



İbn Hazm'a Göre Anlamın Nesnelleştirilmesinde Mantığın Rolü

Hülya ALTUNYA*

Atıf/©: Altunya, Hülya (2009). İbn Hazm'a Göre Anlamın Nesnelleştirilmesinde Mantığın Rolü, Mîlel ve Nihal, 6 (3), 125-144.

Özet: Zahirî mezhebine mensup olan İbn Hazm, lafızların zahirî anlamlarının, onların dilde vad' edildikleri hakikî anlamlarının esas alınması ve mantıksal akıl yürütme çerçevesinde şekillenen burhanî yöntemle bilinebileceği görüşündedir. Bu durumda hem mecaz ve metafor gibi dilsel üsluplar vasıtasıyla dilde gerçekleşen çok anlamlılıktan sakınılmakta hem de lafzın zahiri anlamı, okuyucunun sübjektif yargılarından yani heva ve heveslerinden korunmaktadır. Şu halde İbn Hazm düşüncesinde Mantığın, lafzın zahiri anlamının nesnel olarak tespit edilmesine imkan veren bir araç olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Burhan, Zahiri Anlam, Lafız, Delillendirme.

Anlamın nesnel olarak tespitinde, dilsel çözümlenmeler kadar, düşünceyi forma sokan Mantık disiplininin de faydalanma isteği, din bilimleri üzerine çalışanların metnin anlamını, öznel yorumlamalardan sakındırarak nesnel bir anlam üzerinde sabitleme düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Bilhassa dinî metinlerde nesnel ve kesin anlama ulaşabilme çabası, Mantığın formel karakterinin, dili, nesnel bir kalıba yerleştirme imkanını verdiği kanısının ortaya atılmasına neden olmuştur. Metnin anlamını, zahirî/literal açıdan belirlemeyi ilke edinen Zahirî mezhebine mensup İbn Hazm (ö. 456/1064) da, anlamda nesnellüğün mantıksal akıl yürütmeler neti-

* Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı [altunya@ilahiyat.sdu.edu.tr].

cesinde mümkün olabileceği görüşündedir. Burada Mantık, düşünceyi belli bir şablon içerisinde sınırlama işlevini üstlense de, dilin yapısını oluşturan farklı unsurların bu şablonda şekillenmesinin imkânı bir sorun olarak durmaktadır.

Her şeyden önce dinî metnin anlaşılmasında mecaz ve metafor gibi dilsel üslupların kullanımının yerine lafzî anlamın mantıksal düşünce tarafından bilinebileceğine güvenen İbn Hazm için bu mesele daha fazla önem arz etmektedir. Zira dini metinde, mecazi ve metaforik dilsel üslupların anlamı, mantıksal düşüncenin lafzın zahirinden hareketle kolayca ulaşabileceği bir yapıda görünmemektedir. Öte yandan Aristoteles mantığında anlamın tümel bir yapıda olması ve kavramların buna göre tesis edilmesiyle, anlamın akli boyuttaki bu varlığı, çok anlamlılığın kaçınılmaz olduğu dilin basit bir şekilde sınırlanamayacağı anlamına gelmektedir.

Ancak İbn Hazm, Aristoteles mantığını dilsel çözümlenmeler eşliğinde analitik bir metot olarak tatbik ederken, özellikle kelâmî ve fikhî meselelerin anlaşılmasında, nesnel ve kesin anlamın elde edilebileceğini savunmaktadır. İşte bu çalışmada İbn Hazm'ın dil ve Mantık arasında kurduğu ilişkiyi dikkate alarak, anlamın nesnelleştirilmesinde Mantık disiplininin rolünü araştırırken, onun, bu meselelerin nesnel olarak anlaşılmasında katkısının ne derece mümkün olabileceği sorusunu soracağız. Yani dille ilişkilendirilmiş Mantık disiplini, dinî metnin anlamını nesnelleştirme imkânını verip vermediği sorusu üzerinde odaklanacağız. Bunun için öncelikli sorumuz; İbn Hazm'a göre insan aklının varlığı bilme gücüyle ilgili olacaktır.

Nesnel anlamın bilinebilmesi için insan aklının bilgiyi elde etmedeki rolü nedir? Acaba akıl, varlığın bilgisine ne ölçüde ulaşabilmektedir? Yahut akıl, ne tür bilgileri elde etme imkânına sahiptir? Temelde İbn Hazm, mantıksal akıl yürütme gibi entelektüel bir görevi, Allah'ın insana yüklemesinde, bu görevi tamamlamak için ihtiyaç duyulan akıl ya da zekânın insana takdim edilmesiyle ilişkilendirmektedir. Yani Allah, insana, farklı yetenek ve güçler sunmakta ve insan bu güçlerle kendisine emredilen işleri yapmak-

ta ve yasaklananlardan da sakınmaktadır.¹ Bunun yanı sıra aklın değerine inanan İbn Hazm, Kur'an'da akletmenin yararlılığıyla ilgili âyetleri referans göstererek, onun kullanılmasının yasallığını öne sürmektedir. Buna göre o, akli, gerçekleştirdiği çeşitli işlevlere göre anlamlandırmaktadır. Aklın ilk anlamı, zorunlulukla akledilen şeyleri akleden akıl yani önsel akli yetidir. Daha sonra akıl, nesnelere anlamlarını kavrayan yetidir. En sonunda ise akıl, nesnelere kavrama görevini üstlenen duyuların algısını, bir araya getirip değerlendirme yaparak sonuca ulaşan yetidir.²

Bu bağlamda dış dünyanın, kendisini bilen özne karşısında bir gerçekliği olduğunu düşünen İbn Hazm için işlevsel yapıya sahip akıl, kendisinde bulunan önsel ve apaçık "bedihî bilgi"lerle düşünülmektedir. Açıkçası insan, insan olması bakımından kendisinde var olan bu bedihî bilgileri, herhangi bir yolla öğretilmeden bilir ve telkin edilmeden de bunlara inanır. "*Bir şeyin parçasının bütününden az olması, bir cismin iki yerde bulunamayacağı*" türünden, yaratılıştan var olan bedihî bilgilerin zihindeki varlığını, kişi, daha çocukluk döneminde iken bile sorular sorarak tespit etmek mümkündür.³ İşte insanı öteki canlılardan ayıran aklın zeminini bu bedihî bilgiler oluşturmaktadır. Bu durumda aklın, hatadan korunmak için bedihî bilgilere dayanması gerektiği gibi, Mantık öncüllerinin de doğru olması aynı kaynaktan yararlanmasıyla ilişkilidir.⁴ Daha açık bir deyişle doğru bilgiye ulaşmada, akıl ve duyu verileri (evâilü'l-his), akıl ve duyu temelli öncüllerle (burhan) ifade edilmelidir.⁵ Şu halde İbn Hazm'a göre, gerek dış dünyaya dair nesnenin bilgisine gerekse de dinî bilgiye, akıl ve duyu verilerinin burhanî metotla delillendirilmesiyle ulaşılabilir. Her iki tür bilgi

¹ Josep Puig Montada, "Reason and Reasoning in Ibn Hazm of Cordova", *Studia Islamica*, No: 92, Maisonneuve/Larose, 2001, (165-185), 166.

² Roger Arnaldez, "Ibn Hazm" Maddesi, *The Encyclopaedia Of Islam*, New Edition, Leiden, E.J.Brill, 1971, III, 794.

³ İbn Hazm el-Endelüsî, el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nahl, tahkik: Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Uemyra, Dâru'l-Cil, Beyrut, tarihsiz, I, 39-40; M. Ebu Zehra, İbn Hazm, çeviri: Osman Keskiöğlü-Ercan Gündüz, Buruc Yayınları, İstanbul, 1996, 126.

⁴ M. Ebu Zehra, İbn Hazm, 127.

⁵ Muharrem Kılıç, "Dinî Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zâhirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı", *Bilimname*, II, 2003/2, (157-169), 161.

ise Mantığın sistematik düşünme ve ifade etme metodunun uygulanmasıyla nesnel bir şekilde elde edilme imkanına sahiptir.

Bu bakımdan İbn Hazm, Mantığı, ilimle uğraşan her kişi için öğrenilmesini zorunlu saymakla, bir düşünme ve anlama yöntemi olarak bu ilme olan güvenini ortaya koymaktadır. Mantık, tüm ilimler için doğru ile yanlış ayırt etme gücünü veren bir ilim olması yönüyle, ona göre, bu ilmi öğrenen, hem dinî hem de aklı ilimlerde azâmî ölçüde menfaat sağlamaktadır. Özellikle dinî ilimlerde Allah ve peygamberinin nassî olarak ifade ettiği şeyleri, bu naslarda hükümlerle ilgili ihtiva edilen anlamları anlayabilmek, yine müsemmiyâttan hüküm çıkartabilmek için Mantık bilgisine hâkim olunması zorunludur. Bununla bitlikte aynı anlamda olup farklı ibarelerdeki lafızları hükümler altında toplayabilme, Mantık ilminin bilinmesiyle mümkün olmaktadır. Hatta İbn Hazm'a göre fikhî meselelerde fetva verecek kimsenin, sözün sınırlarını bilmesi ile bir kısmını diğeri üzerine bina edebilmesi, burhanı oluşturabilmek için mukaddimleri önce getirerek onlardan sonuç çıkartabilmesi, her zaman tasdik edilenleri veya bir defasında tasdik eden mukaddimelerden, yanlışlayan diğerlerini ayırt edebilmesi yalnızca bu yolla gerçekleşmektedir.⁶ Bu durumda Mantık, gerek lafızların apaçık anlaşılması gerek hak ile batılın birbirinden temyiz edilmesi gerekse de cedel ilmini öğretmesi yönüyle, ilimle uğraşan her kişinin doğru düşünme ve ifade etme gücünü kazanabilmesinde başvurması gereken öncelikli bir ilimdir.

Mantığın doğru düşünceyi yanlışından ayırt edebilme ve düşünülen şeye uygun doğru dilsel ifadeleri kullanabilme gücü verme özelliği ile bu kelimenin türetildiği "nutk" masdarı arasında bağlantı kuran İbn Hazm, kelimenin kök anlamları içinde, "şeyleri ayırt etme/temyîz, işlerin düzeni, deneyimler, sanatlar ve ilimler hakkında fikretme" bulunduğundan söz etmektedir.⁷ Mantığın "temyîz" vasfı, doğru ile yanlışın birbirinden ayrılmasında ve zorunlu olarak "hakikat"ın tespit edilebilmesinde ve böylece kesin ve

⁶ İbn Hazm el-Endelüsî, et-Takrib li Haddî'l-Mantık ve'l-Medhali İleyhi, tahkik: İhsan Abbas, Câmîatü'l-Hartum, tarihsiz, 10.

⁷ İbn Hazm, et-Takrib, 33.

nesnel anlamın bilinebilmesinde kullanılabilir bir metot gibi gözükmektedir. Aslında İbn Hazm'ın "hakikat"e ulaşmada aradığı nesnellik ve kesinlik, kişinin nassı anlamada⁸, heva ve heveslerinden uzaklaşmasıyla ilgili bir durumdur. Bu durumda Allah ve peygamberinin kasdettiği anlamın yani hakikatin elde edilebilmesinde, akıl veya duyuların zorunlu bilgisinden destek alan Mantık disiplini ile birlikte dil veya semantik, okuyucuyu sübjektif anlamadan koruyacak ve "kesin ve nesnel" anlamı kavramasını sağlayan bir araçtır.

Esasında "kesinlik ve nesnellik" arayışı, Aristoteles Mantığında, düşüncenin, varlığa bağlanması ve dilin, düşüncenin kontrolü altına alınması olarak ifade edilmektedir. Başka bir deyişle Aristoteles tarafından düşünce, dil ve varlık arasında tesis edilen ilişki, aynı dili konuşan insanlarda düşünme ve dil bakımından nesnel bir iletişimi oluşturabilmek içindir.⁹ Benzer şekilde İbn Hazm, eşyanın, mahiyetlerine uygun olarak (alâ mâ hüve aleyh) akli kaziyelerle ve bedihî olarak bilinmesinin imkanından söz etmektedir.¹⁰ Ona göre dil, özünde bir hakikati içermektedir yani dil, gerçeği açıklamakta ve ifade etmekte bir araçtır.¹¹ Yine dil onun düşüncesinde, eşyanın mahiyetini, keyfiyetini ve tanımlarını/hadlerini¹²

⁸ İbn Hazm'a göre dinde hak olan naslar; Allah ve peygamberinden bildirilenler ve sahih surette rivayet edilen ümmetin icmasıdır. İbn Hazm, el-Fasl, II, 284.

⁹ Aristoteles dil ve varlık arasındaki özdeşlikten bahsetmekle, anlamada nesnellik arayışlarını başlatmış oldu. "Seste olanlar ruhtaki duyulanımların, yazılanlar da seste olanların simgeleridir. Yazı herkes için aynı olmadığı gibi, sesler de aynı değil. Bununla birlikte aynı imler için ruhtaki duygulanımlar herkesce aynı, tasarımları aynı olanların nesneli de aynı olacaktır." Aristoteles, Yorum Üzerine, çeviren: Saffet Babür, İmge Yayınları, Ankara, 1996, 1.

¹⁰ İbn Hazm, el-Fasl, I, 150.

¹¹ Roger Arnaldez, The Encyclopedia of Islam, "İbn Hazm" maddesi, III, 793.

¹² İbn Hazm'a göre tanım/had; "kendisinden haber verilen şeyin tabiatına delil olan vecz lafızdır". Örneğin, cismin, uzunluğu, derinliği ve genişliği olan her şeydir, şeklinde tanımlanmasıdır. Çünkü uzunluk, derinlik ve genişlik cismin tabiatını oluşturmaktadır. Nesnenin tabiatını ifade eden bu nitelikler kendisinden kalktığı zaman onun cismaniyeti de zorunlulukla ortadan kalkmaktadır. Bu durumda tanımda ifade edilen cisim var olmadığı için, onu tanımlayan lafız, cisim olmayan şeyden, cismin tabiatını temyiz eden/ayıran özelliklerinden haber verendir. Buna mukabil resm ise bir şeyin tabiatından haber verme dışında kendisinden haber verilen şeyi, yine kendisinden başka şeylerden temyiz eden/ayırt eden vecz lafızdır. Örneğin insan, gülücüdür, tanımı böyledir. Bu

bildirme gücüne sahiptir.¹³ Böylece varlık-düşünce-dil arasında kurulan bağ, anlamın nesnel şekilde belirlenebilmesinin yolunu açmaktadır. Burada İbn Hazm'ın varlığı, dil ve Mantık bağlamında ve analitik bir düşünce sistemiyle ele alması, onun nesnel olarak ifade edilip anlaşılabilir bir yapıda bulunduğunu ima etmesi anlamına gelmektedir.

Her ne kadar İbn Hazm, Aristoteles mantığında olduğu gibi varlık-düşünce-dil arasında özdeş bir bağ tesis eder görünse de, bir konuda ondan ayrılmaktadır. Zira Aristoteles mantığı, nesnelere ve düşüncenin kanunlarının bir ve özdeş olduğunu savunmakla maddeci yapıdaki bir Mantık görünümündedir. Bu Mantık sisteminde, zihnin kendi kendisiyle mutabakatının ve tutarlılığının yanı sıra realiteye uygunluğu ile tündengelim akıl yürütmelere, doğru mukaddimler verilip verilmediğiyle de ilgilenilmektedir. Yani Aristoteles reel varlıkların gerçeklikle olan ilişkisini esas almaktadır. Buna göre onun mantığında istidlâllerle, nesnelere birbirine bağlanmaktadır. Yani analitik bir akıl yürütmeye, "hakikat"ın bilgisine ulaşılmaktadır.¹⁴ Buna karşın İbn Hazm'ın varlık-dil-düşünce arasında kurduğu bağ, Allah'ın nesnelere adlandırılmasıyla gerçekleşen ve materyal olmayan ilâhî bir ilişkidir.

Başka bir ifadeyle Allah, âlemdaki her şeyi değiştiremeyen mertebelere göre tertip etmekte ve adlandırdığı her nesneye, mahiyetine uygun adlar vermektedir. Allah'ın bu düzeni ve adlandırmayı "değiştirmeyi" batıl kılması nedeniyle, nesnelere verilen her bir adın "değiştirilmesinden" söz edilemez. Şayet nesnenin "o

tür tanıtımında insan, kendisi dışındaki varlıklardan temyiz edilirken onun tabiatından bilgi verilmemektedir. Çünkü "gülme" vasfını insandan kaldırılırsa, o, insanlık tabiatından herhangi bir şey kaybetmez. İbn Hazm, el-İhkâm, I, 35-36. İbn Hazm'ın, tanımı, nesnenin mahiyetini bildiren ve bu haliyle delillendirilebilen veciz lafız olarak tarif etmesi, varlık-dil-düşünce arasında bir tür özdeşlik var saydığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla lafzın zahiri anlamını nesnel olarak bilme, varlık-düşünce-dil arasındaki özdeşlik ilişkisiyle de yakından bağlantılıdır.

¹³ İbn Hazm el-Endelüsî, el-İhkâm fî Usûli'l-Kelâm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, I. Baskı, 1985, I, 32-33.

¹⁴ Hamdi Rağıp Atademir, Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları: 124, Ankara, 1974, 94-95.

adı" hak etmesine sebep olan sıfatları değişirse, onun isminin değiştirilmesi mümkün olmaktadır. Bu noktada İbn Hazm âlemdeki her şeyin, mahiyetlerini gösteren "cins, tür ve zafî ayrımlarına/fasıllarına" yani tanımlarına/had uygun olarak Allah tarafından düzenlendiğini hatırlatmaktadır.¹⁵ İşte onun dedüktif akıl yürütmelerinde ulaşmayı hedeflediği "hakikat", Aristoteles'in materyal nitelikteki sisteminden farklı olarak insanüstü bir güç tarafından tertip edilen ve düşünce ve dil birlikteliğiyle kavranan "varlık" teorisinde kendisini beyan eden zahiri bir anlamdır. O halde İbn Hazm'ın "varlık" teorisindeki mantıksal boyutun anlamını sorgulayabiliriz.

Kelâmcıların "cevher-i ferd" teorisi üzerine bina edilen varlık anlayışına karşılık İbn Hazm, Aristoteles'in metafizik karakterli ontolojik Mantık sistemiyle benzeşen bir varlık anlayışı sergilemektedir. Daha açıkçası "kelâmcı tabiat" teorisini reddeden İbn Hazm, Aristotelesçi "tabiat felsefesini" ve bu düşüncenin "burhânî" kavram ve teorilerini kendi düşüncesine tatbik etmektedir.¹⁶ Aslında o, varlıkları cevher-i ferdler ve bunlardan müteşekkil cisimler olarak algılamak yerine "cins ve tür/nev'i"lerden oluşan ve aralarında sebeplilik ilkesinin işlediği şeyler olarak anlamlandırmaktadır.¹⁷ Daha açık bir söyleyişle cins, yaratılanlardan türleri altında toplayan lafza denilmektedir. Cinste, türler ve şahıslar mahiyetleri farklılaşarak bulunmaktadır. Tıpkı bu, "canlı/hayy" sözünün, insan ve hayvan gibi mahiyetleri farklı ancak "canlı" olma niteliğinde aynı olan her tür varlığa delâlet etmesi gibidir.¹⁸ Burada İbn Hazm tanımında/hadde cinsin yer almasını dikkate alarak, cinsi, tanımın, kendisinde gerçekleştiği şey olarak ifade etmektedir. Yine cins olarak adlandırılan şeyin hali değişmediği sürece, bu adlandırmanın, kendisinde gerçekleştiği şeye "cins" denilmeye

¹⁵ İbn Hazm, el-Fasl, V, 100.

¹⁶ Muhammed Âbid el-Cabiri, Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, çeviren: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1999, 646.

¹⁷ Cabiri, Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, 644.

¹⁸ İbn Hazm, et-Takrîb, 20.

devam edilmektedir.¹⁹ Bu durumda cins, hem varlıkların türlerini kendisinde toplamakla hem de onların mahiyetlerini ve tanımlarını ifade eden adlara sahip olmakla, anlamın tümel olarak gösterilmesinde en temel belirleyicilerden biri olmaktadır.

Öte yandan İbn Hazm'a göre tür, cinsin bir kısmı olduğu için onun altında gerçekleşen şeydir. Yani türler, cinste toplanmaktadır. Türler, kendilerine has çeşitli sıfatlarla birbirlerinden ayrılırlar. Örneğin "canlı/hay" cins ismi altında, "insan, at, katır, arslan vb." her tür canlı yer almaktadır. "Canlı" tanımlandığı zaman ise hareket hassasını iradesiyle kullanması yönü açıklanmaktadır. İşte bu hassayı kendisinde taşıyan her tür canlı, "canlı" cins ismiyle adlandırılmaktadır. Ancak "konuşma, kişneme ve kükreme vb." sıfatlar, türleri, kesin olarak birbirlerinden farklılaştırmaktadırlar.²⁰ Buna göre varlıkların, kendi mahiyetini ortaya koyan sıfatlarla birbirinden ayrılan türleri oluşturması, onun, kavramsal ve dilsel boyutta sınırlı bir kalıp içinde tasnif edilmesine neden olmaktadır. Açıkçası İbn Hazm, Aristoteles mantığında da ifade edildiği üzere, varlığı, cins ve türler altında toplayarak onların mahiyetini bildiren tanımlarla adlandırmakla, varlık ve dil arasında bir bağ kurmaya çalışmaktadır. Tanımlanan nesnenin yapısı bozulmaya uğramadığı sürece, aynı mahiyeti taşıyacağı için aynı cinsin altında aynı türde yer almakta ve böylece aynı adla adlandırılması gerekmektedir. Bu durumda söz, varlığın mahiyetini tanımlayan bir yapıya sahip olmakla, nesnel anlamın tespit edilebilmesi imkanını vermektedir. Öyleyse İbn Hazm'a göre varlıkla doğrudan ilişkili olan "söz ve anlam"ın varoluşunun kavramsal ve dilsel boyutunun belirlenmesi, mantıksal akıl yürütmelerle nesnel hakikatin tespiti açısından önem arzedebilir.

İbn Hazm'ın, sözün, söz vasfını kazanabilmesinde aradığı ilk şey; seslendirilen zahiri seslerin bir "anlam"a delâlet etmesidir. Ancak deli ve mecnun gibi akıl sahibi olmayanların anlamlı sözleri, sadece o kimsenin bu sözleri aklını kullanarak söylemediğinin göstergesidir. Yoksa söylenen söz, bir anlama delâlet ediyor gö-

¹⁹ İbn Hazm, et-Takrîb, 20.

²⁰ İbn Hazm, et-Takrîb, 21.

rünse bile haber niteliği taşınamaması ve söyleyenin kasdını belirtmemesi nedeniyle “anlamlı söz” olarak kabul edilemez. Nasıl ki kendi kendine konuşan kimsenin sözleri, belli bir kasda binaen ifade edilmediği için geçerli söz sayılmıyorsa, kasd taşımayan her söz, söz olarak vasıflanamaz.²¹ Bir anlama delâlet eden sesin delâlet şeklini ise İbn Hazm, tabiî ve kasdî delâlet olarak iki kısma ayırmaktadır. Örneğin insanlar tarafından genellikle horozun ötmesi, “seher” vaktine ve geceleyin köpeğin havlaması, “bilinmeyen bir şahsı görmesine” delil kabul edilir ki, anlamın bu tür delâletine, “tabiî delâlet” denilmektedir. Gerçekte her ses, tabiî olarak seslendirenine delâlet etmektedir. İnsan dışındaki tüm canlıların çıkardığı sesler tabiî delâlete sahiptir. Anlamın tabiî yolla belirtilmesindeki bu tür delâletler, herkes tarafından bilinen ve adet haline getirilen bir durumdur. Diğer taraftan tabiî olarak gerçekleşen bu delâlette, haber, bilgilendirme, iletişim gibi bir anlamın oluşmaması, bir anlam üzere vad’ edilen sözle eşdeğer sayılmasına izin vermemektedir.²² Bu durumda sözün delâleti, her ne kadar bir anlam taşıyor olsa da, bu delâletin toplumların üzerinde uzlaştıkları bir dil içerisinde ifade edilmesi gerekir ki, sözün, akıl yürütülerek anlamının tespiti mümkün olabilsin.

Bununla birlikte İbn Hazm zihinde irade edilen anlamların bir dil içerisinde muhataba iletilmesinin ancak “kasdî delâlet”le gerçekleşebileceği görüşündedir. Öncelikle bir kasda delâlet eden sese “kelâm” denilmektedir. Kelâm, insanların birbirlerine hitaplarında araç vazifesi gördüğü gibi kitaplarda ibareler haline getirilerek yazılı yolla iletişimi de sağlamaktadır. Filozoflar bu tür sözleri “Delil Olan Mantıksal Sesler” şeklinde adlandırmaktadırlar. Diğer taraftan papağan ve saksagan gibi kuşların tekrar yoluyla söyledikleri ve insan sözünü taklid eden anlamlı sözleri, bir kasda binaen anlamlı olarak ifade edilmemeleri, ilmî yönünün olmaması ve bir konu üzerine vad’ edilmemeleri nedeniyle “sahih söz/kelâm” vasfını kazanamazlar.²³ Başka bir ifadeyle söylenecek olursa sözün

²¹ İbn Hazm, et-Takrîb, 11-12.

²² İbn Hazm, et-Takrîb, 12.

²³ İbn Hazm, et-Takrîb, 12.

doğrudan nesneye delâletini ifade etmek üzere Mantıkta “Sözlü-Vaz’î Delâlete” karşılık gelen bu durum,²⁴ dilde ortaya çıkan anlamın delillendirme yoluyla tespit edilmesidir. Şu halde İbn Hazm’ın sözün, sahih olabilmesi için belli bir konuda vad’ edilen sözcükle, yine belli bir anlamı kasederek ve bununla birlikte bilgi ve haber değeri taşıyan yapıda olmasını gerekli gördüğünü söylemek mümkündür.

Bu durumda kasd, söz ve anlam arasında kurulan delâlet ilişkisinin sınırlarını belirlerken kılan bir araçtır. Kasdı sözün göstergesi olarak tasarlayan İbn Hazm, kavramları, tek bir şahsa ve birden çok şahsa delâlet edenler şeklinde ikiye ayırmaktadır. “Zeyd, Emirü’l-mü’minîn ve bu at” gibi belirli tek bir şahsa delâlet eden sözler işitildiği zaman, sadece kendisinden bahsedilen tek bir şahıs anlaşılacaktır. Tek tek şahısları tam olarak ifade eden bu sözlerden, kasdın başka bir anlamda anlaşılması ise mümkün değildir. Âlemdeki her grup, çok sayıdaki benzerlerinin cüzleriyle bulunmakla birlikte onlardan bir kısmı, diğerlerinden ayrılır. Bu yüzden insanlar kendi aralarındaki ittifakla “bir şahsı” adlandırır. Örneğin “bir adam”, “bir köpek”, “bir beyaz elbise” gibi adlandırmalarla, bu şahıslar, başkalarından ayrılarak ferdler halinde ifade edilir.²⁵ Kasdî delâletin ikinci kısmında ise birden çok şahsa delâlette bulunulmaktadır. “İnsanlar, atlar, elbiseler vb.” sözlerinde olduğu gibi çok sayıda şahıs kastedilir. Bu lafızların yerine Arapçada topluluk adları bina edildiği gibi tek şahıs kullanılarak çok sayıda şahsın kasedilmesi de mümkündür. Mütetekellimin hali, onun kasedtiği anlamın beyan edilmesine yardımcı olmaktadır. Nasıl ki “insan” sözü, küllî anlamda türe delâlet etmekteyse, “İnsan hüsrân içindedir”²⁶ âyetinde olduğu gibi, “insan topluluğu” anlamı kastedilir. Yani sözün kullanıldığı yere göre tek şahıs mı veya topluluk ismi mi kastedildiğine karar verilir.²⁷ Böylece Mantık’ta, tek tek ferdle-

²⁴ Abdülkuddüs Bingöl, “Endülüs’lü İbn Hazm (994-456H)’ın Mantığında Dil Konuları”, Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 8, Temmuz 1993, 25.

²⁵ İbn Hazm, et-Takrîb, 13.

²⁶ Asr, 103/2.

²⁷ İbn Hazm, et-Takrîb, 13.

rin delâletinin “tekil kavramlara” ve birden fazla ferdin delâletinin ise “tümel kavramlara” karşılık geldiğini söylemek mümkündür.²⁸

Adların dillerdeki çeşitliliği yüzünden adlandırılan nesnelere birbirlerinden ayırt edilmesi/temyizi, sıfatların takdir edilmesini gerektirmektedir. Aslında İbn Hazm'a göre anlamlar tüm dillerde tektir, farklılaşanlar, anlamlar değil, adlardır.²⁹ Zira anlamlar nesnelere tabiatlarını ifade etmekte ve nesnelere tabiatları da tek olduğuna göre anlamlar tüm dillerde aynı olmaktadır. Ne var ki dilde, nesnelere dair tüm ayrıntıların ifade edilmesi mümkün değildir. Türlerin nitelikleri genel adlarla dilin dar sınırları içerisinde belirlenir. İnsanların ittifak ederek her türe, adlar belirlemesi söz konusu olamaz. Her varlığın ayrı ayrı adlarının bulunmasını ancak Allah'ın bilmesi mümkündür. Örneğin hem güneş, hem nergis hem şebboy hem de altın hakkında “sarı” adı kullanılmaktadır. Bunların renk farklılıkları göz tarafından algılanmasına rağmen her birine ayrı adlar tahsis edilmez. Yine pek çok türe ait canlıların da tek adı bulunmaktadır.³⁰ Tekil nesnelere, kavram olarak farklılığının bilinmesine karşın tek bir ortak adla ifade edilmesi, keyfiyetlerdeki çeşitliliği dilsel olarak yansıtamasa da, anlamın nesnelleştirilmesini sağlamaya imkanını vermektedir.

Diğer taraftan anlamın nesnelleştirilmesi meselesinde, İbn Hazm'ın dile olan güveni, onun kaynağını insanüstü bir varlığa yani Allah'a bağlamasıyla ilişkilidir. Her şeyi yaratan Allah'ın, insanların konuştuğu tüm dilleri Âdem'e tevkîfi olarak bildirmesi mümkündür. Muhtemelen adlandırılan nesnelere adları, eşanlamlı/müteradif olarak tek bir dilde var edildi. Daha sonra ise inşa edilen bu ilk dil üzerinden diğer dillere dağıtım yapıldı. Dillerin kökenine dair bu teorisinin İbn Hazm çok açık olduğu ve diğer teorilere göre daha üstün olduğu görüşündedir.³¹ Şu halde Allah'ın Hz. Âdem'e dili ya da adları öğretmesiyle, insanlar, nesnelere mahiyet, nitelik ve

²⁸ İbrahim Çapak, “İbn Hazm'ın Mantık Anlayışı”, Usûl Dergisi, Sayı:8, Sakarya, Temmuz-Aralık, 2007, 25.

²⁹ İbn Hazm, et-Takrîb, 14.

³⁰ İbn Hazm, et-Takrîb, 14.

³¹ İbn Hazm, el-İhkâm, I, 33.

tanımlarını bilmektedirler.³² Bu noktada Zahirî mezhebinin prensipleriyle tutarlılık arzedecek bir görüş sergileyen İbn Hazm, Allah'ın, nesnelere tabiatı ve kavramlar arasında değiştirilmesi düşünülemeyecek dilsel bir bağ oluşturduğunu ve bu bağın lafızların sözlükte vad' edildiği anlamlara uygunluğunun gözetildiğini düşünmektedir. Şüphesiz Allah nesnelere, mahiyet ve gerçekliklerine mutabık adlarla adlandırdığı için, onların, muhatabın sübjektif anlamasına açık olmasından söz edilemez.

Sözgelimi Allah'ın, Kur'an'da "iman ve küfür"le ilgili adları hangi nitelikteki insanlar hakkında kullanmışsa, aynı anlamda ifade edilmesi zorunludur. Burada İbn Hazm, "kalplerin saptırılması/idlâl, mühürlenmesi/hatm vb." kelimelerin anlamlarına Allah'ın açıklık kazandırdığından bahsetmektedir. Arapça lafızların anlamları, sözlük anlamlarıyla uyumlu olarak Kur'an'ın indirdiği şekliyle bilinmektedir. Bu lafızların anlamlarının başka bir anlama dönüştürülmesi ancak ya Allah ve peygamberinin sözü ya ümmetin icması ya duyu algısı ya da bedihi bir akılla mümkündür.³³ Dolayısıyla İbn Hazm'a göre lafızların anlamlarında, anlam kayması, anlam genişlemesi ya da daralması gibi bir durum ancak ilâhî bir bildirim ya da akli ve hissî delillendirmelerle olabilir.

Bu noktada dilde var olduğu ve kavranılabilirliği kabul edilen "nesnel hakikat"ın, dilin Allah tarafından yapılandırılmasıyla ilişkilendirilmesi, dilde, zahiri anlamın "form ve öz" olarak hazır olması anlamına gelmektedir. İnsan aklı, dilde, "form ve öz" olarak hazır bulunan hakikati keşfetmede ve onu ifade etmede, mantıksal akıl yürütmelerin desteğiyle, tüm öznel yargılardan sıyrılarak nesnel anlamı yakalayabilir. İnsanın öznel yargılarını yani hevâ ve heveslerini nesnel anlamla karıştırmamasının yolu ise dilin bu ilâhî kökleriyle olan bağının koparılmamasından geçmektedir. Ne var ki bu düşünce sistematığında, lafzın yer aldığı metne, nesneleştirilebilir bir varlık gözüyle bakılmaktadır. Daha açıkçası dinî metin, aşkın bir konuma yerleştirilerek, aklın mantık düzleminde işletilmesiyle, zahirî anlama ulaşılması hedeflenmektedir.

³² İbn Hazm, el-İhkâm, I, 31-36.

³³ İbn Hazm, el-Fasl, III, 73.

Kuşkusuz İbn Hazm için zaten Allah'ın sözleri, bütünüyle zahirî anlamda ifade edilmesi nedeniyle³⁴ nassdan batınî bir anlamı keşfetmeye çalışmak, faydasız bir uğraştır. Batınî anlam arayışı, keyfi hükümlerin çıkartılmasıyla neticelenmektedir. Dolayısıyla İbn Hazm, mütekellimin ya da muhatabın sübjektif yargılarından kurtulabilmesi için anlamın ve murad edilen düşüncenin mantıksal delillendirme yoluyla tespit edilmesini gerekli görmektedir.³⁵ Muhtemelen onun batınî anlam karşıtlığı, bağlı bulunduğu mezhebin ilkeleriyle tutarlılığı bakımından önemliydi. Çünkü metnin zahiri anlamının bilineceğini savunma, hakikatin sübjektif değil, nesnel bir tarzda gerçekliğinin ele geçirilmesiyle ilişkilidir.

Gelinen bu noktada metnin zahirinden nesnel anlamın mantıksal düşünme biçimi vasıtasıyla elde edilebilmesi üzerinde duracağız. Burhânî düşünce sisteminin kavram ve terimlerini kullanan İbn Hazm, zahirî anlamı, nesnel ve kesin surette, bu delillendirme yöntemiyle bilmeyi hedeflemektedir. Bilgi, bir şeyi olduğu hal üzere (alâ mâ hiye aleyh) ve o meseleyle ilgili tüm şüpheleri ortadan kaldırarak, ya evâilü'l-his ya bedihiyyâtü'l-akilla ya da yakından veya uzaktan hislerin ve aklın şahidliğine dönen burhanî bir yolla, yakınî derecede inanma/itikad³⁶ olduğuna göre, "nesnel anlam" a zorunlulukla kesin/yakınî netice veren burhanî metotla ulaştırılması gerekmektedir. Öyleyse burhan, bir şeyin hükmünün doğruluğunun gerçekte de var olduğunu delillendiren/gösteren her türlü önerme³⁷ olarak, nesne ile bilgi arasındaki mutabakatı kesin surette bildiren objektif bir anlama yöntemidir. Burhanla benzer anlam ifade eden delil ise nasların dil kuralları içinde mantıksal sonuçlarına ulaştırılma imkanını veren burhan ya da adlandırılan

³⁴ Allah'ın dininin açık ve zahir bir biçimde açıklanmasını nassî yolla delillendiren İbn Hazm, lafızların batınî şekilde anlaşılmasına yol açacak herhangi bir kapalılığın bulunmaması nedeniyle zahirî anlamı tercih etmektedir. İbn Hazm, el-Fasl, II, 92. Zaten Kur'an'ın apaçık bir dille bildirildiği ve bu tebliği kavmine iletcek peygamberlerin, kendi insanların dilleriyle hitap ettikleri ilahi yolla açıklanmaktadır. İbn Hazm, el-İhkâm, II, 120.

³⁵ Roger Arnaldez, "İbn Hazm" maddesi, The Encyclopaedia Of Islam, 793.

³⁶ İbn Hazm, el-İhkâm, I, 36; el-Fasl, V, 241-242.

³⁷ İbn Hazm, el-İhkâm, I, 40.

nesneyi/müsemmayı bildiren şeydir.³⁸ İbn Hazm'da delil, mukadimelerden neticenin elde edilmesini sağlayan bir akıl yürütme şeklinde kullanılması nedeniyle Mantık disiplini çerçevesinde işletilmektedir. Ancak bu delillendirme kelâmcıların ya da fıkıhçıların kıyas metododundan ayrı olarak nassın zahiri anlamının tümdengelim metoduyla çıkartılması şeklindedir. Buna göre delil, lafızların, aklî ve hissî düzeyde tespit edilebilecek bir hakikati ortaya çıkartılmasını sağlayan şeydir. Kıyas gibi nassa ilave bir mana katmadığı için delil, metnin anlamının zorunlu ve kesin şekilde elde edilmesinin garantisini vermektedir.

Şunu belirtmek gerekir ki İbn Hazm, İslâm dini bildirilmeden önce Arapçada, "kıyas" sözcüğünün var olmaması ve nassî dilde zikredilmemesinden ötürü bu akıl yürütme türünün kullanımına karşı çıkmaktadır.³⁹ Ona göre kelâmcıların, türler arasındaki "benzerliği" esas alarak tekilden tekile yaptıkları "kıyas"⁴⁰, lafzın hakikî anlamının bilinmesine engellemektedir. Aslında onun, "kıyas" dediği, Mantıkta "analoji"ye karşılık gelirken, Mantıkta kullanılan kıyasa ise "burhan" adını vermektedir. Mantıkta analoji, ortak özelliklerden ya da ortak bir illetten dolayı bir önermenin hükmünün diğerine verilmesidir.⁴¹ Açıkçası kıyasın temelini "teşbih/benzetme" olması İbn Hazm'a göre, apaçık olan lafzın anlamında bulanıklığı ve bu nedenle de keyfî yorumlamaları ortaya çıkarmaktadır. Teşbih, bir şeyi başka bir şeye bazı sıfatlarında benzetmektir. Âlemdeki her şey, birbirine bazı özelliklerinde benzerken, bazılarında da birbirinden farklılaşmaktadır.⁴² Ancak benzerliğin, bir konudaki hükümlerin aynı seviyeye indirgenmesini zorunlulukla gerektiren bir anlamı yoktur.⁴³ Sözgelimi "ayakları üze-

³⁸ İbn Hazm, el-İhkâm, I, 40.

³⁹ İbn Hazm, el-İhkâm, VII, 53.

⁴⁰ İbn Hazm, kelâmcılara göre kıyasın anlamını şöyle vermektedir: "Kıyas, hakında nas olmayan şeyin bir sıfatındaki benzerlik ve ortaklık nedeniyle, bir şeyin hükmünü, hakkında hüküm bulunmayan başka bir şeye vermektir." İbn Hazm, Tefsîru Elfâz Tecrî Beyne'l-Mütekellimîn fi'l-Usûl, Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî içinde, tahkik: İhsan Abbas, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâseti ve'n-Neşr, Beyrut, 1983, cilt: IV, 416.

⁴¹ İbrahim Çapak, "İbn Hazm'ın Mantık Anlayışı", 34.

⁴² İbn Hazm, el-İhkâm, I, 48.

⁴³ İbn Hazm, el-İhkâm, VII, 182.

rinde yürüme" ortak niteliğini esas alarak insan ve tavus kuşu arasında yapılan bir kıyasta, türler arasındaki mahiyet farkı göz ardı edilmiş olmaktadır. Geçersiz sayılan bu tür kıyaslar, ancak şiir dilinde varlıkların tasviri için kullanılabilir. Ne var ki akılla ve dinle ilgili meselelerde hüküm verilirken, benzetmeye dayalı kıyas, hakikati ifade etmemesi nedeniyle sahih değildir.⁴⁴ Ayrıca İbn Hazm, mahiyet farkına bakılmaksızın türler arasında yapılan kıyasın yanlışlığından söz ederken, aynı zamanda aynı türe ait fertler arasındaki kıyası ise geçerli görmektedir.⁴⁵

İbn Hazm'a göre nasıl ki "teşbih" nesnel anlamın tespitini engelliyorsa, lafzın zahiri anlamında mecazın varlığından bahsetmek de aynı biçimde anlamın nesnel olarak anlaşılmasını imkansızlaştırmaktadır. Burada İbn Hazm mecazın ıstılahi anlamını yani bir delil ya da müşahede yoluyla lafzın, dilde konulan ve üzerinde ittifak edilen anlamdan alınarak başka bir anlama aktarılmasını hatırlatarak, dildeki bu anlam aktarımının ancak Allah ve peygamberi vasıtasıyla gerçekleştirilebileceğinden bahsetmektedir. Zaten Allah ya da peygamber bir lafzı sözlük anlamının dışında başka bir anlama aktarmışsa, bu mecazî değil hakiki anlam olarak kabul edilir.⁴⁶ Buna göre İbn Hazm, kelimenin nassi anlamında hakikat yerine mecazî anlamdan bahsetmeyi uygun bulmamaktadır. Zira dili vad' eden Allah olduğuna göre sözcüklerin anlamlarını değiştirmesi "değişiklik" değil, yeni bir anlamın vad' edilmesidir.⁴⁷ Sözgelimi Kur'an'da ibadetlerle ilgili "salat, hac" vb. lafızlar, sözlük anlamından başka bir anlama nakledilerek ifade edilmektedir. Bu tür lafızları Araplar daha önce böyle bir anlamda kullanmamaları nedeniyle, onun yeni şer'î anlamı mecaz değil, hakikattir. Buna karşılık lafzın sözlük anlamında kullanılmasına

⁴⁴ Cabiri, Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, 641.

⁴⁵ İbn Hazm, el-İhkâm, VII, 181-183. İbn Hazm, Aristoteles mantığını takip etmekle birlikte kıyas konusunda ondan ayrı olarak "bitişik şartlı ve ayrık şartlı kıyaslar"ı ele alarak, bunları dini ilimlerden örneklendirir. İbrahim Çapak, "İbn Hazm'ın Mantiğında Kıyas", Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 43, Ankara, 2006/1, (109-124), 123.

⁴⁶ İbn Hazm, el-İhkâm, I, 48.

⁴⁷ İbn Hazm, en-Nübez fî Usûlî'l-Fıkh, tahkik: Ahmed Hicazî es-Suga, Mektebtü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1981, 37

nassî bir engel varsa, dilde, burhanî metotla veya icmayla anlam aktarımına yani mecaza gidilebilir.⁴⁸ Burada ibadetle ilgili olmayıp başka anlamlara nakledilen lafızlar, mecazî anlamda oldukları söylenebilir. Örneğin; “O ikisinin üzerine rahmet kanatlarını indir.”⁴⁹ âyetinde “kanat” lafzının, hakikat anlamında anlaşılmasının imkansızlığı burhanî akıl yürütme ile bilinir. Dolayısıyla bu lafzın anlamı, hakikat değil, mecazdır.⁵⁰ Denilebilir ki nassî metinde geçen ve sözlük anlamıyla da mutabık olan bir lafzın, hitap edildiği anlamıyla bilinirken, vad’ edildiği bu anlamdan uzaklaştırılarak başka bir anlama dönüştürülmesi anlamın tahrif edilmesidir. Eğer “kanat” lafzında olduğu gibi bir lafzın sözlükte vad’ edildiği anlamdan başka bir anlama değiştirilmesi için gerekli şartlar bulunuyorsa, burhanî akıl yürütmeyle lafzın teviline gidilebilir.⁵¹ İbn Hazm’ın burhanî akıl yürütmesi ise fıkıhçıların ve kelâmcıların kullandığı kıyasın yerine, Aristoteles’in bilinenlerden hareketle bilinmeyene ulaşma anlamındaki tümdengelimidir.⁵²

Burhanî akıl yürütme, İbn Hazm’a göre, lafızların anlamının hakikat ya da mecaz olmasını temyîz eden bir yapıya sahiptir. Zaten dini metindeki her lafız “anlaşılabilir” surette ifade edilmektedir. Eğer bazı lafızların anlamında kapalılık ortaya çıkarsa, kıyas yapmak yerine, burhanî akıl yürütmeyle bilen ilim erbabına bu lafızların hakiki anlamı sorulmalıdır. Zira ilim erbabı kaziyeleri bir araya getirerek burhanı oluşturmakta ve anlamı olmayan lafızları açıklığa kavuşturmaktadır.⁵³ Burada zaman ve mekanla ilgili lafızların Allah hakkında ifade ettikleri anlamların veya bu tür lafızların Allah’a hangi anlamlarda nispet edileceklerinin belirlenmesini örnek olarak verebiliriz. İbn Hazm, yaratılan varlıklar hakkında kullanılan zaman ve mekanla ilgili lafızların Allah’a nispet edilme-

⁴⁸ İbn Hazm, en-Nübez fî Usûlî'l-Fıkh, 37.

⁴⁹ İsra, 17/24.

⁵⁰ İbn Hazm, en-Nübez, 39.

⁵¹ İbn Hazm, el-Fasl, II, 287; Cabiri, Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, 649.

⁵² Cabiri, Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, 647; Sâlim Yefut, İbn Hazm ve'l-Fikrû'l-Felsefî bi MAğrib ve'l-Endülüs, Dâru'l-Beyzâ, el-Merkezü's-Sekâfiyyi'l-Arabî, 1986, 224-225.

⁵³ İbn Hazm, el-lhkâm, VII, 180-181.

sini uygun bulmadığı için, burhanî akıl yürütme yoluyla bunun geçersizliğini delillendirmeye çalışmaktadır.

İlk olarak zaman ve mekan ifade eden lafızların anlamında, zahiri anlamdan başka bir anlama hamledilmesini gerektiren bir işaret olup olmadığına bakılmalıdır. Eğer bir lafzın tevilini zorunlu kılan ya diğer bir nas ya icma ya da zorunlu hissi delâlet yoksa, onun anlamının tevile gidilmesi doğru olmaz. Sözgelimi “istivâ” lafzını, Allah’a mekan nispet ederek yahut Mu’tezile’nin dediği gibi “O’nun her mekanda var olduğu” biçiminde anlamak mümkün değildir.⁵⁴ Zira Allah’a mekan nispet edilemez. Bunun geçersizliğini göstermek için “mekan” lafzının dilde konulduğu anlama ve terim anlamına başvurulmalıdır. Açıkçası mekan, “bir yerde olma” anlamındadır. “Muhammed nerededir?” sorusuna, “evde, sarayda vb.” şeklinde verilen cevap, mekanın, varlığını göstermektedir. Başka bir deyişle mekan, ancak objede/cirmde var olur.

Zira mekan, cirm manasına izafe edilerek ondan tereküb edilir. Cirm ise mekanın yüzeylerinden birinin, mekanda yer edinmenin/mütemekkinin, yüzeylerinden ya birisiyle ya bir kısmıyla ya da hepsiyle, mekanda yer edinme şekline göre birlikte olmasıdır. Mütemekkinin mekanla birlikteliği ise ya mütemekkinin mekanın şekliyle şekillenmesi ya da bunun tam tersi olarak mekanın mütemekkinin şekliyle şekillenmesidir.⁵⁵ Şu halde bir mekanda var olan her şey, bu mekanla birlikte ve ya onun şekliyle müteşekkildir ya da mütemekkin mekana kendi şeklini vermektedir. Bununla birlikte bir mekanda bulunan mütemekkin, o mekanın sınırlarıyla sınırlanmaktadır ve altı yöne sahiptir. Tüm bu nitelikler, cisme ait olduğuna ve Allah’ın da cisimsel bir varlık olması kabul edilemeyeceğine göre, bu tür lafızların O’na nispet edilmesi mümkün değildir.⁵⁶ Böylece İbn Hazm, mekan lafzını Aristoteles mantığında yer alan ve on kategoriden biri olan “mekan”la anlamlandırmaktadır. Bunu yaparken İbn Hazm, mekanın, lafzi anlamı ile onun mantıktaki anlamı arasında bağ kurmakta ve burhanî akıl yürütme

⁵⁴ İbn Hazm, el-Fasl, II, 287-289.

⁵⁵ İbn Hazm, et-Takrib, 63-64.

⁵⁶ İbn Hazm, el-Fasl, II, 287-288.

neticesinde mekanın Allah'a nispet edilemeyeceği sonucuna varmaktadır.

Sonuç olarak İbn Hazm'ın anlamın nesnel tarzda bilinebileceğine dair görüşlerini lafzın zahiri anlamın, dilin tevkîfî olması nedeniyle varlık ve dil arasında burhanî metotla bilinebilmesi, doğrulanabilmesine indirgemektedir. Ancak lafzın yer aldığı dildeki çok anlamlılık, mütekellimin kasd ettiği anlamın elde edilmesini kolaylaştırmamaktadır. Burada İbn Hazm, özellikle mecazî ve metaforik ifadelerin zahiri olarak anlaşılmasını ikinci dereceden bir mesele olarak görmektedir. Kanaatimizce İbn Hazm açısından sorun; aklın, metni anlamada hem mantıksal delillendirmelere başvurusuyla etkin gibi kabul edilmesi hem de zahiri anlama odaklanarak lafzın çok anlamlılığında sakındırılmasıdır. Yani akıl, lafzın zahiri anlamının dışına çıkamayacağı için serbest değildir. Bu durumda akıl, sözün çok anlamlılığı karşısında öznel yargılarından "metot"la korunmakta ve "nesnel hakiki" anlamı elde etmektedir. Oysaki söz, karmaşık bir alanda yapılandığı için mantıksal akıl yürütmelerin çok anlamlılık meselesini nesnel olarak sonlandırması oldukça zor görünmektedir.

Her ne kadar İbn Hazm mantıksal akıl yürütmelerin, dile kendi formunu vererek değerlendireceğini düşünerek, lafzın anlamına müdahalelerde bulunsa da, bilhassa mecazî ifadelerin anlaşılmasında, kelimenin sözlük anlamının dışına çıkmak zorunda kalmaktadır. Bu noktada onun, Aristoteles gibi varlık-düşünce-dil arasında yapısal bir özdeşlik kurgulayarak dili, mantıksal akıl yürütmelerle belirlemeye çalışması, anlamın nesnel olarak tespitine imkan veren bir dayanak noktasını teşkil etmektedir. Burada İbn Hazm, mantığın, varlığı, tümel olarak yani her türlü tikel anlamadan, duyuşsal algılardan uzak bir şekilde zihinde "olduğu gibi" kavramasından faydalanmak istemektedir. Allah'ın nesnenin tabiatını yarattığı biçimde kavrama, yani lafız, metafizik bir yapıda bulunarak anlam değişiminden uzaklaşması, lafzın metafizik varlık boyutunda sabitlenmesi anlamına gelmektedir. Nasıl ki kavram, Aristoteles mantığının esası ise İbn Hazm için de nesnenin bu

şekilde kavranması asıldır.

Ancak İbn Hazm, dilin zahiri anlamı, duyuların ve aklın zorunlu bilgisiyle, çatıştığı durumlarda, dilsel delâletin yerine aklın ve duyuların verdiği bilgiyi tercih edebilmektedir. Burada o, dini metindeki lafzın zahiri anlamını, “iki zıt şey, bir arada bulunmaz.” Gibi akli kesinlikte ifade edilen bilgilerle aynı kategoride görmediği anlaşılmaktadır. Daha açıkçası zahiri anlam, akılla çelişmekteyse, aklın bedihi bilgilerine duyulan güveni vermediği için anlama/tefahüm için tekrar akla müracaat edilmektedir. Buna göre zahiri anlamın elde edilemediği lafızların, doğru ya da yanlış denilebilecek kesinlik ve açıklığa sahip olmadığını göstermektedir. Bu yüzden İbn Hazm mantıksal akıl yürütmelerin yardımıyla nesnelliği sağlayabilmek için dili nesnelleştirmeye yönelmektedir. Yine de dilin, anlam kayması, anlam genişlemesi ve daralması gibi durumlarla zamansal olarak değişime uğraması nedeniyle “tek, kesin, nesnel anlamın” bilinmesi, mantığın kavramsal boyuttan dilsel boyuta indirmeye çalıştığı nesnel tarzda uygulaması zor görünmektedir.

Kaynakça

- Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çeviren: Saffet Babür, İmge Yayınları, Ankara, 1996.
- Arnaldez, Roger, “İbn Hazm” Maddesi, *The Encyclopaedia Of Islam*, New Edition, Leiden, E.J.Brill, 1971, III.
- Atademir, Hamdi Ragıp, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları: 124, Ankara, 1974.
- Bingöl, Abdülkuddüs, “Endülüs'lü İbn Hazm (994-456H)'ın Mantığında Dil Konuları”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 8, Temmuz 1993.
- el-Cabiri, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çeviren: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1999.
- Çapak, İbrahim, “İbn Hazm'ın Mantığında Kıyas”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 43, Ankara, 2006/1, (109-124).
- Çapak, İbrahim, “İbn Hazm'ın Mantık Anlayışı”, *Usûl Dergisi*, Sayı:8, Sakarya, Temmuz-Aralık, 2007.
- Ebu Zehra, M., İbn Hazm, çeviri: Osman Keskiöglü-Ercan Gündüz, Buruc

Yayınları, İstanbul, 1996.

İbn Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nahl*, tahkik: Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Uemyra, Dâru'l-Cil, Beyrut, tarihsiz.

İbn Hazm el-Endelüsî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Kelâm*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, I. Baskı, 1985, I.

İbn Hazm el-Endelüsî, *et-Takrib li Haddi'l-Mantık ve'l-Medhali İleyhi*, tahkik: İhsan Abbas, Câmiatü'l-Hartum, tarihsiz.

İbn Hazm, *en-Nübez fi Usûli'l-Fıkh*, tahkik: Ahmed Hicazî es-Suga, Mek-tabetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1981.

İbn Hazm, *Tefsîru Elfâz Tecrî Beyne'l-Mütekellimîn fi'l-Usûl*, *Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî* içinde, tahkik: İhsan Abbas, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâseti ve'n-Neşr, Beyrut, 1983, cilt: IV.

Kılıç, Muharrem, "Dinî Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zâhirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı", *Bilimname*, II, 2003/2, (157-169).

Montada, Josep Puig, "Reason and Reasoning in Ibn Hazm of Cordova", *Studia Islamica*, No: 92, Maisonneuve/Larose, 2001.

Yefut, Sâlim, İbn Hazm ve'l-Fikrû'l-Felsefî bi MAğrib ve'l-Endülüs, Dâru'l-Beyzâ, el-Merkezü's-Sekâfiyyi'l-Arabî, 1986.



The Role of Logic in Objectification of Meaning According to Ibn Hazm

Citation/©: Altunya, Hülya, (2009). The Role of Logic in Objectification of Meaning According to Ibn Hazm, *Milel ve Nihal*, 6 (3), 125-144.

Abstract: According to Ibn Hazm, literal meaning of the words and its truth can be validly gained via strict methods of logic and linguistic phenomenal determinations of any language regarding the community which employs this language. From this perspective logic functions as a means of determining the strict meaning of the words, and thus saves us from the problems which can be sourced from the multi-levels of meaning of metaphorical form of language.

Key Words: Ibn Hazm, logic, literal meaning, strict determination, demonstration and validation.

