

## KLASİK FIKIH USULÜNÜN YAPISI VE İŞLEVİ

Prof.Dr.H. Yunus APAYDIN\*\*

### The Nature and Function of Classical Islamic Jurisprudence

It is difficult to argue that the methodology of exegesis is not a systematic method of understanding. The absence of a systematic exegesis which has been written without referring to the systematic, logic and terminology of classical Islamic diciplines is the evidence of this fact. Most of the exegetic literature are the collections of what have been said in the theologic, fıqh, mystical and linguistical literatures. From this point of view, classical islamic jurisprudence is not a real methodology of understanding. In this article, the nature of classical islamic jurisprudence will be evaluated as a method of understanding.

Tertip heyetinin bu tebliğ için önerdiği “Klasik Anlama (Tefsir ve Fıkıh Usulü) Yöntemlerinin İmkan ve Sınırları” şeklindeki başlık, “klasik anlama yöntemi” diye bir şeyin var olduğunu ve bunların Tefsir ve Fıkıh usulünden ibaret olduğuna işaret etmektedir.

Sözü edilen “anlama” ile kastedilenin ne olduğu ve bu anlama işinin ne üzerinde, kim tarafından ve nasıl icra edildiği sanıldığı kadar açık değildir. “Anlama” sözcüğü, klasik terminolojideki fıkh, beyan, ilim, marifet, tefsir, tevil, ictihad gibi kavramlardan birinin yerine mi, -önerilen tebliğ başlığında olduğu gibi- sadece fıkh ve tefsirin yerine mi yoksa bunların hepsinin yerine mi kullanılmaktadır, yoksa hiçbirinin yerine kullanılmayıp, yeni bir içerikle mi ele alınmaktadır? sorusunu sorarak başlamak istiyorum.

Eğer “anlama” ile kastedilen, kabaca, nasların (ayetlerin) sistemli bir bütünlük içinde anlaşılması ise, klasik terminolojide ‘tefsir’in bu anlamda bir anlama işi olduğunu, tefsir usulünün bu anlamının yöntemi olduğunu söylemek oldukça zor gözükmemektedir. Bu tesbiti yanlışlayacak bir argüman sunmanın güçlüğüne mukabil, doğrulayacak argüman sunmak kolaydır. En basit argüman, sırf bir tefsirci tarafından diğer klasik disiplinlerin sistem, mantık ve terminolojisini kullanmaksızın yapıl-

\* Diyanet İşleri Başkanlığınca düzenlenen Güncel Meseleler I. İhtisas Toplantısında sunulmuş tebliğ (Ekim 2002)

\*\* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

miş sistematik bir tefsirin bulunmayışıdır. Eldeki bütün tefsir kitapları, büyük ölçüde, ilk dönemlerde ayetlerin anlamlarına ilişkin olarak söylenenlerin derlenmesinden veya kelam, fıkıh, tasavvuf, dilbilim gibi bazı disiplinlerce üretilen bilgilerin serd edilmesinden ibarettir. Tefsire ilişkin olarak yaptığım bu tesbiti, uzmanlarının eleştirisine bırakıyorum.

Fıkıh usulünün bu anlamda gerçekten bir anlama yöntemi olup olmadığı da bazı bakımlardan tartışmaya ve irdelenmeye açık gözükmektedir. Şayet “anlama” ile, sadece bireyin davranışına ilişkin şer’î hükümlerin bilinmesi kastediliyorsa, fıkıh usulünün bir anlama yöntemi olduğu kuşkusuzdur. Ancak bu halde, bütüncül bir anlamadan değil, sadece bireyin davranışlarını ilgilendiren hususlarla sınırlı bir anlamadan söz etmek mümkün olacaktır. Fıkıh usulünün bir anlama yöntemi olup olmadığı, bu yönüyle, “manaya delalet” ile “şer’î hükümleri bilmek” arasındaki ilişkinin netleştirilmesine bağlı gözükmektedir. Lafzın manaya delaleti ile hükme delaletinin aynı şeyler olup olmadığı klasik teoride yeterince açık değildir. Lafzın manaya delaleti ile hükme delaletini ayrı ayrı ele alan ve manaya delaleti, hükme ulaşmanın bir ön aşaması sayan usulcüler olduğu gibi, ikisi arasında ayırım gözetmeyenler de vardır.<sup>1</sup> Her iki yaklaşım açısından da fıkıh usulü, kesinlikle mevcut nasları “ilkten anlama”nın yöntemi olmadığı gibi, “yeniden anlama”nın yöntemi olarak da tasarlanmamış, aksine büyük ölçüde, daha önceden gerçekleşmiş bulunduğu varsayılan “anlama” işinin sonuçlarını, ki buna bakış açısına göre anlam veya hüküm denilebilir, metinsel (nassî), dilsel ve ilkesel birtakım esaslara oturtma girişiminin sonucunda oluşmuştur. Bu bakımdan “şer’î hükümlerin bilinmesi” denildiği vakit, fakîhlerin doğrudan ayet ve hadis metinlerini (nusûs) önlerine alıp, bireyin/mükellefin davranışlarına ilişkin şer’î hükümleri ilkten oradan çıkardıklarını düşünmek doğru olmaz. Bu yönüyle fıkıh usulünün geçmişe yönelik bir inşa girişimi olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Fakîhler, esasında kendilerinden önce, bu metinlerin muhatapları olan peygamber ve arkadaşları tarafından, hiç değilse ana çerçeve itibarıyla bilinmiş ve tatbik edilmiş olan anlam ve hükümleri sistematik bir bütünlük içerisinde zabt, izah ve tatbik çalışmışlardır. Hükümün Şâri’in (Allah, peygamber) hitabı olarak tanımlandığı ve peygamberin de beyan / tebyîn etmekle yükümlü olduğu hatırlanacak olursa teorik olarak, teklifin ana noktaları itibarıyla nasların anlamlarına ve ifade ettiği hükümlere ilişkin bir kapalılığın bulunmaması gerekir. Bu açıdan fıkıh usulünün, daha önceden açıklanmamış bir metni anlamamanın yöntemi olmadığı, bir metin ekseninde anlaşılması, açıklanmış ve yaşanmış olana alternatif bir anlama ve açıklama amacı gütmeyeceği söylenebilir. Özellikle temel inanç esaslarının ve mükellefin fiillerine ilişkin temel hükümlerin Hz. Peygamber tarafından açıklanmış olması bir yönüyle beyan görevinin bir gereği, bir yönüyle de dinin tamamlandığı hükmünün bir ifadesi olarak kabul edildiğinden, sünnet bir bakıma anlamın somutlaşmış tezahürü olarak kabul edilecek ve fıkıh usulü, bu somut anlamı deliller ve dil kuralları ile tutarlı bir şekilde buluşturma zihni faaliyetinin adı olacaktır<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Basri, *Mutemed*, II, 342; Serahsi, *Usul*, I, 236; Gazali, I, 316.

<sup>2</sup> Şâtıbî’nin, teklife ilişkin konularda anlaşılmamış bir hususun bulunmadığına ilişkin değerlendirmesi için

Bu noktada, belki, Hz. Peygamber açısından ve daha sonra sahabe açısından “anlama”nın anlamını sormak ve bununla fakihlerin anlaması arasındaki farkı irdelemek, sorgulamak gerekecektir<sup>3</sup>. Eğer anlama ile şer’î hükümlerin bilinmesi kastediliyorsa, klasik teoride şâri’ (hüküm koyucu) kabul edilen Hz. Peygamberin anlama sürecindeki yerini ve onun tarafından gerçekleştirilen beyan işinin bir ‘*anlama*’ mı yoksa ‘*hüküm koyma*’ mı olduğunu da sorgulamak gerekecektir. Klasik teori açısından bakıldığında Hz. Peygamberin beyan yetkisinin ve gerçekleştirdiği beyan işinin vahiy kaynaklı *hüküm koyma* olduğu genelde kabul edildiği söylenebilir. İctihadın bir anlama faaliyeti olduğu kabul edilecek olursa, içtihad ettiğini kabul edenlerce, Hz. Peygamberin anlamasından -sınırlı ölçüde- bahsetmek mümkün olabilecektir. Ancak içtihad bir yönüyle anlama kabul edilse bile, Hz. Peygamberin içtihadının, anlamaya değil, anlamın uygulama alanının genişletilmesine -ki bu kıyastır- münhasır olduğu ifade edilmektedir. Nitekim Hz. Peygamberin içtihadını mümkün ve vaki gören Hanefi usulcüler Hz. Peygamber için anlamaya yönelik içtihadın söz konusu olmadığını açıkça belirtmişlerdir. Son dönem usulcülerden Muhammed el-Ensâri’ye göre, naslarla murad olunan hususlar Hz. Peygamber nezdinde açık (vazih) olduğundan ve onun açısından bir tearuz söz konusu olmadığından Hz. Peygamber için naslarla bildirilen hususların (mansusât) anlaşılmasına dair bir içtihad söz konusu değildir. Onun içtihadı, sadece, hükmü belirtilmemiş olanı (meskut-i anh), hükmü belirtilmiş olana (mansûs) katmaktan ibarettir, ki bu da kıyastır.

Ben bu tebliğimde klasik fıkıh usulünün yapısı ve işlevine ilişkin bazı tesbitlerden hareketle, onun ne tür bir anlama yöntemi olduğunu belirlemeye yardım edecek bazı değerlendirmelerimi paylaşmak ve tartışmaya açmak istiyorum. Söyleyeceklerim, büyük ölçüde, fıkıh usulündeki temel varsayımları ve bunların kimi yansımalarını göstermeye yönelik olacaktır. Yapmaya çalışacağım iş, anlamın ve hükmün resmini çekmeye çalışan fukaha ve usulcülerin resmini çekmeye çalışmakla sınırlı kalacaktır.

### I. Klasik Usul Sistematığının Temel Varsayımları

Sözlükte kısaca konuşanın kasdını anlamak olarak tanımlanan fıkıhın, terim anlamı, “şer’î ameli hükümleri tafsili delillerinden hareketle bilmek” şeklindedir. Fıkıh şer’î ameli hükümleri bilmek olunca fıkıh usulü de, kabaca bu şer’î ameli hükümleri bilmenin usulü olmaktadır.

Klasik literatürde yer alan usul tanımları, neredeyse ekol farklılığı farkedilmeyecek derecede, aynı veya birbirine yakındır. Gazali’nin tanımına göre, fıkıh usulü, Kitap, sünnet ve icmâ’dan ibaret üç asılın sübut yollarını, sıhhat şartlarını ve hükümlere delalet yönlerini bilmekten, ana konuları da hüküm, deliller, istinbat metodları ve müçtehitten ibarettir.<sup>4</sup>

→

bk. *Muvafakat*, II, 88-90, ayrıca bk. II, 69 (Abdullah Dirâz’ın notu :1).

<sup>3</sup> Bu toplantıda derinlemesine tartışılması gereken bir konu olduğu halde, ne yazık ki tebliğ konusu edilmeyerek ihmal edilmiştir.

<sup>4</sup> Mustesfa, I, 5, 7 (Diğer fıkıh usulü tanımları için bk. Ek: 1, Fıkıh usulünün ana konuları hakkında bk. Ek: 2).

Fıkıh usulünde hareket noktası kabul edilen ön kabul ve varsayımların tamamını ihata etme iddiası taşımaksızın ona karakteristik yapısını kazandıran belli başlı bir kaçına işaret etmek istiyorum. Bu varsayımları ortaya koymak klasik fıkıh usulünün yapısını tanımaya yardım edeceği gibi, yeni anlama yöntemlerinin bu varsayımları ne ölçüde dikkate aldıkları, dikkate almıyorlarsa yerine neyi ikame edecekleri ve bunun meşruiyetini nasıl sağlayacakları vb. soruların tartışılmasına da zemin hazırlayacaktır.

Klasik fıkıh usulündeki temel varsayımlardan birkaçı şunlardır:

1.Hüküm Şâri'in hitabıdır.

2.Anlam ve hüküm, dilin imkanları dahilinde ortaya konulup temellendirilebilir.

3.Genel anlamıyla sünnet (gelenek), Allah'ın hükmünün somut bir şekilde gerçekleştiği bir zemin olması itibarıyla, anlam ve hükmün tesbitinde vazgeçilmez öneme sahiptir.

4.Bütün hükme ulaşma çabalarının ve şer'î hükümleri metinsel, dilsel esaslara oturtma işinin en üst kriteri külliyat-ı şeria'dır (genel ilkeler).

Bu varsayımların mahiyetini ve uzanımlarını genel olarak belirtmeye çalışalım.

**1.Hüküm Şâri'in hitabıdır.** Usulcüler bütün şer'î hükümlerin nassen veya delaleten Kur'an'da bulunduğunu kabul etmişler ve bunu çeşitli şekillerde ifade etmişlerdir. Bâkılânî'nin ifadesiyle söylenecek olursa, bütün şer'î hükümler, ya *nuk* olarak veya *mefhum* olarak ya da bu ikisine tevdi edilmiş *ma'na* olarak, Kitap ve Sünnette bulunmaktadır.<sup>5</sup> Bu ön kabulün bir gereği olarak usulcüler, hükmü Şâri'in hitâbı ve hüküm koyucuyu da (şâri', hâkim) Allah ve Peygamber olarak kurgulamışlardır. Bunun doğal sonucu olarak "ibtidaen şer' isbatı"nın sadece Şâri'e ait olup, beşere bu yönde bir hak ve yetki verilmediğini vurgulamışlar ve kendiliğinden hüküm koyma anlamına gelebilecek söylem ve yaklaşımları eleştirmişlerdir. Hükmün mahiyetine ve hüküm koyucunun kimliğine ilişkin olarak oluşan bu temel varsayım, klasik usul sistematığının mantığını ve yapısını göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Bu varsayım, hüküm koyma sürecinde Hz. Peygamber dışında, beşeri (fukaha) tamamen dışlamış gözükmekte ve onlara sadece esasen mevcut olan hükmün ne olduğunu araştırıp ortaya çıkarılması ve bu hükmün uygulama alanının genişletilmesi işini bırakmaktadır. Şâri' kabul edilmekle birlikte, Hz. Peygamberin beyan yetkisinin ve bu yetkinin kullanımı sonucunda oluşan sünnetin mahiyetinin ne olduğu ve Hz. Peygamberin anlama sürecinde nereye oturduğu da çeşitli biçimlerde tartışma gündemine girmektedir. Hz. Peygamberin beyanının, bir "anlama" mı yoksa "hüküm koyma" mı olduğuna ilişkin kısa bir değerlendirme yukarıda yapılmıştı.

Müçtehid, hükmün ortaya çıkarılması sürecindeki çaba ve katkıları ölçüsünde ve bu işlev çerçevesinde teşri sürecinde yer almaktadır. Müçtehidin, teşri –yani hükmün ortaya çıkartılması- sürecindeki yeri, mevcut hükmü yeni karşılaşılan benzer olaylara kıyas yoluyla veya kıyasın uzanımı mahiyetinde olan istihsan ve istislah gibi yollarla transfer etmekten ibarettir. Ancak bu işlev, rey ve kıyas karşıtları (zahirciler)

<sup>5</sup> Bâkılânî, *Takrîb*, I, 312.

tarafından engellenmiş ve müçtehidin işlevi sadece nasların dilsel anlamlarını tesbitle sınırlandırılmıştır.

Kıyasın kabul edilmesi durumunda karşılaşılan bir sorun, müçtehitlerin kıyas yoluyla ulaştıkları sonucun, ortaya çıkardıkları hükmün Şâri'in hitâbı kapsamında değerlendirilip değerlendirilmeyeceğidir. Müçtehide kıyas ve içtihat hak ve yetkisi tanıyan ekoller, müçtehidin ulaştığı bu sonucun Şâri'in hitâbı kapsamında olacağını ve bunun hüküm koyma yetkisinin Şâri'e ait olduğu varsayımıyla çelişmeyeceğini savunmuşlardır. Ayrıca hitabın Allah'a izafe edilmesinin Allah'ın hitabı dışında hüküm olmadığını göstermeyeceği, Allah'ın hitabıyla temellendirilmesi halinde başka hitapların da hüküm olabileceği yönünde bir telakki de gelişmiştir. Taftâzânî Hz. Peygamber ve ulu'l-emr'in hitaplarının da hüküm olduğunu ve bunun hükmün Allah'a ait olduğu ilkesiyle çelişmeyeceğini Hz. Peygambere ve ulu'l-emre itaatin Allah'ın emriyle vacip olduğu gerekçesine tutunarak açıklamaktadır.<sup>6</sup> Bu bağlamda Şâri' isminin kullanımı üzerinde de kısaca durulabilir. Usulcü ve fakîhler, Şâri' kelimesini, özellikle Allah için kullanmakla birlikte, çoğunlukla bununla hem Allah'ı hem Hz. Peygamberi kastetmişlerdir. Hz. Peygamber için Şâri' isminin kullanılması, gerçek Şâri'in Allah oluşuna ve peygamberin misyon ve fonksiyonunun, *tebliğ* ve *tebyîn* oluşuna nisbetle mecazi bir kullanım olarak kabul edilebilirse de, alimler arasında, Hz. Peygamberin söz ve uygulamalarının tamamen veya kimilerince kısmen vahiy kaynaklı olduğu ve onun söz ve uygulamalarının, yani Sünnetinin ümmet için bağlayıcı olduğu şeklinde anlayışların bulunduğu göz önüne alındığında, bu kullanımın hakiki kullanım olduğu söylenebilecektir.

Fıkıhın onda dokuzunun beşer sözü olduğu dile getirildiği halde, bu fikhî sistemleştiren ulema için, Şâri' isminin kullanılmayarak, bunun yerine, anlayan, kavrayan anlamında "fakîh" veya "müçtehid" isminin kullanılması ve tüm ictehad çabalarının, bir tür 'beyan' olduğunun ifade edilmesi, bir yandan, ictehadla ulaşılan sonucun yeni bir şeriat ortaya koyma olmadığını gösterme amacını gütmekte, öte yandan da, Hz. Peygambere tanınan beyan yetkisinin bir yönüyle ümmetin müçtehidlerine intikal ettirilmesine zemin hazırlandığını ima etmektedir.

Hükmün Şâri'in hitâbı olduğu varsayımı, esasında fakîhlerin açıkladıkları hükümlerin meşruiyetinin kriteri olduğu için fakîhler bu hükmün nass (hitap, metin) temelini ve dil bağlantısını tatmin edici bir şekilde kurmak ve göstermek zorundadır. Denilebilir ki bütün fıkıh usulü sistemi sözü edilen bu zihni çabanın sonucunda oluşmuştur.

Fakîhlerin reye başvurmış olmaları, sanıldığı gibi aklın alternatif teşri kaynağı olduğunu göstermez. Elde aklın müstakil bir delil olarak kullanıldığını gösteren bir argüman yoktur. Şâtîbî'nin ifadesiyle söylenecek olursa, "Bu ilimde aklî deliller kullanıldığı zaman mutlaka naklî deliller üzerine terkip edilmiş olarak, yahut onların tarihini belirlemede veya menâtını ortaya koymada ve buna benzer durumlarda kullanılır. Bağımsız delil olarak kullanılamaz....."<sup>7</sup>.

Usulcülerin hüküm teorisi, anlama sürecinde "öznenin hareket alanı sorunsal-

<sup>6</sup> Taftâzânî, *Telvîh*, I, 13.

<sup>7</sup> Şâtîbî, *Muvafakat*, I, 19-28-35.

lı”na da açıklık getirmektedir. Kimi çağdaş araştırmacılar, anlama sürecinde öznenin hareket alanının kısıtlanmış olduğunu belirtmişler ve bu alanın genişletilmesinin gerektiği üzerinde durmuşlardır.<sup>8</sup> Bu kısıtlama eğilimi, daha çok, genelde ehl-i hadis ve özeldede Şâfiî’ye nisbet edilmekte ise de<sup>9</sup> bunu tüm ekollerin temel eğilimi olarak görmek de mümkündür. En reyçi tanınan Hanefiler ve akılcılıklarıyla maruf Mutezile için de durum bundan pek farklı değildir.

Anlam ile hüküm arasında birincinin ikinciye basamak teşkil etmesi şeklinde bir ilişki olduğu düşünülürse, hüküm koyma Şâri’in hakkı olduğu için ve fakîhe bu hükmü bilme işi, müctehide hükme ilişkin zan/kanaat oluşturma işi yüklendiği göz önüne alınırsa, anlama sürecinde öznenin hareket alanının geleneksel anlayışta olduğundan daha fazla olmasını beklemek isabetli olmaz. Ancak ekoller ve bilginlerin kısıtlama eğilimlerinin dozajı bakımından tasnif edilmeleri mümkündür. Hz. Peygamber dışındakiler için yegane beyan şekli olarak gördüğü ve bütün icthad faaliyetini kendisine indirgediği kıyasa atfettiği anlam göz önüne alındığında Şâfiî’nin kısıtlamacılık eğiliminde ilk sıralarda yer aldığı rahatlıkla söylenebilir. Bilindiği gibi, beyanın mahiyet ve kısımlarına ilişkin olarak Risâle’nin baş taraflarında yer alan bölümlerde kıyas Hz. Peygamber dışındakilere tanınan yegane beyan yolu olarak nitelenmekte ve kıbleye yönelmek, adil şahit getirmek gibi Şâri’ tarafından öngörülmuş ve belirlenmiş hükümlerin gerçekleştirilme biçimlerini göstermek olarak tanımlanmaktadır.

Klasik teoride deliller hiyerarşisi ve hükme ulaşma yöntemi sözü edilen bu hüküm telakkisine göre şekillenmiş, diğer bir ifadeyle, hüküm koymanın Şâri’in hakkı olduğu telakkisi açık bir şekilde deliller hiyerarşisine yansımıştır. Deliller hiyerarşisine ilişkin ifadeleri, sahabe döneminden itibaren takip etmek mümkündür. Biz burada fıkın sistemleşme döneminden sadece Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Muhammed Şeybânî’nin ve sonraki dönemden büyük Eş’arî Mâlikî usulcü Bâkılânî’nin bu konudaki ifadelerine yer vermek istiyoruz.

**Ebû Hanîfe**’nin, “Allah’ın kitabıyla fetva veriyorum. Onda bulamadığımı Elçisinin Sünnetinde arıyorum. Bu ikisinde bulamadığımı ise, bu ikisinde bulduğuma kıyas ediyorum”<sup>10</sup> ve “Sahabe bir şey üzerinde toplanırsa, tabi olmaktan başka yapacak bir şey yoktur, tâbiûn bir şey üzerinde toplanmışsa, biz de aralarına girip onlarla tartışırız”<sup>11</sup> şeklindeki sözleri, Ebû Hanîfe’nin öğrencisi **Muhammed Şeybânî**’nin, “Fıkın vecihleri:

- 1- Kur’an’da olan,
- 2-Sünnetin getirdiği,
- 3-Sahabenin icmâ’ ettikleri ve ihtilaf ettikleri,
- 4-Müslümanların güzel gördüğüdür”

<sup>8</sup> Örnek olarak bk. Paçacı, Mehmet, “Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair”, İslami Araştırmalar, c. 8, sy. 2 (1995), s. 86-87.

<sup>9</sup> Paçacı, 1995, s. 86.

<sup>10</sup> Kadı en-Nu’man, *İhtilâf*, tah. M.Galib, Beyrut 1983, s. 158-159.

<sup>11</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, A.C.en-Neşemî, Kuveyt 1985, III, 273-274, 361.

şeklindeki ifadesi<sup>12</sup> ve **Şâfi**'nin "İlim elde etmenin iki yolundan biri "ittiba", diğeri "istinbat"tır. İttiba, Kitab'a, o yoksa Sünnete, o da yoksa, seleflerimizin muhalifi bilinmeyen görüşüdür. Bu da yoksa, aynı sırayla kıyas yaparız. Kıyas dışında bir yolla hüküm vermek caiz değildir."<sup>13</sup> ve "Ne ben ne de bir başkası, Allah'ın kitabında veya Sünnette veya icmâ'da veya lazım bir haberde doğrudan belirtilmiş olarak (nassan) bulmadıkça, bir şeyi mubah veya haram kılma hususunda konuşamayız. Bu haberlerden birine dahil olmayan bir şey hakkında, hoşumuza giden ve aklımıza geliveren şeylerle değil, lazım haberleri talep hususundaki ictihada kıyasen konuşabiliriz. Eğer bizim, doğrunun yanlıştan ayırılmasına yarayan bir kıyas örneğine göre olmaksızın konuşmamız caiz olursa, başkalarının da aynı şekilde akıllarına estiği gibi konuşmaları caiz olur"<sup>14</sup> sözleri onların hüküm telakkilerini açık bir şekilde göstermektedir.

Sonraki döneme örnek olması bakımından **Bâkılânî**'nin (ö. 403 h.) fıkıh usulünün konularını tadat bağlamında, deliller hiyerarşisine ilişkin ifadelerini zikretmek istiyoruz.

- 1)Kitap ve sünnet hitabı<sup>(15)</sup>.
- 2)Hz. Peygamberin fiilleri.
- 3)Haberî vahid ve kabul şartları.
- 4)İcmâ'.
- 5)Kıyas.
- 6)Sıfatu'l-Müftî ve'l-müsteftî ve taklîd.
- 7)Hazr ve ibaha<sup>(16)</sup>.

Bâkılânî bu sıralamanın mantığını şu şekilde açıklar:

Kitap ve sünnet hitabı önceliklidir. Çünkü bütün şer'î hükümler, ya **nutk** olarak (açık ve doğrudan) veya **mefhûm** olarak (dolaylı bir şekilde) ya da bu ikisine tevdi edilmiş **ma'na** olarak, kitap ve sünnette mevcuttur<sup>17</sup>.

İkinci sırada Hz. Peygamber'in beyan konumunda olan fiilleri gelir. Çünkü Hz. Peygamberin bu türden fiilleri, ahkamı beyan eden sözleri mesabesindedir.

Üçüncü sırada haber-i vahidler gelir. Haber-i vahid, sünnetten ayrı bir kategoridir. Çünkü Hz. Peygamberin sünnetinden hareketle bilinen hüküm, doğrudan onun sözüne ve sünnetine mütealliktir. Haber-i vahidlerde ise hüküm, ravilerin rivayetine mütealliktir<sup>18</sup>.

Dördüncü sırada icmâ' gelir. Çünkü icmâ'ın hüccetliği, Hz. Peygamberden sonra ve kitap ve sünnet hükümlerinin istikrar bulmasından sonra sabit olmuştur. Ayırı-

<sup>12</sup> Cessâs, III, 271.

<sup>13</sup> Şâfi, *İhtilâfu'l-Hadis*, s. 91.

<sup>14</sup> *Cimâu'l-ilm*, s. 25-26.

<sup>15</sup> Hitab kapsamında, emir, nehiy, umum, husus, nasih, mensuh, mücmel, müfesser, mutlak, mukayyed, lahnü'l-hitâb, mefhumu'l-hitâb, fahva'l-hitâb, delilu'l-hitâb, meratibu'l-beyan konuları yer alır.

<sup>16</sup> Eş'arilere göre şer'î hüküm olduğu için fıkıh usulü kapsamında. Hazr ve ibahanın akılla bilineceğini söyleyenler açısından ise usul kapsamında değildir.

<sup>17</sup> Bâkılânî, *Takrib*, I, 312.

<sup>18</sup> Bâkılânî, I, 313.

ca icmâ'in hüccetliği, kitap ve sünnetten çıkarılmıştır<sup>(19)</sup>.

Beşinci sırada kıyas gelir, çünkü kıyasın hüccetliği Kitap, sünnet ve icmâ' ile sabittir ve kıyasın önceki delillere aykırı bir şekilde kullanılması geçersiz ve haramdır.

Altıncı sırada müfti, müstefti konusu gelir. Çünkü bir müftinin sözüne itibar edilen bir müfti olması, kıyası, kıyas ile nelerin sabit olabileceğini bilmesine bağlıdır. Müftî ve müsteftî'ye ilişkin konuların usulün konuları arasında yer alması ise, müftînin fetvâsının âmmî açısından delil olması yönüyledir. Naslar ve icmâ', müftî açısından ne ise onun fetvâsı da müsteftî için aynı konumdadır.

Hazır ve ibaha'nın usulün konusu olması ise fiilin hükmünün isbatı konusunda şer'î bir delil bulamadığında meseleyi aklın hükmü doğrultusunda ikrar etmesi hasebiyle alimin buna ihtiyaç duymasındadır<sup>(20)</sup>. (Delillerin tertibi konusunda diğer yaklaşımlar için bk. Ek: 3).

## 2. Anlam ve hüküm, dilin imkanları dahilinde ortaya konulup temellendirilebilir.

Sahabe ve sonrakiler anlam ve hükümlere Hz. Peygamberden duyarak, görerek büyük ölçüde sahiptiler. Ancak anlam ve hükme ilişkin bilginin metinsel temelini Kitap ve Sünnet olduğu biliniyordu ve bu bilginin sözü edilen metinlerle buluşturulması, onlarla temellendirilmesi gerekiyordu. İşte fıkıh usulü ilminin neredeyse yarıdan fazlasını teşkil eden dil bahisleri esas itibarıyla sözü edilen bu amaca hizmet etmekte ve şer'î ameli hükümlerin istinbatı bu ana çerçeve içinde cereyan etmektedir. Denilebilir ki, klasik fıkıh usulü ilmi, dil ağırlıklı olmasına rağmen tarihsel tecrübedeki ana arter, sırf dilin imkanlarından yararlanarak bir sonuca, bir hükme ulaşmanın mümkün olmadığı yönündedir<sup>(21)</sup>. Fıkıh usulünde dil konuları üzerinde ayrıntılı olarak durulması, o dille (Arapça) sunulan vahyin Hz. Peygamber tarafından somutlaştırılan anlamlarının dilsel temele oturtmak ve dilsel bağlamını kurmak amacı güttüğünden, yapılan iş, büyük ölçüde, sırf dilden hareketle anlama gitmek değil, belki anlamı esas alıp dile gitmek ve oradan yeniden anlama dönmek şeklindeki gidimli-gelimli bir süreçtir. Bu yönüyle fıkıh usulü bir anlama yöntemidir, ama salt nasları ilkten anlamanın değil, teşri sürecine ilişkin olarak "olup-biteni" anlamanın yöntemidir. Bu noktada, Hasan Hanefî'nin geleneğin metinden gerçekliğe doğru gittiği, oysaki gerçeklikten metine doğru gidilmesi gerektiği yönündeki iddiasının, yine Câbirî'nin Kur'an ve Sünneti anlamanın lafzî istinbat ve delalet yollarına hasredildiği

<sup>19</sup> Bâkılânî, "İcmaı Kitap ve sünnetin zahiri ile değil de, Kitap ve sünnetin zahirini icma ile terkettiğiniz halde, niçin icmaı onlardan sonraya koydunuz?" biçimindeki bir itiraza cevaben şöyle der: "Biz Kitap ve sünnetin zahirini icma eden ümmetin sözüyle terketmiyoruz. Biz kitap ve sünnetin zahirini, onların yine onlar gibi kitap ve sünnetten olan bir şeyle terkediyoruz. Biz ümmetin kitap ve sünnetin zahirini terketme üzerine icma etmiş olmasından bunların, yine kendi denkleri olan bir şeyle mensuh olduklarını ya da bunlardan zahirleri dışında –ümmetin veya sözü hüccet birilerinin vakıf olduğu- başka bir şeyin murad olduğunu anlıyoruz. Çünkü biz biliyoruz ki ümmetin kitap ve sünnetin hükmünü içtihad ve kıyas yoluyla kaldırmaları mümkün /caiz değildir.

<sup>20</sup> Bâkılânî'ye göre, bir şeyi aklın hükmünden nakledecek bir delil bulamadığı zaman müftinin "Bu, hakkında şer'in hükmü bulunmayan bir meseledir. Bu bakımdan ben bu konuda şer'î bir hüküm veremem" diyebileceği öne sürülerek hazır ve ibaha bahsine yer verilmesine gerek olmadığı da söylenebilir.

<sup>21</sup> Hariciler ve Nazzam gibi kimi Bağdatlı Mutezililerin bu konudaki kanaatleri genel eğitime pek uymaz



iddiasının<sup>22</sup> ve Görmez'in lafızcılığın nassa kutsiyet atfedilmesinden kaynaklandığı iddiasının<sup>23</sup> tarihsel tecrübeye gerçekleşeni tam da yansıtmadıkları ve sözü edilen varsayım açısından pek yerinde olmadıkları, hiç değilse ihtiyatla karşılanmaları gerektiği söylenebilir.

Usulcüler, "anlam güvenliği"ni sağlamak gayesiyle, Allah'ın hitabıyla ve Hz. Peygamberin hitabıyla istidlal keyfiyetine dair de birtakım ilkeler belirlemişlerdir. Fahreddin Razi istidlal keyfiyetine ilişkin olarak şu hususların altını çizmektedir: 1) Allah'ın bir şey kastetmeksizin bir şey söylemesi imkansızdır, 2) Allahın bir söz söyleyip bununla o sözün zahirinin tersini ve sözün hiç delalet etmediği bir şeyi kastetmesi imkansızdır. Ayrıca hitabın delalet ettiği anlamın kesinlik ifade edip etmediği, hitabın zahirine hamledilmesinin mümkün olmadığı durumlarda nasıl davranılacağı ve hitabın anlama delalet keyfiyeti gibi hususlar da yine "anlam güvenliği" endişesiyle ele alınan konular arasındadır<sup>24</sup>.

Anlam ve hükmün dilsel temele oturtulması sürecinde usulcüler lafzın hükme delalet biçimlerini genel olarak üç maddede toplamışlardır: 1) Lafzın, manzumu itibarıyla delaleti, 2) Lafzın mefhumu itibarıyla delaleti ve 3) Lafzın ma'kulü itibarıyla delaleti (kıyas). Bu delalet biçimlerinden ilk ikisi dilin imkanlarına bağlı olduğu ve onunla sınırlı olduğu için nisbeten daha objektif, üçüncüsü, yani lafzın mana ve makul itibarıyla delaleti ise, illet eksenli olduğu için nisbeten daha sübjektif bir yapıdadır. Bu üçüncü delalet biçimi, daha çok ilk ikisinin yetişemediği noktalarda devreye girdiğinden –kıyasın alanını genişletmek veya daraltmak maksadıyla- ilk iki delalet biçiminin imkan ve boyutları konusunda farklı yaklaşımlar sergilendiği görülmektedir. Mefhumu'l-muhalefe'nin hüccet olup olmadığı, yani ifade ettiği anlamın dikkate alınıp alınmayacağı konusu, ekollerin sözü edilen noktadaki tutumlarını göstermesi bakımından oldukça açıklayıcı bir örnek olarak hatırlanabilir.

(Farklı ekollere mensup usulcülerin lafızların delaletine ilişkin yaklaşımları için bk. Ek: 4)

### **3. Genel anlamıyla sünnet (gelene), Allah'ın hükmünün somut bir şekilde gerçekleştiği bir zemin olması itibarıyla, dikkate alınmalıdır.**

Anlamın gerçekleştiği zeminin kaybedilmesinin, sahih olarak tezahür ettiği kabul edilen anlamdan uzaklaşılmasına yol açacağı düşüncesiyle Tabiun ve sonrakilere, kendilerinden önceki uygulamayı (Sünnet), dikkate aldıkları ve geleneğin dışına çıkmamaya özen gösterdikleri bilinmektedir. Hatta denilebilir ki, "geleneççilik", hadis ve rey ekollerinin oluşturduğu Ehli Sünnet çizgisinin belirgin vasfıdır. Sünnetin değeri, sahabenin adaleti, sahabe söz ve uygulamalarının değeri gibi konulardaki tartışmalar bu varsayım çerçevesinde değerlendirilmelidir<sup>25</sup>.

Geleneği daha az önemli görerek veya önemsizleştirerek nass öncelikli düşün-

<sup>22</sup> Görmez, s. 131'den.

<sup>23</sup> Görmez, s. 155-157.

<sup>24</sup> Razi, *Maḥsul*, I/1, 539-589.

<sup>25</sup> Mutezîlî bilgin Hayyat'ın, sahabe ve onların velayeti konusunda Mürcie, Mutezile ve ashabu'l-hadis arasında ciddi bir farkın bulunmadığına dair ifadesi için bk. el-İntisar, s. 209

meyi veya doğrudan nassa (ayet ve hadis metinlerine) dönmeyi öneren 'fondamentalist' eğilimler de vardır. Hariciler ve Bağdat Mutezilesi bunların başında gelir. Ayrıca Şâfiî ve zahirilerin de bu yönde temayülü olduğu bilinmektedir. Farklı boyutlarda da olsa, temel varsayımları itibarıyla geleneğe tavır alan bu eğilimlerin, orta ve geç dönemde ortaya çıkan kimi aşırılıklara zemin hazırladıkları veya hiç değilse zemin teşkil ettikleri rahatlıkla söylenebilir.

#### **4. Külliyyât-ı şerîa (temel amaçlar ve genel ilkeler) anlam ve hükümün kriteridir.**

Bütün hükme ulaşma çabalarının ve şer'î hükümleri metinsel, dilsel esaslara oturtma işinin en üst kriteri külliyyat-ı şerîa'dır (genel ilkeler). Külliyyat-ı şerîa deyimi, genel olarak canın, malın, ırz ve namusun, aklın ve dinin korunmasını anlatır. Ancak deyim kullanımı bu anlamla sınırlı olmayıp, sözü edilen değerlerin korunmasını sağlayacak olan ve dinin amaçları dairesinde yer alan başka ilkeleri de ifade ettiği söylenebilir. Literatürde yer alan "kıyasu's-şer'" deyimi de benzer içerikle kullanılmaktadır. Esas olan şeriatın amacını teşkil eden bu ilkelere riayet olduğundan, bu genel ilkelere aykırılık taşıyan veya öyle görünen tikel ayet veya hadislerin anlamlarında bu ilkeler doğrultusunda tasarrufta bulunulabilir veya bu anlamlar tamamen terkedilebilir. Sistemlerinde kıyasa yer veren ekollerde bu kriterin kullanımı yaygındır. Ebû Hanîfe'nin, altı köle hadisindeki<sup>26</sup> tutumu bunun bir örneğidir.

Usulcülerin, hatta daha genel ifadesiyle, İslam bilginlerinin bütün hükümlerin maslahat eksenli olduğu varsayımı da sözü edilen bu varsayım kapsamında ele alınabilir. Sünni, Şii, Mutezili, Zahiri bütün ekoller şer'î hükümlerin kulların maslahatlarını sağlamaya yönelik olduğunu tasrih etmişlerdir. Dünya ve ahiret maslahatlarının mevcut deliller tarafından içerildiği kabul edildiğinden, mevcut –nihai- hükümün maslahat kabul edildiğinin göz önünde bulundurulması gerekir<sup>27</sup>. Bu bakımdan mevcut hükümlerden bağımsız olarak, salt akıldan hareketle kurgulanacak maslahatın, Şâri'in maksadı olan maslahatı teşkil ettiğini öne sürmek bu önkabul açısından mümkün gözükmemektedir. Nitekim tarihsel tecrübeye benzer bir teşebbüste bulunan Hanbeli fakih Necmeddin et-Tûfi'nin karşılaştığı tepki, çoğunluğun böyle bir yaklaşımı şer'î hükümlerden, dolayısıyla da Şâri'in maksadından uzaklaşma olarak gördüğünün bir göstergesi sayılabilir.

Ganimetlerin taksimi ve ehl-i kitap kadınlarla evlenme konusunda Ömer'den nakledilen farklı uygulamalar ise, imamın (devlet başkanının) caizde tasarrufu kabilindedir ve ilgili ayetlerde gözetilen temel maslahata aykırı değildir ve ilgili konulardaki temel maslahata nisbetle tali konumdadır.

## **II. Fıkıh Usulünün İşlevi**

Esasında fıkıh usulünün temel varsayımları, fıkıh usulünün işlevini de büyük ölçüde göstermektedir. Baştan beri söylenenlerden hareketle, fıkıh usulünün tarihsel tecrübedeki işlevine ilişkin olarak şu hususların altı çizilebilir:

<sup>26</sup> Müslim, "Eymân", 55.

<sup>27</sup> bk. Gazali, *Mustesfa*, I, 310; İzzeddin b. Abdisselam, *Kavaid*, I, 10; Şâtıbî, *Muvafakat*, I, 34.

1. Anlamaların ve hükümlerin dil kuralları ve delillerle buluşturulması ve sistematik bütünlüğün sağlanması. Bu hususa yukarıda genel hatlarıyla işaret edildi.

2. Mevcut anlamların muhafazası:

Tarihsel süreçte ortaya çıkan ve usulcülerce sistemleştirilen bir çok telakki, anlayış ve teorinin, Hz. Peygamber tarafından ortaya konulduğu, dolayısıyla mevcut olduğu varsayılan anlamın muhafazasına yönelik olduğu veya anlamı muhafaza fikriyle irtibatlı olduğu söylenebilir. Bunlar arasında hadis rivayetine verilen önem ile icmâ' teorisi ve nesih teorisi sayılabilir.

a) Hadis rivayetine verilen önem:

Raşit halifelerin, bu konuda peygamberden bir şey duyan varsa söylesin diyerek, o konuda Hz. Peygambere isnad edilen bir sözün olup olmadığını araştırmaları ve sonraki dönemlerde "rıhle fi talebi'l-hadis" akımının ortaya çıkması sünnetin, sünnette teşahhus etmiş anlamın korunması açısından önemlidir. Hadis talebinin ve rivayetlerin toplanma işinin, reyin kullanılmasını engelleme veya sınırlama, ortaya çıkmış olabileceği düşünülen bid'atleri ortadan kaldırma gibi düşüncelerle de yakından irtibatlı bulunmaktadır. Bizim burada belirtmeye çalıştığımız husus ise, tamamının müstakil birer anlam ve hüküm kaynağı olarak kullanılması amacıyla olmasa bile, "mevcut anlam"ın içlerinde yar alma ihtimali bulunan ve aralarından yukarıdan beri sözü edilen ilkelere uygun olarak seçim yapılabilecek olan bir malzeme olarak hadislerin toplanması işidir.

b) İcmâ' teorisi: Mevcut anlamın/hükmün korunmasının en etkili yolu tartışmasız bir biçimde icmâ'dır. İcmâ'ın anlam ve hüküm ifade etmedeki kuvvetlilik açısından Kitab ve sünnetin dahi önüne geçirilmesi, icmâ'a dayanılarak bir ayet veya hadisinin zahirinin terkedilmesi veya mensuh sayılması icmâ'ın 'mevcut anlamı koruma' işleviyle yakından ilişkilidir<sup>28</sup>.

Hatta anlamın mevcut olduğu ve korunması gerektiği düşüncesi, bilgilerin çoğunluğunu, bir dönemdeki, özellikle sahabe dönemindeki ihtilafları bile icmâ' kapsamında değerlendirmeye sevk etmiştir (ihtilafta icmâ'). Sadece üzerinde görüş birliği edilen hususların değil, o konuda söyleneceklerin tamamını teşkil ettiği önkabulüyle bir konudaki farklı görüşlerin de icma kapsamına dahil edilmesi, ancak, mevcut anlamı bu farklı görüşlerden birinin temsil etmekte olduğu düşüncesiyle açıklanabilir.

İcmâ'a gerek imkan gerek vuku açısından karşı çıkanların yanında, gelenekten ziyade naslara, nasların zahir anlamlarına öncelik vermeyi düşünenlerin icmâ'ı zayıflatma, alanını daraltma teşebbüslerine de rastlanılmaktadır. İcmâ'ı zayıflatma veya kırma<sup>29</sup> teşebbüsünün gerisinde, nassa, özellikle hadislere alan açma ve onları mer-

<sup>28</sup> Ebû Hanîfe'nin "istis'a" hadisini esas alıp, altı köle hadisini (Müslim, Eyman 55) terketmesi hem genel ilkelerle, hem de icmâ'ın bu işleviyle açıklanabilir. Ebû Hanîfe'ye göre altı köle hadisi mensuktur ve müslümanlar bu hadisin terki konusunda icmâ' etmiştir. İbn Hazm Ali'nin bu hadis doğrultusunda hüküm verdiğine dair bir rivayette bulunarak bu icmâ' iddiasının gerçek dışı olduğunu "Alinin ve yandaşlarının hariç kaldığı bir icmâ'a lanet olsun" diyerek belirtmektedir. Bk. Muhalla, IX, 345).

<sup>29</sup> Sunuşta kullanmasam bile metinde yer aldığı için 'icmai delme teşebbüsü' ifadesindeki 'delme' sözcüğü yerine 'kırma' sözcüğünü öneren Prof. Dr. Sadık Kılıç'a nezih Türkçe konusundaki hassasiyeti için müteşekkirim.

keze yerleştirme amacı yatmaktadır.

İcmâ'in gerçekleşmesi için "inkırâzu'l-asr"ın (icmaa katılan müçtehitlerin ölmesi) şart koşulması bu zayıflatma ve kırma teşebbüslerinden birisidir. Çünkü, inkırâzu'l-asr şartı, bir yönüyle hükmün sabitlenmesini engellemekte, bir yönüyle de korunmuş anlam mantığını veya icmâ'in mevcut anlamı koruma işlevini zayıflatmaktadır.

İcmâ'in hüccet değeri, icma edilen konuların tesbiti, güvenilir yollarla nakli, sonraki dönemlerde bazen ümmetin tamamının değil, bir kısmının görüş birliğinin, daha açık söylenirse mezhep içi görüş birliğinin icma olarak takdim edilmesi gibi konulardaki tartışmalar, burada anlatılmaya çalışılan ilk üç nesil başta olmak üzere, anlamın mevcut olduğu ve icmâ'in bu mevcut anlamı korumanın en etkili yollarından biri olduğu fikrine aykırı değildir.

c) İçinde yer alan bir çok telakki ve teorinin mevcut anlamın muhafazası ile ilgili olması, fıkıh usulünün de bir bütün olarak mevcut anlamı koruma işlevini üstlendiğini söylemeyi de mümkün kılmaktadır. Nitekim Şâtıbî'nin fıkıh usulünün şeriatin küllî esaslarına raci olduğunu ve fıkıh usulünü korumanın bir anlamda dini korumak anlamına geleceğini ifade etmesi, anlamın muhafazası işlevini genel olarak fıkıh usulüne atfettiği izlenimini vermektedir (Şâtıbî'nin bu anlamı içeren ifadesinin ayrıntısı için bk. Ek 5).

### **3. Karşılaşılan yeni problemlerin mevcut anlamlar doğrultusunda çözümlenmesi.**

Karşılaşılan yeni problemlerin mevcut anlamlar doğrultusunda çözümlenmesinin, en yaygın kabul edilen yöntemi kıyastır. Kıyas ilke olarak taabbüdi konularda değil, muallél (makul) konularda, yani konuluş gerekçesi (illet) akılla kavranabilen konularda geçerlidir.

Kıyas dışındaki, hükmün uygulama alanını genişletme çabalarının tartışma konusu edilmesi, hatta bizzat kıyasın kimi eğilimler tarafından kabul edilmemesi, anlamın ve bağlı olarak hükmün tamamlandığı, ona beşer tarafından ilave edilecek bir husus bulunmadığı telakkisiyle çok yakından ilgilidir.

İbn Hazm'ın şer'î hükümler hususunda kıyas, istihsan, ıstıslah gibi yöntemlere başvurmayı "Tanrılık taslamak" olarak değerlendirmesi, Şâfiî'nin istihsan yapanları nitelerek üzere söylediği öne sürülen "istihsan yapan şariliğe soyunmuştur" sözü, hükmün Allah'ın hakkı olduğu ve bunun tamamlandığı temel varsayımın sonuçlarıdır.

Geleneksel anlam ve kabullerin dışında ortaya atılan görüşlerin bid'at olarak nitelendirilmesi, mezheplerin kurulup yerleşmesi, mutlak içtihad kapısının kapanması gibi sonuçlar sözü edilen temel varsayımların ve fıkıh usulünün olup biteni anlamının yöntemi olarak görülmesinin bir sonucudur. Kerhî'nin "İmamlarımızın kavline aykırı olan her ayet ya neshe, ya tercihe hamledilir; en uygunu, teville hamledilmesidir" şeklindeki meşhur sözünü de aynı bağlamda değerlendirmek mümkündür.

### **4. Din adına rastgele konuşmanın önlenmesi.**

Bu işlev hem dinin tahrif edilmesi endişesini göğüslemekte hem de meşru bir yöntem dahilinde olmaksızın din hakkında konuşmayı engellemektedir. Anlamın

mevcut olduğu ve korunması gerektiği temel varsayımı, bu koruma işlevini yerine getirecek teorilerin oluşmasına yol açmış ve bu şekilde oluşan fıkıh usulü, farklı inanç ve kültürlerden gelen insanların bu anlamı bozacak bir ilave ve katkıda bulunmalarını büyük ölçüde engellemiştir.

Bunlar dışında fıkıh usulünün hukuk uygulamalarında istikrarın sağlanması vb. işlevlerinden de söz edilebilir<sup>30</sup>.

Bitirirken, klasik fıkıh usulünün temel varsayımları açısından yeni yöntem arayışlarının ve/ya yeni yöntemlerin varsayımları açısından klasik usulün sorgulanması gerektiğini, bu sorgulama yapıp klasik usul tüketilmedikçe ve dinamizmini yitirdiği kanıtlanmadıkça yeni yöntem arayışlarının anlamlı sonuç vermesinin pek mümkün olamayacağına dair kanaatimi ifade etmek ve bu meyanda ilk elden sorulması ve ciddi bir biçimde tartışılması gereken birkaç soruyla tebliğimi tamamlamak istiyorum.

1) Fıkıh usulü tarafından korunmaya çalışılan anlamın değeri nedir?

2) Gerekliliği olan, fıkıh usulü tarafından korunmaya çalışılan bu anlamın dışında yeni bir anlam peşine düşmek midir (nasları yeniden anlamak), yoksa, mevcut anlamı sadık kalarak, onu yorumlamanın, uyarılmanın ve güncelleştirmenin imkan ve yollarını, diğer bir ifadeyle sözü edilen "anlam"ın bizim için anlamını aramak mıdır?

3) İnsan hakları, hukukun üstünlüğü gibi çağdaş değerleri, uluslar arası anlaşmaları merkeze alan yeni yaklaşımlar ve yöntem arayışları, hitap merkezli klasik kurguya aykırı olur mu? Diğer bir ifadeyle, hem hitap merkezli klasik yöntemin kullanılması, sözü edilen çağdaş kavram ve değerlerin merkeze konulması teorik olarak mümkün müdür?

4) Hitap merkezli düşünüş ve mevcut anlamın korunması varsayımı geçerliliğini sürdürdüğü takdirde, yeni anlama yöntemlerinin meşruluğu nasıl sağlanabilir?

## EKLER:

### Ek 1: Fıkıh usulü tanımları:

\*Şâfi (ö. 344), Usûlü'ş-Şâfi, 13.

فإن أصول الفقه أربعة: كتاب الله تعالى و سنة رسوله و إجماع الأمة والقياس فلا بد من البحث في كل واحد من هذه الأقسام ليعلم بذلك طريق تخريج الأحكام

<sup>30</sup> Prof. Dr. M. Akif Aydın, müteşekkik olduğum müzakeresi esnasında, fıkıh usulünün bir işlevi'nin de kamu otoritesinin dine müdahalesini önlemek olduğunu belirtmiştir. Fıkıh usulünün temel varsayımları ve işlevleri birlikte düşünüldüğünde, böyle bir neticeye ulaşmak mümkün görülebilir. Gerçekten de fıkıh usulü Şatibi'nin de belirttiği gibi, dini korumak gibi bir işlevi üstlendiğine göre, bu korumanın kamu otoritesinin müdahalelerini de içine alacağı açıktır. Ancak fıkıh usulünün kamu otoritesinin müdahalesini önlemek işlevini üstlendiğini söylerken, ince bir noktayı göz önünde bulundurmamak yerinde olur. O da şudur: Fıkıh usulünün oluşumunda Muaviye ile başlayan 'din ve siyasetin ayrışması' sürecinin etkisini de gözden ırak tutmamak ve din ve siyasetin ayrışması sürecinin fıkıh usulündeki temel anlayışların oluşmasına, netleşmesine ivme kazandırdığını göz önünde bulundurmamak gereklidir. Tabir caizse fıkıh usulünün temel parametreleri, Muaviye'nin 'din işlerinizi kendiniz düzenleyin, siyaseti bize bırakın' sözünde ifadesini bulan ayrışım sürecinin sonrasında, fıkıhı kendi ayakları üzerinde durdurma çabasının sonucunda oluşmuştur.

**\*Bâkılânî** (ö. 403), Takrîb, I, 172-173.

فأما أصول الفقه فهي العلوم التي هي أصول العلم بأحكام أفعال المكلفين . وقد علم أن العلم بهذه الأحكام لا يحصل إلا عن نظر في أدلة قاطعة و أمارات يودي النظر فيها إلى حصول العلم بأحكام فعل المكلف إما عن الدليل القاطع بغير توسط غلبة الظن لذلك أو بتوسط غلبة الظن بحصول الحكم ... فيجب أن تكون العلوم التي تبني عليها العلوم بالفقه هي أصول الفقه و أن تكون الأدلة التي يتوصل بالنظر فيها إلى العلم بأحكام أفعال المكلفين أصول العلم بها من حيث لم يمكن العلم بها دون حصولها وحصول العلوم التي بحصولها يمكن النظر في تلك الأدلة على مراتبها وليس يمكن النظر في أدلة الفقه مع عدم تلك العلوم ولا يمكن التوصل بكمال العقل والعلم بالتوحيد والنبوة وما يتصل بذلك إلى العلم بأحكام المكلفين لو لم ينصب الأدلة عليها من الخطاب في الكتاب والسنة والإجماع والمودع في ذلك من معانية المعلق بها الأحكام فيجب لذلك أن يكون ما ذكرناه هو أصول الفقه

Basrî (ö. 436), Mu'temed, I, 5

النظر في طرق الفقه على طريق الإجمال و كيفية الاستدلال بها وما يتبع كيفية الاستدلال بها

Fıkın yolları (turuku'l-fikh), üzerinde sahih nazar icra edildiğinde fıkhı ulaşılan şeyler olup "delalet" ve "emare" olmak üzere ikiye ayrılır. Delalet üzerindeki sahih nazar, "ilm"e, emare üzerindeki sahih nazar ise "zann-ı galib"e götürür. [Nazar, fikir demektir. Buna istidlal de denilebilir. İstidlal, -bir şeye itikad veya zan ile ulaşabilmek için- itikadat veya zununun tertibidir (Basri, I, 4-6).

Tanımdaki "على طريق الإجمال" kaydı fıkhın muayyen (tafsîlî) delillerini dışarıda bırakmaya yöneliktir. Ona göre, fıkıh usulünü fıkhın delilleri şeklinde tanımlamak, fakihlerin muayyen deliller hakkında söylediklerinin de fıkıh usulüne girmesi anlamına gelir. Oysaki, emrin vücuba delaleti, nehyin delaleti, icmâ' ve kıyas gibi deliller, fıkhın aksine muayyen olmayan delillerdir.

**\*Ferrâ** (ö. 458), Udde, I, 70.

وأما أصول الفقه فهو عبارة عما تبين عليه مسائل الفقه وتعلم أحكامها به

**\*Bâcî** (ö. 474), İhkâmu'l-Fusûl, 47.

الفقه معرفة الأحكام الشرعية

وأصول الفقه ما إنبت عليه معرفة الأحكام الشرعية

**\*Şîrâzî** (ö.476), Şerhu'l-Lüma', I, 161.

وأما أصول الفقه فهي أدلة الفقه و إنما كان كذلك لأننا قد بينا أن الفقه هو الأحكام الشرعية والأحكام إنما تعرف بالأدلة ويستند إليها فيجب أن تكون الأدلة هي الأصول . والأصول في عرف الأصوليين أدلة الفقه وما يتوصل به إلى الأدلة على سبيل الإجمال

**\*Cüveynî** (ö. 478), Burhân, I, 78.

أصول الفقه هي أدلته و أدلة الفقه هي الأدلت السمعية وأقسامها نص الكتاب و نص السنة المتواتر والإجماع ومستند جميعها قول الله تعالى

**\*Gazâlî** (ö. 505), Müstesfâ, I, 5.

العلم بطريق ثبوت هذه الاصول الثلاثة وشروط صحتها ووجوه دلالتها على الأحكام هو العلم الذي يعبر عنه بأصول الفقه

**\*Kelvezânî** (ö. 510, Temhîd, I, 5-6.

وأما أصول الفقه فله معنيان معنى في العرف و معنى في اللغة فأما معناه في اللغة فهو ما بينى عليه الفقه وما يتفرع منه

فأما معناه في العرف بين الفقهاء فهو الأدلة والطرق و مراتبها وكيفية الاستدلال بها

\***Râzî** (ö. 606), Mahsûl, I, 80.

أصول الفقه عبارة عن مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها

\***Amidî** (ö. 631), İhkâm, I, 8

أصول الفقه هي أدلة الفقه وجهات دلالاتها على الأحكام الشرعية وكيفية حال المستدل بها من جهة الجملة لا من جهة التفصيل

\***İbnü'l-Hacib** (ö. 646), Müntehe'l-Vusûl ve'l-Emel, 3.

أما حده لقباً فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية . وأما حده مضافاً فالأصول الأدلة الكلية والفقه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالإستدلال

\*Nesefî (710)

Hanefî usulcülerden **Nesefî**'nin tanımı: **Fıkıh usulü, delillerden ve delillerin hükümlere delalet yönlerini bilmekten ibarettir.** (Nesefî, fıkıhın sözlük anlamının “konuşanın amacını, onun sözünden anlamak” (fehmu garadi'l-mütekellim min kelamih) olduğunu belirttiikten sonra, terim anlamının “şer'î ameli hükümleri, tafsilî delillerinden istidlal yoluyla bilmek” şeklinde verir (Nesefî, Keşfu'l-esrar, I, 6).

\***Sadrüşşerîa** (ö. 747), Tavzîh, I, 19, 20.

أصول الفقه الكتاب والسنة والإجماع والقياس وإن كان ذا فرعا للثلاثة وعلم أصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها إليه على وجه التحقيق

Ek 2: Fıkıh usulünün ana konuları:

\***Cessâs**'ın (ö. 370 h.) *el-Fusûl fî'l-Usûl* isimli eserinde:

Amm, hass, zahir, nass, mücmel, delilü'l-hitab, hakikat, mecaz, muhkem, müteşabih, beyan.

Emir ve nehiy,

Nesih,

Öncekilerin şeriatı,

Haberler,

Hz. Peygamberin filleri,

Hazır ve ibaha,

İcmâ',

Sahabeyi taklîd,

Kıyas, ictehad, istihsan,

Lafızların delaletine ilişkin konular önceliği almıştır. Fıkıh usulüne dair yazdığı eserini, tevhid konularına ilişkin bilinmesi gerekenlere dair bir mukaddime ve Kur'an'ın manalarının istinbat yollarını bilme, delaletlerini istihraç etme ve lafızlarını ihkam etme (vema tatarrafu aleyhi enhau'l-kelami'l-arabi ve'l-esmau'l-luğaviyye ve'l-ibaratu's-şer'iyye) hususunda ihtiyaç duyulan şeyler için bir taviye (ayak basma yeri) olarak tavsif etmektedir (Cessâs, Ahkâmu'l-Kur'an, I, 5)

\***Basrî**'nin usul konularını taksimi ise şöyledir: Fıkıh usulü, şer'î hükümlere götüren yollar ve şer'î hükümler de müctehid ve müctehid olmayanı bağlayıcı olduğuna göre bunun bir yolu olmalıdır. Müctehid olmayanın yolu, müctehidin fetvasıdır. Müctehidin yolu ise iki kısımdır.

Birincisi, şer' değiştirmediğinde aklın hşkmş ğzere kalma. (şer'in hangi konularda aklın hşkmşnden nakletmesinin caiz olup olmadiğını bilmek iin Hazr ve ibahanın zikredilmesi gerekiyor)

İkincisi, hakřmden gelen ya da hakřmden gelmesine yol olan (ictihad).

Hakřmden gelen iki eřitir:

A.Mřstenbat olan: kıyas

B.Mřstenbat olmayan: 1)Sřzler, 2)Fiiller

1.Sřzler: Sřzlerin kendisinden sadır olduğu hakim ya bizzat hakimdir (Allah), ya da hatadan korunmuş olduğu iin hakimdir (peygamberler ve ũmmet –cemaatu'l-ũmme).

Sřzler iki eřitir. a.İfadede asıl olan sşz (fiiller: emir, nehiy, isimler: amm, hass. Bunların delaletleri ya mşcmel, ya da mşbeyyendir), b) ifade hususunda başkasına tabi olan sşz (harfler).

2.Fiiller:

Bu taksim sonucunda usul konuları şunlar olmaktadır:

Hitab(in delaleti) iinde yer alan konular: Kelamın kısımları, Hakikat ve mecaz, Harflerin anlamları, Emir ve nehiy, Umum ve husus, Mřcmel ve mşbeyyen, Fiiller, Nasih ve mensuh

İcmâ'

Haberler

Kıyas

Hazr ve ibaha

Hřkřmlerin yolları

Delillerle istidlal keyfiyeti

Mřftř ve mşsteftşnin sıfatı

İsâbetü'l-mřctehidin

### **Ek 3: Delillerin tertibi:**

\*Hanbeli usulcř Ferrâ'nın tertibi:

1.Asl

a.Kitap

b.Sřnnet

c.İcmâ'

2.Mefhum-ı asl

a.Mefhumu'l-hitab

b.Delilř'l-hitab

c.Ma'ne'l-hitab

3.Istıřhabu hal(Udde, I, 70,71,72)

\*Maliki usulcř Baci'nin tertibi:

1.Asl: Kitap, sřnnet, icmâ'

2.Ma'kulř asl: Lahnu'l-hitab, fahve'l-hitab, hasr ve ma'ne'l-hitab

3.Istıřhabu'l-hal



**\*Hanefi usulcü Nesefi'nin tertibi:**

Nesefi Menar adlı usul eserinin başında delilleri sayarken, “Şer'in usulü (usulu'ş-şer'), üçtür, dördüncü asıl kıyastır” der. Keşfu'l-esrar'da ise kıyası niçin dördüncü asıl olarak zikrettiğini şöyle açıklar:

1) Kıyas bize nisbetle asıldır. Çünkü biz ferdeki hükmü ona izafe ediyoruz. Gerçekte ise kıyas asıl değildir. Çünkü, hükmün isbatı hususunda rey'in hiçbir rolü yoktur ve kıyas, ilk üç aslın fer'idir.

2) İlk üç aslın etkisi, hükmün aslının isbatı hususundadır. Kıyasın etkisi ise, hükmün vasfının husustan umuma değişmesi hususundadır.

3) Kıyas, ilk üçünden farklı olarak, kat'i değil, zannidir. Bu yüzden kıyasa, ilk üçünde çözüm bulunamaması durumunda gidilir.

Menar'ın şarihlerinden İbn Melek bu yorumlara ilave olarak bir de şunu zikreder: Kıyas dördüncü asıl olarak zikredilmiştir. Çünkü ilk üç asıl (Kitab, sünnet ve icmâ'), hem kelimelerin ilminin, hem fıkıhın asıllarıdır. Kıyas ise sadece fıkıhın aslıdır. Nesefi'nin şarihlerinden Aynî'nin, metinde “usulu'l-fıkıh” yerine, “usulu'ş-şer” deyişiminin seçilmesini, deyişimin fıkıh yanında kelimelerin ilmini de içine almasının amaçlandığına bağlaması İbn Melek'in bu izahını destekler.

**Ek: 4: Delalet biçimleri:**

Dealet konusunun usul eserlerinde nasıl ele alındığını göstermek, mahiyetlerine ışık tutmak maksadıyla, birkaç usulcünün delalet biçimleri konusundaki yaklaşımlarını burada vermek istiyoruz. Bu usulcüler kronolojik sırayla şunlardır: Ebu'l-Huseyn el-Basri (Mutezilî-Hanefî?), Bacî (Eş'ari-Maliki), Şirazi (Eş'ari-Şafii), Cüveynî (Eş'ari-Şafii), Gazali (Eş'ari-Şafii), Amidi (Eş'ari-Şafii).

\*Ebu'l-Huseyn el-Basrî, el-Mu'temed:

Hakîmden gelen iki çeşittir:

I. MÜSTENBAT OLAN: Kıyas

II. MÜSTENBAT OLMAYAN: Müstenbat olmayanlar, sözler ve fiillerden ibarettir.

A. Sözler: Sözlerin kendisinden sadır olduğu hakim ya bizzat hakimdir (Allah), ya da hatadan korunmuş olduğu için hakimdir (peygamberler ve cemaatu'l-ümme).

1. İfadede asıl olan sözler

a. Zamana bağlı olarak mana ifade eden sözler (Fiiller): Emir ve nehiy.

b. Zamana bağlı olmaksızın mana ifade eden sözler: Amm, hass, mücmel, mübeyyen.

2. İfadede başkasına tabi olan sözler: Harfler

B. Fiiller (Eylem):

\*Bâcî, el-İhkam:

Deliller: Deliller, Asıl, ma'kulü asl ve ıstışab-ı hâl'den ibarettir.

I. ASIL: Kitap, Sünnet, icmâ'

A. Mecaz

B. Hakikat

- 1.Mücmel
- 2.Mufassal
  - a.Gayr-ı muhtemel (nass)
  - b.Muhtemel
    - aa.Amm
    - bb.Zahir: Emir ve Nehiy
- II.MA'KUL-I ASL:
  - A.Lahnu'l-hitab
  - B.Fahve'l-hitab
  - C.Hasr
  - D.Ma'ne'l-hitab (kıyas)

### III. ISTISHAB.

\*Şîrâzî, Şerhu'l-Lüma':

Hitap mücmel ve mübeyyen olmak üzere ikiye ayrılır.

I.MÜCMEL (Müteşabih)

II.MÜBEYYEN:

A.Mantuk (beyanı nutku ile ifade eden)

1.Nass (tek manaya gelen lafız)

2.Zahir

a.Emir

b.Nehiy

3.Umum

B.Mefhum (beyanı mefhumu ile ifade eden)

1.Delilü'l-hitap (mefhumu'l-muhalefe)

2.Fahve'l-hitap (mefhumu'l-muvafaka)

3.Lahnu'l-hitap (muzmarat)

Bütün bu hitaplar mübeyyen kısmından olup kendisiyle kastedileni bilmede başkasına ihtiyaç duymaz ve tafsilî meselelerde bunlarla ihticac sahihtir.

\*Cüveynî, el-Burhân:

Lafızdan anlaşılan iki kısımdır:

I.MANTUKUN BİH

A.Anlamını ifade eden lafız

1.Nass

2.Zahir

B.Anlamını ifade etmeyen lafız: Mücmel (müteşabih)

II.MEFHUM

A.Mefhumu'l-muvafaka (fahva)

B.Mefhumu'l-muhalefe

\*Gazâlî, el-Müstesfâ:

Peygamberden sadır olan şeyler, lafız, fiil, sukut ve takrirden ibarettir.

Lafzın Delaleti şu şekillerden biriyle gerçekleşir:

#### I.MANZUMUN DELALETİ

A.Dille ilgili genel meseleler

B.Mücmel ve Mübeyyen

C.Zahir ve Müevvel

D.Emir ve Nehiy

E.Amm ve Hass

#### II.MEFHUMUN DELALETİ

A.İktizanın delaleti

B.İşaretin delaleti

C.Hükümün münasip vasfa izafesinden talili anlamak

D.Mefhumu'l-muvafaka

E.Mefhumu'l-muhalefe

F.Hz. Pey. Fiillerinin, sukutunun ve istibşarının delaleti

#### III.MA'KULUN DELALETİ (KIYAS)

\*Semerkandî (ö. 539), Mizan,

Hükümlerin Kitabla ilişkilendirilme keyfiyeti ve Kitabın hükümlere delaleti; 1) İbare, 2) İşaret, 3) Izmar, 4) Delalet ve 5) İktiza olmak üzere beş yöndendir.

Hükümlerin ibareye taalluk keyfiyetinin bilinmesi de kelamın dildeki kısımlarının bilinmesine bağlıdır. Kelamın kısımları emir, nehiy, haber ve istihbar olmak üzere dördtür. İstihbarın, hakiki anlamda Allah'ın kelamına için söz konusu olmadığına göre, hükümlerin kendisine taalluk edeceği kısım geri kalan üç kısımdır. Bu üç kısımdan her biri de âmm, hâss, müşterek, müevvel, zahir, hâfî, nass, müşkil, müfesser, mücmel, muhkem, müteşabih, hakikat, mecaz, sarîh, kinaye, mutlak, mukayyed ve benzeri kısımlara ayrılır (Mizan, I, 190-192).

\*Amidi, el-İhkam:

Kitap, Sünnet ve İcmâ'dan oluşan metin hakkındaki inceleme (nazar) iki kısma ayrılır:

#### A.MANZUMUN DELALETİ

1.Emir

2.Nehiy

3.Amm ve Hassın Anlamı

4.Umumun tahsisi

5.Umumun tahsisinin delilleri

6.Mutlak ve Mukayyed

7.Mücmel

8.Beyan ve Mübeyyen

9.Zahir ve tevili

#### B.GAYR-İ MANZUMUN DELALETİ

1.İktizanın delaleti

2.Tenbih ve İmanın delaleti

3.İşaretin delaleti

4.Mefhumun delaleti

A.Mefhumu'l-muvafaka

B.Mefhumu'l-muhalefe

**Ek 5:**

“Fıkıh usulü, şeriatın külli esaslarına (külliyyatu’ş-şer’) raci olması sebebiyle, zanni değil, kat’idir. Şeriatın külli esaslarına dayalı olan şeyler ise kat’idir. Şâtübîye göre fıkıh usulünün külliyyatu’ş-şer’e raci olduğu –kesinlik ifade eden- istikra ile açıkça görülmektedir. Fıkıh usulünün kat’i oluşu ise şöyledir:

1.Fıkıh usulü, ya aklî asıllara ya da külli istikraya racidir. Bunların her ikisi de kat’idir. Bu ikisinin mecmu dışında üçüncü bir seçenek yoktur.

2.Fıkıh usulü zanni olsaydı ne aklî bir duruma ne de “şer’î bir külli”ye raci olabilirdi. Çünkü zan akliyyat hususunda makbul değildir ve şer’î alanda ise cüz’i meselelerde söz konusudur. Eğer zannın külliyyatu’-şeriaya taalluku caiz olsaydı, ilk külli olan “aslu’ş-şeria”ya taalluku da caiz olurdu. Bu ise adeten mümkün değildir. Burada külliyat ile, zaruriyyat, haciiyyat ve tahsiniyyatı kastediyorum. Ve şayet şeriatın aslına zan taalluk etseydi, şek de taalluk ederdi ve şeriatın tağyir ve tebdili caiz olurdu. Bu ise Allah’ın taahhüt ettiği korumanın tam tersidir.

3.Zannı fıkıh usulünde bir asıl yapmak caiz olsaydı, dinin asıllarında (usûlu’d-din) bir asıl yapmak da caiz olurdu. Zannın dinin asılları hususunda asıl olamayacağına ittifak vardır. Aynı durum fıkıh usulü için de geçerlidir. Çünkü fıkıh usulünün, şeriatın aslına nisbeti, tıpkı, usulu’d-din’in nisbeti gibidir. Her ne kadar mertebe itibariyle aralarında farklılık bulunsa da, her ikisi de bütün dinlerde (mille) muteber külliyat olması bakımından eşittir. Bu külliyat dinin korunması kapsamına dahildir...” (Şâtübî, Muvafakat, Beyrut 1991, I, 19-22).