

ZÂHİRÎLİK VE MECÂZ

-İbn Hazm Örneği-

Abdulmuttalip ARPA*

Öz

İslam düşünce tarihinde Kur'ân'ı anlama ve yorumlama konusunda birçok akım ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım tarzlarından birisi de lafzın dildeki zâhirî anlamını birinci derecede referans kabul eden ve Kur'ân'ın anlam örgüsünü dilsel zeminde arayan zâhirî düşünce sistemidir. İlk defa hicrî üçüncü asrın başlarında daha çok dönemin düşünce yapısına tepkisel bir çizgide ortaya çıkan Zâhirîlik, İbn Hazm ile birlikte sistemli bir yapıya kavuşmuştur. İbn Hazm dinin nesnel anlamına ulaşmak için kendine has bir yorum metodu arayışına girer. İşte bu çalışmada konuya bir zemin oluşturması amacıyla öncelikle genel anlamda Kur'ân'ın muhtevası, üslûbu ve mecâzî dilin kutsal metinlerdeki önemi hakkında bilgi verildi; ardından zâhirî düşünce'nin tanımı ve te'vîl anlayışı incelendikten sonra İbn Hazm'in te'vîl anlayışını şekillendiren mecâzla ilgili görüşleri üzerinde duruldu. Zâhirî düşünce'nin geliştirdiği özgün yorum metodunun ortaya konulması ve İslam düşünce geleneğindeki yerinin tespiti çalışmanın temel amacını teşkil edecektir.

Anahtar kelimeler: Kur'ân Üslûbu, Te'vîl, Vaz', Mecâz, Zâhirîlik

Zâhirî School and Metaphor -The case of Ibn Hazm-

Abstract

In the history of Islamic thought, a number of various approaches have emerged to try and interpret and understand the Qur'ân. One of these approaches is a Zâhirî thought system which considers the literal meaning of the word of Allah (God) as basic reference to the first degree and seeks the contextual meaning of the Qur'ân in its linguistic foundation. The Zâhirî school emerged for the first time in the early third century AH from a reactionary line against the systems of thought during the time, forming a systematic structure with Ibn Hazm. Ibn Hazm entered into a commentary method which was unique to him, to try and provide an objective meaning of religion. In this article, in order to provide a foundation, we have provided information about the contents of the Qur'ân, its style and the significance of the metaphorical language in sacred texts in order to establish a framework for our topic. Then we have studied the definition of Zâhirî thought and the understanding of ta'wîl and dealt with the opinions of Ibn Hazm on metaphor/majâz which shaped his thought system. The main purpose of this article is to determine the original interpretation method and its scope in Islamic thought tradition on which the Zâhirî thought system developed.

Keywords: Qur'anic Style, Tawîl, Wağ, Metaphor, Zâhirî School

Giriş

İslam medeniyetini diğer medeniyetlerden ayıran temel vasıf, onun metin merkezli bir hüviyete sahip oluşudur. Bu yönüyle Arap-İslâm-Arap mede-

* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniv. Arap Dili ve Belâğatı Öğretim Üyesi (muttaliparpa@gmail.com)

niyetini, nass/metin medeniyeti şeklinde ifade etmeye çalışmak, indirgemeci bir yaklaşım olmasa gerektir. Bu durum, söz konusu medeniyetin sahip olduğu tüm müktesebatı metin merkezli bir zemin üzerinde oluşturduğu anlamına gelmektedir. Tabii bundan, İslâm medeniyetinin tek başına bu metin tarafından oluşturduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Zira bu durum tek başına hiçbir metin için mümkün değildir. Şüphesiz bir medeniyeti ve ona ait olan kültürü meydana getiren, bir taraftan insanın olguyla olan diyalektiği, diğer taraftan metinle girdiği diyalogudur. İşte böylece bir medeniyetin vücuda gelmesi, insanın metin karşısındaki bu karşılıklı etkileşimi ve diyalektiğinin sonucuyla ancak mümkün olabilmektedir.

Şüphesiz Kur'ân metninin İslam medeniyetinin merkezinde yer alması zorunlu bir keyfiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. "İlâhî kelâm" vasfına sahip olması itibariyle Kur'ân, bütün Müslümanlar nezdinde mutlak anlamda hakikat olarak telakki edilmiş ve bu anlamdaki gücünden dolayı İslâmî iddiasını taşıyan her türlü görüş, düşünce ve eylem için bir meşruiyet kaynağı olmuştur. İşte bu zorunluluktan ötürü Müslümanlar nüzûl döneminden bugüne değin dinî ve dünyevî bütün meselelerinin çözümlerini öncelikle Kur'ân'ın metni içerisinde aramaya çalışmışlardır.

Bilindiği üzere Kur'ân, tarihin belli bir döneminde o dönemin somut tarihî ve toplumsal gerçekliklerine atıfta bulunan mesajlar bütünü şeklinde Arap dili ile inmiştir. Onun bu somut tarihi ve toplumsal gerçekliklere yaptığı göndermeler, salt zihni ya da teorik düzeyde kalan bir açıklama ve tasvîr olmayıp, tam tersine o, hayat tarzını değiştirmeye yönelik eleştiri, uyarı ve gerçekliğin daha başka boyutlarını anlatmayı hedef alan iletiler niteliğindedir. Kur'ân bu uyarı, eleştiri, dikkat çekme, müjdeleme ve güven verme gibi mesajlarını Arapça'nın günlük konuşma dili olarak taşıyabileceği imkanları (edebî düzeyde) en iyi şekilde kullanarak iletir. Bu bakımdan o, bir hitâp veya bir nesir olmanın yanında, aynı zamanda bir nazım (nazm-ı celî) olmanın bütün imkanlarını taşıyan bir kelâm özelliğine sahiptir. İşte bu yönüyle onu, herhangi bir kuram, kural ya da görüşten uzak olarak, kendi özel referans sistemini merkeze alan bir yaklaşımla ilâhî bir kelâm olarak okumaya çalışmak lazımdır.

Tarihsel ve toplumsal bir gereklilik olarak, Arap dili üzere indirilmiş ilâhî bir kelâm olan Kur'ân, sözsel değer olarak, gerek o dönemin insanların, gerekse müteakip dönemlerin insanların zihnini hep meşgul etmiştir. Bu bağlamda kimileri onun hakkında şiir, kimileri nesir, kimileri seci, kimileri mitoloji, kimileri de cazibeli sözler demek gibi farklı fikirler ileri sürmüşlerdir. Kur'ân'a yönelik sarfedilen bu tutarsızlıklar anlayışla karşılanmakla birlikte aslında Kur'ân, bunlardan hiçbirisine tam olarak tekabül etmemektedir. İlahî bir kelâm olması sebebiyle Kur'ân'ın üslûbu diğer beşerî üslûplardan farklılık arz etmektedir. Nitekim sözkonusu üslûbun sınırlarının iyi tespit

edilememesi geçmişte ve günümüzde birçok farklı okuma ve anlayışlara sebebiyet vermiştir. Kur'ân dilinin en önemli özelliği onun, "Allah merkezli" bir yapıya sahip olmasıdır. Buna göre âlemdaki bütün olaylar ve hâdiseler Allah'ın gözetimi ve ontolojik hakimiyeti altında cereyan etmektedir. Olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkilerinde Kur'ân dilinin bu özelliği dikkate alınmalıdır.

Yine Kur'ân-ı Kerim ilâhî bir kelâm olması münasebetiyle hem bu dünya hem de gayb âlemiyle ilgili bilgiler içermektedir. İşte Kur'ân ifadelerinin konu aldığı alanları (varlık alanı itibariyle) dikkate alarak Kur'ân dilini ana hatlarıyla ikiye ayırmanın doğru olacağını düşünüyoruz. Birincisi, Allah'ın zât, sıfat, fiil vs. ile melek, şeytân, âhîret gibi metafizik konularında kullanılan dildir. İkincisi ise, genel olarak insanın sosyal, ahlâkî ve siyasî ilişkilerinden bahsederken kullanılan dildir. Tabi bu ayrımları da kendi içerisinde konuları itibariyle alt başlıklı başka ayrımlara tabi tutmak mümkün olabilmektedir.

Kur'ân'da yer alan ifadelerin tam olarak neyi ifade ettiği meselesi daha nüzûl aşamasında karşılaşılan bir sorun olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim konuyla ilgili ilk sinyali veren Al-i İmrân sûresinin 7. âyeti, Kur'ân âyetlerini muhkem ve müteşâbih olmak üzere ikiye ayırarak konuya bir anlamda zemin hazırlamıştır. Aslında bu sorun bir tefsir ya da yorumlama sorunu olmaktan ziyade bir dil sorunudur. Bu dil sorunu, Kur'ân'ın bahsettiği konu ya da varlıkların fizikî veya metafizik alana ait olmalarıyla çok yakından ilişkilidir. Klasik tefsir usûlü kaynaklarında bu yöndeki sorunlar dilin kapalılığı veya açıklığı çerçevesinde çözümlenmeye çalışılmış, anlaşılması güç olan âyetler müteşâbih, kolay olanlar ise muhkem şeklinde değerlendirilmiştir. Bu anlayış, dil kaynaklı bir sorun olan Garîbu'l-Kur'ân diye nitelenen kelimeleri bile müteşâbih çerçevesinde bir yoruma tabi tutmaya sevk etmiştir.¹ Halbuki muhkem ve müteşâbih âyetler varlık alanları yönleriyle ele alırsa, iki âyet kategorisi arasındaki ayırım daha da netliğe kavuşabilecektir.² Şüphesiz böyle bir yaklaşım tarzı, Kur'ân dilinin sınır ve boyutlarının çizilmesinde önemli bir katkı sağlayacaktır.

Varlık alanları yönüyle Kur'ân dili üzerinde yapılan ayrımlar, din dili için farklı değerler taşıdığı gibi, dil açısından da farklı problemlere sahiptir. Fizikî alana ait olan konuların aktarılmasında herhangi bir sıkıntı yaşanmamaktadır. Zira bu alanla ilgili konuların –yetersiz de olsa- anlaşılabilir keli-

1 Muhkem ve müteşâbih hakkında selef'ten rivâyet edilen görüşler için bkz. M. Said Şimşek, *Kur'ân'da İki Mesele*, Konya: Selam Yay. 1987, s. 9-18; Hayri Kıraçoğlu, "Müteşâbihât Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi", 1. *Kur'ân Sempozyumu*, Ankara: Bilgi Vakfı Yay., 1994, s. 364.

2 Mehmet Paçacı, "Kur'ân'da Dil ve Varlık Alanları", 2. *Kur'ân Sempozyumu*, Ankara: Bilgi Vakfı Yay. 1996, s. 122-125.

me ve ifade karşılıkları vardır. Ancak insanın müşâhede alanının dışında yer alan metafizik alanla ilgili konu ve bilgilerin aktarılmasında ise birçok sıkıntı söz konusudur. Zira bu alana ait konu ve kavramların doğrudan kelime ve kavram karşılığı olmayabilir. Özellikle Allah'ın zâtına ait olan kelime ve ifadeler, mahiyeti itibarıyla anlaşılması güç durumlardır. Neticede fizikî alana ait olan kelime ve ifadelerle metafizik alana ait olan varlık ve olguların ifade edilmesi söz konusudur.

Bunun yanı sıra her dil ifadesinin, yapısı gereği bir amacı vardır. O da, sunmuş olduğu ifadelerin muhatapları tarafından en iyi şekilde anlaşılmasıdır. Nitekim din dili özelliği taşıyan bütün metinlerde olduğu gibi, Kur'ân da hitâp edilen toplumun kullandığı tabii dili kullanmıştır. Kur'ân hitâp ettiği toplumun dilini (Arapça) kullanırken, yeni kelime, kullanım veya dil kuralları koymamış, bizzat Arapların kendi dillerini kullanmıştır. Buna rağmen Kur'ân'ın dinî söylemi, onu öteki söylemlerden ayıran özelliklere de sahiptir. Yani Kur'ân bir taraftan –yerine göre– muhataplarının dilini kullanırken diğer yönden de ona kendine has aşkın damgasını vurmuştur.³

Kur'ân'ın Allah ya da metafizik alana dair kullandığı dil ile fizikî alana dair kullandığı dilin böyle iç içe bulunması, son derece kendine has, canlı, dinamik ve farklı bir üslûbun doğmasına yol açmıştır. Böyle bir üslûp muhatapın zihninde Allah, metafizik alan ve fizikî alanla ilgili çağrışımları bir anda yapabilmekte ve bu çağrışımlara bağlı olarak yoğun ve derin bir anlam dünyası meydana getirebilmektedir. İşte bu durumun sonucunda muhatap (mü'min) yoğun bir huşu ve coşkuya kapılabilmektedir.

Genel olarak din, özel olarak Kur'ân dilinde yukarıda bahsettiğimiz iki farklı varlık alanının muhtevasını taşıyabilmek ve bir alandan diğerine anlam transferi yaparak iletişimi sağlayabilmek için bazı anlatım özelliklerinden söz edilmektedir. Bu anlatım özellikleri arasında iki varlık alanına ait anlamın transferi esnasında bu ameliyeyi eksiksiz bir şekilde yerine getirdiğini iddia eden teşbîhî dil'in yanında, yine bu yükü taşımak üzere, teşbîhî anlatım gibi dolaysız anlatım türleri olarak nitelendirilen temsîlî anlatım ve tenzîhî anlatım türlerinden bahsedilmektedir. Bunların yanında ayrıca dolaylı anlatım olarak nitelendirilen, sembolik anlatım, mecâzî anlatım, meseller ve kıssalar da bu muhtevayı taşımada önemli anlatım türleri olarak görülmektedir.

a. Mecâzî Dil

Mecâz, iletişim esnasında kelime ve cümlelerin düz anlamları iletilmek istenilen duygu ve düşünceleri ifade etmede yetersiz kaldığında, dilsel (linguistik) sınırlar içinde semantik kuralların aşılması suretiyle kendisine

3 Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yay. Kayseri, ts. s. 47.

başvurulan bir anlatım türüdür.⁴ Mecâzî dilde anlam, benzerlik ya da ilişkiler dikkate alınarak, bir kelimedenden diğerine ya da bir cümleden diğerine aktarılır.⁵ Tabii bu aktarma işleminde birçok mecâzî form kullanılmaktadır.⁶

Dilsel imkânlar çerçevesinde, alâka (ilişki) ve müşâbehet (benzerlik) unsurlarına dayanılarak, bir şeyden söz ederken başka bir şeyin dile getirildiği konuşma tarzı olarak tanımlanan mecâzî dil, her ne kadar çeşitli ilişki ve benzerlikleri dikkate alsada kullandığı kelime veya ifadenin asıl anlamının kastedilmediğini çeşitli karînelere vasıtasıyla ortaya koymakta ve bu şekilde yan anlama geçiş yapmaktadır. Bu yan anlama geçiş, dilin linguistik yapısı içerisinde benzerlik vb. ilişkiler aracılığı ile yeni anlamlar üretilerek gerçekleştirilmektedir. İşte böylece kelime veya ifadelerin temel anlamları dışarıda bırakılmaktadır. Mesela Türkçe’de “Ramazan beni bayılttı”, “Nehir aktı” gibi ifadelerde, bayılmak ve akmak filleri, semantik kurallara aykırı olarak isnâd edilmemesi gereken öznelere isnâd edilerek dilsel kuralların dışına çıkmıştır. Kur’ân’ı Kerim’deki *مَّا رَحِمَتْ بِجَارَتِهِمْ* “Ancak onların ticareti kazançlı olmamış” (el-Bakara 2/16) ve *وَمَا يَهْدِيكُنَا إِلَّا الدُّعْرُ* “Bizi ancak zaman helâk etmekte” (el-Câsiye 45/24) âyetlerinde de özne, isnâd edilmemesi gereken yerlere isnâd edilerek söz konusu kurallar aşılmıştır. Böylece kelime ve cümlelerin düz anlamları ile ifadesi güç yeni anlamlar mecâzî anlatım üzerinden vecîz bir şekilde izaha kavuşmuş olmaktadır.

Kutsal metinlerin, tabiatları gereği söylenemez olanın söylenmesi, bilinemez olanın bilinmesi gibi paradoksal durumu arzederek ifadeler kullandığı bir gerçektir.

Bu anlamda en büyük sıkıntı özellikle Tanrı veya metafizik alanla ilgili konuların anlatımı esnasında kendisini hissettirmektedir. İşte dili oluşturan fizikî varlık alanının ötesine uzanabilmek için semantik kuralların aşılması sonucunda ortaya çıkan mecâzî dil, Tanrı ve metafizik alanlar hakkında bilgi verme iddiası ile ortaya konulan dil anlayışları arasında yer almaktadır. Mecâzî dil, yukarıda bahsettiğimiz metafizik konular etrafında oluşan bu güçlüklerin aşılması esnasında son derece önemli bir fonksiyon icra etmektedir. Kutsal metinlerdeki bu güçlükler aşılrken, mecâzî dilin insanların

4 Koç, *Din Dili*, s. 114; Janet Martin Soskice, *Metaphor and Religious Language*, New York: Oxford University Press, 1985, s. 55.

5 Birçok açıdan tarifi yapılan mecâz kavramının genel kabul gören istilâhî tanımı şu şekildedir: “*Hakikat manası ile nakdedilecek mana arasında bulunması gereken bir alâka ve hakikat anlamının kastedilmesine engel olan bir karînenin bulunması halinde ortak bir iletişim dilinde vaz edildiği mananın dışında kullanılan lafızdır.*” Bkz. Hatîb el-Kazvîni, *el-Îzâh fî Ulûmi'l-Belâğa*, nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî, Kahire 1400/1980, s. 392-455; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belâğa fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, İstanbul 1984, s. 290; İsmail Durmuş, “Mecâz”, *DİA*, 2003, XXVIII, 217.

6 Bu mecâzî formlar için bkz. Abdulttalip Arpa, *İzz b. Abdusselâm ve el-İşâre ila'l-Îcâz fî Ba'zı Envâi'l-Mecâz Adlı Eseri*, (Yayınlanmamış doktora tezi) SÜSBE, Konya 2009.

duygularını etkileme ve hayal güçlerini genişletme gibi önemli bir özelliğinden istifade edilmektedir. Böyle bir özelliğe sahip olan mecâzî dil, anlatılmak istenilen bir şeyi, onun temel anlamının kullanılarak anlatılmasından daha iyi ve etkili bir şekilde ortaya koyabilmektedir. Tabi bu durum sadece kutsal metinler için geçerli değildir. Nitekim günlük konuşma ve yazı dilinde de yazarlar ve konuşmacılar, sözün veya metnin estetik açıdan güzelliğini arttırmak, muhataplarına nüfuz etmek ve genel anlamda onları daha çok etkilemek için mecâzî dilin bu özelliğinden istifade etmeye çalışırlar.

Yukarıda değindiğimiz mecâzî dilin bu çağrışımcı ve telkin edici özelliği, Tanrıdan ve ve mutlak gayb alanından bahsetme konularında şüphesiz bazı imkânlar sağlamaktadır. Mecâzî dil sayesinde, dilin tamamen literal anlamına saplanarak putperestliğe götürecekt derecede bir teşbîhî dile kayılması ve yine genel olarak sonlu ile sonsuz olana ait konuların karıştırılması gibi durumlar engellenmiş olmaktadır.

Çağdaş din dili tartışmalarında mecâzî dil ile ilgili çeşitli kuramlar⁷ ve bu kuramlarla ilgili eleştiriler varsa da netice itibariyle kutsal metinlerde ve teolojide bu anlatım tarzına sıkça müracaat edilmiştir. Kur'ân, İncil ve Tevrât gibi elimizde bulunan kutsal metinlerde bu anlatım tarzının kullanıldığını ortaya koyan pek çok örneğe rastlamak mümkündür.

Kur'ân-ı Kerim'deki bu mecâzî anlatıma dayalı formların anlaşılması ve yorumlanması hususunda İslamî ilimler alanındaki disiplinlerin konuyla ilgili yaklaşım tarzları birbirinden farklı olmuştur. Nitekim Zâhirî ve Bâtınî yorum anlayışına sahip olanlar mecâzî ifadeleri anlama ve yorumlamada aşırı uçlarda yer almışlardır. Zâhirîler, lafız-anlam ilişkisine literal seviyede yaklaşarak ifadenin mefhumunu dikkate almaksızın sadece mantûku üzerinde durmuşlardır. Bu anlayışın sahiplerine göre Allah, Kur'ân'ı apaçık bir dille indirmiş ve emirlerini Peygamberine, kavmine rahat ve anlaşılır bir şekilde açıklaması için kendi diliyle göndermiştir. Hatta yine bu anlayışın sahiplerine göre kelimelerin sözlük anlamlarından çıkarılması, bir nevi tahrîf anlamına gelmektedir. Dolayısıyla delilsiz bir şekilde lafızlar üzerinde herhangi bir etkinlik ve değişiklikte bulunmak bu anlayışa göre câiz görülmemiştir.⁸

Bâtınî yorumu benimseyenler ise, Kur'ân ifadelerinin bir anlamda lafızlarla örülü sembollerden oluştuğunu ve ortalama her lafzın bir sembol karşılığının bulunduğunu savunmuşlardır. Bu anlayışın sahiplerine göre Allah evrendeki her şeyi çift yönlü olarak yaratmıştır. Kur'âni lafızların da bu şe-

7 Bilgi için bkz. Koç, *Din Dili*, s.117; Soskice, *Metaphor and Religious Language*, s. 24–311.

8 Geniş bilgi için bkz. İbn Hazm, *Usûl-i Din, Dinin Kaynaklarına Bir Bakış*, çev. İbrahim Aydın, İstanbul: İnsan Yay. 1991, s. 89; Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara: Fecr Yayınevi, 1992, s. 213; Nedim Macit, *Kur'ân'ın İnsan Biçimci Dili*, İstanbul: Beyan Yay. 1996, s. 126.

kilde bir zâhirî bir de bâtinî anlamları vardır.⁹ İşte bu düşünceden hareketle bu anlayışın sahipleri; herhangi bir entelektüel çabadan yoksun, nesnel kriterlerle test edilmesi mümkün olmayan, beyân dairesinin sınırlarını aşan ve tamamen geliştirdikleri irfânî kuramlar ekseninde Kur'ânî lafızlara hamledilmesi mümkün olmayan manalar yüklemişlerdir. İşte bu şekilde bu anlayışla birlikte, lafızları anlama ve yorumlama faaliyetinde sözün anlam sınırları aşılmış ve yorum belli bir otorite (keşf, müşâhede)'ye teslim edilmiştir.

Yukarıda sözünü ettiğimiz bu iki aşırı uç anlayışın arasında olup daha çok beyân sınırları içerisinde konuya yaklaşan başka anlayışlar da olmuştur. Bu anlayışlar arasında Mu'tezile ve filozoflar grubu, tenzîh mantığı çerçevesinde metafizik alanla ilgili özellikle Allah hakkında teşbîhî, tecsîmî yani hadis varlıklara benzerliği ima eden bütün kavram ve ifadelerin zâhir (literal) anlamlarıyla anlaşılmasına ve yorumlanmasına karşı çıkmışlardır. Bu anlayışın sahipleri mecâza dayalı bir te'vîl anlayışı geliştirerek Allah hakkında teşbîh imâ eden bütün sözcüklere, teşbîh ifade etmeyen anlamlar aktararak yorumlamaya çalışmışlardır. Yine bu çevreler "Muhâlefetun li'l-Havâdis" doktrinine dayanarak, Allah'ın aşkınlığı hususunda o kadar ileriye gitmişlerdir ki dilin ifadelerinin onun hakkında nerdeyse hiçbir bilgi veremeyeceği noktasına varmışlardır. Bu sebeple, nasslarda Allah'a isnâd edilen sıfatları, ya olumsuzlayarak ya da mecâz yoluyla te'vîl ederek reddetmişlerdir. Böylece yukarıda değindiğimiz selefi çevre, bir çıkış noktası olarak geliştirdiği "bila keyf" formülü çerçevesinde Allah hakkındaki bütün nassları hakikat (literal) anlamında yorumlayarak dildeki mecâz faktörünü devre dışı bırakırken, mu'tezilî ve filozof çevresi de dilin literal (hakikat) yönünü göz ardı etmiş olmaktadır. Netice olarak her iki anlayışın nezdinde de dili dil yapan bazı unsurların gözardı edildiği bir gerçek olarak ortaya çıkmaktadır.

Yukarıda değindiğimiz dildeki bu hassasiyeti fark eden Ehl-i Sünnet ise, nasslara yaklaşımda dili sağlıklı bir iletişim aracı kılan hakikat ve mecâz unsurlarını dikkate alarak hareket etmişlerdir. Allah ve metafizik alandan bahseden nasslarda geliştirdikleri birtakım formüllerle dilin bu iki önemli yönünden de istifade etmeye çalışmışlardır.

Ehl-i Sünnet âlimleri metafizik alana dair Allah'ın zâtı ve sıfatları ile ilgili inanç konularında belli ölçülerde tenzîh ve teşbîh mantığını kullanmış, ne tenzîhte ne de teşbîhte aşırıya kaçmışlardır. Tenzîh ve teşbîh arası bir sınırdan kalarak, geliştirdikleri birtakım formüllerle konuya çözüm armaya çalışmışlardır. Nitekim Allah'ın yaratıklarından mutlak farklılığını ifade eden "Muhâlefetun li'l-Havâdis" formülü, Ehl-i Sünnet'in tenzîh mantığı çerçevesinde

9 Gazzali, *Bâtinîliğin İcyüzü -Fedâihu'l-Bâtinîyye-*, çev. Avni İlhan, Ankara: TDVY, 1993, s. 11; Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, Ankara: Kitâbiyat Yay. 2003, s. 195.

sinde geliştirdiği en önemli doktrin olmuştur. Ehl-i Sünnet, geliştirdiği bu formül sayesinde bütün teşbih ve teccim unsurlarını kontrol altına almış ve Allah'a nisbet edilmesinin önüne geçmiştir.

Şüphesiz Ehl-i Sünnetin bu yaklaşım tarzı yukarıda değindiğimiz Mu'tezile'nin yaklaşım tarzıyla paralellik arz etmektedir. Ancak Ehl-i Sünnet, bu muhalefet formülünün yanında, selefin kullandığı "Bimâ Yeliku Bizâtihi (Zâtına yakışan)" formülünü de kullanarak Allah'a olumlu yüklemeleri de isnâd etmişlerdir. Her ne kadar Ehl-i Sünnetin bu tavrında dilin fizikî varlık alanına ait olan birtakım teşbih unsurlarının Allah'a izâfesi gibi bir durum ortaya çıksa da yukarıda belirttiğimiz gibi Ehl-i Sünnet geliştirdiği "bimâ yeliku bizâtihi" formülünü kullanarak, Allah'a isnâd edilen sıfatların, Allah'ın kendi zâtı çerçevesinde bir mahiyete sahip olduğu, yaratıkların ise aynı vasıflara aynı şekilde kendi mahiyetleri çerçevesinde sahip olduklarını belirtmek suretiyle konuya bir çıkış noktası sağlamıştır. Neticede Ehl-i Sünnet, nasslara yönelik uyguladığı bu iki farklı dil anlayışıyla bir anlamda yukarıda anılan ilmî disiplinler arasında uzlaşmacı bir tutum sergilemiş görünmektedir.

b. Zâhirîlik

Lügat yönünden, okunduğunda ya da dinlendiğinde hâricî bir delile gerek olmadan, manası kendiliğinden anlaşılan söz ve lafız olarak tarif edilen zâhir kelimesi¹⁰ tarihi süreç içerisinde çok farklı şekillerde anlaşılan ve anlamlandırılan bir kelime olmuştur. Zâhir kelimesi, standart bir manaya sahip bir kelime olmayıp her mezhep ve bilgi sistemine göre farklı anlamlar kazanmış ve bu konuda çeşitli anlayışlar ortaya çıkmıştır.

Zâhirî yorumun temel hareket noktası ise, nassların zâhirine göre anlaşılması ve nassın zâhirine göre amel edilmesidir. Zâhirî kavramı, daha çok lafızların literal anlamları üzerinden hareket etmekle şöhet bulan fıkihtaki Zâhirîyye mezhebini çağrıştırmaktadır.¹¹ Ancak bizim burada zâhirî yorumdan kastımız, sadece bu çevrenin anlayışıyla sınırlı kalmayıp, genel anlamda dini ifadelere daha çok literal anlamda yaklaşan farklı düşünce anlayışlarının ortak tavrı olacaktır.

İslam tarihinde ilk lafzî okuyuş Hz. Peygamber zamanında yaşayan Adıyy b. Hatem tarafından gerçekteştirilmiştir. Nitekim O, "Fecrin beyaz ipliği siyah iplikten sizce seçilinceye kadar yiyin, için"¹² âyetini zâhirî manasında anlamış, yastığının altına biri beyaz, diğerisi siyah olmak üzere iki ip

10 Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisânu'l- Arab*, Kahire ts. IV, 2768–2769; Fethi ed-Düreyni, *el-Menâhıcu'l-Usûliyye*, Dimaşk: eş-Şeriketu'l-Muttahida li't-Tevzi', 1985, s. 43.

11 Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul: İz Yay., 2004, s. 213.

12 el-Bakara 2/187.

koymuştur. Netice olarak fecir vaktinde bu ipler arasında bir ayırım yapamamış ve durumu Hz. Peygamber (s.a.v.)'e arz etmiştir. Hz. Peygamber de kendisine bu ifadede yer alan beyaz ipliğin gündüz, siyah ipliğin de gece manasında olduğunu ifade ederek ifadedeki mecâzî yöne dikkat çekmiştir.¹³

Sahâbe arasında anlayış ve yorum farklılığına işaret eden ve lafızci yaklaşım olarak nitelenebilecek önemli bir başka örnek Hendek Savaşı'ndan sonra yaşanmıştır. Benî Kurayza topraklarına hareket emri veren Hz. Peygamber, gün batımından önce oraya ulaşmayı arzu ettiğinden dolayı "Hiç kimse Benî Kurayza'ya ulaşmadan ikinci namazını kılmasın" buyurmuştur. Ancak yolda güneşin batmak üzere olduğunu gören Sahâbe bu sözün yorumlanmasında ihtilafa düşmüştür. Hadis ve sünnetin anlaşılmasında dirâyeti ve sözün ne dediğinden öte ne demek istediğini araştıran kesim Hz. Peygamber'in bu sözden maksadının bir an önce gidilmesi gereken yere gitmeyi arzuladığına hükmederek yolda namazı kılmışlardır. Ancak rivayet ehli ise sözün lafzına bağlı kalarak namazı kazaya bırakıp, vardıkları yerde kılmışlardır.¹⁴ İşte sahâbe arasında hadis ve sünnetin yorumlanmasında sergilenen bu tür farklı tutumlar Hz. Peygamber'den sonra da bir gelenek halinde devam etmiş, bu durum yorum ekollerinin karakterinin belirlenmesinde temel bir rol oynamıştır.

Buna benzer bazen Kur'ân'daki bir kavramın delâletini belirlerken de sahabe'den farklı görüşler beyan edilmiştir. Şûra suresi 23. âyette "Ben sizden bunun karşılığında akraba sevgisinden başka bir şey istemiyorum" âyetinde geçen 'القربى' kelimesinin anlamı hakkında Sahâbe'den farklı rivayetler nakledilmiştir. Said b. Cübeyr, kelimenin sadece Hz. Peygamberle olan kan akrabalığına işaret ettiğini savunurken, İbn Abbas, Kureys'ten herkesin Hz. Peygamber ile akraba olduğunu ve âyetin anlamının akrabalıkla oluşan yakınlık yerine aynı çevrede yaşamadan kaynaklanan ünsiyet ve tanışıklığa delalet ettiğini ifade ederek, kavramın anlamını daha geniş tutmuş ve âyete 'hiç olmazsa sizinle aramızda oluşan yakınlığa riayet edin' anlamını vermiştir.¹⁵

Yukarıdaki durumlara benzer Sahâbe arasında yorum farklılıklarını gösteren misalleri çoğaltmak mümkündür. Sahâbe ile başlayan bu tür yorum farklılıkları daha sonra sistemleşecek olan yorum ekollerinin oluşmasında etkili olan geleneğin ilk nüvelerini teşkil edecektir. Tabi burada Sahâbe arasındaki bu görüş farklılıklarını, ana bünyeden bir kopma olarak görmeyip

13 Fahreddin er-Razi, *et-Tefsiru'l-Kebîr ev Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990, V, 93-94; Ebû'l-Kâsım Mahmud İbn Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl*, Mısır 1354h., I, 116.

14 Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: TDV Yay. 1997, s. 45-47.

15 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara: DİB Yay., 1988, I, 81-82.

zengin bir yorum geleneğinin oluşmasına pozitif katkıları olan bir süreç olarak değerlendirmek gerekir.

Kur'ân'ı lafzî yorumlama konusunda İslam tarihinde iki önemli akım ön plana çıkmıştır. Bu akımlardan Müşebbihe ve Mücessime fırkaları daha çok "Kelâm" alanında varlıklarını hissettirirken, bir diğer akım olan Zâhirîlik mezhebi ise "Fıkıh" alanında etkili olmuştur.

Genellikle Haşviyye diye anılan Müşebbihe ve Mücessime fırkaları başta Allah'ın varlığı ve sıfatları olmak üzere bütün dini konularda nasların zâhirî manalarına bağlı kalıp, akıl yürütmekten uzak durmuşlardır. Aynı şekilde bu fırka dini metinlerin lafızlarını merkeze alarak, anlamı değil de sözcüğü sözcüğüne bir anlayışı öne çıkararak bu şekilde literal okumanın öncüleri haline gelmişlerdir.¹⁶ Bu anlayışa göre nasslarda yer alan bilgileri hiçbir yoruma tabi tutmadan benimseyip uygulamak ve aklî ilkeler ışığında herhangi bir ayırma gitmeden bütün rivâyetleri dikkate almak gerekir.

Şehristânî (548/1153)'nin ifadesine göre, bazı selef bilginlerinin Allah'ın sıfatlarının ispatı noktasındaki aşırılıklarının bir sonucu olarak ortaya çıkan teşbîh inancında¹⁷, ma'bûd ile âbid arasında yakınlık ve benzerlik gibi hususlarda birtakım ilişkiler ağı söz konusudur. Nitekim bu inancın temsilcisi olan Müşebbihe, Allah hakkında kullanılan nitelemeleri dünyevî niteliklere atıflar yaparak anlatmakta, aşkın bir anlama göndermede bulunan benzetmeleri de bir benzetme bağlamında değil, bir özdeşleştirme bağlamında ele almaktadır.¹⁸ İşte bu anlayışın sahipleri, Kur'ân'ın Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini¹⁹ açıkça belirtmiş olmasına rağmen zâhirî yönüyle teşbîh anlayışı uyandıran ibarelerden yola çıkarak Allah ile insan arasında bir benzerlik olduğu anlayışına varmışlardır.

Zâhirî mezhebinin özü ise, Kur'ân ve sahîh hadislerin dini hükümleri belirlemede tek yönlendirici ölçüt olduğu düşüncesi etrafında yoğunlaşmaktadır.²⁰ Onlara göre âyetler ve hadisler te'vîl ile değil, zâhirleri doğrultusunda anlaşılmalıdır. Bu da ancak metnin zâhirî anlamına sıkı sıkıya bağlı kalmak ve Arap dilinin gramatik ve lügavî kurallarına uymakla mümkün olur.²¹

Zâhirîliğin temel yaklaşımı, dillerin tevkîfî (Allah'ın ilhamı ile doğuştancı görüş) olduğu anlayışına dayanır. Buna göre kelâmın aslı, hiçbir nahiv kuralına bağlı kalınmaksızın doğrudan Allah tarafından yaratılmıştır. Çünkü hiçbir şey kendi kendine meydana gelemez. Hukuk gibi kelâm da ilâhî emir-

16 Metin Yurdağür, "Haşviyye", *DİA*, XVI, 426.

17 el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*, s. 213.

18 Macit, *Kur'ân'ın İnsan Biçimci Dili*, s. 126.

19 eş-Şuarâ, 42/11.

20 Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, (çev. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener), Ankara: AÜİF Yay. 1997, s. 73.

21 İbn Hazm, *Usûl-i Din, Dinin Kaynaklarına Bir Bakış*, s. 89.

lerle vücuda gelmiştir. Kelâmın ortaya çıkması için tabiat ve harflerin hiçbir etkisi ve yetkisi yoktur. Bu nedenle onlar, sarf ilminin temeli olan iştikâka ve onun benzeri olan kıyâsa karşı çıkmışlardır. Dolayısıyla tüm hükümler Allah'ın hitabına dayanmak durumundadır.

Bu anlayışa göre Yüce Allah, lafızların sözlük anlamlarından çıkarılmasını tahrîf olarak kabul ettiği için²² bu tavra karşı çıkmıştır. Lafızların lügat anlamlarından çıkarılması, Allah'ın koyduğu sınırları aşmak anlamına gelir ve âyetlerin beyânına göre, buna başvuranlar kendilerine zulmetmiş ve hatta Allah ve Resûlüne isyan etme gibi bir teşebbüste bulunmuş olmaktadır. Tüm bu hususlar ve uyarılar, nassların zâhirî anlamlarına göre anlaşılmasının gerektiğinin önemli işaretleridir.

Yine birden fazla manaya sahip lafızların, nass ya da icmâ'dan²³ bir delil bulunmadıkça söz konusu anlamlarından birinin alınması veya terk edilmesi uygun değildir. Bu durumda lafızlar taşıdıkları her anlamda kullanılabilirler. Mesela, Kur'ân'da salât, zekât, hac, savm ve infâk gibi Arapların kullandıkları anlamların dışında anlam yüklenmiş kelimeler de bulunmaktadır. Bunlar, şer'î birer ıstılâh (şer'î hakikat) olmuş kelimelerdir. Bu gibi kelimeler, Kur'ân'ın açıklaması ile zâhirî anlamlarından başka anlamlara nakledilmişlerdir. Yeni kavuştukları manaları da birer zâhirî hal ifade eder. Dolayısıyla bu tür kelimelerin yeni anlamlarını mecâzî anlamda değil, hakiki anlamda anlamak gerekir.²⁴

Zâhirîye mezhebinde yukarıdaki açıklamalarından da anlaşıldığı üzere, Kur'ân-ı Kerim'in Zâhirî esas alınır. Tabi onların bu açıklamalarından mecâza karşı oldukları gibi bir düşünceye varılmamalıdır. Zira bu mezhebe göre meşhur olan ve karînesi açık olan mecâz, zâhirdir. Nitekim "Allah'ın eli onların ellerinin üstündedir"²⁵, "Gözümün önünde yetiştirilmen için, kendimden sana bir sevgi verdim"²⁶ âyetlerinden murâd, Allah'ın bizzat zâtıdır. Bu âyetlerdeki ifadeler mecâz olmakla birlikte, açık bir mecâz olduklarından zâhir sayılırlar.²⁷

Yine Zâhirîler, "İçinizden hanımlarına zıhar yapanlar, bilsinler ki hanımları anneleri değildir. Anneleri ancak onları doğuranlardır. Doğrusu söyle-

22 "Oysa onlardan bir takımı Allah'ın sözünü işitiyor, ona akılları yattıktan sonra, bile bile onu tahrîf ediyorlardı." el-Bakara 2/75.

23 Dini bilgi açısından vahiy döneminin muteber olarak kabul edilmesi ve toplumun sosyal bilincinin din dilindeki ifadesi olması hasebiyle icmâ, zâhirî düşüncede sadece ilk dönemle sınırlandırılarak nesnel anlama ulaşmada temel bir esas olarak kabul edilmiştir.

24 Goldziher, *Zâhirîler-Sistem ve Tarihleri*- çev. Cihad Tunç, Ankara: AÜİF Yay. 1982, s. 104-110.

25 el-Fetih 48/10.

26 Tâhâ 20/39.

27 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, Beyrut 1999, I, 4, II, 4.

dikleri kötü ve asılsız bir sözdür. Allah şüphesiz affedendir, bağışlayandır”²⁸ âyetinde geçen “zihâr” kelimesini lafzî bir yorumla sırt ve anne kelimelerine tahsis etmişlerdir. Yani bir kimse zihâr yapma niyetiyle sırt kelimesinin dışında annesinin başka bir uzvuna işaret edecek olursa ya da mahreminden başka bir kadına benzetmede bulunursa zihâr yapmış sayılmaz.²⁹ Yukarıdaki âyette dikkat edilecek olursa, her ne kadar Zâhirîler “zihâr” kelimesini sadece sırt anlamında ele alarak bu şekilde kelimenin düz ve temel anlamıyla yetinip bir anlam daralmasına yol açmışlarsa da, parça-bütün ilişkisi üzerinden sırt kelimesinden anne’yi anlamaları bir nevi mecâz’a müracaattır.³⁰

Yukarıdaki tüm bu açıklamalardan zâhirî anlayışın prensip olarak dildeki mecâz gerçeğine karşı olmadığı açıkça görülmektedir.³¹ Temel farklılık, lafızlar arasında meydana gelen bu anlam kaymalarının isimlendirilmesi etrafındadır. Bir lafız, Zâhirî yönüyle manası açık ve tam anlaşılıyorsa, o lafız semantik ve gramatik yönlerine bakılmaksızın doğrudan zâhir olarak kabul edilir. Zâhir anlaşılırken başka manalar aranmaz. Bu çevrenin dini nassları anlamaya bu şekilde dar bir çerçeveden yaklaşmasının ardında şüphesiz tarihi arka planında kendince birtakım haklı sebepleri olabilir. Bir makalenin imkân ve sınırlarını dikkate alarak burada bunlara temas edemeyeceğiz.³² Ancak selefî yaklaşım gibi bu çevrenin de nassları anlamada te’vîl ilkesine karşı net olumsuz tavır takınması, Belâgat tarihi açısından önemli olan mecâz kavramının gelişim ve kavramsallaşması hususunda olumsuz etkiler bırakmıştır. Neticede te’vîl ilkesinin harekete geçirilmemesi, onun en önemli işletim mekanizmalarından olan mecâzın da durgunluğu anlamına gelmektedir. Netice itibarıyla bu çevrelerin mecâz kavramının gelişim ve kavramsallaşmasına yönelik bir katkısından söz etmek pek mümkün görülmemektedir.

c. İbn Hazm’ın Zâhirî ve Mecâz Anlama Bakışı

Endülüs’te doğan Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm (ö. 456/1064)³³ özelde Endülüs düşüncesi genelde de İslam düşünce tarihinde

28 el-Mücâdele 58/3-4.

29 İbn Hazm, *el-Muhalla*, (thk. Muhammed Münir Dımaşki), Kahire: İdaretü’l-Tıbaatü’l-Müniriyye, 1352, X, 49-57.

30 Mustafa Sait el-Hinn, *İslam Hukukunda Yöntem Tartışmaları*, çev. Halit Ünal, Kayseri: Rey Yay., 1993, s. 352.

31 Ahmed Ali ez-Zühre, *ez-Zâhir ve’l-Bâtın-Felsefetü’t-te’vîl fi’d-Diyânâtı’s-Semâviyye*, Dimaşk: Ninava Yay. 2005, s. 105-107.

32 Bu konular için bkz: Ali Parlak, *Tefsir Tarihinde Zâhirilik ve Zâhirî Te’vîl Anlayışı*, (Yayımlanmamış doktora tezi) Ankara 2009, s. 12-43.

33 Bkz. İbn Hazm, *Tavku’l-Hamâme*, nşr. Faruk Sa’d, Beyrut 1980, s. 18; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-nübelâ*, Beyrut 1986, XVIII, 184,186,188; *Tezkiretü’l-huffâz*, IV. Baskı, Beyrut ts. s. 1146; İmadu’d-Din Ebû’l-Fidâ İsmail İbn Kesir, *el-*

önemli izler bırakan oldukça önemli bir şahsiyettir. Bu yönüyle o, etkileri sadece kendi yaşadığı dönemde değil, tüm zamanlara yayılan bir başlangıç olarak görülmektedir.³⁴ Böylesine önem atfedilen İbn Hazm'ın ilmî yaklaşımlarının belirlenmesi, Endülüs düşünce dünyasının yapısı ve algılanma biçiminin ortaya konmasına katkı sağlayacağı gibi, İslamî ilimlerde kaynak olarak kullanılan İbn Hazm'ın eserlerinin değerinin tespitine de ayrıca ışık tutacaktır.

İbn Hazm'ın yaşadığı Endülüs coğrafyasının İslam düşünce ve kültür merkezine uzak mesafede olması hem merkezdeki gelişmelerin takibi hem de ilim ve kültür alanında sağlıklı bir iletişim ve aktarım noktasında birtakım sıkıntılara sebebiyet veriyordu.³⁵ Endülüste bu iletişim sıkıntısının yanında ayrıca bir taraftan güneyde Fâtımî-Şîî düşüncesi gelişim ve yaygınlık kazanıyor; diğer yandan doğudan da Roma-Hristiyan düşüncesi ekseninde birtakım pozitivist görünümlü görüş ve anlayışlar ortaya çıkıyordu. Şüphesiz tüm bu gelişmeler Endülüs ulemâsı nezdinde birtakım kaygı ve endişelere yol açıyordu. Muhtemelen bu düşünce ve kaygılar Endülüs'ün dinî hayatına da etki eden birtakım değişim ve yeni yorumlar doğurmuş ve farklı fikir ya da düşünceler karşısında kendi varlığını koruma psikolojisine dayalı içe kapanık dinî bir refleksin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu anlayışın neticesinde doğu'daki mezhep hareketlerinin ve düşünce sistemlerinin Endülüs'e taşınması, orada dillendirilmesi ve tartışılması bir hayli sıkıntılı bir sürece girdi. Endülüs'te etkin ve üstün olan hadis taraftarlığına dayalı Mâlikî düşüncesinin toplumda baskın bir şekilde yer alması bir anlamda bu anlayışın bir tezahürüydü. ³⁶ Neticede bu durum, toplumda yerleşik fikir ve düşüncelerin dışındaki sistemlere hayat hakkı tanımamış ve neticede muhalif görülen mezhep veya fırkalar zındıklıkla suçlanmıştır.³⁷ İşte İbn Hazm böyle bir anlayışın hakim olduğu bir toplumda yaşamış, bu sosyo-kültürel yapı içerisinde bir ilim adamı olarak kendi fikir ve düşüncelerini oluşturmuştur.³⁸

Bidâye ve'n-Nihâye, Beyrut 1966, XII, 91-92; Ahmed b. Muhammed el-Makkari, *Nefhu't-tîb*, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1968, II, 83; Abdulkadir el-Uveys, *İbn Hazm el-Endülüsi*, Kahire 1979, 40,41, 89; H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *DİA* (İstanbul 1999), XX, 39-40.

34 M. Abid el-Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Kacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi Yay. 2000, s. 636.

35 Bkz. G. Anvar Chejne, *Muslim Spain*, Minneapolis 1974, s. 139; Muharrem Akoğlu, "İbn Hazm'ın Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri", *Bilimname X*, Kayseri 2006/1, 63-66.

36 Ebu'l-Velid Abdillâh İbnu'l-Farazi, *Tarihu'l-Ulemâi ve'r-Ru'vât li'l-İlm bil-Endelüs*, nşr. Ebû Üsâme, Seyyid İzzet el-Attâr el-Huseynî, Kahire 1988, I, 165; Mehmet Dalkılıç, *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri*, İstanbul 2005, s. 171.

37 Melhem Chokr, *İslâmın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev., Ayşe Meral, Anka Yay. İstanbul 2002, 64-126; Ramazan Biçer, "Ebu Bekir İbnu'l-Arabî'de Akıl-Nakil İlişkisi ve Fikir Özgürlüğü", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000/2, 113-136.

38 Bkz. Murat Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*, (Yayınlanmamış doktora tezi) Kayseri 2005, s. 175.

Genel hatlarıyla İbn Hazm'ın ilim anlayışını oluşturan iki perspektiften bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki onun Zâhirî kimliğe sahip olması nedeniyle nassları zâhirî özellikleri açısından değerlendirmesi ve dinî hükümleri de nass eksenli bir anlayışla ortaya koyma çabası içerisinde olmasıdır.³⁹ İbn Hazm'a göre nass, sübûtu bilinen ve manası anlaşılan şeydir.⁴⁰ Ayrıca nassların gizli anlamları, bâtın manaları da yoktur. Allah, demek istediği şeyi, nasslardaki cümlelerle ifade etmiştir. Bu itibarla insanlar, cümleleri ve cümleleri oluşturan lafızları zahirleri üzere ve Arap dilinin kuralları içerisinde anlamaya çalışmalı, bunların anlamlarını kaydıracak te'vîl, teşbih, mecaz ve yorumlardan kaçınmalıdırlar. Bu doğrultuda İbn Hazm, nassların anlaşılması konusunda Arap diline ve onun kurallarına özel bir vurgu yapmaktadır.

İbn Hazm'ın perspektifini belirleyen diğer yaklaşım ise, onun akılcılığı ve bu bağlamda, akla ve vahye tanıdığı işlevsel alandır. İbn Hazm, aklın etki gücünü, yapmış olduğu maddi ve manevi alanla veya din alanı ve eşyanın alanı ile ilgili ikili tasnifle belirlemektedir. Ona göre; bu alanlar her ne kadar birbirleriyle ilişki halinde olsalar da aynı karakter içerisinde ele alınamazlar. Nitekim akıl, eşya alanında tam hüküm sahibi olmakla birlikte, dinî alanda aynı etki gücüne sahip değildir.⁴¹ Zira din alanındaki tek kaynak vahiy'dir. Dolayısıyla dine ait bilgiler ve hükümler akla değil, ancak vahye isnât edilebilirler. Vahiy ile Allah tarafından gönderilen bilgiler, bir Peygamber'in insanlara tebliğ etmesiyle açığa çıkarlar. Bu durumda dinin hükümlerinin koyucusu ve bildiricisi olarak iki otorite belirginleşir. Bunlardan biri Allah, diğeri de Peygamber'dir. Görüldüğü gibi, İbn Hazm'a göre bu iki kaynak, din konusunda tüm bilgilerin alındığı, tüm hükümlerin çıkarıldığı asıllar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada İbn Hazm, din alanında akli tamamen dışladığı gibi bir düşünce akla gelebilir. Takdir edilecektir ki İbn Hazm, akli reddetmediği gibi, kendine has bir akılcılığa sahiptir. Şüphesiz onun akılcılığı nassı önceleyen tavrının bir neticesi olarak belirginleşmektedir. Belki bu anlamda onun akılcılığı, geleneksel akılcılığın veya filozofların akılcılığının ötesinde, nass ve imana teslim olan bir akılcılık olarak değerlendirilebilir.⁴²

İbn Hazm, nassların sınırlılığı ve olayların sınırsızlığı karşısında yeni problemleri çözüme kıyasa başvuran ve kıyası fikhî düşüncenin, dolayısıyla da icthadın merkezine yerleştiren bir fikhî paradigma yerine kıyassız bir

39 Hüseyin Güneş, *İslam'da Zâhirî-Sünnî Düşüncenin Çekişmesi –İbn Hazm ve Eş'arîlik Örneği-* Konya: Kitap Dünyası Yay. 2007, s. 27–28.

40 İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûl-i ahkâm*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Menşuratu Dâru'l-Afâkî'l-Cedide, ts. I, 69.

41 Bkz. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 638-639.

42 el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yay. İstanbul 2000, 141.; Yusuf Şevki Yavuz, *İbn Hazm'ın İtikâdî Görüşleri*, <http://yusufsevkiyavuz.com/?p.68>; Akoğlu, *İbn Hazm'ın Mu'tezileye Yönelik Eleştirileri*, s. 71-72.

ictihâd etkinliğini mümkün gören bir fikhî paradigmayı öngörür.⁴³ Keza o, mecâzı esas alan ve dinî metinlerin yorumlanmasında mecâza çok esaslı bir rol atfeden bir düşünce modeli yerine mecâzın en azından sınırlandığı ve merkezi konumunu yitirdiği yeni bir düşünce modeli oluşturma çabası içine girer. Bu anlamda İbn Hazm İslam Mezheplerinin itidâl'den uzaklaştığını belirterek temel eleştirisini bu minval üzere şekillendirir.⁴⁴ İbn Hazm, başlangıçta Şafiî fıkhiyla ilgilenip sonraları Davud b. Ali'nin öncülüğünü yaptığı Zâhirîlik mezhebini benimsemekle birlikte, birçok konuda hem mezhep imamlarını hem de kendi dönemine kadar Zâhirî düşüncede yer almış diğer âlimlerin görüşlerini eleştirmekten de geri durmamıştır. Bundan dolayı onun bu eleştirel yaklaşımı, tüm konularda dinin itidâl çizgisinin aranması ilkesiyle bağdaştırılabilir. İbn Hazm'ın bu eleştirel tavrı, mezheplerin bütününe yönelik ortaya çıkmakla birlikte, bazı meseleler veya yöntemlerle ilgili görüşlerde de kendini gösterebilmektedir.⁴⁵ Bu bağlamda İbn Hazm'ın kendine has bakışıyla ele aldığı konulardan biri de İslam ilim ve düşünce tarihinde tartışmaların hep odağında yer alan te'vîl sisteminin en önemli işletim mekanizmalarından başında gelen mecâz meselesidir.⁴⁶ İbn Hazm'ın ilimlere yönelik genel düşünce yapısını bu şekilde belirledikten sonra şimdi dilsel ve teknik bir konu olan mecâzla ilgili yorumlarını incelemeye geçelim.

Bir lafzın dilde vaz' edildiği ilk ve aslı anlamında kullanılmasına engel teşkil eden bir karîne'nin bulunması durumunda, bu aslı anlamı dışındaki bir anlamda kullanılması şeklinde tanımlanan mecâz, bir taraftan dilin menşei olgusuyla diğer taraftan da dinî nasların anlaşılması hususuyla ilgili bir konu olup, dilsel bir mesele olmanın ötesinde, doğrudan tevîl ve tefsirle yakın bir ilişki içerisindedir. Bu özelliği sebebiyledir ki bir âlim'in mecâza yaklaşımı, onun dilin kaynağına ilişkin telakkisiyle ve te'vîl anlayışıyla doğrudan ilişkili olmaktadır.⁴⁶ Bundan ötürü, İbn Hazm'ın 'mecâz' anlayışını incelemeye geçmeden onun dilin kaynağı ile ilgili temel yaklaşımının tespiti önem arz etmektedir.

İbn Hazm, İslam düşüncesinde tartışılan dilin menşei meselesine⁴⁷ vahiy perspektifinden yaklaşarak her şeyi yaratan Allah'ın dilleri de yarattığını,

43 Bkz. Selman Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 1997, s. 228; Ömer Faruk Teber, "İbn Hazm'ın Gâliyye'ye (İtidâl Çizgisini Aşanlara) Eleştirisi Üzerine", *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık, 2007, c. 10, s. 29, ss. 120.

44 İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fasl fi'l-mîle ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, Kahire 1989, I, 267; III, 230-238, 269-270; V, 99-107.

45 Bu konuda bkz. Teber, "İbn Hazm'ın Gâliyye'ye (İtidâl Çizgisini Aşanlara) Eleştirisi Üzerine" adlı makaleye.

46 Bu tartışmalar için bkz. Abdulmuttalip Arpa, "Kur'ân'da Mecâz Tartışmaları ve İbn Teymiyye'nin Mesele'ye Yaklaşımı", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, s. 44, 2010, ss. 181-202.

47 Ahmed Tahir en-Nakib, *Menhecü'l-Medreseti'z-Zâhiriyye fi tefsîri'n-nusûsi'd-dîniyye*, Mektebetü ve Dâru İbn Hazm, Riyad 1425/2004, s. 152; Ayrıca bkz. Ramazan Demir, "İbn

dolayısıyla dillerin tamamının Allah'ın yaratmasının sonucu meydana geldiğini ifade ederek, dillerin tevkîfiliğini, başka bir ifadeyle ilâhî bildirimle dayalı olduğunu beyan eder.⁴⁸ Buna göre dilin ortaya çıkışını insanın yaratılışıyla paralel bir şekilde başlatan İbn Hazm'a göre ilk insan olan Hz. Adem'i yaratan Allah, ona dili de öğretmiştir.

İbn Hazm, bu tezini birtakım aklî ve naklî delillerle desteklemeye çalışır. Bu bağlamda İbn Hazm, "Allah, bütün isimleri Adem'e öğretti"⁴⁹ âyetini naklî delillerin başında zikrederken, dilin bir uzlaşma ve anlaşma sonucu gerçekleşebilmesi için aklî ve zihnî melekeleri kemale ermiş, bilgi düzeyleri iyi, eşyanın hakikatini idrak etmiş kısaca tabiatı okuyabilen bir topluluğun bulunmasının gerekliliğinden bahseder.

İbn Hazm'a göre böyle bir toplumun oluşabilmesi için uzun bir sürece ihtiyaç vardır. Bu süreçte insanoğlu, başkasının bakım, destek ve eğitimine ihtiyaç duyar. Çünkü insan ancak doğumundan yıllar sonra kendi temel ihtiyaçlarını karşılayabilmektedir. Bu arada çocuğunun bakımını üstlenen ebeveyn ve dadı gibi kimselerin günlük yaşam ve iletişimlerini sürdürebilmeleri için üzerinde anlaştıkları bir dil olmalıdır. Ancak insanın, çocukluk döneminde anlama ve iletişim kurma imkanından yoksun olup başkalarının destek ve bakımına ihtiyaç duyması uzlaşma yoluyla böyle bir dili oluşturması mümkün değildir.⁵⁰

Aklî ve zihnî melekeleri olgunlaşmış, evren ve tabiattaki eşyanın bilgisine vakıf olmuş ilk kişi Hz. Adem (a.s.)'dir. Bu da Allah'ın onu özel bir şekilde yaratması ve donatmasıyla mümkün olmuştur.⁵¹ Ayrıca uzlaşma, kendisinden önce bir sürecin varlığını lüzumlu kılar. Uzlaşma, uzlaşanların bir eylemi olup her eylemin de mutlaka bir öncesi vardır. Bu durumda iletişimde buldukları bir dil olmadığı halde insanlar dil üzerinde nasıl uzlaşabilir. Böyle bir şeyin mümkün olması muhaldir.⁵²

İbn Hazm, bu açıklamalarıyla yapılacak her uzlaşma öncesinde bir uzlaşmanın ve iletişimde buldukları bir dilin varlığının zorunlu olduğunu belirtmektedir. Aksi halde böyle bir tespit ve arayış, meseleyi çözümsüz bırakıp içinden çıkılmaz bir hale sokacaktır. İbn Hazm bu şekilde dilin oluşumunu ilk vaz'a dayandırır. Dilin bu oluşumundan sonra insanların dili geliştirmeleri ve ondan farklı dilleri ortaya çıkarmaları hususunda uzlaşabileceklerini kabul eder.

Hazm'a göre Dilin Menşei ve İlk Dil Problemi", *Usûl -İslami Araştırmaları-* s. 10, 2008, ss. 107-124.

48 İbn Hazm, *Resâil: Risâletü't-Takrîb li Haddi'l-Mantık*, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1983, IV, 94.

49 el-Bakara 2/31.

50 İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 29.

51 Vasî Mustafa el-Vedî', *İbn Hazm ve Meokifuhu mine'l-Felsefe ve'l-Mantık*, Abudabi 2000, s. 269.

52 İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 29.

İbn Hazm, el-İhkâm' ında mecâzı lügatte, bir yerden başka bir yere ulaştırın, nakleden geçit, yol; istilahta ise kelimelerin lügat anlamlarının dışında başka anlamlarda kullanılmaları şeklinde tanımlar. Ona göre nass, icmâ veya aklı bir delil bulunmadıkça kelimelerin aslî anlamlarının dışında başka anlamlarda kullanmak caiz olmayıp, yine delilsiz bir şekilde Kur'ân ve Sünnette mecâzın varlığından bahsetmek de doğru değildir. Bu şekilde Allah'ın kelamının öncelikle zâhirîne hamledilmesi gerekliliğini belirten İbn Hazm konuyla ilgili şu âyeti delil olarak ileri sürer "Bunlar sizin ve babalarının takatı adlardan başka bir şey değildir. Allah onları destekleyen bir delil indirmemiştir. Onlar yalnız zanna ve nefislerinin sevdasına uyuyorlar. Oysa Rablerinden kendilerine doğru yolu gösteren geldi."⁵³ Ona göre eşyanın isimlendirilmesi konusunda her türlü yetki Allah ve Resulüne ait olup, bu anlamda ilgili müsemmalar için konan isimler hakikî anlamlar olarak ifade edilirler.⁵⁴

İbn Hazm, dilde ve Kur'ân'da mecâzın varlığı hususundaki tartışmalara değinir ve sonunda temkinli bir şekilde kendisince belirlediği belli bazı ölçüler ışığında dilde ve Kur'ân'da mecâzın vaki olabileceğini belirtir. O bu konuda şöyle der:

"Eğer nass, icmâ ve tabîi (genel kabul görmüş) bir yolla bir lafzın, vaz' edildiği ilk anlamından başka/ikinci bir anlama nakledildiğine dair bir veriye sahip olursak bunu kabul etmemiz gerekir."⁵⁵ Böylece İbn Hazm'a göre Kur'ân'da ve Sünnette belli şartlarla mecâzî ifadelerin vaki olabileceği hususu normal bir durumdur. Burada dikkatimizi çeken İbn Hazm'ın dildeki ilk vaz'ı kabul etmesi ve mecâz ameliyesinde söz konusu lafzın/ifadenin bu ilk vaz'dan çıkıp ikinci bir anlama geçişini mecâzın gerçekleşmesi için önemli bir işaret saymasıdır.

İbn Hazm ayrıca mecâz konusunda şunları söyler: Salât, zekât, hac, savm ve ribâ gibi kelimelerde olduğu gibi eğer bir kelime, nass yoluyla dildeki ilk vaz'ından nakledilmiş ve biz de onun mûcibine göre hem ibadetlerimizi yapıyor hem sözlerimizde onu kullanıyorsak bu artık mecâz sayılmaz; yeni kavuştuğu isim sahih ve hakiki isim olur. Ancak bir kelime dilde ilk vaz'edildiği anlamdan nakledilmiş ve biz sadece ibadetlerimizde onun mûcibine göre hareket edip sözlerimizde onu kullanmıyorsak ve yine onunla taallukta bulunduğu kelimeye isimlendirmede bulunamıyorsak burada artık mecâzî bir anlam söz konusudur. Kur'ân'daki "وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ" "Onlara merhamet ederek tevazu kanadını indir"⁵⁶ âyetinde olduğu gibi. Bu âyette Allah Teâlâ anne babaya karşı alçak gönüllülükle davranmamızı emrediyor ancak alçak gönüllülüğe/ جَنَاحَ الذُّلِّ kanat isnâdında bulunmamızı, sözlerimizde

53 en-Necm 53/23.

54 İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 48.

55 İbn Hazm, *age*, IV, 28.

56 el-İsrâ 17/24.

bunu kullanmamızı emretmiyor. Buradaki durum yukarıdaki salât, zekât ve savm gibi kavramlardan farklıdır. Çünkü bunların mücibine göre hareket ettiğimizde bunların bizzat isimlerini kullanmamızı ve onlarla ona dua etmemiz isteniliyor.⁵⁷ Yani, lafzın naklî esnasında eğer kendisiyle hem ibadet hem de isimlendirmede bulunuyorsak hakîkat; sadece kendisiyle ibadet edip isimlendirmede bulunamıyorsak lafız mecâzî anlam kazanır.

İbn Hazm'ın yukarıda yaptığı bu ayırımında dikkatimizi çeken bir başka husus; salât, savm ve hac gibi kavramları hakîkat diye nitelemesidir. Kanaatimiz odur ki İbn Hazm, burada her ne kadar ismini zikretmese de daha sonraları usûlcülerin bu tür dini kavramlar için geliştirdikleri “Şer’î Hakîkat” anlamını kastetmiş ve bu anlamda onlara öncülük etmiştir. İbn Hazm'ın açtığı bu yolda daha sonraları usûlcüler arasında bu tür kavramların lügavî mecâz mı yoksa şer’î hakîkat mı oldukları konusunda uzun uzadıya tartışmalar meydana gelmiştir. Ancak çoğunluk, bu tür dini kavramların zikri esnasında medlûllerinin zihinde çağrıştırdığı anlamların yeni kavuşukları anlamlar olmalarından dolayı bunların artık birer hakîkat oldukları düşüncesindedir.⁵⁸

Yukarıda belirttiğimiz gibi İbn Hazm, prensip olarak mecâza karşı değildir. Ancak ona son derece temkinli ve ihtiyatlı bir şekilde yaklaşır. Ona göre Allah, istediği şeyi istediği gibi isimlendirir. Ancak bu durum onun bazı kelimeleri ilk vaz’ ettiği anlamlarından alıp başka anlamlara nakletmesine engel değildir. Tüm bunların tespitinde delil şarttır. İbn Hazm bu çerçevede zikrettiği birkaç âyet şu şekildedir:

جَدَارًا يَرِيدُ أَنْ يَنْفَعُ
 “Yıkılmak isteyen bir duvar”⁵⁹ âyetine İbn Hazm şöyle bir yorum getirir: Aklın zaruretiyle biliyoruz ki duvar cansız bir yaratık olup, irade sahibi değildir. Dilde de hakikî anlamda böyle bir kullanım yoktur. Evet Allah isterse duvara irade imkanı verir ancak bu durumun gerçekleşmesi için delil gerekir. Delilsiz bunu iddia eden yalancı konumuna düşer.⁶⁰ Yine “İnkarları nedeniyle buzağı kalplerine içirildi”⁶¹ âyetinde hazif yoluyla mecâz gerçekleştiğini, ifadede kastedilenin “حب العجل/buzağı sevgisi” olduğunu belirtir.⁶² Çünkü Arapların, dillerinde hazif üzerinden sözde tasarruf amacıyla bu tür ifadelerle başvurdukları bilinen bir gerçektir.⁶³

57 İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 29.

58 Bu tartışmalar için bkz. Mahmud Said, *Mebâhîsu'l-beyân inde'l-usûliyyîn ve'l-beyâniyyîn*, İskenderiye: Münşeatü'l-Mea'rif, 1989, s. 392.

59 el-Kehf 18/77.

60 İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 30-31.

61 el-Bakara 2/93.

62 İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 30.

63 Bkz. Arpa, İzz b. Abdusselâm ve el-İşâre ila'l-Îcâz fî Ba'zı Envâi'l-Mecâz Adlı Eseri, s. 148-159.

يَوْمَ نَقُولُ لِبَعْضِ هَلْ انشَأْتُمْ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ عَمْرٍو “O gün deriz Cehenneme: Doldun mu? Ve der ki: Daha yok mu?”⁶⁴ âyetinde de Allah’ın kendisine nisbet ettiği sözlerde mecazın olamayacağı gerekçesiyle İbn Hazm, Cehenneme nutk/konuşma imkanı verilmesini hakikat olarak değerlendirir. Çünkü lafzın Zâhirî anlamının dışında kullanıldığına dair elimizde bir delil yok. Allah isterse ona konuşma imkânı verir. İnsanların bilgi, deneyim ve müşâhedeleri dışında bir konu olduğu için fikir yürütmeleri doğru değildir.⁶⁵ Yine İbn Hazm, وَيَبَايِكَ فَطَهْرُ: “Elbiselelerini temiz tut”⁶⁶ âyetindeki ‘elbise’ ifadesinin bilinen elbiseler olduğunu belirttikten sonra delilsiz bir şekilde buna ‘kalp’ manasında mecâzî bir anlam hamledenlere şaştığını ifade eder.⁶⁷

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلَهَا “Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular”⁶⁸ âyetinde geçen ‘emaneti arz etme’ ifadesiyle ilgili olarak İbn Hazm, ifadenin ağırlıklı olarak hakikati ifade ettiğini ancak mecaza da hamledilebileceğini belirtir. Başlangıçta Allah’ın göğe, yere ve dağlara akıl ve tercih etme yetkinliğini verdiğini ancak onların emaneti yüklenmekten kaçınmalarından sonra bu yetkinliği onlardan geri aldığını söyler. İbn Hazm, âyetteki ifadenin mecaza da hamledilebileceğini nitekim Arapların dillerinde ve şiirlerinde bu tür kullanımlara yer verdiğini belirtir. Mesela Araplar birisini övmek istediklerinde ona ائى ذلك عرودك “Şan ve şeref bu (bir kötülüğü) yapmana müsaade etmez” demektedir. Bunun aksine birisini yermek istediklerinde ائى ذلك لومك “Alçaklığın bu (bir iyiliği) yapmana müsaade etmez.”⁶⁹

İbn Hazm, Arap dilindeki bu tür mecazi kullanımların Hz. Peygamber’in sözlerinde de var olduğunu⁷⁰ belirtip bu duruma örnek olarak ائى بالقوارير “(Kris-tal) cam bardaklara yumuşak davran (Kadınları incitme)” (Buharî, “Edeb”, 95) hadisini verir. İbn Hazm, ifadedeki ‘Kavârîr’ kelimesinin ‘kadınlar’ anlamında kullanıldığını belirtir.⁷¹

Yukarıda mecazın öneminden bahsederken onun dilsel bir mesele olmasının ötesinde, dini nassların anlaşılması ve yorumlanmasında başvurulan te’vîl sisteminin en önemli enstrümanı konumunda olduğunu, bu yönüyle tefsir ve te’vîlle yakından ilişki içerisinde olduğuna değinmiştik. Mecâz ve te’vîl arasındaki ilişki İbn Hazm’ın anlayışında sınırları belirgin olup, paralel

64 Kâf, 50/30.

65 Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 31-32.

66 *el-Müddessir*, 74/4.

67 İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 40, IV, 37

68 *el-Ahzâb*, 33/72.

69 İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 32.

70 Hz. Peygamber’in mecâzî sözleri için bkz. Şerif er-Radi, *el-Mecâzâtü’n-Nebeviyye*, thk. Taha ez-Zeyni, Beyrut: Daru’l-Edwâ, 1986.

71 İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 36.

bir düzlemedir. O, mecâzî te'vîlle eşitlemektedir. Ona göre te'vîl, "bir lafzın, dilde vaz' edildiği zâhirî anlamından alınarak bir başka anlama aktarılması"ndan ibarettir ki bu da zaten mecâzın kendisidir. Ancak bunun kabul bir te'vîl olabilmesi için söz konusu anlam aktarımının, emrine itaati vacip olan bir kaynak tarafından yapılması bir zorunluluk arz etmektedir.⁷² Bu şartları taşıyan te'vîl sahih te'vîl olup, lafzın kavuştuğu yeni anlamın esas alınması itibariyle gerçekte, nassın zâhirî anlamının ötesine geçme olmamaktadır. Buna mukabil bu şartları taşımayan te'vîl ise tahrife eşdeğerdedir.⁷³

İbn Hazm haberi sıfatları yorumlama noktasında zâhirî anlayışı gereği gizli te'vîl yerine açık mecâzî tercih eder. Ona göre mecâzın karînesi açık ise bu durumda ifade bâtınî anlama değil zâhirî anlama gelmektedir. İbn Hazm bu anlayışı gereği وَيَتَقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ "Yalnız celâl ve ikrâm sahibi Rabbinin yüzü bâkî kalacaktır" âyetinde geçen 'yüz' ifadesiyle bizzat Allah'ın kendisinin kastedildiğini, söz konusu ifadede cüz'ün zikirle küll'ün (ذَكَرَ الْجَزْءَ وَأَرَادَ الْكُلَّ) murâd edildiğini belirtir. Aksi takdirde Allah için teccîm ve teşbîh söz konusu olacaktır ki bu Allah için muhâldir.⁷⁴ İbn Hazm bu görüşünü desteklemek için Kur'ân'da yüz ifadesinin zikredildiği diğer âyetlerden örnekler verir. "Biz sizi sırf Allah'ın vechi (rızası) için doyuruyoruz. Sizden bir karşılık ve bir teşekkür beklemiyoruz." (el-İnsan 76/9) âyetinde yüz ifadesi, 'Allah'ın zâtî'; فَأَيُّمَا تَوَلَّوْا فَعَمَّ وَجْهَ اللَّهِ "Nereye dönerseniz Allah'ın zâtî (vechi) oradadır." (el-Bakara 2/115) âyetinde 'vechullah' ifadesiyle de 'Allah'ın kendine yönelen kimseyi bilmesi ve yönelişini kabul etmesi' kastedilmiştir.

İbn Hazm, buna benzer el-Bakara 2/42 âyetinde taşâ nispet edilen 'haşyet/korkma' fiilini Zâhirînin gerektirdiği anlamın ötesinde bir anlama yorumuş;⁷⁵ keza beşeri birtakım uzuv ve unsurların Allah'a nispet edildiği âyetleri de bu nitelikte görerek bu tarz âyetlerde Allah'a nispet edilen 'cenb' ve 'istivâ' gibi kelimeleri tevile gitmiş, diğer bir ifade ile bu kelimelere, zahirlerinin gerektirdiği anlamın dışında başka anlamlar takdir etmiştir. Mesele, ez-Zümer 39/57 âyetindeki 'cenbullah' ifadesini 'Allah'a ibadet' olarak, Tâhâ 20/5 âyetindeki 'istivâ' kelimesini ise 'arşı yaratma' olarak tevil etmiştir.⁷⁶

72 İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 48, III, 41; İbn Hazm'ın genel Kur'ân ve te'vîl anlayışı için bkz. Mehmet Emin Maşalı, "İbn Hazm'ın Dinî Düşünce Sisteminde Kur'ân ve Yorum", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, c. 17, s. 2, ss. 331-358.

73 İbn Hazm, *en-Nübeż fi Usûli'l-Fıkh*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kahire: Mektebetü'l-Külliyyât el-Ezheriyye, 1401/1981, s. 37; *el-İhkâm*, III, 41.

74 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehlâi ve'n-nihal*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1406/1986, II, 166.

75 İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 33-34.

76 İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 166.

İbn Hazm'ın mecâz ve te'vîl ile ilgili açıklamalarından anlaşılıyor ki onun dilsel delâleti oluştururken, naklî ve aklî delâleti esas aldığı başka bir ifadeyle zâhirî anlayışı gereği delâleti sadece metnin dilsel analizi çerçevesinde aramadığı, dolayısıyla dilsel delaleti öncelemediği görülmektedir. Bilakis İbn Hazm, delâletin anlaşılmasında her zaman 'nassı' ve 'duyu/akıl zarureti' esas almış, dilsel delâletin naklî ve aklî delâlete bağlı olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla İbn Hazm'ın zâhirî düşüncesinde naklî ve aklî delaletin merkezde yer aldığı, dilsel delaletin üçüncü sırada geldiği söylenebilir. İbn Hazm'ın buraya kadarki mecazla ilgili açıklamalarından onun mecazi yalnızca lügavî delâlet düzeyinde yani şer'î olmayan delâlet çerçevesinde gerçekleşen anlam aktarımı itibariyle kabul ettiği ve bunun da bir burhâna dayalı olma şartına bağladığı görülmektedir. Ona göre lafzî anlamın dışına çıkılması ancak ortada lafzın vaz'î anlama yorumlanmasını engelleyen bir nass, icmâ veya yakîn bildiren bir duyu ve akıl zarureti olması durumunda söz konusu olabilir.⁷⁷

Sonuç

Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması İslâm düşünce tarihinde birçok akımın ilgi odağı olmuş, bunun doğal bir neticesi olarak her düşünce akımı Kur'an'ı doğru anlamak ve yorumlamak için kendine has bir metot arayışı içine girmiştir. İşte sözkonusu bu akımlar arasındaki temel farklılıklar da bu noktada tezahür etmiştir. Kur'an'ın dilsel yapı ve örgüsü üzerinden anlam ve yorumda bulunmayı kendine ilke edinen beyanî yöntem, Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik yorum metotlarının ana eksenini oluşturmuştur. Bu anlamda lafzın dildeki zâhirî anlamını temel merci sayan ve Kur'an'ın anlam örgüsünü dilsel zeminde çözümlenmeyi amaçlayan Zâhirî te'vîl çizgisi beyanî yorum geleneği içinde değerlendirilebilir.

Literal anlayışla hareket etmeyi ilke edinen Zâhirîlerin İslam yorum geleneğinde, onların dini metinleri yorumlama esnasında lafızların zâhirî anlamları dışındaki referansları dikkate almadıkları gibi bir düşüncenin oluşmasına yol açmıştır. Ancak Kur'an'ın lafız ve cümlelerinin anlamlandırılması ve yorumlanmasına yönelik ortaya konan her türlü çabanın adına ne denilirse denilsin bir nevi te'vîl ameliyesi olduğu bilinen bir durumdur. Burada te'vîle farklılık teşkil eden temel etken, epistemoloji ve bu epistemolojinin geliştirdiği metodolojidir. Bu yönüyle lafzın zâhirî anlamını merkeze alıp bu yaklaşımı kendine has delilleriyle gerekçelendirerek bir yorum metodu geliştiren Zâhirîliğin özgün bir te'vîl geleneği olduğu söylenebilir.

Nesnel bilgiye ulaşmayı hedef edinen zâhirî ekol, illet merkezli bir yaklaşımla nassları yorumlamayan akımlara karşı delâlet merkezli bir anlama ve

77 İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 37.

yorumlama metodu geliştirmiştir. Zâhirî anlayışın en temel iddiası vahye dayalı nassî insanî düzlemde illet üzerinden gerekçelendirme sonucu oluşan zannîliği ortadan kaldırmak ve bu sorunu lafzın delâleti ile çözümlenmeye çalışmaktır. Dinî bilginin hatasız olmasını önemseyen Zâhirîlik, buradaki zannîlik sorununu ortadan kaldıracak bir yorum metodu sunmaktadır. İşte Zâhirîliği özgün kılan nokta burasıdır. Bu sebeple Zâhirîliği salt olarak lafzın zâhirî anlamını esas alan bir ekol olarak tanımlamak doğru değildir.

Zâhirîlik, İbn Hazm ile birlikte sistemli ve alternatif bir yorum metodu halini aldı. Nesnel anlamı yakalama ve ihtilaflardan arınmış bir dini düşüncenin oluşması için gayret eden İbn Hazm, lafzın zâhirî anlamı üzerinden nesnel anlamın önündeki dil ve sosyal değişimlerden kaynaklanan sorunlara çözüm bulmaya çalıştı. Bu anlamda İbn Hazm dilin tevkîfî bir yolla belirlendiğini, bu sebeple de dilin statik bir yapıya sahip olduğu fikrini benimseyerek kavramların vahyin nâzil olduğu dönemde kazandıkları anlamların esas alınmasını ve anlamın kişisel müdahalelerle yapılandırılmaması gerektiği ilkesini ortaya atmıştır. Bu bağlamda yukarıda temas ettiğimiz gibi İbn Hazm'ın zâhirî delâlet vurgusunda dilsel delâlet, naklî delâleti ve duyu zarureti gibi akli delâleti esas almak zorundadır. Dolayısıyla dilsel delâlet, delâletler sıralamasında naklî ve akli delâletten sonra gelmektedir. Diğer bir ifadeyle İbn Hazm'ın zâhirî oluşu, onun, delâleti yalnızca metnin dilsel analizi çerçevesinde tespit ettiği gibi bir anlama, yani onun dilsel delâleti öncelendiği manasına gelmediği gibi tam aksine o, delâletin tespitinde sürekli olarak 'nassî' ve 'duyu/akıl zarureti' esas almakla, dilsel delâletin naklî ve akli delâlete bağlı olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Bu düşünceden hareketle İbn Hazm'ın zahirîliğinin merkezinde dilsel delâlet değil, naklî ve akli delâlet vardır. Buradan hareketle İbn Hazm'ın akli delâleti, naklî ve dilsel delâlete önceleyen bir epistemolojik perspektifi benimsediği söylenebilir.

Nesnel anlam üzerindeki tartışmaların ve dini alanda nesnel bilginin öneminin derinden hissedildiği çağımızda, nesnel anlamı ortaya koyma iddiası bulunan Zâhirî yorum metodunun ortaya konması bu alandaki tartışmalara önemli katkılar sağlayacaktır.

Kaynakça

- Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belâğâ fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, İstanbul 1984.
- Apaydın, H. Yunus , “İbn Hazm”, *DİA*, XX (İstanbul 1999).
- Arpa, Abdulmuttalip, *İzz b. Abdusselâm ve el-İşâre ila'l-Îcâz fi Ba'zı Envâi'l-Mecâz Adlı Eseri*, (Yayınlanmamış doktora tezi) SUSBE, Konya 2009.
- , “Kur'ân'da Mecâz Tartışmaları ve İbn Teymiyye'nin Mesele'ye Yaklaşımı”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, s. 44, 2010.

- Akoğlu, Muharrem, “İbn Hazm’in Mu’tezile’ye Yönelik Eleştirileri”, *Bilimname X*, Kayseri 2006/1.
- Başaran, Selman, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, (Yayınlanmamış doktora tezi) Ankara 1997.
- el-Behiy, Muhammed, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara: Fecr Yayınevi, 1992.
- Biçer, Ramazan, “Ebu Bekir İbnu’l-Arabî’de Akıl-Nakil İlişkisi ve Fikir Özgürlüğü”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000/2.
- el-Câbirî, M. Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev., Burhan Köroğlu, Hasan Kacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi Yay. 2000.
- , *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev., İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi Yay. 2000.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara: DİB. Yay. 1988.
- Dalkılıç, Mehmet, *İbn Hazm’a Göre İslam Mezhepleri*, İstanbul 2005.
- Demir, Ramazan, “İbn Hazm’a göre Dilin Menşei ve İlk Dil Problemi”, *Usûl -İslam Araştırmaları-* s. 10, 2008.
- Durmuş, İsmail, “Mecâz”, *DİA*, XXVIII (İstanbul 2003).
- ed-Düreyni, Fethi, *el-Menâhîcu’l-Usûliyye*, Dimâşk: eŞ-Şeriketu’l-Muttahida li’t-Tevzi’, 1985.
- Gazzali, *Bâtîniğin İçyüzü -Fedâihu’l-Bâtîniyye-*, çev. Avni İlhan, Ankara: TDV Yay., 1993.
- Goldziher, *Zâhirîler-Sistem ve Tarihleri-* çev. Cihad Tunç, Ankara: AÜİF Yay., 1982.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: TDV Yay., 1997.
- Güneş, Hüseyin, *İslam’da Zâhirî-Sünnî Düşüncenin Çekişmesi -İbn Hazm ve Eş’arîlik Örneği-* Konya: Kitap Dünyası Yay., 2007.
- G. Anvar Chejne, *Muslim Spain*, Minneapolis 1974.
- el-Hin, Mustafa Sait, *İslam Hukukunda Yöntem Tartışmaları*, çev. Halit Ünal, Kayseri: Rey Yay. 1993.
- İbnu’l-Farazî, Ebu’l-Velid Abdullah, *Târihu’l-Ulemâi ve’r-Ru’vât li’l-İlm bil-Endelüs*, nşr. Ebû Üsâme, Seyyid İzzet el-Attâr el-Huseynî, Kahire 1988.
- İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâi ve’n-nihal*, 2. Baskı, Beyrut 1999.
- , *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâi ve’n-nihal*, Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1406/1986.
- , *el-İhkâm, fi Usûl-i Ahkâm*, Beyrut: Dâru’l-Afâki’l-Cedide, ts.
- , *el-Muhalla*, thk. Muhammed Münir ed-Dimaşki, Kahire: İdaretü’t-Tibaatî’l-Müniriyye, 1352.
- , *Tavku’l-Hamâme*, nşr. Faruk Sa’d, Beyrut 1980.

- , *Resâil: Risâletü't-Takrîb li Haddi'l-Mantık*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1983
- , *en-Nübez fî Usûli'l-Fıkh*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kahire: Mektebetü'l-Külliyyât el-Ezheriyye, 1401/1981.
- , *Usûl-i Din, Dinin Kaynaklarına Bir Bakış*, çev. İbrahim Aydın, İstanbul: İnsan Yay. 1991.
- İbn Kesîr, İmadu'd-Din Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer ed-Dımaşkî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1966.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânu'l- Arab*, Kahire ts.
- Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev: Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener , Ankara: AÜİF Yay. 1997.
- Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul: İz Yay. 2004.
- el-Kazvîni, Hatib, *el-İzâh fî Ulûmi'l-Belâğâ*, nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî, Kahire 1400/1980.
- Kırbaçoğlu, Hayri, "Müteşâbihât Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi", 1. *Kur'ân Sempozyumu*, Ankara: Bilgi Vakfı Yay. 1994.
- Koç, Turan, *Din Dili*, Kayseri: Rey Yay. ts.
- Macit, Nedim, *Kur'ân'ın İnsan Biçimci Dili*, İstanbul: Beyan Yay. 1996.
- el-Makkarî , Ahmed b. Muhammed, *Nefhu't-Tîb*, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1968.
- Maşalı, Mehmet Emin, "İbn Hazm'in Dinî Düşünce Sisteminde Kur'ân ve Yorum", *UÜİFD*, 2008.
- Melhem Chokr, *İslâmın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Anka Yay. 2002.
- en-Nakîb, Ahmed Tahir, *Menhecü'l-Medreseti'z-Zâhiriyye fî Tefsîri'n-Nusûsi'd-Diniyye*, Riyad: Mektebetü ve Dâru İbn Hazm, 1425/2004.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, Ankara: Kitâbiyat Yay. 2003.
- Paçacı, Mehmet, "Kur'ân'da Dil ve Varlık Alanları", 2. *Kur'ân Sempozyumu*, Ankara: Bilgi Vakfı Yay. 1996.
- Parlak, Ali, *Tefsir Tarihinde Zâhirilik ve Zâhiri Te'vîl Anlayışı*, (Yayınlanmamış doktora tezi) Ankara 2009.
- er-Radi, Şerif, *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*, thk. Taha, ez-Zeyni, Beyrut: Daru'l-Edwâ, 1986.
- Râzî, Fahreddin, *et-Tefsiru'l-Kebîr ev Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Sait, Mahmud, *Mebâhisu'l-Beyân İnde'l-Usûliyyîn ve'l-Beyâniyyîn*, İskenderiye: Münşeâtü'l-Mea'rif, 1989.

- Serdar, Murat, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri* (Yayınlanmamış doktora tezi), Kayseri 2005.
- Soskice, Janet Martin, *Metaphor and Religious Language*, New York: Oxford University Pres, 1985.
- Şimşek, M. Said, *Kur'ân'da İki Mesele*, Konya: Selam Yay. 1987.
- Teber, Ömer Faruk, "İbn Hazm'ın Gâliyye'ye (İtidâl Çizgisini Aşanlara) Eleştirisi Üzerine", *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık, 2007.
- Uveys, Abdu'l-Kadir, *İbn Hazm el-Endülüsi*, Kahire 1979.
- Vedi', Vasıf Mustafa, *İbn Hazm ve Mevkifuhu mine'l-Felsefe ve'l-Mantık*, Abudabi 2000.
- Yurdagür, Metin, "Haşviyye" *DİA*, XVI, 426.
- ez-Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, III. Baskı, Beyrut 1986.
- , *Tezkiretü'l-Huffâz*, IV. Baskı, Beyrut ts.
- Zemaşşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud İbn Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vîl*, Mısır 1354.
- Zühre, Ahmed Ali, *ez-Zâhir ve'l-Bâtın-Felsefet'-Te'vîl fi'd-Diyânâti's-Semâviyye*, Dimaşk: Ninova Yay. 2005.