir kelimenin dildeki konumundan saptırılmasının, anlamının tahrif edilmesinin caiz olmadığını, böyle yapanların Allah'ın emrine asi olan fasıklar olduğunu, zira Allah'ın kelimeleri konumlarından saptıranları şu sözleriyle zemmettiğini belirtmektedir;⁹⁹² "Bir zaman üzerinize Tur(dağın)ı kaldırıp sizden kesin söz almıştık: 'Size verdiğimiz şeyi kuvvetle tutun, dinleyin!' (demiştik). 'Dinledik ve isyân ettik.' dediler. İnkârlarıyla kalplerine buzağı sevgisi içirildi. De ki: 'Eğer inanan kimseler iseniz, imanınız size ne kötü şey emrediyor.'⁹⁹³ Diğer bir ayette de şöyle buyurulmaktadır; "Oysa bunlardan bir grup vardı ki, Allâh'ın sözünü işitirlerdi de düşünüp akıl erdirdikten sonra, bile bile onu değiştirirlerdi."⁹⁹⁴

İbn Hazm vahyin zahirini bırakarak delilsiz bir şekilde te'vile yönelenlerin Kur'ân'dan yüz çevirmiş kişiler olduğunu, Allah'ın bu kişiler hakkında şöyle buyurduğunu belirtmektedir;⁹⁹⁵ "Kim ondan yüz çevirirse o, kıyâmet günü (ağır) bir günâh yüklenecektir".⁹⁹⁶

Lafızların lugat anlamlarından çıkarılması, Allah'ın koyduğu sınırları aşmak anlamına gelir ve ayetin beyanına göre bunu yapanlar nefislerine zulmetmişlerdir;⁹⁹⁷ "İşte bunlar Allâh'ın sınırlarıdır, sakın bunları aşmayın. Kim Allâh'ın sınırlarını aşarsa işte onlar

⁹⁸⁹ a.g.e., aynı yer.

⁹⁹⁰ Müddesir, 74/4.

⁹⁹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 302.

⁹⁹² a.g.e., III, 303.

⁹⁹³ Bakara, 2/ 93.

⁹⁹⁴ Bakara, 2/75.

⁹⁹⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 303, 304.

⁹⁹⁶ Taha, 20/100.

⁹⁹⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 304.

zâlimlerdir".⁹⁹⁸ Ayrıca Allah, koyduğu sınırları aşanları sevmediğini ifade etmektedir; "Sınırı da aşmayın. Çünkü Allâh, sınırı aşanları sevmez".⁹⁹⁹ O'nun koyduğu sınırları aşmak Allah ve Resulüne isyan etmek anlamına gelmekte ve bu tür bir teşebbüste bulunanların cehennem azabı çekecekleri bildirilmektedir; "Kim de Allah'a ve Elçisi'ne karşı gelir, O'nun sınırlarını aşarsa, Allâh onu, sürekli kalacağı ateşe sokar. Onun için alçaltıcı bir azâb vardır".¹⁰⁰⁰ İbn Hazm'a göre bu ayetler, nasların zahiri anlamlarına göre anlaşılmasının farz olduğunun delilleridir.

Kur'an, anlaşılması için açık bir şekilde Resulullah'ın kavminin diliyle indirildiğine göre, İbn Hazm'a göre nas veya icmaya dayanmaksızın te'vil yapmak Allah ve Resulüne iftirada bulunmak ve Kur'ân'a muhalefet ederek kelimelerin gerçek anlamlarını değiştirmek demektir.¹⁰⁰¹

İbn Hazm'a göre Kur'ân'ın emirleri ve Peygamberin Risâleti batınî yollarla tebliğ edilmemiştir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de "De ki: Ben, size Allah'ın hazineleri bendedir ve ben, gaybı da bilirim demiyorum. Size, ben bir meleğim de demiyorum. Ben, sadece bana vahyolunana uyarım."¹⁰⁰² O halde, lafızların zahirini bırakıp, onun ötesinde manalar keşfetmeye çalışmak, Allah'ın Peygamberine yasakladığı bir işle iştigal etmektir. Ayetlerin zahirini bırakıp te'ville iştigal eden vahyi bırakmış, gaybı da bildiğini iddia etmiş demektir.¹⁰⁰³ Nitekim Hz. Ayşe'nin dediğine göre Peygamber de Kur'ân hükümlerini izah ederken, te'vil etmeye kalkışmamıştır. "Peygamber (s.a.v), Cebrâil'in hakkında bilgi verdiği bir kaç hariç, hiçbir ayeti te'vil etmemiştir." İbn Hazm Peygamberin bile vahiyle bildirilmedikçe ayetleri te'vil etmediğini, bunun hilafına davranmanın Allah ve Rasulüne muhalef anlamına geldiğini, böyle bir davranışın ise haram olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁰⁴

İbn Hazm'a göre Allah'ın Kur'an'ı açık bir dille indirdiğini ifade eden beyanına rağmen Kur'an, sünnet ve icmadan delil getirmeksizin bunların lügat manalarını değiştirmeye

⁹⁹⁸ Bakara, 2/ 229.

⁹⁹⁹ Maide, 5/87.

¹⁰⁰⁰ Nisa, 4/14.

¹⁰⁰¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 305, 306.

¹⁰⁰² En'am, 6/50.

¹⁰⁰³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 305.

¹⁰⁰⁴ a.g.e., III, 306.

kalkmak, Allah ve Resulünün kalamını tahrif etmek ve aynı zamanda Allah'ın kalamında açıklık bulunmadığını iddia etmek demektir.¹⁰⁰⁵

İbn Hazm'a göre belli bir hüküm getiren bir emir fiilinin zamanı, o lafzın telaffuz edilmesi ile başlar. Onu başka bir hükme tebdil eden veya belli bir zamanla tahdid eden başka bir delil bulunmadıkça, vücûbu ve itaat edilmesi ebediyyen devam eder.¹⁰⁰⁶ İbn Hazm aksine bir delil veya zaruret bulunmadıkça beş vakit namaz ve ramazan orucu gibi belli bir vakitle tahdid edilen emirlerin vakitlerinden önce veya sonra yapılmasının caiz olmadığını belirtmektedir.¹⁰⁰⁷

İbn Hazm nehyin emrin manasına mutabık olduğunu, bir şeyden nehyetmeyi onun terkini emretmek, bir şeyi emretmeyi de onun terkini nehyetmek olduğunu söylemektedir. İbn Hazm bu genel ifadelerden sonra emir ile nehiy arasındaki şu farklılıklara dikkat çekmektedir. Umumi bir nehiy umumi bir emre tekabul ederken, hususi bir nehiy hususi bir emre tekabul etmez. Zira umumi nehiyeler cinse, hususi nehiyeler ise nev'e delalet etmektedir. Şöyleki, birisine "Hareket etme" şeklinde umumi bir yasaklama yapılması, hareket etmekle etmemek arasında bir vasıta olmadığı için bu aynı zamanda zorunlu olarak o kişiye "Hareketsiz kal" şeklinde bir emirdir. Ancak, bir insana "Ayağa kalkma" şeklinde bir yasaklama yapılması, onun oturmasının emredildiği anlamına gelmez, zira ayağa kalkmak ile oturmak arasında eğilmek, secde etmek, yaslanmak ve rukû etmek gibi farklı dereceler vardır. Kendisine ayağa kalkması yasaklanan kişi bunlardan birisini yaparsa nehye karşı gelmiş olmaz. İbn Hazm hareket etmeyi cins, ayağa kalkmak, oturmak, yaslanmak ve eğilmek gibi fiilleri ise bu cinsin neyileri olarak değerlendirmektedir. Aynı şekilde bir kişiye siyah giymesinin yasaklanması, onun beyaz giymesinin emredildiği anlamına gelmez, zira siyah ile beyaz arasında sarı, kırmızı ve yeşil gibi farklı renkler vardır.¹⁰⁰⁸

Hususi bir emir ise umumi nehye tekabul eder. Zira emir ister umumi olsun, ister hususi olsun emredilen şeye muhalif ve zıd olan her şeyin nehyedilmesi demektir. Bir kişiye ayağa kalkmasının emredilmesi, o kişiye oturmak, yaslanmak, eğilmek, yatmak ve secde etmek gibi tüm fiillerin yasaklanması anlamına gelir. Çünkü bir birinden farklı çok sayıda fiilin aynı anda terkedilmesi mümkündür. Zira ayağa kalkan birisi oturma, yatma, yaslanma

¹⁰⁰⁵ a.g.e., III, 305, 306.

¹⁰⁰⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 307.

¹⁰⁰⁷ a.g.e., III, 313, 314.

¹⁰⁰⁸ a.g.e., III, 326.

vb. fiilleri aynı anda terketmiş demektir. Ancak aynı anda birbirinden farklı çok sayıda fiilin yapılması imkansızdır. Zira bir kişinin aynı anda birkaç farklı yöne birden yürümesi muhaldir. Belli bir yöne doğru yürüyen birisi, zorunlu olarak diğer yönleri terketmiş demektir.¹⁰⁰⁹

İbn Hazm nehiy yapısının emir yapısından başka bir açıdan da farklı olduğunu belirtir. لا تقتل زيدا أو عمرا أو خالدا "Zeyd, Amr veya Halid'i öldürme" örneğinde olduğu gibi, أو lafzı ile varid olan nehy, cümlelerin tamamını nehyeder. Şu ayetteki أو de bu anlamdadır. "O halde Rabbinin hükmünü vermesi için de sabret. Onlardan bir günahkara veya nanköre itaat etme!"¹⁰¹⁰ Ancak, كل خبزا أو تمرأ أو لحما "Ekmek, hurma veya et ye" ile خذ هذا أو هذا "Bunu veya şunu al" örneklerinde olduğu gibi, أو lafzı ile varid olan emirler tahyir anlamı ifade eder.¹⁰¹¹

İbn Hazm nehyin emir çeşitlerinden birisi olduğunu söyleyenlerle, emrin nehiy çeşitlerinden birisi olduğunu söyleyenlerin yanılığında olduklarını, zira her emrin aynı zamanda bir nehiy, her nehyin de bir emir olduğunu söylemektedir. İbn Hazm nehyin nehyedilen şeyden kaçınılmasını gerektirdiği gibi, emrin de emredilen şeyin yapılmasını gerektirdiğini, bir şeyden nehyetmeyi onun terkinin emretmek; bir şeyi emretmeyi de onun terkinin nehyetmek olduğunu söylemektedir. İbn Hazm emir ve nehiy kavramlarını birbirine dönüştürülebilen, lafızları farklı, manaları aynı olan mütelaimat kapsamında değerlendirmektedir. Bununla birlikte İbn Hazm, "istersen yap" gibi ibaha ifade eden emirlerin "istersen yapma" anlamına geldiğini, bu tür emirlerde nehye yönelik bir durum söz konusu olmadığı gibi emre yönelik ağırlıklı bir tercihin de bulunmadığını, kendisinde tahyir bulunan nehiylerinde aynı şekilde olduğunu ifade etmektedir.¹⁰¹²

İbn Hazm, nasların zahirine göre anlaşılması ve buna göre amel edilmesinin gerekliliğine yönelik anlayışının bir uzantısı olarak, açık bir nas veya icma ile beyan edilmediği müddetçe emredilen şeyin bir defa yerine getirilmesiyle sorumluluğun kalkacağını ve emrin tekrara delalet etmediğini düşünmektedir.¹⁰¹³ İbn Hazm emirlerin tekrar ve süreklilik ifade ettiğini söyleyenlere alaycı bir üslubla kendilerine bir kere selam veren bir kişiye devamlı selam vermelerinin gerektiğini, zira ayette " Bir selâm ile selâmlandığınız zaman siz de ondan daha güzeliyle selâm verin; yahut verilen selâmı aynen iâde edin. Şüphesiz Allâh,

¹⁰⁰⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 326.

¹⁰¹⁰ İnsan, 76/24.

¹⁰¹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 326, 327.

¹⁰¹² a.g.e., III, 327.

¹⁰¹³ a.g.e., III, 328.

her şeyi hesaplayandır."¹⁰¹⁴ buyurulduğunu ifade etmektedir. İbn Hazm verilen bir selama bir kere karşılık varmekle farzın yerine getirilmiş olacağını belirtmektedir.¹⁰¹⁵

İbn Hazm, Resulullah'ın sahabeye haccın farz kılındığını açıklaması ve sahabeden birisinin bu ifadeden yola çıkarak her yıl haccetmenin farz kılındığı şeklinde bir anlayışta ısrar etmesi üzerine, ne emrediliyorsa onu almak ne nehyediliyorsa ondan sakınmak ve bu ikisinin dışındakilerin ardına düşmemek gerektiğine dair tavsiyede bulunmasını, nasların zahiri anlamlarına göre anlaşılması ve zahirinin dışında başka bir anlamın araştırılmasının yasak kılındığına delil olarak gösterir. Şayet hac farzasının her yıl tekrarlanması gerekseydi, Peygamber bunu insanlara açıklardı.¹⁰¹⁶

İbn Hazm bazılarının emirler tekrar ve süreklilik ifade etmiyorsa, nehiylerin de tekrar ve süreklilik ifade etmemesinin gerektiğini, yasaklanan şeyden bir kere kaçınmakla sorumluluğun düşmesi gerektiğini söylediklerini belirtmektedir. İbn Hazm bunlara cevap olarak nehyin bir şeyin terkini emretmek olduğunu, emrin ise emredilen fiile muhalif olan şeylerin nehyedilmesi olduğunu, her insanın nehyedilen şeylerden kaçınmaya güç yetirebileceğini, bir birinden farklı çok sayıda fiilin aynı anda terkedilmesinin her zaman için mümkün olduğunu, emrin ise böyle olmadığını, emirlerin sürekli olarak tekrarlanmasının çoğu zaman mümkün olamayacağını, zira bir insanın birbirinden farklı çok sayıda eylemi aynı anda yapmaya güç yetiremeyeceğini belirtmektedir. İbn Hazm bir insanın uyurken, yemek yerken veya namaz kılarken aynı zamanda yasaklanan tüm fiilleri terketmiş olduğunu, emirlerin ise böyle olmadığını, bir insanın yemek yerken veya namaz kılarken aynı zamanda başka emirlere imtisâl etmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir.¹⁰¹⁷

İbn Hazm ayrıca "Size emrettiğim şeyi gücünüzün yettiğince yapınız, yasakladığım şeyden de kaçınınız." hadisini gramer açısından ele almakta ve Peygamber'in فأتوا منه ما استطعتم buyurduğunu, من harfi cer'inin Arap dilinde teb'üz anlamı ifade ettiğini, şayet hadisin ibaresi فأتوه ما استطعتم şeklinde olsaydı o zaman emrin tekrar ifade etmesinin gerektiğini, ayrıca emirle birlikte "gücünüz yettiğince" ifadesi zikredilirken nehiyde bu ifadenin zikredilmediğini belirtmektedir. Dolayısıyla zaman ve mekanla tahdit edilmeyen emirler nehiylerin hilafına

¹⁰¹⁴ Nisa, 4/86.

¹⁰¹⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 329.

¹⁰¹⁶ a.g.e., III, 329, 330.

¹⁰¹⁷ a.g.e., III, 330, 331.

tekrar ve süreklilik ifade etmez. Ayrıca emirlerin tekrar ve süreklilik ifade etmesinin güç yetirilemeyecek bir teklif olduğunu belirtmektedir.¹⁰¹⁸

İbn Hazm yeminlerin keffaretinde olduğu gibi, Allah'ın yapılmasını vacib kılmakla birlikte tahyir hakkı tanıdığı şeylerde tahyir hakkı tanınan kişinin bu şeylerden hangisini seçeceği konusunda ihtilaf olduğunu belirtir. Bazıları tahyir hakkı tanınan şeylerin hepsinin eşit derecede vacip olduğunu, muhayyer bırakılan kişinin bunlardan birisini yapmasıyla diğerlerinin vucubiyetinin de düşeceğini söylemektedirler. İbn Hazm bunun iki yönden yanlış bir görüş olduğunu söylemektedir. Birincisi; atıf harfleri olan و , ف ve ث'nin aksine, tahyir harfi olan أو bir birine atfedilen şeylerin hükümlerinin aynı olduğunu ifade etmez. Arap dili hakkında en ufak bilgisi olan bunları bilir. İkincisi, tahyirde konu olan şeylerin hepsi vacib ise, bunlardan bir kısmının yapılması diğerlerinden vucubu düşürmez. Bazıları ise Allah'ın tahyir hakkı tanınan şeylerden sadece birisini vacib kıldığını, bunlardan her hangi birisinin yapılmasıyla diğerlerinin vucubiyetinin düşeceğini söylemektedirler. İbn Hazm'da bu görüşe kalıtılmaktadır.¹⁰¹⁹

İbn Hazm tahyirin iki kısma ayrıldığını söylemektedir. Birincisi vucub ifade eden ve tahyir harfi أو "veya" ile yapılan tahyirdir ki kendisine tahyir hakkı tanınan kişi mevcut seçeneklerden herhangi birisini yapmasıyla vucubiyet düşer. İkincisi vucub ifade etmeyen إن "istersen hiç yapma" şeklinde tahyir "إن شئت ألا تفعله أصلاً", "istersen şöyle yap", "شئت أن تفعل كذا" şeklinde tahyir hakkı tanınan kişinin isteğine bırakılan tahyirdir.¹⁰²⁰

Müzekker sigası ile varid olan emirlerin yalnızca erkeklere mahsus olduğu ve kadınların dışarıda bırakıldığına dair her hangi bir delil bulunmadıkça hüküm açısından müennesleri de kapsayacağını ifade eden İbn Hazm, Allah ve Resulünün hitabının kadın erkek herkesi kapsadığını, açık bir nas ile beyan edilmedikçe dini yükümlülükler açısından kadın ve erkeğin eşit olduklarını belirtmektedir.¹⁰²¹

İbn Hazm bazılarının her mananın ifade edildiği ayrı bir lafzın olduğunu, kadınlara إفعِلن, erkeklere ise إفعِلوا sigasıyla emredildiğini, dolayısıyla erkeklere hitap eden emirlerin kadınların da bu emre dahil olduklarını gösteren bir delil bulunmadıkça sadece erkekler için

¹⁰¹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 331.

¹⁰¹⁹ a.g.e., III, 332.

¹⁰²⁰ a.g.e., aynı yer.

¹⁰²¹ a.g.e., III, 336.

bağlayıcı olduğunu söylediklerini belirtmektedir. İbn Hazm her lafzın diğer lafızlardan farklı bir manasının olduğunu kendilerinin de kabul ettiklerini, ancak erkeklerle birlikte kadınlara da hitap eden emir sıgalarının Arap dilinde müzekker olarak ifade edildiğini, aynı durumun haber cümleleri için de geçerli olduğunu bu konuda lugatçılar arasında bir ihtilafın bulunmadığını belirtir. İbn Hazm "Namazı dosdoğru kılın, zekatı verin ve rüku edenlerle birlikte siz de rüku edin!"¹⁰²² ayetinde yer alan emirlerin hem erkek hem de kadınlar için geçerli olduğunu, bunun hilafını kimsenin söyleyemeyeceğini, Allah ve Resulünün hitabının kadın erkek herkesi kapsadığını, açık bir nas ile beyan edilmedikçe dini yükümlülükler açısından kadın ve erkeğin eşit olduklarını, ayet ve hadislerde yer alan emirlerin hem erkek hem de kadınlar için bağlayıcı olduğunu belirtmektedir.¹⁰²³

İbn Hazm bazılarının şu ayeti delil göstererek kadınların erkeklerle birlikte aynı hitaba dahil olmadıklarını söylediklerini belirtir. "Şüphe yok ki müslüman erkeklerle müslüman kadınlar, mümin erkeklerle mümin kadınlar, itaat eden erkeklerle itaat eden kadınlar, sadık erkeklerle sadık kadınlar, sabreden erkeklerle sabreden kadınlar, mütevazi erkeklerle mütevazi kadınlar, sadaka veren erkeklerle sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkeklerle oruç tutan kadınlar, ırzlarını koruyan erkeklerle ırzlarını koruyan kadınlar, Allah'ı çok zikreden erkeklerle Allah'ı çok zikreden kadınlar var ya, işte onlar için Allah bir mağfiret ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır."¹⁰²⁴ İbn Hazm ayette kadınların ayrıca zikredilmesinin te'kid ve tekrar babından olduğunu, nitekim Bakara suresinin 98. ayetinde Cebrâîl ve Mîkâîl'in meleklerden olmalarına rağmen ayrıca zikredildiklerini belirtmektedir. "Her kim Allah'a, Allah'ın meleklerine, peygamberlerine, Cebrail ile Mîkâîl'e düşman olursa, iyi bilsin ki, Allah da o kâfirlerin düşmanıdır."¹⁰²⁵ İbn Hazm aksine bir delil bulunmadıkça ayet ve hadislerde müzekker sıgasıyla varid olan emirlerin hem erkek hem de kadınlar için bağlayıcı olduğunu söylemektedir.¹⁰²⁶

İbn Hazm lafızların zahiri anlamlarına hamledilmesinin gerektiğini, aksine bir delil bulunmadıkça lafızların umum ifade ettiğini, lafzın husus ifade ettiğine dair bir delil bulunması halinde delile göre hareket edilmesinin gerektiğini belirtmektedir. İbn Hazm "Ey

¹⁰²² Bakara, 2/43.

¹⁰²³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 336, 337.

¹⁰²⁴ Ahzab, 33/35.

¹⁰²⁵ Bakara, 2/98.

¹⁰²⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 341.

insanlar, Rabbinizden korkun; çünkü kıyamet gününün sarsıntısı çok büyük bir şeydir"¹⁰²⁷ ayetinde yer alan "insanlar" lafzıyla kadın erkek tüm insanların kastedildiği konusunda lugat ve din alimleri arasında bir ihtilafın olmadığını belirtmektedir. Ancak lafzın zahirine hamledilmesine engel teşkil eden bir durum söz konusu olursa, lafzın zahiri anlamının dışına çıkmak gerekir. "(Bir kısım) insanlar müminlere, 'düşmanlarınız olan insanlar size karşı asker hazırladılar, onlardan sakının' dediler."¹⁰²⁸ ayetinde yer alan "insanlar" lafzının umum değil husus ifade ettiğini, bu lafzın "insanların bir kısmı" şeklinde anlaşılmasının zorunlu olduğunu belirtmektedir. Çünkü duyular ve aklın delaletiyle nassın, zahirine göre anlaşılması mümkün değildir. İnsanların tamamının bir araya gelerek bunu bildirmesi imkansız olduğu için lafzın, zahirinin dışında anlaşılması akli bir zorunluluğun gereğidir, böyle bir zorunluluk olmasaydı "insanlar" lafzının umuma hamledilmesi gerekirdi.¹⁰²⁹

İbn Hazm Allah ve Rasulünün emirlerinin aksine bir delil bulunmadıkça hem hür insanlar hem de köleler için geçerli olduğunu, zira Peygamberin bir ayırım gözetilmeksizin tüm insanlara gönderildiğinin icma ile sabit olduğunu belirtmektedir.¹⁰³⁰

İbn Hazm Peygamberin bir kişiye yönelik emirlerinin tüm insanlar için bağlayıcı olduğunu söylemektedir. Ancak Peygamber emirlerinin belli bir kişi veya topluluk için geçerli olduğunu söylerse, o zaman emir diğer insanları bağlamaz.¹⁰³¹

İbn Hazm emirlerin bir birine atfedilmesiyle ilgili olarak, vücut ifade eden emirlerin vücut ifade etmeyen emirlere atfedilmesinin mümkün olduğu gibi, bunun tersinin de olabileceğini ifade etmektedir. İbn Hazm bir nas, icma veya zarureti his gibi bir delil bulunmadıkça tüm emirlerin aslen vücut ifade ettiğini belirtmektedir. Aynı cümlede bir birine atfedilen emirlerden bir kısmının vücut ifade etmediği zikredilen delillerden birisi ile anlaşılırsa, cümlede yer alan diğer emirlerin vücut ifade etmesi devam eder. Vücubiyeti kalkan emrin cümlelerin başında, ortasında veya sonunda bulunmasının önemli olmadığını belirten İbn hazm bu durumu hükmün bir kısmını ortadan kaldıran neshe benzetmektedir. Misal olarak "Çardaklı ve Çardaksız bağları inşa eden Allah'tır. Tatları çeşitli ekin ve hurmaları, zeytin ve narı birbirine benzer ve benzemez şekilde yaratan O'dur.Ürün verdiği

¹⁰²⁷ Hac, 22/1.

¹⁰²⁸ Al-i imrân, 3/173.

¹⁰²⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 339.

¹⁰³⁰ a.g.e., III, 342.

¹⁰³¹ a.g.e., III, 344.

zaman ürününden yiyin, devşirildiği ve biçildiği gün hakkını verin; israf etmeyin, çünkü Allah müsrifleri sevmez."¹⁰³² ayetini veren İbn Hazm, meyve yemenin farz olmadığına dair icma olduğu için ayette geçen meyve yeme emrinin vücut ifade etmediğini, diğer emirlerin ise vücut ifade ettiğini belirtmektedir.¹⁰³³

4. Mecaz Konusuna Yaklaşımı

İbn Hazm mecaz kelimesinin lügatte bir yerden başka bir yere ulaştıran yol anlamında kullanıldığını, ıstılahta ise kelimelerin lügat anlamları dışında başka anlamları kastetmeleri durumunu ifade için kullanıldığını belirtmektedir. Bu bağlamda Allah'ın kelamının zahirine hamledilmesi gerekliliğini ifade eden İbn Hazm; nas, icma veya akli sezgi gibi kesin bir delil bulunmadıkça kelimelerin lügat anlamlarının dışında kullanılmasının caiz olmadığını, hiç kimsenin delilsiz olarak kendi arzusuna göre ayet ve hadislerde mecazın bulunduğunu iddia edemeyeceğini belirtmekte ve bu hususta şu ayeti delil getirmektedir; "Bunlar sizin ve babalarınızın taktığı adlardan başka bir şey değildir. Allah onları destekleyen bir delil indirmemiştir. Onlar yalnız zanna ve nefislerinin sevdasına uyuyorlar. Oysa Rablerinden kendilerine doğru yolu gösteren geldi".¹⁰³⁴ İbn Hazm varlıklara isim verme yetkisinin sadece Allah ve Resulüne ait olduğunu, Allah'ın istediği şeye istediği ismi verebileceğini, Allah'ın verdiği isimlerin ilgili müsemmalar için hakiki anlamlar ifade ettiğini söylemektedir.¹⁰³⁵ Lafızların kendisi için vazedildiği manalara hamledilmesinin gerekliliğini savunan İbn Hazm eşyanın hakikatının bilgisine ancak dil vasıtasıyla ulaşılabileceğini, lafızların ifade ettiği anlamların, dile getirip açıklamak için ihdas edildiği mevzuundan uzaklaştırılmasının mümkün olmadığını belirtmektedir.¹⁰³⁶

İbn Hazm Allah'ın bazı isimlere lügat anlamlarının dışında tamamen farklı yeni anlamlar yüklediğini söylemekte ve buna namaz, zekat ve küfür isimlerini örnek vermektedir. İbn Hazm dua anlamına gelen 'salât' kelimesine lügat anlamının dışında namaz, kötülüklerden temizlenme anlamına gelen 'zekât' kelimesine malın belli bir kısmını verme, örtmek ve gizlemek anlamına gelen 'küfr' kelimesine de Allah'ı inkar etme anlamlarının yüklendiğini belirtmektedir. İbn Hazm bir lafzın zahirinin gerektirdiği anlamdan başka bir anlamda

¹⁰³² En'am, 6/141.

¹⁰³³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 349.

¹⁰³⁴ Necm, 53/23.

¹⁰³⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I, 48.

¹⁰³⁶ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 284.

kullanılmasına Arap kelimasında ve şiirinde istiare ve mecaz adının verildiğini söylemekte¹⁰³⁷ ve bu hususta şu ayeti zikretmektedir; " Ona şöyle denir! "Tat bakalım azabı! Hani sen kendine göre çok güçlü ve çok üstündün."¹⁰³⁸

Kur'an ve sünnette mecaz'ın bulunup bulunmaması konusunda iki farklı görüşün bulunduğunu ifade eden İbn Hazm, bu görüşlerden birincisinin mecazın varlığını kabul etmediğini, kendisinin de katıldığı ikinci görüşün ise Kur'ân ve sünnette mecazın varlığını kabul ettiğini ifade etmektedir. Bunun da sadece bir nas, icma veya delil aracılığıyla mümkün olabileceğini vurgulamaktadır. Hz. Adem'e bütün isimleri öğreten Allah'ın istediği şeye istediği ismi verebileceğini belirtmektedir.¹⁰³⁹

İbn Hazm bir ismin lügat anlamından başka anlamlar için kullanıldığına dair bir delilin bulunmadığı zaman hiç bir kimsenin isimlerin lügat anlamlarından başka anlamlara nakledildiğini söyleyemeyeceğini ifade eder. Zira Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: "Kendilerine apaçık anlatabilsin diye, her peygamberi kendi milletinin diliyle gönderdik."¹⁰⁴⁰ Buradan hareketle İbn Hazm, Allah ve Resulü'nün bize yönelttiği her hitabın lügat anlamında kullanıldığını, ancak başka bir nas, icma veya akli sezgi ile ilgili kelimelerin lügat anlamlarının dışında başka anlamlar ifade ettiğinin anlaşılması durumunda, bu kelimelerin Allah ve Resulü tarafından başka anlamlara naklettiğini kabul etmektedir.¹⁰⁴¹

İbn Hazm mecazın varlığını kabul etmesine rağmen temkinli davranmakta, şerî bir delil veya sarih akli bir karine gibi bir zorunluluk bulunmadıkça lafızların hakiki anlamlarına hamledilmesinin müslümanların uyması gereken temel kural olduğunu, bunun aksinin iddia edilmesinin caiz olmadığını söylemektedir.

İbn Hazm mecaz ile şerî kullanımda bir lafzın lügat manası dışında kullanılmasını bir birinden ayırmaktadır. İbn Hazm Allah'ın lügat anlamından başka bir anlama naklettiği kelimelerden, namaz, zekat ve hac gibi kendisiyle belli bir ibadetin kastedildiği kelimelerde mecazın olmadığını, bu kelimelerin malum ibadetler için birer özel isim olduğunu, bu kelimelerin Allah'ın isimlendirmesinden sonra yeni anlamlarıyla lügat anlamlarında

¹⁰³⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 386.

¹⁰³⁸ Duhân, 44/49.

¹⁰³⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 437.

¹⁰⁴⁰ İbrahim, 14/4.

¹⁰⁴¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 437.

kullanıldığını ifade etmektedir. İbn Hazm mecazın Allah'ın lügat anlamı dışında kullandığı lafızlardan sadece ismi telaffuz edilmeden kendisiyle ibadet yapılan lafızlarda olduğunu söylemekte ve buna şu ayeti örnek göstermektedir; " İkisine de acıyarak tevazu kanatlarını indir".¹⁰⁴² İbn Hazm her ne kadar namaz, zekat ve hac kelimelerinin malum ibadetleri ifade eden özel isimler olduğunu ve bu kelimelere Allah tarafından yüklenen yeni manaların da hakiki anlam ifade ettiğini belirtmekle birlikte ayette geçen "cenâha'z-züll" tabirini bu kapsamın dışında tutmaktadır. Her ne kadar bu tabir mecâzî olarak aynı zaman da bir ibadet telakkî edilen anne ve babaya şefkat etmenin gerekliliğini ifade ediyorsa da namaz vb. gibi özel isim olarak değerlendirilemez. Çünkü "merhamet kanatlarını indirme" şeklinde tabir edilen bir ibadet biçimi yoktur.¹⁰⁴³

İbn Hazm çerçevesini daraltsa da mecazın varlığını kabul etmekte, yalan olduğu gerekçesiyle mecazı kabul etmeyenlere Allah ve Resulü'nün yalandan uzak olduklarını söylemekte, Allah'ın bir anlam ifade etmesi için vaz ettiği bir ismi, başka bir anlam için kullanmasında yalanın bulunmadığını, aksine bunun gerçeğin ta kendisi olduğu şeklinde cevap vermektedir. Zira hak olan Allah'ın yapmış olduğu şeydir, batıl ise Allah'ın yapmadığı ve yapılmasını da emretmediği şeydir.¹⁰⁴⁴

Ayrıca İbn Hazm müsemmaya delalet etmesi için vaz olunan isimlerin ya tevkifi ya da istilahi olduğunu söylemekte, tüm isimlerin Allah'ın öğretmesi ile öğrenildiğini, Allah'ın her hangi bir müsemmaya belirli bir süre içerisinde belirli bir isim verebileceğini, daha sonra bu isme farklı bir anlam yükleyebileceğini, bunda da yalanın olmadığını ifade etmektedir. İbn Hazm, yalanın sadece insanlardan birisinin delilsiz olarak bir ismi lügat anlamından başka anlama nakletmesinde olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte iki insanın karışıklığa yol açmayacak şekilde aralarında anlaşarak her hangi bir şeye kendileri bir isim koyabileceklerini veya belirli bir anlamı olan bir isme farklı bir anlam yükleyerek aralarında anlaşmayı sağlayabileceklerini, bunda da yalanın söz konusu olmadığını belirtir. İnsanların aralarında anlaşarak yapmış oldukları bu işlemde yalan söz konusu olmazken, tüm dilleri yaratan Allah'ın bir isme başka bir anlam yüklemesinin yalan olmasının düşünülemeyeceğini belirtir.¹⁰⁴⁵

¹⁰⁴² İsrâ, 17/24.

¹⁰⁴³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 437, 438.

¹⁰⁴⁴ a.g.e., aynı yer.

¹⁰⁴⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 437, 438.

İbn Hazm insanların mecazın varlığı konusunda ihtilafa düştükleri bazı ayetleri ele almakta ve bu konudaki kendi yaklaşımını sergilemektedir. Bazı insanlar "Hem orada bulunduğumuz şehir halkına, hem içinde bulunduğumuz kervana sor."¹⁰⁴⁶ ayetinde geçen 'köye sor' ve 'kervana sor' ifadelerinin mecaz ifade ettiğini, aslında bu ifadelerin 'köy halkına' ve 'kervanda bulunanlara sor' anlamına geldiğini söylediklerini; bazılarının ise, Hz. Yakub'un peygamber olduğunu ve bizzat köye ve kervana sorsaydı bunların cevap vereceğini söyleyerek ayette mecazın olmadığını ifade etmektedirler. İbn Hazm iki görüşün de mümkün olduğunu söylemekle birlikte ayette mecazın varlığını kabul etmektedir.¹⁰⁴⁷ İbn Hazm görüşünü desteklemek için "Derken orada yıkılmağa yüz tutan bir duvar buldular."¹⁰⁴⁸ ayetini örnek olarak vermekte, zorunlu olarak duvarın istek ve iradesinin olmadığını, Arap dilinde irade isminin ancak canlılar için kullanıldığını söylemekte, aslında duvar için kullanılmayan irade isminin Allah tarafından lügat anlamından nakledilerek, duvarın yıkılmaya meyletmesi anlamında kullanıldığını belirtmektedir. İbn Hazm, isimlerin ve müsemmaların yaratıcısı olan Allah'ın istediği şeye istediği ismi verebileceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte, bir lafzın Allah tarafından lügat anlamı dışında kullanılmış olmasının, insanlar tarafından da başka yerlerde lügat anlamı dışında kullanılabileceğine delil teşkil etmeyeceğini açıklıkla ifade eder.¹⁰⁴⁹

İbn Hazm Allah'ın kendisine nisbet ettiği sözlerde mecazın olmadığını, Allah'ın tüm sözlerinin hakikat ifade ettiğini belirtmektedir. İbn Hazm, "O gün cehenneme: "Doldun mu?" deriz, o: "Daha var mı?" der."¹⁰⁵⁰ ayetinde Allah'ın cehennemle bizzat konuştuğunu, cehennemin de O'na cevap verdiğini, bu ayette mecazın olmadığını belirtir.¹⁰⁵¹

İbn Hazm yukarıda işaret ettiğimiz temel kabule rağmen " Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular."¹⁰⁵² ayetinde geçen "emaneti arz etme" ifadesinde ise mecazın bulunup bulunmadığı konusunda tereddüt etmektedir. İbn Hazm ayetinin ağırlıklı olarak hakikati ifade ettiğini belirtmekle birlikte mecazı da ifade edebileceğini belirtmektedir. İbn Hazm Allah'ın yere, göğe ve dağlara, emaneti arz etmeden önce akıl ve temyiz kabiliyetini verdiğini, emaneti

¹⁰⁴⁶ Yusuf, 12/82.

¹⁰⁴⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 439.

¹⁰⁴⁸ Kehf, 18/77.

¹⁰⁴⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 439.

¹⁰⁵⁰ Kâf, 50/30.

¹⁰⁵¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 440.

¹⁰⁵² Ahzab, 33/72.

yüklenmekten çekindiklerinde ise bu kabiliyeti onlardan geri aldığını söylemektedir. İbn Hazm ayetin mecazi anlama gelebileceğini de söylemektedir. Zira bu tür kullanımların Arap dilinde ve şiirlerde mevcut olduğunu söylemektedir. Araplar birisini övmek istediği zaman **أَبَى ذَٰلِكَ سُودْدًا** "şan ve şerefın bunu (bir kötülüğü) yapmana müsaade etmez" demektir. Yine birisini zemmetmek istedikleri zaman **أَبَى ذَٰلِكَ لُؤْمًا** "alçaklığın bunu (bir iyiliği) yapmana müsaade etmez" demektir. Ancak İbn Hazm yine de birinci görüşün daha uygun olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁵³

İbn Hazm Bakara suresinin 74. ayetinde mecazın varlığını kabul etmeyen Maliki alimlerinden Huveyz Mindâz lakaplı şahsın görüşüne karşı çıkmaktadır. İbn Hazm bu şahsın, "Sonra kalpleriniz yine katılaştı, taş gibi, hatta daha da katı oldu. Nitekim taşlar arasında kendisinden ırmaklar fişkırır vardır; yarıp su çıkan vardır; Allah korkusundan yuvarlananlar vardır." ayetinde geçen 'Allah korkusundan yuvarlananlar vardır' ifadesinden hareketle taşların da akıl sahibi olduğunu iddia ettiğini söylemektedir. İbn Hazm ayeti doğru bir şekilde anlayamayan bu kişiyi cehaletle itham etmektedir. İbn Hazm ayette hakkı kabul etmeyen kafirlerin kalplerinin sertlik ve inat bakımından taşlara benzetildiğini ifade etmektedir.¹⁰⁵⁴ Taşların akıl sahibi olamayacağını belirten İbn Hazm bu konuda Hz. İbrahim'in babasına hitaben söylediği şu sözleri delil olarak zikreder: "Babasına demişti ki: "Babacığım, işitmeyen görmeyen ve sana hiçbir yararı olmayan şeylere niçin tapıyorsun?"¹⁰⁵⁵ İbn Hazm Hz. İbrahim'in babasının taş vb. şeylerden yapılan putlara tapıldığını söylemekte ve ayetin ifadesiyle taşların akıl sahibi olmadığını anlaşıldığını belirtmektedir.¹⁰⁵⁶

Aynı zamanda bir edip olan İbn Hazm mecaza başvurulmayıp lafızların hakiki manalarıyla yetinmenin beyanın açıklık, tesir ve ikna değerini kaybedeceğine inandığı için bazı zahiri alimlerinden farklı olarak mecazın varlığını kabul etmektedir. Zira mecaz yoluyla ifade edilmedikçe insan zihni bazı lafızların manalarını kolayca kavrayamayabilir

İbn Hazm müteşabih ayetlerin tefsiri konusunda zahiri görüşlerinin de etkisiyle gizli te'vil yerine açık mecazı tercih etmektedir. İbn Hazm'ın benimsediği zahiri metotla mecazın varlığını kabul etmek arasında bir çelişki yoktur. Çünkü mecazın karinesi açık ise batını

¹⁰⁵³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 440.

¹⁰⁵⁴ a.g.e., I, 441, 442.

¹⁰⁵⁵ Meryem, 19/42.

¹⁰⁵⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 443.

manaya değil zahiri manaya gelmektedir. İbn Hazm "Yalnız celâl ve ikram sahibi Rabbinin yüzü (zâtı) baki kalacaktır."¹⁰⁵⁷ ayetinde geçen "Rabbinin yüzü" ifadesiyle bizzat Allah'ın kastedildiğini, ayette cüz zikredilip küll murad edildiğini belirtmektedir. Aksi takdirde Allah için teşbih ve tecsimin söz konusu olacağını, bunun ise Allah hakkında söylenemeyeceğini ifade etmektedir.¹⁰⁵⁸ İbn Hazm görüşünü desteklemek için " Biz size sırf Allâh rızâsı için yediriyoruz, sizden bir karşılık ve teşekkür beklemiyoruz."¹⁰⁵⁹ ayetini delil getirmekte, ayette geçen "Allah'ın yüzü" ifadesiyle kesin olarak Allah'tan başkasının kastedilmediğini belirtmektedir.¹⁰⁶⁰ İbn Hazm "Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah'a biat etmektedirler. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir."¹⁰⁶¹ ayetini ve benzeri ayetleri de aynı metodla tefsir etmekte, Allah için teşbih ve tecsimin söz konusu olmadığını, bu ifadelerle Allah'ın bizzat kendisinin kastedildiğini söylemektedir.¹⁰⁶² İbn Hazm yaratılanlar için söz konusu olan uzuvların Allah'a izafe edildiği ayetlerde te'vili reddetmekte, Allah'ı yaratılanlara benzemekten tenzih etmekte, bu ifadelerin Allah'ın kemaline delalet eden mecazi ifadeler olduğunu söylemektedir.

İbn Hazm aynı şekilde "Rabbinin hükmüne sabret. Çünkü sen gözlerimizin önündesin. Kalktığın zaman Rabbin hamd ile tesbih et." Ayetinde yer alan "gözlerimiz" ifadesiyle yalnızca Allah'ın kendisinin kastedildiğini belirtmektedir. İbn Hazm Allah'ı yaratılanlara benzemekten tenzih etmekte ve Allah'ın göz sahibi olmakla tavsif edilmesinin caiz olmadığını söylemektedir.¹⁰⁶³ Ayette geçen 'gözler' ifadesiyle bizzat gözlerin kastedildiğini söyleyen Eş'arî'ye şiddetle karşı çıkmakta ve bunun mücessimenin savunduğu batıl bir iddia olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁶⁴

İbn Hazm bazı isimlerin lügat anlamının dışında kullanıldığına Hz. Peygamber'in sözlerinden de örnekler verir. Hz. Peygamber bir hadisinde; **ارفق بالفوارير** "Kristallere yumuşak davran-Kadınları incitme" buyurmuştur. İbn Hazm, cam veya kristal anlamına gelen **الفوارير** isminin lügat manası dışında 'kadınlar' anlamında kullanıldığını belirtmektedir. Bununla

¹⁰⁵⁷ Rahmân, 55/27.

¹⁰⁵⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 347.

¹⁰⁵⁹ İnsân, 76/ 9.

¹⁰⁶⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 347, 348.

¹⁰⁶¹ Fetih, 48/10.

¹⁰⁶² İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 348.

¹⁰⁶³ a.g.e., II, 348, 349.

¹⁰⁶⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 348.

birlikte İbn Hazm, bir nas, icma veya akli sezgi ile tayin edilmedikçe lafızların lügat anlamların dışında kullanılamayacağını yinelemektedir.¹⁰⁶⁵

İbn Hazm, bazı insanların tüm lügatleri ve bu lügatleri konuşan insanları yaratan Allah'ın ve Arapların en fasihi olan Peygamber'in bazı lafızları lügat anlamlarının dışında kullandığını gerekçe göstererek lafızları delilsiz olarak lügat anlamlarının dışında kullandıklarını söylemektedir. İbn Hazm bu kişilerin görüşlerini desteklemek için Arap şiirinden ve meşhur lügat alimlerinin bazı kullanımlarını örnek gösterdiklerini belirtmektedir. Böyle bir tasarrufta bulunmaya kimsenin yetkisinin olmadığını ifade eden İbn Hazm ancak Allah ve Resulü'nün naslarla beyan edilen kullanımlarının örnek alınabileceğini, Allah ve Resulü'nün kullandığı ifadeleri bırakarak İmriü'l-Kays (ö.540 m.) gibi Arap şiirinin otoritesi de olsa, el-Esma'î, eş-Şemmâh, Ebu Ubeyde, Ebu Ubeyd ve el-Hasen el-Basrî (ö.110/728-29) gibi görüşleri Arap dilinde huccet te kabul edilse ayet ve hadis naslarını bırakarak bu kişilerin sözleriyle istişhadta bulunanların büyük yanlışlık içerisinde olduklarında ısrar etmektedir. İbn Hazm Arapların en fasihi olarak nitelediği Hz. Peygamber'in İmriü'l-Kays, eş-Şemmâh ve el-Hasen el-Basrî'den (ö.110/728-29) daha fasih olduğunu, Arap dilini de el-Esma'î, Ebu Ubeyde ve Ebu Ubeyd'den daha iyi bildiğini ifade etmektedir.¹⁰⁶⁶

İbn Hazm bu gibi kişilerin çelişki içinde olduklarını belirtmektedir. Zira bunlar, delilsiz olarak Arap dilindeki lafızları lügat anlamlarından kopararak başka anlamlarda kullanmaktadırlar. Bunlar, "Elbiseni temizle"¹⁰⁶⁷ ayetindeki elbise anlamına gelen "siyâb" kelimesinin lügat anlamının dışında "kalp" anlamına geldiğini iddia etmektedirler. Yine bunlar, kafirlerin kalplerinin taşlara benzetildiği ayette "Allah korkusundan yuvarlananlar vardır" ifadesinde burhanı zaruri ile lügat anlamı dışında kullanıldığı sabit olan ve korku anlamına gelen "haşye" kelimesinin lügat anlamında kullanıldığını söylemektedirler.¹⁰⁶⁸

5- İ'câzu'l-Kur'ân Meselesi

5.1.- Tarihsel Arka Plan

Her peygamberin bir mucizesi olduğu gibi son peygamber olarak tüm insanlara gönderilen Hz. Muhammed'in en büyük mucizesi, kıyamete kadar geçerliliği olan ve tüm

¹⁰⁶⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 443.

¹⁰⁶⁶ a.g.e., IV, 444.

¹⁰⁶⁷ Müddesir, 74/4.

¹⁰⁶⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 445.

insanlara hitap eden Kur'ân'dır. Hz. Muhammed'in Peygamberlik hucyeti olan Kur'ân, söz ustalarına kendi sureleri gibi bir sure getirmeleri konusunda meydan okumuş, bu meydan okuma karşısında Araplar aciz kalmış bu nedenle Kur'ân muciz olarak vasıflanmıştır: “Bu Kur'an'ın bir benzerini meydana getirmek üzere insanlar ve cinler bir araya gelseler, birbirlerine yardımcı olsalar bile benzerini yapamazlar”.¹⁰⁶⁹

Müslümanlar ilk asıradan itibaren Kur'ân'ın müşkil kelimelerini açıklamak için Arap şiirine başvuruyorlardı. es-Suyûtî (ö.911/1505) *el-İtkân* adlı eserinde İbn Abbâs'ın Kur'ân'ın garip kelimelerini Arap şiirinden beyitlerle açıklayan ilk kişi olduğunu rivayet etmektedir. Bu konuda İbn Abbâs'ın şöyle dediği rivayet edilir; “Kur'ân'da manasını bilemediğiniz bir şeyle karşılaşırsanız Arap şiirine bakınız, zira şiir Arapların divanıdır”. Bununla birlikte Beni Ümeyye devleti son bulup Abbasi devleti kurulana kadar belagat temelinde Kur'ân'ın icazını konu alan, belagat yönlerini ortaya koyan çalışmalara rastlanmamaktadır. Belki de bunun en önemli sebebi, müslümanların gönlünde mukaddes bir yeri olan Kur'ân'ın farklı kişisel görüşlerden doğacak ihtilaflara sahne olmasından çekinildiği gelmektedir.¹⁰⁷⁰

Hicrî ikinci asrın başlarında cereyan eden İslâmî fetih hareketleri sonucu farklı uluslara ve dinlere mensup insanlar Araplar'la bir arada yaşamaya başladılar. Bu insanlardan bir kısmı İslamiyeti kabul ederken diğer bir kısmı eski inançlarını muhafaza ederek İslam ve müslümanlar aleyhinde faaliyetlerde bulunuyorlardı. Bazı din düşmanları müslüman görüntüsü altında gizli ve açıktan Kur'ân'a saldırıyorlardı. Kur'ân'ın nazımının sağlam olmadığı, içerisinde çelişki ve lahn olduğu şeklinde şüpheler ortaya atarak müslümanların zihinlerini bulandırıyorlardı. İbn Kuteybe (ö.276/889) *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân* adlı eserinde kur'ân'da lahn, i'râb hatası ve çelişkiler olduğunu iddiâ eden İslâm düşmanlarının iddialarını başlıklar halinde delilleriyle zikretmekte, daha sonra bunları birer birer çürütmektedir.¹⁰⁷¹ Bu şekilde Kur'ân'ın nazmı ve manası şiddetli bir saldırıya maruz kaldı. Bu saldırı karşısında özellikle lugat, kelam ve tefsir alimleri Kur'ân'ı ve Peygamberi savunmak için kolları sıvadılar. Bu alimler Kur'ân dili olan Arapçanın üslup özelliklerini açıklayan çalışmalar ortaya koydular. Bu amaca hizmet eden çok sayıda eser kaleme aldılar. el-Ferrâ'nın (ö.207/822) *Me'âni'l-Kur'ân*, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'nın (ö.209/824) *İ'câzu'l-*

¹⁰⁶⁹ İsrâ, 17/88.

¹⁰⁷⁰ Hasan Mes'ûd et-Tuveyr, *Cuhûdu ulemâi'l-ğarbi'l-İslâmî ve itticâhâtuhum fî dirâseti'l-i'câzi'l-Kur'ânî*, Beyrut, Dâru kuteybe, 2001, s. 63, 64.

¹⁰⁷¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, nşr: Ahmed Sakr, Dâru't-turâs, 2. Basım, Kahire, 1973, s. 24-33-50.

Kur'ân ve İbn Kuteybe'nin *Te'vîlû müşkili'l-Kur'ân*'ı bu amaçla kaleme alınan eserlere örnek verebiliriz.¹⁰⁷²

İ'câzu'l-Kur'ân meselesi fakih, usulcû ve kelamcı alimleri meşgul eden en önemli meselelerdendir. Farklı İslami fırkalar arasında meydana gelen akidevi ihtilaflar İ'câzu'l-Kur'ân konulu çalışmalara uygun zemin hazırlamıştır. Bu mesele, şia ve hariciler gibi siyasi, mutezile, eşaire ve mürchie gibi kelami, hanefi, şafii, maliki, hanbeli ve zahiri gibi fıkhi mezheplerin ortaya çıkmasıyla daha da derinleşmiştir. Bu grup ve mezhepler, ümmetin üzerinde ittifak ettiği meseleleri göz önüne alarak, kendi ilkelerinden hareketle Kur'ân'ı savunmaya ve onun muciz yönünü ortaya koymaya çalışmışlardır.

İ'cazu'l-Kur'ân konusunda çok sayıda çalışma yapılmasının temel nedeni özellikle kelamcılar arasında meydana gelen akidevi tartışmalardır. Bu tartışmaların merkezinde Mutezili ve Eşari alimleri arasında cereyan eden Allah'ın kelamı ve Kur'ân'ın mahluk olup olmadığı meselesi yer almaktadır. Mutezile Allah'ın kelamının zatının sıfatlarından değil fiillerinin sıfatlarından olduğunu söylemektedir. Kelamın parça parça sesler ve manzum harflerden oluştuğunu söyleyen Mutezile, telaffuz edilen manzum harflerden oluştuğu gerekçesiyle Kur'ân'ın mahluk olduğu görüşünü savunmaktadır.¹⁰⁷³ Eşariler ise Allah'ın kelamının zatı ile alakalı, çoğalamaz ve parçalanamaz kadim sıfatlarından olduğunu söylemektedir. Allah'ın kelamının ezeli olan ilim sıfatıyla bağının olduğunu, Allahın ilimsiz düşünölemeyeceğı gibi kelamsız da düşünölemeyeceğini, dolayısıyla kelamın da ezeli olduğunu söylerler.¹⁰⁷⁴ Eşarilerin i'cazu'l-Kur'ân konulu çalışmaları bu görüş ekseninde şekillenmiştir. Eşari Allah'ın kelamının mahluk olmadığını, bununla birlikte iki kısma ayrıldığını söyler; birincisi, Allah'ın kadim olan nefsi kelamı, ikincisi ise hâdis olan lafzi kelamıdır. Allahın zatı ile kaim olan nefsi kelamın tek manası vardır. Lafzi kelam ise ezeli olan bu tek manaya delalet eden ibarelerdir. Delalet hadis, medlul ise kadimdir.¹⁰⁷⁵

Kelamcılar arasında cereyan eden Allah'ın kelamının mahiyeti ve Kur'ân'ın mahluk olup olmadığı merkezli tartışmalar İ'câzu'l-Kur'ân konulu çalışmalara da yansımıştır. Alimler arasında lafız-mana, müfret lafzın fesahattaki değeri ve konumu, lafızlar arasındaki uygunluk

¹⁰⁷² Hasan Mes'ûd et-Tuveyr, a.g.e., s. 64, 65.

¹⁰⁷³ a.g.e., s. 66.

¹⁰⁷⁴ a.g.e., s. 66.

¹⁰⁷⁵ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim b. Ahmed b. Ebî Bekr eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr: Muhammed Seyyid Kîlânî, Kahire, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1961, I, 96.

ve ses ahenginin değeri, mecaz ve vazifesi, istiare ve konumu, isim ile müsemma arasındaki ilişki gibi konularda ihtilaflar çıkmıştır.¹⁰⁷⁶ Mutezile lafzi formatın güzelliğine önem vermekte, lafızlar arasındaki uyumu, ses ahengini, mecazı ve bedi sanatları Kur'ân'ın icaz yönlerinden saymaktadır.¹⁰⁷⁷ Eşariler ise dil terkiplerinin oluşturulmasında manaların önceliği olduğu ve lafızların manalara tabi olduğu gerekçesiyle manaya önem vermektedir.¹⁰⁷⁸

Mutezile, Allah'ın keliması ve Kur'ân'ın mahluk olduğu meselesinden hareketle İ'câzu'l-Kur'ân konusunda lafız ve ses eksenli nazım teorisini ileri sürmüşlerdir.¹⁰⁷⁹ Eşariler özetle Kur'ân'ın icazının üslubunda ve içeriğinde olduğunu söylemektedirler. Üslup açısından Kur'ân'ın eşsiz bir söz dizimine sahip olduğunu, belagat ve fesahat mertebelerinde zirvede olduğunu söylemektedirler. İçerik açısından ise Kur'ân'ın gayip haberlerini ve geçmiş milletlerin haberlerini içerdiğini söylemektedirler.¹⁰⁸⁰

Kur'ân'ın icazı konusunda mutezili şeyhlerinden Câhız'ın (ö.255/869) hocası İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm (ö.231/845) tarafından ortaya konan ve Kur'an'ı indiren Allah'ın, onun benzerini telif etme gücünü ediplerin elinden aldığı için taklit edilemediği şeklinde açıklanan "sarfe" nazariyesinin i'câzu'l-Kur'ân konulu çalışmalara önem verilmesinde büyük etkisi olmuştur. Zira alimler Kur'ân'ın belagat ve fesahat yönlerini ön plana çıkararak Nazzam'ın ortaya attığı nazariyenin geçersiz olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır.

en-Nazzâm (ö.231/845), Kur'ân'ın Hz. Muhammed'e Peygamberliğinin hucceti olsun diye indirilmediğini, Kur'ân'ın da önceki mukaddes kitaplar gibi helaller ve haramları açıklamak için indirildiğini, Allah'ın engellemesi olmasaydı Arapların Kur'an'ın bir benzerini getirmeye güç yetirebileceklerini söylemektedir.¹⁰⁸¹

İ'câzu'l-Kur'ân konulu çalışmalarda nazım terimini ilk kez mutezile kullanmıştır. Bu terim Câhız'ın (ö.255/869) *Nazmu'l-Kur'ân*, Muhammed b. Yezîd el-Vâsitî'nin *İ'câzu'l-Kur'ân fî nazmihi ve te'lîfihi* ve İbnü'l-Ahşî'tin *Nazmu'l-Kur'ân* gibi eserlerde kullanılmıştır.¹⁰⁸²

¹⁰⁷⁶ Hasan Mes'ûd et-Tuveyr, a.g.e., s. 66.

¹⁰⁷⁷ Ahmed Ebû Zeyd, *Mukaddime fi'l-usûli'l-fikriyye li'l-belâgat ve i'câzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-âmân, 1.basım, Ribat, 1989, s. 20.

¹⁰⁷⁸ a.g.e., s. 20

¹⁰⁷⁹ Hasan Mes'ûd et-Tuveyr, a.g.e., s. 131.

¹⁰⁸⁰ a.g.e., s. 138.

¹⁰⁸¹ Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, el-Mektebetü'l-asriyye, Sayda-Beyrut, 1972, 2, 93.

¹⁰⁸² Hasan Mes'ûd et-Tuveyr, a.g.e., s. 64, 65.

Mutezilenin benimsediği nazım teorisinin temellerini attığı söylenen Câhız (ö.255/869) İ'câzu'l-Kur'ân konusunda *Nazmu'l-Kur'ân* adlı bir eser yazmış, eserinde Kur'ân'ın icazının belagatında olduğunu savunmuştur.¹⁰⁸³ Câhız, Kur'ân'ın nazmı ve te'lifi ile belâğlere, hatiplere ve şairlere meydan okuduğunu, Arapların bu meydan okuma karşısında aciz kaldıklarını, kimsenin Kur'ân'ın ne bir benzerini ne de bir kısmını getiremediğini, bunu yaptığını iddia eden birisinin de çıkmadığını söylemektedir.¹⁰⁸⁴

Kadı Abdülcabbâr (ö.415/1025) Arapların Kur'ân'ın bir benzerini getirmek yerine Peygamberle savaşmak zorunda kalmalarının, Kur'ân'ın meydan okuması karşısında aciz kaldıklarını ispatladığını söylemektedir. Zira akıllı olan bir kimsenin rakibini kolay yoldan alt etme imkanı varken zor olanı seçmeyeceğini belirtir. Şayet Kur'ân'ın meydan okumasına cevap verebilselerdi savaşarak canlarını ve mallarını kaybetmek zorunda kalmazlardı.¹⁰⁸⁵ Kadı Abdülcabbâr ayrıca Kur'ân'da yer alan gayb haberlerinin Kur'ân'ın icaz yönlerinden olmadığını söyler. Zira bir tahsiste bulunulmadan Kur'ân'ın her hangi bir surenin getirilmesiyle meydan okunmuştur. Kur'ân'ın her suresinde gayip haberlerinin yer almadığı aşikardır.¹⁰⁸⁶

Ehli sünnet alimlerinden *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân* eserinin sahibi el-Hattâbî (ö.388/998) de meydan okuma ayetini delil getirerek sarfe teorisine karşı çıkmaktadır. el-Hattâbî, "Andolsun eğer insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine yardımcı olsalar yine onun benzerini getiremezler" ayetinin sarfa teorisiyle uygunluk arzetmediğini, zira meydan okumaya karşılık vermenin gayret, çalışma ve ön hazırlık yapmayı gerektirdiğini, sarfe teorisinin ise bu sıfatla bağdaşmadığını belirtir. el-Hattâbî i'câzü'l-Kur'ân konusundaki görüşlerini şu sözleriyle özetler; "Bil ki Kur'ân en fasih lafızlarla en doğru manaları içeren en güzel nazımla geldiği için muciz olmuştur".¹⁰⁸⁷

el-Hattâbî (ö.388/998) i'caz sadedinde lafızla mana arasında bir bağ kurmakta, Rummânî ve diğer mutezili alimlerin hilafına manaya büyük bir önem atfetmektedir. el-Hattâbî Kur'ân'ın kalplere tesir etmesini, nefisleri etkilemesini icaz yönlerinden birisi sayarak

¹⁰⁸³ a.g.e., s. 67.

¹⁰⁸⁴ a.g.e., s. 131.

¹⁰⁸⁵ Abdulfettah Lâşîn, *Belâğatu'l-Kur'ân fî âsâri'l-Kâdi Abdülcabbâr ve eseruhu fî'd-dirâsâti'l-balâgiyye*, Kahire, Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1978, s. 466.

¹⁰⁸⁶ Hasan Mes'ûd et-Tuveyr, a.g.e., s. 73.

¹⁰⁸⁷ el-Hattâbî, "Beyânu i'câzi'l-Kur'ân", *Selâsu resâil fî i'câzi'l-Kur'ân li'r-Rummânî ve'l-Hattâbî ve Abdulkâhir el-Cürcânî*, nşr: Muhammed Halefullah; Muhammed Zağlûl Selâm, Kahire, Dâru'l-meârif, ts., s. 24.

İ‘câzi'l-Kur'ân meselesine yeni bir yaklaşım getirmektedir. Görüşünü desteklemek için Hz. Ömer'in Tâhâ suresinden etkilenecek müslüman olmasını, ‘Utbe b. Rebî‘a'nın Secde suresini işittiğinde etkilenmesini örnek getirir.¹⁰⁸⁸

Bakıllânî (ö.403/1013) de sarfe nazariyesine karşı çıkmakta ve İcazın sırf Allah'ın engellemesi ile olmuş olsaydı Kur'ân nazımının son derece belîğ bir şekilde indirilmesine gerek kalmayacağını söylemektedir. Bakıllânî sarfe nazariyesinin Kur'ân'ın değil engellenmenin muciz olduğu anlamına geldiğini, bu durumda Kur'ân'ın diğer kelimelere üstünlüğünden söz edilemeyeceğini ifade etmektedir. Bakıllânî Kur'ân'ın gayip haberlerini içermesini, Peygamberin ümmi olmasına rağmen Kur'ân'ın geçmiş ümmetlerden haber vermesini, eşsiz nazımını, hayret uyandıran te'lifini, insanları aciz bırakacak derecede belagatta ileri düzeyde olmasını Kur'ân'ın icaz yönlerinden saymaktadır.¹⁰⁸⁹

Kadı İyâz el-Yahsubî (ö.544/1149) Kur'ân'ın icazının dört yönlü olduğunu söylemektedir. Birincisi; Olağan üstü belagatı ve fesahatı, telifinin güzelliği, kelimelerinin uyum içerisinde olması. İkincisi; Kur'ân'ın nazımının ve üslubunun Arapların bilinen üslup, nazım ve nesrinden farklı olması. Üçüncüsü gayip haberleri içermesi. Dördüncüsü; geçmiş ümmetlerden haber vermesi.¹⁰⁹⁰

İbn Atıyye (ö.541/1147) de Kur'ân'dan bir lafız çıkarılsa, sonra tüm Arap lisanı taransa çıkarılan lafızdan daha güzel ve uygununun bulunamayacağını belirtmektedir. İbn Atıyye ilmi her şeyi kuşatan Allah'ın Arapların lügatının tamamına vakıf olduğunu, hangi lafızın nereye daha uygun geleceğini ve hangi lafızların manaları daha iyi ifade edeceğini en iyi Allah'ın bildiğini, cehalet ve unutmak ile muttasıf olan insanların lügatın tamamına vakıf olmaktan aciz olduklarını, bu nedenle Kur'ân'ın nazımının belagatta zirveye ulaştığını ve muciz olduğunu söylemektedir. İbn Atıyye Kur'ân'ın icazının arkasında Allah'ın belagatın sırlarına ve lügatın konumlarına tam olarak vakıf olmasının bulunduğunu, bu yüzden Kur'ân'ın nazımının lafız ve mana olarak muciz olduğunu, insanların ise lügatın konumlarını ve belagatın sırlarını ihata etmekten aciz olduklarını söylemektedir.¹⁰⁹¹

¹⁰⁸⁸ el-Hattâbî, *Beyânu i‘câzi‘l-Kur‘ân*, s. 64, 65.

¹⁰⁸⁹ Hasan Mes‘ûd et-Tuveyr, a.g.e., s. 78, 79.

¹⁰⁹⁰ el-Kâdî ‘İyâz, *eş-Şifâ bi-ta‘rîfi hukûki‘l-Mustafâ*, nşr: Ali Muhammed Bicâvî, Kahire, Dâru ihyâi‘l-kütübi‘l-Arabiyye, ts., I, 524, 525.

¹⁰⁹¹ İbn Atıyye, el-Kâdî Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî, *el-Muharreru‘l-vecîz fî tefsîri‘l-Kitâbi‘l-Azîz*, nşr: Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed, 1.basım, Beyrut, Dâru‘l-kütübi‘l-ilmiyye, 1993, I, s. 52, 53.

Kur'ân'ın icazının nazmında olduğunu kabul etmeyen Mutezili en-Nazzâm (ö.231/845) Allah'ın engellemesi olmasıydı Arapların Kur'an'ın bir benzerini getirmeye güç yetirebileceklerini söylemektedir. en-Nazzâm, Kur'an'ın icazını bedî nazmında değil Allah'ın engellemesinde görmektedir.¹⁰⁹² en-Nazzâm'ın ortaya attığı sarfe teorisinin İ'câzu'l-Kur'ân konulu çok sayıda çalışmanın ortaya çıkmasında etkisi olmuştur. Alimler bu görüşü çürütmek, belagat ve fesahat yönlerini ortaya koyarak Kur'ân'ın beyânî icazını ıspatlamak için çok sayıda eser kaleme almıştır.

Eşari mezhebinin usüllerini İ'câzu'l-Kur'ân konusunda en iyi tatbik eden belagat alimi Abdulkâhir el-Cürcânî (ö.471/1079), İ'câzu'l-Kur'ân meselesine büyük bir önem vermiş, bu konuda Esrâru'l-belâga, Delâilü'l-i'câz ve er-Risâletü's-şâfia' fî i'câzi'l-Kur'ân gibi üç önemli eser kaleme almıştır. Cürcânî belagatın müfret lafızlarda olmadığını, aksine yanyana gelerek nazmı oluşturan lafızların manalarında olduğunu söylemektedir.¹⁰⁹³ Cürcânî Mutezilenin ve onların izinden gidenlerin zannettiği gibi nazmın (söz dizimi) lafız, harf ve seslerden oluşmadığını, aksine nazmı manaların oluşturduğu söylemektedir. İnsanın manaları öncelikle zihninde oluşturduğunu doha sonra bu manaları en iyi şekilde ifade edecek lafızları seçerek nazmı oluşturduğunu söylemektedir. Cürcani lafızlardan ziyade bu lafızlarla ifade edilen manalara önem atfetmekte, manaları bilinmeden lafızların konumlarının belirlenemeyeceğini belirtmektedir.¹⁰⁹⁴ Cürcani ayrıca nahiv kurallarına uyulmadan nazmın oluşturulamayacağını belirtmektedir.¹⁰⁹⁵

Eşari alimlerinden Bakıllânî (ö.403/1013) Mutezile'nin savunduğu sarfe teorisinin kabul edilemeyeceğini, zira Kur'ân'ın meydan okumasının İslamiyet öncesindeki cahili Arapları kapsamadığını, Kur'an'ın bir benzeri getirme gücünün cahili Araplardan alınmış olmasının söz konusu olmadığını, buna rağmen cahili Arapların hitabet ve şiirlerinde Kur'an'a denk sözlerin bulunmadığını, dolayısıyla sarfe nazariyesinin geçersiz olduğunu ifade eder.¹⁰⁹⁶

Abdulkâhir el-Cürcânî (ö.471/1079) de aynı metodla sarfe teorisini çürütmeye çalışır. Cürcânî Arapların Kur'an'ın bir benzerini getirmeye güç yetirememelerinin sebebi Allah'ın

¹⁰⁹² Hasan Mes'ûd et-Tuveyr , s. 131.

¹⁰⁹³ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Kitâbu delâilü'l-i'câz*, nşr: Muhammed Abduh; Muhammed Mahmûd eş-Şankîfî, 2. basım, Kahire, Matbaatu'l-menâr, h.1331, s. 40.

¹⁰⁹⁴ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Kitâbu delâilü'l-i'câz*, s. 45.

¹⁰⁹⁵ a.g.e., s. 44.

¹⁰⁹⁶ Hasan Mes'ûd et-Tuveyr , s. 138.

engellemesi ise, cahili Arapların kelimasında Kur'ân'ın belagat ve fesahatına denk sözlerin bulunmasının gerektiğini, bunun böyle olmadığının açık olduğuna göre sarfe nazariyesinin geçersiz olduğunu söyler.¹⁰⁹⁷

İ'câzu'l-Kur'ân meselesinde en-Nazzâm'ın (ö.231/845) ortaya koyduğu ve İbn Hazm gibi bir çok alim tarafından kabul gören sarfa teorisi belagat sanatlarının gelişip zenginleşmesinde büyük katkı sağlamıştır. Zira müfessirlerin yanı sıra belagat ve lugat alimleri bu görüşün geçersiz olduğunu kanıtlamak ve Kur'ân'ın belagatının sırlarını açığa çıkarmak için gayret sarfetmişlerdir. Kur'ân tilavetinde yapılan lahn hataları lugat, nahiv ve sarf ilimlerinin doğmasına yol açtığı gibi, İ'câzu'l-Kur'ân konusunda ortaya atılan sarfe nazariyesi üç şikkıyla belagat ilimlerinin doğmasına zemin hazırlamıştır.

5.2.- İbn Hazm'ın İ'câzu'l-Kur'ân Meselesine Yaklaşımı

İbn Hazm *et-Takrîb* adlı risalesinde Arap nesrinin üsluplarından bahsetmiş, konu Kur'an'a gelince şöyle demiştir: "Kur'ân'ın nazmına gelince, Allah onun bir benzerinin getirilmesi gücünü engellemiş, belâğlerin onun bir benzerini getirmelerine mani olmuştur."¹⁰⁹⁸ İbn Hazm bu sözleriyle Nazzam tarafından ortaya konan ve Kur'an'ı indiren Allah'ın, onun benzerini telif etme gücünü ediplerin elinden aldığı için taklit edilemediği şeklinde açıklanan "sarfe" nazariyesini benimsediğini ortaya koymaktadır.

İbn Hazm, Kur'an'ın i'cazı ve i'caz yönünden belagatıyla ilgili olarak İbn Şüheyd el-Eşcaî'ye hitaben *Risâle fî i'câzi'l-Kur'ân* adıyla bir risale yazdığını, onun bir kısmına el-Fasl'da yer verdiğini belirtir.¹⁰⁹⁹ İbn Hazm *el-Fasl fî'l-milel ve'n-nahl* adlı eserinde İ'câzu'l-Kur'ân meselesini etraflıca ele almış, İslam alimlerinin bu konuda kendi asrına kadar ileri sürdükleri farklı görüşleri delilleriyle zikretmiş, bu görüşleri tartıştıktan sonra kendi görüşlerini ortaya koymuştur. İbn Hazm bu eserinde Hz. Muhammed'in (s.a.v.) nübüvvetinden bahsetmekte, yahudi ve hıristiyanlarla bu konuyu tartıştıktan sonra konuyla bağlantısı olması itibariyle icaz konusuna geçmektedir.

İbn Hazm'ın İ'câzu'l-Kur'ân meselesinde ister mutezili olsun ister Ehli sünnet olsun önceki alimlerin görüşlerinden istifade ettiği muhakkaktır. İbn Hazm Kur'ân'ın mu'ciz

¹⁰⁹⁷ Abdulkâhir el-Cürcânî, "er-Risâletü's-şâfiye", *Selâsu resâil fî i'câzi'l-Kur'ân*, s. 134-136.

¹⁰⁹⁸ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 352.

¹⁰⁹⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 188.

olduğunu insanların ve cinlerin Kur'ân'ın bir benzerini getiremeye güç yetiremeyeceklerini, zira Allah'ın, Peygamberi aracılığıyla insanlara ve cinlere Kur'ân'ın bir benzerini getirmeleri konusunda meydan okuduğunu, bu meydan okuma karşısında muhatapların aciz kaldığını, bu konuda müslümanların görüş birliği içinde olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte alimlerin Kur'ân'ın i'câz yönü, miktarı, meydan okumanın süresi gibi konularda ihtilafa düştüklerini ifade etmektedir.¹¹⁰⁰

İbn Hazm Eşarî'nin Kur'ân'ın i'câz yönüne ilişkin görüşlerini nakletmiş, Eşarî'nin icazın Allah'ın kadim kelimıyla alakalı bir sıfat olduğu, insanlara meydan okunan kısmın hala Allah katında olan bu kadim kelim olduğu, Peygambere vahyedilen Kur'ân olmadığı ve kimsenin onu duymadığı şeklindeki iddialarına İcazın hakikatine aykırı olduğu gerekçesiyle şiddetle karşı çıkmakta ve bu görüşün son derece yanlış ve geçersiz olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁰¹ İbn Hazm bir kimsenin hiç duymadığı ve içeriğinin ne olduğunu bilmediği bir şeyin benzerini getirmesiyle mükellef tutulamayacağını, insanlara işitilen kelimeler suretinde sunulmadıkça bu kadim kelim kimsenin idrak edemeyeceğini belirtir.¹¹⁰²

İbn Hazm bu görüşün doğru kabul edilmesi halinde Peygambere indirilen Kur'ân'ın muciz olmadığına dolayısıyla bir benzerinin getirilebileceğinin anlaşılabileceğini söylemekte, böyle bir inancın ise insanı küfre sokacağını belirtmektedir. İbn Hazm bu görüşü Kur'an'ın ruhuna aykırı bulmakta ve açık bir dalalet olarak nitelemektedir.¹¹⁰³ Bununla birlikte İbn Hazm Eşari'nin İ'câzu'l-Kur'ân konusunda diğer müslümanların söylediği gibi Kur'ân'ın muciz olduğu yönünde farklı bir görüşünün daha olduğunu belirtir.¹¹⁰⁴ Ayrıca İbn Hazm Allah'ın bir veya on sure getirilmesiyle meydan okuduğunu, bu görüşe savunanlar ise Allah'ın kadim kelimının tek olduğunu, parçalardan ve surelerden oluşmadığını söylemektedirler. İbn Hazm bu açıdan da bu görüşün geçersiz olduğunu söylemektedir.¹¹⁰⁵

İbn Hazm İ'cazu'l-Kur'ân konusunda, Kur'ân'ın meydan okumasının ve mucizlik vasfının devam edip etmediği konusunu da ele almaktadır. Bu konuda iki farklı görüş olduğunu söyleyen İbn Hazm bu görüşleri teker teker ele alıp tartışmaktadır. Birinci görüşü temsil eden bir grup kelim alimi, Peygamber zamanında meydan okumaya muhatap olan

¹¹⁰⁰ a.g.e., aynı yer.

¹¹⁰¹ a.g.e., III, 25; V, 76.

¹¹⁰² a.g.e., III, 25.

¹¹⁰³ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 25.

¹¹⁰⁴ a.g.e., V, 76.

¹¹⁰⁵ a.g.e., III, 25.

Arapların Kur'ân'ın bir benzerini getirmekten aciz kalmalarıyla Kur'ân'ın mucizlik vasfının son bulunduğunu söylemektedir. İkinci grubu temsil eden cumhur ulemanın görüşü ise Kur'ân'ın meydan okumasının kıyamete kadar geçerli olduğu yönündedir. Cumhur ulema ile aynı görüşte olan İbn Hazm, Kur'ân'ın insanlara ve cinlere meydan okumasının ve mucizlik vasfının kıyamete kadar devam edeceğini söylemektedir. İbn Hazm görüşünü ispatlamak, muhalif görüşü çürütmek için İsrâ suresinin 88. ayetini delil getirmektedir: "De ki: "Andolsun eğer insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine yardımcı olsalar bile yine onun benzerini getiremezler". Ayette geçen *يأتون بمثله* kısmını gramer açısından tahlil eden İbn Hazm, ayette şimdiki zamanın yanı sıra yenilenme ve gelecek zamanı da ifade eden muzari sıgasının kullanılmasının Kur'ân'ın bir benzerinin nazil olduğu zamanda getirilemeyeceği gibi gelecekte de asla getirilemeyeceğinin apaçık bir delili olduğunu belirtmektedir. İbn Hazm hiç kimsenin bu ayetin mazi manasına geldiğini iddia edemeyeceğini, zira başka bir nas, yakini bir icma veya zaruret bulunmaksızın dilde değişiklik yapılarak gelecek zaman ifade eden bir lafzın geçmiş zaman anlamında kullanılamayacağını, buna kimsenin yetkisinin olmadığını belirtmektedir. Diğer taraftan İbn Hazm ayette geçen 'ins' ve 'cin' lafızlarının umum ifade ettiğini, bunları tahsis eden bir şeyin bulunmadığını, dolayısıyla ayetin kıyamete kadar bütün insanları ve cinleri kapsadığını ifade etmektedir.¹¹⁰⁶

İbn Hazm kelimcilerin Kur'an'ın muciz yönünün nazmında mı yoksa gaybi haberleri içeren manasında mıdır? Şeklindeki tartışmaları da ele almakta ve bu konuda kendi görüşünü belirtmektedir. Bazı kelimciler Kur'an'ın muciz yönünün nazmında değil sadece içerdiği gaybi haberlerde olduğunu söylerken, cumhur ulema Kur'an'ın icazının hem nazmında hem de gaybi haberleri içermesinde olduğunu söylemektedir. Cumhur ulema ile aynı görüşleri paylaşan İbn Hazm, bu görüşe muhalefet edenlerin yanlış yolda olduğunu belirtmekte görüşünü desteklemek için "Eğer kulumuza indirdiğimizden şüphe içinde iseniz, haydi onun gibi bir sûre getirin"¹¹⁰⁷ ayetini delil getirmektedir. Nasların zahiri anlamlarını öne çıkaran ve ayetleri bu doğrultuda yorumlayan İbn Hazm bu ayette insanların Kur'ân'ın sureleri gibi bir sure getiremeyeceklerinin belirtildiğini, Kur'ân surelerinin çoğunda gaybi haberler bulunmamasına rağmen Allah'ın Kur'ân'ın hepsinin muciz olduğunu haber verdiğini, Kur'ân'ın icazının sadece gaybi haberlere hasredilmesinin Allah'a ve O'nun Kur'ân'nına muhalefet olacağını belirtmektedir.¹¹⁰⁸

¹¹⁰⁶ a.g.e., III, 25,26.

¹¹⁰⁷ Bakara 2/23.

¹¹⁰⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 26.

İbn Hazm İ'câzu'l-Ku'ân meselesi ile ilgili diğer bir konuyu daha tartışmıştır. İbn Hazm bazı alimlerin Kur'an'ın icazının belagat mertebelerinin en üst seviyesinde olduğunu savunduğunu, bu görüşe karşı çıkanların ise Allah'ın Kur'ân'ın bir benzerini getirme gücünü insanların elinden aldığını söylediklerini belirtmiştir. İbn Hazm Kur'an'ın icaz yönünün belagat mertebelerinin en üst seviyesinde olduğunu savunanların Kur'ân'ın icazına delalet ettiğini söyledikleri "Sizin için kısısta hayat vardır" ayeti gibi bazı ayetleri örnek gösterdiklerini söylemektedir. Bu görüşe şiddetle karşı çıkan İbn Hazm böyle bir iddiayı kabul etmenin, her ne kadar Kur'ân'ın belagatının insanların belagatından üstün olduğunu ifade ediyor olsa da, Kur'ân'ın belagatının insanların belagatıyla aynı kategoride yer aldığı kabul etmek anlamına geldiğini söylemektedir. Oysa İbn Hazm, Peygamberlerin mucizelerinin alışıl gelmiş şeylerin dışında olduğunu söylemektedir.¹¹⁰⁹

İbn Hazm'ın zahiri görüşlerinin etkisi İ'câzu'l-Kur'an meselesinde de görülmektedir. İbn Hazm Peygamberlerin mucizelerinden bahsetmekte, bu mucizelerin ayın yarılması, denizin yarılması, asanın yılanı dönüşmesi, kayadan devenin çıkması ve ölülerin diriltilmesi, Kur'ân'ın bir benzerinin getirilememesi gibi sıradan insanların güç yetiremeyeceği doğa üstü olaylar olduğunu söylemektedir.¹¹¹⁰ İbn Hazm Hz. Muhammed dışındaki Peygamberlerin mucizelerinin kendi zamanlarıyla sınırlı hissi mucizeler olduğunu, bu mucizeler karşısında alimin de cahilin de eşit olduğunu, Kur'ân'ın icazını ise sadece Arap dilini bilenlerin anlayabileceğini, diğer insanların bunu Arapların kendilerine haber vermesiyle bilebileceklerini söylemektedir.¹¹¹¹ İbn Hazm bu sözleriyle önceki Peygamberlerin hissi mucizeleri ile kendi görüşüne göre sarfe üzerine bina edilen Kur'ân mucizesini eşit tutmaktadır. Kur'ân'ın i'câzına en uygun ve asil görüşün bu olduğunu söylemektedir.

İbn Hazm Allah'ın yapmış olduğu şeyler konusunda sorgulanamayacağını, neden insanların başka bir şeyle değil de Kur'ân ile aciz bırakıldığının veya neden bir başkası değil de Hz. Muhammed'in Peygamber seçildiğinin veya neden Hz. Musa'nın asasının aslana değil de bir yılanı dönüştürüldüğünün sorgulanamayacağı gibi, Kur'ân'ın bir benzerini getirme gücünün insanların elinden neden alındığının da sorgulanamayacağını ifade etmektedir. Bu tür soruların arkasının kesilmeyeceğini belirten İbn Hazm, Kur'ân'ı ve Kur'ân'ın belagatını Arap olmayanların anlamadığını, o halde neden Kur'ân'ın tüm insanların anlaması için diğer dillerle de indirilmediği sorusunun da sorulması gerektiğini belirtmektedir. Bu tür soruların saçmalık

¹¹⁰⁹ a.g.e., III, 27.

¹¹¹⁰ a.g.e., V, 102, 103.

¹¹¹¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 194.

olduğunu belirten İbn Hazm, Peygamberin mucizesi olan Kur'an'ın belagatının insanların alışık olduğu belagat türlerinin dışında olduğunu söylemektedir.¹¹¹²

İbn Hazm Kur'ân'ın icazının belagat derecelerinin en üst seviyesinde yer aldığını savunanların Kur'ân'ın belagatına örnek olarak getirdikleri "Sizin için kıstasta hayat vardır" ayetinin onların iddialarını destekler nitelikte olmadığını söylemektedir. İbn Hazm onlardan Kur'an'ın diğer ayetlerinde gördükleri icaz yönlerini göstermelerini istemektedir. Aksi takdirde Kur'an'ın bazı ayetlerinin muciz bazılarının ise muciz olmadığı anlaşılabacaktır. İbn Hazm Kur'ân'da binlerce ayet varken özellikle bu ve benzeri ayetlerin Kur'ân'ın belagatı sadedinde zikredilmesinin, bunların dışında kalan ayetlerin muciz olmadığı yönünde bir yanlış anlaşılma sebepleri olabileceğini, böyle bir anlayışın ise insanı küfre sokacağını ifade etmektedir.¹¹¹³ Şayet Kur'ân'ın tümünün icaz bakımından bu ayetler gibi olduğunu söylerlerse, kendilerine neden diğer ayetleri bırakıp ta özellikle bu ve benzeri ayetleri delil getirdiklerinin sorulacağını belirtmektedir. İbn Hazm bu görüşü savunanları böyle yapmakla Kur'ân'ın bir kısmının muciz bir kısmının ise muciz olmadığı izlenimi uyandırmakla itham etmektedir. İbn Hazm bu görüş sahiplerine; "Muhakkak biz, Nuh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi, sana da vahyettik. İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a, torunlarına, İsa'ya, Eyyûb'a, Yunus'a, Harun'a ve Süleyman'a da vahyettik. Davud'a da Zebur'u verdik" ayetinin onların kıstaslarına göre muciz olup olmadığını, belagat derecelerinin en üst seviyesinde yer alıp almadığını sormaktadır. Şayet muciz olmadığını söylerlerse küfre gireceklerini, muciz olduğunu söylemeleri halinde kendilerine bu ayetin belagat şartlarına uygun olarak belagat mertebelerinin en üst seviyesinde yer alıp almadığının sorulacağını, şayet evet derlerse kendileriyle çelişmiş olacaklarını zira ayette Peygamber isimlerinden başka bir şey bulunmadığını, dolayısıyla onların belagat için öne sürmüş oldukları şartları haiz olmadığını belirtmektedir. Bu ayetin belagat şartlarını taşımadığını söylemeleri halinde ise kendi iddialarını kendilerinin çürütmüş olacaklarını ifade etmektedir.¹¹¹⁴

İbn Hazm Kur'ân'ın icazının belagat derecelerinin en üst seviyesinde olduğu şeklindeki bir görüşün kabul edilemeyeceğini, zira böyle bir iddianın zorunlu olarak Kur'ân'ın Hasan el-Basrî (ö.110/728-29), Sehl b. Hârûn (ö.215/830), Câhîz (ö.255/869) ve İmri'ül-Kays'ın (ö.540 m.) sözleri mesabesinde olduğunun kabul edilmesi anlamına geleceğini söylemektedir.¹¹¹⁵

¹¹¹² a.g.e., III, 27.

¹¹¹³ a.g.e., aynı yer.

¹¹¹⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 27, 28.

¹¹¹⁵ a.g.e., aynı yer.

Kendi tabakasında diğerlerini geçen birisinin bir gün kendi seviyesine ulaşacak hatta kendisini geçecek başka birisinin gelmesinden güvende olamayacağını belirten İbn Hazm, Kur'ân'ın icazının sadece belagat yönüyle olduğunu kabul etmenin, Allah'ın engellemesi olmazsa bir gün gerçekten çok belîğ bir kimsenin Kur'ân'ın belagat seviyesine ulaşabileceği anlamına geldiğini söylemektedir.¹¹¹⁶

İbn Hazm temelde Kur'ân'ın belagatının insanların belagatından farklı olduğunu, aynı kategoride yer almadığını, bir birine denk belîğ kimselerin sözlerinin bir biriyle kıyaslanabileceğini, Allah'ın kelamının ise ne üst, ne alt ne de orta seviyede insanların kelamı türünden olmadığını belirtmektedir.¹¹¹⁷ İbn Hazm bu görüşünü, Ebu Zer el-Gıfari'nin kardeşi Üneys'in, "Kur'an'ı belîğlerin ve şairlerin sözleriyle karşılaştırdım, hiçbirine uymadığını gördüm" şeklindeki sözüyle de teyit etmektedir.¹¹¹⁸ Ayrıca İbn Hazm Kur'ân'da sure başlarında yemin ifadeleri ve manasını kimsenin bilmediği mukatta harflerinin bulunduğunu¹¹¹⁹, Kur'ân'a has olan bu mukatta harflerini hiç bir belîğ şairin kullanmadığını, bir kimsenin yazdığı bir mektupta veya irad ettiği bir hutbede mukatta harflerini kullanması halinde alışılmış belagat türlerinin dışına çıkmış olacağını belirtmektedir. İbn Hazm Allah'ın Kur'ân'a ayrı bir icaz yüklediğini, bu icazı insanların kelamından çekip aldığını, insanlardan da Kur'ân'ın bir benzerini getirme gücünü aldığını söylemektedir.¹¹²⁰ İbn Hazm buna delil olarak Allah'ın Kur'ân'da cehennemliklere cehenneme girme sebepleri sorulduğunda şöyle dediklerini haber verdiğini söyler; "Biz namaz kılanlardan değildik. Yoksulu da yedirmezdik. Boş şeylere dalanlarla birlikte daldık. Cezâ gününü yalanlardık. İşte böyle iken ölüm bize gelip çattı." Allah yine bir kafirin şöyle dediğini haber vermektedir; " Bu sadece öğretilenen bir sihirdir. Bu Kur'ân yalnızca bir insan sözüdür dedi". Allah başkalarının da şöyle dediklerini anlatır; " Dediler ki: "Yerden bize bir göze fişkırtmadıkça sana inanmayız! Yahut senin hurmalardan ve üzümlerden oluşan bir bahçen olmalı, aralarından ırmaklar fişkırtmalısın! Yahut da iddia ettiğin gibi, gogu tepemize parça parça düşürmeli, ya da Allah'ı ve melekleri karşımıza getirmelisin." İbn Hazm ayetlerde geçen sözlerin Allah'tan başkasına ait olduğu konusunda ihtilaf olmadığını belirtir. Hiçbir müslümanın Allah'ın sözlerinin dışındaki sözlerin muciz olduğunu söyleyemeyeceğini ifade eder. İbn Hazm bununla birlikte bu ayetlerin muciz olduğunu söyler. Zira Allah, bu sözleri Kur'ân'da zikretmekle kendi sözü

¹¹¹⁶ a.g.e., III, 28; I, 187.

¹¹¹⁷ a.g.e., III, 28.

¹¹¹⁸ a.g.e., I, 188.

¹¹¹⁹ a.g.e., I, 188.

¹¹²⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 28.

kılmış böylelikle bu sözler de muciz olmuştur. Bir benzerinin getirilmesi gücü insanlardan alınmıştır. İbn Hazm bu delilin tek başına yeterli olduğunu söylemektedir.¹¹²¹

İbn Hazm Kur'ân'ın icazının belagat derecelerinin en üst seviyesinde olmasının bir ayet ve daha azı içinde geçerli olmasını gerektiğini bunun ise onların muciz miktarın üç ayetten az olmaması şartıyla çeliştiğini belirtmektedir.¹¹²²

İbn Hazm diğer taraftan Kur'ân'ın muciz miktarının ne kadar olduğu meselesini tartışmıştır. Eşariler ve onların görüşünü benimseyenler; Kur'ân'ın muciz miktarının alt limitinin Kur'ân'ın en küçük suresi olan Kevser suresi olduğunu, üst limitin ise bu sureyi aşan tüm sureler olduğunu söylemişlerdir. Eşariler görüşlerini şu ayetle desteklemektedirler: "Eğer kulumuza indirdiğimizden şüphe içinde iseniz, haydi onun benzeri bir sûre getirin, Allah'tan başka güvendiklerinizin hepsini çağırın; eğer doğru sözlüler iseniz"¹¹²³ Eşairiler, bu ayette Allah'ın insanlara bir sure getirmeleri hususunda meydan okuduğunu, bir sureden aızıyla meydan okumadığını dolayısıyla bir sureden azının muciz olmadığını söylemektedirler.¹¹²⁴

Çoğunluğu oluşturan diğerleri ise tüm Kur'an'ın azının da çoğunun da muciz olduğunu söylemişlerdir. İbn Hazm doğru görüşün bu olduğunu bu görüşün dışındakilerin caiz olmadığını belirtmektedir. İbn Hazm birinci görüşü savunanların delil olarak getirdikleri "Onun benzeri bir sure getirin" ayetinin onlar için bir huccet olmadığını, zira Allah'ın bir sureden az olanın muciz olmadığını belirtmemiştir. Oysa Allah Kur'an'ın bir benzerini getirin buyurmuştur. Müslümanlar tarafından Kur'an'da bulunan her şeyin Kur'an olduğunun kabul edildiği gibi Kur'an'da olan her şeyin muciz olduğunun da kabul edilmesi gerekmektedir.¹¹²⁵

İbn Hazm bu görüş sahiplerine icaz miktarı olarak belirledikleri 'bir sure' ifadesiyle tam olarak neyi kastettiklerini sormaktadır. Bununla eksiksiz tam bir sureyi mi, yoksa ayet sayısı, kelime sayısı veya harf sayısı bakımından Kevser suresi miktarını mı kastediyorlar. Eğer 'bir sure' ifadesiyle baştan sona eksiksiz tam bir surenin muciz olduğunu, bir benzerinin getirilemeyeceğini kastediyorlarsa, o zaman surelerin içindeki ayetlerin tek başlarına muciz olmadığı, hatta Kur'ân'ın en uzun suresi olan Bakara suresinin başından, ortasından veya sonundan bir ayet veya bir kelimenin hesaba katılmaması halinde bu surenin mucizlik vasfını

¹¹²¹ a.g.e., III, 28-29.

¹¹²² a.g.e., aynı yer.

¹¹²³ Bakara, 2/23; Yunus, 10/38.

¹¹²⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 29.

¹¹²⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 29.

kaybedeceği, dolayısıyla bir benzerinin getirilebileceği anlamının çıkacağını, bunun ise insanı küfre götüreceğini belirtmektedir. Eğer ‘bir sure’ ile Kevser suresi miktarındaki ayetleri kastediyorlarsa, bu mantığa göre üç ayet kriterine uymayan Bakara suresinin borç alıp vermekle ilgili 282. ayeti Kevser suresinden uzun olmasına rağmen tek ayet olduğu için muciz kabul edilmezken, birkaç kelimedenden ibaret olan Müddesir suresinin ilk üç ayeti; والفجر. وليال عشر. والشفع والوتر. muciz kabul edilmektedir. İbn Hazm böyle bir düşüncenin çok yanlış olduğunu, insanı İslam dairesinden çıkartacağını söylemektedir. Eğer kasıtları Kevser suresi miktarındaki kelimeler veya harfler ise o zaman Kur’an’ın icazına ve belagatına örnek getirdikleri kısas ayetinin muciz olmadığını kabul etmeleri gerekir. Zira kısas ayetinin kelime sayısı kevser suresinden daha azdır. Diğer taraftan içerisinde sadece Peygamber isimleri bulunması sebebiyle onların belagat kriterlerine uymayan Nisa suresinin 163. ayetini muciz kabul etmeleri gerekir. Zira ayetteki sadece Peygamber isimleri Kevser suresinden uzundur. Eğer bu ayetin muciz olmadığını söylerlerse, o zaman Kur’an’ın muciz miktarının en kısa sure Kevser suresinin kelimeleri miktarındaki ayetlerin muciz olduğu sözlerinden vazgeçmeleri gerekir. Eğer ayetin muciz olduğunu kabul ederlerse, o zaman da Kur’an’ın icazının belagat mertebelerinin en üst seviyesinde olduğu sözünden vazgeçmeleri gerekmektedir. Eğer üç ayetin bir araya gelmesiyle icazın olduğunu söylüyorlarsa, bu da Kur’an’ın icazının belagat yoluyla olduğu sözleriyle çelişir. Çünkü belagat bir ayette de, üç ayette de aynı derecede geçerlidir, bir fark yoktur. Mantıki delillerle muhalif görüşleri çürüten İbn Hazm bu konuda çıkışı sarfa nazariyesinde görmektedir. İbn Hazm müfret kelimelerden surelere tüm Kur’ân’ın muciz olduğunu ispatlamak için Kur’ân’ın makamına en uygun olduğunu söylediği Nazzam tarafından ortaya konan ve Kur’an’ı indiren Allah’ın, onun benzerini telif etme gücünü ediplerin elinden aldığı için taklit edilemediği şeklinde açıklanan “sarfe” nazariyesini benimsemektedir.¹¹²⁶ İbn Hazm Allah’ın Kur’an’ın bir benzerini getirme gücünü insanların elinden aldığına şu ayeti delil getirir; "İnsanlar ve cinler, birbirine yardımcı olarak bu Kur’ân'ın bir benzerini ortaya koymak için bir araya gelseler, and olsun ki, yine de benzerini ortaya koyamazlar."¹¹²⁷

İbn Hazm Peygamberlik iddia eden bir kimsenin; "Peygamberliğimin delili Allah'ın beni şu yolda yürütmesi, benden sonra ise o yolda kimsenin asla veya belirli bir zamana kadar yürüyememesidir" şeklinde meydan okumasından sonra gerçekten hiç kimsenin o yolda yürüyememesinin o kimsenin en büyük mucizesinin olacağını söyler. Zira insanların daha

¹¹²⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 29, 30, 31.

¹¹²⁷ İsrâ, 17/88.

önce yürüdükleri yolda Peygamberlik iddia eden kişinin meydan okumasından sonra yürüyememeleri apaçık bir mucizedir.¹¹²⁸ İbn Hazm aynı şekilde insanların konuşma ve yazışmalarında kullandıkları kelimelerin muciz olmadığını, ancak bu kelimelerin yanyana gelerek ayetleri oluşturmasıyla bu kelimelerin ve bu kelimelerden meydana gelen ayetlerin Allah'ın kudretiyle muciz olduğunu ve ayetlerden meydana gelen Kur'ân'ın bir benzerini getirmeye kimsenin gücünün yetmeyeceğini belirtir. Bunun da Hz. Peygamberin devamlılık arzeden en büyük mucizesi olduğunu söyler. Bu nedenle İbn Hazm Kur'ân'ın nazil olmasıyla kendi zamanına kadar geçen zaman zarfında insanların Kur'ân'ın meydan okuması karşısında aciz kaldıklarını ve kıyamete kadar da aciz kalacaklarını belirtir.¹¹²⁹

İbn Hazm, Arapların Kur'ân'ın muarazasına çalıştıklarını belirtmiş, Müseyleme el-Hanefî el-Kezzab'ı örnek göstererek bu işe girişenlerin komik ve rezil duruma düştüklerini söylemiştir. Bu çabaların sadece Peygamber dönemine has olmadığını, kendi zamanında da bu işe girişenlerin olduğunu ifade etmiştir. Bu konuda kendisiyle dostluk bağı olan bir edip arkadaşı arasında geçen bir olayı şu sözleriyle nakletmektedir; "Bir gün bir tanıdığım ile aramızda bu konuda bir söz geçerken kendisinin bunu yapabileceğini söyledi, ben de ona: Allah'tan kork, Allah sana başkalarından üstün olduğun beyan ve belagat nimetini vermiş, bir şekilde bu işe kalkışırsan andolsun Allah senden bu nimeti alır ve seni daha önce bu işe kalkışan kişi gibi rezil rüsvay eder, insanların oyuncağı olursun dedim. O da: Vallahi doğru söylüyordun dedi ve pişman oldu, düşündüğü şeyin kötü bir şey olduğunu kabul etti".¹¹³⁰

İbn Hazm'ın naklettiği bu söz, insanların İbn Hazm'ın çağında da Kur'ân'ın benzerini getirmeye çalıştıklarını, kendi belagat güçleri ölçüsünde sözler söylediklerini, bunların Kur'ân'la kıyaslandığında son derece düşük ve yetersiz kaldığını göstermektedir.

¹¹²⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 31; I, 187, 188.

¹¹²⁹ a.g.e., III, 31.

¹¹³⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 187.

SONUÇ

Endülüs medeniyetinin en önemli şahsiyetlerinden olan İbn Hazm'ın ilmî kişiliğine denk edebî bir kişiliği vardır. İbn Hazm; fıkıh, hadis, dinler tarihi, mezhepler tarihi, felsefe, mantık ve soybilimi alanlarında seçkin bir âlim, güçlü bir cedelci ve büyük bir düşünür olarak meşhur olduğu kadar; edip, eleştirmen ve soylu bir şair olarak da meşhurdur. Sanat inceliğiyle düşünce gücünü bir arada toplayan nadir şahsiyetlerdendir.

Çalışmamızda İbn Hazm el-Endelüsî'nin Arap dili ve edebiyatına ilişkin görüşlerini incelemiş ve şu sonuçlara ulaşmış bulunmaktayız:

1. İbn Hazm, henüz küçük yaşta şiir sanatıyla tanışmış, en güzel kasidelerden şiirler ezberlemiş, kendisi de aşk şiirleri söylemiştir. Gençlik yıllarındaki şiirlerinin çoğu gazel konuludur. Olgunluk döneminde inşâd ettiği şiirleri ise daha ziyâde dînî ve ahlâkî içeriklidir. Kendisini ilme ve eserler yazmaya verdikten sonra, şiire ruhânî eğilim alanı olarak bakmıştır.

2. İbn Hazm şiirlerinde belirli şiir temalarıyla sınırlı kalmamış, gazel, fahr, tasvîr, mersiye, 'îtâb, özlem-nostalji, tabiat, ihvâniyyât, züht ve hikemiyyât gibi muhtelif temaları işlemiştir. Şiirlerinde müstehcenlik, hiciv ve içki temalarını işlememiştir. İbn Hazm'ın şiirleri, züht ve vaaz örneklerinde olduğu gibi uzun kasideler ile geneli duygu yüklü üzüntü ve sevinçlerini, hasımlarıyla mücadelelerini, çağındaki insanlardan şikayetlerini dile getirdiği kısa kasideler ve şiir kıtaları şeklindedir. Şiirlerinin büyük çoğunluğu kendi hayatıyla bire bir irtibatlıdır. Şiirlerinde hayata ilişkin özel tecrübelerini, gözlem ve mülâhazalarını dile getirmiştir. Şiirleri, geniş bir bilgi birikiminin beslediği köklü bir melekeden kaynaklanmaktadır.

3. İbn Hazm ilk ilmini cariyelerden almış, Kur'an-ı ezberlemiş, şiir rivayet etmiş ahbârı dinlemiş, ilim aşkının yanı sıra kendisine güzeli sevmek ve ince his aşılarmış, bunlara aldığı dînî eğitimi ile edebî eğilimi de eklenince *Tavku'l-hamâme* gibi bir eser kaleme almasının altyapısı hazırlanmıştır. Şiir melekесinin gelişmesinde Âmirîler sarayında düzenlenen edebî meclislerin büyük etkisi olmuştur. İbn Hazm bu meclislerde çağındaki alim ve ediplerin çoğuyla tanışma fırsatı bulmuştur.

4. Çocukluğu aşk, şiir ve güzellik ortamında geçmesi sayesinde duygusal yönü gelişmiş, hisleri incelmıştır. Henüz buluğa ermeden şiir söylemeye başlayan İbn Hazm'ın en büyük özelliklerinden birisi irticâlen şiir söylemesidir. Öğrencisi Humeydî (ö.488/1095) İbn Hazm'ın şairliğini hakkında şunları söylemektedir: "Edebiyatta çok güçlü, şiirde uzun solukluydu, irticâlen şiir söylemede ondan daha hızlısını görmedim, bu yüzden şiirleri çoktur, ben onları hece harflerine göre bir araya getirdim". Bu durum İbn Hazm'ın irticâlen söylediği bazı şiirlerinin zayıf ve sönük olmasına yol açmıştır. İrticâlen söylediği şiirlerinde lafzî sanatlar fazlaca yer almaz.

5. Çocuk yaşta şiir inşâd etmeye başlayan İbn Hazm, şâir olduğu kadar şiir eleştirmenidir de. İbn Hazm'ın çeşitli risalelerinde şiirin tanımı ve şiir türleri gibi konularda kayde değer görüş ve değerlendirmeleri vardır. Edebî açıdan şiiri; sînâ'a (sanatlı), tab' (doğal) ve berâ'a (üstün) olmak üzere üç kategoriye ayırmakta ve bu neveleri tanımladıktan sonra, eski ve yenilerden olmak üzere bu türlerin önder şairlerini zikretmektedir. Bu taksimat, onun şiire tafsilatıyla vakıf olduğunu ve şiir erbabını çok iyi bildiğini göstermektedir. Ayrıca sanatsal açıdan şiire bu yaklaşımı şiir hakkında belirlediği kategoriler ve değerlendirmeleri, eski ve yeni edebiyat eleştirmenlerince makbul, hatta günümüzde de geçerliliğini korumaktadır.

6. İbn Hazm'ın şiirlerine baktığımızda zaman zaman hoşgörülü bir şâir, şiir hakkındaki görüşlerini incelediğimizde ise katı ve tutucu bir eleştirmen görmekteyiz. Bu farklılıklar, onun inşâd ettiği şiirlerin ve ileri sürdüğü görüşlerin zaman ve koşulların farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Zira o, genç bir âşık iken şiir söylemiş, şiire farklı bakmış; zulme başkaldırıp kelime ve kalemle mücadele eden, açık bir şekilde Allah'ın hükmüne çağıran bir âlim iken şiir söylemiş ve şiire farklı bir zaviyeden bakmıştır. Bununla birlikte İbn Hazm gerek gençlik döneminde söylediği gazel konulu romantik şiirlerinde gerekse hayatının ilerleyen dönemlerinde söylediği şiirlerinde ahlak ilkelerine bağlı kalmış, müstehcen şiirler söylememiş, kimseye iftira atmamış, kimsenin ırz ve namusuna dil uzatmamış, hayatında olduğu gibi şiirlerinde de doğruluktan ayrılmamıştır.

7. Zâhirî Mezhebi'nin etkileri İbn Hazm'ın genelde ele aldığı tüm ilimlerde, özelde dil ve edebiyat alanlarında ortaya koyduğu görüşlerinde açıkça görülmektedir. Bazen onu Endülüs toplumunu ıslah etmeye çalışan bir eğitimci, bazan olayları bağlılık ve taklit türlerinden uzak bir şekilde akıl ve burhan süzgecinden geçiren bir usulcû olarak görmekteyiz.

İbn Hazm şiir konusunda daha önce ortaya konmamış görüşler beyan etmiş, şiiri farklı bir tasnife tabi tutmuş, içerisinde hayır ve hikmet bulunmadığı gerekçesiyle dört tür şiirden sakınılması gerektiğini ifade etmiştir. Diğer taraftan Hassân b. Sâbit, Ka'b b. Mâlik ve Abdullah b. Revâha'nın şiirleri gibi nefsi uyanık tutan ve içerisinde hayırlar olan hikmet ve vaaz türü şiirlere salık vermiştir. Diğer taraftan İbn Hazm, şiir melekesinin sonradan kazanılamayacağını, insanlarda doğuştan var olduğunu ancak şiirlerin çokca okunması ve düşünülmesiyle bu melekenin geliştirilebileceğini söylemektedir.

8. İbn Hazm şiir konusunda tüm şairlerin bağlı kalmasını amaçladığı İslamî değerleri temel alan bir metod koymak istemiştir. İbn Hazm'ın şiir hakkındaki bu görüşleri İslamî değerleri temel almasına rağmen katı ve tutucu görüşlerdir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v) içerisinde gazel ve hiciv olan şiirleri de dinlemiştir. Ancak bu şiirlerin kıstasları ve sınırları vardır, İbn Hazm bunlara değinmemiştir. Şayet bunları tafsîlatlı ve örnekli bir şekilde ele alsaydı metodu daha geniş ve kapsamlı, anlaşılması daha kolay ve sağlam olurdu.

9. İbn Hazm, şiirlerinde aruz bahirlerinden muktedab ve mütedârek dışında döneminde bilinen bütün bahirleri kullanmıştır. Bununla birlikte İbn Hazm'ın kullandığı bahirlerin sıklık dereceleri farklılık arz atmaktadır. Kaside ve maktûa cinsinden bize ulaşan 222 parça şiirden 93'ü tavîl, 32'si basît, 20'si vâfir, 16'sı mütekârib, 13'ü hafîf, yine 13'ü serî', 10'u kâmil, 4'ü münserih, yine 4'ü muhallâ' basît, 3'ü müctes, yine 3'ü medîd, 2'si remel, 2'sini de hezec bahirlerinde inşâd etmiştir. İbn Hazm'ın şiirlerinde yalnızca bir kez kullandığı aruz bahirleri ise şunlardır; muzârî', meczû' kâmil, meczû' recez, meczû' vâfir, meczû' remel, meczû' hafîf ve meczû' medîd'dir. Kafiyelelerini daha ziyade dâl, râ', ve nûn seslerinden kurmuştur. Dâl ve râ' harflerini 34'er, nûn harfini ise 28 defa kullanmıştır. Bunlar tınısı güçlü cehrî seslerdir. Özellikle fetha gibi hafîf bir hareke alarak gunneli bir burun harfi ile yan yana geldiğinde bu özelliği daha bir net ortaya çıkar. Zâ ve ğayn harfleriyle hiç kafiyelelendirme yapmamış; kha, ze, şın, tâ harfleriyle birer; hemze, elif, se, cim ve sâd harfleriyle de ikişer kez kafiye inşâ etmiştir.

10. İbn Hazm'ın şiirlerinde derin mânalar dikkat çekmektedir. Felsefe, mantık, kelim ve fıkıh gibi farklı ilimlerle ihtisas derecesinde meşgul olmasının bunda etkisi büyüktür. Şiirlerinde lafızlardan ziyade manalara önem vermiş, kelimelerin seçiminde fazla titiz davranmamıştır. İbn Hazm, şiirlerinin içeriğini zenginleştirmek ve üslûbunu süslemek için edebî sanatlardan teşbih, istiâre, kinâye ve tıbâk gibi sanatları kullanmıştır.

11. Şiirleri kurgu ve hayal ürünü değil, aksine gerçek hayatı yansıtan, edebi kişiliğini tescil eden sanat ürünleridir. İbn Hazm şiirde dâhi olsa yalandan nefret etmekte, gerçekte bağdaşmayan aşırı abartılardan hoşlanmamaktadır. İbn Hazm ince detaylara ve küçük ayrıntılara eğilimli bir şâirdir. Bunu, duygularını ve aşkını tasvir ederken, Endülüs muhîti ve tabiat güzelliklerini betimlerken, insan ahlakının inceliklerini tahlil ederken açıkça görmekteyiz. İbn Hazm'ın şiirleri hayat, ölüm ve ahiret hakkındaki düşüncelerinin bir ifadesidir. Şiirinde zaman zaman sentezlerde bulunmakta ve ana konudan yan konulara geçişler yapmaktadır. Bu da, genellikle hasımlarıyla tartıştığı şiirlerinde görülmektedir. Bunda da özellikle mantık, diyalektik, usul ve felsefe gibi alanlarda sahip olduğu geniş bilgi ve kültürünün etkisi görülmektedir. İbn Hazm, şâirlerin yaygın olarak kullandıkları gazel dilinden farklı, doğruluk ve gerçekliği temel alan, kendisinin yaşamış olduğu duygusal ve romantik deneyimler üzerine kurulu bir gazel dili geliştirmiştir. İbn Hazm'ın aşık olduğu ve tasvir ettiği kadın, hayal ürünü değil gerçek bir kadındır, hatta şiirlerinde bazı kadınları gerçek isimleriyle anmaktadır.

12. İbn Hazm'ın gençlik yıllarında söylediği şiirler, sevgilisi Nu'm için nazmettiği masum gazel ve mersiyeler ile kendi inanç, ilke ve ahlâkını, izzet ve vefakarlığını ve kişisel yaşantısını dile getirdiği fahriyeleri daha sanatkarâne ve şiirseldir. İbn Hazm'ın şiirlerinde yer yer eşsiz tasvir ve teşbihler ile zamanının yöresel yaşantılarını, özel örf ve âdetlerini dile getiren özgün öğelere rastlanmaktadır. Örneğin *Tavku'l-hamâme*'sinde yer alan ölümün âşığın haline acıyarak onu azâde etmesi, sevgilinin yürüyüşünü güvercin yürüyüşüne, salınmasını nergis dalının hareketine, gökyüzünde sabit duran yıldızların suçlu kimsenin yerinde çakılıp kalmasına teşbihi gibi öğeler konusunu bilimsel ve kültürel birikimden değil, çevre gözlemlemesinden alan, uygar toplumun ince zevklerini yansıtan özgün unsurlardır.

13. İbn Hazm'ın, şiiri her konunun anlatımına elverişli bir vasıta olarak görmesi ve onun Allah'a yaklaştıran bir ilim olmadığını düşünmesi. Şiirlerinde lafızlardan ziyade mânalara önem vermesi, kelime seçimine özen göstermemesi. Şiirlerinin çok uzun ve genellikle irticâlen söylenmiş olması. Şiirlerinde başta fıkıh, felsefe, kelam ve cedel olmak üzere lugat, nahiv, mantık, tarih, coğrafya ve astronomi gibi sahip olduğu çeşitli ilmî ve kültürel birikime ait şiirsel olmayan terimlere, felsefî tahlil ve ta'lillere yer vermesi, duygu ve hayal yerine akıl ve mantık süzgecini hiçbir zaman elden bırakmaması. Mensup olduğu Zâhiriyye mezhebi gereği zâhirin dar kalıpları arasında şiirlerini dile getirme durumunda

kalması. Şiirlerinin çoğunun yer aldığı *Tavku'l-hamâme*'sinde, nesirle anlattığı çeşitli gazel temalarını, sınırlarını nesrin belirlediği dar bir çerçevede şiirle zenginleştirme tekellüfüne girmiş olması. Sosyal ve siyasî hayatında bir çok sorunla karşılaşarak sıkıntılara maruz kalması. Başta çağındaki âlimler olmak üzere hasımlarıyla sert tartışmalara girmesi. Bu ve benzeri hususlar ondaki şiiri besleyen his ve hayal ufkunun körelmesine, şiirlerinin genellikle nesri andırmasına, heyecansız ve soğuk kalmasına yol açmıştır.

14. İbn Hazm V. asrın en büyük edebî nesircilerinden birisidir. Eleştirmenler İbn Hazm'ın edebî alandaki en büyük şaheserinin sanatlı nesri olduğu konusunda neredeyse görüş birliğindedirler. İbn Hazm üslupları eleştirmede, nesir mezhepleri arasındaki farklılıkları ayırt etmede keskin görüşlü bir ediptir. Nesir alanında Endülüs ekolünün öncülerindendir. Ayrıca sanatlı nesrinin fevkaladeliğine tanıklık eden *Tavku'l-hamâme*'siyle Arap edebiyatının dünya çapında tanınmasına katkı sağlayan şahsiyetlerdendir. İbn Hazm sanatlı nesrinde yüksek bir üslup kullanır. Bu üslup lafız, terkiib ve mana bakımından kalite derecelerinin en üst düzeyini temsil etmektedir. Üslup parlak ve akıcıdır, kelimeler yerli yerindedir. Müfret lafızlar güzel bir şekilde titizlikle seçilmiştir. Kelimelerin bir biriyle kucaklaşıp kaynaştığı bu üslupta lafızla mana tam olarak örtüşür. Eğreti durmayan kelimeler müzik sesi verir, bu ses ruhu okşar, hayali besler, tatlı nağmeler halinde gönle akar, fikrin önünde geniş ufuklar açar. Perçinlenmiş üslup pürüzsüzdür, adeta bir kusuru olmayan sehl-i mümtenâ kabilindendir.

15. İbn Hazm, kudemânın izlediği yoldan farklı bir yol izleyerek nesir alanında kapsamlı bir dönüşüme öncülük etmiştir. İbn Hazm bu girişimiyle, aşkı gerçeklik zemininde, özellikle de Endülüs gerçekliğinde ele alarak Endülüs edebiyatında bir ilke imza atmıştır. Bunda da iki şeyi temel almıştır. Birincisi; kendi gözlemleri, ikincisi ise güvenilir kişilerin naklettikleridir. Bu yüzden bedevî Arapların haberleri İbn Hazm'ın izlediği metotla uyuşmamaktadır. Zira Kudemâ Araplar'ın haberlerinin çoğunun gerçekliği şüphelidir. Ayrıca onların haberleri herkes tarafından bilinmektedir. En önemlisi de İbn Hazm'ın taklidin her çeşidini kesin bir şekilde reddetmektedir. Bu yüzden başkasının bineğine binmeyeceğini, ödünç süslerle süslenmeyeceğini söylemektedir. İbn Hazm'ın sanatlı nesrinde eşanlamlı ifadeleri kullanmaya önem vermektedir, bunu da sadece beyânî kudretini göstermek veya lafzî güzelliği ön plana çıkarmak için değil, aynı zamanda ifade etmek istediği düşünceyi pekiştirmek, daha açık ve anlaşılır bir şekilde ifade etmek için başvurmaktadır.

16. İbn Hazm sanatlı nesrinde düşüncelerini yazıya dökerken üslûbu çeşitlendirmek, ifadeyi zenginleştirip anlamı pekiştirmek için gerekli gördüğü yerde âyet, hadis, şiir, emsâl ve hikmetli sözleri iktibâs, tazmîn ve telmîh yoluyla ustaca kullanmıştır. İbn Hazm'ın edebî üslubu sadelik ve akıcılığı temel alması, vahşi ve çirkin lafızlardan uzak durması, çağdaşı bazı ediplerin sıkça başvurdukları garip ve sembolik lafızları kullanmaması, sanatlı nesrinde secî, tıbâk, tasvîr, teşbih ve kinaye gibi edebi sanatları kullanmasıyla ayrıcalık kazanmaktadır. İbn Hazm edebî üslûbu ile çağındaki ediplerin bir çoğundan üstündür. Çünkü onun yazdığı edebi parçalar gönülden gelen ve gönle akan sözlerdir. Onlarda zorlama, tekellûf ve yapmacık şeyler yoktur, açık ve nettir gölgeli bir yer yoktur.

17. İbn Hazm, şâirlerin birbirinden habersiz olarak aynı lafız ve anlamlarda şiir söyleme durumunu ifade eden ve literatürde müvârede olarak tanımlanan şiir kategorisini kesinlikle kabul etmez. İbn Hazm, eleştirmenlerin muvârede olarak adlandırdığı bu şiir kategorisine dair haberlerin asılsız ve uydurma olduğunu söylemekte ve bunu şiir intihâli olarak adlandırmaktadır.

18. İbn Hazm, mantığın fonksiyonel olması düşüncesini savunmaktadır. Diğer bir deyişle mantıkî düşüncenin farklı ilim alanlarında kullanıldığı gibi, pratik hayatta da kullanılmasının gerekliliğini vurgulamaktadır. Nasıl ki her hangi bir konuda elde edilen bilginin daha kalıcı ve anlaşılır olması için uygulamalı örnekler verilerek pratikte kullanılması gerekiyorsa, mantık konusunda öğrenilen bilgilerin de daha iyi kavranması için bu bilgilerin çeşitli örneklerle pratikte kullanılması gerekmektedir. Zira doğru ile yanlış birbirinden ayıran ince çizginin net bir şekilde anlaşılması için, mantık problemlerinin ortaya konması ve mantık bilgilerinin örnekler verilerek pratiğe aktarılması gerektirmektedir. O halde İbn Hazm'ın bakış açısından mantık, salt mantıkî düşünüş kurallarını, terimlerini ve kavramlarını bilmek demek değildir. Bilakis hakikati buharlaştıran mugâlata üsluplarını tanıyabilmenin yanı sıra, düşüncenin doğru olanını yanlış olanından ayırt edebilmek ve kaynağı ister aklî bir ilke, ister duyuların verileri, isterse her ikisi birden olsun, burhânın (kesin delil) yakînî suretlerine ulaşabilmek için hayatta da uygulanması gerekir. Aksi takdirde mantık kuralları bir işe yaramayan kuru kalıplar olarak kalır.

19. İbn Hazm isimlerin müsemmalarına nasıl delalet ettiği konusunu ele alarak mantık ilminin önemli özelliklerinden birisini öne çıkarmaktadır. Anılan özellik mûcibince mantık sadece, soyut düşünce için vaz edilmiş metafizik karakterli bir disiplin değildir.

Bilakis dilden yola çıkarak düşüncenin incelenmesi ve doğru bir istikamete yönlendirilmesi ilmidir. Çünkü ona göre dil, insanların maksatlarına ulaşmalarını sağlayan bir açıklama ve kolaylaştırma aracıdır. İbn Hazm beyanın gerçekleşebilmesi için Allah'ın lugatları belli bir düzene göre yarattığını, lugatın müsemmaların mânâlarını açıklayan lafızlardan başka bir şey olmadığını belirtmektedir.

20. İbn Hazm zâhirî yaklaşımının bir gereği olarak dil ve mantık kurallarını, şerî hükümlerin anlaşılmasında ve muhataba ulaştırılmasında önemli bir araç olarak kabul etmektedir. Dini hükümlerin kaynakları ve bilginin kısımları arasında vahyin yanında, aklın ve duyuların zorunlu mukaddimelerine de yer veren İbn Hazm, aklın fonksiyonunun, duyularla idrak edilen eşyayı temyiz etmek olduğunu, varlıkların mahiyetine ilişkin bilgilerin de yine akıl vasıtasıyla elde edildiğini vurgulamaktadır.

21. Dinin hükümlerinin Kur'an'ın ve Resulullah'ın beyanı ile bilinilebileceğini ifade eden İbn Hazm şer'i hükümlerin kaynaklarının Kur'an nassı, Hz. Peygamberin kelimelerinin nassı, ümmetin tamamının icmâsı ve tek bir mânaya ihtimali bulunan delil olmak üzere dört tane olduğunu söylemektedir.

22. Dil ve mantık kurallarını şerî hükümlerin anlaşılmasında ve muhataba ulaştırılmasında önemli bir vasıta kabul eden İbn Hazm, Arap dili, vahy dili olduğu ve vahy hiçbir şekilde ziyâde kabul etmediği için, dil kurallarının müsâade ettiği sınırların aşılmaması gerektiğini vurgulamaktadır. İbn Hazm bir nas veya icmâya dayanmaksızın te'vil yapmanın, Allah ve Resûlü'ne iftirâda bulunmak ve Kur'ân'a muhalefet ederek kelimelerin gerçek anlamlarını değiştirmek anlamına geldiğini ifade etmektedir.

23. Fık'hî kıyası şerî hükümlere ulaştırmada geçersiz bir yöntem sayan İbn Hazm bu konuda "delil" adını verdiği bir kavram geliştirmiştir. İbn Hazm, her birini nasların mana ve mefhumları olarak açıkladığı Delil'i nas ve icma kaynaklı olmak üzere iki kategoride değerlendirmektedir

24. İbn Hazm nehyin emrin manasına mutabık olduğunu, bir şeyden nehyetmeyi onun terkinin emretmek, bir şeyi emretmeyi de onun terkinin nehyetmek olduğunu söylemekte, emir ve nehyi mana itibarıyla iç içe geçmiş kavramlar olarak değerlendirmektedir. Nehiy, nehyedilen şeyden kaçınmayı emir gibi, emir de emredilen şeyin

dışındakileri yapmaktan nehiy gibi değerlendirildiğinde bu iki kavram birbirine dönüştürülebilen, görünüşte farklı, mânâ itibarıyla aynı ifadeler haline gelir. Bu yüzden, bu iki kavram mütelâimât kapsamında değerlendirilmelidir.

25. İbn Hazm, belâgatın göreceli bir kavram olduğunu, her dilde aynı derecede geçerliliğinin olmadığını, aksine dilden dile farklılık arz ettiğini ifade etmektedir. Bu farklılığın sebebini ise, her dilde ortak olan mânâları ifâde eden lafızların konumlarının dili konuşanlar tarafından güzel kullanıp kullanılmamasına bağlamaktadır.

26. İbn Hazm Kur'ân'ın belagatı konusunda önemli görüşler ortaya koymuştur. İbn Hazm insanların Kur'ân'ın bir benzerini getiremeyeceklerini, zira Allah'ın Kur'ân'ın bir benzerinin getirilmesi gücünü belîğlerin ve ediplerin ellerinden aldığını belirtmektedir. Kur'ân'ın i'câzının, belagat derecelerinin en üst seviyesinde olduğunu söyleyen görüşe şiddetle karşı çıkmakta, Kur'ân'ın belagatının insanların belagatı türünden olmadığını, zira bazı sure başlarında yer alan yemin ifadelerinin ve manasını kimsenin bilmediği mukattâ harflerinin Kur'ân'a has bir özellik olduğunu, Kur'ân'a has olan bu mukattâ harflerini hiç bir belîğ şairin kullanmadığını, bir kimsenin yazdığı bir mektupta veya îrâd ettiği bir hutbede mukattâ harflerini kullanması halinde alışılmış belagat türlerinin dışına çıkmış olacağını belirtmektedir. İbn Hazm Allah'ın Kur'ân'a ayrı bir i'câz yüklediğini, insanlardan da Kur'ân'ın bir benzerini getirme gücünü aldığını söylemektedir. İbn Hazm, bir birlerine denk belîğ kimselerin sözlerinin bir biriyle kıyaslanabileceğini, Allah'ın kelamının ise ne üst ne alt ne de orta seviyede insanların sözüne benzemediğini ifade etmiştir.

27. İbn Hazm belagatla mantık arasında bir bağ kurmakta ve mantık ilminin, nahiv, lugat, şiir, aruz vb. ilimlerde olduğu gibi belagat ilminde de önemli fonksiyonunun olduğunu vurgulamaktadır. İbn Hazm ayrıca belagat ilmini berrak bir zihne ve sağlam bir zekaya sahip olanların öğrenebileceğini, donuk zihinli ve aptal kişilerin belâgata vâkıf olamayacaklarını ifade etmektedir.

28. İbn Hazm, her hangi bir karine bulunmasa da lafızlarının zahiri anlamlarının delaletiyle emirlerin vucûb, nehiylerin de hürmet ifade ettiğini, emrin nedb, nehyin kerâhet ifade ettiğine dâir bir delil bulunması halinde ise delile göre amel edilmesinin gerektiğini belirtmektedir. İbn Hazm emir lafızlarının aynı anda hem vucûb hem de nebd ifâde

etmelerinin muhal olduğunu, bu durumda emirlerin bir anlam ifade edemeyeceğini, bu yüzden aksine bir delil bulunmadıkça emirlerin aslen vücub ifade ettiğini, bir delil bulunması halinde ise nedb veya ibâha anlamlarına hamledilmesinin mümkün olduğunu söylemektedir.

29. Nasların zâhirine göre anlaşılmasının gerekliliğini vurgulayan İbn Hazm te'ville hüküm vermeyi reddetmektedir. İbn Hazm vahyin zâhirini bırakarak delilsiz bir şekilde te'vile yönelenlerin Kur'ân'dan yüz çevirmiş kişiler olduğunu söylemektedir. Kur'ân, anlaşılması için açık bir şekilde Peygamberin kavminin diliyle indirildiğine göre, İbn Hazm, nas veya icmâya dayanmaksızın te'vil yapmanın Allah ve Resûlüne iftirâda bulunmak, Kur'an'a muhâlefet ederek kelimelerin gerçek anlamlarını değiştirmek anlamına geldiğini söylemektedir.

30. Nahiv ve lugat ilimlerini tahsil etmenin farzı kifâye olduğunu belirtmektedir. Nahiv ve lugatı bilmeyen kimsenin Allah'ın insanlara hitap ettiği ve dînini kendisiyle açıkladığı dili bilmemiş olacağını, dinini bilmeyenin onu öğrenmesinin ise farz olduğunu, dolayısıyla nahiv ve lugatı öğrenmenin de farz olduğunu ifade etmektedir. İbn Hazm'a göre, nahiv ilminin asıl ve gerçek olan yönü, dilin nakledilmesi ve kurallarının belirlenmesinde bu dili konuşan Araplar'dan işitilenlerin esas alınmasıdır. Bunun dışındaki illet, kıyas, te'vil ve i'lâl gibi şeyler nahivcilerin yalan ve uydurmalarıdır. İbn Hazm'a göre lugat Araplardan semâ' yoluyla alınır. Araplar cümle içerisindeki kelimeleri ref, nasb, cer ve cezm olarak irâb ediyorlardı. Irâb olgusu Araplar'da nesilden nesile aktarılan yerleşmiş bir meleke sonucu yapıliyordu. Tüm bunlarda amillerin bir etkisi yoktu. İbn Hazm lugat melekesi kazanmak isteyen ilim talebelerini emsal, şiir ve ahhâra yönelmelerini teşvik etmekte, fasih metinlere ünsiyet kesetmeyen birisinin, nahivcilerin koyduğu yüzlerce kaideyi ezberlese de aslında lugatın kendisi olan nahvi tam olarak öğrenemeyeceğini ifade etmektedir.

31. İbn Hazm, mecaz kelimesinin lugatta bir yerden başka bir yere ulaştıran yol anlamında kullanıldığını, ıstılahta ise kelimelerin lugat anlamları dışında başka anlamları ifade etmek için kullanıldığını belirtmektedir. Allah'ın kelamının zâhirine hamledilmesinin gerekliliğini ifade eden İbn Hazm, bir nas, icmâ veya aklî sezgi gibi kesin bir delil bulunmadıkça kelimelerin lugat anlamlarının dışında kullanılmasının caiz olmadığını, hiç kimsenin delilsiz olarak kendi arzusuna göre âyet ve hadislerde mecâzın bulunduğunu iddia edemeyeceğini belirtmektedir. İbn Hazm müteşabih ayetlerin tefsiri konusunda zahiri görüşlerinin de etkisiyle gizli te'vil yerine açık mecazı tercih etmektedir. İbn Hazm'ın benimsediği zahiri metotla mecâzın varlığını kabul etmek arasında bir çelişki yoktur. Çünkü mecâzın karinesi açık ise bâtinî manaya değil zâhirî manaya gelmektedir. Aynı zamanda bir

edip olan İbn Hazm, mecâza başvurulmayıp lafızların hakîkî manalarıyla yetinmenin beyânın açıklık, tesir ve iknâ değerini kaybedeceğine inandığı için bazı zâhiri alimlerinden farklı olarak mecâzın varlığını kabul etmektedir. Zira mecaz yoluyla ifade edilmedikçe insan zihni bazı lafızların manalarını kolayca kavrayamayabilir.

32. İbn Hazm lafızların aslen umûmî anlamlar ifade ettiğini, lafızların umûma hamledilmesi için bir delile gerek olmadığını, lafızların husûsî anlamlar ifade ettiğine dâir bir delil bulunması halinde ise delile göre hareket edilmesinin gerektiğini söylediklerini belirtmektedir.

33. İbn Hazm alışıldan farklı bir yaklaşım sergileyerek zamanlar arasında önceliği tesbit eder. Zamanın izâfî olduğunu belirten İbn Hazm, aslında tek bir zamanın var olduğunu, bu zamanın hareketli veya sakin olarak kemmiyet ve keyfiyete sahip olan varlıkların içerisinde bulundukları şimdiki zaman olduğunu, geçmişte kalan şimdiki zamana geçmiş zaman, gelecekte var olacak şimdiki zamana ise gelecek zaman denildiğini belirtmektedir. Şimdiki zaman olmadan geçmiş ve gelecek zamanların varlığından söz edilemez. İbn Hazm geçmiş zamanın gelecek zamana nazaran önceliğinin olduğunu, geçmiş zamanın kendisinden haber verilebilen yaşanmış bir zaman olduğunu, gelecek zamanın ise böyle olmadığını belirtmektedir.

34. İbn Hazm, zaman açısından Arapça ile diğer bazı dilleri kıyaslamakta, Arapça'da zamanların yetersiz olduğunu ifade etmektedir. İbn Hazm Arapça'da şimdiki zaman ve gelecek zamanın tek bir lafızla ifade edildiğini, bunun ise zaman zaman anlam kargaşasına yol açması sonucu iletişim ve diyalogda sıkıntıların yaşanmasına yol açtığını ifade etmektedir. Buna karşın Latince ve Farsça gibi Arapça dışındaki bazı dillerde şimdiki zamanı ve gelecek zamanı ifade eden farklı lafızların bulunduğunu, bu durumun iltibası ortadan kaldırdığını ve beyan bağlamında anlamları daha net ve doğru ifade ettiğini söylemektedir.

35. İbn Hazm Endülüs'te ortaya çıkan en büyük yaratıcı akıl sayılmaktadır. Sahip olduğu parlak zeka ve geniş kültür sayesinde felsefe ile İslam hukukunu güzel bir şekilde mezcetmiş ve İslam düşüncesini yeni ufuklara taşımıştır. Siyâsî düşüncesine Emevî eğilimi hakim olmakla birlikte, tüm bilgi çeşitlerine baktığı perspektifi İslam akîdesi oluşturmaktadır. İbn Hazm sağlam ve derin bir imâna sahipti. Züht derecesinde büyük bir takvaya sahipti. Dinleri ve çeşitli mezhepleri araştırmış özellikle hıristiyanlık ve yahûdilikte sondaj çalışması yapmıştır. *el-Fasl* adlı kitabında çok önemli risaleler toplamıştır.

KAYNAKÇA

Abbas, İhsan, *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî, 'asru siyâdeti Kurtuba*, Beyrut, Dâru's-sekâfe, 1985.

-----, *Târîhu'l- debi'l Endelüsî, 'asru't-tavâif ve'l-Murâbitîn*, 7. basım Beyrut, Dâru's-sekâfe, 1985.

-----, *Muhâvelât fi'n-nakd ve'd-dirâsâti'l-edebiyye*, Beyrut, Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 2000.

-----, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab*, Amman, Dâru's-şurûk li'n-nşr ve't-tibâa, 1993.

el-Askalânî, İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, Beyrut, Dâru'l-fikr, 1988.

Abdulkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahman, *Kitâbu delâilî'l-i'câz*, nşr: Muhammed Abduh; Muhammed Mahmûd eş-Şankîti, 2. basım, Kahire, Matbaatu'l-menâr, 1331 (h).

Abdürrahim, Mustafa Alyân, *Teyyârâtü'n-nakdi'l-edebî fi'l-Endelüs*, 2.basım, Beyrut, Müessesetü'r-risâle , 1986.

el-Âmidî, Ebü'l-Kâsım Hasan b. Bişr b. Yahyâ, *el-Muvâzene beyne şî'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*, nşr: es-Seyyid Ahmed Abbas Sakr, 2. basım, Kahire, Darü'l-Maârif, 1961.

Annân, Muhammed Abdullah, *Düvelü't-tevâif*, 2.basım, Kahire, Mektebetü'l-hancî, 1969.

Arnaldes, Roger, *Grammaire Et Theologie Chez Ibn Hazm*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1956.

Asî, Mişel, *eş-Şî'ru ve'l-bîe fi'l-Endelüs*, Beyrut, el-Mektebü't-ticârî li't-tibâa ve'n-neşr, 1970.

Aydın, Mustafa, “İbn Şüheyd”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV. Yayınları, İstanbul, 1999.

Behcet, Müncid Mustafa, *Mecelletü dirâsât Endelüsiyye*, Tunus, sayı: IV, 1989.

Benli, Mehmet Sami, “İbn Derrâc”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV. Yayınları, İstanbul, 1999.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî doktrinler ve terimler sözlüğü*, 7. basım, Ankara, Akçağ Yayınları, 1997.

el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî, *Kitâbu'l-hayavân*, nşr: Abdusselam Muhammed Hârun, Beyrut, Dâru'l-cîl, ts.

ed-Dâye, Muhammed Rıdvân, *el-Edebü'l-Arabî fî'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, Dimaşk, Matbaatu câmi'ati Dimaşk, 1984.

-----, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî fî'l-Endelüs*, 2.basım, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1981.

Dayf, Şevki, *el-Medârisu'n-nahviyye*, Kahire, Dâru'l-me'ârif, 1968.

Deblân, Muhammed b. Müslim, *İbn Hazm edîben ve nâsiren*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Câmiatü'l-Yermük, Ürdün, Külliyyetü'l-âdâb, Kısmu'l-lugati'l-Arabiyye ve âdâbiha, 2001.

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

Durmuş, İsmail, "İbn Hazm" (dil ve edebiyat), Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV. Yayınları, İstanbul, 1999.

-----, "İbn Zümrek", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV. Yayınları, İstanbul, 1999.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Esîrüddîn Muhammed b.Yûsuf el-Ceyyânî, *Tezkiretü'n-nuhât*, nşr: Afif Abdurrahman, 1.basım, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1986.

Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Ali b. Muhammed b. Abbas, *el-Mukâbesât*, nşr: Muhammed Tefvik Hüseyin, 2.basım, Beyrut, Dâru'l-âdâb, 1989.

Ebû Hilâl el-'Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl, *Kitâbu cemhereti'l-emsâl*, nşr: Ebû'l-Fazl İbrâhim, Abdülmecid Katâmeş, 2.basım, Beyrut, Dâru'l-fikr, 1988.

Ebû Zehra, Muhammed, *İbn Hazm hayâtuhu ve 'asruhu, ârâuhu ve fikhuhu*, Kahire, Dâru'l-fikri'l-Arabî, ts.

Ebû Zeyd, Ahmed, *Mukaddime fî'l-usûli'l-fikriyye li'l-belâgat ve i'câzi'l-Kur'ân*, 1.basım, Ribat, Dâru'l-emân, 1989.

Er, Rahmi, "İbn Zeydûn", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV. Yayınları, İstanbul, 1999.

-----, "İbn Ammâr el-Endelüsî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV. Yayınları, İstanbul, 1999.

-----, "İbn Vehbûn", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV. Yayınları, İstanbul, 1999.

-----, "İbn Hafâce", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV. Yayınları, İstanbul, 1999.

el-Fâhûrî, Hannâ, *el-Câmi' fî târâhi'l-edebi'l-Arabî*, 1.basım, Beyrut, Dâru'l-cîl, 1986.

Füreyha, Enis, *Muhâdarât fî'l-lehecât ve uslûbi dirâsâtihâ*, Kahire, Ma'hadu'd-dirâsâtî'l-Arabiyyeti'l-âlemiyye, 1955.

Goldziher, Ignace, *Klasik Arap Literatürü*, çev: Azmi Yüksel; Rahmi Er, Ankara, 1993.

el-Hâc, Kemal Yûsuf, *Felsefetu'l-luğa*, Beyrut, Dâru'n-nehda li'n-neşr, ts.

el-Hâcirî, Muhammed Tâhâ, *İbn Hazm sûre Endelüsiyye*, Beyrut, Dâru'n-nahdati'l-Arabiyye, 1982.

Halîfe, Abdulkerîm, *İbn Hazm el-Endelüsî hayâtuhu ve edebuhu*, Beyrut, Dâru'l-ârabîyye, ts.

el-Hamd, Ahmed b. Nâsır, *İbn Hazm ve mevkîfuhu mine'l-ilâhiyyât*, Mekke, Câmi'âtu Ümmi'l-Kurâ, 1986.

el-Hattâbî, “Beyânu i'câzi'l-Kur'ân”, *Selâsu resâil fî i'câzi'l-Kur'ân li'r-Rummânî ve'l-Hattâbî ve Abdulkâhir el-Cürcânî*, nşr: Muhammed Halefullah; Muhammed Zağlûl Selâm, Kahire, Dâru'l-meârif, ts.

el-Herrût, Alî Halef, “İshâmât ve cuhûdu'l-lugaviyyîn el-Endelüsiyyîn fî refdi's-sekâfeti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye”, *es-Sicillu'l-ilmî li-nedveti'l-Endelüs*, Riyad, Mektebetü'l-Melik Abdulaziz el-âmmе, 1996.

Himâye, Mahmûd Ali, *İbn Hazm ve menhecuhu fî dirâseti'l-edyân*, 1.basım, Kahire, Darü'l-me'ârif, 1983.

el-Himyerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdullah, *er-Ravdu'l-mi'târ fî haberi'l-aktâr*, nşr: İhsan Abbas, 2.basım, Beyrut, Mektebetü Lübnân, 1984.

Hitti, Philip, *İslam Tarihi*, çev: Salih Tuğ, İstanbul, Boğaziçi Yayınları, 1989.

el-Humeydî, Ebû Abdullah Muhammed b. Fütûh b. Abdullah el-Ezdî, *Cezvetü'l-muktebes fî zikri vülâti'l-Endelüs*, nşr: Muhammed b. Tâvit et-Tancî, Kahire, Mektebetu Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1953.

İbn 'Îzârî el-Merrâkuşî, Ebû Abdullah Muhammed, *el-Beyânu'l-muğrib fî ahbâri'l-Endelüs ve'l-mağrib*, nşr: Georges Colin; E. Levi-Provençal, 3. basım, Beyrut, Dâru's-sekâfe, 1983.

İbn Abdi Rabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed, *Kitâbu'l-ikdi'l-ferîd*, nşr: Ahmed Emîn; İbrâhîm el-Ebyârî, Abdusselâm Hârûn, Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts.

İbn Atiyye, el-Kâdî Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, nşr: Abdusselâm Abduşşâfî Muhammed, 1.basım, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993.

İbn Bessam eş-Şenterînî, Ebü'l-Hasan Ali, *ez-Zahîre fî mehâsini ehli'l-cezîre*, nşr: İhsan Abbas, Beyrut, Dâru's-sekâfe, 1979.

İbn Beşküvâl, Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik b. Mes'ûd, *es-Sıla*, nşr: 'İzzet el-Attâr el-Hüseynî, Kahire, Neşrü's-sekâfeti'l-İslâmiyye, 1955.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, nşr: Muhammed Ali en-Neccâr, Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luğa ve süneni'l-Arab fî kelâmiyhâ*, nşr: Mustafa eş-Şuveymî, Bedrân li't-tibâa ve'n-neşr, Beyrut, 1963.

İbn Haldûn, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, çev: Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1991.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbâü ebnâi'z-zamân*, nşr: İhsan Abbas, Beyrut, Dâru sâdir, ts.

İbn Hazm, Ebü Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, nşr: Abdusselam Muhammed Harun, 5.basım, Kahire, Dâru'l-me'ârif, 1962.

-----, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr: Lecne bi işrâfi'n-nâşir, 2.basım, Kahire, Dâru'l-hadîs, 1992.

-----, *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, nşr: Muhammed İbrahim Nasr; Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-cîl, Beyrut, ts.

-----, "et-Takrîb li-haddi'l-mantık", *Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî*, nşr: İhsan Abbas, 1.basım, Beyrut, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1983.

-----, *Tavku'l-hamâme fî'l-ülfeti ve'l-üllâf*, nşr: Nizâr Vecîh Fellûh, Beyrut, el-Mektebetü'l-'asriyye, 2001.

-----, "Merâtibu'l-ulûm", *Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî*, nşr: İhsan Abbas, 1.basım, Beyrut, el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1983.

-----, "Fadlu'l-Endelüs ve zikru ricâliha", *Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî*, nşr: İhsan Abbas, 2.basım, Beyrut, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1987.

-----, "et-Telhîs li vucûhi't- tahlîs", *Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî*, nşr: İhsan Abbas, 1.basım, Beyrut, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1981.

-----, "Müdâvâtu'n-nüfûs", *Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî*, nşr: İhsan Abbas, 2.basım, Beyrut, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1987.

-----, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, nşr: Abdulgaffâr Süleymanel-el-Bendârî, Beyrut, ts.

-----, *Güvercin Gerdanlığı Sevgiye ve Sevenlere Dair*, çev: Mahmut Kanık, İstanbul, İnsan Yayınları, 1998.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-münîf fi's-sahîhi ve'd-da'îf*, Mektebetü'l-matbaati'l-İslâmiyye, Beyrut, 1994.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, nşr: Ahmed Sakr, Dâru't-turâs, 2. Basım, Kahire, 1973.

İbn Madâ, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed, *Kitâbu'r-redd 'ale'n-nuhât*, nşr: Şevki Dayf, 1.basım, Kahire, Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1947.

İbn Reşîk el-Kayrevânî, Ebû Ali Hasen b. Reşîk el-Ezdî, *el-'Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbihi*, nşr: Muhammed Karkazân, 2.basım, Dimaşk, 1994.

İbn Sa'îd el-Mağribî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Mûsâ, *el-Muğrib fi hulel mağrib*, nşr: Şevki Dayf, 3. basım, Kahire, Dâru'l-me'ârif, ts.

İbn Sinân el-Hafâcî, Ebû Muhammed İbn Sinan Abdullah b. Muhammed b. Saîd, *Sırru'l-fesâha*, nşr: 1.basım, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1982.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahhâri men zeheb*, Beyrut, Dâru ihyâi't-türas'l-Arabî, ts.

İbnü'l-Ebbar, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr, *el-Hulletü's-siyerâ'*, nşr: Hüseyin Mü'nis, Kahire, Dâru'l-me'ârif, 1985.

İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemaleddin Ali b. Yûsuf b. İbrâhim, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, nşr: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire, Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1950.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Saadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, nşr: Tâhir Ahmed ez-Zâvî; Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Kahire, Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1963.

İkbâl, Ahmed eş-Şerkâvî, *Mu'cemu'l-me'âcim*, 1.basım, Beyrut, Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1993.

el-Kâdî 'İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsûbî, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, nşr: Ali Muhammed Bicâvî, Kahire, Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, ts.

el-Kaysî, Fâyiz Abdunnebî, *Edebü'r-resâil fi'l-Endelüs fi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî*, 1.basım, Amman, Dâru'l-beşîr, 1989.

Kitab-ı Mukaddes, (*Tevrat, Zebur, İncil*), Tevrat, İstanbul, 1996.

el-Kitâbu'l-Mukaddes: Kütübü'l-'ahdi'l-kadîm ve'l-cedîd, nşr: Dâru'l-Kitâbi'l-Mukaddes fi's-şarki'l-evsat.

Koçak, İnci, "İbn Abdûn el-Fihri", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV. Yayınları, İstanbul, 1999.

Kudâme b. Ca'fer, Ebü'l-Ferec el-Bağdadi, *Nakdu's-şi'r*, nşr: Kemâl Mustafa, 3.basım, Kahire, Mektebetü'l-Hanci, 1979.

Lâşîn, Abdulfettah, *Belâgatu'l-Kur'ân fî âsâri'l-Kâdî Abdülcabbâr ve eseruhu fî'd-dirâsâti'l-balâgiyye*, Kahire, Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1978.

el-Makkarî, Ebü'l-Abbas Şihabuddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsi'r-ratîb*, nşr: İhsan Abbas, Beyrut, Dâru sâdır, 1968.

Mekkî, et-Tâhir Ahmed, *Dirâsât 'an İbn Hazm ve kitâbîhî "Tavku'l-hamâme"*, Kahire, Dâru'l-me'ârif, 1981.

Mustafa, Vedî' Vâsîf, *İbn Hazm ve mevkîfuhu mine'l-felsefe ve'l-mantık ve'l-ahlâk*, el-Mecma'u's-sekâfî, Abudabi, ts.

Mutlak, Elbîr Habîb, *el-Hareketü'l-lugaviyye fî'l-Endelüs*, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1967.

Özdemir, Abdurrahman, "el-Mütenebbî'nin Şiirinde Maraş", *Sakarya Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı: 14, Sakarya, 2006.

Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları III – İlim ve Kültür Tarihi – Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*, 1997.

-----, "Endülüs" (siyâsî tarih), Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV. Yayınları, İstanbul, 1995.

Palencia, Angel Gonzalez, *Tarîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, çev: Hüseyin Mü'nîs, Kahire, Mektebetü's-sekâfî'd-dîniyye, ts.

Sarmış, İbrahim, "İbn Sehl", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV. Yayınları, İstanbul, 1999.

Selâme, Salahuddin Besyûnî, *el-Ahlâku's-siyâsiyye 'inde İbn Hazm*, Kahire, Mektebetu nehdati's-şark.

es-Seyyûfî, Mustafa Muhammed Ahmed Alî, *Melâmihu't-tecdîd fî'n-nesri'l-Endelüsî*, Beyrut, Âlemü'l-kütüb, 1985.

es-Suyûtî, Ebü'l-Fadl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Kitâbu buğyeti'l-vu'ât fî tabakati'l-lugaviyyin ve'n-nuhat*, 1.basım, nşr; Muhammed Emin el-Hancî, Kahire, Matba'atü's-sa'âde, h.1326.

-----, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luğa ve envâihâ*, nşr: Muhammed Ahmed Câdulmevlâ; Ebü'l-Fadl İbrâhîm; Ali Muhammed Bicâvî, 3. basım, Kahire, Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, ts.

eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr: Muhammed Seyyid Kîlânî, Kahire, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1961.

Şemsi Paşa, Hayreddin, *Mecma'u'l-emsâli'l-Arabiyye*, 1.basım, Riyad, Merkezü'l-Melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2002.

Şerâre, Abdullatif, *İbn Hazm Râidü'l fikri'l- 'ilmî*, Beyrut, Mektebetü't-Ticâriyye, ts.

Şeşen, Ramazan, *Nevâdiru'l-mahtûtâtî'l-'Arabiyye fî mektebâti Türkiyyâ*, Beyrût, 1.basım, Dâru'l-kitâbi'l-cedîd, 1975.

Tahtah, Fâtıma, "İbn Hazm el-Endelüsî eş-Şâ'ir", *Mecelletü Fikr ve nakd*, Mağrib, sayı: VIII, 1998.

Tel, Mutasem Najib, *The Concept of Love in İbn Hazm's Treatise, Tawq al-Hamama*, Georgetown University, Graduate School of Arts and Sciences, 2000.

Toprak, M. Faruk, "İbn Hânî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV. Yayınları, İstanbul, 1999.

-----, "İbn Hamdîs", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV. Yayınları, İstanbul, 1999.

-----, "İbn Kuzmân", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV. Yayınları, İstanbul, 1999.

et-Tuveyr, Hasan Mes'ûd, *Cuhûdu ulemâi'l-ğarbi'l-İslâmî ve ittîcâhâtuhum fî dirâseti'l-i 'câzi'l-Kur'ânî*, Beyrut, Dâru kuteybe, 2001.

Üveys, Abdulhalîm, *İbn Hazm el-Endelüsî ve cühûduhü fî'l-bahsi't-târîhi ve'l-hadârî*, Kahire, Dâru'l-i'tisâm, ts.

Vâfi, Ali Abdulvahid, *Neş'etu'l-luğa 'inde'l-insân ve't-tıfl*, 1.basım, Kahire, Dâru'n-nahda, ts.

Vehbe, Vecdî; Kâmil el-Mehdis, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-Arabiyye fî'l-luga ve'l-edeb*, 2.basım, Beyrut, Mektebetü Lübnan, 1984.

Yazıcı, Hüseyin, *Göç Edebiyatı*, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2002.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullah Şihabüddin Yakut b. Abdullah, *Mu'cemu'l-üdebâ*, nşr: İhsan Abbas, 1.basım, Beyrût, Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1993.

-----, *Mu'cemu'l-büldân*, nşr: Ferîd Abdulazîz el-Cündî, 1.basım, Beyrût, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1990.

Yefût, Sâlim, *İbn Hazm ve'l-fikru'l-felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, 1.basım, Dârulbeyda, el-Merkezü's-sekâfiyyi'l-Arabî, 1986.

ez-Zehbî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Kitâbu tezkireti'l-huffâz*, nşr: Zekerîyyâ 'Umeyrât, 1.basım, Beyrût, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1998.

-----, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, nşr: Şu'ayb el-Arnaût ve Muhammed Na'îm el-Araksûsî, 9.basım, Beyrût, Müessesetü'r-risâle, 1993.

-----, *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, nşr: Alî Muhammed el-Bicâvî, Beyrût, Dâru'l-fîkr, ts.

ez-Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Sayda-Beyrut, el-Mektebetü'l-asriyye, 1972.