

İbn Hazm Örneğinde Kıyassız Bir Fıkhın İmkânı

Oğuzhan TAN*

Özet:

İbn Hazm, hem tarihsel kişiliği hem de ortaya koyduğu eserlerle Zâhirîliği neredeyse tek başına temsil eden çok önemli bir figürdür. Bu makalede İbn Hazm'ın hâkim Fıkıh anlayışının temel karakteristiği olan kıyasa yönelik eleştirileri konu edilmektedir. İbn Hazm'ın 'kıyassız bir fikh'ı nasıl mümkün görebildiği, buna dair getirdiği örneklerle somutlaştırılmaktadır. Ayrıca kıyas redçiliğinin, İbn Hazm'ın düşünce dünyasını oluşturan tarihî ve kişisel bağlamla olan ilişkisi de makalenin değindiği konulardandır.

Anahtar Kelimeler: İbn Hazm, Zâhirîlik, Kıyas

The Possibility of a Fiqh without Analogy in Example of Ibn Hazm

Abstract:

Ibn Hazm is a very well-known figure who represents almost alone the Zâhirî understanding by his historical personality and works left behind. This article deals with Ibn Hazm's criticisms to the concept of Analogy (Qiyâs) which is adopted as an essential characteristic by the mainstream Islamic Law schools. His way to realize a 'Fiqh without Analogy' has been demonstrated by practical examples he brought from Islamic Law. One of the interests to be raised by this article is to mention the correlations between his historical and personal context which made up Ibn Hazm's world of thoughts and his denial to Analogy.

Key Words: Ibn Hazm, Zâhirism, Analogy, Qiyâs

* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

İbn Hazm Zâhirîliği'ne Dair Genel Perspektif

1. Zâhirî mezhebi, kuruluş bakımından Dâvud b. Ali'ye nispet edilmektedir. Hatta mezhep, şahsa nipet edilerek isimlendirilen Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri gibi, özellikle ilk zamanlarda nadir de olsa "Dâvudiye" şeklinde de anılmıştır. Fakat Dâvud'un kurucu fikirlerini savunmak yanında mezhebin sistematik yapısına ve literatürüne ne derece katkıda bulunduğu, başka bir ifadeyle zâhirîliğin ne derece Dâvud b. Ali'ye mâl edilebileceği hâlâ araştırılması gereken konulardandır. Nitekim Zâhirîlik, Dâvud'un Bağdat ve çevresindeki saygınlığı oranında teveccüh görmüş ve onun vefatıyla geri planda kalmıştır. Öyle ki; Dâvud'un takipçisi olup da İslam coğrafyası çapında şöhrete kavuşan âlimlerden bahsedebilmek oldukça güçtür. Fakat bu durum, İbn Hazm'a kadar devam etmiştir. Tipik bir rey karşıtlığı olarak özetlenebilecek Dâvud'un zâhirîliği, İbn Hazm ile birlikte çok farklı bir hüviyete bürünmüştür. İbn Hazm, zâhirîliğe bir ba'sü ba'de'l-mevt yaşatmakla kalmamış, onu prensipten mezhebe, söylemden sisteme ve teoriden uygulamaya çevirmeyi başarmıştır.

2. İbn Hazm'ın zâhirîliği, Dâvud'unkinden farklı olarak tam teşekküllü bir sistem eleştirisidir. İbn Hazm, zâhirîliği sadece fıkıhta değil, aynı zamanda tefsirde, hadiste, usûlde, kelâmı, mantıkta, mezhepler ve dinler hakkındaki görüşlerinde, hatta kendisinin de vezir sıfatıyla aktif olarak rol aldığı siyasette de uygulamaya çalışmış ve mütakâmil bir İslamî ilimler projesi ortaya koymaya çalışmıştır.

3. "İbn Hazm zâhirîliği"nin dört temel unsuru vardır. İlk olarak, Dâvud'un kurucu fikirleri (tarihî unsur), İbn Hazm'ın zâhirîliği için bir nüve mesabesinde. Fakat bu nüve, kemmiyet bakımından çok hacimli değildir. İbn Hazm, mezhebin literatürüne oldukça geniş bir hacim kazandırmış ve ulûm-i İslâmiyenin neredeyse bütün bahislerini zâhiri perspektiften işleyerek metinleştirmiştir.¹

İbn Hazm zâhirîliğinin oluşumunda etkin olan ikinci unsur, Endelüs'deki ehl-i hadis geleneğidir (coğrafi unsur). İbn Hazm da eserlerinin birçok yerinde kendisini ehl-i hadisten saymakta ve ehl-i hadisten olan âlimlerden saygı ile bahsetmektedir. Dolayısıyla, İbn Hazm'ın girmiş olduğu bazı polemikler, aslında ehl-i hadis ile "Endelüs Mâlikîliği" arasında önceden beri süregelen sert tartışmaların bir parçası mahiyetindedir. Bu tartışmanın ana eksenini ise Endelüs'ün Mâlikîliği benimseme biçimiyle ilişkilidir. Şöyle ki; Mâlikîlik, hac için Mekke'ye giden bazı gençlerin bir süre Medîne'de kalarak İmam Mâlik'in fikhî görüşlerini alıp getirmeleri ile birlikte

1 İbn Hazm, İslam tarihinde en çok eser veren âlimler arasında sayılmıştır. Onun eserlerinin ve yazdığı sayfaların çokluğundan bahseden bazı yazarlar, "Taberi hariç, İbn Hazm'dan önce hiç kimsenin bu kadar eser vermediğinden" bahsetmişlerdir. Bkz: Sâid Ebu'l-Kâsım Sâid b Ahmed el-Endelüsî, *Kitâbu tabakâti'l-ümmem*, el-Mektebetü'l-Kâtülikiyye lil-âbâi'l-Yesûiyyîn, Beyrût 1912, s. 76; Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Ya'kût b. Abdillâh er-Rûmî Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ irşâdii'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1993, IV/1651; Avdulvâhid Merrâkişî, *el-Mu'cib fi telhisi ahbâri'l-mağrib*, Dâru'l-Fercânî li'n-Neşr ve't-Tevzî', Metâbiu's-Sicillî'l-Arab, (b.y.) 1994, s. 51; Şihâbuddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. İbn Hacer Ali el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, (b.y), (t.y), V/491.

Endelüs'e girmiştir. İlk dönemlerde Endelüs'te Mâlikîlik, çok güçlü bir taklit anlayışıyla benimsenmiştir. Bu anlayış, elde bulunan Mâlikî fıkıh manzumesi ile farklı kaynaklardan gelen hadis rivayetlerinin ve bu yeni rivayetler doğrultusunda yapılan içtihatların çatışmasını doğrumuştur. İbn Hazm bu noktada taklit karşısında içtihatı; mezhep karşısında nası önceleyen ehl-i hadisin bir temsilcisi olarak ortaya çıkmıştır.

İbn Hazmı besleyen üçüncü damar ise onun Mantık başta olmak üzere ulûmu'l-evâil (Greklerden gelen ilimler) hakkındaki derin ilgisidir (felsefî unsur). Bu sayede o, görüşlerini daha rasyonel ve daha sistemli bir şekilde savunabilmiştir. Özellikle usûl-i fikh ve usul-i dîn literatüründe mantık ve felsefenin yeri ve önemi göz önünde bulundurulduğunda, İbn Hazm'ın bu sahadaki vukufiyetinin kendisine nasıl bir avantaj kazandıracağı daha da net anlaşılabilir. Nitekim İbn Hazm, fikhî kıyas konusunda yaptığı eleştirileri çoğu zaman Aristo mantığını esas alarak desteklemektedir.

İbn Hazm, girmiş olduğu tartışmalarda kişisel ve psikolojik özelliklerini gayet belli eden bir üslup benimsemiştir. Bu açıdan onun zahîriliğinin dördüncü unsurunu "kişisel unsur" olarak belirlemek mümkündür. Kişisel unsur onun ailesi, psikolojisi ve çevresi ile ilgili koşullardan ibarettir. Örneğin, İbn Hazm'ın aristokrat bir aileden gelmesi onu daha kendine güvenli, hatta kısmen pervasız hale getirdiği düşünülebilir. İkinci olarak İbn Hazm, küçük yaşta kardeşini ve başka sevdiği insanları kaybetmiştir. Bu nedenle insanları sevmekte ve güvenmekte zorluk çekmiştir. Bu durumun, onun üslubunun sertleşmesine neden olduğunu varsaymak da pekağa mümkündür. Ayrıca kendisinin de itiraf ettiği üzere² geçirmiş olduğu karaciğer rahatsızlığı da onu tahammülsüz biri haline getirmiştir. Son olarak Endelüs Emevî hanedanı konusundaki politik görüşleri de girmiş olduğu tartışmalardaki psikolojisi üzerinde oldukça etkili olmuştur.

4. Genelde Zâhirîlerin özelde ise İbn Hazm'ın genel sünnî anlayış içerisinde nerede konumlandırılacağı meselesi, usulcülerin ve fakihlerin üzerinde durduğu oldukça ilginç bir konudur. Çünkü Zâhirîler ve İbn Hazm, genel karakteristik bakımından değerlendirildiğinde ehl-i sünnettendir. Fakat İbn Hazm, kendisi de ehl-i sünnetten olmasına rağmen, ehl-i sünnetin fikhî metodunu çok sert bir şekilde eleştirmektedir. Bu eleştirilerin odağında ise Zâhirîlik dışındaki ehl-i sünnet fikhının re'y taraftarı olmasıdır. Re'yin en bilinen, en çok kabul gören ve en sistemleştirilmiş formu ise kıyastr.

5. İbn Hazm'ın fikhî kıyasa yönelik eleştirileri, her ne kadar sathî bir red olarak değerlendirilse de esas itibariyle bu eleştiriler ilmi açıdan dikkate alınmak durumundadır. Diğer taraftan İbn Hazm'ın kıyas eleştirisi oldukça dikkat çekicidir. Çünkü mantıkçı olan İbn Hazm "mantıkî kıyas"ı burhan olarak görüp baş tacı ederken; fakih olan İbn Hazm "fikhî kıyası" tutarsız bir safсата olarak görmektedir.³ Hâlbuki "ehl-i kıyas"ın fikhî anlayışında kıyas vaz geçilmez bir yere ve öneme sahiptir. Hatta onlara

2 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd İbn Hazm, *Müdatatü'n-nüfus* (Resâilü İbn Hazm içerisinde), el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrût 1987, s. 54.

3 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Dâru'l-Hadis, Kâhire 1992, II/503.

göre kıyassız bir fıkıh olamaz. Kıyasın olmadığı bir fıkıh, insanların sorunlarını da çözebilir. Dolayısıyla böyle bir şeyi savunmak, kıyası kabul edenler nezdinde Zâhirîleri marjinalleştirmekte hatta onların “mantıksızlık”, “sathîlik”, “ilim geleneğinden yoksun olma” gibi bazı özelliklerle birlikte anılmasına sebebiyet vermiştir.

İbn Hazm’ın Kıyasın Orijinalitesine Yönelik Eleştirileri

İbn Hazm’a göre kıyas kavramı orijinal değildir. İbn Hazm bu görüşlerini gayet kesin ve iddialı bir şekilde dile getirmektedir. Ona göre fikhî kıyas, tâbiîn asrında ortaya çıkmıştır.⁴ İslam öncesi dönem de dahil olmak üzere daha önce, Araplar tarafından böyle bir kavram bilinmemektedir.⁵

İbn Hazm kıyasın hem isim hem de içerik olarak sonradan ortaya çıktığını söylemekte ve fikhî kıyası bu iki yönüyle de kabul etmemektedir. Yani ona göre kıyas kelimesinin ne lafzî orijinaldir ne de bu lafızla ifade edilmek istenen fikhî metot orijinaldir.

İbn Hazm, mantıkî kıyası ise içerik olarak kabul etmekte fakat bunun için “kıyas” kelimesinin kullanılmasını reddetmektedir. Aristo mantığındaki adı syllogism olan bu kavramın Arapça’ya yanlış bir şekilde “kıyas” diye tercüme edildiğini söylemektedir.⁶ Aristo’nun ortaya koymuş olduğu şekliyle mantıkta “kıyas” şeklinde tercüme edilmeyi gerektiren bir kavramın olmadığını söyleyerek iki mukaddimeden zorunlu bir sonucun elde edilmesi olan syllogism kavramını karşılamak üzere kıyas kelimesi yerine “câmia” kelimesini önermektedir.⁷

Tekrar vurgulamak gerekirse İbn Hazm iki tür kıyası ele almaktadır. Bunlardan fikhî kıyası hem isimlendirme hem de içerik olarak asılsız bulurken; mantıkî kıyası isimlendirmesini yanlış, içeriğini ise doğru bulmaktadır. İbn Hazm, bu kavram kargaşasının usulde olumsuz sonuçlar doğurduğunu ise şu ifadelerle açıklamaktadır:

“Müttekaddimûn (Bizden önce İslam dünyasında mantıkla uğraşan kimseler) “mukaddimeleri” kıyas diye isimlendirmişlerdir. Kıyas taraftarı kardeşlerimiz (fukaha) ise zayıf ve sofistik bir hilede bulunarak (kendi yaptıkları) tahakküm ve safsataya kıyas adını verdiler... Mezmum olan istikra ile gerçekleştirdikleri tahakkümlerine kıyas adını verdiler. Böylece başkalarının hak bir şeye verdikleri bir ismi onlar batıl bir şeye vererek o batılı sahih kılmaya çalıştılar.”⁸

İbn Hazm bu ifadeleriye kıyas taraftarlarına yönelik çok ciddi bir eleştiri ve ithamda bulunmaktadır. Bu eleştirisinin ana fikri şudur: Kıyas isimlendirmesi öncelikli olarak mantık sahasına aittir. Üstelik bu isimlendirme, bir çeviri hatasından dolayı yanlıştır. Fakat bu fiilî durum neticesinde içerik olarak muteber bir delil sayılan mantıkî kıyas, pres-

4 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/516.

5 Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm, *İbtalü'l-kıyâs*, s. 170.

6 İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 106.

7 İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 106.

8 İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 173.

tijli bir kavram haline gelmiştir. Fukaha ise kısmen mantıkî kıyasa benzerliği bulunsa da mahiyeti tamamen farklı olan başka bir şeyi “kıyas” diye isimlendirerek, bu kavramın (mantıkî kıyasın) prestijini kendi icat ettikleri tutarsız yöntem (fikhî kıyas) lehinde kullanmışlardır. Üstelik bunu da “batılı sahih kılmaya çalışarak” kasten yapmışlardır.

İbn Hazm’ın kıyasla ilgili eleştirilerinin odağında, bu kavramın dinî ilimlere yanlış bir şekilde adapte edildiği fikri yer almaktadır. İbn Hazm’ın, bir olumsuzluk olarak gördüğü bu durum karşısındaki çözümü ise nettir: Kıyas kelimesi, gerek mantıktan gerekse fıkıhtan atılmalıdır.

Kıyas’ın orijinalitesi konusunda İbn Hazm tarafından ileri sürülen bu eleştiri usûl-i fikhî orijinalitesi konusundaki güncel tartışmalar açısından da son derece önemli bir veridir.

İbn Hazm’ın Kıyas Tanımlarına Yönelik Eleştirileri

İbn Hazm, öncelikle kıyas taraftarlarının ortaya koyduğu şekilde kıyası tanımlamakta ve kimlerin bu görüşte olduklarını belirtmektedir. Böylece ortaya koyacağı eleştirilerin neye dair ve kime karşı olacağını da daha baştan açıklamış olmaktadır.⁹

Kıyasın asıl ve fer’ olmak üzere iki tarafı vardır. İbn Hazm illetin bu iki tarafın ikisi üzerinde de aynı etkiye sahip olup olmaması bakımından kıyas ehlinin kıyası üç kısma ayırdığını söylemektedir¹⁰:

Birincisi evla ya da eşbeh kıyastır (fehvâ’l-hitâb): Bir meselede bir hüküm vârid olduktan sonra başka bir meselede aynı hükmün verilmesinin evla olması,¹¹ başka bir deyişle illetin bu ikinci mesele hakkında daha güçlü görülmesidir.¹² İbn Hazm bu tarzdaki kıyasın, kıyas ehlinin hemen hepsi tarafından kabul edildiğini söyleyerek çeşitli örnekler vermektedir. Mesela Şâfiler’e göre gamûs olmayan yeminde veya hata ile öldürmekte kefarete vacip ise, gamus yeminde ve kasten adam öldürmede de kefarete evla tariki ile vaciptir.¹³

Yine Mâlik ve Şâfi’ye göre eğer kişi ile karısının arası, cimmanın olmaması sebebiyle ayrılabilir ise cimadan daha önemli olan nafakanın olmaması durumunda da bu ikisinin ayrılması evla tariki ile mümkündür.¹⁴

İbn Hazm’ın kıyas-ı evlâ veya kıyas-ı eşbeh olarak isimlendirdiği bu kıyas türünün isimlendirmesi konusunda usulcüler arasında görüş farklılığı vardır. İmam Şâfi’ bu tür kıyası ifade etmek için celi kıyas veya vâdih kıyas kavramlarını kullanırken¹⁵ bunu kıyas

9 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/368.

10 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/369.

11 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/369.

12 Ebu’l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu’temed*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrût 1403h., II/255.

13 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/369; Muhyiddin en-Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu’l-mühezzeb*, Mektebetü’l-İrşâd, Cidde (t.y.), XIX/225.

14 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/369.

15 Şâfi’, *er-Risâle*, s. 512, 513.

değil de lafzın delâlet veya mefhûmuna dahil edenler ise yaygın olarak mefhûm-u muvafakat kavramını kullanılmaktadır.¹⁶ Bunun yanında bazı usulcüler ise bunun bir kıyas ya da mefhûm-u muvafakat olmadığını söyleyerek, bu iki kavram yerine delâletü'n-nass, fehvâ'l-hitâb,¹⁷ tenbîhu'l-hitâb¹⁸ gibi kavramları kullanmaktadırlar.

İkincisi ise misl kıyasıdır (lahnu'l-hitâb): Bu tür kıyasta illete nisbeti bakımından fer' ile asl birbirine eşit olarak görülmektedir. Mesela Ebu Hanîfe ve Mâlik'e göre Ramazan'da gündüz cima edene kefarete gerektiği gibi kasten yemek yiyene de gerekir.¹⁹ Şâfiî ise köpeğin yaladığı kabın yedi kere yıkanması gerekiyor ise domuzun yalaması durumunda da aynı şekilde yıkanması gerekir demektedir.²⁰ Böylece domuzun yalaması ile köpeğin yalaması birbirine eşit (misil) tutulmuş olmaktadır.

Kıyas'ın üçüncü kısmı ise ednâ kıyasıdır.²¹ Bu tür kıyas, illetin fer'deki etkisi asıldaki etkisinden daha zayıf olmasına rağmen fer'e aslın hükmünün verilmesidir. İbn Hazm bu kıyasa örnek olarak Ebu Hanîfe ve Mâlik'e göre -hırsızlık suçunu meydana getiren miktardan dolayı el kesmek gerekiyorsa, yani bir uzuv (el) bu miktar ile mübah hale dönüşüyor ise nikahın konusu olan uzuv da aynı miktarda bir mal sebebiyle helale dönüşebilir. Bu açıdan mihirin asgari miktarı (Hanefilerde 10 dirhem yani bir dinar, Mâlikilerde 3 dirhem veya çeyrek dinar) hırsızlık nisabına eşit olarak kabul edilmektedir.²² İbn Hazm bu kısma dair Hanefî ve Şâfiî mezhebinden başka örnekler de vermektedir.²³

İbn Hazm, Zâhirîlerin adı ne olursa olsun bütün kıyas çeşitlerini geçersiz saydığını belirtmektedir.²⁴ İbn Hazm, kıyasın en güçlü şekli olarak görülmesine rağmen kıyas-ı evlâyî da reddetmekte ve onu nasın dışına çıkmak olarak değerlendirmektedir. Bu kıyas türüne örnek olarak genellikle "anne babaya öf demeyin"²⁵ ayeti gösterilmekte ve 'anne babaya öf demek yasaklandığına göre anne babayı dövmek veya onlara sövmek evla tarikiyle yasaklanmıştır' şeklinde bir sonuca ulaşılmaktadır. İbn Hazm, bu çıkarımı doğru bulmamakta ve anne-babanın dövülmemesi ya da onlara sövülmemesi hükümlerinin

16 Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, I/240; Ebu'l-Hasen Seyyidü'd-Dîn el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrût (t.y.), III/74; Muhammed b. Alî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakk min ilmi'l-usûl*, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk 2000, s. 156.

17 Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *el-İşâre fi ma'rifeti'l-usûl ve'l-vecâze fi ma'rifeti'd-delîl*, el-Matbaatü't-Tünüsüyye, Tûnus 1344h., s. 290; Şemsuddîn Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi' fi usûli's-şerâi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2006, s. 104.

18 Ebû Muhammed Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *Ravdatu'n-nâzir ve cünnetü'l-munâzir*, Müessesetü'r-Reyyân, (b.y.), (t.y.), s. 263.

19 Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Dâru'l-Fikr, (b.y.), (t.y.), II/14; Burhânuddîn Ebu'l-Huseyn Alî b. Ebî Bekr b. Abdülcelîl el-Mergînânî, *el-Hidâye fi şerhi bidâyetü'l-müctehid*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût (t.y.), I/122.

20 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/369.

21 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/369.

22 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/369; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II/14.

23 Bkz: İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/369.

24 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/370.

25 İsrâ, 17/23, 24.

'anne babaya ihsanda bulunmayı onlara güzel söz söylemeyi' emreden ayetten²⁶ anlaşıldığını söylemektedir.²⁷ Bu ayet, anne babaya karşı ihsanı ve güzel söz söylemeyi emretmektedir. Onlara karşı merhametli olmayı ve onları azarlamamayı emretmektedir.²⁸

İbn Hazm'a Göre Kıyasın Meşru Olmadığını Gösteren Naklî Deliller

İbn Hazm'a göre, re'yin ve kıyas'ın geçersizliği her şeyden önce ayetlerle sabittir. Bu ayetlerden bazıları şunlardır:

*"Ey İman edenler, Allah'ın ve Resûlü'nün önüne geçmeyiniz."*²⁹

*"Hakkında bilgin olmayan şeyin peşine düşme. Kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan mesuldür."*³⁰

*"Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık."*³¹

*"Rabbın unutkan değildir."*³²

Bu ayetlerde Allah ve Resûlü'nün hüküm koyma yetkisi mutlak bir şekilde ifade edilmektedir. Ayrıca bu kaynaklarla hükümlerin eksiksiz bir şekilde beyân edildiği ifade edilmektedir. İnsan ise hakkında bilgisi olmadığı konuların peşine düşmeye meyillidir. Ancak o bunu yapmaktan men edilmiştir. İbn Hazm bütün bu anlamlardan hareketle kıyas da dahil olmak üzere her türlü re'yi reddetmektedir.

Bu ayetlere ek olarak o istishâb delilinin de kıyası reddetmeyi gerektirdiği düşüncesindedir. Şöyle ki; bazı ayetlerden³³ de anlaşılacağı üzere asl olan, insanın dinî konularda hiç bir şey bilmemesidir. Sonrasında bilgimiz olmadan Allah hakkında konuşmamız ise haram kılınmıştır. Allah, İblis'in bize Allah hakkında bilgimiz olmadan konuşmayı emrettiğini de bildirmektedir. Böylece ister kıyasla ister kıyasız, bilgimiz olmadan hükümler hakkında konuşmak haramdır.³⁴

Bütün bunlar İbn Hazm'a göre kıyasın geçersizliğini gösteren delillerdir. Ancak ona göre bu konuda böylesine hususi deliller olmamış olsaydı dahi, geçerliliğine dair bir delilin olmayışı da kıyasın geçersiz olduğuna bir burhan olurdu.³⁵

26 İsrâ, 17/24.

27 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/371.

28 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/370.

29 Hucurât, 49/1.

30 İsrâ, 17/36.

31 En'âm, 6/38.

32 Meryem, 19/64.

33 "Allah sizi annelerinizin karnından hiçbir şey bilmez halde çıkardı." (Bakara, 2/151.); "Aynı şekilde size içinizden Resûller gönderdik ki size ayetlerimizi okusunlar, sizi arındırsınlar, size kitabı ve hikmeti öğretsinler ve size bilmediğiniz şeyleri öğretsinler." (Nahl, 16/78.); "Şeytan size kötü ve çirkin olan işleri ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemeyi emreder." (Bakara, 2/169.)

34 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/493.

35 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/494.

İbn Hazm, kıyasın geçersiz olduğunu gösteren birçok hadisin varlığından da bahsetmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır:

Hiz. Peygamber'in, kendisine gelen ipek bir kıyafeti Hiz. Ömer'e hediye etmesi üzerine Hiz. Ömer, Hiz. Peygamber'e "ipek elbise giyinmek hakkında söylediklerin ortadayken mi bana bunu gönderdin?" diye sorunca Hiz. Peygamber, "faydalanasın (başka bir işte kullanasın) diye gönderdim" buyurmuştur. Aynı olayın başkalarının başından da geçtiğini anlatan rivayetler de vardır.³⁶ İbn Hazm, bu hadisle Hiz. Peygamber'in, mâlik olma, satma ve faydalanma ile giyinmeyi aynı şekilde değerlendirmekte Hiz. Ömer'in yanlışlığını beyan ettiğini söylemektedir. Burada ipek giymenin hükmünün haram olarak nasla beyan edilmesinden sonra, satılması, faydalanılması gibi diğer şeyler ibâha üzere kalmıştır.³⁷

İbn Hazm'ın Kıyas Lehinde İleri Sürülen Naklî Delillere Yönelik Eleştirileri

Kıyas taraftarlarının, kıyasın geçerliliğini ispat etmek için öne sürdüğü bazı ayet ve hadisleri İbn Hazm tek tek ele almaktadır. Bu ayetlerden biri de "Ey basiret sahipleri ibret alın"³⁸ ayetidir.³⁹ İbn Hazm bu ayetin kıyas taraftarlarının ana delili olduğunu fakat bu ayetten maksadın Allah'ın kudreti hakkında düşünmemiz ve Allah'a isyan edenlerin başına neler geldiğini görmemiz olduğunu söylemektedir.⁴⁰ Kıyası, ayette bahsi geçen ibret veya itibar kapsamına sokmanın, kıyasçıların 'batıl olan bir şeyi hak olan bir isimle isimlendirme' adetlerinin bir devamı olduğunu belirtmektedir.⁴¹

İbn Hazm ibret almak ile kıyas yapmak arasındaki ilişkiyi reddetmek için ibret kelimesinin geçtiği başka ayetlere de değinmektedir: Örneğin "Sizin için hayvanlarda ibret vardır. Size onların karınlarındaki işkembedeki artık ile kan arasından gelen, içenlerin boğazından kolayca geçen halis bir süt içiriyoruz. Hurma ve üzüm meyvelerinden hem içki hem de güzel rızık edinirsiniz. Bunda akleden bir kavim için işaret vardır"⁴² ayetinde İbn Hazm'a göre aslında kıyasın ispatı değil, tam aksine kıyasın iptal edilmesi söz konusudur. Zira Allah, yenilmesi haram olan işkembedeki artıklar ile kanın arasından helal olan sütün; helal olan meyvelerden ise haram olan içkinin çıktığını söylemektedir.⁴³ Yani haram olan şeylerden helal olan bir şey; helal olan bir şeyden ise haram bir şey çıkabilmektedir.

36 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/505.

37 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/505.

38 Haşr, 59/2.

39 Bâci, *el-İşâre*, s. 61; Muhammed b. el-Hasen es-Seâlebî el-Hacvî, *el-Fikru's-sâmî fi tarihi'l-fikhi'l-İslâmî*, Matbaatu'n-Nehda, Tûnus I/48; Âdil Muhyiddîn Âlûsi, *er-Re'yu'l-âmm fi'l-karni's-sâlisi'l-hicri*, Dâru's-Şuûni's-Sekâfiyyeti'l-Âmme, Bağdâd 1987, s. 36.

40 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/387.

41 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/387.

42 Nahl, 16/66.

43 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/389.

İbn Hazm, Kıyas'ın meşruiyetine delil olarak kullanılan ve Muâz hadisi olarak bilinen hadisin ise tek bir tarikten rivayet edildiğini ve rivayet zincirinde meçhul kimselerin bulunduğunu söylemekte ve bu hadisi sübut bakımından reddetmektedir.⁴⁴ İbn Hazm bu hadisin ravilerinden olan el-Hâris b. Ömer'in meçhul olduğunu, meçhul ravilerin ise rivayetinin hüccet olamayacağını söylemektedir. Buhârî'nin de aynı gerekçe ile bu hadisi sahih kabul etmediğini belirterek bu hadisin uydurma olduğu hükmüne varmaktadır.⁴⁵ O, sahabeden rivayette bulunan tabîler arasında güvenilir bazı kimselerin olabileceğini bu bakımdan meçhul birinin hadisinin hüccet olamayacağını savunmaktadır.⁴⁶

İbn Hazm'a göre "hâkim içtihat edip hata ederse bir, isabet ederse iki ecir vardır" hadisinden de ne kıyasın ne de re'yin hücciyetine dair bir anlam çıkarılamaz. Çünkü bu hadiste kıyasın değil sadece içtihadın mübah olduğu ifade edilmektedir.⁴⁷ Yani bu içtihadın içeriğine dair bir açıklama söz konusu değildir. İctihat ise, kıyas ya da rey değildir. İctihat karşılaşılan bir meselenin hükmünü Kur'an ve sünnette bulabilmek için olanca gayreti sarf etmek demektir. Kim ayetlerde ve hadislerde bu araştırmayı yaparsa üzerine düşen içtihadı yapmış olur. Hükmü naslarda bulabilirse isabet etmiş olur. Hükmü arayıp (talep) bulduğu (isabet) için iki ecir alır. Hükmü yerinde (Kur'an ve sünnette) bulamazsa bir ecir alır.⁴⁸

İbn Hazm'ın Kıyasın Meşruiyetine Dair İcmâ Olduğu İddiasını Reddi

İbn Hazm, kıyasın geçerli bir asıl olduğu konusunda icmâ olduğuna itiraz etmektedir.⁴⁹ İbn Hazm, bu icmâ iddiasının iyice araştırılmadan söylenen rasgele ortaya atılmış bir iddia olduğunu ifade etmektedir.⁵⁰

İbn Hazm, icmâ olması bir yana, sahabe ve tâbiünden kıyasın meşruiyetine dair sadece bir rivayet dışında herhangi bir rivayetinin de olmadığını iddia etmektedir.⁵¹ İbn Hazm'ın böyle bir konuda bu kadar kesin bir iddiada bulunması, onun sahabe ve tâbiünden gelen rivayetlerin hepsini inceleyip incelemediği sorusunu gündeme getirmektedir. İbn Hazm, sahabe ve tâbiünden rivayet edilen fetvalar hakkında net rakamlar vererek bu iddiasını şu ifadelerle ispat etmeye çalışmaktadır:

"Onbinlerce sahabe vardı. Bunlardan sadece 1300 kûsur sahabi, rivayette bulunmuştur. Bunlardan 140 kûsurundan fıkıh ve fetva rivayet edilmiştir. Yine 10 civarında mesele nakledilmiştir ki, bunlarda kıyas ile amel olunduğu zannedilmektedir. Hâlbuki bu meseleler tahkik edilince aslında bunların kıyas olmadığı ortaya çıkar. Bunların da

44 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/417.

45 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/418.

46 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/418.

47 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/419.

48 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/419.

49 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/420.

50 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/420.

51 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/420.

bir kısmının senedi düşük bir kısmının sahihtir. Kıyasın iptaline dair ise bütün bunlardan çok daha fazlası rivayet edilmiştir. Kıyasla amel etmek, gerek sahabe gerek tâbiîn gerekse tebe-i tâbiîn döneminde mevcut değildir.”⁵²

Aynı şekilde İbn Hâzım sahabe'nin görüş bildirdiği mesele sayısını ise yirmi bin olarak vermekte ancak bunlar içerisinde kıyasın meşruiyetine delil olabilecek hiçbir şeyin olmadığını söylemektedir.⁵³

İbn Hâzım, böylece kıyasın sonradan ortaya çıktığını, dolayısıyla meşruiyetine dair bir icmâ bulunmasının da mümkün olmayacağını ifade etmiş olmaktadır. İbn Hâzım kıyas kelimesinin sahabe ve tâbiîn tarafından telaffuz dahi edilmediğini,⁵⁴ kıyasın önce Şâfiî ashâbı içinde ortaya çıktığını, daha sonra Ebu Hanîfe ashâbı tarafından benimsendiğini ve onlardan sonra da Mâlik ashâbının bu konuda onları takip ettiğini söyleyerek, bu durumun kıyası kabul edenler tarafından da gayet iyi şekilde bilindiğini iddia etmektedir.⁵⁵

İbn Hâzım'ın Sahabe'nin Kıyas Yaptığına Dair İleri Sürülen Delillere İtirazı

Sahabe'nin kıyas yaptığına veya kıyası tasvip ettiğine dair ileri sürülen en önemli delil, Hz. Ömer'in Ebu Musa el-Eş'arî'ye yazdığı iddia edilen mektuptur. İbn Hâzım bu mektubun iki senet zinciri ile rivayet edildiğini söylemekte⁵⁶ ve birinci rivayetin senedini belirttikten sonra bu rivayete göre mektupta geçen şu ifadeleri iktibas etmektedir:

“Hakkında Kitap'ta ve sünnette bir şey bulunmayan ve içinde kesin bir kanaat oluşmayan konuları iyice anlamaya çalış. Sonra o meseleye benzer örnekleri ve misalleri belirle ve olayları birbirine kıyas et. Sonra doğruya daha çok benzeyene (eşbeh) ve Allah'a daha yakın olana yönel.”

İbn Hâzım, mektubun diğer rivayetinde de aynı anlamın farklı lafızlarla ifade edildiğini belirttikten sonra⁵⁷ kesin bir dille mektubun rivayet zincirinin sahih olmadığını söylemektedir.⁵⁸ Buna dair ileri sürdüğü gerekçe ise mektubun ilk rivayet zincirinde Abdülmelik b. Velid b. Ma'dân'ın yer almasıdır. İbn Hâzım, Kûfeli olduğunu söylediği bu kişinin hadisinin metruk, babasının ise meçhul olduğunu kaydetmektedir.⁵⁹ İkinci rivayette yer alan Kadı Ahmed b. Muhammed el-Kerecî, Muhammed b. Abdillâh el-Allâf, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Verrâk, Abdullah b. Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yahyâ b. Ebî Âmir el-Adenî ve Süfyân'a kadar sayılan bütün ravilerin tamamıyla meçhul olduğunu, buna ek olarak rivayetin senet bakımından da munkatî

52 İbn Hâzım, *el-İhkâm*, II/421.

53 İbn Hâzım, *el-İhkâm*, II/422.

54 İbn Hâzım, *el-İhkâm*, II/421.

55 İbn Hâzım, *el-İhkâm*, II/421.

56 İbn Hâzım, *el-İhkâm*, II/442.

57 İbn Hâzım, *el-İhkâm*, II/442.

58 İbn Hâzım, *el-İhkâm*, II/443.

59 İbn Hâzım, *el-İhkâm*, II/443.

olduğunu söylemektedir.⁶⁰ Bu noktalardan hareketle İbn Hazm böyle bir rivayetle hüküm vermenin yanlış olacağı kanaatine varmaktadır.

Aslında İbn Hazm'ın bu rivayeti çürütmeye çalışması, sırf muhaliflerini daha iyi bir şekilde ikna etmek açısındandır. Yoksa bu rivayet sağlam bile olsa İbn Hazm'a göre yine de hiçbir değeri olmayacaktır. Çünkü ona göre Hz. Peygamber'in dışında, hiç kimsenin sözünde bir hüccet yoktur.⁶¹ O, Hz. Ömer'e atfedilen bu mektuba bu derece sağlam şekilde bağlanılmasını da bir tutarsızlık olarak görmekte ve bu rivayeti kabul edenlerin nice meselede Hz. Ömer'in görüşüne muhalefet edebildiğini söylemektedir.⁶² Hatta bu mektupta yer alan konulara nasıl ters düşüldüğünü tek tek örneklerle ifade etmektedir.⁶³ İbn Hazm, kıyası kabul edenlerin hem söz konusu mektubu hak kabul edip hem de içindekilere muhalefet etmelerini bu mektubu reddetmeye yeterli bir delil olarak görmektedir.⁶⁴

Sahabenin tatbikatından kıyas için delil getirilen rivayetlerden biri de Hz. Ali'nin Hz. Ömer'in hilafeti devrinde içki içenlerle ilgili olarak söylediği "Kim içki içerse sarhoş olur. Kim sarhoş olursa hezeyanda bulunur. Kim hezeyanda bulunursa iftira eder. Kim de iftira ederse seksen celde vurulur" şeklindeki sözüdür. İbn Hazm öncelikle bu ifadenin yer aldığı rivayetleri sıraladıktan sonra bu rivayetlerin hüccet olamayacak kadar sorunlu olduğunu ve birbirini nakzettiğini söylemektedir. Ona göre bu rivayetlerden bazıları mürseldir. Muttasil senetli olanlarda ise meçhul raviler vardır.⁶⁵ Ona göre içki içme cezası olarak Hz. Ebu Bekir'in kırk, Hz. Ömer'in gücü yerinde olan kimselere seksen; zayıf yapıları olanlara kırk celde vurdurması, Hz. Osman'ın da, Hz. Ömer'in bu uygulamasını sürdürmesi bunun bir tazir olduğunu göstermektedir.⁶⁶ Başka bir deyişle bu ceza, kıyas ile sabit olmamıştır. İbn Hazm böyle bir kıyasın naklen sabit olmadığı gibi aklen de kabul edilebilir mahiyette olmadığını ise şu ifadelerle açıklamaktadır:

"Her içki içen sarhoş olmaz. Her sarhoş olan hezeyanda bulunmaz. Bazıları sessizleşir veya ağlar. Her hezeyanda bulunan da iftira etmez. Mesela zatülcenb hastası olanlar da hezeyanda bulunurlar ama iftira etmezler. Ayrıca bir kimse henüz ağzından çıkmayan bir iftiradan dolayı cezalandırılmaz. Bunun zulüm olduğunda ümmetin icmâsı vardır. Kaldı ki biz, Hz. Ömer, Hz. Ali gibi kimselerin "şüphelerle hadleri düşürün" dediklerini biliriz. Ama bu söylenen şeyde onlar en zayıf şüphelerle hadleri uygulayan kimseler gibi olmuşlardır.⁶⁷ Eğer içki içene iftira cezası veriliyorsa peki içki içme cezası nerdedir? Bir had uygulandığı için başka haddin düşürülmesi caiz değildir. Aynı mantıkla bir

60 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/443.

61 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/443.

62 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/443.

63 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/443.

64 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/443.

65 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/453.

66 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/453.

67 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/454.

kimse içki içince küfrü gerektiren şeyler de yapabilir. Öyleyse içki içenin boynunu vurmaları gerekir. İçki içen, zinâ da edebilir. Öyleyse recm ya da celde cezası da vermeleri gerekir. Hırsızlık da edebilir. Elini kesmeleri de gerekir.”⁶⁸

İbn Hazm, sahabenin önde gelenlerinden bazılarının sözlerinden hareketle kıyasın ispatı için getirilen delilleri bu iki örnekte olduğu gibi ele almakta ve bu sözleri ya senet ve metin açısından tenkit etmekte ya da bu sözlerin kıyas lehine yorumlanamayacağını söylemektedir.⁶⁹

İbn Hazm’ın Kıyası Aklî Açından Reddi

İbn Hazm, eşya ve hadiseler arasında bir veya birden fazla yönden benzerlikler olabileceğini fakat bu benzerliğin hüküm bakımından da zorunlu bir benzerlik doğurmayacağını söylemektedir.⁷⁰ Başka bir deyişle o, teşbîh ve teşâbühü mümkün görmekte fakat bunların üzerine hüküm bina edilmesine karşı çıkmaktadır.⁷¹

İbn Hazm’a göre dünyadaki herhangi iki ayrı şey mutlaka bazı yönler, sıfatlar veya tanımlar bakımından birbirine benzer. Eğer benzerlik ortak hüküm doğuracaksa, bir şey haram kılınca, her şeyin haram kılınması gerekir. Çünkü o şeyle diğer şeyler arasında mutlaka bir benzerlik vardır.⁷²

Aslında kıyası kabul edenler her türlü benzerliği kıyas için yeterli bir gerekçe görmemekte, kıyasa temel olan benzerliği, “illet” kavramı ile somutlaştırmaktadırlar. Ayrıca bu illetin çeşitli maslahatları temin edebilecek mahiyette olmasını (münasebet) şart koşarak, kıyas’ın alanını daraltmaktadırlar. Fakat İbn Hazm, bu yaklaşımı da doğru bulmayarak dinî konularda benzerliğin ya da maslahatın değil, nassın belirleyici olduğunu belirtmektedir.⁷³

Buğdayla buğdayın fazlalıklı olarak değişimi başlangıçta bir süre helaldi. Aynı şekilde şeriatta vacip olan her şey, vacip kılınmaya kadar vacip değildi. Haramlar ise haram kılınmaya kadar haram değildi. İbn Hazm bu noktadan hareketle icap ya da tahrîm ifade eden bir nas gelmediği süre içerisinde Hz. Peygamber tarafından kıyasa başvurulmadığını, teşrî döneminden sonra gelen müçtehitlerin ise aynı şeyi yaparak kıyasa başvurmamaları gerektiğini söylemektedir.⁷⁴

İbn Hazm, kıyasın aklî açıdan gerekli olduğunu söyleyenlerin bir çarpıtma içinde olduklarını söylemekte⁷⁵ ve onların ileri sürmüş olduğu bazı aklî gerekçeleri yine aynı yöntemle eleştirmektedir.

68 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/455.

69 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/455 vd.

70 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/393.

71 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/395-396.

72 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/474.

73 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/468.

74 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/468.

75 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/463.

İbn Hazm'ın belirttiğine göre kıyası savunanlar, kıyası, hâzır ile gâibe delil getirmek (el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib) çerçevesinde ele almaktadırlar.⁷⁶ O, buna karşı çıkararak bu yöntemin dinde geçerli olamayacağını söylemektedir. Onun belirttiğine göre bu yaklaşımda olanlar, "eğer şâhid ile gâibe delil getirmez isek belki de bizden gâib halde olan ateş için "soğuktur" diyebilirdik" (yani görmediğimiz bir ateşe soğuktur diyemiyorsak bu, gâibi şâhide kıyasladığımızdan dolayıdır) derler. İbn Hazm'ın bu yaklaşıma ilk itirazı, Müslümanlar için dinde/hükümlerde gâibin olmadığı şeklindedir. Yani "onlara kendileri için indirileni açıklaman için"⁷⁷ ayetinde de bildirildiği üzere Allah Hz. Peygamber'i insanlar için bağlayıcı olan dini beyan etmek için göndermiştir. Allah Resûlü ise emrolunduğu şekilde tebliğini eksiksiz yapmıştır. Bundan sonra artık dinde gâib bir hükmün olması mümkün değildir.⁷⁸

İbn Hazm "ateş/nâr" üzerinden verilen örnekte bir çarpıtma olduğunu ve görmediğimiz başka ateşlerin yakıcı olduğunu bilmemizin "gâibin şâhide kıyaslanması ile değil de delâlet yoluyla bilindiğini söylemektedir.⁷⁹ Zira "nâr"(ateş), dilde sıcak, aydınlatıcı ve yükselen her şeye denir. Dolayısıyla sıfatlarından biri sıcaklık olan bir isim kullanıldığı halde bir şeye soğuk demek sadece bir çarpıtma olacaktır.⁸⁰ Görüldüğü üzere İbn Hazm, nasları anlamada ortaya koyduğu isim-müsemma ilişkisini burada da ortaya koymaktadır.

İbn Hazm, kıyası'l-gâib ale's-şâhid'i reddederek bu yöntemle ulaşılan sonuçların delâlet yanında zaruret-i his ile de bilinebileceğini söylemektedir. Mesela "iki yumurtayı birbirine çarparsanız kırılır. Bu henüz birbirine çarpılmamış ve kırılmamış olan diğer yumurtalar için de geçerlidir. Bu ise kıyastır" diyenlere cevap olarak şöyle demektedir:

"İlk düşündüğümüz anda (istidlale gerek olmaksızın) zaruret-i hiss ile biliriz ki ince bir şey daha sert bir şeye çarpınca sert şey onda bir etki meydana getirir. Ya onu parçalarına ayırır ya da şeklini değiştirir. Yumurtanın sert bir şeye çarpınca kırılacağına bilinmesi, yumurta yumurtaya benzediği için değil yukarıda belirtilen özellikte olduğu içindir."⁸¹

İbn Hazm bu eşyanın bir takım sıfatlarının onda bir tabiat (karakter) meydana getirdiğini kabul etmekte ve eşyadaki değişiklikleri bu tabiatla açıklamaktadır.

Kıyas taraftarları tarafından ileri sürüldüğü belirtilen delillerden biri de nasların açıklık-kapalılık bakımından aynı derecede olmayışıdır. İbn Hazm bunu savunanların, "hükümlerin hepsi açık/celî olsaydı âlim ile cahil nasları anlama hususunda eşit olurdu. Hepsi hafî olsaydı o zaman da nasları hiç kimse anlayamazdı. Bu nedenle kıyası kul-

76 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/464.

77 Nahl, 16/44.

78 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/464.

79 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/464.

80 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/464.

81 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/466.

lanmak gerekir” dediklerini söyleyerek bu çıkarımı doğru bulmamaktadır.⁸² İbn Hazm’a göre bu çıkarımın mukaddimesi yanlıştır. Zira bütün hükümler kendi içinde açıktır. Allah Resûlü’nün hükümleri gereği gibi beyan etmediğini iddia etmek bir müslümana helal değildir. Öyleyse dinin tamamı apaçıktır.⁸³ Ancak insanlar içerisinde Kur’an’da ve Hz. Peygamber’in sözlerinde geçen bazı lafızları çeşitli sebeplerle anlayamayanlar olabilir. Bir kimsenin bir konuyu anlayamaması başkasının anlayabilmesini engellemez.

İbn Hazm’a göre dinin bütün hükümleri naslar ile beyan edilmiştir. Buna göre kıyasın cereyan ettiği alan olan “hakkında nas olmayan konular” kavramı anlamını yitirmektedir. İbn Hazm’a göre eldeki naslar bir meselenin hükmü hakkında ne kadar bilgi veriyorsa o meselenin hükmü, sadece o bilgi çerçevesinde anlaşılmalı re’ye ve kıyasa müracaat edilmemelidir. Bütün hükümlerin nas ile beyan edilmiş (mansûs aleyh) olması, asıl-fer’ ayrımını da ortadan kaldırmaktadır. Zira İbn Hazm, dinde bu anlamda bir fer’ olmadığını ve dinin bütün hükümlerinin asıl olduğunu söylemektedir.⁸⁴ O, asılların nas ile beyan edildiği, fer’lerin ise kıyasî delâlet ile bilinebileceği şeklindeki bir yaklaşımı da reddederek delâletin sadece nasda olduğunu söylemektedir.⁸⁵ Kıyasî delaletin güvenilirliğini ise bazı örnekler vererek açıklamaktadır. Mesela asgari mihir miktarının, el kesme nisabına kıyaslanması hakkında, “el kesme nisabında, asgari mihir miktarına dair hiçbir delâlet olmadığını” söylemektedir.⁸⁶ Aynı şekilde, oruçluyken cima edene kefarete düşeceği hükmünü ifade etmek isteyen birinin bunu doğrudan anlatmak yerine, oruçlu iken yemek yiyene kefarete düşmesi üzerinden açıklamaya çalışmasını da anlamsız bulmakta ve böyle bir şeyi Allah’a yakıştırmamaktadır.⁸⁷ İbn Hazm, delâletin böyle bir şey olmadığını söyleyerek daha önce de belirttiğimiz gibi delaleti isim-müsemma ilişkisi çerçevesinde ele almaktadır. Bir kimsenin bir anlamı, o anlam için konulmuş olan ismi kullanmayıp da başka bir ismi kullanarak ifade etmek istemesini Allah’ın değil de şeytanın bir işi olarak nitelemektedir.⁸⁸

Kıyasın bir tür delâlet olarak ele alınması İmam Şâfiî’den itibaren görmekte olduğumuz bir yaklaşımdır. O, bir müslümanın karşılaşabileceği bütün meseleler için Allah’ın kitabında doğruya götüreceği bir delilin mutlaka bulunabileceğini söyledikten⁸⁹ sonra kıyası, beyanın kısımlarından biri olarak saymaktadır.⁹⁰ İbn Hazm, bir taraftan her hüküm Kur’an’da vardır deyip diğer taraftan kıyasa gerek duyulmasını eleştirmektedir.⁹¹

82 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/465.

83 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/465.

84 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/488, 576.

85 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/489.

86 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/489.

87 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/489.

88 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/489.

89 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 20.

90 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 34.

91 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/489.

İbn Hazm'a göre kıyasın geçersizliğini gösteren şeylerden biri de kıyasın ana unsuru sayılabilecek olan illet hakkındaki ihtilaflardır. Belli bir hükmün illetini tespit noktasında kıyas ehlinin sürekli ihtilaf halinde olması ve birinin belli bir vasfı diğerinin başka bir vasfı illet olarak kabul etmesi, illetin nassın delaletinden değil de re'ye dayalı olarak çıkarıldığını göstermektedir. Ayrıca illette bulunması gereken şartlar konusunda da ihtilaf vardır. Bütün bunlar İbn Hazm'a göre delilsiz olarak sergilenen yaklaşımlardır (tahakküm).⁹²

İbn Hazm, sahabe ve tâbiînin kıyas şekillerinin hilafına olarak hakkında ittifak ettikleri birçok mesele olduğunu, buna karşın kıyas yaparak hakkında ittifak ettikleri bir tek hükmün bile var olmadığını söyleyerek bu durumu kıyasın muteber bir yol ve yöntem olmayışına bağlamaktadır.⁹³

İbn Hazm, “her fiilin bir faili olduğuna göre kıyas sonucunda ulaşılan hükümlerde haram kılan, farz kılan ya da mübah kılan kimdir?” sorusunu ortaya atarak kıyas ile elde edilen hükmün şer’î bir hüküm olup olamayacağını da tartışmaktadır. Ona göre, bu soruya cevap olarak, “kıyasla ulaşılan hüküm Allah’ın hükmüdür” denilemez. Böyle bir cevap Allah’a apaçık bir iftiradır. Ancak kıyastan farklı olarak, müsned bir haber-i vahid ile bir şeyi haram helal veya farz kabul edildiği zaman bu hüküm Allah’ın bir hükmü sayılır. Çünkü Resûlullah’tan geldiğinde şüphe bulunmayan bir haberle sabit olan her hüküm Allah’a aittir.⁹⁴

İbn Hazm'a Göre Kıyasçılarm Çelişki ve Tutarsızlıkları

İbn Hazm kıyasın beşerî bir şey olduğuna delil olarak, kıyası kabul edenlerden bazılarının kıyas yaptığı yerde ötekilerin yapmadığını ve kıyas yapanların ise çoğunlukla aynı sonuca ulaşmadıklarını söylemektedir. Başka bir deyişle kıyası kabul edenlerin kendi aralarında standart bir yöntem ve uygulamaya sahip olmadıklarını ifade etmekte ve buna dair neredeyse fıkhın bütün konularına dair örnekler vermektedir.⁹⁵

İbn Hazm’ın belirttiğine göre, kıyasçılardan bazıları pisliğe akan suyu, suya düşen pisliğe kıyas etmemektedirler. Bu ikisini birbirinden delilsiz olarak ayırmaktadırlar. Onlardan birçoğu ise, içine pislik düşen su ile içine pislik düşen diğer sıvıları birbirinden ayırmışlar, suyun pis olabilmesi için bir miktar tespiti yapmışlardır. Diğer sıvılarda ise böyle bir miktar belirlemeden “ne kadar çok olursa olsun pis olur” demişlerdir. Bazıları kuyu suyu ile diğer suları birbirinden ayırmıştır. Birbirine kıyas etmemişlerdir. Böylece binden fazla konuda Kur’an’ın ve sünnetin hükmüne muhalefet etmişlerdir. Aynı şekilde kıyasçılar, akan suya düşen leş ile diğer necasetlerin hükmünü birbirinden ayırmışlardır. Bazıları, yaladıkları kabın yıkanması bakımından domuzu köpeğe kıyaslamış bazıları kıyaslamamıştır. Bazıları köpeğin kuyruğunu ve

92 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/490.

93 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/516.

94 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/518.

95 Bkz: İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/524-546.

ayağını da diline kıyas etmişlerdir. Bazıları etmemiştir.⁹⁶

İbn Hazm, kıyasın mezhepten mezhebe ve fakihten fakihe bu kadar değişiklik arzemesini normal karşılamaktadır. Çünkü ona göre kıyas batıl bir şeydir ve onunla ulaşılabacak sonuçlar da net olmayacaktır.⁹⁷ O, kıyaslar arasında tearuz ihtimali olunca hangisinin tercih edileceğine dair bir kural olmadığını söylemekte ve kıyasçıların böyle bir durumda, “iki hadis arasındaki tearuz halinde ne yapılıyorsa bu durumda da o yapılır” dediğini nakletmektedir. Ancak ona göre bu cevap yanlıştır. Çünkü hadislerin tearuzu durumunda ilk yapılacak şey ikisinin cem edilmesidir. Çünkü nasların her ikisi de senet bakımından sahih ise bu iki nas haktır. Eğer nasların cemi mümkün olmazsa, o takdirde nesh eden nasla hükmedilir. Neshin gerçekleştiğine dair bir tarih bilinmezse zâid hüküm içeren nasla amel edilir. Oysa kıyasların bu şekilde cemi mümkün değildir.⁹⁸

İbn Hazm, kıyas yerine ayet ya da haberlere sadık kalınmasının daha doğru olacağını söylemektedir. Haberlere göre hüküm verildiği durumlarda da hatalı sonuçların doğabileceği şeklindeki muhtemel bir itiraza ise şöyle bir benzetme ile cevap vermektedir: Dinî hükümlerde haberlerin esas kabul edilmesi, tıpkı kazâî hükümlerde adil görülen kimselerin şahitliğinin kabul edilmesi gibidir.⁹⁹ Çünkü sika ravilerle Hz. Peygambere kadar muttasıl senetle rivayet edilen her haber haktır. Yakinî olarak nesh ya da tahsis edildiğinin bilinmesi durumu hariç böyle bir haberin terk edilmesi asla helal değildir.¹⁰⁰ Buradan hareketle İbn Hazm’ın şu sonuca varmak istediği söylenebilir: Kazâda zâhire uymak esas olduğu gibi diyânî hükümlerde de zâhire uymak gerekmektedir. Şahitlerin zâhirdeki adaletleri şahadeti hüccet haline dönüştürüyorsa ravilerin de zâhirdeki adaletleri rivayetlerini hüccet haline getirmektedir. Böylece rivayeti esas alarak yanılmak ile kıyası esas alarak yanılmak arasında bir ayırım yapmış olmaktadır. “Hata edenin ecir alması” kavramındaki hatanın da re’yin kullanılmasından kaynaklanan bir hata olmayacağını, buradaki hatanın ya naslarla ilgili nesh, tahsis, sebab-i nüzul, umum-husus gibi durumların gerektiği gibi değerlendirilememesinden ya da aslında adil olmadığı halde adil olarak bilinen kimselerin rivayetlerinin esas alınmasından kaynaklanacağı sonucuna varmak istemektedir.

İbn Hazm, kıyasçıların bazı konularda illet olabilecek bir şeyi mecaza yorarak ya da o illet olabilecek şeyden maksadın başka bir şey olduğunu söyleyerek o illetle amel etmediklerini ve böylece kıyas yapmaktan sebepsiz yere kaçtıklarını iddia etmekte¹⁰¹ ve bununla ilgili olarak çeşitli örnekler vermektedir. Bu örneklerden bazıları şunlardır:

96 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/524.

97 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/520.

98 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/521.

99 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/520.

100 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/519.

101 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/548.

Bazı kıyasçılar, Hz. Peygamber'in köpeğin yaladığı kabın yedi kere yıkanması şeklindeki emrini, onun aslında bu ifadeyle sadece köpek beslenmesinin önüne geçmek istediğine yorumuşlardır. Buna gerekçe olarak da köpeklerin muhacirlere zarar vermesini göstermişlerdir.¹⁰²

Buna dair İbn Hazm'ın verdiği bir diğer örnek ise, kıyafeti eski püskü olan bir kimsenin mescide girip oturması üzerine o anda hutbede olan Hz. Peygamber ona "kalk ve iki rekat kıl" buyurması ile ilgilidir. Kıyasçılardan bazıları, hutbe esnasında namaz kılmak meşru olmayacağına göre Hz. Peygamber'in bunu sadece insanların dikkatini o adama çekerek ona tasaddukta bulunmalarını sağlamak için yaptığını söylemişlerdir.¹⁰³

İbn Hazm'ın Kıyası Reddetmenin Bir Bidat Olduğu Şeklindeki İddiaya Cevabı

Kıyası savunanlar, kıyası reddetmenin bir bidat hatta sapkın bir görüş olduğunu söylemişlerdir. İbn Hazm bu iddiaya karşı aynı yöntemle cevap vermektedir. İbn Hazm önce muhaliflerinin bu konudaki tezini şu şekilde ortaya koymaktadır:

"Kıyas, Nazzâm, Muhammed b. Abdillâh el-İskâfî, Cafer b. Harb, Cafer b. Mübeşşir, İsâ el-Murâd, Abû Affâr ve Haricilerden bazılarının da reddettiği bir şeydir. Bunlardan bazıları kızın kızının ve ninenin nikâhını ve domuzun beyninin yenmesini helal görmektedir. Öyleyse böyle yanlış görüşlere mensup kimselerin ortaya attığı "kıyasın reddi" ciddiye alınmamalıdır."

İbn Hazm, gerek kendisinin gerekse Zâhirîlerin yukarıda ismi geçen kişiler ile aynı kefeye konmasına karşı çıkarak, biri doğru öteki yanlış bir anlayış ve itikada sahip olmasına rağmen iki insanın ya da iki grubun bazen hak üzerinde buluşabileceklerini söylemektedir.¹⁰⁴ Buna örnek olarak, biri hak biri batıl olduğu halde gerek Müslümanların gerekse Yahudîlerin "la ilahe illallah" demesini göstermektedir.¹⁰⁵

İbn Hazm'ın bu konudaki diğer bir cevabı ise, sapkın kabul edilen bu fırkalara mensup olmakla birlikte aynı zamanda kıyasın geçerli bir delil olduğunu kabul edenlerin varlığıdır. İbn Hazm bu kimseler arasında Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebu Bekr b. Keysân el-Esamm, Cehm b. Safvân, Bişr b. el-Mu'temir, Muammer, Bişr el-Merîsi, Ahmed b. Hâit gibi kişileri ve haricîlerden Ezrakîleri (Ezârîka) saymaktadır.¹⁰⁶

İbn Hazm'ın Kıyasız Bir Fıkhın Mümkün Olabileceğine Dair İleri Sürdüğü Örnekler/Deliller

İbn Hazm, kıyas ehlinin kıyasın geçerliliğine dair gerek naslardan gerekse Hz. Peygamber ve sahabenin tatbikatından örnekler bulamayınca, kıyasın delil sayılma-

102 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/548.

103 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/548.

104 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/483.

105 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/483.

106 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/483.

ması durumunda bazı konuların hükümsüz kalacağını düşünmelerini ve kıyasın gerekliliği sonucuna varmalarını eleştirmektedir. Başka bir deyişle o, kıyasın pratikten kaynaklanan bir zorunluluk olmadığını ve ötekilerin kıyasa başvurduğu meselelerin kıyasa gerek kalmadan, sırf naslar çerçevesinde çözümlenebileceğini söyleyerek buna birçok örnek vermektedir. Bu örneklerden bazılarını belirterek İbn Hazm'ın kıyasız fıkıh anlayışını nasıl pratize ettiğini görmek, Zâhirîliğin yapısı hakkında önemli bir fikir verecektir.

Hayızlı bir kadının seferdeyken hayızının kesilmesi fakat gusül için suyun bulunmaması durumunda teyemmüm edebileceği, seferdeyken su bulamayan cünübün teyemmüm edebilmesine kıyasen meşrudur” diyerek delil getirenlere İbn Hazm şu şekilde bir yanıt vermektedir:

“Bu kıyasen değil nasla meşrudur. Allah, *“Temizlendikleri zaman onlara Allah'ın emrettiği yerden yaklaşabilirsiniz”*¹⁰⁷ ayetinde temizlenene kadar hayızlı kadınlardan uzak durulmasını emretmiştir. Allah hayızlı kadınlara temizlenmeyi (gusül) emretmiştir. Hz. Peygamber ise “yeryüzü bana mescit ve temizleyici kılınmıştır” buyurmuştur. Buna göre toprak ve suyun temizleyici olduğu nas ile sabittir. İcmâ ise konuyu şu şekilde aydınlatmaktadır. Toprak ancak su bulunamadığı durumlarda kullanılabilir. (Ancak hastalar ya da nasla hakkındaki bu hüküm değiştirilenler su olsa da toprak kullanılabilir.) Dolayısıyla hayızlı kadın bu kapsama girmektedir. Hayızlı kadına Kur'an okumayı caiz görüp, cünübe caiz görmeyenlerin¹⁰⁸ kendi kıyaslarını terk ettiklerinin farkına varmaları gerekir.”¹⁰⁹

Çünkü onlar bir durumda cünüp ile hayızlıyı birbirine kıyas ederken başka bir durumda böyle bir kıyaslama yapmamaktadırlar.

İbn Hazm, *“Kendi evlerinizden ya da babalarınızın evinden sormadan yemeniz helaldir”*¹¹⁰ ayetinde “oğulların sayılmadığının ve oğulların evinden yemenin babalara kıyasen helal olacağını” söylenmesine de itiraz ederek böyle bir kıyasa gerek olmadan konu hakkında hüküm verilebileceğini söylemektedir. Ona göre oğulların evlerinden yiyebilmenin delili, Hz. Peygamber'in şu hadisidir: *“Kişinin yediğinin en helali, kendi kazancından yediğidir. Sizin çocuğunuz da kazancınızdandır.”*¹¹¹

İbn Hazm, zaman zaman kıyas yapanlar ile Zâhirîlerin aynı sonuca vardıklarını fakat bunun bir yöntem birliği anlamına gelmeyeceğini özellikle vurgulamaktadır.¹¹² Mesela mümin kadınların münasebet kurulmadan boşanması durumunda iddet bek-

107 Bakara, 2/222.

108 Bkz: İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I/35,

109 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/432.

110 Nûr, 24/61.

111 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/383.

112 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/386.

lemelerine gerek olmadığı, ayetle¹¹³ belirtilmiştir. Gayr-ı müslim kadınların da aynı durumdayken boşanması halinde onların da iddet beklemeyeceğini kabul eden İbn Hazm, bu konuda gayr-ı müslim kadını müslüman kadına kıyas etmekle itham edildiğini söylemekte fakat bunun doğru olmadığını şu cümleyle belirtmektedir:¹¹⁴

“Hayır biz bunu şeriatın bütün kâfir ve müminleri eşit şekilde bağlayacağı şeklindeki prensibe dayandırıyoruz. Kâfirler ile bizim farklı olduğumuzu gösteren bir nas ya da icmâ olmadığı müddetçe her hükümde eşitlik vardır.”¹¹⁵

Kıyas lehinde delil getirilen ayetlerden bir diğeri ise “*Muhsanâta zinâ iftirasında bulunup da dört şahit getirmeyenlere seksen celde vurunuz. Onların şahitliklerini ebediyen kabul etmeyiniz*”¹¹⁶ ayetidir. İbn Hazm’ın belirttiğine göre bu ayetten kıyas lehinde şöyle bir çıkarım yapılmaktadır: Nas sadece muhsan kadınlara iftira durumunda celd cezasından bahsetmektedir. Oysa erkeklere zinâ iftirasında bulunanlar da kadınlara iftira edenler gibi cezalandırılmaktadır. Bu ise iftiraya uğrayan erkeğin iftiraya uğrayan kadına kıyas edilmesi ile mümkün olabilir. İbn ise Hazm bu konuyu ise şu şekilde çözmektedir:

“Muhsanât kelimesi, umum ifade eden bir kelimedir. Âm lafzın, nas ya da icmâ olmaksızın tahsis edilmesi ise caiz değildir. Kur’an’ın indirilmiş olduğu dilde Allah’ın bu kelimeyle sizin söylediğiniz gibi muhsan kadınları kastetmiş olması mümkün olabileceği gibi “muhsan fercleri” kastetmesi de mümkündür. Siz “muhsan kadınları” biz de “muhsan fercleri” kastetti diyoruz. Çünkü bizimki sizinkinden daha umumîdir. Sadece muhsan kadınlara hasretmek lafzın umumunu tahsis etmek demektir. Ayrıca gerçekte iftira atılan, “ferc”dir.”¹¹⁷ Çünkü ayetlerde hep fercin korunması emredilmiştir.¹¹⁸ Hatta Hz. Meryem’in iffetli olduğu “أحصنت فرجها” (fercini muhafaza etti)¹¹⁹ şeklinde ifade edilmiştir ki buradan anlaşılan, muhsan olan şeyin kişi değil, ferc olduğudur. Yine bunu gösteren şeylerden biri de şudur: Haddi gerektiren zinâ, özellikle ferc ile işlenen zinâdır. Diğer organlarla yapılanı değildir. Diğer organlara zinâ iftirasında bulunmak da aynı şekilde haddi gerektirmez.¹²⁰

Erkeğe yapılan zinâ iftirasının hükmü ile ilgili olarak burada şunu da belirtmek gerekir ki, bir erkeğe yapılan zinâ iftirası aynı zamanda bir kadına da yapılmış olmaktadır. Çünkü zinâ, tek başına işlenen bir fiil değildir. Dolayısıyla sadece erkek veya kadından birine yapılan iftira iki taraf hakkında da vaki olmuş olmaktadır.

113 Ahzâb, 33/49.

114 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/386.

115 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/386.

116 Nûr, 24/4.

117 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/398.

118 Müminûn, 23/5-6; Nûr, 24/30-31

119 Tahrîm, 66/12.

120 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/399.

İbn Hazm Kıyas ehlinin, kıyasın kabul edilmemesi durumunda domuzun iç yağının helal olacağı şeklindeki yaklaşımına da itiraz etmekte ve zannedildiğinden farklı olarak domuzun iç yağı hakkında delilin naslarda ve sahih icmâda mevcut olduğunu söylemektedir.¹²¹ İbn Hazm'a göre domuzun bütünü haramdır. Bu da şu ayetten anlaşılmaktadır:

قُلْ لَا أُجِدُّ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ

“De ki: “Bana vahyolunan Kur’an’da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ya da Allah’tan başkası adına kesilmiş bir (murdar) hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum.”¹²² Bu ayetin “o şüphesiz necistir” kısmındaki “o” zamiri kendisine en yakın olan isme yani “domuz”a dönmektedir. Dolayısıyla domuzun hepsi necistir. Domuzun iç yağı, eti, kemiği ve sütünün hepsi pistir.¹²³

İbn Hazm, domuzun eti ile iç yağının birbirine kıyas edilmesini engelleyen bazı durumlardan da bahsetmektedir. Ona göre, eğer domuzun iç yağı ile etinin hükmü bir olsaydı, Allah israiloğullarına domuzun iç yağını haram kıldığında etini de haram kılardı. Öyle olmadığına göre iç yağ, domuz etine kıyasen haram kılınmamıştır.¹²⁴ İbn Hazm domuzun iç yağını ete kıyaslayarak haram görenlerin çoğunun ribâ bahsinde başka hayvanların iç yağı ile etini aynı cinsten görmediğini ve bir ritl et ile iki ritl içyağın değişimini caiz gördüklerini belirtmektedir.¹²⁵ Hatta bu kıyaslamayı doğru bulmakta olan Hanefilerin sırttaki iç yağ ile karındaki iç yağ arasında bile fark olduğunu söyleyerek, bunların da eşit olmayan miktarlarda değişimini caiz gördüklerini ifade etmektedir.¹²⁶ Aynı şekilde İbn Hazm, yemin bahsinde Şâfiilere, Hanefilere ve Mâlikîlere göre, iç yağı yememeye yemin eden bir kimsenin et yemesi durumunda yeminini bozmuş olmayacağını söyleyerek söz konusu kıyasın batıl olduğunu belirtmektedir.¹²⁷ Ayrıca sadece kıyasa dayanarak hareket edilmesi halinde domuzun kemiğinin helal olacağını çünkü kemiğin ete kıyas edilebilecek hiçbir yönünün olmadığını söyleyerek İbn Hazm, asıl kıyasa dayanılması halinde meselelerin hükümsüz kalacağını ispat etmeye çalışmaktadır.¹²⁸

Kıyasın gerekliliği ile ilgili olarak ileri sürülen ve İbn Hazm tarafından reddedilen diğer bir delil ise telef edilen şeylerin tazmin edilmesi, misl-i mihir, nafaka miktarları gibi konularda yapılacak olan takdirin ancak kıyasa göre olabileceğidir. İbn Hazm bu konularda kıyası gerektirecek bir durumun olmadığını, çünkü bu konularda asıl olarak

121 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/403.

122 En’âm, 6/145.

123 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/403.

124 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/403.

125 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/403.

126 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/403.

127 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/403.

128 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/403.

alınabilecek mansus bir hükmün bulunmadığını söylemektedir.¹²⁹ Ona göre bu konularda temel alınacak nas şu olmalıdır: “Her kim size bir haksızlık yaparsa siz de size yapıldığı kadar ona yapın.”¹³⁰ Bu ayet, misil tazmini gerektiren her mesele için açık bir nasıdır. Bir kimse başkasına ait yüz dinar değerindeki bir elbiseyi telef ederse, o kişiye bu değerde bir elbise vermesi gerekir. Ayrıca Allah Resûlü eşlerin, akrabaların, kölelerin nafaka ve giysilerinin marufa göre tespit edilmesini ifade etmiştir. Maruf ise münker olmayandır. İnsanların bu konular hakkında hoş gördükleri/rıza gösterdikleri şeydir.¹³¹

İbn Hazm, tazir cezasının çoğu zaman kıyas yoluyla belirlenebileceğini, dolayısıyla kıyasa başvurma kaçınılmaz olduğunu iddia edenlere de itiraz etmektedir.¹³² Hz. Peygamber’in bir kimsenin nas dışında on celdeden daha fazla cezalandırılmayacağını ifade ettiğini söyleyerek bunun dışında bir tazir cezası olamayacağını söylemektedir.¹³³ Tazir yoluyla hapis cezası verilemeyeceğini, bunun ancak bir kimsenin insanlara zarar vermesinin önüne geçilmesi ya da üzerinde bir hak olduğu ve bu hakkı eda etmeye gücü yettiği halde kaçmasının engellenmesi açısından mümkün olabileceğini kabul etmektedir.¹³⁴ Bu da “İyilik ve takva üzerinde yardımlaşınız. Günah ve haksızlık üzerinde yardımlaşmayın.”¹³⁵ ayetinin kapsamı altına girmektedir.¹³⁶

İbn Hazm’ın bahsettiği ve muhalifler tarafından getirildiğini söylediği bu deliller, pratikten hareketle sunulan delillerdir. Yani kıyas kabul edilmezse bu meseleler hakkında bir hüküm verilemeyeceğini ve örneğin domuz yağının haramlığının, mutlaka kıyası kabul etmekten geçtiğini varsayan bir bakış açısından hareketle sunulan delillerdir. İbn Hazm ise, kıyasa alternatif olarak bu gibi konularda istishâba müracaat etmekte ve meseleleri, varit olan naslar çerçevesinde çözmeye çalışmaktadır. İbn Hazm, ileri sürülen buna benzer başka delillere de yanıtlar vermeye devam etmektedir.¹³⁷

Sonuç

İbn Hazm, İslamî ilimler tarihi boyunca tesadüf edebileceğimiz en önde gelen eleştirmenlerden biridir. Onun eleştirilerinden nasip almayan mezhep ve meşrep neredeyse yok gibidir. Fakat onun eleştirileri sadece bir kavil bazında değil sistem bazındadır. İbn Hazm, Zâhirîliği, -genellikle tasvir edildiğinden farklı olarak- sathîlik olarak görmemektedir. Bilakis Zâhirîlik, zâhire yani meşru delillerle sabit olan açık manzaraya sadık kalmaktır. Bu anlamda Zâhirîliğin temelinde, dinen sabit olanlara re’y, örf âdet, tevil vb şeylere dayanarak yeni şeyler eklememek vardır.

129 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/441.

130 Bakara, 2/194.

131 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/441.

132 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/438.

133 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/438.

134 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/438.

135 Mâide, 5/2.

136 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/438.

137 Bkz: İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/404 vd.

Kıyas, re'y çeşitleri içerisinde kısmen metodik bir disiplin olma hüviyetine de sahiptir. Bu özelliğiyle kıyas, Zâhirîler dışında neredeyse bütün mezheplerce benimsenen bir yöntemdir. Kıyası kabul etmek, tarih boyunca oluşan bütün fıkıh düşüncesi ve müktesebâtının oldukça merkezî bir karakteristiğidir. Belki de bu nedenle İbn Hazm tarafından özellikle hedef alınmaktadır.

İbn Hazm, kıyası her yönüyle eleştirmekte ve kıyasın hiçbir şekilde kabul edilemeyeceğini ispat etmeye çalışmaktadır. Kıyasın lehinde delil getirilen naklî ve aklî delilleri çok detaylı bir şekilde eleştirmektedir. Bunu yaparken sistematik ve akılcı bir üslup benimsemeyi de ihmal etmeyen İbn Hazm, "kıyassız bir fıkıh"ın mümkün olabileceğini ispat etmeye çalışmaktadır. Bu amaçla, kıyas taraftarlarının kıyasa dayanarak çözmeye çalıştıkları konuların eldeki naslar çerçevesinde çok daha başarılı ve tutarlı bir şekilde çözülebileceğini yüzlerce örnek vererek ortaya koyma gayretindedir.

İbn Hazm, kıyasın boşaltacağı yerin naslarla doldurulabileceğini ve eldeki nasların lafızlarının azami derecede değerlendirildikten sonra ulaşılan noktada durulması gerektiğini söylemekte ve bu noktayı insanın Şâri karşısındaki sınırı olarak görmektedir. Ona göre insan bu sınırı aşmamalı ve hüküm koyma hususunda sahip olmadığı bir otoriteyi kullanmamalıdır. Bu anlamda İbn Hazm, Zâhirîliği dindarlığın ve Allah'a saygının bir gereği olarak görmektedir.

İbn Hazm ve onun ortaya koymuş olduğu düşüncenin Hâricîlerle aynı kefeye konarak sistemden ve usulden yoksun gayr-ı ilmî ve hatta kısmen siyâsî ve marjinal bir yaklaşım olarak değerlendirilmesi, İbn Hazm'ın düşünce mirası konusundaki ilmî çalışmaları geciktirmiştir. Fakat İbn Hazm'ın gerek kıyas gerekse diğer konularda yaptığı eleştirilerin önemi günümüzde daha iyi anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Âlûsi, Âdil Muhyiddîn, *er-Re'yu'l-âmm fi'l-karni's-sâlisi'l-hicrî*, Dâru's-Şuûni's-Sekâfiyyeti'l-Âmme, Bağdâd 1987.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyyidü'd-Dîn, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrût (t.y.).
- Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef, *el-İşâre fi ma'rifeti'l-usûl ve'l-vecâze fi ma'rifeti'd-delîl*, el-Matbaatü't-Tûnüsiyye, Tunus 1344h.
- Basrî, Ebu'l-Huseyn, *el-Mu'temed*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 1403h.
- Hacvî, Muhammed b. el-Hasen es-Seâlebî, *el-Fikru's-sâmî fi tarihi'l-fikhi'l-İslâmî*, Matbaatu'n-Nehda, Tûnus (t.y.).
- Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Ya'kûb b. Abdillâh er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdebâ irşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1993.
- İbn Hacer, Şihâbuddîn Ebu'l-Fadl Ahmed Alî el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, Mektebu'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, (b.y), (t.y).
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Dâru'l-Hadis, Kâhire 1992.

- *İbtalü'l-kıyas* (Ignaz Goldziher, Zâhirîler Sistem ve Tarihleri, (çev: Cihâd Tunç) adlı eserle birlikte (167-184 ss.) basılmıştır.) Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1982.
- *et-Takrîb li haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyh bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emsileti'l-fıkhîyye*, Dâru Mektebeti'l-Hayâ, (b.y), (t.y).
- Ebû Muhammed Ahmed b. Saîd, *Risâletü fadli'l-Endelîs*, (Resâilü İbn Hazm içerisinde), el-Müessesetü'l-Arabiyye li-'d-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrût 1987.
- *Cemheretü'l-ensâb*, Dâru'l-Meârif, Kâhire (t.y).
- *Merâtibü'l-icmâ'*, Dâru Zâhidi'l-Kudsî, Mısır 1985.
- *Dîvânü İbn Hazm*, (İhsân Abbâs, Târîhu'l-Edebi'l-Arabî Asru Siyadeti Kurtuba içinde) Darü's-Sekâfe, Beyrut 1960.
- *Müddavâtü'n-nüfûs* (Resâilü İbn Hazm içerisinde), el-Müessesetü'l-Arabiyye li-'d-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrût 1987.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn, *Ravdatu'n-nâzir ve cünnetü'l-munâzir*, Müessesetü'r-Reyyân, (b.y), (t.y).
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Dâru'l-Fıkr, (b.y), (t.y).
- Mergînânî, Burhânuddîn Ebu'l-Huseyn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl, *el-Hidâye fi şerhi bidâyetü'l-mübtedî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût (t.y).
- Merrâkişî, Avdulvâhid, *el-Mu'cib fi telhîsi ahbâri'l-mağrib*, Dâru'l-Fercânî li'n-Neşr ve't-Tevzî', Metâbiu's-Sicilli'l-Arab, (b.y.) 1994.
- Molla Fenârî, Şemsuddîn Muhammed b. Hamza, *Fusûlü'l-bedâi' fi usûli's-şerâi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2006.
- Nevevî, Muhyiddîn, *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde (t.y).
- Sâid el-Endelüsî, Ebu'l-Kâsım Sâid b Ahmed, *Kitâbu tabakâti'l-ümem*, el-Mektebetü'l-Kâtülükîyye lil-Âbâi'l-Yesûiyyîn, Beyrût 1912.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakk min ilmi'l-usûl*, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk 2000.