

# Hukuk Teorisinde Literalist/Lafızcı Yorum Geleneği: İbn Hazm Zâhiriliği

Muharrem KILIÇ\*

---

Atıf/©: Kılıç, Muharrem (2009). Hukuk Teorisinde Literalist/Lafızcı Yorum Geleneği: İbn Hazm Zahiriliği, *Milel ve Nihal*, 6 (3), 27-40.

**Özet:** Tarihsel süreç içerisinde, ilk olarak Zâhirî ekolün kurucu ismi olan Davud b. Ali ile literalist yorum geleneği karşıt bir söylem olarak ortaya çıkmıştır. Ancak zâhirî söylemin sistematik bir bütünlük ve zengin bir literatürel birikime kavuşması onbirinci yüzyılda İbn Hazm ile gerçekleşmiştir. İbn Hazm'ın teorik inşası ile sistematize edilen bu yorum geleneği Endülüs hukuk tarihinin kendine özgü tarihsel dinamikleri çerçevesinde var olmuştur. Ancak Zâhirîlik, hem kendine özgü doktriner nitelikleri ve hem de harici bir takım etkenler nedeniyle ekol olarak varlığını sürdürmemiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Hazm, zahiri yorum, Zahirilik, Endülüs, Davud b. Ali.

---

-I-

İnsanı çevreleyen fizik ve metafizik evrene yönelik 'bireyin doğal bilme arzusu' ile güdülenen hakikat arayışı, bir anlam<sup>1</sup> ve anlama

---

\* Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Anabilim Dalı [muhammedkili@akdeniz.edu.tr].

<sup>1</sup> Felsefi terminolojide 'anlam' 'bir sözcüğün belirttiği, düşündürdüğü şey; bir önermenin, bir tasarımın bir düşüncenin ya da yapının anlatmak istediği şey' olarak tanımlanmıştır. Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1987, s. 22. Gramatik açıdan ise anlam terimi, "kelimenin söz içindeki diğer unsurlarla

sorunu olarak ifade edilebilir. Bilgi ve bilgelik sevgisi, öznenin tüm boyutlarıyla varlığını tanımlayan bir anlam arayışına yönelmesinin temel motivasyonu olmuştur. İnsanlık tarihinde sadece felsefi bilgi açısından değil diğer tüm bilgi türleri açısından da hakikat hedefine yönelmiş anlam arayışı temel eksenini oluşturmuştur.

Ancak daha özelden felsefi bilgi ya da düşüncenin, temel problemi anlama sorunu olmuştur. Düşünce tarihinde 'anlam' ve 'anlamın aydınlatılması'<sup>2</sup> temel bir problematik olarak karşımıza çıkmaktadır. Hakikat bilgisinin izini süren özne açısından anlamın keşfi çok boyutlu bir sürece tekabül etmektedir. Öncelikle bu süreç, ontolojik bir tasavvur ve konumlanması ifade eder. Daha sonra belirli bir epistemolojik perspektife eşlik eden metodolojik bir çerçeveyi gerekli kılar. Bu üç boyutlu zihinsel süreçte özne, içkin ve aşkın anlamı belirsiz kılan öğelerin izalesi ya da anlamın üstünü örten perdenin kaldırılması çabasıdır. Söze dökülmüş ya da kelâm formunda tecelli etmiş olan ile varlık, evren ve yaşam arasında bir bağ ve köprü kuran anlamın tespiti felsefi bilgiden dini bilgiye kadar bütün disiplinler alanların temel uğraşı olmuştur.

Nitekim bu çerçevede siyaset, ahlak ve hukuk gibi ameli hikmete (pratik felsefe) dair anlam dünyasının keşfi, özgün disiplinler alanları var etmiştir. Bu doğrultuda aşkın anlamın toplumsallığa dönük baskın bir boyutunu oluşturan hukukun/fıkıhın özgün bir kuramsal zeminde ve metodolojik çerçevede üretildiğini görmekteyiz. Söz konusu kuramsal zemini oluşturan ontolojik-metafizik esaslar kelâm ilmi tarafından disiplinler bir entiteye dönüştürülmüştür. Bu esaslara binaen inşa edilen hukuk/fıkıh tasavvurunun, genel hukuk tarihinde oldukça özgün bir düşünsel çabaya ve disipline tekabül eden hukuk teorisi (*fıkıh usûlü*) eşliğinde tebeddün ettiğini ve türetildiğini görmekteyiz.

Anlam arayışında metafizik düzlemde ortaya çıkan paradigmatik farklılıklar doğal olarak hukuk teorisi alanında da ekolleşmeleri doğurmuştur. Bunun bir yansıması olarak kendine

---

bağlantılı olarak zihinde yarattığı kavramlardan her biri" şeklinde tanımlanabilir. Korkmaz, Zeynep, *Gramer Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 8.

28 <sup>2</sup> Grünberg, Teo, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, Ankara 1970, s. 1.

özgü metodik karakteristikleri olan Hanefiye ve Mütekellimin metodu olarak isimlendirilen iki ekol söz konusudur. Tarihsel süreç içerisinde, hukuk teorisi yazını, rasyonalist bir çizgiye oturan Mutezile ekolden Zâhirî ekole kadar yayılan bir spektrumla bu iki yöntemsel çerçeveye indirgenmektedir.

Konumuz çerçevesinde ele alacağımız İbn Hazm'ın hukuk teorisi, bu iki yöntemsel ekolleşmeden birisine indirgenemeyecek düzeyde bir metodolojik özgünlük arz etmektedir. İbn Hazm ilahi kelâmda içkin olan anlamın ameli hikmet bağlamında yorumuna dair öngördüğü ontolojik ve metodolojik çerçeve, içine doğduğu ve yetiştiği ilmi geleneğin sınırlarını zorlayan bir perspektif eşliğinde ortaya çıkmıştır. Söz/kelâm merkezli bir geleneği temsil eden dinin anlam dünyasının ameli bir hikmet olarak üretiminde lafzın anlam düzlemlerinin belirlenme çabası esastır.

Bu esas, tümüyle nakli ilimler alanında metin merkezli bir anlamın belirlenmesi ve yorumlanması şeklinde tecelli etmiştir. Ancak İbn Hazm'ın hukuk teorisinde bu esas, lafızda mündemiç olan biricik hakikatin nesnel bir anlam olarak ortaya çıkarılması şeklinde tebarüz etmiştir. Bu çalışmamızda lafızdan lafızcılığa, literal anlamdan literalizme doğru evrilen söz merkezli nesnel anlam arayışının İbn Hazm'ın hukuk teorisindeki metodolojik çerçevesini ele alacağız. Ancak bunun öncesinde tarihsel süreç içerisinde literalist yorum geleneğini doğuran fikri ortamın söylem düzeneğine, öncü figürüne ve Doğuda onbirinci yüzyılla birlikte yok olma eğilimi gösteren bu geleneğin İbn Hazm ile yeniden varlık bulduğu Endülüs hukuk tarihinin temel karakteristiklerine de atıfta bulunacağız.

## -II-

İlk dönemden itibaren fıkıh ve kelâm ekseninde varlık bulan ekolleşmeler (*Ehli hadis-Ehli re'y* ya da *Mûtezile-Eşarîlik*) Sünni paradigmanın ana damarlarını oluşturmuştur. Ancak bu ana damarın oluşumu homojen bir tarihsel seyir takip etmemiştir. Öyle ki ret-

rospektif bir biçimde Sünnî paradigmanın temel eğilimlerini oluşturan ekolleşmelerin yanı sıra, heteredoksi olarak nitelendirilen eğilimler de varlık bulmuştur. Nitekim bu meydana daha ilk dönemden itibaren ortaya çıkan Bâtinî yorum geleneği ortaya çıkmıştır.

Söz konusu yorum geleneği karşıt bir söylem biçimi olarak Zâhirî düşünce akımını üretmiştir. Bâtinî yorum geleneği, sekteryan bir ekolleşmeyi ifade eden İsmâîlîler ile Sûfî gelenek tarafından inşa edilmiştir. Ekolleşerek inşa edilen Bâtinî anlam sistemleri ana damarın dışında oldukça çevresel bir etki alanına sahip olmuştur. Bu eğilim, Gazâlî gibi Sünnî paradigmanın öncü figürleri tarafından sistematik bir eleştiriye konu olmuştur.<sup>3</sup>

Mistik deneyim ile varlık bulan bâtinî anlamı üreten Sûfî gelenek, zâhirî anlamın bâtinî anlam karşısında önemsiz ve gereksizliğini öne sürmüştür.<sup>4</sup> Literal anlam üzerine kurulan normatif anlam alanını korumayı amaçlayan Sünnî paradigmanın savunucuları, nesnel anlamı inşa etme çabası içerisinde olmuşlardır. Ancak literal-normatif anlam alanını yapıbozumuna uğratabilecek olan bâtinî anlam üretimine karşı nesnellik arayışı, Sünnî gelenek içerisinde bir başka uca savrulmaya yol açan bir düşünsel ekolleşmeye kapı aralamıştır.

Sözün (lafız) literal (zâhirî) anlamını esas alan yorum geleneği teolojik ve metodolojik temellendirmesiyle ortaya çıkmıştır. Literalist bir yorum yöntemi öngören, bu geleneğin (Zâhirîlik) öncü/kurucu ismi dokuzuncu yüzyılda Dâvûd b. Ali<sup>5</sup> olmuştur.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Bkz., Ferruh, Ömer, A., "Zâhirîlik", (çev. Ahmet Demirhan), *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İstanbul 1990, I, 312-313. Weiss, Bernard, "Exotericism and Objectivity in Islamic Jurisprudence", *Islamic Law and Jurisprudence*, içinde (ed. Nicholas Heer), Seattle 1990, s. 59.

<sup>4</sup> Weiss, "Exotericism and Objectivity in Islamic Jurisprudence", s. 59.

<sup>5</sup> Bkz., Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâdî*, Kahire 1349, VIII, 369. Zehebî, *Siyeru Alâmi'n-nübelâ*, XIII, 98. Goldziher, Ignaz, *Zâhirîler Sistem ve Tarihleri*, (çev. Cihat Tunç), Ankara 1982, s. 24-27.

<sup>6</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, (thk., Derviş Cüveydî), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995/1415, 2. bs., s. 417.

İlk kez zâhir sözünü kullanan kişi olarak kaydedilen Davud'un<sup>7</sup> başlangıçta Şâfiî'nin usûlünü benimsemekle birlikte, süreç içerisinde mezhebi ilgisinin kopuşuna tanık olmaktayız. Zâhirî düşüncüyü benimseyerek Davud, re'y ve kıyası reddeden ilk sünnî bilgin olarak kaynaklarda yerini almıştır.<sup>8</sup>

Kıyası bir yorumlama yöntemi olarak kabul etmeyen Dâvûd, hukukun iki temel kaynağının (Kur'ân ve sünnet) literal anlamı ve sahâbe icmâsı ile sınırlamaktadır. Bir mezhebe bağlılığı veya taklidi reddeden Dâvûd, müstakil ictihad alanına yönelmiştir. Doğru İslâm dünyasında onuncu yüzyılda kısmen yaygınlaşma eğilimi göstermiştir.<sup>9</sup> Ancak Zâhirî ekolün onbirinci yüzyılla birlikte etkinliğini yitirdiğine tanık olmaktayız. Zâhirî paradigmayı üreten düşünsel dinamizmin argümanlarını benzeri ile taşıyan Hanbelî hukuk ekolün bu dönemde öne çıktığını görmekteyiz.<sup>10</sup> Ancak doğru İslâm dünyasında Zâhirîliğin yok olma eğilimi göstermekle birlikte yine aynı yüzyılın başında batıda yeniden varlık bulmaya başlamıştır. Bu noktada Zâhirîliği yeniden diriltiren ve hatta mezhep doktrinini sistematize eden isim kuşkusuz Endülüslü İbn Hazm olmuştur.

### -III-

Endülüs hukuk tarihinde Mâlikî hukuk ekolü, etkin bir mezhebi eğilim olarak ortaya çıkmıştır. Bu mezhebi eğilimin öncü hukuk bilginleri, etkin bir dini ve siyasi konuma sahip olmuşlardır. Endülüs tarihinde aristokratik bir sınıf oluşturan hukuk bilginlerinin, oldukça baskın "bir sosyal ve siyasal etki gücüne sahip oldukları görülmektedir. Öyle ki, belli dönemlerde bu aristokrat sınıf ile

<sup>7</sup> İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak, *Kitâbü'l-Fihrist*, (thk., Rıza Teceddüd), Tahran 1971, s. 271.

<sup>8</sup> İbnü'n-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, s. 271. Serahsî, *Usûl*, II, 119.

<sup>9</sup> Zâhirî ekolün başka öncü temsilcileri için bkz., İbnü'n-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, s. 272-273.

<sup>10</sup> Ferruh, "Zâhirîlik", I, 316.

diğer düşünce grup ya da ekolleri arasında bir siyasi nüfuz çatışmasının varlığına da tanık olmaktayız.”<sup>11</sup>

Bu otorite ve nüfuz alanında mezhep içi ekolleşmeler söz konusudur. Sözüünü ettiğimiz bu iç ekolleşme Endülüs hukuk tarihinde Zâhiri ekolün varlığına zemin hazırlamıştır. Bu ekolleşme iki ana eğilim olarak ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki, *fürû* merkezli fıkıh ya da Ehl-i re’y fıkıhudur. İkinci eğilim ise, Ehl-i hadis ekolüdür.<sup>12</sup> Birinci eğilimde hukuki etkinliklerin merkezinde daha çok fetva ve yargı alanlarında karşılaşılan problemlere pratik çözümler üretme çabası yer almaktadır. İkincisinde ise, ‘delil ve usûl merkezli teorik bir hukuk/fıkıh anlayışı’ esas alınmıştır.

İbn Hazm öncesi dönemde Ehl-i hadis Mâlikîliği, Zâhirîliğin teorik zeminini kurucu temel unsur olarak görülmektedir. Doğu İslâm dünyasında doktriner ve literatürel düzeyde bazı bilginlerin katkıları İbn Hazm ile Zâhirîliğin ekolleşmesi sürecini desteklemiştir. Ancak hem kelâmî ve hem de hukuki alanda temel eserler yazarak mezhebin doktriner yapılanması ve ekolleşmesini mümkün kılan asıl literatürel katkıyı İbn Hazm gerçekleştirmiştir. Zâhirîliğin hukuki ve teolojik temellerini Endülüs’te yeniden inşa eden isim İbn Hazm olmuştur.<sup>13</sup>

Zâhirîliğin, İbn Hazm öncesi dönemde bu atılımı ve gelişmeyi kaydedememiş olması noktasındaki sorgulama, tartışılır nitelikte bir çok yaklaşımı doğurmuştur. Tarihsel süreçte Zâhirî gelenek içinde İbn Hazm öncesinde mezhebin güvenilir öncü temsilcileri bulunmamıştır. Zâhirîliğin sistematizasyonunu gerçekleştirme ve ekolleşme sürecine katkı sağlama noktasında İbn Hazm’ın bireysel

<sup>11</sup> Bkz., Kılıç, Muharrem, *İbn Rüşd’ün Hukuk Düşüncesi*, İstanbul 2006.

<sup>12</sup> Bkz., Masud, M. Khalid, “A History of Islamic Law in Spain: An Overview”, *Islamic Studies*, 30: 1-2 (1991), s. 12. Türkî, Abdülmecid, “Mekânetü İbn Rüşd el-Fakih min Târihi’l-Mâlikiyye bi’l-Endelüs”, *İbn Rüşd ve Medresetuhu fi’l-Garbi’l-İslâmî*, Rabat 1979, içinde, s. 158.

<sup>13</sup> Bkz., Kılıç, Muharrem, “İbn Hazm ve Zâhirilik”, Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu, 27-28 Ekim 2007, Bursa.

ilmî kabiliyet ve yeterliliği temelinde onun öncülüğü vurgulanmaktadır.<sup>14</sup>

Her ne kadar Zâhirî eğilim, İbn Hazm öncülüğünde sistematizasyonunu tamamlasa da ancak ondan bir yüzyıl sonra Endülüs hukuk tarihinde siyasal bir etki alanına sahip olmuştur. Onikinci yüzyıl sonunda Zâhirîlik, dönemin Muvavvihadî emiri Ebû Yusuf Yakup el-Mansûr (1184-1199) tarafından etkin bir siyasi desteğe sahip olmuştur.<sup>15</sup> Bu dönemde Mâlikîliğin yerine Zâhirîliğin benimsendiği ve ekolün büyük bir gelişim ivmesi kazandığı kaydedilmiştir. Öyle ki, Mağrip'te *Hazmiyye* adında Zâhirî ekol yanlıları ortaya çıkmıştır.<sup>16</sup> Buna bağlı olarak söz konusu dönemde *fürû* merkezli Mâlikîlik popülaritesini yitirmiştir. Siyasi iktidarın hukuk ve din politikasındaki bu değişimden ötürü, bu dönemde Mâlikî ekolün kitapları yakılmıştır.<sup>17</sup> İbn Hazm ile birlikte Zâhirî düşüncenin ekolleşmesi sürecinde, dönemin siyasi iktidarının Ehl-i hadis bilginlerini, Mâlikî ekolün hukuk bilginlerine karşı desteklediği görülmektedir. Bu dönemde Ehl-i hadis hareketi, taklidi benimseyen ve ictihadı sınırlayan yerleşik hukuk düşüncesine karşı bir başkaldırı olarak ortaya çıkmıştır.

Endülüs'te hâkim olan Mâlikî hukuk ekolü, hukuki ve siyasi otoritesini sarsabilecek olan her türlü düşünce akımına karşı tavırını ortaya koymuştur. Bu meyanda Mâlikî fıkıh bilginlerini acz içinde bırakacak düzeyde bir münâzara yetisine ve birikimine sahip olan İbn Hazm da sert bir muhalefetle karşılaşmıştır.<sup>18</sup> Buna rağmen İbn Hazm kendi hukuk teorisi ve doktrinini kurmayı ba-

<sup>14</sup> Merrâküşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülvâhid, *el-Mûcib fî Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, (thk. Muhammed Said Uryân), Kahire 1963, s. 35. Goldziher, *Zâhirîler, Sistem ve Tarihleri*, s. 108.

<sup>15</sup> Bkz., Hacvî, Muhammed b. Hasan, *el-Fikru's-Sâmî fî Târîhi'l-fikhi'l-İslâmî*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine 1976, II, 8-12. Abu Laila, Muhammed, "An Introduction to the Life and Work of Ibn Hazm", *Islamic Quarterly*, XXIX/2, 1985, s. 87.

<sup>16</sup> İbnü'l-Esrî, İzzeddin Ebü'l-Hasan Ali eş-Şeybanî, *el-Kâmil fî't-Târîh*, Beyrut 1982, XII, 145-146. Goldziher, *Zâhirîler, Sistem ve Tarihleri*, s. 138-139.

<sup>17</sup> Merrâküşî, *el-Mûcib fî Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, (thk. Muhammed Said Uryân), Kahire 1963, s. 354-355.

<sup>18</sup> Bkz., Masud, "A History of Islamic Law in Spain", s. 17-21.

şarmıştır. Nitekim İbn Hazm'ın, *el-Muhallâ* adlı yapıtı, Zâhirî hukuk doktrininin sistematik bir anlatımıdır.<sup>19</sup>

İbn Hazm'ın benimsemiş olduğu metodolojik tutumun veya mezhebî eğilimin, Dâvûd ile doğu İslâm dünyasında temelleri atılan Zâhirîlikten ayrı olarak değerlendirilmesi ve isimlendirilmesi yönünde yaklaşımlar söz konusudur. Nitekim Palencia'ya göre, İbn Hazm'ın ortaya koyduğu düşünce yöntemi, Zâhirîliğin yerini alan başka bir düşünce ekolünün ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Bu eğilim, takipçileri tarafından '*Hazmiyye*' olarak adlandırılmıştır.<sup>20</sup>

Böyle bir isimlendirmenin varlığı, İbn Hazm'ın öngördüğü metodolojik tutum açısından onun Zâhirî eğilimin dışında görülmesine imkan tanımaz. İbn Hazm'ın ismine nispetle yapılan böylece özel bir adlandırma, onu mezhebî eğilim ve metodoloji açısından Zâhirî çizgiden çıkarmaz. Bu durumun, İbn Hazm'ın bir anlamda tarihsel sürekliliğini yitirmiş olan Zâhirîliği doktrin ve yöntem açısından yeniden inşâ etme (sistematisasyon) noktasındaki ağırlıklı konumundan kaynaklandığını ifade edebiliriz.

#### -IV-

Endülüs hukuk tarihine damgasını vuran yerleşik hukuk algısının (Mâlikîlik) dışında ve ona muhalif bir söylem üreten İbn Hazm'ın hukuk teorisinin temel karakteristiğini onun metin ve dil tasavvuru oluşturmaktadır. Metin tasavvuru açısından bakıldığında onun metni, ontolojik bir nesne olarak algıladığı ya da yorumladığı görülmektedir. Metinden elde edilen bilgiyi epistemik bir çabanın ürünü olarak değil, onun literal yapısında sunulmuş bir kabul olarak algılamaktadır. Bu metin tasavvuru, İbn Hazm'ın metnin kökenine ilişkin akıl yürütmeleri (*ta'lili*) dışlamasına veya reddine yol açmıştır.

<sup>19</sup> Masud, "A History of Islamic Law in Spain", s. 20. Golziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 147.

<sup>20</sup> Palencia, *Târîhu'l-Fikri'l-Endelüsî*, s. 237.



Ontolojik düzlemde yürütülen ta'lil ve iyi-kötü (*hüsn-kubh*) tartışması hukukun kökenine ilişkin bir sorunsal olarak da formüle edilmiştir. Bu problematiğin Mutezilî, Eşarî ve Mâturidî kelâm ekollerinin savunuculuğunu yapmış olduğu üç temel yaklaşım çerçevesinde ele alındığını görmekteyiz. Bunlardan rasyonalist bir tutuma sahip olan Mutezilî ekol, aklın iyi ve kötü olanı kavrayabilme yetisinin olduğunu öne sürer.<sup>21</sup>

Öte yandan Eşarî kelâm ekolü ise, aklın böyle bir yetisinin bulunmadığını ve Tanrının fiillerinde bir gayenin olmadığını öne sürmektedir.<sup>22</sup> Aklın rolü konusunda iki ucu temsil eden iki eğilimin dışında Mâturidî ekol, orta bir yol bulma çabasının ürünü olarak ortaya çıkmıştır.<sup>23</sup> Bu teolojik eğilimlerden Eşarî ekolün yaklaşımını benimseyen İbn Hazm, bu görüşünü hukukun kökeni konusundaki tutumuna temel yapmıştır. Ona göre akıl, İlahi normların belirlediği çerçeve dışında iyi (*hüsn*) ve kötü (*kubh*) hükümleri veremez. Bu yüzden metodolojik anlamda akıl yürütmenin farklı formları ile türetilen olan normatif alan meşru kabul edilemez. Zira ona göre, iyi ve kötü hükmünün tek normatif belirleyicisi Tanrısal buyruk ve yasaklamalardır. Tanrısal iradenin emrettikleri iyi, yasakladıkları ise kötü olarak nitelendirilir.<sup>24</sup> Buna bağlı olarak İbn Hazm, Tanrısal iradede, fiillerde ve emirlerde illet, sebep ve hikmet arayışını tümünden reddeder. Zira böylesi bir arayış ona göre, Tanrının iradesini sınırlama anlamına gelir.<sup>25</sup>

İbn Hazm'a göre "O, yaptığından sorulmaz, ama onlar sorulurlar"<sup>26</sup> vahyi bildirimini ilahi iradenin gayesini belirleme çabasının (*ta'lil*) ontolojik imkansızlığını ortaya koyar. Norm koyucunun gayesine ve hikmetine ancak metnin literal bildirimini aracılığıyla

<sup>21</sup> Maturidi, İmam Ebu Mansur Muhammed, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 97 İstanbul 1979.

<sup>22</sup> Cüveyni, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b Abdullah, *el-İrşâd ilâ Kavâtiu'l-Edille fi Usûli'l-İtikad*, s. 228-231, Beyrut 1985.

<sup>23</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Maturidi, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 97-101.

<sup>24</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, I, 490, Beyrut tsz.

<sup>25</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 583 vd.

<sup>26</sup> Enbiya, 23.

ulaşılabilir. Buna bağlı olarak İbn Hazm, beşeri aklın bu gaye ve sebepler alanına nüfuz etmesini imkan dışı görmektedir.<sup>27</sup>

İkili ilim tasnifini -akli ve nakli ilimler- benimseyen İbn Hazm, iki ayrı metodolojik perspektif öngörmüştür. Birbirinden kesin hatlarla ayrılan farklı iki epistemolojik tutum ve yöntemsel bakış açısı benimsemiştir. Varlığın belirli bir doğa düzeni içerisinde değişmez bir takım niteliklerinin olduğunu savunan İbn Hazm, evrendeki bu değişmez düzeni kavramak için tümevarım yöntemini kullanır.<sup>28</sup> Akli ilimler alanında bilgiye, aklın apaçık yargıları ve duyuların açık ve seçik verileri ile bu ikisine dönük olan öncüller olmak üzere iki yolla ulaşılabilceğini öne sürer.<sup>29</sup> Nakli ilimler –kelâm ve hukuk- alanında ise, bilginin kaynağını metin oluşturur. Metnin bilgisine ulaşabilme de biricik yöntem ise, metnin lafızlarının zâhirine ulaşmayı amaç edinen literalist yöntemdir. Bu alanda İbn Hazm'ın, ilkinden farklı bir metodoloji önerdiğini görmekteyiz.

İbn Hazm'a göre epistemolojik açıdan metnin literal anlamı kesin bilgiyi oluşturmaktadır. Bu doğrultuda o, metnin literal anlamında aşikar olan tek bir doğruluğun var olduğunu öne sürer.<sup>30</sup> Bu tek değerli bilgi kuramı çerçevesinde kesin olmayan (*zannî*) bilgi türünü reddeden İbn Hazm, zanna dayalı olarak verilen hükmün geçersizliğini öne sürer.<sup>31</sup> Ona göre, metne dönüşmüş olan vahyi bilginin literal anlamı ilahi korunmuşluğa mazhar olmuştur.

İbn Hazm, nesnel anlamın elde edilebilmesi için metnin kurulu olduğu dilin de üst bildirimsel (*tevkifi*) olmasının gerekliliğini öne sürmektedir. Dillerin kökeni konusundaki tartışmalara ve temel yaklaşımlara değinen İbn Hazm, dilin üst bildirimsel (*tevkifi*) olduğu görüşünü savunmuştur. Dilin uzlaşımsal olduğu yönün-

<sup>27</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 591.

<sup>28</sup> Ebû Zehra, *İbn Hazm*, s. 128-129. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, V, 16-17, (thk. M. İ. Nasr; A. Umeyre), Beyrut tsz.

<sup>29</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 65.

<sup>30</sup> Bkz. İbn Hazm, *en-Nebze*, s. 69, 90. İbn Hazm, *el-Muhallâ Bi'l-âsâr*, I, 88, (A. S. el-Bendari), Beyrut tsz.

<sup>31</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 86, 89.

deki yaklaşımı reddeden<sup>32</sup> İbn Hazm'a göre, Tanrı evreni ve içindkileri yaratması gibi dili de var etmiştir.<sup>33</sup> Ona göre dil, insan ya da doğa ürünü değil, Tanrısal bir yaratmadır. Bu yüzden dilde bir öğreticinin olması zorunludur ve dilin ilk öğreticisi de Adem'e dili öğreten Allah'tır.<sup>34</sup>

Dilin üstbildirimsel olması nedeniyle, hakikat ancak lafzın konulduğu anlama yüklenmesi ile elde edilebilir. Zira, dilde lafızlar belirli anlamlar için tevkifi bir biçimde konulduğundan bunun dışında bir kullanım hakikatin yok olmasına yol açar. Hakikatin bilgisine ancak lafzın belirlenmiş olan anlamı ile sınırlı kalınarak ulaşılabilir. Ona göre düşünce dille ve dilde tamamlanır ve onun temel ölçüsü de dilsel ölçüdür;<sup>35</sup> çünkü *“eşyanın hakikatine ancak lafız aracılığıyla ulaşılabilir.”*<sup>36</sup> Bu yüzden, dilin kurallarına bağlılık ya da boyun eğme ilâhî kurallara boyun eğmenin bir göstergesidir.<sup>37</sup>

Öngörmüş olduğu dil kuramına da bağlı olarak İbn Hazm, epistemik anlamda kesin (*kat'î*) bilgiye ulaşmayı amaçlamıştır. Bu amaç doğrultusunda kesin bilgi (*zannî*) üretmeyen çıkarım yöntemlerini reddetmiştir. Nitekim bu bağlamda hukuki kıyası terk etmiş ve sonuçları yalnızca öncüllerde olanı veren ve kesinliği (*yakînî*) olan mantıkçıların kıyasına yönelmiştir.<sup>38</sup> Fıkhu 'metinsel kaynaklarda yer alan hükümlerin bilinmesi' olarak tanımlayan İbn Hazm,<sup>39</sup> hukuk bilgininin görevini metinde içkin olan hükümlerin izharı olarak sınırlandırmıştır. Ona göre bu görev açısından hukuk bilginini için gerekli olan en temel araç dildir.<sup>40</sup>

<sup>32</sup> “Allah bütün isimleri Adem'e öğretti” Bakara, 31. İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 31-36.

<sup>33</sup> Yefut, Salim, *İbn Hazm ve'l-fikru'l-felsefi bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, s. 117 Mağrib 1986.

<sup>34</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 34. Yefut, Salim, *a.g.e.*, s. 118.

<sup>35</sup> Yefut, Salim, *İbn Hazm ve'l-fikru'l-felsefi*, s. 118-119.

<sup>36</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb li haddi'l-mantık*, s. 155. Yefut, Salim, *a.g.e.*, s. 119.

<sup>37</sup> Yefut, Salim, *İbn Hazm ve'l-fikru'l-felsefi*, s. 119.

<sup>38</sup> Yefut, Salim, *İbn Hazm ve'l-fikru'l-felsefi*, s. 83.

<sup>39</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 121.

<sup>40</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 119-120.

İbn Hazm'a göre, "Kitapta biz hiçbir şeyi eksik bırakmadık"<sup>41</sup> bildirimini ile din, özneye hareket alanı bırakmayacak ölçüde eksiksiz olarak bütünüyle getirdiği hükümler aracılığıyla düzenleyici görevini tamamlamıştır.<sup>42</sup> "Bugün size dininizi tamamladım"<sup>43</sup> bildirimini ile de bu düzenleme görevi sona erdiğinden ötürü, öznenin metinden bağımsız bir hüküm verme yoluna yönelmesi tasavvur edilemez.<sup>44</sup> Dinin sabit ve değişmez olduğu ve tüketici bir tarzda düzenleyici bir işleve sahip olduğunu ileri süren İbn Hazm, normatif olarak dinin hükümlerde değişimi gerektirecek bir alan bırakmadığını öne sürer.<sup>45</sup>

Nesnel anlamı temine yönelik bir dil tasavvuru öngören İbn Hazm, hukuk teorisinde hüküm çıkarım yöntemleri olan re'y, kıyas ve istihsan gibi metodolojik araçlara karşı çıkmıştır. Ona göre norm koyucu bir değeri olmayan re'y, "burhan olmaksızın nefsin doğru olduğunu tahayyül ettiği şeydir". Zira zannî bilgi ifade eden re'y ile hüküm vermeyi gerektirecek bir hukuki boşluk söz konusu değildir. İbn Hazm, epistemolojik açıdan zannî bir bilgi ürettiğini öne sürerek kıyas için de benzer bir temellendirme yoluna gider.<sup>46</sup>

Sonuç olarak yorumlama sürecini, metnin literal anlamında içkin bulunan şer'î hakikatin keşfi olarak tavsif eden İbn Hazm, muhatabın metne akli unsurlarla nüfuz etme çabasını hem ontolojik ve hem de metodolojik düzlemde imkansız kılar. Metnin oluşum sürecinde muhatap kitlenin tarihsel özgüllüklerinin göz önünde tutulduğu bir vahiy süreci yaşanmıştır. İbn Hazm, metin ile muhatap özne arasındaki dinamik anlamlandırma sürecini kayıtlayan bir metin ve dil tasavvuru öngörmektedir. Onun hukuk teorisi, bu tasavvurun ontolojik, epistemolojik ve metodolojik düzlemde temellendirildiği sistemik bir bütünlük arz etmektedir. İbn Hazm'ın tarihsel süreklilik içerisinde bu sistematik katkısı, Zâhiri

---

<sup>41</sup> Enam, 38.

<sup>42</sup> İbn Hazm, *en-Nebze*, s. 22.

<sup>43</sup> Maide 3.

<sup>44</sup> İbn Hazm, *en-Nebze*, s. 23.

<sup>45</sup> Bkz., İbn Hazm, *en-Nebze*, s. 46-47.

<sup>46</sup> Bkz. İbn Hazm, *en-Nebze*, s. 71. İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 45; II, 127. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 86.

söyleme eklemelenmenin ötesinde onbirinci yüzyılda Batıda söz konusu geleneğin yaratıcı bir yenilenmesi olarak tezahür etmiştir. Ancak İbn Hazm ile yeniden varlık bulan bu literalist yorum geleneği ana damarı ve merkezi oluşturan egemen paradigmanın karşısında heterodoksiyi ve çevreyi temsil etmenin ötesine gidememiştir.

### Kaynakça

- Abu Laila, Muhammed, "An Introduction to the Life and Work of Ibn Hazm", *Islamic Quarterly*, XXIX/2, 1985.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1987
- Cüveyni, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b Abdullah, *el-İrşâd ilâ Kavâtiu'l-Edille fi Usûli'l-İtikad*, Beyrut 1985.
- Ebü Zehra, Muhammed, *İbn Hazm*, Buruc Yayınları, İstanbul, tsz.
- Ferruh, Ömer, A., "Zâhirilik", (çev. Ahmet Demirhan), *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İstanbul 1990.
- Goldziher, Ignaz, *Zâhirîler Sistem ve Tarihleri*, (çev. Cihat Tunç), Ankara 1982.
- Grünberg, Teo, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, Ankara 1970.
- Hacvî, Muhammed b. Hasan, *el-Fikru's-Sâmî fi Târîhi'l-fikhi'l-İslâmî*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine 1976, II.
- Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâdî*, Kahire 1349.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, (thk., Derviş Cüveydî), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995/1415, 2. bs.
- İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, V, 16-17, (thk. M. İ. Nasr; A. Umeyre), Beyrut tsz.
- İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, I, 490, Beyrut tsz.
- İbn Hazm, *el-Muhallâ Bi'l-âsâr*, I, 88, (A. S. el-Bendari), Beyrut tsz.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ebü'l-Hasan Ali eş-Şeybanî, *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut 1982, XII.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak, *Kitâbü'l-Fihrist*, (thk., Rıza Teceddüd), Tahran 1971.
- Kılıç, Muharrem, "İbn Hazm ve Zâhirilik", Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu, 27-28 Ekim 2007, Bursa.
- Kılıç, Muharrem, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, İstanbul 2006.
- Korkmaz, Zeynep, *Gramer Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992.

- Masud, M. Khalid, "A History of Islamic Law in Spain: An Overview", *Islamic Studies*, 30: 1-2 (1991).
- Maturidi, İmam Ebu Mansur Muhammed, *Kitâbu't-Tevhid*, İstanbul 1979.
- Merrâküşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülvâhid, *el-Mûcib fî Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, (thk. Muhammed Said Uryân), Kahire 1963.
- Merrâküşî, *el-Mûcib fî Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, (thk. Muhammed Said Uryân), Kahire 1963.
- Türkî, Abdülmecid, "Mekânetü İbn Rüşd el-Fakih min Târihi'l-Mâlikiyye bi'l-Endelüs", *İbn Rüşd ve Medresetuhu fi'l-Garbi'l-İslâmî*, Rabat 1979.
- Weiss, Bernard, "Exotericism and Objectivity in Islamic Jurisprudence", *Islamic Law and Jurisprudence*, (ed. Nicholas Heer), Seattle 1990.
- Yefut, Salim, *İbn Hazm ve'l-fikru'l-felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Mağrib 1986.



## Tradition of Literalist Interpretation in Legal Theory: Zahirite Theory of Ibn Hazm

---

**Citation/©:** Kılıç, Muharrem, (2009). Tradition of Literalist Interpretation in Legal Theory: Zahirite Theory of Ibn Hazm, *Milel ve Nihal*, 6 (3), 27-40.

**Abstract:** Ibn Hazm is a thinker who remarkably developed and systematized Zahirite theory of Davud b. Ali. Behind his production of magnificent literature on behalf of Zahirite theory, we can find specific historical phenomena of the history of al-Andalus of which Ibn Hazm is a significantly effective part.

**Key Words:** Ibn Hazm, literalist interpretation, Zahirite, al-Andalus, Davud b. Ali.

---

