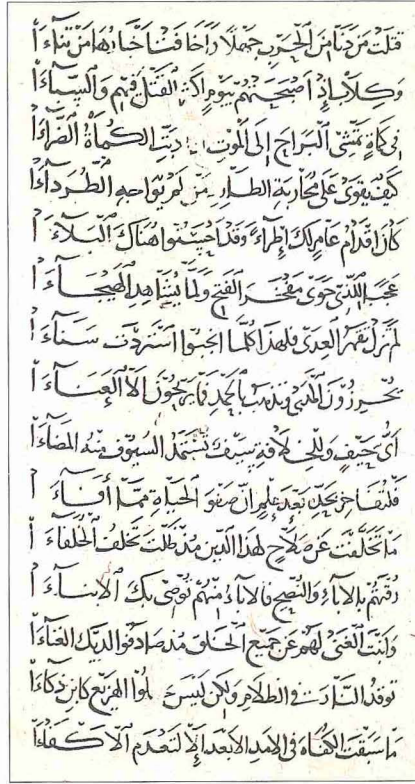


miş olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Bir methiye şairi olarak tanınmasını sağlayan ilk şiirlerini İbn Hayyûs Türk kumandanı Anuş Tegin ed-Dizberî için yazdı. 420 (1029) yılında Fâtımî Halifesi Zâhir-Liî'z-zâzidîniyyah tarafından kabile ayaklanmalarını bastırmak için görevlendirilen Anuş Tegin'in savaşlarını öven iki kaside yazarak kendisiyle yakın ilişki kurdu. İbn Hayyûs on üç yıl boyunca Anuş Tegin'in hizmetinde bulundu. Bu süre içinde onu öven kırk kaside kaleme aldı (Halîl Merdem Bek, s. 161-163; Abdülhâfız İbrâhim ed-Demîsî, s. 59-60).

İbn Hayyûs, Anuş Tegin'in 433 (1041-42) yılında ölümünden sonra Şam'ın yeni yöneticisi Nâsirüddeve Hasan b. Hüseyin el-Hamdânî'yi öven on kaside yazdı. Yönetimde baş gösteren istikrarsızlık sebebiyle bir süre sonra Şam'dan ayrılarak Fâtımî yönetiminin merkezi Kahire'ye gitti. Burada Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh'ın veziri Ebû Muhammed Hasan b. Ali el-Yâzûrî'nin sekiz yıl (1050-1058) süren vezirliği sırasında ona on bir kaside yazdı. Fâtımî vezirleri Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ca'fer el-Mağribî ile Ebû'l-Ferec Abdullah b. Muhammed el-Bâbilî için de methiyeler kaleme aldı. Daha sonra Dimaşk'a döndü.

454 (1062) yılında Fâtımî idaresinde ortaya çıkan karışıklıklar Dimaşk'ı da etkiledi. Yaklaşık on yıl süren bu karışıklıklar sırasında bütün mal varlığını kaybetti ve Dimaşk'ı terketmek zorunda kaldı. Fâtımî taraftarı olduğu ve şiirlerinde Abbâsîler'i yediği için Abbâsîler'in hilâfet merkezi Bağdat'a gidemeyeceğinden Trablusşam'da bulunan Kadî Emînüddeve'nin yanına gitti (464/1071-72). Kısa bir süre sonra Emînüddeve'nin ölmesi üzerine Emîr Ali b. Münkız'ın tavsiyesiyle Halep Valisi Mahmûd b. Nasr el-Mirdâsî'nin yanına gitti. Kendisine sunduğu kasideyi beğenen Mahmûd b. Nasr ona 1000 dinar bahşış verdi ve bir yıllık da ödenek tahsis etti. Zamanla Mirdâsîler'in özel şairi olan İbn Hayyûs, hânedan mensupları için yazdığı methiyelerle büyük servet kazandı. Halep'te yaptırdığı evinin kapısına Mirdâsîler'in cömertliklerini öven bir kasidesini nakşettirdi. İbn Hayyûs, Mahmûd b. Nasr el-Mirdâsî ölünce (467/1074-75) yerine geçen oğlu Nasr b. Mahmûd ile onun ölümünden sonra yerini alan kardeşi Sâbık b. Mahmûd için de methiyeler yazmaya devam etti. Onun Mirdâsîler için toplam otuz kaside yazdığı tesbit edilmiştir (Halîl Merdem Bek, s. 172-174).



İbn Hayyûs'un divanından bir sayfa (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1726, vr. 2^a)

473'te (1080) Mirdâsîler'in hâkimiyetini son veren Emîr Şerefüddeve Müslim b. Kureyş'e takdim ettiği kasideye mukabil emîr ona 2000 dinar bahşış ve Musul'u da timar olarak verdi. Musul'a gitmek üzere yola çıkan İbn Hayyûs, altı ay sonra 473 yılının Şâban ayında (Şubat 1081) vefat ederek Benî Mevsîl Mezarlığı'na defnedildi. Musul'a ulaşmadan öldüğü de rivayet edilmektedir. Bırakmış olduğu büyük servet kardeşi Ebû'l-Mekârim'in kızına miras olarak intikal etmiştir (a.g.e., s. 175).

İbn Hayyûs'un hiciv, gazel ve dostlukla ilgili (ihvâniyyât) bir iki parça dışında bütün şiirleri methiye türündedir. Kendisine verilen bahşışler oranında övdüğü kişiler hakkında abartılı ifadeler kullanmış, onlara bazan ilâhlık sıfatları yakıştırmaktan çekinmemiştir. Methiye ile mersiye tek beyitte birleştirebilen güçlü bir şair olan İbn Hayyûs'un şiirleri Buhtûrî ve Ebû Tammâm'ın şiirleriyle kıyaslanmış, Ebû'l-Alâ el-Maarrî'den sonra V. (XI.) yüzyılda Dimaşk'ın en büyük şairi olarak kabul edilmiştir. Çeşitli kütüphanelerde yazma nü-

haları bulunan divanı (*Divân*, neşredenini girişi, s. 45-49), Halîl Merdem Bek tarafından şairin hayatı hakkında uzunca bir girişle birlikte çeşitli notlar ve indeksler ilâve edilerek iki cilt halinde neşredilmiştir (*Divânü İbn Hayyûs*, Dimaşk 1951; Beyrut 1984). Abdülazîz b. Nâsir es-Sâlih, *İbn Hayyûs hayâtühû ve şi'ruhû* adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1403/1982-83, Riyad Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hayyûs, *Divân* (nşr. Halîl Merdem Bek), Beyrut 1984, neşredenini girişi, I, 5-50; İbn Halikân, *Vefeyât*, IV, 64, 438-444; Zehebî, *A'lâmü'n-nûbelâ*, XVIII, 413-414; *Keşfü'z-zunûn*, I, 765, 773; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, III, 343-344; Brockelmann, *GAL*, I, 256; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mû'ellifin*, X, 44-45; Halîl Merdem Bek, *eş-Şu'arâ'ü's-Şâmiyyûn* (nşr. Adnân Merdem Bek), Beyrut, ts., s. 158-208; C. Zeydân, *Âdâb*, III, 20; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, III, 188-191; Ziriklî, *el-A'lâm* (Fethullah), VI, 47; Cezzâr, *Medâhilü'l-mû'ellifin*, I, 407; Sâlihîyye, *el-Mu'cemü's-şâmil*, II, 251-252; Abdülhâfız İbrâhim ed-Demîsî, *İbn Hayyûs: Şâ'irü's-Şâm*, [Baskı yeri yok] 1993; "İbn Hayyûs", *EP* (İng.), III, 790; Muhammed Seydî, "İbn Hayyûs", *DMBİ*, III, 389-391.



MUSA YILDIZ

İBN HAZM

(ابن حزم)

Ebû Muhammed Ali
b. Ahmed b. Saîd b. Hazm
el-Endelüsî el-Kurtubî
(ö. 456/1064)

Zâhirî mezhebinin
en büyük temsilcisi, usulcî,
fakih, muhaddis, tarihçi,
edip ve şair.

Sâid el-Endelüsî'ye yazdığı bir mektuba göre Kurtuba'nın (Cordoba) doğu kesimindeki Rabaz-ı Minyetül-Mugire'de 384 yılı Ramazanının son gününde (7 Kasım 994) doğdu (İbn Beşküvâl, II, 417). Kaynakların önemli bir kısmı onun Fars asıllı olduğunu kaydeder (Humejdî, s. 308; İbn Beşküvâl, II, 415; Dabbî, s. 415). İbn Hayyân ve Sâid el-Endelüsî gibi çağdaşı bazı tabakat yazarlarının bunu şüphe ile karıştırmalarından ve İbn Hazm'ın İslâm'daki sapık mezheplerin ve bid'atların Farslar'dan kaynaklandığı yolundaki sözlerinden (*el-Faṣl*, II, 115) hareketle bazı yazarlar onun Fars asıllı olmadığını söylerken birçok İspanya tarihçisi (Dozy, Peres), İbn Hayyân ve Sâid el-Endelüsî'den de destek alarak İbn Hazm'ın aslen İspanyol, bazıları da annesinin İspanyol kökenli olduğunu ileri sürmüştür. *Cemheretü ensâbi'l-'Arab* adlı eserinde dönemindeki Arap

asillı ulemânın isimlerini ve şecerelerini kaydettiği halde kendi soy kütüğüne yer vermemesinden onun Arap olmadığı sonucu çıkarılabilir.

İbn Hazm'ın ailesinin ne zaman müslüman olduğu konusu da tartışılmıştır. Tabakat müellifleri, atalarından İslâmiyet'i ilk kabul eden kişinin Yezîd b. Ebû Süf-yân'ın âzâtı kölesi Yezîd olduğunu belirtirler. İbn Hazm'ın beşinci göbekten dedesi Halef b. Ma'dân, bir rivayete göre Mûsâ b. Nusayr'ın ordusuyla birlikte 93 (712) yılında, bir rivayete göre de Endülüs Emevî Devleti'nin kurucusu Abdurrahman b. Muâviye b. Hişâm'la birlikte 138'de (755) Endülüs'e girmiştir. Bu bilgileri esas alan kaynaklar İbn Hazm'ın ailesinin Müslümanlığını çok eskilere götürürken özellikle şarkiyatçılar onun ailesinin İspanya hristiyanlarından olduğunu ve dedesinin geç dönemde ihtidâ ettiğini ileri sürmüşlerdir (İbn Hazm'ın ailesi ve nesebine ilişkin görüşler için bk. Hassân Muhammed Hassân, s. 32-39; Muhammed Ebû Zehre, s. 23-26).

Endülüs'ün sayılı zengin ve ileri gelenlerinden olan İbn Hazm'ın babası Ahmed b. Saîd, II. Hakem el-Müstansır'ın ölümü üzerine küçük yaşta tahta geçen II. Hişâm'ın (Müeyyed) hâcibi ve halifelik yetkilerini kullanan Mansûr lakaplı İbn Ebû Âmir'e ve onun oğlu Abdülmelik el-Muzaffer'e vezirlik yapmıştır. Babasının devlet ricâlinden olması sayesinde İbn Hazm, ilk zamanlarda aristokrat ve kültürlü bir çevrede müreffeh bir hayat yaşadıysa da Muzaffer'in ölümünden sonra baş gösteren ve giderek şiddetlenen taht kavgalarının doğurduğu kargaşa ortamı onun ailesinin de sıkıntılı bir dönem yaşamasına yol açtı. Emevî hilâfetinin ardından mülûk'û-t-tavâifin ortaya çıkmasıyla neticelenen süreç (1009-1031) başladığında İbn Hazm henüz on beş yaşındaydı. Bu sıralarda Kurtuba, Emevî hilâfetinin daha güçlü bir şekilde geri getirilmesini hedefleyen siyasî faaliyetlerin merkezi durumundaydı. Koyu bir Emevî taraftarı olduğu ileri sürülen İbn Hazm'ın da bir ölçüde bu faaliyetlerin içinde yer aldığı anlaşılmaktadır. Nesebinin dolaylı da olsa Emevîler'e bağlanması ve babasının Emevî hilâfeti döneminde vezirlik yapması gibi sebeplerin bu desteklemede rolü olabilir.

Veaba salgınında ağabeyi Ebû Bekir Ömer'i (401/1010), bir yıl sonra da babasını kaybeden İbn Hazm yaşadığı bu acılara ve kargaşa ortamına rağmen Kurtu-

ba'da kalmayı tercih etti; ancak Berberîler'in hâkimiyeti ele geçirip evlerini yağmalaması üzerine Meriye'ye (Almaria) göç etmek zorunda kaldı (1 Muharrem 404/13 Temmuz 1013). Emevî hânedanını di-riltmeye çalıştığı iddiasıyla Meriye valisi tarafından tutuklanarak (407/1016) birkaç ay gözaltında bulundurulduktan sonra Hısnülkasr'a (Aznalcazar) sürüldü. Burada kaldığı birkaç aylık süre içinde yörenin hâkimi Ebû'l-Kâsım Abdullah et-Tüçibî'den (İbnü'l-Mukaffal) ilgi gördü. Daha sonra Belensiye'ye (Valencia) gidip orada iktidarı ele geçiren Abdurrahman el-Murtazâ'yı (IV. Abdurrahman) desteklediği için (*Tavku'l-hamâme*, s. 154-156), vezirlik göreviyle ödüllendirildi. Ancak Murtazâ'nın öldürülmesi üzerine yine baskılara mâruz kaldı ve hapse atıldı. Kâsım b. Hammûd'un hilâfeti sırasında Kurtuba'ya döndü (409/1018) ve 412 (1021) yılına kadar burada kaldı. Hükümdarlığı birkaç ay süren V. Abdurrahman el-Müstazhir b. Hişâm'a da vezirlik yapan İbn Hazm, Müstazhir-Billâh'ın öldürülmesinden (414/1024) sonra tahta geçen III. Muhammed el-Müstekfî-Billâh (1024-1025) tarafından yine tevkif ettirildi. İbn Hazm, zalim ve zorba olarak nitelediği Müstekfî'nin kendisini tutuklatmasına sebep olarak Müstazhir-Billâh ile olan arkadaşlığını göstermektedir (*et-Taķrīb*, s. 199-200). Bu tutukluluğun, Endülüs'ün son Emevî halifesi olan III. Hişâm el-Mu'ted-Billâh'ın (1027-1031) halifeliği almasına kadar sürdüğü anlaşılmaktadır. İbn Hazm'ın, III. Hişâm devrinde de kısa bir müddet vezirlik yaptığı belirtilmektedir (Yâkût, XII, 237).

Berberîler'in Kâsım b. Hammûd'a karşı ayaklanması üzerine Kurtuba'dan kaçarak Şâtibe'ye (Javita) geçen İbn Hazm, sevgi ve aşka dair olmakla birlikte otobiyografik nitelik de taşıyan *Tavku'l-hamâme*'yi burada yazdı (417/1026). Bu tarihten sonra siyasetten büyük ölçüde el çekerek telif çalışmalarına ağırlık verdiği görülmektedir. *Tavku'l-hamâme*'den hemen sonra *el-Ahlâk ve's-siyer* adlı kitabını kaleme aldı, bu arada âlimleri himaye eden emîrin daveti üzerine Şâtibe yakınlarındaki Bünt (Alpuente) Kalesi'ne giderek Endülüs'ün faziletine dair risâlesini yazdı. Daha sonra Vali Ahmed b. Reşîk'in davetiyle Mayurka (Majorka) adasına geçti (430/1038-39) ve muhtemelen Mâlikî mezhebinin Endülüs'teki hâkimiyeti sebebiyle dile getiremediği düşüncelerini burada serbestçe açıklama fırsatı buldu; Mâlikî âlimi Ebû'l-Velîd el-Bâcî ile

439 (1047) yılında yine burada tartıştı. Bazılarına göre bu tartışmada yenik düşmesi sebebiyle, bazılarına göre ise daha başka sebepler yüzünden ertesi yıl Mayurka'dan ayrılarak İşbiliye'ye (Sevilla) geçen İbn Hazm, Abbâdî Hükümdarı Mu'tazîd-Billâh Abbâd b. Muhammed tarafından kitaplarının yakılması üzerine bu hükümdar aleyhine *Naķtû'l-'arûs* adlı eserini kaleme aldı. İşbiliye'de de huzur bulamayan İbn Hazm, atalarının memleketi olan Leble'ye (Niebla) dönerek vefatına kadar orada zâhidâne bir hayat sürdürdü. Saîd el-Endelüsî, İbn Hazm'ın oğlu tarafından yazılmış bir nottan hareketle onun 456 yılı Şâban ayının sonunda (Ağustos 1064) vefat ettiğini belirtmektedir (*Taķātû'l-ümem*, s. 77).

Tahsili. Babasının sarayındaki mürebbiyelerden okuma yazma öğrenen ve Kur'an'ı ezberleyen İbn Hazm (*Tavku'l-hamâme*, s. 79), Ebû Saîd el-Fetâ el-Ca'ferî'nin Kurtuba Camii'ndeki şiir meclislerine katılmış (*a.e.*, s. 100), Kurtuba'dan ayrılmadan önce fıkıh, hadis ve kelâm dersleri almıştır. İlk hocası Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Ebû Yezîd el-Ezdî'den hadis, kelâm, cedel ve dil öğrenmiş, onun yanında tanıştığı ve dostluk kurduğu Ebû Ali Hüseyin (Ebû'l-Hüseyin) b. Ali el-Fâsî'den istifade etmiştir (*a.e.*, s. 102-103, 155, 166). Dil hocalarından biri olarak andığı (*el-İhkâm*, IV, 13; VIII, 95) Ebû Ubeyde Hassân b. Mâlik'ten de bu sıralarda okumuş olmalıdır (yaklaşık on dört yaşına gelinceye kadar haremde mürebbiyeler elinde yetişmesinin İbn Hazm'ın karakterine etkisi konusunda bk. *E²* [İng.], III, 791). İbn Hazm başlangıçta edebiyat, tarih, mantık ve kısmen felsefede oldukça iyi bir tahsil görmüştür. Mantık hocası, İbnü'l-Kettânî diye de bilinen Muhammed b. Hasan el-Mezhicî el-Kurtubî el-Kettânî'dir (İbn Kesîr, XII, 91-92). İbn Hazm'a gelinceye kadar Endülüs'te felsefede İbn Meserre'den, tabii veya riyâzî ilimlerde Mesleme b. Ahmed el-Mecrîtî'den başka isim yapmış kimsenin bilinmediğini belirten İbn Kesîr, İbn Hazm'ın tabip olduğunu ve tıp konusunda kitabı bulunduğunu söylemektedir (*a.e.*, a.y.).

Humeydî'nin belirttiğine göre (*Cezvetü'l-muktebis*, s. 308) İbn Hazm, 400 (1010) yılından önce öğrencisi olduğu Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Cesûr'un yanında Yahyâ b. (Abdurrahman b.) Mes'ûd b. Vechîl-cenne, Ebû Bekir Hümâm b. Ahmed el-Kâdî, Abdullah b. Rebî', Muhammed b. Saîd b. Nebât, Abdurrahman b. Abdullah b. Hâlid, Abdullah b. Yûsuf, Ka-

dı Yûnus b. Abdullah b. Mugîs, Ahmed b. Ömer b. Enes el-Uzrî ve daha birçok âlimden istifade etmiştir (örnek olarak bk. *el-Muḥallâ*, I, 73, 76, 86, 95, 108, 212). İhtilâf-ta sözü dikkate alınan âlimlerden diye nitelediği Mes'ûd b. Süleyman b. Müflit ve İbn Abdülber en-Nemerî ile görüşüğünü kendisi belirtmektedir (*el-İḥkâm*, V, 102). Belensiye (Valencia) Kadısı (Ebû) Abdurrahman b. Abdullah b. Abdurrahman el-Cehhâf el-Meârifî'nin hayatta gördüğü en iyi kadı olduğunu söylemekte ve ondan duyduğu bazı bilgileri aktarmaktadır (*Tavku'l-ḥamâme*, s. 165, 179).

Meriye'deki ikameti sırasında İbn Hazm dinler tarihine ilgi duyarak yahudi çevrelerine girmiş (*a.g.e.*, s. 35) ve daha sonra kendisine bir reddiye yazacağı İbn Nagri-le ile burada tanışmış, arkadaşı Yahyâ b. Abdülkeşîr b. Vâfid ile birlikte, Allah hakkında tecsîmî andıran görüşlere sahip olduğunu söylediği Muhammed b. İṣâ es-Sûfî el-El-bîrî'yi ziyaret ederek kendisinden istifade etmiştir (*el-Faṣl*, IV, 205). İbn Meserre'ye nisbetle Meserre-cilik diye bilinen felsefî akımla tanışması da bu sıralardadır. Nitekim İbn Meserre'nin görüşlerini İsmâiliyye mezhebinde yerleşik görüşlere benzer siyasî ve içtimâî görüşlerle mezceden İsmâil b. Abdullah er-Ruaynî de o tarihte Meriye'de bulunuyordu.

İbn Hazm'ın fıkıh tahsiline nisbeten erken yaşta başladığı belirtilirse de Ebû Bekir İbnü'l-Arabî -muhtemelen Ya'kût'un, "İbn Hazm yirmi altı yaşında iken fıkha yöneldi" ifadesinden hareketle-, onun yirmi altı yaşına kadar en basit ibadetlerden bile habersiz olduğunu ileri sürmüştür. Mevcut rivayetlerin çoğuna göre İbn Hazm önce Şâfiî fıkhiyla ilgilenmiş, daha sonra Dâvûd b. Ali'nin Zâhirîlik mezhebine intisap etmiş ve nihayet bu bağlardan kurtularak bağımsız bir müctehid olmuştur. Fakat Zehebî'nin Ebû Bekir Muhammed b. Turhan et-Türkî'den naklettiği bir rivayete göre İbn Hazm fıkıh öğrenimine (Ebû) Abdullah b. Yahyâ b. Dehhûn'dan Mâlik'in *el-Muvaṭṭa'*nı, diğer bir rivayete göre de İbnü'l-Cesûr'dan *el-Muvaṭṭa'* ve *el-Müdevvene*'yi okuyarak başlamıştır. Endülüs'te Mâlikî mezhebinin yaygınlığı, hatta bölgenin tek mezhebi olduğu dikkate alınırsa Zehebî'nin naklettiği rivayet daha mâkul görünmektedir. Zehebî'ye göre İbn Hazm işe Mâlikî fıkhiyla başlamış, daha sonra Şâfiî fıkhiya ilgi duymuş ve nihayet Zâhirîlik düşüncesini yeniden hayata geçirip bu düşüncenin en önemli temsilcisi, Muhammed Ebû Zeh-

re'nin nitelemesine göre (*İbn Hazm*, s. 147) mutlak müctehid olmuştur. İbn Hazm'ın ilmi üstatlardan almadığı ve onların edep ve terbiyesiyle yetişmediği şeklindeki eleştiri (Şâtıbî, I, 68) diğer ilim dalları için haklı görülmesi bile fıkıh için bir ölçüde isabetli sayılabilir. Nitekim bu alanda istifade ettiği hoca sayısının çok az olması, belli belirsiz bir iki isim üzerinde durulması ve özellikle kendisinin fıkıh hocası olarak sadece Ebû'l-Hiyâr el-Lugavî'nin adından söz etmesi (*Tavku'l-ḥamâme*, s. 140) bu görüşü desteklemektedir.

Kaynaklarda hâfız, hadis ilimleri ve fikhü'l-hadîs âlimi gibi vasıflarla anılan İbn Hazm, gerek zihnî kabiliyetleri gerekse dindarlığı bakımından çok seçkin bir âlim olarak tanıtılmakta; bütün İslâm ilimlerinde derinleşmiş olduğu, hükümlerini doğrudan Kitap ve Sünnet'ten çıkardığı, edebiyat ve şiirde mâhir, dil, siyer ve tarih konularında geniş birikime sahip olduğu belirtilmektedir. İbn Hazm bu alanların hepsinde eser vermiştir. Latince de dahil olmak üzere birçok dil bildiği ileri sürülmüştür (Latince bildiği iddiasını destekleyen bazı ifadeleri için bk. *et-Takrîb*, s. 6, 8, 54, 134). İbn Hazm, Endülüs halkı arasında amelî ve ahlâkî bakımdan da seçkin bir kişi olarak tanınmıştır (Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XVIII, 186). Bazı Şîî yazarlar tarafından sosyal karışıklıklara yol açan bir fitneci diye nitelendirilmesinin, Muâviye'yi hatalı ve Hz. Ali'yi hilâfete hak sahibi görmekle birlikte (*el-Faṣl*, IV, 89) Hz. Osman'ın Ali'den efdal olduğunu söylemesi (*a.g.e.*, IV, 147), Ali'nin katili İbn Mülcem'i "müteevvil müctehid" olduğu gerekçesiyle mâzur göstermeye çalışması (Nâsir el-Kettânî, sy. 4 [1966], s. 80) ve ateşli bir Emevî taraftarı olması gibi siyasî sebeplere dayandığı söylenebilir. Genel Sünnî ve Şîî görüşten farklı olarak İbn Hazm'ın Hz. Ebû Bekir'e hilâfetine nas yoluyla verildiğini savunmasının da Şîa'nın aleyhteki tavrını etkilediği muhakkaktır.

İbn Hazm'dan rivayette bulunanlar arasında oğlu Ebû Râfi' el-Fazl, Ebû Abdullah Muhammed b. Fütûh el-Humeydî ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin babası sayılabilir. Zehebî'nin *A'lâmü'n-nübelâ*'nda Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin İbn Hazm ile yedi yıl birlikte bulunduğu ve onun bütün eserlerini dinlediği ifade edilir. Yine Zehebî, İbn Hazm'dan icâzetle rivayet nakleden son kişinin Ebû'l-Hasan Şüreyh b. Muhammed er-Ruaynî olduğunu belirtmektedir (XVIII, 186). Sem'ânî, Humey-

dî'nin de İbn Hazm'dan rivayette bulunduğu, İbn Hazm'ın görüş ve kitaplarının Irak ve Horasan'a onun vasıtasıyla geçtiğini söylemektedir (*Ensâb*, V, 694).

Çağdaşlarıyla birçok konuda ilmî tartışmaları bulunan İbn Hazm, *el-İḥkâm*'da çoğunlukla isim vermekten bu tartışmalara işaret etmektedir. Nitekim Mâlikî usulcüsü Ebû'l-Velîd el-Bâcî ile fıkıh usulü, Mekki b. Ebû Tâlib ile kıraat konusunda tartışmış (*el-İḥkâm*, IV, 167), kendisinin de belirttiği gibi müslümanlarla olan tartışmalarında naslara, gayri müslimlerle yaptığı tartışmalarında ise akîl burhana dayanmıştır. İbn Hazm kendinden önceki âlimleri de eleştirmekten geri durmamış, "Selefimizi severiz, ama bizim için gerçek onlardan daha değerli ve daha üstündür" (*et-Takrîb*, s. 160) diyerek bunu ilmin gereği saymıştır. Ancak çok defa başta mezhep imamı olmak üzere tenkit ettiği kimselere karşı nezaket sınırlarını aştığı, bazan hakarete varacak ağır ve sert ifadeler kullandığı da görülmüş; birçok âlimin kendisinden ve eserlerinden yüz çevirmesi, yöneticilerden baskı görmesi ve bazı kitaplarının yakılması gibi olumsuz gelişmeler bu kavgacı kişiliğine bağlanır. İbn Hazm kendisi ve kitapları hakkındaki olumsuz kanaatleri, "Bizim kitaplarımızı bu eserler hakkında hiçbir bilgisi olmayan, onları mütalaa etmeyen, tek bir kelimesini dahi görmemiş kişiler tenkit etmiştir" (*el-Faṣl*, II, 95) diyerek reddeder. İbn Hazm hakkında ılımlı bir tavır sergileyen Zehebî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin İbn Hazm'a yönelttiği tenkitleri zikrettikten sonra onun babasının hocası olan bu âlime insafsız davrandığını, hakkında âdil olmadığını ve onu çok hafife aldığını belirtmiş, ilimdeki büyüklüğüne rağmen İbnü'l-Arabî'nin İbn Hazm'ın mertebesine erişemeyeceğini ileri sürmüştür (*A'lâmü'n-nübelâ*, XVIII, 190).

Zâhirîlik Düşüncesi. Endülüs'te İbn Hazm'dan önce Zâhirîlik düşüncesini benimsemiş, en azından Zâhirîliğe meyletmış olan âlimler ulunmaktaydı. Mevcut mezheplerden hiçbirine bağlanmayan Bakî b. Mahled, resmî olarak Mâlikî fıkhiyi uyguladığı halde şahsî işlerinde Dâvûd b. Ali'nin mezhebine tâbi olan, *el-İnbâh 'alâ istinbâṭi'l-aḥkâm min Kitâbillâh* ile *el-İbâne 'an ḥaḳā'iki uşûli'd-diyâne* adlı eserlerin müellifi Münzir b. Saïd el-Bellûtî ve Kâsım b. Asbağ bunlardandır. Doğudan Endülüs'e 337 (948) yılında tâcir olarak gelen Bağdatlı Ali b. Bûndâr b. İsmâil el-Bermekî'nin Zâhirîlik düşüncesinin Endülüs'e taşınmasında rolü olmuş-

tu. Ali b. Bûndâr, Ebû'l-Hasan Abdullah b. Ahmed ed-Dâvûdî'nin öğrencisi olmuş, ondan *el-Muvazzahî* ve *el-Müneccaḥî* indlemişti (Makkarî, III, 66). Ayrıca İbn Hazm'ın yakın arkadaşı olan İbn Abdülber'r'in, İbn Hazm zamanında Zâhirîliğin temsilcilerinden biri olduğu (Zehebî, *Tezkiretü'l-ḥuffâz*, III, 1129-1130), hatta özellikle usul konularında İbn Hazm'la tartışmaları bulunan Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin de başlangıçta Zâhirîliğe meylettiği yönünde rivayetler bulunmaktadır (İbn Ferhûn, I, 380-381). Bu bilgilerin doğruluğu araştırmaya muhtaç olmakla birlikte Endülüs'teki Zâhirîlik temayülünü göstermesi açısından önemlidir. İbn Hazm, Endülüs'te Mâlikî fıkının yaygın olmasına rağmen birçok âlimin hadis doğrultusunda görüş açıklayarak veya Zâhirîliği yahut Şâfiî mezhebini benimseyerek Mâlikî mezhebine muhalif kaldığını belirtmektedir (*el-İḥkâm*, IV, 183).

İbn Hazm Zâhirîlik düşüncesini benimsemekle kalmamış, aynı zamanda onu sistemleştirmiştir. Özellikle Ebû Hanîfe ve Mâlik'in başını çektiği geniş anlamıyla re'y ihtihadının Şâfiî tarafından daraltılarak bütün ihtihad faaliyetleri kıyasa indirgenirken İbn Hazm bir adım daha atarak kıyası da reddetmek suretiyle re'yin alanını tamamen kapatmıştır. Kendisi de mezhep imamları içerisinde Şâfiî'nin usulündeki doğruların yanlışlardan fazla olduğunu belirtmektedir (*a.g.e.*, II, 120). İbn Hazm ile Şâfiî arasında anlayış benzerliklerine örnek olarak ikisinin de Kitap ile birlikte Sünnet'i de bütünüyle vahiy mahsulü sayması Kitap ve Sünnet'in birbirini neshetmesini ilke olarak câiz görmekte birlikte neshi gösteren bir şahit araması, hikmet kavramını sünnet olarak yorumlaması (*Nübzetü'l-kâfiye*, s. 41), nas ve icmâ olmaksızın re'y ve istihsan yoluyla dinde bir görüş ileri süren kişiyi yeni bir şeriat icat etmiş kabul etmesi (*a.g.e.*, s. 50) zikredilebilir.

İbn Hazm, Dâvûd b. Ali'nin öncüsü olduğu Zâhirîlik mezhebini benimsemekle birlikte birçok hususta hem mezhep önderinin hem de kendi zamanına kadar Zâhirîlik düşüncesinde yer almış diğer kişilerin görüşlerine muhalefet etmiştir (meselâ bk. *el-İḥkâm*, III, 129, 130, 147; IV, 2, 231; V, 87; *el-Muḥallâ*, I, 224, 229; II, 24; İbn Rüşd, I, 69). Bir yandan kendisinin Zâhirîler'den olduğunu söylerken öte yandan Zâhirî olanları da dahil olmak üzere şahısları ve mezhepleri taklit konusunda olumsuz ve sert tutum takınmasından, Zâhirîliği teknik anlamda bir mezhep

olarak değil bir yöntem ve yaklaşım tarzı olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Esasen diğer İslâm hukuk ekollerinin hemen hepsi bir şahıs ismine nisbet edilirken Zâhirîlik bir tavır alışın adı olmuştur. Bununla beraber İbnü'l-Esîr'in, Mağrib'de İbn Hazm taraftarlarından oluşan Hazmiyye adında bir cemaatin ortaya çıktığını kaydetmesi (*el-Kâmil*, XII, 145), sonraları onun fikirlerinin de öteki mezhep imamlarınki gibi taraftar kazandığını göstermektedir. Muvahhidler hânedanının üçüncü emîri zamanında Zâhirîliğin yarı resmî bir anlayış haline gelmesi de bu arada zikredilebilir (Goldziher, s. 138).

Usul Görüşleri. İbn Hazm'ın çeşitli eserlerinde sık sık tekrar ettiği şu ana fikirler onun usulünün teorik çerçevesini, zeminini ve Zâhirîlik karakterini göstermesi bakımından önem taşır: Allah'ın dini zâhirdir, onda bâtın yoktur; cehdirdir, onda sır yoktur; burhandır, onda gevşeklik yoktur (*el-Faṣl*, II, 116). Hükmü Kur'an'da veya Hz. Peygamber'in beyanında genel veya özel ismiyle açıkça belirtilmeyen bir olayın meydana gelmesi mümkün değildir (*el-İḥkâm*, IV, 184). Dolayısıyla din sadece Kur'an'dan ve Hz. Peygamber'den sahih olarak sabit olan sünnetten alınır ve bağlayıcılık açısından her ikisi de eşittir. Bir konuda Allah'tan ve Hz. Peygamber'den bir açıklama gelmedikçe hiç kimsenin onlar adına bir beyanda bulunma yetkisi yoktur (*Nübzetü'l-kâfiye*, s. 38); Allah ne bildirdiyse insanlar sadece onu bilebilir (*el-İḥkâm*, II, 206; III, 4, 21; VIII, 14). Şeriat yalnızca kulların denenmesi için gelmiştir. Kulların maslahatları kendi bakışlarına göre değil Allah'ın emirleri ve nehiyleri doğrultusunda cereyan eder. Bir kimse kendi şahsî görüşünü Allah'a izâfe ederse O'na iftira etmiş olur; eğer Allah'a izâfe etmiyorsa bu da o görüşün dinden olmadığı anlamına gelir. Dinî bir konuda hiç kimse rabbimizin dediğinin ve bize vâcip kıldığının dışında bir şey söyleme yetkisine sahip değildir (*a.g.e.*, V, 125). Bu sebeple doğruyu isabet ettirmek ancak nassın zâhirine tâbi olmak suretiyle mümkündür; mânaların dikkate alınması ise re'ydir. Bu suretle İbn Hazm, dili de din gibi tevkîf (yalnız Allah'ın bildirmesi halinde bilinebilecek konular) kapsamına dahil ederek isim verme ve hüküm koymanın insanlara bırakılmadığı görüşündedir (*el-Faṣl*, V, 110). Resûl-i Ekrem'in Kur'an'ı açıklaması vahiy kaynaklı olup bu yetki sadece ona verilmiştir; sonrakilerin vahiy irtibatı olmadığı için onlara düşen açıklamak değil anlamaya çalışmaktır. Hz.

Peygamber dışında hiç kimseye verilmiş bir hüccet yoktur (*el-Muḥallâ*, XI, 243, 249, 258). İbn Hazm, *el-İḥkâm*'ın yazılış amacını ve konusunu açıkladığı birinci bölümde diğer usul eserlerinde rastlanmayan bir biçimde görüşlerini oturttuğu bu teorik çerçeveye temas eder. Burada da özetle bütün dinî ahkâmın Kur'an'la ve resûlün diliyle açıklandığını ve bu iki kelâm içinde aranması gerektiğini, artık tamamlanmış olan dinin Allah'tan, resûlünün dilinden ve ülû'l-emrin Hz. Peygamber'den alıp bize tebliğ ettiklerinden alınması gerektiğini, bunun dışında kalanların dinden olmadığını, aksine bir görüşün bâtil sayıldığını belirtir.

A) Deliller. İbn Hazm'a göre şer'î ahkâmın kaynakları dörttür: a) Kur'an nassı, b) Hz. Peygamber'in kelâmının nassı, c) Ulemânın hepsinin icmâi, d) Bir mânaya (vecih) ihtimali bulunan delil (*el-İḥkâm*, I, 68-71; II, 120; *el-Muḥallâ*, I, 5). Dinî meseleler hakkındaki hükümler sadece bu dört vecihten biriyle bilinir ve bu vecihlerin hepsi de nassa râcidir. 1. Kur'an ve Sünnet. *el-İḥkâm*'ın onuncu bölümünü (I, 95-96) Kur'an'ın gerektirdiğine göre hüküm verme konusuna ayıran İbn Hazm, ayrıntıları ilgili bölümlere havale ederek Kur'an'ın başvurulacak yegâne asıl olduğunu, onda eksik bir şey bırakılmadığını söyler. Kur'an'ın gerektirdiği şekilde amel etme konusunda Ehl-i sünnet, Mu'tezile, Havâric, Mürcie ve Zeydiyye arasında görüş ayrılığı bulunmadığını, sadece bazı Râfıziler'in buna karşı çıktıklarını ve bu yüzden kâfir olduklarını belirtir.

İbn Hazm, "O hevâsından konuşmaz, o ancak vahiydir" (en-Necm 53/4) meâlindeki âyeti de dikkate alarak vahiy kavramını ikiye ayıran geleneksel anlayışı benimser. Bunların ilki mu'ciz bir nazımla düzenlenmiş metlûv vahiy (Kur'an), diğeri i'caz özelliği taşımayan, metlûv olmayan mervî vahiydir (sünnet). Bu ikisi arasında farklılık ve çatışma bulunmaz. Kur'an ve Sünnet nasları, tilâvet bakımından farklı olsalar bile hüküm koyma ve bağlayıcılık açısından aralarında fark yoktur; çünkü Kur'an ve Sünnet Allah katından olmaları bakımından eşittir. Kur'an gibi Hz. Peygamber'in kelâmı da vahiy olup, "Zikri biz indirdik, onun koruyucusu da biziz" âyetine göre (el-Hicr 15/9) vahiy zikirdir, zikir de korunmuştur. İbn Hazm bu âyetten hareketle, bazı Zâhirîler'in, aksi üzerinde icmâ yapılmış sahih bir hadisin bulunabileceğini ileri sürerek böyle bir durumun o hadisin neshine delil olduğunu söylemelerini fâhiş bir hata olarak değer-

lendirir (Zerkeşî, IV, 129-130). İbn Hazm, dinin sadece Kur'an'dan ve Resûl-i Ekrem'den sahih şekilde sabit olan sünnetten alınacağını savunduğu için Peygamber'den bu şekilde sabit olma yolları üzerinde önemle durmuştur. Buna göre Resûlullah'tan sabit olma üç yolla gerçekleşir: a) Ümmetin bütün âlimlerinin ondan rivayeti yoluyla (icmâ), b) Bir cemaatin ondan nakliyle (naklül-kâffe), c) Güvenilir tek kişilerin muttasıl rivayeti yoluyla (*el-Muḥallâ*, I, 50). Bu yaklaşımıyla tutarlı olarak İbn Hazm, sünnetin kısımlarını ele aldığı bölüme "Allah'tan ihbârın kısımları" başlığını koymuş (*el-İḥkâm*, I, 104) ve bu başlık altında rivayet açısından haberin kısımları üzerinde durmuştur. Haberi mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki kısma ayırıp "iki ve daha fazla sayıdaki kişinin birbirlerinden ayrı olarak aynı lafızlarla naklettikleri haber" şeklinde tanımladığı mütevâtir haberin zaruri bilgi ifade ettiğini özellikle belirtir (*a.g.e.*, I, 107); böyle bir haberi inkâr etmenin duyularla idrak edilen şeyleri inkârla eşdeğer olduğunu söyler. İbn Hazm, "âdilînden Peygamber'e kadar muttasıl olarak naklettiği haber" diye tanımladığı haber-i vâhidin hem güvenilir bilgi kaynağı hem de bağlayıcı olduğu görüşündedir. Hadisin muttasıl olmasına önem veren İbn Hazm, icmân desteklemesi durumunda mürsel haberin de alınabileceğini düşünür (Zerkeşî, IV, 411). Rivayet ettiği haberin makbul olabilmesi için râvinin âdil olması yanında fakih olması gerektiğini de öne sürer. Fakih olmanın bir şartı da hıfza (ezberleme yeteneği) sahip olmaktır (*el-İḥkâm*, I, 138, 143, 144, 148; IV, 162). Hz. Peygamber'in söylemiş olduğunda iki müslümanın ihtilâf etmediği sahih her nassa uymak farzdır, bu nas Allah'ın Kur'an'daki muradının tefsiri ve mücmelinin beyanıdır (*a.e.*, I, 104). İbn Hazm haber-i vâhidin kabulünde icmâ bulunduğunu, fakat I. (VII.) yüzyıldan sonra ortaya çıkan Mu'tezile kelâmcılarının bu icmâa muhalefet ettiklerini söyler. Zâhirîler'in bazı haber-i vâhidleri terkettikleri iddiasına karşılık olarak hiçbir Zâhirî'nin re'y yahut kıyas sebebiyle veya birinin görüşü yüzünden hadisi terketmediğini, onların bazı hadisleri terketmesinin şu sebeplerle olabileceğini belirtir: a) Hadisin başka bir nas ile nesh veya tahsis edilmiş olması, b) Hadisin kendilerine ulaşmamış bulunması, c) Rivayette tedlîs bulunması, d) İki hadisin birbiriyle çatışması. Ancak İbn Hazm, bunlardan sadece ilk ikisini hadisin terki

için yeter sebep olarak görmektedir (*a.e.*, VIII, 75). Mâna ile nakil konusunda İbn Hazm, ihticâc ve fetva kastıyla tebliğ kastı arasında ayırım yapmış ve birinci durumda eğer râvi hadisin anlamını biliyorsa meâlen nakletmesinin câiz olduğunu, ikinci durumda ise lafızıyla nakletmesi gerektiğini söylemiştir (İbn Hazm'ın sünnet anlayışı için bk. *a.g.e.*, I, 96-150; II, 2-149).

İbn Hazm'ın Hz. Peygamber'in fiil ve ikrarının değerine ilişkin yaklaşımı da (*a.g.e.*, IV, 39-58; *el-Muḥallâ*, I, 65) onun lafızlılığı ve zâhirciliği ile uyumludur. Buna göre Resûl-i Ekrem'in, bir hükmün yerine getirilmesi veya bir emrin beyanı kabilinden olmayan fiilleri yükümlülük doğurmayıp sadece örnek özelliği taşır; aynı şekilde onun ikrarı da yalnızca mubah kılma işlevine sahiptir. Bir emrin beyanı veya bir hükmün uygulaması türünden fiilleri ise vücûb ifade eder. Hz. Peygamber'in fiilleri konusunda İbn Hazm'ın bu yaklaşımı sonraki muhakkik usulcüler tarafından büyük ölçüde benimsenmiştir. Şâfiî usulcülerinden Ebû Şâme el-Makdisî, bu konuya hasrettiği kitabında geniş yer verdiği İbn Hazm'ın görüşlerine katılmıştır (*el-Muḥakkak*, s. 76-100, 196-198, 207; ayrıca sünnet konusunda ayrıntılar için bk. *el-İḥkâm*, I, 96-150; II, 2-149).

Beyan, "bir şeyin hakikati konusunda bilgi edinmenin özû itibarıyla mümkün olması" (*el-İḥkâm*, I, 40), tebyin ise "anlamı kapalı durumdan kurtarmak" mânasına gelir. Kur'an'ı Kur'an'la, hadisi hadisle ve hadisi menkul icmâ ile beyan etmenin tefsir, tahsis ve istisna gibi yolları vardır. Kur'an sünnetin, sünnet de Kur'an'ın mücmelini açıklar. Hz. Peygamber'in kendi lafızıyla Kur'an'daki bir kapalılığı saha-bilere açıklamasına "müredded beyan" ve "müekked tefsir" denir. Mücmel müfesserden önce olabileceği gibi sonra da olabilir. Beyanın amelin vâcip kılış vaktine kadar tehirî câiz ise de bu vakitten sonraya kalması mümkün değildir (Gazzâlî bu görüşü Zâhirîler yanında Mu'tezile'ye ve bazı Hanefîler'e de nisbet eder, *el-Müstasfâ*, I, 368).

İbn Hazm, "hükmün tamamının veya bir kısmının kaldırılması", "tekrar etmeyen konulardaki ilk emrin süresinin sona erdiğini beyan", "vârit olan hükmü belli bir zaman dilimine tahsis etmek" gibi değişik ifadelerle tanımladığı neshi bir beyan türü, daha doğrusu beyanın tehir edilme türlerinden biri sayar ve gerek ne-

sih olayında gerekse neshin gerçekleşme biçimlerinde bir illet ve hikmet aramanın anlamsız olduğunu savunur (nesih -bedâ farkı için bk. *el-İḥkâm*, IV, 68-69). Nesih, tahsis ve istisnanın aynı kapsamda değerlendirilmesine karşı çıkan ve sonuç itibarıyla tahsisi de istisna kapsamında değerlendiren İbn Hazm nesihte istisnanın farkını şöyle açıklar: Bir kısmı istisna edilmiş cümlelerin umumuyla Allah bizi asla sorumlu tutmamış, sadece istisna edilmemiş kısmı bizden istemiştir; nesihte ise istisnanın aksine dün yapmakla emrolduğumuz şeyin bugün yasaklanması söz konusudur (*a.g.e.*, IV, 66-67).

Kelâmın emir, dilek, haber ve soru şeklindeki dört kısmından sadece ilkinde nesh söz konusu olabilir (*a.g.e.*, IV, 71-72). Nesih emrolunan şeye (fiile) değil emre yöneliktir (*a.g.e.*, IV, 65). İbn Hazm, neshin kapsamı konusunda Zâhirîler arasında görüş ayrılığı bulunduğunu, bazılarının tevhid gibi akla bilinen şeylerin neshinin câiz olmadığını savunduklarını belirtmiş, fakat kendisi nesihte illet ve maslahat aranmayacağı görüşünde olduğu için bu konuda tevhidle diğer şer'î hükümler arasında fark bulunmadığını söylemiştir. Tâvîzî zâhirciliğin tipik örneği olan bu anlayışa göre teorik olarak meselâ Allah teslîsi veya puta tapmayı emrecek olsaydı bu emrin hikmet, adalet ve hak sayılması, tevhidin ise küfür kabul edilmesi gerekirdi (*a.g.e.*, IV, 73). İbn Hazm bazı Zâhirîler'in, aklî imkânsız olduğu gerekçesiyle nimet verene şükretme vecibesinin neshedilemeyeceği yönündeki görüşlerini hatırlatarak bu yaklaşımı da doğru bulmaz. Çünkü Allah'ın emrettiğinin dışında güzel, yasakladığının dışında da çirkin yoktur (*a.g.e.*, IV, 75). Ancak İbn Hazm, Allah'ın kendi vaadine muhalefet etmesinin mümkün olduğu anlamına geleceği için vaad ve vâdin neshedilemeyeceğini söyler.

Neshi bilmenin yolları üzerinde titizlikle duran İbn Hazm'a göre nesh veya tahsisden bahsedebilmek yahut nassın zâhirinden anlaşılın bir te'vili bulunduğunu veya bir hükmün üzerimize vâcip olmadığını söyleyebilmek için başka bir nas veya yakînî icmâ bulunması ya da duyularımızla edindiğimiz bilgilerin bunu zorunlu kılması gerekir (*el-Muḥallâ*, I, 52-53). Açık bir nas, icmâ veya burhan olmadıkça kimse herhangi bir beyanı neshedici olarak değerlendiremez. Neshin varlığını bilmenin dört yolu vardır. a) Yakînî icmâ, b) Her iki nasla da amel etmenin imkânsızlığı durumunda birinin tarihinin sonra

olduğunu bilme, c) Bir emrin ötekini neshettiğine dair üçüncü bir nassın bulunması, d) Ortada birinin uygulamadan kalktığını, ötekinin ise vâcip olduğunu bildiğimizi iki durumun bulunması (*el-İhkâm*, IV, 83-88). İbn Hazm'a göre her ikisi de vahiy olduğu için Kur'an sünnetle, sünnet de Kur'an'la neshedilebilir. Bu vahyin vahiy ile neshi anlamına gelir; sünnetin âhâd veya tevâtür yoluyla nakledilmiş olması önemli değildir (*a.g.e.*, VIII, 107-114; İbn Hazm'ın nesih anlayışı için ayrıca bk. IV, 59-121).

Prensip olarak Kur'an ve Sünnet arasında teâruz ve ihtilâf bulunamayacağını düşünen İbn Hazm, bu sebeple söz konusu kaynaklar arasında kişinin kanaatine göre bir çatışma görülürse yine de ikisini birden uygulamak gerektiğini; vücûb açısından her ikisine de itaat eşit olduğundan birini öteki lehine terketmenin câiz olmadığını savunmuştur (*el-Muḥallâ*, I, 50-51; *Nübẓetü'l-kâfiye*, s. 38-39). İnsanların icmâi nassı takviye etmeyeceği gibi ihtilâfı da onu zayıflatmaz; bu bakımdan tercih için üçüncü bir nassa başvurmaya gerek yoktur; mümkün mertebe her iki nasla da amel edilmeli, mümkün değilse daha fazla yükümlülük ve ayrıntı içeren nas alınmalıdır (*el-İhkâm*, VIII, 43).

2. İcmâ. İbn Hazm *el-İhkâm*'da icmâ konusunu ele aldığı bölümde (IV, 128-238), ehl-i İslâm'ın bütün zamanlarda sahih ve kuşku götürmez icmâ ile görüş birliğine vardıkları konular bulunduğunu ifade ettikten sonra bu cümleden olarak şu hususlar üzerinde durur: Kur'an nassına ve güvenilir râviler kanalından Hz. Peygamber'e isnad edilen sünnete uyan kimse icmâa uymuş olur. Sünnete uyanın vücûbu konusundaki icmâ da böyledir. Ehl-i İslâm cemaatle birlikte hareket etmenin vâcpliğine ittîfak etmiştir. İbn Hazm "cemaat" kavramıyla sahâbe, tâbiîn ve onlardan sonra gelen imamı kastettiğini belirttikten sonra kendileriyle muhalifleri arasında, İslâm bilginlerince ulaşılan icmâin Allah'ın dininde bir hüccet ve kesin bir gerçek olduğu hususunda görüş birliği bulunduğunu, ihtilâfın ise icmâin mahiyeti konusunda ortaya çıktığını söyler (*a.g.e.*, IV, 128).

İslâm âlimlerinin icmâ ile ilgili tanım ve anlayışlarına yer verip uzun uzadıya tartışarak (*a.g.e.*, IV, 143-238) sonuçta Dâvûd b. Ali'nin anlayışının doğru olduğu kanaatine varan İbn Hazm'a göre icmâ, Hz. Peygamber'in ahabının istisnasız bilip kabul ettikleri yakinen bilinen şeydir. Me-

selâ onların Resûl-i Ekrem'le beş vakit namaz kıldıklarına, namazın rûkû ve secde sayılarına, Hz. Peygamber'in insanlarla birlikte ramazan orucu tuttuğuna ve ikrar etmeyeninin mümin olamayacağına ilişkin bilgilerimiz yakînî bilgidir ve bunun icmâ olduğunda kimsenin ihtilâfı yoktur. O dönemde sahâbe müminlerin tamamını teşkil ediyordu. Eğer sahâbeden sonraki bir asırda, sahâbe icmâıyla hakkında kesin hüküm verilmemiş bir nassın hükmü konusunda icmâ mümkün olsa bu hükmün doğruluğu ve hüccet sayılması gerektiği kesin olmakla birlikte bu yine de icmâ sayılmaz. Sahâbeden sonraki bir dönemde meydana gelen görüş birliğinin hak ve hüccet kabul edilmesi, "Ümmetimden bir grup hakkı destekleyip ayakta tutmaya devam edecektir" (Buhârî, "İ'tisâm", 10) meâlindeki hadise dayanır. Bu tür görüş birliğinin icmâ sayılmayışı ise sahâbeden sonraki asırlarda müminlerin, genel olarak İslâm ümmetinin sadece bir kısmını teşkil etmesi sebebiyledir (*el-Muḥallâ*, I, 54-55; *el-İhkâm*, IV, 149). Buna göre diğer mezheplerin "herhangi bir asırdaki ümmetin âlimlerinin görüş birliği" şeklinde tanımladıkları icmâ anlayışı, hüccet olmak bakımından İbn Hazm tarafından devam ettirilirken dinin aslî kaynağı olarak değerlendirilen icmâ sadece sahâbenin görüş birliğine tahsis edilmiş ve bile bile bu icmâa muhalefet edilmesi küfür olarak değerlendirilmiştir. İbn Hazm icmâi, mütevâtir nakille güvenilir tek kişilerin âhâd yolla yaptıkları muttasıl nakil yanında Peygamber'den naklin üçüncü ve en kuvvetli yolu olarak görmekte ve ümmetin bütün âlimlerinin ondan rivayetini icmâ olarak adlandırmaktadır (*el-Muḥallâ*, I, 50; *el-İhkâm*, IV, 141-142). İbn Hazm, sahâbeden gelen bir rivayete Kur'an ve Sünnet'te bulunmak şartıyla ittibâ edileceğini, esasen sahâbe icmâının bu olduğunu ve sahih icmâin naslara ittibâ etmenin vâcpliğinden ibaret bulunduğunu söylemektedir (*a.g.e.*, IV, 151).

İbn Hazm icmâin, "hakkında nas bulunmayan bir hüküm üzerinde müslüman âlimlerin re'y ve kıyas yoluyla görüş birliğine varmış olması" şeklinde anlaşılmasına şiddetle karşı çıkmakta, ümmet âlimlerinin ancak Kur'an veya Sünnet'ten bir nas üzerine icmâ edebileceklerini savunmaktadır. İcmâin sadece nas kaynaklı olacağı anlayışı, İbn Hazm'ın dinde eksiklik olduğu kanaatine götüreceği kaygısıyla re'y ve kıyasa yer vermeyen sistemine uygundur. İbn Hazm icmâi, "naslara uyma"

anlamına hasrettiği için onu Kur'an ve Sünnet'ten delillendirmeye ihtiyaç duymamış; sadece herhangi bir asırda gerçekleşen görüş birliğinin icmâ sayılması da hak ve hüccet olacağını göstermesi bakımından yukarıda zikredilen hadise yer vermiş; diğer usulcülerin icmâin temel gerekçesi olarak gösterdikleri, "Ümmetim sapıklık üzerinde birleşmez" (İbn Mâce, "Fiten", 8) hadisinin, lafız ve sened bakımından sahih olmamakla birlikte diğer hadisin desteğiyle anlamının sahih olduğunu söylemiştir (*el-İhkâm*, IV, 131).

İbn Hazm'ın, Ebû Hanîfe'yi ve İmam Mâlik'i taklit edenlerin Allah'ın emrine, Peygamber'in sünnetine, müslümanların icmâına, kurûn-ı sâlihanın üzerinde bulunduğu şeye ve delâil-i aklın gerektirdiklerine muhalefet ettiklerini söylerken (*a.g.e.*, II, 120; sahâbe ve tâbiîn icmâi ifadesi için bk. *el-Faşl*, II, 177) hem "müslümanların icmâi" hem de "kurûn-ı sâlihanın üzerinde bulunduğu şey" tabirlerine birlikte yer vermesi dikkat çekicidir. Bu durumda kurûn-ı sâliha ifadesinin icmâdan farklı bir anlam kazandığı, müslümanların icmâi veya ümmet âlimlerinin hepsinin icmâi (*el-İhkâm*, I, 68, 71) şeklindeki ifadesiyle özellikle sahâbe icmâının kastedildiği, kurûn-ı sâliha tabiriyle sahâbeden sonra gelenlerin görüş birliğinin kastedildiği söylenebilir. Ayrıca kurûn-ı sâliha ifadesinin icmâin nakli meselesiyle de irtibatlandırmak mümkündür. Çünkü İbn Hazm'a göre icmâ, ancak yine bir icmâ ile veya mütevâtir bir nakille sahih kabul edilebilir (*a.g.e.*, IV, 210). Hz. Ömer'in Şüreyh'e yazdığı mektuptaki "sâlihlerin hükmettiği" ifadesini "sâlihlerin icmâi" olarak açıklayan (*a.g.e.*, VI, 78) İbn Hazm'ın Selef-i sâlih'i sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn olarak göstermesi de (*a.g.e.*, VI, 146) bu konuda önemli bir ipucu vermektedir.

İstishâbü'l-hâl. İbn Hazm'ın, icmâ bahsinden sonra istishâbü'l-hâl konusunu ele almakla (*a.g.e.*, V, 2-49) bir anlamda onunla bağlantı kurduğu ve orada söylediklerini teyit amacı güttüğü düşünülebilir. Esasen bölüm başlığı olarak "İstishâbü'l-hâl, Kur'an ve Sünnet'in vâcip kıldıklarının dışındaki bütün akid, ahid ve şartların butlanı" ifadesini seçmesi de bunu hissettirmektedir. İbn Hazm'ın bu başlık altında özellikle üzerinde durduğu husus salt zaman, mekân ve durum değişmesinin hükmün değişmesini gerektirmeyeceğidir. Ona göre sabit olan bir şey ebediyen ve her hâlükârda sabittir. Bu ba-

kımdan Kur'an'ın ve sabit sünnetin nassı herhangi bir konuda bir hüküm getirmişse hükme konu olan şeyin bazı durumlarının değişmesi veya zaman yahut mekân değişikliği sebebiyle bu hükmün de değişeceğini veya ortadan kalkacağını iddia eden kimsenin Kur'an ve Sünnet'ten delil getirmesi gerekir. Bu yaklaşım diğer usulcüler tarafından, "Neshin vârit olması mevcut nassın hükmünün devam ettiğine delildir" şeklinde tanımlanan "nas istishabı"na benzemektedir. İbn Hazm sisteminin temelini oturttuğu, "Din tamamlanmıştır ve değişmez" anlayışının bir sonucu olarak zaman ve mekânın değişmesi gibi mülâhazalarla hükmün değişmesini, Peygamber'in getirdiği dinin değiştirilmesi olarak algılamakta, aynı gerçekleyle de Allah'ın izin vermediği ziyade veya noksanlığa yahut değiştirmeye yol açan ihtiyatın gerçekten ihtiyat değil sapma olduğunu, gerçek ihtiyatın Kur'an ve Sünnet'e uymaktan ibaret bulunduğunu söylemektedir.

Koyu zâhirciliğini akid, ahid şart ve vadelerin geçerliliği hususunda da sürdüren İbn Hazm, nassın iptal ettikleri dışında bu işlemlerin hepsinin bağlayıcı olduğu şeklindeki görüşü tenkit ederek nassın vâcip veya mubah kıldıklarının geçerli, diğerlerinin ise bâtil olduğunu savunmuştur. Öte yandan istishâb'ül-hâlin temellendirilmesi konusunda İbn Hazm ile istishâbı kabul eden diğer usulcüler arasındaki görüş ayrılığı teorik olup İbn Hazm bu ilkeyi dine dayandırırken diğerleri bunun akıl ile sabit olduğunu söylemişlerdir.

"Ekallü mâ kile" ile Hüküm Verme. Ekallü mâ kile (söylenenin en azı) tabiri nafaka, diyet, erş ve zekât gibi miktarın söz konusu olduğu malî veya cezaî hususlarda dikkate alınması gereken en az rakamı ifade eder. Bazı âlimler, farklı miktarların önerildiği ihtilâflı bir konuda önerilen en az miktar (ekallü mâ kile) üzerinde hükmen ittifak meydana gelmiş sayılacağını ve bu miktarın icmâ hükmünde olacağını, öteki görüşlerin alınabilmesi için delille gerek bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. İbn Hazm, bu görüş sahiplerinin gerekçelerini de zikrettikten sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Eğer ehl-i İslâm'ın hepsinin görüşünü tesbit etme imkânı bulunsaydı bu görüş doğru kabul edilebilirdi. Bu mümkün olmadığına göre söz konusu görüş faydasız bir külfet yüklenmektir." İbn Hazm'ın anılan ilkeye itibar etmediği intibahı veren bu ifadesi ve yeterince açık olmayan üslûbu yüzün-

den olmalı ki Zerkeşi onun ekallü mâ kileyi inkâr ettiğini söylemiştir (*el-Bahrü'l-muhtâ*, VI, 31). Halbuki İbn Hazm bu ilkeyi sadece vücûbunu nassın tayin ettiği, miktarının ise ülü'l-emre itaate havale edildiği salt icmâ konusu meselelerde (emek-sermaye ortaklığı, zimmî tarafından öldürülen zimmînin diyeti gibi) kullanmakta ve onu icmâdan alınan delil olarak adlandırarak bir yönüyle icmâ kapsamına dahil etmektedir. Esasen dinin her hükmü için nas bulunması gerektiğini savunan, buna bağlı olarak icmâ da nassa dayandırılan temel anlayışı bunu gerektirir. Aynı anlayışın bir gereği olarak İbn Hazm, farklı rivayetler söz konusu olduğunda her zaman en fazla hüküm içeren rivayeti aldığı halde bu meselede "ekserü mâ kile" ile (söylenenin en çoğu) amel etmeyi haram görmektedir. Bu noktada İbn Hazm'ın prensip olarak, herhangi bir işin vâcipliğine dair bir nas vârit olunca "emrolunan şeyi yaptı" denilebilecek en az miktarı yapan kişiden farzın düşeceğini kabul ettiği de hatırlanmalıdır. İbn Hazm istishâb'ül-hâl ve ekallü mâ kileyi müstakil hüccet olarak değerlendirmemiş, bunları bir yandan birbirleriyle benzer ve birbirlerini tamamlar muhtevada ele alırken öte yandan diğer usulcülerin yaklaşımlarından farklı olarak her ikisini de icmâ anlayışı içerisinde eritmeye çalışmış ve "icmâdan alınan delil" olarak nitelemiştir (ayrıntılar için bk. *el-İhkâm*, V, 50-63).

3. Delil. İbn Hazm delil kavramını bazan "aklî burhan" (*el-Muhtallâ*, I, 5), bazan "aklın delillerinin gerektirdikleri" (*el-İhkâm*, II, 120) olarak açıklasa da kastedilen şey aynıdır. İbn Hazm'ın genellikle hükmün kaynakları olarak gördüğü nas, icmâ ve zaruret üçlüsünden zaruret büyük ölçüde, burada incelenecek olan delil yanında, duyularla ve akılla zorunlu olarak algılanan şeyleri de içine alacak bir anlam genişliğine sahiptir.

İbn Hazm, kendisinin bir delile dayanarak görüş açıklamış olmasını bazılarının nas ve icmân dışına çıkma olarak değerlendirdiğini, bazılarının da delil ile kıyası aynı şey zannederek çok büyük bir hata işlediklerini söyler. Ona göre delil nastan ve icmâdan alınmıştır. İcmâdan alınan delil dört kısma ayrılır. a) İstishâb'ül-hâl, b) Ekallü mâ kile, c) Herhangi bir görüşün terki üzerinde icmâ, d) Her birinde farklı görüşlere sahip olsalar bile müslümanların hükmünün eşitliği. Nastan alınan delil ise yedi kısımdır. a) Herhangi birinde açıkça belirtilmeyen (mansûs olmayan) bir sonuca birlikte götüren iki

mukaddime. Örnek: "Her sarhoş edici şaraptır", "Her şarap haramdır" şeklindeki iki öncülün zorunlu sonucu, "Her sarhoş edici haramdır" şeklindedir. Bu iki öncül her sarhoş edicinin haram olduğuna burhanı delildir. b) Bir hükmün kendisine tâlik edildiği şart. Şart gerçekleştiğinde ona tâlik edilmiş hüküm de vâcip olur. Örnek: "Eğer vazgeçerlerse önceki yaptıkları bağışlanır" (*el-Enfâl* 8/38). Bu hükmün vazgeçen herkes için söz konusu olduğu açıktır. c) Kendisinden herhangi bir dolaylı anlam çıkarılan lafız. Mantıkçılar bunu "mütelâimât" diye adlandırırlar. Meselâ Hz. İbrâhim'in yumuşak huylu ve sabırlı olduğunu bildiren âyetten (*et-Tevbe* 9/114) onun sefih olmadığı zorunlu olarak anlaşılmalıdır. d) Biri hariç tamamı bâtil olan kısımlar. Bu durumda o tek şey sahih olur. Literatürde "aklî taksim" veya "sebr ve taksim" olarak adlandırılan bu hususu İbn Hazm bazan "zarûretü'l-akl" olarak da isimlendirir. Meselâ haram, farz ve mubah şeklinde üçlü ayırım sonrasında bu şey ne farz ne de haramdır denildiğinde o şeyin mubah olduğu zorunlu olarak anlaşılır. e) Yukarıdan aşağıya dereceli olarak vârit olmuş kazîyyeler. Bu durumda -konu hakkında nas olmasa bile- en üst dereceye ait hükmün alta bulunanların tamamını kapsaması gerekir. Meselâ Ebû Bekir Ömer'den efdaldır, Ömer Osman'dan efdaldır denildiğinde Ebû Bekir'in Osman'dan da efdal olduğu anlaşılır. f) Mantıkçıların "aksü'l-kazâyâ" dedikleri türden hükümler. Meselâ, "Her müskir haramdır" sözünden haram olan şeylerin bir kısmının müskir olduğu sonucu çıkar. Bu işlemde tümel olumlu her zaman tikele döndürülür. g) Birkaç anlamı dolaylı olarak içinde barındıran lafız. Meselâ, "Zeyd yazıyor" denildiğinde bundan Zeyd'in hayatta olduğu, yazmaya yarayan organlarının sağlam olduğu ve yazma gereçlerini kullandığı anlaşılır.

Delil kavramını genel olarak *el-İhkâm*'ın yedinci bölümünde (I, 65-79) anlamı açıkça belirtilmiş olan "mansûs alâ ma'nâhü" tabiriyle açıklayan İbn Hazm, burada bilgiye ulaşmanın iki yolu bulunduğunu belirterek bunlardan birincisinin aklın apaçık yargılarıyla (bedîhetü'l-akl) duyuların açık seçik verilerinin (evâilü'l-his) gerektirdikleri, diğerinin ise bedîhetü'l-akl ve evâilü'l-hisse râci olan mukaddimeler olduğunu söylemiştir. "Mansûs alâ ma'nâhü" Kitap, Sünnet ve icmâ dışında dördüncü bir vecih gibi görünmekle birlikte bu üç aslın dışında değildir; aksine

bunlarda geçen hükümlerle doğrudan ilgili başka hükümlerin çıkarılmasını sağlayan, bir bakıma dil ve mantık kurallarıdır. Hz. Peygamber'in, "Her müskir hamdır ve her hamr haramdır" sözünden zorunlu olarak, "Her müskir haramdır" sonucunu çıkar ki işte bu, mansûs alâ ma'nâ-hüddür. Âyetle, "Kişiye annesi ve babası vâris oluyorsa annesinin payı üçte birdir" (en-Nisâ 4/11) denilmektedir. Buna göre sadece anne ve baba vâris olduğu ve annenin payı da üçte bir olduğu için geri kalan üçte iki babanın payı olacaktır. Aklın zaruri olarak ulaştığı bu bilgi her ne kadar lafzan mansûs (ifade edilmiş) değilse de anlam olarak mansûstur. İbn Hazm'ın delil kavramı içerisinde yer verdiği bu hususu Hanevîler "beyânü'z-zarûre" kapsamında değerlendirmişlerdir.

İbn Hazm'a göre ilke olarak delil hiçbir zaman nas veya icmâin dışında olmayıp lafzın mefhumundan ibarettir, bu sebeple de istidlâlden ayırdır. Bunun yanında illet delil olarak adlandırılmayacağı gibi delil de illet olarak adlandırılmaz. İlet, kendisinden asla ayrı bulunamayacak bir hükmü gerektiren şeydir, ateşin buharlaşma yapması gibi. Bu ateşin yapısından kaynaklanır. İbn Hazm'a göre kıyas ehli illeti delil, delili de illet diye adlandırarak bu hususta fâhiş bir hataya düşmüşlerdir; çünkü onlar bir konudaki hükme dayanarak hakkında nas bulunmayan başka bir konuda verdikleri hükmü delil olarak adlandırmışlardır (delil konusunda ayrıca bk. a.g.e., V, 105-108; VII, 199).

B) Dinde Tefakküh ve İctihad. İbn Hazm, *el-İhkâm*'in dinde tefakküh (yeterli bilgi birikimine ulaşma), fetva verme yetkisine sahip müftü ve ehl-i İslâm'a vâcip olan icthad konularını incelediği bölümünde (V, 121-141), "Müminler hep birden savaşa gitmesin" âyetinden (et-Tevbe 9/122) hareketle dinde tefakkuhu iki kısımda değerlendirir. a) Kişinin kendine has tefakkuhu. b) Halkın ve çevresini uyarmak suretiyle Allah'ın rızasını amaçlayan kişinin tefakkuhu. İbn Hazm'a göre her toplulukta din hükümlerini öğretme işini üstlenen kişilerin hakkı bâtıldan ayıran kesin delillerin keyfiyetini ve zâhiren çelişik görünen naslar karşısında nasıl davranacağını, nâsih ve mensuhu, Allah'ın ve elçisinin sözünü anlamaya yardımcı olacak vasıtaları (meselâ fakihin, Allah'tan ve Hz. Peygamber'den gelenleri anlayabilmesi için Arap dilini, nahvi ve Peygamber'in siyerini) bilmesi gerekir. Bu özellikleri taşıyan, fetvasında takvâya uygun davranan, din konusunda titiz ve

hak hususunda tâvîzsiz olan kimselerin fetva vermesi helâldir. Bu özellikleri taşımayan kimselerin fetva vermesi haram olduğu gibi resmî makamların bunları görevlendirmesi veya fetva vermelerine imkân tanınması, hatta insanların bunlardan fetva sorması da haramdır. İbn Hazm fıkıhı da "Kur'an'dan ve Hz. Peygamber'in sözlerinden hareketle şeriat hükümlerini bilme" şeklinde tanımlayarak yukarıda verilen bilgiler doğrultusunda açıklar. Bir kimsenin bazı konularda yeterli bilgi birikimine sahip olmaması bildiği meselede fetva vermesine engel değildir. İbn Hazm bu suretle icthadın tecezzî edeceği fikrini benimsemektedir.

Resûl-i Ekrem'in huzurunda sahâbenin icthad etmesi, emrolundukları veya yasaklandıkları bir konuda değil sadece mubah olan konularda vuku bulmuştur. Bir şeyin farz veya haram kılınması gibi hususlarda hiçbir kimse kendi re'yi ile icthad edemez; aksi halde Allah'ın izin vermediği bir şeriatı ortaya koymuş olur. İbn Hazm, öteki usulcülerin sahâbenin re'yi icthadına gerekçe yaptıkları Muâz b. Cebel hadisiyle Abdullah b. Amr'a isnad edilen, "Senin huzurunda icthad mı edeceğim, yâ Resûlallah!" şeklindeki rivayetin sahih olmadığını ileri sürer (a.g.e., V, 132).

Peygamberlerin icthadına gelince İbn Hazm, kendilerine vahiy gelmeyen konularda şer'î ahkâm koymak için peygamberlerin icthad etmelerinin câiz olduğunu söylemeyi küfür sayar (a.g.e., V, 132). Resûl-i Ekrem'in vahiy gelmemiş konularda şer'î ahkâm koymasını dinin değiştirilmesi olarak gören İbn Hazm, onun bu konularda re'yi ile hükmettiği yolundaki hadislerin uydurma olduğunu söyler. Önceden bir yasaklama bulunmaması ve istediği gibi tasarruf etmesine Allah tarafından izin verilmesi şartıyla Hz. Peygamber'in dünya işleri, harp taktikleri gibi konularda uygun gördüğü şekilde davranmasının câiz olduğunu belirtir.

İbn Hazm, *el-İhkâm*'in icthad konusuna tahsis ettiği kırkinci bölümüne (VIII, 133-151), icthadın tanımı ve hükmü hakkında konuşanların bu terimin anlamını bilmediklerini ileri sürerek, icthad lafzının anlam ve içeriğini bilmenin gerektiğine vurgu yaparak başlar. Buna göre icthad, "dinin bir hükmünün araştırılması yolunda olanca çabayı sarfetmek" demektir (*el-Muḥallâ*, I, 67). Allah şeriatın bütün hükümlerini açıklamış olup bazı hükümlerin açığa çıkarılması bir kısım âlimler için

mümkün olmasa bile bu imkânsızlık bütün âlimler için düşünülemez; çünkü din hususunda gerçeğin bütün müslümanlara kapalı kalması mümkün değildir. Nitekim ilgili âyetler gereğince (en-Nahl 16/44, 89) dinin beyanı güvence altına alınmış ve kapalılık kaldırılmıştır. Âlimler, meydana gelen bir olayın şer'î hükmünün Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinde bulunacağı hususunda müttefiktirler. Hüküm bu iki kaynaktan doğrudan belirtme (nas) veya bunlardan çıkarılan ve bir tek anlama ihtimali bulunan delil şeklinde bulunur. Mürsel haberi, aksi bilinmeyen sahâbî sözünü, hitap delilini, kıyası, mücerred re'yi, istihsanı, çoğunluğun görüşünü, Medine ehlinin amelini ve bir âlimin sözüne tutunmayı hükümlerin kaynağı olarak değerlendiren âlimler olmuşsa da bunların hepsi batıldır. Bazı hükümler konusunda bir sahâbînin veya tâbiînin ya da önceki fakihlerden birinin görüşüne uymak taklittir.

İbn Hazm müctehidlerin Allah katında iki, insanlar katında ise üç kısım olduğunu belirtir. Allah katında müctehid ya isabet etmiş ya da hata etmiştir. Bu bakımdan aynı konudaki farklı icthadlardan biri hak, ötekiler hatadır. İnsanlar açısından bakıldığında bu ikisinin yanında bir de hata veya isabet ettiği bilinemeyecek olan müctehid vardır. Herhangi bir görüşün sıhhatine dair kesin delil bulununca onun Allah katında hak olduğunu kabul ederek kendisiyle fetva vermek ve amel etmek gerekir. İctihadın ilmi, ahlâkî ve metodik şartlarına uymasına rağmen hata etmiş olan müctehid günahkâr sayılmaz. Hata eden müctehid Allah katında isabet eden mukallitten efdaldır (*el-İhkâm*, IV, 118; *el-Muḥallâ*, I, 69).

Kıyas, delilü'l-hitâb, sahâbî sözü veya Medine ehlinin ameline tutunanların hatalı olduğuna kesin gözüyle bakmakla birlikte İbn Hazm bunları belli şartlarla mâzur kabul etmektedir. Fakat bir konuda biri diğerinin içeriğini tahsis eden iki genel âyetin veya hadisın bulunması, teâruz eden iki âyet veya hadis arasında tercih yapmak, zayıf ve mürsel haberle amel gibi bazı konularda kendilerinin hak üzere olduklarını söylemekle birlikte bu tür meselelerde kimin isabet ettiğinin, kimin yanlış olduğunu açıkça belli olmadığını ifade etmiştir (*el-İhkâm*, VIII, 147-150).

C) Delil Olmayan Şeyler. 1. İstihsan, Re'ye ve İstinbat. İbn Hazm bu kavramları birbirinin eş anlamlısı olarak gördüğü

için *el-İhkâm*'da hepsini bir başlık altında ele almakta (VI, 16-59) ve hepsi için "hâkimin o anda ve sonuç itibarıyla uygun gördüğü ile hüküm vermesi" şeklinde ortak bir tanım vermektedir. Bir başka eserinde re'yî, "muftünün herhangi bir nassa dayalı olmaksızın haram veya helâl kılma açısından daha ihtiyatlı ve daha âdil olanla hüküm vermesi" şeklinde tanımlamakta ve re'yin sahâbe döneminde uygulandığını, "hakkında nas bulunmayan konuda, aralarındaki illet birliğine veya bir nevi benzerliğe dayanarak nas veya icmâ ile belirlenmiş hükmün benzeriyle hükmetmek" şeklinde tanımladığı kıyasın ikinci dönemde, "muftünün güzel bulduğu bir şeyle hükmetmesi" olarak tanımladığı istihsanın üçüncü dönemde, nihayet ta'lîl ve taklidin dördüncü dönemde ortaya çıktığını belirtmektedir. İbn Hazm, Ebû Hanîfe'den önce istihsanla görüş açıklayan kimseyi bilmediğini ve istihsanı özellikle Hanefiler ve Mâlikîler'in çok kullandığını, Şâfiîler'in buna muhalefet ettiğini, ta'lîl ve taklidin ise Şâfiî'nin arkadaşları arasında ortaya çıktığını ileri sürer (*Mûlahhâş*, s. 4-10; *el-İhkâm*, VIII, 38). İbn Hazm, re'y kapısını ilk açanların ve kıyasla peygamberin hadisine itiraz edenlerin Ebû Hanîfe, Rebîa b. Ebû Abdurrahman ve Osman el-Bettî olduğunu söyleyerek bunu "âlimin zellesi, fâzılın vehlesi" şeklinde değerlendirir (*a.g.e.*, VI, 56).

İstihsan, istinbat ve re'yin câizliği konusunda ileri sürülen gerekçeleri ayrı ayrı ele alarak tenkit eden İbn Hazm, kıyasçıların kimi zaman kıyası istinbat olarak adlandırdığını söyler ve kelimenin kök anlamından hareketle istinbatın temelsizliğini göstermeye çalışır (*a.g.e.*, VI, 21). Peygamber'in kelâmından ve icmâdan, kulakla duyulduğunda anlaşılanın ve dil ile ifade edildiğinde bunun gerektirdiğinin dışında bir anlam çıkarılmasını kabul etmez. İstihsan, istinbat ve re'ye yönelttiği tenkitlerinin sonucunda dinin sadece vahiyden alınacağını ve re'y yolunu kabul etmekle Allah ve Resulü'nün belirtmediği yeni bir şeriat koymak veya mevcut bir şeriatı iptal etmek arasında fark bulunmadığını söyler (ihtiyat, sedd-i zerâi' ve müştebeh konusunda bk. *a.g.e.*, VI, 2-16).

2. Kıyas. İbn Hazm'ın ilmî kişiliğinin en dikkate değer özelliklerinin başında re'y ve kıyas karşısında gösterdiği sert muhalefet gelir. Kıyas konusuna geniş yer ayırdığı *el-İhkâm*'da (VII, 53-204; VIII, 2-76; ayrıca bk. *el-Muḥallâ*, I, 56; *Zerkeşî*, III, 13)

Bâkullânî, Cüveynî, Gazzâlî gibi mütekellimîn usulcülerin kıyasla ilgili tanım ve tasnifleriyle bu husustaki görüşleri hakkında bilgi verip bunları eleştirdikten sonra zâhir ehline göre bütün çeşitleriyle kıyasın bâtıl olduğunu, dinî hükümlerin kaynağı olarak ancak Allah kelâmının nassı, Peygamber kelâmının nassı, Hz. Peygamber'den sahih olarak gelen fiil veya ikrar, bütün ümmet âlimlerinin hiçbir muhalif olmaksızın her birinin katılmış olduğu ya-kînen bilinen icmâ, nas veya icmâdan bir tek vecihe ihtimali bulunan delilin kabul edilebileceğini söylemiş ve kendisinin de bu görüşleri benimsediğini belirtmiştir.

İbn Hazm'a göre kıyasın temelini oluşturan ve esasen ilk olarak Şâfiî ashâbı tarafından ortaya atılıp diğer ekollerce de benimsenen illet ve ta'lîl kavramı hiçbir suretle sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn tarafından dile getirilmemiştir; aynı nesiller arasında kıyas kelimesini telaffuz eden, anlamına dikkat çeken, hatta kıyası bilen hiç kimse yoktur. Usulcülerin çoğunluğunun iddia ettiğinin aksine (*Gazzâlî*, II, 212; *Zerkeşî*, IV, 529) bu tesbit, onların kıyasın câizliği değil bâtıllığı üzerinde icmâ ettiklerini gösterir (*el-Muḥallâ*, I, 58-65). Nitekim bu durum, bazı kıyasçıları illet ve ta'lîl kavramlarını açıkça anmaktan ve kıyas lafzını kullanmaktan kaçınmaya mecbur etmiş, bunlar teşbih, temsil ve tanzîr gibi başka kavramlara sığınmışlardır. Halbuki yaptıkları iş kıyas metoduyla yapılandan başka bir şey değildir. Eğer kıyas hak olsaydı Hz. Peygamber onu açıklamaktan ve onunla amel etmekten geri durmazdı, böylece bize de mutlaka öğretmiş olurdu. İbn Hazm, sahâbenin kıyasa başvurduğunu göstermek amacıyla ileri sürülen rivayetleri tenkit ettikten sonra onların kıyası ve kıyasın temelini oluşturan illeti tanımadıklarını, bu tür teşebbüslerin ikinci nesilde (tâbiîn döneminde, re'y ve ihtiyatla amel kabilinden) ortaya çıkmaya başlayıp üçüncü nesilde yaygınlık kazanmış bir bid'at olduğunu ileri sürmüştür (*el-İhkâm*, VII, 177; VIII, 25-26; krş. *a.g.e.*, VIII, 38). İbn Hazm, Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ'ya yazdığı söylenen mektubun uydurma olduğunu (*a.g.e.*, VI, 41; *el-Muḥallâ*, I, 59; *Mûlahhâş*, s. 6), Şüreyh'e yazdığı mektubun ise sahih olmakla birlikte bunun kıyasın lehine değil aleyhine gerekçe sayılması gerektiğini ifade etmektedir. Bu suretle İbn Hazm, kıyasçıların kıyası ispat sadedinde dayandıkları temel gerekçelerinden biri olan "kıyasın câizliğinde sahâbenin icmâ ettiği" şeklindeki anlayışın asılsız olduğunu göster-

diği kanaatindedir (bu hususta tarafların ayrıntılı gerekçeleri için bk. KİYAS).

Sahâbenin re'y, istihsan ve ihtiyar ile görüş açıklamasının yaygınlığını kabul etmekle birlikte İbn Hazm bunların hiçbir zaman kendi görüşlerinin hak olduğunu, dolayısıyla onlara uymanın dinî bir zaruret teşkil ettiğini söylemediklerini, böyle bir iddianın ileri sürülemeyeceğini ifade eder. Onlar, kendi beyanlarının sadece içlerine doğan görüşleri haber vermekten ibaret olduğunu söylemişlerdir (*el-İhkâm*, VII, 118; VI, 40, 49, 54; *Mûlahhâş*, s. 22). İbn Hazm, tâbiînin kıyas karşıtı görüşlerine de yer verdikten sonra Ebû Hanîfe ve Mâlik'in kıyası tanımlamadıklarını ve onlardan aktarılan kıyasların kesinlik iddiası taşımayan şahsî görüşlerden (re'y) ibaret bulunduğunu belirtir (*el-İhkâm*, VIII, 36).

İbn Hazm genellikle, "hakkında nas bulunmayan bir şeyin hükmünü hakkında nas bulunan şeyin hükmüne göre belirlemek" şeklinde tarif ettiği kıyası dinî ahkâmı Allah'ın emirlerine insanlarca yapılan bir ilâve olarak görür ve onu re'yden titizlikle ayırır. Çünkü re'y, "daha uygun, daha ihtiyatlı ve sonuç bakımından daha emniyetli olanla hükmetmek" demek olup bu tanımıyla kıyastan ayrılır. İctihad ise hem re'yden hem de kıyastan farklıdır (*a.g.e.*, VII, 113-114). İctihad, meydana gelen bir olayın hükmünü Kur'an ve Sünnet'te bulmak hususunda olanca gücü harcamaktır. İbn Hazm'ın sisteminin doğru ve açık biçimde anlaşılabilmesi için bu ayırımın göz önünde tutulması gerekir. İbn Hazm'ın kıyası re'y ve istihsandan ayırarak onu tenkide daha fazla önem vermesinin altında, Sünnî usulcülerin kıyası "Allah'tan haber verme ve Allah katındaki gerçeği keşfetme" olarak değerlendirmeleri yatmaktadır.

Kıyasın terki hususunda birkaç yönden icmâ bulunduğunu ileri süren İbn Hazm'a göre kıyasa başvurular hata etmişlerdir (*a.g.e.*, VIII, 37-38). Kıyasın ismi gibi hükmünün de hiçbir âyet ve hadiste yer almadığını iddia eden İbn Hazm, buna rağmen kıyasçıların kıyasa meşrûluk kazandırmak için hiç ilgisi olmadığı halde Kur'an'dan ve Sünnet'ten gerekçelere tutunduklarını, gerçekte ise bunları anlamları dışında kullandıklarını öne sürerek bu gerekçeleri tek tek ele almış ve bu delillerin, kıyası meşrûlaştırmak bir yana onun geçersizliğini ispatladığını göstermeye çalışmıştır. İbn Hazm kıyasçıların akli gerekçelerini de inceleyerek bunların geçersiz-

liğini, daha sonraki bir başlık altında da kıyasçıların kıyas hususundaki çelişkilerini ortaya koyar (a.g.e., VIII, 48).

İbn Hazm, kendilerinin de kıyası başvurduğu yolundaki iddialara cevap vermeye çalışır (a.g.e., VII, 93). Meselâ başta Şâfiî olmak üzere birçok usulcünün kıyası gerekçe olmak üzere zikrettiği kibleye yönelme meselesinde kıyasla değil delil ile hareket ettiğini belirtmek kıyasla delilin farklı şeyler olduğunu özellikle vurgular (a.g.e., VII, 140-141). İbn Hazm, görüşlerinin birçok noktada kıyas ehlinin görüşleriyle uyusabileceğini, fakat kendisinin hareket noktalarının ve dayanaklarının onlarınkinden farklı olduğunu ifade etmektedir (*et-Takrîb*, s. 144). Zâhirîler'in, sıkışınca kıyası başvurdıkları iddiası araştırmaya muhtaç bir konu olup özellikle İbn Hazm hakkında doğru sayılmaması gerekir. İbn Hazm'ın, akli konularda kıyası kabul ettiği halde şer'î konularda kabul etmemesi çelişkili görünse de bu husustaki temel iddiasını dinin tamamlandığı ve şeriatın beyanının hiç kimseye havale edilmeyip bu yetkinin sadece Allah'a ve elçisine ait olduğu anlayışına dayandırdığı düşünüldüğünde bu çelişkinin bir yönüyle kalkacağı söylenebilir.

Kıyasın dinde yeri olmadığını göstermeye çalışmasının ardından Allah'ın hüküm koymasının bir illete dayandığı iddiasını ele aldığı bölümde İbn Hazm (*el-İhkâm*, VIII, 76-132; ayrıca bk. *et-Takrîb*, s. 169) ilke olarak Allah'ın hüküm koyarken illet, hikmet ve maslahat gözetmediği şeklindeki anlayışlara karşı çıkar. İlet, sebep, alâmet ve maksat kavramları arasındaki farklılık üzerinde durarak bunların hiçbirinin şer'î hükümlerin illetini tesbit edip hükümleri bu illetlere bağlamayı yahut kıyasla hüküm vermeyi gerektirmeyeceğini savunur. İlet herhangi bir işi zorunlu olarak gerektiren özelliiktir ve hiçbir zaman ma'lûlünden ayrılmaz. Buna göre İbn Hazm, Allah'ın fiilleri ve hükümleri için illet göstermenin O'nun iradesini sınırlandırma veya reddetme sonucunu doğuracağından kaygı duymuştur. Allah ve Resulü'nün belirttikleri dışında Allah'ın fiilleri ve hükümleri için sebepten de söz edilmez. Allah'ın fiil ve hükümleri hususundaki maksat ise ortaya çıkan ve gerçekleşen reel durumdan başkası değildir. Allah'a ve Resulü'ne belirtmedikleri bir ta'lîl veya izin vermedikleri bir hükmü nisbet etmekten kaçınmak vâcibtir (*el-İhkâm*, VIII, 99-109). Allah'ın fiil ve hükümleri için mutlaka bir illet, hikmet ve maslahat arayanlar, "İnsanlar arasında hik-

met sahibi olan kişiler ancak doğru ve yerinde bir sebep ve illet gereğince davranırlar" diyerek rablerini kendilerine kıyas etmişler, Allah'ın her şeyi kulların maslahatı için yapacağını söylemişlerdir. Halbuki Allah dilediği şeyi dilediği şeye faydalı kılar (a.g.e., VIII, 110, 120-125). Allah veya elçisi bir işin falan sebepten olduğunu doğrudan belirtmişse bundan Allah'ın bu şeyleri sadece nasta belirtilen hususlarda sebep kıldığı, başka yerlerde bu sebeplerin kesinlikle hiçbir etkisi olmadığı anlaşılır (a.g.e., VIII, 97, 99). Her hükmü bir illete bağlamayı gerekli görenlerden bazıları, İbn Hazm'a göre Hz. Peygamber'in, esasen câiz olmayan bir şeyi gözettiği bir illet ve maslahattan ötürü emredebileceğini söyleyecek kadar ileri gitmişlerdir (İbn Hazm kıyas, re'y, ta'lîl ve taklit konularındaki görüşlerini *Mûlaḥḥaṣu ibtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istiḥsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl* adlı eserinde özetlemiştir).

Kıyas ve ta'lîl konusundaki temel yaklaşımları üç usulcü örneğinde göstermek gerekirse bir uçta Kitap ve Sünnet naslarını yeterli görüp kıyası asla gerek bulunmadığını savunan İbn Hazm, karşı uçta çoğu olaylar hakkında nas bulunmadığını söyleyen İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (Zerkeşî, V, 546), bir diğer uçta da illetlerin değil maslahatların dikkate alınarak gerektiğinde nasların bile aşılabileceğini savunan Necmeddin et-Tûfî bulunmaktadır.

3. Delîlül-hitâb (zıt anlamdan sonuç çıkarma). Bazı usulcüler şer'î bir hükmün sıfat, sayı, zaman gibi kayıtlara bağlanması durumunda bunlar gerçekleşmeyince karşıt hükmün geçerli olduğunu ileri sürmüşlerse de İbn Hazm bu yaklaşımı yanlış bulmuştur. Ebû'l-Abbâs İbn Süreyc ve bazı Mâlikîler de aynı görüştedir. İbn Hazm, genel olarak diğer usulcülerin kıyas ve delîlül-hitâb hakkındaki görüşlerinin birbirini iptal ettiğini söyler. Delîlül-hitâb konusunu dile dahil etmeyi bir saptırma ve aldatmaca olarak gören İbn Hazm, bunu savunanları bütün hükümleri bir âyetten çıkarmaya kalkışmakla itham ederek ortaya koydukları gerekçeleri çürütmeye çalışmakta ve çelişkilerine örnekler vermektedir. Bu konuda Zâhirîler'in büyüklüklerinden Ebû'l-Hasan Abdulah b. Ahmed el-Mugallîs'i de tenkit etmektedir (*el-İhkâm*, VII, 19).

4. Sahâbî Sözü. İbn Hazm, Peygamber'in eşlerinin ve ashabının hepsinin cennetlik olduğunu (*el-Muḥallâ*, I, 44), sahâbeye sevgi ve saygı göstermenin farz

kıldığını söylemekle birlikte (*el-İhkâm*, V, 89) onlardan birini taklit etmeyi câiz görmez (a.g.e., V, 56, 57, 58). İbn Hazm'ın fakih sahâbîlerin sayısını 100 civarında göstermesi (a.g.e., V, 92) sonraki bazı usulcüler tarafından az bulunarak eleştirilmiştir (Zerkeşî, VI, 212-213). Ayrıca onun, eserlerinin başında Allah'a hamd ve resulüne selâmdan sonra -geleneğin aksine- Peygamber'in ailesini ve ashabını umumiyetle anmaması ilgi çekicidir.

5. Şer'u men kablêna (İslâm öncesi ilâhî dinlerin hükümleri). Önceki şeriatlarla hüküm vermeyi ilke olarak câiz görmeyen, her peygambere ayrı ve bağımsız bir şeriat verildiğini söyleyen İbn Hazm, bununla birlikte önceki şeriatlarda bulunan bir hükümle müslümanların muhatap tutulmasını mümkün görmekte, fakat Zâhirîlik mantığı uyarınca bu durumu öncekilerin şeriatına uyma olarak değil Kur'an'a veya Peygamber'in emrine uyma olarak nitelendirmektedir.

6. Taklit. İbn Hazm *el-İhkâm*'ın otuz altıncı bölümüne (VI, 59-182) "Taklîdin iptali" başlığını vermiş ve burada taklîdin haramlığı üzerinde durarak sahâbe de dahil olmak üzere hiç kimsenin, özellikle de mezhep imamlarının taklit edilemeyeceği fikrini savunmuştur. Ona göre taklit, Hz. Peygamber dışında birinin söylediği sözü burhan olmaksızın kabul etmek ve onun delili konusunda ikna olmadan sözüne inanmak demektir. Allah'ın emrettiği şey ise kesin burhan olup ona uymak taklit sayılmaz; taklit Allah'ın uymayı emretmediği birine uymak, Resûl-i Ekrem dışındaki birinin sözünü -doğrularan bir delil olmadığı halde- falan kişi dedi diye benimsemektir.

İbn Hazm, Kur'an'da ve Sünnet'te sahâbenin övüldüğünü ve onlara saygı duymanın gerektiğini kabul etmekle birlikte sahâbenin vahye şahit olması sebebiyle vahyi daha iyi bildiği ve taklit edilmeye lâyık olduğu iddiasını kabul etmez (a.g.e., VI, 90). Hatta sahâbenin farklı görüşlerinin birinin alınmasını dinî konuların kişisel tercihlerle bırakıldığı şeklinde yorumlar ve bunu İslâm'dan çıkma olarak değerlendirir. Yine Hulefâ-yi Râşidîn'in, Hz. Peygamber'in sünnetinin dışında sünnet koyabileceklerini mümkün görmeyi de küfür ve irtidad sayar. Dinî hükümlerin tamamı vâcipler, haramlar ve mubahlardan oluşur. Hulefâ-yi Râşidîn'e, Resûl-i Ekrem'in sünnetinin dışında sünnet koyma yetkisi tanımak, Hz. Peygamber zamanında helâl ve mubah olan bir şeyin

daha sonra haram kılınabileceği anlamına gelir. Müslümanın sahâbeye ittibâ konusundaki görevi onların ittifak ve icmâ ettiği şeylere uymaktan ibarettir. Nitekim sahâbiler de takliden terki üzerinde görüş birliğine varmışlar ve Hz. Peygamber'in sünnetine ittibâ hususunda icmâ etmişlerdir. Öte yandan sahâbiler re'y ile fetva vermişlerse de kendi re'yelerinin hatalı olabileceğini söyleyerek başkalarını kendi görüşlerini kabul ile yükümlü görmemişlerdir.

İbn Hazm, takliden butlânını ve dinde yerinin olmadığını gösterme sadedinde birçok âyet zikretmiş (a.g.e., VI, 120), aksini ispatlamak üzere ileri sürülen hadislerden çoğunun uydurma olduğunu, sahih olanların ise saptırıldığını kanıtlamaya çalışmıştır. Ona göre Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olan ilk üç nesilden hiç kimse bir diğerini taklit etmemiş (a.g.e., IV, 198), taklitçilik dördüncü nesilden itibaren başlamıştır. Bilhassa mezhep imamlarının ilmî yönden zayıf olan arkadaşları onları taklit etmişler, buna mukabil daha güçlü olanlar imamlarına ve üstatlarına muhalefet etmekten çekinmemişlerdir (a.g.e., VI, 142, 146). Takliden cevazını göstermek için öne sürülen, "Herkes fıkıhı Kur'an ve Sünnet'ten alabilecek derecede anlayış kapasitesine sahip değildir" şeklindeki yaygın delili çürütmeye çalışan (a.g.e., VI, 131-132) İbn Hazm'ın avamdan bir kimsenin bile dinî bir mesele ile karşılaştığında gücü oranında ictihad etmesi veya fetva istediği konuda Allah ve Resulü'nün sözünü bildirecek ölçüde ilmî yetkiye sahip âlim bulması gerektiğini söylemesi çekicidir (el-Muḥallâ, I, 66). Hata eden müctehid isabet eden mukallitten üstündür; hata eden mukallit ise taklit günahı yanında bir de hataya kanaat getirme günahını işlemiş olur.

Müslümanların şeriatla ilgilenme tarzları üzerinde duran ve bunları tenkit eden İbn Hazm (el-Faṣl, II, 92-93) Endülüslü âlimlerinin taklit eğiliminden ve mezhep taassubundan şöyle yakınır: "Endülüslü âlimleri ele aldıkları konularda delil aramakla uğraşmazlar. Delil arayanlar ise Kur'an ve Sünnet'i kendi imamlarının görüşlerine arzederler; eğer bu naslar imamlarının görüşlerine uygun ise onunla amel ederler, aksi takdirde âyet ve hadisi bırakır, imamlarının görüşlerine uyarlar" (el-İḥkâm, VI, 117-118). Endülüslü'te el-Müdevvene veya el-Müstahre'deki meseleleri ezberleyenlerin fakih kabul edildiğini, hatta İbnü'l-Münzir'in Kitâbü'l-İḥ-

tilâfî'l-evsa'f'ına sahip olmayanların fetva vermesinin helâl sayılmadığını belirten İbn Hazm bu anlayışı yanlış bulmakta, birçok beldede fıkhıta öncülüğün artık hayırsız ve bilgisiz kişilere kaldığını, kendisinin de hiçbir dinî konuda fetva vermesi câiz olmayan nice fâsik kişiler gördüğünü belirtmektedir (a.g.e., VI, 167).

D) Şer'î Hükümlerin Dereceleri. Diğer usulcülerin "mükellefiyete ilişkin hükümler" başlığı altında incelediği hususları İbn Hazm "şer'î hükümlerin dereceleri" (merâtibü's-şer'ia) olarak adlandırmakta ve bu hükümleri kısmen farklı bir şekilde tasnif etmektedir. İbn Hazm, her ne kadar bazı ifadelerinde söz konusu hükümleri Eş'a'rî usulcüler gibi farz, mendup, mubah, mekruh ve haram şeklinde beş kısma ayırmışsa da farz, mubah ve haram tasnifini daha isabetli görmektedir. Çünkü Eş'arîler'in beşli taksimi esas itibarıyla bu üçlü taksimin açılımı mahiyetindedir. Buna göre şeriat farz, haram ve mubah olmak üzere üç ana gruba ayrılan hükümlerden oluşur; mubah da mendup, mekruh ve mutlak olarak üç kısımdır. İbn Hazm'ın teklifi hükümlerle ilgili üçlü tasnifi felsefe ve mantıkta kullanılan vâcip, mümkün (câiz) ve mümteni şeklindeki üçlü ontolojik ve epistemolojik tasnifi hatırlatmaktadır. Nitekim kendisi de *et-Taḳrîb*'de, "Vâcibin şeriatattaki karşılığı farz / lâzım, mümkünün karşılığı helâl / mubah ve mümteni'nin karşılığı haram / mahzurdur" diyerek bu paralelliğe işaret etmiştir. Mubah ve onun iki ucu olarak kabul ettiği mendup ve mekruh ise mümkünün yakın mümkün, uzak mümkün ve eşit mümkün şeklinde ayrımlanmasına tekabül etmektedir (s. 86, 115).

Fıkıhî Görüşleri. İbn Hazm, diğer fıkıh mezheplerinden bir hayli farklı bir metoda ve bakış açısına sahip olması sebebiyle fıkıhın hemen hemen her konusunda onlardan farklı görüş ve çözüm önerilerine sahiptir. Bu tür görüşlerinin belli başlıları şöyledir: Bir lafızda ifade edilen üç talâk hiçbir sonuç doğurmaz. Kasten terkedilen namazın kazâsı olmaz. Cünübün Kur'an okumasında ve mushafa dokunmasında bir sakınca yoktur, çünkü aksini destekleyecek âyet, hadis veya başka bir delil bulunmadığı gibi makbul bir görüş de mevcut değildir (el-Muḥallâ, I, 78-82); zina eden evli kişiye önce celde, ardından recim cezası birlikte uygulanır. Temlik (boşama yetkisinin kadına verilmesi) câiz değildir (Ṭavku'l-ḥamâme, s. 177-178; farklı diğer bazı görüşleri için bk. Ven-

şerîsî, I, 73, 148; İbn Rüşd, II, 52, 67, 102, 360).

İbn Hazm'ın fikhî meseleleri çok iyi bildiği, nakil konusunda Beyhakî ile karşılaştırılacak kadar güvenilir olduğu hemen herkesçe kabul edilmekte, hadis tashihi ve tenkitleri büyük ölçüde dikkate alınmakta, özellikle Endülüslü tarihi konusunda eserleri ve rivayetleri temel başvuru kaynağı olma özelliği taşımaktadır. Bunun yanında siyer, sahâbe âsârı ve neseb konularında da nakillerine değer verilmektedir. Fakat fikhî görüşleri için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, İbn Hazm'ın nakildeki güvenilirliğini ve meselelere vukufunu kabul etmekle birlikte onu üzerinde çalıştığı konuları yeterince düşünce süzgecinden geçirmeyen kimseler kategorisine koyarak bunlardan görüşlerinin delili sorulduğunda şaşırıp kaldıklarını ve cevap veremediklerini söylemektedir (el-'Avâşım, II, 67-68). İbn Hazm'ın fikhî görüşleri mukayeseli hukuk kitaplarında yer almış, şâz diye nitelenen görüşleri bazan tasvip, bazan da tenkit edilmiştir (İbn Rüşd, I, 69). Tenkitler daha çok metodolojik farklılıklara dayanmaktadır. Meselâ İbn Hazm'ın, "Ruhsatları araştıran fâsıktır, bunda icmâ var" sözü diğer âlimlerin görüşleriyle çürütülmeye çalışılmıştır (Venşerîsî, VI, 382; XII, 29-31; bk. Şâtîbî, IV, 104). Kâdî İyâz, İbn Hazm'ın bir lafızda söylenen üç talâkla boşamanın gerçekleşmeyeceğine ilişkin görüşünü ağır bir dille eleştirmiştir (Mezâhibü'l-ḥukkâm s. 281, 286).

Eserleri. İbn Hazm, İslâm dünyasında çok sayıda eser veren âlimler arasında önemli bir yer işgal etmekte, oğlu Ebû Râfî' Fazl b. Ali babasının yazdığı, yaklaşık 80.000 varlık tutan 400 cilt kitabın kendisine kaldığını haber vermektedir (İbn Beşkuvâl, II, 416). Bu eserlerden 150 kadarının adı kaynaklarda geçmektedir (eserlerinin bir listesi için bk. Abdülhalîm Uveys, s. 111-121; *et-Taḳrîb*, neşredenin girişi, s. 6-15). Yetişkinlik dönemi Endülüslü Emevîleri'nin iç çalkantılarına ve mülûkû't-tavâif dönemine rastlayan İbn Hazm, birçok kitabını vatanından ve ailesinden uzakta her an saldırıya uğrayıp öldürülme korkusu içerisinde yazdığını ifade etmektedir (et-Taḳrîb, s. 200-201). Başlıca eserleri şunlardır: **A) Fıkıh ve Usulü.** 1. *el-Muḥallâ**. Zâhirî fıkıhına dair en önemli eser olup müellifin *el-Mücellâ* adlı kitabının şerhidir. İbn Hazm bu eseri tamamlamadan vefat ettiği için kalan kısmı (X, 401'den XI. cildin sonuna kadar)

oğlu Ebû Râfî' tarafından babasının *el-İşâl* adlı kitabından özetlenerek tamamlanmıştır. *el-Hişâl* ve bunun şerhi olan *el-İşâl*'in günümüze ulaşmış olmadığı bilinmemektedir. *el-Muḥallâ*, ilk altı cildi Ahmed Muhammed Şâkir tarafından olmak üzere tahkik edilerek yayımlanmış (I-XI, Kahire 1347-1352), daha sonra bu neşrin ofset yanında başka baskıları da yapılmıştır. Muhammed Muntazir el-Kettânî eserin alfabetik terimler indeksini hazırlamıştır (*Mu'cemü fıkhi İbn Hazm ez-Zâhiri* [*Mu'cemü fıkhi'l-Muḥallâ*], I-II, Dimaşk 1966; Beyrut 1416/1996). Bu çalışma, Eşref b. Abdülmaksûd tarafından *el-Muḥallâ*'da geçen hadisler ve İbn Hazm'ın cerh ve ta'dilde bulunduğu râvilerle ilgili olarak yapılan indekslerle birlikte *Mevsû'atü takrîbi fıkhi İbn Hazm ez-Zâhiri* adıyla yayımlanmıştır (I-III, Kahire 1412/1992). Ali Rızâ b. Abdullah b. Ali Rızâ da İbn Hazm'ın hadislerle ilgili değerlendirmelerini tenkit ve tashih ettiği *el-Mücellâ fî tahkiki eḥâdisi'l-Muḥallâ* adıyla bir çalışma yapmıştır (Dimaşk 1415/1995). 2. *el-İḥkâm** fî uşûli'l-aḥkâm. Zâhiri düşüncesi ve fıkıh usulüne dair olup önce Ahmed Muhammed Şâkir tarafından sekiz cüz halinde neşredilmiş (Kahire 1345-1348/1926-1929; İhsan Abbas'ın önsözünde ve iki ciltte sekiz cüz olarak, Beyrut 1980, 1983), daha sonra Zeke-riyyâ Ali Yûsuf bu neşre dayanarak eseri yeniden yayımlamıştır (I-II, Kahire 1970). 3. *en-Nübzetü'l-kâfiye fî uşûli aḥkâm-i'd-dîn*. İbn Hazm'ın *el-İḥkâm*'dan sonra kaleme aldığı muhtasar bir fıkıh usulü kitabıdır. Zâhid Kevserî'nin *en-Nübez fî uşûli'l-fıkh*'i'z-Zâhiri (Kahire 1940), Ahmed Hicâzî es-Sekkâ'nın *en-Nübez fî uşûli'l-fıkh* (Kahire 1981) adıyla neşrettiği eser Ebû Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî tarafından yukarıda kaydedilen adla yeniden yayımlanmıştır (Kahire 1412/1991). 4. *Merâtibü'l-icmâ'*. Üzerinde icmâ' gerçekleşen konuları fıkıh bablarına göre derleyen bu kitabın çeşitli baskıları yapılmıştır (İbn Teymiyye'nin *Nakdû Merâtibü'l-icmâ'* ile birlikte, Kahire 1357/1938; Beyrut 1978, 1402/1982). 5. *es-Siyâse*. Bazı bölümleri M. İbrâhim el-Kettânî tarafından *Mecelletü Ma'hedi Mevlây el-Hasan li'l-eḥbâsi'l-Mağribiyye*'de (sy. 5 [Titvân 1960], s. 94-107) yayımlanan eseri Ali Sâmî en-Neşşâr, İbnü'l-Ezrak el-Gırnâtî'nin *Bedâ'i'u's-silk fî tabâ'i'i'l-mülk*'ü ile birlikte neşretmiştir (Bağdad 1978). 6. *Mülâḥḥaşu (telḥîşu) ibtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl* (nşr. Saîd el-Efgânî, Dimaşk

1379/1960; Beyrut 1969). 7. *Manzûmetü İbn Hazm fî kavâ'id-i uşûli'l-fıkh*'i'z-Zâhiri. M. İbrâhim el-Kettânî tarafından neşredilmiştir (MMMA, XXI [Kahire 1975], s. 145-151). 8. *Uşûlü'l-fıkh* (Dimaşk 1331).

B) Tarih ve Biyografi. 1. *Cemheretü ensâbi'l-'Arab*. En kapsamlı ensâb kitaplarından biri olup bu konuda daha sonra yazılan eserlere kaynaklık etmiştir. Araplar'ın Adnân, Kahtân ve Huzâa kollarının kendi zamanına kadar gelen nesep silsilesine yer veren müellif, kişilerin ilmi seviyeleri konusunda ilginç değerlendirmeler yaparak birçoğunun ilmi ve idari görevlerine de işaret etmiştir. Ayrıca tarihî, siyasi ve edebî bilgilerin de yer aldığı eser Lévi-Provençal (Kahire 1948) ve Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire 1962, 1977) tarafından neşredilmiştir. 2. *Cevâmî'u's-sîre*. İbn İshak'tan nakillerde bulunduğu muhtasar bir siyer kitabı olup İhsan Abbas ve Nâsirüddin el-Esed tarafından müellifin beş risâlesiyle birlikte (aş. bk.) *Cevâmî'u's-sîre ve ḥamsü resâ'ile uḥrâ* adıyla yayımlanmış (Kahire 1955, 1956, 1959), daha sonra müstakil baskısı da yapılmıştır (Kahire 1982; Beyrut 1403/1983). 3. *Haccetü'l-vedâ'*. Vedâ hutbesinin açıklaması mahiyetinde olan bu eseri Memdûh Hakkî neşretmiştir (Dimaşk 1956). 4. *Hulâşa fî uşûli'l-İslâm ve târihihi*. Ebû Abdurrahman b.

Akîl ve Abdülhalim Üveys tarafından müellifin *Cümel mine't-târîh* ve *Risâletü'l-câmi'i*' ile birlikte yayımlanmıştır.

C) Kelâm ve Felsefe. 1. *el-Faṣl** fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl. Dinler ve mezheplere dair olan eser önce Kahire'de basılmış (I-V, 1317-1321, kenarında Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl*'i olarak), daha sonra M. İbrâhim Nasr ve Abdurrahman Umeyre tarafından yayımlanmıştır (I-V, Cidde 1402/1982; Beyrut 1985). 2. *et-Takrîb li-ḥaddi'l-mantîk ve'l-medḥal ileyhi bi'l-elfâz*'i'l-âmmiyye ve'l-emşileti'l-fıkhîyye. Aristot'un mantığa dair eserlerinin açıklaması mahiyetinde olup mantık ilminin önemini göstermek, mantık ve felsefe hakkındaki yanlış değerlendirmeleri gidermek amacıyla kaleme alınmıştır. İhsan Abbas'ın neşrettiği eser (Beyrut 1959, 1983, *Resâ'ilü İbn Hazm* içinde) Ali Müderris Müsevî-i Bihbehânî tarafından Farsça'ya tercüme edilmiştir (*Mantîk-ı İbn-i Hazm-ı Endelûsi*, Tahran 1373 hş.). 3. *Müdâvâtü'n-nüfûs** ve *tehzîbü'l-aḥlâk ve'z-zühd fi'r-rezâ'il*. *el-Aḥlâk ve's-siyer* adıyla da bilinen eserin birçok neşri yapılmıştır (nşr. Mustafa el-Kabbânî, Dimaşk 1323/1905; Kahire 1333/1914; nşr. Ömer el-Mahmesânî, Kahire 1325; nşr. Muhammed Edhem, Kahire 1329/1911; nşr. Ali el-Hattâb, İskenderiye 1330; nşr. İhsan Abbas, *Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelûsi* için-

İbn Hazm'ın *el-Uşûl ve'l-furû'* adlı eserinden iki sayfa (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2704, vr. 1*, 2*)



de, Kahire 1954; Beyrut 1401/1980; nşr. Nada Tomiche, Beyrut 1961 [Fr. tercümesiyle]; nşr. Abdurrahman Muhammed Osman, Medine 1390/1970; nşr. Tâhir Ahmed Mekki, Kahire 1401/1981, 1412/1992; nşr. Eva Riad, Uppsala 1980; nşr. Âdil Ebû'l-Muâti, Kahire 1408/1988). 4. *el-Uşûl ve'l-fürû*. Çeşitli kelâm konularına yer verilen eseri M. Âtîr el-İrâkî, Süheyr Fazlullah ve İbrâhim Hilâl uzun bir mukaddime ile birlikte neşretmiş (Kahire 1978), daha sonra Beyrut'ta yeni bir baskısı yapılmıştır (1404/1984).

D) Edebiyat. 1. *Tavku'l-hamâme fi'l-ülfeti ve'l-üllâf*. Aşk ve âşıklar konusundaki nazım ve nesir karışımı bir eser olup birçok defa basılmıştır (nşr. D. K. Petrof, Leiden 1914; nşr. L. Bercher, Cezayir 1949; nşr. Hasan Kâmil es-Sayrafi, Kahire 1950; nşr. Tâhir Ahmed Mekki, Kahire 1395/1975, 1405/1985; nşr. Nasr Ferîd Muhammed v.dğr., Kahire 1976; nşr. Selâhaddin el-Kâsimî, Tunus 1401/1980, 1988; nşr. İhsan Abbas, *Resâ'ilü İbn Hazm* içinde, Beyrut 1401/1980; nşr. Fârûk Sa'd, Beyrut 1992; birçok dile tercüme edilen eseri Mahmut Kanık Türkçe'ye çevirmiştir: *Güvercin Gerdanlığı*, İstanbul 1985, 1995, 1996, 1997). 2. *Dîvânü şî'ri İbn Hazm* (nşr. Muhammed el-Hâdî et-Trablusî, *Mecelletü Havliyyâtü'l-Câmî'âtü't-Tûnisîyye*, sy. 9 [Tunus 1972], s. 151-176).

E) Risâleler. İbn Hazm'ın çeşitli konularla ilgili otuza yakın risâlesinden birkaçı müstakil olarak, diğerleri de çeşitli mecmualar halinde basılmıştır. 1. *Cevâmî'u's-sîre* ile (yk. bk.) birlikte basılan risâleler: *Risâle fi'l-kırâ'ât*, *Esmâ'ü's-şahâbeti'r-rûvât ve mâ li-küllî vâhidin mine'l-'aded* (ayrıca nşr. Mes'ad Abdülhamîd es-Sa'dânî, Bulak 1990; nşr. Seyyid Kirevî Hasan, Beyrut 1412/1992), *Tesmiyetü men ruviye 'anhümü'l-fütyâ mine's-şahâbe ve men ba'dehüm*, *Cümelü fütûhi'l-İslâm ba'de Resûlillâh*, *Esmâ'ü'l-hulefâ ve'l-vülât ve zikri müdedihim*. 2. *Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî* (nşr. İhsan Abbas, Kahire 1954, 1956): *er-Red 'ale'l-hâtif min bu'd*, *el-Beyân 'an hakikatü'l-İslâm*, *et-Tevkîf 'alâ şâri'i'n-necât bi-ihtişârî't-tarîk*, *Merâtibü'l-'ulûm*, *el-Ginâ'ü'l-mülhî*, *Elemü'l-mevt ve ibtâlühû*, *Ma'rifetü'n-nefs bi-ğayrihâ ve cehlühâ bi-zâtihâ*, *Müdvâtü'n-nüfûs*. 3. *er-Red 'alâ İbni'n-Nağrîle el-Yehûdî ve resâ'ilü uhûrâ li'bn Hazm* (nşr. İhsan Abbas, Kahire 1380/1960): *er-Red 'alâ İbni'n-Nağrîle el-Yehûdî*, *Risâletân ecâbe fihimâ 'an ri-*

sâleteyn sü'ile fihimâ sü'âlü ta'nîfin, *et-Telhîş li-vücûhi't-tahlîş*, *er-Red 'ale'l-Kindî*. 4. *Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî* (I-IV, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1980-1983, 1987): I: *Tavku'l-hamâme*, *Müdvâtü'n-nüfûs*, *el-Ginânü'l-mülhî*, *Ma'rifetü'n-nefs bi-ğayrihâ ve cehlühâ bi-zâtihâ*; II: *Nağtû'l-'arûs fi tevârîhi'l-hulefâ* (ayrıca nşr. C. F. Seybold, *Revista del Centro de Estudios Historicos de Granada*'da, Granada 1911; nşr. Şevki Dayf, *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, XIII/2 [Kahire 1951], s. 41-90), *Ümmehâtü'l-hulefâ* (ayrıca nşr. Selâhaddin el-Müneccid, *MMİAdm.*, XXXIV/2 [1378/1959], s. 291-299; Beyrut 1980), *Cümelü fütûhi'l-İslâm*, *Esmâ'ü'l-hulefâ ve'l-vülât ve zikri müdedihim*, *Fazlû'l-Endelüs ve zikri ricâlihâ*; III: *er-Red 'alâ İbni'n-Nağrîle el-Yehûdî*, *Risâletân ecâbe fihimâ*, *er-Red 'ale'l-hâtif min bu'd*, *et-Tevkîf 'alâ şâri'i'n-necât*, *et-Telhîş li-vücûhi't-tahlîş*, *el-Beyân 'an hakikatü'l-îmân*, *el-İmâme*, *Risâle fi hükmi men kâle inne ervâhe ehli's-şekâ'* mu'azzebetün ilâ yevmi'd-dîn; IV: *Merâtibü'l-'ulûm*, *Elemü'l-mevt ve ibtâlühû*, *er-Red 'ale'l-Kindî el-Feylesûf*, *Tefsîru elfâzin tecrî beyne'l-mutekellimîn fi'l-uşûl*.

İbn Hazm'ın ayrı basılan diğer bazı risâleleri de şunlardır: *Risâle fi'l-mufâdale beyne's-şahâbe* (nşr. Saîd el-Efgânî, Dimaşk 1940; Beyrut 1389/1969); *Risâle fi'n-nâsih ve'l-mensûh* (Kahire 1301, 1303; Fîrûzâbâdî'ye nisbet edilen *Tenvîrû'l-mikbâs min tefsîri İbn 'Abbâs*'ın kenarında, Kahire 1316, 1380/1960; *Tefsîrû'l-Celâleyn*'in kenarında, Bulak 1280; Kahire 1374/1954; nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1981; nşr. Abdülgaffâr Süleyman Bündârî, Beyrut 1406/1986); *er-Risâletü'l-bâhire fi'r-red 'ale'l-ağvâli'l-fâside* (Bodleian Library'de [Marsh, nr. 342] bulunan yazma nüshası M. Sagîr Hasan el-Ma'sûmî tarafından önce tanıtılarak bir özeti verilmiş [*Sind University Arts Research Journal*, II, Hyderebad 1962, s. 1-13], daha sonra yayımlanmıştır [*MMİAdm.*, LXIV/1, 1409/1989, s. 3 vd.]); *Risâletü'l-eivân* (nşr. Ebû Abdurrahman b. Akil v.dğr., Riyad 1399/1979); *Cüz' fi zikri'l-hadîseyne'l-mevzû'ayn fi's-Şahîhayn* (Ebû Abdurrahman b. Akil ez-Zâhirî tarafından *Nağzu hadîseyne veredâ fi's-Şahîhayn* adıyla yayımlanmıştır. *Âlemü'l-kütüb*, IV/4 [Riyad 1981], s. 592-595).

Literatür. İslâm dünyasının fikir ve ilim alanında yetiştirdiği önemli şahsiyetler-

den biri olan İbn Hazm üzerine Doğu'da ve Batı'da birçok ilmî araştırma ve tez çalışması yapılmış, birçok eser ve makale kaleme alınmış olup bunların başlıcaları şunlardır: Asin Palacios, *Aben hazem de Cordoba y su histoire critica de las ideas religiosas* (I-V, Madrid 1927-1932); Muhammed Uceyme, *İbn Hazm el-Endelüsî* (Tunus 1956); Abdel Magid Türkî, *Polemiques entre İbn Hazm et Bâğî sur les principes de la loi musulmane* (Alger 1963); Saîd el-Efgânî, *Nağariyyetü'l-luğâ 'inde İbn Hazm* (Dimaşk 1963), *İbn Hazm el-Endelüsî ve risâletühû fi'l-mufâdale beyne's-şahâbe* (Beyrut 1969); R. Brunschvig, *Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens-juristes de l'Islam: Ibn Hazm*, *Al-Gazâlî*, *Ibn Taimiyya* (Roma 1971); Abdullah Zâyed, *İbn Hazm usûliyyen* (doktora tezi, 1974, Câmîatü'l-Ezher külliyyetü's-şerîa ve'l-kânûn); İsmâil Mustafa İsmâil el-Yûsuf, *İbn Hazm el-Endelüsî hayâtühû-felsefetühû* (yüksek lisans tezi, 1397/1977, Câmîatü'l-Kiddîs Yûsuf [Beyrut]), Abdülhalîm Uveys, *İbn Hazm el-Endelüsî ve cühûdühû fi'l-bahşi't-târihi ve'l-haqârî* (Kahire 1399/1979); Tâhir Ahmed Mekki, *Dirâsât 'an İbn Hazm ve kitâbihi Tavku'l-hamâme* (Kahire 1396/1976, 1397/1977, 1401/1981); İbrâhim Muhammed İbrâhim Harîbe, *İbn Hazm ve'l-kıymetü'l-'ilmiyye li-nağdihî el-Yehûdiyye ve'n-Naşrâniyye* (1982, Câmîatü'l-Ezher Külliyyetü usûli'd-dîn); M. Tâhâ el-Hâcirî, *İbn Hazm sûretün Endelüsîyye* (Kahire 1948; Beyrut 1982); Ebû Abdurrahman b. Akil ez-Zâhirî, *İbn Hazm hilâle elfi 'âm* (I-II, Beyrut 1983); Mahmud Ali Himâye, *Tahkîku Kitâbi'l-Milel ve'l-ehvâ'i ve'n-nihâl* (doktora tezi, Câmîatü'l-Ezher Külliyyetü usûli'd-dîn); ve *İbn Hazm ve menhecühû fi dirâseti'l-edyân* (Kahire 1983); Sâlim Yefût, *İbn Hazm ve'l-fikrû'l-felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs* (Dârülbeyzâ 1986); İbrâhim b. Muhammed es-Subeyhî, *Nağdû İbn Hazm li'r-ruvât fi'l-Muğallâ* (doktora tezi, 1406, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye [Riyad]); Ahmed b. Nâsir el-Hamed, *İbn Hazm ve mevkîfuhû mine'l-ilâhiyyât* (Riyad 1406); Nurshif Abd al-Rahim Mustafa Rifat, *Ibn Hazm on Jews and Judaism* (doktora tezi, 1988, University of Exeter); Ömer b. Mahmûd Ebû Ömer-Hasan Mahmûd Ebû Heniyye, *Tecridü esmâ'i'r-ruvât ellezîne tekelleme fihim İbn Hazm cerhan ve ta'dilen* (Zerkâ 1988); Hasan

Zikrî Hasan, *Hadîşü'l-hub beyne'l-Huş-rî ve İbn Hazm* (Kahire 1409/1988); Ali Hasan Abdülhamîd el-Eserî, *el-Kâşif fî taşhîhi rivâyeti'l-Buhârî li-hadîsi tah-rîmi'l-me'âzif ve'r-red 'alâ İbn Haz-mi'l-mu'hâlif ve mu'kallidihî'l-mücâzif* (Demmâm 1410); İbrahim Gürbüz, *İbn Hazm'a Göre Dinler ve İnanç Sistem-leri* (doktora tezi, 1990, AÜ İlahiyat Fakül-tesi); Fâruk Abdülmü'tî, *İbn Hazm ez-Zâhirî* (Beyrut 1992); Hâmid Ahmed ed-Debbâs, *Felsefetü'l-hub 'inde İbn Hazm el-Endelüsî* (Amman 1993); Ah-met Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîlik* (Kayseri 1996); Nasr Muhammed Nasr, *İbn Hazm el-Endelüsî müfekkiren ve nâkiden* (doktora tezi, Câmîatü'l-Kâhire, Külliyyetü usûlî'd-dîn); Theodore Pulcini, *Exegesis as Polemical Discourse: Ibn Hazm on Jewish and Christian Scrip-tures* (Atlanta 1998); M. Abdullah eş-Şer-kâî, *Menhecû nakdî'n-naş beyne İbn Hazm el-Endelüsî ve İsbînûzâ* (Kahi-re, ts.); İbn Hazm'ın kıyas anlayışına dair değerlendirme için bk. Muhammed Süley-man Dâvûd, *Nazariyyetü'l-kıyâsî'l-uşûlî: menhecûn tecrîbiyyûn İslâmî*, İskenderi-ye 1984, s. 233-253; Abdülmecîd Türkî, *Ka-đâyâ şekâfiyye min târîhi'l-ğarbi'l-İslâmî*, Beyrut 1409/1988, s. 195-211).

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "İ'tisâm", 10; İbn Mâce, "Fiten", 8; İbn Hazm, *el-İhkâm* (nşr. Ahmed Muhammed Şa-kir), Beyrut 1983, I-VIII, tür.yer.; a.mlf., *Mûlaḥ-ḥaṣu ibtâ'î'l-kıyâs* (nşr. Saîd el-Efgânî), Dimaşk 1379/1960; a.mlf., *en-Nâsiḥ ve'l-mensûḥ* (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî), Beyrut 1406/1986; a.mlf., *el-Takrîb li-hadîdî'l-manṭık* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1959, tür.yer.; a.mlf., *el-Faṣl*, I-V; a.mlf., *Tawḳu'l-ḥamâme* (nşr. Tâhir Ah-med Mekki), Kahire 1405/1985, tür.yer.; a.mlf., *el-Muḥallâ*, I-XI; a.mlf., *Merâtibü'l-icmâ'*, Beyrut 1402/1982, tür.yer.; a.mlf., *el-Uşûl ve'l-fürû'*, Beyrut 1404/1984, tür.yer.; a.mlf., *en-Nüb-zetü'l-kâfiye* (nşr. Ebû Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî), Kahire 1412/1991, s. 38, 39, 41, 50; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVII, 280; Sâid el-Endelüsî, *Ṭabaḳâtü'l-ümem*, Beyrut 1912, s. 75-77; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis* (nşr. Mu-hammed Tâvî et-Tancî), Kahire 1386/1966, s. 49, 177-179, 308-310, 348-349; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 145-146, 368; II, 212; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Avâşim* (Tâlibî), II, 67-68, 107, 336, 339, 341, 349-351, 363-364; Kâdî İyâz, *Mezâhibü'l-hükkâm fî nevâzili'l-aḥkâm* (nşr. Muhammed B. Şerife), Beyrut 1990, s. 281, 286; Sem'anî, *el-Ensâb* (Bârûdî), V, 694; İbn Beşkû-vâl, *eş-Şıla*, Kahire 1966, II, 415-417; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I-II, tür.yer.; Dabbî, *Buğ-yetü'l-mültemis*, s. 415-418; Yâkût, *Mu'ce-mû'l-üdebâ'*, XII, 237; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XII, 145; Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Muḥaḳḳaḳ min 'ilmi'l-uşûl* (nşr. Ahmed el-Küveytî), Amman 1409/1989, s. 76-100, 196-198, 207; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XVIII, 184-213; a.mlf., *el-*

İber, II, 306; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 1129-1130; Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, *Mif-tâhu'l-vuşûl* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif), Beyrut 1403/1983, s. 117; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XII, 91-92; Şâtibî, *el-Muvâfakât*, I, 68; IV, 104; Zer-keşî, *el-Baḥrû'l-muḥîl* (nşr. Ömer Süleyman el-Eşkâr – Abdüsettar Ebû Gudde), Küveyt 1988, III, 13; IV, 31, 129-130, 411, 529; V, 546; VI, 42, 212-213, 280, 292, 297; İbn Ferhûn, *ed-Dibâ-cü'l-muḫḫab*, I, 380-381; Venşerîsî, *el-Mi'c'ya-rû'l-mu'rib*, Beyrut 1401-1403/1981-83, I, 73, 148; II, 251; VI, 382; XII, 29-31; Makkarî, *Nef-ḥu't-ṭib*, II, 67-68, 77-85, 88, 519, 648; III, 66; R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Paris 1956; a.mlf., "İbn Hazm", *E'* (Ing.), III, 790-799; Hassân Muham-med Hassân, *İbn Hazm el-Endelüsî*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikrî'l-Arabî); Muhammed Ebû Zehre, *İbn Hazm*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikrî'l-Arabî); Abdülha-lîm Uveys, *İbn Hazm el-Endelüsî*, Kahire 1399/1979; Tâhir Ahmed Mekki, *Dirâsât 'an İbn Hazm ve kitâbihi Tawḳu'l-ḥamâme*, Kahire 1401/1981; I. Goldziher, *Zâhirîler* (trc. Cihad Tunç), Ankara 1982, tür.yer.; Muhammed Süleyman Dâvûd, *Nazariyyetü'l-kıyâsî'l-uşûlî*, İskenderiye 1984, s. 233-254; Sâlim Yefût, *İbn Hazm ve'l-fikrî'l-felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Dârülbeyzâ 1986; a.mlf., "İbn Hazm el-Endelüsî", *Mevsû'a-tü'l-hadîretü'l-İslâmiyye*, Amman 1993, s. 223-241; Abdülmecîd Türkî, *Münâzarât fî usûlî's-şer'i'ati'l-İslâmiyye beyne İbn Hazm ve'l-Bâcî* (trc. Abdüssabûr Şâhin), Beyrut 1406/1986; a.mlf., *Kađâyâ şekâfiyye min târîhi'l-ğarbi'l-İslâmî*, Beyrut 1409/1988, s. 195-211; Ömer Ferruh, *İbn Hazm el-Kebîr*, Beyrut 1987; Aйдit Ghazali, "Economic Thought of Ibn Hazm", *Readings in Islamic Economic Thought* (ed. Abulhasan M. Sadeq – Aйдit Ghazali), Kuala Lumpur 1992, s. 66-73; M. Saghir Hasan al-Ma-sumi, "İbn Hazm's Risalah al-Bâhirah", *Sind University Research Journal*, II, Hyderabad 1962, s. 1-13; Nâsir el-Kettânî, "İbn Hazm el-İsbânî evi'l-Fârisî ve teşeyyuhû li-Benî Ümey-ye", *el-Lisânü'l-Arabî*, sy. 4, Rabat 1966, s. 76-81; Qasım al-Samarrai, "New Remarks on the Text of Ibn Hazm's Tawḳ al-Hamama", *Arabi-ca*, XXX/1, Leiden 1983, s. 57-58; Fadel I. Abd-ullah, "Notes on Ibn Hazm's Rejection of Ana-logiy Qiyas in Matters of Religious Law", *Ame-rican Journal of Islamic Social Sciences*, II/2, New York 1985, s. 207-224; Muhammad Abu Laila, "An Introduction to the Life and Work of Ibn Hazm", *JQ*, XXIX/2-3 (1985), s. 75-100, 165-171; Edib Nâyif Ziyâb, "el-Menhec 'inde İbn Hazm ve mevkîfuhû mine'l-kıyâs", *Dirâsât*, XIV/7, Amman 1987, s. 99-116; C. Van Aren-donk, "İbn Hazm", *İA*, V/2, s. 748-753; Şerefed-din Horasânî, "İbn Hazm", *DMBİ*, III, 345-356.



H. YUNUS APAYDIN

İtikadî Görüşleri. Eserlerinde kendini Sünnî olarak tanıtan, Ehl-i sünnet'i de "ashabın izinden gidenler" diye tanımlayan İbn Hazm (*el-Faṣl*, I, 201; II, 232, 271), İslâm âleminde genellikle benimsenen itikadî görüşleri ayrıntılı biçimde incele-yip eleştiren önemli bir âlim olarak kabul edilir. Onun iddiasına göre kelâmcılar,

Kur'an ve Sünnet'in yanı sıra mantık ve felsefe de bilmediklerinden itikadî esas-ları kanıtlama ve savunmada yetersiz kal-mışlar, ayrıca duyular ötesini duyulur âlemle mukayeseye dayanan bir akıl yü-rütme tarzını benimsedikleri için yöntem açısından da hatalı davranmışlardır. Hal-buki İslâm dininin kesin kanıtlara başvu-rularak doğrulanması ve savunulması ge-rekir (a.e., II, 365; *el-Uşûl*, s. 71, 73). İbn Hazm, itikadî konuların doğru olarak an-laşılmasına zemin hazırlamak amacıyla *et-Takrîb li-hudûdî'l-manṭık* ve *el-Faṣl* gibi eserler telif ettiği gibi doğrudan aka-idi konu edinen *Esmâ'ü'llâhi'l-ḫusnâ*, *el-Uşûl ve'l-fürû'*, *en-Neşâ'ihu'l-mün-ciye* adlı eserleri de kaleme almıştır. Al-lah'ın varlığı, dinî hükümlerin kendi delil-lerinden çıkarılması, ilâhî kelâmın an-laşılması, muhaliflerin reddi, hak ile bâtilın ayırt edilmesi gibi konularda gerekli ol-duğundan mantık ve felsefe bilgisini İslâm âlimleri için vazgeçilmez bir şart ola-rak kabul eden İbn Hazm, mantıkta Aristocu bir çizgide yer almakla birlikte bu ilmin konularını işlerken dinî örnekler seçmiş, yer yer Aristo'ya muhalefet et-miş, eksik bir istidlâl olduğu gerekçesiyle "istikrâ"nın kesin bilgi ifade etmeyece-ğine dikkat çekmiştir. O, bu yönüyle ori-jinal sayılabilecek bir mantık denemesi yapan bir İslâm düşünürü olmuştur. İbn Hazm'a göre hakkında hüküm verilen küllînin kapsadığı bütün cüz'ileri gözlem yapmak suretiyle incelendikçe istikrâ ile varılacak sonuç bilgi değil bilgisizliktir (Sâlim Yefût, s. 204-226). İbn Hazm felse-fe yapmanın amacını, "hakikat ile erde-min mahiyetini öğrendikten sonra nefsi bu doğrultuda ıslah edip dünya ve âhiret mutluluğuna erişmek" şeklinde açıkla-mış ve böylece felsefe ile dinin aynı nok-tada birleştigi söylemiştir; ona göre din âlimleriyle filozofların görüşlerini muka-yese etmek bizi böyle bir sonuca götürür (*el-Faṣl*, I, 171; II, 237). Şöyle ki: Felsefe burhana dayanır, din ise vahye dayan-makla birlikte bütün iddialarını kesin ak-lî delillerle kanıtlamaya çalışır ve getirdi-ği delillerin tartışılmasını ister. Bu sebeple din felsefenin delillerini de ihtiva eder ve bütün felsefî burhanlar özlü olarak Kur'an ve Sünnet'te yer alır (a.g.e., II, 238, 240). Bu husus, din âlimlerinin mantık ve felsefe disiplinleriyle meşgul olmal-a-rını zorunlu kılar. Akıl dinin bildirdiği bü-tün gerçekleri tek başına bilemeyeceğinden dinî buyrukların tamamı vahiybe-belirlenmiş ve din tamamlanmıştır (Sâlim Yefût, s. 116). İbn Hazm felsefe, mantık