

## İbn Hazm'ın Dinî Düşünce Sisteminde Kur'ân ve Yorum\*

**Mehmet Emin Maşalı**  
Dr., U.Ü. İlahiyat Fakültesi

### Özet

*Bu makalede ünlü düşünür Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm'in (ö. 456/1064), dinî düşünce sisteminde, Kur'an nasrlarını nasıl kullandığı ve nasıl bir yorum yöntemi izlediği hususları üzerinde durmaya çalıştık. Bu çerçevede evveleminde onun Kur'an'ı ve Kur'an'ın metin yapısını nasıl algıladığını gösterir nitelikteki Kur'an tarihi ve Kur'an ilimlerine ilişkin görüşlerini ele aldık, bunun akabinde de yorum anlayışının takdim ve tahliline çalıştık.*

### Abstract

#### **The Notions of Qur'an and Interpretation in the System of Religious Thought of Ibn Hazm**

*This article attempts to analyze the ways in which Abu Muhammad b. Ali b. Ahmad b. Saïd b. Hazm (d. 456/1064) used the Qur'anic verses and what sort of an interpretive method he employed in his system of religious thought. In this context, the article first deals with Ibn Hazm's views on the notions of the*

---

\* Bu yazı, "Uluslar Arası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu"nda sunulmuş olan "İbn Hazm'in Kur'an'a Bakışı ve Tefsir Metodu" isimli tebliğin genişletilmiş halidir.

*history of the Qur'an and the Qur'anic sciences, which may provide us with a better understanding of the way in which Ibn Hazm understands textual structure of the Qur'an. It also aims to analyze and present his understanding of interpretation.*

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Kur'an İlimleri, Tevil, Yorum.

**Key Words:** Qur'an, Qur'anic Sciences, Tawil, Interpretation.

## **Giriş**

Endülüslü Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm (ö. 456/1064), İslam düşünce tarihinde genellikle Zahiri mezhebinin bir mensubu ve Endülüs'te bu mezhebi yayan bir fakih olarak değerlendirilmekle birlikte, aslında, hakim İslami paradigmanın dinamiklerini sorgulayan ve ona yeni bir yön vermeye çalışan biri olarak ele alınmayı hak etmektedir<sup>1</sup>. Zira İbn Hazm'ın nassın sınırlılığı ve olayların sınırsızlığı karşısında yeni problemleri çözmede kıyasa başvuran ve kıyası fikhî düşüncenin, dolayısıyla da içtihadın merkezine yerleştiren bir fikhî paradigma yerine kıyassız bir içtihat etkinliğini mümkün gören bir fikhî paradigmayı, keza mecâzî esas alan ve dinî metinlerin yorumlanmasında mecâza çok esaslı bir rol atfeden bir düşünce modeli yerine mecâzın en azından sınırlandığı ve merkezi konumunu yitirdiği yeni bir düşünce modeli öneren biri olması, böyle bir değerlendirmeyi hak ettiğinin en belirgin göstergesidir. İşte bu yazıda İbn Hazm'ın dinî düşünce sisteminde Kur'an nasslarına nasıl yer verdiğinin ve nassların tefsirine ilişkin nasıl bir anlayış geliştirdiğinin tespit ve tahlili üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede evvelemirde onun ilâhî hitabı ve bu hitabın metin yapısını nasıl algıladığını gösterir nitelikteki Kur'an tarihi ve Kur'an ilimlerine ilişkin görüşleri üzerinde durulacak, yorum anlayışının takdim ve tahliline bunun sonrasında geçilecektir.

## **I. Kur'an Tarihi ve Kur'an İlimlerine İlişkin Görüşleri**

### **A. Kur'an Tarihi ile İlgili Görüşleri**

İbn Hazm'ın Kur'an tarihi ile ilgili açıklamaları Kur'an metninin derlenmesi ve Mushaf haline getirilip çoğaltılması faaliyetleri ile yedi harf ve Kur'an kıraatları konularıyla sınırlı bir muhtevaya sahip olduğundan bu başlıkta anılan konularla ilgili görüşleri ele alınacaktır.

#### **1. Kur'an Metninin Derlenmesi ve Mushaf Haline Getirilmesi**

İbn Hazm'a göre Kıyâme 75/17-19 âyetlerinin de delâlet ettiği üzere Kur'an metninin toplanması ve mevcut iç düzenini alması

---

<sup>1</sup> Câbiri, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, İstanbul 2000, Kitabevi, s. 636.

Allah'ın bildirmesiyle gerçekleşmiştir, dolayısıyla âyet ve sûrelerin tertibi tevkifidir. Hz. Osman zamanında gerçekleştirilen istinsah faaliyeti, yeni Mushaf yazımlarında ve imlâ noktasında vuku bulacak ihtilaflarda esas alınmalarını sağlamak amacıyla birden çok Mushafın yazılarak muhtelif şehirlere gönderilmesinden ibaret olduğu içindir ki bu süreçte Kur'an metninin Hz. Peygamber (sav.) tarafından vahye dayanılarak belirlenmiş olan tertibi üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunulmamıştır<sup>2</sup>. Bu kanaatinin bir uzantısı olarak İbn Hazm, Osman Mushaflarının yedi harfin tamamını içerdiğini düşünmektedir. Çünkü istinsah faaliyetinde tertibi dâhil Kur'an metni üzerinde hiçbir tasarrufta bulunulmamıştır. Bu değerlendirmeleri itibariyle İbn Hazm'ın Bâkîllânî (ö. 403/1013) ile paralellik arz ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim Bâkîllânî'ye göre Hz. Osman'ı Mushafları istinsaha sevkeden farklılıklar, Hz. Peygamber'den (sav.) sabit olmayan ve hakkında herhangi bir delil bulunmayan okuyuşların doğurduğu farklılıklardır. Dolayısıyla gerek Hz. Osman'ın gerekse bir başka halifenin Allah katından olduğu sabit olan bir okuyuşa engel olup, ona son verilmesini emretmesi ve Allah'ın Müslümanlara bağışta bulunduğu genişliği daraltması, O'nun mübah kıldığı bir şeyi yasaklaması asla düşünülemez<sup>3</sup>.

Bu bağlamda İbn Hazm, Hz. Peygamber sonrasında Kur'an metninde birtakım değişikliklere gidildiği, birtakım metinlerin Kur'an'dan çıkarılıp birtakım metinlerin de ilave edildiği (tahrif) şeklinde Rafiziler/aşırı şiiler tarafından dillendirilen iddiaları da hiçbir temele dayanmayan yalan ve iftira olarak değerlendirmiş; böyle bir şeyin realiteyle de çelişeceğini ifade etmiştir. Çünkü çok sayıda kişi tarafından ezberlenmiş ve binlerce nüsha olarak yazıya aktarılmış olan Kur'an metni üzerinde herhangi bir değişikliğe gidilmesi reel olarak imkânsızdır<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> İbn Hazm, *el-İhkam fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1970, Matbaatü'l-Âsime, IV. 521; a.mlf., *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Beyrut 1406/1986, Dâru'l-Ma'rife, II. 77-78.

<sup>3</sup> Sayrafi, Ebû Abdullah, *Nuketü'l-intisâr li nakli'l-Kur'an li'l-Bâkîllânî*, nşr. Muhammed Zağlûl Selâm, İskenderiye ts., Menşetü'l-Maârif, s. 113. Bâkîllânî, istinsahta Zeyd b. Sâbit'in kıraatının (harfu Zeyd) itibara alındığını, bunun da yedi harfin tamamını ihtiva ettiğini belirtir. Keza o, Hz. Osman'ın yedi harften bazılarını Mushaflara almaması durumunda, kendisine itiraz edileceğini, böyle bir itirazın olmamasının, istinsahın yedi harf doğrultusunda olduğunu gösterdiğini ifade eder (Bkz. Sayrafi, s. 377-378).

<sup>4</sup> Nitekim ona göre Hz. Ömer vefat ettiğinde Müslümanların ellerinde yüz bin civarında Mushaf bulunmaktadır. Öte yandan mademki ilk üç halife devrinde Kur'an metninde birtakım oynamalarda bulunulmuştur, peki o zaman Rafiziler'in kimisinin ilah, kimisinin peygamber, kimisinin de masum imam kabul ettiği Hz. Ali, hilafete geldikten sonra kendinden önceki dönemlerde yapılan bu değiştirmeleri niye gidermemiştir?! İbn Hazm, *el-Fasl*, II. 80.

## 2. Yedi Harf Konusu

Yedi harf konusuna gelince İbn Hazm, yedi harfi, “Kur’ân kelimelerinin okunuş farklılığı” olarak değerlendirmiş ve onu meşhur kıraatlar arasındaki ihtilafların temerküz ettiği yedi noktadan ibaret görmüş, buna bağlı olarak da yedi harfi anlam veya lehçelerle ilgili gören telâkkileri reddetmiştir<sup>5</sup>. Çünkü ona göre rivâyetler, yedi harfin anlamla ilgili değil okumayla ilgili olduğunu göstermektedir. Öte yandan Hz. Ömer ile Hişâm b. Hakîm gibi aynı kabileye mensup kişiler arasında kıraat ihtilaflarının vuku bulmuş olması da, İbn Hazm’a göre yedi harfin lehçeyle ilgili bir husus olmadığını kanıtlar<sup>6</sup>.

İbn Hazm’ın yedi harfle ilgili olarak serdettiği bu açıklamalar, onun, bu noktada İbn Kuteybe (ö. 276/889), Bâkîllânî (ö. 403/1013) ve Mekki b. Ebû Tâlib el-Kaysî (ö. 437/1045) çizgisinde yer aldığını göstermektedir<sup>7</sup>. Nitekim anılan alimler yedi harfin kıraatlar arası farklılıkların tahliliyle tespit edilebileceğini düşünmüşler ve bu yönde gerçekleştirdikleri analizler neticesinde de yedi harfin, kıraat farklılıklarının deveren ettiğini tespit ettikleri yedi noktadan ibaret olabileceğini ifade etmişlerdir<sup>8</sup>. Bâkîllânî’nin yedi harfi lehçeler olarak yorumlayan yaklaşımı ‘bâtıl’ olarak nitelerken ileri sürdüğü gerekçe ile<sup>9</sup> İbn Hazm’ın bu yaklaşımı eleştirirken ileri sürdüğü yukarıda temas ettiğimiz gerekçesinin aynı oluşu da İbn Hazm’ın yedi harf noktasında anılan alimlerle aynı paralelde düşündüğünü veya onların görüşlerini benimsediğini gösterir niteliktedir.

## 3. Kur’ân Kıraatları Konusu

İbn Hazm’ın Kur’ân kıraatlarıyla ilgili olarak üzerinde durduğu temel konu ise kıraatların kabul veya reddinde hangi ölçütlerin esas alınacağı hususudur. Ona göre bu hususta yegâne ölçüt nakildir, yani söz konusu kıraatın merfû haber olarak aktarılmasıdır. Bu anlayışı sebebiyle İbn Hazm, sözgelimi Hz. Ebû Bekir’in Kâf 50/19 âyetindeki “ve-câet sekratü’l-mevti bi’l-hakki” şeklindeki ibareyi “ve-câet sekratü’l-hakki bi’l-mevt” şeklinde, Hz. Ömer’in de Fatiha 1/7 âyetini “sırâta men en’amte aleyhim gayri’l-mağdûbi aleyhim ve gayri’d-dâllin” şeklinde okuduğu, kezâ İbn Mes’ûd, Übey b. Ka’b gibi

<sup>5</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV. 523.

<sup>6</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV. 525-526.

<sup>7</sup> Ebû Suayleyk, Muhammed Abdullah, *İbn Hazm ve ârâuhû fi ulûmi’l-Kur’ân ve’t-tefsîr*, Amman 2002, Dâru’l-Beşîr, s. 27.

<sup>8</sup> İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân*, nşr. Ahmed Sakar, 1401/1981, el-Mektebetü’l-İlmiyye, s. 36.; Mekki, Muhammed b. Ebû Tâlib el-Kaysî, *el-İbâne an meâni’l-kirâât*, nşr. Muhyiddin Ramazân, yy. 1399/1979, Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, s. 57.

<sup>9</sup> Nitekim Bâkîllânî, yedi harfi lehçeler olarak yorumlayan yaklaşımı ‘bâtıl’ olarak niteler ve şöyle der: “Zira Ömer b. el-Hattâb, Übey b. Ka’b, Hişâm b. Hakîm ve İbn Mes’ûd’un okuyuşları farklı olduğu halde lehçeleri aynıdır.” Bkz. Sayrafî, s. 119.

bazı sahabilerin özel mushaflarının birtakım sûreleri ihtiva etmediği veya bazı ilave bölümleri içerdiği şeklindeki rivâyetleri, merfû değil, mevkûf haberler olmaları hasebiyle kabul edilebilir bulmamıştır<sup>10</sup>. İbn Hazm'a göre mademki kıraatların kabul veya reddinde dayanak alınacak yegâne kriter nakildir, o halde Mushaf imlâsının bu noktada bir ölçüt kılınması söz konusu olamaz. Çünkü Mushaf imlâsı tevkîfi/ilâhî bildirimine dayalı değildir. Zira Hz. Peygamber (sav.) okuma-yazma bilmediğinden Mushaf imlâsının onun tarafından öğretilmiş olması söz konusu olamaz. Hz. Peygamber (sav.) dışındaki bir kişinin –bu sahabî de olsa- yaptığı bir şey ise zaten bağlayıcılığı haiz değildir<sup>11</sup>. İbn Hazm'ın Mushaf imlâsının tevkîfiligi ile ilgili bu değerlendirmelerinin de yine Bâkîllânî'nin kanaatleriyle paralellik arzettiği görülmektedir. Nitekim Mushaf imlâsının bağlayıcı olmayacağı düşüncesinde olan ve aralarında Bâkîllânî'nin de bulunduğu kesim, Mushaf imlâsının tevkîfiligini reddetmiş, bu imlâ usûlünün, Hz. Peygamber (sav.) tarafından öğretilmiş olması durumunda, tevâtürden daha sonraki nesillere ulaşması gerektiğini ifade etmişlerdir<sup>12</sup>.

İbn Hazm'ın, Mushaf imlâsını kıraatların kabulü için bir kriter olarak görmemesi kayda değerdir. Zira kıraat alimleri bir yana, Ferrâ (ö. 207/822) ve Zeccâc (ö. 311/923) gibi dilciler dahi Mushaf imlâsını kıraatların kabulünde dikkate alınması gereken bir temel ölçüt olarak değerlendirmişlerdir<sup>13</sup>.

İbn Hazm'ın Kur'ân kıraatlarıyla ilgili olarak ele aldığı bir diğer konu da 'Kur'ân'ın anlam merkezli okunup aktarılması' hususudur. İbn Hazm, Kur'ân'ın okunması hususunda lafızdan ziyade mananın önemli olduğu içeriğindeki böyle bir yaklaşımı kesinlikle kabul etmemektedir. "Ey Peygamber! De ki onlara: 'Kur'ân'ı kendi kafama göre değiştirmem mümkün değil! Ben sadece bana vahyedilenlere uyarım' meâlindeki Yûnus 10/15 âyetinin bu yönde bir delâlet taşıdığını ifade eden İbn Hazm, bir duada Berâ b. Azîb'in 'nebi'

<sup>10</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV. 527. Ayrıca bkz. a.mlf., *el-Fasl*, II. 77; Ebû Suayleyk, s. 39. İbn Hazm'a göre bu tür rivâyetler birer 'yalan haber'dir. Zira Zîrr b. Hubeyş üzerinden İbn Mes'ûd'a dayanan Âsım kıraatında Fâtiha ve Muavvizeteyn'in bulunması, bunun en önde gelen kanıttır. Bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire 1347, İdâratu'l-Tıbaati'l-Müniriyye, I. 13. Bu yöndeki değerlendirmeleri için ayrıca bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, II. 77.

<sup>11</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV. 525.

<sup>12</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Maşalı, Mehmet Emin, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, Ankara 2004, İlahiyât Yayınları, s. 294-296.

<sup>13</sup> Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, Beyrut 1480, Âlemu'l-Kutub, II. 293; Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serrî, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, nşr. Abdülcelil Abdüh Şelebî, Beyrut 1408/1988, Âlemu'l-Kutub, II. 77.

kelimesi yerine 'rasûl' kelimesini koymasına karşı çıkan Hz. Peygamber'in (sav.), Kur'an'ın anlam merkezli okunmasına izin verdiğini düşünmenin imkansız olduğunun altını çizmektedir<sup>14</sup>. Bu kanaatleri itibariyle de İbn Hazm Bâkîllânî ile muvâfakat halindedir. Nitekim Bâkîllânî 'anlam merkezli okuma' fikrini şiddetle reddetmiş ve böyle bir olgunun mevcudiyetinin ispatında tanıklığına başvuru- rulan rivâyetlerin bu yönde bir delâlet taşımadığını göstermeye çalışmıştır<sup>15</sup>.

## B. Kur'an İlimleri ile İlgili Görüşleri

İbn Hazm'ın Kur'an ilimleri çerçevesinde üzerinde durduğu temel meseleler Kur'an vahyi ve kelâm-ı ilâhînin mahiyeti ile müteşâbihat, nesh ve icâz konularıyla sınırlı olduğundan bu başlık altında onun anılan konularla ilgili düşünceleri ele alınmaya çalışılacaktır.

### 1. Kur'an Vahyi ve Kelâm-ı İlâhî'nin Mahiyeti

İbn Hazm'ın vahiy telâkkîsinin temelini kelâm-kavl ayrımı oluşturmaktadır. Ona göre 'Allah'ın kavli' ile 'Allah'ın kelâmı' mahiyet itibariyle aynı şey değildir.<sup>16</sup> Vahiy olan, Allah'ın kavli değil kelâmıdır. Çünkü Şûrâ 42/51 âyetinde vahiy bir 'kavl' değil 'teklîm' olarak ifade edilmiştir<sup>17</sup>. İbn Hazm bu şekilde kelâm-kavl ayrımında bulunup, vahyin kelâma tekabül ettiğini belirtmesinin ardından Şûra 42/51 âyetini izahı çerçevesinde vahyin kısımları ve geliş şekilleri üzerinde durmaktadır. Ona göre vahiy, temelde, 'dolaylı vahiy' ve 'dolaysız vahiy' olmak üzere ikiye ayrılır. Şûra 42/51 âyetinde zikri geçen vahiy şekillerinden yalnızca, 'perde arkasından gerçekleşen' vahiy türü dolaysız vahiydir, diğerleri ise dolaylı vahiy olmaktadır. Perde arkasından ve arada melek olmaksızın gerçekleşen bu vahiy türünde alıcı ile verici arasında bir kelâm söz konusu olmakla birlikte bu kelâm ses düzeyinde gerçekleşmemektedir. Nitekim Hz. Musa'ya 'ağaç' üzerinden, Hz. Peygamber'e (sav.) ise miraç gecesi kalem hışırtılarını duyduğu bir 'müstevâ/düzey' üzerinden gerçekleşen vahiy bu niteliktedir. Bakara 2/253 âyeti bu tür vahyin peygamberlerin yalnızca belli bir bölümüne nasip olduğunu ifade

<sup>14</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II. 205-206.

<sup>15</sup> Sayrafî, s. 325-326.

<sup>16</sup> Ona göre Allah'ın ahirette bazı suçlularla konuşmayacağını (kelâmda bulunmayacağını) ifade eden kimi âyetlerde cümleye 'kâle Allah' şeklinde başlanması da bu ayırımı delalet etmektedir. Bu iki kavram kapsam itibariyle da farklıdırlar, üstünlük itibariyle da. Kapsam itibariyle farklıdırlar çünkü her 'kelâm' 'kavl' olmakta iken her 'kavl' 'kelâm' değildir; üstünlük itibariyle farklıdırlar, çünkü Bakara 2/253 âyetinin de delalet ettiği üzere 'kelâm', daha üstündür. *el-Fasl*, III. 11-12.

<sup>17</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, III. 12-13.

etmektedir. İbn Hazm'a göre vahiy türleri içerisinde en üstün olan da perde arkasından gerçekleşen bu vahiy türüdür. Çünkü Bakara 2/253 âyetinde bu vahiy biçimi bir 'tafdil' olarak ifade edilmektedir<sup>18</sup>.

İslam düşünce tarihinde Kur'an'ın 'ezeliliği' ve/veya 'yaratılmışlığı' tartışması çerçevesinde gündeme taşınmış olan ilâhi kelâmın mahiyetinin ne olduğu hususunu ise İbn Hazm 'Kur'an' ve 'Kelâmullah' lafızlarının medlûlleri çerçevesinde ele almıştır<sup>19</sup>. Ona göre müşterek olan bu lafızlar beş şeye delâlet etmektedir<sup>20</sup>: (1) İlahî kelâmın ses yönü; (2) Anlamının ifadeye aktarılmış biçimi; (3) Mushafta yer alan metin hali; (4) Ezberlenmiş hali; (5) Allah'ın ilmi.

İbn Hazm'a göre bu beş şeyden yalnızca sonuncusu, yani 'Allah'ın ilmi', Allah'ın zatıyla kaim olması sebebiyle mahlûk değildir, ontolojik düzlemde ortaya çıkmış olan ses ve metinden müteşekkil sair yönler ise muhdes ve mahlûk sıfatını taşımaktadır<sup>21</sup>. Kur'an ve Kelâmullah lafızları bu şekilde mahlûk/muhdes olan ve mahlûk/muhdes olmayan birtakım unsurlara işaret ettiği için de onun hakkında 'mahlûktur' nitelemesinde bulunmak mümkün değildir. Zira bütünü teşkil eden unsurlardan bir kısmının sahip olduğu sıfatı, onun bütün unsurları hakkında kullanmak söz konusu olamaz<sup>22</sup>.

Bu düşünceleriyle İbn Hazm, kelâm-ı ilâhinin biri ezeli, diğeri muhdes/sonradan vücut bulma olmak üzere iki yönünün bulunduğu fikrini savunmuş olmakta ve bu görüşüyle Eş'ariler'le aynı çizgide yer almaktadır. Çünkü İbn Hazm'ın anılan görüşü Eş'ariler'in mânây-ı nefsi telâkkisiyle büyük ölçüde örtüşmektedir. Zira Eş'ariler de İbn Hazm gibi kelâm-ı ilâhinin ezeli yönü ile sonradan vücut bulmuş yönleri arasında ayırım yapmışlardır. Şöyle ki Eş'ariler'e göre kelâm-ı ilahî esas itibariyle Allah'ın zatında olması düşünülemeyen ses gibi arazların ötesinde olan mânây-ı nefsi'den ibarettir; bu kelâmın ses, yazı vb. düzeylerde vücut bulmuş formları

<sup>18</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, III. 13.

<sup>19</sup> İbn Hazm'a göre 'Kur'an' ve 'kelâmullah' ifadeleri, aynı medlûle işaret ettiğinden Kur'an hakkında 'kelâmullah' ifadesinin kullanımı, mecâzi değil hakiki bir kullanım olacaktır. Bkz. *el-Fasl*, III. 13.

<sup>20</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, III. 8-9. Ayrıca bkz. Savaş, Nuh, *İbn Hazm'ın Kur'an'a Bakışı ve Ayetleri Yorumlama Metodu* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2001), s. 60-63.

<sup>21</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, III. 7-9.

<sup>22</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, III. 10. Pek tabi İbn Hazm, Kur'an harflerinin telaffuzuna bağlı olarak ortaya çıkan ses, harflerin kendisi, bu harflerin yazımında kullanılan mürekkep gibi unsurların kaçınılmaz olarak mahluk olacağının altını çizmektedir. Bkz. *el-Fasl*, III. 11.

ise mânây-ı nefsi'nin ontolojik düzeydeki tezahürleridir<sup>23</sup>. Dolayısıyla İbn Hazm'ın Kur'an ve Kelâmullah lafızlarının delâlet örgüsü içinde değerlendirdiği 'ilm-i ilahî', Eş'ariler'deki 'manây-ı nefsi'ye, diğerleri ise bu mânây-ı nefsi'nin ontolojik düzeydeki görünümüne karşılık gelmektedir.

## 2. Müteşâbihât

Kur'an'da müteşâbihâtın varlığını kabul etmekte olan İbn Hazm'ın bu çerçevedeki değerlendirmeleri, konunun tefsir geleceğinde fikir ayrılığına mahal teşkil eden yönleri üzerine odaklanmaktadır ki bunları da 'müteşâbihâtın alanı ve konusu nedir?' ve 'müteşâbihâtın tevili yapılabılır mı?' şeklinde iki ana başlık altında incelemek mümkündür. İstikrâ/tümevarım yönteminden hareketle bütün nass türlerini müteşâbihâtın vukuunun imkânı bakımından değerlendirmeye tabi tutan İbn Hazm'a göre müteşâbihât, süre başlarındaki mukattaa harfleri ile yine bazı sürelerin başında yer alan yeminlerle sınırlı bir muhtevaya/alana sahiptir<sup>24</sup>. İbn Hazm'ın bu müteşâbihât yorumu, mukattaa harflerini müteşâbihât olarak değerlendirmesi itibariyle Mukâtil'in (ö. 150/767), süre başlarındaki yeminleri müteşâbihâta dahil etmesi itibariyle da İbn Abbas'ın müteşâbihât yorumuyla paralellik arz etmektedir. Zira Mukâtil müteşâbihâtın hurûf-ı mukattaa'dan ibaret olduğunu söylerlerken İbn Abbâs, müteşâbihâtın kapsamına Kur'an'daki yeminleri de dâhil etmiştir<sup>25</sup>.

Müteşâbih nassların tevilinin yapıp yapılamayacağı hususunda ise İbn Hazm, müteşâbihâtın anlamının bilinemeyeceği ve tevilinin yapılamayacağı yönünde kanaat belirtmiş; buna bağlı olarak da Âl-i İmrân 3/7'deki *ve'r-râsîhûne fi'l-ilm* ifadesinde yer alan 'vâv', 'atıf vâv'ı değil, 'başlangıç vâv'ı olarak değerlendirmiştir<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Bâkılânî, Ebû Bekir b. et-Tayyib, *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâdühü ve lâ yecüzü'l-cehlü bihi*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire 1421/2000, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, s. 95.

<sup>24</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I. 44; IV. 490-491; a.mlf., *en-Nübez fî usûli'l-fikh*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kahire 1401/1981, Mektebetü'l-Külliyât el-Ezheriyye, s. 55.

<sup>25</sup> Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dimaşk 1407/1987, Dâru İbn Kesîr, I. 640-641.

<sup>26</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV. 492. İbn Hazm müteşâbihât anlayışını ifade etmekle kalmamış, bu konudaki muhtelif yaklaşımları da eleştiriye tabi tutmuştur. Nitekim ona göre müteşâbihâtı "fikir ayrılığına konu olan Kur'anî hükümler" veya "aralarında tearuz söz konusu olup da delillerin denklik arz ettiği hususlar" olarak değerlendirmek 'fahiş hata'dır. Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV. 491-492.



### 3. Nesh

İbn Hazm “nesh”i, “önceden mevcut bir emrin hilâfına olan ve önceki emrin son bulmasını sağlayan bir başka emrin varit olması”<sup>27</sup> ve/veya “Tekrarı gerçekleşmeyen hususlarda ilk emrin zamanının son bulduğunun açıklanması”<sup>28</sup> şeklinde tarif etmiştir. Bu tariflerinden de anlaşılacağı üzere İbn Hazm neshi bir ilga olarak görmüş<sup>29</sup> ve neshin yalnızca emirler ile emir anlamı taşıyan ifadelerde gerçekleşeceğini belirtmiştir.<sup>30</sup> İbn Hazm geleneksel üçlü nesh taksimini de benimsemiş<sup>31</sup>, bu taksimin sünnet nasları için de geçerli olduğunu ifade etmiştir.<sup>32</sup>

Nesh konusundaki temel problemlerden biri ve belki de en önemlisi olan ‘bir nassta neshin vukuunun hangi yollarla belirleneceği’ hususu İbn Hazm’ın da gündemindedir. Ona göre neshin vukuundan bahsedilebilmesi için bu yönde bir nass veya yakîn (kesinlik/kesin bilgi) ifade eden bir icmâ olması zorunluluk arz eder<sup>33</sup>. Mezkûr delilleri esas almayan bir nesh tespiti, zanna dayalı hüküm verme olacağından kesinlikle muteber addedilemez<sup>34</sup>. Öte yandan İbn Hazm’a göre ‘nass’ kavramı, Kur’ân ve sünnet naslarının tamamını ihtiva ettiğinden, Kur’ân ve sünnetin birbirini nesh etmesi mümkündür<sup>35</sup>. Kıyasın meşruiyetini kabul etmemesi hasebiyle İbn Hazm, Kur’ân ve sünnet naslarının kıyas ile neshini

<sup>27</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I. 41.

<sup>28</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV. 438.

<sup>29</sup> *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli bir eserin İbn Hazm’a nispet edildiği bilinmektedir. İlk olarak Celâleyn tefsirinin hamisinde yayınlanan (Kahire 1303, el-Matbaatü'l-Ezheriyye) bilahare ise Abdülgaffâr Süleyman b. el-Bendârî tarafından tahkikli neşri gerçekleştirilen (Beyrut 1406/1986, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye) bu eserin İbn Hazm’a aidiyeti hususunda birtakım şüpheler bulunmaktadır. Nitekim İbn Hazm’ın bütün eserlerinde kendisinden ‘Ebû Muhammed’ künyesiyle bahsetmesine karşın bu eserinde ‘Ebû Abdullah’ künyesiyle bahsediyor oluşu ile bu eserin üslup ve yöntemiyle İbn Hazm’ın diğer eserlerinin üslup ve yöntemi arasındaki farkı esas alan Abdüsselâm Ahmed el-Kenûni’ye göre bu eser İbn Hazm’a değil Endülüslü hadisçi Ebû Abdullah Muhammed b. Hazm’a (ö. 320) aittir (bkz. el-Kenûni, Abdüsselâm Ahmed, *el-Medresetü'l-Kur'âniyye fi'l-mağrib mine'l-fethi'l-islâmi ilâ İbn Atıyye*, Rabat 1401/1981, Mektebetü'l-Maârif, s. 226). Nispeti noktasındaki bu şüpheler sebebiyle, bu yazıda İbn Hazm’ın nesh konusundaki görüşlerini *el-İhkâm* ve *en-Nübez*’e dayalı olarak tespit etmeye çalıştık.

<sup>30</sup> İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 43.

<sup>31</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV. 440.

<sup>32</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV. 441.

<sup>33</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV. 458; a.mlf., *en-Nübez*, s. 39.

<sup>34</sup> İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 41.

<sup>35</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV. 477; a.mlf., *en-Nübez*, s. 42.

reddetmiş, hatta aksi yöndeki anlayışı ‘tüyler ürpertici bir anlayış’ olarak değerlendirmiştir<sup>36</sup>.

#### 4. Kur’ân’ın İ’câzı

İbn Hazm, i’câz konusunu bu konunun müzakeresinde gündeme gelen belli başlı tartışmalar çerçevesinde ele almıştır. Bunların başında Kur’ân’ın mucize oluşunun dönemsel mi yoksa tarih-üstü mü oluşu meselesi gelmektedir. İbn Hazm’a göre İsrâ 17/88 âyetiyle de sabit olduğu üzere, Kur’ân’ın mucize oluşu nüzül dönemiyle sınırlı olmayıp, kıyamete dek devam edecek bir niteliktir<sup>37</sup> ve bu nitelik, Kur’ân’da yer alan ve müstakil bir anlamı bulunan her lafızda mevcuttur<sup>38</sup>.

İbn Hazm’ın cevabını aradığı bir diğer soru da Kur’ân’ın hangi yönüyle mucize olduğudur. Ona göre Kur’ân’ı mucize kılan unsurlar ‘metin içi’ ve ‘metin dışı’ olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Metin içi unsurlar Kur’ân metninin nazmı ve ğayba ilişkin bilgi ve haberleri içeriyor olmasıdır. Metin dışı unsur ise muhatapların Kur’ân’ın meydan okumasına karşılık verememelerini sağlayan ‘ilahî müdahale’dir<sup>39</sup>. Dolayısıyla İbn Hazm’a göre her ne kadar Kur’ân’ın nazmı ve Kur’ân’da ğayb ve geleceğe ait işlerin haber verilmesi, onun i’câz yönlerinden biri olsa da, i’câz bunlarla sınırlı değildir; çünkü i’câzın Arapları, benzerini getirmekten alıkoymaya yönelik harici müdahaleden kaynaklanan bir yönü daha mevcuttur<sup>40</sup>. Bu yaklaşımla İbn Hazm, Kur’ân vahyinde delilin bir yönüyle medlûlle birlikte olduğunu, bir yönüyle de medlûl’den ayrı bulunduğunu ifade etmiş olmaktadır. Zira i’câzı, Kur’ân metninin içinde görmek, Kur’ân vahyinde delil-medlûl birlikteliğinin söz konusu olduğunu kabul etmek anlamına gelirken; i’câzın Kur’ân’ın çağdaşı olan Arapların ilahî müdahaleye bağlı olarak onun benzerini getirmekten aciz kalmalarından kaynaklandığını düşünmek, Kur’ân vahyinde delil-medlûl ayırımını benimsemek olmaktadır.

<sup>36</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV. 488. İbn Hazm sair konularda olduğu gibi nesh konusunda da bazı görüş ve telâkkileri eleştirmiştir. Sözelimi ona göre neshi ‘bizzat beyanın tehiri’ olarak tanımlamak doğru değildir (*el-İhkâm*, IV. 438.). Bu çerçevede o nesh karşıtlarının Allah’ın dün emrettiği şeyi bugün neshetmesinin hikmetli bir yönünün bulunmadığı şeklindeki argümanlarını da eleştirmiştir (*el-İhkâm*, IV. 445.). Keza o ‘nesh’ ile ‘bedâ’ arasında bir fark olmadığı yönündeki açıklamalara da karşı çıkmıştır (*el-İhkâm*, IV. 445.).

<sup>37</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 16. Dolayısıyla i’câzı nüzül dönemiyle sınırlı gören telâkkiler kabul edilemez niteliktedir.

<sup>38</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 21.

<sup>39</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, III. 16-17.

<sup>40</sup> İbn Hazm’ın icazı bütünüyle sarfe anlayışına hasretmemesi ve Kur’ân’ın nazmını ve gaibden haberler vermesini de icaz kapsamında değerlendirmesi sebebiyledir ki Nasrullah Hacımüftüoğlu, İbn Hazmı, ‘çeyrek sarfeci’ olarak nitelendirmektedir. Bkz. Hacımüftüoğlu, Nasrullah, *Kur’ân’ın Belâgatı ve İ’câzı Üzerine*, Erzurum 2001, Ekev, s. 125.

Bu i'câz telâkkîsinin bir uzantısı olarak İbn Hazm, i'câzı, Kur'ân'ın ğayba ilişkin haberleri ihtiva ediyor oluşuna hasreden anlayış ile Kur'ân'ın edebî yönden bilinen belağat düzeylerinin ötesinde bir dilsel yapıya sahip oluşuna hasreden anlayışı kabul edilebilir bulmamıştır<sup>41</sup>. İbn Hazm'ın ilk telâkkîyi reddediş sebebi, bu telâkkînin nassla çelişiyor olmasıdır. Zira, ona göre *fe'tû bi sûratin min mislihi* âyeti muhataplardan Kur'ân sûrelerinin benzeri bir sûre getirmelerini istemektedir. Oysa Kur'ân sûrelerinin tamamında ğayba ilişkin haberler mevcut değildir<sup>42</sup>. İkinci telâkkîyi reddediş sebebi ise kanaatimizce İbn Hazm'ın tevil anlayışıyla irtibatlıdır. Çünkü, ilahî hitabın Arap dilinin ifade ve üslup özellikleri doğrultusunda gerçekleştirildiğini, dolayısıyla da onun açık ve anlaşılır olduğunu sürekli olarak vurgulayan ve bunu tevil anlayışının temelini oturtan birinin, Kur'ân'ı mucize kılan unsur olarak, onun alışılmışın ötesinde üst düzeyde belağî bir dile sahip oluşunu göstermesi imkânsızdır. Zira böyle bir telâkkî, Kur'ân'ı, insan kapasitesini aşan bir metin kılacak, bu durumda da Kur'ân, muhataplar için anlamına beşeri vasıtalarla ulaşmanın imkansız olduğu anlaşılabilir kapalı bir metne dönüşecektir.

Bilindiği üzere i'câzı Arapları, benzerini getirmekten alıkoymaya yönelik haricî ilahî müdahaleden ibaret gören bu anlayış, tarihte ilk defa Mutezili İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 231/845) tarafından dile getirilmiş olan ve 'sarfe nazariyesi' olarak bilinen bir anlayıştır. Nitekim Nazzâm'a göre Kur'ân'ın i'câzı onun geçmiş ve gelecekle ilgili konularda bilgi vermesi, ona karşı koymaya yönelik faktörlerin engellenmesi, zorla ve aciz bırakmak sûretiyle Arapların onunla ilgilenmekten alıkonması yoluyla gerçekleşmektedir. Şâyet Allah, Arapları kendi başlarına bırakmış olsaydı, onlar belâgat, fesâhat ve telif açısından Kur'ân sûrelerinin benzeri bir sûre getirmeye pekala muktedir olurlardı<sup>43</sup>. Görüldüğü üzere Nazzâm i'câzı, bir taraftan Kur'ân'ın geçmiş olayları haber vermesiyle ve gelecekte olacakları önceden bildirmesiyle, diğer taraftan da ilahî müdahaleyle irtibatlandırmaktadır. Bu yönüyle İbn Hazm'ın icâz konusunda Nazzâm ile aynı kanaati paylaştığı görülmektedir. Bunun içindir ki İbn Hazm'ın sarfe görüşünü benimsemesini, Nazzâm'dan etkilenmiş olmasıyla izah edenler olmuştur. Nitekim Ali Sâmî en-Neşşâr Nazzâm'dan etkilenmiş kişiler arasında İbn Hazm'ı da göstermektedir<sup>44</sup>. Ebû

<sup>41</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, III. 17. İbn Hazm bu kanaat sahiplerinin serdettikleri izahları 'hüccetsiz' olarak nitelemekte ve açıklamalarını detaylı bir tenkide tabi tutmaktadır. Bkz. *el-Fasl*, III. 17-19.

<sup>42</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 16-17.

<sup>43</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (İbn Hazm'ın *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* içinde), I. 72.

<sup>44</sup> Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'etu'l-fikri'l-felsefi fi'l-islâm*, Kahire ts., Dâru'l-Maârif, I. 502.

Zehrâ'ya göre ise sarfenin bir anlamda belâgatın i'câzını ortadan kaldırıyor olması, yani i'câzı nazma değil metafizik bir sebebe bağlayıp hükmün hikmetini nazara almaksızın zâhirine göre hareket etmesi, İbn Hazm'a cazip geldiği için bu kanaati benimsemiştir<sup>45</sup>. Kanaatimizce İbn Hazm'ın bu noktada Nazzâm'la aynı çizgide yer alması ilâhî kelâm-insan aklı ilişkisine yönelik telâkkilerinin birbirine yakın oluşundan kaynaklanmaktadır. Zira, yukarıda zikrettiğimiz üzere İbn Hazm, sair i'câz teorilerinin Kur'an metni ile beşerî akıl arasındaki ilişkiyi kestiğini buna bağlı olarak da Kur'an metnini muğlak bir metin haline dönüştürdüğünü sezinlemiştir. Oysa Kur'an metni, Arapların ifade ve üslup özelliklerine bağlıdır, dolayısıyla da anlaşılabilir bir metindir. Nazzâm'ın sarfe nazariyesine tutunmasının arkasında da Mutezile'nin aynı hassasiyetinin yattığı görülmektedir. Zira Mutezile de Kur'an'ı beşerî idrakle irtibatlandırma ve vahyi insanın açıklama ve analiz etme gücüne yaklaştırma yönünde çaba harcamıştır. Onlar, i'câzı Kur'an metniyle irtibatlandıran 'i'câz' düşüncesinin, vahyi, insan kapasitesini aşan dolayısıyla da muğlak, anlaşılamaz, analiz edilemez bir metne dönüştürebileceğinden endişe duymuşlardı<sup>46</sup>.

İbn Hazm, Kur'an'ın tercümesi meselesini de i'câz konusu çerçevesinde ele almış ve tercümenin asıl metin yerine konup namazda okunmasına karşı çıkmıştır<sup>47</sup>. Ancak İbn Hazm'ın itirazı tercüme değil, tercümenin asıl metin yerine konmasıdır. Çünkü, ona göre Kur'an'ın bir başka dile aktarımıyla ortaya çıkacak olan metin, Kur'an'ın asıl metninin taşıdığı i'câza sahip olmayacağından, 'Kur'an' olarak isimlendirilemeyecektir<sup>48</sup>. Dolayısıyla tercüme metnin asıl metin yerine ikame edilmesi kesinlikle söz konusu olamaz. Ancak bununla birlikte İbn Hazm, eğitim-öğretim veya metnin içerdiği hükmü anlatma amacına matuf olarak yapılacak tercümeyi caiz addetmiştir<sup>49</sup>. Dolayısıyla onun tercüme meselesi çerçevesindeki

---

<sup>45</sup> Polat, Fethi Ahmet, "Bir İ'câz'ı-Kur'an İddiası: Sarfe", *Marife* (2003), c. 3, sy. 3, s. 207.

<sup>46</sup> Ebü Zeyd, Nasr Hâmid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı, Ankara 2001, kitâbiyât, s. 185.

<sup>47</sup> İbn Hazm, aynı durumun hadis metinleri için de geçerli olduğu düşüncesindedir. Ona göre kişi hadisin ifade ettiği hükmü aktarmayı amaçlıyorsa, bu durumda metni olduğu gibi aktarmaya çalışması zorunlu değildir, ancak durum böyle değil de söz konusu kişi mesela Hz. Peygamber'in bir hadisin naklini amaçlıyorsa o zaman metinde herhangi bir tasarrufta bulunmaksızın aktarmalıdır (*el-İhkâm*, II. 205).

<sup>48</sup> İbn Hazm'a göre tercüme bir metin için 'Kur'an' ifadesini kullanmak Allah'a yalan isnadında bulunmak olmaktadır. Bir kişi bunu bilinçli olarak kullanırsa, İslam'dan çıkar, bu tavrından dönmemesi durumunda ise kafir, müşrik ve mürted olacağı için mal ve kanı helal olur. Bkz. *el-İhkâm*, II. 207.

<sup>49</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II. 207.

düşünceleri “Kur’ân’ın i’câzı” ve “yabancı dilde ibadet” konularıyla irtibatlıdır.

## II. YORUM ANLAYIŞI: TEFSİR ve TEVİL TELÂKKÎSİ

### A. Tefsirin Kaynakları: Rivâyet ve Dirâyet Tefsirine Bakışı

İbn Hazm’a göre tefsirin kaynakları ‘Allah kelâmı/Kur’ân’, ‘Peygamber kavli’, ‘Arap dili’ ve burhanı esas alan ‘kesin bilgi’ ile sınırlıdır<sup>50</sup>. Dolayısıyla kadim geleneğimizde Kur’ân’ın tefsiri düzeyinde söz konusu olan ‘rivâyet tefsiri’ ve ‘dirâyet tefsiri’ türleri açısından değerlendirecek olursak şunu söyleyebiliriz ki İbn Hazm, rivâyet tefsirinin alanını Kur’ân ve Hz. Peygamber’den gelen açıklamalar şeklinde son derece dar anlamda değerlendirdiği sünnetle kayıtlamakta, buna bağlı olarak da sahabe ve tâbiûn tefsirini rivâyet tefsirinin kaynağı olarak görmemektedir. Oysa genel eğilime göre sahabe ve tâbiûna ait izah ve yorumlar rivâyet tefsirinin kapsamına dahildir. Hatta İbn Teymiyye, sahabe ve tâbiûn kavliyle tefsiri, tefsirdeki en güzel yöntemler arasında değerlendirmiştir<sup>51</sup>.

Dirâyet tefsirine gelince İbn Hazm, bu tefsir türünün alanını Arap dili ve burhanı esas alan kesin bilgi ile çerçevelemektedir. Bu durum onun dirâyeti/re’yi burhana dayalı olma şartıyla geçerli gördüğünü gösterir<sup>52</sup>. İbn Hazm’a göre burhân, nass, icma ve duyu ve akıl zaruretinden ibaret olduğuna göre, ancak bunları esas alan re’y makbul olacaktır. Bunları esas almayan re’yi ‘herhangi bir delile/burhana dayanmaksızın nefsin doğru olduğunu hayal ettiği

<sup>50</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII. 288.

<sup>51</sup> İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed, *Mukaddimetü’t-tefsir* (Mecmûu fetâvâ içinde), Mısır 1426/2005, Dâru’l-Vefâ, XIII. 195-201.

<sup>52</sup> Burada İbn Hazm’ın burhân ile neyi kastettiğinin tespiti önem arz etmektedir. Arap dilinde, *b-r-h* kökünden türediği kabul edilen ve sözlükte “delilin açıklığını ve belirginliğini” ifade eden ‘burhân’ kavramının (İbn Manzûr, Lisânu’l-arab, “b-r-h” mad.) İslam düşüncesinde bir kıyas türü ve ispat metodu olarak kullanılması, Aristo’nun *Organon*’unun dördüncü kitabının Ebû Bişr Matta b. Yunus tarafından Arapça’ya çevrilmesiyle gerçekleşmiştir. İslâm filozof ve mantıkçıları burhanın öncüllerinin yakiniyyâttan (kesin bilgiler) oluştuğunu ifade etmiş olmakla birlikte yakiniyyâtın nelerden ibaret olduğu hususunda farklı açıklamalar serdetmişlerdir. Nitekim İbn Sînâ (ö. 428/1037) yakiniyyâtı evveliyât (aksiyomlar), tecribiyyât (deney verileri) ve mahsûsât’tan (duyu verileri) ibaret algılamak, Gazâlî bunlara ‘bâtını müşahedeler’ ile ‘mütevâtir bilgileri’ de eklemiştir (Öztürk, Mustafa, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara 2005, Ankara Okulu, s. 65-66). İbn Hazm’a baktığımızda onun da burhanın öncüllerini menkûlât, ma’kûlât ve mahsûsât olarak değerlendirdiği görülmektedir. Nitekim İbn Hazm “herhangi bir hükmün hakikatine delalet eden kaziye ve kaziyeler” olarak tarif ettiği burhanın (*Rasâil : Risâletü’t-takrîb li haddi’l-mantık*, IV. 413), nakli, hissi ve akli olabileceğini ifade etmekte (*el-İhkâm*, I. 107; IV. 402), nakli burhanı da nass ve icmadan ibaret görmektedir (*el-İhkâm*, I, 129).

şey' olarak tarif etmiş, kesinlikle bir dayanak olamayacağını ifade etmiştir<sup>53</sup>. Bu çerçevede şunu da belirtmek gerekir ki İbn Hazm, Kur'ân alimlerinin tefsir yapacak kişinin sahip olması gereken bilgi birikimi çerçevesinde zikrettiği fıkıh, usûl-i fıkıh, kelâm, zühd, ilm-i mevhibe, tarih bilgisi gibi konularda yetkin olmayı, dirâyet tefsirinin kaynakları arasına dahil etmemiştir. Ebû Suayleyk'e göre İbn Hazm, tefsiri, anılan disiplinlerin ürünü olan bilgi birikiminin tahakkümünden kurtarmak ve nassı merkeze alan bir tefsir anlayışı geliştirmek amacıyla böyle bir yaklaşım biçimini benimsemiştir<sup>54</sup>.

Bu arada İbn Hazm rivâyet tefsirinin temel problemlerinden biri olan İsrailî rivâyetler konusuna da -önceki şeriatların delil değeri taşıyıp taşımayacağı bağlamında- değinmiş ve bu tür rivâyetlere karşı dikkatli olunması gerektiğini ifade etmiştir. Özellikle Kur'ân kıssaları üzerinden bu tarz rivâyetlerin tefsire intikal ettiğinin altını çizen İbn Hazm'a göre sözgelimi İsrailoğullarına yönelik inek kesme emrini ifade eden kıssa<sup>55</sup> ile Hârût-Mârût kıssası gibi kıssalar çerçevesinde kaynaklarımıza çok sayıda İsrailî rivâyet sızmıştır<sup>56</sup>. Ona göre İsrailî bilgilerin önünü almanın yolu, kıssalarla ilgili olarak Kur'ân'da geçenlerle merfû haberlerde bildirilenlerin dışındaki bilgilere itibar etmemektir. Aksi takdirde çok yanlış bir yola girilmiş olur<sup>57</sup>.

## B. Lafız-Mana Ayırımı ve “Mana” Kavramının İçeriği

İbn Hazm'a göre 'mana/anlam' her şeyden önce lafızda/metinde mündemiçtir. Çünkü 'lafızlar birtakım anlamları belirtmeleri

<sup>53</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I. 41.

<sup>54</sup> Ebû Suayleyk, s. 119.

<sup>55</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, V. 726.

<sup>56</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, V. 727; a.mlf., *el-Fasl*, III. 262-263.

<sup>57</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, V. 726. İbn Hazm'ın tefsire ilişkin değerlendirmeleri arasında Endülüs'ün tefsir tarihindeki yerini tespiti imkan verecek izahlara da rastlanmaktadır. Nitekim bazı Endülüslü müfessirler ve onların eserleri hakkında tanıtıcı izahlarda bulunmaktadır ki bu müfessirlerin başında Ebû Abdurrahman Baki' b. Mahled (ö. 276/890) gelmektedir. İbn Hazm'a göre bu zatın tefsiri ayarında bir tefsir kaleme alınmış değildir. Hatta Taberî'nin *Câmiu'l-beyân*'ı dahi onun düzeyinde bir tefsir değildir (İbn Hazm, *Rasâil: Risâle fî fadli Endelüs ve zikri ricâlihâ*, nşr. İhsan Abbâs, Beyrut 1980-1987, el-Müessesetü'l-Arabiyye, II. 178.). İbn Hazm İbn Âmine el-Hicârî, Kâdi Ebû'l-Hakem el-Münzir b. Saïd (ö. 355/966) ve Kâsim b. Esbağ'ın (ö. 340/952) *Ahkâmu'l-Kur'ân*'a dair eserleri bulunduğunu belirtmiştir. İfadesine göre bu alimlerden İbn Âmine el-Hicârî şâfiidir ve kelâm sahasında kendine has görüşleriyle tanınmaktadır, Kâdi Ebû'l-Hakem el-Münzir b. Saïd ise fanatik bir zâhirîdir. İbn Hazm, bu iki alimin eserinin, alanlarında 'zirve' eserler olduğunu ifade etmektedir (*Rasâil: Risâle fî fadli Endelüs ve zikri ricâlihâ*, II. 179.).

için vazedilmişlerdir<sup>58</sup>. Lafzın belli bir anlamı belirtmesi, ilahî bildirimde dayalı olan muvâdaa/oydaşma aracılığıyla belirlendiğinden lafız-mana (gösteren-gösterilen) arasında ayrılmazlık ilişkisi mevcut olmaktadır<sup>59</sup>. Ancak bununla birlikte oluşum itibarıyla anlam önceliğe sahiptir. Zira ‘anlam’, dış dünyaya dair gerçekleşen idrakin zihni kavramlara dönüşmüş biçimi, ‘lafız’ ise bu zihni kavramların ses ve yazı gibi ontolojik düzeydeki ifadesi olmaktadır. Dolayısıyla önce anlamın idraki gerçekleşmekte, bilahare ise idraki gerçekleşen anlam, bunu belirtsin diye vazedilmiş olan lafızla ifade edilmektedir. Nitekim İbn Hazm’ın ‘beyân’ ile ilgili açıklamaları bu kanaatini gösterir niteliktedir<sup>60</sup>. Zira İbn Hazm’a göre ‘beyân’, nesne-mana-lafız çizgisinde oluşmaktadır. Yani beyan faaliyetinde nesnelere, zihinde, maddi bir varlıktan zihni bir varlığa tahavvül etmekte, daha sonra da bu zihni varlık fonetik unsurlara/lafızlara dönüşmektedir.

İbn Hazm’a göre lafız-mana arasında söz konusu olan ayrılmazlık ilişkisi sebebiyledir ki delâletin/anlamın tespiti, ancak, bu anlamı belirten bir simge konumundaki lafzın dikkate alınmasıyla mümkün olacaktır. Dolayısıyla da anlam evveleminde hitabın lafzında<sup>61</sup>, diğer bir deyişle mantûkunda aranacaktır<sup>62</sup>. Pek tabii ki bu durum, anlama, metnin ait olduğu dilin verilerinden hareketle ulaşılabileceğini gösterir. Bunun bir gereği olarak İbn Hazm, ilahî hitabın dilini bilmeyen kimsenin ilahî hitab hakkında konuşmasını, bilgisi bulunmadığı bir konuyu Allah’a isnat etmesi olarak değerlendirmiştir<sup>63</sup>.

---

<sup>58</sup> en-Nakîb, Ahmed Tahir, *Menhecû'l-medreseti'z-zâhiriyye fî tefsîri'n-nusûsi'd-dîniyye*, Riyad 1425/2004, Mektebetü ve Dâru İbn Hazm, s. 152.

<sup>59</sup> İbn Hazm’ın böyle bir kanaati benimseyiş nedeni onun dilin kökeni ile ilgili anlayışında yatmaktadır. Zira İbn Hazm, dilin kökeni ile ilgili olarak serdedilen tevkifilik/ilâhîlik ve/veya ıstîlâhîlik/beşerîlik görüşlerinden ilkini tercihe şayan bulmuş, buna bağlı olarak da dilin tevkifiliği, yani ilâhî bildirimde dayalı olduğu görüşünü benimsemiştir. Bkz. İbn Hazm, *Rasâil: Risâletü't-takrîb li haddi'l-mantık*, IV. 94.

<sup>60</sup> Zira İbn Hazm’a göre beyanın eksiksiz gerçekleşebilmesi için şu dört aşamanın vukuu şarttır: 1. Beyana konu olan şeyin hakiki bir varlığının bulunması. Çünkü mevcut olmayan bir şeyin beyanından bahsetmek mümkün değildir. 2. Beyana konu olan şeyin tavsifi yönünde zihni bir çabanın olması. 3. Söz konusu tavsifin dil/hitap formuna dönüştürülmesi. 4. Hitabın dil formuna aktarılması durumunda tabii olarak gerçekleşen el, göz ve daha başka uzuvların işaretleri. (*Rasâil: Risâletü't-takrîb li haddi'l-mantık*, IV. 96-97).

<sup>61</sup> İbn Hazm, *Rasâil: Risâletü't-takrîb li haddi'l-mantık*, IV. 260. Bu doğrultudaki daha başka ifadeleri için bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, I. 53: VII. 895: VIII. 1051, 1064.

<sup>62</sup> Bu çerçevede değerlendirilebilecek nitelikteki bir takım izahları için bkz. İbn Hazm, *Rasâil: Risâletân ecâbe fihimâ an risâleteyn*, III. 80.

<sup>63</sup> İbn Hazm, *Rasâil: Risâletü't-telhis*, III. 162-163.

İbn Hazm, anlamın her şeyden önce nassın/metnin mantû-kunda aranması gerektiğini belirtmekle birlikte, anlam tespitinde, metin içi ve metin dışı daha başka unsurların da göz önünde bulundurulmasının bir zorunluluk olduğunu ifade etmiştir. Bu unsurların başında ise ‘metinsel bağlam’ gelmektedir. İbn Hazm, anlam tespitinde metinsel bağlamı son derece önemsemiş, hatta müştereklik vb. dilsel olgulara bağlı olarak oluşan anlam kapalılığını gidermede çoğu zaman metinsel bağlamı esas almıştır<sup>64</sup>. Sözelimi çeşitli âyetlerde geçen ‘ruh’ kelimesini, metinsel bağlam çerçevesinde anlamlandırmış; buna bağlı olarak da bu kelimeye Nebe’ 78/38’de ‘Cebrâil’, Şûrâ 42/52’de ‘ilim’, Nisâ 4/171’de ‘İsâ’ya üflenen ruh’ şeklinde farklı anlamlar takdir etmiştir<sup>65</sup>. Çünkü, ona göre ‘ruh’ kelimesi bütün bu anlamları içermektedir. İçerdiği anlamlardan hangisinin kastolunduğunun tespiti ise ancak metinsel bağlama müracaatla mümkün olmaktadır<sup>66</sup>. Dolayısıyla İbn Hazm’a göre ‘mana’, metinsel bağlam ilişkilerinin ortak faaliyetinin bir sonucu olmakta ve lafız, anlam ve delâletini, içinde bulunduğu ve dayandığı bütünlükten almaktadır<sup>67</sup>. Bu sebeptir ki İbn Hazm’a göre anlam tespitinde dinî nassın bütünü’nün ve bu lafzın geçtiği yerlerin tümünün taranması (istikrâ/tümevarım) bir zorunluluktur. Zira, bir lafzın geçtiği yerlerin her birinde ne anlama geldiğinin tespiti ancak bu sayede mümkün olacaktır<sup>68</sup>. Dolayısıyla İbn Hazm’a göre cümle düzeyindeki anlam tespitinde cümlenin parçaları arasında varolan nahvî ilişkilerin dikkate alınması esastır. Kelime düzeyinde ise dikkate alınması gereken o kelimenin sözlük anlamının sahih bir biçimde tespit edilmesidir<sup>69</sup>.

<sup>64</sup> Nitekim Câbirî bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: “Bir lafız, eğer anlamı bir karışıklık ortaya koymuyorsa veya aklın ve duyuların bedihi verilerine aykırı değilse, anlamını öncelikle muvadaadan alır. Herhangi bir karışıklık söz konusu ise o zaman da kelimenin bağlamına bakmak gerekir”. Bkz. Câbirî, s. 649.

<sup>65</sup> İbn Hazm, *Rasâil: Risâle fi’r-red alâ’l-Kindî el-feylesûf*, IV. 404.

<sup>66</sup> İbn Hazm, *Rasâil: Risâle fi’r-red alâ’l-Kindî el-feylesûf*, IV. 404-405. Nitekim İbn Hazm ‘dalâlet’ kelimesinin Şuarâ 26/20’de Hz. Musâ’ya Duhâ 93/7’de de Hz. Peygamber’e nispet edilmesini metinsel bağlama dayalı olarak izah etmektedir. Buna göre her iki âyette de ‘dalâlet’ kelimesi ‘bilgi sahibi olmamak’ anlamına gelmektedir. Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, IV. 16. Keza ona göre ‘istivâ’ kelimesi Kasas 28/14’de ‘kuvvet ve hayra ulaşmak’, Fussilet 41/11’de ‘yönelmek’, Tâhâ 20/5’de ise ‘Allah’ın son olarak arşı yaratması’ anlamına gelmektedir. Bkz. *el-Fasl*, II. 125. İbn Hazm’ın metinsel bağlamı esas aldığı yorumlara ilişkin daha başka örnekler için bkz. Nakîb, s. 208 vd.

<sup>67</sup> Câbirî, s. 649.

<sup>68</sup> Câbirî’nin de ifade ettiği üzere İbn Hazm’ın ‘burhani yöntemi’, tümevarıma ve Kur’ân’ın bir âyet veya lafzının anlamını ararken, sadece o lafız veya âyet ile sınırlı kalmayarak, lafzın bağlamını, hatta gerekirse Kur’ân’daki muhtelif bağlamlarını da dikkate almak gerektiği fikrine dayanmaktadır. Câbirî, s. 661.

<sup>69</sup> Nakîb, s. 156.



İbn Hazm'ın 'anlam'ı lafzın mantûkundan türeyen 'mefhûm' olarak değerlendirmesi, 'mefhûmun anlamı' veya 'anlamın anlamı' olarak ifade edilebilen dolaylı anlamların mevcudiyetini reddettiğini gösterir. İbn Hazm, bu tür dolaylı anlamları, mantûkun dışına çıkma ve metnin söylemediği şeyi ona söyletme olarak görerek reddetmiştir<sup>70</sup>. Ancak bununla birlikte İbn Hazm, lafzın sözlük anlamının zihinde çağrıştırdığı anlamların varlığını da olumsuzlamamıştır. 'İntivâ' olarak adlandırdığı bu olgunun, çok sayıda anlamın ihtisar amacıyla tek bir lafızla ifade edilmesinin bir sonucu olduğunu belirtmiştir<sup>71</sup>.

İbn Hazm, anlamın tespitinde nassların tarihi bağlamını itibara almanın önemine de vurgu yapmaktadır. Nitekim o bu anlamda sebab-i nüzûl bilgisinden ibaret olan cüzî tarihî bağlamı itibara aldığı gibi, sebab-i nüzûlün ötesinde nassın indiği şartların bütünü ifade eden küllî tarihî bağlamı da itibara almaktadır. Sözelimi "Allah sizin imanlarınızı zayi edecek değildir" meâlindeki Bakara 2/143 âyetinin tefsirinde sebab-i nüzûlden ibaret cüzî tarihî bağlama müracaat etmekte ve şöyle demektedir: "(Bu âyet) Allah Rasûlüne, o Beyt-i Makdis'e müteveccih namaz kılarken nazil olmuştur. Şüphesiz Allah Teâlâ (bu âyette) namazı 'iman' olarak isimlendirmiştir ki bu şer'î bir isimlendirmedir..."<sup>72</sup>. İbn Hazm, sebab-i nüzûl bilgisinin dikkate alınmamasının hatalı yorumları tevhit edeceği yönünde de güçlü bir duyarlılığa sahiptir. Sözelimi o, peygamberlerin günah işleyebileceğini savunanların "Şâyet Allah tarafından önceden belirlenmiş bir yazgı olmamış olsaydı, yapıp ettikleri şeyler itibariyle onlar büyük bir azaba maruz kalırlardı" meâlindeki Enfâl 8/68 âyetini delil olarak kullanmalarının, sebab-i nüzûl bilgisini dikkate almamadan kaynaklandığı düşüncesindedir: "Burada hitap müminleredir, Hz. Peygamber'e (sav.) değil. Şu bir gerçek ki Müslümanlar Bedir ganimetleri

---

<sup>70</sup> Nitekim onun "o ikisine (ebeveyne) 'öf' demeyin" mealindeki İsrâ 17/23 âyetini izahında bunu görmek mümkündür. Zira İbn Hazm'a göre bu âyette yalnızca 'öf' demenin nehyi söz konusudur, dolayısıyla ebeveyni öldürmek, darbetmek ve onlara karşı kazifte bulunmak gibi hususlara ilişkin bir yasağa temas edilmemiştir. Çünkü ona göre Arap dilini bilen her kes şunu iyi bilir ki anılan hususların hiç biri 'öf' kelimesinin delâlet kapsamında yer almaz. İbn Hazm bu hususların 'öf demeyin' emri kapsamına değil, 'anne-babaya iyilik' emri kapsamına dahil olduğunu ifade etmektedir. Bkz. *el-İhkâm*, VII. 933-934.

<sup>71</sup> İbn Hazm, *Rasâil: Risâletü't-takrîb li haddi'l-mantık*, IV. 264. Sözelimi ona göre "inne ibrahîme le halîmun evvâhun munîb" şeklindeki Tevbe 9/114 âyetinde böyle bir durum söz konusudur. Zira âyette geçen 'halîm' ifadesi, 'hîlm'in zıddı olan 'sefeh'i içinde barındırmaktadır, dolayısıyla da 'halîm' kelimesi Hz. İbrahim'in bir sefih olmadığı anlamını da içermektedir". Bkz. *Rasâil: Risâletü't-takrîb li haddi'l-mantık*, IV. 264-265.

<sup>72</sup> İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-furû*, s. 10.

hususunda tartışmışlardı, dolayısıyla günahkar olanlar, ganimetler hususunda ayrılık çıkaranalardır<sup>73</sup>.

### C. Anlama Sorunu ve Anlamda Kapalılık Olgusu

İbn Hazm, Kur'an bağlamında, temelde anlama sorunu diye bir şeyin mevcut olduğu fikrine iştirak etmemekle birlikte<sup>74</sup>, lafız düzeyinde kapalılık olgusunun varlığını da reddetmez. Ona göre kapalılık olgusunun kaynağı çoğu zaman lafız değil, okuma faaliyetinde bulunan özne/yorumcu olmaktadır<sup>75</sup>. Hatta kapalılık yalnızca Kur'an'ın nüzülüne şahit olmamış olan dolaylı muhatapların karşılaştığı bir problem olmayıp aynı zamanda vahyin nüzülünün çağdaşı olan ilk muhatapların da birebir yaşadığı bir problemdir<sup>76</sup>.

İbn Hazm'a göre her ne kadar kapalılığın kaynağı daha ziyade okuma eyleminde bulunan özne olsa da dilin enstrümanlarından kaynaklanan anlama arızaları da olabilmekte ve Kur'an metni çerçevesinde bir anlama sorunu mümkün gözükmemektedir. Diğer bir deyişle İbn Hazm, zahiri delâlet düzeyinde bir anlama sorununun mevcudiyetinin farkındadır ve dilsel metinlerin zahiri delâletleri düzeyinde anlaşılması noktasında farklılıkların olabileceğini kabul etmektedir. Ona göre bu anlama sorunu veya anlam kapalılığı tek kelime düzeyinde olabileceği gibi cümle düzeyinde de olabilmektedir. Tek kelime düzeyinde anlam kapalılığına neden olan dilsel unsurların başında 'mücmel' gelmektedir<sup>77</sup>. Bir diğer unsur ise, 'ruh' kelimesinde olduğu gibi<sup>78</sup>, lafzın birden çok anlama gelebilir (müşterek) olmasıdır. Cümle düzeyinde gözlemlenen anlam kapalılığı ise Arap dilinin sentaktik yapısından kaynaklanmaktadır. Zira Arap dilindeki kelime, edat, harf gibi unsurların cümle düzeyindeki delâletleri, girdikleri yapısal ilişkiler çerçevesinde şekillenmektedir. Lafızların aynı cümle kurgusunda muhtelif yapısal ilişkilere girebiliyor olması, zâhiri delâlet düzeyinde çeşitli okumaları ve farklı delâletlerin türemesini mümkün kılmakta, bu da cümle düzeyinde bir kapalılık olgusunun oluşmasına sebep olmaktadır<sup>79</sup>.

<sup>73</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, IV. 22.

<sup>74</sup> Şöyle der: "Şunu biliniz ki Allah'ın dini açıktır, onda gizli/batın bir taraf yoktur, o ayan beyan olup herhangi bir gizemli yöne sahip değildir, onun tamamı burhandır." İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 116.

<sup>75</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I. 78-79.

<sup>76</sup> Sözelimi Hz. Ömer'in 'kelâle âyeti'ni, Adî b. Hâtim'in de orucun başlangıç vaktini bildiren Bakara 2/187 âyetini anlamaması buna örnektir. *el-İhkâm*, I. 78-79.

<sup>77</sup> Zira o 'mücmel'i "tefsiri gerektiren, fakat tefsiri bir başka lafza dayalı olarak tespit edilen lafız" olarak tanımlamaktadır. Bkz. *el-İhkâm*, I. 39.

<sup>78</sup> İbn Hazm, *Rasâil: Risâle fi'r-red alâ'l-Kindî el-feylesûf*, IV. 404 -405.

<sup>79</sup> İbn Hazm, *Rasâil: Risâletü't-takrîb li haddi'l-mantık*, IV. 311.

İbn Hazm, zahiri delâlet düzeyinde söz konusu olan kapalılığın mevcudiyetine işaretle yetinmemiş, onun nasıl giderileceğine de temas etmiştir. Ona göre, kapalı olan kelime veya ifadenin anlamına bizzat metnin bir başka pasajına başvurmak sûretiyle ulaşmak mümkündür. Zira, bir yerde kapalı bırakılan şey, bir başka yerde açıklanmaktadır. İbn Hazm, Kur'ân ve hadisin tamamını mütecanis ve iç bütünlüğe sahip bir metin gibi değerlendirdiğinden<sup>80</sup>, ona göre Kur'ân'ın kapalı olan bölümlerinin açıklanması kaçınılmaz olarak Kur'ân nassı yahut da sünnet nassı tarafından yapılacaktır<sup>81</sup>. Bir başka deyişle İbn Hazm, zahiri delâlet düzeyinde söz konusu olan kapalılığın öncelikle "Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri" yöntemi sayesinde giderilebileceğini düşünmektedir. Ancak bu ifadeleri İbn Hazm'ın bir âyetin diğer bir âyetin taşıdığı kapalılığı giderdiğinin tespitinin müfessirin dirâyeti ile belirlendiğinin, dolayısıyla da sanıldığı kadar nesnel bir zemine dayanmadığının ve öznellik mualel olduğunun bilincinde olmadığını göstermektedir<sup>82</sup>.

Anlama sorunuyla irtibatlı bir husus da 'nassların teâruzu' (müşkilü'l-Kur'ân) konusudur. İbn Hazm, nasslar arasında bir teâruzun söz konusu olabileceği fikrini kabul etmemektedir. Zira, bir burhanın diğer bir burhanla çelişmesi, keza Allah katından gelenler arasında bir ihtilaf ve çelişkinin olması söz konusu olamaz<sup>83</sup>. Ona göre teâruzun var olduğu izleniminin uyanması durumunda yapılması gereken, nassların tamamını da kullanmaktır. Çünkü, nassların bir kısmını işletip diğerlerini işletmemek, biri namına diğerini terk etmek söz konusu olamaz<sup>84</sup>.

---

<sup>80</sup> Nitekim İbn Hazm "Kur'ân ve sünnet bize göre tek kelime gibidir" sözüyle bu anlayışına işaret etmektedir. Bkz. *el-İhkâm*, VII. 906. Onun bu yaklaşım biçimi, cennet ve cehennem şu an yaratılmış olup olmadığı hususunu müzakeresinde kendini açıkça gösterir. İbn Hazm, Miraç gecesi cenneti görmüş olan Hz. Peygamber'in (sav.) sidre-i müntehâ'yı altıncı semada, peygamberleri ise muhtelif semalarda gördüğünü ifade eden haberler ile me'vâ cennetinin sidre-i müntehâ'nın yanında olduğunu ve bu cennete müminlerin gireceğini ifade eden Necm 53/14-15 ve Secde 32/19 âyetlerini birlikte ele almış, bütün bu nassları tek bir metin gibi değerlendirerek hem cennetin hali hazırda mevcut olduğu sonucuna varmış, hem de semâvâtın cennetler olduğu çıkarımında bulunmuştur. Bkz. *el-Fasl*, IV. 82.

<sup>81</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I. 73.

<sup>82</sup> Bu konuyla ilgili olarak bkz. Koç, M. Akif, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Ankara 2003, kitâbiyât, s. 103-107.

<sup>83</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II. 230.

<sup>84</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I. 51. İbn Hazm, nasslardan birinin terkinin yalnızca nesh veya nakil zayıflığı durumlarında mümkün görmektedir. Nitekim o şöyle der: Bir âyetin diğer bir âyeti bir hadisin de diğer bir hadisi geçersiz kılması, yalnızca nesh kanalıyla, ya da hadislerden birinin naklinin zayıf olması durumunda mümkün olabilir". *el-İhkâm*, VI. 761.

İbn Hazm'ın bu anlayışı, Kur'an'da birbiriyle çelişir izlenimi veren nassları izahında kendini göstermektedir. Sözelimi onun, İbn Nağrile'nin Mürselât 77/35-36 âyetleriyle Nahl 16/111 âyeti arasında çelişki olduğu iddiasına yönelik cevabında bu yaklaşımını gözlemlemek mümkündür. Öncelikle İbn Hazm'a göre iki âyet de açık olup aralarında asla herhangi bir ihtilaf/çelişki söz konusu değildir. Çünkü, Mürselât âyetinde gerçekleşmeyeceği ifade edilen 'konuşma' ve 'mazeret ileri sürme', günahkar kişilerin Allah'a olan isyanları ve günah işlemeleriyle ilgilidir. Nitekim ahirette insanın uzuvlarının onun aleyhine tanıklıkta bulunacağını ifade eden Yâsin 36/65 âyeti de bu doğrultuda bir delâlete sahiptir. Nahl âyetinde bahsi geçen ise, dünyada iken haksızlığa uğramış kişilerin, ahirette kendilerine haksızlık yapanlardan haklarını isteyecek olmalarıyla ilgilidir<sup>85</sup>.

#### D. Mecâz ve Tevil'in İmkânı

İslam tefsir tarihindeki kadim tartışmalardan biri olan mecâz, "bir lafzın dilde vazedildiği ilk ve aslı anlamında kullanılmasına engel teşkil eden bir karinenin bulunması durumunda, bu aslı anlamı dışındaki bir anlamda kullanılması" olarak tarif edilebilir. Bu tarif, mecâz konusunun, bir taraftan dilin kaynağı olgusuyla diğer taraftan da dinî nassların anlaşılması hususuyla ilgili olduğunu, dolayısıyla da dilsel bir mesele olmanın ötesinde, doğrudan tevil ve tefsirle irtibatının bulunduğunu göstermektedir. Bu özelliği sebebiyledir ki bir düşünürün mecâza yaklaşımı, onun dilin kaynağına ilişkin telâkkisiyle ve tevil anlayışıyla doğrudan irtibatlı olmaktadır<sup>86</sup>. Bu durum, İbn Hazm'ın 'mecâz' anlayışını ele almazdan evvel onun dilin kaynağı ile ilgili temel yaklaşımının tespitini zorunlu kılmaktadır.

İbn Hazm, her şeyi yaratan Allah'ın, dilleri de yarattığını, dolayısıyla dillerin tamamının Allah'ın yaratmasının sonucu varolduğunu<sup>87</sup> ifade ederek, dillerin tevkîfiliğini, bir başka deyişle ilahî bildirim dayalı olduğunu kabul etmiş olmaktadır<sup>88</sup>. Diğer bir ifadeyle İbn Hazm, lafız-anlam (gösteren-gösterilen) ilişkisini oydaşım sal bir ilişki olarak değerlendirmiş, oydaşmanın kaynağının ise ilahî bildirim olduğunu ifade etmiştir<sup>89</sup>. Dil ilahî bildirim dayalı

<sup>85</sup> İbn Hazm, *Rasâil: er-Redd alâ İbn Nağrile*, III. 49-50.

<sup>86</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ebü Zeyd, *İşkâliyyâtü'l-kurâe ve âliyyâtü't-te'vîl*, Beyrût 1996, el-Merkezü's-Sekâfiyyu'l-Arabî, s. 122.

<sup>87</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, V. 137.

<sup>88</sup> İbn Hazm, *Rasâil: Risâletü't-takrib li haddi'l-mantık*, IV. 94.

<sup>89</sup> Ona göre Bakara 2/31 âyeti gibi nakli delillerin yanı sıra, zorunlu bilgiye götürdüğünü söylediği 'burhâni delil' de oydaşmanın ilahî bildirim dayandığına delalet etmektedir. Bkz. *Rasâil: Risâletü't-tevfik alâ şârii'n-necât*, III. 136-137. Bu çerçevede İbn Hazm yalnızca oydaşmanın ilahî bildirim dayandığını ifade etmiş, fakat onun mahiyetine yönelik herhangi bir belirlemede bulunmamıştır.

olduğundan kelimelerin zaman içerisinde yeni anlamlar kazanması da yine ancak ilâhî bildirimle dayalı olarak mümkün olacaktır. Dolayısıyla anlam genişlemesi, anlam daralması ve anlam kayması gibi olgular, ancak ilâhî bildirimle gerçekleşebilir. Dilin ilâhî bildirimle dayalı olması onun aynı zamanda semâî bir nitelik taşıdığı anlamına da gelmektedir. Semâîliğin dayanağı ise Arapların kullanımı ve şer'î dilde yer almasıdır. Bu telâkkîsinin bir uzantısı olarak o, 'kıyas' kelimesinin kullanımını sahih bir kullanım olarak değerlendirmemiştir. Çünkü, bu, Arapların kullandığı bir kelime değildir; zira, onlar İslam gelmezden evvel bir şeriata sahip değildiler. Öte yandan bu kelime şer'î dilde de yer almamaktadır<sup>90</sup>.

Mecâzla ilgili değerlendirmelerine baktığımızda İbn Hazm'ın evveleminde hangi tür anlam aktarımının mecâz çerçevesinde değerlendirileceği hususuna temas ettiğini görmekteyiz. Zira İbn Hazm, lügavî delâletten şer'î delâlet yönünde gerçekleşen anlam naklini, mecâz olarak algılamamış, dolayısıyla da 'salât' ve 'zekât' gibi kelimelerin şer'î anlamda kullanımlarını mecâzî değil hakikî bir kullanım olarak değerlendirmiştir. Çünkü, bu tarz bir anlam aktarımını gerçekleştirme hakkı, isimlendirme yetkisine sahip olan Allah ve Rasûlüne aittir. Zira, Allah bir şeye bir isim verdiğinde, o şey hakkında o ismin kullanımı hakikî bir kullanım olmaktadır<sup>91</sup>. Dolayısıyla İbn Hazm, kelimelerin lügavî delâlet düzeyinden şer'î delâlet düzeyine aktarımını yeni bir oydaşma olarak değerlendirmiş, pek tabii ki aslî oydaşma gibi yeni oydaşmanın da ilâhî bildirimle dayalı olduğunu ifade etmiştir.

İbn Hazm, mecâzın, yalnızca lügavî delâlet düzeyinde yani şer'î olmayan delâlet çerçevesinde gerçekleşen anlam aktarımı itibariyle söz konusu olabileceğini ifade ederken bu durumda mecâzın geçerliliğinin, burhâna dayalı olma şartına bağlı olduğunun da altını çizmiştir. Zira, ona göre vaz'î delâletin dışına çıkılması, ancak, ortada, kelâmın vaz'î anlama hamlini engelleyen bir nass veya yakîn bildiren bir icmâ veya duyu ve akıl zarureti olması durumunda söz konusu olabilir<sup>92</sup>.

<sup>90</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, VII. 951.

<sup>91</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I. 44.

<sup>92</sup> İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 37-38. Ebü Suayleyk'in de ifade ettiği gibi bütün bunlar İbn Hazm'ın mecâza şartlı ve kayıtlı baktığını göstermektedir. Bkz. Ebü Suayleyk, s. 44. İbn Hazm, bu şekilde, kelâmın dilde vazedildiği anlamında kullanımına engel teşkil eden karineyi iki başlık altında toplamıştır: "Şer'î/naklî karine" ve "aklî/hissî karine". 'Şer'î karine', Kur'an, kavli, fiilî veya takrîrî boyutlarıyla sünnet ve kesinlik ifade eden icmâdan (sahabe icmâ) ibarettir. Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, III. 370. Aklî/hissî karine ise aklın, bir lafzın vazedildiği anlamdan başka bir anlama nakledildiğine zorunlu olarak delâlette bulunmasıdır ki İbn Hazm buna 'zaruret-i akıl' demektedir. Nitekim Al-i İmrân 3/173 âyetindeki 'en-nâs' kelimelerinin umum

Yukarıda mecâz konusunun dinî nassların anlaşılmasıyla ilgili olması sebebiyle dilsel bir mesele olmanın ötesinde, doğrudan tefsir ve tevil konusuyla irtibatlı olduğuna işaretle bulunmuştuk. Bu irtibat İbn Hazm'ın anlayışında daha da belirgindir. Zira İbn Hazm, nihai tahlilde mecâzı tevile eşitlemektedir. Çünkü ona göre tevil, "bir lafzın, dilde vazedildiği zâhiri anlamından alınarak bir başka anlama aktarılması"ndan ibarettir ki bu da mecâzın ta kendisidir. Ancak bunun hak/makbul bir tevil olabilmesi için aktarımın, emrine itaat vacip olan biri tarafından yapılması ve bir burhana dayanması zorunluluk arz etmektedir<sup>93</sup>. Bu şartları taşıyan tevil sahih tevil olup, gerçekte, nassın zâhirinin ötesine gitme olmamaktadır<sup>94</sup>. Bu şartları taşımayan tevil ise tahrife eşdeğerdedir<sup>95</sup>. İbn Hazm bu anlayışı gereği Bakara 2/42 âyetinde taşâ nispet edilen 'haşyet/korkma' fiilini zâhirinin gerektirdiği anlamın ötesinde bir anlama yormuş<sup>96</sup>; keza beşeri birtakım uzuv ve unsurların Allah'a nispet edildiği âyetleri de bu nitelikte görerek bu tarz âyetlerde Allah'a nispet edilen 'vech', 'cenb', 'istivâ' gibi kelimeleri tevile gitmiş, diğer bir ifade ile bu kelimelere, zahirlerinin gerektirdiği anlamın dışında bir anlam takdir etmiştir. Sözelimi o, Bakara 2/115 âyetindeki 'vechullah' ifadesini 'Allah'ın kendine yönelen kimseyi bilmesi ve yönelişini kabul etmesi' olarak, Zümer 39/57 âyetindeki 'cenbullah' ifadesini 'Allah'a ibadet' olarak, Tâhâ 20/5 âyetindeki 'istivâ' kelimesini ise 'arşı yaratma' olarak tevil etmiştir<sup>97</sup>.

İbn Hazm'ın haberî sıfatları tevile gitme şeklindeki bu yaklaşımını, zâhiri anlama bağlı kalma yöntemine muhalefet olarak değerlendirenler olmuş olsa da<sup>98</sup>, kanaatimizce bu doğru değildir.

---

değil husus ifade ettiği zaruret-i akıl ile bilinmektedir. Çünkü akıl insanların tamamının aynı anda hem mütekelim hem muhatap konumunda olamayacağına delalet etmektedir. Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, III. 370; a.mlf., *en-Nübez*, s. 38.

<sup>93</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I. 39.

<sup>94</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, III. 371-372.

<sup>95</sup> İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 37. Ayrıca bkz. *el-İhkâm*, III. 292.

<sup>96</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV. 418-419.

<sup>97</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, II. 166. İbn Hazm, bütün bu yerlerde yaptığı tevillerin bir burhana dayalı olarak gerçekleştiği düşüncesindedir. Sözelimi 'vechullâh' ifadelerinde 'vech' kelimesine zahiri anlamının ötesinde anlam vermek bir zorunluluktur. Çünkü İnsan 76/9 âyetindeki 'innemâ nut'ümukum livechillah' ifadesinde söz sahiplerinin Allah'ın zatından başka bir şeyi kastetmedikleri yakini olarak anlaşılmaktadır. Aynı durum diğer âyetlerdeki 'vech' kelimeleri için de geçerlidir. Bkz. *el-Fasl*, II. 166.

<sup>98</sup> Nitekim Ahmed b. Nâsır b. el-Hamed bunu İbn Hazm'ın genel yöntemine muhalefet etmesi olarak değerlendirmekte ve şöyle demektedir: "İbn Hazm nassların zahirine tutunma yöntemine muhalefet etmiş ve tevile gitmiştir, zira o 'süret', 'esâbi', 'sâk', 'istivâ', '(Allah'ın) inmesi' ifadelerini onların zahirleriyle kastedilenin hilafına tevil etmektedir." Hamed, Ahmed b. Nasır, *İbn Hazm ve mevkufuhû mine'l-ilâhiyyât*, Mekke 1986, Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, s. 474.

Çünkü, İbn Hazm'ın her halükarda zâhirî anlamın esas alınacağı ve zâhirî delâletin ötesine kesinlikle gidilemeyeceği şeklinde bir kanaati dillendirdiği vaki değildir. Zira İbn Hazm, kelâmın zâhirî delâlet düzeyinde anlaşılmasını temel bir ilke olarak benimsemiş olmakla birlikte, zâhirî anlamın ötesine gidilebileceği durumların imkânını da bütünüyle olumsuzlamış değildir.

İbn Hazm'ın anlam aktarımı/mecâz ve tevil konusuyla ilgili açıklamaları göstermektedir ki onun anlayışına göre dilsel delâlet, nakli delâleti ve duyu zarureti gibi aklı delâleti esas almak zorundadır; dolayısıyla dilsel delâlet, delâletler sıralamasında nakli ve aklı delâletten sonra gelmektedir. Diğer bir ifadeyle İbn Hazm'ın zahiri oluşu, onun, delâleti yalnızca metnin dilsel analizi çerçevesinde tespit ettiği gibi bir anlama, dolayısıyla da dilsel delâleti öncelediği manasına gelmez. Tam aksine o, delâletin tespitinde sürekli olarak 'nassı' ve 'duyu/akıl zarureti' esas almakla, dilsel delâletin nakli ve aklı delâlete bağlı olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla İbn Hazm'ın zahiriliğinin merkezinde dilsel delâlet değil, nakli ve aklı delâlet vardır. Şöyle ki İbn Hazm'a göre düşünme faaliyeti bedihî/apriori olanla başlar ki 'parçanın bütünden küçük olması', 'iki zıttın bir arada bulunamayacağı', 'bir cismin aynı anda iki farklı yerde olamayacağı', 'tek bir mekânın iki farklı cisim tarafından aynı anda işgal edilemeyeceği', 'failsiz bir fiilin vuku bulamayacağı' bunların başında gelmektedir<sup>99</sup>. Bütün bunlar İbn Hazm'ın aklı bilgiyi diğer bilgi türlerine öncelediğini gösterir. Dolayısıyla onun delâlet anlayışıyla ilgili olarak Câbirî'nin şu tespitlerine hak vermemek mümkün değildir: İbn Hazm'ın gerçekleştirmeye çalıştığı "yeni yapılanmanın temeli, beyanı burhan üzerine temellendirmek ve irfanı bütünüyle sistemden dışlamaktır... İbn Hazm'ın zahiriliği, zannedildiği gibi, aklın alanını sınırlayan lafızci bir nass zahiriliği değil, nassa ama sadece nassa bağlı eleştirel ve akılcı eğilimli bir zahiriliktir"<sup>100</sup>.

#### **E. Metin-Yorumcu İlişkisi Açısından İbn Hazm'ın Yorum Telâkkîsi: Yorumda Öznellik-Nesnellik**

İbn Hazm'ın 'anlam'ı metnin zâhirî delâlet düzeyinde ifade ettiği mânâ olarak değerlendirmesi şunu ortaya koymaktadır: Metnin nesnel ve bağımsız bir varlığı söz konusudur, anlamayı mümkün kılan da budur. Öte yandan anlama etkinliğinin amacı dilsel analiz araçları yardımıyla metindeki zâhirî anlam düzeyini ortaya çıkarmaktır. Zira mütekellimin muradı metnin dilinde gizlidir, ona dilsel analiz yoluyla ulaşılabilir. Lakin İbn Hazm her ne kadar

<sup>99</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, I. 5-6.

<sup>100</sup> Câbirî, s. 654.

‘anlama’nın merkezine metni ve metnin zahirinin taşıdığı delâleti koyuyor gözükse de anlama etkinliğinde yorumcunun rolünü bütünüyle de göz ardı etmemekte ve anlama etkinliğini insan aklının müdahalesine tamamen kapatmamaktadır. Çünkü, İbn Hazm’ın “nasslar bizatihi açıktır, açıklaması kendi içindedir, anlaşılması ve anlamlarının kavranması noktasında dil bilgisi dışında bir şeye gereksinimleri yoktur”<sup>101</sup> şeklinde özetlenebilecek olan zâhirî delâlet vurgusu, onun, kelâmı, zâhirî anlamı dışına hamletmeye veya teville gitmeye karşı olduğu şeklinde bir izlenim uyandırır da, “kelâmın dilde vazedildiği zahirine (anlamına) yorulması farzdır, bu, yalnızca bir nass veya icmâ ile çığnenebilir”<sup>102</sup> şeklindeki ifadelerinin de belirttiği üzere o, teville bütünüyle olumsuzlamamış, zâhirî manaya hamline engel bir başka nass veya icma bulunması durumunda kelâmın, zâhirî anlamı dışına hamledileceğini söylemiştir. İbn Hazm’ın bu ifadeleri, anlama faaliyetinin metnin dilsel analizi dışında bir başka yöne de sahip olduğunu göstermektedir ki o da kelâmın, dilsel analiz sonucunda elde edilen zâhirî anlamının bir nass veya icmâ ile çelişip çelişmediğinin tespiti. Böyle bir tespit, anlama faaliyetinin içine yorumcuyu ve yorumcunun aklını katmaktan başka bir şey değildir. Bu gerçek İbn Hazm’ın yorumlama/tevil anlayışının da öznellik muallle olduğu şeklinde bir sonucu dillendirmeye imkan tanımaktadır. Aslında bu durum onun nakil kadar akla ve duyuya vurgu yapan ‘burhanî yöntemi’nin bir sonucudur. Zira dile/beyana ait kıyası reddedip burhana/felsefeye ve dolayısıyla kıyasa göre çok daha subjektif bir yorum enstürmanına itibar etmenin böyle bir özneliği ve subjektifliği tevlit etmesi kaçınılmazdır.

### Sonuç

1. İbn Hazm’ın Kur’ân tarihi ile ilgili açıklamaları “Kur’ân metninin derlenmesi ve Mushaf haline getirilip çoğaltılması” faaliyetleri ile “yedi harf” ve “Kur’ân kıraatları” konularıyla sınırlı bir muhtevaya sahiptir. İbn Hazm’ın bu konularla ilgili olarak daha ziyade İslam düşünce geleneğinde dillendirilmiş belli yorumları benimseyip sair görüşleri eleştirmekle yetindiği, orijinal sayılabilecek bir katkıda bulunmadığı görülmektedir. Sözgelimi Kur’ân metninin mevcut iç düzeninin Allah’ın bildirmesiyle gerçekleştiği, dolayısıyla âyet ve sûrelerin tertibinin tevkîfi olduğu; Hz. Osman zamanında gerçekleştirilen istinsah faaliyetinde Kur’ân metni üzerinde hiçbir

<sup>101</sup> Bkz. Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İşkâliyyâtü’l-kırâa ve âliyyâtu’t-te’vil*, Beyrut 1996, el-Merkezü’s-Sekâfiyyu’l-Arabî, s. 200.

<sup>102</sup> Nitekim şöyle demektedir: “Kelâmın dilde vazedildiği zahirine (anlamına) yorulması farzdır, bu yalnızca bir nass veya icmâ ile çığnenebilir; öyle ki bunu yapan kimse hakikatlerin tamamını, şeriatin bütünü ve akli olanın hepsini sabote etmiş olur”. Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, III. 3.



tasarrufta bulunulmadığı, bu sebeple de Osman Mushaflarının yedi harfin tamamını içerdiği; yedi harfin 'Kur'an kelimelerinin okunuş farklılığı'nı ifade ettiği ve meşhur kıraatlar arasındaki ihtilafların temerküz ettiği yedi noktadan ibaret olduğu şeklindeki kanaatleriyle, Kur'an'ın okunması hususunda lafızdan ziyade mananın önemli olduğu içeriğindeki 'Kur'an'ın anlam merkezli okunup aktarılması' telâkkisiyle ilgili düşünceleri bu niteliktedir. İbn Hazm'ın bu noktadaki tek katkısının, anılan görüşlerin temellendirilmesi ve karşıt düşüncelerin eleştirisine destek sağlamaktan ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan bu noktada bir diğer tespit olarak şunu da ifade edebiliriz: İbn Hazm, anılan konularda daha ziyade Bâkîllânî'nin fikirlerinden beslenmiş veya o paralelde açıklamalarda bulunmuştur. İbn Hazm ile Bâkîllânî arasındaki bu paralellik iki şekilde izah edilebilir. 1. Muhtelif coğrafyalarda yaşamış olan ve özellikle de çağdaş bulunan alimlerin benzer fikir ve kanaatleri dillendirmiş olması her zaman için mümkündür. 2. Endülüs'ü alimler Doğu İslam dünyasındaki eserlerden haberdardılar, dolayısıyla Endülüs'teki ilmî faaliyetler yoğun bir biçimde Doğu İslam dünyasından beslenmiştir<sup>103</sup>. İbn Hazm gibi Doğu İslam dünyasındaki fikirlere muttali olan -ki başta *el-Fasl* ve *el-İhkâm* olmak üzere eserleri onun böyle birikime sahip olduğunu göstermektedir- biri için ikinci ihtimalin daha geçerli olacağı kanaatindeyiz.

İbn Hazm'ın Kur'an tarihiyle ilgili izahlarında nadiren de olsa orijinal telâkkilere rastlamak da mümkündür. Nitekim kıraatların kabul veya reddinde hangi ölçütlerin esas alınacağı hususundaki görüşleri orijinal tespitler içermektedir. Şöyle ki İbn Hazm'a göre kıraatların kabulünde dayanak alınacak yegâne ölçüt nakildir, yani söz konusu kıraatın merfû haber olarak aktarılmasıdır. Dolayısıyla Mushaf imlâsının (resm-i Osmânî'nin) bu noktada bir ölçüt kılınması söz konusu olamaz. Çünkü Mushaf imlâsı tevkîfi değildir. Kıraat alimleri bir yana dilcilerin dahi kıraatların kabulünde bir kriter olarak değerlendirdiği Mushaf imlâsını İbn Hazm'ın bir ölçüt olarak görmemesi kayda değerdir.

2. İbn Hazm'ın Kur'an ilimleriyle ilgili değerlendirmeleri de yine İslam düşünce geleneğinde dillendirilmiş belli yorumları benimseyip sair görüşleri eleştirme şeklinde tezahür etmektedir; dolayısıyla bu konularda da orijinal sayılabilecek telâkkileri bulunmamaktadır. Nitekim bu meyandaki açıklamalarının, konunun tefsir geleneğinde fikir ayrılığına mahal teşkil eden yönler üzerine odaklanıyor olması, bunun bir göstergesidir. İbn Hazm'ın Kur'an ilimleriyle ilgili değerlendirmeleri, onun bu noktada eklektik bir fikir yapısına sahip

---

<sup>103</sup> Koç, M. Akif, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Deneme", *İslâmiyât* 7 (2004), sy. 3, s. 47, 56.

olduğu şekilde bir sonucu dillendirmeye imkan tanımaktadır. Zira ilâhî hitabın tabiatını değerlendirirken Eşarîlerin kelâm-ı nefsi anlayışını benimsemesine karşın i'câzda Nazzâm tarafından formüle edilen mutezilî i'câz teorisi sarfeyi kabul etmesi bunun bir göstergesidir.

3. İbn Hazm'ın zâhirî delâlet vurgusu, onun delâlet anlayışının merkezine dilsel delâleti yerleştirdiği şekilde anlaşılmalıdır. Zira, onun anlayışına göre dilsel delâlet, naklî delâleti ve duyu zarureti gibi aklî delâleti esas almak zorundadır; dolayısıyla dilsel delâlet, delâletler sıralamasında naklî ve aklî delâletten sonra gelmektedir. Diğer bir ifadeyle İbn Hazm'ın zâhirî oluşu, onun, delâleti yalnızca metnin dilsel analizi çerçevesinde tespit ettiği gibi bir anlama, yani onun dilsel delâleti öncelediği manasına gelmez. Tam aksine o, delâletin tespitinde sürekli olarak 'nassı' ve 'duyu/akıl zarureti' esas almakla, dilsel delâletin naklî ve aklî delâlete bağlı olduğunu ifade etmektedir. Bu bakımdandır ki İbn Hazm'ın zahiriliğinin merkezinde dilsel delâlet değil, naklî ve aklî delâlet vardır. Buradan hareketle İbn Hazm'ın aklî delâleti, naklî ve dilsel delâlete önceleyen bir epistemolojik perspektifi benimsediğini söyleyebiliriz.

4. İbn Hazm'ın zahiri anlam vurgusu, onun, yorumda belli bir nesnellik yakalama çabasının bir sonucudur. Ancak o, yorum faaliyetinin, dilsel analiz neticesinde elde edilen zâhirî anlamın diğer nasslarla ve duyu ve akıl zarureti ile örtüşüp örtüşmediğinin tespitinin yapılmasıyla tamamlanacağını, bu noktada bir örtüşme olmaması durumunda zâhirî anlamın terk edileceğini söylemektedir ki bu düşüncesiyle de aslında öznel bir zemine kaymış olmaktadır. Bu da hangi tür bir yorum anlayışı benimsenirse benimsensin öznelliğin kaçınılmaz olduğunu göstermektedir. Zira aslında yorum demek öznellik demektir. Çünkü yorumcunun nassın okunuşunu önceleyen bir duruşu vardır ve anlama bu duruşu esas almaktadır. Bütün bunlar aynı zamanda zahiriliğin nass-yorum ilişkisinde belli bir yere kadar solğu olduğunu göstermesi bakımından kayda değerdir.

5. İbn Hazm'ın bilgi kuramında bir taraftan nassın otoritesine merkezî konum atfederek beyânî bilgi<sup>104</sup> üzerine vurgu yapmasına karşın diğer taraftan bir yönüyle akıl ve mantığın verilerine dayalı düşünmenin esas alındığı burhânî bilgiye atıfta bulunması onun, çok rahat bir biçimde, zâhirî ulemadan biri olarak değerlendirilemeyeceğini göstermektedir. İbn Hazm'ın burhânı esas alma çabası ise kanaatimizce V. asırda özelde Endülüs genelde ise bütün İslam dünyasında yaşanan siyasi krizle irtibatlıdır. Görünen o ki İbn Hazm, Endülüs Emevi devletinin sukûtu ile neticelenen ve ülkenin parça-

---

<sup>104</sup> Öztürk, s. 71.

lanmışlığıyla son bulan bu siyasi krize, düşünsel bir krizin eşlik ettiğini düşünmüş, bu yüzden de çöküş döneminin sebep olduğu ve usul ve furûun korunmasına özen gösteren, bu yönüyle taklitten öteye gitmeyen bu düşünsel krizden çıkışı, dinin ana kaynaklarına burhanı esas alan bir bakışla yeniden dönmede görmüştür. Diğer bir ifadeyle Cüveynî (ö. 478/1058) gibi usulcüler bu krizden, düşünce- nin, şer'î/küllî maksatlar üzerinde yeniden yapılandırılmasıyla çıkılabileceğini düşünüp 'dinin küllî ve zarûrî makâsıdı' mefhumunu işlevsel kılmaya çalışırken<sup>105</sup>, İbn Hazm, bunun, beyanın burhan üzerine temellendirilmesiyle mümkün olacağını savunmuştur.

### Kaynakça

- Bâkılânî, Ebû Bekir b. et-Tayyib, *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâdühû ve lâ yecüzü'l-cehlü bihî*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire 1421/2000, el-Mektebetü'l-Ezheriyye.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, İstanbul 2000, Kitabevi.
- Ebû Suayleyk, Muhammed Abdullah, *İbn Hazm ve ârâuhû fî ulûmi'l-Kur'ân ve't-tefsîr*, Amman 2002, Dâru'l-Beşîr.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İşkâliyyâtü'l-kirâe ve âliyyâtü't-te'vîl*, Beyrût 1996, el-Merkezü's-Sekâfiyyu'l-Arabî.
- ....., *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı, Ankara 2001, Kitâbiyât.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, Beyrut 1480, Âlemu'l-Kutub.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah, *Kur'ân'ın Belâgatı ve İcâzı Üzerine*, Erzurum 2001, Ekev.
- Ibn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Sakar, 1401/1981, el-Mektebetü'l-İlmiyye.
- İbn Hazm, *en-Nübez fî usûli'l-fikh*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kahire 1401/1981, Mektebetü'l-Külliyât el-Ezheriyye.
- ....., *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Beyrut 1406/1986, Dâru'l-Ma'rife.
- ....., *el-İhkam fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1970, Matbaatü'l-Âsıme.
- ....., *el-Muhallâ*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1347, İdâratu'l-Tıbaati'l-Müniriyye.

---

<sup>105</sup> Sağır, Abdülmeccid, *el-Fikru'l-usûli ve işkâliyyetü's-sulta el-ilmîyye fi'l-islâm*, Beyrut 1415/1995, Dâru'l-Müntehabi'l-Arabî, s. 347-348.

- ....., *Rasâil: Risâle fî fadli Endelüs ve zikri ricâlihâ*, nşr. İhsan Abbâs, Beyrut 1980-1987, el-Müessesetü'l-Arabiyye.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed, *Mukaddimetü't-tefsîr* (Mecmûu fetâvâ içinde), Mısır 1426/2005, Dâru'l-Vefâ.
- Kenûnî, Abdüsselâm Ahmed, *el-Medresetü'l-Kur'âniyye fi'l-mağrib mine'l-fethi'l-islâmiyyi ilâ İbn Atıyye*, Rabat 1401/1981, Mektebetü'l-Maârif.
- Koç, M. Akif, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Deneme", *İslâmiyât* 7 (2004), sy. 3.
- ....., *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Ankara 2003, Kitâbiyât.
- Maşalı, Mehmet Emin, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, Ankara 2004, İlahiyât Yayınları.
- Mekkî, Muhammed b. Ebû Tâlib el-Kaysî, *el-İbâne an meâni'l-kurâât*, nşr. Muhyiddîn Ramazân, yy. 1399/1979, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs.
- Nakîb, Ahmed Tahir, *Menhecü'l-medreseti'z-zâhiriyye fî tefsîri'n-nusûsi'd-dîniyye*, Riyad 1425/2004, Mektebetü ve Dâru İbn Hazm.
- Neşşâr, Ali Sâmi, *Neş'etu'l-fikri'l-felsefi fi'l-islâm*, Kahire ts., Dâru'l-Maârif.
- Öztürk, Mustafa, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara 2005, Ankara Okulu.
- Polat, Fethi Ahmet, "Bir İcâzü'l-Kur'an İddiası: Sarfe", *Marife* (2003), c. 3, sy. 3.
- Sağır, Abdülmecid, *el-Fikru'l-usûli ve işkâliyyetü's-sulta el-ilmiiyye fi'l-islâm*, Beyrut 1415/1995, Dâru'l-Müntehabi'l-Arabî.
- Savaş, Nuh, *İbn Hazm'ın Kur'an'a Bakışı ve Ayetleri Yorumlama Metodu* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2001).
- Sayrafî, Ebû Abdullah, *Nüketü'l-intisâr li nakli'l-Kur'an li'l-Bâkullânî*, nşr. Muhammed Zağlül Selâm, İskenderiye ts., Menşetü'l-Maârif.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dimaşk 1407/1987, Dâru İbn Kesîr.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serrî, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuh*, nşr. Abdülcélil Abduh Şelebî, Beyrut 1408/1988, Âlemu'l-Kutub.