

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (İSLÂM HUKUKU)
ANABİLİM DALI

İBN HAZM'IN KİYASI REDDİ

Yüksek Lisans Tezi

Hazırlayan

Şirin GÜL

Danışman

Doç.Dr.Osman TAŞTAN

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

ANKARA - 2001

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (İSLÂM HUKUKU)
ANABİLİM DALI

İBN HAZM'IN KİYASI REDDİ

Yüksek Lisans Tezi

Hazırlayan

Şirin GÜL

Tez Danışmanı: Doç.Dr.Osman TAŞTAN

Jüri Üyelerinin

Adı Soyadı

.....
.....
.....

İmzası

.....
.....
.....

Tezin Teslim Edildiği Tarih: 21.09.2001

ÖNSÖZ

İnsan hayatı sürekli bir değişim içerisinde. Bir dinin evrenselliği ise hüküm ve değerlerinin, her çağ ve toplumda, değişen insan hayatının ihtiyaçlarına cevap verebilmesi ile mümkündür. Bunun sağlanması da dinin temel prensip ve maksatlarının belirlenmesi ile olur. Bu sebeple İslâm Hukukçuları, değişimin doğal bir sonucu olarak meydana gelen yeni sorunlara, dinin öngördüğü şekilde çözüm üretebilmeyi amaçlamıştır. Bu gayeden hareketle onlar, hükümlerin irad ediliş sebep ve maksatlarını belirlemeye çalışmışlar ve bunun için bazı prensipler tesbit etmişlerdir. Ta'fil ve Kıyas da hukukçuların yeni problemlere çözüm üretebilmek amacıyla başvurdukları bu prensiplerden biridir.

Bununla birlikte Dâvud b. Ali (v. 270/883) bu ilkenin, dinin özüne ve özellikle nassların bildirdiklerine uymamasını gerekçe göstererek bu delili reddetmiştir. Dâvud el-İsfahânî'nin bu ilk tepkisinden sonra, İbn Hazm, kıyas karşıtı tutumu, kendine özgü ve keskin ifadelerle açıklayarak tekrar popüler hale getirmiştir. O, kıyasın şer'î bir delil olamayacağını göstermek amacıyla, dönemindeki fukaha ile tartışmalar yapmış ve kıyas karşıtı tutumuna ilişkin klasik eserler yazmıştır. Bu sebeple İbn Hazm, İslâm Hukuk Usûlü Tarihinde Kıyasa karşı göstermiş olduğu tepkiyle dikkatleri üzerinde toplamış bir kişidir.

İbn Hazm'ın kıyasa karşı göstermiş olduğu sistematik ve kesin tepkiden hareketle belirlenen bu çalışmada üzerinde durulan en önemli husus, çalışmanın İbn Hazm merkezli olarak yürütülmesi ve Kıyasa sadece onun perspektifinden bakılmasıdır. Bu nedenle bu çalışmada İbn Hazm'ın kıyas hakkındaki görüşleri, delil ve tenkidleri üzerinde önemle durulmuştur. Zira İbn Hazm, Hukuk Usûl ve tarihinde Kıyas karşıtı

yaklaşımının yanısıra, özellikle bu tepkisini kendine özgü ifadelerle açıklamış olmasıyla farklılık arz etmektedir.

İslâm Hukuk Usûlü Tarihinde böylece kendine ayrı bir konum belirlemiş olan İbn Hazm ve onun kıyası reddi hakkındaki bu çalışmamızda gerek konunun tesbit edilmesinde ve gerekse tezin hazırlanmasında çok değerli hocalarımın emeği büyüktür. Bu vesileyle tezin hazırlanmasında teklif ve tenkidleriyle bana yol gösteren ve çalışmamın her safhasında destek ve yardımlarını benden esirgemeyen, tez danışmanım sayın Doç.Dr.Osman Taştan hocam başta olmak üzere, maddî ve manevî bakımdan bana moral veren ve çalışmalarında bana yardımcı olan sayın Prof.Dr.İbrahim Çalışkan ve Doç.Dr.Şamil Dağcı hocalarıma da tüm içtenliğimle teşekkür ederim.

Şirin GÜL

Ankara 2001

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
İÇİNDEKİLER	III
KISALTMALAR	VI
- GİRİŞ	
- Konunun Önemi	1
- Konunun Sınırlandırılması	1
- Konunun Sunulması	2

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HAZM'IN HAYATI VE ESERLERİ

I. İBN HAZM'IN HAYATI	4
A. İBN HAZM'IN EĞİTİMİ	17
B. İBN HAZM'IN MEZHEBİ	29
II. İBN HAZM'IN ESERLERİ	40
A) Fıkıh ve Fıkıh Usûlü ile İlgili Eserleri	41
a. el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm	41
b. en-Nübez fi Usûli'l-Fıkh ez-Zâhiri	41
c. Mulahhas İbtâlu Kıyas ve'r-Rey ve'l-İstihsân ve't-Taklîd ve't-Ta'fîl	43
d. el-Muhallâ bi'l-Âsâr	44
e. Merâtibu'l-İcma' fi'l-İbâdât ve'l-Muamelât ve'l-İ'tikâd	45
B) Diğer Eserleri	47

İKİNCİ BÖLÜM

İBN HAZM'IN TA'LİL VE KİYASI REDDETMESİ

I. İBN HAZM'IN TA'LİL VE KİYASIN REDDİNE YÖNELİK

ZİKRETTİĞİ DELİLLER 56

A. NAKLÎ DELİLLER

a. Kur'an Kaynaklı Deliller 56

b. Sünnet Kaynaklı Deliller 65

c. Sahabe Kaynaklı Deliller 69

d. İcma' Kaynaklı Deliller 84

B. AKLÎ DELİLLER

a. Dil ve Mantık Çerçevesindeki Deliller 87

1. "İştikâk" (Türeme)'ın Ta'lil'i Gerektirmemesi 87

2. Birbirine Benzeyen İki Şeyin Aynı Hükmü Almasının
Mümkün Olmaması 93

3. İlet, Sebep, Garaz ve Alâmet Ayrımı 100

4. Kıyas, Rey ve İctihat Ayrımı 109

b. Nasslar Çerçevesindeki Deliller 115

1. Nassların Herşeyin Hükmünü Belirlemiş Olması 115

2. Nassların Tamamının Açık ve Anlaşılır Olması 121

3. Nassların Lafzına Bağlı Kalmanın Zorunlu Olması 129

4. Nassların Lafzının Dışında Olup Hükmü Belirtilmeyen
Herşeyin Mübâh Olması 136

II. İBN HAZM'IN KİYASA GENEL YAKLAŞIMI 144

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN HAZM'IN KİYASÇILARA YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

I. İBN HAZM'IN KİYASÇILARIN TA'LİL VE KİYASIN İSPATI İLE İLGİLİ

DELİLLERİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ 153

A. Kur'an Kaynaklı Delilleri Eleştirisi 153

B. Sünnet Kaynaklı Delilleri Eleştirisi 183

C. Sahabe Kaynaklı Delilleri Eleştirisi 192

II. İBN HAZM'IN KİYASÇILARIN ÇELİŞKİLERİNE

YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ 211

A. Abdest 211

B. Namaz 212

C. Oruç 214

D. Hacc 216

E. Zekât 218

F. Muamelât 221

G. Nikâh ve Talâk 226

H. Ceza 227

III. İBN HAZM'IN KİYAS YAPTIĞI İDDİALARINA

YÖNELİK CEVAPLARI 232

SONUÇ 240

BİBLİYOGRAFYA 245

KISALTMALAR

A.Ü.İ.F.Y. : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları

b.y. : Basım yeri yok

D.İ.B.Y. : Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları

T.D.V.Y. : Diyanet Vakfı Yayınları

m.y. : Matbaa yok

sy. : Sayı

t.y. : Tarih yok



GİRİŞ

Konunun Önemi: İbn Hazm ilmî zenginliği, cedelci üslûbu, siyasî çıkışları ve sosyal hayatındaki farklılığı sebebiyle İslâm Hukuk tarihinde eşine az rastlanan bir hukukçudur. Bunlardan ayrı olarak İbn Hazm özellikle Zâhîrî mezhebinin Endülûs'te en önemli ve sistematik yorumcusu olması sebebiyle de büyük önem arz etmektedir. Zira Kıyasın tümüyle karşısında olan bu mezhep onun sayesinde âdeta yeniden dirilmiştir. İbn Hazm Zâhîrî doktrinin yaklaşımlarını kabul etmekle birlikte onları kendine özgü ve kesin ifadelerle dile getirmiş, böylece Kıyasa karşı göstermiş olduğu tepkiyle ve bu uğurda vermiş olduğu mücadeleye İslâm Hukuk tarihinde adından önemle söz edilen bir ilim adamı haline gelmiştir. Bu sebeple bu konu İslâm Hukuk tarihinde aykırı söylemleri ile dikkatleri üzerinde toplayan bir hukukçuyu ele almanın yanısıra onun en fazla üzerinde durduğu ve kesin bir tavırla reddettiği Kıyas hakkındaki görüşleri Fıkıh Usûlü bakımından da oldukça önemlidir.

Konunun Sınırlandırılması:

Hiç şüphesiz İbn Hazm'ın bütün görüşleri, müstakil olarak araştırılmaya ve incelenmeye değer mahiyettedir. Ancak, onun Kıyas konusunda durduğu nokta, onu İslâm hukukçuları arasında öne çıkaran en önemli husustur. Zira İbn Hazm, Kıyası tamamen reddetmektedir. Bu sebeple biz, tezimizde İbn Hazm'ın İslâm Hukuk Usûlü ile ilgili yaklaşımları içerisinde Kıyas karşıtı görüşü üzerine bir çalışma yaptık.

Bizim bu konuyu belirlerken amacımız, İbn Hazm'ın Kıyas'ı reddetmesi, reddine yönelik zikrettiği deliller ve reddetme nedenlerinin detaylı bir şekilde ortaya konmasıydı. Bu sebeple tezimizde İbn Hazm'ın Kıyas yerine şer'î bir hüküm kaynağı kabul ettiği "Delil" konusuna, amacımızın dışında, müstakil bir tez konusu olması

nedeniyle yer vermedik ve çalışmamızı İbn Hazm'ın Kıyası reddi ve reddinin sebepleriyle sınırlı tutmaya özen gösterdik. Ancak onun Kıyas karşıtı görüşünü destekleyecek içerikte olan ve bu tavrıyla bütünlük arzeden yaklaşımlarına yeri geldikçe değinmeye çalıştık.

Bu sebeple İbn Hazm'ın, diğer hukukçulara karşı yapmış olduğu tenkit ve eleştirilerine de tezimizde müstakil olarak yer verdik. Zira bu tenkitler, İbn Hazm'ın metodunun ve kıyas karşıtı söyleminin en açık ifadesi durumundadır.

Konunun Sunulması: İbn Hazm'ın kıyası reddi hakkında yaptığımız bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Tezimizin ilk bölümünde İbn Hazm'ın hayatına yer verdik. Çünkü İbn Hazm hakkında genel bir kanaat edinmek amacıyla okuduğumuz *Tavku'l-Hamâme* isimli eserinde, İbn Hazm'ın kendisi hakkında zikretmiş olduğu bazı anekdotları, İbn Hazm'ın ilmî alanda olduğu kadar siyasî ve sosyal alanda da dikkate değer bir yaşam sürdüğü ve Endülüs'ün o dönemki konumuyla doğrudan bir etkileşim içerisinde olduğu hakkında bize ipuçları verdi. Bu sebeple tezimizde, İbn Hazm'ın hayatına dair dönemin siyasî ve tarihî olaylarına da gerekli olduğu kadar değinerek, İbn Hazm hayatı, hocaları, öğrencileri ve mezhebi hakkında ayrıntılı bilgiler verdik.

İbn Hazm'ın hayatıyla ilgili ayrıntılı bilgiler vermemizin nedeni, Zâhirî doktrinin Doğu'dan Endülüs'e ne şekilde gittiği ve İbn Hazm'ın Zâhirî disiplinle nasıl ve kimler vasıtasıyla karşılaşmış olduğu sorusuna açıklık getirmektir. Bu sebeple bu bölüm İbn Hazm'ın hayatı ve mezhebi hakkında olduğu kadar dönemin ilmî ve sosyo-kültürel yapısı hakkında da önemli bilgiler içermektedir.

Tezimizin ikinci bölümünde ise İbn Hazm'ın kıyas karşıtı yaklaşımının aklı nakli delilleri üzerinde durduk. İbn Hazm'ın Usûl konuları hakkında yazmış olduğu

eserler içerisinde elimizde bulunan en ayrıntılı eseri *el-İhkâm* isimli eseridir. Bundan dolayı *el-İhkâm*'ı tezimizin bu bölümüyle ilgili temel kaynak olarak belirledik. Ayrıca İbn Hazm'ın *en-Nûbez*, *İbtâlu'l-Kıyas* gibi Usûl kitapları ve *el-Muhallâ* kitabının başında Usûl konularını ele aldığı *Mesâi'l mine'l-Usûl* adlı bölümden istifade ederek tezimizi desteklemeye çalıştık.

Tezimizin üçüncü ve son bölümünde İbn Hazm'ın kıyasçılara yönelttiği tenkit ve eleştirilerin yanısıra kendisinin kıyas yaptığı iddialarına verdiği cevapları ele aldık. İbn Hazm öncelikle kıyasçılara yönelttiği bu tenkitler üzerinde durmasına rağmen biz bu tenkitlere tezimizin sonunda yer verdik. Bunun nedeni ise İbn Hazm'ın kıyası reddinin mantığı kavrandıktan sonra, onun kıyasçıları tenkitlerinin daha iyi anlaşılacak olmasıdır.

Tezimizin gerek birinci gerekse ikinci ve üçüncü bölümlerinde birinci el kaynakları kullanmaya özen gösterdik. Ayrıca İbn Hazm'ın kıyasın reddi hakkında zikretmiş olduğu hadisleri mümkün olduğu kadar İbn Hazm öncesi klasik hadis eserlerinden takip etmeye özen gösterdik.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HAZM'IN HAYATI VE ESERLERİ

I. İBN HAZM'IN HAYATI

Kuzey Afrika Valisi Musa b. Nusayr (v. 98/716), Emevî Halifesi Velid b. Abdilmelik (v. 96/715)'ten izin alarak, fetih için Endülüs'e Tarık b. Ziyâd* komutasında bir ordu göndermiş ve H. 93/711 yılında Endülüs fethedilmiştir. Daha sonra Musa b. Nusayr, Halife'nin isteği üzerine oğlu Abdulaziz'i Endülüs'te vali olarak bırakmış böylece Endülüs'te valiler dönemi başlamıştır¹. Endülüs'ün idaresini ellerinde bulunduran valiler Emevî Devleti'ne bağlılıklarını sürdürmüşlerdir. Ancak doğuda, Emevîler'in zayıflaması ve Abbasîler'in güçlenmesinden sonra Abbasîler Emevî yanlılarına baskı yapmaya başlamışlardır. Bunun üzerine Abdurrahman b. Muaviye b. Hişam b. Abdilmelik b. Mervân ed-Dâhil (v. 172/788), Abbasî Halifelerinin baskılarından kurtulmak ve Emevî Devleti'nin iktidarını tekrar sağlamak amacıyla önce Afrika'ya daha sonra ise Endülüs'e gitmiş ve bağımsız olarak emirliğini ilân etmiştir (H. 138/755). Bu tarihten sonra ise Endülüs'te emirler dönemi başlamıştır². Endülüs Abdurrahman b. Muaviye'den sonra H. 350/961 yılına kadar yönetime gelen emirler tarafından idare edilmiştir³. Fakat II. Hakem'in 366/976 yılında ölümünden sonra yerine oğlu II. Hişam el-Müeyyed geçmiştir. II. Hişam'ın henüz çocuk yaşta olmasını fırsat bilen hacib⁴ Muhammed İbn Ebî Âmir, iki

* Kaynaklarda Tarık b. Ziyâd'ın Şam'a döndükten sonra kaç yılında ve nerede vefat ettiği hakkında bilgi zikredilmemektedir. Bkz. Abdullah İnan, *Devletü'l-İslâmiyyeti fî'l-Endülüs*, I/60.

¹ Ahmed b. Muhammed b. et-Tilimsânî el-Makkârî (v. 1041/1631), *Nefhu't-Tib min Ğidni'l-Endülûsi'r-Ratib*, Dârü Sâdır, Beyrut 1388/1968, I/241, 248.

² Ebî Abdillâh Muhammed b. Fetûh el-Humeydî (v. 488/1095), *Cezvetü'l-Müktebis fî Zikri Vülânî'l-Endülüs*, Sakâfetü'l-İslâmiyye, Kahire 1373/1953, s. 10; el-Makkârî, I/249.

³ Bu dönemde başa gelen emirler, yönetim şekilleri ve Endülüs'ün durumu için bkz. el-Humeydî, s. 10 vd.; el-Makkârî, ss. 327-396.

⁴ **Haciblik:** Emevîler döneminde askerî ve sivil yetkilere sahip önemli bir makamdır. Hacib, Halife ile vezirler arasında bir aracı ve vezirlerin halife önündeki temsilcisi ve onların reisidir. Emir'in işlerini yürütür. Bu sebeple bütün vezirlerin elde etmek istediği makamdır (Bugünün Başbakanlık makamında olduğu söylenebilir). Mansur Muhammed İbn Ebî Âmir, Hişam el-Müeyyed'in görevlerini sınırlandırarak yetkiyi kendi eline almış ve bu yetkisini kendisinden sonra -Âmirîler Devleti yıkılıncaya kadar- oğullarına bırakmıştır (1009). Bkz. Seyyid Abdülaziz es-Sâlim, *Târihi ve Hudarati'l-İslâmi fî'l-Endülüs*, s. 326-327.

oğlu Abdülmelik el-Muzaffer ve oğlu Abdurrahman Şenhul ile iktidarı ele geçirerek, kendi adlarıyla anılan “Âmirîler” dönemini başlatmıştır (366-399/976-1008)⁵.

İbn Hazm'ın doğumu ise Muhammed İbn Ebî Âmir'in iktidarı elinde bulundurduğu bu döneme rastlamaktadır. Tam adı; Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm b. Gâlib b. Salih b. Halef b. Ma'dan b. Süfyân b. Yezîd el-Fârisî el-Kurtubî⁶ olan İbn Hazm, kadı Sa'd b. Ahmed el-Endelûsî (v. 462/1069)'ye yazdığı bir mektupla 384/994 yılı, Ramazan ayının son gecesi tan yeri ağardıktan sonra (Kurtuba'da) doğmuş olduğunu yazmıştır⁷.

İbn Hazm, Kurtuba'nın doğusunda “Kasr-ı Zâhire” diye adlandırılan ve etrafında diğer vezir ve komutanların saraylarının da bulunduğu bir sarayda dünyaya gelmiştir⁸. Zira İbn Hazm'ın babası Ahmed b. Saîd İbn Ebî Âmir ve oğlu Abdülmelik Muzaffer döneminde vezirlik⁹ görevinde bulunmuştur¹⁰.

⁵ el-Humeydî, s. 17; el-Makkârî, I/ss. 396, 422.

⁶ ed-Humeydî, s. 290; Ahmed b. Yahya b. Ahmed b. Âmirâ ed-Dabbî (v. 599/1202), *Bu'yetü'l-Mültemis fi Târihi Ricâli Ehli'l-Endülûs*, Dâru Kitâbi'l-Arabî, (y.y.) 1388/1968, s. 415; Yâkut el-Hamevî (v. 626/1228), *Mu'cemu'l-Üdebâ*, Dâru İhyâi't-Tûrâsi'l-Arabî, Beyrut (t.y.), XI/235; Ebû'l-Abbas Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hallikan (v. 681/1282), *Vefayâtü'l-Âyân ve Ebnâi'z-Zaman*, Dâru Sâdır, Beyrut (1399/1978), II/77; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebi, (v. 748/1374), *Siyerü'l-Âlâmi'n-Nûbelâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut (1405/1984), XVIII/184; Ahmed b. Nâsir el-Hamed, *İbn Hazm ve Mevkîfuhu mine'l-İlâhiyât, Câmiatü'l-Ümmü'l-Kurâ*, Mekke (1406/1985), s. 17; Muhammed Ebû Zehra (v. 1394/1974), *İbn Hazm Hayatuhu ve Asruhu, Arâuhu ve Fikhuhu*, Matbaatu Muhaymer, (b.y.) (t.y.), s. 22.

⁷ Ahmed b. Saîd İbn Sa'd el-Endelûsî (v. 462/1069), *Tabakâtü'l-Ümem, Mektebetü Kâsûlukıyye li'l-Abâl li yesûyyîn*, Beyrut (1331/1912), s. 77.

⁸ el-Hamed, s. 34.

⁹ Emevîler döneminde **vezirlik**, devlet işlerinde halifeye yardım eden ve danışmanlık görevi yapan kimselerin oluşturduğu bir grubun sahip olduğu bir makamdır. Emevîler'in son dönemlerinde vezirler bazı bölümlere ayrılmışlardır. Mâlî işlere bakan vezirler, sınır boylarıyla ilgilenen vezirler vs. III. Abdurrahman Nâsir (300-350/912-961) döneminde Emîr'in kasrında vezirler için de bir saray yapılmıştır. Bkz. es-Sâlim, *Târihi ve Hudâratü'l-İslâmi*, s. 325. (O dönemdeki vezirlerin konumunun günümüzde Bakanlar Kurulu'na tekâbüle ettiği söylenebilir.)

¹⁰ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endülûsî (456/1063), *Tavku'l-Hamâme fi'l-Ulfeti ve'l-Allâf*, Dâru'l-Meârif, Kahire (1406/1985), s. 48, 111; İbn Sa'd, s. 75-76; el-Humeydî, s. 291; el-Hamevî, XI/237; Şemsüddîn Muhammed b. Osman ez-Zehebi (v. 748/1347), *Kitâbu Tezkireti'l-Huffâz*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut (t.y.), III/1146; el-Makkârî, II/83; Ebû Zehra, s. 29.

İbn Hazm'ın aslen nereli olduğu ve dedelerinden hangisinin ne zaman müslüman olduğu tartışmalı bir konudur. İbn Hayyân¹¹, İbn Hazm'ın yakın dedesi Saîd'in müslüman olduğunu daha önceki dedelerinin İspanyol asıllı ve Hıristiyan olduklarını bu sebeple İbn Hazm'ın İspanyol asıllı olduğunu iddia etmiş olmasına rağmen¹² çoğunlukla kabul edilen görüş İbn Hazm'ın İran asıllı olduğudur. Zira İbn Hazm'ın dedesi Yezîd aslen İranlı'dır. Mekke'nin Fethi'nde müslüman olmuştur ve Hz.Ebûbekir tarafından Suriye fethine gönderilen orduya komutan olarak atanan Yezîd b. Ebî Sufyân (v. 28/648)'ın "mevlâ"sıdır¹³. Bu sebeple İbn Hazm nesep bakımından İranlı mevlâlık bakımından ise Kureyşli kabul edilmiştir. Tarihçi âlimlerin hemen tamamı İbn Hazm'ın İranlı olduğunda ittifak etmişlerdir¹⁴. İbn Hazm'ın İspanyol asıllı olmadığının gerekçesi olarak, İbn Hazm'ın amcasının oğlu Ebû'l-Muğîre Abdulvehhâb¹⁵,ın böyle bir iddiada bulunmaması ve İbn Hazm'ın, İran asıllı ve Emevî Mevlâsı olduğunu söyleyerek bundan gurur duyması ve her fırsatta Emevîleri destekleyip, Hıristiyanlara karşı çıkması olarak gösterilmiştir¹⁶. İbn Hazm'ın neslinden Endülüs'e ilk gelen kişi, Halef b. Ma'dan olarak belirtilirken, bu şahsın Endülüs'e geldiği tarihte ihtilâf edilmiştir. Bu görüş Halef'in, Musa b. Nusayr

¹¹ Ömer b. Hayyân b. Halef b. Hayyân: Künyesi Ebû Kâsım'dır. Babasından ve İbn Hazm'dan rivâyetlerde bulunmuştur. (H. 474/1081) yılında Me'mun tarafından öldürülmüştür. Ebû'l-Kâsım Halef b. Abdîmelik b. Beşkuval (v. 494/1100), *Kitâbu's-Sıla*, Dâru'l-Muriyye, (y.y.) 1386/1966, II/403.

¹² Ebû Zehra, s. 24; el-Hamed, s. 21; Abdulhalim Uveys, *İbn Hazm el-Endülûsî ve Cuhûdühü fi Bahsi't-Târihi ve'l-Hadârî*, Dâru'l-İ'tisâm, Kahire (t.y.).

¹³ **Mevlâ'l-Muvalât:** Nesebi belli olsun veya olmasın bir kimsenin başka birine: "Sen benim mevlâm ol, öldüğümde malıma vâris ol. Buna karşılık, bir cinayet işlersem, akilem olarak ödemem gereken diyeti öde." demesiyle ve karşı tarafından da bunları kabul etmesiyle gerçekleşen akittir. Teklifi yapana "Mevlây-ı Esfel" kabul eden kimseye de "Mevlây-ı Â'lâ" denir. Mûvâlat akdi her iki taraf için de geçerli olabilir. Bkz. Ali Himmet Berki, *İslâm Hukukunda Ferâiz ve İntikâl*, s. 23.

¹⁴ el-Humeydî, s. 290; İbn Beşkuval, II/415; ed-Dabbî, s. 415; el-Hamevî, XI/237; İbn Hallikan, II/77-78; ez-Zehabî, *es-Siyer*, XVIII/184-185; *et-Tezkire*, III/1146; *el-İber fi Haber men Ğaber*, Dâru Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1401/1980, II/306; Şihabüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer (v. 773/1371), *Lisânu'l-Mizân*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut H. 1417/1996, IV/724; Hassan Muhammed Hassan, *İbn Hazm el-Endelûsî Asrühü ve Merheculü ve Fıkruhü t-Terbevî*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire (t.y.), s. 32, 39.

¹⁵ İbn Hazm'ın amcasının oğlu olduğuna dair bkz. İbn Hazm, *Tavkî'l-Hamâme*, s. 124.

¹⁶ el-Hamevî, XI/251; ez-Zehabî, *et-Tezkire*, III/1152; Ebû Zehra, s. 23, 26, 62; Uveys, s. 53; el-Hamed, s. 23, 26, 30.

komutasında H. 93/711 yılında Endülüs'e gelmiş olduğunu kabul ederken diğer bir görüş ise onun, Abdurrahman b. Muaviye b. Hişam zamanında H. 138/756 yılında Endülüs'e gelmiş olduğunu kabul etmektedir¹⁷. Bu hususta kabul gören görüş ise Halef b. Ma'dan'ın, Abdurrahman b. Muaviye zamanında Endülüs'e gelmiş olmasıdır. Halef, Abdurrahman döneminde Endülüs'e gelerek Endülüs'ün batısında bulunan Lüble'deki Mentlîşem köyüne yerleşmiştir. İbn Hazm'ın babası Ahmed b. Saîd'in de bu köyde doğmuş olduğu belirtilmektedir¹⁸. Ahmed Saîd daha sonra Kurtuba'ya taşınmıştır. Hazm ailesinden Kurtuba'ya taşınan ilk kimse olduğu bilinmektedir. Âlim¹⁹ olmanın yanı sıra edebiyat ve belâgat alanındaki başarısının, onun değerini artırdığı ve Kurtuba eşrafi içerisinde ona özel bir mevki' kazandırdığı ifade edilmiştir. İlim hayatında olduğu kadar siyasi hayatta da başarılı bir çizgide yürüyen Ahmed b. Saîd, İbn Ebî Âmir ve oğlu Abdülmelik zamanında vezirlik yapmıştır²⁰. İbn Hazm'ın, babasının siyasetteki üslubu ve ilmi sebebiyle babasıyla iftihar ettiği zikredilmiştir²¹. İbn Hazm, "*Tavku'l-Hamâme*" isimli eserinde, kendisi ve babası hakkında bilgiler vermesine²², "*Risâletü fi Ümmehâti'l-Hulefâ*" ve "*Nakdu'l-Arûs*" adlı eserlerinde halife ve valilerin annelerinden bahsetmesine²³ rağmen, bir vezir eşi olarak kendi annesi hakkında hiçbir bilgi zikretmemiştir. Kadın mürebbiyelerin terbiyesi altında büyüdüğünü ve ilk eğitimini onlardan almış olduğunu belirtmesinden²⁴ hareketle İbn Hazm'ın küçükken annesini

¹⁷ Hassan, s. 33.

¹⁸ ez-Zehabî, *es-Siyer*, XVIII/185; el-Makkârî, II/288; el-Hamed, s. 17.

¹⁹ Ahmed b. Saîd'in Hadis alanında âlim olduğu ve kendisinden hadis rivâyetinde bulunulduğuna dair bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1293, 1297.

²⁰ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 48, 111.

²¹ İbn Sa'd, s. 75-76; el-Humeydî, s. 291; el-Hamevî, XI/237; ez-Zehabî, *et-Tezkire*, III/1146; el-Makkârî, II/83; Ebû Zehra, s. 29; Uveys, s. 55.

²² Uveys, s. 56-57.

²³ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hazm, *Risâletü fi Ümmehâti'l-Hulefâ*, (Rasâilü İbn Hazm içerisinde yayınlanmıştır, Neşr. ve Thk. İhsan Abbas, *Müessesetu'l-Arabiyye*, Beyrut 1408/1987, II/ss. 117-122); İbn Hazm, *Nakdu'l-Arûs*, (Rasâilü İbn Hazm içerisinde yayınlanmıştır, İhsan Abbas, II/ss. 43-116.)

²⁴ Bkz. İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 79.

kaybetmiş olabileceği yorumları yapılmakla²⁵ birlikte aslında ne kadın mürebbiyelerin elinde büyümüş olması ve ne de halifeler ve valilerin anneleri hakkında yazmış olduğu risâlelerde annesinden bahsetmemiş olması annesinin, o küçükken öldüğünü göstermez. Zira İbn Hazm bir vezir çocuğudur ve sarayda mürebbiyelerden eğitim alması gayet doğaldır. Fakat İbn Hazm'ın, bir anlamda otobiyografisi mahiyetindeki *Tavku'l-Hamâme* adlı eserinde annesinde bahsetmemesi dikkate değerdir, çünkü İbn Hazm Kurtuba'nın siyasî bir kargaşa ve bunalım içerisinde olduğu yıllarda babasıyla birlikte çektiği sıkıntılara değinirken²⁶ annesinden bahsetmemiştir. Belki bu sebeple İbn Hazm'ın annesinin o küçükken ölmüş olduğu yorumu yapılabilir, fakat annesinin ölmüş olması İbn Hazm'ın en azından onun öldüğünü belirtmesine engel teşkil etmez. Bu durumda İbn Hazm'ın, annesinden bahsetmemesi, annesinin ölmüş olduğunun kesin delili olması mümkün değildir. Belki, annesinin İspanyol asıllı olması tartışmaları²⁷ bu soruya ışık tutabilir. Ancak ne annesinin ve ne de dedesinin İspanyol veya İran asıllı olması İbn Hazm'ın ilmî ve siyasî kariyerini olumsuz yönde etkileyecek bir etkiye sahiptir. Zira, onun, bir ilim adamı olarak anılması ne annesi ve ne de babası tarafından nesebiyle ilgilidir. İbn Hazm, ilmî, eserleri ve kendine özgü doktrini ile tarihte iz bırakmış bir ilim adamıdır. İbn Hazm'ın tarihte üstleneceği bu rolün, onun doğduğu ve büyüdüğü ortamla ilgili olduğu söylenebilir. Zira İbn Hazm, babasının vezir ve âlim olması sebebiyle zengin, kültürlü ve aristokrat bir ortamda büyümüştür²⁸. Ancak H. 398/1007 yılında İbn Ebî Âmir'in oğlu Abdülmelik Muzaffer'in ölümüyle başlayan ve giderek şiddetlenen taht kavgalarının doğurduğu kargaşa sadece İbn Hazm ve ailesinin değil bütün Endülüs'ün bunalımlı bir dönem

²⁵ Ebû Zehra, s. 26; Uveys, s. 57.

²⁶ Bkz. İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 146.

²⁷ Bkz. el-Hamed, s. 24.

²⁸ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, 127, 145; Ebû Zehra, s. 39.

yaşamısına neden olmuştur. Muzaffer'in ölümünden sonra yerine geçen kardeşi Abdurrahman Şerhuû'nun sorumsuz davranışları, zayıf şahsiyeti ve "el-Me'mûn ve Nâsıru'd-Devle" ünvânını alarak halifenin kendisini veliaht tayin ettiğini ilân etmesi ve bunun mektuplarla ülkenin dört bir yanına bildirmesi, Emevî Hanedanı yanlılarının harekete geçmesine neden olmuştur. Endülüs'e komşu olan Berberîler'in²⁹ de işe karışmasıyla 398/1007 yılında çok büyük bir isyan patlak vermiştir. Bu kargaşa ve kriz ortamı H. 399/1008 yılına kadar devam etmiş, Kurtuba'da bulunan halife ve vezirlerin yaşadığı semt olan "Medinetü'z-Zâhire" dahi işgal edilmiş bütün şehir yağmalanarak harap edilmiştir. Abdurrahman Şerhûl öldürülmüş ve Halife II. Hişam kayıplara karışmıştır³⁰. Bu kargaşa sebebiyle İbn Hazm'ın babası siyasetten çekilmiş ve Hazm ailesi Kurtuba'nın doğusundaki evlerini terkedip batısındaki evlerine yerleşmek zorunda kalmışlardır³¹. İbn Hazm, "*Tavku'l-Hamâme*" adlı eserinde bu konuda şunları zikretmektedir.

Daha sonra –Allah rahmet etsin- babam, Kurtuba'nın doğusundaki ez-Zâhire mahallesinde bulunan evimizi bıraktı. Bu arada Kurtubahılar Muhammed b. Hişam el-Mehdî'ye biât etmişlerdi. Mü'minlerin Emîri Muhammed el-Mehdî'nin hilâfete geçişinin üçüncü günü şehrin batısında bulunan Bolat Muğn adındaki sarayımıza yeniden yerleştik. Ben de onunla birlikte ev değiştirdim. Bu olay H. 399/1008 yılının Cemâziyelâhîr ayında olmuştur. Fakat babam çeşitli nedenlerle bu sarayımıza yerleşememiştir³².

Bu kargaşa ortamının yatışması için Kurtubahılar'ın el-Mehdîye beyât etmeleri (H. 399/1008) de durumun düzelmesine yardım etmemiştir. Zira Berberîler, el-Mehdî'nin amcasının oğlu Hişam b. Süleyman Mûstâîn Billah liderliğinde yeniden ayaklanmışlardır³³.

²⁹ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, 163.

³⁰ el-Humeydî, s. 17-18; el-Makkârî, I/ss. 424-427.

³¹ Ebû Zehra, s. 39.

³² İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 146.

³³ Bu isyanın nedeni el-Mehdî'nin amcasının oğlu Hişam'ı hapsedirmesi ve dirayetli bir devlet adamı olmamasıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. el-Humeydî, s. 18; el-Makkârî, I/428.

Kurtuba'ya giren Berberîlerle³⁴ süren kanlı mücadeleler sonunda II.Hişam el-Müeyyed'e ikinci kez beyât etmiştir³⁵ (400-403/1009-1012). Fakat İbn Hazm ve ailesinin yaşadığı sıkıntılar bitmek bir yana Hişam'a beyât edildikten sonra da katlanarak devam etmiştir.

Hişam el-Müeyyed'in halife oluşundan sonra başımıza çeşitli felâketler geldi, Halife'nin devlet adamlarıyla tutuklandık, gözaltına alındık, ezici cefâlara çarptırıldık, gizli yaşamak zorunda kaldık. Ayaklanma ve kargaşa her tarafı kasıp kavurdu, her tarafı kınp geçirdi. Herkesi etkiledi ama özellikle de bizi etkiledi.³⁶

Bundan sonra İbn Hazm, Kurtuba'da çıkan veba salgınında, ağabeyi Ebûbekir'i 401/1010 kaybetmiştir³⁷. Fakat bütün bu sıkıntı ve acılar, onu ilim meclislerinden koparamamıştır. Zira İbn Hazm H. 401/1011 yılında, Kurtuba'nın batısındaki el-Kamer camiinde derslere katıldığını ve el-Hamedânî (v. 411/1020)'den rivâyette bulunduğunu zikretmektedir³⁸. İbn Hazm ağabeyinin ölümünden bir sene sonra (H. 402/1011) yılında babasını kaybetmiştir. İbn Hazm babasının ölümü ve o dönemde yaşadığı sıkıntıları şu şekilde dile getirmiştir.

Sonunda –Allah rahmet etsin- babam H. 402 yılının Zilkâde ayının sona ermesinden iki gün önce bir cumartesi günü öldü. Biz yine aynı -kötü- durumdaydık. Ölümünden sonra da bu durum aynı şekilde devam etti³⁹.

İbn Hazm'ın yaşadığı felaketler âdeta üstüste gelmiş ve babasından bir sene sonra da eşini kaybetmiştir⁴⁰. Bu arada Berberîler Süleyman b. Hakem Mûstâîn Billah⁴¹ liderliğinde tekrar isyan çıkarmışlar ve şiddetli çatışmalar sonunda Süleyman ikinci kez

³⁴ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 140.

³⁵ el-Humeydî, s. 17; el-Makkârî, I/427-428, (II. Hişam, İbn Ebî Âmir'in idareyi kendisinden aldığı halifedir.)

³⁶ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 146-147.

³⁷ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 164; Uveys, s. 64.

³⁸ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 176.

³⁹ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 147.

⁴⁰ el-Hamed, s. 39; Uveys, s. 64.

⁴¹ el-Mehdî'nin amcasının oğludur ve daha önce Berberîler'le Mehdiye karşı ayaklanmış, Kurtuba'nın harap edilmesine neden olmuştur. Bkz. el-Humeydî, s. 18; el-Makkârî, I/428.

tahta oturmuştur (403-407/1012-1016)⁴². İbn Hazm, Süleyman'ın hilâfeti ele geçirmesinden sonra Kurtuba'yı terkederek 404/1013 yılında el-Merîyye'ye yerleşmiştir⁴³. İbn Hazm el-Merîyye'de de kendini tamamıyla ilme verip, ders dinlemeye ve okumaya devam ettiği sıralarda⁴⁴ Berberîler yine rahat durmamışlar ve bu defa Nâsır ünvanı alarak Hz. Ali'nin taraftarı olduğunu söyleyen Ali b. Hammûd el-Hasenî ve kardeşi Kâsım önderliğinde tekrar isyan başlatarak Kurtuba'yı işgal etmişler, Ali b. Hammûd halifeliğini ilân etmiştir⁴⁵. Kurtuba harabeye dönmüş evler ve saraylar yıkılmıştır⁴⁶. Bu sırada el-Merîyye valisi Hoyran H. 407/1016 yılında İbn Hazm ve arkadaşı Muhammed b. İshâk'ı⁴⁷ Emevî yanlısı oldukları gerekçesiyle tutuklatmıştır. İbn Hazm bu hususta şunları söyler:

O sırada el-Merîyye valisi Hoyran beni sıkıştırdı. Çünkü Allah'tan korkmaya birtakım insanlar –gerçi Allah onlardan benim ve dostum Ebûbekir'in öcünü aldı- ona bizim Emevî Devleti'ni yeniden kurmak istediğimizi söylemişlerdi. O da bizi tutukladı aylarca tutuklu kaldık, sonunda bizi sürgüne gönderdi. Aznalcazar'daki Hisnû'l-Kasr'a gittik. İbn Mukaffal diye bilinen vali Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Huzeyl et-Tucîbî bizi karşıladı. Orada gayet güzel muamele görerek aylarca kaldık. Daha sonra Abdurrahman b. Muhammed el-Murtaza iktidarı ele geçirince deniz yoluyla Balansiye'ye gittik ve orada kaldık.⁴⁸

İbn Hazm Balansiye'ye gelmekle, Kurtuba'da idareyi ele geçirmiş olan Hammûdîler'e karşı Balansiye'de 408/1018 yılında halifeliğini ilân eden IV. Abdurrahman el-Murtaza'ya⁴⁹ yardım etme fırsatını elde etmiş ve bu yardımına karşılık

⁴² el-Humeydî, s. 19-20; el-Makkârî, I/429.

⁴³ Ebû Zehra, s. 30. İbn Hazm'ın Merîyye'de bulunması hakkında bkz. İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 147, 155.

⁴⁴ el-Hamed, s. 41; Uveys, s. 65.

⁴⁵ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 156; el-Humeydî, s. 22; el-Makkârî, I/430.

⁴⁶ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 126-127.

⁴⁷ Ebûbekir Muhammed b. İshâk el-Mühîdî, İbn Hazm'ın yakın arkadaşıdır. İbn Hazm'ın "*Fadâilü Endîhîs*" adlı risâlesinde bu kişiden övgüyle bahsettiği belirtilmiştir. Bkz. el-Humeydî, s. 44.

⁴⁸ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 156-157.

⁴⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. el-Humeydî, s. 22; el-Makkârî, I/431.

vezirlik görevi ile ödüllendirilmiştir⁵⁰. el-Murtaza'nın Balansiye'de halifelliğini ilân etmesinden sonra el-Murtaza'nın ordusu ile Kurtuba'da hâkimiyetini elinde bulunduran Ali b. Hammûd'un ordusu Gırnata önlerinde karşılaşmış ve kanlı bir mücadeleden sonra el-Murtaza öldürülmüş, İbn Hazm ve el-Murtaza'nın bir çok taraftarı esir edilmiştir⁵¹. İbn Hazm bir kaç ay tutuklu kalmıştır⁵². Bu arada Kurtuba'da Ali b. Hammûd öldürülmüş ve yerine kardeşi Kâsım b. Hammâd idareyi ele geçirmiştir (408/1017)⁵³. Kâsım b. Hammûd, Kurtuba'da istikrarı sağladıktan sonra İbn Hazm Kurtuba'ya tekrar dönmüştür (409/1018)⁵⁴. Bu sıralarda İbn Hazm yaklaşık yirmi altı yaşlarındadır ve onbir yıldır sıkıntı ve meşakkât içerisinde boğulmasına rağmen yine ilimden uzaklaşmamış ve her fırsatta ilimle meşgul olmaya devam etmiştir⁵⁵. Ancak siyaset yine İbn Hazm'ın peşini bırakmamış, Kurtubalılar 408/1017 yılından itibaren Kurtuba'da istikrarı sağlayamayan ve taht mücadeleleriyle ülkeyi sürekli bunalıma sürükleyen Hammûdîler'in hâkimiyetine son vermişler ve V. Abdurrahman b. Hişam Mustazhir Billah'a beyât etmişlerdir (414/1023)⁵⁶. İbn Hazm bu halifenin de veziri olmuştur⁵⁷. Ancak halifenin çok genç ve tecrübesiz olması ve bir çok hatalar yapması sebebiyle iktidara gelişinden iki ay sonra Kurtubalılar tarafından iktidarına son verilmesi, İbn Hazm'ın da hapsedilmesine neden olmuştur⁵⁸. İbn Hazm'ın hapiste ne kadar kaldığı hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamasına rağmen çok geçmeden hapisten çıktığı anlaşılmaktadır. İbn Hazm hapisten çıktıktan sonra Şâtibe'ye

⁵⁰ Ebû Zehra, s. 40; el-Hamed, s. 41. Abdülhalim Uveys, İbn Hazm'ın vezir olmadığını Murtaza'ya danışmanlık yapmış olduğunu söylemektedir. Bkz. Uveys, s. 70. Fakat o dönemde vezirlerin görevi zaten Halife'ye danışmanlık yapmaktır. Bkz. es-Sâlim, *Fi Târihi ve Hudarâti'l-İslâmi*, s. 325.

⁵¹ el-Humeydî, s. 22; el-Makkârî, I/431.

⁵² Ebû Zehra, s. 41-42; el-Hamed, s. 42; Uveys, s. 69, 72.

⁵³ el-Humeydî, s. 22; el-Makkârî, I/431.

⁵⁴ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 158.

⁵⁵ el-Hamevî, XI/250; ez-Zehebî, *et-Tezkire*, III/1152; Ebû Zehra, s. 42; el-Hamed, 42.

⁵⁶ el-Humeydî, s. 23, 25; el-Makkârî, I/435-436.

⁵⁷ İbn Sa'd, s. 76; el-Hamevî, XI/237; ez-Zehebî, es-Siyer, XVIII/186; İbn Hacer, IV/726.

⁵⁸ el-Humeydî, s. 26; el-Makkârî, I/437; Ebû Zehra, s. 47.

gitmiş ve yeniden ilim hayatına dönmüştür⁵⁹. İbn Hazm'ın Emevîler'e düşkünlüğü onu yine rahat bırakmamış ve 418/1027 yılında Kurtubalılar'ın IV. Abdurrahman'ın kardeşi, III. Hişam b. Muhammed el-Mu'ted Billah'a beyân etmesi üzerine⁶⁰ (418-422/1027-1030) tekrar Kurtuba'ya gelerek bu halifenin de veziri olmuştur⁶¹. Bu halife İbn Hazm'ın kendisine vezirlik yaptığı son halifedir. İbn Hazm bu halifeye dört sene vezirlik yapmıştır⁶². İbn Hazm'ın vezir olduğu dönemler, onun siyasî üslûbu, yönetime katkıları ve siyasî alanda başarılı olup olmadığı hakkında bilgi vermek için yeterli değildir. İbn Hazm'ın çok kısa sürelerle vezirlik yapmasının yanısıra Kurtuba'nın, kargaşa ve siyasî bunalımlar içinde olması bu hususta herhangi bir bilgi veya yoruma rastlanmamasının nedenleri arasında sayılabilir. İbn Hazm, 422/1030 yılında Mu'ted Billah'ın görevinden azledilmesi ve halifeliğin lağvedilmesi ile siyasetten tamamen çekilmiştir. Bu tarihten sonra Emevîler'in iktidara gelmesi kesin olarak söz konusu değildir⁶³. Emevîler'in yıkılmasından sonra meydana gelen otorite boşluğunun bir sonucu olarak Endülüs'te "Tavaifu Mülûk" adında irili ufaklı birçok küçük devlet kurulmuştur. Her bir devlet bulunduğu şehrin veya bölgenin hâkimi konumundadır⁶⁴. Emevîler'in tamamen iktidardan uzaklaştırılmasından sonra siyaseti bırakan İbn Hazm kendini tamamıyla ilme vermiş kitaplar ve risâleler yazmaya, öğrencilere ders vermeye ve fikhî münazaralar yapmaya adanmıştır. İbn Hazm'ın bundan sonraki hayatı bir şehirden diğerine göç ederek geçmiş Kayravan, Şatibe, Meriyye, Kurtuba, Miyorka şehirleri arasında gidip gelmiştir⁶⁵. İbn

⁵⁹ Ebû Zehra, s. 44.

⁶⁰ Mu'ted Billah'a beyât edilmeden önce (414/1023 yılında Mustazhir'in azledilmesinden sonra) III. Muhammed b. Abdurrahman el-Müstekfi halife seçilmiştir (414-416/1023-1025). Bkz. el-Humeydî, s. 26; el-Makkârî, I/437. el-Müstekfi'nin azledildikten sonra Yahya b. Ali b. Hammûd tekrar idareyi ele geçirmiştir (416-418/1025-1027). Bkz. el-Humeydî, s. 26-27; el-Makkârî, I/437.

⁶¹ el-Humeydî, s. 27-28; el-Hamevî, XI/237; el-Makkârî, I/438; el-Hamed, s. 101.

⁶² Ebû Zehra, s. 44.

⁶³ el-Humeydî, s. 27-28; el-Hamevî, XI/237; el-Makkârî, I/438; Ebû Zehra, s. 44; el-Hamed, s. 45.

⁶⁴ el-Humeydî, s. 28; el-Makkârî, I/438.

⁶⁵ Ebû Zehra, *İbn Hazm*, s. 47.

Hazm bu şehirler arasında dönüp durmasına rağmen onun aslında gitmek istediği şehir Bağdat'tır. Zira o dönemde Bağdat tam bir ilim merkezidir ve Bağdat'a gidip ilim tedris etmemiş olanlara âlim gözüyle bakılmamaktadır. Bu sebeple olsa gerek İbn Hazm:

Ben gökyüzünde parlayan bir güneşim. Fakat tek kusurum Batı'da
doğmuş olmam⁶⁶

diyerek bu üzüntüsünü dile getirmeye çalışmıştır. İbn Hazm'ın, Kayravan'a hangi tarihte gittiği bilinmemekle birlikte Kayravan'dan sonra Şatıbe'ye gittiği ve "*Tavku'l-Hamâme*" ile "*Kitâbu'l-Fasl*"ı burada yazıldığı bilinmektedir⁶⁷. Belli bir şehre yerleşip kalmayan ve yakın şehirler arasında sürekli gidip gelen İbn Hazm, Mişkâ ile Balansiye'ye de sık sık gidip gelmiştir. İbn Hazm'ın Mişkâ'ya çok sık gitmesinin nedeni ise dostu Ahmed b. Râşık Ebî'l-Abbâs (v. 440/1048)'ın orada bulunması ve öğrencisi Ebû Abdullah Muhammed el-Humeydî'nin (v. 488/1095) Fıkıh ve Tarih Medresesi'nde idareci olmasıdır⁶⁸. İbn Hazm dostunun ve öğrencisinin sayesinde Mişkâ'da görüşlerini rahatça anlatabilmiş ve ilmî münazaralarda bulunmuştur. İbn Hazm'ın Mişkâ'da bulunduğu sıralarda fikhî tartışmalarda bulunduğu âlimlerden biri de Ebî'l-Velîd el-Bâcî'dir⁶⁹. İbn Hazm'ın dostu Ahmed b. Râşık'ın 440/1048 yılında vefatından sonra İbn Hazm'ın Mişkâ'daki nüfuzu zayıflamış ve fukaha İbn Hazm'a karşı cephe almaya başlamıştır. el-Bâcî ile İbn Hazm arasındaki tartışmalar⁷⁰ husûmetin büyümesine neden olmuştur. Halife'nin Mâlikî âlimleri desteklemesi nedeniyle Mişkâ'dan ayrılarak İşbiliyye'ye

⁶⁶ el-Hamevî, XI/254; Uveys, s. 72.

⁶⁷ Ebû Zehra, s. 47; Uveys, s. 76.

⁶⁸ Ebû Zehra, s. 48; Uveys, s. 76.

⁶⁹ Ebî'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Saîd el-Bâcî, el-Mâlikî 403/1012 yılında Batalyevs'de doğmuştur. Endülüs'ün önemli âlim ve hafızlarından biri sayılmaktadır. 426/1034 yılında doğuya ilim tahsili için gitmiş üç yıl Mekke'de ve üç yıl da Bağdat'ta ilim öğrenmiştir. Buralarda bir çok âlimle görüşmüş, onlardan hadis ve fıkıh dersleri almıştır. 440/1048 yılında tekrar Endülüs'e dönmüştür. "*el-İhkâm, el-Müntekâ, el-İstiğnâ, et-Ta'lîl*" önemli eserleridir. 474/1081 yılında ölmüştür. el-Hamevî, XI/240; İbn Hallikan, II/408, 409; İbn Hacer, IV/727.

gitmek zorunda kalmıştır⁷¹. Bu sırada İsbiliyye’de, Emevîler’in yıkılışından sonra kurulan Tavaifu Mülûk denilen devletlerden Abbâdîler idareyi ellerinde bulundurmaktadırlar. Babası Kadı Ebî'l-Kâsım Muhammed b. İsmâil’in 439/1047 yılındaki ölümü üzerine iktidara gelen Mu'tazid Billah⁷², İbn Hazm ile fukaha arasındaki tartışmaları fırsat bilerek İbn Hazm’a büyük bir darbe vurmuş ve İbn Hazm’ın eserlerini yakırmıştır⁷³. İbn Hazm’ın kitaplarının yakılış tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte 440/1048 yılında Miyorka’dan ayrıldığına ve 456/1063 yılında vefat ettiğine göre bu tarihler arasında yakılmış olması kuvvetle muhtemeldir. İbn Hazm’ın kitaplarının yakılmasında tamamen olmasa dahi fukahanın rolünün de olduğu bilinmektedir. Zira İbn Hazm, aykırı görüşleri sebebiyle fukaha tarafından ağır eleştirilere mâruz kalmış, dâlâlete düşmekle suçlanmıştır⁷⁴. İbn Hazm bu sebeple mâruz kaldığı davranışları şu şekilde dile getirmiştir.

Bana karşı çıkanların çoğunda kuşku uyandırmıştım. Bu yüzden bana karşı gönül kınacı, incitici eleştirilerde bulundular. İleri sürdüğüm delillerim, diyalektiğim sebebiyle, yanlış ve bâtil düşünceleri savunmakla suçladılar beni. Gerçekte ise Hakikat ve Hakikat ehli adına ortaya koyduğum delilleri çürütecek güçleri yoktu⁷⁵.

İbn Hazm bu ifadelerle âlimlerin, kendisinin delillerini çürütmeye güçleri yetmediği için istibdat yoluyla onu yenmeye çalıştıklarını belirtmiş olmaktadır. Fakat İbn Hazm’ın bu tür davranışlara mâruz kalmasının en önemli nedeni âlimlerle yaptığı ilmi tartışmalardan ziyade İbn Hazm’ın ciddi bir Emevî taraftarı olmasıdır. Zira Mu'tazid idareyi yeniden Emevîler’e kaptırma korkusu içerisindeydi ve İbn Hazm, Emevîler’e olan

⁷⁰ İbn Hazm ile el-Bâcî arasındaki tartışmalar için bkz. Abdülmecid et-Türkî, *Münazaratü fî Usûli's-Seriatü'l-İslâmiyyeti Beyne İbn Hazm ve'l-Bâcî*, Thk. Abdussabur Şahin, Dâru Garbi'l-İslâmî, Beyrut (t.y.).

⁷¹ ez-Zehebî, *es-Siyer*, XVIII/198; İbn Hacer, IV/727; Uveys, s. 77.

⁷² el-Humeydî, s. 31-32.

⁷³ el-Hamevî, XI/249; ez-Zehebî, *es-Siyer*, XVIII/198; *et-Tezkîre*, III/1152; İbn Hacer, IV/727; Ebû Zehra, s. 50.

⁷⁴ ez-Zehebî, *et-Tezkîre*, III/1154; Ebû Zehra, s. 51.

⁷⁵ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 113.

bağlılığı ile Mu'tazid için potansiyel tehlike arz etmektedir. Ayrıca İbn Hazm'ın ilim ve siyaset alanındaki yanlışlara değinmesi ve bunları hiç çekinmeden her fırsatta dile getirmesi, sert ve tavizsiz tutumu, Hristiyanlar'la işbirliği yapan emirleri eleştirmesi, Mu'tazid'in ona düşmanca bir tavır sergilemesine neden olmuştur. Mu'tazid, kitaplarını yakmakla İbn Hazm'ı manevî olarak yıpratmak ve insanların gözünde küçük düşürmek istemiştir⁷⁶. İbn Hazm bu sıkıntı dolu günleri şöyle dile getirmiştir:

Evimizden, barkımızdan uzaktayız, zaman aleyhimize işlemekte. Sultan'ın, iktidarın bize çektiği işkenceler, dostlarımızın tutumlarının değişmesi, baba mirasımızın tükenmesi, mal, mülk, makam ve mevki'nin elden gitmesi, çoluk çocuğumuzu geçindirme kaygısı ve aile ocağına tekrar dönememe umutsuzluğu...⁷⁷

İbn Hazm'ın bu sıkıntılarının üzerine bir de kitaplarının yakılmasının verdiği üzüntü eklenmiştir. İbn Hazm bu husustaki duygularını şu veciz bir şekilde ifade etmiştir.

Kitaplarımı yakıyor olsalar bile, onlar yüreğimde sakladığım kitapları asla yakamazlar⁷⁸.

İbn Hazm artık çok yönlü ve çalkantılı denilebilecek bir hayatın sonlarına yaklaşmış durumdadır ve kendisinin ifadesiyle: hayatın bütün yönleriyle karşılaşmış, acı, tatlı, zenginlik, yoksulluk, sürgün ve özgürlük adına her şeyi tatmıştır⁷⁹. Bundan sonra İbn Hazm, kendisine ailesinden miras kalan Lüble'deki çiftliğe yerleşmiş ve ölünceye kadar burada kalmıştır. İbn Hazm, yaşlanmasına ve ilim hususunda önüne çıkarılan engellere rağmen burada da etrafına öğrenciler toplayıp onlara ders vermiş ve eserler yazmaya

⁷⁶ el-Hamevî, XI/252; ez-Zehebi, *et-Tezkîre*, III/1152; Ebû Zehra, s. 51.

⁷⁷ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 197.

⁷⁸ el-Hamevî, XI/252.

⁷⁹ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 90.

devam etmiş⁸⁰, 456/1063 yılı Şâban ayının yirmi sekizinde Lüble'deki köyü Ment-Lişem'de ömrünün yarıdan fazlasını tümüyle ilme adanmış olarak vefat etmiştir⁸¹.

A. İBN HAZM'IN EĞİTİMİ

İbn Hazm kültürlü ve aristokrat bir ortamda doğmuş olması sebebiyle o dönemde devlet adamlarının çocuklarının aldığı eğitimi almıştır. Sarayda bulunan mürebbiyeler ve câriyeler çocukluk yaşlarında İbn Hazm'a, Kur'an okumayı ve güzel yazı yazmayı öğretmişler, dil eğitimi vermişler, Kur'an ve Hadis ezberletmişlerdir⁸². İbn Hazm ilk eğitimini kadınlardan aldıktan sonra ergenlik çağından itibaren ilim meclislerine katılmaya başlamıştır. İbn Hazm, Abdurrahman b. Muhammed el-Ezdî'nin derslerine katıldığı sıralarda Ebû Ali b. el-Hüseyn b. Ali el-Fâsî ile dostluk kurduğunu ve ondan çok şey öğrendiğini belirtmiştir⁸³. Ebû Ali'nin desteği ve gözetimi altında ilim dünyasına böylece adım atmış olan İbn Hazm, öncelikli olarak hadis ilmiyle ilgilenmiş H. 400/1009 yılından önce Ahmed b. Cesûr (v. 401/1010)'dan hadis eğitimi almaya başlamıştır⁸⁴. İbn Hazm'ın 400 yılında Ahmed b. Cesûr'dan hadis eğitimi aldığı yolundaki ifadelerin⁸⁵, Ahmed b. Cesûr'un 401/1010 yılında vefat ettiği gözönünde bulundurulursa, kabul edilebilmesi mümkün gözükmemektedir. Bu durumda İbn Hazm, ilk eğitiminden sonra, yaklaşık onbeş yaşlarındayken hadis eğitimine başlamış bulunmaktadır. İbn Hazm'ın fıkıh eğitimine başladığı tarih hakkında ihtilâflar ise bulunmaktadır. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ* adlı eserinde, İbn Hazm'ın fıkıh öğrenme yaşı ile ilgili olarak İbn Hazm'ın öğrencisi İbnu'l-

⁸⁰ el-Hamevî, XI/249; ez-Zehabî, *et-Tezkire*, III/1152; Ebû Zehra, s. 55.

⁸¹ İbn Sa'd, s. 77; el-Humeydî, s. 291; ed-Dabbî, s. 416; el-Hamevî, XI/236-237; İbn Hallikan, III/328; ez-Zehabî, *es-Siyer*, XVIII/211; el-Makkârî, II/78.

⁸² İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 79; Ebû Zehra, s. 27; el-Hamed, s. 35; Uveys, s. 62.

⁸³ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 166. Ebû Zehra, İbn Hazm'ın babası tarafından Ebû Ali'nin eğitimi ve gözetimi altına verildiğini belirtmiştir. Bkz. Ebû Zehra, s. 33-34.

⁸⁴ el-Humeydî, s. 291-292; ed-Dabbî, s. 415.

⁸⁵ Bkz. ez-Zehabî, *es-Siyer*, XVIII/185; İbn Hacer, IV/725.

Arabî (v. 493/1099)'den bir rivâyette bulunmuştur. Bu rivâyette İbn Hazm'ın yirmi altı yaşlarında olduğu halde mescid namazı kılmayı bilmediği ve bu bilgisizliği sebebiyle başından geçen bir hadiseden sonra fıkıh öğrenmeye başladığı belirtilmiştir⁸⁶. Fakat bu rivâyetin geçerli kabul edilmesi mümkün değildir. Zira İbn Hazm H. 400/1009 yılından önce Ahmed b. Cesur'dan hadis eğitimi almaya başlamıştır ve o dönemin eğitim kurumlarının mescidleri olduğu gözönünde bulundurulacak olursa İbn Hazm'ın yirmi altı yaşına kadar mescid namazını bilmemesi imkânsız gibi görünmektedir. Ayrıca İbn Hazm'ın, İbn Cesur'dan ve Abdurrahman el-Ezdi'den onbeş, onaltı yaşlarındayken eğitim almış olduğu bilinmektedir ve bu âlim hadis, fıkıh, cedel ve dil âlimidir⁸⁷ ve İbn Hazm'ın bu alanda da hocasından eğitim almamış olması mümkün değildir⁸⁸. Bu durumda İbn Hazm'ın, hem fakîh olan bir hocadan ders alması ve hem de mescid namazını bilmemesi düşünülemez. Bir diğer husus ise İbn Hazm'ın, yirmi altı yaşlarında iken siyasetle uğraştığı ve el-Murtaza'nın veziri olduğudur⁸⁹.

Bu yaşta ve vezir olan bir insanın, mescid namazını bilmemesi ve hocasının işaretlerle ona bir şeyler anlatmaya çalışması imkân dahilinde değildir. Bu sebeple

⁸⁶ İbn Arabî'nin rivâyetinin ayrıntısı şu şekildedir: İbn Hazm, yirmi altı yaşlarındayken, bir gün babasının arkadaşlarından birinin cenazesine gitmiş ve ikindi namazından önce camiye girmiştir. Cemaat, camide oturuyor olduğundan İbn Hazm da Tahiyetü'l-Mescid namazını kılmadan oturmuştur. Hocası bazı işaretlerle mescid namazı kılmasını anlatmaya çalışmış, fakat İbn Hazm bir şey anlamamıştır. Bunun üzerine etrafındakiler: "Bu yaşa gelmişsin ama mescid namazı kılman gerektiğini bile bilmiyorsun" diye İbn Hazm'ı ikaz etmişlerdir. Bu ikazdan sonra İbn Hazm kalkıp iki rekât mescid namazı kılmış sonra cenaze namazı için cemaatle dışarı çıkmıştır. Cenaze namazından sonra tekrar camiye giren İbn Hazm, mescid namazı kılmak isteyince bu defa etrafındakiler: "Otur, otur! Şimdi namaz vakti değil" diyerek İbn Hazm'a çıkmışlardır. İbn Hazm bu durumdan dolayı utanmış ve Abdullah b. Dehûn'a (v. 431/1039) giderek fıkıh okumak istediğini söylemiştir. Abdullah b. Dehûn ona, "*el-Muvattâ*" isimli kitabı tavsiye etmiş ve İbn Hazm bu hocasının eğitimi altında üç sene bu kitabı okuduktan sonra fikhî münazaralara başlamıştır. el-Hamevî, XI/241-242.

⁸⁷ Bkz. İbn Beşkuval, II/358-354; İbn Hazm, *Tavkî'l-Hamâme*, s. 155.

⁸⁸ Bkz. İbn Beşkuval, II/353-354.

⁸⁹ Ebû Zehra, s. 40; el-Hamed, s. 41.

rivâyette teknik bir hata yapıp onaltı yerine yirmi altı yazılmış olması ihtimali daha geçerli gözükmemektedir⁹⁰.

Böylece İbn Hazm'ın Kurtuba'da bulunduğu yıllarda yaklaşık onaltı yaşlarındayken hadis, fıkıh, cedel ve dil öğrendiği söylenebilir. İlim ortamına hızlı bir başlangıç ile giren İbn Hazm bir çok değerli âlimden ders almış ve ilmini büyük bir gayretle zirveye taşımaya başarmıştır⁹¹.

İlmî ve kültürel bir ortamın havasını teneffüs eden İbn Hazm, hocalarının eğitimi dışında şahsî gayretleri ve dönemin ilmî ve kültürel yapısının gözardı edilmemesi gerekmektedir. Zira o asırda Endülüs tam anlamıyla bir ilim, kültür ve medeniyet çağıdır. Kurtuba başta olmak üzere Meriyye, Balansiye, Kayravan ve Şatıbe'deki şehir kütüphaneleri binlerce cilt eserlerle doludur. Endülüs'ün ilim ve kültür alanındaki bu zenginliğinin nedeni III. Abdurrahman Nâsır (300-350/912-961)'ın ilme olan düşkünlüğüdür. Abdurrahman Nâsır, Endülüs'ün idaresini elinde bulundurduğu yıllarda, Endülüs'te bir çok kütüphane kurdurmuş, o zamanlar ilmin merkezi konumunda olan doğu ülkelerinden ciltler dolusu kitaplar getirtmiştir⁹². III. Abdurrahman'dan sonra yerine geçen oğlu II. Hakem (350-366/961-976) de babasının yolundan gitmiş ilme ve ilim adamlarına geniş imkânlar sağlamıştır. Babası gibi ilme âşık olan bu halifenin icraatları Endülüs'te ilim ve medeniyetin doruk noktaya ulaşmasını sağlamıştır. Dâru'l-Ulûm olarak adlandırılan bu dönemde II. Hakem ücretsiz olarak ders verilen yirmi yedi bina inşâ ettirmiştir. Ayrıca doğudan yüzlerce cilt kitap getirtmiştir. Bu kitapların sadece fihristlerinin kırk dört cilt olduğu rivâyet edilmiştir⁹³. İlmî ve siyasi bakımdan ideal

⁹⁰ Ebû Zehra, s. 33-34.

⁹¹ el-Hamevî, XI/238.

⁹² el-Humeydî, s. 12; el-Makkârî, I/352-353; Ebû Zehrâ, s. 103.

⁹³ el-Makkârî, I/382, 396; Ebû Zehra, s. 103; Uveys, s. 36.

sayılabilecek bir ortamda doğmuş olması, babasının âlim bir zât olması⁹⁴ ve hocalarından almış olduğu eğitimle, kendisinin ilme olan düşkünlüğü ve yatkınlığı sebebiyle İslâmî ilimlerin yanısıra diğer ilim dallarında da eğitim gören İbn Hazm, kendi döneminden sonra adından fakîh, müçtehit, muhaddis, kelâm âlimi, edebiyatçı, şâir, filozof, mantıkçı, nesep âlimi, Dinler tarihçisi ve Mezhepler tarihçisi⁹⁵ olarak bahsettirmeyi başarmıştır. İbn Beşkuval (494/1100) *es-Sılâ* isimli eserinde İbn Hazm hakkındaki şu rivâyetlere yer vermiştir. “Bütün Endülüs ulemâsı, onun, İslâmî ilimlerin yanısıra, dil, şiir, belâgat, siyer ve tarih ilminde bir önder olduğunu kabul etmişlerdir.”⁹⁶ Ayrıca, Kitâp ve Sünnet’ten hüküm istinbat ettiğini belirten⁹⁷ İbn Hazm hakkında el-Hamevî, *Mu’cemu’l-Udebâ* adlı eserinde, İbn Hazm’a pek sıcak bakmayan İbn Hayyân’ın şunları söylediğini ifade etmektedir.

Ona bir şey sorulunca âdeta bir deniz gibi coşar, engin ilmi tükenmek bilmezdi⁹⁸.

İbn Hazm’ın bu anlamda kendisinden sonra yaşamış olan âlimlere de örnek olduğu söylenebilir. Zira Gazâlî (v. 505/1111)’nin İbn Hazm’ın kelâmcılığı hakkında şunları söylediği rivâyet edilmiştir:

İbn Hazm’ın, Allah’ın isimlerine dair bir kitabı elime geçti. Bu kitap onun ilminin büyüklüğüne, keskin zekâsına ve duru, parlak zihnine delâlet etmektedir⁹⁹.

Böylece İbn Hazm’ın, Kelâm ilmine olan vukûfiyeti de açığa çıkmış olmaktadır.

Edebî üslûbu ve şiirleri hakkında da övgüler zikredilen¹⁰⁰ İbn Hazm, hesap ve hendese

⁹⁴ İbn Hazm’ın babası özellikle Hadis, Edebiyat, Belâgat ve Dinler Tarihi alanlarında âlim bir zâttır. Bkz. İbn Beşkuval, II/502-503; İbn Hallikan, III/328; el-Makkârî, II/83; İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1293, 1297.

⁹⁵ el-Humeydî, s. 291; ed-Dabbî, s. 415-416; el-Hamevî, XI/238; ez-Zehebî, *es-Siyer*, XVIII/184, 187; et-Tezkîre, III/1148, 1151; İbn Hacer, IV/727; el-Makkârî, II/78. Ayrıca İbn Hazm’ın yazmış olduğu eserler onun bu alanların tümünde âlim olduğunun bir göstergesi durumundadır.

⁹⁶ İbn Beşkuval, *es-Sılâ*, II/416.

⁹⁷ İbn Beşkuval, II/416.

⁹⁸ el-Hamevî, *Mu’cemu’l-Udebâ*, XI/249.

⁹⁹ el-Makkârî, II/78.

¹⁰⁰ ez-Zehebî, *es-Siyer*, XVIII/187.

konusunda eğitim görmemiş ve muhtemelen bu ilim dallarıyla ilgilenmek de istememiştir.

İbn Hazm bu konuda şunları söyler:

Bu ilimlerde nasibimiz olmadığı için, bunlar konusunda memleketimizde yazılanları değerlendirmek yetkisini kendimizde görmüyoruz¹⁰¹.

Böylece hesap ve hendese hariç dönemin hemen bütün ilim dallarıyla ilgilenmiş olan İbn Hazm'ın:

Âlimin ilminden duyduğu haz, hâkimin hükmünden aldığı zevk, müctehidin Allah rızası için yaptığı içtihadından duyduğu lezzet; yemek, içmek, kazanmak, eğlenmek ve saltanat zevkinden çok daha büyüktür¹⁰²

sözleri onun ilme duyduğu hayranlığı ifade etmiş olması bakımından oldukça önemlidir.

Âlim olmanın yanı sıra ilmiyle âmil, mütevazı, faziletli, zühd ve takva sahibi bir insan olduğu belirtilen¹⁰³ İbn Hazm, aynı zamanda sözüne sâdık, vefalı, his ve derin anlayış sahibi bir kimse olarak tanınmıştır. Şiirleri onun bu karakterinin göstergesi durumundadır¹⁰⁴. Fakat İbn Hazm'ın, ilmi, takvası ve derin anlayışı dışında çok fazla eleştirilmesine neden olan bir özelliği vardır ki, bu özelliği onun âlimler ve emirler ile arasının açılmasına neden olmuştur: İbn Hazm, tartışmalarında tavizsiz ve aşırı sert bir üslûba sahiptir. Bu özelliği sebebiyle hakkında şöyle söylenmiştir:

Onun dili Haccâc b. Yusuf'un dili gibidir. İkisi de keskindir¹⁰⁵.

İbn Hazm'ın bu özelliğinin, onun kişiliğine bağlanması mümkün olmakla birlikte İbn Hazm'ın çok ciddi bir hastalığa yakalanmasının onu asabî ve sabırsız bir insan haline getirmesine¹⁰⁶ ve kargaşa ortamında bulunmasına¹⁰⁷, hapsedilmesine, sürgüne gönderilmesine ve nihayet kitaplarının yakılmasına kadar bir çok ezâ ve cefâyâ mâruz

¹⁰¹ el-Makkârî, III/176.

¹⁰² Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm (v. 456/1063), el-Ahlâk ve's-Siyer fi Mûdâvâtü'n-Nüfus, Dâru'l-Ma'rife, (y.y.) 1413/1992, s. 86.

¹⁰³ el-Humeydî, s. 291; İbn Beşkuval, II/416; İbn Hallikan, III/323; ez-Zehabî, *et-Tezkîre*, III/1146.

¹⁰⁴ Ebû Zehra, s. 26, 77; Uveys, s. 81.

¹⁰⁵ İbn Hallikan, III/328; ez-Zehabî, *et-Tezkîre*, III/1156; İbn Hacer, IV/730.

¹⁰⁶ Ebû Zehra, s. 75.

¹⁰⁷ İbn Hazm, *Tavkî'l-Hamâme*, s. 197.

kalmasına bağlanabilir¹⁰⁸. İbn Hazm'ın bu özelliği dışında kişilik olarak tenkid edildiği başka hiçbir özelliği yoktur denilebilir. Bu bağlamda İbn Hazm, ilim, takva ve kişilik bakımından takdir edilen bir insan olarak tarihte iz bırakmış ve ölümünden asırlar sonra dahi adından söz ettirmeye değer bir insan olduğu görülmüştür. İbn Hazm'ın, bu mertebeyi kazanmasında hocalarının rolünün ihmal edilemez olduğu dikkate değer bir husustur.

a) İbn Hazm'ın Hocaları

İbn Hazm'ın yetişmesinde o dönemde Endülüs'ün çeşitli şehirlerinde yaşayan âlimlerin rolü büyüktür. Zira İbn Hazm, bu âlimlerin birçoğundan ders almıştır. Kaynaklarda İbn Hazm'ın hangi hocasından ne zaman ders aldığı tam olarak belirtilmemiştir. Bu sebeple İbn Hazm'ın hocalarının ve ilimlerinden istifade ettiği çağdaşlarının ölüm tarihleri gözönünde bulundurulmak suretiyle zikredilmişlerdir.

1. Muhammed b. Hasan el-Mezhîcî İbnü'l-Kettânî (v. 400/1009): İbn Hazm'ın mantık okuduğu hocasıdır. Mantık ilminin yanı sıra tıp, şiir ve edebiyat alanında da büyük bir âlimdir. “*es-Suğdâ*” ve “*Tekâddüm*” isminde iki kitabı vardır¹⁰⁹.

2. Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Cesûr el-Emevî (v. 401/1010): İbn Hazm'ın hadis ilmini tahsil ettiği hocasıdır. İbn Hazm'ın, bu hocası hakkında: “O benim H. 400/1010” yılından önce hadis dinlediğim hocalarımdandır” dediği rivâyet edilmiştir. İbn Hazm, *el-İhkâm* adlı eserinde bu hocasından hadis nakletmiştir. Ayrıca yine bu hocasından “*Kitâbu't-Târîh*”i rivâyet etmiştir¹¹⁰.

¹⁰⁸ Ebû Zehra, s. 75.

¹⁰⁹ ez-Zehbî, *es-Siyer*, XVIII/201; *et-Tezkîre*, III/1147; el-Makkâfî, III/175.

¹¹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1310, 1372 vb.; *Tavku'l-Hamâme*, s. 188, 196; el-Humeydî, s. 107; ed-Dabbî, s. 154; ez-Zehbî, *es-Siyer*, XVIII/185; *et-Tezkîre*, III/1146; *el-İber*, II/306; İbn Hacer, IV/725.

3. Ebû Bekir Yahya b. Abdurrahman b. Mes'ud b. Vechi'l-Cenne (v. 402/1011):

İbn Hazm'ın babası Ahmed b. Saîd'den ders almıştır. İbn Hazm ve çağdaşı İbn Abdilberr bu hocadan hadis rivâyetinde bulunmuşlardır¹¹¹.

4. Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk Abdullah b. İdris b. Hadid*: İbn Hazm'ın

babası Ahmed b. Saîd'e ders vermiş, öğütlerde bulunmuştur. İbn Hazm bu dersleri ve öğütleri dinlediğini zikretmiştir¹¹².

5. Ebû Ömer Ahmed b. Saîd b. Hazm (v. 402/1011). İbn Hazm'ın babası, hadis

ve tarih hocasıdır. İbn Hazm, *el-İhkâm* adlı eserinde babasından hadis rivâyetinde bulunmuştur. Ahmed b. Saîd, dönemin siyasî olaylarını kaydetmesi bakımından da İbn Hazm'ın tarih hocası sayılmaktadır. Ahmed b. Saîd'in aynı zamanda edebiyat ve belâgat alanında ilim sahibi biri olması sebebiyle¹¹³ bu ilim dallarında da İbn Hazm'a hocalık yapmış olması mümkündür.

6. Kâdî Ebû'l-Vefîd Abdullah b. Muhammed b. Yusuf el-Ezdî b. Farâdî (v.

403/1012). İbn Hazm'ın hadis, fıkıh, edebiyat, belâgat ve tarih hocasıdır. İbn Hazm *Tavku'l-Hamâme* adlı eserinde, hocasının el Mehdi zamanında Balansiye'de kadılık yaptığını zikretmiş ve ondan övgüyle bahsetmiştir. el-Ezdî'nin "*Târihu'l-Ulemâ ve'r-Ruvât li'l-İlmi bi'l-Endülûs*" ve "*Kitâbu Kebîrûn fî'l-Mu'telif ve'l-Muhtelif*" isimli eserleri bulunmaktadır¹¹⁴.

¹¹¹ el-Humeydî, s. 377; İbn Beşkuval, II/663; ez-Zehebî, *et-Tezkîre*, III/1146; İbn Hacer, IV/725.

* Kaynaklarda bu zâtın ölüm tarihi zikredilmemektedir.

¹¹² el-Humeydî, s. 44; ed-Dabbî, s. 60-61; el-Hamed, s. 57. Bu zâtın vefat tarihi tespit edilememiştir.

Fakat İbn Hazm'ın babası Ahmed b. Saîd'e ders vermiş olmasından hareketle 402/1011 yılından önce vefat etmiş olması mümkündür.

¹¹³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1293, 1297; İbn Beşkuval, II/502-503; İbn Hallikan, III/328; el-Makkârî, II/83; Uveys, s. 68.

¹¹⁴ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 157; *el-İhkâm*, III/1303, 1372; el-Humeydî, s. 254, 256; İbn Beşkuval, II/251, 255; Ebû Zehra, 38, 82. Bu âlim Berberîler, Kurtuba'yı işgal ettiklerinde öldürülmüştür. Bkz. İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 157.

7. Ebû Abdurrahman Abdullah b. Abdurrahman b. Cehâf el-Meâfirî (v. 407/1016). Fıkıh, Hadis ve edebiyat ilmine vâkıftır. Hişam b. Hâkem döneminde kadılık yapmıştır¹¹⁵.

8. Ebû Kâsım Abdurrahman b. Muhammed b. Yezîd el-Ezdî el-Mısırî (v. 410/1019). İbn Hazm'ın hadis, dil ve edebiyat hocasıdır. Aynı zamanda fakîhtir. İbn Hazm, bu hocasının muhaddis, hâfız, dil âlimi, edebiyatçı, hâtip, sanatçı olup, Kelâm, cedel ve diyalektik alanında da oldukça bilgili olduğunu zikretmektedir¹¹⁶.

9. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah b. Hânî el-Lâhnî el-Bezzâr (v. 410/1019). Hafız ve fakîhtir. İbn Hazm'ın babası Ahmed b. Saîd'den hadis dersi almış ve İbn Hazm'a hadis dersi vermiştir¹¹⁷.

10. Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillâh b. Hâlid el-Hemedânî (v. 411/1020). İbn Hazm'ın hadis hocasıdır. İbn Hazm el-Hemedânî'den, Kurtuba'daki el-Kamer mescidinde hadis dersleri almış ve ondan hadis rivâyetinde bulunmuştur¹¹⁸.

11. Ebû Muhammed Abdullah b. Rebîl b. Abdullah et-Temîmî (v. 415/1024). İbn Hazm'ın hadis hocasıdır¹¹⁹.

12. Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Abdullah et-Talamenkî (v. 420/1029). Muhaddis ve kıraat âlimidir. İbn Hazm bu hocasından hadis rivâyetinde bulunmuştur¹²⁰.

13. Kâdî Ebûbekir Hûmam b. Ahmed b. Abdullah b. el-Etrûş (v. 421/1030). Fıkıh, hadis ve belâgat âlimidir. İbn Hazm'ın hadis rivâyet ettiği hocalarından olup, İbn

¹¹⁵ İbn Hazm, *Tavkî'l-Hamâme*, s. 165; el-Humeydî, s. 276; ed-Dabbî, s. 367; İbn Beşkuval, I/314-315.

¹¹⁶ İbn Hazm, *Tavkî'l-Hamâme*, s. 102, 155, 166.

¹¹⁷ İbn Beşkuval, II/502-503; el-Hamed, s. 56.

¹¹⁸ İbn Hazm, *Tavkî'l-Hamâme*, s. 157, 176, 180, 181; *el-İhkâm*, III/1304, 1353, 1368.

¹¹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1363, 1367 vb.; İbn Beşkuval, I/261-262; ez-Zehebî, *es-Siyer*, XVIII/185; İbn Hacer, IV/726.

¹²⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1247, 1368; el-Humeydî, s. 114; ed-Dabbî, s. 162; ez-Zehebî, *es-Siyer*, XVIII/185; İbn Hacer, IV/726.

Hazm, bu hocasının hadis ve belâgat hususunda eşi bulunmaz bir kimse olduğunu zikretmiştir¹²¹.

14. Ebû'l-Hayyân Mes'ûd b. Süleyman b. Müflit eş-Şenterînî (v. 426/1034). Fakih, muhaddis ve edebiyatçıdır. Zâhirî mezhebinden olup taklidi reddetmiştir. Bu anlamda İbn Hazm'ın zâhirî görüşü benimsemesinin öncülerinden sayılır¹²².

15. Kâdî Ebû'l-Velîd Yunus b. Abdullah b. Sığâr (v. 429/1037). Fıkıh, hadis ve tarih ilmine vâkıf olup Kurtuba camiinde Cuma kadılığı yapmıştır¹²³. Fıkıh, Tarih ve Hadis konularında birçok eser te'lif etmiştir. *Kitâbu Fadâilî'l-Muntâkîn*, *Kitâbu Fadâil-i Müçtehidîn* ve *Kitâbu'l-İbtihâc bi Muhabbetillah* bunlardan bazılarıdır. İbn Hazm bu hocasından da hadis rivâyet etmiştir¹²⁴.

16. Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd b. Muhammed b. Nebât el-Emevî (v. 429/1037). İbn Hazm'ın hadis hocalarındandır¹²⁵.

17. Ebû Amr Ahmed b. Kâsım b. Muhammed b. Kâsım b. Asbağ el-Beyyânî (v. 430/1038). İbn Hazm'ın hadis rivâyetinde bulunduğu hocalarındandır¹²⁶.

18. Abdullah b. Yahya b. Ahmed b. Dehûn el-Emevî (431/1039). Mâlikî fukâhaların ileri gelenlerinden olup Kurtuba'nın fetvâ kaynağı durumundadır. İbn Hazm üç sene bu âlimden "*el-Muvattâ*" adlı eseri okumuştur¹²⁷.

¹²¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1305, 1354, 1371; İbn Beşkuval, I/155-156; ez-Zehebî, *es-Siyer*, XVIII/185; *et-Tezkîre*, III/146; İbn Hacer, IV/725.

¹²² el-Hurneydî, s. 350; İbn Beşkuval, II/618; ed-Dabbî, s. 467; Ebû Zehra, s. 273.

¹²³ Cuma kadısı o dönemde, Cuma namazı için imamlık yapan, ayrıca miras, vasiyet ve tahcir işlerinden sorumlu olan kimseler için kullanılmaktadır. Bkz. es-Sâlim, *Târîhu ve Hadârâtul-İslâmiyye*, s. 327.

¹²⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1367, 1368, 1369; İbn Beşkuval, II/684, 686; ez-Zehebî, *es-Siyer*, XVIII/1185; İbn Hacer, IV/725.

¹²⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1342, 1364, 1370vb.; *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, Dâru'l-Meârif, Kahire (t.y.), s. 5; ez-Zehebî, *es-Siyer*, XVIII/185; İbn Hacer, IV/725.

¹²⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1361; İbn Beşkuval, I/48; el-Hamed, s. 55.

¹²⁷ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 159; İbn Beşkuval, I/268; el-Hamevî, XI/242; ez-Zehebî, *et-Tezkîre*, III/1151.

19. Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf en-Nâmî (v. 435/1043). İbn Hazm'ın hadis hocasıdır¹²⁸.

20. Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Osman el-Umrî el-Batalyevsî (v. 440/1048). Fakîh, edebiyatçı ve dilci aynı zamanda şâirdir¹²⁹.

21. Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdîberr en-Nemrî (v. 460/1067). Mukayeseli fıkıh çok iyi bilen bir fakih olmanın yanısıra hadis, kıraat ve ricâl âlimidir. Fıkıh ve hadis alanında bir çok eser yazmıştır. “*et-Temhîd limâ fi'l-Muvattâ mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*” adlı hadisle ilgili eserinin yanısıra sahabelerin hal ve tercemelerini konu edindiği “*el-Istiâb*” adlı telifi ile Medineliler'in fıkıhla ilgili görüşlerini ele almış olduğu “*el-Kâfi*” isimli eserleri önemlidir. İbn Hazm'ın çağdaşı olmakla birlikte İbn Hazm'a hadis rivâyet etmiş ve İbn Hazm ile fıkıh ve hadis alanında fikir alışverişinde bulunmuşlar, birbirlerinin ilimlerinden istifade etmişlerdir¹³⁰. Bu anlamda birbirlerinin hem hocası hem de talebesi konumunda oldukları söylenebilir. İbn Hazm, bu âlimden hadis rivâyet etmiştir¹³¹.

22. Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ömer b. Enes el-Özrî (v. 478/1085). İbn Hazm'ın hadis rivâyetinde bulunduğu âlimdir ve İbn Hazm'ın çağdaşıdır¹³².

23. Ebû'l-Hasan Ali b. Saîd el-Abderî (v. 491/1097). İbn Hazm'a hadis alanında hocalık yapmış daha sonra İbn Hazm'dan fıkıh öğrenmiştir. Zâhirî mezhebine mensup iken daha sonra Şâfiî mezhebine girmiştir¹³³.

¹²⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1359, 1362; İbn Beşkuval, II/270; ez-Zehebî, *es-Siyer*, XVIII/185; İbn Hacer, IV/726.

¹²⁹ el-Humeydî, s. 263; İbn Beşkuval, I/275; ez-Zehebî, *es-Siyer*, XVIII/185; el-Hamed, s. 55.

¹³⁰ el-Humeydî, s. 367, 369; ez-Zehebî, *es-Siyer*, XVIII/185; el-Makkârî, III/169; el-Hamed, s. 52.

¹³¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1365, 1368, 1369.

¹³² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1306, 1370, 1371 vb.; İbn Beşkuval, II/66-67; ez-Zehebî, *es-Siyer*, XVIII/185; el-Hamed, s. 55.

¹³³ İbn Beşkuval, II/422-423; el-Hamed, s. 57.

İbn Hazm'ın bu hocaları dışında Ebû'l-Hıyar el-Lugavî de İbn Hazm'ın istifade ettiği âlimlerden biridir¹³⁴. Ayrıca İbn Hazm Şeybân-ı Ferrûh, Muhammed b. Remîn, Abdurrahman b. Seleme ve Muhammed b. Ahmed b. el-Cehm gibi zâtlardan hadis rivâyet etmiştir¹³⁵.

b) İbn Hazm'ın Öğrencileri

İbn Hazm'ın ilme duyduğu merak ve hayranlık bir çok değerli âlimin ilim halkasına katılmasına neden olduğu gibi elde etmiş olduğu ilmini kendisinden sonraki nesillere aktaracak bir çok öğrenciye de hocalık yapmıştır. Bu anlamda kendisinden önceki nesil ile sonraki nesil arasında bir ilim halkası mesabesinde olan İbn Hazm ancak siyaseti bıraktıktan sonra öğrencilerle ilgilenmiş, onun ilmine ve görüşlerine ilgili duyan öğrenciler, onun etrafında toplanmış ve ilminden istifade etmişlerdir¹³⁶. İbn Hazm'ın öğrencilerinden bazıları şunlardır:

1. Kâfî Ebû Kâsım Saîd b. Ahmed b. Abdurrahman b. Sa'd et-Talebî (v. 462/1069). Fakîh ve tarihçidir. Toplumlar ve dinler üzerine yaptığı çalışmalarda İbn Hazm'ın etkisi vardır¹³⁷.

2. Ebû Kâsım Ömer b. Hayyân b. Halef b. Hayyân (v. 474/1081). Babasından ve İbn Hazm'dan rivâyette bulunmuştur¹³⁸.

3. Ebû Abdîllah Muhammed b. Şurayh b. Ahmed er-Ruaynî (v. 476/1083). Hadis başta olmak üzere bir çok alanda ilim tahsil etmiştir¹³⁹.

¹³⁴ Bkz. İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 140.

¹³⁵ Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1295, 1360, 1364, 1366, 1370.

¹³⁶ el-Hamevî, XI/251; Ebû Zehra, s. 55, 62; el-Hamed, s. 59.

¹³⁷ İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Umem Mukaddimesi*, s. 15.

¹³⁸ İbn Beşkuval, II/403.

¹³⁹ ez-Zehebî, *es-Siyer* isimli eserinde, İbn Hazm'ın icâzetiyle ondan rivâyette bulunanların sonuncusu olarak Muhammed b. Şurayh'ın oğlu Ebû Hasan Şurayh b. Muhammed'i zikretmiştir. (Bkz. ez-Zehebî, *es-Siyer*, XVIII/186.) Fakat el-Hamed, *İbn Hazm ve Mevkıfıhu mine'l-İlâhiyât* adlı eserinde ise bu

4. Ebû'l-Râfi el-Fazl b. Ali b. Ahmed b. Hazm (v. 479/1086). Tanınmış bir edebiyatçı olmasının yanısıra babası İbn Hazm'dan ve İbn Abdilberr'den birçok rivâyet nakletmiştir¹⁴⁰.

5. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr b. Fetûh el-Ezdî el-Humeydî (v. 488/1095). Hadis âlimi, hâfız, edebiyatçı, şâir ve tarihçidir. *Cezvetü'l-Muktebis* isimli eserinde Endülüslü âlimlerin hayatını konu edinmiştir. İbn Hazm'a ayrı bir önem vermiş ve İbn Hazm'ın talebesi olmakla meşhur olmuştur¹⁴¹.

6. Ebû Saîd el-Abderî (v. 491/1097). Bu zât İbn Hazm'a hadis hocalığı yapmış, fıkıh alanında da onun öğrencisi olmuştur¹⁴².

7. Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Abdullah b. Arabî (v. 493/1099). Kadı Ebûbekir İbnu'l-Arabî'nin (v. 543/1148) babasıdır. Büyük fakîh ve edebiyatçıdır. İbn Hazm'ın arkadaşı ve öğrencisidir¹⁴³. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ* isimli eserinde İbnu'l-Arabî'nin şöyle dediğini nakletmiştir:

İbn Hazm ile yedi sene arkadaşlık yaptım. Ondan 456/1063 yılında Kitâbu'l-Fasl'ın son cildi hariç¹⁴⁴ musanneflerinin çoğunu dinledim. Kitâbu'l-İsâli'ni de okuduk. İbn Hazm'dan sayısız icâzet aldım¹⁴⁵.

8. Ebûbekir Abdülbâki b. Muhammed b. Saîd el-Asbağ el-Ensârî (v. 502/1108). Hâfız, şâir ve edebiyatçıdır¹⁴⁶.

zâtın 451/1059 yılında doğmuş olması sebebiyle (Doğum tarihi için bkz. İbn Beşkuval, I/234-235.) İbn Hazm'ın talebesi olmasının söz konusu olmadığını, İbn Hazm'ın öğrencisinin yukanda zikredildiği gibi Şurayh'ın babası Muhammed olabileceğini belirtmiştir. Bkz. el-Hamed, s. 67.

¹⁴⁰ İbn Beşkuval, II/464; ez-Zehabî, *es-Siyer*, XVIII/185; *et-Tezkire*, III/1146; İbn Hacer, IV/726; el-Hamed, s. 66.

¹⁴¹ İbn Beşkuval, II/560-561; ez-Zehabî, *es-Siyer*, XVIII/185; *et-Tezkire*, III/1146; İbn Hacer, IV/726; el-Hamed, s. 66.

¹⁴² el-Hamevî, s. XI/242.

¹⁴³ ez-Zehabî, *es-Siyer*, XVIII/186; Ebû Felâh Abdulhay b. İmâd el-Hanbelî (v. 1098/1686), *Şezerâtu'z-Zehab fi Ahberi men Zeheb*, Dâru İhyâi't-Tûrâsi'l-Arabî, Beyrut (t.y.), IV/141-142.

¹⁴⁴ İbn Hazm vefat ettiği için son cildi okuyamamış olması kuvvetle muhtemeldir.

¹⁴⁵ İbn Beşkuval, II/422-423; el-Hamed, s. 66.

¹⁴⁶ İbn Beşkuval, II/385; el-Hamed, s. 67.

9. Ebûbekir Muhammed b. Velîd b. Muhammed b. Halef el-Fahri et-Tartûşî (v. 520/1126). Fakîhtir¹⁴⁷.

İbn Hazm'ın ders verdiği bilinen öğrencileri bu âlimler olmakla birlikte ismi tesbit edilememiş öğrencilerinin ve onun yaşadığı dönemde veya sonradan onun eserlerinden istifade ederek maddî anlamda olmasa dahi manevî anlamda ona öğrenci olmuş insanlar olduğu muhakkaktır.

B. İBN HAZM'IN MEZHEBİ

Fıkıh eğitimine, Mâlikî fakîh Abdullah b. Dehûn (v. 431/1039) ile İmam Mâlik (v. 179/795)'in *el-Muvattâ* isimli eserini okuyarak başlayan¹⁴⁸ İbn Hazm, fıkıh mezhepleri içerisinde ilk olarak Mâlikî mezhebini ve bu mezhebin kaynaklarını tanımıştır. İbn Hazm'ın Abdullah b. Dehûn dışında ders almış olduğu hocaların hemen tamamı Mâlikî mezhebine mensub âlimlerdir. Zira o dönemde Endülüs'te, Mâlikî mezhebi resmî mezhep statüsündedir ve siyasî, içtimâî, iktisadî konulardaki fetvalarda bu mezhep esas alınmaktadır¹⁴⁹. Ebû Zehra, *İbn Hazm* isimli eserinde İbn Hazm'ın: “İki mezhep devlet desteğiyle yayılmıştır; doğuda Hanefî mezhebi, batıda Mâlikî mezhebi” dediğini nakletmiştir¹⁵⁰. Mâlikî mezhebinin doğudan, Endülüs'e kadar yayılması dönemin ilmî ve kültürel faaliyetlerinin bir sonucudur. Zira III. ve IV. asırlarda doğu ve batıda İslâm dünyasının başkentleri olan Bağdat, Kurtuba, Kahire, Fas, Dımeşk ortak bir kültürü paylaşmaktadırlar. Ülkeler arasındaki bu ilmî alışveriş doğuda bulunan birçok âlimin batıya, batıda bulunan âlimlerin ise doğuya gitmesine sebep olmuştur. Endülüs'teki

¹⁴⁷ İbn Beşkuval, II/575, 576; el-Hamed, s. 67.

¹⁴⁸ el-Hamevî, XI/241-242; ez-Zehabî, *et-Tezkire*, III/1151.

¹⁴⁹ el-Makkârî, II/721; Ebû Zehra, s. 36; el-Hamed, s. 64.

¹⁵⁰ Ebû Zehra, s. 36.

âlimlerin birçoğu da sırf ilmî gaye ile o dönemde ilmin beşiği sayılan Bağdat'a gitmişlerdir¹⁵¹. İslâm dünyasının bu kültürel atmosferinin ve âlimlerin ilim gayesiyle yapmış oldukları seyahatlerin dışında III. Abdurrahman ve oğlu II. Hakan'ın ilme verdiği önem, doğudan getirdikleri kitaplar ve İslâm âlimlerine Endülüs'ün kapılarını açmaları¹⁵², Mâlikî mezhebine mensub âlimlerin ve yazdıkları eserlerin Endülüs'e girmesine neden olmuştur. Bu doğal süreç içerisinde devlet adamlarından bir çoğunun da Mâlikî mezhebinin fikhî görüşlerini benimsemiş olması bu mezhebin Endülüs'te ön plana çıkmasına neden olmuş olabilir. İlme âşık olan bu değerli insanların, kendilerinden sonraki nesillere resmî ve kültürel bir miras olarak bıraktıkları bu faaliyetler, bütün siyasî çalkantılarına rağmen İbn Hazm döneminde de devam etmiştir. Böylece Mâlikî hocalarının ve Mâlikî mezhebinin revaçta olmasının etkisiyle İbn Hazm, bu mezhebin görüşlerine eğilim göstermiştir¹⁵³. İbn Hazm'ın, Mâlikî mezhebiyle tanıştığı yıllarda yaşının çok genç olmasının ve ilk tanıştığı mezhebin Mâlikî mezhebi olmasının onun, Mâlikî mezhebinin fikhî görüşlerini benimsemesinin nedenlerinden biri olması mümkündür. Zira İbn Hazm, Mâlikî mezhebiyle ilgili bilgiler arttığı nisbette, mezhebe yöneltilen eleştirilerden haberdar olmuştur. Bu anlamda İmam Şâfî (v. 204/819)'nin, İmam Mâlik (v. 179/795)'in görüşlerini eleştirmek için yazmış olduğu "*İhtilâfu Mâlik*" adlı eseri okumuş¹⁵⁴ ve İmam Şâfî'nin görüşlerinden ve bir anlamda Mâlikî mezhebinin dışındaki görüşlerden haberdar olmuştur¹⁵⁵.

¹⁵¹ Ebû Zehra, s. 103-104; Uveys, s. 35, 36, 37.

¹⁵² el-Makkârî, I/282, 396; Ebû Zehra, *İbn Hazm*, s. 101-103; Uveys, 34, 36, 37.

¹⁵³ Ebû Zehra, 36, 101, 102, 105; Uveys, s. 34.

¹⁵⁴ Ebû Zehra, s. 37.

¹⁵⁵ Ebû Zehra, 36, 101, 102; Uveys, 34.

a) İbn Hazm'ın Şâfiî Mezhebini Kabul Etmesi

İbn Hazm'ın, Şâfiî fikhıyla tanışması yalnızca Mâlikî eserler aracılığıyla olmamıştır. Zira o dönemde, Endülüs'te her ne kadar en yaygın ve resmî mezhep Mâlikî mezhebi ise de, bu mezhep dışında diğer mezheplerin görüşlerini savunan hatta mezhebin temsilcisi sayılabilecek âlimler de bulunmaktadır. Buhârî (v. 256/869)'nin benzeri olan Bâkry b. Mahled (v. 276/889) ve Şâfiî'nin talebesi Mûzenî (v. 264/877) bir benzeri ve talebesi olan Kâsım b. Muhammed (v. 278/891) bu dönemde Endülüs'te bulunan değerli âlimlerden birkaçıdır¹⁵⁶. İbn Hazm bu âlimlerle karşılaşmamış ve onlardan ders almamıştır. Ancak İbn Hazm henüz doğmadan yıllarca önce Şâfiî mezhebinin ve diğer mezheplerin temsilcilerinin Endülüs'te bulunmuş olmalarından hareketle birçok öğrenci yetiştirmiş olmaları ve Şâfiî fikhıyla ilgili eserler yazmış olmaları mümkündür. Bu sebeple İbn Hazm'ın, bu âlimlerin yetiştirdiği öğrencilerle ve yazmış oldukları eserlerle karşılaşmış olması ve böylece Şâfiî fikhına ve özellikle İmam Şâfiî'nin görüşlerine dair bilgiler elde etmiş olması doğal bir durumdur¹⁵⁷. Şâfiî mezhebiyle doğudan gelen âlimler, eserler ve Endülüs'te bu görüşe mensub ilim adamları ve onların yazmış oldukları eserlerle tanışmış olan İbn Hazm, İmam Şâfiî'nin, nasslara şiddetle sarılması, Istihşân ve Mesâlih'i reddetmesi gibi görüşlerini kendi fikrî temâyülüne uygun görmüş ve adım adım Şâfiî fikhına yönelmiştir¹⁵⁸. Belki İbn Hazm'ın istihşân, mesâlih ve nasslar hakkındaki görüşlerinin İmam Şâfiî'nin görüşleriyle paralellik arzemesi sebebiyle ez-Zehebî, İbn Hacer ve el-Makkârî gibi âlimler, İbn Hazm'ın ilk olarak mensub olduğu mezhebin Şâfiî mezhebi olduğunu zikretmektedirler¹⁵⁹. Bu görüş bir bakıma yerinde bir tesbit olarak

¹⁵⁶ Ebû Zehra, s. 83, 104.

¹⁵⁷ Ebû Zehra, s. 83, 85.

¹⁵⁸ Ebû Zehra, s. 37, 83; el-Hamed, s. 64; Uveys, s. 89.

¹⁵⁹ ez-Zehebî, *es-Siyer*, XVIII/200; *et-Tezkire*, III/1151; İbn Hacer, IV/727; el-Makkârî, II/78.

kabul edilebilir, çünkü İbn Hazm Mâlikî fikhını okumaya başladığında henüz çok gençtir ve fikhî eğitimine ilk olarak Mâlikî mezhebine müntesib hocalar ve eserlerle başlamış olması sebebiyle herhangi bir mezhebi tercih edebilecek konumda değildir. Ancak bu bilim dalında bir müddet ilerledikten sonra kendisine en uygun mezhebin Şâfiî mezhebi olduğuna karar vermiş ve onu savunmaya başlamış olabilir. Fakat bunun aksi de mümkün olabilir. Zira, İbn Hazm'ın Mâlikî mezhebinin revaçta olduğu bir ortamda üstelik çok genç ve fıkıh alanına dair ilk bilgileri Mâlikî âlimlerden almış olması, onun öncelikle Mâlikî mezhebine mensub olmasının mümkün olduğunu göstermektedir. Fakat İbn Hazm'ı, İbn Hazm ve görüşleri bakımından önemli kılan onun Mâlikî veya Şâfiî mezhebine mensub olması değil, Zâhirî mezhebinin görüşlerini benimsemiş olmasıdır.

b) İbn Hazm'ın Zâhirî Mezhebini Kabul Etmesi

İbn Hazm Mâlikî ve Şâfiî mezhebinden sonra yine bu mezhepler aracılığıyla ve dönemin ilmi ve kültürel ortamının tabii bir sonucu olarak Zâhirî fıkıhıyla tanışmıştır. Daha önceleri, Şâfiî mezhebine mensub iken İmam Şâfiî'nin fikhî görüşlerine tepki gösteren Dâvud b. Ali (v. 270/883)'nin görüşlerini öğrendikten sonra İbn Hazm, Şâfiî mezhebini terkederek Zâhirî mezhebini benimsemiştir¹⁶⁰.

Zâhirî mezhebi, fakîh, müçtehit ve muhaddis olan Dâvud b. Ali¹⁶¹'nin görüşlerini benimseyen kimselere verilen bir isimdir. Dâvud b. Ali önceleri İmam Şâfiî'nin re'ycilere

¹⁶⁰ el-Hamevî, XI/248, İbn Hallikan, III/325; ez-Zehabî, *et-Tezkire*, III/1151; İbn Hacer, IV/727; el-Makkârî, II/77; Ahmed Bukayr Mahmud, *el-Medresetü 'z-Zâhiriyyeti bi'l-Meşrik ve'l-Mağrib*, Dâru Kuteybe, Beyrut 1411/1990, s. 36.

¹⁶¹ Ebû Süleyman Dâvud b. Ali Halef el-Bağdadî el-İsfahânî (v. 270/883) aslen İsfahanlı olmasına rağmen Bağdat'a giderek birçok değerli âlimden ders almıştır. Daha sonra Nişabur'a giderek İshâk b. Rahaveyh'ten ders almıştır. Fakat daha sonra hocasının görüşlerine karşı çıkmıştır. Kendisinden rivâyette bulunanlar arasında oğlu Muhammed b. Dâvud, Zekeriyâ b. Yahya es-Sâcî, Yusuf b. Yakub b. Mihran ed-Dâvudî ve Abbas b. Ahmed el-Müzekkir sayılabilir. Bkz. Ebû Bekir Ahmed b. Hatib el-Bağdadî (v. 463/1070), *Târihu Bağdad*, Dâru'l-Fikr, (b.y.) (t.y.), VIII/369, 370, 371; Ebî Sa'd Abdulkerim b. Muhammed et-Temîmî es-Sem'ânî (v. 562/1166), *el-Ensâb*, Matbaatu Muhammed,

karşı göstermiş olduğu tepkiyi haklı bularak onun görüşlerini kabul etmiş, ancak daha sonra hocasının maksadını da aşarak re'yi kökten reddetmiş, böylece III. asırda hadisçiliği tekrar dirilterek, İmam Şâfiî'nin re'ycilere göstermiş olduğu reaksiyonun boyutunu zirveye taşımıştır¹⁶². Böylece dört mezhebin dışında müstakil bir mezhebin temsilcisi olan Dâvud b. Ali, Kur'an ve Sünnet'in zâhirine sarılmış, hakkında nass bulunmayan bir konuda yalnızca sahabenin icma'ını kabul ederek, icma' bulunmayan bir konuda ıstışâb deliline başvurmayı ilke edinmiştir¹⁶³. Re'yi ve re'ye dayanan bütün delilleri reddederek nassın zâhirine aşırı şekilde bağlanmış olması¹⁶⁴ ile dikkatleri üzerinde toplayan Dâvud b. Ali bu görüş çerçevesinde ıstışân, sedd-ü zerâ'yı ve taklidi de tamamıyla reddetmektedir¹⁶⁵.

Goldziher, *Zâhirîler, Sistem ve Tarihleri* isimli eserinde:

Masum olmayan birinin prensibini körü körüne taklid etmek zemmedilmiştir.

Taklit ile basiret bağlanır, yolunu aydınlatın diye kendisine bir şamdan verildiği halde bunu söndüren ve yürüyebilmek için başkalarına dayanan kimseye yazıklar olsun¹⁶⁶

sözlerinin Dâvud b. Ali'ye isnad edildiğini zikretmektedir¹⁶⁷. Mezhep meselelerinin tartışıldığı bir ortamda Dâvud b. Ali'nin, Hadise büyük önem vermesi onun görüşlerine ilgi duyulmasını sağlamıştır¹⁶⁸. Dâvud'un ölümünden sonra oğlu Ebûbekir Muhammed (v. 297/909), babasının görüşlerini temsil ederek zâhirî doktrini devam ettirmiştir. Âlim ve fakîh olmanın yanı sıra edebiyatçı ve şâir olan Ebûbekir Muhammed b. Dâvud el-İsfehânî,

Beyrut (t.y.), VIII/296, 297; Tacuddîn Ebi Nasr Abdulvehhab b. Ali b. Abdilkâfi es-Subkî (v. 771/1369), *Tabakâtü's-Şâfiyye*, Matbaatu Isa'l-Bâbî, (b.y.) 1384/1964, II/285.

¹⁶² es-Sem'ânî, VIII/296; Ignaz, Goldziher, *Zâhirîler, Sistem ve Tarihleri*, çev. Cihad Tunç, A.Ü.İ.F.Y., Ankara 1403/1982, s. 22; Osman Taştan, "İslâm Hukukunda Literalizm", *İslâmî Araştırmalar*, 1417/1996, c. IX, sy. 1-2-3-4, s. 146 vd.

¹⁶³ es-Subkî, II/291, 293; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu*, Dâru'l-Fıkr, (b.y.) (t.y.), I/41; Taştan, s. 149.

¹⁶⁴ es-Sem'ânî, VIII/296.

¹⁶⁵ ez-Zuhaylî, I/41; Goldziher, s. 27; Taştan, s. 148.

¹⁶⁶ Goldziher, s. 27.

¹⁶⁷ Goldziher, s. 27.

¹⁶⁸ Muhammed b. Zâhid b. Hasan el-Kevserî (v.), *en-Nübez Mukaddimesi*, Matbaatu Envâr, (b.y.) 1359/1940, s. 4.

babasının rivâyetlerini nakletmiştir¹⁶⁹. Dâvud b. Ali'nin görüşlerini yazmış olduğu eserler ve oğlu sayesinde Irak'tan İran'a kadar uzanmış¹⁷⁰ ve IV. yüzyılda doğuda dört mezhepten biri haline gelmiştir¹⁷¹. Dâvud'un oğlu Ebûbekir ve öğrencisi Yusuf b. Yakub (v. 297/909)'un vefatından sonra Zâhirî mezhebi, doğuda fakîh Abdullah b. Muhammed b. el-Muğallis (v. 324/935) sayesinde varlığını devam ettirmiştir¹⁷². Zâhirî mezhebinin doğudan Endülüs'e kadar uzanması Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinin yayılmasında olduğu gibi doğu ülkelerinden ilim için Endülüs'e gelen ve Endülüs'ten doğuya giden âlimler ve kitap alışverişi sayesinde olmuştur. Zâhirî mezhebinin Endülüs'e gelen ilk temsilcisi ise Dâvud b. Ali'nin talebesi Abdullah b. Muhammed b. Kâsım b. Hilâl (v. 272/885)¹⁷³ dir¹⁷⁴. Endülüs'te Abdullah b. Kâsım ile aynı dönemde yaşayan ve eleştirel üslubu ile meşhur olan Bâkiy b. Mahled (v. 276/889)¹⁷⁵ de Zâhirî görüş açısından önemli bir isimdir. Hiçbir mezhebe bağlı olmamak ve hiçbir görüşü taklit etmemekle meşhur olan bu âlimin¹⁷⁶ yanısıra aynı yıllarda Endülüs'te hiçbir mezheple mukayyed olmayıp Kitâp ve Sünnet'ten

¹⁶⁹ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 286; es-Sem'ânî, VIII/298; Mahmud, s. 30. Ebûbekir Mahmud b. Dâvud'un "Kitâbu'z-Zuhre (Zehra)" isimli edebî eseri meşhur olmuştur. Kitap, aynı iki bölüm halinde ellışer bâbtan oluşmakta olup, her bâbta 100 beyit bulunmaktadır. Fakat kitabın ilk bölümü bulunamamıştır. Kitabın yazma nüshaları, İtalya, Bağdat ve Irak'ta bulunmaktadır. Bkz. Ebûbekir Muhammed b. Dâvud, *Kitâbu'z-Zuhre (Zehra)*, Kitâbu't-Tûrâs, Bağdat 1393/1975.

¹⁷⁰ Goldziher, s. 94.

¹⁷¹ el-Kevserî, s. 4.

¹⁷² es-Sem'ânî, VIII/299.

¹⁷³ Abdullah b. Muhammed b. Kâsım: Kurtubalı olup, Endülüs'te iken Mâlikî mezhebinin görüşlerini benimsemiş olmasına rağmen doğuya gittiğinde Dâvud b. Ali'den ders almış ve onun fikhî görüşlerini benimsemiştir. Dâvud'un kitaplarını istinsâh ederek Endülüs'e getirmiştir. Kâsım b. Asbağ, Muhammed b. Kâsım, Abdülmelik b. Eymen gibi zâtlar kendisinden rivâyette bulunmuşlardır. Ebû'l-Vefîd Abdullah b. Muhammed b. Yusuf b. Farâdî (v. 403/1012), *Târîhu'l-Ulemâ ve'r-Ruvât li'l-İlmi bi'l-Endülüs*, Matbaatü'l-Medenî, Mısır 1409/1988, I/237-258.

¹⁷⁴ Hüseyin Munis, *Târîhu'l-Fikri'l-Endülüsî*, Mektebetü Nahdâti'l-Mısnyye, Kahire 1375/1955, s. 439; Mahmud, s. 32.

¹⁷⁵ Bâkiy b. Mahled, muhaddis ve fakîhtir. İbn Kâsım gibi doğuya gitmiş ve Ahmed b. Hanbel (v. 276/889) başta olmak üzere birçok değerli âlimden ders alarak tekrar Endülüs'e dönmüştür. Bâkiy b. Mahled sahabe ve tâbiün fetvâlarını içeren hadis ve tefsir kitabı yazmıştır. İbn Hazm, Bâkiy b. Mahled'in yazmış olduğu tefsir kitabı hakkında: "Bâkiy b. Mahled daha önce hiç kimsenin te'lif etmediği bir tefsir kitabı yazmıştır. Muhammed b. Cerîr Taberî (v. 310/922) kitabı dahi onun derecesine ulaşamamıştır." diyerek bu esere karşı duyduğu hayranlığı ifade etmiştir. el-Humeydî, s. 177-178; İbn Beşkuval, I/116-119; Mahmud, s. 32.

¹⁷⁶ el-Humeydî, s. 178; İbn Beşkuval, I/116-119.

hüküm çıkaran bir başka âlim Muhammed b. Vâddâh (v. 286/899)'tır¹⁷⁷. Yaşamları süresince müstakil görüşe sahip olan bu iki âlimin yetiştirdiği öğrencilerden Kâsım b. Asbağ¹⁷⁸ (v. 340/951) hocalarının görüşlerini benimsemenin yanı sıra ahkâm hadislerini toplamış olduğu eseriyle bir anlamda Zâhirî fıkına yol açmıştır¹⁷⁹. Bu arada bu âlimlerin dışında, Zâhirî doktrinin, Endülüs'e girmesinde etkin rol oynamış âlimlerden bir diğeri de Endülüs'e ticarî amaçla gelen Bağdat'lı Ali b. Bundar b. İsmâil el-Bermekî'dir. Bu zât, Zâhirî mezhebinin öncüsü Dâvud b. Ali'nin öğrencisi Ebû Hasan Abdullah b. Muğallis'ten ders almış ve 377/948 yılında Endülüs'e gelmiştir¹⁸⁰. Böylece artık bir kültürel atmosferi paylaşmanın tabîi bir sonucu olarak doğudan Endülüs'e kadar gelen Zâhirî görüşün, erken dönemlerde Endülüs'e girmiş olmasına rağmen, Endülüs'te bu mezhebi meşhur eden, bu anlamda mezhebin Endülüs'teki ilk temsilcisi sayılan ilim adamı Kâdî Münzir b. Saîd el-Bellûfî¹⁸¹ (355/965)'dir¹⁸². Bu değerli âlimin, Endülüs'te Zâhirî mezhebini bir anlamda gündeme taşımasından sonra, bu mezhebin görüşlerini benimseyen kişi ile mezhebin bağlantısını kuracak olan Mes'ud b. Süleyman b. Müflit Ebû'l-Hıyâr el-Luğavî eş-Şenterînî (v. 426/1034)'dir. Mes'ud b. Süleyman, Zâhirî mezhebine mensub, taklidi reddeden ve ihtiyâra önem veren bir kimsedir. İbn Hazm bu âlimden ders almış ve

¹⁷⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Vâddâh: Kurtubalı olan Vâddâh, Abdullah b. Muâviye'nin mevlâsıdır. Doğuya gidip Ahmed b. Hanbel'den ders almıştır. Daha çok hadis eğitimine ağırlık vermiştir. Çok sayıda öğrencisi olup, bu öğrencileri onun ilmini sonraki nesillere aktarmışlardır. ed-Dabbî, s. 133-134.

¹⁷⁸ Kâsım b. Asbağ b. Muhammed b. Yusuf b. Nâsîh b. el-Beyyânî: Büyük bir hadis âlimidir. Aslen Kurtubalı olmakla birlikte ilim tahsili için doğuya gitmiştir. "*el-Muvatta*" isimli eserdeki garîb hadisleri içeren bir eser yazmıştır. Ayrıca Ebû Dâvud'un "*es-Sünen*" isimli eserinden hareketle "*el-Muctebâ*" isimli ahkâm hadislerini içine alan bir eser yazmıştır. Bkz. el-Humeydî, s. 330-331.

¹⁷⁹ el-Kevserî, s. 4-5; Ebû Zehra, s. 271.

¹⁸⁰ el-Makkârî, III/66.

¹⁸¹ Ebû'l-Hâkem Münzir b. Saîd el-Bellûfî: Aslen Kurtubalı'dır. Kurtuba'da Cuma Kadısı olmanın yanı sıra halife ve vezirlerin oturduğu Medinetü'z-Zehra'da namaz kıldırıp, hutbe vermektedir. Fakîh, muhaddis, belâgatçı, cedel âlimi ve hâtipdir. Fikhî görüşlerinde Dâvud b. Ali'nin görüşlerini benimsemektedir. Fakat kadılık görevini ifâ ederken, o dönemde Endülüs'te yürürlükte olan Mâlikî mezhebinin görüşlerine göre karar vermektedir. İbn Hazm, Kadı olan Münzir'in zâhirî görüşü savunduğunu öğrencisi el-Humeydî'ye bildirmiştir. "*el-İbâne*" ve "*el-İhbâh*" isimli eserlerinden başka fıkıh ve kelâma dair eserler yazmıştır. Bkz. İbnü'l-Farâdî, II/142-143; İbn Hazm, *Tavkî'l-Hamâme*, s. 71-72; el-Humeydî, s. 348; el-Makkârî, II/21-22.

böylece Zâhirî ekolü benimsemiştir¹⁸³. İbn Hazm hocasının ölümünden sonra Zâhirî mezhebinin yalnızca kendi döneminde değil, belki de günümüze kadar en önemli temsilcisi olmuştur. Zâhirî mezhebinin, Mâlikî âlim Ebû Yâ'lâ el-Ferrâ (v. 458/1066) sebebiyle doğuda; İbn Ebî Âmir'in Mâlikî olması sebebiyle de batıda etkisini kaybetmiş olduğu bir dönemde bu mezhebinin temsilcisi olan İbn Hazm, siyasî statüsünün ve nüfuzunun yanı sıra, ilmi ve mücadeleci kişiliğiyle de mezhebi âdeta yeniden diriltmiştir¹⁸⁴. İbn Hazm'ın bu mezhebi seçmesinin temel nedenleri arasında siyasî tepkilerin etkili olduğu vurgulanmıştır¹⁸⁵. Ancak siyasî nedenlerin, İbn Hazm'ın Zâhirî mezhebini tercihinden ziyade bu mezhebi keskin ifadelerle savunmasında, dönemindeki devlet adamlarına ve fukahaya karşı tavır almasında etkili olması daha makûl gözükmektedir. Zira bütün bir fikhî doktrinin benimsenmesinin sebebinin, en azından İbn Hazm için, siyasî ve toplumsal sebeplerle açıklanması çok geçerli bir neden olarak kabul edilmesi mümkün değildir, çünkü İbn Hazm'da Zâhirî doktrin tâbir yerinde ise felsefî ve mantıksal bir örgü içerisinde. Bu kuvvetli örgütün, sırf siyasî ve içtimâî tepkiselliğe dayanmış olması bu anlamda uzak bir ihtimal olarak gözükmektedir. Bu yüzden Zâhirî doktrinin en temel nedeninin ilmi ve fikhî kabuller olup, yukarıda zikredilen sebeplerin ise bunları destekleyici ve pekiştirici olmaları daha gerçekçi bir yaklaşım olmaktadır. Tüm hayatı boyunca Zâhirî mezhebinin savunuculuğunu yapan ve bu söylemin geçerliliğini kabullendirmek için sayısız tartışma ve münazaralara katılan İbn Hazm, cedelci üslûbu, etkili, açık ve net konuşma tarzı ve tavizsiz kişiliği sebebiyle yaşadığı dönemde ve daha sonraki yıllarda yenilemez ve değiştirilemez olduğunu ispat ederek mezhebin etkinliği ve

¹⁸² Ebû Zehra, s. 273.

¹⁸³ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 140; el-Humeydî, s. 350; İbn Beşkuval, II/618; ed-Dabbî, s. 467.

¹⁸⁴ Ebû Zehra, s. 274; Mahmud, s. 34; Münis, s. 441; Fadel, I. Abdallah, "Notes on Ibn Hazm's Rejection of Analogy (Qiyâs) in Matters of Religious Law", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, ABD 1406/1985, c. II, sy. 2, ss. 208-211.

müntesiplerinin sayısı her ne olursa olsun revaçta kalabilmeyi başarmıştır. Zira İbn Hazm'ın orijinalitesi, onun Dâvud b. Ali'nin bir anlamda Zâhirî mezhebinin, fikhî görüşlerini kabul etmesine ve nassın zâhirini almak, istihsân, taklid, re'yi ve kıyası reddetmek; ıstışâbı kabul etmek gibi noktalarda Dâvud b. Ali ile hemfikir olmasına¹⁸⁶ rağmen hocasının fıkıh usûlü ile ilgili yaklaşımlarını aynen kabul etmemekten kaynaklanır¹⁸⁷. İbn Hazm teyemmüm ile ilgili ayet¹⁸⁸ hakkında kendisinden önceki Zâhirî fakîhlerin, teyemmüm için suyun suyun çarşıda bulunması (yani satın alınabilmesi) durumunda teyemmüm edilmesinin câiz olmadığı görüşünü kabul ettiklerini belirtirken kendisinin suyun satılmasını veya satın alınmasını câiz görmediğini ifade etmektedir¹⁸⁹. İbn Hazm bu ifadesiyle Zâhirî ekolün harfîyyen taklitçisi olmadığını ve müstakil hükümler verdiğini göstermiş durumdadır.

Usûl-ü Fıkh dışında, akâid konularında da nassın zâhirine dayanmakla¹⁹⁰ hocasından ayrılmış¹⁹¹ olması gerçekte onun, nassın zâhirine olan aşırı bağlılığının bir göstergesi olmasının yanısıra kendi sistemi içerisinde –geçerliliği tartışılmakla birlikte-ne derece tutarlı olduğunun bir göstergesi durumundadır. Ayrıca İbn Hazm'ın hocasını veya kendisinden önceki zâhirî âlimleri tümüyle taklit etmiş olması düşünülemez çünkü taklidi tamamen reddetmek hem zâhirî doktrinin ve hem de İbn Hazm'ın en önemli söylemlerinden biridir¹⁹². Bu bağlamda İbn Hazm'ın kendisinden önceki âlimleri taklit etmemesi ve kendi hüküm veya kararlarına göre hareket etmiş olması tabii bir davranış

¹⁸⁵ Bkz. Uveys, s. 88.

¹⁸⁶ İbn Hazm'ın, Dâvud b. Ali'nin fikirlerini ve Zâhirî görüşü benimsemesi olmasıyla ilgili olarak bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1206, 1211, 1305, 1321, 1329, 1356, 1409, 1436 vb.; Taştan, s. 148.

¹⁸⁷ Goldziher, s. 101; Mahmud, s. 61.

¹⁸⁸ Bkz. el-Mâide, 5/6.

¹⁸⁹ Bkz. *el-İhkâm*, III/1218.

¹⁹⁰ İbn Hazm'ın akâid konularında nassın zâhirine dayanmış olması ile ilgili olarak bkz. *el-İhkâm*, III/1451, 1452, 1455.

¹⁹¹ Goldziher, s. 101; Mahmud, s. 61.

¹⁹² Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1305; *en-Nübez*, s. 54-55.

olmanın yanı sıra yine İbn Hazm'ın tutarlılığının delili kabul edilebilir. Belki İbn Hazm'ın bu tutarlılığı ve kendi orijinal söylemlere sahip olması sebebiyle "Hazmîyye" mezhebinin varlığından bahsedilmiştir¹⁹³. Fakat, gerek İbn Hazm'ın yaşadığı yıllar gerekse daha sonraki yıllar için böyle bir mezhebin varlığından bahsetmek hem Zâhirî görüşün genel prensipleri açısından ve hem de İbn Hazm'ın yaklaşımları açısından pek mümkün değildir. Zira, Zâhirî doktrinin öncüsü Dâvud el-İsfahânî ve İbn Hazm taklidi tümüyle reddetmektedirler. Bu sebeple taklidi reddeden insanların bir kimsenin görüşünü tümüyle benimsemeleri söz konusu olmayacağı gibi kendisi taklide karşı olan ve onu kesinlikle câiz görmeyen İbn Hazm'ın, insanların, kendisini taklit etmesini istemeyeceği aşîkârdır. Ayrıca meseleye İbn Hazm'ın, Zâhirî görüşten ayrı birtakım görüşlere sahip olması da böyle bir mezhebin varlığının kesin delili durumunda değildir, çünkü zâhirî doktrin ve İbn Hazm için önemli olan re'yi, re'ye dayanan her türlü delili ve taklidi reddetmek ve ıstîshâb ilkesini kabul etmektir. Bu durumda İbn Hazm'ın Zâhirîyye'yi tümüyle taklit etmemiş olması, onun bir mezheb kurmuş olmasından ziyade yukarıda ifade edildiği gibi onun tutarlılığı ile ilgilidir. Zira İbn Hazm, herhangi bir mezhepten bağımsız olarak Kur'an ve Sünnet'ten hüküm çıkaran, Hz. Peygamber'in sözünden başka görüşleri kabul veya reddetmek hususunda hür davranan ve meselelere içtihadıyla hüküm getiren biri olup¹⁹⁴ âlim veya halktan herkesin kendi gücü nisbetinde içtihat edebileceğini savunmaktadır¹⁹⁵.

¹⁹³ Mahmud, s. 61.

¹⁹⁴ el-Humeydî, s. 290; ez-Zehebî, *es-Siyer*, XVIII/186-187; İbn Hallikan, III/325. İbn Hazm'ın müstakil olarak hüküm çıkardığının delili mahiyetinde ez-Zehebî, *et-Tezkire* isimli eserinde Ömer b. Vâcib'ten şunları nakletmiştir. "Biz Balensiye'de fıkıh dersi görüyorduk. Ebû Muhammed geldi, bizi dinledi ve oradakilere fıkıhla ilgili bazı sorular sordu. Kendisine verilen cevaplara itiraz edince oradakiler: "Bunlar senin görüşlerin değil" diyerek karşı çıktılar. Bunun üzerine kalkıp gitti ve evine kapandı. Yaklaşık bir ay sonra biz ona gittik. Meseleyi yeniden müzâkare ettikten sonra bize şöyle dedi: "Ben hakka uyarım, içtihat ederim, hiçbir mezheple de mukâyyet değilim." Bkz. ez-Zehebî, *et-Tezkire*, III/1148.

¹⁹⁵ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 55.

Böylece kendine özgü ifade ve prensipleriyle tüm hayatı boyunca Zâhirî ekolün savunuculuğunu yapan İbn Hazm, bu mezhebi, Mâlikî mezhebinin dışında Endülüs'te alternatif bir mezhep haline getirmeyi başarmıştır. İbn Hazm güçlü ifadeleri ve mağlub edilemez üslûbu ile yalnızca mezhebi diriltmekle kalmamış bu mezhebin en önemli temsilcisi haline de gelmiştir¹⁹⁶. İbn Hazm döneminde büyük bir önem kazanan Zâhirî ekol, onun döneminden sonra bu önemini yitirmiştir. Ancak Kuzey Afrika'da ortaya çıkan Muvahhidler dönemine (1147-1734/1229-1813) gelindiğinde Zâhirî doktrin tekrar önem kazanmıştır. Özellikle devletin kurucusu Muhammed b. Tumert (v. 515/1121) ve ondan sonra gelen Ebû Yakub Yusuf (v. 580/1184) ve Ebû Yusuf Yakub (595/1198) zâhirî düşüncenin yerleşmesini temin etmeye çalışmışlardır. Bu dönemde İbn Hazm'ın "*el-Muhallâ*" isimli fıkıh eseri kaynak kitap halini almıştır. Zâhirî mezhebi, Muvahhidler dönemindeki bu ani yükselişten sonra hızla yıkılışa doğru gitmiş, H. VII. yüzyılda çok az müntesibi bulunan bir mezhep haline gelmiş, H. VIII. asra gelindiğinde ise Muvahhidler'in yıkılışıyla birlikte tümüyle ortadan kalkmış âdetâ kitaplara hapsedilmiştir. X. asra gelindiğinde ise Zâhirî mektebi tarih sahnesinden tümüyle silinmiş gözükmemektedir¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Fadel, s. 207.

¹⁹⁷ ez-Zuhayfî, I/41; Goldziher, s. 138, 163-164; Mahmud, 63, 64, 66, 67.

II. İBN HAZM'IN ESERLERİ

İslâmî ilimlerin hemen tamamı hakkında derin vukûfiyeti olan İbn Hazm aynı zamanda dil, belâgat, edebiyat, şiir, tarih, siyer, felsefe, mantık, neseb, mîl ve nihâl ilmini de çok iyi bilmekle ve ilim sahibi olduğu hemen her alanla ilgili eserler vermiş olmakla tanınmış bir ilim adamıdır¹⁹⁸. İbn Hazm'ın oğlu el-Fazl Ebû Râfi, babasının fıkıh, usûl, hadis, mîl ve nihâl, tarih ve edebiyat alanlarında, İslâm devletleri içerisinde kendisinden önce hiç kimsenin ulaşamadığı bir seviyeye ulaşarak yaklaşık seksen bin varak tutan, dört yüz cilt eser yazdığını ifade etmiştir¹⁹⁹. Bu sebeple İbn Hazm, İslâm kültür tarihi içerisinde birçok eserin müellifi olarak bilinen Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (v. 310/922) ile eşdeğer kabul edilmekle birlikte yazmış olduğu eserlerin değişik alanlarda ve çeşitli olması nedeniyle²⁰⁰ ona fark atmıştır. İbn Hazm'ın, bu kadar çok eser yazmasının nedenleri arasında onun ilgilendiği bütün alanlarda derinlemesine vâkıf olmasının ve ilme düşkünlüğünün yanı sıra özellikle dönemindeki âlimler ile tartışması ve onların görüşlerinin geçersiz olduğunu göstermek amacıyla büyük bir istek duymasını göstermek mümkündür. Ayrıca İbn Hazm'a yapılan haksızlıklar ve eserlerinin yakılmasının da onun bu yöndeki isteğini artırmış olacağı şüphesizdir²⁰¹. İbn Hazm'ın eserlerinin bir çoğunun yakılmış olmasına rağmen bazı eserlerinin günümüze kadar gelmiş olması, onun eserlerinin çokluğu ve hayatının sonuna kadar eser yazmaya devam etmiş olduğunun bir göstergesi kabul edilebilir.

¹⁹⁸ İbn Sa'd, s. 76; el-Hamevî, XI/238-239; İbn Hallikan, III/325; ez-Zehbî, *et-Tezkire*, III/1147; İbn Hacer, IV/726; el-Makkâfî, II/83.

¹⁹⁹ İbn Sa'd, s. 76; el-Hamevî, XI/239; ez-Zehbî, *et-Tezkire*, III/1147; İbn Hacer, IV/726; el-Makkâfî, II/83, 416.

²⁰⁰ Ebû Zehra, s. 76.

²⁰¹ el-Hamed, 69-70; Mahmud, s. 62.

İbn Hazm'ın bugüne kadar bizzat veya ismen ulaşmış eser ve risâleleri şunlardır:

A) Fıkah ve Fıkah Usûlü ile İlgili Eserleri:

a) *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*: İbn Hazm'ın fıkah usûlüne dair yazmış olduğu eserdir. İbn Hazm bu eseri içerisinde aklın delâletinden başlamak suretiyle, beyân, istisna, mecâz, kinâye gibi dil konularına ve usûl-i fikhın içerisine dahil olan hemen her konuya değinmiştir. Eser tam bir Zâhirî usûl anlayışının göstergesi durumunda olmakla birlikte²⁰² Zâhirî fakihlerin dışındaki fakihlerin görüşlerine de bazen tenkit etmek ve bazen de görüşü doğru kabul etmek amacıyla değinmesi bakımından diğer mezheplerin görüşleri hakkında bilgi vermektedir²⁰³. İbn Hazm bu eserinde kendi usûl anlayışının doğruluğunu delillendirmek amacıyla Kur'an, Sünnet ve icma'dan deliller zikretmiştir²⁰⁴. Eser bâblara göre yazılmış, bâblar fâsıllara ayrılmıştır. Her bir bâbta bir konu işlenmiş, fâsıllarda konuyla ilgili ayrıntı bölümlere yer verilmiştir. Eserin yaklaşık ilk yüz sayfalık kısmı akıl ve dil ile ilgili meseleleri içermektedir. Eserde Haber-i Vâhid'in âmel ve bilgi bakımından ele alınması, emirler ve nehiyeler, nesh, icma', istihsân, re'y, istinbat, Medineliler'in âmeli, taklit, kıyas, illet ve içtihat, Mefhûm-u Muhâlefet ve Delil gibi usûl konularına değinilmiştir²⁰⁵.

b) *en-Nûbez fî Usûli'l-Fıkah ez-Zâhirî*: İbn Hazm, eserin Mukaddimesinde bu eserin, daha önce yazmış olduğu "*el-İhkâm*" isimli usûl kitabının küçük bir özeti şeklinde

²⁰² Eserin Zâhirî söylemin göstergesi durumunda olmasına yönelik olarak bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1207, 1320, 1323, 1326, 1381.

²⁰³ Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1409.

²⁰⁴ Bkz. *el-İhkâm*, III/1348, 1361, 1363, 1364.

²⁰⁵ Eser Ahmed Şâkir tahkiki ile 1345-1348/1921-1929 yılları arasında VIII cilt olarak basılmıştır. (Dâru Tabaâti'l-Muniriyye, Kahire 1347/1928) Daha sonra ise Zekerîyya Ali Yusuf neşri, İhsan Abbas tab'ıyla iki cilt halinde neşredilmiştir. (Matbaatu'l-Azîme, Kahire 1390/1970) Eser son olarak Mahmud Hamid Osman'ın tahkikiyle üç cilt halinde neşredilmiştir. (Dâru'l-Hadis, Kahire 1419/1998)

olduğunu, eseri yazmaktaki amacının halkın usûl konularını daha kolay okuması ve anlamasına yönelik olduğunu belirtmiştir²⁰⁶. Esere, dinin her bakımdan tamamlanmış olduğunu ifade ederek başlayan İbn Hazm, dinî konularda hiç kimsenin, Kitâp, Sünnet veya müslüman emir sahiplerinin yakînî icma' olmadan fetvâ veremeyeceğini ve bu hususta ihtilâf olmadığını belirterek²⁰⁷ sayfalarca icma' ve icma'n çeşitleri hakkında bilgi vermiştir. Bu eserinde en fazla icma'ya önem vermiş görünen İbn Hazm, Allah'ın insanları sorumlu tuttuğu icma'n yalnızca sahabe icma'ı olduğunu ifade ederek, bunun nedenini, bu icma'da hiç kimsenin ihtilâfa düşmemesi olarak zikretmektedir. Ayrıca ona göre dinin bütünlüğü tamamlanmış olduğuna göre dinin öğrenilmesi ancak Hz.Peygamber ve Peygamber'i görüp, dünyevî ve uhrevî her şeyi ondan dinlemiş olan sahabe ile mümkündür. Bu sebeple sadece sahabe ve sahabe icma'ı geçerlidir, sonraki icma'lar geçersizdir, çünkü sahabeden sonraki asır için, "mü'minlerin hepsi" ifadesi kullanılmayacağı "mü'minlerin bir bölümü" ifadesi kullanılacağı için ümmetin icma'ından söz edilemez. Zira ona göre sahabeden sonraki âlimlerin dinî hususlarda hata etmemeleri imkânsızdır ve bu konularda âlimlerin sadece bir kısmına itaat edilmesi söz konusu da değildir. Zira icmâ'da en önemli unsur ihtilâfin olmamasıdır²⁰⁸. Zira Allah: "... *Halbuki ihtilâf edip duracaklar. Ancak Rabbinin rahmetiyle affettiği kimseler müstesna...*"²⁰⁹ buyurmaktadır. İbn Hazm bu ifadeleriyle niçin yalnızca sahabe icma'ını delil olarak kabul ettiğinin gerekçelerini açıklamış olmaktadır. Bu bağlamda ihtilâftan sonra, Medineliler'in âmeline de değinen İbn Hazm, ayrıca Nesh, Mütevâtir ve Âhâd Haber, Re'y, Kıyas,

²⁰⁶ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm, *en-Nübez fî Usûl-i'l-Fıkh ez-Zâhiri*, Sekâfetü'l-İslâmiyye, (b.y.) 1359/1949, s. 6.

²⁰⁷ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 7.

²⁰⁸ İbn Hazm, *en-Nübez*, ss. 8-17.

²⁰⁹ el-Hûd, 11/118.

Taklit, Şer'u Men Kablenâ, Mübâh gibi konulara değinmiştir. Her bir konu bir fâsılda işlenmiştir²¹⁰.

c) *Mûlâhhas İbtâtü'l-Kıyas ve'r-Rey ve'l-İstihsân ve't-Taklîd ve't-Ta'lîl:*

İsminden de anlaşılacağı üzere İbn Hazm bu eserinde kıyas, re'y, istihsân, ta'lîl ve taklit konularına değinmiştir ve bu özelliği sebebiyle eser, İbn Hazm'ın kendi doktrinin diğerlerinden ayırması bakımından oldukça büyük önem arz etmektedir. Zira eserde İbn Hazm, bütün usûl konularına değil sadece reddettiği ve bu sebeple dört mezhebin dışında tutulduğu mevzulara değinmiştir. Bir başka deyişle eser, zâhirî doktrinin en önemli ve aykırı söylemlerini içermektedir.

Eserine ihtilâfî zemmeden ayetlere değinerek²¹¹ başlamış olan İbn Hazm, ismi geçen prensiplerin bir anlamda ihtilâfa neden olduklarını vurgulamaya çalışarak sahabenin re'ye dayanarak vermiş oldukları fetvâ ve görüşlerini daha sonra değiştirdiklerini belirtmiştir. Re'yi, nass dışında hüküm vermek olarak değerlendiren İbn Hazm, ayrıca istihsânın bûrhansız bir görüş olduğunu, hevâya uymayı ifade ettiğini ve hevâların hepsinin ihtilâflı olduğunu ifade etmiştir²¹². Kıyasçıların, kıyas haktır deyip daha sonra da istihsân için kıyası terkettiklerini ifade eden İbn Hazm, bir fakîhin istihsâna dayanan görüşünün kabul edilmek bakımından diğerinden üstün olmadığını belirtmektedir. Zira böyle olduğu takdirde, herkesin kendi istihsânına göre bir şeriat ortaya çıkması kaçınılmazdır. Müslümanların güzel gördüğü şeyin Allah nezdinde güzel olması görüşüne şiddetle karşı çıkan İbn Hazm, müslümanların güzel gördüğü şeyin istihsân değil, icma'

²¹⁰ Eser, Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin tahkiki ile neşredilmiştir. Matbaatu'l-Envâr, (by.) 1359/1940. İbrahim Aydın tarafından "Usûl-i Dîn" adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. (İnsan Yayınları, İstanbul 1997)

²¹¹ Bkz. el-Hûd, 11/118-119.

olduğunu ifade ederken: “Allah ve Rasûlû bir işte hüküm verdiği zaman, artık mü’min erkek ve kadınlara o işi kendi isteklerine göre seçme hakları yoktur.”²¹³ ve “Umulur ki sizin güzel gördüğünüz bir şey sizin için kötüdür.”²¹⁴ ayetlerini zikrederek görüşünü ayetlerle delillendirmeye çalışmıştır. İstihsân ilkesini kabul etmek hususunda ihtilâf olduğunu, İmam Şâfiî ve Tahâvî’nin onu kabul etmediklerini hatırlatan İbn Hazm, istihsânın bâtil olduğunu ifade etmiştir²¹⁵. Taklide karşı çıkan İbn Hazm, “Bilmiyorsanız zikir ehline sorun”²¹⁶ ayetinde ifade edilen zikrin, sünnet olduğunu ifade etmiş ve taklidin de diğerleri gibi tümüyle bâtil olduğunu belirtmiştir²¹⁷. İbn Hazm’ın bu eseri öğrencisi Muhammed b. Şurayh tarafından rivâyet edilmiş, daha sonra Muhyiddin İbnu’l-Arabî (v. 543/1148) tarafından yazılarak neşredilmiştir. Eser, son olarak Saîd el-Afgânî tahkiki ile (1380/1960) yılında neşredilmiştir.

d) el-Muhallâ bi'l-Âsâr: Zâhirî fıkhnın en önemli eseri olup İbn Hazm’ın mezhep ve içtihadî görüşlerine dair yazmış olduğu *el-Mûcellâ* isimli eserin şerhidir²¹⁸. İbn Hazm fıkha dair yazmış olduğubu esere Tevhîd konusundan başlayarak “*el-Mesâil mine’l-Usûl*” ismi altında bazı usûl kâidelerine kısaca değinmiştir²¹⁹. Hatırlatma

²¹² Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm (v. 456/1064), *Mûlâhhasu İbtâli’l-Kıyas ve’r-Re’y ve’l-İstihsân ve’t-Taklîd ve’t-Ta’lîl*, Thk. Saîd el-Afgânî, Matbaatü Câmîiatü Dimeşk, Dimeşk 1379/1960, s. 3, 5.

²¹³ el-Ahzâb, 33/36.

²¹⁴ el-Bakara, 2/216.

²¹⁵ İbn Hazm, *el-İbtâl*, s. 50-51.

²¹⁶ en-Nahl, 16/44.

²¹⁷ İbn Hazm, *el-İbtâl*, s. 52, 54. Eser, İbn Hazm’ın öğrencisi Muhammed b. Şurayh tarafından rivâyet edilmiş, daha sonra Muhyiddin İbnu’l-Arabî (v. 543/1148) tarafından yazılarak neşredilmiştir. Saîd el-Afgânî’nin tahkiki ile birlikte yayınlanmıştır. Matbaatu Câmîiatü’l-Dimeşk, 1380/1960).

²¹⁸ ez-Zehabî, *es-Siyer*, XVIII/194.

²¹⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*’nın baş kısmında ele aldığı bu bölümde, Dinin, Kur’an, Sünnet ve İcma’dan alınan esaslar çerçevesinde herkes için bağlayıcı olduğu ifade ederek usûl konularına başlangıç yapmıştır. Daha sonra hadis rivâyetlerine, nâsîh ve mensûh, icma’, ihtilâf arında müracaat edilecek kaynaklar, re’y ve kıyas, öncekileri şeriat, taklîd, zan, hata, unutmaya ve içtihat konularına çok kısa değinmiştir. Bkz. *el-Muhallâ*, I/ss. 72-89, Mesâil mine’l-Usûl, 1331/1912 yılında (Dimeşk) Mecmeu’r-Resâil fi Usûli’t-Tefsîr ve Usûli’l-Fıkh içerisinde neşredilmiştir.

mahiyetindeki bu kısa bilgilerden sonra diğer fıkıh kitaplarında olduğu gibi tahâret ve abdest konularından başlayarak, Zâhirî bakış açısıyla fikhî meselelerin hükümlerini ve fetvâlarını zikrederken mevzuuyla ilgili ayetleri ve hadisleri zikretmiştir²²⁰. Oniki ciltten oluşan bu fıkıh kitabı, abdest konusundan sonra, namaz, cenaze, hac, cihad, hadler, hırsızlık gibi fikhî konuların tamamını içermektedir. İbn Hazm bu eserinde yalnızca Zâhirîmezhebinin fikhî görüşlerine yer vermemiş, Ebû Hanife, İmam Mâlik, İmam Şâfiî gibi diğer fakihlerin görüşlerini de zikrederek onlara karşı eleştirilerde bulunmuştur²²¹. Namazla ilgili bölümde, namaz kılan bir kimsenin önünden kadın, eşek ve köpek geçtiğinde o kimsenin namazının bozulacağına dair hadis olduğunu belirten ve İmam Mâlik, Ebû Hanife ve İmam Şâfiî'nin bunu kabul etmediklerini ifade etmektedir²²². Bu eser de İbn Hazm'ın diğer eserleri gibi onun cedelci üslûbunun göstergesi durumundadır²²³.

e) Merâtibu'l-İcma' fi'l-İbâdât ve'l-Muamelât ve'l-İ'tikât: İbn Hazm, esere icma' hakkında genel bilgiler vererek başlamış ve hakkında icma' bulunan konuları Taharet bahsinden başlayarak namaz, oruç, yemin, nezir vb. fıkıh bâblarına göre tertib etmiştir. Bu sebeple küçük çaplı bu eser usûl-ü fıkıhtan ziyade fûru' fikhî içine alan bir eser olma özelliği taşımaktadır. İbn Hazm, hakkında icma' olduğu ifade edilen bu konuları bu şekilde tasnif ettikten sonra bu konulara ait meselelerde ihtilâf ve ittifâk edilen

²²⁰ Bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Thk. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut (t.y.), I/22, 23, 51, 121.

²²¹ Bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III/278-279; IV/17; V/264, 266 vb.

²²² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II/324.

²²³ Bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V/18. Eseri Muhammed Muntâsır el-Kettânî, *Mu'cemu'l-Fıkhu'l-Muhallâ* adıyla iki cilt halinde alfabetik terimler indeksi hazırlamıştır. Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1417/1996. Ayrıca Ali Rıza b. Abdullah b. Ali Rıza *Muhallâ*'da zikredilen hadislerin tenkid ve tahkikini ele aldığı *el-Mucella fi Tahkiki Ehadis el-Muhallâve Meahû es-Sinaatu'l-Hadisiyyeti inde İbn Hazm* adıyla bir çalışma yapmıştır. Mektebetu'l-Sunne, Dimeşk 1416/1995.

mevzuları tek tek belirtmiştir. Eserin başında, hakkında sahih icma' olanlar ile âlimlerin ihtilâf ettikleri meseleleri birbirinden ayırdığını söyleyen²²⁴ İbn Hazm, böylece ihtilâflı meselelerde sahih icma'ın gerçekleşmemiş olduğunu bu sebeple o mesele hakkında icma' olduğunu söylemenin mümkün olmadığını vurgulamaya çalışmaktadır. Fıtr zekâtı (sadaka-ı fitr) hakkında bazı âlimlerin farz, bazılarının farz değil ve diğer bazılarının da nesh edildiğini söylediklerini zikreden İbn Hazm, bu görüşlerden sadece birinin hak diğerlerinin bâtil olduğunu ifade etmekte, böylece bu hususta gerçek bir icma'nın olmadığını belirtmektedir²²⁵. Bu anlamda icma'ı "icma'ı lâzım" ve "icma'ı câzî" diye iki kısma ayırmış olan İbn Hazm, icma'ı lâzım'ı: "Âlimlerin tümünün bir şeyin vâcib, haram veya mübâh olduğunda ittifâk etmeleri" olarak icma'ı câzî'yi ise: "Bir kimsenin yaptığı bir fiilin günaha sebep olup olmadığı hususunda ittifak" etmeleri olarak açıklamaktadır. Bu iki icma' şekli dışında herhangi bir mesele hakkında "bu hususta icma' vardır" veya "bu vâcibtir" denilmesinin icma' olmadığını söylemektedir²²⁶.

İbn Hazm'ın, Fıkıh Usûlü'ne ve Fıkıh'a dair tesbit edilen bu eserlerinin yanı sıra Risâleleri de bulunmaktadır.

*"Risâle fi'l-İmâme li'l-Fakîh Ebû Muhammed"*²²⁷, *"Risâletü er-Red ale'l-Hâtif min Bu'd"*²²⁸, *"Risâletânî Ecâbe fihimâ an Risâleteyni Sûile fihimâ Sûâlû't-Ta'nîf"*²²⁹,

²²⁴ İbn Hazm, *Merâtibu'l-İcma'*, (m.y.), Beyrut 1399/1978, s. 19-20.

²²⁵ İbn Hazm, *Merâtib*, s. 12-13.

²²⁶ İbn Hazm, *Merâtib*, s. 11-12. Zâhirî fıkının icma'a dayanan konularda küçük bir özeti konumunda olan bu eser, İbn Teymiyye'nin *Merâtib*'e yapmış olduğu eleştirilerle birlikte neşredilmiştir (Beyrut (m.y.), 1399/1987).

²²⁷ Bir mezhebe müntesib olmak konusunu değerlendirdiği bu risâlesinde İbn Hazm, kendisi ile diğer fakihler arasındaki fikhî ayrıntılara değinmiştir. Risâlenin elyazması Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa bölümü 2704-10 numarada kayıtlıdır. Risâleyi İhsan Abbas *"Rasâilü İbn Hazm"* adlı kitabında neşretmiştir. (Muessesetu'l-Arabiyye, Beyrut 1408/1987; III/ss. 205-216) Risâle ayrıca Ebû'l-Fettâh Ebû'l-Gudde'nin tahkiki ile İbn Teymiyye'nin *"Risâletü'l-Ülfet"*i ile birlikte yayımlanmıştır. (Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1417/1996)

²²⁸ Fıkıh usûlüyle ilgili olan bu risâlede İbn Hazm, zâhirî doktrinin temel prensiplerine değinmiştir. Risâle'nin yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa bölümü 2704/6 numarada kayıtlıdır. Ayrıca İhsan Abbas *"Rasâilü İbn Hazm"* içerisinde yayınlanmıştır. (Muessesetu'l-Arabiyye, Beyrut 1408/1987, III/ss. 117-128).

“*Risâle fî'l-Ma'rifât en-Nâsîh ve'l-Mensûh*”²³⁰, “*Manzûmetu İbn Hazm fî Kavâid-i Usûl-i Fıkhı'z-Zâhirî*”²³¹.

B) Diğer Eserleri

a) Tarih ve Biyografi ile İlgili Eserleri

“*Cemheretü Ensâbi'l-Arab*”²³², “*Esmâu Sâhabeti'r-Ruvât vemâ li Külli Vâhidin mine'l-Âded*”²³³, “*Cevâmiu's-Sireti'n-Nebeviyye*”²³⁴, “*Nakdu'l-Ârûs fî Tevârihu'l-*

²²⁹ İbn Hazm'ın, fikhî mezheplerin görüşlerini eleştirdiği bir risâlesidir. İbn Hazm bu risâlesinde, Hz.Peygamber'in dışında hiçbir kimsenin görüşünü kabul etmemek hususu üzerinde önemle durmuştur. Risâlenin yazma nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa bölümü 2704/8 numarada kayıtlı olup, İhsan Abbas *Rasâilu İbn Hazm* içerisinde neşretmiştir. (Muessesetu'l-Arabiyye, Beyrut 1408/1987, III/ss 71-116)

²³⁰ Usûlü fıkıhla ilgili olarak Nesh konusunu ele aldığı risâlesidir. Eserin yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Lâleli bölümü 3653/18 numarada kayıtlıdır. Risâle ilk defa 1310/1892 yılında basılmıştır. Daha sonra Firuzâbâdî'nin “*Tenvîrû'l-Mikbâs min Tefsîr-i İbn-i Abbas*” içinde yayınlanmıştır. (Mısır 1312/1894) Bu baskıdan sonra es-Suyûtî ve Mahalî'nin “*Tefsîrû Celâleyn*” kenarında yayımlanmıştır. (Mısır 1326/1908)

²³¹ Usûl-ü Fıkh konularını içeren bir şüirdir. Muhammed İbrahim el-Kettânî tarafından neşredilmiştir. (Dâru'l-Mearif, Kahire 1375/1975)

²³² Neseb ilmine dair yazılmış en kapsamlı kitap olan bu eserde İbn Hazm, Araplar'ın soykütükleri ve aslen Arap olup Endülüs'te yaşayan kimseler hakkında bilgiler vermenin yanısıra dinî yaşantılar, tarihî ve siyasî olaylara da değinmiştir. Eser, Abdusselâm Muhammed Harun tahkiki ile neşredilmiştir. (Kahire 1382-1398/1962-1977)

²³³ İbn Hazm eserde, hadis rivâyet eden sahabelerin isimlerini zikretmiş haklarında bilgiler vermiştir. Bu sebeple eser hem hadis, hem biyografi açısından önemlidir. Eser, Seyyid Kısrevî Hasan tahkiki ile basılmıştır. (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1992) Ayrıca “*Cevâmiu's-Sire*” içerisinde de yayımlanmış olan bu eser İhsan Abbas *Rasâilu İbn Hazm* içerisinde neşretmiştir. (Muessesetu'l-Arabiyye, Beyrut 1408/1987, II/ss. 135-168)

²³⁴ Hz.Peygamber'in hayatının ele alındığı bu eserin en orijinal yönü, Hz.Peygamber'in ömrünün sonuna kadar kaç defa nerede bulunduğu ve hayatı boyunca neler yapmış olduğu hakkında bilgi vermiş olmasıdır. Eser “*Cevâmiu's-Sire ve Hamse Rasâilu Uhrâ*” adıyla yayımlanmıştır. (Kahire 1375/1955, 1376/1956, 1379/1959) Daha sonra tekrar neşredilmiştir. (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1404/1983)

*Hulefâ*²³⁵, “*Risâletu Fadâilî'l-Endülûs ve Zikri Ricâliha*”²³⁶, “*Risâletu fî Ümmehâtî'l-Hulefâ*”²³⁷.

Tarih ve Biyografi alanında İbn Hazm'ın yazdığı birkaç risâlesi de şunlardır²³⁸: “*Hûlâsa fî Usûlî'l-İslâm ve Tarihîhî*”, “*Risâle fî'l-Mufâdale Beyne's-Sahabe*”, “*Risâletu fî Tesmiyetü men Ruvîye anhûmû'l-Fütyâ mine's-Sahabe ve min ba'dihim*” ve “*Risâletü Cumel Futûhî'l-İslâm Ba'de Rasûlillah*”, “*Risâletu fî Esmâî'l-Hulafâ ve'l-Vulât*”²³⁹.

b) Kelâm, Felsefe ve Mantık ile İlgili Eserleri

“*el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ahvâl ve'n-Nihâl*”²⁴⁰, “*el-Usûl ve'l-Fûru*”²⁴¹, “*et-Takrîb li Haddî'l-Mantık ve'l-Medhal İleyhi bi'l-Elfâzî'l-Âmmiye ve'l-Emsileti'l-Fıkhiyye*”²⁴²,

²³⁵ İbn Hazm bu eserinde dört halifeden başlamak üzere Emevîler, Endülûs Emevîleri ve Abbasîler'in halife ve valilerinin hayatları hakkında bilgiler vermiştir. İçerisinde çok nadir bilgilerin bulunduğu bu eser, Şevki Dayf tahkiki ile yayımlanmış (Mecelletu Külliyyeti'l-Âdâb, Kahire 1371/1951, c. II, sy. 13), İhsan Abbas, *Rasâilü İbn Hazm* içerisinde neşretmiştir. (Beyrut 1408/1987, II/ss. 43-116)

²³⁶ Endülûs'un Medeniyet ve Kültür tarihi açısından büyük önem arzeden bu risâle Endülûslü melik, emir, âlim ve kadılar hakkında bilgi vermektedir. Risâleyi el-Makkârî, “*Nefnu't-Tîb*” içerisinde (Beyrut 1388/1968; III/ss. 166-189), İhsan Abbas ise *Rasâil* içerisinde neşretmiştir (Beyrut 1408/1987, II/168).

²³⁷ Hz. Peygamber başta olmak üzere, Dört Halife, Emevî ve Abbasîler'in halife ve emirlerinin annelerinin konu edildiği bu risâle Selahattin Müneccid tarafından *Mecelletü Mecmeû'l-İlmi'l-Arabî*'de neşredilmiştir (Dimeşk 1379/1959, c. XXXIV, sy. 2, s. 291-299). İhsan Abbas *Rasâil* içerisinde yayınlamıştır (Beyrut 1408/1987, II/ss. 117-122).

²³⁸ ez-Zehabî, *es-Siyer*, c. XVIII, s. 193 vd.; el-Hamed, s. 74; Uveys, 111 vd.; İhsan Abbas, *Rasâilü İbn Hazm*, c. II, s. 123 vd.; ayrıca c. II, s. 168 vd.

²³⁹ Bu risâle Saîd el-Afgânî tahkiki ile müstakil olarak neşredilmiştir. (Dâru'l-Fikr, Beyrut 1389/1969)

²⁴⁰ İbn Hazm'ın bu eseri Kelâm, Mezhepler Tarihi ve Felsefe alanında kaynak sayılabilecek mahiyette bir eserdir. Eserin elyazması Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Efendi bölümü 824 numarada kayıtlıdır. Bir diğer özet nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Fatih bölümü 3153 numarada *el-Milel ve'n-Nihâl* ismiyle kayıtlıdır. Eserin ilk baskısı beş cilt halinde basılmıştır. (Kahire 1314/1896) Eser Muhammed İbrahim Nasr ve Abdurrahman Umeyrî tahkiki ile yayımlanmıştır. (Matbaatu Ukâz, Riyad 1403/1982) İbn Hazm, *el-İhkâm* isimli eserinde *Fasl* 'ın ismini zikretmiştir. Bkz. *el-İhkâm*, III/1452.

²⁴¹ İbn Hazm'ın Kelâm konularını ele aldığı bir eseridir. Eserin elyazması Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Bölümü 2704 numarada “*el-Usûl ve'l-Fûru min Kavli'l-Eimme*” ismiyle kayıtlıdır. Bu eserin içerisinde İbn Hazm'ın on dört farklı risâlesi bulunmaktadır. Eser, M. Âtîf el-İrâkî, Sühey Fazlullah ve İbrahim Hilal tarafından neşredilmiştir (Kahire 1399/1978). Daha sonra çeşitli baskıları yapılmıştır (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1404/1984).

²⁴² Mantıkla ilgili bir eserdir. Eserin en büyük özelliği mantık ilkeleri için verilen misâllerde fikhî lafız ve misâllerin kullanılmış olmasıdır. Eserin yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi İzmir Bölümü 764 numarada “*el-Medhâl ilâ Kûtüb el-Mantık el-Ulâ*” adıyla kayıtlıdır. Eserin sonunda *Tefsirü Elfâz Tecrî Beyne'l-Mütetekellimîn fî'l-Usûl* diye küçük bir risâle bulunmaktadır. Eseri İhsan Abbas “*Rasâil*” içerisinde neşretmiştir (Dimeşk 1408/1987, IV/ss. 91-356). İbn Hazm *el-İhkâm*'da zikretmiştir. Bkz. *el-İhkâm*, III/1228.

*"Risâletu Talhîs li Vucûhu't-Tehlis fî Mesâilî'n-Nazariyyeti Elleti lâ Hassa Aleyha fî'l-Kitâb ve ale'l-Hadis"*²⁴³, *"Heli'l-Mevt Elem em lâ"*²⁴⁴ *"Risâle er-Red alâ İbn'in-Nağrile el-Yehûdi"*²⁴⁵, *"Risâle fî Merâtibi'l-Ulûm"*²⁴⁶, *"el-Beyân fî Hakikâti'l-İmân"*²⁴⁷, *"Risâletû Dürretû fî Tahkîki'l-Kelâm fîmâ Yelzemû'l-İnsan"*²⁴⁸, *"Risâletû Tavkîf alâ Şarîi'n-Necât bi İhtisâri't-Tarîk"*²⁴⁹, *"Risâletû fî Hûkmi men Kâle inne Ervâhe Ehli's-Şekâ Muazzebetûn ilâ Yevmi'd-Dîn"*²⁵⁰, *"er-Reddû ale'l-Kindi el-Feylesof"*²⁵¹.

²⁴³ Hakkında Kitâp ve Sünnet'te hükmü bulunmayan Kelâmî meseleler hakkındadır. Risâlenin yazma nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Bölümü 2704 numarada kayıtlıdır. Risâleyi İhsan Abbas *"Rasâil"* içinde neşretmiştir (Beyrut 1408/1987, III, ss. 141-184).

²⁴⁴ Mucize ve peygamber gibi konuların ele alındığı Kelâma dair yazılmış bir risâledir. Yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Bölümü 2704 numarada kayıtlıdır.

²⁴⁵ Kelâm konularının işlendiği bir risâledir. İbn Hazm bu risâlede âlemin muhdes olması, cevher, ârâz gibi konuların ele almıştır. Risâlenin yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Bölümü 2704 numarada kayıtlıdır. İhsan Abbas *"Rasâil"* içerisinde neşretmiştir (Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut 1408/1987, III/ss. 129-140).

²⁴⁶ Kelâmî konulardan ruh ve beden ayrımı ve ruhların azab görüp görmeyeceği gibi konuların ele alınmış olduğu bir risâledir. Risâlenin elyazması Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Bölümü 2704 numarada kayıtlıdır. İhsan Abbas *"Rasâil"* içerisinde neşretmiştir (Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut 1408/1987, III/ss. 217-230).

²⁴⁷ Filozof el-Kindî'nin görüşlerinin tenkid edildiği bir risâledir. İhsan Abbas *Rasâil* içerisinde neşretmiştir (Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut 1408/1987, IV/ss. 361-405).

²⁴⁸ İbn Hazm, bu risâlesinde ölümün insana acı verip vermediği konusunu işlemiştir. Risâlenin yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Bölümü 2704 numarada kayıtlıdır. İhsan Abbas *Rasâil* içerisinde neşretmiştir (Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut 1408/1987, IV/ss. 357-360).

²⁴⁹ İbn Hazm, bu risâlesinde Yahudiler'in yanlış inançlarına değinmiştir. İhsan Abbas *"Rasâil"* içerisinde neşretmiştir. (Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut 1408/1984, III/ss. 39-70) Ayrıca müstakil olarak da yayımlanmıştır (Kahire 1380/1960).

²⁵⁰ Felsefe ağırlıklı bu risâle ilmin mertebelerini, İbn Sinâ, Fârâbî, İhvânü's-Sâfâ ve Harezmi'nin ilmi tasniflerini içermektedir. Risâlenin yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Bölümü 2704 numarada kayıtlıdır. İhsan Abbas *"Rasâil"* içerisinde neşretmiştir (Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut 1408/1987, IV/ss. 59-90).

²⁵¹ İbn Hazm'ın yine kelâmî meselelerden imân konusunu ele almış olduğu bir risâlesidir. Yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Bölümü 2704 numarada kayıtlıdır. İhsan Abbas *"Rasâil"* içerisinde neşretmiştir (Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut 1408/1987, III/ss. 185-203).

c) Ahlâk ile İlgili Eserleri

“*Mûdavâtü'n-Nüfûs ve Tehzîbû'l-Ahlâk ve'z-Zûhd fî'r-Resâil*”²⁵², “*Risâle fî Ma'rifeti'n-Nefs bî gayrihâ ve Cehlîhâ ve bî Zâtihâ*”²⁵³, “*Risâletü fî Gınâi'l-Mûlhi e Mûbâhûn Hûve em-Mahzûrun*”²⁵⁴.

d) Edebiyat ile İlgili Eserleri

“*Tavku'l-Hamâme fî'l-Ülfeti ve'l-Üllâf*”²⁵⁵, “*Divânü Şi'r-i İbn Hazm*”²⁵⁶.

Bu eser ve risâlelerin dışında İbn Hazm'a ait olduğu bilinen fakat günümüze kadar matbu' veya elyazması şeklinde ulaşmamış eser ve risâleleri de bulunmaktadır*.

²⁵² Ahlâkî konulara yönelik bir eserdir. Yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Bölümü 2704 numarada kayıtlı olup eserin ilk neşri Mustafa el-Kabbânî tarafından yapılmıştır (Dimeşk 1823/1908). Daha sonra Tahir Ahmed Mekki tarafından neşredilen (Dâru'l-Mearif, Kahire 1402-1403/1981-1982) eserin *el-Ahlâk ve's-Siyer fî Mûdavati'n-Nüfûs* adıyla bir çok neşri yapılmıştır. İhsan Abbas *Rasâil* içerisinde neşretmiştir (Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut 1408/1987, I/ss. 321-415).

²⁵³ Kişinin kendini (nefsini) tanımasının konu edildiği risâlenin yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Bölümü 2704 numarada kayıtlıdır. Risâle İhsan Abbas “*Rasâil*” içerisinde neşretmiştir (Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut 1408/1987, I/ss. 441-448).

²⁵⁴ Müzik konusunda yazılmış olan bu risâlenin yazma nüshası Şehit Ali Paşa Bölümü 2704 numarada kayıtlı olup İhsan Abbas *Rasâil* içerisinde neşretmiştir (Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut 1408/1987, I/ss. 417-439).

²⁵⁵ İbn Hazm'ın aşk üzerine kaleme almış olduğu bir eser olup, aynı zamanda İbn Hazm'ın biyografisini, dönemin siyasi, içtimâî ve ahlâkî olaylarını ele almaktadır. Ayrıca eserin içerisinde İbn Hazm'ın yazmış olduğu şiirler bulunmaktadır. Eser ilk defa 1333/1914 yılında yayınlanmıştır. Daha sonra Tahir Ahmed Mekki tahkiki ile (Dâru'l-Mearif, Kahire 1395/1975 ve 1406/1985 yılları arasında tekrar yayınlanan eser İngilizce, Almanca, İtalyanca ve Rusça'ya çevrilmiştir.) Mehmet Kanık eseri, “*Güvercin Gerdanlığı, Sevgiye ve Sevenlere Dair*” adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İnsan Yayınları, İstanbul 1406/1985, 1416/1995).

²⁵⁶ İbn Hazm'ın şiirlerinin bulunduğu Divânı'dır. Muhammed el-Hâdî et-Trablûsî tarafından neşredilmiştir (Mecelletü Havliyyât, Tunus 1392/1974, sy. 9, ss. 151-176). Ayrıca İbn Hazm, *el-İhkâm* isimli eserinde *Divân*'ında bahsetmektedir. Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1469-1470.

* İbn Hazm'ın, günümüze kadar ulaşmamış diğer eser ve risâleleri için bkz. ez-Zehebî, *es-Siyer*, XVIII/ss. 193-197; Uveys, ss. 111-117; el-Hamed, ss. 68-92. Ayrıca İbn Hazm'ın kaybolmuş eserlerinin isimlerini Ebû Abdîrrahman b. Akîl “*el-Mefkûdât*” ismiyle neşretmiştir (*Mecelletü Faysal*, 1399/1979, Yıl 3, sy. 3, s. 60). Fakat bu makaleye ulaşamamıştır.

İKİNCİ BÖLÜM
İBN HAZM'IN TA'LİL VE KİYASI REDDETMESİ

İslâm Hukuk Usûlü tarihinde şer'î delillerden dördüncüsü olarak bilinen Kıyas:

Hakkında nass bulunmayan mesele (asl)'nın hükmünün, aralarındaki ortak vasıf (illet) sebebiyle, hakkında nass bulunmayan mesele (fer')ye aktarılması olarak tanımlanmaktadır¹. Bu durumda Kıyas, hakkında nass bulunmayan mesele için gerekli olan şer'î hükmün belirlenmesini öngörmektedir ve bu hüküm asl'ın hükmünün fer'e geçmesi ile elde edilmektedir. Asl'ın hükmünün fer'e geçebilmesi ise her iki meselenin ortak bir illete sahip olmalarına bağlıdır. Bu nedenle "illet", Kıyasın en temel ve önemli rüknü olmaktadır çünkü illet:

Nassta belirtilen vasıflar içinde; hükmün belirlenmesini, belirlenen hükmün fer'e geçmesini ve fer'in, asl'a benzemesini sağlayan vasıf² olması hasebiyle usûl âlimleri tarafından hükmün emâresi olarak kabul edilmiştir³.

Ancak hükmün taşıdığı vasıf bazı durumlarda birden fazla olabilir ve bu durum âlimlerin kıyasa dayanarak verdikleri hükümlerde ihtilâf etmelerine neden olmuştur. Bu sebeple hükmü gerektiren vasfın diğerlerinden ayırdedilmesi büyük önem arz etmektedir. Çünkü zikredilen vasıfların tamamının hükmün illeti olması mümkün değildir⁴. Bu nedenle Usûlcüler, hükme neden olan vasfın bazı şartları hâiz olmasını öngörmüşlerdir. Bu şartlar içinde en önemli ve üzerinde ittifâk edilen şartlar; illetin zâhir⁵, mazbut⁶, müteaddî⁷ ve münasip⁸ bir vasıf olmasıdır. Bunların dışında illetin muteber olmadığını gösteren bir delil

¹ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî (v. 490/1096), *Usûl*, Thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut (t.y.), II/143, 144, 192; Ebû'l-Vefâ Süleyman b. Halef el-Bâcî, el-Endelûsî (v. 474/1081), *İhkâmü'l-Fusûl fî Ahkâmî'l-Usûl*, Thk. Abdullah Muhammed el-Cebbârî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1410/1089, s. 457.

² es-Serahsî, II/174.

³ Abdulvehhâb Hallaf, *İlm-u Usûli'l-Fıkıh*, Matbaatu Mısır 1366/1947, s. 64.

⁴ es-Serahsî, II/146-147.

⁵ Bunun anlamı; illetin duyularla elde edilebilmesi, asl ve fer'de kolaylıkla tesbit edilebilmesidir. Bkz. Hallaf, s. 68; Ebû Zehra, s. 223.

⁶ İletinin sınırlı ve belirli olması, şahıslara ve durumlara göre farklılık arz etmemesi ve kesin olmasıdır. Bkz. Hallaf, s. 69; Ebû Zehra, s. 223.

⁷ İletinin sadece asl'a münhasır olmaması, yani sadece ait olduğu hükme münhasır kalacak mâhiyette olmamasıdır. Bir başka ifade ile illetin asl'a özel olmayıp, fer'de de bulunmasıdır. Bkz. Hallaf, s. 70; Ebû Zehra, s. 223.

⁸ İlet ile hüküm arasında uygun birbağlantının, münasebetin bulunması, hükmün hikmetini gerçekleştirebilecek durumda olmasıdır. Bkz. Hallaf, s. 69-70; Ebû Zehra, s. 224.

bulunmaması yani vasfın kaldırıldığına dair şer'î bir delil olmaması da illetin taşınması gereken bir şart olarak zikredilmiştir⁹. Bu özellikleri taşımayan vasfın, hükmün illeti olması mümkün değildir. Ayrıca illetin belirlenemediği durumlarda Kıyas yapmak “bâtıl” kabul edilmiştir¹⁰.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere nassların ta'lili, Kıyas yapılabilmesi için öncelikli adımdır çünkü Kıyasın varlığı illete dayanmaktadır ve illetin tesbit edilebilmesi ancak nassların ta'lil edilebilmesi ile mümkündür. Bu nedenle Usûl âlimlerinin çoğu, nassların ta'lil edilebileceğini yani şer'î hükümlerin birtakım illetlere binâen vaz' edilmiş olduklarını ve aklın bu illetleri kavrayabileceği görüşünü kabul etmişlerdir. Bu âlimlere göre, hükümler birtakım amaçları gerçekleştirmek içindir ve bunlar nassın ibâresinde belirtilmemiş olabilir. Bundan dolayı nassın lafzı kadar nassta katedilen mânânın anlaşılması da önemlidir ve bu aynı zamanda nassın doğru olarak anlaşılması demektir. Sözü ve sözde katedilen mânâyı anlamaya çalışmamak ise Allah'ın: “... Böyle iken onlara ne oluyor ki (kendilerine söylenen) hiçbir sözü anlamaya yanaşmıyorlar?”¹¹ ifadesiyle zemmedilmiştir¹². Fıkıh ise, İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye'nin ifadesiyle:

Sözü anlayanın en ince ve hususî şekli olup mütekellimin sözlerinden onun maksadının ne olduğunu anlamaya çalışmaktır.¹³

Bu sebeple fakîhin, nassların ta'lili yardımıyla nassta katedilen mânâyı anlamaya çalışması onun fıkının bir gereğidir. Bu noktadan hareketle şer'î hükümlerin bir illete dayanmasının mümkün olduğunu ve bundan dolayı nassların ta'lil edilebileceğini kabul

⁹ Bkz. Ebû Zehra, s. 225.

¹⁰ es-Serahsî, II/123; Hallaf, s. 68 vd.

¹¹ en-Nisâ, 4/78.

¹² Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350), *İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemin*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1407/1986, I/218-219.

¹³ İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, I/219.

eden usûlcüler, Kur'an ve Sünnet nasslarının bizzat hükümlerin illetini belirtmiş olduklarına dikkat çekmişlerdir¹⁴.

*"Kısasta sizler için hayat vardır"*¹⁵ ayeti Kıyasın, insanların birbirlerini öldürmelerini engellemek amacına yönelik olduğuna işaret etmektedir. Hz.Peygamber de, bir kadının teyzesi ve halasıyla birlikte bir nikâh altında bulundurulmasının sakıncasını, bu şekilde yapıldığı takdirde akrabalık bağlarının kopabileceği şeklinde açıklamıştır¹⁶.

Ta'fîl ile birlikte Kıyasın da dinin temel esaslara uygun olduğunu savunan âlimlere göre, Allah, Kur'an'da, birbirine benzeyen fiil ve sıfatların aynı hükmü alacağına dair misâller zikretmiş böylece bir şeyin hükmünün onun benzerine de verilebileceğini göstermiştir.

*"Yeryüzünde (gezip) dolaşıp kendilerinden öncekilerin akıbetlerinin nasıl olduğuna bir bakmazlar mı? Allah onları yere batırmıştır.Kâfirler için de bu âkıbetin bir benzeri vardır"*¹⁷ ayeti bu usûlcülere göre, birbirine benzeyen iki şeyin aynı hükmü alacağının bir delili durumundadır¹⁸.

Ta'fîlin câiz ve Kıyasın meşru' bir delil olduğu görüşünde olan âlimler, nasslar dışında başka gerekçelere de dayanırlar. Bu gerekçelerden ilki; Kıyasın, insan fitratına ve aklın gereklerine uygun olmasıdır. Bunun en açık göstergesi ise mütekellim herhangi bir şey söylediğinde -lafızda bizzat belirtmeyip- bu sözüyle bir şeyi kasetmesidir. Mütekellimin bu sözünün anlaşılabilmesi ise ima' ve işaret veya aklın delâleti yoluyla olabilir¹⁹. Nasslar için de aynı şey söz konusudur. Bu sebeple nassların lafzında açıkça

¹⁴ el-Bâcî, s. 465.

¹⁵ el-Bakara, 2/179.

¹⁶ İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, I/197, 198, 199.

¹⁷ el-Muhammed, 47/10.

¹⁸ es-Serahsî, II/124; İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, I/131. Konuyla ilgili olarak usûl âlimlerinin zikrettiği bir çok örnek tezin içinde mevcuttur. Bu sebeple tekrara yer vermemek amacıyla burada örneklere fazla yer verilmemiştir.

¹⁹ İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, I/218.

belirtilmemiş olsa bile nassta özellikle kastedilen bir mânâ vardır ve bu mânâ akılla, ima' veya işaret yoluyla veya o nassın benzeri bir nassla anlaşılabilir. Bu da hükmün veya hükmün illetinin, lafız dışında aranması gerektiğine ve bir şeyin bazı durumlarda ancak benzerine göre anlaşılabilceğine delâlet eder.

Kıyas taraftarı usûlcülerin, Kıyasın meşrûiyyeti hakkında zikrettikleri diğer bir gerekçe ise, Allah'ın, şer'i hükümleri, kullarının maslahatlarını gözönünde bulundurarak vaz' etmiş olmasıdır. Bu âlimlere göre, şari', hükümlerin teşri'ini gerektirecek herhangi bir sebep veya maksat olmaksızın hüküm irâd etmez çünkü şer'i hükümler, kulların şimdiki veya gelecekteki maslahatlarını gerçekleştirmek içindir. Maslahatın gerçekleşmesi ise bir faydanın elde edilmesi veya bir zararın giderilmesi ile olur. Bu sebeple Allah bir hüküm koyarken, hükmün, kulları için bir fayda ve kolaylık sağlamasını veya onlardan herhangi bir zararı bertaraf etmesini amaçlamaktadır²⁰. Bundan dolayı hükümlerin niçin vaz' edildiklerini belirlemeye çalışmak ve bundan hareketle karşılaşılabilecek problemlere şari'in maksadına uygun olarak hüküm vermek için nassların ta'fili ve Kıyasa ihtiyaç vardır.

Kıyas taraftarı âlimlerin işaret ettikleri diğer bir gerekçe de Kitap ve Sünnet nasslarının sınırlı, karşılaşılan hadiselerin ise sınırsız olmasıdır. Bu gerekçeye dayanan âlimlere göre, Allah, bazı meseleler hakkındaki hükmünü beyân etmiştir. Ancak insanların Kıyamete kadar bir çok olayla karşılaşacağı kesindir ve her olay hakkında nass olması da mümkün değildir. Bu sebeple hükmü bilinmeyen meselenin hükmünü belirleyebilmenin iki yolu vardır. Meselenin hükmü ya nassa dayanarak tesbit edilir ki, bu Kıyas ile alâkâlıdır, veya Istishâb ilkesine başvurulur. Bir mesele hakkında Istishâb ilkesine göre hareket edebilmek için ise yeni meselenin hükmü hakkında herhangi bir delilin olmaması veya bunun bilinmemesi gerekmektedir. Dolayısıyla Istishâb, ancak hüküm hakkında bilgi

²⁰ İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, I/219.

olmadığı durumlar için geçerlidir ve çok zorunlu olmadığı sürece Istishâba başvurulması doğru değildir. Bu durumda ise Kıyasın ehemmiyeti öne çıkmaktadır. Kıyas ise aslında şer'î hükmün belirlenmesi için nassa başvurmaktır ve nasstaki hüküm ile hükmün illetini koyan da Allah'tır. Rey ile yapılan sadece nassta belirtilen vasıflardan hangisinin hükmün illeti olduğunu belirlemek ve tesirini açığa çıkarmaktır. Ayrıca her şeyin hükmünün bizzat ismiyle Kur'an'da olması mümkün değildir. Kur'an nassıyla bir meselenin hükmünü belirlemek de ya nassın zâhirî ile veya nassın zâhirî dışında işaretiyle bilinen birmânâ ile olur. Celi' mânâ, nassın zâhirine itibâr edilerek elde edilebilir ancak hafî mânâ için teemmül ve tefekkür gerekir. Bu ise şarî'in kasdını araştırmak ve onu elde etmeye çalışmak demektir. Böylece mânânın elde edildiği yerde hükmün varlığı kendiliğinden açığa çıkacaktır²¹.

İslâm Hukuk âlimlerinin çoğunluğu bu gerekçelere dayanarak nassların ta'lîlinin gereğini vurgulayıp Kıyas'ı şer'î bir delil olarak kabul ederken bazı usûlcüler nassların ta'lîlini ve dolayısıyla Kıyasın meşrûiyyetini reddederler. Dâvud el-Isfehânî ile oğlu Ebû Bekr ve Zâhirî diğer âlimler²², Kıyası akli muhakeme açısından kabul etmelerine rağmen Kıyasın şer'î hükme esas olmasını ve şer'î bir delil olarak kabul edilmesini reddederler. Beşerî bir ölçü kabul ettikleri Kıyasın, şer'î meseleler için kaynak olamayacağı görüşünden hareket eden ve Zâhirî Ekol olarak bilinen bu akımın en önemli temsilcisi ve sistematik yorumcusu İbn Hazm'dır. Bu sebeple bu tez, İbn Hazm'ın Kıyası reddinden hareketle, reddinin gerekçeleri ve Kıyas taraftarı olan hukukçuların delillerine karşı yaptığı tartışmalar ve eleştiriler üzerine kuruludur.

²¹ es-Serahsî, II/139-140.

I. İBN HAZM'IN TA'LİL VE KİYASIN REDDİNE YÖNELİK

ZİKRETTİĞİ DELİLLER

İslâm Hukuk âlimleri içerisinde ta'lîl ve kıyasa karşı gösterdiği tepkiyle dikkatleri üzerinde toplayan İbn Hazm, şer'î bir hükmün elde edilmesinde kıyasın kaynak olamayacağını ispatlamak amacıyla kendisini destekleyecek mahiyette olduğuna inandığı hemen bütün delilleri zikretmekten geri kalmamış ve âdeta bunu kendisine yegâne bir görev telâkki etmiştir. Ta'lîl ve kıyasa karşı sert ve kesin muhalefetini cedelci üslûbuyla desteklemeye çalışan İbn Hazm'ın bu amaçla zikretmiş olduğu delillerin tamamı yine onun kendi doktrininin bir göstergesi durumunda olup genel anlamda naklî ve akfî deliller şeklinde iki kategoride ele alınacaktır.

A. NAKLÎ DELİLLER

a. Kur'an Kaynaklı Deliller

İbn Hazm ta'lîl ve kıyasın şer'î hükmün belirlenmesinde bir kaynak olamayacağının delilini öncelikle Kur'an'da aramış ve bu görüşünü desteklediğine ve bizzat ta'lîl ve kıyası nehyettiğine inandığı ayetler zikretmiştir. Allah Kur'an-ı Kerim'de *“(Allah’a karşı) vasf ettiklerinizden dolayı eyvahlar size”*²³ ve *“... Kalplerinde hastalık olanlar ve kâfirler de: “Allah bu örnekle neyi murad etmiş?” desin(ler). İşte böylece Allah dilediğini saptırır, dilediğini de hidâyete erdirir...”*²⁴ buyurmuştur. İbn Hazm'a göre bu ayetler Allah'ın muradının (kasdının) illetini araştırmanın dâlâlet olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Her ne kadar Allah'ın kasdettiği şeyi araştırmak, onu anlamaya çalışmak her müslümana farz ise de onun illetini araştırmak tam bir sapıklıktır. Çünkü

²² es-Serahsî, II/119; el-Bâcî, s. 460.

²³ el-Enbiyâ, 21/18.

²⁴ el-Müddessir, 74/31.

Allah: “O dilediğini yapandır.”²⁵ ve “O, yaptığından dolayı sorgulanmaz, ancak onlar sorgulanırlar”²⁶ buyurmaktadır. Bu sebeple bu ayetlere rağmen ta’file ve kıyas yapmaya kalkışanlar Allah’a asî olmuşlardır²⁷. Ancak İbn Hazm’ın, kalplerinde hastalık bulunanlar ve kâfirlerin “Allah bu örnekle neyi murad etmiş” demelerini delil olarak zikretmesi tamamıyla onun lehine bir delil gibi gözükmemektedir, çünkü ayetin tamamı²⁸ gözönünde bulundurulduğunda bu sözü söyleyen insanların gayesinin Allah’ın kasdettiği şeyin illetini araştırmak bir yana Allah’ın bu örnekle ne anlatmak istediğini dahi anlamaya çalışmadıkları ve bu ifadeyi Allah’ın sözlerini küçümsemek için söyledikleri açıkça görülmektedir. Zira onlar Allah’ın onlara anlatmak istediği şeyi anlamak istemeden sayılara takılıp kalmışlar ve Allah’ın muradını kasıtlı olarak başka tarafa yönlendirmişlerdir. Bu sebeple ayette meleklerin sayısının zikredilmesi onların inkârlarını bir kez daha açığa çıkarmış ve Allah’ın gerçekte onlara anlatmak istediği şeyin (cehennem)* açığa çıkmasını engellemek amacıyla Allah’ın asıl kasdettiği şeyin dışına çıkmış ve onu anlamaya çalışmamışlardır.

İbn Hazm burada yalnızca kâfirlerin söylediği sözün lafzına bakmış ve ayeti siyaki ile içeriğine çok fazla bütüncül bir gözle bakmamış gözükmektedir. Ayrıca Allah’ın muradını araştırmak O’nu anlamaya çalışmak ile O’nun muradının illetini araştırmak

²⁵ Hûd, 11/107.

²⁶ el-Bakara, 2/229.

²⁷ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Hazm (v. 465), *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, Dâru’l-Hadîs, Kahire 1419/1998, III/1440.

²⁸ Üzerinde ondokuz melek vardır. Biz o ateşin bekçi(lik)lerine meleklerden başkasını me’mur etmedik. Sayılarını da küfredenler için -başka değil- ancak bir fitne yaptık ki kendilerine kitâp verilenler sağlam bilgi edinsinler, iman edenlerin de imanları artsın. Hem kendilerine kitâp verilenler hem de mü’minler bu hususta şüpheye düşmesinler. Kalplerinde hastalık bulunanlarla kâfirler de “Allah bu örnek (aded)le neyi murad etmiş” desin(ler). İşte Allah, kimi dilerse böylece şaşırtır, kimi de dilerse doğru yola ulaştırır. rabbinin ordularını kendisinden başkası bilmez. O, insanlar için ancak bir öğüttür.” el-Müddessir, 74/30-31.

* Aynı sûrenin yirmi yedinci ayeti şöyledir: “Sen biliyor musun Cehennem nedir?” Daha sonraki ayetlerde de Allah, Cehennem’le ilgili bilgileri zikretmiştir. Bu sebeple 31. ayette Allah’ın anlatmak istediği şey Cehennem’dir.

arasındaki farkın ne olduğu yeterince anlaşılamamaktadır, çünkü gerçekte illet Allah'ın muradını anlamaya çalışmak içindir. Diğer ayete gelince; bu ayetteki Allah'a karşı nitelendirmelerinizden dolayı eyvahlar size" ifadesi Allah'ı olmadığı şekilde vasfetmeyi zemmetmektedir, çünkü ayetin siyakına bakıldığında²⁹ Allah'a eğlenmek vasfının isnad edildiği ifade edilmekte ve hemen akabinde ise: *"Hayır, biz hakkı bâtilin tepesine atarız da o, bunun beynini parçalar. Bir de görürsünüz ki bu yok olup gitmiştir. (Allah'a karşı) vasf (ve isnad) etmekte olduğunuz(iftiralar)dan dolayı eyvahlar (yazıklar) olsun size!"*³⁰ buyurulmaktadır.

İbn Hazm'ın bu ayette de daha öncekinde olduğu gibi ayetin yalnızca belli bir noktasının lafzıyla ilgilendiği ve ayetin siyak ve sibakını gözönünde bulundurmadığı görülmektedir. İbn Hazm'ın ayeti bu şekilde algılamasının nedeni ise, ta'lil ve kıyasa karşı göstermiş olduğu tepkinin çok keskin ve tavizsiz olması ile açıklanabilir.

İbn Hazm'ın aynı anlamda delil olarak zikrettiği bir diğer ayet ise *"... Kâfirler ise "Allah bu misâlde neyi murad etmiş?" derler..."*³¹ ayetidir. İbn Hazm bu ayetin de önceki iki ayet gibi ta'filin iptalini gösterdiği görüşündedir. Bu sebeple ona göre hiç kimsenin "bu niçin helâl kılındı ya da bu niçin haram kılındı" diye sorması helâl değildir³². Objektif bir bakış açısına sahip olmak ve ayetin bütünüyle gözönünde bulundurulması için ayetin tamamının zikredilmesi konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Ayetin tamamında *"Hakikat -bir sivrisinek olsun, daha üstündeki (büyüğü) olsun- herhangi bir şeyi Allah mesel (ve misâl) getirmekten çekinmez. Artık iman edenler onun kalblerinden gelen bir gerçek olduğunu bilirler. Kâfirler ise "Allah bu misâlde ne murad etmiş"*

²⁹ "Eğer biz bir eğlence edinmek isteseydik onu kendi cânibimizden edinirdik elbet. Biz böyle yapanlar da değiliz." el-Enbiyâ, 21/17.

³⁰ el-Enbiyâ, 21/18.

³¹ el-Bakara, 2/26.

³² İbn Hazm, el-İhkâm, III/1442.

derler. Allah onunla bir çoğunu şaşırtır, yine onunla bir çoğunu yola getirir. Onunla fâsıklardan başkasını şaşırtmaz.”³³ buyurulmaktadır. Bu durumda İbn Hazm ayetin tamamını zikretmeyip sadece kendisini haklı çıkardığına inandığı ifadeyi almış ve yine yalnızca bu ifadenin lafzına bakarak kıyasçıların Allah’ın kastedtiği şeyi anlamak için dayandıkları illeti kâfirlerin Allah’ın verdiği misâl ile alay etmek amacıyla söyledikleri sözden denk görmüş ve kıyasçıları “bu neden haram kılındı, bu neden helâl kılındı” diyerek sanki onlar Allah’ın helâl ve haram kıldığı şeylere -tıpkı kâfirler gibi- itiraz ve isyan etmişler gibi göstermeye çalışmaktadır. Halbuki ta’lil ve kıyası kabul edenler Allah’ın bir şeyi helâl ve haram kılma yetkisine bir müdâhale veya illeti araştırmakla “bu niçin helâl veya haram kılınmıştır” diyerek Allah’ın bir şeyi helâl veya haram kılmasına itiraz etmemektedirler.

Kâfirler ise Allah’ın küçük bir sıvrisineği misâl vermesine itiraz etmiş Allah’ın bu misâli vermekteki maksadını anlamaya, Allah’ın neden böyle bir misâl verdiğini düşünmeye yanaşmamışlar, böylece Allah’ın sözlerini küçümseyerek inkâra düşmüşlerdir. halbuki Allah maksatsız, hedefsiz boş söz söylemekten beri’dir. O’nun kullarına söylediği her sözde mutlaka bir maksat, hikmet ve amaç vardır. Kıyasçıların amacı da işte bu maksadı anlamaya çalışmaktır, yoksa onu inkâr ve görmemezlikten gelerek isyan etmek değil.

İbn Hazm, “Onlara: “Allah’ın sizi rızıklandığı şeyden (hayra) harcamın denilince o küfredenler, iman edenlere (şöyle) dediler: “Allah’ın, dileyseydi, yedireceği kimseyi biz mi yedirecekmiştiz? Siz apaçık bir sapıklıkta bulunanlardan başkası değilsiniz.”³⁴ ayetini de ta’lil ve kıyasın iptalini gösteren ayetlerden bir diğeri olarak zikretmektedir. Ona göre bu ayet Allah’ın ta’lili inkâr etmesinin apaçık bir göstergesidir.

³³ el-Bakara, 2/26.

³⁴ Yâsîn, 36/47.

Çünkü inkâr edenler Allah onu doyurmak isteseydi bizi sorumlu tutmadan doyururdu. Allah'ın doyurmadiğı insanları biz neden doyuralım diyerek bir kıyas yapmışlar ve dâlâlete düşmüşlerdir. Bu durumda bu ayet Allah'ın hiçbir emrinde ta'lilin câiz olmadığını gösteren, inkâr edilmesi mümkün olmayan bir nass durumundadır³⁵. Burada İbn Hazm'ın yine inkârcıların sözlerini kıyasçıların ta'liline benzetmeye çalıştığı görülmektedir. Ancak bu ayette İbn Hazm'ın söylediğı ta'lil ve kıyasın iptali söz konusu değildir. Aksine ayet, kâfirlerin, Allah'ın "infâk edin" emrine karşı başkaldırdıklarını ve bunu örtbas etmek için şeytanca bir mantığın arkasına gizlendiklerini göstermektedir. Kıyasçıların amacı ise Allah'ın emrine başkaldırmak için türlü bahaneler aramak değil aksine Allah'ın emrettiğı veya yasakladığı şeylerin kapsamına girenleri doğru ve eksiksiz bir şekilde tespit etmeye çalışmaktır. Bir âlimin en doğruya ve emredilenlere en uygun şekilde gerçeğe ulaşmaya çalışmak için harcadığı çaba ile -hata etmiş olsa bile- niyeti ve kasdı kesin olarak belli olan bir inkârcının sadece emre muhalefet etmek için gösterdiği tepki bir olmasa gerektir. Kaldı ki böyle bir emir karşısında kıyasçıların tavrı infâk etmekten kaçınmak değil, ayetin bildirdiklerine bağlı kalarak emrin illetini belirlemek ve nelerin infâk edilebilecek şeyler olduğunu tespit etmek daha sonra ise infâk edebilme bakımından birbirine benzeyenleri bu hayra ortak etmektir.

Ta'lil gibi kıyası inkârının da ilim, nass ve yakîne dayandığını belirten İbn Hazm, Kur'an-ı Kerim'de kıyasın iptalini gösteren ayetler bulunduğunu söylemiştir³⁶. "*Allah sizi analarınızın karnından siz hiçbir şey bilmiyorken çıkardı*"³⁷ ve "*Size gönderdiğimiz gibi sizden öncekilere de peygamberler gönderdik. Ayetlerimizi size okusun, sizi arındırsın,*

³⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1441.

³⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1348.

³⁷ en-Nahl, 16/78.

size kitabı, hikmeti ve bilmediklerinizi öğretsin diye."³⁸ Bu iki ayeti birbirini destekler mahiyette ardarda zikreden İbn Hazm, insanların hiçbir şey bilmeden dünyaya geldiklerini ve Allah'ın onları bilgilendirmek için peygamberler gönderdiğini belirterek sadece Hz.Peygamber'in müslümanlara öğrettiklerinin hak, Hz.Peygamber'in öğretmediklerinin ise bâtil olduğunun bu ayetle açığa çıktığını söylemektedir. Ona göre, Hz.Peygamber'in müslümanlara öğretmediği her şey yalnızca şeytanın bir emridir, çünkü Allah, şeytan hakkında: *"O, size kötülüğü, azgınlığı ve bilmediğiniz şeyleri Allah'a karşı söylemenizi emreder"*³⁹ buyurmuştur. Peygamber'in insanlara öğretmediği her şey bâtildir ve Allah'a karşı söylenmiş bir sözdür, çünkü Allah: *"De ki: "Rabbim, ancak açık ve gizli kötülükleri, günahı ve haksız yere sınırı aşmayı, hakkında hiçbir delil indirmedeği şeyi Allah'a ortak koşmanızı ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyler söylemenizi haram kılmıştır."*⁴⁰ buyurmaktadır⁴¹. İbn Hazm bu ayetlere dayanarak insanların hiçbir şey bilmediklerini, Allah'ın insanlara bilmediklerini öğretmesi için peygamberler gönderdiğini bu sebeple Hz.Peygamber'in öğretmediği her şeyin Allah'a karşı bir iftira niteliğinde ve şeytanın bir emri olduğunu ifade etmekle ta'lil ve kıyası da bu kategoriye girdirmeye çalışmış, hatta bu ayetlerin tamamıyla kıyasın iptaline yönelik olduğunu söylemiştir. Elbette insanlar hiçbir şey bilmeden dünyaya gelmiştir ve Allah'ın, insanlara doğru yolu, hidayeti göstermesi, insanların bilmedikleri şeyleri onlara öğretmesi için gönderdiği peygamberlerin söyledikleri her şey hakır ve gerçektir. Şeytanın ise insanlara kötülüğü, Allah'a karşı bilmedikleri şeyi söylemelerini emrettiği bilinen bir gerçektir ve elbette ki Allah'a karşı söylenmiş her söz bâtildir, böyle bir söz söylemek ise haramdır. Ancak

³⁸ el-Bakara, 2/151.

³⁹ el-Bakara, 2/169.

⁴⁰ el-A'râf, 7/33.

⁴¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1348.

ayette zikredilen “*bilmediğiniz şeyi Allah’a karşı söylememenizi emreder*” ifadesi Allah hakkında O’nunla ilgili olarak bilgi sahibi olunmayan ve Peygamber tarafından bildirilmeyen konularda şeytanın insanlara vesvese vererek onları böylece dâlâlete düşürmek istediği ve bunun için insanlara, Allah’a karşı O’nun hakkında bilmedikleri şeyleri söyletmek suretiyle onları Allah’a asî olmaya zorladığı bildirilmektedir. Halbuki kıyas Allah’a karşı bilinmeyen şeyleri söylemek değil, Allah ve Peygamberi’nin insanlara bildirdiklerini ve öğrettiklerini aynen kabul ve tasdik ile o öğreti ve bilgilerin içerisine dahil olanları öğrenmeye çalışmaktır. İbn Hazm yine “... *Hakkında hiçbir delil indirmedığı şeyi Allah’a ortak koşmanızı...*”⁴² ayetine dayanarak iptaline dair bir delil bulunmasa dahi doğruluğuna dair bir delil bulunmayan sözün geçersiz olduğunu söylemektedir. Doğruluğuna dair delil bulunmayan sözle kıyası kasteden İbn Hazm’a göre dinî konularda delil bulunmadan herhangi bir şeyi vâcip kılmamak nasıl farz ise doğruluğu hakkında delil bulunmayan her sözü iptal etmek de aynı şekildedir. Böylece ona göre kıyas “zarurî bir burhanla” iptal edilmiş olmaktadır⁴³. İbn Hazm önceki ayetler hususunda olduğu gibi bu ayette de yine nassın yalnızca lafzına dayanarak kıyas hakkındaki ön yargısına delil bulmaya çalışmış gözükmektedir, çünkü ayette azgınlık ve günahın yasak edilmesiyle birlikte özellikle Allah’ın hakkında hiçbir delil indirmedığı halde Allah’a eş ve ortak koşulmasının yasaklanması söz konusudur. Gerçekte Allah kendisinin eşi ve benzeri olduğuna dair hiçbir delil indirmemiştir. Ayette Allah’ın eşi ve benzeri olduğuna dair bir delil indirmedığı halde O’na ortak koşulması ve Allah hakkında bilgisizce konuşulmasının haram kılınması söz konusudur. Halbuki kıyas Allah’a ortak koşmak, günah, isyan ve ahlâksızlığı öne çıkarmak, artırmak için değil aksine dinin emirlerine riâyet hususunda çok daha büyük hassasiyet ve titizlik göstermek içindir. Zira kıyasçılar dinin hükümlerini

⁴² Bkz. Dipnot 18.

geçersiz kılmak veya bilmezlikten gelmek kasdında değildir. Hakkında Allah katından olduğuna dair bir delil bulunmayan her şeyin Allah'a karşı söylenmiş bir iftira ve yalan olması hususunda ısrar eden İbn Hazm bu hususta yine "... Yoksa Allah size bunu tavsiye ettiği zaman siz hazır mıydınız? Bilgisizce insanları saptırmak için Allah'a karşı yalan uydurandan daha zalim kimdir..."⁴⁴ ayetini kıyasın iptali için delil olarak zikrederek kıyasa dayanan hükmün, Allah katından delil getirilmediği için, Allah'a karşı söylenmiş bir yalan ve iftira olduğunu söylemiştir⁴⁵. "De ki: "Allah'ın size indirdiği rızıktan bir kısmını helâl, bir kısmını haram kılmanıza ne dersiniz? De ki: Allah mı size izin verdi yoksa Allah'a iftira mı atıyorsunuz."⁴⁶ ayetiyle önceki ayetin Allah'ın izni olmadan, O'nun helâl ve haram kıldıklarının dışında olarak helâl ve haram kılmayı nehyettiğini ayette zikredilen iftiracıların ise Allah'ın izni olmadan helâl ve haram kılan kimseler olduğunu belirten İbn Hazm bu sıfatın kıyasçıların sıfatı olduğunu söyleyerek onlara çok ağır bir ithamda bulunmuştur⁴⁷. Ancak kıyasçıların gerçekte Allah'ın helâl veya haram kıldığı şeylerin hükmünü değiştirmek, helâli haram, haramı helâl kılmak gibi bir davranışları söz konusu olamaz, çünkü bunu yapan apaçık bir şekilde Allah'a karşı gelmiştir, isyan etmiştir. Bu durumdaki bir insanın Allah'ın emirlerinin uygulanmasına çalışmak, O'nun emir ve nehiylerindeki maksadını anlamaya çalışmak gibi bir arzu ve temennisinin olması da mümkün değildir. Dinin hükümlerini hiçe sayan, Allah'a iftira atan bir kimsenin O'nun emirlerine ve nehiyelerine riayet etmeye çalışması kadar çelişkili ve mantık dışı bir şeyin olması da mümkün değildir. Kaldı ki kıyasçıların verdiği hükümlerin hiçbirisinde açık bir şekilde haram olanı helâl kılmak veya helâl olanı haram kılmak söz konusu değildir.

⁴³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1349.

⁴⁴ en-En'âm, 6/144.

⁴⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1356-1357.

⁴⁶ Yunus, 10/59.

⁴⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1356-1357.

Vermiş oldukları hükümlerde, fetvalarında hata etmiş olmaları bunun dışındadır elbette ve zaten bu hususta onlar günahkâr sayılmazlar. Kıyasın iptalinin bir başka delili olarak “*Ey iman edenler, Allah’ın ve Rasûlü’nün önüne geçmeyin. Allah’tan korkun. Çünkü Allah hakkıyla işiten ve bilendir.*”⁴⁸ ayetini ve “*Bilmediğin şeyin ardına düşme, şüphesiz göz, kulağ ve kalp, bütün bunlar ondan mes’ûldür.*”⁴⁹ ayetini zikreden⁵⁰ İbn Hazm kıyas için belirlediği noktadan ayetlere bakmış ve ayetlerin anlamını kıyasın iptaline yormuş gözükmektedir. Ancak Allah’ın ve Rasûlü’nün önüne geçmek, Allah ve Rasûlü’ne rağmen bir şeyler yapmak ve onları yok saymak demektir. Kıyas ise Allah ve Rasûlü’ne rağmen bir şeyler yapmak değil onların emirlerini ve nehiylerini temel alarak onlardan hareketle onlara benzeyenlerin hükmünü tespit etmeye çalışmaktır. “*Bilmediğin şeyin ardına düşme...*” ayeti ise, Kıyasın geçersizliği için delil olamaz, çünkü bu ifade insanın bilmediği birşey hakkında: “biliyorum” veya görmediği bir şey hakkında: “gördüm” ya da işitmediği bir şey hakkında: “işittim” demesini men etmektedir. Ayrıca ayet, özellikle bilgi sahibi olmadığı birşey hususunda bir insanı kötülemeyi ve ona iftira atmayı yasaklamaktadır⁵¹. Bu sebeple ayetin işaret ettiği mânâ, insanların bilmedikleri şeyleri öğrenmek için çaba sarfetmelerini reddetmeyi öngörmemekte, fakat bilgi sahibi olunmayan konularda kasıtlı olarak insanların kötülüğü için çalışmayı reddetmektedir. Dinin içtihat prensibine ve temel ilkelerine uygun olan da bu mânâdır.

Ta’lil ve kıyasın iptaline yönelik olarak Kur’an’dan ayetler zikreden ve böylece kıyası çürüteceğini söyleyen İbn Hazm, Kur’an’ın hak bir kitâp olduğunu, bu özelliği

⁴⁸ el-Hucûrât, 49/1.

⁴⁹ el-İsrâ, 17/36.

⁵⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1348.

⁵¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî (v. 671/1273), *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire 1359/1940, X/257-258.

sebebiyle bâtilı devre dışı bırakacağını belirtmiştir. Bu husustaki ayetlerin bağlayıcılığının da altını çizen⁵² İbn Hazm, zikrettiği ayetlerin ta'fil ve kıyası iptal ettiğine hatta bütünüyle ikisinin iptali için olduklarına inanmış gözükmetedir.

b. Sünnet Kaynaklı Deliller

İbn Hazm, kıyasın şer'î bir hüküm kaynağı olamayacağı ve reddedilmesi gerektiği hususunda Allah'ın ayetlerinin yanı sıra Peygamber'in hadislerinin de bulunduğunu ifade etmektedir. Hz.Peygamber'in: *"Allah'ın farz kıldıkları bellidir, onları artırmayın. Sınırları bellidir onları aşmayın. Nehyettiği şeyleri çiğnemeyin. Unutmaksızın rahmetinden dolayı susmuşsa onları da araştırmayın."*⁵³ hadisi ona göre kıyasın reddedilmesi gerektiğini ifade etmektedir⁵⁴.

İlk bakışta hadisteki ifadeler -hadisin tamamen sahih olduğunun kesin olarak kabul edilmesi durumunda- İbn Hazm'ı destekler mahiyette görünmektedir. Ancak hadiste ifade edilen Allah'ın belirlediği sınırları aşmak ve Allah'ın farz kıldıklarını artırmak, nehyettiklerini çiğnemek gibi şeyler kıyasla bağdaşmamaktadır. Kıyasçılar kıyasla ulaşılmış oldukları hükümlerin hiçbirinde domuz eti ve içkinin haram kılınmasına karşı onların helâl olduğunu söylemek veya beş vakit farz namaza bir vakit daha eklemek suretiyle Allah ve Rasûlü'nün belirlediklerinin dışında hiç yoktan bir hüküm irâd etmiş değillerdir. Allah'ın rahmetinden dolayı sustuğu şeyler ise hakkında hiçbir hüküm bildirmediği şeylerdir. Bunlar elbette helâldir. Ancak kıyasçılar Allah ve Peygamberi'nin bildirdikleri içerisine girenleri belirlemeye çalışmaktadırlar. Sarhoş etme özelliği bulunan içki nass ile haram

⁵² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1348.

⁵³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hafîb et-Tebriî (v. 737/1336), *Mişkâtü'l-Mesâbih*, Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut 1405/1975, Kitâbu'l-İmân, I/197.

⁵⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1361.

kılınınca, Peygamber döneminde mevcut olmayan veya başka toplumlarda farklı bir isimle bilinir olup sarhoş etme özelliğine sahip olan diğer içki türleri, afyon, esrar vs. şeylerin içkinin hükmünü alması veya domuz etine kıyasla yağının haram kılınmış olması bu anlamda Allah'ın emirlerini değiştirmek, sınırı aşmak veya rahmetinden dolayı sustuğu şeyleri araştırarak onları ısrarcı bir şekilde helâl veya haram hükmüne bağlamak değildir. Hiç kimse ölü etini yemenin ve kan içmenin helâl olduğuna ya da geyik etini yemenin haram olduğuna hükmetmiş değildir.

İbn Hazm'ın bu hususta zikrettiği bir diğer hadis ise: *"Ümmetim yetmiş iki fırkaya ayrılacak onlardan en sapık olan kavim işleri kendi reylerine göre kıyas edecek, helâlleri haram, haramları helâl sayacaklar."*⁵⁵ hadisidir. İbn Hazm her ne kadar hadisin senedinden bulunan Huzayr b. Osman'ın sika bir râvi olduğunu ve el-Buhârî'nin ondan rivâyette bulunduğunu belirtse de⁵⁶, hadisteki ifade ve lafızlardan hadisin zayıf olma ihtimalinin çok yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Hadisin tamamıyla kendilerine göre düzenleyip Allah'ın kitabı ve Peygamber'in sünnetine rağmen, onları hiçe sayarak kendiliklerinden helâl ve haram belirleyeceklerini hatta helâlleri haram, haramları helâl kılacakları ifade edilmektedir. Kıyas ahabının ayette ve hadiste ifade edilenlerin illetini anlamaya çalışmalarının bu "sapık kavmin" yaptıklarıyla bağlantılandırılması doğru değildir. Kaldı ki sahabe içerisinde bile ayetin ve hadisin anlamına vâkıf olamayıp bazı meseleleri birbirlerine sordukları ve cevabı kendi anlayışlarına göre verdikleri, bu sebeple cevapta hata ve isabet edebilme ihtimalinin söz konusu olduğu bilinmektedir⁵⁷. Bu anlamda ne sahabenin ne de kıyasçıların kasdı en sapık fırka içerisine dahil olmaktadır!

⁵⁵ Ebû Ömer Yusuf b. Abdilberr en-Nemrî el-Kurtubî (v. 463/1070), *Câmiu Beyâni'l-İlim ve Fadlihi ve mâ Yenbeğî fi Rivâyetihi ve Hamlihi*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut (t.y.), II/134.

⁵⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1361.

⁵⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II/133.

Ayrıca onların helâli haram, haramı helâl kılma gibi Allah'ın emrine muhalif bir şey yapmaları müslüman oldukları müddetçe mümkün değildir.

İbn Hazm'ın kıyasın iptali için delil olarak zikrettiği hadislerden bir diğeri ise şudur: İbn Ömer'den yapılan bir rivâyete göre Hz.Ömer bir gün Yemenli Atar'ın ipek elbise nakliyle uğraştığını görmüş ve Hz.Peygamber'e gelerek: "Ya Rasûlullah ben Atar'ın çarşıda ipek elbise işiyle meşgul olduğunu gördüm. Eğer ondan satın alırsan ve giyersen Araplar'ın ileri gelenleri sana geldiğinde giyersin" deyince Hz.Peygamber: "Dünyada iken ipek giyenin ahirette ondan nasibi yoktur" buyurmuştur. Daha sonra ise Hz.Peygamber'e ipek elbiseler gelmiş, Hz.Peygamber ise bu elbiselerden birini Ömer'e, birini Zeyd'e bir diğerini ise Ali'ye göndermiş ve bu elbiseleri hanımları arasında başörtüsü olarak paylaştırmalarını söylemiştir. Ancak Usâme b. Zeyd elbiseyi giymiş ve Hz.Peygamber ile karşılaşınca Hz.Peygamber'in ona bakışından elbiseyi giymesini tasvip etmediğini anlayarak: "Ya Rasûlullah, bana niçin bakıyorsun, sen onu bana göndermedin mi?" diye sorunca Hz.Peygamber: "Ben onu sana giymen için göndermedim. Hanımların arasında başörtüsü olarak paylaştırmam için gönderdim" diye karşılık vermiştir⁵⁸. İbn Hazm'a göre Hz.Ömer ve Usâme burada kıyas yapmışlardır. Hz.Ömer mülk edinme, alışveriş ve faydalanma ile yasak edilmiş elbiseyi birbiriyle eşitlemiş, Usâme ise yine mülk ve elbiseyi birbirine eşitlemiştir. Her ikisin de yaptığı kıyastır ve Hz.Peygamber onların yaptığı kıyasın ikisini de reddetmiştir. Bu da kıyasın reddini gösteren bir delildir. İbn Hazm'a göre bu rivâyetle ilgili iki türlü yargının söz konusu olması mümkündür. İlki Hz.Peygamber'in önce ipek elbise giymeyi menedip daha sonra ise ipek elbiseleri, sahabenin giymesi için onlara hibe etmesidir, ki bu yargı bunu söyleyen kimseyi küfre götürür. Bu sebeple rivâyetin ifade ettiği anlam bu değildir. Diğer yargı ise Hz.Peygamber'in ipek hususunda

haram olanları sahabeye açıklamış olmasıdır ki, bu da sadece elbisedir ve onun dışında kalanların hepsi mübahtır. Çünkü Hz.Peygamber elbise dışında olanları zikretmemiştir. Ömer ile Usâme ise İbn Hazm'a göre kıyasa dayanmışlar ve bu sebeple hata düşmüşlerdir. Onların kıyas yaparak hataya düşmeleri hiç kimsenin inkâr edemeyeceği bir gerçektir⁵⁹. İbn Hazm'ın kıyasın reddine yönelik zikrettiği delillerin en ilginç olanı şüphesiz bu örnektir. Rivâyetin içerisinde kıyas kabul edilebilecek en küçük bir ifade veya kasıt söz konusu değildir. Hz.Ömer'in, Hz.Peygamber'e söylediği şey –muhtemelen henüz ipek giymek yasak edilmemişti- O'nun da ipek bir elbise diktirip Arap liderleri gelince giymesidir. Hz.Peygamber onun bu görüşünü kabul etmemiştir ve ipek elbise giymekte ilgili hadisi zikretmiştir. İpek elbise giymenin Hz.Peygamber tarafından yasaklanmış olması durumunda Hz.Ömer'in bunu bilerek Hz.Peygamber'e gelip ipek elbise giymesini tavsiye etmesi düşünülebilir mi ki, ipek elbisenin yasaklanmasının onun mülküne ve ondan yararlanmaya kıyas etmiş olsun. İbn Hazm'ın kendi üslûbuyla söylenecek olursa İbn Hazm, Hz.Ömer'e böyle bir iddia ile iftira atmış olmaktadır. Usâme b. Zeyd'e gelince, Hz.Peygamber'in kendisine gönderdiği hediyeği istediği şekilde tasarruf edebileceğini düşünmüş ve elbise olarak giymiştir. Belki isabetli bir davranış yapmamış ancak kıyas da yapmamıştır çünkü Usâme'nin kıyas yapmasını gerektirecek bir durum söz konusu değildir. İbn Hazm eğer Usâme'nin ipek elbise giymesini Hz.Peygamber'in hanımlar için başörtüsü olarak kullanmasına izin vermesine ya da bunu söylemesine kıyasla yaptığını söylemeye çalışıyorsa kendi kendisiyle çelişiyor ve sahabeye iftira atıyor demektir, çünkü ona göre yalnızca ipek elbise giymek haramdır. Bunun dışında kalanlar zikredilmediği için mübahtır. Usâme'nin ipek elbise giymenin haram olduğunu bilerek onu hanımların

⁵⁸ Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî (v. 275/888), *Sünen*, Dâru'l-Cinan, Beyrut 1409/1988, Kitâbu'l-Libâs, II/444, 445.

⁵⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1360.

başörtüsüne kıyas etmesi imkânsızdır. Ayrıca böyle bir şey söz konusu olsaydı, İbn Hazm'ın kendi usûl anlayışına göre Hz.Peygamber'in Usâme'yi görünce ona söylediği sözlerde bu ifadelerin açıkça zikredilmesi veya bunun hakkında bir delilin bulunması gerekirdi. Bu rivâyet hakkında İbn Hazm'ın söyledikleri sadece onun kendi düşüncelerini açığa çıkaran bir delil konumundadır.

c. Sahabe Kaynaklı Deliller

Kur'an ve Sünnet nasslarıyla kıyası iptal ettiğine inanan İbn Hazm, sahabenin de hiçbir şekilde kıyasa müracaat etmediklerini –İbn Hazm burada Ömer ve Usâme'nin kıyas yaptığını ifade ettiği önceki görüşüyle çelişkiye düşmüştür- hatta onu reddeden rivâyetlerde bulunduklarını söylemektedir⁶⁰. Sahabenin bu husustaki rivâyetlerinden biri Ebû Hureyre'nin İbn Abbas'a söylediği sözdür. Ebû Hureyre İbn Abbas'a: *“Rasûlullah'ın sözü sana ulaştığında ona misâl verme”*⁶¹ demiştir. İbn Hazm'a göre bu rivâyet Ebû Hureyre'nin kıyası reddinin açık göstergesi durumundadır⁶². Ancak rivâyette tam olarak ne anlatılmak istendiği yeterince açık olmadığı gibi, tam olarak kıyasın reddi için delil olması da mümkün değildir, çünkü kıyas bir şeylerin mutlaka nassa benzetilmesi olmadığı gibi nassa benzeyen herşeyin de nassın hükmünü alması değildir. Bir şeylerin nassa benzetilmesi için öncelikle nassın illeti belirlenebilen bir nass olması ve illetin belirlenmesi gerekmektedir. Ancak daha sonra bu illetle aynı özelliğe sahip bir başka deyişle ortak illete sahip meseleler nassa kıyas edilebilmektedir. Elbette nassla ilgisi olmayanların nassa benzetilmesi ve nassa ilave yapılması sahabenin olduğu gibi kıyamete

⁶⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1362; *İbtatü'l-Kıyas ve'r-Rey ve'l-İstihsân ve't-Taklîd ve't-Ta'lîl*, Thk. Saïd el-Afgânî, Matbaatu Cemrâtu, Dımeşk 1379/1960.

⁶¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1362.

⁶² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1362.

kadar Allah ve Peygamberi'nin getirdiklerine inanan hiç kimsenin onaylamayacağı bir şeydir.

İbn Hazm'ın zikrettiği diğer bir rivâyet ise Semûra b. Cündib'den yapılan rivâyettir. Semûra, Hz.Peygamber'in "Allah Azze ve Celle'ye en sevimli gelen söz dört tanedir"⁶³ hadisini sonuna kadar zikretmiş ve hadisin sonundaki "Çocuklarınıza Yesâra, Rûbaha, Necîha ve Eflâh isimlerini vermeyin" sözüne binaen etrafındakiler: "Daha başka söylüyor musun" diye sorunca Semûra: "Hayır, onlar dört tanedir. Benim söylediklerimin üzerine artırmayın." diye cevap vermiştir⁶⁴. İbn Hazm'a göre Semûra, Kıyası câiz görmemiş ve onun sünnete yapılan bir fazlalık olduğunu bildirmiştir. Semûra, "Hire, Sa'd ve Ferec" gibi isimlerin bu isimlere benzetilmesini câiz görmemiştir. Böylece kıyasçıların istihracı hususunda yalan söyledikleri, illete dayanarak benzerlerini hadiste zikredilen isimlere kıyas edilerek onlarla isimlendirmenin kıyasçıların bu isimleri Allah'ın Peygamber'i belirlemiş, O'nun belirlemesi benzerlerin birbirlerine kıyas edilmesinden daha önceliklidir diyerek kıyas etmemeleri gerekirdi. Ancak onlar bunu yapmamışlar ve Peygamber'in yapmadığı şeyi yapmışlardır, çünkü Peygamber isimleri dört ile sınırlı kılmuştur. Daha sonra Semûra da bunların sayısının artırılmaması gerektiğini söylemiştir. Böylece kıyasın bâtil olduğu bir kez daha açığa çıkmış olmaktadır. Çünkü Hz.Peygamber ta'fil ve kıyası yasaklamış sadece nassta olanla sınırlı kalmayı emretmiştir⁶⁵.

İbn Hazm burada kendisinin eleştirdiği şeyi işlemek hatasına düşmüştür. Semûra'nın söylediği "onlar dört tanedir, benim (sözlerim) üzerine ziyade kılmayın" sözünün ona ait olduğunu kabul etmekle birlikte Hz.Peygamber'in bu isimleri dört ile sınırladığını ve böylece bunlara ziyade kılmanın nasla belirlenmiş olduğunu, bunu ise

⁶³ Ebû Dâvud, *Kitâbu'l-Edeb*, II/706.

⁶⁴ Ebû Dâvud, *Kitâbu'l-Edeb*, II/708.

⁶⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1362-1363.

Semûra'nın açıkladığını belirtmektedir. Ancak İbn Hazm'ın bakış açısıyla bakılacak ve Semûra'nın sözü İbn Hazm'ın dediği gibi bağlayıcılık bakımından bir nass gibi ele alınacak olursa öncelikle Semûra'nın kendisi nassa ziyade yapmış olur ve insanlara uyarıda bulunduğu hataya ilk olarak kendisi düşmüş olmaktadır.

İbn Abbas'tan yapılan bir rivâyette İbn Abbas'ın: *"Cahiliyye bazı şeyleri yer bazılarını da kirli sayarak terkederdi. Allah Peygamberi'ni gönderdi ve kitabını indirdi. O'nun helâl kıldıkları helâl kılınmış, haramları haram kılınmıştır. Böylece helâl kılınanlar helâl, haram kılınanlar haramdır. Sükût edilenler ise affolunmuştur."*⁶⁶ dediği rivâyet edilmiş ve İbn Hazm bunu da kıyasın reddine dair sahabeden nakledilen bir delil olarak zikretmiştir⁶⁷. Bu rivâyet hem ifade bakımından hem de İslâm'ın genel prensipleri bakımından reddedilmesi mümkün olmayan bir rivâyettir. Zira Allah Peygamberi'ni göndermeden ve Kur'an'ı hak kitâp olarak indirmeden önce Cahiliyye Arapları'nın tamamıyla kendilerinin ihdâs etmiş oldukları dine göre yaşayıp, putlara taptıkları, içki içip, faiz aldıkları, fakirlere zulmettikleri ve hatta kız çocuklarını bile diri diri toprağa gömdükleri bilinen bir gerçektir. Ancak Allah'ın Peygamberi göndermesinden sonra Hz. Peygamber, Allah'ın bir elçisi olarak helâl ve haram olan her şeyi yeniden belirlemiş, İslâm'ın genel prensiplerine aykırı olmayan Cahiliyye âdetlerinin olduğu gibi kalmasına izin vermiştir. Sükût edilenlere gelince nassların helâl kıldığı şeylerin tümünden hareketle helâl olma özelliği taşıyanların hepsi yine helâldir. Hükmü belli olmayan bir şeyin, Allah ve Peygamberi'nin bütün nassları ve İslâm'ın genel prensipleri gözönünde bulundurulup en ince ayrıntısına kadar değerlendirilmeden haram kılınması da söz konusu

⁶⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Neysâbüri (v. 405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut (t.y.), 4/128.

⁶⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1363-1364; *el-Muhallâ*, I/83.

değildir. Bu sebeple bu rivâyet öncekiler gibi kıyasın reddi için delil olarak kabul edilme ihtimalinden uzak bir rivâyet gibi gözükmektedir.

İbn Hazm'ın konuyla ilgili olarak naklettiği diğer bir rivâyet ise şu şekildedir. Hz.Ömer bir gün Medine sokaklarında bir kaç kişiyle birlikte gezinirken bir adam Hz.Ömer'in topuğuna basmış ve Hz.Ömer'in terliği topmuştur. Bunun üzerine Hz.Ömer elindeki ince çubukla adama vurmuş, bunun üzerine adam Hz.Ömer'e: "Sen bana vurdun ve bana zulmettin. Halbuki ben bunu kasıtlı olarak yapmadım" deyince Hz.Ömer elindeki çubuğu adama uzatmış ve adama: "O halde sen de benden öcünü al" demiştir. Hz.Ömer'in bu ifadesi üzerine yanındakilerden biri adamdan Hz.Ömer'i affetmesini istemiş, fakat adam: "Hayır, vallahi onu affetmeyeceğim. Ben affetsem bile onun bu hatası (melekler tarafından) yazılmıştır" diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz.Ömer'in yanındakilerden biri tekrar o adama: "Dilersen sana bundan daha hayırlı olanı göstereyim" diyerek "... Kim bunu (bu hakkını) sadaka olarak bağışlarsa o, kendisine (günahına) keffaret (onun affedilmesine) olur..."⁶⁸ ayetini okumuştur. Bunun üzerine adam: "Muhakkak ben tasadduk ettim (Hz.Ömer'i affettim)" demiş daha sonra Hz.Ömer ganimetlerden kendisine gelen bir köleyi bu adama hizmetçi olarak vermiştir. İbn Hazm, Hz.Ömer'in mağfireti, sadaka vermeye kıyas etmeyi câiz görmediğini söylemektedir. Bunun yanısıra nassın zâhirinden ayrılmayı kabul etmediğini belirten⁶⁹ İbn Hazm, Hz.Ömer'in adamın onu affetmesine rağmen ona bir köle tasadduk etmesinden Hz.Ömer'in, nassın zâhirine göre hareket ettiğini imâ etmek istemiş gözükmektedir. Ancak İbn Hazm'ın bu rivâyet hakkındaki yorumlarının daha çok zorlamaya dayalı ifadeler olduğu çok daha gerçekçi görünmektedir, çünkü Hz.Ömer, adamın onu

⁶⁸ el-Mâide, 5/45.

⁶⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1364.

affetmesine karşılık teşekkür mahiyetinde köleyi ona hediye etmiş olabilir. Hz.Ömer, köleyi ayete göre sadaka vermiş olsa dahi bu onun nassın zâhirine uyduğunu göstermez, çünkü ayette kölenin sadaka olarak verilmesi zikredilmektedir. Ayette “sadaka olarak bağışlarsa” ifadesi vardır. Sadaka verin veya sadaka verilmesi gerekir gibi bir ifade yoktur. İbn Hazm’ın burada aslında kendi görüşünün temelini sarsmış olması ihtimâli dikkat çekmektedir. Zira İbn Hazm’a göre esas olan nassın zâhirine göre hareket etmektedir.

İbn Hazm’ın kıyasın reddi için delil olarak zikrettiği bir başka rivâyet Mücâhid’in Hz.Ömer’den yaptığı rivâyettir⁷⁰. Mücâhid, Hz.Ömer’in Mukâyele⁷¹’den nehyettiğini rivâyet etmiş ve “yani Mukâyese’den” diye açıklamada bulunmuştur⁷². İbn Hazm bu rivâyeti kıyasın reddine yönelik sahabeden yapılan rivâyet olarak zikretmektedir. Fakat Hz.Ömer’in Mukâyese’den nehyetmiş olması yorumu Mücâhid’e aittir. Hz.Ömer’e değil. Hz.Ömer ise Mukâyese’den nehyetmiştir ve onun Mukâyele ile Mukâyese’yi kasdetmiş olması ihtimali gözönünde bulundurulsa dahi bununla İslâm Hukuk literatüründe ifade edilen ve hükmü bilinmeyen bir meselenin hükmü bilinen meseleye aralarındaki ortak illetten dolayı ilhâk edilmesi anlamındaki kıyası kasdetmiş olması ihtimali çok uzak bir ihtimal olarak gözükmektedir. Ayrıca İbn Hazm’a göre kıyas son dönem fetvâ âlimleri tarafından II. yüzyılda ortaya atılmış daha sonra III. yüzyılda açığa çıkıp yayılmıştır⁷³. Bu durumda Hz.Ömer’in ifadesinden kıyası kasdetmesi ihtimali çok uzak görüldüğü gibi

⁷⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1364.

⁷¹ **Mukâyele:** Kâyele’nin mastarı olup, Kâyele sözlükte “Misliyle/aynısıyla karşılık vermek, misilleme yapmak” anlamındadır.

⁷² İbn Abdilberr, II/137; Mecduddin el-Mübârek b. Esir el-Cezerî (v. 606/1209), *en-Nihâye fî Garibi'l-Hadis*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1399/1979.

⁷³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1203, 1312, 1373.

burada İbn Hazm'ın kendi delillerini kendisinin çürütmüş olması ve ifadelerinde çelişkiye düşmüş olması söz konusu olmaktadır.

İbn Hazm, İbn Mes'ud'dan yapılan şu rivâyetin de kıyasın reddi için delil olduğunu ifade etmektedir. Mesrûk'tan nakledildiğine göre İbn Mes'ud, her yılın bir önceki yıldan daha şerli (kötü) olacağını bu ifadeyle bir yılın diğer yıldan daha verimli ya da yağışlı geçeceğini veya bir emîrin diğerinden daha hayırlı olacağını kasdetmediğini, fakat bununla âlim ve hayırlı kimselerin yok olup işleri kendi reylerine göre kıyas eden bir kavmin geleceğini ve İslâm'ın yıkılıp köreleceğini kasdettiğini söylemiştir⁷⁴.

İbn Hazm'ın zikrettiği bu rivâyet de bir önceki rivâyet gibi Kıyasın reddine delil olarak gösterilecek durumda değildir. Zira İbn Hazm, sahabe ve ondan sonra gelenlerin kesinlikle Kıyası bilmediğini ve Kıyas yapmadıklarını ifade etmekle⁷⁵ birlikte, bu rivâyette Kıyas ve Re'yin açıkça kullanılmış olması, rivâyetin sıhhati hakkında endişe husûle getirmektedir. Rivâyetin doğru olduğu kabul edilse bile, rivâyette kasdedilen mânâ, âlim ve hayırlı kimselerin yok olarak işin ehli olmayan ve cahil insanların dinî hükümleri bilmeden vermiş oldukları fetvâların dine zarar vereceğini açıklamaktadır. Kıyas ise, İslâm hukuk âlimleri ve dinî ilimler alanında ihtisas sahibi ilim adamlarının dayandığı bir delildir. Bu sebeple hatalar istisna olmak üzere, bu âlimlerin vermiş oldukları hükümler cahilce ve dini yıkmak amacına yönelik değildir.

Tâvus'tan yapılan bir başka rivâyette ise Abdullah İbn Ömer'in: "İlim üç şeydir. Kur'an, Sünnet, diğerini bilmiyorum" dediği rivâyet edilmiş⁷⁶ ve İbn Hazm da bunu Kıyasın reddi için delil olarak zikretmiştir. Ancak İbn Hazm'ın bu rivâyeti Kıyasın reddi

⁷⁴ İbn Abdilberr, II/135-136.

⁷⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1312.

⁷⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1365; Alâuddîn el-Muttakî b. Hüsâmeddîn el-Hindî (v. 975/1624), *Kenzu'l-Ummâl fi Sünen-i Akvâl ve'l-Ef'âl*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1409/1989, I/378.

için delil olarak göstermesi, onun doktrinine ters düşmüş gözükmetedir. Zira rivâyette Kur'an ile Sünnet'in dışında hiçbir şeyden bahsedilmemektedir. Fakat İbn Hazm, bilgisinde aklın zaruretime ve müşahedeye⁷⁷ dayanmakta ve bir bilginin akıl, akılla birlikte duyular ve bu ikisinden elde edilenlerle doğrulanacağına inanmaktadır⁷⁸. Ancak rivâyette Kur'an ve Sünnet dışında herhangi bir bilgi kaynağı açıkça zikredilmediği ve İbn Hazm'ın da Kıyasın reddi hususunda bu noktaya dayandığı için, onun aklın zarûretine, müşahedeye ve duyulara dayanmış olması da bu durumda reddedilmiş olur. Ayrıca bu rivâyette Kıyas ismi açıkça zikredilmediği için, İbn Hazm'ın mantığıyla hareket ettiğimizde, rivâyetin Kıyası reddetmiş olması mümkün değildir. Eğer öyle olsaydı, rivâyette içtihat kelimesi de açıkça zikredilmediğinden, içtihadın da dinî bakımdan reddedilmiş olması gerekirdi. Halbuki İbn Hazm, içtihadı kabul etmektedir. Bir başka husus ise İbn Hazm'ın birşeyin akıl, duyular ve bunlardan elde edilenle doğrulanabileceği görüşünde, "bunlardan elde edilen" ifadesinin ne olduğunun açıkça anlaşılamamış olmasıdır. Bu durumda bu kaynak, Kıyastan çok daha bilinmezlik ve dinin emirlerine uygunsuzluk arzetmektedir. Çünkü bu kaynağın ne olduğu, Kıyas kadar belli değildir.

İbn Hazm'ın kıyas reddi hususunda delil olarak sahabeden naklettiği bir başka rivâyet ise, Dahhâk'ın Câbir İbn Zeyd'den yaptığı rivâyettir. Câbir İbn Ömer'le karşılaştığını ve onun kendisine: "*Ey Câbir sen Basra fukahâlarındansın ve fetva vereceksin. Sadece Kitap ve Sünnet ile fetvâ ver.*"⁷⁹ dediğini nakletmiştir. İbn Hazm'a göre bu rivâyet kıyas, re'y ve taklidin nehyini belirleyen bir rivâyet'tir⁸⁰.

⁷⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1210, 1250.

⁷⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1327.

⁷⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1365-1366.

⁸⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1365-1366.

Ebû İshâk, Abdullah b. Evfa'nın: "Rasûlullah yeşil çömleğin şurasından (nebiz) nehyetti" dediğini işitince ona beyaz çömleği sormuş Abdullah b. Evfa: "onu bilmiyorum"⁸¹ diye cevap vermiştir. İbn Hazm'a göre eğer kıyas câiz olsaydı Abdullah b. Evfa'nın beyaz çömleği yeşil çömleğe kıyas etmesi ve tıpkı kıyasçıların: "Zeyt ile semen"⁸² ölü fare ile ölü kedi, pirinç ile buğday arasında ne fark var" diyerek bunları birbirine kıyas ettikleri gibi onun da beyaz çömleği, yeşil çömleğe kıyas etmesi gerekirdi. Fakat o bunu yapmamış ve nassın durduğu yerde durmuş ileri gitmemiştir çünkü bunun dışında bir şey câiz değildir⁸³.

Kıyasın reddedilmesi hususunda sahabe rivâyetlerini delil olarak zikreden İbn Hazm'ın ele aldığı son rivâyet Muaz b. Cebel'den yapılan bir rivâyettir. Muaz b. Cebel, fitnelerin çoğaldığından kadın erkek, büyük küçük, mü'min münafık bütün insanların Kur'an'ı açıkça okuduklarından fakat ona tâbi olmadıklarından ve yine bu kimselerin Allah'ın Kitâb'ında ve Peygamber'in Sünnet'inde bulunmayan sözler söylediklerinden bahsetmiş, bunun bid'at ve dâlâlet olduğunu belirterek bu sözlerini üç defa tekrar etmiştir⁸⁴.

Bu rivâyetlerin tümünün kıyası geçersiz kıldığını ifade eden İbn Hazm, Rey, Kıyas ve Ta'lîl'in Kur'an ve Sünnet'te bulunamadıklarını ve sahabeden herhangi birinden bunun aksine bir rivâyetinin olmasının doğru olmadığını söylemiştir⁸⁵. Ona göre sahâbeden kıyasın (mübah) geçerli bir delil olduğu hususunda tek bir söz dahi rivâyet edilmediği gibi sahâbenin tümü Allah'ın ve Peygamberi'nin sözlerine uyulması, helâlin

⁸¹ Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, IV/353.

⁸² Her ikisi de bir yağ çeşididir..

⁸³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1366.

⁸⁴ Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Ebû'l-Kâsım et-Taberânî (360/970), *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hûkm, Muvassâl 1404/1983, XX/114.

⁸⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1367.

haram, haramın helâl yapılamayacağı, Allah'ın ve Peygamberi'nin getirmedığı bir hükmün vâcib kılınamayacağı hususunda ve Hz.Peygamber'in dini bütün insanlara açıklamış olduğunda icma' etmişlerdir. Bu husus mü'min, kâfir herkese açıktır ve icma' edilen konuların mahiyeti kıyasın geçersizliği için yeterli bir delildir⁸⁶.

İbn Hazm, sahâbeden nakledilen rivâyetlerin kıyasın geçersizliğini bu şekilde ispatladığını belirttikten sonra Tabiûn ve Tebeu't-Tabiûn'den de kıyasın reddini gösterdiğine inandığı rivâyetler nakletmiştir.

Dâvud b. Ebî Hind, Muhammed b. Sirîn'in: *"Kıyas bir felâket'tir. İlk defa İblis kıyas etti ve helâk oldu. Ben kıyasa dayanarak güneşe ve aya kulluk ederdim."*⁸⁷ dediğini rivâyet etmiştir. Bu rivâyetin sahihliği ve senesinde zikredilen râvilere ait olup olmadığı bir yana rivâyetteki ifadeler, bu sözlerin çok daha sonraki dönemlerde söylenmiş olma ihtimalinin yüksek olduğunu göstermektedir. Ayrıca İbn Hazm'a göre kıyas II. yüzyılda açığa çıkıp III. yüzyılda yayılmaya başladığı⁸⁸ için rivâyetteki "Kıyas" ifadesinin bu dönemde açıkça kullanılmış olması imkânsız gibi görünmektedir. Bunun dışında şeytan yapmış olduğu kıyası sebebiyle değil kibirlenerek Allah'ın emrine karşı çıkması sebebiyle yoldan sapmış ve helâk olmuştur. Allah: *"Hani meleklerle: "Adem'e secde edin" demiştik de İblis'ten başkası hemen secde etmişlerdi. O ise dayatmış, kibirlenmek istemişti. (zaten) o kâfirlerdendi"*⁸⁹ buyurmaktadır. Ayetin ifadesinden de açıkça anlaşılacağı üzere şeytan kibirlenerek Allah'ın emrine karşı gelmiştir. Kıyasa dayanarak güneşe ve aya secde etmeye gelince; Allah Kur'an-ı Kerim'de, Hz.İbrahim'in diliyle güneşe ve aya secde

⁸⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1260, 1261, 1367.

⁸⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1367.

⁸⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1203, 1312, 1373.

⁸⁹ el-Bakara, 2/34.

etmenin hükmünü belirlemiş ve bunun açıkça şirk olduğunu ifade etmişken⁹⁰, Kur'an'ın hükümleri bu insanlara ulaşmışken böyle bir şey söylemeleri nasıl mümkün olabilir? Bu ifadelerin yalnızca kıyası reddetmek amacıyla daha sonradan bu insanlara izâfe edilmiş olma ihtimali çok daha yüksek görünmektedir.

Muslime b. Aleyye, Kâdı Şurayh el-Kindî'nin: "*Sünnet sizin kıyasınızın önündedir (veya onu geçmiştir)*"⁹¹ dediğini rivâyet etmiştir. Bu ifadeyi İbn Hazm kıyasın reddi için delil olarak göstermiştir⁹². Ancak bu ifade, kıyasın reddi temel alınarak söylenmiş olsa dahi tam olarak bu amaca hizmet ediyor görünmemektedir. Zira rivâyette gerek "sebekat" ifadesi kıyasın "önünde olmak" veya "onu geçmek" anlamında kullanılmış olması durumunda da kıyasın orijinal tanımına aykırı değildir, çünkü sünnet zaten kıyas'tan önceliklidir ve kıyas Kur'an ve Sünnet'e dayanmaktadır. Bu durumda, Sünnet'in, kıyastan öncelikli olmamasını düşünmek mümkün değildir.

Dâvud el-Evdâ, Şa'bî'nin kendisine şöyle söylediğini nakletmiştir. "*Ben'den üç şeyi muhafaza et. Sana bir mesele sorulduğunda kendi görüşüne tâbi olmadan cevap ver çünkü Allah: "Hevâsını ilâh edineni gördün mü?"*"⁹³ buyurmaktadır. İkincisi; *sana bir mesele hakkında sorulduğunda bir şeyi bir şeye kıyas etme. Belki haramı helâl, helâli haram kılarısın. Üçüncüsü: Sana bilmediğin bir şeyden sorulursa, "bilmiyorum" de ben seninleyim.*"⁹⁴ Rivâyetin sened ve metin itibarıyla tamamen doğru kabul edilmesi durumunda, daha çok bir ihtar mahiyetinde olduğu anlaşılır. Ayrıca Dâvud el-Evdâ'nın ilmî derinliğinin burada büyük bir önem arzettiğinin ihmal edilmemesi gerekmektedir, çünkü rivâyet'e göre her halûkârda Dâvud el-Evdâ'dan kendisine sorulan sorulara -

⁹⁰ Bkz. el-En'âm, 6/75, 76, 77, 78, 79.

⁹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1368.

⁹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1368.

⁹³ el-Furkan, 25/50.

⁹⁴ İbn Abdilberr, II/147.

ihtiyâten, helâli haram, haramı helâl kılma endişesiyle- cevap vermemesi istenmektedir. Hevâ ile hüküm vermeme ihtârı çok yerinde bir ihtâr olup, aynı zamanda Kur'an ve Sünnet'e başvurmadan, konuyla ilgili bir hükmün olup olmadığını araştırmadan kişinin kendi düşüncesine göre hüküm vermemesini öngörmektedir. Çünkü aksi bir durumun dinin tahrifini beraberinde getirmesi ihtimali doğabilir. Kıyas ile ilgili ifade de yine yanlış bir hükme varma endişesini ifade ediyor gözükmektedir, çünkü "belki helâli haram, haramı helâl kılarısın" ifadesinde daha çok ihtâr ve ikâz anlamında bir vurgunun yapılmış olması ihtimali yüksek görünmektedir. Son ifadeler de bunu destekler mahiyettedir çünkü "bilmediğin bir şey hakkında "bilmiyorum" de" sözü yine aynı endişe ile söylenmiş gözükmektedir. Zira bu kişi içtihat ederek kendisine sorulan meselenin hükmüne ulaşabilme imkânına sahiptir. Ancak bunun için Kur'an ve Sünnet'i çok iyi bilmesinin yanı sıra derin bir ilmî kişiliğe sahip olması ve hükümlerin, meselelerin inceliklerine vâkıf olabilmesi gerekmektedir. Bu özelliklere sahip olmayan kimselerin içtihat, kıyas veya fetvâ şeklinde her türlü hüküm vermekten uzak tutulmasından daha doğal bir şey olmadığı gibi, bu özelliklere sahip olanların dahi ihtiyâten hüküm vermemiş olması veya hata yapma ihtimalinin yüksek olmasının kendilerine hatırlatılması da gayet doğaldır. Bu sebeple rivâyetin yalnızca kıyası değil hükmü araştırmayı gerekli kılan bütün yolları içerisine almış olması durumu gözönünde bulundurulsa kıyası toptan reddetmek için olması kesin değildir.

Nitekim Şa'bî'nin, Mesrûk'tan yaptığı rivâyet de bunu destekler mahiyette gözükmektedir. Mesrûk: "Bir şeyi bir şeye kıyas etmiyorum" deyince Şa'bî nedenini sormuş. Mesrûk: "Ayağımın kaymasından korkuyorum" cevabını vermiştir⁹⁵. Her ne

⁹⁵ İbn Abdilberr, II/137.

kadar İbn Hazm bu rivâyeti de kıyasın reddi için delil olarak göstermiş⁹⁶ olsa da Şa'bî'nin Mesrûk'a "niçin" diye sorması ve Mesrûk'un verdiği cevap kıyasın kesin olarak reddedilmediği şeklinde anlaşılmaya çok daha müsait gözükmektedir.

İsâ b. Ebî İsâ, Şa'bî'nin: *"Sadece Siz ve Mukayese! Nefsim elinde olan Allah'a yemin ederim ki siz, Peygamber'in ashâbının onu savunduğu size ulaşmadığı halde haramı helâl, helâli haram kılmak için mukayeseye başvurdunuz"*⁹⁷ dediğini rivâyet etmiştir⁹⁸.

Şa'bî'den yapılan başka bir rivâyette o, Sünnet'in mukayeseye dayanmadığını söylemiştir⁹⁹.

Atâ b. Ebî Rebâh'ın, *"Eğer herhangi bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz, onu Allah ve Rasûlüne havâle edin"*¹⁰⁰ ayetinde zikredilen "Allah ve "Rasûlü" ifadesinin, Allah'ın Kitâbı ve Rasûlü'nün Sünneti olduğunu, beyân ettiği rivâyet edilmiştir¹⁰¹. Bu rivâyet kıyası reddetmek anlamından oldukça uzak bir rivâyet olarak gözükmektedir. Zira kıyas yapılırken de müracaat edilecek kaynak Allah'ın kitâbı ve Peygamber'in sünneti'dir.

İbn Hazm, kıyasın reddi hususunda Ca'fer b. Muhammed'den nakledilen bir rivâyete de yer vermektedir. Rivâyete göre Ca'fer b. Muhammed, Ebû Hanife'ye: *"Allah'tan kork ve kıyas yapma. Şüphesiz biz ve muhaliflerimiz yarın Allah'ın huzurunda duracağız. biz: "Allah ve Rasûlü dedi ki" diyeceğiz, sen ve senin arkadaşların ise: "işittik ve reyimize uyduk" diyeceksiniz. Allah size ve bize dilediğini*

⁹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1368.

⁹⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1368.

⁹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1368.

⁹⁹ İbn Abdilberr, II/137.

¹⁰⁰ en-Nisâ, 4/59.

¹⁰¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1369.

yapacak”¹⁰² demiştir. Bu rivâyetten Ca’fer b. Muhammed’in de rey ve kıyası tamamıyla reddettiği anlaşılmaktadır.

İbn Hazm kıyasın reddi hususundaki nakillerden son olarak İmam Mâlik ve Ebû Hanife’den rivâyet edilen nakillere değinmiştir.

İmam Mâlik’ten yapılan bir rivâyette onun, Hz.Peygamber’in Veda Hacc’ında söylediği: “Size iki şey bırakıyorum, onlara sarılırsanız sapıklığa düşmezsiniz. Allah’ın Kitabı ve Peygamber’in Sünneti”¹⁰³ sözünün bağlayıcı olduğunu ifade etmesi ve yine İbn Vehb’den yapılan bir rivâyette İmam Mâlik’in, “Hz.Peygamber’e bir soru sorulduğunda vahiy gelmedikçe cevap vermezdi.”¹⁰⁴ diye söylemesi İbn hazm’a göre kıyasın reddi için yeterli bir delildir. Zira ona göre Hz.Peygamber’in vahiy dışında herhangi bir soruya cevap vermesi söz konusu değildir. Bu sebeple dinî hususlarda rey, kıyas, istihsan, ihtiyat veya taklide dayanmak, herhangi bir soruya bunlardan büyük cevap vermek büyük bir cürettir¹⁰⁵.

Süfyan b. Uyeyne İmam Mâlik’e Medine’den veya Mi’kât’ın gerisinden itibaren ihrama giren bir kişinin hükmünü sormuş ve İmam Mâlik: “Bu adam Allah ve Rasûl’ünün emrine muhalefet etmiştir. Onun dünyada iken ona bir fitnenin isabet etmesinden, Ahiret’te ise onun elim bir azaba uğramasından korkarım çünkü Allah: “Emre muhalefet edenler, kendilerine dünyada bir fitnenin ve Ahiret’te de elim bir

¹⁰² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1370-1371. Bu rivâyet yaklaşık lafızlarla; Abdullah b. Muhammed b. Ca’fer b. Hayyân el-İsbahânî (v. 369/980), *Kitâbu'l-Âzame*, Dâru'l-Âsime, Riyad 1408/1987, V/1626’da zikredilmiştir.

¹⁰³ Mâlik b. Enes (v. 176/795), *el-Muvatta’*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, II/898.

¹⁰⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1370.

¹⁰⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1371.

azabın çarpmasından sakınsınlar."¹⁰⁶ buyurmaktadır demiş ve Mi'kât ile ilgili hadisi zikretmiştir¹⁰⁷.

İbn Hazm'ın kıyasın reddi için Ebû Hanife'den naklettiği rivâyetlere gelince; bu rivâyetlerin ilki Yezîd b. Abdi Rabbih'ten yapılan rivâyettir. Yezîd, Veki' b. Cerrah'ın Yahya b. Salih el-Vehazî'ye: *"Ey Ebû Zekerîyya rey'den sakın çünkü ben Ebû Hanife'yi: "Mescitteki bevl bile onların bazı kıyaslarından daha güzeldir" dediğini işittim"* demiştir¹⁰⁸.

Ebû Hanife'den nakledilen diğer rivâyet ise Abdurrezzâk'tan nakledilmiştir. Abdurrezzak, Hammâd b. Ebî Hanife'nin kendisine: *"Babam bana kaza meclisinde kıyası terketmeyen kimsenin fihhedemeyeceğini (derin anlayış) haber verdi"*¹⁰⁹ dediği nakletmiştir.

İbn Hazm bu iki hukukçudan naklettiği rivâyetlerde onların kıyası tüketmiş olduklarını -bu sözlerine rağmen- eğer kıyasa dayanan hüküm vermişlerse kendi kendileriyle çelişkiye düşmüş olacaklarını belirterek verdikleri hükümlerin nassa arzedilip, nassın muvafakatı söz konusu olursa ancak o takdirde kabul edilebileceğini söylerken nassın kıyasın reddi hususunda şahitlik edeceğini de peşinen söylemeyi ihmal etmemiştir. İbn Hazm'ın bu ifadelerinin dışında çok daha dikkat çekici bir ifadesi vardır ki, o da bu iki âlimin, kıyasçılardan destekledikleri kıyas ve istihracı bilmemeleridir. İbn Hazm'a göre onların kıyası doğruluğu kesin olmayan rey mânâsındadır. Bunun delili ise, Tahavî'nin, Ebû Hanife'den nakletmiş olduğu şu sözlerdir. Ebû Hanife: *"Biz biliyoruz ki bu rey'dir. Kim bize ondan daha hayırlısını ya da onun bir benzerini getirirse onu alırız."*¹¹⁰

¹⁰⁶ en-Nur, 24/63.

¹⁰⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1370.

¹⁰⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1371.

¹⁰⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1371.

¹¹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1371.

İbn Hazm'ın, İmam Mâlik ve Ebû Hanife'den yapmış olduğu rivâyetlerin tam olarak kıyası reddeder mahiyette olması uzak bir ihtimal gibi görünmektedir. Çünkü İmam Mâlik'in, Hz.Peygamber'in Veda Haccı'nda söylediklerinin bağlayıcı olduğunu zikretmesi dinin en temel iki kaynağını tasdik etmek demektir ki, aksi bir iddia dinin geçerliliğini ortadan kaldırır ve gerçekte diğer bütün unsur ve kaynaklar bu iki temel kaynağa bağlıdır.

Hız.Peygamber'in vahiy gelmedikçe herhangi bir soruya cevap vermemesine gelince, Hz.Muhammed'in vahiy gelmeden önce birtakım kararlar verdiği ve daha sonra vahiy indiği bilinmektedir. Bedir esirleri hakkında Hz.Muhammed ashâbı ile istişâre etmiş ve fidye alınmasına karar verilmiştir. Daha sonra Peygamber'in ve ashâbının görüşünü destekler mahiyette vahiy inmiştir¹¹¹. Hız.Peygamber'in vahiy almadan hiçbir şeye cevap vermemiş olması durumu ise ona özel bir durumdur, çünkü O'ndan sonra hiç kimsenin vahiy alması söz konusu değildir. Bu sebeple Hız.Peygamber'in Allah'ın bir Peygamber'i olarak herhangi bir mesele karşısında Allah'tan gelecek vahye göre hareket etmesi gayet doğal ve hatta zarûri bir şeydir. Zira dinin en temel unsurları ve hatta hakiki bir din anlayışı Peygamber'le birlikte vahiy döneminde oluşmaya başlamaktadır.

Mi'kat'tan sonra ihrama girmek hususunda ise kıyasla ilgili veya kıyası gerektirecek bir durum söz konusu değildir çünkü İmam Mâlik'in ifadelerinden ve konuyla ilgili hadisi konuşmasının sonunda zikretmiş olmasından, hükmün belli olduğu ve adamın bu hükme muhalefet ettiği anlaşılmaktadır. Rivâyette kıyası imâ edecek bir durum söz konusu değildir.

¹¹¹ el-Enfâl, 8/68-69. Ayrıca bkz. Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, (m.y.), İstanbul 1990, I/ 267.

Ebû Hanife ile ilgili rivâyetlere gelince; ilk rivâyet, Ebû Hanife'nin kıyası reddettiğini değil ancak bazılarının usûlüne uygun olmayan, kötü ve alâkasız kıyas yaptıklarını göstermektedir.

Kazâ meclisinde kıyasın terkedilmesi ile ilgili rivâyet ise meselenin iyice anlaşılabilmesi ve kıyas yapmadan önce olayın en ince ve derin mevzularına kadar idrak edilmesi gereğine işaret etmektedir. Zira kazâ meclisleri bir halin diğerine kıyas edilmesinin pek mümkün olmadığı ve Kur'an ve Sünnet'in kuralları çerçevesinde her olayın münferid olarak ele alınmasının zorunlu olduğu yerlerdir. Bu yüzden ki çoğu kez kişilerin beyanlarına dayanarak dahi hüküm verilemez ve şahitlere ihtiyaç duyulmaktadır. Zira mahkemeler -kaza meclisleri- yalnızca dinî değil aynı zamanda kişisel ve toplumsal olayların ele alındığı kurumlardır. bu sebeple meselenin künhüne vâkıf olmadan kıyas yapmak yanlış sonuçların doğmasına ve meselenin çok daha girift hale gelmesine neden olabilir.

İbn Hazm, sahâbe ve tâbiûn'dan hiç kimseden hiçbir şekilde kıyas ve illetin istihracına dair ismen veya yakinen hiçbir rivâyet gelmediğini belirterek, Kıyasın tâbiûn döneminde, re'y, ihtiyât ve zan yoluyla ortaya çıktığını ancak bu dönemde kıyas ile hükmün belirlenmesinin zorunlu olmadığını ve yine onunla verilen hükmün kesinliğinin söz konusu olmadığını ifade etmenin yanısıra sahâbe ve tâbiûnun kendilerinden böyle bir şeyin yazılmasını da mübah görmediklerini iddia etmektedir¹¹².

d. İcmâ Kaynaklı Deliller

Sahâbe, Tâbiûn ve sonraki âlimlerin kıyasın karşısında olduklarını zikrettiği rivâyetlerle ispatlamaya çalışan İbn Hazm, ümmetinin tamamının Kur'an ve Peygamber'in

¹¹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1378.

Sünnet’inde bulunanlar ile şer’î hükümlerden haram ve vâcib olanlara uymanın vâcib olduğu ve hiç kimsenin nass veya icma’ olmaksızın şeriat ihdâs edemeyeceği hususunda icma’ ettiklerini belirterek bu hususlarda yapılan icma’nın aynı zamanda kıyasın reddi niteliğinde bir icma’ olduğunun da altını çizmektedir¹¹³.

Kur’an, Sünnet, Sahâbe ve Tâbiûn’dan zikrettiği delillerden sonra icma’nın mahiyetini de kıyas karştı bir duruma getirmeye çalışan İbn Hazm, müslümanların Kur’an ve Sünnet nassını tasdik etmesi ve hiç kimsenin yeni bir din ihdâs edemeyeceği kabulünden kıyasın terkedilmesi sonucunu çıkarmakta hatta bunun reddi imkânsız bir delil olduğuna inanmaktadır.

İcma’nın da bu şekilde kıyası reddettiği fikrini kabullenen İbn Hazm:

Biz ve bütün müslümanlar kıyasın her türlüşünün karşısında olmak ve kıyas yapılan bütün meselelerde kıyası terketmek hususunda ittifak ettik¹¹⁴

diyerek kıyas yapılan bir çok meselenin hilâfına nass bulunduğunu bundan daha önemlisi hiçbir mesele hakkında kıyası emreden bir nass gelmediğini ve insanların kıyasa dayanarak hükmünü belirlemek hususunda ittifak ettikleri hiçbir meselenin de bulunmadığını ısrarla ifade etmektedir. Ona göre kıyas gerçekten câiz olsaydı bazı meselelerde kıyası terketmek hususunda icma’ olmazdı veya kıyasın hilâfına nass gelmezdi. Zira hakikatin hilâfına hiçbir nass gelmemiş ve hakkın terkedilmesi hususunda herhangi bir icma’ da yapılmamıştır ve zaten böyle bir şeyin söz konusu olması da câiz ve mümkün değildir. Böylece İbn Hazm’a göre, Kıyas sahih icma’ ile bâtil kılınmış olmaktadır¹¹⁵.

Bazı nassların terkedilmesi hususunda icma’ olduğunu iddia eden kimsenin tam bir yalancı olduğunu vurgulayan İbn hazm nassın hilâfına icma’ oluşmayacağı gibi icma’nın

¹¹³ İbn Hazm, *el-Ihkâm*, III/1372-1373; *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Thk. Abdulgaffâr Süleyman el-Bündârî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut (t.y.), I/81.

¹¹⁴ İbn Hazm, *el-Ihkâm*, III/1373.

¹¹⁵ İbn Hazm, *el-Ihkâm*, III/1373.

hilâfına da nass olmayacağını ve bunun dışında ki, bir gerçeği kabul etmediklerini bir kez daha kesin bir şekilde ifade etmektedir¹¹⁶. Nassın hilâfına nass olabileceğini kabul ettiklerini ancak bunun nassın hilâfına icma' olabileceği anlamına gelmediğini ve nasslarda neshin söz konusu olduğunu beyan eden İbn Hazm:

Biz size kıyasın hilâfına olan kıyası zikretmedik. (Hatırlatmadık.) Fakat biz size kıyasın her türlüşünü terketmek hususunda icma' ve kıyas ile verilen hükümlerin hepsinin hilâfına nass bulunduğunu söyledik. Şer'i meselelerin hepsi bunun gibidir. Öğle namazının dört rekât, sabah namazının iki ve akşam namazının üç rekât olması veya orucun Şâban'da değil Ramazan'da (farz) olması gibi¹¹⁷.

diyerek kıyası reddetmek için büyük bir çaba harcadığı anlaşılmaktadır.

İbn Hazm'ın nass ve sahâbe rivâyetlerinden sonra icma'a yüklediği anlam da onun kıyas karşısındaki konumunu belirler mahiyettedir. Zira İbn hazm'ın icma' hakkında zikredilen ifadelerinden onun, icma'a ümmetin tamamının katıldığı ve nassta olanı tasdik etmek şeklinde kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ümmetin tamamından kasdı ise yalnızca sahâbe icma'ıdır. Zira sahâbe kendi asrında bütün olarak emir sahiplerinden oluşmaktadır ve içlerinde onlardan olmayan biri bulunmamaktadır. Dolayısıyla sadece onların icma'ı bütün müslümanların icma'ı diye nitelendirilebilir. Bir kişinin, Allah'ın, Peygamberi'nin sözüyle yükümlü kılmadığı herhangi bir şeyi yükümlü kılması söz konusu olmadığı için, bu anlamda yapılan bir icma' da geçersiz sayılmıştır. Zira sahâbeler, Allah Rasûl'ü'nü görmüş ve ondan dinî ve dünyevî hususlardaki sözlerini dinlemişlerdir. Onlar bu bilgileri Rasûl'den nakletmişlerdir. Öyleyse sadece onların ittifâk ettikleri icma', Allah'ın insanları yükümlü tuttuğu icma'dır¹¹⁸. İbn Hazm'ın, nass'ta ifade edilenin hilâfına icma' etmenin hiçbir şekilde mümkün olmadığını vurgulaması, Kıyasın nasslarda ifade edilmediği için,

¹¹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1373.

¹¹⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1373-1374.

¹¹⁸ *en-Nübez*, s. 10, 12 vd.

Kıyas hakkında herhangi bir icma'ın yapılmış olmasının mümkün olmadığını göstermek amacına yöneliktir. Zira Kıyası emreden hiçbir nass olmayıp, icma' da yalnızca nass'ta olanı tasdik edeceğine göre, bu bağlantının zorunlu sonucu olarak Kıyas nassta olmadığı için, icma' ile kıyasın geçerlilik kazanması da mümkün olmayacaktır. Bu durumda ise İbn Hazm, Kur'an, Sünnet, Sahâbe ve Tâbiün ile Tebeû't-Tâbiün'dan sonra icma'dan da kıyasa giden yolu kapatmış ve böylece kıyası desteksiz bırakmakla onun geçersizliğini ispatlama yolunda elinden geleni yapmıştır.

B. AKLÎ DELİLLER

Kıyası reddetmek için naklî delillerden sonra akli delillere sarılan ve bunun için açık bulduğuna inandığı her türlü imkânı değerlendiren İbn Hazm, kıyası geçerli kılabilcek en küçük bir bağlantı veya delili dahi reddetmekten geri kalmamış ve kıyasa temel olabileceğini tahmin ettiği her türlü bağla kıyasın arasını koparmaya çalışmış, bunu yaparken de kıyasın reddine zemin hazırladığına inandığı dil ve aklın kurallarına başvurmayı ihmal etmemiştir. İbn Hazm bir yandan akıl ve dil arasında diğer yandan da nassların ifadeleriyle akıl arasında bağlantı kurmaya çalışarak bu sayede kıyas ile dil, akıl ve nasslar arasındaki bağlantıyı koparmaya çalışmıştır.

a. Dil ve Mantık Çerçevesindeki Deliller

1. "İştikâk" (Türeme)ın Ta'îl'i Gerektirmemesi

İsim veya sıfatlardaki türemenin de illeti geçerli kılmayacağını belirten İbn Hazm: "Çünkü türeme'de, hükümlerdeki illetleri gereçli kılacak herhangi bir sebep yoktur. Böyle

bâtıl bir şey nasıl olur?”¹¹⁹ diyerek türeme ile hükümlerin illetleri arasında alâkâ kurulamayacağını belirtmiştir¹²⁰.

İbn Hazm sahih türemenin tarifini şu şekilde yapmıştır. “Bir şeye kendisinde bulunan bir özellik (sıfat)ten alınan şeyle yeni bir ismin verilmesidir. Beyazlık’tan “beyaz”, “salât”tan “musallî”, fisk’tan “fâsık” isimlerinin türetilmesi gibi¹²¹. Bu tanımdan hareketle içinde beyazlık bulunmayan bir şeye “beyaz”, namaz kılmayan bir insana “musallî” ve kendisinde “fisk” görülmeyen bir insana “fâsık” denilemeyeceğini belirten İbn Hazm, bu şekildeki türeme dışında alem, cins, nev’ veya sıfatlardaki her çeşit türemenin fâsid olacağını belirterek bunun “zarûri burhan”la geçersiz kılındığını ifade etmekte¹²² böylece kendisinin kabul ettiği türemenin dışındaki türemelerin gerçek dışı olduğunu ileri sürmekte ve illetin geçersizliğini ispat etmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda müştâk isimlerle, hükümlerdeki illetler arasında bağlantı kurmayı sadece illetlere meşrûiyet kazandırma amacına yönelik olarak algılayan ve böyle bir bağlantının olmasını kesinlikle kabul etmeyen İbn Hazm, buğdayın yenilir, saklanır veya tartılır olmasıyla, onun fazla olarak satışının haram olması¹²³ arasında bağlantı kurmanın tam bir ahmaklık olduğunu ifade etmektedir¹²⁴.

¹¹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1423.

¹²⁰ İbn Hazm’ın müştâk konusunu ele alması İslâm hukukçularının nassın hükmündeki illetin, nassın işareti ve imâsı ile veya telvih yolu ile elde edilebileceğini kabul etmeleri olmalıdır. Zira onlar, nassın hükmünün illetinin bu yollarla elde edilmesinin bazen hükmün müştâk bir isme bağlanması ile olabileceğini söylemişlerdir. “Âlim olan Zeyd’e ikram et” cümlesinde müştâk olan âlim kelimesinin zikredilmesi onlara göre ikramın ilimden dolayı olduğunu göstermektedir. Bkz. eş-Şevkânî, *İrşâdu’l-Fuhûl*, II/362. Bu sebeple İbn Hazm, bunu reddetmek için müştâk konusuna değinmiş olmalıdır.

¹²¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1423.

¹²² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1423.

¹²³ İbn Hazm burada kıyasçılarn, buğdayın buğdaya karşı fazla olarak satışının haram olmasındaki illeti, buğdayın yenilebilir, tartılabilir, ölçülebilir ve saklanabilir olmasıyla açıklamalarını kastediyor olmalıdır. Bkz. es-Serahsî, II/176-177.

¹²⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1423.

Kıyasçılarn illet ve kıyası meşru' bir zemine oturtmak amacıyla müştâk isimlere başvurdıklarını¹²⁵ belirten İbn Hazm, kendisinin tarif ettiği türeme dışındaki türemelerin tümünü geçersiz sayarak illet ve dolayısıyla kıyasın temellerinden bir diğerini daha çürütmeyi hedef almış ve bunun için uzunca bir misâl zikretmiştir.

Bir kimse eğer (خيل) at'ın, onda bulunan (نَيْل) ki bir sebebiyle (فَيْل) at olarak, (استقراء) testinin içinde bir şeyin (قارورة) durması sebebiyle (قارورة) testi olarak ve (فَيْل) fiçinin da içinde bulunan şeyi (نَيْل) saklaması nedeniyle (فَيْل) fiçi ve (بازى) şahin'ın de (ارتفاع) yüksekliği sebebiyle (بازى) şahin olarak isimlendirildiğini söyleyerek¹²⁶ diğer müştâk çeşitlerine dair örnek göstermeye çalışırsa, muhâliflerini eleştirirken sert ve alaycı üslûbunu elden bırakmayan İbn Hazm'ın bu kişiye cevabı hazırdır. Bu hususta İbn Hazm'a göre, böyle bir iddiada bulunan kimse için iki durum söz konusudur. Bunlardan ilki o kişinin kafasının da fiçi olarak isimlendirilmesidir, çünkü o da içinde olanı saklar. Yeryüzünün de aynı şekilde isimlendirilmesi gerekir. Zira o da içinde olanı saklamaktadır. Kibirli insanın, at; kuyunun da testi olarak isimlendirilmesi gerekmektedir. Zira insanda da attı olduğu gibi kibir vardır ve kuyu, testi gibi içinde olanı saklamaktadır¹²⁷.

(استقراء) testinin, (القارورة) dört nala gitmekten, (نَيْل) atın, (فَيْل) yerleşmekten ve (فَيْل) fiçinin da (نَيْل) saklamaktan türetildiğinin iddia edilmesi durumunda ise bu kelimelerin hangi kelimelere dayanarak türetildiği sorusunun gündeme geleceğini belirten İbn Hazm, bunun her iki kelimenin birbirinden türemiş olmasına dayanan bir devri gerektireceğini, bunun delilik olması bir tarafa nesnelerin evveli ve sonunun olmaması demek olduğundan küfre sebep olacağını belirtmektedir. Âlemin ezeli

¹²⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1423.

¹²⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1423.

¹²⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1423.

olduğunu savunan insanlar İbn Hazm'a göre küfürleri için böyle bir bahane bulmuşlardır¹²⁸. Zira o kelimelerden hiçbirisi diğerinden daha önce varolmamıştır. Atın, kibirden ya da kibrin attan türemesinin diğerinden daha öncelikli olmadığını söyleyen İbn Hazm, böylece “zarurî burhan” ile muhaliflerinin fâsit görüşlerini geçersiz kıldığını belirtmiştir¹²⁹.

İbn Hazm, müştâk bir isimle, hükümlerin illetleri arasında hiç olmayacak bir bağlantı kurmaları sebebiyle muhâliflerini sınırsız eleştiriye tâbi tutarken kendisi aynı şeyi yapmış ve bir kelimenin, bir fiilden veya isimden türetilbilme imkânı ile eşyaların ezeli ve ebedî olma iddiası arasında kurulması söz konusu olmayan bir bağlantı kurmuş ve kıyasçıları bir kez daha küfre düşmekle suçlamıştır. İslâmî ilimler sahasında olduğu kadar Arap Dili ve Edebiyatı alanında da küçük yaşlardan itibaren eğitim almış olan İbn Hazm'ın, ismin türetilmesi ile ilgili bu görüşleri çok tutarlı ve yerinde görünmemektedir. Zira, insanoğlu halifesi görünümünde olduğu yeryüzünde sürekli bir inceleme ve araştırma içerisinde olup yeni şeyler keşf ve icât etme eğilimindedir. Buluş yaptığı bu yeni şeylere, o şeyin içindeki herhangi bir özellik, bir hareket ya da konumundan yola çıkarak, o özelliği temel alarak yeni bir isim türetmesi kadar doğal bir durumdur. Ayrıca, her ne kadar dört nala gitmek fiili at'tan önce, at ismi de dört nala gitmek fiilden önce olmadığı kabul edilse bile nihayetinde ikisi birlikte vardır ve dört nala gitmek özelliği atta var olan bir özelliktir. Bu durumda böyle bir özelliği taşıyan ata bu fiilden hareketle at isminin verilmesi imkânsız ve akıl almayacak kadar tuhaf bir şey olmasa gerektir. Ancak İbn Hazm her zaman olduğu gibi bu görüşünü daha doğrusu iddiasını da boşuna zikretmemiştir. İbn Hazm, müştâk isimlerin, kendisinin tarif ettiği şeklin dışında türetilmesini tenkit ederken, içkinin

¹²⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1424.

¹²⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1424.

ileti kabul edilen “şiddet” vasfı bir başka deyişle “sarhoş edebilme oranı ya da gücü” olarak ifade edilebilecek özellik ile (فَعْر), “içki” kelimesi arasında bağlantı kurulmasına karşı çıkmak ve bu bağlantının kendine göre imkânsızlığını açığa çıkarmak için bu konuya değinmiştir. Bu bağlamda kıyasçıların içinde sarhoş edicilik vasfı bulunmayan meyve suyunu helâl; sarhoş etme gücü (özellik) bulunan meyve suyunu da “hamr” olarak isimlendirip onu haram olarak kabul ettiklerini daha sonra ise sarhoş etme özelliği giderildiğinde onu “sirke” olarak isimlendirip yine helâl olarak kabul ettiklerini ifade ederek kıyasçıları eleştirmektedir. İbn Hazm: “Bu hangi akıldır ki, siz meyve suyunda bulunan şiddetin (فَعْر) “içki” olarak isimlendirilmesini uygun buldunuz?”, “Bu fesadı sınırsız fâsid bir sözdür”¹³⁰ diyerek insanların, içerisinde sarhoş etme özelliği bulunan herhangi bir içeceğe bir isim; içinde böyle bir özellik bulunmayan başka bir içeceğe de başka bir isim vermelerinin, sadece konuştuklarında birbirlerini anlamak maksadına yönelik olduğunu söylemektedir Zira ona göre, dil ve dilcilerin bir şeye isim vermekten âciz kalmaları durumunda veya Allah’ın eşyalara bizzat verdiği isimlerin dışında olan her şeye insanlar sırf birbirlerini anlamak amacıyla isim vermişlerdir¹³¹.

İbn Hazm, Allah’ın bir şeye bizzat verdiği isim dışında olan isimlerin, muhatapların sadece konuşurken birbirlerini anlamaları amacına hizmet ettiğini vurgulamakla, Allah’ın bildirdiği isimlerin dışında olan isimlere herhangi bir dinî içerik ya da bir hüküm verilemeyeceğini anlatmak istemiştir. Zira sonraki sözleri bu çıkarımı destekler mahiyettedir. Ona göre Allah, Adem’e bütün isimleri öğrettiği için Hz. Adem “hamr” ismini de Allah’tan öğrenmiştir. Bu sebeple Arap diliyle konuşan ilk Peygamber İsmail Peygamber olmasına rağmen “hamr” ismi Arapça konuşan Hz. İsmail’den önce de

¹³⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1424.

¹³¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1425.

bilinmektedir. Allah “hamr” ismine özel değil genel bir anlam vermiştir ve “hamr” onun sarhoş etme durumuna göre “hamr” olmuştur. Bu durumda “şiddet” helâldir¹³². Her ne kadar açıkça ifade etmemiş olsa da İbn Hazm’ın bu ifadelerinden, sarhoş eden içki anlamındaki “hamr” kelimesinin, “şiddet” kelimesinden türetilmesinin mümkün olmayacağını vurgulamak ve bununla “hamr” kelimesi ile kıyasçıların sarhoş etme gücü anlamında kullandıkları “şiddet” kelimesi arasındaki bağlantıyı koparmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Bu bağlantıyı koparmakla İbn Hazm içkinin, sarhoş etme illeti sebebiyle haram kılındığı görüşünü reddine zemin hazırlamış ve “hamr” kelimesinin sarhoş eden bir içki olarak haram olmasının Allah tarafından belirlendiğini ve insanların buna müdahalesinin söz konusu olmayacağını vurgulamak istemiştir. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi “hamr” kelimesini sarhoş eden içki anlamında Allah belirlemiş, bunu Hz.Adem’le öğretmiş ve daha sonra Hz.Peygamber döneminde O’nun lisanıyla sarhoş eden her türlü içki haram kılınmıştır, çünkü Peygamber: “Her sarhoşluk veren içki (hamr)dir. Her içki (hamr) haramdır” buyurmaktadır¹³³. İfadelerinden de anlaşılacağı üzere İbn Hazm, sarhoş eden her türlü içecek (hamr) ile sarhoş etme illetini içerisinde bulunduran, ancak sarhoş etme gücü “hamr” kadar güçlü olmayan her türlü içecek arasında büyük fark görmekte ve bir içkinin sarhoş etme illetinden dolayı* “hamr” ismini alarak haram kabul edilmesine karşı çıkmaktadır. Sarhoş etme illetini içerisinde bulunduran her türlü içkinin “hamr”a kıyas edilmesi ile her türlü içkinin hamr olması arasında ne gibi bir farkın olabileceği düşünülebilir. Ancak İbn Hazm’a göre ikisi arasındaki yegâne fark, “hamr” olarak ifade edilen içkinin tümüyle sarhoş edici olması ve

¹³² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1425.

¹³³ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 38.

* İbn Hazm burada, kıyasçıların nebzin içerisinde sarhoş edicilik vasfı bulunduğu için onu “hamr”a kıyas ederek haram kabul etmelerini kastediyor olmalıdır. Bkz. Hallâf, *İlmü Usûlî'l-Fıkh*, s. 68.

bunun hadiste belirtilmesine rağmen içerisinde sarhoş etme özelliği bulunan herhangi bir içeceğin “hamr” gibi tamamen sarhoş etmemesi ve nassta açıkça ifade edilmemesini kasdediyor olmalıdır¹³⁴.

Hataen adam öldürme durumunda mü'min bir köle azâd edilmesinin illetinin¹³⁵ günahlara keffaret olarak belirlenmesine de aynı şekilde tepki gösteren İbn Hazm, hata ile adam öldürmenin tam bir günah sayılmadığını ve bu sebeple ortada günah olmadığı için günaha karşı ödenmesi gereken bir keffâretin de söz konusu olmayacağını¹³⁶ belirtmekte ve bunun aksine bir iddiada bulunan kimsenin şekilde bir illet iddiasında bulunan kimsenin, “Kasden adam öldürmede mü'min köle azâd edilmesini ben gerekli gördüm. Zira mü'min köle azâd etmek, katl'in keffâretidir.” diyen kimseyle bir farkı olmayacağını söyleyerek¹³⁷ bu kimselerin kendi kendilerine dinî hüküm ihdâs etmiş olacaklarını vurgulamak istemektedir.

2. Birbirine Benzeyen İki Şeyin Aynı Hükümü Almasının Mümkün Olmaması

Benzer iki şeyin aynı hükümü alması, illetin varlığına bağlı olarak kıyasın can damarlarından bir tanesi sayılabilir. Bu doğal bağlantı sebebiyle olsa gerek İbn Hazm birbirine benzeyen iki şeyin aynı hükümü almasına karşı çıkmış ve bu hususta muhaliflerini her zamanki üslûbuyla tenkit etmeyi ihmal etmediği gibi kendi delillerini de doğruluklarına önceden ve kesin olarak inanarak zikretmiştir.

¹³⁴ İlet, sebep ayrımı bahsinde İbn Hazm'a göre, hükümün illetinin (sebebinin) başka olaylara aktarılamayacağı konusuna değinilecektir.

¹³⁵ en-Nisâ, 4/92.

¹³⁶ İbn Hazm burada Şâfiîler'in kasden adam öldürme diyetini, hataen adam öldürme diyetine kıyas etmelerini kasdediyor olmalıdır. Zira onlar, buradaki hükümün illetini, günahlara keffaret olarak belirlemişler, bu sebeple kasden adam öldürmekteki köle azâdını, hataen adam öldürmekteki mü'min köle azâdına kıyas etmişlerdir. Bkz. eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 270.

¹³⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1426.

İki şeyin birbirine benzemesi sebebiyle aynı hükmü almasının mümkün olmadığını savunan İbn Hazm, kıyasçılara şöyle bir soru yöneltmektedir: “Nedir bu benzerlik? Her iki özelliğin tümünde mi yoksa yalnızca bazı özelliklerinde olan bir benzerlik mi?” İbn Hazm bu sorunun muhtemel cevaplarını yine kendisi vermekte ve şöyle demektedir. “Eğer bütün özelliklerde” derlerse, bunun aptallığı apaçık ortadadır, çünkü dünya üzerinde bütün özellikleriyle birbirine benzeyen iki şeyin bulunması imkânsızdır. Eğer “bazı özelliklerde” derlerse, onlara bunu neye dayanarak söylediklerini sorarız.”¹³⁸ Bu ifadelerle kıyasçıları bir polemiğin içerisine sürükleyen İbn Hazm, bazı kıyasçıların, eşyalar arasındaki birtakım özellikleri, diğerlerinin ise diğer bazı benzer özellikleri gözönünde bulundurmalarını gündeme getirerek bu iki kıyasçı arasındaki farkın ne olduğunu sorgulamakta¹³⁹ ve böylece kıyasçıları köşeye sıkıştırmaya çalışmaktadır. Ancak İbn Hazm burada içtihadın fonksiyonunu devre dışı bırakmış gözükmektedir. Çünkü nasstaki özellikler öncelikle içtihada dayalı olarak tespit edilmekte ve daha sonra bu özelliklere benzeyen özellikleri bünyesinde bulunduran şeyler ona kıyas edilmektedir. Bu anlamda içki hakkında hüküm var iken, ona benzeyen kokain, eroin vb. uyuşturucuların özelliklerinin tamamının veya bir kısmının içkiye benzeyip benzemediğinin tartışılması olayı kendi mecrasından dışarı çıkarmak olur. Zira istenildiği takdirde mevzu kendi alanının dışına çıkarılıp çok çeşitli bahaneler bulunabilir. Mesela, içki sıvı bir madde, eroin ise toz ve içki gibi içilmediği için bu iki özellik birbirine benzemez öyleyse eroin içkiye kıyas edilemez denilebilir. Halbuki kıyas için önemli olan bir şeyin ayrılmaz bir parçası olan ve onun temel özelliği sayılan bir özelliğe göre hüküm vermektir. İçkinin en temel özelliği sarhoş edici olmasıdır. Bu anlamda buna benzeyen şeyler ona kıyas edilmektedir. Ancak benzerlik konusunda İbn

¹³⁸ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 49.

¹³⁹ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 49.

Hazm'ın verdiği örnek onun kıyası ne şekilde anladığının ya da anlamak istediğinin açık bir göstergesi durumundadır. Hz.Peygamber'in: "*Mü'min'e lânet etmek onu öldürmek gibidir*"¹⁴⁰ dediğini belirten İbn Hazm, Hz.Peygamber'in bu benzetmesinden daha büyük bir benzetme olmayacağını ifade ettikten¹⁴¹ sonra benzetmeye dayanarak kıyasçıların ne derece mantıksız bir şey yaptığını kendince delillendirmeye çalışarak şöyle demektedir:

Yakini bir şekilde açığa çıkmıştır ki, bir mü'mine lânet etmek onu öldürmek gibidir. Bu hususta ihtilâfsız bir şekilde icma' vardır. Ancak mü'mine lânet eden kimsenin kanı, onu öldüren kâtilin kanı gibi helâl değildir. Ayrıca katl olayında diyet gerekmesine rağmen, bunda diyet de gerekmemektedir. Bu durumda -iki şeyin o hususta birbirine benzemiş olması nass ile belirlenmediği halde- onların: "iki şey arasındaki benzerlik şer'î konularda tek bir hükmü gerekli kılar" demeleri bâtil olmuştur¹⁴².

İbn Hazm'ın birbirine benzeyen iki şeyin ortak illetten dolayı aynı hükmü almalarını reddetmek için verdiği bu örneğin kıyasla uzaktan yakından bir ilgisi olmayıp İbn Hazm'ın kendi görüşünü destekleyecek mahiyette bir delil de değildir. Zira Hz.Peygamber bu sözünde, lânet etmenin ne kadar kötü bir şey olduğunu anlatmak amacıyla onu öldürmeye benzetmiştir ve burada bir teşbih söz konusudur. Bu durumda gerçek bir öldürme fiili söz konusu olmadığı halde bu şekilde teşbih ifade eder bir söz nasıl olur da gerçek öldürmeye kıyas edilir ve onunla aynı hükmü alması istenir. Ayrıca burada hükmü belirlenmesi gereken bir mesele mevcut değildir. Bu sebeple mevcut olmayan bir meselenin, aralarındaki ortak illetten dolayı kendisine benzeyen ve hükmü nassla belirlenmiş bir meseleye kıyas edilmesi söz konusu olmamaktadır çünkü kıyas, sadece hükmü bilinmeyen meselenin hükmünün belirlenmesi amacına yöneliktir. Ancak

¹⁴⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-el-el-Buhârî el-Ca'fî (v. 256/869), *el-Câmiu's-Sahih*, Dâru'l-Arabiyye, Beyrut (t.y.), Kitâbu'l-Edeb, IV/84.

¹⁴¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1325.

¹⁴² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1325.

İbn Hazm kıyası önceden ve toptan “bâtıl” kabul ettiği¹⁴³ için onun doğrulanmasına yönelik olan bütün görüş ve delilleri de aynı şekilde reddetmiş ve bu uğurda muhaliflerini sınırsız şekilde eleştiriye tâbi tutmuştur. Eşyalar arasındaki en güçlü benzetmenin sadece Allah’ın doğruluğunu tasdik ettiği benzetme olacağının altını çizen İbn Hazm, Allah’ın iki şeyi birbirine benzetmesine dayanarak Allah’ın belirlediklerinin dışında olan ve birbirine benzeyen iki şeyin, şer’î hüküm bakımından birbirine eşitlenmesinin mümkün olmayacağını belirtmektedir¹⁴⁴. Bu anlamda kıyasçıların “Bâtıla benzeyen şey bâtil, hakka benzeyen şey de haktır” diyerek bir şeyin kendisine benzediği şeye göre hüküm alabileceğini söylemelerine de karşı çıkan İbn Hazm; Kur’an, küfür, yalan ve hakikat, hepsi birer söz oldukları halde gerçekte birbirlerine benzemediklerini ifade etmekte¹⁴⁵ ve bu ifadesiyle tutarsız gözükmektedir. Zira bunların hepsi söz olmasına rağmen hiçbiri diğerine benzememektedir ve hepsinin hükmü bellidir. Yalan veya küfür, Kur’an’ın bir benzeri olabilir mi? Kıyasçılar dahil olmak üzere akıl sahibi hiçbir insanın bunlar arasında benzerlik vardır demesi mümkün değildir. Ancak İbn Hazm sırf kıyasa temel teşkil ettiğini bildiği bu görüşü reddetmek uğruna muhataplarına ağır ve acımasız ithamlarda bulunmaktan çekinmemiş hatta zaman zaman onların söylemedikleri şeyleri dahi onlara mâl etmekten geri durmamıştır. İbn Hazm’a göre, kıyasçıların benzerlik iddiası da yine onların delilsiz olarak ortaya attıkları bir görüştür. Zira ona göre, bir özellikten dolayı birbirine benzeyen iki şey aynı seviyede ve eşittir. Aralarındaki ortak illetten dolayı birinin diğerinden daha üstün olması söz konusu değildir¹⁴⁶. Buna bağlı olarak eşyalar arasında benzerlik olsa dahi bunlardan birinin diğerinden üstün olması söz konusu

¹⁴³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1328.

¹⁴⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1234.

¹⁴⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1328.

¹⁴⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1324.

olmadığı için diğerine kıyas edilemeyeceğini vurgulamaya çalışan İbn Hazm, böylece birbirine benzeyen iki şeyden birinin fer' değerinin asl' veya birinin daha önce ya da daha sonra olmasının mümkün olmadığını ve âlemdeki her şeyin bu şekilde olduğunu söyleyerek¹⁴⁷ kıyasın en temel iki rüknu sayılan "asl" ile "fer"i de bu şekilde geçersiz kılmaya çalışmıştır. İbn Hazm, birbirine benzeyen iki şeye aynı hükmün verilmeyeceğini şiddetle savunmakta ve kıyasçılara, bir şey helâl ve haram olana benzetilmek hususunda eşit olursa ne ile hükmedeceklerini sormakta ve cevabını yine kendisi vermektedir.

Eğer kıyasçılar, böyle bir durumda ihtiyâten, "haram olmasını üstün tutanz" derlerse, onlara, "Niçin Allah'ın: "Allah sizin için kolaylık diler"¹⁴⁸ sözü sebebiyle helâl yönünü üstün tutmadınız deriz. Eğer onlar: "Helâl yönünü üstün tutarız" derlerse bu defa da "Niçin Allah'ın: "Umulur ki sizin çirkin gördüğünüz bir şey sizin için hayırdır"¹⁴⁹ sözüne dayanarak onun helâl olma yönünü üstün tutmadınız deriz¹⁵⁰.

diyerek herhangi bir şeyde harama benzeyen bir özelliğin onun haram olmasını, helâle benzeyen bir şeyin de o şeyin helâl olmasını gerektirmeyeceğini savunmuştur. Zira ona göre böyle bir durum söz konusu olsaydı bir şeyde her iki özellik birden bulunmazdı. Bunun aksi bir durum, bir şeyin hem helâl hem haram olmasını gerektirir ki bu imkânsız bir şeydir. Böylece benzerliğin helâl ve haram kılamayacağı açığa çıkmış olmaktadır¹⁵¹. Ayrıca sıfatlarından dolayı birbirine benzeyen iki şeyin aynı hükmü alması söz konusu olursa onlara benzeyen bir üçüncü şeyin mutlaka bulunacağını ve bu durumda ona da aynı hükmün verilmesinin gerekli olacağını¹⁵² söyleyen İbn Hazm, kıyasçıların bir şey haram olduğunda dünyada bazı yönlerden ona benzeyen ne kadar şey varsa o şeye kıyas ederek baştan sona her şeyi haram veya bunun aynı şekilde her şeyi baştan sona helâl kılmaları

¹⁴⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1324.

¹⁴⁸ el-Bakara, 2/185.

¹⁴⁹ el-Bakara, 2/216.

¹⁵⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1332.

¹⁵¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1333.

¹⁵² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1377.

gerektiğini, buna devam ederlerse küfre düşeceklerini eğer böyle yapmazlarsa da hakkında nass bulunmayan türleri, hakkında nass bulunan türlere kıyas etmedikleri için kendi mezheplerini tüketmiş olacaklarını ifade etmektedir¹⁵³. Aklın, herhangi bir şeye benzerlerinin hükmünü verebileceğini ancak bunu yalnızca cins ve nev' (çeşit) hususunda yapabileceğini belirten İbn Hazm, kıyasçıların -herhangi bir delile dayanmadan- kendi görüşlerini Allah'ın muradıymış gibi göstermelerine karşı çıktığını ifade etmektedir¹⁵⁴. "Onlar eğer, âlemi, âlemin tabiatını, cins, nev', fasl, havâs ve ârâzlarını düşünselerdi bu şekilde saçma konuşmazlardı¹⁵⁵ diyen İbn Hazm, hükmün benzerlik sebebiyle değil, diğer türleri de içinde bulunduran ve cami' olan türün ismine yönelik olacağını ve bunu Hz.Peygamber'in yaptığını söylemiştir. Zira ona göre Hz.Peygamber nev'in birindeki hükümle o nev'in tümüne hükmetmiştir¹⁵⁶. Ayrıca Hz.Peygamber'in kıyamete kadar yaratılmış bütün varlıklar için Peygamber olarak gönderildiğini söyleyen İbn Hazm, Hz.Peygamber'in tahsisleri hariç, insanlar, cinler ve âlemin bütün türleri için Allah'ın emrettiği şekilde hükmettiğini belirterek¹⁵⁷ bir türün altındaki bütün türlerin aynı hükmü almasını Hz.Peygamber'e dolayısıyla nassa dayandırmış olmaktadır. Bu sebeple Hz.Peygamber'in yaptığı şeyi yaptığını ve onun yapmadığı şeyi yapmadığını imâ etmeye çalışan İbn Hazm, kıyas, bir türün hükmünü o türün içine giren bütün türlere vermek olmayıp, hakkında nass bulunan hükmün aynıyla hakkında nass bulunmayana hükmetmek olduğu için kıyası reddettiğini söylemiştir¹⁵⁸. Bu bağlamda birbirine benzeyen şeylerin varlığını inkâr etmediklerini belirten İbn Hazm, bu benzerlikten yola çıkarak birbirine

¹⁵³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1325.

¹⁵⁴ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 50.

¹⁵⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1318-1319.

¹⁵⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1317.

¹⁵⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1322.

¹⁵⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1317.

benzeyen iki şey hakkında nass bulunmadığı sürece aynı hükmü vermeye karşı çıktıklarını ve böyle bir şeyin yapılabileceğinin sadece kıyasçıların yalan olduğunu belirterek¹⁵⁹ şöyle demektedir.

Biz eşyaların benzerliğini inkâr etmiyoruz. Ancak onların (kıyasçıların) benzerlikten ne kasdettiklerini biz biliyoruz ve bu görüşü biz açığa çıkardık. Biz Allah ve Rasûlü'nün nassı veya icma' olmaksızın birbirine benzeyen konularda şu "helâldir" veya "haramdır" yahut "vâcibtir" demeyi inkâr ediyoruz. Bizim "bâtıl" saydığımız budur¹⁶⁰.

Kıyasçıların bunu kasıtlı olarak yaptıklarını iddia eden İbn Hazm, onların tek amacının helâli haram kılmak olduğunu söyleyerek¹⁶¹ kıyasçılara çok ağır ithamlarda bulunmuştur. Ona göre nassın belirlemesinin dışında bir şeyin diğerine benzemesiyle ikisine de aynı hükmün verilmesi yalan bir şekilde kehânette bulunmak, gaybı bilmek hususunda ihtiras göstermek ve Allah'ın izin vermediği bir şeyi yapmaktır¹⁶². Zira İbn Hazm'a göre Allah, buğday tanesi ile ilgili bir hüküm verdiğinde bu yalnızca bütün buğday taneleri için geçerlidir. Zira Hz.Peygamber buğdayla buğdayın değişimini haram kılmıştır. Bu sebeple buğday olmayanların haram kılınması ancak başka bir nassın onları haram kılması ile olabilmektedir¹⁶³. *"Bu ahmak insanlara akıl ve his sahibi her insanın şöyle demesi gerekir. İncirin buğdaya nisbeti, cevizin cevize, narın nara ya da insanın insana nisbeti gibi midir?"*¹⁶⁴ diyen İbn Hazm, benzeri olmayan bir şeyin sanki benzeri varmış gibi göstermeye çalışıldığını, böylece hükmü bilinen şeyin hükmünün, diğerine yakıştırılmak istendiğini iddia etmekte ve böyle bir benzetmenin aklî olaylarda da mümkün olmadığını savunmaktadır. "Cism"ın hükmünü "ârâz", "eşek"ın hükmünü "insan",

¹⁵⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1231.

¹⁶⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1329.

¹⁶¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1319.

¹⁶² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1321.

¹⁶³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1319; *en-Nübez*, s. 50.

¹⁶⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1319.

“buğday”ın hükmünü “incir” veya “hurma”nın hükmünün “ceviz” için geçerli olduğunu iddia eden herkesin hataya düşeceğini belirten İbn Hazm, “Küllî cisim” için geçerli olan hükmün her türlü cisim veya insan için verilen herhangi bir hükmün de bütün insanlar için geçerli olduğunu belirtmekte ve aklın bunun dışındakilerin hiçbirini kabul etmeyeceğini ifade etmektedir¹⁶⁵. Bu ifadeleriyle de İbn Hazm’ın bir noktaya dikkat etmediği ve polemik yaptığı anlaşılmaktadır. Zira kıyasçılar eşeğin hükmünün insan için veya hurmanın hükmünün ceviz için olduğunu ya da incir karşılığında cevizin verilmesinin ribâ olduğunu söylememektedirler. Zira nassta zikri geçen ifadelerde fazlalık, cins birliği ve alışverişin veresiye olması durumunda faiz olabileceği görüşünde kıyasçılar görüş birliğine varmışlardır¹⁶⁶. Bu anlamda kıyasçılar cins birliği olmayan şeyleri birbirlerine kıyas etmemektedirler. İbn Hazm’ın, kıyasçıların söylemedikleri şeyleri onlara mâletmesi ve kıyasçıların sözlerini kendi kasıt ve söylemlerinin dışına çıkarması, onun kıyası ve onu geçerli kılıp destekleyecek durumda olan herşeyi reddetmiş olduğunun bir göstergesi durumundadır.

3. İlet, Sebep, Garaz ve Alâmet Ayrımı

İbn Hazm böyle bir konuya değinmekle kıyasın temel dinamiklerinden sayılan bir kaç konunun daha geçersizliğini delillendirmeye çalışmış dolayısıyla kıyası kendisini kuşatan bütün yönleriyle birlikte reddetmeyi hedeflemiştir. Bu bakış açısından bakıldığında kıyasçıların hükümlerde varolduğunu iddia ettikleri illetle, yine hükümlerde zikredilen sebepler arasında İbn Hazm’a göre büyük farklar bulunmaktadır¹⁶⁷. Bu bağlamda illeti;

¹⁶⁵ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 50.

¹⁶⁶ Bkz. Hallâf, s. 77.

¹⁶⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1428.

“zarûri bir gereklilikle bir işi zorunlu kılan her türlü sîfata verilen isim”¹⁶⁸ şeklinde tanımlayan İbn Hazm budurumda, “illet” ile “ma’lûl” (معلول) arasında fark olmadığını bu sebeple birinin varlığının diğerinin varlığını, yokluğunun da aynı şekilde diğerinin yokluğunu gerektirdiğini ifade etmektedir. Yakmanın illetinin ateş, soğğun illetinin kar olması gibi birinin varlığının diğerinin varlığını da zorunlu kıldığını belirten İbn Hazm, ayrıca illet ile ma’lûl arasında herhangi bir öncelik ya da sonralığın söz konusu olmadığını söyleyerek birinin var olmasının diğerinin varlığından kaynaklanmadığını vurgulamaktadır¹⁶⁹.

İbn Hazm’ın, illet ve ma’lûl’un birbirlerinden ayrılmaz bir bütün olduklarını ve birinin varlığının, diğerinin varlığına bağlı olduğunu zikretmesine rağmen, birinin varlığının diğerinden kaynaklanmadığını vurgulayarak illetin varlığının hükme sebep olamayacağını imâ etmeye çalışmış gözükmektedir. Zira, o bu ikisi arasında herhangi bir öncelik veya sonralığın söz konusu olmadığını ifade etmekte ve böylece bunlardan birinin varlığının diğerinden kaynaklanmayacağı görüşünü bir temele oturtmakta ve illetin, hükmü gerektirmeyeceğini meşru’ bir zemine oturtmuş görünmektedir. Hemen her zaman yaptığı gibi İbn Hazm burada konuyu yine bir polemik haline getirmiş ve hadiseyi yine kendi alanının dışına taşımış görünmektedir. Zira, illetin varlığı ma’lûlun varlığını gerekli kılp, yokluğu da ma’lûlun yokluğunu zorunlu kılar, bu illetin varlığı hükmün varlığını da gerekli kılar demektir, çünkü illet, hüküm için bir delil durumundadır ve bu durumda onun varlığı hükmün varlığını gerekli kılmaktadır. Ancak İbn Hazm, başlangıçta böyle bir ifadenin önünü kesmek amacıyla illet ile sebebin arasını ayırmış ve nassta belirtilenin illet değil sebep olduğunu vurgulayarak sebebi şu şekilde tarif etmiştir.

¹⁶⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1429.

¹⁶⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1429.

Sebepler; dileyen kimsenin ondan dolayı her türlü fiili yaptığı şeydir, dilerse o kimse bu fiili yapmayabilir¹⁷⁰.

İbn Hazm'a göre, sebebin en güzel örneği intikama sebep olan gazaptır, çünkü gazap kişinin intikam almasına sebep olabilir. Ancak gazaplanan kişi dilerse intikam almayabilir. Bu durumda sebebin, kendisinden meydana gelecek müsebbebe zorunlu olarak neden olmadığı İbn Hazm'a göre açığa çıkarmaktadır. Zira İbn Hazm, her fiilin, onu yapanın iradesine bağlı olduğunu ve fa'il dilemezse, sebebin müsebbebe neden olmayacağını da çok net bir şekilde ortaya olduğunu vurgulamaktadır. Bu durumda sebebin, müsebbebten önce olduğu da açıktır. Ancak bu direkt olarak müsebbebin olmasını gerekli kılmamaktadır. Zira müsebbebin varlığının yanı sıra, fa'ilin iradesine bağlıdır¹⁷¹.

İllet ile sebebin arasını bu şekilde ayıran İbn Hazm, müsebbebin sebebin varlığından kaynaklandığını kabul etmekle birlikte müsebbebin meydana gelmesini, failin iradesine bağlamıştır. Böylece fa'ilin iradesi söz konusu olmadığı müddetçe sebebin varlığı müsebbebin varlığını gerektirmeyecektir. Bir başka deyişle sebebin varlığı, hükmün oluşmasını -failin iradesi söz konusu olmadan- sağlamayacaktır. İlet ve sebebin arasını bu şekilde ayıran ve birin isminin diğeri için kullanılmasının hiçbir şekilde mümkün olmadığını savunan İbn Hazm, nassta bildirilen sebebi Allah'ın fiil ve hükmü kabul ederken illetin Allah'ın fiillerinden ve hükümlerinden tamamen uzak ve zorlama olduğunu iddia etmektedir. Böylece Allah'ın hükümlerinde bildirmediği sebeplerin de illet gibi kabul edilmeyeceğini de söyleyen İbn Hazm, "aklî ve hissî burhanlar"ın desteklediği din gerçeğinin ancak bunları öngörebileceğini ifade etmekten geri kalmamıştır¹⁷².

¹⁷⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1429.

¹⁷¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1429.

¹⁷² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1432.

Kıyasçıların illetleri sebep diye adlandırılarak, Allah'ın hükümlerinde beyân ettiği sebeplerden hareketle hükümlerin illetlere dayandığını iddia etmek istediklerini söyleyen İbn Hazm, illetin sebep diye adlandırılmasını Allah'a karşı söylenmiş bir iftira kabul etmektedir. Zira İbn Hazm'a göre yalnız sebepler nass ile tesbit edilmiştir ve bu da sadece Allah'ın iradesine bağlıdır. Allah'ın hırsızlığı el kesme için ve bir kişinin küfür üzere ölmesini onun cehenneme, imân üzere ölmesini ise cennete gitmesi için sebep kılması gibi¹⁷³. İbn Hazm hükümlerin tamamının bir sebebe dayanmasının da söz konusu olmadığını altını çizmekte ve sadece nassların sebeplerine açıkça işaret ettiği hükümlerin, sebeplere bağlı olduğunu kabul etmektedir. Ona göre nassın belirlemediği sebep, hüküm için asla sebep olamaz. Allah'ın sebebini belirtmediği şeyler Allah'ın yapmayı dileyip yaptığı şeylerdir. Bu sebeple insanların onlara müdahale hakkı ve onlara benzer şekilde hüküm verme hakkı yoktur¹⁷⁴. İbn Hazm tarafından Allah'ın bir fiili olarak kabul edilen ve sadece Allah'ın iradesine bağlı olarak yine sadece O'nun belirlediği hükümler için geçerli olan sebep; bu konumdan hareketle Allah ve Rasûlü'nün belirlediği yerlerin dışına çıkarılamayacaktır. Zira İbn Hazm'a göre sebep Allah'ın bir fiilidir ve O'nun iradesine bağlıdır. Bu sebeple bir yerde hükmü gerektiren sebep, başka bir yerde aynı hükmü gerektirmesi mümkün değildir¹⁷⁵. Zira İbn Hazm, nassın belirlediği sebeplerin dışında olan bütün sebepleri illetle aynı konumda kabul etmekte¹⁷⁶ ve nassta belirtilen sebeplerin ve hükümlerin nassın dışına çıkarılmasına karşı çıkmaktadır. Ona göre bu, Allah'ın kitâbında ve Peygamber'in Sünnet'inde olmayıp insanların kendi görüşlerine dayanarak ortaya attıkları sebeplerdir ve bunların hepsi bâtıldır. Allah'a karşı bir iftiradır¹⁷⁷. Allah'ın fiil ve

¹⁷³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1430-1431.

¹⁷⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1431.

¹⁷⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1417-1418.

¹⁷⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1422.

¹⁷⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1421-1422.

hükümleri hakkında “bu niçin böyle oldu?”, “veya bu sebep niçin bu hüküm için sebep oldu da diğerleri için sebep olmadı?” yahut “niçin bu sebep kılındı da başka bir şey sebep olmadı?” diye sormanın kesinlikle câiz olmadığını vurgulayan İbn Hazm, bunları söyleyen kimseyi Allah’ın emrine muhalefet etmek, Allah ve Rasûlü’ne asî olmakla suçlamaktadır¹⁷⁸. İlet ile sebebi birbirinden ayırarak kıyasın varlığı için temel olamayacağını söyleyen ve bunu dil ve mantık kuralları içerisinde ispat etmeye çalışan İbn Hazm aynı mantıkla garaz ve alâmetin de hem birbirlerinden ve hem de illet ve sebepten ayrı olduklarını söylemiş ve bunu delillendirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda garazı,

Failin ona doğru meylettiği ve onu kasdettiği her türlü şeydir. Yani elde edilmek istenen gaye ve hedeftir¹⁷⁹

diye tanımlayan İbn Hazm, garazın, fiilden sonra meydana geldiğini vurgulamaktadır. Bu tanıma göre intikam almaktan amaç gazabın giderilmesi olmaktadır. Bir şeyin giderilmesinin ise onun dışında başka bir şeyle mümkün olacağını savunan İbn Hazm, gazabın, intikam almak için sebep, intikam almanın ise gazabın giderilmesinin hedefi yani garaz olduğunu ifade etmektedir¹⁸⁰.

Alâmeti de “iki kişinin üzerinde anlaşmaya vardıkları bir sıfat”¹⁸¹ olarak tanımlayan İbn Hazm, iki kişiden birinin, üzerinde anlaşmaya vardıkları şeyin varlığı bu alâmet sayesinde bileceğini belirtmektedir. Kaçarken belirlenen işaretler yolun bulunması için birer alâmet durumundadır. Buradan da anlaşılacağı üzere alâmetin belirlenmesi, herhangi bir şeyin onun sayesinde bilinmesi içindir¹⁸². Bu ifadelerle de alâmetin meydana gelmesinde kişilerin veya failin bir fonksiyonu olmadığını vurgulayan İbn Hazm bununla garaz yani maksadın birbirleriyle ilgilerinin bulunmadığını kanıtlamak istemiştir. Böyle bir

¹⁷⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1431.

¹⁷⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1429.

¹⁸⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1429.

¹⁸¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1429-1430.

¹⁸² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1429-1430.

kanıtın muhtemel yararı ise maksadın bilinmesi için alâmetin tek taraftan belirlenemeyeceği yani Allah'ın maksadını insanların tek tarafı olarak belirleyemeyeceği olmalıdır. Zira İbn Hazm, sebep gibi garazı yani maksadı da Allah'ın bir fiili olarak kabul etmekte ve Allah'ın bunları kendi belirlemesinin dışında herhangi bir sebep ya da maksat için yaratmadığı fikrini savunmaktadır. Bu sebeple ona göre, Allah'ın bir maksat ve sebebe binâen yarattığını belirtmediği hiçbir şey için herhangi bir sebep veya maksut yoktur. Aksi bir iddia bu fiiller için Allah'tan başka bir yaratıcı kabul etmek demek olur ki bu da kesinlikle küfürdür, haddi aşmaktır¹⁸³. Bu şekilde garazı da sebep gibi Allah'ın fiili olarak kabul eden ve garazın şer'i hükümlerin sonucundan başka bir şey olmadığını ve bu anlamda ibret alıp düşünmeyi de içerdiğini iddia eden¹⁸⁴ İbn Hazm, bu ifadeleriyle kıyasçıların, Allah'ın hükümleri belirlerken mutlaka bir amaç ve maksadı olduğundan hareketle bu maksadı belirlemeye ve yine bu maksadı gerçekleştirebilecek hükümlere ulaşmaya yönelik olan çalışmalarını engellemeye çalışmakta böylece kıyasın bir yolunu daha kapatmaya çalışmış olmaktadır. Zira ona göre, sebep ve garaz Allah'ın fiili olup, sebep fiilden önce olmakla beraber sadece Allah'ın belirlemesine dayalıdır ve Allah'ın belirlediği yer için geçerlidir, bu hükmün dışına çıkarılamaz. Garaz yani maksat ise fiilden sonradır. Fiilden önce değildir çünkü böyle olursa Allah'ın bir amacı olduğu ifade edilmiş olur ki, bu, kıyasçıların görüşünü desteklemek demektir. Böylece sebepten ayırdır ancak bu da Allah'ın bir fiilidir ve bunu da Allah'ın dışında hiç kimse belirleyemez. Anlaşılabacağı üzere İbn Hazm'ın ayrıntı gibi görünen bütün bu konulara girmesinin bir sebebi bulunmaktadır. Zira İbn Hazm'ın tek amacı kıyasın geçersiz ilan edilmesidir ve onun her sözü, her ifadesi birbirleriyle bir bütün oluşturarak kıyasın reddine hizmet etmek için

¹⁸³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1433.

¹⁸⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1432.

söylenmiştir. Bu amaçla kıyasçıların, Allah'ın hükümleri belirlerken kullarının maslahatını gözönünde bulunduracağı ilkesine de karşı çıkan İbn Hazm, kıyasçıların illeti meşru' göstermek için maslahata dayandıklarını ve Allah'ın herşeyi kullarının maslahatını gözönünde bulundurarak belirlediğini iddia ettiklerini söylemektedir¹⁸⁵. İbn Hazm'a göre, Allah: *"Biz de Kur'an'dan peyderpey öylesine indiririz ki, o mü'minler için şifâ ve rahmettir; zâlimlerin ise ancak hasarını artırır"*¹⁸⁶ buyurarak kıyasçıların bu iddiasını yalanlamaktadır. Zira ona göre, Allah'ın zâlimlerin maslahatını istememiştir. Bu sebeple zâlimler için Kur'an'ın inmesinde hiçbir maslahat yoktur, fakat onlar için yalnızca büyük bir zarar ve mefsedet vardır. Allah'ın, hükümlerde kullarının maslahatını gözetmiş olacağı görüşüne bu şekilde karşı çıkan İbn Hazm, kıyasçılara hitaben şöyle bir soru sormaktadır. *"Allah'ın yaptığı şey kullarının hepsi için mi yoksa bir kısmı için mi maslahattır?"*¹⁸⁷ Bu sorunun muhtemel cevaplarını yine kendisi veren İbn Hazm; *"Eğer kullarının hepsi için derlerse, büyüklemişler ve açıkça yalan söylemiş olurlar, çünkü Allah, Hz.Musa'yı hiçbir şekilde Firavun'un maslahatı için göndermemiştir"*¹⁸⁸ diyerek, dünyada olup da insanların tümünün maslahatına olan hiçbir şey olmadığını ifade etmiştir. Ona göre insanların barışı için menfaat olan bir şeyde diğerleri için zarar ve mefsedet vardır ve bunların hepsini yapan da sadece Allah'tır¹⁸⁹. Bu ifadelerle İbn Hazm, Allah'ın, belirlemiş olduğu hükümlerin gerçekte bütün insanlar için maslahat olup, ancak bazı insanların kendi iradeleriyle bu maslahata karşı tepki gösterdikleri gerçeğini görmezlikten gelmiş görünmektedir. Zira Allah, Kur'an'ı bütün insanlar için bir hidayet rehberi olarak göndermiştir. Bu durumda Kur'an bütün insanlar için maslahatın teminatıdır. Ancak

¹⁸⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1448-1449.

¹⁸⁶ el-İsrâ, 17/82.

¹⁸⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1452.

¹⁸⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1452.

¹⁸⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1452.

insanlardan bazıları O'na inanırken diğer bazıları O'na inanmamışlar böylece Kur'an O'na inananlar için rahmet olmuşken, O'na inanmayanlar içinse onların ziyana ve hüsrana uğramalarının sebebi olmuştur. Bu bağlamda İbn Hazm'ın mantığıyla hareket edilirse, Kur'an bazı insanlar için mefsedet'tir sonucu ortaya çıkar ki, gerçekte Allah'ın hükümlerine aykırı olan budur. Fakat İbn Hazm, bu görüşünü de kendince meşru' bir zemine oturtmuştur. Ona göre, Allah'ın, kullarının tümü için maslahatı gözettiğini söyleyen kimse sefihlerin sefihidir. Zira mefsedet ve maslahatların, sefihliklerin tümünü yapan, Allah'tır. Her ne kadar onları insanlar yapmış gibi görünse de. Böylece, "Allah, kullarının maslahatı dışında bir şey yapmaz" diyen kimsenin sözünün "bâtıl" olduğu açığa çıkmış olmaktadır. Zira İbn Hazm, Allah'ın dilediği şeyi, dilediği kimsenin maslahatı için, dilediği şeyi de dilediği kimsenin menfaati için yapacağı görüşündedir¹⁹⁰. Her şeyi sadece Allah'ın dilemesiyle bağlantılandıran İbn Hazm, sırf kıyası reddetmek uğruna ayetleri kendi bağlamından koparmış veya onları asıl anlamlarının dışında yorumlamış görünmektedir, çünkü Allah'ın dilediğini yapması, kullarının hiçbir fiili veya sözü ya da iradesi söz konusu olmaksızın nasıl olur da onların zararına yönelik olabilir. Bu Allah'ın adâlet sıfatına zarar vereceği gibi, bazı kulları için zulüm ve haksızlık yaptığı sonucunu doğurur. Kalpleri, gözleri görmeyen, kulakları duymayan ve Allah'ın bütün emir ve nehiylerine karşı kayıtsız kalan insanlara, Allah'ın dilediğini yapması, onların bu isyankâr davranışları söz konusu olmadan olabilir mi? veya Allah'ın, kendisine itaat ve ibadet eden kimseye -hiçbir sebep yok iken- zulmetmesi mümkün değildir. Zira Allah kulları için çok merhametli ve bağışlayıcı olup gerçekte kulları için asla herhangi bir zararı, mefsedeti veya kötülüğü dilemiş değildir. Ne var ki İbn Hazm tamamıyla aksi kanaattedir ve o kendisine ihsan edilmiş veya kötülük yapılmış kimsenin, bu ihsanı ya da kötülüğü hakke edecek

¹⁹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1452-1453.

herhangi bir şey yapmadığını fakat Allah'ın kullarına karşı dilediğini yapacağını ve Allah yaptığından dolayı sorgulanmayacağı için Allah'ın dilediğini yapmasında kullarının iyi ya da kötü amellerinin hiçbir etkisi olmadığını iddia etmektedir¹⁹¹. “Biz ancak (o kâfirlere) günahları artsın diye süre vermekteyiz”¹⁹² ve “Onlar sanıyorlar mı ki, kendilerine verdiğimiz mal ve çocuklarla biz onların hayırlarına koşuyoruz (veya yardım ediyoruz)”¹⁹³ ayetlerinin de kıyasçıların maslahata dayalı görüşlerini yalanladığına inanan İbn Hazm; “Allah o kâfirlere zararları için mühlet verdi, menfaatleri ya da maslahatları nedeniyle değil”¹⁹⁴ diyerek kıyasçılara karşı çıkan İbn Hazm, Allah'ın, bu insanların küfürleri sebebiyle onlara bu şekilde hitap ettiğini gözardı etmiş görünmektedir. “Biz daha hayırlısını ve bir benzerini getirmeden hiçbir ayeti neshetmez veya unutturmayız”¹⁹⁵ ayetinin de hükümlerin, kulların maslahatına yönelik olduğuna delâlet etmeyeceğini belirten İbn Hazm, neshin insanlar için hayır olmasını gerektirecek bir şey olmadığını Allah'ın bununla müslümanları diğer toplumlara önder kılmak istediği için böyle yaptığını ve bunu da illersiz ve sebepsiz olarak sadece dilediği için yaptığını iddia etmektedir¹⁹⁶.

Nâsîh olan ayet ne zaman bizim için hayır oldu, öncekini onunla nesh ettiğinde mi bizim için hayırlı oldu, yoksa öncekini nesh etmeden önce de bizim için hayırlı mıydı¹⁹⁷

diyerek cedelci üslûbunun örneğini bir kez daha sergileyen İbn Hazm, kıyasçıların; nâsîh olan ayet, önceki (mensûh) ayeti nesh etmeden önce de insanlar için hayır olduğunu iddia etmeleri durumunda, Allah'ın uzun bir müddet -nesh oluncaya kadar- insanları bu hayırdan mahrum etmiş olacağı için kendi asıllarını çürütmüş olacaklarını iddia etmektedir.

¹⁹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1453.

¹⁹² Âl-i İmrân, 3/178.

¹⁹³ el-Mü'minûn, 23/55-56.

¹⁹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1453.

¹⁹⁵ el-Bakara, 2/106.

¹⁹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1454.

¹⁹⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1454.

Kıyasçılar eğer nâsîh olan ayet mensûh olan ayeti nesh ettikten sonra nâsîh olan ayet insanlar için hayırlı olmuştur diye iddia edecek olurlarsa bu durumda da önceki (mensûh) ayetin insanların maslahatına olmamasını ifade etmiş olacaklarını belirten İbn Hazm, kıyasçıların: “Allah sadece onu dilediği için yaptı” demeleri durumunda ise Allah’ın herşeyi illetsiz ve kendi dileğine göre yapacağını, dilemediği şeyi yapmayacağını kabul etmiş olacaklarını iddia etmektedir¹⁹⁸. Allah’ın kâinatı ve bütün canlıları dilediği gibi yaratıp, dilediği şekilde rızıklandıracağını, kimini kimine üstün kılacağını ve bunun sorgulanamayacağını belirterek şöyle demektedir.

Şimdi hangi illet veya sebep bunlardan bazısını bazısından daha mübarek veya daha kötü ve necis kalmayı ve onları bu şekilde düzene koymayı zorunlu kıldı¹⁹⁹.

Bu ifadeleriyle İbn Hazm, Allah’ın, kulları için bir takım maslahatları gözetmesini, Allah’ı sınırlamak veya O’nun işine karışmak gibi göstermeye çalışarak bu şekilde maslahat prensibinin yanısıra -aslında daha öncelikli olarak- kıyası geçersiz kılmayı öngörmüş olmalıdır.

4. Kıyas, Rey ve İctihat Ayırımı

Kıyasın tamamen karşısında olan İbn Hazm, kıyasın can damarları sayılan ve onun meşru’ bir delil olduğunu gösteren her türlü nakli ve akli delil ile kıyasın bağlantısını koparmaya çalışmıştır. İbn Hazm’ın bu amacına yönelik olarak kıyasla bağlantısını kesmeye çalıştığı ve nakli olmanın yanısıra aynı zamanda akli de olan bir diğer delil ise İslâm hukukunda yadsınamaz bir konuma sahip olan içtihat’tur²⁰⁰. İbn Hazm ise içtihadı

¹⁹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1454.

¹⁹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1455.

²⁰⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm* isimli eserinde içtihat konusunda aynı bir başlık açmıştır. İbn Hazm’ın bu konuya özellikle değinmesinin nedeni, İmam Şâfiî’nin kıyası içtihat olarak kabul etmesi olabilir. Zira İmam Şâfiî’ye göre nassta belli bir hüküm yoksa hükme içtihat yoluyla bir işaret aranır ki, işte bu içtihat kıyastır. Bkz. İmam Şâfiî, *er-Risâle*, s. 476-477.

kabul etmekle birlikte onu kıyas ve rey'den ayırmıştır. İctihadın hem genel hem de şer'i anlamda tanımını yapan İbn Hazm, genel anlamdaki içtihadı, *"Bir şeyin mânâsını elde etmek amacıyla -tükenircesine- çaba sarfetmektir ki, o mânânın o şeyin içinde olduğu ya kesindir veya tahmin edilir"*²⁰¹ şeklinde, şer'i kıyası ise, *"Hükmün bulunduğu yerde meselenin hükmünü elde etmek amacıyla çaba sarfedilmesidir"*²⁰² diye tanımlayan İbn Hazm genel ve şer'i içtihad kavramını birbirinden ayırarak genel içtihad tanımında mânânın o şeyin içinde olma ihtimalini vurgularken şer'i içtihadta böyle bir kayda değinmeden hükmün mevcut olduğu yerde araştırılmasını öngörmüştür. Böylece hükmün bulunduğu yerin dışına çıkarılmasının yani bulunduğu yerin dışında araştırılmasının önünü kapatmış olan İbn Hazm, kıyasa dayanarak hükmün başka bir yerinde araştırılmaya çalışıldığını ve bunun imkânsız olduğunu ima' etmeye çalışmış olmaktadır. İctihadı, Kur'an ve Sünnet'te varolan hükümlerin araştırılması, elde edilmesi olarak algılayan İbn Hazm, içtihadın mübâh olduğunu söylemekte ve bunu, Hz.Peygamber'in, *"Kim içtihad eder, isabet ederse iki sevap alır ve kim de içtihad edip isabet edemez ise bir sevap alır"*²⁰³ hadisine dayandırmaktadır. Ona göre bu hadis kıyasın ve rey'in değil sadece içtihadın mübâh olduğunu göstermektedir. Zira İbn Hazm'a göre içtihat, Kur'an, Sünnet ve icma'da varolan hükmü elde etmek için gereken bütün çabayı sarfetmektir. Çünkü Allah bunlardan başkasını kaynak olarak göstermemiştir²⁰⁴. Bu anlamda kim, Kur'an'daki bir hükmü elde etmek isterse Kur'an ayetlerini okur ve kim de hadisteki bir hükmü elde etmek isterse hadisleri okur ve içtihat eder. İctihadının sonunda ulaştığı hükmü destekleyen nass bulunursa, bir isâbet etmesinin ve bir de gayretinin sonucu olarak iki

²⁰¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1457.

²⁰² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1457.

²⁰³ Ebû Dâvud, *Kitâbu'l-Akdiye*, II/322-323.

²⁰⁴ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 57.

sevap alacaktır. Kur'an, Sünnet'te ifade edilen mânâyı anlayamazsa idrakini zorlayarak ve gayret sarfederek mânâyı anlamaya çalışır ve içtihad eder, isâbet edemezse bir sevap alır²⁰⁵. Bu durumda İbn Hazm'a göre nasslara dayanarak içtihad eden kimsenin Allah'a göre iki, insanlara göre ise üç konumu bulunmaktadır. Allah'a göre iki konumu, onun isâbet veya hata etmesidir ki, her iki durum da Allah'a açıktır ve müctehid her iki durumda da Allah'tan sevap alacaktır. Müctehidin insanlar karşısında ise hata ve isâbet etmesinin yanısıra hata ve isâbet ettiğinin bilinmediği bir üçüncü konumu vardır. İnsanlar bu -mütevakkıf olan- müctehid hakkında isâbet ya da hata ettiğine dair herhangi bir yargıda bulunmazlar çünkü müctehidin görüşünün doğruluğunu ya da yanlışlığını gösteren herhangi bir delil bulunmamaktadır²⁰⁶. Müctehid hükmünde isâbet ettiğini bir delil ile açıklarsa ona uyulması gerekir eğer hata etmiş ise bu hatasından dolayı sorumlu değildir. Çünkü Allah: *"Hata olarak yaptıklarınızda sizin için bir sakınca yoktur. Ancak kalplerinizin kasıtlı olarak yaptıklarında (sizin için günah) vardır."*²⁰⁷ buyurmaktadır. Bu sebeple kim kasıt olmaksızın bilmeden hata yaparsa o yalnızca hatalıdır, günahkâr olmamıştır²⁰⁸. Ancak hatalı müctehidin de ma'zur ve gayr-ı ma'zur diye iki kısma ayrılacağını ifade eden İbn Hazm, ma'zur olan hatalı müctehidin, hata yapmayı kasdetmediğini ve ictihadını hak üzere yapmayı istediğini bu sebeple günahkâr olmayacağını belirtirken, gayr-ı ma'zur müctehidin ise hatalı olduğu kendisine açık olmasına, hakkında içtihad yaptığı şeyin içtihadının dışında olduğunu bilmesine ve görüşünün bâtil olduğuna dair bir delil bulunmasına rağmen kasıtlı olarak hata yaptığını bundan dolayı da ayet ve hadise muhalefet etmiş olacağı için bu müctehidin küfür ve fık

²⁰⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1259.

²⁰⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1459.

²⁰⁷ el-Ahzâb, 33/5.

²⁰⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1459-1460.

ile itham edileceğini belirtmiştir²⁰⁹. Bu ifadeleri temel alarak kıyasçıların, Allah'a karşı bilmedikleri şey ile hükmettiklerini ve bu hatalarını bilmelerine rağmen "zâhir" ve "sâbit" nasstan bir delil göstermeye kalkışarak kıyas yapmaya devam ederlerse -ki İbn Hazm'a göre kıyasçıların yaptığı budur- kıyasçıların fâsık olacaklarını belirten İbn Hazm²¹⁰ kıyasçıların büyük günahkârlardan olduğunu vurgulamaya çalışmıştır. Kıyas ile içtihad bağlantısını bu şekilde koparan İbn Hazm rey'in de kıyas ve içtihat'tan farklı olduğunu iddia etmiştir. Zira ona göre rey neticede -nasstaki hükme ulaşamadığında- en güvenilir, en kapsamlı ve en doğru hükümdür. Kıyas ise en doğru, en kapsamlı veya en güvenilir olsun ya da olmasın hakkında nass bulunan bir şeyin hükmünü, bu meselenin benzer olan ve hakkında nass bulunmayan diğer bir meseleye vermektir²¹¹. Bu şekilde rey ile kıyasın da birbirlerinden farklı olduğunu vurgulamaya çalışan İbn Hazm'ın böyle bir ayırma gitmesinin muhtemel sebebi en azından içtihadta rey'in büyük bir rol aldığı gerçeğini bertaraf ederek içtihat dışında hükme ulaşmaya çalışılan bütün yolları kapatmak olmalıdır. Zira rey ile içtihat arasında bir fark yoktur ve müctehid de reyyle hüküm veren kimse de sonuçta mesele hakkındaki nassları ve icma'yı inceleyerek onlardan anladıklarıyla hüküm vermektedirler. Bu durumda her ikisinin de hata yapması mümkündür. Ancak İbn Hazm'ın rey ile kıyası içtihat'tan ayırmasının en temel sebebi içtihatıdır. Hz.Peygamber'in hadisinde açıkça -ismen- ifade edilmesine rağmen kıyas ve rey'in ismen ayet veya hadislerde mübâh olduğunun zikredilmemiş olmasıdır. Bu sebeple İbn Hazm her ne kadar rey'i kıyastan bir derece daha güvenilir bulsa da rey'e de karşı çıkmıştır. Zira ona göre, reyle bağlantı kurmak da kıyas gibidir²¹² ve dinî hususlarda

²⁰⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1461-1462.

²¹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1466.

²¹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1258.

²¹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1466.

hakkında “bûrhan” (delil) bulunmayan bir şey iddia etmek nefse meyletmek ve kesin olarak hevâyâ uymaktır. Tek doğru yol ise nassın hilâfına olmayan haberleri doğrulamak, nassın muhalefet ettiği şeyleri ise kesinlikle yalanlamaktır²¹³. Bu sebeple İbn Hazm’a göre dinî konularda rey ile hüküm vermek kesinlikle câiz ve helâl değildir. Dinin tamamlanmış olması bunun apaçık göstergesidir. Ayrıca Hz.Peygamber’in: “İnsanlar başlarına câhil idareciler seçtiler. Onlar da rey ile hükmettiler. Böylelikle hem kendileri sapıttılar, hem de başkalarını yoldan çıkardılar”²¹⁴ hadisi ile “İlim, âlimlerin kafalarından soyutlanmaz. O, ancak âlimlerin ölümüyle kaybolur. Onlar ortadan kalkınca da, halk bilgisizleri başlarına getirirler. Onlar da dilde kendi görüşleriyle hüküm vererek, hem kendileri yoldan çıkarlar, hem de başkalarını yoldan çıkarırlar”²¹⁵ sözleri rey’in geçersiz olduğunun açık göstergesi durumundadır. Bu anlamda sahâbe rivâyetleri olduğunu da vurgulayan İbn Hazm, Hz.Ömer’in: “Rey’i ittiham altında tutun”²¹⁶ ve Hz.Ali’nin de: “Eğer din rey ile oluşsaydı, mestin tabanı, meshe daha lââyık olurdu”²¹⁷ demelerinin rey’i geçersiz kıldığını söylemektedir²¹⁸. Ancak İbn Hazm’ın gerek hadise yönelik, gerekse sahâbeye yönelik olarak zikrettiği rivâyetler onun lehine gibi görünmemektedir. Zira, rivâyetlerde kastedilen rey, Allah ve Rasûlü’nün hükümlerini terkederek cahil insanların kendi görüşlerine dayanarak dini tahrif etmelerinden bahsedilmektedir. Halbuki hiç kimse Allah ve Peygamberi’nin hükümleri olmadan bir dinin olabileceğini veya dinin tamamının rey olduğunu yahut rey ile verilen hükmün

²¹³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1469-1470.

²¹⁴ İbn Abdilberr, II/133-134.

²¹⁵ Ebû’l-Huseyin Muslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü’rî (v. 261/874), *el-Câmiu’s-Sahîh*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut (t.y.), Kitâbu’l-İlm, IV/60; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-et-Tirmizî (v. 279/892), *el-Câmiu’s-Sahîh*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut (t.y.), Kitâbu’l-İlm, V/31.

²¹⁶ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 41.

²¹⁷ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 41.

²¹⁸ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 41.

-içtihat gibi- kesin doğru olduğunu iddia etmemektedir. Ancak İbn Hazm sanki böyle bir iddia varmış gibi göstermekte ve dinî hükümlerden hiç haberi olmayan câhil ve dini tahrif etmek isteyen insanlar ile sahâbenin ve din âlimlerinin rey'ini aynı değerde görmekte ve din âlimlerini âdetâ dini tahrif etmekle suçlamaktadır. Bu sebeple Hz.Peygamber'in: *"Muaz, helâli ve haramı en iyi bileninizdir"*²¹⁹ hadisi ile Muaz'a, hüküm verirken neleri gözönünde bulunduracağı hususunda soru sormasının doğru bir rivâyet olmadığını belirten İbn Hazm bunların rey için geçerli olmayacağını iddia etmiştir²²⁰. Bu hakkın, sadece Muaz'a has olması veya Muaz dışında geneli kapsaması durumunda da yanlış olacağı görüşünü savunan İbn Hazm, helâl ve haramı Muaz'ın iyi bilmesinden hareketle rey ile hükmetme yetkisinin sadece ona verileceğini söylemenin, onun dışındaki hiç kimsenin görüşünü almamak gibi bir sonucu doğuracağını ve bunun hiç kimse tarafından söylenmediğini, rey hakkının genele teşmil edilmesi durumunda ise herkesin kendi rey'in diğerlerinden daha üstün göreceğini ve bu sebeple dinin insanların elinde oyuncak olup bâtil olacağını söylemiştir²²¹. İbn Hazm'a göre dinde rey ile hüküm verildiğinde bu sonuç kaçınılmazdır ve bu küfrü gerektirir. Zira rey ile helâller haram, haramlar helâl kılınır, mübâhlar farz, farzlar mübâh haline gelir. Bu durumda nassın olduğu yerde kesinlikle reye müracaat edilmeyeceği açığa çıkmış olmaktadır. Nassın olmadığı yerde reye müracaat edileceği görüşünün iddia edilmesi ise İbn Hazm'a göre sadece "bâtıl" bir görüştür. Zira İbn Hazm'a göre dinî hususlarda hakkında Kur'an veya Sünnet'ten hüküm bulunmayan hiçbir mesele yoktur²²². Ayrıca dinî hususlarda reyîyle hüküm veren kimse kanun koymuş demektir. Allah'ın izin vermediği bir konuda kanun koymayı Allah kesinlikle yasaklamıştır

²¹⁹ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 43.

²²⁰ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 52, 53.

²²¹ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 53.

²²² İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 53, 54.

ve bu haramdır. Bu hususta sahâbenin reye dayandığı delil olarak öne sürülecek olursa İbn Hazm'ın buna da cevabı hazırdır. Buna göre sahâbeden hiç kimse yoktur ki reyiyle vermiş olduğu hükümden daha sonra dönmemiş olsun²²³. İbn Hazm böylece dil ve mantık yardımıyla kıyasın; sebep, benzerlik, re'y, içtihat ve türeme gibi unsurlarla bağlantısını koparmış ve bu şekilde kıyası reddetmesinin gerekçelerini itiraz edilmesi mümkün olmayacak şekilde ortaya koyduğuna inanmıştır.

b. Nasslar Çerçevesindeki Deliller

1. Nassların Herşeyin Hükümünü Belirlemiş Olması

İbn Hazm'ın din ve dinî olan her türlü mesele hakkındaki görüşünün en temel ve dikkate değer görüşünü şüphesiz nasslarla ilgili fikirleri oluşturmaktadır. Zira onun kıyası reddetmesinin sebeplerinde dahi nasslara yüklediği anlamın etkisi ihmal edilemez durumdadır. Bu yüzden, onun nassların dışına hiçbir şekilde çıkmamayı öngörmesinin mi kıyası reddine, yoksa kıyası reddi mi, onun nassların ifade ettiği anlamın dışına çıkmamasına neden olmuştur sorusuna karşılık, her iki durumun da geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Zira, İbn Hazm'ın,

Kıyasa nerede ihtiyaç duyulur? Allah'tan ve Peygamber'den herhangi bir hükümün gelmediği yerde mi, yoksa böyle bir hükümün geldiği yerde mi?
Şüphesiz bunun üçüncü bir yolu yoktur²²⁴

şeklindeki sorusuna karşılık yine kendisinin vermiş olduğu cevap(lar), onun bu husustaki bakış açısını gösterir durumdadır. İbn Hazm; kıyasçıların bir mesele hakkında nass olduğundan dolayı kıyas yaptıklarını iddia edecek olurlarsa icma'dan kopmuş olacaklarını ve bu sebeple İslâm'dan çıkma durumuna geleceklerini bildirmektedir²²⁵. Zira İbn Hazm'a

²²³ İbn Hazm, *en-Nûbez*, s. 54.

²²⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1342; *en-Nûbez*, s. 47, 48.

²²⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1342.

göre ümmetin tamamı Kur'an ve Sünnet'te bildirilenler ile şer'î hükümlerden haram ve vâcib olanlara uymanın gerekliliği hususunda icma' etmişlerdir ve sahih nassın dışında icma' yapmak bâtıldır²²⁶. Bu sebeple nassın varolduğu yerde kıyas yapılamayacağı görüşünü -kıyasçılar böyle bir iddia öne sürmemektedir- açıklamış olmaktadır. Kıyasçıların Kur'an ve Sünnet nassının olmadığı yerde kıyasa başvurulması gerektiğini söylemeleri durumunda ise İbn Hazm:

Yüce Rabbimiz bunu zemmetmiş ve bu sözün sahibini yalanlamıştır. Allah'ın böyle diyen kimseyi zemmettiğinin delili, *"Yoksa Allah'ın, dininde izin vermediği bir şeyi onlara meşru' kılacak ortakları mı var?"*²²⁷ ayetidir. Allah'ın böyle diyen kimseyi yalanlamasının delili ise, *"Biz Kitâpta, hiç bir şeyi eksik bırakmadık"*²²⁸, *"... O her şey için bir açıklamadır"*²²⁹, *"Bugün dininizi tamamladım"*²³⁰ ayetleridir²³¹

demektedir. Ayrıca İbn Hazm, *"Rabbin, unutkan değildir"*²³² ve *"Sana Kitâbı, ayrılığa düştükleri şeyleri onlara açıklamak için, inanan kimselere de yol gösterici ve bir rahmet olarak indirdik"*²³³ ayetlerinin dinin tamamlanmış olduğunu açıkça gösterdiğini ve bu nassların doğrultusunda dine hiçbir şey eklenmesinin mümkün olmadığını, çünkü dinin tamamlanmış olduğunda ve dinî husustaki nassların Allah katından olduğuna dair Kur'an nassı bulunduğunu belirtmektedir²³⁴. Allah'ın bildirdiklerinin bu şekilde tamamlanmış olduğunu ve Hz.Peygamber'in vahyin birinci derecede muhatabı olarak²³⁵ Allah'tan almış olduğu vahyi insanlara iletmiş olduğunun altını çizen İbn Hazm, *"İnsanlara indirileni*

²²⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1372, 1373, 1215.

²²⁷ eş-Şûra', 42/21.

²²⁸ el-En'âm, 6/38.

²²⁹ en-Nahl, 16/89.

²³⁰ el-Mâide, 5/3.

²³¹ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 48.

²³² el-Meryem, 19/64.

²³³ en-Nahl, 16/64.

²³⁴ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 7, 9.

²³⁵ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 9.

onlara açıklamaları için”²³⁶ ayetinin ve Hz.Peygamber’in Veda Haccı’nda: “*Tebliğ ettim mi?*” ve “*Ey Allah’ım şahit ol*”²³⁷ sözlerinin, O’nun Allah’tan aldığı vahyi insanlara eksiksiz bir şekilde tebliğ ettiğinin göstergesi olduğunu belirtmektedir²³⁸. Allah’ın Kitâbı ve Hz.Peygamber’in tebliği ile dinin bu şekilde tamamlanmış olduğunu vurgulayan İbn Hazm:

Allah’a hamdolsun ki bizi kendisiyle sorumlu tuttuğu ve ancak ona uymakla ateşten kurtulacağımız din; Kur’an, Sünnet ve ümmetin icma’ıyla kesin bir şekilde bize açıklanmıştır. Din tam bir bütünlük kazanmıştır. Bu yüzden artık ne bir fazlalık ve ne de bir eksiklik içerir. Hiçbir şüpheye kapılmadan biliyoruz ki, dini açıklayan kaynak da saklanmış ve korunmuştur. Zira Allah: “Kur’an’ı biz indirdik, onun koruyucuları da biziz”²³⁹ buyurmaktadır. Böylece hiçbir şüpheye yer kalmayacak şekilde, hiç kimsenin, Kitâp, Sünnet veya bizden olan emir sahiplerinin icma’ı olmadan fetvâ veremeyeceği açığa çıkmış olmaktadır. Bu esaslarda müslümanlardan birinin ihtilâfı söz konusu değildir²⁴⁰.

Bu ifadeler hiçbir yorum ve açıklamaya ihtiyaç hissettirmeden İbn Hazm’ın konuyla ilgili görüşlerini ortaya koymaktadır. Dinin, Allah’ın gönderdiği vahiyle ve Hz. Peygamber’in de Allah’tan gelen her şeyi insanlara açıklamasıyla tamamlanmış olduğunu belirten İbn Hazm, vahyin Allah tarafından gönderilmediği sürece asla bilinmeyeceğini ve Hz.Peygamber’den sonra da hiçbir şekilde vahiy gelmeyeceğini vurgulayarak²⁴¹, dinin hiçbir şekilde değişikliğe uğramayacağını ve Hz.Peygamber döneminde verilmiş olan hükümlerin sonsuza kadar bu şekilde kalacağını,

Din değişikliğe uğramayacaktır. Rasûl’ün döneminde ve O’nun ölümünden sonra mübâh olan bir şey ilelebed böyle kalacaktır. Haram olan da aynı şekilde helâl olmayacaktır²⁴²

²³⁶ en-Nahl, 16/44.

²³⁷ Ebû Dâvud, Kitâbu’l-Buyu’, II/264.

²³⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1313, 1342.

²³⁹ el-Hicr, 15/9.

²⁴⁰ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 7.

²⁴¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1215.

²⁴² İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 11. Ayrıca bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1421.

diyerek ifade etmektedir. Bu konuyla ilgili olarak kıyasçıların, nassların sınırlı olup her meseleyi kuşatmasının imkânsız olması görüşünü benimsemiş olmalarına da karşı çıkan İbn Hazm, böyle bir iddiada bulunmanın küfre neden olduğunu belirtmektedir²⁴³. Zira ona göre, din tamamlanmış ve Hz.Peygamber, bu dinin tümünü insanlara açıklamıştır. Aksi bir görüş ileri sürenin ihtilâfsız bir şekilde kâfir olacağına ise icma' ile sabittir. Böylece dinî konuların hepsinin belirlendiği görüşünü savunan İbn Hazm, "Öyleyse dinî konularda bilinmeyen nerede"²⁴⁴ diyerek kıyasçıları aklın bilmediği şeyi ona isnad etmekle ve şer'i konularda Allah ve Rasûlü'nün indirmediği hükümler ortaya koymakla itham etmektedir, çünkü ona göre akıl, nasslar dışında helâl ya da haram kılamaz görüşündedir²⁴⁵. Kendilerinin bu şekilde Kur'an ve Sünnet'te hükmü bildirilmemiş meseleler bulunduğunu kabul etmemelerine ve kıyasçıların bunu câiz görmelerine rağmen, onlara: "Siz bu hususta -hakkında nass bulunmayan bir mesele ile karşılaşmanız durumunda- ne yaparsınız diye sormalarını çok anlamsız bulduğunu belirten İbn Hazm,

Bu bizi değil, sizi bağlar, çünkü bize göre bu bâtlı, imkânsız ve ebediyen olmayacak bir şeydir. Bu tür meseleler bulduğunuz zaman siz ne yapıyorsunuz bize haber verin. Onlar hakkında hüküm vermekten kaçınıyor musunuz? -ki bu sizin görüşünüz değildir- yoksa onun hakkında hüküm mü veriyorsunuz?²⁴⁶

demektedir. Böylece üçüncü bir halin söz konusu olmadığını ifade eden İbn Hazm, kıyasçıları, verdikleri hükmün, Allah ve Rasûlü'nün hükmü olduğunu söylemeleri durumunda çelişkiye düşmekle, -çünkü onlar bu hususta Allah ve Peygamberi'nin hükmü olmadığını söylemişlerdir- Allah ve Rasûlü'nün hükmü dışında olduğunu söylemeleri durumunda ise, Allah ve Rasûlü'nün hükmetmediği bir şeyi hükmetmekle suçlamakta ve

²⁴³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1326.

²⁴⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1313.

²⁴⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1313, 1326.

²⁴⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1353-1354.

bu durumun -kıyasın geçersizliğini anlamakta- akıllı kimseler için! yeter bir delil olacağını ifade etmektedir²⁴⁷. Zira İbn Hazm, Allah'ın kitabının, "... Herşeyin açıklayıcısı olarak..."²⁴⁸ ve "O halde biz onu okuduğumuz zaman sen onun okumuşunu takip et. Şüphesiz onun açıklaması bize düşer."²⁴⁹ ayetlerin herşeyin hükmünü barındırdığını, şeriatının beyânının bizzat Allah tarafından yapıldığını ifade ederek böylece kıyas ve reye insanların vekil tayin edilmediğinin açığa çıkmış olduğu görüşünü savunmaktadır²⁵⁰.

Beyânın böylece tamam olduğunu ifade eden İbn Hazm, konuyla ilgili olarak İbn Mes'ud'tan bir rivâyet nakletmiştir. Rivâyete göre bir adamla kadın İbn Mes'ud'a gelmişler ve "Tahrim" (herhangi bir şeyi haram kılmak) hakkında sormuşlardır. İbn Mes'ud'un bu soruya cevabı ise: "Allah (hükümleri) açıklamıştır. Kim ki hükümler kendisine açıklandıktan sonra, bir işi kendi hükmünün dışına çıkarırsa, o kimse, Allah'ın hilâfına olarak komuştuğu şeyde Allah'a muhalefet etmiş olur"²⁵¹ şeklinde olmuştur ve İbn Hazm'a göre, İbn Mes'ud'un bu ifadeleri, nassta olmayan bir şeyi söylemenin Allah'a muhalefet olduğunun göstergesi ve beyânın tamamlandığının bildirisi durumundadır²⁵². Bu rivâyetin de delâletiyle, Kur'an'dan bize ulaşabilecek herşeyin ulaştığını ve bu hususta bir ittifâk olduğunu belirten²⁵³ İbn Hazm, muhtemel bir itirazı gözönünde bulundurarak olsa gerek, sünnetin sonraki nesillere ulaşmasında ihtilâf olduğunu belirtirken hemen akâbinde âdil ve senedi sahih haber-i vâhidin kaynak kabul edilmesinin zorunlu olduğunun ve yalnızca bunlara dayanarak içtihat yapılabileceğinin,

²⁴⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1354.

²⁴⁸ en-Nahl, 16/89.

²⁴⁹ el-Kıyâme, 75/18-19.

²⁵⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1355, 1356.

²⁵¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1365.

²⁵² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1365.

²⁵³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1458.

mursel haberin* ise kesinlikle kaynak olamayacağının altını çizerek²⁵⁴, sünnetin sonraki nesillere ulaşmadaki sorununu kendince bu şekilde çözmüştür, ancak sahih olan haber-i vâhidi, sahih olmayan haberden nasıl ayırdettiği üzerinde en ufak bir hatırlatmada bulunmayan İbn Hazm, dinin bütünüyle tamamlanmış ve açıklanmış olmasında sünnetin beyanının sonraki nesillere ulaşma şeklinin yeterince izahını yapmamıştır.

Bu anlamda kıyasçıların:

Biz, Kur'an ve Sünnet'te hükmü bulunmayan meseleler meydana geliyor demiyoruz. Fakat biz meselelerin bazıı hakkında (açık) nass varken bazıı hakkında (açık nass olmayıp) "delil" bulunduğunu söylüyoruz²⁵⁵

diyerek nasslarda her şeyin hükmünün açık olarak bulunmadığını kasdetmelerine itiraz eden İbn Hazm, kıyasçıların bazı meselelerin hükmü hakkında varolduğunu iddia ettikleri "delil" hususuna ise şöyle yaklaşır: Bunun kendisinin de görüşü olduğunu vurgularken, nassın iki veya daha fazla mânâya ihtimali durumunda ise Allah'ın kasdettiği mânânın ancak başka bir nass veya icma' ile elde edilebileceğini ve bunun da diğeri gibi kendi görüşü olduğunu söyler ve bu şekilde bir kez daha Peygamber'in emrettikleri ve nehyettiklerinin farz ve haram olduğunun kesin olarak belli olmasından sonra hakkında nass olmayan hiçbir şeyin kalmamış olduğunu belirtir²⁵⁶. Dinî hükümlerin hepsi açıkladıktan sonra, dinî hususlarda "asl" veya "fer" diye bir şeyin olmayacağını²⁵⁷ altını çizen İbn Hazm, "ta'lilcilerin" böyle bir iddiayı gündeme getirmelerini ve şeriâtı usûl ve fûrû' diye bölümlere ayırma sebeplerini, kıyasçıların kendi görüşlerini desteklemek amacıyla yaptıklarını açıklamaktadır. Kıyasçıların "ta'lil, "asl"ın sıfatının fûrû'da yürürlüğe

* **Mursel Haber:** Senedinden bir sahabenin düştüğü hadistir. Bir başka deyişle -yaşı ister küçük ister büyük olsun- bir tâbî'nin sahabeyi atlayarak hadisi (merfûan) Peygamber'e nisbet etmiş olduğu hadistir. Bkz. Subhî es-Salih, *Ulûmu'l-Hadis ve Mustalâhahu*, Dâru'l-İlm, Beyrut 1385/1966, s. 166.

²⁵⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1458.

²⁵⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1344.

²⁵⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1345.

²⁵⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1342.

konmasıdır” şeklindeki tanımlarını meşru’ bir zemine oturtmak amacıyla böyle bir yola başvurdıklarını iddia ederek, bu görüşün “fâsit” belirtmekte ve tamamen reddetmektedir. Zira İbn Hazm’a göre, dinin hepsi “asl”dır, fer’i yoktur ve dinî hükümlerin hepsi hakkında nass mevcuttur. Bu sebeple kıyasçılar dinî, usûl ve fûrû’ diye ayırmaları “bâtıl” bir iddiadır ve bunlar arasındaki ilişki “kûl” ile “cüz”deki ilişki gibi de değildir²⁵⁸.

2. Nassların Tamamının Açık ve Anlaşılır Olması

Nassların dinî hususlardaki her türlü meselenin hükmünü belirlemiş olduğunu bu sebeple dinî meselelerde hükmü bilinmediği için kıyasa müracaat etmeyi zorunlu kılan herhangi bir meselenin de bulunmayacağını vurgulayan İbn Hazm, bu görüşün doğal ve zorunlu sonucu olarak nassların tamamının “celî”, “vâzih”, yani anlaşılır olduğunu iddia etmiştir. İbn Hazm’a göre, Allah, Kitâb’ı ve Peygamber’i dinin açıklayıcısı olarak insanlara göndermiştir. Bu sebeple dinin öngördüğü her şey Kitâp’ta ve Sünnet’te mevcuttur ve Hz.Peygamber de Arap dilini en mükemmel şekilde bilen bir Peygamber olarak dinin hükümlerini en açık şekilde insanlara öğretmiştir. Bunun aksini iddia etmek Hz.Peygamber’i görevini yerine getirmemekle itham etmek olur ve böyle bir iddia, sahibini küfre götürür²⁵⁹. Bu şekilde hükümlerin hepsinin kendi zâtında açık olduğunu belirten ve Allah’ın, Peygamber’ine insanlara açıklamasını emrettiği her şeyi Peygamber’in açıklamış olduğu önkabulünden hareket eden İbn Hazm;

Eğer dinî ilimler celî olmasaydı, -dinî hükümleri anlamak hususunda- herkes câhil olurdu ve dinden ebediyyen bir şey anlaşılmazdı²⁶⁰

demektedir. Bu durumda kıyasçıların:

²⁵⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1342, 1443, 1444.

²⁵⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1256.

²⁶⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1256.

Hükümlerin hepsi beyânda açık değildir, bazıları (celî) açık, bazıları (hafî) gizlidir. Ne var ki, hükümlerin hepsi açık olsaydı âlimle câhil eşit olurdu. Hükümlerin hepsi gizli olsaydı hiç kimse hükümleri anlayamazdı ve bilmeye de yol bulamazdı. İşte biz bu sebeple hükümlerin açık olanlarından hareketle gizli olanlarını bilmeye çalışıyoruz.²⁶¹ ... “ve (hükümü) gizli olanları (hükümü) açık olanlara kıyas ediyoruz.”²⁶²

sözlerine de karşı çıkan İbn Hazm, dinin tümünün celî olduğunun bir kez daha altını çizerek,

Nassların bir kısmının açık, bir kısmının kapalı olması sebebiyle âlim ve câhilin eşit olması, onların illete dayanan sözlerinin bir sonucudur²⁶³

demekte ve kıyasçıları, sadece ta’lîlî ma’zur göstermek amacıyla böyle bir iddiaya başvurmakla suçlamaktadır. Ancak İbn Hazm’a göre kıyasçıların bu “çirkin” ve “habis” ilimleri “bâtıl” olmuştur, çünkü dine dayanan ilmin tümünün beyân edilmiş olduğu apaçık ortadadır²⁶⁴. Dinin hepsi açıklanmış ve dinî hükümlerin hepsi anlaşılır olduğu için İbn Hazm’a göre dini öğrenme hususunda âlim ve ammi (halktan biri) eşit durumdadır, denktirler ve herkes becerebildiği kadar içtihat etme hakkına ve yetkisine sahiptir²⁶⁵. Ancak câhilin âlim gibi içtihad edebilme hakkına sahip olduğunu vurgulamasına rağmen İbn Hazm, hükümleri anlamak hususunda herkesin hatta âlim ile câhilin hiçbir şekilde aynı konumda olamayacağı gerçeğinin gözardı edilemeyeceğini farketmiş olmalıdır ki, hükümlerin hepsi açık dahi olsa insanların bazen Kur’an ve Sünnet’in lafızlarını tam olarak anlayamayacaklarını belirtmekte²⁶⁶ ve hemen akâbinde -kendî kendisiyle çelişkiye düşmemek ve bütüncül bir anlayışa sahip olduğunu göstermek amacıyla olsa gerek- bazılarının bir ayet ve hadisi anlamamalarının, diğerlerinin de bunları anlamalarına engel

²⁶¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1314, 1255.

²⁶² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1255.

²⁶³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1255.

²⁶⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1255.

²⁶⁵ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 55.

²⁶⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1314.

teşkil etmeyeceğini ifade etmektedir²⁶⁷. Zira İbn Hazm'a göre, hükümlerin anlaşılmasının zor ve erişilmez olması bazı insanlar için geçerlidir, bütün insanlar ve âlimler için, böyle bir şeyin söz konusu olması mümkün değildir hatta imkânsızdır²⁶⁸. Zira Allah, *"Hiçbir nefse gücünün yeteyeğinden fazlasını yüklemeyiz."*²⁶⁹ Böylece hükümlerin tamamının açık ve anlaşılır olmasına rağmen bazı insanların bu hükümlere ulaşmasının zor olmasının, hükümlerin açık, anlaşılır olmasına bir hâlel getirmeyeceğini vurgulamaya çalışan İbn Hazm, bütün insanlar bir yana bazen âlimlerin bile daha zayıf bir anlayışla meseleye baktıklarında dinî hükümlerin anlamına vâkıf olamayacaklarını belirterek, Hz.Ömer'in Kelâle ayetini anlayamamasını görüşünün doğruluğuna delil olarak göstermiştir. Hz.Ömer başkaları bu ayeti anlamışlar ancak Hz.Ömer ayette anlatılmak istenen mânâyı kavrayamamıştır. Bunun sebebi ise İbn Hazm'a göre ayetin beyânının yeterince açık olmaması değil -bilakis ayet yeterince açıktır- ayetin anlamını elde etmek kolay olmadığı için Kelâle ayetini Hz.Ömer'in anlayamamış olmasıdır²⁷⁰ İbn Hazm, Hz.Ömer'in Kelâle ayetini anlayamaması meselesinde olduğu gibi dinin hepsi açık ve anlaşılır olduğu halde insanların Kur'an'da ve Hz.Peygamber'in Sünnet'inde vârid olan bazı lafızları gâfleleri veya akıllarının yetersizliği veyahut başka sebepler yüzünden anlayamayacaklarını vurgulayarak²⁷¹, dinin açık olmasında bir sorun olmadığını ancak problemin insanların anlayışından kaynaklandığını böylece ima' etmiş olmaktadır. İbn Hazm, böyle bir durumda hükme vâkıf olamayan âlimin, diğer âlimlerin ayetten anladıklarını ona bildirmediği sürece, hüküm vermemesini zorunlu görmüştür²⁷². Zira İbn Hazm'a göre

²⁶⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1315.

²⁶⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1457.

²⁶⁹ el-Bakara, 2/286.

²⁷⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1315.

²⁷¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1314, 1315.

²⁷² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1314.

câhil kimse bir şey anlamamış olsa bile -hükümün hepsi açık olup herkesin onu anlayabileceği durumda olduğu için- ayetin anlamını kavramış birileri mutlaka bulunmaktadır ve hükme vâkıf olamayanlar, bu ayetin anlamını onlardan öğrenmek durumundadırlar. Bu hususta Hz.Peygamber'in: *"Helâl bellidir, haram da bellidir. İkisi arasında insanların çoğunun bilmediği şüpheli şeyler de vardır."*²⁷³ dediğini hatırlatan İbn Hazm, Hz.Peygamber'in bu sözüyle şüpheli insanların tümüne değil, bir kısmına şüpheli olduğunun açığa çıktığını ve şüpheli şeylerin hükmünü bilmeyenlerin, bilenlere sormasının Allah'ın: *"Eğer bilmiyorsanız bilenlere sorun"* ayetinde olduğu gibi bilmeyenlerin bilenlere sorup öğrenmesi bâbından olduğunu ifade etmektedir²⁷⁴. Ayrıca câhil olan kimselerin ayetten bir şey anlamamaları durumunda sorumlu olmayacaklarını, çünkü anlaşılamayan şeyle âmel edilemeyeceğini belirten İbn Hazm, bir şeyin tümü gizli olduğunda (lafzı açık olmadığında) ilzamıyla onda olanın da gizli olacağını eğer bir şey (lafzen) açık ise onda olanın da aynı şekilde açık olacağını ve aralarında hiçbir fark olmadığını da²⁷⁵ dile getirmeden edememiştir. Bütün bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, nassların bir kısmının anlamının açık, bir kısmının kapalı olması sebebiyle kıyasa müracaatın gerekli olmadığını vurgulamaya çalışan İbn Hazm, bu husustaki görüşünü, *"Böylece açığa çıktı ki, dinin hepsi açıktır, vâzıhtır, ve (hükümlerin) hepsi açık olmak hususunda birbirine eşittir."*²⁷⁶ diyerek Hz.Ömer'den dinî hükümlerin tümünün açık olduğuna dair bir de rivâyet nakletmiştir. Rivâyette Hz.Ömer'in *"Siz açık olanı terkettiniz. Onun gecesi gündüzü gibidir. İnsanlar sağ ve sol olarak sapmıştır"*, *"Sünnet olanı size sünnet kaldım, farz olanı da size farz kaldım. (Bunlardan sonra) bir*

²⁷³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1315.

²⁷⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1315.

²⁷⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1316.

²⁷⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1315.

insan ancak kasden sapar."²⁷⁷ dediği bildirilmekte²⁷⁸ ve bu ifadeler İbn Hazm'a göre dinin hepsinin açıklanmış ve hükümlerin hepsinin de "vâzıh" ve "celî" olduğunun göstergesidir²⁷⁹. Dinin hükümlerinin tümünün belirlenmiş ve anlaşılır olduğunu bu rivâyetle bir kez daha vurgulamaya çalışan İbn Hazm, kıyas taraftarlarının nass ve nassın beyânını "bir şeyi ismiyle (doğrudan) belirleyen nass" ve "bir şeyi delâletiyle belirleyen nass" olmak üzere iki kısma ayırmalarını ve ikincisini kıyas diye isimlendirmelerini ve ikincisinin illetini tesbit edip ona dayanarak hükme ulaşmaya çalışmalarını tenkit etmektedir. Ona göre kıyasçıların: "Bu Hz.Peygamber'in onunla gönderildiği "beyân"*, "ihtisâr"* ve "Cevâmiu'l-Kelim"*²⁸⁰ demelerinin de bir anlamı yoktur. Hatta böyle bir iddia İbn Hazm'a göre "bâtıl", delili olmayan bir iddiadır, çünkü "Kur'an'ın kendisiyle indirildiği ve bize hitâp edilen "delâlet" bir dil mevzuu değildir. Bu sebeple mânâ nasslarda ifade edildiği şekilde ve açıktır²⁸¹. Kıyasçıların bu sözlerinin -sadece ta'file yol bulmak amacıyla- "telbis" (bir şeyi diğeriyle karıştırmak, içinden çıkılmaz hale getirmek) ve "tahlit" (birbirine karıştırmak, bozmak, saçmalamak) olduğunu iddia ederek Allah ve Peygamberi'nin, kıyasçıların bu iddialarından münezzehe olduğunu, onlara asla böyle bir şey izâfe edilemeyeceğini belirtmiştir²⁸¹. Ancak İbn Hazm, bir yandan, nassın beyânının bazen açık olmaması ve nassların delâletinden yola çıkılarak hükmün illetinin tespit edilmesi hususunda kıyasçıları eleştirerek hükmün beyân edilmemiş olmasının imkânsız olduğunu, Allah ve Rasûlü'nün bundan münezzehe olduğunu ifade ederken, diğer yandan,

²⁷⁷ Mâlik b. Enes, II/41.

²⁷⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1314.

²⁷⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1314.

* **Beyân:** Delâlet ve benzeri şeylerle bir şeyin açıklığa kavuşturulmasıdır. Bkz. Ebû'l-Cevherî, *es-Sihâh*, V/2083.

* **İhtisâr:** Sözün veciz bir şekilde ifade edilmesidir. Bkz. Ebû'l-Cevherî, *es-Sihâh*, II/646.

* **Cevâmiu'l-Kelim:** Az söz ile çok şey ifade etmek demektir. Kur'an'ın ve Hz.Peygamber'in sözleri bu şekildedir. Bkz. İbnü'l-Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VIII/53-54.

²⁸⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1343.

²⁸¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1343.

ihtisâr, tenbih ve Cevâmiu'l-Kelim'in bir çok mânâyâ geldiğini ancak muhtasar lafızlarla ifade edildiklerini²⁸² söylemekle çelişkiye düşmüş görünmektedir. Zira, kıyasçılar da nasslarda böyle ifadeler olabileceğini ve bunların kolay anlaşılamayacağını bu sebeple bu tür ifadelerin anlaşılabilmesi için mânâsı kolay anlaşılan ve lafzı açık olan nasslara müracaat edilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. İbn Hazm ise, bir yandan nassın tamamının "vâzih" ve "celî" olduğunu, nassın mânâsının anlaşılmasının nassın ifadesinden değil, insanların anlayışlarından kaynaklandığını söylemekte diğer yandan ise nasslarda edebî ifadeler olabileceğini, bir kelimenin bir den fazla mânâyâ gelebileceğini kabul etmektedir. Ancak İbn Hazm,

Kastedilen mânâlardan -bu tür kelimeler birden fazla anlama geldiği için- yalnızca birini veya kastedilmiş olan mânânın dışında bir mânâyı almak olmaz; tenbih, ihtisâr ve beyânın hakikati budur²⁸³

diyerek çelişkiden kurtulmak bir yana, hem tek bir anlamı ve hem de kastedilen -nassın kasdettiği- mânânın dışında oları almanın doğru olmayacağını belirterek, nassın kasdettiği anlamın dışındaki anlamları geçersiz saymakla kıyasçıları sınırlamış ve onların delillerini çürütmeye çalışmış gözükmektedir. Ancak onun bu savunması çok tutarlı olmaktan ziyade yalnızca kıyasçıların, bütün nassların vâzih ve celi olmadığı görüşlerine karşı çıkmak amacıyla yapılmış gözükmektedir. Aslında İbn Hazm, kendisi de nassta edebî lafızların olduğunu ve bu tür lafızların birden çok mânâyâ geldiğini kabul etmektedir. Böyle lafızların anlamları ancak mânâsı daha açık olan diğer nassların yardımıyla ve içtihat edilerek elde edilebilir ve nassın kasdettiği mânâyâ en uygun olan mânâyâ ulaşmaya çalışılır. İbn Hazm'ın, nassın kasdettiği mânânın dışında olan mânâyı almama gayesi, kıyasçıların da amacıdır ve nassın muhtemel birden fazla anlamı varken nassa dışarıdan ve

²⁸² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1343.

²⁸³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1343.

onun kasdetmediği bir mânâyı almak hiç kimsenin arzusu değildir, böyle bir şeyin yapılmış olması da mümkün değildir. Ancak, *“nassta olan mânâlardan yalnızca birini almak olmaz”*²⁸⁴ ifadesiyle İbn Hazm’ın tam olarak neyi kasdettiği anlaşılamamaktadır. Zira lafzın mânâlarının hepsiyle bir anda âmel etmenin mümkün olup olmaması bir tarafa nass gerçekte bu mânâlardan yalnızca birine vurgu yapmakta olabilir. Bu durumda nassta kasdedilen mânâyı ulaşmak en güzeldir ve istenilen hedef de budur. Aksi takdirde nasstan kasdedilen mânâyı elde etmeden, diğer mânâlarla âmel edilmeye uğraşılacağı için yine nassın kasdettiği mânâdan bir anlamda uzaklaşmış olunmaktadır. Fakat İbn Hazm, burada da mevzuyu vurgulanmak istenen alanın dışına taşırarak ve polemik yaparak kıyasçıların savundukları bütün delillerini çürütmeye çalışmıştır. Nassın lafzının tamamıyla açık ve anlaşılır olduğu ilkesinden hareketle kıyasçıların, nassların bir kısmının lafzında gizlilik olduğu görüşlerine karşı çıkan İbn Hazm, kıyasçıların Kur’an’da bulunan *“Ondan, kitâbın anası olan bir kısım ayetler muhkemdir, diğerleri ise müteşâbihdir.”*²⁸⁵ ayetinin kıyasçıların görüşünün doğruluğu için delil olamayacağını, bütün ifadelerinde olduğu gibi net bir üslûpla açıklamıştır. İbn Hazm, müteşâbih ayetlerin anlamını araştırarak ona uymanın hiç kimseye helâl olmadığını Hz.Peygamber’in dahi böyle bir şey yapmadığını; bu şekilde bir iddiada bulunmanın kesinlikle haram olduğunu belirterek müteşâbih ayetlerin anlamını sadece Allah’ın bildiğini vurgulamış ve akabinde şu ayeti zikretmiştir²⁸⁶. *“İlimde derinleşenler ise: “Biz ona inandık, tümü Rabbimiz katındandır” derler, kalplerinde hastalık bulunanlar ise fitne çıkarmak ve te’villerini yapmak için ondan müteşâbih olanına uyarlar.”*²⁸⁷ İbn Hazm -bu ayete dayanarak- Allah’ın, insanlara

²⁸⁴ Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1343.

²⁸⁵ Âl-i İmrân, 3/7.

²⁸⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1239.

²⁸⁷ Âl-i İmrân, 3/7.

akıl ve his (duyu) verdiğini ve kendinin ve hükmünün bilinmesini emrettiğini. Allah katından olan bu hükmün ise sadece Kur'an ve Sünnet olduğunu bu sebeple Allah'ın insanlara yalnızca bu iki kaynağa uymayı emrettiğini, müteşâbihe uymayı ise yasakladığını ifade etmektedir²⁸⁸. Müteşâbihe uymanın yasaklamasının gerekçesini ise İbn Hazm,

Müteşâbihe uymak helâl değildir, çünkü müteşâbihin anlamının Kur'an, Sünnet, akıl ve duyularla elde edilemeyeceği açıktır. Yaratılanların bunları bilmesi mümkün değildir, onlar sadece muhkem olan ayetleri bilebilir, onları yorumlayabilir ve onlarla fıkah yapabilirler²⁸⁹

diyerek açıklamaktadır.

Kur'an'a itaat etmek, onda olan emir ve nehiylere uymak demektir. Peygamber'e itaat de aynı şekilde onun emir ve nehiyelerine uymak ve "teaddi"yi (haddi aşmayı) terketmektir²⁹⁰

sözleriyle de İbn Hazm, yalnızca nassta olana uymanın Kur'an ve Sünnet'e uymak, nassta açıkça belirtilmeyeni ise öylece kabullenip aksi bir davranış, haddi aşmak olarak değerlendirmekte ve muhtemelen bu ifadelerle kıyası kasetmektedir. Ancak müteşâbih ayetlerle kıyasın herhangi bir ilgisi yoktur. Zira kıyas âmel ile ilgili konulara dair olmanın yanı sıra, anlamı tam bir hükmü içeren ayetlere ve hadislerle dayanmaktadır. Anlamı bilinemeyen, âmeli hüküm içermeyen ve bir çoğu yemin ifade eden ve Huruf-u Mukatta' olan ayetlere dayanarak kıyas yapılması, onların üzerine herhangi bir hüküm binâ edilmesi zaten söz konusu değildir, çünkü müteşâbih ayetlerin hemen tamamı fıkah alanının dışında kalır. Bu sebeple bu tür ifadelerle dayanarak kıyas yapılması mümkün değildir ve yapılmamıştır. Ancak Huruf-u Mukatta' ve yemin ifade edenlerin dışında olan müteşâbih ayetlere içtihat ve yorum ile bazı anlamlar verilmiş olabilir, -"Allah'ın eli onların elinin

²⁸⁸ İbn Hazm, *el-Ihkâm*, III/1240.

²⁸⁹ İbn Hazm, *el-Ihkâm*, III/1240.

²⁹⁰ İbn Hazm, *el-Ihkâm*, III/1240.

üzerindedir.²⁹¹ ayetine Allah'ın kudreti anlamının verilmiş olması gibi²⁹² ancak burada fikhî bir kıyastan söz etmek mümkün değildir çünkü ayet ahkâmıla ilgili bir ayet değildir ve âmeli bir konuyu içermemektedir.

3. Nassların Lafzına Bağlı Kalmanın Zorunlu Olması

Nassın tümünün açık ve anlaşılır olduğuna kesin olarak inanan İbn Hazm, bu görüşünün doğal bir sonucu olarak nassın lafzına bağlanmayı zorunlu görmüş ve lafzın dışına çıkmanın nassa muhalefet etmek olacağını iddia etmiştir.

Hiç kimsenin nassları zâhiri mânâsından çıkarması (te'vili) helâl değildir²⁹³ diyen İbn Hazm bu görüşünün doğruluğunu göstermek amacıyla “() (Kur'an) her şey için bir açıklamadır”²⁹⁴, “... İnsanlara indirileni kendilerine açıklaman için...”²⁹⁵, “... Açık bir Arap diliyle...”²⁹⁶, “Kendilerine apaçık anlatabilsin diye her peygamberi kendi milletinin diliyle gönderdik.”²⁹⁷ ve “Onlar sözlerin yerlerini değiştirirler...”²⁹⁸ ayetlerini delil olarak zikretmiştir²⁹⁹. Ayetlerde zikredilen “açık, apaçık” (beyyin ve mübîn) kelimelerinin Kur'an ve Sünnet lafızlarının, zâhiri mânâlarına göre anlaşılmasını ifade ettiğini³⁰⁰ söyleyen İbn Hazm,

Her kim bir ayet veya sahih haber için, “Bu ikisi mensuluktur”, “Umum ifade etmezler” veya “Bunlar zâhirine hamledilmez” derse, “Bu ayete veya bu hadise itaat etmeyin” demiş olur. Bu sebeple onun sözü bâtıldır, Allah'ın sözü

²⁹¹ el-Feth, 48/10.

²⁹² Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmed Vehbi, *Hülâsâtü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an*, Üçdal Neşriyat, İstanbul (t.y.), XIII/5441.

²⁹³ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 24.

²⁹⁴ en-Nahl, 16/89.

²⁹⁵ en-Nahl, 16/424.

²⁹⁶ eş-Şuâra, 26/195.

²⁹⁷ el-İbrâhîm, 14/4.

²⁹⁸ el-Mâide, 5/13.

²⁹⁹ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 24, 25.

³⁰⁰ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 25.

ise daha gerçek ve daha doğrudur. Eğer Allah, iddia eden kimsenin söylediğini söylemek isteseydi onu aynen o şekilde açıklardı³⁰¹

diyerek Allah'ın söylenecek her şeyi açıkça söylemiş olmasından -dolayısıyla istemediği şeyi söylememiş olmasından- hareketle nassların yalnızca zâhiri anlamına uyulması gerektiğine işaret etmektedir. Böylece hükümlerin ancak nassın "zâhiri" ve "iktizâsı" (nassın gerektirdiği veya zımnen içerdiği mânâ) ile açığa kavuştuğu görüşünü savunan³⁰² İbn Hazm, "*Kendilerine okunmakta olan kitâbı sana indirmiş olmamız onlara yetmedi mi?*"³⁰³ ayetinde Allah'ın, Kur'an'ın tilâvetiyle yetinmeyi ve Kur'an'ın "lafzının iktizâsının" dışında olanı reddetmeyi vâcip kıldığını ve bunun da nassın zâhirini almak nass veya icma' olmayan hususlarda her türlü te'vili reddetmek anlamına geldiğini söylemektedir³⁰⁴. Bu sebeple İbn Hazm'a göre nassın iktizâsında belirtilen ismin ve hükümün dışına çıkmamak ve ona ziyâde kılmamak -ki ona göre ziyâde kılmak kıyas olur- vâciptir. Aynı şekilde nassa (nassın anlamına) yapılan bir noksanlaştırma dini noksanlaştırmaktır ve bu da haram kılınmıştır³⁰⁵. İbn Hazm'ın, "*Kâfirlerle karşılaştığınız zaman onların boyunlarını vurun*"³⁰⁶ ayeti hakkında söyledikleri onun, nassın lafzına kendi deyişiyle iktizâsına olan bağlılığı ifade etmesi bakımından hayli dikkat çekicidir. İbn Hazm bu ayette zikredilmiş olduğu gibi kâfirlerden boyunları vurularak öldürülebilecek olanların (esirlerin) kesinlikle boyunlarının vurulması gerektiğini farklı bir şekilde taşla veya okla öldürülmelerinin helâl olmadığını ifade etmektedir. Boyunları vurulamayan (esir olmayan vs.) kâfirlerin ise, "*Vurun onların herbir parmağına parmağına*"³⁰⁷ ve "*Müşrikleri bulduğunuz yerde*

³⁰¹ İbn Hazm, *en-Nûbez*, s. 24.

³⁰² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1332.

³⁰³ el-Ankebut, 29/51.

³⁰⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1356.

³⁰⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1357.

³⁰⁶ el-Muhammed, 47/4.

³⁰⁷ el-Entâl, 8/12.

*öldürün*³⁰⁸ ayetleri gereğince öldürülmeleri gerektiğini savunan İbn Hazm'a göre nassta ne şekilde emrediliyorsa kâfirlerin o şekilde öldürülmeleri vâciptir. Bu hususta ihtilaf yoktur³⁰⁹. Bundan dolayı esirler dışındakiler, boyunları vurulmadan öldürülebilir ancak esirlerin mutlaka boynu vurulmalıdır. Zira İbn Hazm'a göre Kur'an'ın çoğu ayeti, nass dışında (nassın lafzı) söz söylemeye engeldir³¹⁰. Bu sebeple nassta belirtilen ifadenin dışına çıkılmadan sadece nassta vârid olduğu şekliyle hükmedilmesinin gerekli olduğunu vurgulayan İbn Hazm, nassta belirtilenin dışına çıkmayı haddi aşmak olarak kabul etmiş ve bunu yapan kimsenin de kendisine zulmetmiş olacağını belirtmiştir. Zira Allah: "*Kim Allah'ın koyduğu sınırları aşarsa o kendine zulmetmiş olur*"³¹¹ buyurmaktadır³¹². Nassın, zâhiri mânâsının dışına ancak bu mânâyı bildiren başka bir nassın varlığı sebebiyle çıkılacağını belirten İbn Hazm³¹³, bunun için bir de örnek zikretmiştir. Allah: "... *inanıp, imanlarına zulmü karıştırmayanlardır...*"³¹⁴ buyurmuş ve Hz. Peygamber de buradaki zulüm kelimesini "küfür" olarak açıklaması ve "*Kuşkusuz, şirk çok büyük bir zulümdür*"³¹⁵ ayetinde şirkin zulüm olarak ifade edilmesi İbn Hazm'a göre bunun apaçık bir göstergesidir. Nassın zâhirin dışındaki bir mânâyı destekleyen nass bulunmadığı zaman icma'a başvurulması gerektiğini belirten İbn Hazm, "*Allah çocuklarınız hakkında erkeğe, iki dişinin hissesi kadar tavsiye eder...*"³¹⁶ ayetinde köle veya asabe olsa bile kız çocukların oğullarının kastedilmediğinin icma' ile belirlendiğini ifade etmiştir³¹⁷. Nass veya icma' dışında bazen de zarûretin nassın zâhirin dışına çıkmayı gerektirdiğini belirten

³⁰⁸ et-Tevbe, 9/5.

³⁰⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1242.

³¹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1246.

³¹¹ et-Talâk, 65/1.

³¹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1213, 1431, 1441.

³¹³ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 24.

³¹⁴ el-En'âm, 6/82.

³¹⁵ el-Lokman, 31/13.

³¹⁶ en-Nisâ, 4/11.

³¹⁷ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 25.

İbn Hazm, “İnsanlar onlara: “insanlar size karşı bir ordu topladılar, onlardan sakının” dediler.”³¹⁸ ayetindeki “insanlar” kelimesinin zarûret ve müşâhadeyle “bütün insanları” ifade etmediğini belirtmekte ve sebebini ise ayette, “bütün insanlar” değil sadece “insanlar” lafzının kullanılmış olmasıyla açıklamaktadır³¹⁹. İbn Hazm’ın lafzın zâhürine olan bağlılığı muhalifleri tarafından eleştirilmiş ve İbn Hazm’ın ifadesine göre kıyasçılar, Zâhirîleri, efendisi kendisinden leğen ve ibrik isteyince, ibriği su ile doldurmadan boş bir ibrikle leğen getiren çocuğun durumuna benzetmişlerdir. -Zira çocuğun, yalnızca kendisine söyleneni yapıp, söylenmediği müddetçe hiçbir şey yapmaması zâhirîlerin, nassın sadece lafzına göre hareket etmeleriyle eşdeğer kabul edilmiştir.- İbn Hazm’ın bu benzetmeye verdiği karşılık hiçbir yoruma gerek kalmadan onun ne derece lafızcı olduğunu açıkça göstermektedir. İbn Hazm’a göre çocuk yalnızca leğen ve ibrik getirmeye mecburdur, çünkü efendisi onları satmak için istemiş olabilir³²⁰. Nassın zâhürine bağlanma hususunda en ufak bir tavizi kabul etmeyen İbn Hazm:

Her kim nasslardan bir bölümünü, Kur’an, Sünnet ve İcma’dan bir delili olmaksızın te’vil etmeye kalkışrsa, Allah’a ve Peygamberi’ne iflira etmiş ve Kur’an’a karşı gelmiş olur! O, bununla, ancak boş bir iddiada bulunmuş ve sözlerin yerlerini değiştirmiş olur³²¹

demektedir. Nassın zâhürinin dışına çıkmanın onun ruhuna aykırı olacağını belirten³²² İbn Hazm,

Herhangi bir insanın sözünü tahrif etmek helâl değilken, Allah’ın sözünü ve Allah’tan bir vahiy olan Hz.Peygamber’in sözünü tahrif etmek nasıl helâl olabilir? Kim âlimlerden bu sözü söyleyenden görüşüne katılıyorsa bilsin ki, Hz.Peygamber’in sözü dışında hiçbir söz “huccet” (delil) değildir³²³

³¹⁸ Âl-i İmrân, 3/173.

³¹⁹ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 25.

³²⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1322.

³²¹ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 25.

³²² İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 25.

³²³ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 24.

diyerek nassı herhangi bir delil olmadan zâhirinin dışına taşırmamanın, “Nassta açıklık yoktur” anlamına geldiğini ve böyle bir iddiamın da büyük günahlardan olduğunu ifade etmektedir³²⁴. Nassın literal anlamına bu derece bağlılığın bir sonucu olarak nassta ifade edilmeyen hiçbir hükmü kabul etmeyen ve kıyasçılara karşı çıkan İbn Hazm:

Eğer Kur'an ve Sünnet nassları kıyası doğrulasaydı kıyas ismi, mutlaka nasslarda geçerdi³²⁵

diyerek lafızcılığına uygun olarak kıyasın ismen nasslarda zikredilmediği için delil olamayacağını belirtmiştir ki, belki de İbn Hazm'ın kıyasa tepki göstermesinin ve onu çok çeşitli ifadelerle çürütmeye çalışmasının en temel ve açık nedeni budur.

Zira İbn Hazm, kıyasın, “doğru bir delil olsa bile”, Allah, onu emretmediği ve öğretmediği, Hz.Peygamber de onunla âmel etmediği ve “nerede”, “nasıl”, “hangi şeyle”, “neyin” kıyas edileceğini göstermediği için kıyasın tümünden bâtil olduğunu ifade etmiştir³²⁶.

Kıyasçıların, “Nassı, benzeri başka bir şey ile kıyas edin” diye bir nass getirmedikleri sürece –bunu getirmelerini imkânsız görmekle birlikte- kıyası kabul etmeyeceklerini belirten³²⁷ İbn Hazm, nassa daha doğrusu nassın lafzının dışına kesinlikle çıkmayacağını bir kez daha ısrarla vurgulamış olmaktadır. Nassın lafzi anlamına bağlanmakta uç bir noktada duran İbn Hazm, sahabenin herhangi bir konuda Hz.Peygamber'in bir hadisini hatırlamış olsalar bile, onu zâhirinden sapıtrabilecekleri endişesini dile getirmekte³²⁸ ve bu ifadesiyle muhtemelen mürsel hadisin Peygamber lafzının dışında rivâyet olması sebebiyle lafzın mânâsının dışına çıkmış olabileceğini gözönünde bulundurarak onu delil olarak kabul etmeme nedenini açıklamaktadır. Onun

³²⁴ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 24.

³²⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1255.

³²⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1262; *en-Nübez*, s. 47.

³²⁷ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 47.

³²⁸ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 17.

bu görüşü, nassın lafzî mânâsına ne derece ehemmiyet verdiğinin de açık göstergesi durumundadır.

Hazret Peygamber'in insanlara indirilmiş olan herşeyi açıklamış olması görüşünden hareketle -kim bunun aksini iddia ederse İbn Hazm'a göre icma' ile kâfirdir- Allah ve Rasûlü'nün açıkça söylemediği bir şeyin, helâl veya haram olmayacağını vurgulayan³²⁹ İbn Hazm kıyas yapmayı emreden herhangi bir nass olmamasının yanı sıra, insanların kıyas yapılması gerektiğine dair ittifâk ettikleri herhangi bir mesele de bulunmadığını, bu sebeple kıyasın geçersiz olduğunu iddia etmektedir³³⁰. Bütün bu ifadelerle kıyasçıları nassın lafzının dışına çıkıp dinde olmayan şeyi dine katmış olmakla suçlayan İbn Hazm, "Mü'min bir delikten iki defa ısırlmaz"³³¹ hadisini kıyasçıların -muhtemelen sonraki durumu öncekine kıyas ederek, bir daha aynı hatayı yapmamak anlamında kullanılmıştır- kıyas için delil olarak göstermelerine itiraz eder. İbn Hazm, hadisten çıkarılan anlamın kıyasla değil nass ve icma' ile olabileceğini belirtir. Hadisteki anlamın kıyasla elde edilmesi halinde, kıyasçıların "delik" ismi geçen her şeyi bu hadise kıyas etmelerinin gerekli olacağını ifade eden İbn Hazm³³², kıyasçılardan ziyade kendi görüşünü öne çıkarmış gözükmektedir. Zira kıyasçıların, nassta zikredilen kelimelerin lafzına ve hükümlerin ismen belirtilmesine İbn Hazm kadar bağlı olmadıkları bilinen bir durumdur. Çünkü İbn Hazm nassın haram veya vâcip kılmadığı şeylerin dışında olanların asla vâcip ve haram olmayacağını belirterek yağın içine bir kuş düşüp ölse o yağın hakkında nass olduğu için necis olacağına, ancak aynı yağın içine bin tane akrep düşse- hakkında nass olmadığı için necis olmayacağına inanmaktadır. Yine aynı şekilde hurmaya karşılık

³²⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1255, 1256.

³³⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1373.

³³¹ el-Buhârî, *Kitâbu'l-Edeb*, IV/103.

³³² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1248.

hurmanın satışı hakkında nass olduğu için haramdır ancak elmaya karşılık elma haram değildir, çünkü hakkında nass bulunmamaktadır³³³. Böylece nassın ve yakînî icma'nın vâcib veya mübâh gördüğü şeylerin dışında olanların tümünün bâtil olduğunu söyleyen³³⁴ İbn Hazm, sarhoş eden üzüm suyunu helâl kabul eden kimseyi icma' ile tekfir ettiklerini, ancak sarhoş eden incir şirasını helâl gören kimseyi, her sarhoşluk verici şeyin haram olması ile ilgili hadis ona ulaşınca kadar tekfir etmediklerini, bu bilginin o kimseye ulaşmasından sonra, eğer o kimse incir şirasını helâl görürse, o zaman Peygamber'e muhalefeti sebebiyle, onun kâfir olduğuna hükmedeceklerini belirterek³³⁵, incir şirasının haram olmasının, sarhoş eden içkiye kıyas edilerek haram olmaması gerektiğini özellikle vurgulamak istemiştir.

İbn Hazm'ın lafızcılığının bir diğer göstergesi ise, *"O hâkle Allah'ın indirdiği Kitâp ile aralarında hükmet, Allah'ın sana indirdiği Kur'an'ın bir kısmından seni vazgeçirmelerinden sakın, onların hevâ ve heveslerine uyma."*³³⁶ ve *"Fitne kalkıp, din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın."*³³⁷ ayetlerine göre müslüman/kâfir herkese, isteseler de istemeseler de İslâm'ın hükümlerini uygulamanın farz olduğunu belirtmektedir³³⁸.

³³³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1318.

³³⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1222.

³³⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1332.

³³⁶ el-Mâide, 5/49.

³³⁷ el-Enfâl, 8/39.

³³⁸ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 40.

4. Nassların Lafzının Dışında Olup Hükümü Belirtilmeyen Herşeyin Mübâh Olması

Allah'ın tabiata bir düzen verdikten sonra bu düzeni istediği gibi değiştireceğini, istediği şeyleri helâl ve haram kılacağını ifade eden İbn Hazm, Allah'ın, önceki şeriatı, sonrakiyle neshetmesini delil olarak zikretmekte ve helâl, haram ve vâcip kılma yetkisinin sadece Allah'ın tasarrufâtı altında olduğunu, dilediği zaman bunları değiştirebileceğinin³³⁹ vurgusunu yapmaktadır.

Zira İbn Hazm'a göre içki, Allah onu yarattığından beri helâl iken İslâm şeriatı ile Allah tarafından haram kılınmıştır ve ancak ondan sonra tamamen haram kabul edilmiştir. Buğdayın buğdayla fazla olarak değişiminin de aynı şekilde haram olduğunun altını çizen İbn Hazm, Allah'ın bu değişimi haram kılmadan önce onun helâl olduğuna, Allah'ın onu haram kılmasından sonra ise sadece buğdayla buğdayın değişiminin haram olacağına işaret etmekte ve Allah'ın verdiği bu hükümleri ebediyen hiç kimsenin değiştiremeyeceğini vurgulamaktadır³⁴⁰. Hz.Peygamber'in de Allah'ın kendisine emrettiklerinin dışında hiçbir hüküm koymadığını bunun ihtilâfsız bir şekilde kabul edildiğini söyleyen İbn Hazm, Allah'ın ve Peygamberi'nin haram veya vâcip kılmadığı şeylerin de "Mutlak Mübâh" olduğunu ifade etmiştir³⁴¹.

Şeriatın; Farz, Haram, Helâl, Mutlak Mübâh ve Nâfile'den oluştuğunu belirten İbn Hazm, vâcip ve lâzımı farza; nehyedilmiş ve mahzurlu olanı harama dahil edip, nâfilenin ise örnek ve güzel bir davranış olduğunu ve helâlin de mübâhla birlikte ele alınacağını ifade ederek şer'î hükümlerin temelde dördüncü şekli olmayan üç kısımdan

³³⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1320.

³⁴⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1320.

³⁴¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1341, 1342.

oluştüğunu söylemiştir³⁴². Ona göre, bu üç kısımdan farz olanına inanmak ve onunla âmel etmek şarttır. Haram olanlarından ise inanç ve âmel olarak kaçınmak gerekmektedir. Bunda ihtilâf yoktur. Bu ikisinin dışında ve helâl olanı ise “mübâh”tır. Mekrûh ve mendûb ise mübâhın alt kısımlarıdır, çünkü mekrûhu işleyen kimse günahkâr olmaz ancak terkettiğinde ecir alabilir. Böylece mekrûhun haram olmadığı açığa çıkmış olmaktadır. Mendûb ise farz değildir, çünkü onu terkeden günahkâr olmaz, ancak yaparsa sevap alabilir. Bu üçlü taksimnin icma’ ve “aklın zaruretiyle” sâbit ve doğru olduğunu belirten³⁴³ İbn Hazm, böylece nassın “haram” ve “farz” olarak nitelediklerinin dışında hiçbir hükmü kabul etmemektedir. Zira nassın ve nassın bir anlamda tasdiki demek olan sahabe icma’ın dışında hiçbir delili kabul etmeyen İbn Hazm, bu görüşünü dinî olduğu kadar mantıksal bir çerçeveye oturtmak için nassın dışında kalan şeyleri mübâh olarak kabul etmiştir. İbn Hazm, nass dışında olan herşeyi mübâh kabul etmekle, hakkında nass bulunmayan şeyler için yöneltilecek sorulara önceden cevap hazırlamış olmaktadır. Zira İbn Hazm, *“Yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan O’dur”*³⁴⁴, *“Allah size haram olanları genişçe anlatmıştır”*³⁴⁵ ve *“O’nun buyruğuna aykırı hareket edenler, başlarına bir belânın gelmesinden veya can yakıcı azaba uğramaktan sakınsınlar”*³⁴⁶ ayetlerine dayanarak, Kur’an nassı veya Hz.Peygamber’in sözüyle Allah tarafından haram kılınmadığı sürece, yeryüzündeki herşeyin helâl ve mübâh olduğu görüşünü savunmaktadır³⁴⁷.

³⁴² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1351; *en-Nübez*, s. 52.

³⁴³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1351.

³⁴⁴ el-Bakara, 2/29.

³⁴⁵ el-En’âm, 6/119.

³⁴⁶ en-Nur, 24/63.

³⁴⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1351; *en-Nübez*, s. 52.

Allah ve Peygamberi'nin, hükmünü açıklamadıkları şeylerin hükmünü araştırmanın helâl olmadığını ifade eden İbn Hazm, *"Ey iman edenler! Açıklanmış hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın. Eğer Kur'an indirilirken onları sorarsanız size açıklanır. (Açıklanmadığına göre) Allah onları affetmiştir. Allah çok bağışlayıcıdır. aceleci değildir. Sizden önce de bir toplum onları sormuş sonra da bunu inkâr etmişlerdir"*³⁴⁸ ayetini delil olarak göstermektedir. İbn Hazm'a göre ayet, emir anlamındadır ve ona itaat etmek zorunludur. Bu sebeple bilmediğimiz şeyleri sormamamız Allah'ın emrine itaat etmek; aksi bir davranış ise emre karşı gelmek demektir³⁴⁹. Ayetlerden başka, hükmü bilinmeyen meselelerin hükmünü araştırmayı yasaklayan hadislerin de bulunduğunu belirten İbn Hazm, Hz.Peygamber'in: *"Sizi bıraktığım şeyde siz de beni bırakın. Sizden öncekiler çok soru sormaları ve Peygamberlerine muhâlefet etmeleri sebebiyle helâk oldular. Sizi bir şeyden nehyedersem ondan kaçınm, bir şeyi emredersem onu da gücümüz yettiği kadar yapın"*³⁵⁰ emrinin ve *"Müslümanlardan en fazla günahkâr olan kimse Allah'ın haram kılmadığı bir şeyi sorandır, onun fazla sorusundan dolayı o şey haram kılınır"*³⁵¹ ifadesinin, kendi görüşünün tümünü kapsadığını söylemektedir³⁵². Zira İbn Hazm'a göre hadis, Allah'ın ve Peygamberi'nin insanlara emrettiği şeylerin -mendûb, hass veya mensûh olduklarına dair herhangi bir nass veya icma' bulunmadığı müddetçe- farz olduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde Allah'ın ve Hz.Peygamber'in nehiyelerinin de emirle aynı şartları hâiz olduğunda haram olduğunu belirten İbn Hazm, hakkında emir veya nehy bulunmayan fiillerin ise mübâh kılındığını ifade etmektedir. İbn Hazm'a göre Hz.Peygamber'in ses çıkarmadığı şeyler (takrîr) ise

³⁴⁸ el-Mâide, 5/101-102.

³⁴⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1352.

³⁵⁰ el-Buhârî, Kitâbu'l-İ'tisâm, IV/142; İbn Abdilberr, II/141

³⁵¹ el-Buhârî, Kitâbu'l-İ'tisâm, IV/142; İbn Abdilberr, II/141.

³⁵² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1354.

affedilmişti³⁵³. Zira Hz.Peygamber: *"Ey insanlar Allah size hacı farz kıldı, haccedin"* diye buyurunca, bir adam: *"Her sene mi Ya Rasûlullah?"* diye sormuştur. Hz. Peygamber, adam sorusunu üç defa tekrarlayıncaya kadar susmuş ancak daha sonra, *"Evet deseydim bu size vâcip olurdu ve siz ona güç yetiremezsiniz"*³⁵⁴ diyerek cevap vermiştir. Bu hadisin de hükmü belirtilmemiş olan hususların affedildiğine delâlet ettiği görüşünde³⁵⁵ olan İbn Hazm, nass veya icma' insanlara bir şeyi vâcip kılmadığı sürece, insanların herhangi bir hükümle sorumlu olmadıklarını ve nass ve icma' dışında verilen hükümlerin de hiç kimse için bağlayıcı olmadığı görüşünü savunmaktadır³⁵⁶. Nass ve icma' dışında verilen bir hükmün bağlayıcı olduğunu iddia eden kimselerin tamamen yalancı olduklarını vurgulayan İbn Hazm, bu üç -farz, haram, mübâh- hükmün dışında hiçbir mesele ve problemin olmadığını ve yeryüzündeki herşeyin ancak bu hükümlere tâbi olduğunu ifade etmektedir³⁵⁷. *"Dillerinizin uydurduğu yalana dayanarak bu helâldir, bu haramdır demeyin"*³⁵⁸ ve *"Ey iman edenler! Allah'ın size helâl ve temiz kıldığı şeyleri haram kılmayın ve sınırı aşmayın. Allah sınırı aşanları sevmez"*³⁵⁹ ayeti ile *"De ki: Allah şunu yasak etti diye şahitlik edecek şahitlerinizi getirin" Eğer şahitlik ederlerse sen onlarla beraber şahitlik etme"*³⁶⁰ ayetini zikreden İbn Hazm, Allah'ın ve Peygamberi'nin belirlediği hükümler dışında hüküm belirlemeyi haddi aşmak, Allah'a iftira atmak ve Allah'a isyân etmek olarak nitelendirmektedir³⁶¹. Bu sözleriyle yine kıyasçılarını hedef almış olan İbn Hazm, kehânet göstermek dışında aklın da herhangi bir

³⁵³ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 52, 53.

³⁵⁴ Muslim, *Kitâbu'l-Hacc*, II/102.

³⁵⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1354.

³⁵⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1223.

³⁵⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1353; *en-Nübez*, s. 53.

³⁵⁸ en-Nahl, 16/116.

³⁵⁹ el-Mâide, 5/87.

³⁶⁰ el-Mâide, 5/150.

³⁶¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1333, 1352.

hüküm –bu üç hükmün dışında- belirleyemeyeceğini ifade ederken, “bunu ancak kıyasçılar yapabilir”³⁶² diyerek kıyasçıları ağır bir şekilde eleştirmiş ve kıyasa dayanarak hüküm vermenin dinî bakımdan tamamıyla “bâtıl” olduğunun bir kez daha açığa çıkmış olduğunu iddia etmiştir³⁶³.

Böylece, nassların her şeyin hükmünü belirlemiş olması görüşünden başlayarak nassların tamamının ifadelerinin açık ve anlaşılır olması sebebiyle nassların lafzına uymanın zorunlu olduğu ve nihayet nasslarda hükmü belirtilmeyen her şeyin “mübâh” bu hükümlerin de sonsuza kadar bu şekilde kalacağı görüşünü³⁶⁴ savunan İbn Hazm, bu yaklaşımlarıyla kıyası meşru’ kılacağını tahmin ettiği en ufak bir ayrıntıyı dahi ihmal etmeden, bütün görüşlerini, tamamı birbiriyle bağlantılı olarak, kıyasın geçersizliğine zemin hazırlayacak şekilde açıklamıştır.

Böylece nassların lafızlarına bağlı kalmak şartıyla nakli ve akli deliller yardımıyla kıyası reddini meşru’ bir zemine oturtmayı amaçlayan İbn Hazm, bu ifadelerin dışında polemik sayılabilecek bir takım ifade ve sorularla kıyasçıların görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. Ancak İbn Hazm’ın; soruları ve cevapları kıyasçıların görüşlerini çürütmekten ziyade, kendi bakış açısını ortaya koymuş görünmektedir. Zira İbn Hazm, kıyasçılara,

İlet gerçekte kimin fiili ve hükmüdür? Allah’ın mı yoksa Allah dışında başka birinin hükmü mü? Veya her ikisinin hükmü de değil mi?³⁶⁵

diye sormakta ve muhtemel cevapları yine kendisi vermektedir. İbn Hazm’a göre kıyasçılar, illeti eğer Allah’tan başka birinin fiili ve hükmü kabul ederlerse Allah dışında bir yaratıcı ve hüküm koyucu kabul etmiş ve Allah’tan bu kimsenin yaptığı şeyleri yapmasını, onun verdiği hükümleri vermesini istemiş olurlar ki bu mücerred bir küfür ve

³⁶² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1354; *en-Nübez*, s. 53.

³⁶³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1354; *en-Nübez*, s. 53.

³⁶⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1427.

³⁶⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1427.

açık bir şirktir. Ancak İbn Hazm'a göre kıyasçılar, Allah dışında bir yaratıcı ve hüküm koyucu kabul etmek gibi bir iddiada bulunmamaktadırlar. Fakat kıyasçılar, eğer illetin Allah'ın ve Allah dışında hiç kimsenin fiili olmadığını söyleyecek olurlarsa bu durumda da âlemdeki varlıkların bir yaratıcısı ve yapıcısı olduğunu inkâr etmiş olurlar. Bunun sonucunda ise kendiliklerinden helâl ve haram kılmış olacaklarından Allah'a karşı iddiada ve O'nun aleyhine yargıda bulunmuş olacaklardır ki, bu da mücerred küfürdür. Ancak İbn Hazm'a göre kıyasçıların kasdettiği bu da değildir³⁶⁶. Fakat kıyasçılar, illeti, Allah'ın fiili ve hükmü kabul ederlerse, bu durumda onlara, Allah'ın bu fiili başka bir illet sebebiyle mi yoksa illet dışında herhangi bir şey sebebiyle mi yaptığının sorulması gerekir. Ona göre kıyasçılar, Allah'ın, bu fiili (ileti) illet dışında başka bir şey sebebiyle yaptığını söyleyecek olurlarsa kendi asıllarının terketmiş ve Allah'ın hükümleri bir illete dayanmadan belirlediğini kabul etmiş olurlar. Ancak kıyas taraftarları, Allah'ın hükümleri illetlere dayanarak belirlediklerini söyleyecek olurlarsa, bu durumda ikinci hükmün illetlere dayandırılmasını gerektiren şeyin ne olduğunun belirlenmesi gerekir. Zira ikinci hüküm bu durumda illete değil, ilk hüküm ve fiile dayanmaktadır. Ancak kıyasçılar bunun illete dayandığını söyleyecek olursa, bu takdirde bu ilk hükmün de illetinin araştırılması gerekir. İbn Hazm'a göre kıyasçıların, Allah'ın, bu ilk hükmü başka bir illete dayanarak belirlediğini söylemeleri durumunda, her iki hükmün illeti ayrı olacağından kıyasçıların, Allah'ın başka bir illete dayandığını söyledikleri hükümde durmaları gerekir ki, bu durumda yine kendi görüşlerini terketmiş olurlar. Ancak onlar böyle yapmayıp her bir illetin başka bir illeti olduğunu iddia edecek olurlarsa bu durumda eşyaların başlangıcının olmadığını kabul etmiş olurlar ve bu da mücerred küfürdür, dinden

³⁶⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1427.

çıkmaktır³⁶⁷. İfadelerinden anlaşılacağı üzere İbn Hazm, illeti, Allah'ın hükmünden ziyade- fiili olarak kabul etmekte ve sürekli bu görüşüne vurgu yapmaktadır. Bu önkabulden hareket etmekle İbn Hazm, her ne kadar açıkça ifade etmese de illet ile –İbn Hazm illeti burada ya sebep anlamında kullanmakta, çünkü ona göre hükümlerin illeti yoktur, yalnızca sebebi vardır ya da kıyasçıların bakış açısıyla hükümlerin illeti olabileceği kabulünden hareket etmektedir- Allah'ın yaratıcılık sıfatını birlikte kullanmakla, kıyasçıların hüküm belirlemelerini Allah'ın yaratıcı olma sıfatına bir müdahale gibi göstermek istemiş olmalıdır. Zira insanlar, Allah'ın fiillerine kesinlikle müdahalede bulunamaz ve onun fiillerini de yapamazlar. İllete yönelik bu itirazlar çerçevesinde kıyası tamamıyla anlamsız bulan İbn Hazm bu defa da, Allah'ın dininde kendisine dayanılarak hüküm verilen kıyasın ne olduğunu sormaktadır. Ona göre eğer kıyasçılar, kıyasın ne olduğunu bilmeyeceklerini söyleyecek olurlarsa- burada İbn Hazm polemik yapmaktadır, çünkü kıyasçıların böyle bir cevap vermesi söz konusu olamaz- görüşlerini, bilgi sahibi olmadıkları şeye dayandırmış olduklarını kabul etmiş olurlar ki, bu Allah'a karşı âsi olmaktır, çünkü Allah: *"Allah'a karşı bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır"*³⁶⁸ buyurmaktadır³⁶⁹. Ayrıca İbn Hazm'a göre şer'i hükümlerin tamamının kıyasla tespit edilmesi câiz değildir ve bu görüşte ihtilâf yoktur. Bu noktadan hareketle hepsi zorunlu olanın bazısının da zorunlu olması gerektiğini, akıl ve duyu sahibi herkesin bunu bu şekilde bildiğini³⁷⁰ ifade eden İbn Hazm, şeriatın tümünün kıyasla tesbit edilmesi mümkün olmayınca, onun bazı hükümlerinin de kıyas ile tesbit edilemeyeceği çıkarımını

³⁶⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1428.

³⁶⁸ el-A'râf, 7/33.

³⁶⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1374.

³⁷⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1374.

yapmaya çalışmaktadır. Bu sonuca kıyasla değil, “zarûrî burhanla” ulaştığını söyleyen İbn Hazm, bunun için bir de örnek zikretmiştir.

Bütün insanlar düşünen bir canlıdır

Öyleyse bir insan da düşünen bir canlıdır³⁷¹

diyen İbn Hazm, bu görüşüne, bazı insanların kör olmasının bütün insanların kör olmasını gerektirmeyeceği şeklinde itiraz edilecek olursa, kör olmanın zorunluluk ilkesi alâkalı olmadığını, mümkün olmak ilkesiyle ilgili olduğunu belirtirken yine de bunun bütün insanların kör olmasının- sonsuza kadar imkânsız olmadığı görüşünü savunarak³⁷² zorunluluk ilkesi ile mümkün olmak ilkesindeki ayırma dikkat çekmektedir. Böylece o, şer’î hükümlerin tamamının kıyasa dayanamayacağı zorunluluğundan, bazı hükümleri de kıyasa dayanamayacağı sonucunun kendince haklı olduğunu delillendirmeye çalışmıştır. Akli deliller çerçevesinde, zorunluluk ilkesi dışında doğruluk ilkesinden de hareket ederek kıyasın geçersizliğini ispat etmeye çalışan İbn Hazm, yine kendi usûlünce kıyasçılara bir soru yöneltmekte ve kendi cevaplarıyla onların görüşlerini çürütmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda İbn Hazm, kıyasçılara, yaptıkları kıyasın tamamının hak ve doğru olup olmadığı sorusunu yöneltmektedir. İbn Hazm’a göre kıyasçılar böyle bir soruya eğer kıyasın tamamı doğrudur yanıtını verecek olurlarsa bir anda bir şeyi hem helâl ve haram, hem de mübâh ve farz olarak görmüş olurlar, bu ise imkânsızdır. Bu sebeple onlar, bunu söylemekle imkânsız olan bir şeyi bu durumda onlar imkânsız olan bir şeyi gerekli görmüş olurlar. Fakat İbn Hazm’a göre kıyasçılar, kıyaslarının bir kısmının doğru bir kısmının hatalı olduğunu söyleyecek olurlarsa bu takdirde onlara hatalı olan ile doğru olanı birbirinden nasıl ayırdettiklerinin sorulması gerekir. Kıyasçılar eğer bu tür durumların başka şeylerde de olabileceğini söylerlerse, bu kendi iddialarından kaçmak ve sözlerinin

³⁷¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1374.

³⁷² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1374.

arkasında durmamak olur. Kıyasçıların, Âhâd haber için de aynı şeyin olduğunu söyleyerek kendisine itiraz etmeleri gözönünde bulunduran İbn Hazm,

Sika râviler aracılığıyla Hz.Peygamber’le ulaşan her haber hakır. “Yakînü”
(kesin olarak bilinen) bir tahsis veya nesh olmadığı sürece onu terketmek helâl
değildir. Ancak, kıyasta böyle bir nesh de yoktur³⁷³

demektedir. İbn Hazm, nesh ve tahsis dışında hadisin mevzu olabileceğine veya zayıf olabileceğine değinmeden –çelişkiye düşmemek için- konuyu tarafsızâne ve bilinçli olarak bir çerçevede tutmaya çalışmaktadır.

II. İBN HAZM’IN KİYASA GENEL YAKLAŞIMI

Zikretmiş olduğu nakli ve akli delillerle illet ve kıyasın tamamın karşısında olduğu anlaşılan İbn Hazm, kıyasçıların, kıyas hakkındaki tanımlarını da eleştirmiştir. Kıyas tanımlarından özellikle Mahmud b. Tayyîb el-Bakillânî (v. 403/1099)’nin: “Kıyas bilinen iki şeyden birini ortak bir iş veya ortak bir yön sebebiyle her ikisinde hükmün icâbî veya yine her ikisinde hükmün düşürülmesi hususunda diğerlerine hamletmektir.”³⁷⁴ tanımında, “bilinen iki şeyden biri” ifadesine karşı çıkarak “*Bu bilinen iki şey nedir ve bunları bildiren kimdir*”³⁷⁵ diyerek bunları Allah ve Peygamberi’nin söylememiş olduğunu vurgulamaya çalışmış gözükmektedir. Ayrıca yine bu tanımda kullanılan “bazı hükümlerin onaylanması veya düşürülmesi” ifadesinin de birbiriyle zıt olduğunu söyleyen³⁷⁶ İbn Hazm, bu çelişkinin kıyasın geçersizliğini gösterdiğini ima’ etmiştir.

Kıyasın, “*Nassa uzanan bir faydadır*”³⁷⁷ şeklinde tanımlanmasına da itiraz eden İbn Hazm,

³⁷³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1376.

³⁷⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1204.

³⁷⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1204.

³⁷⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1204.

³⁷⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1320.

Allah'ın emrettiğine ziyade kılmak veya onu noksanlaştırmak fayda değildir³⁷⁸, bilakis açık bir helâktir. Allah'ın sınırını aşmak ve O'na yapılan bir iftiradır³⁷⁹.

diyerek kıyası, nassa yapılan bir ziyade ve tahsisi de nassın noksanlaştırılması olarak kabul etmektedir. Nassa yapılan noksanlaştırmanın, dini noksanlaştırmak olduğunu ve bunun da Allah'ın izin vermediği bir şey olduğu için haram olacağını belirten³⁸⁰ İbn Hazm, böyle bir davranışta bulunmanın büyük günahlardan olacağını hatırlatmakla³⁸¹, kıyasçıları dini gözönüne almadan kendiliklerinden hüküm çıkarmak ve bunları nassa dayandırmak suretiyle meşrûlaştırmak istediklerini ima' etmeye çalışarak kıyasçılara ağır bir ithamda bulunmaktadır.

İbn Hazm, Kıyas: *"Hazır olanın, olmayana şahitlik etmesi bâbındandır"*³⁸² tanımını da eleştirmekte ve Rasûlullah'ın dinî konularla ilgili herşeyi açıklamış olması sebebiyle dinî hükümlerin tamamının hazır olduğunu, bundan dolayı dinî hükümlerde gâipliğin söz konusu olmadığını bir kez daha belirterek bu iddiayı kıyasçıların aldatmacası olarak kabul etmektedir³⁸³.

Bu ifadelerle kıyas tanımlarını da eleştiren İbn Hazm'ın, kıyası tenkit mahiyetinde şu örneğe yer vermesi onun kıyası ne şekilde anladığını göstermektedir. Hz.Ali ve Muaviye arasında çıkan anlaşmazlık nedeniyle Hz.Ali, Hz.Peygamber'in: *"Ammar'ı azgın gruplar öldürecek"*³⁸⁴ sözünü hatırlatmış, bunun üzerine Muaviye: *"Onu çıkaran (savaşa gönderen) onu öldürmüştür"* diye karşılık verince bu defa Hz.Ali *"Öyleyse Hamza'yı da Hz.Peygamber öldürmüştür"*³⁸⁵ diyerek cevap vermiştir. İbn Hazm'a göre

³⁷⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1321.

³⁷⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1321.

³⁸⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1357.

³⁸¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1321.

³⁸² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1313.

³⁸³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1313.

³⁸⁴ el-Hindî, XI/726.

³⁸⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1308. Rivâyetin bu kısmı hadis kitabında zikredilmemiştir.

burada Ali ve Muaviye kıyas yapmıştır. Ancak Hz.Peygamber'e böyle bir şey atfetmek mümkün değildir. Bu sebeple, bu ifadeler kıyasa dayanılması durumunda ne gibi acayip sonuçların ortaya çıkacağını göstermektedir³⁸⁶. Ancak kıyasçıların kasdettiği kıyas, buörnekle anlatılmak istenen kıyas değildir, zira burada bir mantık yürütme vardır. Ashında bunu İbn Hazm'ın kendisi de anlamış olmalıdır, ancak o, bu rivâyetin kıyası içerdiği konusunda ısrar etmektedir çünkü böylesi onun metoduna ve kıyası itirazına çok daha uygun düşmektedir.

Bu durumda İbn Hazm'ın kıyasa bakış tarzı şöyledir: Kıyas, Allah ve Peygamberi'nin nasslarda açıkça belirtmedikleri bir şeydir, bu sebeple Allah katından değildir³⁸⁷. Allah'ın Kitâbı'nda ve Peygamber'inin Sünneti'nde olmayıp, insanların kendi görüşlerine dayanarak ortaya çıkardıkları herşey de bâtıldır, ifiradır³⁸⁸. Zira dinî hususlarda nassla belirlenmemiş bir şeyi söylemek Allah'ın izin vermediği bir hüküm koymaktır, çünkü Allah: *"Allah'ın izin vermediği şeyi kendilerine şeriat edindiler"*³⁸⁹ buyurmaktadır ve bu şekilde davrananları zemmetmektedir³⁹⁰. *"Eğer doğru söylerseniz delillerinizi getirin"*³⁹¹ ayeti gereğince kıyasçılar haklı olduklarına dair delillerini zikredememişlerdir, bu sebeple onların kıyasları "bâtıl"dır³⁹² ve Allah Peygamberi'nin söylemediği bir şeyi söylemek hiç kimseye helâl değildir³⁹³. Fakat İbn Hazm'a göre, kıyasçılar, insanların söylemediği bir şeyi onlara nisbet etmekten kaçınırken Allah ve Rasûlü'nün söylemediği bir şeyi onlara nisbet etmekten kaçınmamışlar ve bu sebeple

³⁸⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1308.

³⁸⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1355.

³⁸⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1422.

³⁸⁹ eş-Şûrâ, 96/21.

³⁹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1459.

³⁹¹ el-Bakara, 2/111.

³⁹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1459.

³⁹³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1420.

büyük günah işlemişlerdir³⁹⁴. Hatta kıyası savunan bu âlimler, İbn Hazm'a göre, Ebû Hanife, Mâlik ve Şâfiî'nin sözlerini, Allah ve Rasûlü'nün sözlerinden üstün tutup, bu âlimlerden birinin sözüne uymadığında nassları dahi terkedecek duruma gelmişlerdir³⁹⁵. Bu sebeple kıyas, Kur'an ve hadis karşıtıdır³⁹⁶. Nasslardan başka sahâbe, tâbiûn ve onlardan sonrakilerin de kesinlikle illeti kabul etmediklerini belirten İbn Hazm kıyası, bâtılı desteklemekten başka işe yaramayan son dönem âlimlerinin "bid'atı" olarak kabul etmektedir³⁹⁷.

Bundan daha kötü ve çirkin bir bid'at bilmiyoruz.³⁹⁸ diyerek kıyası "bid'at" ve kıyasçılarını da "Ehl-i Bid'at" olarak nitelendiren³⁹⁹ İbn Hazm'a göre Kıyas, son dönem fetvâ âlimleri tarafından ortaya atılmıştır. O'na göre bu bid'at II. yüzyılda açığa çıkmış, III. yüzyılda yayılma imkânı bulmuş, IV. yüzyılda kıyas için ta'lil ve taklit dönemi başlamış ve V. yüzyılda da bunlar yayılmıştır⁴⁰⁰. Bu anlamda kıyasın sahâbe, Tâbiûn ve Tebeu't-Tâbiûn döneminde kullanılmadığına bir kez daha vurgu yapan İbn Hazm, kıyasın, öncelikle Şâfiîler'in işi olduğunu daha sonra Hanefîler'in onları takip ettiğini ve Mâlikîler'in de Hanefîlere uyduğunu söylemektedir⁴⁰¹. İbn Hazm kıyasın ilk çıkışını Şâfiîlere dayandırmakla -her ne kadar onu geçerli görmese de- ve Mâlikîleri onlara tâbi olmuş gibi göstermekle -çünkü İmam Mâlik, Şâfiî'den daha öncedir- ya kıyası Mâlikî âlimlere atfetmemekte veya Mâlikîlere olan tepkisinden dolayı* bu şekilde kabulü öngörmektedir.

³⁹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1437.

³⁹⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1438.

³⁹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1380.

³⁹⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1428.

³⁹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1250.

³⁹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1250.

⁴⁰⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1312.

⁴⁰¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1261, 1263.

* İbn Hazm'ın döneminde Endülüs'te Mâlikîlik gündemde ve yaygın mezhep olup, tamamen Zâhirîlere karşı oldukları için olsa gerektir.

İbn Hazm'a göre ta'lîl, Allah'ı sorgulamaktır. Halbuki Allah yaptıklarından dolayı sorgulanmaz ancak insanlar yaptıklarından dolayı sorgulanacaklardır⁴⁰². Zira Allah: “O, dilediğini yapandır”⁴⁰³ ve “O, yaptığından dolayı sorgulanmaz, ancak onlar sorgulanırlar”⁴⁰⁴ buyurmuştur. Bu sebeple bu ayetlere rağmen Allah'ın hükümlerinin illetini araştırmak tam bir sapıklıktır ve Allah'a asî olmak demektir⁴⁰⁵. Bu yüzden Allah'ın hüküm ve fiilleri hakkında “bu niçin böyle oldu” demek kesinlikle câiz değildir⁴⁰⁶. Zira, Allah'a bir fiil yapmasını emredecek veya gerekli kılacak hiçbir mevki yoktur. Allah yapmayı dilediği şeyi yapar, yapmayı dilemediği şeyi yapmaz. Bu hususta Allah'ı zorlayacak hiçbir künse ve makam yoktur⁴⁰⁷. Bundan dolayıdır ki, “Allah, bununla bunu kasdetti” veya “Allah, bunu, bunun için yaptı” demek Allah'ın belirlediği haddi aşmaktır⁴⁰⁸. Zaten yeryüzünde Allah'a karşı ilk isyan ta'lîl ve kıyas'la başlamıştır, çünkü şeytan kendisinin ateşten; Adem'in ise topraktan yaratıldığını söyleyerek kıyas yapmış ve Adem'e secde etmeyip Allah'a karşı isyan etmiştir. Böylece dinî ve şer'î hükümlerde ta'lîl ve kıyasa ilk defa başvuranın şeytan olduğu açığa çıkmıştır. Halbuki Allah şer'î ve dinî hükümlerde kıyas ve ta'lîl'i kabul etmekten beri'dir⁴⁰⁹. İbn Hazm'a göre kıyasçıların herşeyi birbirlerine kıyas etmeleri onların mel'ûn ta'lîlleridir⁴¹⁰. Bu görüşleri sebebiyle kıyasçıları kendi sapık görüşlerine uyan miskinler olarak nitelendiren⁴¹¹ İbn Hazm, kıyası tamamıyla şeytanın dini olarak kabul etmiş gözükmektedir.

⁴⁰² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1431.

⁴⁰³ el-Hûd, 11/107.

⁴⁰⁴ el-Bakara, 2/229.

⁴⁰⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1440.

⁴⁰⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1431.

⁴⁰⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1451.

⁴⁰⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1433.

⁴⁰⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1441.

⁴¹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1420.

⁴¹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1250.

İbn Hazm'a göre kıyas aynı zamanda zann ile hüküm vermektir çünkü kıyas Allah'ın vermediği bir isimdir ve kıyasçılar kıyasın illetini kendi görüşlerine göre tespit edip, zannlarına dayanmışlardır. Halbuki, Allah: *"Oysa onların bu hususta hiçbir bilgileri yoktur, sadece zanna uyarlar, zan ise şüphesiz gerçeği ifade etmez."*⁴¹² buyurmaktadır. Böylece bu ayet ile zanna dayanarak hüküm vermek yasaklanmış olmaktadır. Kıyasa dayanarak hüküm vermek de tamamıyla zanna dayanmaktadır⁴¹³ bu sebeple kıyas da, zann gibi helâl değildir.

İbn Hazm'a göre, Kıyas yeni bir din ihdâs etmiş olmaktadır.

Emredildiğine dair nass olmayan bir şeyi emreden ve nehyedildiğine dair aynı şekilde nass bulunmayan bir şeyi yasaklayan kimse, Allah'ın izin vermediği hususta şeriat ihdâs etmiş değil midir?⁴¹⁴

diyen İbn Hazm'a göre, akıl ve his (duyu) sahibi her insan kıyasın şer'i hususlarda Allah'ın bildirdiklerine ziyade hüküm vermek olduğunu bilmektedir ve Allah gerek Kur'an'la gerekse Peygamberi'nin lisanıyla hükümlerini değiştirmenin haram olduğunu bildirmiştir⁴¹⁵. Hz.Peygamber kıyasın "nerede", "nasıl" yapılacağını göstermediği için Hz.Peygamber'den sonraki her türlü dinden Allah'a sığındığını belirten⁴¹⁶ İbn Hazm'a göre kıyas Kur'an ve Sünnet'te açıkça belirtilmediği için yeni bir din ihdâs etmiş olmaktadır. *"Nasıl oluyor da kendi görüşümüzle hüküm veriyorsunuz. Bu sizin dininiz, Allah'ın dini değil"*⁴¹⁷ diyerek kıyasçıların yeni bir din ihdâs ettikleri görüşünü ayetle te'vid etmiştir.

İbn Hazm bu anlamda kıyası ve kıyasçıları, dinin tahribâtçıları olarak görmekte ve kıyasçıları Hristiyanlarla, Yahudilere ve birtakım sapık fırkalara benzetmektedir. Zira ona

⁴¹² en-Necm, 51/28.

⁴¹³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1343, 1358, 1381.

⁴¹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1241, 1242.

⁴¹⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1255.

⁴¹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1262.

⁴¹⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1346.

göre, Yahudi ve Hristiyanlar kendi kitaplarıyla âmel etmeyi nasıl terketmişlerse, kıyasçılar da aynı şekilde kendi kitaplarıyla âmel etmeyi terketmişler ve Kur'an'a muhalefet etmişlerdir. Bu sebeple Yahudi ve Hristiyanlara verilen hükmün kıyasçılara da verilmesi gerekmektedir. Zira kıyasçılar, Kur'an'daki bir meseleye benzeyen şeye Kur'an hükmetmediği halde- Kur'an'ın hükmünü vermişlerdir⁴¹⁸. Bu anlamda kıyasçılar dini tahrif etmiş olmaktadır. Onlar aynı zamanda herşeyin bir sebebi olduğunu kabul eden Dehriyye ile Menâniyye, Deysaniyye, Brahmanlara ve Tenasühü⁴¹⁹ kabul edenlere benzemektedirler. Hatta İbn Hazm'a göre, Mu'tezile dahi kıyasçılardan sonra fiilleri Allah'ın yaratma ve kudretinden çıkarmış böylece Allah'tan başka bir çok yaratıcı kabul ederek sapıklığa düşmüştür. Şeytan bunları kandırarak sapıklığa düşürmüştü ve böyle mel'ûn bir iddiayı ileri sürmelerine sebep olmuştur⁴²⁰.

Kıyası, "Bir türün başka bir türle (kendisine benzemeyen) bağlantılandırılması"⁴²¹ olarak kabul eden İbn Hazm'a göre kıyas aynı zamanda -birbirlerine benzememelerine rağmen- Kur'an'ı misâl göstermektedir. Zira Kıyas, hakkında nass bulunmayan bir meseleyi hakkında Kur'an ve Sünnet nassı bulunan meseleye benzeterek onun hükmünü vermektir. Bu durumda helâl veya haram olduğuna dair nass bulunmayan bir meseleyi Allah'ın helâl veya haram kıldığına benzetmeye çalışmak Kur'an'a olduğu gibi aynı zamanda Allah'a karşı misâl getirmek demektir. Bu ise bâtıldır, haramdır ve Allah tarafından yasaklanmıştır. Zira Allah: *"Artık Allah'a karşı benzerler aramaya kalkışmayın, Allah bilir siz bilemezsiniz"*⁴²² buyurmaktadır. Bu sebeple Allah, İbn

⁴¹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1259, 1260; *el-Muhallâ*, V/18.

⁴¹⁹ İbn Hazm'ın bu ifadeleri onun, Kelâm ve Dinler Tarihi alanındaki bilgilerinin göstergesi durumundadır.

⁴²⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1448, 1449, 1450.

⁴²¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1320.

⁴²² en-Nahl, 17/74.

Hazm'a göre, kıyası bizzat nass vasıtasıyla haram kılmuş olmaktadır⁴²³. Kıyas ashabının sapıklığa düşmelerinin nedeni İbn Hazm'a göre kendilerini Allah'a kıyas etmiş olmalarıdır. Allah: *"Hiçbir şey O'nun benzeri değildir"*⁴²⁴ diyerek kıyasçıları yalanlamıştır. Bu sebeple kıyasçıların iddiaları mücerred küfürdür⁴²⁵.

İbn Hazm kıyasa ve kıyasçılara yüklemiş olduğu bu anlamlarla onları küfrün temeli gibi göstermiştir. Ona göre, Allah, Zâhirileri böyle sapıklıklardan korumuş ve onlar bu mükemmel yolda ilerleyerek Allah'ı fiillerinden dolayı sorgulamamışlar, Allah'ın ve Peygamberi'nin helâl ve vâcib gördüklerini helâl ve vâcib; haram kıldıklarını da haram kabul ederek nasslara tecavüz etmemişlerdir. Allah'ın nuruyla hidâyete ermişler nass ve aklın dışına çıkmamışlardır⁴²⁶. İbn Hazm'a göre, kıyasın ve kıyasçıların sapıklıklarından korunan tek mezhep Zâhiri mezhebi olduğu için o, dini tahrif etmek olarak nitelendirdiği kıyasın kökünü kurutmayı hedeflemiştir⁴²⁷. İbn Hazm'a göre akıl, aklın delilini asla geçersiz kılamaz, çünkü bu, hakkın, hakkı geçersiz kılması gibi olur ki, bu da imkânsızdır. Ayrıca bu, haber-i vâhidle, haber-i vâhidi geçersiz kılmaya çalışan kimselerin durumuna benzer ve ona göre bu da imkânsızdır⁴²⁸. Ancak Kıyas böyle değildir, çünkü kıyasın bir kısmı bâtil'dir ve bir kısmı bâtil olan şeyin bazısı bazısını bâtil kılabilir. Böylece kıyasın akli bir delil olmadığı, "bâtil" olduğu açığa çıkmış olmaktadır. Ancak aklın delili, kıyas gibi değildir ve bir şey gerçekte ya akılla veya akılla birlikte hislerle (duyularla) yahut da bu ikisinden elde edilenle doğrulanabilir⁴²⁹. Ayrıca eşyaların, Allah'ın yarattığı şekliyle bilinmesi akıl sayesinde ve akıl Allah'ın helâl ya da haram kılmadığı bir şeyi helâl veya

⁴²³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1245.

⁴²⁴ eş-Şûra, 42/11.

⁴²⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1451.

⁴²⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1450.

⁴²⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1313.

⁴²⁸ İbn Hazm, burada kıyasçıları ima' etmeye çalışıyor olmalıdır.

⁴²⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1327, 1328.

haram kılınmaya şahitlik etmez. Halbuki kıyasçılar* Allahı ve Rasûlü'nün nassı olmadan helâl veya haram kılmaktadırlar⁴³⁰. Bu durumda onlar, bu davranışları ile

akıl bilmediği şeyi akla isnad etmektedirler, çünkü akıl, nass dışında helâl yahut haram kılamaz⁴³¹.

İbn Hazm, bu ifadelerle bir bakıma onun usûlünün bir çerçevesini çizmiş olmaktadır, çünkü ona göre esas olan lafzına bağlı kalmak şartıyla nass ve dini hususlarda sadece nassta olanı destekleyen akıl ve duyulardır.

* Akıl dışı olarak, çünkü akıl, bu durumda İbn Hazm'a göre sadece nassta olanı tasdik edebilir.

⁴³⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1329.

⁴³¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1326.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İBN HAZM'IN KIYASÇILARA YÖNELTİĞİ
ELEŞTİRİLER

I. İBN HAZM'IN KİYASÇILARIN, TA'LİL VE KİYASIN İSPATI İLE İLGİLİ DELİLLERİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Kıyası reddetmekle kalmayıp onu tamamen yeryüzünden kaldırmayı kendisine âdeta bir görev kabul eden İbn Hazm, kıyasçıların ta'lil ve kıyasın geçerliliği hususunda zikrettikleri delilleri tek tek ele alarak tenkit etmiştir. Zira İbn Hazm'ın, kıyasçılara yönelttiği tenkidler onun metodunun bir parçasıdır. Ta'lil ve kıyas hakkında zikredilen delilleri ayrı ayrı ele almış olmasına rağmen, ta'lil ile kıyasın bir bütün olduğu görüşünden hareketle, bu tezde İbn Hazm'ın her iki husustaki eleştirileri birlikte ele alınacaktır.

A. Kur'an Kaynaklı Delilleri Eleştirisi

Kıyasçıların, ta'lile işaret ettiğine inanarak zikrettikleri ayetlerden ilki. *"Bundan dolayı İsrailoğulları'na şunu yazdık: Kim bir nefsi, başka bir nefse ya da yeryüzündeki bir fesada karşılık olmaksızın (haksız yere) öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur..."*¹ ayetidir. Bu ayetin ta'lili geçerli kılmak hususunda delil olarak zikredilmesine şiddetle karşı çıkan² İbn Hazm'a göre, bu ayet eğer kıyasçıların iddia ettiği gibi bir illete dayanmış olsaydı, ayetin bütün insanlar için bağlayıcı olması gerekirdi. Fakat ona göre ayet yalnızca İsrailoğulları'nı ilgilendirmektedir. Bu görüşünün kendince mantıksal bir açıklamasını yapmaya çalışan İbn Hazm, ayette zikredilen *"... bir fesada karşılık olmaksızın"* ifadesi ile büyük günahlar arasında bağlantı kurarak izah etmeye çalışmıştır. Muhaliflerine, yeryüzündeki bütün büyük günahların fesat olarak isimlendirilip isimlendirilmeyeceğini sorarak tenkidine başlayan³ İbn Hazm'a göre, kıyasçılar, eğer bu soruya büyük günahların tümünün "fesat" olarak isimlendirileceği şeklinde cevap verecek

¹ el-Mâide, 5/32.

² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I/79.

³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1414.

olurlarsa, onlara, kumar oynayarak, yetim malı yiyerek, zina ederek ve insanlara iftira atarak yeryüzünde fesat çıkaran insanlar örnek gösterilir. Zira bu kimselerin büyük günah işleyip fesada neden olmalarına rağmen öldürülmeleri helâl değildir ve böyle bir kimseyi öldüren kişiye kısas uygulanması gerekir. Fakat kıyasçıların, savaş dışındaki büyük günahların “fesat” olarak kabul edilemeyeceğini söylemeleri durumunda onlara zina eden muhsan kimsenin öldürülmesinin örnek gösterilmesi gerekmektedir çünkü bu kimse büyük günah işlemesine rağmen -kıyasçıların büyük günahlar fesat olarak isimlendirilemez görüşünden hareketle- müfsit değildir, ancak bu günahı işleyen kimsenin öldürülmesine karar verilmiştir. İbn Hazm’a göre, kıyasçıların ileri sürdüğü delil bu durumda geçersiz olmaktadır. Zira ayet, bir nefse karşılık olması veya bir fesad durumu hariç, öldürmemeyi öngörmektedir. Fakat zâni, fesada sebep olmamasına ve hiç kimseyi öldürmemesine rağmen öldürülmüştür ve zâniyi öldürme görevini üstlenen kimse -bir kimseyi öldürmüş olmasına rağmen- öldürülmemektedir. Bu durumda İbn Hazm’a göre Allah’ın belirlemesi dışında olan illetlerin “bâtıl” olduğu böylece açığa çıkmıştır. Bu sebeple bu ayet, ta’lil için delil olamaz ve yalnızca İsrailoğulları’nı ilgilendirir¹. İbn Hazm, ayetin sadece İsrailoğulları için bağlayıcı olması görüşünü, İsrailoğulları’ndan sonra şu anki toplum içerisinde fesada sebep olmasına rağmen öldürülmeyen ve fesada sebep olmamasına rağmen öldürülen insanların varlığıyla açıklamaya çalışarak, zâni olan kimsenin fesada sebep olduğu halde öldürülmemesini örnek göstermiştir. Ancak İbn Hazm’ın, kıyasçıları böyle bir eleştiriye muhatap kılması bir kaç açıdan doğru gözükmemektedir. Şöyle ki, kıyasçıların üzerinde durdukları konu ayetin İsrailoğulları ve müslümanlar için bağlayıcı olup olmaması değil, insanların yaptıkları fiiller hakkında verilen hükmün, bir illete binâen verilmiş olmasıdır. Bu sebeple ayette ister İsrailoğulları’ndan isterse müslümanlardan olan bir kişinin, “bütün

¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1415.

insanları öldürmüş gibi günahkâr sayılması” haksız yere bir insanı öldürmüş olması sebebiyledir. Kaldı ki gerçekte bir insanın tek başına bütün insanları öldürmesi söz konusu değildir. Buradan, ayetin ifadesinin mecâzî olduğu ve bu ifadeyle, günahın boyutunu anlatmak istediği açıktır. Ayrıca ayetin, İsrailoğulları’yla ilgili olup olmamasından ziyade, onun caydırıcılık prensibi açısından üzerinde durulması daha uygun gözükmektedir. Fakat İbn Hazm, ayette zikredilen “*Bundan dolayı İsrailoğulları’na şunu yazdık*” ifadesine daha fazla önem vermiş ve onun lafızcılığının bir gereği olarak, ayetin sadece İsrailoğulları hakkında indirildiği hükmüne varmış olmalıdır.

“... *Bu sıcakta cihada çıkmayın.*” dediler. De ki: “*Cehennem ateşi daha sıcaktır. Keşke anlasalardı.*”⁵ ayetinin ta’lil ve kıyas için delil olamayacağını ifade eden İbn Hazm’a göre, Allah bu ayette dünya ateşi ile cehennem ateşinin birbirinden ayrı olduğunu vurgulamış ve ikisinin hükmünü birbirinden ayırmıştır. Allah dünya ateşine karşı sabretmeyi emrederken, Ahiret ateşinden kaçmayı emretmiştir⁶.

İlk bakışta İbn Hazm’ın bu konuyla ilgili olarak yaptığı eleştiri doğru gibi gözükse de onun, kıyasçıların vurgulamak istediği şeyin dışına taşıdığı ve ayeti tamamıyla farklı bir şekilde yorumladığı farkedilmektedir. Zira, ayette anlatılmak istenen şey, dünyanın ateşine dayanamayarak cihada çıkmaktan korkan insanların, dünya ateşini, cehennemin ateşine kıyas ederek, dünyanın sıcaklığından korkarken cehennemin ateşine nasıl dayanacaklarının kıyasını yapmalarıdır. Bu anlamda, Allah, insanların dünya ateşine sabretmesini ve cehennem ateşinden de kaçmasını öngörmüştür. Ancak bu amacın gerçekleşmesi, her iki ateşin birbirine kıyas edilmesi sonucunda olur. Zira Kıyas ile cehennem ateşinin çok daha yakıcı olduğu hükmü elde edilerek dünya ateşine katlanmaya çalışılır. Bu sebeple ayette

⁵ et-Tevbe, 9/81.

⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1416.

hiçbir amaca hizmet etmeden bu iki ateş arasındaki ayrılığın tekrar edilmesinin bir anlamı yoktur. Fakat, bu ayette dünya sıcağına dayanamayan bir insanın cehennem yakıcı sıcağına asla dayanamayacağını gözönünde bulundurarak, bu iki sıcaklığın yakıcılığını birbirine kıyas ederek, cihada çıkması gereğinin vurgulanması söz konusudur.

“... Onların (evlatlıklarının) boşadıklarıyla evlenmeleri hususunda mü'minlere bir güçlük olmasın diye...”⁷ Kıyasçılar bu ayette, Hz.Muhammed'in, evlatlığı olan Zeyd'in boşadığı karısı Zeynep'le evlenmesinin illetine işaret edildiğini kabul etmektedirler. Fakat İbn Hazm, bu ayetin illete işaret etmediğini söyleyerek çok ilginç bir iddiada bulunmaktadır. O'na göre bu ayette, herhangi bir illet söz konusu olsaydı herkesin, evlatlıklarının boşadığı hanımlarıyla evlenmeleri gerekli olurdu.⁸ İbn Hazm, muhtemelen burada ortak illetten dolayı hükmü bilinmeyenin, hükmü bilinenle kıyas edilerek onun hükmünü almış olmasının gerekliliğini ima' ederek kıyası mantık dışı göstermeye çalışmış olmalıdır. Ancak ayette, herkesin, evlatlığının boşadığı hanımla evlenmesinin zorunlu olması gibi bir anlam olmayıp aksine eğer mü'minlerden biri böyle bir hanımla evlenmek isterse bu hususta ona herhangi bir güçlüğü olmadığı bildirilmektedir. Fakat bu ayette illete işaret edilmediği hususunda ısrar eden İbn Hazm'a göre ayet, sadece evlatlıkların eşleriyle evlenmenin helâl kılındığını göstermektedir. Bu sebeple bu hüküm nassla belirlenmiştir. Dolayısıyla Hz.Peygamber'in fiiline uymak, O'nun haram kıldığını haram, helâl kıldığını helâl kılmak zorunluluğu vardır⁹. İbn Hazm'ın bu ayette tutarlı bir eleştiri yaptığı söylenemez, çünkü ayetteki “mü'minlere bir güçlük olmasın” ifadesi eğer Hz.Peygamber'in, Zeynep'le evlenmesinin illetini göstermeseydi, bu hüküm sadece Hz.Peygamber özel bir hüküm olabilirdi. Ancak ayette,

⁷ el-Ahzâb, 33/37.

⁸ İbn Hazm, *el-Ihkâm*, III/1416.

⁹ İbn Hazm, *el-Ihkâm*, III/1416.

ümmetine örnek konumunda olan Hz.Peygamber'in Zeynep'le evlenmesinin illetine değinilmiştir ve o da bu tür bir evlilik isteğinin mü'minlere helâl olduğunun ortaya çıkmasıdır.

İbn Hazm'ın, illete işaret edildiğine dair kıyasçılar tarafından delil olarak gösterilmesine karşı çıktığı ve kıyası eleştirdiği bir diğer ayet ise "... Allah'ın, o (fethedilen) şehir halkından Rasûlû'ne verdiği fey, Allah'a ve Rasûl'e yakın akrabalığı olanlara, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir ki, sizden zenginler arasında dönüp dolaşan bir servet olmasın diye"¹⁰ ayetidir. İbn Hazm'a göre, bu ayet kesinlikle ta'lil için delil olarak gösterilemez, çünkü ayette taksimi zikredilmemiş olan başka malların da varlığı söz konusudur. Eğer bu ayetteki illet, kıyasçıların zikrettiği gibi, ganimetin, zenginler arasında dolaşan bir servet haline gelmesinin engellenmesi olsaydı, bu taksim ganimetin dışındaki diğer bütün mallar için de illet olurdu. Bu sebeple kıyasçıların iddiaları "bâtıl" olmuştur. Allah, Peygamberi'ne fey vermeyi istemiş ve vermiştir. Dolayısıyla buradaki hükmün, Allah'ın belirlemesi dışında, başka bir yere intikâl ettirilmesi doğru değildir¹¹. Bu ifadeler, nassın lafzının açıkça belirttiği mânâyı gözönünde bulundurmayı kabul eden¹² İbn Hazm'ın bu yaklaşımının doğal bir sonucudur. Zira İbn Hazm, ayette sadece ganimetin paylaşılması zikredildiği için bunun üzerinde odaklanmış ve diğer mallar hakkında herhangi bir hüküm belirtilmediği için buradaki illeti kabul etmemektedir. Bu görüşünü mantıklı göstermek için sadece Hz.Peygamber'e verilen payı gündeme getiren İbn Hazm, bununla, diğer mallarda -insanların kendi kazançlarında- Hz.Peygamber'e herhangi bir hisse ayrılmayacağını ima' etmeye çalışarak illeti bu hükümden bertaraf etmek istemiş gözükmektedir. Halbuki ayette vurgulanmak istenen

¹⁰ el-İlaşr, 59/7.

¹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1:417.

¹² İbn Hazm'ın nassın lafzına yaptığı vurgu için bkz. İbn Hazm'ın Kıyası Reddi, s. 129 vd.

mânâ, elde edilen ganimetin -çünkü bu ortak bir maldır- zenginlerin arasında dolaşan bir servet haline gelmesini önlemektir. Aksi takdirde kimsesiz ve yoksul olanların gözardı edilerek elde edilen ganimetin, sadece komutanlar ve zenginler arasında paylaşılması ve bunun hep bu şekilde devam edip gitmesi söz konusu olabilirdi. Ayet, böyle bir ihtimali ortadan kaldırmak istemiştir. Ayrıca ayette sadece Hz.Peygamber'e verilen paydan bahsedilmemekte, yetimlerin, yoksulların hakkı da açıkça zikredilmektedir. Bu ifadelerin birbirinden koparılmadan birlikte ele alınması durumunda, Hz.Peygamber'e verilen payın belirtilmesi kadar yetim ve yoksullara verilen payın da vurgulandığına dikkat edilecektir. Bu durumda ayetteki taksimin amacının bir anlamda illetinin, servetin, zenginler arasında kutuplaşmasını önleyerek toplumda ihtiyaç sahibi insanların gözetilmesine dikkat edilmesi olduğu düşünülecektir.

"... Elçilerden sonra insanların, Allah'a karşı savunacakları bir delilleri olmasın diye..."¹³ ayetinin de ta'lil için delil olarak zikredilmesine karşı çıkan İbn Hazm, Peygamberlerden önce de sonra da insanların, Allah'a karşı bir delil göstermelerinin mümkün olmadığını söylemektedir. Bu görüşünün temeli ise Allah'ın hiçbir şeyden sorgulanamayacağı¹⁴ ayetine dayandırırmaktadır. Ona göre, Allah, Peygamberler hakkındaki muradını önceki ayette açıklamıştır. Bundan dolayı bu ayette illetin zikredilmesi söz konusu değildir¹⁵.

İbn Hazm'ın bu eleştirisinde de onun önkabulleri rol oynamış gözükmektedir. Zira, "*insanların Allah'a karşı delilleri olmasın diye*" ifadesi ayette çok açık olarak zikredilmektedir ve bunu Allah belirlemiştir. İnsanların Allah'a karşı bir delil göstermeleri elbette mümkün değildir. Fakat Allah, insanların mazeret beyân etmelerini engellemek

¹³ en-Nisâ, 4/165.

¹⁴ Bkz. el-Enbiyâ, 8/23.

¹⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1417.

için, bu ifadeleri zikretmiştir. Bu durumda İbn Hazm'ın kesinlikle lafzın mânâsının dışına çıkmaması gerekirdi. Ancak İbn Hazm da bu durumun farkında olmalıdır ki kıyasçılar çok fazla eleştirmeden konuyla ilgili olarak zikredilen ayete değil - çünkü lafzın mânâsı gayet açık- bir önceki ayete atıfta bulunmuştur. Halbuki önceki ayette Allah, Peygamberler gönderdiğini zikretmekte ve bu ayette de niçin gönderdiğini açıklamaktadır. Bu anlamda Allah muradını bu şekilde açıklamıştır ve sorgulanmaması gerekir. Kaldı ki ayetin baş kısmında –İbn Hazm, ayetin baş kısmını zikretmemiştir- *“Müjdeleyici ve uyarıcı elçiler olarak”* ifadesi vardır ve bu ifade yine Allah'ın Peygamberleri göndermede bir amacının olduğunu göstermektedir. Bu durumda İbn Hazm'ın ifade ettiği gibi Allah'ın dilediği için Peygamber göndermesiyle, Peygamber gönderirken bir amacı gözetmesi arasında fark olmamalıdır. Sonuçta her ikisini de dileyen Allah'tır.

“... Azgınlıkları nedeniyle onları böyle cezalandırdık...”¹⁶ ayetinin. Yahudi kavminin cezalandırılmalarının illetini göstermediğini söyleyen İbn Hazm'a göre azgınlık, Yahudi kavminin dünyada iken cezalandırılmalarının bir sebebidir, illeti değildir. Zira azgınlık, kıyas taraftarlarının söylediği gibi cezalandırılmanın illeti olmuş olsaydı şu anda yeryüzünde azgınlık yapanların hepsinin cezalandırılması gerekirdi. Halbuki şu an dünyada geçmiş ümmetlerin cezalandırılmalarına neden olan azgınlıkların bir çoğu bulunmaktadır. Ancak bu azgınlıkları yapanların hiçbirine geçmiş ümmetlere verilen cezalar verilmemektedir. Bu yüzden İbn Hazm'a göre Yahudiler'in azgınlıkları onların cezalandırılmaları için bir illet değil ancak sebeptir. Böylece kıyasçıların delilsiz iddiaları ortadan kaldırılmış, çürütülmüş olmaktadır¹⁷ çünkü İbn Hazm'a göre illet ve sebep birbirinden farklı iki kavramdır¹⁸. İbn Hazm, bu iki kavramı birbirinden ayırarak sebebin.

¹⁶ el-En'âm, 6/146.

¹⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1417-1418.

¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hazm'ın Kıyası Reddi, s. 100 vd.

hükümün bulunduğu alanın dışına çıkarılmama şartını koyması onun illete karşı gösterdiği tepkinin açık bir göstergesidir. Zira sebep var ise sebebin, hükümün bulunduğu alanın dışına çıkarılmamasını gerektiren unsur nedir? Allah geçmişte Yahudi kavmini cezalandırdığı gibi Ad, Semûd kavimlerini de cezalandırmıştır ve bugün de azgınlık yapanları cezalandırma güç ve kudretine sahiptir. Ayrıca, azgınlığın, geçmiş ümmetlerin cezalandırılmaları için illet değil sebep kabul edilmesi durumunda dahi bu kabul, şu anda azgınlık yapan insanların Allah tarafından cezalandırılmalarına engel teşkil etmemektedir. Bütün bunlar bir yana Allah'ın şu anda azgınlık yapan insanları cezalandırmadığı kesin değildir. Zira bu cezayı insanlar değil, Allah belirler ve cezanın ne zaman geleceği de önceden bilinemeyebilir. Bu sebeple burada vurgulanması gereken şey, geçmiş ümmetlerin başına gelenlerin, onların azgınlıkları sebebiyle olduğuna kıyas ederek, azgınlık yapıldığı takdirde cezalandırılma korkusunun taşınması ve azgınlık yapılmamasıdır. Aksi takdirde hüküm de sebep de geçmiş ümmetlerle ilgili olarak kahr ve bugünün insanları, onlardan almaları gereken ibreti alamazlar, çünkü onların davranışlarıyla kendi davranışları arasında herhangi bir kıyas yapmazlar.

Kıyas taraftarlarının, illetin varlığına delil zikrettikleri bir diğer ayet ise içki ve kumarla ilgilidir. Ayet şu şekildedir.

“Gerçekten şeytan içki ve kumarla aranızda kin ve düşmanlık sokmak ister. Sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçtiniz değil mi?”¹⁹ Kıyasçıların, içkinin haram kılınmasının illetini, onun insanlar arasında kin ve düşmanlığa sebep olması ve Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoyması olarak göstermelerini eleştiren İbn Hazm'a göre, insanların para, makam ve mevki kazanmaları da onların arasında kin ve düşmanlığa sebep olabilir. Allah'ı

¹⁹ el-Mâide, 5/91.

anmaktan alıkoyabilir. Ancak bunları elde etmek haram kılınmamıştır. Bu sebeple Allah, içkiyi haram kılmayı dilemiş ve haram kılmıştır. Allah, içkiyi haram kılmadan önce o helâldir ve ancak Allah'ın haram kılmasından dolayı haram olmuştur yoksa kin ve düşmanlığa neden olması yüzünden değil. Ayrıca eğer kıyasçıların söylediği gibi içki ve kumar, insanlar arasında kin ve düşmanlığa sebep olsaydı, her zaman bu tür davranışlara neden olması gerekirdi. Fakat ayette, içkinin haram kılınmadan önce böyle davranışlara neden olduğu -lafzen- zikredilmemiştir. Dolayısıyla içki ve kumar bu özellikleri nedeniyle değil sadece Allah'ın haram kılmasıyla haram olmuşlardır. Bu yüzden Allah bu tür özellikleri zikretmeseydi dahi içki ve kumar -Allah'ın haram kılmasıyla- yine haram olurdu ve şeytan insanlar arasında kin ve düşmanlık sokar, Allah'ı anmaktan alıkoyardı. Zira ayette insanlar arasında kin ve düşmanlığa sebep olanın içki değil şeytan olduğu belirtilmiştir. Bundan dolayı ayet, içkinin haram kılınma illetini göstermek için değil, şeytanın kötülüklerine karşı insanları uyarmak içindir. Ayrıca Allah, hiçbir zaman şeytanın arzusu olan kin ve düşmanlık için bunlar içkinin haram kılınmasının sebebi veya illetidir dememiştir. Bu sebeple hiç kimseyi Allah'ın ve Peygamberi'nin söylemediği bir şeyi söylemesi helâl değildir. Bunları belirleyecek olan sadece nasırdır²⁰. Kıyasçılar bu anlamda tenkide devam eden İbn Hazm, kıyasçıları, gürtlü, pis ve kavgacı her ne görseler, içkinin haram kılınmasına benziyor diyerek onları haram kılacaklarını, onların böyle bir sapıklığa düşmelerinin nedeninin ise onların mel'ûn ta'filleri olduğunu söylemektedir²¹.

İbn Hazm'ın bu eleştirilerinde yine onun lafızcılığının etkisi görülmektedir. Zira o, içkinin kin ve buğza sebep olduğu için haram kılınmış olmasının gerekçesini, içkinin haram kılınmadan önce bunlara neden olmadığına bağlamaktadır. Ona göre, bunun en

²⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1419.

²¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1420.

büyük göstergesi ise böyle bir bilginin ayette açıkça zikredilmemesidir. Halbuki içkinin bütün devir ve zamanlarda insanın şuurunu kaybetmesine bağli olarak insanlar arasında kavgaya ve dolayısıyla kin ve buğza neden olduğu her akıl sahibi tarafından bilinen bir husustur. Ayrıca İbn Hazm, ayetteki kumar ifadesi üzerinde durmamıştır. Zira kumarın insanlar arasında düşmanlığa sebep olması -haram kılınmasından önce veya sonra- kesindir. Fakat İbn Hazm, bunların sadece Allah'ın haram kılmasından dolayı yasaklandığına inandığı için, inkâr edilmesi mümkün olmayacak bir gerçeğe aykırı düşmemek amacıyla kumar konusuna değinmemiştir, çünkü içkinin haram kılınmadan önce bir dönem helâl olduğu bilinse de kumar hakkında böyle bir bilgi yoktur. Dolayısıyla İbn Hazm'ın kumar hakkında, haram kılınmadan önce o helâldi ve müslümanlar kumar oynardı ve bu sebeple onun herhangi bir illet sebebiyle yasaklanması mümkün değildir şeklinde bir itirazı mantıklı olamaz. Bu bağlamda İbn Hazm kendisiyle çelişkiye düşmemek için kumar konusuna değinmemeyi öngörmüş olmalıdır. Ayrıca İbn Hazm sırf kıyasçılara karşı çıkmak adına, kıyasçıların kavga ve gürültü çıkarıcı her şeyi içkiye benzeterek haram kılacaklarını söylemekle onlara çok ağır bir ithamda bulunmuş ve onlarla alay etmiş gözükmektedir. Zira gerçekte kıyasçıların sarhoş etme özelliği olmayan bir şeyi içkiye kıyas etmeleri kesinlikle mümkün değildir, çünkü içkinin illeti kavga çıkarmak değil sarhoş etmektir.

“Yahudilerin yaptıkları zulüm ve bir çok kışkı Allah yolundan alıkoymaları sebebiyle (önceleri) kendilerine helâl kılınmış güzel şeyleri onlara haram kıldık.”²²

İbn Hazm, bu ayetin de ta'lil için delil olamayacağı görüşünde ısrar etmektedir. O'na göre Yahudilere birtakım yiyeceklerin haram kılınmasının illeti, onların zulüm yapmaları değildir, çünkü insanların bir çoğu şu anda zulüm işliyor ancak onlara helâl olan

²² en-Nisâ, 4/160.

yiyecekler haram kılınmıyor. Bundan dolayı zulüm, temiz ve helâl olan yiyeceklerin haram kılınması için bir illet ve sebep değildir²³. İbn Hazm'ın, azgınlığın Yahudiler'in cezalandırılmaları için illet değil bir sebep olduğunu kabul etmesine²⁴ rağmen, Yahudiler'in yaptıkları zulmün, onlara, daha önce helâl olan yiyeceklerin haram kılınması için sebep olmasını, kabul etmemesini dikkate değerdir. Zira İbn Hazm'ın, İsrailoğulları'nın, azgınlıkları sebebiyle cezalandırılmalarının, sadece onlar için bağlayıcı olmasını şu anki toplumlar için geçerli olmayacağını kabul ederken, aynı durumun zulüm yapan ve Allah'ı anmaktan alıkoyan Yahudilere birtakım yiyeceklerin haram kılınmasını ve bu hükmün sadece onları ilgilendirmesini kabul etmesini engelleyen durum nedir? Zira, her iki ayette de hükme neden olan bir veya birkaç fiilden bahsedilmektedir. Bu durumda muhtemel neden İbn Hazm'ın, Allah'ın iradesine müdahale edilmiş olma önkabülüyle hareket etmesidir. Fakat her iki halde Allah'ın iradesine en ufak bir müdahaleyi içermemektedir, çünkü İsrailoğulları'nı azgınlıkları nedeniyle cezalandıran ve bu cezalandırmayı dilediği şekilde yapan, Yahudiler'in zulümlerini, onlara birtakım yiyeceklerin haram kılınması için sebep kılan ve istediği yiyecekleri onlara haram kılan da Allah'tır. Bu sebeple ta'lil'de Allah'ın iradesine bir müdahale söz konusu değil, Allah'ın iradesini anlama gayret ve çabasının olduğunu bir kez daha vurgulanması faydalı olacaktır.

Ta'file işaret etmesi bakımından kıyasçılar tarafından delil olarak zikredilen ayetlerle ilgili kıyasçıların görüşlerine karşı çıkan ve zikredilen ayetlerin hiçbir şekilde illeti beyân etmediğini savunan İbn Hazm, bu hususta zikredilen hadisler hakkında da birtakım eleştirilerde bulunmuştur.

²³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1420.

²⁴ İbn Hazm'da illet ve sebep ayrımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hazm'ın *Kıyas'ı Reddi*, s. 102 vd.

H.z.Peygamber'in, Kurban etlerinin saklanması yasaklama nedenini, "*Ben bu Dâfeliler (göçebeler) sebebiyle yaptım.*"²⁵ diye açıklamasını, ta'lilin geçerliliğine delil olarak gösteren kıyasçılara şiddetle karşı çıkan İbn Hazm, onların, sebebi gördükleri her yerde onu illet kabul ettiklerini söylemektedir. Bunun dışında olarak İbn Hazm'a göre H.z.Peygamber, misafir gelmesinden dolayı etlerin üç günden fazla saklanması yasaklamıştır ve bu hüküm sonsuza kadar bâkidir. Bu sebeple, her ne zaman misafir gelirse, kurban etlerinin üç günden fazla saklanması haramdır. Zira H.z.Peygamber misafirin gelmesini kurban etlerinin saklanmaması için sebep kabul etmiştir. Bu yüzden misafir gelmediğinde kurban etleri saklanabilir, ancak misafir geldiğinde üç günden fazla kurban eti saklamak haramdır. Bu bağlamda kıyasçıları çelişkiye düşmekle de suçlayan²⁶ İbn Hazm'ın, gerçekte kendisinin çelişkiye düşmüş olması dikkate değerdir. Zira o sebebi kabul etmekle birlikte bulunduğu hükmün dışına çıkarılmasını asla kabul etmemektedir. Fakat burada o, H.z.Peygamber'in, bu yasağı belirlerken misafirin gelmesini sebep kabul ettiğini söylemekte ve kendisi bu sebebi, daha sonraki zamanlara taşıyarak, misafir geldiği her durumda etlerinin saklanmasının haram olduğunu ifade etmektedir. Halbuki onun anlayışına göre hüküm sadece Dâfeliler'le ilgili olmalıydı. Hükmün bâki olması meselesine gelince, H.z.Peygamber'in en son kararı kurban etlerinin artık saklanabileceğidir, çünkü yasağı misafirler sebebiyle belirlediğini söylemiştir. H.z.Peygamber'in ifadesinden misafirlerin gittiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple sonsuza kadar yürürlükte olan hükmün, bu hüküm olması gerekir çünkü H.z.Peygamber önceki hükmün değiştiğini ifade etmiştir. Böylece İbn Hazm'ın kıyasçıları, önce sebepleri illet kabul edip daha sonra da illetin gereğince hareket etmemekle suçlaması ve onların bu davranışlarının ahlâksızlık, cehâlet,

²⁵ Muslim, Kitâbu'l-Edâhi, VI/80.

²⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1421.

rezâlet, edebin azlığı ve aklın zayıflığından kaynaklandığını²⁷ söyleyerek onlara hakaret etmesi hiç de şık gözükmemektedir.

Hız.Peygamber'in: *"İzin istemek, bakış sebebiyle gerekli görülmüştür."*²⁸ hadisinin ta'liciler için delil olamayacağını belirten İbn Hazm, *"Bu bizim görüşümüze uygundur sizin görüşümüze değil, çünkü biz nassla tespit edilmiş sebeplerin, hükümlere etki ettiğini kabul ediyoruz. Fakat biz bu sınırı onun dışına taşırmayı (teaddi) inkâr ediyoruz"*²⁹ diyen İbn Hazm, prensipte bu kuralı kabul etmesine rağmen, burada açık olarak sebebin, hükmün dışına taşınıp taşınılmayacağına değinmemiştir. Zira hadiste belli bir olaya veya kişiye bağlı bir hüküm yoktur ve hadisin ifadesi geneldir. Bu durumda İbn Hazm bu sebep sadece burada geçerlidir başka yere intikâl ettirilemez diyemez, çünkü hadisin ifadesi İbn Hazm'ın görüşünün aksini doğrulayacak mâhiyette geneldir. Bu durumda İbn Hazm sadece kendi kabulünü hatırlatmakla yetinmiştir, çünkü bakış her zaman ve zeminde izin istemenin nedeni olabilir, bu durumda tek bir olaya münhasır kılınması mümkün değildir.

Kıyas taraftarlarının ta'li'l'den başka kıyas için delil olarak zikrettikleri bir ayet de *"... Anne babanıza öf bile demeyin..."*³⁰ ayetidir. Kıyasçılar, anne babaya "öf" denmesinin yasaklanmasına kıyas ederek onları dövmenin ve onlara kötü davranmanın yasaklanmış olduğuna hükmetmişlerdir, çünkü anne babayı dövmek, onlara öf demekten -kötülük bakımından- daha önceliklidir. Bu sebeple öf demek yasaklanınca bu kelimeye kıyas edilerek diğerleri de yasaklanmıştır³¹. Bu anlamda dövmek, hakaret ve kötülük etmek, öldürmek gibi fiillerin "öf" kelimesinden çıkarıldığını yani bu kelimenin, bu fiilleri

²⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1421.

²⁸ et-Tirmizî, *Kitâbu'l-İstîzân*, V/64.

²⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1421.

³⁰ el-İsrâ, 17/32.

de anlam olarak içinde bulundurduğunu kabul etmiş olan kıyasçılar, bu görüşlerinin doğruluğunu delillendirmek amacıyla bu şekilde olan başka ayetleri örnek göstermişlerdir. “... Onlara kantarlarla vermiş olsanız da hiçbir şey geri almayın...”³² ayetinde, kantarlarla verilmiş olan bir şey geri alınmayacağına göre, bir kantar veya kantardan daha az olanların da alınmaması gerektiği görüşünü savunan kıyasçılar aynı şekilde “Kim zerre kadar iyilik yaparsa ve kim de zerre kadar kötülük yaparsa karşılığını görür”³³ ayetinde, zerre miktarına ulaşmasa bile veya ondan daha fazla olması durumunda da yapılan iyilik ve kötülüğün, zerre miktarında olduğu gibi mutlaka karşılığının alınacağını ve “Açlık korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin...”³⁴ ayetinde de yine açlık korkusu olmasa dahi çocukların -açlık korkusuyla bile öldürülmelerinin yasaklanmış olmasına kıyasla- öldürülmesinin yasaklandığının açığa çıktığını belirtmektedirler³⁵. Kıyasçıların bu görüşlerine lümûyle karşı çıkan ve zikrettikleri ayetlerin kendilerine delil olamayacağını ifade eden İbn Hazm ise, anne babayı dövmenin ve onlara hakaret etmenin bizzat ayette zikredilen “öf” kelimesinden kaynaklanmadığını dolayısıyla bu fiillerin yasaklanmasının “öf” kelimesine kıyasla olmadığını düşünmektedir. Ona göre, bu ayette öf kelimesi dışında olan kötü fiiller murad edilmemiş olsaydı sadece -öf kelimesinin zikredilmesiyle- öf demek yasaklanmış olurdu ve anne babayı dövmek yasaklanmış olmazdı. Fakat bu fiiller de yasaklanmıştır. Ancak bunlar “öf” kelimesinden dolayı değil, Allah’ın aynı ayette onları azarlamayı yasaklamış olmasından dolayıdır, çünkü Allah aynı ayette ve bir sonrakinde: “Rabbin, yalnız kendisine tapmanızı ve ana babaya iyilik etmenizi emretti. O ikisinden biri veya her ikisi, senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırlarsa sakın onlara “öf” deme.

³¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1206.

³² en-Nisâ, 4/20.

³³ ez-Zilzâl, 99/7-8.

³⁴ el-İsrâ, 17/31.

³⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1207.

*onları azarlama. Onlara güzel söz söyle. Onlara acımandan dolayı alçak gönüllülük kanadını indir ve "Ey Rabbim! Onlar beni küçükken nasıl terbiye ettilerse sen de kendilerini öylece esirge" de.*³⁶ buyurmaktadır. İbn Hazm'a göre bu ifadeler, anne babaya güzel söz söylemeyi ve onlara her türlü iyilik, şefkat ve hayır yapmayı gerekli kılmaktadır. Bu sebeple anne babayı dövmenin ve onlara kötülük etmenin yasaklanması "öf" kelimesiyle değil, bizzat bu lafızlarla ve bu konuda vârid olan hadislerle tespit edilmiş ve her ne sebepler olursa olsun onlara zarar vermek yasaklanmıştır. Onlara kötü davranmak ve onları huzursuz etmek; onlara iyilik yapmak ve onlara alçak gönüllülükle davranmak olmayacağı için, anne babaya kötü davranmak, onlara iyiliği emreden bu lafızlarla zarûrî olarak yasaklanmıştır³⁷. Ayrıca eğer "öf" kelimesi diğer eziyet çeşitlerinden ayrı olarak nehyedilmemiş olsaydı, elbette Allah aynı ayette öf denilmesinin nehiyle birlikte onları azarlamayı nehyetmez ve onlara iyilik edip alçak gönüllü davranmayı emretmezdi. Allah sadece "öf" kelimesini zikretmekle sınırlı kalmayıp diğer lafızlara da yer verdiğine göre, kıyasçıların, diğer anlamların "öf" lafzının içine dahil olduğunu iddia etmeleri geçersiz bir iddiadır, çünkü ayetin her bir lafzının diğer lafızların dışında bir anlamı vardır³⁸. Zira, Arap dilini bilen herkes "öldürme", "dövme" ve "iftira"nın "öf" kelimesiyle isimlendirilmeyeceğini bilir. Bu sebeple Allah'ın anne babaya bu kelimeyi söylemeyi nehyetmesinden, diğerlerini nehyettiği anlaşılamaz, çünkü Allah sadece öf denilmesini yasaklanmıştır³⁹. Muhâliflerini tenkid etmek anlamında İbn Hazm'ın söylediği bu sözler onun aşırı lafızcılığına güzel bir örnek durumundadır. Zira o, öf kelimesinin sadece bu anlama işaret ettiğini diğer anlamların bu kelimenin işaretinden elde

³⁶ el-İsrâ, 17/23, 24.

³⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1207.

³⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1208.

³⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1209.

edilemeyeceğini vurgulamakla, lafızların delâlet yollarından nassın işaretini de reddetmiş olduğunu göstermektedir, çünkü ona göre esas olan lafzın kendisidir. Bunun bir göstergesi olarak İbn Hazm, diğer davranışların yasaklanmasını öf kelimesine değil, ayette zikredilen lafızlara bağlamaktadır. Bu bağlamda İbn Hazm'ın kendi içinde, lafizcılığın örgüsünden hiçbir şekilde kopmadığı ve kabullerinde tutarlı olduğu söylenebilir. Çünkü o, lafzın apaçık ifadesi olmadan bir hüküm vermeyi kabul etmez. Bu konudaki ısrarını ifade etmek istercesine kıyasçıların bir kelimenin, lafzının dışında anlamlara da işaret edebileceği hususunda zikrettikleri diğer ayetlere de değinen İbn Hazm, kantarlarla ilgili olarak zikredilen ayette “kantarlara” ifadesinin bir kantar veya kantardan daha azını anlam olarak içerdiğine karşı çıkan İbn Hazm, bu ayette Allah'ın, kocanın karısını boşadıktan sonra az veya çok olsun karısına verdiği mehri geri almamasını emrettiğini ve bunun da “... *onlara verdiklerinizden bir şey geri almanız, size helâl değildir...*”⁴⁰ ayetiyle açıklığa kavuştuğunu belirtmektedir. Zira ona göre bir kantar ifadesi sadece bir kantarı ifade etmektedir. Bir kantar ifadesinden kantarın daha azını veya çoğunu anlamak mümkün değildir. Bunun aksini iddia eden kimsenin dile haksız bir iddiada bulunmuş olacağını ifade eden, İbn Hazm, bu görüşünü desteklemek amacıyla bir de farazî bir örnek zikretmiştir. Zeyd'in Amr'a bir kantardan çok veya daha az borcu olsa ve iki kişi, Zeyd'in Amr'a bir kantar borcu olduğuna şahitlik etseler, bu kimselerin yalan şahitlikte bulunmuş olacaklarını belirten İbn Hazm, kıyasçıların görüşlerinden hareket edilecek olursa, “*Allah yedi gök demekle aslında onbeş tane gök ve daha fazlasını kasıtlı*”⁴¹ demek gerekir ki, bu aklın ifsâda uğraması ve gerçeklerin çarpıtılmasından başka bir şey değildir⁴².

⁴⁰ el-Bakara, 2/229.

⁴¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1210.

⁴² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1210.

Hardal tanesi kadar bile olsa yapılan her davranışın karşılığının görüleceği ile ilgili ayete gelince, bu ayet İbn Hazn'a göre, umûmî bir ifadedir ve zerrenin daha azını ve onun daha fazlasını içermektedir. Bunun delili ise, *"... Bu kitaba da ne oluyor, ne küçük ne büyük hiçbir şey bırakmadan hepsini sayıp döküyor"* dediklerini görürsün...⁴³ ayeti ile *"... Herkesin kazandığı kendisine tastamam verilip hiç kimseye haksızlık edilmediği zaman..."*⁴⁴ ayetidir. İbn Hazn'a göre bu ayetler hardalın ve zerrenin daha üstünde veya daha altında olanları açıklamaktadır⁴⁵. Buraya kadar kendi içindeki bütünlüğünü korumakta son derece titiz davranan İbn Hazn, buradan sonra zikrettiği bazı ifadelerle, bu bütünselliğine gölge düşürmüştür. İbn Hazn'ı çelişkiye düşmüş gösteren ifadelerinden biri, zikredilen ayetlerin Allah'ın şu ayetteki *"Favrum. (vaptığım iyilik veya kötülük) hardal tanesi ağırlığınca bir şey de olsa, bir kayanın içinde, göklerde veya yerde bulunsa da Allah mutlaka onu getirir."*⁴⁶ ifadelerindeki gibi mecâz anlam ifade ettiğini söylemesidir. Bir diğeri ise, "zerre" miktarı iyilik ve kötülük hakkında hocası Dâvud b. Ali'nin oğlu Ebû Bekr'in "zerre" kelimesiyle ilgili açıklamalarına onu tasdik ederek yer vermiş olmasıdır. Dâvud b. Ali'nin oğlu "zerre" miktarının çok daha küçük zerrelerinin bir araya gelmesinden ve zerrenin üstünde olanların da yine zerre ve başka zerrelerin bir araya gelmesinden oluştuğunu söylemektedir⁴⁷. Bu durumda zerre kelimesi kendi içinde kendisinden daha azını veya kendisinden daha çoğunu ifade etmektedir ki, bu durumda kıyasçıların, zerre kadar iyilik veya kötülük yapmanın, zerreden daha çoğunu ve daha azını içerdiği bir anlamda onaylanmış olmaktadır. Fakat İbn Hazn, bu ifadelere çok kapalı yer vermiş ve fazla üzerinde durmamış dikkatleri başka bir yöne çekmek istemesine miktarları

⁴³ el-Kehf, 18/49.

⁴⁴ Âl-i İmrân, 3/25.

⁴⁵ İbn Hazn, *el-İhkâm*, III/1210-1211.

⁴⁶ el-Lokman, 31/16.

⁴⁷ İbn Hazn, *el-İhkâm*, III/1211.

sadece Allah'ın zikrettiği şekliyle kabul ettiklerini, ayetin artırdığı yerde onların da miktarı artıracaklarını, ayetin belirlediği yerde onların da duracaklarını vurgulamaktadır. Allah'ın bazı peygamberler hakkında verdiği bilgilerin bir kısmını bir yerde -ayet veya sûrede- verirken, bilginin devamını başka bir ayet veya sûrede zikrettiğini ve Allah'ın bu şekilde davranmaktan dolayı sorgulanamayacağını söyleyen İbn Hazm⁴⁸, bu ifadeleriyle bir lafzın içerdiği mânâları, diğer ayetlere dayanarak açıklamasını meşru' bir zemine oturtmaktadır. Zira ona göre ayette belirtilen anlamın dışına, ancak bunu gerektiren başka bir nass varsa o takdirde çıkılabilir, aksi takdirde ayetin lafzî anlamın dışına çıkılamaz. İbn Hazm'ın bu görüşünü delillendirmek amacıyla verdiği örnek bir hayli ilginçtir. Allah'ın: *"Mallarınızı aranızda haksız yollarla yemeyin."*⁴⁹ buyurduğunu ifade eden İbn Hazm, kıyasçıların, malların haksızlıkla yenmesinin haram olmasına kıyas ederek bâtil yollarla ve zulümle para ve mal kazanmanın da haram olduğu hükmüne vardıklarını belirtmekte ve onların böyle bir hükme varmış olmalarına itiraz etmektedir. Zira ona göre, bu hükme kıyas yoluyla değil, Hz.Peygamber'in Veda Hutbesi'ndeki sözleriyle ulaşılır, çünkü Hz.Peygamber: *"Kanlarınız, mallarınız ve ırzlarınız birbirinize haramdır"*⁵⁰ buyurmaktadır. Bu hadis başkasına ait şeylerde Allah'ın bir emri olmadan tasarruf hakkının olmadığını ve yemek dışında olanların da bu hükme girdiğini göstermektedir. Konuyla ilgili açık bir nass olmasa dahi bu hususta varolan icma', yeme dışındaki şeylerin de haram kılınması için yeterlidir⁵¹. Bu ifadelerle kıyasçıların, hadis ve icma'nın varlığına rağmen kıyasa başvurarak bu hükme ulaşmalarını eleştirmeye devam eden İbn Hazm'ın, kıyas için: *"Öyleyse onlar, Allah'ın oruçluya yemek yemesini haram kılmasına kıyas ederek, oruçlunun yemek*

⁴⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1211, 1212.

⁴⁹ el-Bakara, 2/188.

⁵⁰ el-Buhârî, Kitâbu'l-Edeb, IV/83-84.

⁵¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1212.

almasının da haram olduğunu söylesinler. Eğer bunu söylemezlerse kıyası terketmiş olurlar."⁵² şeklinde bir itiraza yer vermesi uygun bir eleştiri değildir, çünkü orucu yemek somut olarak yemek yemeyi ifade eder. Fakat oruçlunun yemek alması helâl yoldandır ve yemek almış olması orucunu yemesini gerektirmez. Fakat insanların birbirlerinin mallarını haksızlıkla yemeleri -zulüm ve bâtil- yollarla başkasına ait olan şeyi elde etmemelerini ifade etmektedir. Elde ettikleri malı bizzat yemeyecek olsalar bile. Kaldı ki ayet, sadece yemek yemek anlamındaki yemekten bahsetse idi -İbn Hazm'ın lafızcılığı ile hareket edilirse- "mallar" kelimesi yerine "yemekler" kelimesi kullanılmış olurdu. Bu sebeple İbn Hazm'ın oruçlunun yemek almasının, orucu yemesine kıyas edilmesi gerektiğine dair söyledikleri eleştiri adına çok tutarlı görünmemektedir.

Kıyasçıların, çocukların açlık korkusuyla öldürülmelerinin haram olmasına kıyas ederek, onların başka nedenlerden dolayı öldürülmelerinin haram olduğu hükmüne varmalarına karşı çıkan İbn Hazm'a göre, bu hükme ulaşmanın yolu yine o konuyla ilgili diğer ayetlere müracaat etmektir. Ona göre, çocukların açlık dışında herhangi başka bir nedenle öldürülmeleri, "*Çocuklarını ilimsiz bir şekilde sefih olarak öldürenler helâk oldular*"⁵³, "*Haklı bir nedeni olmaksızın, Allah'ın (öldürülmesini) haram kıldığı bir kimseyi öldürmeyin.*"⁵⁴ ve "*Diri diri toprağa gömülen kıza hangi günahattan dolayı öldürüldüğü sorulduğu zaman*"⁵⁵ ayetleriyle haram kılınmıştır. Bu ayetler olmadan hiçbir şekilde nassta belirtilen anlamın dışına çıkılamayacağını belirten İbn Hazm, nassta vârid olduğu şekilde hükme varmanın vâcip olduğunu bir kez daha ifade etmiş ve aksi davranışlarda bulunanların, Allah'ın koyduğu haddi aşmış olacaklarının altını çizmiştir⁵⁶.

⁵² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1212.

⁵³ el-En'âm, 6/40.

⁵⁴ el-İsrâ, 17/33.

⁵⁵ et-Tekvîr, 81/7-8.

⁵⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1213.

Fakat burada İbn Hazm bir hususa dikkat etmiş gözükmemektedir. Şöyle ki kıyasçılar, çocukların açlık dışında her ne sebeple olursa olsun öldürülmelerine karar verirken, İbn Hazm'ın zikrettiği ayetleri mutlaka gözönünde bulundurmuşlardır çünkü kıyas, hakkında hüküm bulunmayan bir meseleye, hakkında hüküm bulunan ve kendisine benzeyen bir meselenin hükmünü vermektir. Bu durumda dayanak nasslar veya icma' olmaktadır. Çocukların açlık dışında öldürülmelerinin haram olması hükmüne ise, diğer ayetlerin hükmü gözönünde bulundurularak varılmıştır.

*“Ey inananlar, Allah'a itaat edin, Peygamberi'ne ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin. Eğer herhangi bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz Allah'a ve Ahiret gününe inanıyorsanız onu Allah'a ve Peygamberi'ne havâle edin...”*⁵⁷ İbn Hazm, kıyasçıların, ayette Allah'a ve Peygamberi'ne itaatle sınırlı kalmayıp, “ülû'l-emr'e” itaatin -onların vermiş oldukları hüküm ve kararlara- emredilmesini, kıyasın delili olarak göstermelerine karşı çıkmakla kalmayıp bu iddiayı çok çirkin ve büyük bir günah olarak nitelendirmektedir. Ayette zikredilmiş olan “ülû'l-emr” ifadesinin, ülü'l-emr'in bir kısmını değil -bu ifadeyle kıyasçıları kastediyor olmalıdır- fakat ülü'l-emr'in tamamını kasdettiğini belirten İbn Hazm, ayrıca ülü'l-emr'in -tamamının- kıyasın geçerliliği hususunda icma' etmediklerini söyleyerek *“Nasıl olur da ayrılığa düştükleri konularda onlara uymamız emredilir”*⁵⁸ diyerek, kıyas ve kıyasla verilmiş olan hükümlerde ihtilâf edilmiş olmasına dikkat çekmekte ve ülü'l-emr'e itaat emredildiğine göre onların hiçbir konuda ihtilâf etmemiş olduklarına vurgu yapmak istemektedir. Zira İbn Hazm'a göre, Allah, ülü'l-emr'e itaati emretmekle, ülü'l-emr'in kendi görüş ve kıyaslarına göre istedikleri şeyleri söylemelerini kasdetmemiştir. Fakat Allah, onlara dinî konularda işittiklerini ve

⁵⁷ en-Nisâ, 4/59.

⁵⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1214.

anladıklarını söylemelerini ve bununla toplumu uyarmalarını emretmiştir. Kıyasçılar ise Allah'ın bildirdiklerinin dışında Allah katından olmayan hüküm verdiklerini ve hiç kimsenin bilgi sahibi olmadığı şeyler söylediklerini iddia eden İbn Hazm, bu sebeplerle onların bilgilerinin tümüyle “bâtıl” olduğunu belirtmektedir. Ayrıca ülü'l-emr'i böyle bir şeye -kıyasa- teşvik etmek, İbn Hazm'a göre, ülü'l-emr'i, Allah'ın sınırlarını çiğnemeye zorlamak demektir⁵⁹. İbn Hazm, meseleyi buraya çekmekle kıyasçılar, dinde olmayan hükümler vaz' etmenin yanısıra bir de başkalarını bu işe teşvik etmeleri sebebiyle, kıyasçıların günahının boyutunu artırmış gözükmektedir. Bu ayetle ilgili olarak, İbn Hazm'ın üzerinde durduğu diğer bir husus ise anlaşmazlık olduğunda, bu anlaşmazlığı Allah'a ve Rasûlü'ne götürme meselesidir. İbn Hazm, bu iki merciin -Allah ve Rasûlü- Kur'an ve Sünnet olduğunu belirtirken, ayette kıyasın kesinlikle zikredilmediğine de dikkati çekmektedir. Böylece Kur'an ve Sünnet dışında başka bir şeye müracaat etmenin hiçbir şekilde helâl olmadığını ifade eden İbn Hazm'a göre, Kıyas ne Kur'an'dır ne de Hadis'tir. Bundan dolayı kıyasa müracaat etmek helâl değildir⁶⁰. Ayrıca ülü'l-emr'in “bâtıl” ve Allah'ın belirlediği şeylerin dışında olanlar üzerinde icma' etmeleri de mümkün değildir⁶¹.

İbn Hazm, kıyasçıların, *“Ey iman edenler, siz ihramlıyken avı öldürmeyin. Sizden kim kastlı olarak onu öldürürse, cezası öldürülen hayvanın bir benzeridir.”*⁶² ayetindeki “öldürülen hayvanın bir benzeridir” ifadesini kıyasın geçerliliği için delil kabul etmekle kıyası ispat etmek uğruna, Allah'ın kitâbını tahrif ettiklerini söyleyerek⁶³, kıyasçılara yine çok ağır bir ithamda bulunmuştur. Ona göre, kıyasçılar böyle bir iddiada

⁵⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1214.

⁶⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1258.

⁶¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1214.

⁶² el-Mâide, 5/95.

⁶³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1215.

bulunmaları çok büyük bir kasıttır ve aklı başında olan hiç kimse bu ayeti kıyasa delil kabul edemez. Zira Allah, bu ayette, iki adil müslümanın, ölen av hayvanının bir benzerine hükmetmelerini emretmiştir ki, bu kıyas değil apaçık nass'tır. Kıyasçılar eğer *"Allah'ın, öldürmemiz haram olan bir avı (sayd) öldürdüğümüzde bize ceza olarak hayvanlar (neâm)dan olan bir benzerini öldürmemizi veya aynı şekilde bize ait olmayan ve öldürülmesi haram olan bir hayvanı öldürdüğümüzde de av öldürmemizi bize emrettiği gibi deselerdi"*⁶⁴ -İbn Hazm, bu şekilde söylemenin ayeti değiştirmek olduğunu vurgulamak istemiştir- ancak o zaman bu ayet kıyas için delil olabileceğini ifade etmektedir⁶⁵. Anlaşılan İbn Hazm bu ayette, av (sayd)'a karşılık hayvan (neâm)'dan bir benzerinin zikredilmesinden hareketle böyle bir çıkarımda bulunmakta ve ancak tam olarak bu şekilde bir ifadenin kıyasa delil olabileceğini dile getirmektedir ki, bu yine İbn Hazm'ın lafızcılığının doğal bir sonucudur, çünkü ancak bu şekilde bir ifadeyle bu ayet kıyasa delâlet edebilir. Halbuki ayette sadece sayd'a karşılık neâm'dan bir benzerinin kurban edilmesi hükmü vardır ve İbn Hazm bu hükmün dışına kesinlikle çıkmaz. Eğer ayette, kendisinin de ifade ettiği gibi neâm'a karşılık sayd'ın bir benzerinin emredilmesi söz konusu olsa idi ancak o zaman İbn Hazm bu ayetin kıyas için delil olabileceğini kabul ederdi ki, bu imkânsızdır. Bu ayetle kıyas arasında hiçbir bağlantının olmadığını bir kez daha vurgulayan İbn Hazm, burada sayd'ın, neâm'ın bir benzeri olduğunun vurgulandığını ve kendilerinin de dünyada birbirine benzeyen şeylerin varlığını kabul ettiklerini ancak dinî hususlarda Allah'ın hüküm vermediği bir şeye, hükmü bulunan

⁶⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1216.

⁶⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1216.

benzerine göre hüküm vermeye karşı çıktıklarını belirtmektedir⁶⁶. İbn Hazm bu ayetle ilgili olarak “benzerlik” mevzuuna üstü kapalı denilebilecek bir şekilde değinip, kıyasçıların kasdının dışında sözler söyleyerek kendince onların delillerini çürütmeye çalışmıştır. Ancak konuyu kendi alanının dışına taşıyıp kıyasçıların vurgulamak istedikleri noktaları üstün körü geçtiği için tenkidlerini yerinde bulmak mümkün gözükmemektedir.

“... Size de kendi evlerinizden, yahut babalarımın evlerinden yemeniz...”⁶⁷

ayetinde her ne kadar çocukların evi zikredilmese dahi babaların evinden yemenin mübâh olmasına kıyas ederek çocukların evlerinden yemenin de mübâh olduğu hükmüne ulaşan kıyasçılara karşı çıkan İbn Hazm, kıyasçıların böyle bir iddia ortaya atmakla iftira etmiş olduklarını ve kendilerinin böyle bir şey söylemekten Allah’a sığındıklarını ifade etmektedir. İbn Hazm, çocukların evinden yemenin helâl olması hükmüne Hz.Peygamber’in “Birinin kendi kazancını ve oğlunun kazancını yemesi güzeldir”⁶⁸ hadisiyle karar verdiklerini belirtmiştir⁶⁹. Ancak bu tenkidini de yeterli bulmayan İbn Hazm, kıyasçıların, kıyasa dayanarak babasının kölesiyle zinâ eden çocuktan veya oğlunun kölesiyle zinâ eden babadan haddi düşürmeleri gerektiğini söylemekle⁷⁰ aşırı bir ifade kullanmak bir yana, kıyasçıları haketmedikleri bir şekilde ithâm etmiş olmaktadır. Ayrıca bu durumun kıyasla hiçbir ilgisi yoktur, çünkü zinâ yapanların hükmü bellidir. Bu sebeple burada kıyas yapılması mümkün değildir.

Kıyas taraftarlarının diğer bir delilinin ise “*Kitâp sahiplerinden inkâr edenleri, ilk sürgünde yurtlarından çıkaran O’dur. Siz onların çıkacaklarını sanmamıştınız. Onlar*

⁶⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1216. İbn Hazm’ın benzerlik hakkındaki görüşü için bkz. İbn Hazm’ın Kıyası Reddi, s. 93 vd.

⁶⁷ en-Nur, 24/61.

⁶⁸ Muslim, *Kitâbu’s-Sıyâm*, II/156; Ebû Abdillâh Muhammed b. Zeyd b. Mâce el-Kazvinî (v. 273/886), *es-Sünen*, Dâru’l-İlmiyye, Beyrut (t.y.), *Kitâbu’s-Sıyâm*, I/559.

⁶⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1219, 1220.

⁷⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1220.

da kölelerinin, kendilerini Allah'tan koruyacaklarını sanmışlardı. Allah onlara ummadıkları yerden geldi, yüreklerine korku saldı; öyle ki evlerini kendi elleriyle ve mü'minlerin elleriyle harâb ediyorlardı. Ey akıl sahipleri ibret alın."⁷¹ ayeti olduğunu söyleyen İbn Hazm, kıyasçıların hiçbir zaman akıl sahibi insanlar grubuna giremeyeceklerini alaycı bir üslûpla söylerken bu ayette, "Ey akıl sahipleri ibret alın" ifadesinin kıyasa delâlet etmesinin, kıyasçıların zannlarından kaynaklandığını belirtmektedir. İbn Hazm'a göre, ayetteki "i'teberû" ifadesi "ibret" ve "öğüt" anlamına gelmektedir ve Allah İbn Hazm'a göre bu ayette, O'nun yeri ve göğü yaratmadaki kudretinin düşünülmesini istemiştir⁷². Ayrıca eğer bu ayette kıyas olsaydı, mü'minlerin elleriyle ve kendi elleriyle evlerini yıkan kâfirlere kıyas ederek, şu anda da müslümanların kendi elleriyle ve mü'minlerin elleriyle evlerini tahrip etmeleri gerekirdi⁷³. İbn Hazm'ın, burada mevzu' dışına çıktığı görülmektedir. Zira burada kıyas edilmesi gereken mesele, evlerin yıkılması değil, kitâp ehlinde inkâr edenlerin yaptıkları şeylerden dolayı başlarına gelen şeylere kıyas edilmesi ve o fiilleri yapan kimselerin aynı akıbete uğrayabileceklerini gözönünde bulundurmalarıdır. Fakat İbn Hazm, görüşünün doğru olduğunu ısrar etmekte ve bunu birkaç yoldan ispat etmeye çalışmaktadır. Bu yollardan ilki, "ibret" ve "itibâr" kelimelerinin geçtiği diğer ayetleri zikretmektir. Kıyasçıların, "Akıl sahipleri için onların kıssalarında ibret (öğüt) vardır..."⁷⁴ ayetindeki "ibret" kelimesini kıyas şeklinde anlamaktan hâyâ etmediklerini söyleyen İbn Hazm, Allah'ın, "onların kıssalarında akıl sahipleri için ibret vardır" demekle kıyasçıları yalanlamış olduğunu iddia etmektedir⁷⁵. Aynı mantıkla kıyasçıları eleştirmeye devam eden İbn Hazm, Yûsuf Sûresi'nin yukarıdaki

⁷¹ el-Haşr, 59/2.

⁷² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1224; *el-Muhallâ*, V/79.

⁷³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1225; *en-Nübeż*, s. 45

⁷⁴ el-Yusuf, 12/111.

⁷⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1225; *el-Muhallâ*, V/79.

ayetine dayanarak sûrenin tümünde zikredilen ifadelere kıyas edip şu anda insanların o sûrede zikredilen bütün olayları yapması gerektiğini zikretmektedir. *“Görüyor musun kardeşlerinin Yusuf'u sattığı gibi bizim de kardeşlerimizi satmamız bize mübah kılındı.”*⁷⁶ diyerek kıyasçıların vurgulamak istedikleri ifadelerin dışına çıkması bir yana polemik yapmaktadır. Zira kıyas bakımından üzerinde durulması gereken mânâ, Yusuf'un kardeşlerinin onu satması değil, onların yaptıklarının ve bundan dolayı başlarına gelen şeyin mukayyesini yaparak hadiseden ders çıkarmaktır.

*“Kezâ birtakım hayvanlarda sizin için muhakkak bir ibret vardır. Kanlarında yarı sindirilmiş gıda ile kandan oluşan, içenlere içimi kolay bir süt içirmekteyiz. Yine hurma ağaçlarının meyvelerinden ve üzümplerinden edindiğimiz içki ve güzel rızıktan içiriyoruz ki, bunda aklını kullanan bir millet için muhakkak bir öğüt vardır.”*⁷⁷ İbn Hazm'a göre, Allah bu ayette sütün -haram olan kan ve bağırsaktan çıkmasına rağmen- helâl olduğunu ve bir meyveden -içki elde etmek haram olmasına rağmen- şerbet ve şıra elde etmenin yine helâl olduğunu belirtmiştir. Bu sebeple İbn Hazm'a göre, bu ayetle kıyasın “bâtıl” olduğu bir kez daha kanıtlanmış olmaktadır⁷⁸. Ayrıca bu kelimenin kıyası ifade ettiği kabul edilse dahi bu ifadenin “mücmel” bir ifade olacağını ve Hz. Peygamber bu konuda bir açıklamada bulunmadığı için kıyasın nasıl gerçekleşeceğinin bilinemeyeceğini belirten İbn Hazm, “i'teberû” kelimesiyle kıyasın kastedilmediğinin bu şekilde bir kez daha açıklık kazandığını ifade etmektedir⁷⁹. *“... Eğer siz rüya ta'bir edebiliyorsanız, bu rüyamın ta'birini bana anlatın.”*⁸⁰ ayetinin de aynı şekilde kıyasın geçerliliği için delil olduğunu kabul etmenin tam anlamıyla delilik olduğunu söyleyen İbn

⁷⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1225.

⁷⁷ en-Nahl, 16/66-67.

⁷⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1226; *en-Nübeż*, s. 45.

⁷⁹ İbn Hazm, *en-Nübeż*, s. 45-45.

⁸⁰ el-Yusuf, 12/43.

Hazm'a göre, " 'İbâre' dilde bir şeyin beyânıdır. 'Bu söz bundan ibârettir' veya bir kişi bir şey açıklandığında onu ta'bir etti denir. Burada şeriatte ismi zikredilmeyen bir şeyin hükmünü, ismi zikredilen bir şeyin hükmüne dahil etmek yoktur."⁸¹ Ayrıca ona göre, "ibâre, "ibret", "i'tibâr", "ubûr" ve "ubbirât" kelimelerinin aynı kökten olmalarına rağmen farklı anlamlara gelmektedirler. Nitekim "ubbirât" kelimesi nehir için kullanıldığında "akmak", rüya için kullanıldığında "tefsir etmek" anlamında olup bu kelimenin başka anlamlara gelmesi de mümkündür. Zira bu tür kelimeler "müşterek lafızlar"dır ve İbn Hazm'a göre kıyasçıların hataya düşmelerinin nedeni de budur. Zira bu lafızlar anlayışa engel olan ve gerçeklerin "ifsâd" olmasının en büyük nedenidir⁸². İbn Hazm bir yandan bu kelimenin birden fazla mânâyâ gelebileceğini belirtmesine rağmen kelimesinin kıyas anlamını içermesine şiddetle karşı çıkmıştır. İbn Hazm, kıyasçıları bu örnek üzerinde eleştirmeye devam etmiş ve "Bunu -ibret kelimesinin kıyas anlamına gelebileceğini - hangi lugatta bulduklarını onlara sorarız."⁸³ diyerek isimlendirmenin sadece iki şekilde olduğunu ifade etmiştir. İlki, Araplar arasında meşhur olmuş isimlerdir. Fakat kıyas, Cahiliyye devrinde Araplar arasında bilinmemekte ve kullanılmamaktadır, çünkü onların Hz.Peygamber'den önce yazılı şeriatleri yoktur. Böylece Arapların -İslâm'dan önce- kıyas ismini kullanmadıkları ona göre açığa çıkmış olmaktadır. İkincisi, Allah ve Rasûlü'nün belirlediği şer'î isimlerdir. Namaz, zekât, imân ve küfür gibi. Ancak Allah ve Rasûlü'nün böyle bir ifadesi yoktur. Böylece İbn Hazm'a göre, onların, kıyası "ibret" diye isimlendirmelerinin -dinî açıdan da- bâtıl olduğu açığa çıkmış olmaktadır. İsimlendirmenin

⁸¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1227.

⁸² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1228.

* **İ'tibâr** kelimesi beyân anlamında kullanıldığı gibi, bir şeyin bir şeye benzetilmesi ve hükmünün benzerine verilmesi anlamında da kullanılmaktadır. Bkz. es-Serahsî, II/125; el-Bâci, s. 477; eş-Şevkânî, II/340.

⁸³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1225.

bu iki şekli ona göre, o dili konuşan ve müslüman olan herkes için bağlayıcıdır⁸⁴. İbn Hazm bu ifadeleriyle isimlendirmeyi yalnızca iki şekle indirgeyip, insanları da bunlarla sorumlu tutmuş, bununla da kıyas için açık kapı bırakmamayı amaçlamıştır. Kıyas karşıtı görüşünün doğruluğunu, ayellerin dışında lugal bakımından da delillendirdiğini düşünen İbn Hazm, bu husustaki tenkidi sonunda, kıyasçıların, kıyası “ibret” diye isimlendirmelerini kasıtlı yaptıklarını ve bununla kıyası meşrû bir zemine oturtmak böylece bâtil görüşlerini hakla isimlendirerek kıyası geçerli bir delil gibi göstermek istediklerini ifade etmektedir. Ona göre, bu hareket, kâfirlerin pullara isim vermesine ve içkinin, “bal suyu” diye isimlendirilmesine benzemektedir. Böyle bir davranışın zayıf bir “hile” ve “sapıklık” olduğunu vurgulayan İbn Hazm, bu şekilde davranmalarından dolayı kıyasçıları bir kez daha dinin emirlerine muhalefet etmekle⁸⁵ suçlamıştır.

*“Kendi yaratılışını umutarak bize karşı misâl getirmeye kalkışıyor. Şu çürümüş kemikleri kim diriltecek diyor. De ki: “Onları ilk defa yaratan diriltecek.” O her türlü yaratmayı bilir.”*⁸⁶ ayetinin de kıyasın geçerliliği için delil olamayacağına işaret eden İbn Hazm’a göre, bu ayet, *“Senin yeryüzünü kıpkuğu görmeyen de Allah’ın ayetlerindendir. Biz onun üzerine suyu indirdiğimiz zaman, harekete geçip kabarıyor, ona can veren elbette ölüleri de diriltir, O her şeye kâdirdir.”*⁸⁷ ayetinde olduğu gibi Allah’ın her türlü yaratmaya kâdir olduğunu belirtmektedir. Bundan dolayı bu ayetlerden birinin “asl” veya “fer” olmadığını ifade eden İbn Hazm, yine bunlardan hiçbirinin ve bunlardan hiçbirinin hakkında nass bulunan bir meselenin hükmüyle, hakkında nass bulunmayan bir meseleye hükmetmek için olmadığını, bütün bu ayetlerin hepsinin tek bir bâb olduğunu

⁸⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1228-1229.

⁸⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1228-1229.

⁸⁶ el-Yâsîn, 36/78-79.

⁸⁷ el-Fussilet, 41/39.

belirtmektedir. Ona göre, “asl”ın dışındakilerin hepsi kıyasçıların iddiasıdır⁸⁸. Zira, İbn Hazm, bu ayette Allah’ın, kemiklerin ufalanmasını, onların ilk defa yaratılmış olmaları sebebiyle gerekli görmediğiniz söyleyerek, ilk yaratmanın da kemiklerin ufalanmasını gerektirmediğini haber verdiğine inanmıştır. Ayrıca İbn Hazm’a göre Allah, kemiklerin ilk defa yaratılma sebebiyle, ikinci kez onların diriltilmesini vâcib görseydi - “*ayetteki ilk defa yaratan diriltecek*” ifadesinin kıyas kabul edilmesine vurgu yaparak- ilk yaratmadan sonra kemikleri nasıl öldürüyorsa ikinci yaratmadan sonra da ikinci kez öldürmesi zorunlu olarak gerekirdi. Bundan başka Allah’ın ilk yaratmada olduğu gibi ikinci kez yaratmada da onları dünyaya göndermesi gerekirdi ki, böyle bir iddiada bulunmak mücerred küfür ve bunu da Tenâsüh ashabından başka bir kimsenin söylemesi mümkün değildir⁸⁹. İbn Hazm bu ifadeleriyle yine polemik yapmış gözükmektedir. Zira kıyasçıların bu ayette kasdettiği, Allah’ın kemikleri ikinci kez yaratmasının, ilk kez yaratmasına bağlı olması veya kemiklerin ilk defa yaratılma nedeninin kemiklerin ufalanmış olması değildir. Fakat burada onların kasdettiği mânâ, ufalanmış kemikleri Allah’ın tekrar nasıl yaratacağının, O’nun ilk defa onları yaratmış olmasına kıyas edilmesidir.

İbn Hazm, kıyasçıların benzerlik hususunda zikrettikleri bir çok ayete değinmiştir. Tamamı birbiriyle aynı mahiyette olan ayetlerden bazıları şunlardır. “... Sonunda onlar (rüzgârlar) ağı bulutları yüklenince ölü bir memlekete sevkederiz. Orada suyu indirir ve türlü meyveler çıkartırız. İşte ölüleri de böyle çıkaracağız. Herhalde bundan ibret alırsınız.”⁹⁰, “... Biz üzerine yağmur indirdiğimizde kıpırdanır ve her çeşitten iç açıcı bitkiler verir.”⁹¹, “Biz onunla ölü bir beldeye hayat veririz, işte ölülerin dirilmesi de

⁸⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1232.

⁸⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1231.

⁹⁰ el-A’râf, 7/57.

⁹¹ el-Hacc, 22/5.

böyle olacaktır.”⁹², “Gökten bereketli bir su indirdik onunla bahçeler ve biçilecek taneler bitirdik. Kullara rızık olması için birbirine girmiş küme küme tomurcukları olan uzun boylu hurma ağaçları yetiştirdik ve o su ile ölü toprağa can verdik. İşte hayata yeniden çıkış da böyledir.”⁹³ Bu ve bu nev’iden öne sürülen delillerin tümünün geçersiz olduğunu söyleyen İbn Hazm’a göre, burada kıyas olsaydı, Allah’ın, bitkilerle meyveleri kışın öldürüp, baharda diriltmesi gibi insanları da her kış öldürüp baharda tekrar diriltmesi gerekirdi. -Böyle bir şey mümkün olmadığına göre- bu ayetler bir şeyin diğerine kıyas edilmesi için değil, Allah’ın ölüleri diriltmeye ve her türlü yaratmaya kâdir olduğunun bir ifadesidir⁹⁴. İbn Hazm burada yine Allah’ın, insanlar öldükten sonra onları tekrar diriltmesini, bitkileri her kış öldürdükten sonra tekrar diriltmesine kıyas etmemiş gözükmektedir. Halbuki Allah, insanları öldükten sonra tekrar diriltme kudretinin, her kış öldürüp, baharda tekrar dirilttiği bitkilere kıyas edilerek anlaşılmasını istemiştir. Ancak bu insanların, bitkiler gibi her kış öldürülüp baharda tekrar diriltilmesine kıyas edilmesini gerektirmez. Zira insanların bir defa öldükten sonra tekrar dünyaya gönderilmeyeceği ve Ahirette ebedî hayatı yaşayacağı bilinen bir husustur. Bu sebeple insanlar hakkındaki hüküm bellidir. Onların hükmünü belirlemek için bitkilere kıyas etmeye gerek yoktur.

“... *Yahut domuz eti ki (o) pistir...*”⁹⁵ ayeli gereğince kıyasçıların, domuzun dışısını ve yağın, domuz etine kıyas ederek onların da domuz eti gibi haram olacağına hükmetmelerine karşı çıkan İbn Hazm, böyle bir hükme varmanın, kıyasçıların zannlarından kaynaklandığını ifade etmektedir. Ona göre domuzun yağının, domuzun etine kıyas edilerek haram kılınması doğru değildir. Zira eğer yağın, ete kıyas edilmesi söz

⁹² el-Fâtır, 35/9.

⁹³ el-Kâf, 50/9-11.

⁹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1232; *en-Nübeż*, s. 46.

⁹⁵ el-En’âm, 6/145.

konusu olsaydı, İsrailoğulları'na içyağı yemeleri yasak edilince onların et yemelerinin de yasak olması gerekirdi. Böyle bir şey olmadığına göre, kıyasçıların yağı, ete kıyas etmeleri bâtil olmuştur. Kıyasçıların -böyle hüküm vermelerine rağmen- onların içyağı ile eti farklı cinsten kabul etmelerini ve bir kilo ete karşılık olarak bir kilo yağı câiz görmemelerini eleştirmektedir. İbn Hazm, özellikle Hanefiler'in sırt yağı ile karın yağını birbirlerinden farklı kabul ettiklerine vurgu yaparak, "onların, domuz yağını, domuz etine kıyas etmeleri nerede kaldı?" diye kıyasçıları tenkid etmektedir⁹⁶. Ona göre kıyasçıların bu hükme kıyasla ulaşmaları yanlıştır, çünkü domuzun yağı, sütü ve dişisi nassla ve sahih icma' ile haram kılınmıştır. Zira, ayet "... *yalhut domuz eti, çünkü o pistir...* " şeklindedir ve Arap dilinde zamir kendisine en yakın isme döner. Bu durumda "*çünkü o pistir*" ifadesindeki "*hu*" zamiri kendisine en yakın isim olan "*Lahm-i Hinzır*" ifadesindeki hınzır ismine dönmektedir. Bu durumda ise pis ve haram olan domuzun eti değil, domuzun kendisidir. Böylece domuzun pis olduğu nassla belirlenmiş ve pis olanların tümü bu ayetle haram kılınmıştır. Pis olan her şeyin haram kılındığına dair "*İçki, kumar, dikili taşlar ve ful okları hepsi şeytan işi pisliklerdir, öyleyse bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz*"⁹⁷ ayetini zikreden İbn Hazm, buradaki "hu" zahirinin de "pislik" kelimesine râci olduğunu ifade etmektedir. Zira ona göre zamir, diğer kelimeler için kullanılmış olsa idi "*hu*" yerine "*ha*" zahirinin kullanılması gerekirdi. Ona göre ayetteki "hu" zamiri şeytana dönemez, çünkü şeytandan kaçınmaya insanların gücü yetmez. -İbn Hazm burada, "onlardan kaçının" ifadesine vurgu yapıyor olmalıdır.- Bu sebeple burada "hu" zahirinin döndüğü yer "pislik" ve "şeytanın âmeli" ifadesidir. Pisliğin ise şeytanın bir âmeli olduğu ayet ile sabittir⁹⁸. Bunlardan başka olarak ayetteki "domuz" kelimesinin cins isim olarak

⁹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1240.

⁹⁷ el-Mâide, 5/90.

⁹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1241.

kullanıldığını bu sebeple büyük, küçük, erkek veya dişi bütün domuzların bu isme dahil olduğunu belirten İbn Hazm, “Allah domuz etini haram kılarken sizce neyi kastedti? Yağ olmadan sadece etini mi? -Eğer domuzun yağı mübâhtır dersiniz, bu İslâm’a ve sizin görüşünüze aykırıdır- yoksa yağını, etini, kemiğini ve sütünü mü? -Eğer bunları dersiniz- o zaman bâtil bir şey söylemiş olursunuz, çünkü ayette sadece “et” kelimesi kullanılmaktadır.”⁹⁹ diyerek kıyasçıların görüşlerinin, küfür veya yalan olduğunu iddia etmiştir¹⁰⁰.

*“Andolsun ki biz bu Kur’an’da her çeşit misâli, türlü biçimlerde anlattık. Ama insanlardan çoğu inkârda direttiler.”*¹⁰¹ ve *“İşte bu örnekleri biz insanlara vermekteyiz. Ancak âlimlerden başkası bunlara akıl erdirmez.”*¹⁰² ayetlerinin kıyasçılar tarafından delil olarak gösterilmesine karşı çıkan İbn Hazm, bu ayetlerle ilgili çok fazla tenkide yer vermeden “Allah misâl verebilir ve bu misâller haklıdır. Ancak bizim onları misâl getirmemiz helâl olmaz”¹⁰³ diyerek kıyası Allah’a karşı misâl göstermek olarak kabul etmiştir¹⁰⁴.

B. Sünnet Kaynaklı Delilleri Eleştirisi

İbn Hazm’ın kıyasın geçerliliği için delil olarak zikredilmesine tepki gösterdiği ve bu husustaki tenkitlerine yer verdiği ilk hadis, Hz.Ömer’den rivâyet edilen hadistir. Rivâyete göre Hz.Ömer, oruçlu olduğu halde iken eşini öpmüş, bunun orucu bozacağını düşünerek derhal Hz.Peygamber’e gelmiş ve bunun hükmünü sormuştur. Bunun üzerine

⁹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1241-1242.

¹⁰⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1242.

¹⁰¹ el-İsrâ, 17/89

¹⁰² el-Ankebut, 29/43.

¹⁰³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1245.

¹⁰⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1245. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hazm’ın Kıyası Reddi, s. 150 vd

H.z.Peygamber: “Oruçlu iken suyla mazmaza yapmak (ağzın içini yıkamak) hakkındaki görüşün nedir?” diye H.z.Ömer’e sorunca, H.z.Ömer: “Bir şey olmaz” diyerek cevap vermiştir. H.z.Peygamber: “o halde orucuna devam et” buyurmuştur¹⁰⁵. Kıyasçıların, H.z.Peygamber’in, mazmazanın orucu bozmamasından dolayı öpmenin de orucu bozmayacağı hükmüne, öpmeyi mazmazaya kıyas ederek ulaştığını söylemelerine karşı çıkan İbn Hazn’a göre aslında bu hadis tek başına bile kıyasın bätıl olduğunu göstermek için yeterli bir delildir. Zira H.z.Ömer, öpmeyi cima’ya kıyas ederek orucun bozulacağını zannetmiştir. Fakat H.z.Peygamber, H.z.Ömer’e birbirine benzer ve yakın olan şeylerin hükümde eşit olmayacağını göstermiştir. Kıyasçıların, H.z.Peygamber’in kıyas yaptığını zannetmelerine neden olan şey ise onların, birbirine benzeyen iki şey arasında kıyas yapılabileceğini düşünmeleridir. “Halbuki akıl ve hissin (duyuların) zarûretiyle bilinmektedir ki, öpmek cima’ya, mazmazaya olduğundan daha yakındır. Bu durumda öpmenin mazmazaya kıyas edilmesi mümkün değildir. Böylece kıyasçıların delilleri onların aleyhine dönmüştür.”¹⁰⁶

İbn Hazn’ın hadis hakkında kıyasçılara yönelik yaptığı tenkit çok isabetli bir tenkit gibi gözükmemektedir. Zira H.z.Peygamber’in mazmaza örneğini açıkça zikretmesi, bu meseleye örnek teşkil ettiğinin ve her ikisinin içerik ve hüküm bakımından birbirine yakın olduğunun göstergesi durumundadır. Zira mazmaza yaparken boğaza su kaçmadığı sürece oruç bozulmaz. Ancak İbn Hazn’ın ifadeleri mazmaza ile öpme fiilini birbirinden tamamiyle ayırmaktadır. Eğer, iki fiil birbirine benzemeseydi H.z.Peygamber mazmazayı hiç zikretmeden direkt olarak hükmü beyân ederdi. Fakat H.z. Peygamber, her ikisi arasındaki bağlantıyı ve benzerliği gündeme getirerek H.z.Ömer’in meseleye bakış açısını

¹⁰⁵ Ebû Dâvud, Kitâbu’s-Sıyâm, I/726.

¹⁰⁶ İbn Hazn, *el-İhkâm*, III/1247.

genişletmek daha doğrusu ona bir bakış açısı kazandırmak istemiştir. Bununla hadiseler arasındaki bağlantıya vurgu yapan Hz.Peygamber, Ömer'in de bunu tasdik etmesinden sonra meselenin hükmünü açıklamıştır. Böylece İbn Hazm'ın ifadelerinin çok gerçekçi olmadığı görülmüş olmaktadır.

İbn Hazm'ın kıyasın geçerliliği hususunda delil gösterilmesini tenkit ettiği hadislerden bir diğeri Ebû Hureyre'den rivâyet edilmiştir. Hadiste, Hz.Peygamber'in, Ebû Hureyre'ye hitaben: *"İmam olduğum zaman insanları, onların en zayıfına kıyasla."*¹⁰⁷ dediği belirtilmektedir. İbn Hazm, bu hadisin "metrûk"¹⁰⁸ senedinde ismi zikreden Talha b. Amr'ın yalancı ve hadisin tarîki'nin "sâkât"¹⁰⁹ olduğunu söyleyerek bu hadisin kıyas için hiçbir şekilde delil olmayacağını belirtmiştir. Ona göre, bu hadiste hükmü belli olmayan bir şeyin, hükmü belli olana kıyas edilmesi söz konusu değildir. çünkü Hz.Peygamber, imama, namaz kıldırırken, cemaatin içinde zayıf olan insanlara göre namazı hafifleterek kıldırmasını emretmiştir. Bu sebeple bu hadis, palamudun palamuda karşı fazla olarak satışının haram olmasına* dayanak teşkil edemez¹¹⁰. Bu ifadelerle, hadisin zayıf¹¹¹ olmasından başka, mânâ olarak da kıyas için delil olmayacağını belirtmiş olan İbn Hazm, kendi görüşünün doğruluğu için hadisin diğer rivâyet şekillerinin olduğunu ifade etmiştir. Bu rivâyette, daha önceki rivâyette kullanılan " " kelimesi yerine hadisin diğer bazı rivâyetlerinde " " kelimesinin kullanıldığını ifade eden¹¹² İbn Hazm, hadisin,

¹⁰⁷ Hadisin kaynağı tesbit edilememiştir.

¹⁰⁸ **Metrûk Hadis:** Hadiste yalan söylemekle ithâm edilen veya söz ya da davranış bakımından fiska zâhir olan veya çok gâfil veya vehimli olan bir râvinin rivâyet ettiği hadistir. Bkz. Subhî, es-Salih, s. 206-207.

¹⁰⁹ **Sâkât:** Hiçbir şekilde itimât câiz olmayan kendini cerh eden bir sebeple zayıf görülen kimse ve rivâyet ettiği hadis hakkında metrûk veya büsbütün zayıf veya sâkât (tamamen atılmış) hadis denilir. Bkz. Subhî, es-Salih, s. 137.

* İbn Hazm burada, buğdayın buğdaya karşı fazla olarak ve veresiye satışının faiz olacağı hakkındaki hadise dayanarak yapılan kıyasa işaret etmiş olmaktadır.

¹¹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1247.

¹¹¹ **Zayıf Hadis:** Hakkında muteber bir güvenilirlik bulunmayan, fakat sebebi söylenmediği halde zayıf olduğu belirtilen kimsenin rivâyet ettiği hadistir. Bkz. Subhî, es-Salih, s. 137.

¹¹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1247.

kendisinin belirttiği anlamda olduğunu gösteren diğer bir rivâyet şeklini de zikretmiştir. Bu hadiste Hz.Peygamber: *“Sizden biriniz insanlara namaz kıldırıldığında hafifletsin, çünkü onların içinde hasta, zayıf ve yaşlı olanlar vardır. Sizden biri kendi kendine namaz kıldığında onu dilediği kadar uzatsın.”*¹¹³ buyurmaktadır¹¹⁴. İbn Hazm, bu rivâyeti kendi görüşüne destek yapmıştır. Ancak önceki rivâyette beraber bu rivâyetten de kıyas anlamı çıkarmak mümkün gözükmemektedir. Zira her iki rivâyette de imamın namazın uzunluğunu cemaatin durumuna göre kıyas etmesi söz konusudur. İbn Hazm’ın, palamudun palamuda karşı fazla olarak satışının, yukarıda sözü edilen hadise dayanmayacağı hususundaki ifadeleri kıyası tamamıyla mesnetsiz göstermek istemesinin bir sonucudur, çünkü satıştaki fazlalığın haram olması buna değil, ribâ ile ilgili hadise dayanmaktadır¹¹⁵.

Kıyasçıların, bir diğer delili, Said b. Cübeyr’in İbn Abbas’tan rivâyet ettiği hadistir. Hadis şu şekilde rivâyet edilmiştir. Bir adam Hz.Peygamber’e gelerek: *“Ya Rasûlullah, annem öldü. Oun bir aylık orucu vardı. Orucumu ben kaza etsem olur mu?”* diye sormuştur. Bunun üzerine Hz.Peygamber adama: *“Annenin borcu olsaydı ve sen onu ödemiş olsaydın, o borç (annenin üzerinden) kalkar mıydı?”* diye sorunca, adam: *“Evet”* diye cevap vermiş, bunun üzerine Hz.Peygamber: *“Allah borcu ödenmeye daha çok hak sahibidir”*¹¹⁶ diye cevap vermiştir¹¹⁷. İbn Hazm yine bu anlamda, İkrîme’nin, İbn Abbas’tan rivâyet ettiği bir başka rivâyete yer vermiştir¹¹⁸. Bu rivâyete

¹¹³ Ebû Dâvud, Kitâbu’s-Salât, I/271.

¹¹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1248.

¹¹⁵ Ribâ ile ilgili hadis için bkz. Muslim, Kitâbu’l-Büyu’, V/44; Ebû Dâvud, Kitâbu’l-Büyu’, II/269. Hadiste, altınla altın, gümüşle gümüş, tuzla tuz, buğdayla buğday, arpayla arpa ve hurmayla hurma zikredilmektedir. Konuyla ilgili farklı rivâyetler de bulunmaktadır.

¹¹⁶ Muslim, Kitâbu’s-Siyâm, II/156; İbn Mâce, Kitâbu’s-Siyâm, I/559.

¹¹⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1248.

¹¹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1249.

göre ise bir adam Hz.Peygamber'e gelerek: "*Ya Nebiyallah, babam haccetmeden öldü, ben onun yerine haccetsem olur mu?*" diye sormuş. Hz.Peygamber de: "*Babanın borcu olsaydı ve sen onu ödemiş olsaydın, (o borç) ödenmiş olur muydu?*" diye adama sorunca adam: "*Evet*" diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz.Peygamber: "*Allah'ın borcu (ödenmeye) daha çok lâyıktır.*" diye cevap vermiştir¹¹⁹. Hadisin aynı anlama gelebilecek başka rivâyetlerine de yer veren¹²⁰ İbn Hazm'a göre, bu hadis kıyas için delil teşkil etmemektedir, çünkü bu hadis -veya hadisler- Allah'ın borcunun ödenmek bakımından, insanların borçlarından çok daha öncelikli olduğuna dair açık bir nasıdır. Bu sebeple bu hadiste kıyas yoktur. Ayrıca kıyasçılar hem bu hadisleri, kıyasın geçerliliği için dayanak kabul etmekte ve hem de onun gereğince âmel etmemektedirler¹²¹. Zira Hanefî, Şâfiî ve Mâlikîler, ölünün orucunun kaza edilemeyeceğini söylemektedirler ki, bu durumda onlar ölünün orucunun kaza edilmesiyle ilgili hadise karşı çıkmışlar demektir¹²². Fakat onlar ölünün orucunun vasiyet edilmiş olsa bile kaza edilmesine -hadise rağmen- karşı çıkarken, haccı vasiyet eden kimsenin yerine haccetmeyi kabul etmişler ama orucu bu hususta hacca kıyas etmemişlerdir. Bu durumda bu hadislerin kıyas için delil olması imkânsızdır¹²³. Tutulamayan oruçların ve kaza edilemeyen haccın kaza edilebileceği görüşünü savunan İbn Hazm, Hz.Peygamber'in, bir kıza, babası yaşlı olduğu için babasının yerine haccetme izni verdiğini ve orucun kazası hakkında da "*Kim ölürse ve tutmadığı oruç varsa, onun yerine velisi tutsun*"¹²⁴ dediğini rivâyet etmiştir. Yine Hz.Peygamber'in hacc borcunun kazasını emrettiğini söyleyen İbn Hazm'a göre, gücü

¹¹⁹ Muslim, Kitâbu'l-Hacc, II/101.

¹²⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1249.

¹²¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1251.

¹²² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1249.

¹²³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1251.

¹²⁴ Kaynağına ulaşılmamıştır. Bkz. İbn Hazm, *en-Nübeż*, s. 38.

yetmeyen, yaşlı kimselerin ve ölülerin, orucu, haccı, unutulmuş namazları, adak orucu ve hatta hayızlı kadının namazları dahi başkası tarafından kaza edilebilir¹²⁵. Kıyasçılar hacc ile ilgili hadisi kıyas için delil olarak zikretmelerine ve başkasının yerine hacca gitmeyi kabul etmelerine rağmen, orucun başkası tarafından tutulmasını ve kaza edilmesini kabul etmemelerine tepki gösteren İbn Hazm, Hanefi ve Mâlikîler'in cüretlerini bir kat daha artırarak, bir kimsenin -kâr hariç- ana parasından, Allah hakkı sayılan zekât, adak ve keffâret ödemesinin gerekli olmadığını kabul ettiklerini söyleyerek bu hükme ulaşmakla onların, insanların hakkını, Allah'ın hakkından öncelikli kabul etmiş olduklarını söylemiştir. İbn Hazm, kıyasçıların, bu hükmü kabul etmekle, Hz.Peygamber'in hadiste zikrettiği *"Allah hakkı ödenmeye daha lâyıktır"* ifadesinin yerine Hz.Peygamber'in: *"İnsanların borçlarını ödeyin, çünkü onlar buna daha çok lâyıktır"*¹²⁶ demiş olduğunu iddia ettiklerini söylemektedir. Bu durumda ona göre kıyasçılar, Hz.Peygamber'in hadisini tahrif etmiş olmaktadır¹²⁷. İbn Hazm'ın kıyasçıların görüşlerini bu anlamda sorgulaması ve onların varsa bir hataları ortaya koyması oldukça yerinde ve tutarlı bir davranıştır. Ancak kıyasçıların, başka birinin yerine haccetmeyi kabul etmelerine rağmen, oruç tutmayı kabul etmemelerine çok aşırı tepki gösteren İbn Hazm, başkasının yerine oruç tutmayı bildiren hadisin sıhhati, râvilerin güvenilirlik derecesi hakkında hiçbir bilgi vermemiştir. Bu sebeple kıyasçıların bu hadisi zayıf kabul etmeleri sebebiyle bunu delil olarak kabul etmemeleri mümkün olabileceği gibi konuyla ilgili başka bir nassa veya icma'ya dayanmaları da söz konusu olabilir. Fakat İbn Hazm, bunları gündeme dahi getirmeden kıyasçıları, hadise rağmen hüküm vermekle suçlamış bununla da kalmamış onları Hz.Peygamber'in hadisini tahrif etmekle suçlamıştır. Fakat gerçekte kıyasçıların

¹²⁵ İbn Hazm, *en-Nübeż*, s. 38.

¹²⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1251.

¹²⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1251.

hadisi tahrif etmeleri söz konusu değildir. Zira kıyasçılar, delil olarak hacc ile ilgili hadis kullanmışlardır¹²⁸.

İbn Hazm'ın kıyasın geçerliliğine delil mahiyetinde kabul edilmesine karşı çıktığı bir diğer rivâyet ise şöyledir. Bir adam Hz.Peygamber'e gelerek, karısının siyah renkli bir çocuk doğurduğunu söyleyince, Hz.Peygamber adama: "*Senin develerin var mı?*" diye sormuş, adamdan evet cevabını alınca, adama "*Renkleri nasıl?*" diye tekrar sorunca adam bu defa "*Kırmızı*" cevabını vermiştir. Bunun üzerine Hz.Peygamber: "*Onların içinde alacası var mı?*" diye sormuş ve adam: "*Elbette*" cevabını vermiştir. Bu cevap üzerine, Hz.Peygamber: "*Sence onlar nasıl olmuş da gelmiş?*" diye sorunca adam: "*Belki soya çekmiştir*" cevabını vermiştir. Bunun üzerine Hz.Peygamber: "*Belki bu da soya çekmiştir*"¹²⁹ diyerek cevap vermiştir. Bu hadisin kıyas için delil olamayacağı görüşünü savunan İbn Hazm, Hz.Peygamber'in burada -Hz.Ömer'in rivâyetinde olduğu gibi- birbirine benzeyen şeylerin hükümde eşit olamayacağını göstermek istediğini ifade etmektedir. Ona göre, adam çocuğunun rengini, kendi rengine kıyas ederek, çocuğunun rengi kendine benzemediği için onu reddetmiştir. Hz.Peygamber ise adamın kırmızı ve alacalı develerinin varlığını adama haber vererek, böylece birbirine benzeyen şeylerin hükümde eşit olmayacağını bildirmiştir. Kıyasçıların böyle bir rivâyeti kıyas için delil olarak zikretmekle, insanların evvelinin deve, develerin evvelinin de insan olduğunu söylemiş olduklarını ifade eden İbn Hazm, akıl sahibi hiç kimsenin, develerin doğumlarıyla insanların doğumlarını birbirine kıyas etmeyeceğini ve bu ikisinin zarûrî olarak birbirinden ayrılmış olduğunu belirtmektedir¹³⁰. Muhaliflerini alaycı bir üslûpla eleştirmeye devam eden İbn Hazm, kıyasçıların bu şekilde bir iddiada bulunmakla, akşam namazının farz

¹²⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. el-Bâcî, s. 494-495; es-Serahsî, II/130.

¹²⁹ el-Buhârî, Kitâbu't-Talâk, II/178.

¹³⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1252

kılınması, öğle namazının farz kılınmasına veya namazın farz kılınması zekâtın farz kılınmasına kıyas edilerek farz olmuştur demeleri arasında fark olmadığını ifade etmektedir¹³¹. Fakat İbn Hazm'ın, kıyasçılar hakkında söylediği bu aşırı sözler bir tarafa, onun, Hz.Peygamber'in, karısının zinâ etmiş olabileceği endişesiyle kendisine gelen bir insana sadece develerinin rengini haber vermiş olduğunu söylemesi bir hayli ilginçtir. Zira Hz.Peygamber'in, bu adamın sorusu üzerine böyle bir örneği vermesi boşuna değildir ve Hz.Peygamber'in tek amacı, adama develerinin renklerini haber vermek değil, aynı soydan gelmiş olmalarına rağmen, renklerinin farklı olabileceğine dikkat çekerek, adamın, karısını zinâ gibi bir ithama mâruz bırakmadan önce etrafıca düşünmesini sağlamaktır. Bu durumda Hz.Peygamber kesin bir hüküm vermiş değildir. Fakat adamın ihtiyatlı davranması için kıyasa dayanarak bir durum değerlendirmesi yapmıştır. Bu sebeple İbn Hazm'ın insanların neslinin develer ve develerin neslinin insanlar olmayacağını her akıl sahibinin bilmesi gerektiği yönündeki sözler aslında Hz.Peygamber'e atfedilmiş sayılır. Çünkü -eğer hadis tamamıyla sahihse- bu misâli Hz.Peygamber vermiştir. Fakat O'nun amacı, İbn Hazm'ın söylediği gibi insanların deveden, develerin insanlardan geldiğini söylemek değildir.

Kıyasçıların kıyasa delil olabileceği hususunda en fazla üzerinde durdukları rivâyetlerden biri de Muâz Hadisi diye meşhur olan rivâyettir. Hadisin rivâyeti şu şekildedir. Hz.Peygamber, Muâz b. Cebel'i, Yemen'e kadı olarak gönderirken ona: *"Sana bir şey arzedildiğinde ne ile hükmedeceksin?"* diye sormuş, Muâz da: *"Allah'ın Kitâbıyla"* cevabını vermiştir. Bunun üzerine Hz.Peygamber: *"Eğer, Allah'ın Kitâbında bulamazsan?"* diye sorunca, Muâz: *"Peygamber'in Sünnetiyle hükmederim"* diyerek cevap vermiştir. Hz.Peygamber bundan sonra Muâz'a tekrar: *"Eğer Allah'ın Kitâbında*

¹³¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1252.

ve Peygamber'in Sünnetinde de bulamazsan?" diye sorunca bu sefer Muâz: "Rey'imle içtihat ederim" cevabını vermiştir. Bunun üzerine Hz.Peygamber, elini göğsüne bastırarak: "Allah Rasûlü'nün elçisini, Allah Rasûlü'nün razı olduğu şekilde muvaffak kılan Allah'a hamd olsun." demiştir¹³². Bu hadisin kıyas ve rey için delil olarak gösterilmesine karşı çıkan İbn Hazm, hadisin hem sened hem mânâ itibarıyla tenkidini yapmıştır. Hadisin "sâkit" olduğunu belirten İbn Hazm, öncelikle hadisin senedinde kim oldukları bilinmeyen bir kavimden bahsedildiğini, daha sonra ise, hadisin rivâyet senedinde ismi geçen Hâris b. Amr isimli şahsın "meçhul"¹³³ olduğunu belirtmiştir. Bu şahsın Buhârî'de de bu hadisten başka rivâyeti olmadığını ve Buhârî'nin bu hadisin sahih olmadığını söylediğini ifade eden İbn Hazm, hadisin başka bir tarikle rivâyetinin de söz konusu olmadığını zikretmiştir. Ona göre, bütün bunlar hadisin "bâtıl" olduğunu göstermektedir¹³⁴. Ayrıca Hz.Peygamber'in, "Eğer Allah'ın Kitâbı'nda ve Peygamber'in Sünneti'nde bulamazsan ne yaparsın?"¹³⁵ gibi bir soru sormasının kesinlikle "bâtıl" olduğunu vurgulayan İbn Hazm, Hz.Peygamber'in, dinin tamamlanmış olduğunu bilmesine rağmen¹³⁶ böyle bir ifadede bulunmasının mümkün olmadığını savunmaktadır¹³⁷. Kıyasçıların, bütün tenkitlere rağmen, Muâz hadisinin, kalabalık bir grup tarafından rivâyet edildiğini söyleyerek hadisin sahih olduğunu iddia etmeleri durumunda İbn Hazm, "Ümmetime fitne olan fırkaların en kötüsü işlerini rey'lerine göre kıyas eden, helâli haram, haramı helâl kılan bir kavimdir."¹³⁸ hadisinin de

¹³² Ebû Dâvud, Kitâbu'l-Akdiye, II/327.

¹³³ **Meçhul:** Sika (güvenilir) olduğu belirtilmeden, kendisinden sadece bir kişinin rivâyette bulunduğu kimse için kullanılır. Bkz. Subhî, es-Salih, s. 137.

¹³⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1257; *en-Nübez*, s. 41, 42, 43.

¹³⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1257; *en-Nübez*, s. 41, 42, 43.

¹³⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hazm'ın Kıyası Reddi, s. 115 vd.

¹³⁷ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 43.

¹³⁸ İbn Abdilberr, II/134.

kalabalık bir grup tarafından nakledildiğini ve Muâz hadisini geçersiz kıldığını ifade etmektedir¹³⁹.

C. Sahabe Kaynaklı Delilleri Eleştirisi

İbn Hazm, sahabenin kıyasa dayanan bazı görüşlerde icma' yaptığı iddialarının, kıyasçıların çirkin ve samimiyetsiz iddiaları olduğunu söylemektedir. Ona göre bu iddiayı doğrulayacak tek bir rivâyet dahi yoktur¹⁴⁰. Bundan dolayı kıyasçıların, sahabe rivâyetlerini delil olarak zikretmelerine itiraz eden İbn Hazm, onların bu delillerini tek tek eleştiriye tâbi tutmuştur. İbn Hazm'a göre, sahabenin kıyas yaptığı zannedilen toplam on rivâyeti vardır ve bunların senedi sahih veya sâkit olsun tahkik edildiğinde, bunların kıyasın geçersizliği için delil olduğu anlaşılabacaktır. Böylece sahabenin kıyası kullanmadığı zarûfî ve yakînî bir şekilde açığa çıkacaktır¹⁴¹.

İbn Hazm'ın, bu hususta ele aldığı ilk rivâyet, Hz.Ebû Bekr'in halife seçilmesi ile ilgili rivâyettir¹⁴². Hz.Ebû Bekr'in, Hz.Peygamber hayatta iken namaz kıldırmasına kıyas edilerek halife seçilmesinin mümkün olmadığını savunan İbn Hazm'a göre, halife eğer kıyasla seçilecek olsaydı, Hz.Peygamber'in son seferi olan Tebûk Gazvesi'ne çıkarken, Hz.Ali'yi Medine'ye halife olarak atamasına kıyas edilerek Hz.Ali'nin halife olması gerekirdi. Zira halifeliğin, halifelîğe kıyas edilmesi, onun namaza kıyas edilmesinden çok daha önceliklidir¹⁴³. Ayrıca Hz.Ebû Bekr'in, "Hz.Peygamber'in Halifesi" olarak isimlendirilen tek kişi olduğunu ve onun bu şekilde isimlendirildiğine dair ümmetin icma' olduğunu ifade eden İbn Hazm:

¹³⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1258.

¹⁴⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1260.

¹⁴¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1261.

Eğer, hilâfet namaza kıyas edilseydi, Hz.Ebû Bekr'in, Hz.Peygamber hayatta iken bu ismi alması gerekirdi. Halbuki Hz.Ebû Bekr'in Hz.Peygamber döneminde bu ismi almadığında da icma-ı ümmet vardır. O halde Hz.Ebû Bekr, Hz.Peygamber'in vefatından sonra halife olmuştur. Zira onun halifelîği hakikate göre tesbit edilmiştir¹⁴¹

görüştüğüdür. Hz.Peygamber tarafından Mekke, Medîne, Taîf ve San'a'ya halife olarak atanmış sahabeler bulunmasına rağmen -Hz.Ebû Bekr'den başka- hiç kimse, Peygamber hayatta iken de O'nun vefatından sonra da hiç kimse halife ismi almanmıştır¹⁴⁵. Bunlardan başka olarak namaz ile hilâfet arasında ortak bir illet bulunmadığını ifade eden İbn Hazm, namazın, Köle, Arap, Mevla' herkesin arkasında olabileceğini ancak hilâfetin, Kureys dışında hiç kimseye câiz olmadığını savunmaktadır*. Ayrıca namazın, imâmete tâbi olduğunu fakat imâmetin namaza tâbi olmayacağını belirten İbn Hazm, kıyasçıların, asl olan imâmeti, fûru' olan namaza benzetmelerini şaşkınlıkla karşıladığını, çünkü kıyasçıların böyle bir şeyi kabul etmeyeceklerini söylemektedir. Namazdaki "imâmet" ile siyasetteki "imâmet" arasında ehliyet, adâlet, cesaret, şiddet vb. bakımdan da farklılıklar bulunduğunu belirten İbn Hazm, kıyasçılardan başka hiç kimsenin, Hz.Ebû Bekr'in hilâfetini, onun namaz kıldırmasına kıyas etmediğini iddia etmiştir¹⁴⁶.

Hilâfetin namaza kıyas edilemeyeceği için Hz.Ebû Bekr'in, Peygamber hayatta iken namaz kıldırmasına kıyas edilerek, halife seçilmediği fikrini ısrarla savunan İbn Hazm'a göre, Hz.Ebû Bekr'in hilâfeti bizzat Hz.Peygamber'in belirlemesiyle olmuştur. Hz.Peygamber, Hz.Ebû Bekr'i kendisinden sonra ümmetin hepsine emir kılmış ve onu

¹⁴² Hz.Ebû Bekr'in halife seçilmesi hususunda ashab istişâre etmiş: Hz.Ömer: "Hz.Peygamber'in din işlerinde razı olduğu kimseden siz dünya işlerinde niçin razı olmuyorsunuz?" deyince, ashab icma' ile Hz.Ebû Bekr'i halife seçmişlerdir. Bkz. el-Bâcî, s. 507; es-Serahsî, II/131-132; İbnü'l-Kayyim, I/210.

¹⁴³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1263.

¹⁴⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1264.

¹⁴⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1265.

* İbn Hazm burada, "İmamlar Kureys'tendir" hadisine vurgu yapıyor olmalıdır. Hadis için bkz. el-Buhârî, *Kitâbu'l-Ahkâm*, IV/4; Muslim, *Kitâbu'l-İmâra*, III/3.

¹⁴⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1267-1268.

kendi makamına atamıştır¹⁴⁷. “Kırtas Hadisesi” diye bilinen rivâyete işaret eden İbn Hazm, bu olay esnasında Hz.Peygamber’in, Hz.Aişe’den, Hz.Ebû Bekr’i ve kardeşini çağırmasını istediğini¹⁴⁸ ve Hz.Ebû Bekr’i, ümmelinin delâlete düşmemesi için kendisinden sonra halife olarak atadığını savunmaktadır¹⁴⁹. Böylece Hz.Ebû Bekr’in halifelığının kıyas ile değil nass ile belirlendiğini kendince haklı sebepler ile izâh ettiğine kanaat eden İbn Hazm, kıyasçıların, “Hz.Ebû Bekr’in hilâfeti hakkında nass bulunsaydı, ihtilâf edilmezdi”¹⁵⁰ diyerek, muhtemel bir itirazda bulunabileceklerine işaret etmiş ve yine kendince doğru olduğuna inandığı cevaplar vermiştir. İbn Hazm’a göre bu, kıyasçıların zayıf bir iddiasıdır çünkü insanlar, sadece hakkında nass bulunmayan meselelerde ihtilâf etmemişlerdir. Bilakis Kur’an ve Sünnet’te açık nass bulunan mevzularda da ihtilâf edilmiştir. Bazılarının “bir konu hakkında “Bununla âmel edilmez” derken bazılarının “Zâhirinin hilâfına hükmetmesi” veya bazılarının, “Bu nass’tır” veyahut bir kısmının da “Bu mensûhtur” demesi gibi. Yine insanlar hakkında nass olmasına rağmen, zekâtın miktarı, namazda kıraat, alışverişte şahitlik ve akrabalarından miras hakkı bulunmayan insana vasiyet edilmesinin gerekliliği konusunda ihtilâf etmişlerdir. Halbuki bunların hepsi hakkında Kur’an ve Sünnet nassları mevcuttur. Hz.Ebû Bekr’in hilâfeti hakkındaki nassı unutmak da bu konudaki ihtilâfa neden olmuştur¹⁵¹.

Hz.Ebû Bekr’in halife seçilmesi konusunda Ensar’ın itirazına gelince, İbn Hazm’a göre onlar, Ubâde b. Sâbit’in, Hz.Peygamber’in, “*İmamlar Kureys’tendir*”¹⁵² hadisini hatırlatması üzerine, Hz.Ebû Bekr’in hilâfetini kabul etmişlerdir. Fakat Ensâr, bu halifelîği

¹⁴⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1264.

¹⁴⁸ Muslim, *Kitâbu Fadâilu’s-Sahâbe*, IV/110. Fakat rivâyette, Hz.Peygamber’in, Hz.Ebû Bekr’i halife olarak atadığına dair herhangi bir ifade bulunmamaktadır.

¹⁴⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1267.

¹⁵⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1269.

¹⁵¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1269.

¹⁵² el-Buhârî, *Kitâbu’l-İmârâ*, IV/104; Muslim, *Kitâbu’l-İmârâ*, III/3.

onaylamasa dahi, ona göre Muhâcir'in görüşü, Ensar'dan daha öncelikli olurdu ve Ebû Bekr'in hilâfeti yine kabul edilirdi¹⁵³. Bütün bunlar bir yana bırakılacak olsa bile kıyasçıların, taklidin câiz olduğu hakkında delil kabul ettikleri "Ben'den sonra Ebû Bekr ve Ömer'e uyun"¹⁵⁴ hadisini ya unuttuklarını veya unutulmuş veya unutulmuş gözüküklerini söyleyen İbn Hazm: "Bu hadis sahih değilse neden onu taklit hususunda delil olarak gösterdiler"¹⁵⁵ diyerek kıyasçıları eleştirmekte ve Hz.Ebû Bekr'in hilâfetinin kıyasla değil, nassla belirlendiğini bir kez daha vurgulamaktadır¹⁵⁶. İbn Hazm'ın hilâfet hakkında yaptığı eleştiriler ilk bakışta mantıklı gibi gözükmemektedir. Ancak İbn Hazm'ın ifadeleri iyice tetkik edildiğinde, bu tenkidlerin çok tutarlı tenkidler olmadığı anlaşılabacaktır. Zira, Hz.Ali'nin ve diğer bazı sahabelerin çeşitli nedenlerle halife olarak atanmaları meselesinden başlanacak olursa, bunların, Hz.Peygamber'in sağlığında olduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar Hz.Peygamber, Hz.Ali'yi son seferi olan Tebûk Gazvesi'nde yerine bırakmış olsa da Hz.Ebû Bekr'in namaz kıldırması, Hz.Peygamber'in vefatından bir kaç gün önce, hastalığı sırasında olmuştur. Dolayısıyla Hz.Peygamber'in son olarak bu anlamda görev verdiği kişi Hz.Ebû Bekr'dir. Bu sebeple daha önceki görevlendirmelerin hükmü kalkmıştır. Hz.Ebû Bekr'in "Peygamber'in Halifesi" olarak isimlendirilmesi ise, İbn Hazm'ın da ifade ettiği gibi Peygamber'in sağlığında olmayıp daha sonradan verildiğine göre, bu isim Hz.Ebû Bekr'in halife seçilmesinden sonra ona verilmiş olabilir. Ayrıca Hz.Peygamber'den sonra ilk halife olması sebebiyle de bu ismi almış olması çok mümkündür. Yine İbn Hazm'ın hilâfet ve imâmet ayırımına değinmesi ortak illet tartışmaları bakımından haklı görülebilir. Ancak meseleye o dönem itibarıyla bakıldığında

¹⁵³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1270.

¹⁵⁴ et-Tirmizî, V/609.

¹⁵⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1271

¹⁵⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1270.

namazlarda imâmlık görevini halife yerine getirmektedir. Hz.Peygamber bir yandan devlet başkanı iken, diğer yandan cemaate namaz kıldırان bir imâmdır ve bu iki görevi birden ifâ etmiştir. Bu anlamda Hz.Peygamber'in vefatından önce ve onun bulunduğu mekânda, Hz.Ebû Bekr'den önce namaz kıldırان hiç kimse olmamıştır. Bu sebeple bütün bunlara kıyas edilerek Hz.Ebû Bekr'in halife seçilmesi gayet doğal bir durumdur. Ayrıca İbn Hazm'ın, "Bu konuda nass olsaydı, ihtilâf edilmeydi" şeklindeki muhtemel bir itiraza verdiği cevap da çok tatmin edici gözükmektedir, çünkü bu husustaki nassın, sahabe tarafından unutulacak veya insanların gözünden kaçacak ya da çok ince bir anlayışı gerektirdiği için anlaşılacak mahiyette olmadığı açıktır. Bu hususta açık bir nass olsaydı sahabe ihtilâf etmeden bu hükme tâbi olurdu. Ayrıca, Ensar'ın itiraza üzerine, Ubâde b. Sâbit'in, "İmâmlar Kureys'tendir" hadisini hatırlatması ve Ensar'ın bu hadisten sonra, Hz.Ebû Bekr'in hilâfetini onaylaması, onun hilâfetinin nassla belirlenmediğini gösterir durumdadır. Zira bu konuda nass olsaydı, çelişkiye düşülmezdi ve sahabe Hz.Peygamber'in bu emrini kesinlikle yerine getirirdi. Zira böyle bir emir veya belirleme, te'vil, çelişki veya ihtilâfa sebep olmayacak kadar açık ve net olurdu.

Hz.Ebû Bekr'in: "Namazla zekâtın arasını açanları öldüreceğim."¹⁵⁷ sözünü delil getirerek, Hz.Ebû Bekr'in zekâtı, namaza kıyas ettiğini kabul eden kıyasçılara itiraz eden İbn Hazm'a göre, böyle bir iddia Hz.Ebû Bekr'i dâlâletle suçlamaktadır. Zira Hz.Ebû Bekr, bunu kıyasa dayanarak değil, "Müşrikleri bulduğumuz yerde öldürün. onları tutuklayın, kuşatın ve onların bütün geçitlerini tutun. Eğer tevbe edip namaz kalarlarsa ve zekâtı verirlerse yollarını açverin"¹⁵⁸ ayeti gereğince yapmıştır. Zira Allah, ayette namaz ve zekâtı birlikte zikretmiştir ve ikisi birbirine eşittir, onlardan biri asıl, diğeri

¹⁵⁷ el-Buhârî, Kitâbu'z-Zekât, I/110.

¹⁵⁸ et-Tevbe, 9/5.

fer' değildir. Halbuki kıyas taraftarları, bir asl ve bir de fer' şartını koşmaktadırlar¹⁵⁹. Ayrıca namaz ile zekât arasında ortak bir illet bulunmadığını belirten İbn Hazm, bu görüşünün kanıtı olarak, kıyasçılardan bir kısmının niyetsiz zekâtın câiz olduğunu fakat niyetsiz namazın câiz olmadığını kabul ettiklerini zikretmektedir¹⁶⁰. Sahabeden bir kısmının, Hz.Ebû Bekr'e -zekât vermeyenlere savaş açmasma- itiraz ederek, Hz.Peygamber'in: *"Ben, insanları Lâilâhe illallah deyinceye kadar öldürmekle emrolundum. Bunu söylediklerinde de onların kanlarını ve mallarını korumakla emrolundum."*¹⁶¹ sözünü hatırlatmalarına karşı, Hz.Ebû Bekr'in kendisine itiraz eden sahabeye Hz.Peygamber'in: *"Ben insanlar lâilâhe illallah deyinceye, namazı kılip, zekâtı verinceye kadar onlarla savaşmakla emrolundum. Bunu yaptıklarında onların malları ve kanları korundur. Hesapları Allah'a aittir."*¹⁶² sözünü hatırlattığını ifade eden İbn Hazm, Hz.Ebû Bekr'e karşı bu itirazı yapanların, hicretin 9. yılında, Hz.Ebû Bekr'in rehberlik ettiği hacc mevsiminde inen berce ayetini unutmuş olduklarını söylemektedir¹⁶³. İbn Hazm'ın, Hz.Ebû Bekr'in, ayete dayanarak zekât vermeyenlerle fiili mücadele yoluna gittiğini söylemesine rağmen, sahabenin Hz.Ebû Bekr'e itiraz etmek için Hz.Peygamber'in hadisini hatırlatmaları, üzerinde durulması gereken bir konudur. Zira sahabenin ayete rağmen Hz.Ebû Bekr'e karşı çıkmaları mümkün değildir. Ayrıca Hz.Ebû Bekr'in bunu ayete dayanarak yapmış olması söz konusu olsaydı, kendisine itiraz eden sahabeye hadisi değil ayeti hatırlatması gerekirdi. Yine bu hususta zikredilen iki hadisin ifadeleri birbirinden farklılık arzettiğine göre, birinin diğerini nesh edip, etmediğinin veya her iki

¹⁵⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1271.

¹⁶⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1272.

¹⁶¹ el-Buhârî, *Kitâbu'z-Zekât*, I/110.

¹⁶² el-Buhârî, *Kitâbu'z-Zekât*, I/110.

¹⁶³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1272.

hadisin sahihlik derecelerinin araştırılması gerekmektedir. Bu sebeple bunlar tesbit edilmeden konu hakkında kesin bir şey söylemek imkânsız gözükmektedir.

Kıyasçılar, Muâz hadisinden başka, kıyasın geçerliliği hususunda belki de en fazla üzerinde durdukları rivâyet Hz.Ömer'in, Ebû Musâ el-Eş'ârî'ye yazdığı mektuptur. Rivâyete göre, Hz.Ömer, Basra kadısı olarak tayin ettiği Ebû Musâ el-Eş'ârî'ye bir mektup yazmış ve mektubunda ona şu tavsiyelerde bulunmuştur. "*Kitâp ve Sünnet'te hükmünü bulamadığın ve kesin olarak bir kanaate varamadığın meselelerde iyyice düşün. (O meselenin) emsâl ve benzerlerini bul(maya çalış) ve işleri bunlara göre kıyas et (ölç). (Bulduğun sonuçlar içinde) Allah'a en yakın olan ve gerçeğe (hakka) en fazla benzeyene (hükme) dayan.*"¹⁶⁴ Sahabeden tek kişinin dahi kıyasa dayanmadığını söyleyen İbn Hazm'a göre bu rivâyet, kıyasçıların dayandığı tek delildir ve uydurma bir mektuptur. "metrûk" iki kişi tarafından sonraki nesillere haber verilmiştir¹⁶⁵. Bu mektubun iki ayrı rivâyet tarîkinin olduğunu söyleyen İbn Hazm, ilk tarîkteki¹⁶⁶ "Abdûlmelik b. Ma'dân'ın, Kûfeli ve "Metrûk", babasının da "Meçhul" olduğunu söylemiştir¹⁶⁷. Ona göre ikinci senette¹⁶⁸ ismi zikredilen Ahmed b. Muhammed Karaçî ile Sufyân arasındaki râviler de meçhuldur ve hadis "Munkatı"^{*} dır, Munkâtı bir hadise dayanan görüş ise tamamen

¹⁶⁴ İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, I/130.

¹⁶⁵ İbn Hazm, *en-Nûbez*, s. 51-52.

¹⁶⁶ Hadisin, rivâyet zinciri şu şekildedir: Hadisi Ahmed b. Ömer el-Özrî, Ebû Zer Abd b. Ahmed b. Herevî'den; Herevî, Saîd b. Halil b. Ahmed el-Kâdî es-Sicistânî'den; Sicistânî, Yahya b. Muhammed b. Saîd'den; o da Yusuf b. Mûsâ el-Kâttân'dan; el-Kâttân, Ubeydullah b. Mûsâ'dan; Mûsâ, Abdûlmelik b. Velid b. Ma'dân'dan o da babasından rivâyet etmiştir.

¹⁶⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1287; *el-İbtâl*, s. 6. Fakat eserin muhakkiki, Abdûlmelik b. Velid'in "mutevassıf" olduğunu ve hiç kimsenin bu kimseye zayıf demediğini belirtmiştir. Babası ise "sika" güvenilir bir râvi olarak anılmaktadır. Bkz. *el-İhkâm*, III/1287 (Muhakkikin notu).

¹⁶⁸ Hadisi Ahmed b. Ömer, Abdurrahman b. Hasan eş-Sâfî, Ahmed b. Muhammed el-Karaçî'den; el-Karaçî, Muhammed b. Abdullah el-Allâf'tan; Allâf, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Verrâk'tan; Bu şahıs, Abdullah b. Sa'd'dan; Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Yahya b. Ebî Ömer el-Adnâ'dan; o da Sufyân'dan; Sufyân, İdris b. Yezîd el-Evdâ'dan; el-Evdâ da Saîd b. Ebî Mûsâ el-Eş'ârî b. Ebî Burde'den ve o da babasından rivâyet etmiştir.

^{*} **Munkatı**: Senedinden bir kimsenin düştüğü veya senedinden müphem birinin zikredildiği hadistir. Senedi muttâsıl değildir. Subhî, es-Salih, s. 108.

“bâtıl”dır¹⁶⁹. Bu durumda her iki rivâyetin de kabul edilmeyeceği görüşünde olan İbn Hazm, Hz.Ömer’in, Kadı Şurâyh’a yazdığı mektubun zayıf bir nakil olduğunu belirtmesine rağmen¹⁷⁰, bu rivâyeti Hz.Ömer’in kıyası reddettiğine dair delil olarak zikretmiştir. Rivâyete göre, Hz.Ömer, Kadı Şurâyh’a şöyle demiştir. *“Allah’ın Kitâbıyla hükmet, onda bulamazsan Peygamber’in Sünnetiyle hükmet. Eğer Allah’ın Kitâbında ve Peygamber’in Sünnetinde bulamazsan o takdirde salihlerin hükmettiğiyle hükmet. Eğer bunlarda da bulamazsan istersen hükmünü sun, istersen tehir et. Ben, tehir etmeni senin için daha hayırlı görüyorum.”*¹⁷¹

İbn Hazm’a göre bu rivâyet, Kitâp, Sünnet ve icma’da hükmü bulunmayan bir konuda hüküm vermemek hususunda Hz.Ömer’in seçimidir ve kıyası toptan reddetmektedir. Bu durumda Hz.Ömer’in kıyasa dayanmış olması “sâkât”tır”. Kıyasçıların Ebû Musa el-Eş’ârî’ye yazılan mektubu delil kabul etmelerini eleştirmeye devam eden İbn Hazm, bilhassa ikinci rivâyetin tamamen uydurma olduğunu tekrar etmekte ve bu görüşün delili olarak “Onlara en fazla benzeyen ve Allah’a en yakın olanına dayan”¹⁷² ifadesini zikretmektedir. Zira ona göre kıyas yapan kimsenin, birbirine benzeyen yönleri tesbit etmesi durumunda, bunlardan hangisinin Allah’a en sevimli veya en yakın olduğunu bilmesi mümkün değildir¹⁷³.

İbn Hazm’ın bu husustaki tenkidi çok tutarlı bir tenkit olarak gözükmemektedir. Zira İbn Hazm içtihat mevzuunda, müçtehidin nassta ifade edilen mânâyı elde etmeye

¹⁶⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1287.

¹⁷⁰ Bkz. *en-Nübez*, s. 52. Fakat İbn Hazm burada rivâyeti açıkça belirtmemiş sadece Hz.Ömer’den şüpheli bir nakille gelen rivâyette onun kıyası reddettiğini zikretmiş. *el-İhkâm*’da ise rivâyetin sahihlik derecesine değinmeden Hz.Ömer’in kıyası reddettiği bu rivâyeti zikretmiştir.

¹⁷¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1289.

¹⁷² Ayrıntılı bilgi için bkz. *el-İhkâm*, III/1289.

¹⁷³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1289.

çalıştığını ve hata etse dahi bir sevap alacağını belirtmiştir¹⁷⁴. Bu durumda, bir meselenin hükmünü tespit etmeye teşvik vardır, Allah'a en sevimli ve en yakın gelen mânâ tesbit edilememiş olsa bile. Ayrıca samimi niyetle içtihat etmeye kalkanlar bu konuda isabet edemeseler dahi sevap almaktadırlar ve İbn Hazm da bunu kabul etmektedir. Fakat onun, içtihat veya kıyas eden herkesin, mutlaka isabet etmesi ve hatadan yoksun olması zorunluymuş gibi göstermek istemesinin nedeni, kıyası geçersiz kılmaktır. Bu sebeple bu eleştiri çok yerinde bir eleştiri olmadığı gibi İbn Hazm'ın çelişkiye düştüğünü ifade eder bir durumdadır.

Bu delil hakkındaki eleştirelerine devam eden İbn Hazm'a göre, rivâyeti geçersiz kılan bir diğer ifade, *"Onlardan hakka en fazla benzeyene dayan"* sözüdür çünkü bir şey hak ya da bâtıldır. Hakka benzeyen şeyin ise hak ve bâtil olması mümkündür, fakat bâtıla hüküm vermek helâl değildir. Bu sebeple "hak" olan bir şey için "şüphesiz bu hak"tır demek câizdir, "hakkın benzeri" demek câiz değildir. Böylece İbn Hazm'a göre bu rivâyetin bâtil olduğu ve Hz.Ömer'e atfedilemeyeceği bir kez daha açığa çıkmış olmaktadır¹⁷⁵. İbn Hazm'ın bu itirazı da çok yerinde bir itiraz gibi gözükmektedir, çünkü hakka benzeyen şey, hakka benzediği için hak olur ve bâtıla benzeyen şey de bâtil olur. Nitekim hak veya bâtilin her ikisine birden benzer görünen bir şey iyice tetkik edildiğinde ve bütün özellikleri gözönünde bulundurulduğunda bu ikisinden birine daha çok benzediği tespit edilebilir ve "hak" ya da "bâtil"dir hükmü ona göre verilir. Kısas, mevzuunda dahi "kasıt" ve "kasda benzer" ve "hata" ile öldürme şekilleri tespit edilmiştir. Böyle bir ayırımın muhtemel bir amacı hata ile kasıt arasını ayırmak ve şekil itibarıyla bunlardan birine daha çok benzeyeni tespit etmektir. Ayrıca bâtıla benzeyen bir şeyin hak,

¹⁷⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hazm'ın Kıyası Reddi. s. 111 vd.

¹⁷⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1289-1290.

hakka benzer olan bir şeyin de bâtil olmayacağı ve bir şeyin her ikisine benzerliğinin tam anlamıyla eşit olmayacağı bilinen bir husustur. Fakat öyle bile olsa müçtehit veya kadı içtihadıyla veya kıyasıyla bu ikisinden en fazla yakın olanına göre hükmünü verir ve bundan dolayı da mes'ûl değildir.

İbn Hazm, kıyasçıların, İbn Abbas'tan nakledilen bir rivâyeti, kıyasın geçerliliği için delil olarak zikretmelerine de karşı çıkmaktadır. Rivâyet şu şekildedir. İbn Abbas, Hz.Peygamber'in: *"Bir kimse yiyecek satın alırsa onu ölçmeden satmasın"* buyurduğunu nakletmiş ve hemen arkasından: *"Ben her şeyi misliyle ölçerim (hesab ederim)"* demiştir¹⁷⁶. İbn Hazm'a göre, İbn Abbas burada yiyeceğe benzeyen şeylerin hepsini bu şekilde hesap ettiğini söylemiştir. Bu sebeple onun zannının doğruluğu kesinleşmemiştir. Sahabenin hepsinin rey'lerine dayanarak verdikleri hüküm ise bu şekilde zann ifade etmektedir ve zannın geçerliliği dinen ispat edilemez. Ayrıca bu hadiste İbn Abbas'ın zikrettiği "Ahsebû" fiili kıyasçıların dayandıkları "kıyas" anlamında değildir. Bu sebeple kıyasçıların görüşlerinin bâtil olduğu açığa çıkmıştır. Bunun dışında kıyas taraftarlarının çoğunun bu hadiste bildirilenleri kabul etmediklerini ve yiyecek dışında olanları yemeğe kıyas etmediklerini ifade eden İbn Hazm, özellikle Mâlikîler'in yiyecek dışında olan şeyleri tartmadan satmayı câiz gördüklerini söylemiştir. Bu anlamda bir insanın kabul etmediği bir şeyi delil olarak zikretmesinin imkânsız olmaktan öte câiz olmadığını belirten İbn Hazm, bu rivâyetin kıyasçıların görüşlerini doğrulamayacağını ifade etmiştir¹⁷⁷. Ancak İbn Hazm bu rivâyette ilgili olarak "benzer" kelimesi üzerinde hiç durmamış sadece hesap etmek kelimesinde yoğunlaşmıştır. Halbuki İbn Abbas, bir şeyi sadece ölçmekten değil, benzeriyle hesap ettiğinden bahsetmiştir. Bu anlamda İbn Hazm,

¹⁷⁶ et-Tirmizî, Kitâbu'l-Büyük, III/576.

¹⁷⁷ İbn Hazm, el-İhkâm, III/1290.

kıyasçıların kendilerine dayanak kabul ettikleri mevzuunun dışına çıkmış gözükmektedir çünkü kıyasçıların sadece “Ahsebû” fiiliyle değil, benzeriyle ölçmek ifadesi üzerinde durmuş olmaları, kıyas disiplini açısından daha mâkul gözükmektedir. Yine yiyecek dışında olanların, yiyeceğe kıyas edilmemesi konusunda kıyasçıları eleştiren İbn Hazm’ın bu eleştirisi pek mâkul gözükmemektedir. Zira yiyecek dışındaki şeyler yiyeceğe benzemez ve onların hemen tamamı tartılmadan satılır veya tartı şekilleri yiyeceğin tartılması, ölçülmesi gibi değildir. Bu sebeple bu hususta diğer şeylerin yiyeceğe benzetilmesi gerekmemektedir çünkü aralarında ortak illet mevcut değildir. İbn Hazm’ın, kıyasçılar dışında sahabenin rey’leriyle verdikleri görüşlerinin zann ifade ettiği konusundaki sözleri ise onun doktrinine tam anlamıyla uygun gözükmektedir. Zira, İbn Hazm, nass dışında rey’in, dinî bakımdan hiçbir hüküm ifade etmediğine inanmaktadır¹⁷⁸.

Kıyasçıların, sahabenin kıyas yaptığına dair delil olarak gösterdikleri bir diğer rivâyet, Mervân b. Hakem’in, İbn Abbas’tan yaptığı rivâyettir. Rivâyete göre, Mervân, İbn Abbas’a bir mektup yazarak onun, azı dişler hakkındaki hükmünü sormuştur. İbn Abbas’ın: “*Beş devedir*” cevabını vermesi üzerine Mervân, İbn Abbas’a tekrar mektup yazmış ve bu defa, “*ön dişleri, azı dişler gibi kabul etmiyor musun?*” diye sormuştur. Bunun üzerine İbn Abbas: “*Bunları sadece parmaklara itibâr -kıyas- etseydin (anlardın). Onların diyetleri birbirine eşittir.*”¹⁷⁹ diye cevap vermiştir. Kıyas savunucularının bu rivâyete dayanarak İbn Abbas’ın dişleri parmaklara kıyas ettiğini ve bu hususta icma’ olduğunu iddia ettiklerini ve böylece kıyası geçerli kılmaya çalıştıklarını söyleyen İbn Hazm, bu rivâyetin kıyas için delil olmak bir yana illeti dahi geçersiz kıldığını söylemektedir. Zira ona göre Mervân, diyetin uzuvlara -onların önemli olanlarının diyet

¹⁷⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hazm’ın Kıyası Reddi, s. 112 vd.

¹⁷⁹ Mâlik b. Enes, Kitâbu’l-Ukûl, II/862.

bakımından farklılık arzetmesine- göre tespit edileceğini düşünmüş, fakat İbn Abbas, bu şekildeki diyetin bâtil olduğunu, parmaklardan yararlanma derecesi aynı olmamasına rağmen, onların diyetlerinin aynı olduğunu bildirerek açıklamıştır¹⁸⁰. Zira Hz.Peygamber: *"Parmaklar eşittir, dişler de eşittir. ön diş ve azı dişler eşittir. bunlar ve bunlar eşittir"*¹⁸¹ buyurmuştur. Böylece İbn Hazm'a göre, bu hadisin delâletiyle kıyas ve illet geçersiz kılınmıştır, çünkü dişlerin diyeti de parmaklar gibi nassla tespit edilmiştir. İbn Abbas da meseleyi hadise göndererek, ta'lîl'den kurtarmıştır. Nassın, illeti bu şekilde geçersiz kılmasıyla kıyas da geçersiz olmuştur. Zira kıyas onun mâhirlerine göre illetten başka bir şey değildir¹⁸².

İbn Hazm'ın bu ifadelerine rağmen, bu rivâyetin kıyas için delil olması hususunda kıyasçılar tümüyle haksız değillerdir. Zira, Mervân'ın, İbn Abbas'a azı dişlerin diyeti hakkındaki hükmünü sormasından ve İbn Abbas'ın ona verdiği cevaptan, İbn Hazm'ın zikrettiği hadisin tamamıyla bu şekilde olmadığı açığa çıkmaktadır. Zira hadiste azı dişlerin diyetinin açıkça ifade edildiği görülmektedir. Böyle bir durumda Mervân'ın azı dişlerin diyetini sorması mümkün değildir. Mervân'ın bu hadisi duymadığı ve böyle bir hadisten kesinlikle haberdar olmadığı farzedildiğinde ise, İbn Abbas'ın, Mervân'a onları parmaklara göre belirlemesini söylemesi dikkate değerdir, çünkü böyle bir soru karşısında İbn Abbas'ın, Mervân'dan, dişleri parmaklara kıyas etmesini istemesi yerine ona hadisi rivâyet etmesi gerekirdi ki, hadiste zaten açıkça bunların diyetinin eşit olduğu belirtilmiştir. Ancak İbn Abbas Mervân'a bu hadisi hatırlatmadığına göre, hadisin aslı yalnızca parmakların diyeti hakkında olabilir. Ayrıca Mervân'ın, parmakların diyeti ile ilgili bu hadisi biliyor olması ihtimali yüksektir. Bunun göstergesi ise İbn Abbas'ın,

¹⁸⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1290-1291; *el-İbtâl*, s. 7.

¹⁸¹ Ebû Dâvud, *Kitâbu't-Diyât*, V/597.

¹⁸² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1291-1292.

Mervân'a hadisi hatırlatmadan sadece azı dişleri, parmaklara kıyas etmesini ve ona azı dişlerin diyeti ile ön dişlerin diyeti arasında fark olmadığını, bunu, parmakların diyetine kıyas ederek -onların da ehemmiyet bakımından farklı olmalarına rağmen diyet bakımından eşit olduklarına dikkat çekmek suretiyle- göstermeye çalışmasıdır.

İbn Hazm bundan sonra, kıyasçıların delil olarak zikrettiği diğer bir rivâyete yer vermiş ve kendince bu rivâyetin kıyas için delil olamayacağını ispat etmeye çalışmıştır. Rivâyet şu şekildedir. Zeyd Ebû Ayyâş'ın, Sa'd b. Ebî Vakkâs'a, "sulte"ye* karşılık olarak "beyda"nın* satışını sorması üzerine Sa'd, Zeyd'e hangisinin daha üstün olduğunu sormuştur. Ebû Ayyâş'ın "Beyda" karşılığını vermesi üzerine onu böyle bir alışverişten nehyetmiş ve akâbinde, "Ben, Rasûlullah'a taze hurmaya karşılık kuru hurmanın satışının sorulduğunu işittim. Hz.Peygamber: "Yaş hurma kuruyunca eksilir mi?" diye sorunca oradakiler: "Evet" dediler. Bunun üzerine Rasûlullah ondan nehyetti."¹⁸³ demiştir.

Hadisin senedinde ismi geçen Ebû Ayyâş'ın "meçhul" olması sebebiyle hadisin sahih olmadığını belirten İbn Hazm'a göre, bu rivâyet kıyas için delil olamaz. Zira ona göre hadisin sahih olup olmaması bir yana, hadiste yaş hurmanın kuruyunca eksilip eksilmediğinden bahsedilmektedir. Bu sebeple, burada herhangi bir benzerlik yoktur¹⁸⁴. Ayrıca Hanefi ve Şâfiiler buğdayla arpanın fazla olarak değişimini câiz görmektedir ve sulteye karşılık beydanın satışını da men etmemektedirler. Bu sebeple kabul etmediği bir şeyi delil olarak zikreden kimselerin görüşüne uyulmaz¹⁸⁵. Ebû Ayyâş'ın meçhul bir kimse olması ve kıyasçıların buğdaya karşılık tahılın satışını helâl görmeleri dışında -çünkü

* **Sulte:** Buğday cinsinin dışında bir çeşit tahıldır.

* **Beyda:** Rengi beyaz bir çeşit buğdaydır.

¹⁸³ Ebû Dâvud, *Kitâbu'l-Büyu*, II/271.

¹⁸⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1293; *el-İbtâl*, s. 7.

¹⁸⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1293-1294.

kıyasçılar, satışın ribâ olması için cins birliği olması gerektiği hususunda görüş birliği içindedirler¹⁸⁶, hadiste benzerlik olmadığı için bu rivâyetin, kıyasçıların lehine delil olamayacağını ifade eden İbn Hazm, hadiste illetin zikredilmiş olduğunu farketmemiş gözükmektedir. Zira hadiste, Hz.Peygamber'in bu satışı nehyetmesinin illeti, hurmanın kurduğunda eksilmesidir. Bu durumda bu rivâyetin ta'lîl için delil olması mümkündür.

İbn Hazm, sahabenin kıyas kullandığına dair delil olarak gösterilen rivâyetlerden birinin de içki haddiyle ilgili rivâyet olduğunu ifade etmiştir. Rivâyete göre Hz.Ömer döneminde ilk muhâcirlerden içki içen biri Hz.Ömer'e getirilmiştir. Hz.Ömer, bu şahsa sopa ile vurulmasını emredince adam: *"Benimle senin aranda Allah'ın Kitâbı varken niçin bana vuruyorsun?"* deyince Hz.Ömer: *"Hangi kitapta seni dövmem var"* diye adama cevap vermiş ve adam el-Mâide Sûresi 93. ayeti¹⁸⁷ okuyarak, iman edip, salih âmel işleyen bir insan olduğunu Uhûd ve Bedir savaşlarına katıldığını söylemiştir. Bunun üzerine Hz.Ömer: *"Dikkat et, söylediğin şeyi reddediyorsun"* diye karşılık vermiş, daha sonra ise Hz.Ali'ye bu konu hakkındaki fikrini sormuştur. Hz.Ali de: *"Bir kimse içince sarhoş olur, sarhoş olunca sayıklar, sayıklayınca iftira atar, iftira atana ise seksen değnek vurulur"* diye cevap vermiş ve Hz.Ömer de adama seksen değnek vurmuştur¹⁸⁸. Bu konuyla ilgili bir çok farklı rivâyeti zikreden İbn Hazm, bu rivâyetlerin çoğunun senedinin "sâkıt" ve râvilerinin "meçhul" olduğunu söylemiştir¹⁸⁹. Ona göre Hz.Ömer'in uyguladığı seksen değnek hadd değil, ta'zir cezasıdır¹⁹⁰. Zira Hz.Peygamber döneminde içki içenlerin el, sopa ve terliklerle dövüldüğü bilinmektedir ve Hz.Ebü Bekr ile Hz.Ömer

¹⁸⁶ Bkz. eş-Şevkânî, II/ 357; Hallâf, s. 77.

¹⁸⁷ "İnanıp iyi işler yapanlara- bundan böyle (Allah'a karşı gelmekten korundukları ve inanıp iyi işler yaptıkları sonra (yasaklarından) sakınıp (onların yasak olduğuna) inandıkları ve yine korunup iyilik ettikleri takdirde daha önce yediklerinden ötürü bir günah yoktur. Allah güzel davrananları sever."

¹⁸⁸ Ahmed b. Şuayb Ebû Abdîrahman en-Nesâî (v. 303/915), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1991, III/252.

¹⁸⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1296, 1301.

zamanında içki içenlere de kırk değnek vurulduğu rivâyet edilmiştir. Ancak Hz.Ömer döneminde zikri geçen hadisenin vuku' bulmasından sonra, Hz.Ömer bu cezayı seksen değnek olarak uygulamış¹⁹¹, çok içene seksen değnek vururken, az içene kırk değnek vurmuştur. Hz.Osman da bu cezayı kırk veya seksen değnek uygulamıştır. Bu sebeple seksen değnek cezanın bazen uygulanıp bazen yarıya düşürülmesinden onun hadd cezası olarak farz olmadığı sadece ta'zîr olduğu akıl sahibi herkes tarafından kesin olarak anlaşılmaktadır¹⁹². İbn Hazm, kıyas taraftarlarının delillerinin toptan bâtil olduğunu belirtmekte ve Hz.Ali'ye atfedilen böyle bir iddianın kesinlikle yalan olduğunu savunmaktadır. Zira İbn Hazm'a göre, içki içen herkesin sayıklaması ve iftira atması söz konusu değildir. Bir kimse iftira atmadığı halde ona iftira cezasının verilmesinin ümmetin icma'ı ile zulümdür. Aynı şekilde bir kimsenin işlemediği suçtan dolayı hesaba çekilmesinin ve cezalandırılmasının helâl olmadığına işaret eden İbn Hazm, böyle bir iddianın tam bir delilik olduğunu ve bunun kesinlikle Hz.Ömer ile Hz.Ali'ye atfedilemeyeceğini vurgulamaktadır¹⁹³. Kıyas ashabının hem şüphelerle hadleri düşürdüklerini hem de bu şekilde -şüphe-yle hadler ikâme ederek, bunları Hz.Ömer'e nisbet ettiklerini ifade eden İbn Hazm:

Benzerliklerin en zayıfını Hz.Ali'ye ikâme ettiler. İçki içen kimseye kazf haddinin uygulanmasından daha ahmakça bir şüphe yoktur. Üstelik iftira atmadığı halde, iftira atar korkusuyla¹⁹⁴

diyerek muhâliflerini ağır bir şekilde eleştirmiştir.

Böyle bir görüşün ortaya atılmasına gösterdiği tepkiyle yetinmeyen İbn Hazm:

¹⁹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1301, 1303.

¹⁹¹ Ali b. Ömer Ebû'l-Hasan ed-Dârekutnî el-Bağdâdî (v. 385/995), *es-Sünen*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1386/1966, III/166.

¹⁹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1301.

¹⁹³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1302.

¹⁹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1302.

Eğer bu içki haddi ise iftira haddi nerede, eğer bu iftira haddi ise o zaman içki haddi nerede? Haddin, başka bir ceza için uygulanması helâl değildir¹⁹⁵. ifadesiyle kıyasçıların görüşlerini kesin olarak reddetmiştir.

Hz. Ali'ye atfedilen sözün kesinlikle kabul edilemeyeceği üzerinde ısrarla duran İbn Hazm, bu şekildeki bir iddianın ne derece aşırı olduğunu kendince ifade etmek amacıyla olsa gerek, içki içen kimsenin sayıklayacağını, sayıklayan kimsenin hırsız, zâni ve kâfir olabileceğini bu sebeple içki içen kimselere, bu fiilleri işleyen kimselere verilen cezaların verilmesinin gerekli olacağını belirterek, böyle bir iddia ile Hz. Ali'ye iftira atılmış olduğunu bir kez daha vurgulamıştır¹⁹⁶. Hz. Peygamber döneminde içki cezası olarak seksen değnek vurulduğuna dair "mürsel" rivâyetler olsa bile bunun kesin olarak hadd cezası olduğunu söyleyenlerin kâfir olacağını söyleyen İbn Hazm, sadece salih habere dayanarak içtihat yapabileceğini, ilimsiz bir şekilde taklit yapanın "fâsık" ve dâlâlet üzere olduğunu söylemektedir¹⁹⁷. Ayrıca İbn Hazm bu tür bir iddiada bulunmakla zinâ haddini ortadan kaldırmak veya farz olmayan bir namazı farz kılmak arasında fark olmadığına inanmaktadır. Bu sebeple ona göre, bunu câiz gören kimse için bütün bunlar küfürdür¹⁹⁸.

İbn Hazm, sahabe kıyasına delil olarak zikredilen bir başka rivâyetin dede ile kardeşlerin mirastan pay alması meselesi olduğunu belirtmiştir. Hz. Ömer, dede ile birlikte kardeşlerin mirastan pay alıp alamayacağı hususunda istişâre etmiş ve Zeyd b. Sâbit önce, dedenin, torununun mirasından pay almakta, torununun kardeşlerinden daha öncelikli olduğunu düşünmesine rağmen sonradan bu görüşünden vazgeçtiğini bildirmiştir. Hz. Ömer'in, onun bu kararına itiraz etmesi üzerine şiddetli bir şekilde tartışmışlar ve Zeyd b. Sâbit, Hz. Ömer'e: *"Bir ağaç büyür ve bu ağacın kökünden bir dal çıkar, daha sonra*

¹⁹⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1302.

¹⁹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1302.

¹⁹⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1305.

¹⁹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1301.

bu daldan iki dal çıkar. Kökten çıkan ilk dal, kendisinden çıkan bu iki dalı köke ihtiyaç duymadan besler. Görmüyor musun? Ey Emire'l-Mü'minin yeni dallardan biri kardeşine daha yakındır."¹⁹⁹ diyerek dedeyle torunların durumunu bir ağaca ve ağaçtan çıkan dallara benzeterek, görüşünün doğruluğunu ispat etmeye çalışmıştır. Hz.Ömer, verilen bu misâlle tatmin olmamış ve: *"Vallahi ben bugün onlardan bazısına hükümünü vermiş olmasaydım, mirasın hepsini dedeye verirdim. Fakat kimsenin payına engel olamam, belki onların hepsi hak sahibidir"*²⁰⁰ diye cevap vermiştir.

İbn Hazm bu konuyla ilgili iki rivâyet zikretmiş ve rivâyetlerin her ikisinin de zayıf olduğunu Şa'bi'nin, Hz.Ömer'i tanımadığını, İsa' b. Ebî İsa'nın zayıf ve munkâtî' olduğunu aynı şekilde Abdurrahman b. Ebî'z-Zinâd'ın da zayıf olarak bilindiğini belirtmiştir²⁰¹. İbn Hazm, rivâyetler sahih bile olsa kıyas için delil olamayacağı görüşündedir. Zira ona göre, Hz.Ali ve Zeyd b. Sâbil bir babadan doğan çocukları birbirlerine daha yakın görmüşler ve bunu açıklamak için bir misâl vermişlerdir. Onlar, dedeyi mirastan tamamıyla mahrum etmemişlerdir, çünkü bu hususta icma' vardır. Bu sebeple "hiss-i aynî" ile kesin olarak bilinmektedir ki, bu bir teşbihtir. Fakat mirasın elde edilmesi bu teşbih sebebiyle değildir²⁰². Ayrıca İbn Hazm'a göre, bu rivâyetler sahih bile olsa, nehir ve dalların mirastan pay alması da söz konusu değildir²⁰³. Muhâliflerini eleştirirken onlarla alay etmeyi hiçbir zaman ihmâl etmeyen İbn Hazm, buradaki ifadeleriyle de yine onlarla alay etmiştir. Zira kıyasçılar dahil olmak üzere hiç kimse miras hakkının, bu teşbih sebebiyle elde edildiğini veya nehir ve dalların mirastan pay aldığını

¹⁹⁹ Ahmed b. Huseyin b. Ali b. Mûsâ Ebû Bekr el-Beyhâkî (v. 458/1066), *es-Sünen*, Mektebetu Dâru'l-Bâz, Mekke 1414/1994, VI/247.

²⁰⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1306.

²⁰¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1307. Ayrıca rivâyetlerin sened zinciri için bkz. *el-İhkâm*, III/1305-1306.

²⁰² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1308.

²⁰³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1307.

söyemez. Kıyasçıların kasdının da bu olmadığını kesinlikle bilen İbn Hazm, bu sözleriyle onları küçük düşürmek istemiştir.

Kıyasçıların delil olarak zikrettikleri rivâyetlerin sonuncusu olarak, Hz.Ömer'in bir topluluk cinayet işlediğinde hepsine kıyas uygulaması ile ilgili rivâyeti zikreden İbn Hazm, rivâyetin tamamını şu şekilde nakletmiştir. Yâ'lâ b. Umeyye, babası Yâ'lâ'nın, -dostuyla birlikte babasını öldüren bir kadının hikâyesini anlattıktan sonra- şöyle dediğini rivâyet etmiştir. Hz.Ömer bana: *"O ikisini de öldür. Eğer o kimsenin kanunun aktılmasına bütün San'a ehli katılsaydı elbette hepsini öldürürdüm."* diye yazdı. İbn Cûreye de Hz.Ömer'in bu hususta önce şüphe ettiğini, ancak Hz.Ali'nin ona *"Ey Emîre'l-Mü'minin, iki kişi deve hırsızlığına katılsa ve her biri birer parça (bu deveden alsa) ellerini keser misin?"* diye sorması üzerine Hz.Ömer'in: *"Evet"* diye karşılık verdiğini ve Hz.Ali'nin, Hz.Ömer'e *"katl"*²⁰⁴ ve hırsızlık ile ilgili ayetin de²⁰⁵ tek kişiyi içerdiğini hatırlattığını ve bu kimselerden birinin diğeri için ceza almadığını söylemesi üzerine, Hz.Ömer'in bu görüşü kabul ettiğini rivâyet etmiştir²⁰⁶. İbn Hazm herhangi bir eleştiriye yer vermeden bu ayetin de kıyas için delil olamayacağını ifade etmiştir.

Bütün bu rivâyetlerin değerlendirilmesinden sonra sahabenin kıyası hiçbir şekilde kullanmadığının açığa çıktığını belirten İbn Hazm, sahabenin kıyas yaptığı iddiasının, kıyasçıların yalanı ve uydurması olduğunu söylemektedir²⁰⁷.

Sahabe rivâyetleri dışında kâblenin ta'yin edilmesinin de kıyas ve içtihat ile olduğu görüşüne karşı çıkan İbn Hazm, bunun Allah'ın nasıyla belirlendiğini iddia etmektedir.

Zira Allah: *"Ey insanlar nerede olursanız olun, yüzünüzü o tarafa çevirin."*²⁰⁸

²⁰⁴ Bkz. el-Bakara, 2/196.

²⁰⁵ Bkz. el-Mâide, 5/38.

²⁰⁶ (Hadisin farklı lafızlarla) Mâlik b. Enes, II/871; İbnü'l-Kayyim el-Cevzîyye, I/185.

²⁰⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1312.

²⁰⁸ el-Bakara, 2/144.

buyurmaktadır. İbn Hazm'a göre, kiblenin ta'yin edilmesi delil ile olmuştur, kıyas veya rey'le değil. Eğer kiblenin kıyasla ta'yini söz konusu olsaydı, Kâbe'nin yönü ta'yin edilemediğinde kible olarak Mescid-i Aksa'ya dönülmesi gerekirdi. -İbn Hazm burada kıyasçıların benzerliğe göre hükmetmelerini ima' ediyor olmalıdır- çünkü daha önceki mescid Mescid-i Aksa'dır²⁰⁹. İbn Hazm'ın, bu ifadelerinden onun, kiblenin ilk defa ta'yin edilmesi ile kibleye doğru yönelmek anlamındaki ta'yini birbirine karıştırdığı düşüncesi akla gelmektedir. Zira kiblenin, Kâbe'ye doğru olduğu nassla ta'yin edilmiştir. Ancak Kâbe'nin cihet yönüyle tespiti, insanların ihtiladı ve güneşin konumunu kıyas etmeleri ile mümkündür. Bu durumda, Kâbe'yi tesbit edemeyen insanların yön olarak Mescid-i Aksa'yı tespit etmeleri de pek mümkün değildir. Ayrıca tespit edilmesi gereken yön, Mescid-i Aksa değil, Kâbe yönüdür.

²⁰⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1282.

II. KIYASÇILARIN ÇELİŞKİLERİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Kıyası kesin olarak reddeden ve kıyasçıların zikrettikleri deliller hususunda onları eleştiren İbn Hazm, kıyasçıların, kıyasa dayanarak vermiş oldukları bazı hükümlerde çelişkiye düştüklerini ifade etmiş ve kıyasçıların bu çelişkilerini kıyasın geçersizliği için en büyük delil olarak görmüştür²¹⁰. İslâm hukukunun konuları içine dahil olan hemen her konuyla ilgili çelişkinin zikredildiği bu bölümde, İbn Hazm'ın tespit ettiği çelişkilerin, belli başlıklar halinde ele alınması uygun görülmüştür.

A. Abdest: Kıyas taraftarlarının çoğunluğunun, kırık kemiğin üzerine mesh etmeyi, mestin üzerine mesh etmenin mübah olmasına kıyas ederek kırık kemiğin üzerine mesh etmenin de mübâh olduğunu kabul ettiklerini söyleyen İbn Hazm, bazı kıyasçıların bunu mübah görmediklerini ifade ederek kıyasçıların bu hususta çelişkiye düşmüş olduklarını belirtmiştir. Yine ona göre, kıyasçılar, mesh'den sonra mestin çıkarılmasını abdest veya gusülden sonra tırnakların kesilmesine kıyas etmemişlerdir. Bu da onlar için bir çelişkidir²¹¹.

Kıyası savunan bazı âlimler, abdestinin varlığı konusunda şüphe eden kimsenin, abdestinin kesin olarak bozulmuş olduğu hükmünü, abdestini bozduğu konusunda şüphe eden kimsenin abdestinin kesin olarak varolduğu hükmüne kıyas etmemişler ancak bazı kıyasçılar bu kıyası yapmışlardır²¹². Bir kısım kıyasçılar, abdestin ters yüz edilmesini -âzâların yıkanırken sırasının değiştirilmesini- câiz görürlerken bu âzâları birbirine kıyas etmemişlerdir. Ancak diğer bazı kıyasçılar, bu âzâların sıralarının

²¹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1382.

²¹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1383.

²¹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1385.

değiştirilmemesi konusunda hepsini birbirine kıyas etmişler, bir kısım kıyasçılar ise bunların hepsinin mübâh olması hususunda, bunları birbirlerine kıyas etmemişlerdir²¹³.

B. Namaz: Kıyası kabul eden âlimlerin bir çoğu İbn Hazm'a göre, konuşmak hususunda ezanı, namaza kıyas ederek ezanda konuşmayı menetmişlerdir. Ancak abdest konusunda ezanı, namaza kıyas etmemişler ve ezanı abdestsiz câiz görürken, namazı câiz görmemişlerdir²¹⁴, böylece bu hususta tutarsızlık sergilemişlerdir.

Kıyas taraftarlarının bazıları farz ve nafîle namazlarla ilgili hükümleri birbirinden ayırmışlar ve farz namazda imâmlık yapması câiz olan kimsenin nâfile namazda da imâmlık yapmasının câiz olduğu hükmüne varmışlar, ancak farz ve nafîle namazlarda kadının kadına imâmetini câiz görmemişlerdir. Bazı kıyasçılar ise bunların hepsini birbirine kıyas etmişlerdir.

Yine bir kısım kıyasçılar farz namaz kılan kimsenin arkasında nafîle namaz kılmanın câiz olmasını, nafîle namaz kılan bir kimsenin arkasında farz namaz kılmanın câiz olmasına kıyas etmemişlerdir. Ancak bazı kıyasçılar bu husustaki şeylerin bir kısmını birbirlerine kıyas etmişlerdir. İbn Hazm'a göre, kıyasçıların hepsi mukîmin, arkasında namaz kılan yolcunun, namazı tamamlamasının yasaklanmasını, yolcunun arkasında namaz kılan mukîmin namazı kısaltmasının yasaklanmasına kıyas etmemişlerdir²¹⁵. Bazı kıyasçılar, farz namazların nafîle teyemmümle mübâh olmasını, farz teyemmümle nafîle namazların mübâh olmasına kıyas etmemişlerdir. Fakat aynı kıyasçılar, abdestli olanların, teyemmümlü olanların arkasında namaz kılmasını,

²¹³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1384.

²¹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1384.

²¹⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1384.

teyemmümlü olanların, abdestli olanların arkasında namaz kılmasına kıyas ederek tenâkuza düşmüşlerdir²¹⁶.

Bir kısım kıyasçılar, fâsık bir emîrin arkasında namaz kılmanın câiz olmasını, böyle bir kimsenin arkasında Cuma namazı kılmaya kıyas etmemişler, ancak bir kısım kıyasçılar, bunları birbirlerine kıyas ederek eşit kabul etmişlerdir.

Yine bazı kıyasçılar, ikinci rekâtın (sonra) ayağa kalkan kimsenin aldığı ibtida' tekbirinin hükmünü, rükû, secde ve secdeden kalkarken alınan ibtida' tekbirinin hükmüne kıyas etmemişlerdir²¹⁷.

Namazda alnın ve ayakların pis yere konmasını bazı kıyasçılar ellerin ve dizlerin pis yere konmasına kıyas etmemişler, fakat bazı kıyasçılar bunları birbirine kıyas ederek bunları eşit görmüşlerdir²¹⁸.

Kıyas taraftarlarının bir kısmı, namazdaki "sehv" (yanılma)in çoğunu azına kıyas etmemişler, sehvin azı için sadece sehv secdesini gerekli görürken, sehvin çok olması durumunda namazın iadesini gerekli görmüşlerdir. Yine onlardan bazıları, namazda unutarak selâm veren kimseye sehv secdesini gerekli görürken, namazda unutarak konuşan kimsenin namazını iade etmesine karar vermişlerdir. Bazı kıyasçılar, namazda, oruçlu olduğu halde unutarak konuşan kimsenin orucunun bozulmayacağına karar vermelerine rağmen, namazda unutarak orucunu yiyen kimsenin orucunun bozulacağına karar vermişlerdir. Yine onlar gündüz ve gece namazını unutan kimsenin hükmünü birbirinden ayırmışlar ve bunlardan birini diğerine kıyas etmemişlerdir. Bazı kıyasçılar ise bunların hepsini eşit görmüşler²¹⁹ ve böylece İbn Hazm'a göre çelişkiye düşmüşlerdir.

²¹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1383.

²¹⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1384.

²¹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1384-1385.

²¹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1385.

C. Oruç: Kıyas taraftarlarının bir kısmı, Şevvâl'de (Ramazan sonunda) hilâli tek başına gören kimse ile, Ramazan'da tek başına gören kimsenin hükmünü birbirinden ayırmışlar fakat bazı kıyasçılar, bunlardan birini diğerine kıyas etmişlerdir. Yine bir kısım kıyasçılar, Ramazan gününde hayızlı kadının temizlenmesini, kâfirin, müslüman olmasını ve yolcunun evine ulaşmasını, önceki akşam Ramazan hilâlinin görülmesiyle birlikte fecrden sonra bulûğa eren kimsenin hükmüne kıyas etmemişlerdir. Fecrden sonra bulûğa eren kimsenin, günün geri kalan kısmında orucunu yememesini vâcib görürken, bunu diğerlerine vâcib görmemişlerdir. Bundan sonra aynı kimselere orucun kaza edilmesi konusunda da farklı hükümler vermişler, kâfirin, müslüman olmasının hükmünü diğerlerinden ayırmışlar ve kazanın vâcib olması hususunda bunu diğerlerine kıyas etmemişlerdir. Fakat diğer bazı kıyasçılar, kâfirin, müslüman olmasını, onlara kıyas etmiş ve orucunun kaza edilmesi gerektiğine hükmetmişlerdir²²⁰.

Kıyası kabul eden bazı âlimler, -oruçlu iken- boğazında yemek olduğu halde burnuna kasıtlı olarak enfiye çeken kimseyi, kasıtlı olarak yemek yiyen kimseye kıyas etmemiş ve enfiye çeken kimseye keffâreti gerekli görmemişlerdir²²¹.

Kıyas taraftarı bazı hukukçular, Ramazan gününde kasıtlı olarak yemek yemeyi, Ramazan gününde ilişkide bulunmaya kıyas etmişler ve her ikisine de keffâreti gerekli görmüşler, fakat kasıtlı olarak yemek yemeyi, oruçluyken kasıtlı olarak kusmaya kıyas etmemişlerdir. İbn Hazm'a göre ise, kasıtlı olarak yemenin, kasıtlı olarak kusmaya kıyas edilmesi; kasıtlı olarak yemenin, cimâ'ya kıyas edilmesinden daha önceliklidir. Bazı kıyasçılar onu kusmaya kıyas etmişlerdir. Ramazan da kasıtlı olarak yemeyi, vat'a kıyas etmeyip kusmaya kıyas edenler, bunun gerekçesini İbn Hazm'ın bildirdiğine göre, şu şekilde açıklamışlardır. Vat', yemenin gerektirmediği gusûl, hadd ve mehir gibi

²²⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1388.

²²¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*.

hükümleri gerektirir, fakat yemek, bunlardan hiçbirini gerektirmez. Yemek ise ödeme yapmayı gerektirir, vat' da bunu gerektirmez. Bu sebeple onlar kasıtlı olarak orucu yemek hususunda keffâreti gerekli görmemişlerdir²²².

Kıyasçılardan bir kısmı, Ramazan orucunun kazasını -ki o farzdır- tutan kimsenin kasıtlı olarak orucunu bozmasını, Ramazan'da orucunu kasıtlı olarak bozan kimse için keffâretin gerekli olmasına kıyas etmemişler ve kaza orucunu bozan kimsenin keffâret ödemesine hükmetmemişlerdir. Halbuki her ikisi de farzdır ve selefin bir kısmına göre, her ikisine de keffâret gerekmektedir²²³.

Yine bazı kıyasçılar, Ramazan orucunun kaza edilmesinin gerekliliği hususunda orucunu unutarak yiyen kimseyi, kasıtlı olarak yiyen kimseye kıyas edip her ikisine de kazayı gerekli görürlerken, keffâret ödenmesi konusunda birbirlerinin hükmünü ayırmışlar ve unutarak yiyene keffâreti gerekli görmemişlerdir. Yine onlar unutarak orucunu yiyen kimseyi, unutarak veya elinde olmadan kusan kimseye kıyas etmemişler. unutarak yiyene kazayı gerekli görürken, kusana kazayı gerekli görmemişlerdir²²⁴. Birtakım kıyasçılar, kasıtlı olarak orucunu yiyen kimseyi, Ramazan'da kasıtlı olarak vat' yapan kimseye kıyas ederek bu kimseye keffâreti gerekli görmüşlerdir. Fakat onlar bu kimseyi, namazını kasıtlı olarak terkeden kimseye kıyas etmemişlerdir. Halbuki İbn Hazm'a göre namaz, saygınlık bakımından oruçtan çok daha üstündür²²⁵.

²²² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1388-1389.

²²³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1389.

²²⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1389.

²²⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1389.

D. Hacc: Kıyası şer'î delil olarak kabul eden bazı hukukçular, haccda eziyet etmeden farenin öldürülmesinin mübâh olmasını, yine eziyet etmeden kuzgun veya çaylağın öldürülmesine kıyas etmemişlerdir. Yine birtakım kıyasçılar, kediyi öldüren için cezayı gerekli görürken panteri öldüren için gerekli görmemişler, bu hususta birini diğerine kıyas etmemişlerdir. Bunların ikisini birbirine kıyas etmeyenler, panterin öldürülmesini, aslanın öldürülmesine kıyas etmişler, ancak yabani şahini, kuzgun veya çaylağa kıyas etmemişler ve yabani şahinde cezayı gerekli görmüşlerdir.

Kıyas taraftarı âlimlerden bazıları, ihramlı kimsenin hevdeçte gölgelenmesini, onun yerde gölgelenmesine kıyas etmemişlerdir. "Mehmil"de gölgelenen kimseye fidyeyi gerekli görürken, mehmilin gölgesinde yürüyen kimseye fidyeyi gerekli görmemişlerdir.

Ellerin içini ve ayakların altını zeytinyağı ile yağla yağlamayı, ikisinin dışını yağlamaya kıyas etmemişler ve ellerin içi ve ayakların altı için fidyeyi gerekli görmezken, ellerin ve ayakların üstü için gerekli görmüşlerdir.

Bir kısım kıyasçılar, ihramlının, av hayvanlarını boğazlamasının haram olmasını, hırsız ve gasbedenin onları boğazlamasının mübâh olmasına kıyas etmemişler, fakat bazıları bunları birbirine kıyas edip hepsini mübâh kabul etmişlerdir.

İhramlı kimseye, avlanmasından dolayı fidye vermesini gerekli gören bazı kıyasçılar, bu kimsenin avladığı hayvanın etinden yemesinden dolayı onun, fidye vermesini gerekli görmemişlerdir. Bazıları da bunları birbirine kıyas etmiş ve hepsinde cezayı gerekli görmüştür²²⁶.

²²⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1290.

Yine kıyas taraftarı bir kısım âlimler, hacda aslanı öldüreni, kurdu öldüreni kıyas etmişler ve cezayı gerekli görmemişlerdir. Fakat akrep ve kartalı öldüreni karga ve çaylağı öldüreni kıyas etmemişler ve akrep ve kartalda cezayı gerekli görmüşlerdir.

Bazıları aslan ve domuzu öldüren kimseyi, kurdu öldüreni kıyas etmemişler ve aslan ve domuzu öldüreni de cezayı gerekli görmüşlerdir.

Yine birtakım kıyasçılar, hacın vasiyetini, orucun vasiyetine kıyas etmemişlerdir²²⁷. İbn Hazm, burada hacın vasiyet ile başkasının yerine yapılabilmesine rağmen, aynı şekilde başkasının yerine oruç tutulamamasını bir çelişki olarak görmektedir.

Bazı kıyasçılar, güneşin batımından önce Arafat'ta duran sonra, buradan ayrılan ve gece boyunca bir daha buraya dönmeyen kimsenin hacının bâtil olduğu hükmünü, Kurban gününde güneş doğuncaya kadar Mûzdelife'de duran kimseye kıyas etmemişlerdir.

Bazıları imâm'la birlikte Arafat'tan ayrılmayan kimseyi, Arafat'ta iki namazı cem' etmek hususunda, Arafat'ta namaz kılmayan kimseye kıyas etmemişler, imâmla birlikte Arafat'ta kalan kimsenin, Mûzdelife'de namazı cem' etmesini mübâh görmüşlerdir.

Bir kısım kıyasçılar ise Arafat'ta, Minâlıklar'ın ve Mina'da Arafathlar'ın namazı kısaltmasını Mina ve Arafat'ta, Mekkeliler'in namazı kısaltmasına kıyas etmişler, ancak diğer memleketlerdekini bunlara kıyas etmemişlerdir. Diğer bazı kıyasçılar ise bunların hepsini birbirine kıyas etmişlerdir²²⁸.

Onlardan bazıları, Hedy (Hacda kesilen kurban) ile kurbanı birbirine kıyas etmişler fakat imamdan önce kurban etmek veya boğazını kesmek hususunda hedy'de

²²⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1391.

²²⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1391-1392.

cezayı gerekli görürken, kurban'da cezayı gerekli görmemişlerdir. Fakat bazıları, bunları birbirine kıyas etmişlerdir.

Bir kısım kıyasçılar, âmâ olan bir insana, haccın vâcib olmasını, kötürüm olan bir insandan, haccın düşmesine kıyas etmemişlerdir. Bazıları ise âmâ'yı kötürüme kıyas etmişlerdir.

Yine bazı kıyasçılar, avı hata ile öldüreni, onu kasıtlı olarak öldürene kıyas etmişler ve bunda cezayı gerekli görmüşlerdir. Fakat bu kıyasçılardan çok azı istisna, kişinin kasıtlı öldürmesini, hataen öldürmesine kıyas etmemişler ve kasıtlı olarak öldürene de keffâreti gerekli görmüşlerdir²²⁹.

Kıyası savunan âlimlerden bazıları, azgın bir aslanı öldüren kimseden cezanın düşürülmesini, azgın bir deveyi öldüren kimseden cezanın düşürülmesine kıyas etmişler, fakat bazıları bu kıyası yapmamışlardır.

Birtakım kıyasçılar, cezanın gerekliliği hususunda, Mekke'deki harem bölgesinde avı öldüreni, Medine'deki harem bölgesinde avı öldüren kimseye kıyas etmemişlerdir. Halef ve seleften bazıları ise bunu vâcib görmüştür²³⁰.

E. Zekât: Kıyasa dayanan ilim adamları, zekâtta altın ile gümüşü bir kabul etmelerini, koç ile koyunu bir kabul etmelerine kıyas ederlerken, bu hükmü, kuru üzüm ile hurmayı birbirinden ayrı kabul etmelerine kıyas etmemişler, fakat bazıları bunları birleştirmişlerdir. İbn Hazm'a göre zikredilen görüşler için de en acayip olanı gümüşün altından, altının da gümüşten çıkarılmasıdır. -İbn Hazm bu ifadeyle, altının zekâtının, gümüşten; gümüşün zekâtının da, altından verilmesini kastediyor olmalıdır.- Onlar keçinin koyundan, koyunun keçiden olmadığını veya arpanın buğday, buğdayın arpa

²²⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1392.

²³⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1393.

olmadığını anlamamışlardır. Bazıları bunları birbirine kıyas etmezken diğer bazıları da bütün bunları kıymetlerine kıyas etmiştir.

Kıyas taraftarı âlimlerden bir kısmı, ticaret için satın alınan ürün ile bu üründen elde edilen kârın kazancının hükmünü birbirinden ayırmışlar, yeni elde edilen ürün ile ana paraya eklenen kazançtan birini diğerine kıyas etmemişlerdir. Bazıları ise bunların dışındaki ilave ve yeniden elde etmeyi birbirlerine kıyas etmişlerdir.

Kıyası savunan âlimlerin bir bölümü, insanlara olan borcun, ana paradan ödenmesini vâcib görürken, Allah'a olan borcun (zekât vs.) üçte birden fazlasını ödemeyi vâcib görmemişler, bu hususta ikisini birbirine kıyas etmemişlerdir. Ancak bazıları bu kıyası yapmış ve bunları eşit görmüştür.

Kıyasçıların bir kısmı, süs eşyasında zekâtı gerekli görürken, bunu ahırda semizleşen ve verimli olan hayvanlara kıyas etmemişler, süs eşyasında zekâtı gerekli görürken, bu hayvanlarda zekâtı gerekli görmemişlerdir. Diğer bazıları ise hayvanlarda zekâtı gerekli görüp, süs eşyalarında zekâtı düşürmüşlerdir. Bunların dışındaki bazı kıyasçılar ise zekâtın düşürülmesi hususunda bunların birini diğerine kıyas etmişlerdir²³¹.

Kıyasçılardan bazıları turp yağında zekâtı gerekli görürken, acı bademde gerekli görmemişler, bu hususta birini diğerine kıyas etmemişlerdir.

Bazı kıyasçılar, ayn (mal), meyve ve ekindeki çeşitliliği, büyükbaş hayvanların çeşitliliğine kıyas etmemişlerdir. Bazıları ise bunları eşit kabul etmiştir.

Kıyasçılardan bir bölümü, malın mülkiyeti, mal sahibinde kalmak üzere maldan elde edilecek kârın, başkası tarafından kullanılması ile yine malın mülkiyeti mal sahibinde kalmak üzere koyunu, kuzularından ve sütünden istifade etmek üzere

²³¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1385-1386.

başkasının kullanımına vermeyi birbirine kıyas etmemişler, koyunda zekâtı gerekli görürken kazançta -ticarî mal olması gerekçesiyle- zekâtı gerekli görmemişlerdir. fakat diğer bazı kıyasçılar bunlardan birini diğerine kıyas etmişlerdir.

Kıyasçıların bir kısmı, mal (ayn)dan elde edilen kazancı, hayvandan elde edilen kazanca kıyas etmemişler, hayvandan elde edilen kâr, nisab miktarına ulaştığında ona zekâtı gerekli görürken, maldan elde edilen kâr, nisab miktarına ulaştığında ona zekâtı gerekli görmemişlerdir. Bunların dışındaki kıyasçılar ise zekâtın icâbı veya hepsinde zekâtın düşürülmesi hususunda bunlardan birini diğerine kıyas etmişlerdir. Bazıları ortalama kârı diğer kârlara kıyas etmemişler, fakat bazıları bu kıyası yapmamışlardır²³².

Kıyası savunan bazı hukukçular, bir kimsenin altını, gümüşle değiştirmesiyle gümüşün artmış olacağını kabul ederken, bunu ineğin deveyle mübâdele edilmesine kıyas etmemişler, koyunla keçinin mübâdelesine kıyas etmişlerdir.

Kıyasçıların bir bölümü zeytini, üzüm ve hurmaya kıyas ederek ondan zekât alınabileceği görüşünü kabul ederken, diğer bazıları zeytinin zekâtının, kuru üzüm ve hurmaya kıyas edilmesini kabul etmemişlerdir. Zira onlara göre, tanenin, buğdaya kıyas edilmesi doğru değildir. Fakat bu kimseler, zeytinin zeytine karşılık fazla olarak satılmasının haram olmasına kıyas etmişler ve zeytinin buğdaya karşılık eşit olarak satılmasını câiz görmüşlerdir.

Kıyası savunan âlimler, toprak vergisine bağlı alanlardan elde edilen meyve, ekin ve balda zekâtı gerekli görmezken, toprak vergisi dışında olan yerlerden elde edilen aynı ürünlere zekâtı gerekli görmüşlerdir. Fakat vergiye bağlı yerlerde yetiştirilse dahi hayvanlardan zekâtı düşürmemişler, arıyı çiftlik hayvanlarına veya çiftlik hayvanlarını zekât konusunda arıya kıyas etmemişlerdir.

²³² İbn Hazzâm, *el-İhkâm*, III/1386.

Yine bazı kıyasçılar, küçük ve deliden namazın düşürülmesine kıyas ederek bunların sahip olduğu hayvan ve maldan da zekâtı düşürmüşler: fakat yine onlardan namazın düşürülmesine kıyas ederek, onların sahip olduğu ekîn ve meyveden zekâtı düşürmemişlerdir. Diğerleri ise ekîn ve meyvede de zekâtı gerekli görmüşlerdir. Fakat onlar, zekât hususunda bu kimselerin durumunu fitr sadakasına kıyas etmemişlerdir. Halbuki İbn Hazm'a göre zekâtın, zekâta kıyası, zekâtın namaza kıyasından daha üstündür ve zekât malın hakkıdır. Ancak onlar zekâtın vâcib olmasını, diğer mallardaki hakların vâcib olmasına kıyas etmemişlerdir. Nafaka ve örş bunlardandır. Bu durumda yine malın mala kıyas edilmesi, zekâtın namaza kıyas edilmesinden daha evlâdır. Ayrıca, fakirlerden, zekâtın düşürülmesine kıyas edilerek, namaz düşürülmemiştir²³³.

F. Muamelât: Şer'i bir kaynak olarak Kıyasa başvuran bazı âlimler, köpeğin yaladığı suyun dökülmesinin vâcib olmasını, köpeğin yaladığı kabin yıkanmasının vâcib olmasına kıyaslamamışlardır. Ayrıca bu hususta suyu, suyun dışındakilere de kıyas etmemişlerdir.

Yine kıyasçıların çoğunluğu, içinde necis bulunan su ile içinde necis bulunan diğer akıcıların hükmünü ayırmışlardır. Yine onlardan bazıları kuyudaki suyun hükmünü, kuyuda olmayan suyun hükmünden ayırmışlardır.

Kıyasçılardan bazıları, akıntıya düşen leş ile akıntıyı necis yapan diğer şeylerin hükmünü birbirinden ayırmışlar diğer durumları bunlara kıyas etmemişlerdir.

Kıyasa başvuran bazı hukukçular, domuzun yalamasını köpeğin yalamasına kıyas ederek domuzun yaladığı kabin bir veya yedi defa yıkanmasına kıyas etmişler. fakat bazıları bunları birbirine kıyas etmemiştir.

²³³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1388-1389.

Bazı kıyasçılar, kanı akıtılarak öldürülen hayvanı, kanı akıtılmadan öldürülene kıyas etmişler, diğerleri bu kıyası yapmamışlardır²³⁴.

Kıyasçıların bir kısmı, bir su eğer necis olan başka bir sudan doğuyorsa o suyun pis, temiz olan bir sudan doğuyorsa temiz olduğuna hükmetmişler ve bu hususta buna benzeyenleri de bu hükme dahil etmişlerdir. Fakat eti, kendisinden doğan şeye kıyas etmemişlerdir. Bu görüşe göre, ölüden doğan şeyin helâl olmasından hareketle İbn Hazm, -ölüden doğan- domuzun da helâl olabileceğini söyleyerek²³⁵ kıyasçıları çelişkiye düşmekten dolayı eleştirmesi bir yana, harama helâl demiş olduklarını ima' etmeye çalışmaktadır.

Kıyası savunan bazı âlimler, dört elbiseden birini bedelsiz alan kimseyi, kendi isteğiyle üç elbiseyi bir dinara satan kimseye kıyas etmemişler ve -bedelsiz yapılan akdi- câiz görmemişlerdir. Bazıları ise câiz veya yasak olması hususunda bunları eşit görmüştür.

Bazı kıyasçılar, kadının sütünün değerinin düşürülerek satılmasının yasak olmasını, diğer sütlerin değerinin düşürülerek satılmasına kıyas etmemişlerdir.

Kıyasçılardan bir kısmı, altının altın ile veya altın dışında herhangi bir şeye karşılık olarak, gümüşün de aynı şekilde, gümüş veya gümüş dışında herhangi bir şeye karşılık olarak kabzdan ve dağıtılmadan önce satılmasının haram olmasını; buğdayın, buğday ve buğday dışında bir şeye karşılık olarak dağıtım ve kabzdan önce satılmasının mübâh olmasına kıyas etmemişlerdir. Tuz ve hurma da aynı şekildedir. Fakat bazıları ayn (mal)ın dışında olanları, kabzedilmeden önce veya kabzedildiğinde dört gün içinde satılmasını caiz görmüşlerdir.

²³⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1382.

²³⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1383.

Yine bazı kıyasçılar, ete karşılık ve fazla olarak iç yağının satışının yasak edilmesini, ete karşılık sırt yağının fazla olarak satışının mübâh olmasına kıyas etmemişlerdir. Fakat diğer bir kısım kıyasçılar bütün bunları eşit görmüşlerdir²³⁶.

Kıyas taraftarı bazı hukukçular, yaş hurmanın, kuru hurmaya karşılık satılmasının câiz olması hususunda bunu, yeni hurmanın, eski hurma karşılığında satılmasının câiz olmasına kıyas etmişler, diğerleri ise bu kıyası yapmamışlardır.

Bazıları ise buğdaya karşılık ve eşit olarak, toz halindeki buğdayın satışının câiz olmasını, taze hurmanın şirasının, kuru hurmaya karşılık olarak satılmasının -bu ikisini ayrı sınıf kabul ederek- yasak olmasına kıyas etmemişlerdir. Diğer bazıları ise buğdaya karşılık, toz olan buğdayın satışının yasak olmasını, kuru hurmaya karşılık yaş hurmanın satışının nehyedilmesine kıyas etmişlerdir.

Bazı kıyasçılar, bir kimsenin, başkasına ait bir malı, mal sahibinin izni olmadan satmasını, başkasının izni olmadan onun için bir şey satın almasına kıyas etmemişler, bazıları ise bu kıyası yapmışlardır.

Kıyası savunan bir kısım âlimler, sarhoşun satışını, onun boşamasına kıyas etmemiş ve onun talâkını câiz görürken, satışını bâtil görmüşlerdir. Bazıları da her ikisini birbirine kıyas ederek ikisini de câiz, diğer bazıları ise her iki fiili de bâtil kabul etmişlerdir.

Bazıları, yağın satışında selemi câiz görürken bunu ete kıyas etmemişlerdir. Bazıları ise ikisini de câiz görmüştür.

Bazı kıyasçılar, tuzlanmış balığın satışının câiz olmasını, taze balığın satışında selemin yasaklanmasına kıyas etmemişlerdir. Bazıları, her ikisini de câiz olmak

²³⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1393.

hususunda birbirine kıyas etmiş, diğerleri yasak olmak hususunda bunları birbirlerine kıyas etmişlerdir²³⁷.

Bazı kıyasçılar, ana mal için ödenecek paranın bir veya iki gün, şartlı ya da şartsız olarak geciktirilmesi durumunda, selemin câiz olmasını; aynı şekildeki paranın, günlerce bekletilmesinin yasak olmasına kıyas etmemişlerdir. Bazıları ise, bütün bunları yasak olmak hususunda birbirine kıyas etmiştir.

Kıyası delil olarak kabul eden âlimlerden bazıları, tuz, meyve ve sütün her gün belirli miktarlarda alınarak, bunlara verilecek bedel olan paranın uzak bir tarihe geciktirilmesinin câiz olmasını, şart koşarak selem akdindeki paranın geciktirilmesinin yasaklanmasına kıyas etmemişlerdir.

Bazı kıyasçılar, tuz, hurma, buğday ve arpanın ölçüsüz ve tartısız olarak satılmasını, altın ve gümüşün ölçüsüz satılmasına kıyas etmemişlerdir²³⁸.

Kıyasa dayanan bazı âlimler, ribâ (faiz) konusunda yenilebilenleri, yenilebilenlere kıyas etmişler, fakat aynı hususta madenleri madenlere kıyas etmemişlerdir. Bir ton demire karşılık iki ton demiri veya bakır, altın, gümüş, kurşun, teneke ve civaya karşılık, demiri mübâh görmüşlerdir.

Yine kıyasçılardan bazıları, süte karşılık, yağ, kaymak veya peynirin satılmasının yasak olması hakkındaki görüşü, dövülmüş buğdaya karşı buğdayın eşit olarak satılmasının câiz olması hakkındaki görüşe veya ezilmiş buğdayın, buğdaya karşılık fazla olarak satışının câiz olması hakkındaki görüşe kıyas etmemişlerdir²³⁹.

Kıyası kabul eden bir kısım hukukçular, ineğin ve koyunun bedelinin bir sınıf, kuzunun etinin ve vahşi eşeğin etinin tek bir sınıf olması hakkındaki görüşü, zeytinyağı,

²³⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1394.

²³⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1395.

²³⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1396.

susam yağı ve bakla yağının farklı sınıflar olması hakkındaki görüşe kıyas etmemişler ve bunların elden ele bizzat ve fazla olarak verilmesinin câiz olmasını, kuru üzümün şirasına karşılık olarak hurma şirasının verilmesine kıyas etmemişlerdir. Bu görüşe göre, tavşan etine karşılık deve eti veya koyun etine karşılık eti câiz görülmemiştir.

Bir kısım kıyasçılar, üzüm suyuna karşılık üzümün satılmasının yasak olması hakkındaki görüşü, üzüm sirkesine karşılık, üzümün fazla olarak satılmasının câiz olmasındaki görüşe kıyas etmemişlerdir.

Kıyası savunan bazı âlimler, ölçü ve tartı olmaksızın tahıla karşılık tahıl satılmasının yasak olması hakkındaki görüşü, ete karşılık olarak aynı sınıftan etin satılmasının câiz olması hakkındaki görüşe kıyas etmemişlerdir.

Yine bazı kıyasçılar, tahıla karşılık olarak tahılın ölçülerek verilmesinin câiz olmasını, altına karşılık altın tozunun (rendesinin) tartılarak verilmesinin yasak olmasına kıyas etmemişlerdir.²⁴⁰

Yine onlardan bazıları, yerleşik durumda iken, derisi hariç bir koyun satın almanın menedilmesini, seferde iken böyle bir koyun almanın mübâh olmasına kıyas etmişlerdir.

Kıyası savunan bazı âlimler, ekilebilir ve sayılabilir olanlarla diğer şeylerde selemin câiz olmasını, ölçülüp tartılabilenlerde selemin câiz olmasına kıyas etmişlerdir. Fakat hemen olan selemin câizliğini belli bir vakte kadar olan selemin câiz olmasına kıyas etmemişlerdir.²⁴¹

Kıyasçılardan bazıları, niyet hükümlerinin arasını ayırmışlar ve bazısını bazısına kıyas etmemişlerdir. Niyetsiz tahareti câiz görürken; niyetsiz namazı câiz görmemişlerdir. Bazıları ise tahâreti de niyetsiz câiz görmemişlerdir. Bir kısmı, farz

²⁴⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1397.

²⁴¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1399.

olan oruçlarda her gün niyet etmeden orucu câiz görürlerken, bazıları hepsinde yeniden niyet edilmesini gerekli görmüşlerdir. Bazıları ise hacc işlerinde niyeti gerekli görmemişlerdir²⁴².

Bazı kıyasçılar, Cuma vaktindeki nikâh ve kiralamayı, Cuma vaktindeki satışa, bu satışın bâtil veya geçerli olmasına kıyas etmişlerdir.

Kıyası şer'î bir delil olarak kabul eden bazı âlimler, ortak bir malın, bir bölümünün satılmasının câiz olması hakkındaki görüşü, ortak malın bir bölümünün rehin, hibe ve sadaka olarak verilmesinin yasak olması görüşüne kıyas etmemişlerdir²⁴³.

G. Nikâh ve Talâk: Hür ve fâsık iki kişinin şehâdetiyle nikâhın geçerli olduğunu kabul eden kıyasçılar, bunu iki âdil kölenin şehâdetiyle nikâhın câiz olması görüşüne kıyas etmemişlerdir.

Kıyası savunan âlimlerin bir çoğu, puta tapan kâfir bir adamın müslüman olup, karısına müslüman olmasını teklif etmesi ve kadının müslüman olmayı kabul etmemesi durumunda nikâhlarının -derhal- fesh olması hakkındaki görüşü, aynı durumdaki bir kadının müslüman olup, kocasının olmaması durumunda, nikâhın feshedilmesi için kadının iddetinin beklenmesi görüşüne kıyas etmemişlerdir. Fakat bazıları bu ikisini eşit görmüş ve aynı hükmü vermiştir²⁴⁴.

Bazı kıyasçılar, bir adamın karısına: "Seç" demesi üzerine, kadının kendisini seçtiğini bildirmesiyle kadının boşanmış olacağı hakkındaki görüşü, adamın, karısına, "Kendini boşa" deyip kadının da: "Kendimi boşadım" veya "Kendimi seçtim" demesi durumunda boşanmış olmayacağı görüşüne kıyas etmemişlerdir.

²⁴² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1389-1390.

²⁴³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1400.

²⁴⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1400.

Kıyas tarafları bazı âlimler, karısına “Sen dağ gibi boşsun” diyen adamın, karısını bir ric’î talâkla boşamış olacağı görüşünü, bu adamın karısına “Sen büyük bir dağ gibi boşsun” demesi durumunda karısını bir bâin talâkla boşamış olacağı görüşüne kıyas etmemişlerdir.

Yine bazı kıyasçılar, bir adamın karısına: “Seç, seç, seç” demesine karşılık kadının da, birincisinde, ikincisinde ve üçüncüsünde kendisini seçtiğini söylemesi durumunda bunun bir talâk olması görüşünü, adamın karısına aynı şeyleri söylemesi durumunda, kadının birinde veya bir kere kendisini seçtiğini söylemesi üzerine o kadının üç talâk ile boşanmış olduğu görüşüne kıyas etmemişlerdir²⁴⁵.

Kıyasa dayanan bir kısım hukukçular, nafakayı ödeyemeyen kimsenin, bunu iki ay veya buna yakın bir süre geciktirebileceği hükmünü -ki ancak bu süreden sonra eşlerin arası ayrılır- mehri ödemeyen kimsenin onu iki yıl veya buna yakın bir süre geciktirebileceği -ki bundan sonra ancak araları ayrılır- hükmüne kıyas etmemişlerdir²⁴⁶.

H. Ceza: Kıyas tarafları bazı âlimler, gasbden kimseyi, hırsıza veya muharib’e kıyas etmemişlerdir. İbn Hazm’a göre, her ikisinde de haksız bir malın alınması söz konusudur ve “gâsıb” ile “muharib” korkutma ve haksız bir malın alınması bakımından birbirine eşittir. Fakat onlar -bunları birbirine kıyas etmemişken- içki içeni, iftira atana kıyas etmişlerdir²⁴⁷. Bu kıyasçıların görüşlerinin yalan olduğu, diğer bazı kıyasçıların: “Hadler kıyasla belirlenemez” görüşüyle açığa çıkmış olmaktadır*. Bazıları ise kan içeni, içki içene kıyas ederek o kimseye seksen değnek vurulması hükmüne

²⁴⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1403.

²⁴⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1404.

²⁴⁷ Ayrıntılı bilgi için, İçki içenin iftira atana kıyas edilmesi hususunda bkz. s. 203 vd.

* İbn Hazm burada hadlerin kıyas ile belirlenip belirlenemeyeceği hususunda âlimlerin farklı görüşte olduklarını vurgulamaktadır. Hadlerin kıyas ile tesbit edilep edilemeyeceği hususunda bkz. es-Serahsî, II/163-164; el-Bâcî, 564; eş-Şevkânî, II/377.

varmışlardır. Evzâî bu görüşü kabul edenlerdendir. İbn Hazm'a göre, eğer kıyas câiz olsaydı, kan içenin içki içene kıyas edilmesi, içki içenin iftira atana kıyas edilmesinden daha öncelikli olurdu²⁴⁸.

Şer'î bir delil olarak Kıyası kabul eden bir kısım âlimler, içki içen, hırsızlık yapan ve zinâ eden kimsenin, günahını itiraf edip tövbe etmesi durumunda bu kimseyi muharibe kıyas ederek ondan haddi düşürmüşlerdir. Fakat İbn Hazm'a göre, bu hususta hadis vardır. "*Hırsız çalıp tövbe ettikten sonra eli kesilmez*"²⁴⁹ bu sebeple bu hüküm, nassla tesbit edilmiştir. Bazıları ise bu günahları işleyen kimseleri muharibe değil kâtile kıyas etmişlerdir. Ancak İbn Hazm'a göre kâtil, şüphe sebebiyle haddin düşürülmesi hususunda bu kimselere muharibden daha uzaktır. Bazıları da kâtilin affedilmesi durumunda, onu muhsan olmayan zânîye benzetmişlerdir. Bütün bunlar kıyasçılarının çelişkileridir²⁵⁰.

İbn Hazm, kıyasçılarının en fazla içki haddini, iftira haddine kıyas etmelerini, büyük bir çelişki olarak kabul etmiş ve hemen her fırsatta bunu hatırlatacak veya ima' edecek ifadelerle değinmiştir. İbn Hazm'a göre Allah içki ve kumarı, dikili taşları ve fal oklarını -haram olmak hususunda- eşit görmüştür²⁵¹. İbn Hazm'a göre, kıyasçılar -içki içeni, iftira atana kıyas etmelerine rağmen- neden kumar oynayanı veya fal okları atanları, içkiye kıyas ederek -içki içenlere uygulanan haddi- bunlara da vâcib görmemişlerdir²⁵². Bu eleştiri İbn Hazm'ın kıyasçılara yönelik yaptığı eleştirilerin içinde belki de en kayda değer eleştiridir.

²⁴⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1399.

²⁴⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1399.

²⁵⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1400.

²⁵¹ İbn Hazm ayetlerde bunların birlikte zikredilmelerini kast ediyor olmalıdır.

²⁵² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1400.

Kıyasa dayanan bazı âlimler, had cezası almış ve âmâ olan kimselerden şehâdetin düşmesiyle liân'ın da düşmesi hakkındaki görüşü, mül'in fâsıktan şehâdetin düşmesiyle, liân'ın düşmeyeceği hakkındaki görüşe kıyas etmemişlerdir²⁵³.

Kıyasçılardan bazıları, köle ile hür; mü'min ile kâfirin hayat hakkı konusunda farklı hükümler kabul etmişlerdir. Mü'min ile kâfir arasında kısasın gerekli olması görüşünü, köle ile hür arasında kısasın olmaması görüşüne kıyas etmemişlerdir.

Yine onlar, bir kişiyi on kişi öldürür -bu durumda bunların hepsi için kısas gerekir- görüşünü iki ele karşı bir el, iki göze karşı bir göz kesilmez görüşüne kıyas etmemişlerdir.

Hiç kimsenin mızrak, taş veya kesici âletlerle öldürülemeyeceği hakkındaki görüşü, zinâ yapan kadının taşla ve muharibin mızrakla öldürülmesine kıyas etmemişlerdir.

Yine onlardan bazıları, zinâ ve kısas gerekçesiyle bir kadının öldürülmesinin hükmünü, kadın mürted olduğunda onun öldürülmemesinin hükmüne kıyas etmemişlerdir²⁵⁴.

İbn Hazm'a göre, bütün bu hususlarda ve zikredilmemiş olan bir çok hususta kıyasçılar çelişkiye düşmüşlerdir ve bu çelişkiler, kıyasın geçersiz olduğunun açık bir göstergesidir. Fıkıhla ilgili bu hükümlerin dışında, Usûl konularıyla ilgili olarak, iki kıyas veya iki illetin birbirleriyle çelişmesi durumunda birini diğerine tercih etmeyi gerektirecek sebebin nasıl tesbit edileceğine²⁵⁵ dair kıyasçılara ithamla karışık bir soru soran İbn Hazm, kıyas veya illetle ilgili çelişkilerinde kıyasçıların hiçbir mazeretinin olmayacağını peşinen altını çizmiş gözükmektedir. Zira kıyasçıların, bu çelişkiler için

²⁵³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1404.

²⁵⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1405.

²⁵⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1374.

birbirleriyle çelişen nassların varlığını delil olarak göstermelerine karşı İbn Hazm şöyle der:

Biz deriz ki bu bâtıldır, çünkü birbiriyle çelişen iki ayet veya iki hadis, ikisinin cem' edilmesinden veya ikisiyle birlikte âmel edilmesinden uzak değildir. Senedi sahih olduğunda her ikisi de hak'tır ve her ikisine de itaat vâcibtir. Ancak bu durum, birbirleriyle çelişen iki kıyas ve illette hiçbir şekilde mümkün değildir. Bu sebeple birbirleriyle çelişen iki ayet, iki hadis ya da bir ayet ve hadisin nâsih olanı; tarihi belli olmadığında ise zâid olanı ile âmel etmek vâcibtir. Zira ziyâde ile gelen Allah'ın şeriatındandır ve onu terketmek helâl değildir. Birbirleriyle çelişen iki kıyas veya illette ise bu mümkün değildir, çünkü onlarda nesh söz konusu değildir²⁵⁶.

Böylece iki kıyastan birinde, diğerine nazaran herhangi bir ziyadenin bulunmayacağını belirten İbn Hazm, bu teâruzun nedenini, kıyasçıların bir kısmının bir özelliğe, diğerlerinin başka bir özelliğe dayanmaları olarak açıklamaktadır²⁵⁷.

İbn Hazm, ayrıca bu çelişki ve ihtilâflı hüküm ve illetlerin her birinin, kendisini diğerlerinden istisnâ etmek suretiyle kendilerini geçersiz kıldığını belirtmiştir²⁵⁸. İbn Hazm'a göre bu çelişki ve ihtilâflar kıyasın geçersiz olduğunu gösteren en büyük delillerdir. Zira, Allah: *"Eğer o, Allah'tan başkasının katından olsaydı, kuşkusuz içinde bir çok ayrılıklar, çelişkiler, ihtilâflar bulacaklardı."*²⁵⁹ buyurmaktadır. Bu durumda İbn Hazm, kıyasa dayanarak verilen hükümlerin çelişki ve ihtilâflar içerdiğinden Kur'an destekli olmadığını hatta Kur'an'a aykırı olduğunu ifade etmek istemiştir. Ayrıca ümmetin ihtilâflı hususlarda da icma' etmiş olmasının mümkün olmadığını söyleyen²⁶⁰ İbn Hazm, hem kıyas konusunda icma' olmadığını ve hem de kıyasa dayanan hükümlerin ihtilâf içermesinden dolayı bu konular üzerinde icma' gerçekleşmediğini vurgulamak istemiştir. Bunlardan başka İbn Hazm, Allah'ın: *"İhtilâf ettiğiniz bir şeyi*

²⁵⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1378-1379.

²⁵⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1379.

²⁵⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. *el-İhkâm*, III/1378-1379.

²⁵⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1433-1434.

²⁶⁰ eş-Şûrâ, 42/10.

*Allah ve Rasûlü'ne havâle edin.*²⁶¹ ve *"Eğer bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah ve Rasûlü'ne havâle edin, eğer Allah'a ve Ahiret Günü'ne inanıyorsanız."*²⁶² ayeti kerimelerinde ihtilâf ve çelişkiyi mübâh görmediğini ancak böyle durumların olması halinde Allah'a ve Peygamberi'ne müracaat etmeyi gerekli gördüğünü ifade etmektedir. Bu ayet, aynı zamanda İbn Hazm'a göre kıyas ve rey'e müracaat etmenin mübâh olmadığına göstergesi durumundadır. Zira ona göre, Allah bu hususta çok net bir ifade kullanmaktadır. *"Eğer Allah'a ve Ahiret Günü'ne inanıyorsanız"* Bu sebeple her müslümanın bu emre karşı saygı duyup, dinî hususlarda ihtilâfa neden olan hükümler vermemesi gerekmektedir²⁶³. Ayrıca Allah: *"Toptan Allah'ın ipine sarılın, ayrılmayın"*²⁶⁴ buyurmaktadır²⁶⁵. Bütünbu deliller çerçevesinde İbn Hazm'a göre, kıyasçıların söyledikleri her şeyin bâtil olduğu İbn Hazm'a göre bir kez daha açığa çıkmış olmaktadır²⁶⁶.

Ancak İbn Hazm'ın, kıyasçılar adına zikretmiş olduğu bu çelişkilerin tamamı çelişki gibi gözükmemektedir. Zira bu hükümlerin bazıları, kıyasçıların farklı delilleri dayanak olarak kabul etmelerinden kaynaklanan ihtilâflı hükümlerdir. Kıyasçılardan bazıları İstihsân'a, bazıları Maslahat'a ve bazıları da Istishâb'a delil olarak öncelik vermişlerdir. Bu sebeple elde ettikleri hükümler birbirlerinden farklıdır. Bu durum Zâhirîler ile diğer fukaha arasında da mevcuttur çünkü dayandıkları deliller birbirlerinden farklıdır²⁶⁷. Bu durumda bu delillere dayanılarak elde edilen hükümlerin farklı olması da doğaldır.

²⁶¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1214-1215.

²⁶² en-Nisâ, 4/59.

²⁶³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1356.

²⁶⁴ Âl-i İmrân, 3/103.

²⁶⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1214.

²⁶⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1356.

²⁶⁷ Zâhirîlerle Hanefîlerin hükümlerdeki ihtilaf sebepleri hakkında bkz. Zekeriya Güler, *Zâhirî Mühaddislerle Hanefî Fıkıhları Arasındaki Mümakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*, s. 139 vd.

III. İBN HAZM'IN KİYAS YAPTIĞI İDDİALARINA YÖNELİK CEVAPLARI

İbn Hazm, kıyasçıların delillerini ve çelişkilerini eleştirerek, kıyasın geçersizliğini ispat etmeye çalışmanın yanısıra, zaman zaman kıyasçıların İbn Hazm'ı kıyas yapmakla itham ettiklerini söyleyerek bu iddialara cevap vermiştir. Zira, kıyası hiçbir şekilde şer'i bir delil olarak görmeyen²⁶⁸ İbn Hazm için bu tür iddialara cevap vermek ve kesinlikle kıyasa başvurmadığını göstermek onun kendi doktrini açısından büyük önem arz etmektedir.

Bu anlamda kıyasçıların, İbn Hazm'ın kıyas yaptığını söyledikleri meselelerden bir tanesi, *"... Ölen kişinin çocuğu yok, bir kız kardeşi varsa, bıraktığı malın yarısı o (kız kardeşi)nindir. Fakat (ölen) kız kardeşinin çocuğu yoksa, onun mirasını tamamen alır. Eğer (ölenin) iki kız kardeşi varsa, bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Ve eğer (vârisler) erkek, kadın bir çok kardeş olurlarsa, erkeğe, iki kadının payı kadar verilir. Şaşırsınız diye Allah size hükmünü açıklıyor. Allah her şeyi bilendir."*²⁶⁹ ayetinde mirasın vâsiyet ve borçtan sonra paylaştırılmasının zikredilmediği halde Zâhirîlerin, mirasın, borç ve vâsiyetten sonra olmasına hükmetmeleri ve bu hükme mirasla ilgili diğer ayetlere kıyas ederek ulaşmış olmalarıdır.

Kıyasa dayanarak böyle bir hüküm vermekten Allah'a sığındıklarını belirten İbn Hazm ise, mirasın, borç ve vâsiyetten sonra paylaştırılması gerektiği hükmüne Hz.Peygamber'in hadisine -nassa- dayanarak ulaştıklarını ifade etmektedir²⁷⁰.

²⁶⁸ Bkz. İbn Hazm'ın Kıyası Reddi, s. 144 vd.

²⁶⁹ en-Nisâ, 4/176.

²⁷⁰ İbn Hazm, el-İhkâm, III/1256.

Hadiste rivâyet edildiğine göre, Hz.Peygamber cenaze namazını kılmadan önce ölen kimsenin borcu olup olmadığını sorar, eğer, “*Hayır*” cevabını alırsa cenaze namazını kılar, eğer “*Evet*” cevabını alırsa, “*Borç terkedilsin mi?*” diye sorar. Eğer “*Evet*” cevabını alırsa namazı kılar, “*Hayır*” cevabını alırsa, “*Arkadaşınızın namazını kılın der ve namazı kılmazdı.*”²⁷¹ Ayrıca Hz.Peygamber: “*Şehidin her şeyi bağışlanır, borcu müstesna*”²⁷² buyurmuştur. Konuyla ilgili diğer rivâyetlere de değinen İbn Hazm²⁷³, zikredilen bu hadislerde mirasın, borç ve vâsiyetten sonra hak sahiplerine verilmesi gereğinin açığa çıktığını ve kıyasçıların aşırılıklarının bu şekilde ortaya konmuş olduğunu söyleyerek²⁷⁴ kıyasçıların iddialarını reddetmiştir.

“*Onlara (kadınlara), babaları, oğulları, kardeşleri, kardeşlerinin oğulları, kız kardeşlerinin oğulları, kadınları ve ellerinin altında bulunanlar için bir günah yoktur...*”²⁷⁵ ve “*... Süslerini kimseye göstermesinden. Yalnız kocaları, yahut babaları, yahut kocalarının babaları, yahut oğulları, yahut kocalarının oğulları, yahut kardeşlerinin oğulları, yahut kız kardeşlerinin oğulları müstesnâ...*”²⁷⁶ ayetlerinde, amca ve dayılardan bahsedilmediği halde İbn Hazm’ın, amca ve dayıları, baba ve oğullara dahil ettiğini ve bunu kıyasa dayanarak yapmış olduğunu iddia eden kıyasçılara karşı çıkan İbn Hazm, bu görüşüne yine Hz.Peygamber’in, Hz.Aişe’ye hitâp ederek: “*O senin amcandır, içeri girmen gerekir*”²⁷⁷ demesi ile ve “*Kadın, kocası ve mahremi olmadan yolculuğa gitmesin*”²⁷⁸ hadisine dayanarak bu hükme vardığını ifade etmiştir. Ona göre bir kadın yolculuğa mahremiyle çıktığında, mahreminin kadını görmesi

²⁷¹ Ebû Dâvud, Kitâbu’l-Büyu’, II/267.

²⁷² İbn Mâce, Cihâd, II/928. (Farklı lafızlarla rivâyet edilmiştir.)

²⁷³ Bkz. *el-İhkâm*, III/1215.

²⁷⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1216.

²⁷⁵ el-Ahzâb, 33/55.

²⁷⁶ en-Nur, 24/31.

²⁷⁷ Ebû Dâvud, Kitâbu’n-Nikâh, I/627.

²⁷⁸ el-Buhârî, Kitâbu’l-Hacc, II/219; Muslim, Kitâbu’l-Hacc, III/102.

kaçınılmazdır ve bu hadisle zevi'l-erhâm'ın hepsinin kadını görmesinin helâl ve mübâh olduğu hükmüne ulaşılmaktadır²⁷⁹.

Kıyas taraftarının, İbn Hazm'ın kıyas yaptığını iddia ettikleri diğer konu ise, *“Şunlarla evlenmeniz size haram kılındı: Anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, kardeş kızları, sizi emziren anneleriniz, süt bacılarınız, karılarınızın anneleri, birleştığınız karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız...”*²⁸⁰ ayetinde haram oldukları belirtilmemesine rağmen ne kadar aşağı inerse insanın oğulların kızları ile kızların kızları ve ne kadar yukarı çıkarsa çıksın, nineler, babalar, dedelerin teyzeleri ve halaları, annelerin ve ninelerin halaların ve teyzelerinin de bu hükme dahil edilmeleridir. Kıyası savunan âlimler, bu kimselerle evlenmenin haram olduğu ayette zikredilmemiştir, buna rağmen İbn Hazm ve kıyas karşıtı âlimler, ne kadar yukarı çıkarsa çıksın dedelerin nikâhladıkları ile ne kadar aşağı inerse insanın torunların nikâhladıklarının haram olduğu görüşünü, babaların nikâhladıkları kadınların ve oğulların helâlliklerinin haram olması hükmüne kıyas ederek elde etmişlerdir. Bu iddiaya karşı çıkan İbn Hazm, bu hükme kıyas değil açık nass ile ulaştıklarını söylemekte ve *“Ey benî Adem...”*²⁸¹ ayetine dayanarak ne kadar aşağı inerse insanın oğulları ve oğulların oğullarını, oğulların ve kızların çocuklarını bir kabul ettiklerini ifade etmektedir. Aynı şekilde *“Sizin ebeveyninizi cennetten çıkardık.”*²⁸² ayetine dayanarak da ne kadar yukarı çıkarsa çıksın ninelerin ve dedelerin anne ve baba olduklarını kabul ettiklerini bildirmektedir²⁸³.

²⁷⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1220.

²⁸⁰ en-Nisâ, 4/23.

²⁸¹ el-A'râf, 7/23.

²⁸² el-A'râf, 7/27.

²⁸³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1220.

Bu ifadelerle ne kadar aşağı inerse insin evlât konumunda olanların tümü ve ne kadar yukarı çıkarsa çıksın anne ve baba konumunda olanların tamamıyla evlenmenin haram olacağı hükmüne ayetlere dayanarak ulaştığını söyleyen İbn Hazm, yine ne kadar aşağı inerse insin, erkek ve kız kardeşlerin çocuklarının ve ne kadar yukarı çıkarsa çıksın amca, hala, dayı ve teyzelerin de bu hükme dahil olduğunu belirtmekte ancak bu görüşünü bir nassa değil kendince mantıksal bir delile dayandırmaktadır. İbn Hazm:

Eğer sen bir kimsenin erkek kardeşinin çocuğu olursan, o kimse senin amcan veya halan olur ve sen de o amca veya halanın kardeşinin çocuğu olursun. Eğer sen bir kimsenin kız kardeşinin çocuğu olursan, o kimse senin dayı veya teyzen olur ve sen o dayı ve teyzenin kız kardeşinin çocuğu olursun²⁸⁴

diyerek ayetteki “kardeş kızları ile halalarınız ve teyzeleriniz” ifadelerine dayanmaya çalışmış, bu şekilde meseleyi usûl ve fûru’ cihetinden açıklamak istemiştir.

İbn Hazm’ın kıyas yaptığı iddia edilmesine karşı çıktığı diğer bir konu ise “*Ey imân edenler! Mü’min kadınları nikâhlayıp da henüz zifâfa girmeden onları boşarsanız, onları sayacağınız bir iddet süresince bekletme hakkınız yoktur.*”²⁸⁵ ayeti gereğince kâfirleri, mü’minlere kıyas ederek kâfir kadınlar için iddeti gerekli görmüş olduğu iddiasıdır.

Kıyasçıların iddialarının geçersiz olduğunu ifade eden İbn Hazm, “*Onların arasında hükmettiğin zaman Allah’ın indirdiği ile hükmet*”²⁸⁶ ayeti sebebiyle İslâm şeriatının mü’min, kâfir herkes için bağlayıcı olduğunu ve bunun bütün hükümler için geçerli olduğunu vurgularken, müslüman kadınlar ile kölelerin talâkı söz konusu olduğunda iddetin gerekli olduğu, fakat zımmî bir kadın için iddetin gerekli olmadığı hususunda icma’ olduğunu belirtmiştir. İcma’ dışında müslüman kadınlara iddeti gerekli gören ayetler bulunduğunu ancak zımmî kadın için iddetin gerekli olduğuna dair

²⁸⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1221.

²⁸⁵ el-Ahzâb, 33/49.

²⁸⁶ el-Mâide. 5/49.

hiçbir nassın bulunmadığını vurgulayan İbn Hazm, bu hususta nass olmaması sebebiyle, hiç kimsenin zımmî kadına iddeti gerekli görmeyeceğini ona sadece mut'a'nın gerekli olduğunu belirtmiştir²⁸⁷. Bu durumda İbn Hazm, bir konu hakkında nass olmaması durumunda, nassta belirtilmeyen hükmü vermemekle kendisinin nassın dışına çıkmadığını bir kez daha vurgulamış olmaktadır. Ayrıca İbn Hazm'a göre, zımmî kadın için iddetin gerekli olmadığı hususundaki icma' muhtemelen bu hususta nass olmamasına dayanmaktadır²⁸⁸.

*"Sen de içlerinde bulunup onlara kaâmet okuyarak namazı başlattığın zaman..."*²⁸⁹ ayeti ile *"Onların mallarından, kendilerini temizleyeceğin, yücelteceğin bir sadaka al..."*²⁹⁰ ayetlerinde yalnızca Hz.Peygamber'e hitâp edilmesine rağmen, Zâhirîlerin, bunları yapmanın, Hz.Peygamber'e olduğu gibi bütün müslümanlara mübâh olduğu hükmüne ulaştıklarını ve bunu kıyasa dayanarak yapmış olduklarını söyleyen kıyasçılara karşı İbn Hazm, kıyasçıların bu iddiasının tam bir taşkınlık olduğunu ve bu hükme nass ile ulaştıklarını ifade etmektedir. Zira ona göre, Allah: *"Allah'ın Rasûlü'nde sizin için güzel örnekler vardır."*²⁹¹ buyurmaktadır. Ayrıca Hz.Peygamber, sünnete uyulmasını istemiştir²⁹². Bunların dışında, sadece Hz.Peygamber'i ilgilendiren şer'î hükümler ayrıca belirtilmiştir. Hz.Peygamber'in visâl orucu hususunda, *"Ben sizin gibi değilim."*²⁹³ dediği bilinmektedir²⁹⁴. Böylece kendilerinin bu hükme kıyasla değil nass ile ulaştıklarını açığa kavuşturduğunu ifade eden İbn Hazm, kıyasçıların, sadece birbirine benzeyen şeyi birbirine kıyas etmeyi

²⁸⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1222-1223.

²⁸⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1223.

²⁸⁹ en-Nisâ, 4/102.

²⁹⁰ et-Tevbe, 9/103.

²⁹¹ el-Ahzâb, 33/21.

²⁹² Hadisin metni için bkz. Ebû Dâvud, Kitâbu's-Sünne, II/611.

²⁹³ Ahmed b. Hanbel, III/8; el-Buhârî, Kitâbu's-Siyâm, II/242.

²⁹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1223-1224.

kabul ettiklerini, birbirine benzemeyen şeyi birbirine kıyas etmeyi bâtil kabul ettiklerini iddia etmelerinin bâtil bir iddia olduğunu söylemektedir.

Öyleyse onların sadece Hz.Peygamber'e hitâp edilen şeyle insanlara hükmetmemeleri gerekir. Böyle yaptıklarında ise İslâm'dan çıkmış olurlar²⁹⁵

diyerek kıyasçıların tenkitlerini onların aleyhine çevirmeyi başarmış gözükmektedir.

*“Namushu kadınlara zinâ isnadında bulunup sonra bunun için şahit getirmeyenlerin her birine seksen sopa vurun ve artık onların şahitliğini hiçbir zaman kabul etmeyin...”*²⁹⁶ ayetinde yalnızca muhsana kadınlara iftira atanların hükmünün bildirildiği, ancak Zâhirîler'in, muhsan erkeklere iftira atanlara da seksen değnek vurulması gerektiği hükmüne kıyasa dayanarak ulaştıklarını iddia eden kıyasçılara karşı İbn Hazm'ın tepkisi oldukça sert olmuştur. Bu hükme Kur'an ve Sünnet nassıyla ulaştıklarını belirten İbn Hazm, bu ayette kıyas yapılmış olsa bile hükmün, kıyasçıların aleyhine olacağını ifade etmiştir. Zira, Allah, ayette *“Muhsana kadınlara iftira atanlar”* ifadesini kullanmıştır ve bu ifade İbn Hazm'a göre umum bir ifadedir, nass veya icma' olmadan tahsisi hiçbir şekilde mümkün değildir. “Muhsanât” kelimesinin, kıyasçıların söylediği gibi “kadınlar” veya Zâhirîler'in dediği gibi “iffet” anlamında gelmesinin de mümkün olabileceğini ifade eden İbn Hazm, kendi görüşlerinin “açık burhan'a” dayandığını ve “iffet” kelimesinin, “kadın” kelimesinin ifade ettiğinden daha umûmî bir anlam ifade ettiğini söylemektedir. Ona göre, umûmî bir anlam içeren iffet kelimesini, “kadın” kelimesine hasretmek tahsis etmek demektir. Ancak tahsisin nass veya icma'ya dayanması dışında yapılması câiz olmadığı için bu kelime -iffet anlamında olduğunda- kadın ve erkekleri içine almaktadır. Bunun açık delili ise, Allah'ın *“Onlar ırzlarını koruyanlardır. Ancak eşleri ya da sağ ellerinin mâlik oldukları hariç. Onlar bundan*

²⁹⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1224.

²⁹⁶ en-Nur, 24/4.

*dolayı kınanmış değillerdir.*²⁹⁷, “Mü’min erkeklere söyle gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar” ve mü’min kadınlara da söyle gözlerini harama bakmaktan kaçırınsınlar ve ırzlarını korusunlar...²⁹⁸ ile “... Irzlarını koruyan erkeklerle, ırzlarını koruyan kadınlar...”²⁹⁹ buyurmasıdır. Bu ayetlerin delâletiyle, “muhsân” kelimesinin “iffet” anlamına geldiği ve iffetli olan kimsenin de muhsan olacağı nass ile açıklığa kavuşmuş olmaktadır³⁰⁰. Bu bağlamda ayette sadece kadınların kastedilmiş olması hususunda kıyasçılar eleştiren İbn Hazm, bu ayette Allah’ın, erkeklere iftira atanları kasdetmediğinin söylenmesi durumunda, Allah’ın muradının dışında olarak, kıyasçıların kendi nefislerine göre hükmetmiş olacaklarını belirtmektedir. Kıyasçıların, Allah’ın, erkeklere iftira atanlara da had uygulanmasını kasdettiğini söylemeleri durumunda ise İbn Hazm, Allah’ın, hem böyle bir şeyi kasdedip ve hem de ayette sadece kadınlara iftira atanlara had uygulanmasını emretmiş olmasının mümkün olmayacağını ifade etmektedir. Zira ona göre böyle bir şey beyân değildir, ancak telbîstir ve böyle bir şeyden Allah’a sığınmak gerekir³⁰¹. Ona göre erkeklere iftira atanlara had uygulanması hükmünün icma’ ile belirlenmiş olması da mümkün değildir, çünkü icma’ ancak hakkında nass olan konuda olabilir. Bu hüküm icma’ ile belirlenmediği gibi kıyas ile belirlenmesi hiçbir şekilde mümkün değildir. Zira İbn Hazm’a göre, kadınlarla, erkeklerin birbirlerinden ayrıldıkları bir çok şer’î hüküm vardır ve eğer kadınlarla, erkekler şer’î konularda birbirlerine kıyas edilecek olsaydı, bu hükümlerde de eşitlenmeleri ve hükümlerinin birbirlerine kıyas edilmeleri gerekirdi³⁰². Bu bağlamda liân ayetini³⁰³ delil olarak zikreden İbn Hazm, kocasına iftira atan kadının

²⁹⁷ el-Mü’minûn, 23/5-6.

²⁹⁸ en-Nur, 24/30-31.

²⁹⁹ el-Ahzâb, 33/35.

³⁰⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1234-1235.

³⁰¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1236-1237.

³⁰² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1237-1238.

³⁰³ Bkz. en-Nur, 24/6.

kocasıyla lânetleşmesinin, karısına iftira atan adamın karısıyla lânetleşmesine kıyas edilmediğini -İbn Hazm, her ikisinin de hükümlerinin ayrı ayrı zikredildiğini vurgulamak istemektedir- ve bu hususta ihtilâfsız bir şekilde icma' olduğunu bildirmektedir³⁰⁴.

İbn Hazm, kendisinin kıyas yapmış olduğu iddialarını âdeti bir iftira veya haksız bir itham kabul ederek kendi usûl ve yöntemince kendisini haklı çıkarmaya çalışmış ve kıyasçılara kendince gereken cevabı vermiştir. İbn Hazm'ın kıyasa bakış tarzının tekrar gözden geçirilmesi durumunda³⁰⁵, onun böyle bir iddiaya kesinlikle kayıtsız kalamayacağı âşikârdır. İbn Hazm'ın bu iddialara verdiği cevapların yeterliliği tartışmaya açık konumda olmakla birlikte İbn Hazm, bu iddialara yönelik verdiği cevaplarda da kendisinin nassların lafzına ne derece bağlı olduğunu, nass ve icma' dışında hiçbir delili kabul etmediğini bir kez daha göstermiş durumdadır.

³⁰⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1238-1239.

³⁰⁵ Bkz. İbn Hazm'ın Kıyası Reddi, s. 144 vd.

SONUÇ

Fıkıh eğitimine, çok genç yaşlarda, Mâlikî hocaların denetiminde başlayan İbn Hazm, pek tabîi olarak öncelikle Mâlikî mezhebiyle ve o mezhebin eserleriyle tanışmış bu sayede mezhebin fikirlerini öğrenmiş ve benimsemiştir. Fakat fıkıh ilminde ilerlemeye, aykırı fikirleri öğrenmeye ve kendi eleştirel bakış açısını kazanmaya başladığında dönemin ilmî, siyasî ve kültürel özelliklerinin de etkisiyle bu mezhepten ayrılarak Şâfiî mezhebinin görüşlerini benimsemiştir. Ancak daha sonra Süleyman b. Mûflit gibi hiçbir mezhebe mensup olmayan bir âlimden ders almış olması ve Zâhirî mezhebinin görüşlerine dair yazılmış kitapları okuması sonucunda İbn Hazm, Şâfiî mezhebinden de ayrılarak, aykırı kişiliğine uygun gördüğü Zâhirî mezhebinin görüşlerini kabul etmiştir. Bununla birlikte o, Zâhirî ekolün metoduna harfiyyen bağlı kalmayıp, bir anlamda mezhebini de aşarak orijinal disiplini, cedelci üslûbu ve sert tepkileriyle dikkatlerin odak noktası haline gelmiştir. Bu bağlamda daha önce toplum tarafından kabul görmüş bütün mezhepleri reddederek tenkit ve eleştirilerle onların geçersizliğini kanıtlamayı amaç edinmiştir. Yenilmez kişiliği sayesinde hiçbir tepki ve karşı tavırdan çekinmeyen İbn Hazm'ın Usûl anlayışı içerisinde en fazla önem arzeden görüşü onun kıyasa karşı gösterdiği tepki ve nassların lafızlarına olan aşırı bağlılığıdır. İbn Hazm'ın, kıyası reddetmesi ile nassların lafızlarına olan aşırı bağlılığı kesindir. Bununla birlikte kıyası reddinin mi, onun, nassların lafızlarına aşırı bir şekilde sarılmasına neden olmuştur. Yoksa nassların lafızlarına olan bağlılığı mı kıyası reddetmesine neden olmuştur; bu husus yeterince açıklığa kavuşmamakla birlikte inkâr ve ihmâl edilemez tek gerçek, İbn Hazm'ın bütün görüşlerinin geçerliliği tartışılır olmakla birlikte, kendi içerisinde bir bütünlük arzetmiş olmasıdır. Zira, onun kıyası reddedişinden, nassların lafızlarına aşırı bağlılığına; icma'a yüklediği anlamdan

mübâhlık ve nesh konusuna kadar bütün görüşleri birbirini destekler mahiyettedir. Bu bağlamda re'y ve re'ye dayanan bütün görüşleri terkederek her şeyi nassın zahiri çerçevesinde düşünen İbn Hazm'ın icma' görüşü de yalnızca sahabenin icma'ına özgü ve bir anlamda nassın tasdikî konumunda olmakla, gerçekte İbn Hazm'ın Usûl anlayışını sadece nassların zahirinin oluşturduğu söylenebilir. Bu durumda nassların dışında önemli bir dayanak kabul ettiği akıl ve aklın ilkeleri de dinî hususlarda nass dışında hüküm belirleyemez. Zira ona göre akıl, neyin helâl neyin haram olacağını bilemeyeceği için nassın (zahirinin) dışında helâl ve haramı belirleyemediği gibi aslında akıl, dinî hususlarda Allah'ın dışında herhangi bir hüküm belirlememeyi öngörmektedir³⁰⁶. Akla ve akli zarûrete oldukça önem veren İbn Hazm, bu ifadeleriyle akli, dinî alandan çıkarmış olmaktadır. Çünkü o, aklın, dinî konular dışındaki mevzularda belirleyici olduğunu ve akli illetlerde ihtilâf olmadığını savunmasına³⁰⁷, akılcı ve Mantık ilmiyle uğraşmış bir kimse olmasına rağmen akli ve aklın ürünü olan prensipleri, şer'î alandan uzak tutması oldukça ilginçtir. Onun, bu görüşünün en temel nedeni ise her şeyin hükmünü nassların belirlemiş olması ve aklın, nasslar dışında bir hüküm belirlemek için asla yetkili olmamasıdır. Düşüncelerini büyük bir cesaret ve kendinden emin ifadelerle savunmuş olan İbn Hazm, bu görüş ve kabulleri sebebiyle muhâliflerini acımasız bir şekilde eleştirmiş ve kendisi de zaman zaman aynı eleştiri ve tenkitlere mâruz kalmıştır. Ancak bu tepkilerden yılmayarak, bildiğinden şaşmaz bir üslûpla nassların zahiri anlamlarına bağlı kalmak konusundaki tavizsiz tavrı, onun kıyasa dayanarak hüküm vermiş olduğu iddialarına da aşırı tepki duymasına neden olmuştur. Zira, onun kıyasa karşı göstermiş olduğu büyük tepkiye rağmen kıyasa

³⁰⁶ Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1326, 1329.

³⁰⁷ Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1429. Ayrıca İbn Hazm'ın akli illetleri ve şer'î konular dışındaki mevzularda kıyası kabul etmesi hakkında bkz. *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık* adlı eseri (*Rasâil-i İbn Hazm* içerisinde), Neşr ve Thk. İhsan Abbas, IV/ss. 192, 356.

başvurması mümkün değildir ve o kıyasa başvurmamak için âdeta elinden gelen her şeyi yapmıştır. Bu sebeple İbn Hazm'ın "Delil" ilkesini kabul etmesi sebebiyle kıyas yapmış olduğu iddiasının da İbn Hazm'ın aşırı tepkisini almak bir yana bu bağlamda çok geçerli bir düşünce olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü İbn Hazm'ın delili de gerçekte nasstan ve nassı bir anlamda tasdik eden icma'nın dışında bir şey değildir. Hz.Peygamber'in her sarhoşluk verici şey "hamr"dır ve her "hamr" haramdır."³⁰⁸ sözü "Delil" ilkesinin nassa dayanan bir ifadesi durumundadır.³⁰⁹ İbn Hazm bu prensibi kabul etmekle aklı ve aklın ilkelerini sadece nassın destekleyicisi olarak gördüğünü bir kez daha vurgulamış olmaktadır. Böyle bir bakış açısıyla İbn Hazm, kıyası, nassa rağmen hüküm belirleyen bir prensip olarak kabul etmekte ve bu sebeple kıyasa şiddetle karşı çıkmaktadır. Bu sebeple, temelde elde edilen bilginin doğruluğunun akıl, duyular ve her ikisinden elde edilen şeylerle kesinleşeceğini savunan İbn Hazm, dinî hususlarda Allah'ın kıyâmete kadar olacak her şeyin hükmünü belirlemiş olduğunu kabul etmekle aklı ve duyuları şer'î hüküm belirleme yetkisinden uzak tutmuş ve her şeyi yalnızca nasslarla ifade edilen zahirî mânâyâ hamletmiş olmaktadır. Bu sebeple nassta açıkça belirtilmediği için ta'lîl ve kıyası da reddeden İbn Hazm, dinin bütünüyle tamamlandığını ve Kur'an ile Sünnet'in dinî hususlarda gerekli her şeyi açıkladıklarını bu yüzden kıyasa hiçbir zaman ihtiyaç duyulmayacağını iddia etmektedir. Ayrıca Allah'ın ve Peygamberi'nin belirlemiş olduğu hükümlerin hiçbir nedeni olmadığı fikrini savunan İbn Hazm, Allah'ın onları belirlediği şekliyle, herhangi bir nedeni araştırmaksızın, kabul edilmesi gerektiği düşüncesine sahiptir ve akli ilkeler bakımından illeti kabul ederken, şer'î illetleri de reddetmektedir. İlk bakışta bu düşünce hayret verici olmakla birlikte onun bu düşüncesinin altında yatan sebebin yine nassların lafızlarına

³⁰⁸ Ebû Dâvud, Kitâbu'l-Eşrîbe, II/352.

³⁰⁹ İbn Hazm'ın "Delil" görüşü için bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1329-1330, 1458.

olan bağılılığına ve nassların dinî olan bütün hükümleri belirlemiş olduğu düşüncesine dayandığı anlaşılmaktadır. Bu durumda İbn Hazm'ın kıyası reddedişinin hem sebebi ve hem de sonucu nassların lafızlarına olan aşırı bağılılığı olduğu açığa kavuşmuş olmakla birlikte bu görüşün tümüyle geçerli ve itirazsız kabul edilebilecek bir görüş olması mümkün değildir.

Zira dinî hükümlerin tamamının, nassların lafzıyla belirlenmesi imkânsızdır ve bu aslında insan tabiatı için bir yüküttür çünkü Allah, Peygamberi aracılığıyla dinin özünü ve aslını oluşturacak itikadî ve âmelî hususlarla ilgili temel prensipleri belirlemiştir. Bu sebeple hayatın bütün alanlarını ilgilendiren konuların hepsi hakkında tek tek hüküm olmayıp, genel prensipler bulunmaktadır. Böylece ilim, teknoloji ve medeniyet alanındaki değişikliğin ve terâkkinin bir sonucu olarak nasslarda bulunmayan meselelerin olması kaçınılmazdır ve bu meselelerin hükümlerinin, kendilerine benzeyen ve haklarında nass bulunan olaylar sayesinde tesbit edilmesi gerçeği inkâr edilemez bir durumdur. Aslında dinin özüne uygun olan davranış da budur. Zira Allah, insana dinî hükümlerle birlikte akıl vermiş ve dinen hükmü tesbit edilmemiş konular hakkında nassların ve aklın yardımıyla insanların bu hükümlere ulaşmasını istemiştir. Bu bağlamda Kıyas, dinin özünden uzaklaşmak veya dinin hükümlerine rağmen hüküm vermek değil, aksine dinin hükümlerini temel alarak Allah'ın ve Peygamberi'nin belirlemiş olduğu şekilde yaşamak için azamî gayret ve çaba sarfetmektir. Kıyas bu konumu sebebiyle içtihat ile iç içedir. İctihat ise hadiste teşvik edilir bir kaynak olması sebebiyle tamamıyla şer'îdir ve aksi bir kabul, dinin âtıl kalmasına ve zamanla yaşam tarzı olmaktan çıkmasına neden olacaktır. Halbuki din, insanların hayatlarına düzen vermektedir ve bunu, aklı ve aklın gereklerini kendisinden soyutlamak suretiyle yapmaz. Bu sebeple nasslara bağlı kalmakla birlikte aklın faaliyetinin bir ürünü olan

kıyasın din dışı olması mümkün olmadığı gibi kıyasçıların dinde ve dinin özünde olmayan bir Şeyi dine sokmak gibi bir amaç ve gayelerinin olmadığı muhakkaktır.



BİBLİYOGRAFYA

A) İBN HAZM'IN ESERLERİ

İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelûsî (v. 456/1064), *el-İhkâm*

fî Usûli'l-Ahkâm, Thk. Mahmud Hâmid Osman, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1419/1998,

3 cilt.

_____, *Mûlahhasu İptali'l-Kıyas ve'r-Rey ve'l-İstihsân ve't-Taklît ve't-Ta'lîl*, Thk.

Said el-Afgânî, Matbaatu Câmiat-i Dimeşk 1379/1960.

_____, *en-Nûbez fî Usûli'l-Fıkhî'z-Zâhiri*, Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî,

Matbaatu'l-Envâr, (b.y.) 1359/1940.

_____, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Thk. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî, Dâru'l-Kütübî'l-

İlmiyye, Beyrut (t.y.), 12 cilt.

_____, *el-Ahlâk ve's-Siyer fî Mûdâvâti'n-Nüfûs*, Thk. Tahir Ahmed Mekkî, Dâru'l-

Ma'rife, Kahire 1413/1992.

_____, *Tavku'l-Hamâme fî'l-Ülfeti ve'l-Allâf*, Thk. Tahir Ahmed Mekkî, Dâru'l-

Meârif, Kahire 1406/1985.

_____, *Merâtibu'l-İcma'*, (m.y.) Beyrut 1399/1978.

_____, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, Thk. Abdusselâm Mahmud Harun, (m.y.) Kahire

1382-1398/1962-1977.

_____, *Nakdu'l-Arûs fî Tevârîhi'l-Hulefâ*, Neşr ve Thk. İhsan Abbas, Müessesetü'l-

Arabiyye, Beyrut 1408/1987.

_____, *Risâletu fî Ümmehati'l-Hulefâ*, Neşr ve Thk. İhsan Abbas, Müessesetü'l-

Arabiyye, Beyrut 1408/1987.

_____, *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık*, Neşr. ve Thk. İhsan Abbas, Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut 1408/1987.

B) DİĞER ESERLER

el-BÂCÎ, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Endelûsî (v. 474/1081), *İhkâmu'l-Fusûl fi Ahkâmi'l-Usûl*, Thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1410/1989.

el-BAĞDÂDÎ, Ebûbekr Ahmed b. Ali el-Hâtib (v. 463/1070), *Târîhu Bağdât*, Dâru'l-Fikr, (b.y.) (t.y.) 14 cilt.

BERKÎ, Ali Himmî, *İslâm Hukukunda Ferâiz ve İntikâl*, D.İ.B.Y., Ankara 1407/1986.

el-BEYHAKÎ, Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Mûsa Ebû Bekr (v. 458/1066), *es-Sünen*, Mektebetu Dâri'l-Bâz, Mekke 1414/1994, 10 cilt.

el-BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh, Muhammed b. İsmâil b. İbrahim (v. 256/869), *el-Câmiu's-Sahih*, Dâru'l-Arabiyye, Beyrut (t.y.), 8 cilt.

el-CEVHERÎ, İsmâil b. Hammâd (v. 393/1002), *es-Sihah*, Thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Mısır (t.y.), 6 cilt.

ÇANTAY, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakîm ve Meal-i Kerîm*, (m.y.) İstanbul 1411/1990, 3 cilt.

ed-DABBÎ, Ahmed b. Yahya Ahmed b. Amîra (v. 599/1202), *Buğyetu'l-Mûltebis fi Târîhi Ricâl-i Ehli'l-Endelûs*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, (b.y.) 1388/1968, 2 cilt.

ed-DÂREKUTNÎ, Ali b. Ömer b. Ebû'l-Hasan (v. 385/995), *es-Sünen*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1386/1966, 4 cilt.

EBÛ DÂVUD, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (v. 275/888), *es-Sünen*, Dâru'l-Cinân, Beyrut 1409/1988, 2 cilt.

EBÛ ZEHRÂ, Muhammed (v. 1394/1974), *İbn Hazm Hayatûhu ve Asruhû, Arâuhû ve Fıkruhû*, Matbaatu Muhaymer, (b.y.) (t.y.)

_____, *Usûlu'l-Fıkh, Dâru'l-Fikri'l-Arabî* (y.y.) (t.y.)

FADEL, Abdallah, "Notes on Ibn Hazm's Rejection of Analogy (Qiyas) in Matters of Religious Law", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, ABD 1407/1985, c. II, sy: 6.

GOLDZİHER, Ignaz (v. 1340/1921), *Zâhirîler, Sistem ve Tarihleri*, A.Ü.İ.F.Y., Çev. Cihad Tunç, Ankara 1403/1982.

GÜLER, Zekeriya, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakîhler Arasındaki Münakaşalar ve İhtilâf Sebepleri*, T.D.V.Y., Ankara 1418/1997.

HALLAF, Abdulvehhâb, *İlm-i Usûli'l-Fıkh*, Matbaatu Mısır, Mısır 1366/1947.

el-HAMED, Ahmed b. Nâsir, *İbn Hazm ve Mevkîfuhu mine'l-İlâhiyât, Câmiatu Ümmi'l-Kurâ*, Mekke 1406/1985.

el-HAMEVÎ, Yakut (v. 626/1228), *Mu'cemu'l-Üdebâ*, Dâru İhyâi't-Tûrâsi'l-Arabî, Beyrut (t.y.), 20 cilt.

HASSAN, Muhammed Hassan, *İbn Hazm el-Endelûsî, Asruhû ve Menhecuhû ve Fikruhû't-Terbevî*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire (t.y.)

el-HİNDÎ, Alâuddin el-Muttakî b. Hüsameddin (v. 975/1624), *Kenzu'l-Ummâl fi Sünen-i Akvâl ve'l-Ef'âl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1409/1989, 18 cilt.

el-HUMEYDÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Fetûh (v. 488/1095), *Cezvetü'l-Mûktebis fi Zikr-i Vülâti'l-Endülûs*, Mektebetü Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Kahire 1373/1953.

- İBN ABDİLBERR, Ebû Ömer Yusuf en-Nemrî el-Kurtubî (v. 463/1070), *el-Câmiu'l-Beyâni'l-İlim ve Fadlihî ve mâ Yenbeğî fî Rivâyetihî ve Hemlihî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut (t.y.), 2 cilt.
- İBN BEŞKUVAL, Ebû'l-Kâsım Halef b. Abdi'l-Mâlik (v. 494/578), *Kitâbu's-Sılâ*, Dâru'l-Mısriyyeti, (b.y.) 1386/1966.
- İBN DÂVUD, Ebû Bekr Muhammed el-İsfehânî (v. 297/909), *ez-Zuhre*, Kitâbu't-Turâs, Bağdat 1395/1975.
- İBNÜ'L-ESÎR, Mecdüddîn el-Mûbârek b. Muhammed el-Cezerî (v. 606/1209), *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1399/1979, 5 cilt.
- İBNÜ'L-FARADÎ, Ebû'l-Velîd Abdullah b. Muhammed b. Yusuf el-Ezdî (v. 403/1012), *Târîhu'l-Ulemâ ve'r-Ruvât li'l-İlmi bi'l-Endûlûs*, Matbaatu'l-Medenî, Mısır 1409/1988, 2 cilt.
- İBN HACER, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî (v. 852/1448), *Lisânu'l-Mizân*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1417/1996, 7 cilt.
- İBN HALLİKAN, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (v. 681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yan ve Ebnâu Ebnâi'z-Zaman*, Dâru Sâdır, Beyrut 1399/1978, 8 cilt.
- İBN HANBEL, Ahmed (v. 241/885), *el-Mûsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, 6 cilt.
- İBN HAYYAN, Abdullah b. Muhammed b. Câfer el-İsbahânî (v. 369/980), *Kitâbu'l-Âzame*, Dâru'l-Âsime, Riyad 1408/1987, 5 cilt.
- İBNU'L-İMÂD, Ebî Halef Abdi'l-Hay el-Hanbelî (v. 1098/1686), *Şezerâtu'z-Zehab fî Ahberi men Zeheb*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut (t.y.), 8 cilt.

- İBNU'L-KAYYİM, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevzîyye (v. 751/1350), *İ'lâmu'l-Muvâkkîn an Rabbi'l-Âlemin*, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1407/1986.
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Zeyd el-Kazvinî (v. 273/886), *es-Sünen*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut (t.y.), 2 cilt.
- İBN MANZUR, Ebû'l-Fadl Cemâleddin Muhammed b. Mukerrem (v. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru Beyrut, Beyrut 1375/1956, 15 cilt.
- İBN SA'D, Saîd b. Ahmed b. Saîd el-Endelûsî (v. 462/1069), *Tabakâtu'l-Ümem*, Mektebetu Kasûlûkiyye, Beyrut 1331/1912.
- İNAN, Muhammed Abdullah, *Devletu'l-İslâmiyyeti fi'l-Endülûs*, Matbaatu'l-Medenî, Kahire 1408/1988, 2 cilt.
- el-KEVSERÎ, Muhammed b. Zâhid b. Hasen (v. 1371/1952), "Mukaddime", (İbn Hazm'ın *en-Nûbez* isimli eseri için), Matbaatu Envâr, (b.y.) 1359/1940.
- el-KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (v. 671/1273), *el-Câmiu'l-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1359/1940, 20 cilt.
- MAHMUD, Ahmed Bukayr, *el-Medresetu'z-Zâhirîyyeti bi'l-Meşrik ve'l-Mağrib*, Dâru Kuteybe, Beyrut 1411/1990.
- el-MAKKÂRÎ, Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî (v. 1041/1631), *Nefhu't-Tîb min Gıdni'l-Endülisi'r-Ratîb*, Thk. İhsan Abbas, Dâru Sâdır, Beyrut 1388/1968, 8 cilt.
- MÂLİK, İbn Enes (v. 179/975), *el-Muvatta'*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, 2 cilt.
- MÛNİS, Hüseyin, *Târîhu'l-Fikri'l-Endelûsî*, Mektebetu Nahdati'l-Mısriyye, Kahire 1375/1955.

- MUSLİM, Ebû'l-Huseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî (v. 261/874), *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut (t.y.), 8 cilt.
- en-NESÂÎ, Ahmed b. Şuayb Ebû Abdirrahman (v. 303/915), *es-Sûnenu'l-Kûbrâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1991, 6 cilt.
- en-NEYSÂBÛRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim (v. 405/1014), *el-Mustedrek ale's-Sahihayn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut (t.y.), 5 cilt.
- es-SALÎH, Subhî, *Ulûmu'l-Hadîs ve Mustalahahu*, Dâru'l-İlim, Beyrut 1385/1966.
- SÂLİM, Seyyid Abdulaziz, *Târîhu ve Hudaratu'l-İslâmî fi'l-Endülûs*, Müessesetu Şebâbi'l-Câmia, İskenderiye 1406/1985.
- es-SEM'ÂNÎ, Ebû's-Saîd Abdu'l-Kerîm b. Muhammed b. Mansur et-Temîmî (v. 562/1166), *el-Ensâb*, Neşr. Muhammed Emin (m.y.), Beyrut 1401/1980, 10 cilt.
- es-SERAHSÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed (v. 490/1096), *Usûl*, Thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut (t.y.)
- es-SUBKÎ, Tâcuddîn Ebû Nasr Abdu'l-Vehhâb b. Ali b. Abdi'l-Kâfi (v. 771/1369), *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kûbrâ*, Matbaatu İsa'l-Bâbî, (b.y.) 1384/1964.
- eş-ŞÂFÎ, Muhammed b. İdris (v. 204/819), *er-Risâle*, Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut (t.y.)
- eş-ŞEVKÂNÎ, Muhammedb. Alib. Muhammed (v. 1250/1773), *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl*, Thk. Ebû Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî, Müessesetu Kütübi's-Sakâfiyye, 1412/1992, 2 cilt.
- et-TABERÂNÎ, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Ebû'l-Kâsım (v. 360/970), *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hûkûm, Muvassal 1404/1983, 20 cilt.
- TAŞTAN, Osman, "İslâm Hukukunda Literalizm", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1417/1996, c. IX, sy. 1-2-3-4.

- et-TEBRİZÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hafîb (v. 737/1336), *Mişkâtü'l-Mesâbih*, Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut 1405/1975, 4 cilt.
- et-TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. Serve (v. 279/892), *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut (t.y.), 5 cilt.
- et-TURKÎ, Abdulmecid, *Mûnâzaratu fî Usûli's-Şerati'l-İslâmiyyeti Beyne İbn Hazm ve'l-Bâcî*, Thk. Abdussabûr Şahin, Dâru Garbi'l-İslâmî, Beyrut (t.y.)
- UVEYS, Abdulhalim, *İbn Hazm el-Endelûsî ve Cûhûduhû fî'l-Bahsi't-Târîhi ve'l-Hadarî*, Dâru'l-İ'tisâm, Kahire (t.y.)
- VEHBÎ, Mehmet, *Hûlâsatu'l-Beyân*, Üçdal Neşriyat, İstanbul (t.y.), 16 cilt.
- ez-ZEHEBÎ, Şemsuddîn Muhammed b. Osman (v. 748/1347), *Siyerü Alâmi'n-Nûbelâ*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1405/1984, 3 cilt.
- _____, *el-İber fî Haber men Ğaber*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1401/1980, 4 cilt.
- _____, *Tezkiretu'l-Huffâz*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut (t.y.), 5 cilt.
- ez-ZUHAYLÎ, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhû*, Dâru'l-Fikr, (b.y.) (t.y.), 9 cilt.

GÜL, Şirin, İbn Hazm'ın Kıyası Reddi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Danışman Doç.Dr.Osman TAŞTAN, VI+251 sayfa.

Ebû Muhammed Ali b. Abû Umar İbn Saîd İbn Hazm, H. 384 yılın Endülüs'te aristokrat bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş ve küçük yaşlardan itibaren İslâmî ilimler sahasında eğitim almıştır. Bu sebeple İbn Hazm bütün İslâmî ilimlerde söz sahibi bir ilim adamıdır ve ilgilendiği alanların hemen tamamında eser yazmıştır. Fakat İbn Hazm'ın İslâm Hukuk Usûlû alanında ayrı bir önemi vardır. Çünkü o, önceleri Malikî ve Şâfiî mezheplerini kabul etmesine rağmen daha sonra Dâvud el-İsfahânî'nin öncülüğünü yaptığı, Zâhirî doktrini benimsemiş ve Kıyası tamamen reddetmiştir.

İbn Hazm'ın Kıyas karşısındaki keskin tavrı ve bu uğurda diğer sünî mezheplere karşı vermiş olduğu mücadele, sadece kendi döneminde ve Endülüs'te değil aynı zamanda bütün İslâm dünyasında onun şöhret bulmasına neden olmuştur. Zira İbn Hazm mevcut sünî mezheplerin aksine Kıyası kesin bir şekilde reddetmekle kalmayıp aynı zamanda onu beşerî bir ölçü ve yeni bir din ihdası olarak algulamaktadır. İbn Hazm'ın bu görüşünün altında yatan en temel neden ise Kıyas'ın nasslarda açıkça belirtilmemiş olmasıdır. Bu sebeple ona göre Kıyas şer'î bir hüküm kaynağı olamayacağı gibi dînî olması da mümkün değildir.

İbn Hazm Kıyas karşıtı görüşünün doğruluğunu delillendirmek amacıyla Kur'an, Sünnet ve İcma'dan deliller sunmuştur. Ayrıca o, Kıyasçılarının delillerini cedelci bir üslûpla tenkit etmiş, onların çelişki ve ihtilaflarını açığa çıkararak kendi haklılığını delillendirmeye çalışmıştır.

İbn Hazm ölünceye kadar Kıyasa ve Kıyasçılara karşı mücadele etmeye devam etmiş ve bu hususta önemli eserler yazmıştır.

İbn Hazm, Kıyas yerine “Delil” ilkesini kabul etmiştir ve ona göre “Delil” kesinlikle “Kıyas” değildir. Zira Delil tümüyle nassa ve icma’ a dayandığı için dînîdir. Ancak Kıyas nasslarda ve icma’da açıkça yer olmadığı için kesinlikle dînî değildir hatta dîne yapılan en büyük tahribattır. Bu nedenle ona göre “Kıyas” ve “Delil” aynı prensip değildir. Biri dînî iken diğeri tamamen dîn dışıdır ve kesinlikle reddedilmelidir.



GÜL, Şirin, IbnHazm's Rejection The Analogy (Qiyas), Ankara University Social Sciences Institute, M.A. Thesis, Supervisor Doç.Dr.Osman TAŞTAN, Ankara 2001, VI+251 pages.

Ebû Muhammed Ali b. Abû Umar Ibn Saîd Ibn Hazm was born in H. 384 as child of very well known aristocratic family and he was educated on Islamic sciences from the term of his childhood.

Ibn Hazm was doubt one of the most outstanding intellectual figures of Muslim Spain in particular and of the whole Muslim world in general. He was interested inmost of the Islamic sciences and lots of written working to the world he especially worked about the method of Islamic Jurisprudence then in this branch, he become one of the most important intellectuals of Muslim Spain. However, his place in Islamic literature, is a bit different. Although he accepted the principalities of Maliki and Shafi'i Madhabs, after a time he participated in another and totally different temporal school whose leader was Dâwud el-Isfahânî and rejected the whole ideas of Sunnî Madhabs' principalities and Analogy (Qiyas)

His negative attitude against to Analogy (Qiyas) and Sunnî Madhabs and his speaking with them harshly made him very famous not only in Muslim Spain but also the whole Islamic World.

Against of wide spread Sunnî Madhabs he rejected totally the method of Analogy even he thought that he method of Analogy resulted to appearance of a new religion that based on revelation but is made by humankind and non Islamic definitely.

The main reason about his belief (his attitude to Analogy) is based on the fact that the method of Analogy was never expanded clearly in "Nusûs" (Holy texts). For

that reason, the main cause of his thought, not only the method Analogy can't be the sources of Shaira, but also it can't be Islamic. Moreover he used same evidence from Qoran, Sunnah and Ijma to demonstrate his ideas. In addition to these, he wanted to abolish (spoil) his rivals proofs and criticised them sharply used with each other oppositions. Until he dead, he struggled with the supplenders of Madhabs of Sunnah and wrote lots of books about that subject.

Ibn Hazm accepted "Dalil" (Proff) instead of Analogy and his point of view was that "Dalil" can never be "Analogy".

Because of the fact that, "Dalil" is based on Nusus and Ijma totally that's why it's from the basic principle of Islam the method of Analogy resulted the biggest destruction of Islam.

In this case, in accordance to him, "Analogy" and "Dalil" is not from the same principle, one of these named "Analogy" is secular and the other is religious.