

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANA BİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

USÛLÜ'L-FİKH'IN MAHİYETİ VE GAYESİ

Doktora Tezi

A. CÜNEYD KÖKSAL

İstanbul, 2007

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANA BİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

USÛLÜ'L-FİKH'İN MAHİYETİ VE GAYESİ

Doktora Tezi

A. CÜNEYD KÖKSAL

Danışman: PROF. DR. İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ

İstanbul, 2007

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	v
KISALTMALAR.....	vi
GİRİŞ	
I. Araştırmanın Amaçları, Yöntemi Ve Kaynakları.....	1
II. Konuya Genel Bir Bakış.....	5
III. İlimlerin Mahiyet Ve Gayesinin Belirlenmesinde Önem Taşıyan Temel Kavramlar	14
A. İlim	14
B. Mukaddime.....	16
C. Mevzû	19
1. Bahs	20
2. Zâtî Araz	20
3. Haysiyet Kaydı	23
4. Cihet-i Vahde.....	25
5. İlim-Mevzu Arasındaki Teklik-Çokluk İlişkisi	26
6. En Genel Mevzu, En Yüksek İlim	31
7. Fıkıh Usûlü Dışındaki İlimlerin Mevzûları ve İlim Şablonunun Diğer İlimlere Uygulanması	35
D.Mebde/Mebâdî	39
E. Mesele/Mesâil	41
F. Mahiyet.....	43
G. Tarif.....	46
H. Gâye, Fâide, Garaz ve Maksud	51
I. İşlev	53

BİRİNCİ BÖLÜM

MAHİYET VE GAYE İLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR IŞIĞINDA FIKİH USÛLÜ

I. FIKİH USÛLÜNÜN MAHİYETİ	55
A. Fıkıh Usûlünün İlimler Taksimi İçerisindeki Yeri.....	55
B. Fıkıh Usûlünün Tarifi.....	61
1. Asl/Usûl.....	62
2. Fıkıh.....	63
3. Usûlü'l-Fıkıh.....	64
C. Fıkıh Usûlünün Mevzuu.....	73
D. Fıkıh Usûlünün Mebde'leri (<i>Mebâdî</i>).....	80
1. Fıkıh Usûlünün İstimdad Ettiği İlimlerle İlişkisi.....	82
a. Fıkıh Usûlünün Kelâmla İlişkisi ve Onun Bir Alt Dalı Olarak Düşünülmesi	82
b. Fıkıh Usûlü-Fıkıh İlişkisi.....	91
c. Fıkıh Usûlü-Dil İlimleri İlişkisi	95
d. Fıkıh Usûlü-Mantık İlişkisi.....	102
2. Fıkıh Usûlünün Bağımsızlığı	104
E. Fıkıh Usûlünün Meseleleri	110
1. Biçim Yönünden Fıkıh Usûlü Meseleleri	110
2. Fıkıh Usûlünün İçeriği ve Sistematiği	114
3. Fıkıh Usûlünün Başka İlimlere Ait Meseleleri Bünyesine Dahil Etmesine Yönelik İtirazlar	129
II. FIKİH USÛLÜNÜN GAYESİ	138

A. Fıkhî Hükümler Elde Etmek	139
B. Mensup Olunan Mezhebin Görüşlerini Sistemleştirmek, Meşrulaştırmak ve Mezhebi Savunmak.....	143
C. İslâmî İlimlere Metodolojik Bakımdan Model ve Örnek Olmak.....	154
D. İslâm Toplumunun Kurucu İlkelerini ve Kıymet Hükümlerini Muhafaza Etmek	157
E. Toplumda Hukukî İstikrarı Sağlamak	159
F. Din ve Hukuk Alanının, Siyasî Alanın Müdahalesinden Bağımsız Olarak Faaliyette Bulunmasını Temin Etmek	160

İKİNCİ BÖLÜM

FIKİH USÛLÜ İLE TEORİK HUKUK DİSİPLİNLERİ ARASINDA MAHİYET VE İŞLEV YÖNÜNDEN BİR MUKAYESE

I. TEORİK HUKUK DİSİPLİNLERİNİN MAHİYET VE İŞLEVİ.....	161
A. Hukuku Teorik Olarak İnceleyen Disiplinler	161
1. Hukuk Bilimi (Jurisprudence)	162
2. Hukuk Felsefesi	164
3. Hukuk Teorisi (Legal Theory).....	167
a. Genel Olarak	167
b. Hukuk Teorisinin İşlevleri	171
4. Hukuk Metodolojisi	173
5. Hukuk Doktrini / Hukuk Dogmatığı.....	174
B. İlimler Tasnifinde Hukukun Yeri.....	176
C. Batı Muhitinde Hukuk Düşüncesi Alanında Gelişen En Önemli Yaklaşımlar.....	180
1. Tabîî Hukuk	182
2. Hukukî Pozitivizm	188
3. Amerikan Realizmi	196

4. Hukuk-Dil İlişkisi Konusundaki Yaklaşımlar	197
II. FIKIH USÛLÜ VE MODERN HUKUK DİSİPLİNLERİ	199
A. Temel Önem Arzeden Soru Ve Meseleler Bakımından Fıkıh Usûlü ve Batı Hukuk Düşüncesi	199
B. Fıkıh Usûlü İle Batılı Disiplinler Arasında Bir Mukayese.....	209
SONUÇ.....	219
BİBLİYOGRAFYA.....	228

ÖNSÖZ

Fıkıh usûlü, dinin temel kaynaklarının nasıl anlaşılması gerektiğini, bu kaynaklardan hareketle ibadet ve hukukla ilgili meselelere hangi metodlarla çözüm getirilebileceğini inceleyen bir ilim dalı olarak tarih boyunca birçok âlimin sayısız eserine konu olmuştur. Bu disiplin İslâm hukuk düşüncesinin temel ilkelerini ve metodolojisini içerisinde barındırması bakımından hem aklî hem de naklî bir özellik taşımakta olup, bu hususiyeti sebebiyle metodolojiyle ilgili çalışmaların her zaman merkezinde yer almıştır. İslâm muhitinde yaygın olan ilimlere dair ortak bir metodoloji ve ortak bir ilim dili tesis edilmesine yönelik çabaların yoğunlaştığı Gazâlî sonrası dönemde, fıkıh usûlünün de sözkonusu çabalardan en çok etkilenen ilimler arasında yer aldığı görülür. Çalışmamızda bilhassa Gazâlî sonrası dönem dikkate alınmak suretiyle, bütün ilimler için geçerli olduğu kabul edilen kavramlar çerçevesinde fıkıh usûlünün mahiyet ve gayesini araştırmaya çalıştık. Öncelikle ilgili kavramları fıkıh usûlünden bağımsız olarak ortaya koyup inceledikten sonra bunları fıkıh usûlüne tatbik etmeye, daha sonra da modern Batı hukuk camiasında geliştirilen düşünceler çerçevesinde Batılı hukuk disiplinleriyle fıkıh usûlünün mahiyet ve gaye bakımından bir mukayesesini yapmaya gayret ettik.

Bütün ilmî çalışmalar gibi bu tezde de pekçok kişinin katkısı bulunmaktadır. Öncelikle, ilim yolunda yürüyebilmem için bana verimli bir ortam sağlayan aileme teşekkür borçluyum. Tez çalışmalarım boyunca gerek muhtevaya ilişkin gerekse teknik hususlarla ilgili eksikliklerime işaret eden, çalışmanın zenginleşmesini sağlayan perspektifler ortaya koyan danışman hocam Prof. Dr. İbrahim Kâfî Dönmez'e müteşekkirim. Yüksek lisans çalışmalarımın itibaren yıllar boyu devam eden ders ve müzakerelerimiz esnasında dile getirdiği ufuk açıcı tavsiyelerini, yönlendirmelerini, eleştirilerini her zaman minnetle anacağım Doç. Dr. Tahsin Görgün'e şükranlarımı sunuyorum. Tezin çeşitli yönlerini zenginleştiren tenkit ve tavsiyeleri sebebiyle hocalarım Prof. Dr. İlhan Kutluer'e, Doç. Dr. Bilal Aybakan'a, Prof. Dr. Ahmet Yaman'a, Doç. Dr. Muharrem Kılıç'a, Doç. Dr. Recep Şentürk'e, Doç. Dr. Şükrü Özen'e, Düccane Cündioğlu'na, değerli dostlarım Dr. Süleyman Kaya ile Sercan Gürler'e ve ayrıca yetişmemde emeği geçen bütün hocalarıma teşekkürlerimi sunmayı bir borç biliyorum.

A. Cüneyd Köksal

İstanbul 2007

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
a.mlf.	Adı geçen m��ellif
bkz.	Bakınız
byy	Basım yeri yok
c.	Cilt
ev.	Çeviren
D��A	Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	Edit��r
E��İFD	Erciyes ��niversitesi İlahiyat Fak��ltesi Dergisi
haz.	Hazırlayan
n��r.	Ne��reden
s.	Sayı
sy.	Sayfa
tsz.	Tarihsiz
v.	Vefat tarihi
vd.	Ve devamı/ve diğ��rleri
vr.	Varak

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN AMAÇLARI, YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

Tezimiz, fıkıh usûlünün mahiyet ve gayesini incelemeyi hedeflemektedir. Fıkıh usûlünün diğer ilimlerden farklı olan hususiyetleri, muhtevası ve kapsamı, ilimler tasnifi içerisindeki yeri, tarifi, mevzu, mebadi ve meseleleri, gaye ve faidesi, tarih boyunca gördüğü işlevleri bu çerçevede içerisinde yer almaktadır. Herhangi bir ilmin mahiyet ve gayesini ele almak için, genel olarak ilimlerin mahiyet ve gayelerine dair geliştirilen kavramların gözönünde bulundurulması gerektiği için, çalışmamız bu genel çerçeveden hareket etmektedir. İlk dönem fıkıh usûlü literatüründe, fıkıh usûlünün mahiyeti ve gayesi kapsamında kabul edilebilecek hususlarla ilgili bazı ifadeler yer almakla birlikte, bunlara dair ayrıntılı terminoloji ile sistematik yaklaşımların, Gazâlî'den sonraki usûlcüler tarafından fıkıh usûlüne tatbik edildiği görülmektedir. İlimlerin mahiyet ve gayesine dair ayrıntılı ve sistemli terminoloji ilk olarak Aristo tarafından ortaya konulmuş ve müslümanlar arasında da bilebildiğimiz kadarıyla ilk olarak Fârâbî ile İbn Sina tarafından benimsenerek işlenmiş ve geliştirilmiştir. Felsefe-mantık kökenli olan bu terminolojinin, fıkıh usûlcüleri tarafından bu disipline tatbik ediliş biçimi ve süreci, tezimizde ağırlıklı bir yer işgal edecektir. Çalışmamız bu terminolojinin disiplin içerisindeki uygulanışı ve ilgili tartışmalar üzerinde odaklanacaktır. Bu bakımdan en baştan itibaren fıkıh usûlü literatürünün temsil edici nitelikteki metinleri kaynak olarak kullanılacaktır. Ancak sözkonusu ettiğimiz terminolojinin mahiyeti ve diğer ilimleri de ilgilendiren tabiatı dolayısıyla, tezimiz kelâm, mantık ve felsefe başta olmak üzere diğer bazı disiplinlerle de yakından alakalı olup bu ilim dallarına ait belli başlı kaynaklar da çalışmamızda kullanılacaktır.

Çalışmamızda teorik İslâmî ilimlerin geçirdiği dönüşüm süreci içerisinde fıkıh usûlünün yerini tespit etmek öncelikli amaçlarımızdan birini oluşturmaktadır. İlimlerin mahiyeti ve gayesiyle ilgili değerlendirmeler, Gazâlî sonrası dönemde (yaklaşık bir tarihlendirmeye 12. – 18. yüzyıllar) sözkonusu olduğu ve mevzu, mesail ve mebadi gibi

kavramlar bu dönemde ayrıntılı bir biçimde incelendiği için, bu kavramları fıkıh usûlü içerisinde işleyip geliştiren usûl eserleri tezimizde öncelikli olarak incelenmiştir. Bununla birlikte, mahiyet ve gaye ile ilgili kimi bahislerin ıstılâhî olarak değilse de, kavramsal varlıkları bakımından ilk dönem eserlerinde de mevcut olması gerektiği düşüncesinden hareketle, Şâfiî'den itibaren fıkıh usûlü hakkında yazılmış olan hemen her ekole ait temsil edici nitelikteki eserler dikkate alınmış ve kaynak olarak kullanılmıştır.

Usûlcülerin fıkıh usûlünün mahiyet ve gayesinin tespitiye yönelik yaptıkları açıklamaların genellikle usûl kitaplarının baş kısmında, mukaddime bölümünde yer aldığı görüldüğü için, kaynak olarak kullandığımız bütün eserlerin ilgili kısımları incelenmiştir. Ancak ele aldığımız konular çok geniş bir alanı ilgilendirdiği için, bu eserlerin yalnızca baş taraflarının incelenmesiyle yetinilmemiş; usûlcülerin fıkıh usûlünün nitelikleri ve hususiyetleriyle, muhtevasıyla, mebâdî ve meselelerin tespitiyle, diğer ilimlerle ilişkisiyle, ictihad gibi bazı spesifik konuların disiplindeki yerleriyle ilgili olarak yaptıkları açıklamaları takip edebilmek amacıyla, ilgili literatüre ait eserlerin mukaddime dışındaki bazı bölümleri de incelenmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla gerek kaynak olarak belirlenecek usûl eserlerinin tespitiyle, gerekse bu eserlerin muhtevasıyla ilgili keskin bir sınırlandırma yoluna gidilmemiştir.

Fıkıh usûlünün mahiyet ve gayesiyle ilgili geniş tartışmaların, yukarıda da belirttiğimiz gibi daha çok muahhar dönem literatüründe yer alması dolayısıyla, ağırlıklı olarak istifade ettiğimiz kaynaklar muahhar döneme aittir. Mezkur eserlerden bir bölümünün medreselerde okutulmuş, üzerlerine şerh ve haşiyeler yazılmış olması dolayısıyla muahhar devrin ilim hayatında önemli etkileri olmuştur. Modern ilim camiasının çoğunlukla gerekli önemi vermediği görülen, ancak birçok yeni düşünce ve tartışmaları içinde taşıyan şerh ve haşiyeler de çalışmamızda özel bir dikkatle incelenmeye çalışılmıştır. Usûl literatürünün çoğu basılmış olmakla birlikte, çalışmamızda bazı yazma eserler de kaynak olarak kullanılmıştır.

Fıkıh usûlü bahislerini furûya tatbik bakımından ele alan ve usûl literatürüne paralel olarak gelişerek kendi içinde müstakil bir kitabiyat teşkil eden 'tahrîcî'l-furû ale'l-usûl' kitapları da tezimizde kaynak olarak kullanılmıştır. Bu literatürün, usûl ba-

hislerini çoğunlukla mücerret olarak ele alıp inceleyen temel fıkıh usûlü kitaplarının bıraktığı bir boşluğu doldurduğu ve mütemmim bir rol oynadığı görülmektedir.

İlimleri tanımlayan ve diğerlerinden ayıran kavram ve yaklaşımlar, geniş bir konu yelpazesine ait kaynaklar içerisinde dağılmış bir durumdadır. Bu bakımdan tezimizde mantık, kelâm, felsefe, dil ilimleri gibi ilim dallarının muahhar döneme ait belli başlı ürünleriyle birlikte, ilimler tasnifi ve kavram sözlüklerine dair eserler de gözden geçirilmiştir.

Klasik İslâmî ilimler geleneğinde bir ilmi tanımlamak, diğerlerinden ayırmak, onun kendisine mahsus olan özelliklerini ortaya koymak, amacını ve faydasını belirtmek üzere kullanılan “tarif, mevzû, gâye, fâide, mesâil ve mebâdî” gibi kavramlar, özellikle sonraki dönem mantık külliyatında incelenmiş, klasik fıkıh usulü literatürünün bilhassa muahhar dönem eserlerinde de, bu ilimle ilgili olarak bu konulara yer verilmiştir. Bu literatürde ayrıca fıkıh usulünün müstakil bir ilim olup olmadığı, diğer ilimlerle olan bağımlılık ilişkisi de ele alınır. Mebâdî diye isimlendirilen ve diğer bazı ilimlerde –ki bunlar genellikle nahiv/dil, kelam ve fıkıh ilimleri olarak kabul edilir- incelenmiş olup kendi bünyesinde tartışılmadan kabul edilerek kullanılan bilgi ve hükümler de, fıkıh usulünün konuları birbiriyle irtibatlı bir ilim olup olmadığı noktasında özellikle mütekellim usulcüler tarafından incelenen bir husus olmuştur.

Tezimizin amaçlarını çalışmanın girişi ve iki bölümüyle irtibatlı olarak ifade etmemiz mümkün görünmektedir. İslâm düşüncesinde, özellikle Gazâlî sonrası dönemde ilimlerin mahiyeti, amaçları, ilimleri birbirinden ayıran kriterler, felsefî kaynaklı ilim tasavvurunun teorik İslâmî ilimlere de tatbik edilmesiyle birlikte gerçekleşen ‘ilim’ tasavvurundaki dönüşümü tasvir ve tahlil etmek, giriş kısmının amacıdır. Böyle bir çalışmaya rastlayamadığımız için, bu kısmın İslâm düşüncesi tarihiyle ilgili çalışmalara bir katkı olmasını umuyoruz.

Girişte sözkonusu edilen ve açıklanan kavramlar ışığında, fıkıh usulünün mahiyet ve gayesini incelemek, bu kavramları fıkıh usulüne tatbik etmek birinci bölümün amacıdır. Bu bölümde usulcülerin kendi açıklamaları esas alınmak suretiyle, fıkıh usulünün mahiyet ve gayesi incelenmiş; ilmin ismini oluşturan kavramların tarifleri, disip-

linin mevzu, mebde ve meseleleri, gaye ve işlevleri, muhteva ve sistematığı ile ilgili görüşler tasnif, tahlil ve tenkit edilmiş, bazı modern araştırmacıların ilmin mahiyet ve işleviyle alakalı görüşleri de dikkate alınmış ve bunlar gerekli yerlerde değerlendirilmiştir.

Hukuk düşüncesiyle ilgili olarak 19. ve 20. yüzyıllarda Batıda geliştirilen yaklaşımlar ve teorik hukuk disiplinleri ikinci bölümde tahlil edilip fıkıh usûlü ile mahiyet ve işlev yönünden mukayese edilmiştir. Bu bölümde en çok etkili olmuş Batılı düşünürlerin kendi eserleri başta olmak üzere monografiler, hukuk felsefesine, metodolojisine ve tarihine ilişkin eserler dikkate alınmıştır. Teorik hukuk disiplinleri, Batı hukuk düşüncesi içinde gelişen en önemli temayüller ve en önemli sorular ekseninde fıkıh usûlü ile modern düşünce mukayese edilmeye çalışılmış, özellikle fıkıh usûlünün kendisine ait olan karakteristiği, özgünlüğü vurgulanmaya çalışılmıştır.

Bu genel amaçlar yanında, çalışmamızın bazı tâlî amaçlarından da söz edebilmek mümkündür. Bunların arasında; ilmî çalışmalarda geniş çaplı değerlendirmelere tâbi tutulmadığı görülen Osmanlı dönemine ilişkin kaynakların bolca kullanılması vesilesiyle, özel olarak Osmanlı döneminde fıkıh usûlüne, daha genel olarak da Osmanlı ilim anlayışının kimi noktalarına ışık tutmak; filozofların elinde olgunlaşan mantık ve felsefî birikimi alıp bunları İslâmî ilimler için anlamlı olabilecek bir şekilde dönüştürme faaliyetine katılan ve ilimlerin felsefleşmesi sürecinde etkin olan ulemâ ve düşünürlere dikkat çekmek suretiyle İslâm ilim geleneğindeki bir ekolü/damarı tebarüz ettirmek; felsefe, kelâm ve mantık literatüründen hareketle usûlcü olmayan âlimlerin usûl tasavvurlarına dikkat çekmek olarak sıralanabilir.

Tezimizde ağırlıklı olarak tasvir ve tahlil yöntemi kullanılmış, gerekli görülen yerlerde, nakledilen görüşlerin değerlendirilmesi ve tenkidi yoluna gidilmiştir. İlimlerin mahiyet ve gayesine dair kavramlar ile bunların fıkıh usûlüne tatbikiyle ilgili hususlar daha önce geniş kapsamlı bir biçimde işlenmemiş olduğu için, çalışmamızda geniş bir kaynak taraması yapmak suretiyle meselelerin etraflı bir şekilde ortaya konulması, âlimlerin görüşlerinin sunulması ve gruplandırılması, bu görüşler arasındaki ilişkilerin tespiti ve köken araştırması yapmak gerekmiştir.

II. KONUYA GENEL BİR BAKIŞ

İslâm muhitinde eski Yunan düşüncesinin ve Müslüman filozofların geliştirdiği felsefî çalışmaların yaygınlaşması, kadim medeniyet merkezlerine ait ilmî ve fikrî ürünlerin mütedavil hale gelmesi, kelâm ve tasavvuf ile hukuk düşüncesinin gelişmesine paralel olarak, İslâmî ilimler için genel bir metodolojik temel arayışı neticesinde Gazâlî'nin Yunan mantığına bu işlevi yüklediği ve sonraki asırlarda bu yaklaşımı benimseyen ilim adamlarının çabalarıyla bu mantığın rafine edilip zenginleştirilerek metodolojik anlamda elverişli bir hale getirilmeye çalışıldığı genel kabul gören bir husustur. Gazâlî sonrasındaki asırlarda felsefenin kendi başına tahsil edilmekten ziyade, özellikle kelâm içerisine nüfuz ettiği ve kelâm başta olmak üzere İslâmî ilimlerin belli ölçüde felsefleştiği de bir gerçektir. İslâmî ilimler arasında metodolojik olarak en gelişmiş ilim olması bakımından fıkıh usûlü de bu süreçten yoğun bir şekilde etkilenmiş; hem yaklaşım ve metod, hem de kavramlar düzeyinde önemli bir dönüşüm geçirmiştir.

Aristo zamanında çeşitli bilgi alanlarını içine alan bir ilim olan mantığın, İslâm medeniyetine dahil olmasından ve Gazâlî'nin çabalarından sonra, bilhassa Kutbeddin Râzî'nin çalışmaları sayesinde, bütün nazarî ilimlere aynı mesafede bulunan ve bunları öğrenmek için elzem olan bir araç, küllî bir metodoloji, saf bir miyar haline getirildiği söylenebilir. Kadim mantıkta yer alan hatabe, şiir, cedel gibi konular sonradan ya müstakil birer ilim olmuş, yahut mantığın çerçevesi dışına çıkarılarak başka ilimlerin bünyesinde yer bulmuşlardır. Aristo'nun ortaya koyduğu şekliyle klasik cedel bahsi ile İslam dünyasında cedel, münazara, adabü'l-bahs diye adlandırılan disiplinin ve hilaf ilminin ilişkisi ve bütün bunların fıkıh usûlü ile münasebeti, ayrıntılı ve müstakil bir incelemeyi gerektirir.

Aristo'dan itibaren mantık, zaten felsefî ilimler tasnifinin nazarî hikmet bölümüne dahil olan ilimler için bir alet olarak kabul edilmekte idi. Gazâlî bir yandan mantığı fıkıh usûlüne dahil etmiş, bir yandan da bunu –İslâmî ilimlerin de içinde yer aldığı- bütün nazarî ilimlerin aleti, dili ve ifade biçimi haline getiren sürecin başlatıcılarından birisi olmuştur. Bu sürecin neticesinde mantık gerekli bir 'alet', her türlü insanî bilgiye uyan kaideleri ortaya koyan 'kanun', ifadelerin doğrusunu eğrisinden ayırt eden

‘mizan’, ‘ilimlerin ilmi’ olarak görülür hale gelmiştir.¹ Mantığın İslam dünyasına ilk girdiği dönemlerde, İslam toplumu içindeki meşruiyetini sağlamak maksadıyla dînî yöndeki faydalarına vurgu yapıldığı görülür. Ebû Hayyân Tevhîdî mantığın tarafsız ve saf bir ölçü olduğunu vurgulamak bakımından onda küfür, din, mezheb, itikadî görüş gibi bir unsurun yer almadığını belirtir.² İbn Hazm mantığın bütün ilimler ve özellikle de başta Kur’an, hadis ve fıkıh olmak üzere dînî ilimler için önemine, nasların lafızlarını anlamayı mümkün kıldığına dikkat çeker;³ Gazâlî de sonunda ahiret saadetine varacak olan bir sebeplilik silsilesinin başına mantığı yerleştirir. Buna göre ilme götüren yol mantıktan geçer, zira bilgiyi cehaletten ayıran ve doğru bilginin ölçüsünü veren mantıktır. İlim övülen ve yerilen ahlâkî özelliklerin ayırt edilmesini sağlar, böylece ruhu kötü ahlâkî niteliklerden temizlemek ve iyi olanlarla tezyin etmek mümkün olur; bununla da ruhun kemâle ermesi ve dolayısıyla ebedî saadet gerçekleşir.⁴ Nazarî ilimlerin bilgi edinme yolu nazar, yani zihnin bilinenden bilinmeyene doğru hareketi olduğuna ve nazar sahih ve fasid olmak üzere ikiye ayrıldığına, mantık da sahih ile fasid nazarı birbirinden ayıran kriterleri ortaya koyan ilim olduğuna göre, bütün nazarî ilimler mantığa muhtaçtır. Bununla birlikte matematik gibi –nazarî ilimler arasında sayıca azınlıkta yer alan- bazı ilimlerin, kendilerine yanlış bilgi karışma ihtimali bulunmadığı ve kesin bilgi verdiği göz önüne alınarak, mantığa ihtiyacı bulunmadığı ifade edilmektedir.⁵ Gazâlî’nin, mantık ilmine vâkıf olmayanın ilmine güvenilemeyeceği hakkındaki sözü meş-

¹ Kâtip Çelebi şöyle demektedir: “... fikirde hatâdan ismet maslahatı için kânûn-ı istidlâl ve nazarı tedvîn edüb nâmına ilm-i mîzân ve ilm-i mantık dediler. Mîzân ve mi’yâr-ı ulûmdur. Allâme Seyyid Şerif Cürcânî kavlince bir âlim ki ilmin bu vezn ve mi’yâr ile ayâr eylemeye, anın ilmine i’tidâd ve itibar yokdur. Ol ecilden ekser-i muhakkikîn vüçûbuna zâhib oldular. Ve ilm-i mantık maksûd bizzat değil, makâsıdı tahsîle vesile ve alettir.” (Kâtip Çelebi, *Mîzânü’l-Hak*, (metni *İslamda Tenkid ve Tartışma Usûlü* içinde), 195).

² Ebu Hayyan Tevhîdî, *Resâil*, 337.

³ İbn Hazm, *Takrîb*, 102.

⁴ Gazâlî, *Makâsıdu’l-Felâsife*, 7.

⁵ Kutbeddin Râzî, *Levâmî*, 15-18; Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant*, 204. Mantıkla uğraşmayan birçok ilim adamının doğru bilgi elde ettiği gerçeği hatırlatılmak suretiyle bütün ilimlerin mantığa muhtaç olduğu hükmüne yapılan itiraza Kutbeddin Râzî şöyle cevap verir: Söylenmek istenen, nazarî bilgiyle uğraşan insanların genel olarak mantığa muhtaç bulunduğuudur. Bazı insanların buna ihtiyaç duymaması bu genel ihtiyacı ortadan kaldırmaz ve istisnâîdir. Nasıl ki yetenekli bir şairin aruz ilmine ve bir bedevînin nahiv ilmine ihtiyaç duymaması diğerlerinin bu ilimlere olan ihtiyacını ortadan kaldırmıyorsa mantıkta da durum böyledir.

hurdur.⁶ Fahreddin Râzî, mantık bilmeyi müctehid olabilmenin şartlarından birisi haline getirecektir.⁷

Böylelikle zaman içerisinde mantık, fıkıh usûlünün de dahil olduğu bütün ilim dallarının aleti (*organon*) olarak kabul edilmeye başlanmış ve nazarî ilimlerin anlatım dilini de şekillendirmiştir.⁸ İslâm ilimleri tarihinin müteahhirîn⁹ dönemine tekabül eden 7. ve 8. asırlarda, ilimlerin muhteva ve yöntemleri, birbirleriyle ilişkileri hususunda önemli değişiklikler gerçekleşmiş, ilim olgusu ve ilimler sistemi hakkındaki tefekkür ve yaklaşımlar rafine edilmiş, herhangi bir ilmi ele alış tarzı değişmiş; Kutbeddin Râzî'nin mantık ilmini ikmâl eden ve metodolojik yönden bütün nazarî ilimlere tatbik etmeye elverişli hale getiren çalışmaları yanında, medreselerde asırlar boyunca okunacak olan metinlerin telif edilmesi, yeni disiplinlerin ortaya çıkışı ve bunlarda kullanılan dilin değişimi hem bu süreçte rol oynamış hem de sürecin birer sonucu olmuştur.¹⁰ Her ne ka-

⁶ Gazâlî, *Mustasfâ*, I, 29.

⁷ Fahreddin Râzî, *Mahsûl*, VI, 24.

⁸ W. Hallaq, 4. asrın başlarından itibaren, usûlcüler tarafından Arap mantıkçıları takip edilerek, bilgi elde etmenin mantığın işlevlerinden biri olarak görüldüğünü, böylece doğru bilginin kendisiyle elde edildiği bir araç, epistemik bir sistem olarak kabul edildiğini belirtir. Bu tasavvura göre yeni bir bilgi elde etmek için öncelikle aksiyomatik mahiyette a priori bilgilere dayanmak suretiyle ve tarif vasıtasıyla (*had*) yeni kavramlar (*tasavvurât*) elde edilir. Birden fazla kavram birbiriyle ilişkilendirilerek (biri mevzu diğeri mahmul kılınarak) yeni bir bilgi çeşidi, hüküm (*tasdik*) elde ederiz. Birden fazla hükmün, yeni bir hüküm elde edecek surette –bu ister kıyas (*sylogistic*), isterse istikra veya analogi tarzında olsun farketmez- tanzım edilmesiyle de daha ileri düzeyde bir bilgiye ulaşılır. (*A History*, 138-139).

⁹ ‘Mütekaddimîn’ ve ‘Müteahhirîn’ kavramları, İslam düşünce ve ilimler tarihinde, önemli dönüşümlerin öncesini ve sonrasını ifade etmek amacıyla sıkça kullanılan bir ayrıma işaret eder. Muhtelif ilimler için bu ayrım farklı müellif ve eserlerle ilişkilendirilmiştir. Tezimizde bu terimleri, İslâmî ilimlere felsefî ve mantıkî ilkelerin tatbik edilmeye başlandığı dönemin öncesini ve sonrasını ayırmak için kullanacağız. Bu dönemin ise keskin bir çizgiyle tespiti mümkün olmayıp, hicrî 4. yüzyıl ile 6. yüzyıl arasındaki uzun bir ara dönemin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Gazâlî'nin sözkonusu dönüşümün merkezî bir noktasında bulunduğu ve Fahreddin Râzî ile sürecin olgunluk kazandığını söylemek mümkündür. (Bu kavram çiftinin çeşitli İslâmî ilimlere tatbiki için bkz: Murteza Bedir&Eyyub Said Kaya, “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn”, *DİA*, XXXII, 186-189).

Gazâlî'nin İslâm düşüncesinde merkezî bir konumda bulunduğu, muhtelif disiplinlerle ilgili olarak kendisinden öncesine sonrasını çeşitli bakımlardan farklı değerlendirmeyi gerektiren bir dönüm noktası teşkil ettiği ilim caimasının genellikle kabul ettiği bir husustur. Gazâlî'yi İslâmî ilimlerin sistematize ve rasyonalize edilmesi, aklî ilimlerin metod ve yöntemleriyle uyumlu bir biçimde aklileştirilmesi, veya bir başka ifadeyle felsefîleştirilmesi sürecinin en önemli muharriklerinden birisi olarak değerlendirmek gerekir. Gazâlî'nin fıkıh usûlü için de bir dönüm noktasında yer aldığı söylenebilir. Gazâlî'nin usûle mantığı dahil ettiği iyi bilinen bir husustur. Onun bu tutumu ve bunun muhtemel sonuçları döneminde iyi anlaşılmış, tenkit ve takdir edilmiştir. Gazâlî'den sonra onun fıkıh usûlü konusundaki yaklaşımları ve teklifleri büyük ölçüde devam ettirilmiş olmakla birlikte, sonraki usûlcüler doğrudan Gazâlî'nin takdiminden ziyade, Âmidî ile Râzî tarafından gerçekleştirilen düzenleme ve yaklaşımları sürdürmüşlerdir. Gazâlî'nin muahhar dönem usûlcülerince devam ettirilmeyen yahut dönüştürülen yaklaşımlarına örnek olarak, usûl ilminin dördü bir yapı etrafında takdimi gösterilebilir.

¹⁰ Bu değişimler medeniyet planında gerçekleşen köklü bir dönüşümün belirtileri olarak kabul edilmiş ve Moğol İstilasıyla da ilişkilendirilmiştir; bkz: Kaya, E. Said, “Fıkıh İçin Yeni Bir Alt-Disiplin Teklifi:

dar siyasî ve coğrafi sınırlarla kesin bir çerçevesini çizebilmek mümkün değilse de, ağırlıklı olarak Orta Asya, Hindistan, İran ve Anadolu ilim muhitlerinde, aşağı yukarı Selçuklu ve Osmanlıların hakim olduğu tarih dilimi içerisinde (Miladi 12.-18. yüzyıllar) yetişmiş olan belirli bir âlim ve düşünür silsilesi, Fârâbî ve bilhassa İbn Sina'nın elinde olgunlaşan mantık ve felsefî birikimi alıp bunları İslâmî ilimler için anlamlı olabilecek bir şekilde dönüştürme faaliyetine katılmış, İslâmî ilimlerin rasyonalize edilmesi/felsefîleşmesi sürecini gerçekleştirmişlerdir.¹¹ Bu silsilenin belli başlı mensupları arasında yer alan Gazâlî, Fahreddin Râzî, Âmidî, Beyzâvî, İbnü'l-Hâcib, Kutbeddin Râzî, Sadruşşeria, Taftazânî, Cürcânî, Kâfiyeci, Molla Fenârî, Celâleddin Devvânî, Molla Hüsrev, Hasan Çelebi, Siyâlkûtî, Gelenbevî, İzmirî gibi âlimlerin¹², geniş bir bakış açısıyla ele alıp inceledikleri alanlarda, ortak bir ilim dili, bir üst dil tesis etme gayretlerinin sonucunda mantık ilmine bu dili oluşturma işlevi verdikleri görülür.¹³ İlk ortaya çıkışından itibaren fıkıh usûlünün İslâm medeniyeti içerisinde ifade ettiği işlevi, mâhiyeti ve gâyesi hususunda bütün usûlcülerin –âşikâr veya zımnî- belirli bir tasavvur sahibi olduklarını kabul etmemiz gerekmeyle birlikte, bu tasavvuru belirli bir kavramsal birikimle ortaya koyabilmeleri, etraflı ve sistemli bir şekilde açıklayabilmeleri bakımından çalışmamızda bilhassa yukarıda zikredilen silsile mensubu âlimlerin fıkıh usûlünün mâhiyet ve gayesi ile alâkalı yaklaşımları üzerinde odaklanacağız.

Batı ilim muhitinde Descartes'tan itibaren geliştirilen tatbikî mantık, metodoloji ve yakın zamanlardan itibaren de bilim felsefesinin, muhteva ve işlev olarak, bir ölçü-

Kâfiyeci'nin Mezheb İlmi ve *el-Ferah ve's-Surur* ile *Neşâtü's-Sudûr* Adlı Eserleri", yayımlanmamış çalışma.

¹¹ Kâtip Çelebi'nin, aklî ve hikemî ilimlerle şer'î ilimlerin birbirine karışıp kaynaştığı ve bu sebeple aklî ilimlerden nasibi olmayanların şer'î ilimlere de hakkıyla vâkıf olamayacaklarına dair sözlerinin (*Mîzân*, 195) bu süreçle alâkalı olduğu anlaşılmaktadır.

¹² Kâtip Çelebi, hemen hemen aynı listeyi zikretmek suretiyle, mezkûr âlimlerin hikmet ile şeriatı birleştiren 'muhakkikler' olduğunu ve bu zevatın eserlerinin her asırda revaç bulduğunu ifade etmektedir: "Semt-i tahrîr ve tahkîkde hikmet ile şeriat beynini cem' edüb [eden] muhakkiklerin eseri her asırda meşhur ve mu'teber olub revac buldu. Ulemâ-yı İslâmdan muhakkikîn İmam Gazâlî ve İmam Fahr-ı Râzî ve Allâme Adududdin ve etbâ'ı ve Kâdî Beyzâvî ve Allâme-i Şîrâzî ve Kutb-ı Râzî ve Allâme-i Sa'deddin Taftâzânî ve Seyyid Şerif Cürcânî ve anların etbâ'ından Allâme-i Celâl Devvânî ve şâkirdleri makam-ı tahkîke ve tedkîke vâsıl olub yalnız bir fende kalmadılar." (*Mîzân*, 196).

¹³ Mesela Molla Fenârî'nin mantıkla (*Fenârî*), tefsirle (*Aynü'l-A'yân*), fıkıh usûlüyle (*Fusûlü'l-Bedâyi'*) ve nazarî tasavvufla (*Misbâhü'l-Üns*) ilgili eserleri incelendiğinde, hepsinin belirli bir dille yazıldığı, hepsinin girişinde nazarî ilimlere başlamadan önce bilinmesi gereken hususların hatırlatıldığı, bu meyanda mevzû, mesâil ve mebâdî bahsinin dördünde de yer aldığı görülür. Davud Kayserî de, tasavvuf aleyhtarı ilim adamlarına cevap vermek için, onların diliyle bu ilmin nazarî cihetten mevzu, mesail ve mebâdî'ini tespit ettiğini söylerken bu ortak dile işaret etmektedir (*Risale fi ilmi't-tasavvuf* (*Resâil* içinde)), 110-111.

de İslam dünyasındaki klasik mantığa tekabül ettiğini, mantığın aynı zamanda bütün ilimlerin mahiyetini açıklayan üst-ilim olarak kabul edildiğini söyleyebiliriz. ‘İlm’in anlamları ve tarifleri, herhangi bir ilmi öğrenmeye girişmeden önce nelere dikkat edilmesi gerektiği, bir ilmin ne hakkında olduğu (mevzû), hangi hususların söz konusu ilim içinde çözüme kavuşturulduğu (mesele-mesâil), hangilerinin başka ilimler tarafından açıklanıp o ilimde tartışılmadan kabul edilmesi gerektiği (mebde’-mebâdî), bir ilmi öğrenmekle elde edilmesi umulan amaç (gâye-fâide) mantık disiplini içerisinde, -klasik mantık, kelâm ve felsefe literatürünün giriş bölümlerinde- genel, teorik, bütün nazârî ilimlere uyacak bir anlatımla yer alır. Bilindiği kadarıyla ilk olarak Aristo *Organon*’un Burhan (İkinci Analitikler) kitabında¹⁴ ilimlerin mevzû, mesele ve mebde’lerinden bahseder. Bu noktayı geliştirip derinleştiren ilk İslâm düşünürlerinin Fârâbî ve bilhassa İbn Sina olduğu söylenebilir. Aristo gibi onlar da, kesin bilgi veren bir ispat metodu ve bir kıyas çeşidi olması bakımından mantık ilminin en önemli bölümünü teşkil eden burhan bahsinde bu üç terimi ele alırlar.¹⁵ Esasında mevzu, mesâil ve mebâdî kavramları bu düşünürlerde burhan anlayışı etrafında şekillenmektedir; zira bir ilmin esas bünyesini oluşturan ‘mesele’ler o ilim içerisinde, tartışmadan kabul ettiği mebde’ler başka bir ilim içerisinde burhan yoluyla ispatlanmalıdır.¹⁶ Klasik mantığın alanına dahil olan bu bahisler, Gazâlî’nin *Mustasfâ*’nın girişindeki kısa açıklamasından sonra birçok fıkıh usûlü kitabının giriş bölümünde de ele alınmaya başlamış; bu bahsin de kendisine dayandığı mantık merkezli bilgi/ilim anlayışı fıkıh usûlü yazım tarzını ve dilini de etkileyerek belirli bir tarz fıkıh usûlü literatürünün vücut bulmasına sebebiyet vermiştir. Bu süreçle birlikte, müstakil varlığa sahip birer ilim olarak kabul edilebilmeleri için bütün ilimler hakkında geçerli olduğu düşünülen bir şablonun ve ilkeler bütününün, İslâmî ilimlere ve bu meydana da bilhassa fıkıh usûlüne uygulandığını, buna bağlı olarak usûl ilminin büyük ölçüde bu esaslar çerçevesinde baştan düzenlenip gözden geçirildiğini söylemek mümkündür. Bu noktada, fıkıh usûlü ilminin veya bazı fıkıh usûlü eserlerinin mantıktan şu veya bu ölçüde etkilenmesiyle, fıkıh usûlünün ‘felsefe-mantık dili’¹⁷ diye isimlendirebi-

¹⁴ Mesela bk. *The Complete Works of Aristotle* (ed. Jonathan Barnes), I, 114-166 (Posterior Analytics); *en-Nassu’l-kâmil li-mantık Aristo* (nşr: Ferid Cebr), 462 vd.

¹⁵ bkz: Fârâbî, *Kitabü’l-Burhan*, 59-72; İbn Sina, *Şifa* (Mantık III), 155 vd.

¹⁶ bkz: Kutluer, İlhan, *İslam’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, 190-194.

¹⁷ ‘Felsefe-mantık dili’ dediğimiz bu dilin yalnız mantık kavramlarından değil, aynı zamanda metafizik ve kelâm gibi disiplinlerle klasik psikolojinin kavramlarından da teşekkül ettiğini, fakat bunların organik birliğini sağlayan şeyin mantık olduğunu düşünüyoruz. İhsan Fazlıoğlu, İslâm medeniyetinde ilmi

leceğimiz bir dille kaleme alınması olguları arasındaki farka dikkat edilmelidir. Şâfiî'nin *Risale*'sinden sonra elimize ulaşan ilk fıkıh usûlü kitabının müellifi olan Cessas ile Cüveynî'nin hukuk teorilerine mantık ilminin çeşitli yönlerden etkili olduğu tezini içeren bazı çalışmalar yapılmıştır.¹⁸ Fakat bu erken dönem usûlcülerinin dilinin felsefe-mantık dili olduğu söylenemez. Gazâlî'den sonra, bilhassa Fahreddin Râzî ile birlikte sözünü ettiğimiz yazım dili kendisini göstermeye başlar.¹⁹ Mantık merkezli/mantık diliyle yazılmış fıkıh usûlü eserlerinin karakteristik özellikleri konusunda, ilk nazarda – genellikle tek tek değil de beraber bulunduklarında anlamlı olacak olan- şu hususlar dikkatimizi çekmektedir: Bütün çeşitleriyle bilginin tasavvur ve tasdik olarak iki kısımda incelenmesi, küllî kavramlara dair realist anlayışla da ilişkili bulunan bir mahiyet tasavvuru²⁰ ve bir şeyin mahiyetinin onun tarifıyla elde edileceği düşüncesi, kavramlara ait tariflerin mantık kriterlerine uygun şekilde titizlikle yapılması ve önceki eserlerde böyle olmayan tariflere eleştiri yöneltilmesi,²¹ usûl meselelerinin bir kavram olarak 'mesele' altbaşlığı altında ele alınması, usûlün kelâmı, fikhî ve dil bilimlerini ilgilendiren ve bu disiplinlerde çözüme kavuşturulan bahislerinin 'mebâdî' başlıkları altında incelenmesi, yoğun olarak mantık kavramlarının kullanılması (mesela cüz'î/küllî, müfred/müreккеb, mutabakat/tazammun/iltizam, kübrâ/suğrâ, şekl, hamlî/iktirânî, mevzu/mahmul, burhan, heliyet, limmiyet, inniyet...), delillerin mantıkî kıyas şeklinde formüle edilmesi, kitabın başında mantık bahislerini özetleyen bir girişe yer verilmesi; (bilhassa ilk dönemlerde) konuların gevşek, rahat, yer yer nizamsız gibi duran bir tarzda

sürekliliği büyük oranda XIII. yüzyıl ve sonrasında yazılan eserlerin sağladığını ve bu eserlerin büyük oranda Fahreddin Râzî tarafından kurulmaya başlanan ve Nasiruddin Tûsî, Necmuddin Kazvinî, Siracuddin Urmevî ve Kutbuddin Râzî tarafından geliştirilen *mantıkî-kelâmî* terminoloji ile İbn Sinacı tefekkür anlayışının *mantıkî-hikemî* kavramlarına dayandığını ifade etmektedir ("Osmanlı Felsefe-Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu", 63). Muahhar kelâmın felsefî nitelikli olduğunu göz önüne aldığımızda, ortak noktası mantık olan bu iki tarz terminolojinin felsefî nitelik bakımından da müştereklik arzettiğini ve fıkıh usûlü literatürünün her iki anlamdaki terminolojiyi de kullandığını söyleyebiliriz.

¹⁸ Cessas'ın eserinin Stoacı mantıktan etkilendiği hakkında bkz: Shehaby, Nabil, "The Influence of Stoic Logic on al-Jassas's Legal Theory", Murdoch, John E. ve Sylla, Edith D., (ed.), *The Cultural Context of Medieval Learning, 1975, 61-85*; Cüveynî'nin Aristo mantığından etkilendiği hakkında bkz: Madkour, I., "La Logique d'Aristote..." İzutsu, Toshihiko – Muhakkık, Mehdi (ed.), *Mantık ve Mebahis-i Elfâz*, 29-46.

¹⁹ Bernard Weiss, Âmidî'nin *İhkâm* adlı eseri örneğinde, Aristo mantığının usûl ilminin yapısına hakim olduğunu ifade eder; Weiss, B., *The Search for God's Law*, 23.

²⁰ Hallaq, W., *A History of Islamic Legal Theories*, 142.

²¹ Mesela Bâkılânî'nin "*Ma'rîfetü'l-ma'lûm alâ ma huve bih*" (*et-Takrîb ve'l-İrşâd*, I, 174) şeklindeki 'ilm' tanımı, sonraki kelâmcı ve usûlcüler tarafından, tarifte tarif edilen kavramdan türeyen bir başka kavramın bulunması sebebiyle eleştirilmiştir.

tasnifine mukabil, detaylı ve yoğun bir kavramsal çerçeveye birlikte son derece sistematik ve incelikli bir tasnif yapılması.²²

Bazı yönlerden mütekaddim-müteahhir ayırımına tekabül ettiği söylenebilecek olan ve kriter olarak felsefe-mantık dilinin kullanımının esas alındığı iki ayrı fıkıh usûlü yazım tarzı arasındaki farkı ortaya koymak noktasında Sadruşşeria'nın ifadeleri önemlidir. *Tenkih*'in girişinde, kitabını yazarken Pezdevî'nin eserini esas aldığını, onu “tenkih” ve “tanzim” ettiğini, ‘ma’kûl’ün kâidelerine göre tesis ve taksim ettiğini, ayrıca buna *Mahsul*’ün ve İbnü’l-Hâcib’in eserindeki bahislerin özünü ekleyip kendi görüş ve tahkikatını da ilave ettiğini ifade eder. Sadruşşeria'nın “ma’kûlün kaideleri üzerine müesses” ibaresini Taftazani; “Mizan (mantık) ilminde zikredilmiş olan vecihler ve şartlar üzerine bina edilmiş; kadim üstadların (*meşâyih*) âdeti üzre yalnız maksudun elde edilmesine hasr-ı kelâm edilmiş değil” olarak açıklıyor.²³ Burada çok önemli iki noktadan birisi, *Tavzih-Telvi*h örneğinde fıkıh usûlünün açıkça mantık kaideleri üzerine bina edilmiş olduğunun, ikincisi ise kadim usûlcülerin sözü yalnızca esas maksatla sınırlandırmak şeklinde bir telif metodu benimsediklerinin ifade edilmiş olmasıdır. Dolayısıyla Sadruşşeria Pezdevî'nin mantık üzerine temellendirilmemiş metnin bu minvalde yeniden üretilmesini dönemindeki ilim anlayışının bir gereği olarak görmüş olmalıdır. Bu noktada rahat bir üslupla, uzun uzun, maksat neyse doğrudan ona yönelik bir yazım tarzıyla daha önceki birçok bilgi ve tartışmaya, esere, meseleye, çeşitli ilimlere... kısaca atıf ve göndermelerde bulunan, veciz, yoğun, bazen muğlak telif tarzı arasındaki fark üzerinde de durduğumuzu belirtmek isteriz. Burada usûl eserlerinin klasik tasniflerini de yeniden düşünmemize vesile olabilecek bir durum söz konusudur; fıkıh usûlünün felsefe-mantık diliyle yazılması, bir zamandan sonra mezhep farklarını aşan genel bir olgu haline gelmiştir.²⁴ Bu dili kullanan çeşitli mezheplere mensup usûlcülere şu isimleri örnek verebi-

²² Bazı ilk dönem eserlerinde girişte yer verilen nazar, delil, had, emare, ilm gibi kavramların, ‘kelâmî-tasavvurî mebdî’ gibi sofistike bir kavram altında ele alınması buna örnek olabilir.

²³ *Tavzih-Telvi*h, I, 19. Nizâmeddin Ensârî, İbn Abdîşşekûr’un *Müsellemü’s-Sübût* adlı eserini şerhetmesinin sebepleri arasında, bu eserin ma’kûl’ün (yani mantığın) kaideleri üzerine müesses oluşunu (*müesses alâ kavâidi’l-ma’kûl*) zikreder. (*Fevâitü’r-Rahamût*, I, 11).

²⁴ İbnü’l-Hâcib, Bâcî ve Karâfî gibi Mâlikî müelliflere ait usûl eserleriyle Gazâlî, Âmidî ve Râzî gibi Şâfî müelliflerin eserlerini karşılaştırarak yapısal olarak bunların benzer olduğunu dile getirmek suretiyle, ifade ettiğimiz bu olguyu biraz farklı bir açıdan, belirli bir fıkıh mezhebine mensup olmanın, bu mezheple alakalı belirli bir tarz fıkıh usûlü yazmak anlamına gelmeyeceği şeklinde ifade eden bir araştırmacı, fıkıh usûlü geleneğine mensup müelliflerin, kendi mezheplerine mahsus meselelerle değil, fıkıh usûlüne has problemlerle meşgul olduklarını ifade etmektedir. (Mohammad Fadel, “*Istihsan* is Nine-Tenths of

liriz: Hanefî (Sadruşşeria, Molla Fenari, Molla Hüsrev, İbnü'l-Hümmam) Şafîî (Râzî, Âmidî, İsnevî), Mâlikî (Karâfî, İbnü'l-Hâcib, İbn Cüzey), Hanbelî (İbn Kudame, İbnü'n-Neccâr, Merdâvî), Şîî-Caferî (İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Ahund Molla [Muhammed Kâzım Horasanî]). Ancak şu var ki, Şafîî ve Hanefî usûlcülerin eserlerinin nicelik ve genel kabule mazhariyet kriterleri bakımından diğer mezhep mensubu usûlcülerin eserlerinden daha fazla yaygınlık kazanmış olması, ayrıca bu iki mezhebin İslam dünyasının geniş ve merkezî bölgelerinde yayılmış olması; felsefe-mantık diliyle yazılmış usûl eserlerinin oran olarak en fazla bu iki mezhebe mensup usûlcülerin kaleminden çıkmış olmasında etken olmuştur. Gelenekselci/hadisçi kimlikleri ağır basan Hanbelî usûlcülerin kelâm ve Yunan mantığına dayanan bir fikrî faaliyetten uzak durmayı tercih etmeleri gerekeceği şeklindeki izlenimin üzerinde tekrar durulması lüzumu anlaşılmaktadır. Bu mezhebe mensup usûlcülerden bilhassa Merdâvî ile İbnü'n-Neccâr, geniş ve her kesime mensup bir usûl eserleri listesini kaynak olarak kullanmak suretiyle yazdıkları eserlerinde bu kavramları yoğun olarak kullanırlar.²⁵ Bununla birlikte, (Hatîb Bağdadî, İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim gibi) ehl-i hadis grubuna mensup bazı âlimler, fıkıh usûlünün bu üslup ve metodla yazılmasına tepki göstermiş ve farklı bir fıkıh usûlü biçimi geliştirmeye çalışmışlardır.

Yukarıda değindiğimiz dil ve anlayışla yazan (mesela Molla Fenari gibi) bir müellifin fıkıh usûlüne dair eserinde, erken dönemlerde telif edilmiş usûl eserlerinin aksine, yazarın mensup olduğu fikhî ve itikadî mezhepten ziyade, farklı türden entelektüel yaklaşım ve mensubiyetlerin eserin şekillenmesinde etkili olduğu söylenebilir.²⁶ Bu du-

the Law': The Puzzling Relationship of *Usûl* to *Furû* in the Mâlikî Madhhab", *Studies in Islamic Legal Theory* (ed. Bernard Weiss içinde), 162-163.) Yani fıkıh usûlü meseleleri, fıkıh mezheplerinin sahasından bağımsız bir alan teşkil etmiş olmaktadır. Bu yargıyı ancak yukarıdaki çerçevede kabul edebilmemiz mümkündür, zira felsefe-mantık diline uzak duran bazı müelliflerin eserleri, birer mezhep usûlü niteliği taşımaktadır.

²⁵ Hanbelî usûlcüleri arasında mesela İbn Akîl gibi kelâma yakın olanlar ve İbn Kudame gibi bunu eleştirenler, Gazâlî'den ve Basrî gibi bir Mutezilî'den etkilenenler, İbn Kudame gibi mantık girişi yazan sûfîler bulunduğu göre, zengin ve çok yönlü bir Hanbelî usûlü tarihi bulunduğu ortaya çıkmaktadır.

²⁶ Burada W. Hallaq'ın; fıkıh usûlü eserlerinin 10 asır boyunca hemen birbirinin tekrarı ibaret, zaman ve mekan bağlamından tecrit edilmiş kitaplar olduğu şeklindeki oryantalistik yargıya karşı ileri sürdüğü tezi hatırlamak yerinde olur. Ona göre 'worldliness' (dünyevîlik) denilebilecek ve fıkıh usûlü yazarlarının düşünme süreçlerine ve bunun sonucu olarak entelektüel üretimine doğrudan veya dolaylı olarak, şuurulu veya şuuraltından etkide bulunan, dış dünyaya ait bir bileşenler kümesi vardır. Bu kümenin en göze çarpan unsuru hukukî-sosyal gerçekliktir. Usûlcünün mensup olduğu entelektüel gelenek de bu unsurlardan birisidir. Yunan felsefesi, mantık, kelâm veya tasavvuf gibi bir düşünce geleneğine mensup olan bir usûlcünün fıkıh usûlü tasavvuru, bu alanlara ait metod ve faraziyelerden etkilenir. Müellifin muhatap kitlesi de bu unsurlar arasındadır, zira istidlal tarzını etkiler. Tek bir fıkıh usûlü fenomeninden bah-

rum, başka bir yönden, İslâm medeniyetinde belli başlı ilimlerin zamanla felsefileşmesi şeklinde nitelenebilecek olan olguyla da açıklanabilir: “Günümüze ulaşan ilk usûl eseri olan İmam Şâfiî’nin *er-Risâle*’si, felsefî denilebilecek herhangi bir unsur içermese de, zaman içerisinde fıkıh usûlü eserlerinde gittikçe artan bir felsefileşme söz konusu olmuş; 1751 yılında vefât eden el-Fâzıl İzmirî’nin *Mir’ât Hâşiyesi*, neredeyse tamamen felsefî bir eser halini almıştır.”²⁷ Ayrıca İbn Haldun’un, ilimlerin gelişmesi hususundaki yaklaşımı da konumuza ışık tutmaktadır. Ona göre ilimlerin öğretilmesi işi bir sınaat, bir meslek olup sınaatlar da medeniyetin iyice geliştiği, üretimin tüketimden fazla olduğu toplumlarda neşv ü nema bulmaktadır. İbn Haldun ilimlerin öğretilmesinin sınaat olmasına delil olarak belli bir ilme ait ıstılahların devirlere ve bazen kişilere göre değişmesini gösterir. Mesela kelâm ilminde mütekaddim ve müteahhir âlimlerin ıstılahları tamamen farklıdır, fıkıh usûlünde de durum böyledir. Selefın kendisine ihtiyaç duymadığı fıkıh usûlünün ilk ortaya çıkışı ve ilk dönem usûlcüleriyle muahhar usûlcülerin ıstılahları arasındaki fark, ilimlerin birer sınaate dönüşmesi ve teknik bir hal almasıyla doğrudan irtibatlıdır.²⁸

Bütün bu söylenenler göz önünde bulundurulduğu takdirde, fıkıh usûlünün ilk beş asrı için anlamlı ve geçerli olabilecek bazı değerlendirmelerin²⁹, sonraki asırlarda kaleme alınan eserler için aynen söz konusu edilebilmesinin zorlaştığı görülmektedir. Fıkıh usûlü eserlerinin tasnifinde, diğer kriterler yanında, bütün ilimler için geçerli kabul edilen şablonu temel alıp almama ve hepsine şamil olan teknik bir dil ile yazılmış olup olmama kriterinin de bir ölçüt olarak kullanılabilir olduğu kanaatindeyiz.³⁰

sedilemez, her fıkıh usûlü teorisinin kendine mahsus ve orijinal olan yönlerini ortaya çıkarmakta bu unsurlar etkilidir. (“*Usûl al-Fıqh: Beyond Tradition*”, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam* içinde, 176-178). Buradan yola çıkılarak her usûlcünün eserini kaleme alırken dönemindeki ilim anlayışını, hakim fikrî atmosferi, muarız olduğu düşünce ve ekolleri, sahip olduğu fikirimi dikkate alarak ve yeni bir eser yazdığının bilincinde olarak kendisine ait katkılarda bulunduğunu göz önünde tutmak gerekir.

²⁷ Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum*, 144.

²⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, 402, 405, 425-426.

²⁹ Burada Tuncay Başoğlu’nun, beşinci asırdaki usûlcüler için yaptığı incelikli tasnifi hatırlayabiliriz. Buna göre bu yüzyıldaki usûl âlimleri dokuz grupta ele alınabilir: Basra Mutezilesi, Eş’arîler, Mâlikî fukahası, Şâfiî fukahâ mektebi, Hanefî fukahâ mektebi, Mâturidî-Hanefîler, Hanbelîler, Mağrib Zâhirîleri, İsnâaşerî-usûlîler (*Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, 15).

³⁰ W. Hallaq, eserlerini mantık üzerine bina eden usûlcüler hakkında “mantık-yönelimli usûlcüler” (*logic-oriented theorists*) ifadesini kullanır. Usûlcüler mütekellimîn ve fukahâ olmak üzere ikiye ayıran klasik tasnifi kabul edecek olursak, mantık yönelimli olanlar büyük çoğunluk itibarıyla birinci gruba dahil olacaklardır. (*A History of Islamic Legal Theories*, 142).

III. İLİMLERİN MAHİYET VE GAYESİNİN BELİRLENMESİNDE ÖNEM TAŞIYAN TEMEL KAVRAMLAR

A. İLİM

‘İlm’ kelimesinin lugattaki asıl anlamı ‘bilmek’ tir,³¹ ancak bilinen şeyi (ma’lûm) ifade etmek üzere ‘bilgi’ için de kullanılmaktadır. Râgıb İsfahânî ilmi “Bir şeyi hakikatiyle idrâk etmektir” şeklinde tarif edip bunun bir şeyin kendini bilmek ve o şeyin menfî veya müsbet olarak vasıflarını bilmek şeklinde iki türü olduğunu belirtir.³² Bu ayırım, tasavvur-tasdik ayırımına da tekabül eder ve bazı âlimlerin ilkine marifet, ikincisine ilim dedikleri ifade edilir.³³ İlim kelimesi zaman zaman ‘marifet’ ve ‘irfan’la eşanlamlı olarak kullanılırsa da bunlar arasında bazı farklar bulunmaktadır.³⁴

Fahreddin Râzî, ‘ilim’ hakkındaki bilgimizin zarûrî ve apaçık (bedihî) olduğunu, zira ilim dışındaki şeylerin ancak ilim vasıtasıyla bilindiğini, dolayısıyla kendisinden başka şeylerle ilmi tarif etmeye kalkışmanın devr’e yol açacağını belirtir. Gazâlî ile Cüveynî, ilmin zarûrî olmayıp nazarî olduğunu kabul etmekle birlikte, bu kavramı –cins ve faslını zikretmek suretiyle ve kavramın mâhiyetini ortaya koyacak şekilde- tarif etmenin çok güç olduğunu, ilmi ancak kısımlara ayırmak ve örneklendirmek suretiyle bilebileceğimizi ifade ederler. Âmidî, Îcî ve Cürcânî gibi muahhar kelamcılar ise ilim hakkındaki bu bakış açısını eleştirir ve bu kavramın tarif edilebileceği görüşünü benimserler.³⁵ İlm kavramı için, mensup olunan itikadî mezhep ve tutumların da etkili olduğu birçok tarif yapılmıştır.³⁶

³¹ Ahterî, 703; Vankulu, II, 439; Mütercim Âsım, III, 519.

³² *Müfredât*, 580, Fîrûzâbâdî, *Besâir*, IV, 88. İlm bir mef’ûle taaddî ettiği zaman marifet anlamındadır; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, IV, 49.

³³ *Mustasfâ*, I, 31; Kutbeddin Râzî de bu yolda açıklamada bulunur, *Levâmî’u’l-Esrâr*, 7; ayrıca bkz: İbn Kudame, *Ravza*, I, 66.

³⁴ bk: Askerî, *Furûk*, 86; İbn Sina, *Necât*, 9; İsfahânî, *Müfredât*, 560-561; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, IV, 47, 88-95; Mütercim Âsım, III, 519-520; Ramazan Efendi, *Şerh alâ Şerhi’l-Akâid*, 16; İsmail Fennî Ertuğrul, *Lügatçe-i Felsefe*, 123; İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, 210-211.

³⁵ Âmidî, *Ebkâr*, I, 77-78; Îcî, *Mevâkıf*, 9; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 62-69.

³⁶ bk. Âmidî, *Ebkâr*, I, 75-78; Îcî, *Mevâkıf*, 10; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1220.

Önceleri ‘fıkh’ gibi ‘ilm’ de dine ait bütün bilgi sahalarını kuşatırken, fıkhın belli bir bilimsel faaliyete hasredilmesiyle ilm nas bilgisi anlamında kullanılır olmuştur.³⁷ İlm in bu anlamdaki kullanımı rivayet ilimleriyle meşgul olan âlimler tarafından devam ettirilmekle beraber, kelâm ve mantık gibi aklî ilimlerle uğraşan âlimler kavramı ilâhî ve beşerî kaynaklı her türlü bilgiyi içine alacak şekilde, mümkün olan en geniş kapsamda kullanmışlardır. İlm in mahiyeti, kaynağı ve sınıfları daha çok kelâm literatüründe incelenir. Mantık kitaplarında da bilhassa ilm in tasavvur ve tasdik şeklindeki tasnifi ve bunlar etrafındaki meseleler ele alınır. Birçok fıkıh usulü eserinin giriş bölümünde, kelâm kitaplarındaki gibi bilgi teorisine dair bir ilim bahsi bulunmaktadır.

Bu çerçevede ‘müdevven ilim’, ‘meleke’ ve ‘sınâat’ gibi kavramlar üzerinde özellikle durulur. İlim denildiğinde delillendirilmiş meselelerin bütünü kastedildiği zaman buna ‘müdevven ilim’ denildiği ve bu takdirde ilim kavramının şu üç anlamı ifade ettiği belirtilir: 1) Söz konusu ilm in meselelerini tasdik yoluyla idrak, 2) Bu ilm in meselelerinin kendisi, 3) Bu meselelerden hâsıl olan meleke.³⁸ Batı dillerinde, müdevven ilim karşılığında ‘science’ (İng. ve Fr.) ile ‘Wissenschaft’ (Alm.) kullanılmaktadır.³⁹

‘Meleke’ için yapılan genel tanımlar bir yana⁴⁰ müdevven ilm in üç mânasından biri olarak meleke’den şunun kastedildiği ifade edilir: Meleke nefse ait öyle bir keyfiyettir ki onun sayesinde bütün meseleleri bilmek mümkün olur; bu meselelerden daha önceden öğrenilmiş, depolanmış olanların zihne çağırılması (istihzâr) ve bilinmeyenlerin de elde edilmesi (istihsâl) mümkün olur. İstihzâr melekesi akl bi’l-fiil, istihsâl melekesi akl bi’l-meleke’dır.⁴¹ Buradan anlaşıldığına göre melekenin istihzâr ve istihsâl olmak

³⁷ Şükrü Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, 12-13; Ahmed Hasan, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, 29; İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, 77-86; Baber Johansen, *Contingency in a Sacred Law*, “Introduction”, 2.

³⁸ Bk. Sıddık Hasen Han, *Ebcedü’l-Ulûm*, I, 29; Ahmed Cevdet Paşa, *Mi’yâr-ı Sedâd*, 127; İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, 211.

³⁹ Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 27; ‘science’ teriminin İngilizce’de tarihi kapsamı problemi için bkz: Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir?*, 67 vd. ‘Science’ kavramı, çoğunlukla pozitivist bir temayülle, dar bir çerçevede ve kapsamda kullanılmıştır. Almanca ‘Wissenschaft’ ise, esas anlamı itibarıyla geniş bir bilme etkinliğine işaret eder ve bu bakımdan Arapça ‘ilm’ kavramının muhtevasına daha yakındır. Wissenschaft kavramının science’a göre farklı ve zengin kullanımıyla ilgili olarak psikoloji özelinde ama genel olarak bütün bilimlere de ilgilendiren bir bakış açısıyla yapılan önemli bir değerlendirme için bk. Duane P. Schultz – Sydney Ellen Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi* (çev: Yasemin Aslay), 99.

⁴⁰ Mesela bk. Cürcânî, *Tarîfât*, 229; Abdünnebi Nîgerî, *Düstûrü’l-Ulemâ*, III, 328-329.

⁴¹ Tehânevî, *Keşşaf*, I, 3-4; Sıddık Hasen Han, *Ebcedü’l-Ulûm*, I, 39; Mehmed Emin, *Hâşiye ala ciheti vahde*, 12.

üzere iki çeşidi vardır, ancak Kâtip Çelebi ‘istihrâc’ şeklinde bir başka meleke çeşidinden de söz etmektedir.⁴²

Sözlükte ‘bir işi güzel yapmak’ demek olan ‘sînâ’at’ ve ‘san’at’ kavramları ‘meslek’ anlamında kullanıldığı gibi, daha özel bir manada olmak üzere ‘amele bağlı ilim’i ifade etmek için de kullanılır ki bu durumda ilimden amaç da yine ameldir. Bu anlamıyla sînâat gerek terzilik, berberlik gibi devamlı çalışmakla meydana gelen gerekse fıkıh, mantık, nahiv gibi elde edilmesi buna bağlı olmayan ilmi belirden bir kavramdır.⁴³ İlim ve sînâat kavramları arasındaki ilişkiyi incelerken, İbn Haldun’un medeniyet eksenli açıklamalarını göz önünde bulundurmak gerekir. Ona göre bir medeniyetin ilk nesillerinin gayretleriyle ortaya çıkan ilimler zamanla profesyonel tarafı belirginleşen, kurumlaşan birer sînâate dönüşmektedir. İbn Haldun, fıkıh usûlünü örnek vererek yaptığı açıklamalarında, bu ilmin İslam toplumu içerisinde sonradan ortaya çıkan bir ilim olduğunu, zira selefin bu ilme ihtiyaçları olmadığını, ilk nesil ortadan kalkınca bütün ilimlerin birer ‘sînâat’ e dönüştüğünü, bunun üzerine fakih ve müctehidlerin fıkıh usûlüne dair kanun ve kaideleri elde etmeye ihtiyaç duyduklarını ve böylece müstakil, fıkıh usûlü isimli bir ilim ortaya koyduklarını ifade eder.⁴⁴ Klasik İslâm düşüncesinde nahv, mantık, ahlak, şiir gibi sînâat sayılan bazı ilimlerin, klasik Batı medeniyetinde de (grammaire, logique, morale, poésie) birer *art* olarak nitelendirildiği görülür.⁴⁵

B. MUKADDİME

Herhangi bir ilim öğrenilmeye başlanmadan önce, o ilmin diğerlerinden farkının yeterince ayırt edilmesini ve kavranmasını sağlayacak açıklamalara ‘mukaddime’ başlığı altında yer verilir ve bu hususun öğrenme isteğinde bilinçli bir tercihe sahip (‘alâ basîre’) olma bakımından özel bir öneme sahip olduğu belirtilir.⁴⁶ Cürcânî ‘mukaddime’nin usûlcüler arasında şu üç bağlamda kullanıldığını ifade eder: 1. Bir fiilin kendisi-

⁴² Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, I, 44.

⁴³ Farklı anlatımlar için bk. İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, 280-282; Tehânevî, *Keşşaf*, II, 1097.

⁴⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, 425-426.

⁴⁵ İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, 282; Anton Dumitriu, *History of Logic*, II, 5-6.

⁴⁶ Bu konuda bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiye ale’l-Mutavvel*, 14; İzmirî, *Hâşiyetü Mir’âti’l-Usûl*, I, 19; İbn Arabşah, *Atvel*, I, 156-157; Tehânevî, *Keşşaf*, II, 1630; Müftizâde, *Hâşiye-i Tasavvurât*, 28.

ne aklen bağımlı olduğu şey. Bir vâcibin işlenmesi esnasında buna zıt olan şeylerin terkedilmesi gibi. Buna aklî mukaddime veya aklî şart denir. 2. Fiilin kendisine âdeten bağımlı olduğu şey. Mesela yüzün tamamının yıkanması esnasında başın bir cüz'ünün yıkanması böyledir. Buna âdî mukaddime veya âdî şart denmektedir. 3. Bu iki kısma girmeyip Şâri'in bir fiilin yapılmış sayılması için şart olarak vazettiği hususlar. Namaz için abdestin şart olması gibi. Bu da şer'î mukaddime veya şer'î şart olarak isimlendirilir.⁴⁷

Mukaddime başlığı altında bilinmesi gerekenler şöyle özetlenir:

1. Sözkonusu olan ilmi, herhangi bir şekilde tasavvur yoluyla bilmek. Bu da, o ilmin mahiyetini gösteren bir tarif elde etmek anlamına gelir ki, bir ilmi mevzuu ve gayesine göre iki şekilde tarif etmek mümkündür. Bir ilim tasavvur yoluyla bilindiğinde, o ilmi diğerlerinden ayıran özellik kavranılmış olacağı ve her bir meselenin ilimle ilişkisi kurulabileceği için, söz konusu ilim diğerlerinden temyiz edilmiş olacaktır. Mesela fıkıh usûlü ilmini öğrenmeye başlarken; “Fıkıh usûlü, kendisi vasıtasıyla şer'î delil ve hükümlerin ahvâlinin bilindiği ilimdir.” şeklinde bir tarif kavranıldığı zaman, kişide küllî bir önermenin hâsıl olduğu, fıkıh usûlünün bütün meselelerinin bu önermeyle ilişkisinin kurulabileceği ve belirli bir mesele ortaya konduğunda bunun bu ilme dahil olup olmadığı hakkında değerlendirme yapmayı sağlayacak bir meleke kazanıldığı kabul edilir. Nitekim bu tariftan iki küllî önerme ortaya çıkar: a) Her fıkıh usûlü meselesi [tarifte işaret edilen] bilgiye dahildir. b) Bu bilgiye dahil olan her mesele, bir fıkıh usûlü meselesidir. Burada kastedilen icmâlî vukufiyeti ilkinin değil, ikincisinin sağlayacağı açıktır. Bu ikinci önerme, bir mantıkî kıyasta büyük önerme yapılırsa şöyle bir durum ortaya çıkar: Falan mesele [mesela emir vucub ifade eder] yukarıdaki tarifte geçen bilgiye dahildir. Böyle olan her mesele, bir fıkıh usûlü meselesidir. Şu halde falan mesele, bir fıkıh usûlü meselesidir.⁴⁸ İlmin tarifinin mukaddime meyanında kabul edilmesi hususunda görüş ayrılığı bulunmadığı, ancak bu tarifin, ilmin mahiyetini ortaya koyan ‘hadd-i hakîkî’ olmasının gerekip gerekmediği konusunda bir fikir ayrılığının mevcut olduğu ifade edilir. Bir gruba göre böyle bir tarif mukaddimeye dahil değildir, zira her ilmin hakikatini o ilmin meseleleri teşkil ettiği için, ilme dair hadd-i hakîkî bütün meselelerin tafsîlî olarak

⁴⁷ Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1629; Sıddık Hasen Han, *Ebced*, I, 134-135.

⁴⁸ İzmirî, *Hâşiye ale'l-Mir'ât*, I, 20.

ortaya konulmasından sonra elde edilebilecektir. Bu ise ilme başlamadan mümkün olmadığı için hadd-i hakîkînin mukaddimeye dahil olması durumunda bir şeyin kendine takaddüm etmesi gerekecektir ki bu da muhaldır. Diğer görüşe göre ise; cihet-i vahdet-i zâtiyye mevzudan ibaret olduğu, ilme ait hadd-i hakîkî ise mevzudan elde edilen ve “Kendisinde (...)’ın ahvâlinin incelendiği ilimdir (*ilmun yubhas fîhi an ahvâli kezâ*)” formunda bir tarif olduğu, böyle bir tarifi de ilmin hakikatini tasavvur yoluyla bilmeye elverişli olduğu için –tafsilî olarak bütün meseleleri ortaya koymaya gerek kalmaksızın- mukaddime meyanında kabul edilmesi gerektiği ifade edilmektedir.⁴⁹

2. İlmin fâidesinin ne olduğunu bilmek. Böylelikle kişi ilmi öğrenirken neyi amaçladığını bilecek ve çabası abes olmayacaktır. İlmin fâidesini bilmenin de iki veçhesi bulunmaktadır. Gerçekte öyle olsun veya olmasın, ilme başlarken herhangi bir faide tasavvuru bulunması lazımdır. Bunun da aklen zarûrî olduğu, zira ilme başlama eyleminin ihtiyârî bir fiil olması için gerektiği, aksi takdirde tercih ettirici bir sebep (*müreccih*) olmaksızın tercih söz konusu olacağı ve bunun da kelâmcılara göre caiz olsa da filozoflar (*hukemâ*) nazarında imkânsız olduğu ifade edilir. İkinci veçhe de o ilmin gerçekte fâide ve garazının ne olduğunu bilmektir, bu da çabanın abes sayılmaması için gereklidir.

3. İlmin mevzuunun ne olduğunu bilmek. Bununla “falan ilmin mevzuu şudur” şeklinde bir önermeyi tasdik yoluyla bilmek (*et-tasdik bi-mevzûiyyeti’l-mevzû*) kastedilir ki bu, ilme başlamak için şart olmayıp bu konuda bilinçli bir tercih yapıldığını teyit (ziyade basiret) açısından gerekli olan bir husustur.⁵⁰

İlmin mukaddimesinden başka bir de kitap mukaddimesi kavramından bahsedilmiştir. Buna göre, ilmin mukaddimesi ile (o ilim hakkındaki) kitabın mukaddimesi olmak üzere iki ayrı mukaddime vardır. İlmin mukaddimesi; o ilmin meselelerinin kendisine dayandığı (*tevakkuf*) ve ilmi öğrenmeye başlamadan önce bilinmesi gereken şeylerden ibaret olup yukarıda ifade edildiği üzere ilmin tarifi, faidesi ve mevzuunu bilmektir. Kitabın mukaddimesi ise, kitabın esas bölümlerinin öncesinde yer alan ve bu bölümlerle irtibatlı olup maksudu elde etmede faydalı olan ifadelerdir. Burada esas bö-

⁴⁹ Güzelhisârî, *Menâfiu’-d-Dekâik*, 9.

⁵⁰ Bu konuda bk. Gözübüyükzâde, *Mecmûatü’l-Kavâid*, 16-18.

lümelerin kitabın mukaddimesine dayanması şart olmayıp şayet böyle olacak olursa mukaddime hem ilmin, hem kitabın mukaddimesi olmuş olur. Şu halde kitap mukaddimesi, mutlak olarak ilmin mukaddimesinden daha geneldir. Bu noktada, bazı kitapların başında mukaddime başlığı altında yer alan kimi ifadelerin, ilme başlamak için şart olmaması sebebiyle bir görüş ayrılığı da sözkonusu olmuştur.⁵¹

Öğrenmeye başlanılan ilmin diğerleri arasındaki mertebesi ve değeri⁵², ilmi vaz' edenin kim olduğu, ilmin isminin koyuluş sebebi ve icmâlî olarak meselelerine işarete bulunmak da bazı ilim adamlarınca mukaddime meyanında kabul edilir.⁵³

C. MEVZU

Mevzû, mesâil ve mebâdî kavramları Fârâbî ve İbn Sina'dan itibaren İslam düşünürlerinin eserlerinde bir arada mütâlaa edilmiştir. Zira bu üç kavram, felsefî bilginin temelini oluşturan burhanın kullanım alanlarını ve dayanaklarını göstermesi açısından bir birlik teşkil eder.⁵⁴ Sonraları bilhassa ilimler tasnifine ait literatürde, bu üç kavramın 'eczâu'l-ulûm' = 'ilimlerin cüzleri' şeklinde nitelendirildiği görülmektedir. Buna göre bir ilmin cüzlerini o ilmin meseleleri, mevzuu ve mebde'leri oluşturmakta, bununla beraber ilmin esas bünyesini meseleleri teşkil ettiği için mevzu ile mebde'ler, meselelerle olan sıkı ilişkilerinden dolayı 'eczâ' arasında kabul edilmektedir. Bir ilmin amacını ifade eden kavramlar (fâide, garaz, maksad, gâye) ise, aşağıda göreceğimiz gibi 'mukaddime' ile 'cihet-i vahde' kavramlarını teşkil eden unsurlardan biri olmakla beraber, söz konusu üç kavramdan ayrı ve onlara nazaran tâlî bir şekilde bahis mevzuu edilmiştir. İslam dünyasında ilk defa –baş köşesinde metafiziğin yer aldığı bir felsefî ilimler sistemi bağlamında- Fârâbî ve İbn Sina'nın eserlerinde görülen mevzu, mesâil ve mebâdî terimleriyle ilgili açıklamalar sonraki âlimler tarafından geliştirilmiş, fıkıh usûlünün de dahil

⁵¹ Taftazânî, *Mutavvel*, 13-14; Cürcânî, *Haşiye ale'l-Mutavvel*, 12-15; a.mlf., *Ta'rîfât*, 225; İbn Arabşah, *Atvel*, 1284, 15; İzmirî, *Haşiye ale'l-Mir'ât*, I, 16-18; Tehânevî, *Keşşaf*, II, 1630-1631.

⁵² Bir ilmin şerefi ya mevzuunun, ya gayesinin şerefiyle, yahut da delillerinin sağlamlığıyla söz konusu olur (Müftizade, 41).

⁵³ Cürcânî, *Haşiye ale't-Tasavvurât*, (1314), 3-7; Müftizade, *Haşiye-i Tasavvurât*, 38.

⁵⁴ İbn Sina, *Necât*, 95. Burhan mebde'lerden hareketle, meseleler hakkında, mevzular üzerine icra edilir (*fe'l-mebâdî minha'l-burhân*, ve *'l-mesâil leha'l-burhan*, ve *'l-mevzûât aleyha'l-burhan*; *Şîfa*, Mantık III, 155).

olduğu belli başlı İslâmî ilimlere tatbik edilmiş, özellikle Gazâlî sonrasındaki ulemânın katkılarıyla etraflı ve incelikli bir açıklama biçimine dönüşmüş, bu meyanda birçok temel mesele mütedavil hale gelerek benzer ifadelerle birçok eserde yer almıştır.

Mevzu “Bir ilmin mevzûu, o ilimde, kendisine ait zâtî arazların incelendiği (bahs) şeydir.”⁵⁵ şeklinde tarif edilir. Bu çerçevede ‘bahs’, ‘zâtî araz’, ‘haysiyet’ ve ‘cihet-i vahde’ kavramları özel bir öneme sahiptir.

1. Bahs

‘Bahs’in terim olarak üç anlamı bulunmaktadır: 1. Münazara ve mübahese 2. İstidlal yoluyla iki şey arasındaki olumlu veya olumsuz nispeti ortaya koymak, 3. Bir şeyi diğer şey üzerine (diğer bir ifadeyle mahmulü mevzu üzerine) haml ve isbat etmek. Mevzu’nun tarifinde geçen bahs, üçüncü mânâda kullanılmıştır.⁵⁶

2. Zâtî Araz

Çeşitli anlamlara sahip bir kavram olan ‘araz’, mevzu’nun tarifindeki anlamıyla, bir varlığın dışında, haricinde olup o varlığa hamledilen, yüklenen şeydir. ‘Zâtî’ ise, bir şeyin zâtına nispet edilen, zatıyla ilgili olan demektir.⁵⁷ Arazlar şöyle tasnif edilir: Araz öncelikle bir şeye bizzat (yani vasıtasız) ârız olan (mesela insana idrak edişin ârız oluşu gibi) ve bir vasıta⁵⁸ ile ârız olan olmak üzere ikiye ayrılır. İkinci kısımda söz konusu edilen vasıta, o şeyin mahiyetine ya dahildir veya hariçtir. Dahil olduğu takdirde mahiyetten daha genel veya mahiyete müsavi olması farketmez; insana cisim olması va-

⁵⁵ Kutbeddin Râzî, *Levâmi’u’l-Esrâr fi Şerhi Metâli’i’l-Envâr*, 19.

⁵⁶ Mehmed Emin, *Hâşiye ala ciheti’l-vahde*, 10; Abdünnâfi Efendi, *Mizanü’l-Burhan*, II, 280; Mehmed Fevzi, *Fenâri Şerhi Hulasatü’l-mîzân*, 10.

⁵⁷ Kutbeddin Râzî, *Levâmi*, 59. Zâtî kavramının birbiriyle irtibatlı çeşitli anlamları bulunmaktadır. Kutbeddin Râzî bunların kendi içlerinde birçok alt bölümleri bulunan dört ana bölüme ayrıldığını ifade eder ve bu anlamları tek tek sıralar; bkz: *Levâmi*, 64-65.

⁵⁸ Buradaki anlamıyla vâsitanın iki çeşit olduğu ifade edilir: Sübutta vâsita (*vâsita fi’s-sübût*), isbatta vâsita (*vâsita fi’l-isbât*). Sübûtta vâsitanın maksat; bir şeyin, bir vasfın diğer bir şeyde sâbit olmasına vâsita, yani illet oluşudur. Sübûtta vâsita, vâsitanın söz konusu vasıfla muttasıf olup olmamasına göre iki çeşittir. Vâsita, vasıfla muttasıf ise, vasfın hakîkî sahibi söz konusu vâsita olup, diğer şeyin bu vasıfla sıfatlanması o vâsitanın aracılığıyla ve ona tâbi olarak gerçekleşir. Sübûtta vâsitanın, vâsitanın da vasıfla muttasıf olduğu bu çeşidine urûzda vâsita (*vâsita fi’l-urûz*) denilir. Vasfın vâsitada mevcut / sâbit olmasına örnek: Bir nakkaşın kullandığı aletin, rengin duvara intikal etmesine vâsita olmasıdır. Burada alet vâsita olup renk kendisinde de mevcuttur. Vasfın vâsitada mevcut olmamasına örnek: Nakkaşın kendisinin, duvarın rengiyle muttasıf olmamasıdır. Burada vâsita nakkaşın kendisidir. (Gelenbevî, *Risâle fi’l-vâsita*, 30-31; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1751-1752; Abdünnâfi Efendi, *Mizanü’l-Burhan*, 280.)

sıtasıyla lâhık olan yer kaplama niteliği birinciye, nâtık oluşu vasıtasıyla lâhık olan konuşma niteliği ikinciye örnektir. Eğer hariçse mahiyete müsâvî (yabancı nesneleri idrak etme niteliği vasıtasıyla lâhık olan şaşırma niteliği gibi), mahiyetten daha genel (beyaz bir nesneye, cisim oluşu vasıtasıyla lâhık olan hareket etme niteliği gibi) veya daha özel (canlıya, insan oluşu vâsıtasıyla lâhık olan gülme özelliği gibi) olabilir. Böylece arazlar beş kısma ayrılmış olur. Bazı âlimler, mahiyete mübayin bir şey vasıtasıyla ârız olan (ısıtılmış cisme, ateş veya güneş ışığı vasıtasıyla lâhık olan hararet gibi) şeklinde altıncı bir kısımdan da söz etmişlerdir. Bu altıncı kısım ile birlikte, şeyin mahiyetinin haricinde olup ondan daha genel veya daha özel olan iki çeşit araz, zâtî araz değil, garîb araz olarak kabul edilir, bunların dışındaki üç grup zâtî arazdır. Zâtî araz, bir şeye, o şey oluşu, yani zatı bakımından lâhık olan arazdır. İlimlerde garîb arazlar değil, zâtî arazlar incelenir. Mesela hendese ilmi için, düz ve yuvarlak çizgilerden hangisinin daha güzel olduğu meselesi garib arazlar arasında olup bu ilmin ele aldığı hususlardan değildir. Mevzu'nun tarifinde zaman zaman kullanılan 'ahvâl' de zâtî araz anlamındadır.⁵⁹

İlimlerde mevzunun kendisi müselleme kabul edilir ve mevzunun kendisinden değil, zâtî arazlarından 'bahs' edilir. İlmin mevzuunun kendisini, o ilimden daha yukarıda yer alan bir başka ilim inceler.⁶⁰ İlimlerde mevzunun zâtî arazlarından 'bahs' olunması şöyle olur: Mevzunun kendisi, mevzunun zâtî arazı, yahut mevzu veya zâtî arazından birinin nev'i, ilmin meselesinin mevzuu⁶¹ kılınır; bu mevzu üzerine ilmin mevzuunun zâtî arazı veya zâtî arazının nev'i hamledilerek mahmul kılınır. Yani, bir ilmin meselelerinin mevzuları şu dört şeyden biri olabilir: O ilmin mevzuu, ilmin mevzuunun zâtî arazı, mevzunun kendisinin veya zâtî arazının nev'i. Meselenin mahmulü de şu iki şeyden birisi olur: İlmin mevzuunun zâtî arazı veya zâtî arazının nev'i. Böylelikle ortaya sekiz ihtimal çıkar.⁶² Aklî veya naklî bütün ilimlerin meselelerinin mahmulleri ekseriyetle mevzularından, meselelerinin mevzuları da ilmin mevzuundan daha hususîdir, şu

⁵⁹ Kutbeddin Râzî, *Levâmi'*, 19; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 7; Sıddık Hasen Han, *Ebcedü'l-Ulûm*, I, 40; Taftâzânî *Telviḥ*, I, 56; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1175.

⁶⁰ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 184.

⁶¹ Burada mevzu terimi, mantıkta bir önermenin birinci unsuru (mahmul mukabili) anlamındadır.

⁶² Abdünnafi Efendi, *Mizanü'l-Burhan*, 280-281.

halde ilimlerde mevzuların zâtî arazlarının incelenmesi, her zaman doğrudan ilmin mevzuunun konu edinilmesi anlamına gelmemektedir.⁶³

Bir ilmin mevzuunun sübutunu, yani var olup olmadığını (*helliyye*)⁶⁴ tasdik yoluyla bilmek⁶⁵ o ilimden bir cüz kabul edilirken, bu mevzu tasavvur yoluyla bilmek⁶⁶ o ilmin tasavvurî mebâdîsi arasında sayılır. Mesela “Sayı, aritmetik ilminin mevzuudur” şeklindeki bir önerme yoluyla sayı’nın aritmetik ilminin mevzuu olduğunu tasdik etmek (*et-tasdik bi-mevzû’iyyeti’l-mevzû’*) ise, o ilmin öğrenmeden önce bilinmesi gereken ‘mukaddime’leri⁶⁷ arasında kabul edilir. Mevzu kavramının kendisini –yani bir ilimde zâtî arazları incelenen şeydir şeklinde bir önermeyle- tasavvur yoluyla bilmek, mantık ilminin burhan bahsine aittir.⁶⁸ Mevzuya dair bu dört veçhe, nazarî-burhânî ilimler hakkında geçerlidir; fıkıh ve fıkıh usûlü gibi böyle olmayan ilimlerin kimisinde geçerli olup, kuvvetli bir teorik temele dayanması gerekmeyen bazı edebî ilimler gibi kimisinde ise geçerli değildir. Zira bu ikinci grup ilimler bazı terimlerden ve tek bir şeyle ilgili

⁶³ Mehmed Emin, *Hâşiye ala Cihet-i Vahde*, 16.

⁶⁴ Klasik teoride ‘metâlib’ denilen ve ilimlerde meselelerin kendileri vasıtasıyla açıklandığı dört soru (matlab) vardır: Hel (var mıdır, -mıdır), mâ (nedir), eyyü (hangisi), lime (niçin). Bunlardan hel matlabı, bir şeyin var olup olmadığını, yani sübutunu (Allah var mıdır?) içine aldığı gibi, bir şeyin vasıflarına dair incelemeyi de (Allah’ın kelâm sıfatı var mıdır?) kapsar. Bunlardan ilki *helliyye-i basîta*, ikincisi *helliyye-i mürekkebe* diye isimlendirilir. Mâ matlabı tasavvur yoluyla varlıkların mahiyetini araştırırken hel matlabı her iki çeşidiyle tasdik yoluyla bilgi elde eder (İbn Sina, *Necât*, 84-86; Gazâlî, *Mî’yârü’l-İlm*, 237-238; *Mustasfâ*, I, 33-34; *Makâsıdu’l-felâsife*, 63-64; İlhan Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, 189-190). Bir ilmin mevzuunun *helliyye-i basîta* gereğince önce sübutunun bilinmesi, sonra da *helliyye-i mürekkebe* mucibince zâtî arazlarının ele alınması gerektiği ifade edilmektedir (Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, I, 171, 184).

⁶⁵ Mesela nahiv ilmi için, “kelime mevcuttur” şeklindeki bir önerme buna misaldir. Gözübüyükzâde bu kısmın tasdikî mebâdî arasında sayılacağını söylemekte (Gözübüyükzâde, *Mecmûatü’l-Kavâid*, 17), İzmir ise tasdikî mebâdî veya ilmin cüzleri meyanında bulunduğu hususunda görüş ayrılığı bulunduğunu belirtmektedir (*Hâşiye ale’l-Mir’ât*, I, 59).

⁶⁶ Bu tasavvur, mesela nahvin mevzuu olan kelime hakkında “müfred bir mânâ için vaz’ edilmiş olan lafızdır.” şeklindeki bir tarif ile edilmektedir.

⁶⁷ Bu bilgi icmâlî olarak ilmi öğrenmeden önce, tahkîkî olarak ise öğrendikten sonra gerçekleşir. (Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, I, 171). Gözübüyükzâde, ‘mevzûnun mevzûluğunu tasdik’in iki ayrı itibarla hem ilme başlamanın mukaddimesi, hem de ilmin cüz’ü olduğunu belirtir. Buna göre bu tasdik, ilme ait bir meselede mahmul değil de mevzû olarak neyin belirlendiğini bildirmesi bakımından ilmin cüz’ü, kendisi sayesinde meselelerin öğrenilmesi ve bunların diğer hususlardan ayırt edilmesi bakımından ilme başlamanın mukaddimesi meyanında kabul edilmektedir. (Gözübüyükzâde, *Mecmûatü’l-Kavâid*, 17)

⁶⁸ Gözübüyükzâde bu dört kısma ‘mevzûnun zatı’nı da ilave ederek mevzunun kısımlarını beşe çıkarır. Mevzunun zatı, o ilmin bir cüz’üdür. Mesela nahiv ilmi için ‘kelime’nin kendisi, bu ilmin cüz’leri arasındadır. (*Mecmûatü’l-Kavâid*, 17)

uyarılardan ibaret olup bunlarda mukaddimelere bina edilen deliller yoluyla bir mevzunun zâtî arazlarının incelenmesi söz konusu değildir.⁶⁹

3. Haysiyet Kaydı

İlimlerin mevzuları ifade edilirken zaman zaman zikredilen haysiyet kaydı, mevzuyu kayıtlayan ve bir şeyin bir ilme hangi yönden mevzu olduğunu ifade eden ibaredir. Mevzuları aynı olan iki ilim, birbirlerinden mevzularının incelendiği yön (*haysiyet*) bakımından ayrılır. İbn Sina ilimlerin mevzularının elde edilişinin iki yolu olduğunu ifade eder: Mevzu bazen mutlak olarak ilmin mahiyeti ve tabiatından elde edilir ve burada fazladan başka bir mânâ aranmaz, sonra bu mevzunun zâtî arazları araştırılır (*taleb*). Buna örnek hesap ilminin mevzuu olan aded'dir. Mevzu kimi zaman da mutlak olarak değil, ilmin tabiatına zâid bir mânânın şart koşulmasıyla elde edilir, ancak bu, mevzuyu nev'ine ayıracak bir fasl olmamalıdır. Böyle fazladan bir mânânın şart koşulduğu mevzularda, bu mevzuya lâhık olan zâtî arazlar, *bu cihetten* araştırılır.⁷⁰ İbn Sina ile İbn Rüşd bu kaydı ifade ederken *min ciheti* ifadesini kullanmış⁷¹, sonraları bu anlamı ifade etmekte *min haysü* ibaresi terimleşmiştir. “Haysü”, esasen mekan belirten bir kelime olmakla birlikte istiâre olarak bir şeyin veçhesi, nazar-ı dikkate alınması gereken ciheti anlamında kullanılmaktadır.

Mevzuda zikredilen haysiyet, kimi zaman o ilimde incelenen (*mebhûs anh*) arazlar arasında yer almaz; mesela metafizik (ilm-i ilâhî) mevcut olması haysiyetinden mevcudu kendisine mevzu edinmiş bir ilimdir. Dolayısıyla bu ilimde, mevcut'a mevcut olması yönünden lâhık olan arazlar incelenir. Bu ilimde bizzat bu mevcut olmak haysiyetinin kendisi incelenmez, çünkü bunu mevcut için isbat etmek/sabit kılmak anlamsızdır. Kimi zaman da haysiyet, ilimde incelenen arazlar arasında yer alır. Mesela: Tıp ilmi, hastalanması ve sıhhat bulması haysiyetinden insan bedenini mevzu edinir. İlm-i tabî'nin (fizik) mevzuu da hareket etmesi ve sükûn bulması haysiyetinden cisim-

⁶⁹ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 171-172; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, mukaddime, 57; Müftizade, *Hâşiye-i Tasavvurât*, 39-40.

⁷⁰ İbn Sina, *Şifâ* (Mantık III), 157.

⁷¹ İbn Sina, *Şifâ* (Mantık III), 157, 166; *Necât*, 91-92; İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 2.

dir. Hastalık ve sıhhat tıp ilminde bahsedilen/incelenen arazlar arasında yer aldığı gibi, hareket ve sükun da ilm-i tabî’de incelenen/bahsedilen arazlardandır.

Sadruşşeria, birinci kısımda yer alan haysiyetin mevzunun bir cüz’ü olduğu, ikinci kısımdakinin de o ilimde incelenen zâtî arazları beyan ettiği fikrindedir. Ona göre bir şeyin nev’ bakımından farklı zâtî arazları bulunabilir ve söz konusu ilimde bu nev’lerden biri inceleniyor olmalıdır. İşte haysiyet, bu ikinci kısımda, ilmin hangi nev’i incelediğini beyan etme görevini yerine getirir ve mevzunun bir cüz’ü değildir; zira ilimlerde mevzunun cüzleri incelenmez. Taftazânî bu yaklaşımı eleştirir ve birinci kısımdaki haysiyetin, mevzunun cüz’ü olduğunu kabul etmez. Ona göre bu, mevzunun hangi itibarla mevzu olduğunu ortaya koyan bir kayıttan ibarettir. İkinci kısımdaki haysiyet de zâtî arazlara ait bir beyan olarak değil de âlimlerin genel kabulüne uyarak kayıt olarak kabul edilebilir ve bu durumda bu haysiyetin ilimde incelenmesi – Sadruşşeria’nın endişe ettiği gibi- mevzunun cüz’lerini incelemek anlamına gelmeyeceği gibi iki ilim zat ve itibar bakımından tek bir mevzuyu paylaşıyor da olmayacaktır.⁷²

Her ilimde zâtî arazlar, mevzuya ait belirli bir istidad sebebiyle, kendisinden gerçekleşmesi beklenen etkilerdir (*âsâr*). Hakikî olmayan, yani itibarî olan bir birliğin, birden fazla cihetleri mevcuttur, bunlardan her bir cihete göre bir araz nev’ine istidadı vardır. Bu araz nevilerinden her biri de müstakil bir ilimde bahis mevzuu edilir. Mesela sem’î delillere ait olmak üzere birkaç grup zâtî araz nev’i vardır; bir grupta sözkonusu delillerin imkân, kıdem ve hudûs kavramlarıyla ilişkili olması; diğer bir grupta bu delillerin isim veya fiil cümlesi, mu’rab veya mebnî olması, başka bir grupta da şer’î hükümleri isbât etmesi sözkonusu edilmektedir. Delillere ait olan bu arazların her bir grubu, üç farklı cihet sebebiyle ortaya çıkan üç ayrı istidada dayalı olarak meydana gelmekte olup her bir grup araz, ayrı bir ilimde incelenmektedir.⁷³

⁷² İlgili literatürde haysiyet kaydının çeşitli yönleriyle ilgili fikir ve tartışmalar bulunmaktadır. Mesela yukarıdaki tartışmanın devamı olmak üzere, –bir şey kendiyle kayıtlanamayacağı için- bu ikinci kısımda mevzuyu kayıtlayanın haysiyetin kendisi değil, imkan ve istidadı olduğu; ayrıca bir haysiyet kaydına sahip bir mevzuda iki şey söz konusu olup birisinin o mevzuya ârız olan hususların ârız oluş keyfiyeti (*urûz*), ikincisinin de bu hususların incelenmesi keyfiyeti (*bahs*) olduğu, haysiyet kaydının kayıtladığı şeyin ârız oluş değil, incelenme keyfiyeti olduğu, bir başka ifadeyle mevzuya ârız olan hususların ârız oluş keyfiyetinde haysiyetin herhangi bir dahli bulunmadığı yolundaki görüş ve tartışmalar için bk. Sadruşşeria–Taftâzânî, *Tavzih-Telviḥ*, I, 60-62; Molla Fenârî, *Fusûlu’l-Bedâyi*, I, 13.

⁷³ İzmirî, *Hâşiye ale’l-Mir’ât*, I, 65-67.

4. Cihet-i Vahde

Bir ilmin dahilî bütünlüğünü ve birliğini sağlamak bakımından üzerinde durulan cihet-i vahde meselesi hakkında, bilhassa Molla Fenârî'nin kendi ismiyle anılan *Şemsiyye* şerhinin girişindeki ifadelerine dayanarak küçük çaplı bir literatürün oluştuğu söylenebilir. Aklî ve naklî bütün ilimlere başlarken bilinmesi gereken hususlar arasında kabul edilen cihet-i vahde anlayışına göre; mahiyeti itibarıyla bir çokluk (*kesret*) teşkil eden, yani çeşitli meselelerden teşekkül eden bir ilmi öğrenmeye talip olan herkesin, bu ilme, kendisini oluşturan bu çokluğu itibarî bir birlik haline getiren ve adına *cihet-i vahde* denen veçheden yaklaşması, bu yönü gözönüne alarak öğrenmesi gereklidir. Esasında çok ve muhtelif bulunan meselelerin bir şey sayılmasını, belirli bir isme sahip bir ilmin çatısı altında toplanmasını ve müstakil olarak tedvin olunmasını sağlayan şey de işte bu *cihet*'tir. Bir ilim talibinin o ilmi öğrenmeye başlamadan önce; bu işe *basiret* üzere girişebilmesi, ilmin maksadına ve muhtevasına dair icmâlî bir bilgi edinmesi, kendisi için gerekli olan şeyi kaçırmaktan ve gerekli olmayanla uğraşıp vaktini zâyî etmekten emin olması, çabasının abes sayılmaması için ilme bu ciheti gözönünde tutarak başlaması gerekmektedir.

Klasik bakış açısına göre, bir cihet-i vahde ile zaptedilmiş olan bir çokluğu, kendi hususiyeti içerisinde tasavvur yoluyla bilmek gereklidir, aksi takdirde şu ihtimaller söz konusu olacaktır: 1. Bu şey hiç tasavvur edilmemiş olabilir ki bu durumda – nefsin her yönüyle meçhul olana yönelmesi mümkün olmadığı için- bunu talep etmek muhaldir. 2. Bu şeyi, kendi hususiyetiyle değil de, kendisiyle beraber başka şeyleri de içine alan daha genel bir yönden talep etmek söz konusu olabilir ki bu durumda da, o şeyi diğerlerinden ayırıp kendisi yapan hususiyeti içerisinde talep edilmediği için bu teşebbüs verimsiz kalacaktır. 3. O şeyi oluşturan her bir cüz, bunları birleştiren cihete göre değil de kendi hususiyetleri içerisinde talep edilebilir ki bu durumda da bu cüzlerin çokluğu ve kimi zaman da sonsuzluğu sebebiyle bunları elde etmek mümkün olmayacaktır.

Bir çokluğu toparlayıp bunları tek bir şey saydıran cihetin cihet-i vahde olması için bunun kendisine itibar ve ihtimam edilen (*mu'tedd bih*) bir cihet olması gerekir. Bir şeyin itibar edilen bir cihet olması, etrafını câmi ağyârını mâni bir tarifin kendisinden elde edilmesi mümkün olmak demektir ki bu da mevzu ve gayeden ibarettir. Yoksa aralarında başka bir ortak nokta olmayan birçok meselenin, nihayetinde hepsi mevcut olduğu, yahut da her birinin birer hüküm taşıdığı dikkate alınarak itibarî bir birlik altında bulundukları iddia edilebilir ki böyle bir birlik muteber değildir.

Böylelikle cihet-i vahde, zâtî ve arazî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Zâtî olanı, ilimlerin meselelerini zaptedip bunların tek bir ilim sayılmasını sağlayan mevzu, arazî olanı ise gayedir ve her bir ilmin bu iki cihete göre iki ayrı şekilde tarif edilmesi mümkündür. Zâtî olan mevzuya göre yapılan tarif, o ilmin mahiyetinin hakikatini ortaya koyar ve 'had' şeklinde bir tarif olur. "Kendisinde (...)’ın incelendiği ilimdir (*ilmun yubhas fihi an kezâ*)" veya "(...) kaidelerinin bilgisidir (*ilmun bikavâidi kezâ*)" şeklindeki tarifler buna örnektir. Arazî cihete göre yapılan tarifler 'resm'dir; "Kendisiyle (...)’e muktedir olunan / (...) için vasıta olan ilimdir (*ilmun yukteder bihi ala kezâ – yekûnu âleten likezâ*)" şeklindeki tarifler böyledir. Cihet-i vahde, ilmin meselelerini birbiriyle irtibatlı kılan şey olduğuna göre, mevzuda bu irtibat, ilmin meselelerinin mevzularının ilmin mevzuuna râci oluşuyla, gayede ise ilmin meselelerinin bir gayede birleşmesiyle söz konusu olur. Mevzuu aded olan hesap ilmi gibi bazı ilimlerde bu cihetin mevzu bakımından, gayesi sıhhat olan tıp gibi bazı ilimlerde gaye bakımından söz konusu olduğu, hüküm istinbâtı için delillerin ahvâlini inceleyen fıkıh usûlü gibi ilimlerde de her iki cihetin birleştiği ifade edilir.⁷⁴

5. İlim-Mevzu Arasındaki Teklik-Çokluk İlişkisi

Mevzunun bazı ilimlerde tek, bazılarında ise birden fazla olabildiği ifade edilir.⁷⁵ Birden fazla olduğu durumlarda, mevzuların arasında, o ilmin ehli tarafından kabul

⁷⁴ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 168; Molla Fenârî, *Fenârî* [Şemsiyye şerhi], 3-4; Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 7; Mehmed Emin, *Hâşiye alâ ciheti'l-vahde*, 3, 6; Kara Halil, *Hâşiye alâ Risale Mehmed Emin fi ciheti'l-vahde*, 19; Müftizade, 36-37.

⁷⁵ İbn Sina, *Şifa*, Mantık III, 157.

edilen bir münasebet bulunması lazımdır. Bu münasebet, mevzuları hükmen bir saydır-
racak bir noktada gerçekleşir ki bu nokta ya zâtî, ya da arazî bir husus olur. Bir veya
aralarında uyum bulunan birden fazla mevzuya taalluk eden zâtî arazlar, ya hâricî yahut
da zihnî olarak ârız olurlar ki, bu da mevzunun varlık biçimiyle ilgilidir.⁷⁶

Bir ilmin mevzuunun birden fazla olup olamayacağı hususunda Sadruşşeria,
kendisinden önceki âlimlerin benimsemiş oldukları görüşe karşı çıkararak bir ilmin birden
fazla mevzuu olmasını (benimsendiği şekliyle) kabul etmez. Buna göre: Bir ilimde ince-
lenen (*mebhûs anı*) temel husus, ya iki şey arasındaki bir izafettir, ya da böyle değildir.
İzafet olduğu takdirde, incelenen hususlara dâhil olan arazlar ya bu izâfeti oluşturan ta-
rafların birinden kaynaklanır, ya da böyle olmaz. Eğer arazlar bu iki tarafın birinden
kaynaklanıyorsa, bu ilmin mevzuu izafetin her iki tarafıdır (fıkıh usûlünde olduğu gibi).
Şayet incelenen husus iki şey arasındaki bir izafet değilse (fıkıhta olduğu gibi) veya iza-
fet olup da bu iki tarafın birinden kaynaklanan arazlar incelenen hususa dahil değilse,
bu durumda mevzu ancak bir olabilir. Çünkü mevzunun çok (muhtelif) olması meselele-
rinin de böyle olmasını, bu da ilmin birden fazla olmasını gerektirir. Çünkü ilim, malu-
matının –yani meselelerinin- muhtelif oluşuyla muhtelif olur.

Bu görüşü eleştiren Taftazânî’ye göre, meselelerin muhtelif olması, tek başına
ele alındığında, ilmin de muhtelif olmasını gerektirmez; zira her ilmin meseleleri çoktur.
Birden çok hususun, aralarında uyum (‘tenasüb’) bulunmak şartıyla bir ilmin mevzuları
olabileceği genel kabul gören bir husustur. Bu uyum da ya zâtî, ya da arazî olan şeyde
aralarında ortaklık olmasından ibarettir.⁷⁷

Bir ilmin hangi şartlarda özgünlüğünü kaybetmeden tek bir ilim olarak kalma-
ya devam ettiği ve birden fazla mevzuya sahip olması durumunda hâlâ bir ilim olarak
sayılıp sayılmadığı hakkındaki bu tartışmanın çıkış noktası, anlaşıldığına göre fıkıh usû-
lünün deliller ve hükümler olarak iki mevzuya sahip olmasının, bu ilmin müstakil bir
ilim olarak kabul edilmesi noktasında herhangi bir problem teşkil edip etmeyeceği hu-
susudur. Bu bakımdan, fıkıh usûlünün mezkur iki mevzuya sahip olduğunu kabul eden
ilim adamları, bu noktanın teorik altyapısını sağlam vazetmek için tartışmayı derinleş-

⁷⁶ Abdünnafî, *Mîzânü'l-Burhan*, II, 281; Müftizade, *Hâşiye-i Tasavvurât*, 37.

⁷⁷ Sadruşşeria-Taftâzânî, *Tavzih-Telviḥ*, I, 59-60.

tirmişlerdir. İzmirî'nin ifadeleriyle; ilimlerin tek veya çok sayılması, meselelerinin birbiriyle uyumlu olup olmamasına bağlıdır. Meselelerin uyumlu olup olmaması ise, meselelerin cüz'lerinin (mevzu ve mahmullerinin) birbiriyle uyumlu olup olmamasıyla alakalıdır. Bunun tam bir uyum olarak kabul edilebilmesi ise iki şekilde mümkündür: Ya meselelerin mevzuları tek bir şeye, mahmulleri de bu şeyin zâtî arazına rücu eder ki buna örnek fıkıh ve nahiv ilimleridir; yahut da meselelerin mevzuları, aralarında bir nispet bulunan iki şeye rücu ederler. Bu nispetin dayandığı hususların bir kısmı sözkonusu iki şeyden birinden, bir kısmı da ötekinden kaynaklanır. Meselelerin mahmulleri de bu nispetin kendisine rücu eder. Buna örnek de fıkıh usûlüdür. Çünkü bu ilmin meselelerinin mevzuları deliller ile hükümlere, mahmulleri ise isbât ve sübuta râcidir ki isbât ve sübut da aslında delillerle hükümler arasında bulunan, taraflardan birine (deliller) göre isbât, diğerine (hükümler) göre sübût denilen tek bir nispetten ibarettir.⁷⁸

Molla Fenârî mevzunun birden fazla olmasını tecviz etmekle beraber, aslolanın tek olduğu ve mümkün mertebe esas kaide üzerindeki görüş ayrılıklarının azaltılması gerektiği fikrini benimsemektedir.⁷⁹

Ulemâ genellikle, zat ve itibar bakımından bir tek şeyin, birden fazla ilme mevzu olamayacağını benimsemiş, bu görüşlerinin gerekçesi olarak da, ilimler birbirinden mevzularıyla ayrıştığı için, böyle bir ihtimalin ilimlerin birbirinden farkını ortadan kaldıracığını göstermişlerdir. Sadruşşeria ise, bir ilmin mevzuunun birden fazla olabileceği hakkında kendisinden önce teessüs etmiş bulunan yaygın fikre iştirak etmediği gibi, bir hususun birden fazla ilme mevzu olamayacağına dair yerleşik görüşü de kabul etmemektedir. Ona göre bu sadece imkânsız olmadığı gibi bizzat vâkidir de. Bir şeyin çeşitli arazları bulunabildiği için, farklı ilimler bu arazları kendilerine mevzu edinebilirler. Ona göre iki ilmin birbiriyle aynı veya birbirinden ayrı oluşu, içerdikleri malumatın ayniyet ve gayriyetiyle alakalıdır. Malumat ise ilimlerin meseleleridir. Meseleler, mevzularına göre ittiḥad ve ihtilaf ettikleri gibi –ki bu mevzular da ilmin mevzuuna râcidir- mahmullerine göre de ittiḥad ve ihtilaf ederler –bunlar ise mevzunun arazlarına râcidir. Dolayısıyla bir mevzunun bir kısım zâtî arazlarını bir ilim, diğer bazılarını da başka bir

⁷⁸ İzmirî, *Hâşiye ale'l-Mir'ât*, I, 70, 74-75.

⁷⁹ Molla Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâyi*, 12.

ilim inceleyebilir. Böylelikle bu iki ilim mevzuda müşterek, mahmulde farklı iki ayrı ilim olabilirler.

Dolayısıyla Sadruşşeria ve onun görüşünü benimseyen âlimler, ilimlerin birbirinden ayrışması noktasında meselelerin mevzularıyla mahmullerini beraber değerlendirmiş olmaktadır. Buna göre bir ilmin çatısı altında toplanmış olan meselelerin dahi-lî bütünlüğe sahip olup olmaması, yani bu meselelerin esasında tek bir ilim teşkil edip etmemesi, ilme ait meselelerin mevzularının ilmin mevzuuna, mahmullerinin de ilmin mevzuunun zâtî arazlarına rücu etmesiyle alâkalıdır. Bu sebeple ilimlerin birbirinden temayüz etmesi mevzu ile olabileceği gibi zâtî arazlarla da olabilir ve sözkonusu temayüz noktasında bu ikisi arasında fark yoktur.⁸⁰

İlimlerin birbirinden ayrışmasının zat veya itibar bakımından olmak üzere iki şekilde sözkonusu olduğu belirtilir. Zat bakımından temayüz mevzularla ilgilidir, zira her ilmin hakikatini o ilmin meseleleri teşkil ettiği, meseleler de birer mevzû ve mahmulden oluştuğu, meselelerin mevzuları ya ilmin mevzuunun kendisi, yahut da ilmin mevzuuna râcî olduğu için mevzu, ilmin bir cüzünü teşkil eder ve bir şeyin cüzüyle diğerinden temayüz etmesi, zat bakımından gerçekleşen bir temayüzdür. İtibarî temayüz ise haysiyet kaydı ile ifade edilen hususlarda gerçekleşen farklılıklardır ki yukarıda da geçtiği gibi, mevzuları aynı olsa da farklı haysiyet kayıtlarıyla iki ilim mevzunun hangi cihetle incelendiği bakımından birbirinden ayrışabilir.⁸¹ Bundan başka öz (zat) bakımından ve mefhum bakımından olmak üzere ilimlerin iki nevi temayüzünden de bahsedilir ki bunlardan ilki mevzu, ikincisi ilmin tarifi ile gerçekleşir. Nitekim ilimlerin kendi özleri bakımından birbirlerinden farklı oluşu –her ne kadar gaye ve tarif gibi diğerlerinden farklı saydıracak başka noktalar mevcutsa da- ancak mevzularıyla söz konusudur; yani iki ilmin ayrı iki ilim olmasının, birinin bir mevzunun ahvalini, diğerinin de başka bir mevzunun ahvalini incelemesinden başka mânâsı yoktur. Bu sebeple ilimlerin birbirlerinden tamamen ayrı (*tebâyün*), uyumlu (*tenâsüb*) yahut mütedahil oluşu da yine mevzuları bakımından söz konusu olacaktır.⁸²

⁸⁰ İzmirî, *Hâşiye ale'l-Mir'ât*, I, 74-75.

⁸¹ Müftizade, *Hâşiye-i Tasavvurât*, 36.

⁸² Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 168.

Bu noktada ilimlerin kapsamları, sınırları ve birbirleriyle olan ilişkileriyle alâkalı iki itiraz söz konusu olmaktadır: 1. İlimler mevzularıyla farklılaştığı gibi meseleleriyle ve meselelerinin mahmullerini teşkil eden zâtî arazlarıyla da farklılaştığına göre, niçin mevzuu aynı olan farklı zâtî arazlar farklı ilimleri teşkil etmesin? Buna verilen cevapta, böyle olması halinde birlik ve farklılığın kriterinin belirsizleşeceği ve her bir ilmin –her bir ilim birçok zâtî arazi içine aldığı için- birçok ilme bölüneceği ifade edilir. Taftazânî bu itirazın, ‘ilim’ kavramının iki anlamının –bir mevzu etrafında kümelenen meseleleri ifade eden müdevven ilim ile bir şeyin zihinde hâsıl olan sureti anlamındaki ilim, bilgi- birbirine karıştırılmasından kaynaklandığını belirtir. 2. İkinci itiraz da, üçüncü bir üst kavramın kapsamına giren iki ayrı mevzuya sahip iki ilmin –mesela aded (sayılabilir/süreksiz nicelik) ve mikdar (ölçülebilir/sürekli nicelik) olan mevzuları nicelik (*kem*) kapsamına giren hesap (aritmetik) ve hendese (geometri) ilimleri gibi- niçin tek bir ilim kabul edilmediği, bunun yanında mesela ‘kelime’nin nevilerini mevzu edinen nahvin niçin tek bir ilim kabul edildiği ile ilgilidir. Buna verilen cevap ise şöyledir: Şayet çeşitli hususlar, belli bir şeyde müşterek olmaları bakımından ele alınıyor ve bu iştirakin bütün veçheleri inceleniyorsa, bu durumda ortada tek bir ilim, aksi takdirde birden fazla ilim var demektir. Dolayısıyla aded ve miktar, birer nicelik olmaları, nicelik olmak hususunda müşterek bulunmaları bakımından ele alınacak olsaydı bu durumda ortada tek bir ilim olurdu; fakat durum böyle değildir. Zira mesela niceliğin nevilerinden olan zaman bu iki ilimde ele alınmaz ve aritmetik ile geometriden hiçbiri, niceliği nicelik olarak mevzu edinmez.⁸³

Bir ilmin mevzûu diğer bir ilmin mevzûunun nev’i olursa, o ilim diğer ilmin cüz’ü olur. Eğer bir ilmin mevzûu diğerinden daha husûsî olursa, o ilim diğerinin altında kabul edilir. İlimlerin mevzuları arasındaki irtibat söz konusu olduğunda ortaya altı ihtimal çıkmaktadır. Zira iki ilmin mevzuu birbiriyle aynı veya tamamen ayrı (*mübayin*) olabileceği gibi aralarında umum-husus ilişkisi bulunabilir, üçüncü bir üst kavramın birer nev’i olacak şekilde birbirlerine mübayin olabilir veyahut da aralarında bir yönden bir iştirak söz konusu olabilir. Mevzular arasında bulunan umum-husus ilişkisi, ya zâtî veya arazî bir özelliikle ilgili olabilir. Mesela bir mevzunun diğerinin nev’i olması zâtî bir durumdur; nitekim tıb ilminin mevzuu olan insan bedeni, mevzuu mutlak cisim olan

⁸³ Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I, 170-171.

ilm-i tabîî'nin nev'idir. Mevcud ile miktar arasındaki ilişkide olduğu üzere biri diğerinin araz-ı âmmı olması gibi durumlarda da arazî bir ilişki söz konusudur. İki ilmin mevzuu birbiriyle aynı olduğu takdirde mutlaka farklı birer kayıtla (haysiyet kaydı) mukayyed olmalıdırlar, aksi takdirde ortada iki ayrı ilim olmaz. Üçüncü bir üst kavramın altında yer alan iki mevzuya örnek, hendese ile hesap ilimlerinin nicelik kavramı altında yer alan mevzularıdır. Mevzuların bir yönüyle ortaklık taşımasına misal olarak, insanî kuvveler hususunda iştirakleri bulunan tıp ile ahlak ilimlerinin mevzuları verilebilir. Birbirinden tamamen farklı olan mevzulara hesap ile tıp ilimlerinin mevzuları verilebilir; zira aded ile insan bedeni arasında herhangi bir ilişki yoktur.⁸⁴

6. En Genel Mevzu, En Yüksek İlim

Genel anlamda ilimlerin sınırları, tarifleri ve mahiyetlerine ilişkin ilk çalışmaları gerçekleştiren düşünürün Aristo olduğu kabul edilir. Aristo, bir ilim olarak metafiziği temellendirirken bunu, varlığı varlık olması bakımından inceleyen ilim olarak takdim eder. Buna göre varlığı ve ona özü gereği ait olan ana nitelikleri inceleyen ilim metafiziktir. Diğer bütün ilimler mevzuları gereği metafiziğe nazaran hususî ve sınırlıdır, çünkü hiçbir varlığı varlık olması bakımından ele almaz, varlığın belirli kısımlarını kendilerine mevzu olarak seçerler.⁸⁵

İslâm medeniyetinde Fârâbî ve İbn Sina gibi Gazâlî öncesi düşünürler, Aristo'yu takip ederek mevzûu en geniş olan ilim en umûmî ilimdir prensibine göre, mevcûd olması haysiyetiyle mevcûdu (varlık) kendisine mevzû edinmiş olan metafiziği en genel ilim kabul ve diğer bütün ilimlerin cüz'î ilimler olarak bu ilmin altında bulunduğunu ifade ederler. Diğer bütün ilimlerin mevzu edindiği hususları kuşatan en üst kavram 'mevcûd'dur.⁸⁶ Mevcudu mevcud olmak haysiyetiyle mevzû edinmiş olmanın anlamı, bu ilimde mevcuda başka bir şey vasıtasıyla değil, ancak mevcud olmak haysiyetiyle lâhık olan niteliklerin incelenmesidir. Mevcudun cevher-araz, küllî-cüz'î, tekçok, illet-ma'lûl, vâcib-mümkin vb. olmak gibi vasıfları/zâtî arazları, ancak mevcud ol-

⁸⁴ Katip Çelebi, *Keşfü 'z-Zunûn*, I, 7; Sıddık Hasen Han, *Ebcedü 'l-Ulûm*, I, 40-41.

⁸⁵ Aristo, *Metafizik*, 187-199.

⁸⁶ İbn Sinâ, *Necât*, 92-93; *Şifâ* (Mantık) III, 194; *Şifâ* (İlâhiyyât), 9, 12-13.

ması bakımından söz konusu olan niteliklerdir. Buna karşın mevcudun mesela üçgen veya dörtgen olması onun mikdar olmasından; tek veya çift olması, aded olmasından; beyaz veya siyah olması, cisim olmasından sonra söz konusu olur. Bundan dolayı bu vasıflar metafiziğin değil, matematik ile ilm-i tabîî'nin incelediği zâtî arazlar arasındadır.⁸⁷ Metafizik aynı zamanda diğer bütün cüz'î ilimlerin mebde'lerini açıklayan küllî ilim olup kendi mebde'lerinin burhânî-yakînî olması bakımından da diğer ilimlerden üstündür.

Kelâm ilmi ilk dönemlerde yalnızca Allah'ın sıfatları, nübüvvet ve meâd bahisleriyle meşgul oluyordu. Taftâzânî, Gazâlî'nin de dâhil bulunduğu 'mütেকaddimûn' kelâm âlimlerinin, tıpkı metafizik gibi, kelâm ilminin mevzuunun da mevcut olması hayisiyetiyle mevcut olduğu görüşünde olduklarını belirtir.⁸⁸ Bununla birlikte, kelâmın felsefî metafizikle aynı mevzuyu paylaştığını ifade eden ilk âlim Gazâlî olmuştur. Gazâlî'nin *Mustasfâ*'da yaptığı ilimler tasnifinde aklî ve dînî olmak üzere iki grup ilim bulunmaktadır. Her iki grup da cüz'î ve küllî olarak ikiye ayrılır. Dînî ilimler alanında küllî ilim kelâmdır. Fıkıh, fıkıh usûlü, hadis, tefsir cüz'î ilimlerdir. Çünkü müfessir yalnız Kur'an'ın mânâsıyla, muhaddis hadisin sabit olma yoluyla, fakih mükelleflerin fiillerinin ahkâmıyla, usûlcü ise şer'î ahkâmın delilleriyle meşgul olur, mevzuları bunlardır. Kelâmcı ise eşyânın en geneli olan mevcudu konu edinir. Kelâm, bütün dînî ilimlerin (Kitab, sünnet, sıdk-ı Resul gibi) mebâdî'ini ispat etmeyi tekeffül eden ilimdir. Kelâm dışındaki dînî ilimlerden herbiri, kelâmcının incelediği konulardan yalnız biri üzerinde yoğunlaşır. Şu halde diğer bütün dînî ilimler kelâma nispetle cüz'îdir, kelâm mertebe bakımından en yüksek dînî ilimdir, çünkü diğer cüz'î ilimlere ancak kendisinden geçerek intikal etmek mümkün olur.⁸⁹

Gazâlî, bu yaklaşımıyla aklî ve dînî sahada iki ayrı küllî ilmin varlığını ortaya koymuş ve kelâmı, dînî ilimler içerisinde metafizik bilgiyi ihtiva eden bir ilim olarak tesis etmek suretiyle onu felsefî metafiziğe alternatif bir şer'î ilim haline getirmiş olmaktadır başka, dînî ilimleri felsefî bir ilme bağımlı olmak durumundan da kurtarmıştır.

⁸⁷ Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, 78-79.

⁸⁸ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 176 vd.

⁸⁹ Gazâlî, *Mustasfâ*, I, 18-21. Şemseddin İsfahanî, kelâmın dînî ilimlerin 'reisi' oluşunu açıklarken, diğer dînî ilimlerin kelâma muhtaç olduğunu, kelâmın ise onlara ihtiyacı bulunmadığını ifade eder (*Metâliu'l-Enzâr*, 10).

Gazâlî'den İcî'ye kadarki âlimlerin kelâmın mevzuunu mevcut olarak kabul ettiği söylenebilir. Bu âlimlere göre, kelâm aynı mevzuyu paylaştığı felsefî metafizikten, ele aldığı meseleleri “İslam kanunu”na göre açıklamak haysiyetiyle ayrılır. Buna göre kelâm, metafizikten farklı olarak; varlıkları bir yaratıcının yaratması, gökten meleğin inmesi, âlemin, var olmadan önce madum olması ve ileride fânî olacağı gibi Kitab, sünnet ve icma ile kesin bir şekilde bilinen kaidelerle iş görür, incelediği bütün meselelerde kat'î olan şer'î esasları göz önünde tutar.⁹⁰

Adududdin İcî, Gazâlî'nin mevcut olarak belirlediği kelâmın mevzûunu, ‘mevcud’ ve ‘ma’dûm’u içine alan ‘ma’lûm’ olarak daha da umûmîleştirir. Ona göre de kelâm en yüksek ilimdir, kelâmın başka bir ilim içinde ispat edilen mebde’leri yoktur, diğer bütün ilimler kendisinden istimdad ederken o hiçbir ilimden istimdad etmez. Mutlak olarak bütün ilimlerin reisi kelâmdır.⁹¹ Böylelikle İcî, kelâmı dînî ilimlerin başı olarak kabul eden Gazâlî'den bir adım daha ileri giderek onu bütün ilimlerin reisi haline getirir. Bu dönemin âlimleri, ilimler hiyerarşisindeki ikili yapının devam ettirilmesine taraftar olmadıkları için, kelâmı mutlak anlamda en üstün ilim olarak konumlandırmak istemişlerdir. Taftazânî, Seyyid Şerif Cürcânî ve Molla Fenârî de⁹² kelâm ilminin mevzuu ve mertebesi hususunda İcî'yi desteklemektedirler. Cürcânî, şer'î ilimlerin en yükseği olan kelâmın, şer'î olmayan bir başka ilmin (mesela metafizik ilminin) altında olmasını, mebde’lerini ondan almasını kabul edemeyeceğini açıkça ifade eder.⁹³ Karâfî ile Urmevî de aynı düşünceyi sahiplenirler.⁹⁴ Şemseddin İsfahânî kelâmın şer'î ilimlerden üstünlüğünü sağladıkları bilgi açısından yakînî-zannî karşıtlığıyla, felsefî metafizikten üstünlüğünü de ilâhî desteğe sahip olmak noktasındaki üstünlükle açıklamaktadır.⁹⁵

Kelâmın mevzuunun ve kapsamının geçirdiği bu değişimleri tasvir ve sebeplerini beyan sadedinde Taşkoprüzâde'nin yaptığı açıklamaya göre; ilk dönem kelâm âlimleri, ilimlerde varlabilecek nihâî ve en yüksek gayenin Allah'ı, sıfatlarını ve bunlara taalluk eden nübüvvet ve meâd bahislerini bilmek olduğunu görmüşler, bundan dolayı

⁹⁰ Şemseddin Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, 65-66; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 177.

⁹¹ İcî, *Mevâkıf*, 8.

⁹² Molla Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâyi*, 14.

⁹³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 44, 46. Ancak *Tarîfât*'ta kelâmın mevzuunun mevcut olduğunu kabul etmiş gibidir (156).

⁹⁴ Karâfî, *Nefais*, I, 163; Urmevî, *Tahsil*, I, 224.

⁹⁵ Şemseddin İsfahânî, *Metaliü'l-Enzâr*, 11.

eserlerinde yalnız bunları sözkonusu etmişler, diğer varlıklarla ilgili meselelere ancak gerektiğinde dolaylı olarak temas etmişlerdi. Bunları takip eden ulemâ ise bu temel bahislerin felsefî metafiziğin meseleleri arasında olduğunu görmüş ve akaid ilminin felsefî ilimlere bağlı olmasından endişe etmişler, bu sebeple kelâmın mevzuunu genişleterek mutlak anlamda hâricî varlıkları mevzuya dahil etmişler, böylelikle de metafiziğin mukabili olacak şer'î bir ilme sahip olmayı hedeflemişlerdi. Şu kadar ki kelâm ile metafiziğin farkı, ilkinin dinî, ikincisinin aklî esaslara dayanmasından ibaret olacaktı. Bunlardan sonra gelen ulemâ silsilesi ise, eldeki bu kelâm ilminin, filozofların vazetmiş olduğu mantık kaidelerine muhtaç olduğunu görmüş, şer'î bir ilmin ise gayri şer'î bir ilme muhtaç olmasını kabul etmeyerek kelâmın mevzuunu ikinci kez genişletmişler, böylece hâricî varlık yanında mantığın mevzuunu oluşturan zihnî varlığı da mevzuya dahil ederek mümkün olabilecek en genel mefhumu (*ma'lûm*) ulaşmışlardır. Böylelikle bütün ilimlerin kelâmın fer'i olması mümkün olmuştur.⁹⁶

En genel mevzuya sahip ve dolayısıyla en yüksek ilim olduğu iddia edilen bir diğer bilgi sahası da nazarî tasavvuftur. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den sonra, onun talebeleri ve takipçileri tarafından tasavvufun metafizik tarafı sistematik bir ilim haline getirilmiş, bu süreçte en çok Sadreddin Konevî ile Davud Kayserî'nin emeği geçmiştir. Bu iki sûfî, ancak keşf ve zevk ile bilinebilecek bir bilgi türü olduğu kabul edilen tasavvufî bilginin insanlar arasındaki paylaşımının bir dile ihtiyaç gösterdiğini düşünmüş ve bu dilin de entelektüel bilginin taşıyıcısı olan ve medreselerde kullanılan mantık dili olduğunu görmüş, böylelikle tasavvufî bilgiyi nazarî hale getirmişlerdir.⁹⁷

Sadreddin Konevî, daha önce filozofların metafizik ve İcî gibi muahhar kelimelerin kelâm ilmi hakkında ileri sürdükleri iddiayı, ilm-i ilâhî diye isimlendirdiği tasavvuf hakkında ileri sürmüştür. Buna göre ilm-i ilâhî diğer bütün ilimleri kuşatan bir özel-

⁹⁶ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, 233.

⁹⁷ Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Selçuklular Döneminde Anadolu'da Felsefe ve Bilim (Bir Giriş)", *Cogito*, 29/155. Konevî'ye göre bu ilimle ilgili yazılan eserlerde bulunan terimlerin, 'rusûm ulemâsı'nın eserlerindekiyle benzer nitelikte oluşu, tasavvuf ilminin ancak bu terimlere bağlı kalınarak yazılma mecburiyetinden değil, şu iki sebepten ileri gelir: Birincisi bu terimlerin, muhtemel diğer terimlere nazaran kastedilen mânâyı ifade etmede en elverişli durumda olmasıdır. İkinci sebep ise söz söyleyen ile muhatap arasındaki ilişkinin niteliğinden kaynaklanır. Buna göre hakkında söz edilen meselenin muhatapları, ya ilahî hakikatleri doğrudan keşf yoluyla alan bir kişidir, ya da böyle olmayıp akıl yürütme yoluyla hakikati arayan bir kişidir. Seçilen kelimeler her iki grup muhatapın istifadesini gözetmekte ve maksadı ifadeye elverişli olmaktadır. (Sadreddin Konevî, *Miftâhu Gaybi'l-Cem' ve'l-Vücûd*, 9.)

liĝe sahiptir; diĝer ilimlerin mevzuları ilm-i ilâhînin mevzuunun, mebâdî ve meseleleri de onun mebâdî ve meselelerinin fer'idir.⁹⁸ Her iki sûfîye göre de bu ilim, mevzûunun şerefi sebebiyle en şerefli ilimdir. Gerçi hikmet (felsefe) ve kelâm ilimlerinin mevzûu da tasavvufunkiyle aynıdır, fakat o ilimlerde kulun Rabbine kavuşma yolundan bahsedilmez.⁹⁹

Kelâm, tasavvuf ve felsefe, Kayserî'nin de belirttiĝi gibi aynı mevzuyu paylaşmakta¹⁰⁰ ve dolayısıyla İslam medeniyetinde hakikatin bilgisine ulaştırma iddiasını taşıyan üç büyük metafizik sistemi teşkil etmektedir.

7. Fıkıh Usûlü Dışındaki İlimlerin Mevzuları ve İlim Şablonunun Diĝer İlimlere Uygulanması

Çalışmamızda daha önce, belirli bir zamandan sonra bütün ilimler için geçerli olduĝu düşünölen bir şablon ve kriterler bütününün, İslâmî ilimlere de tatbik edildiĝi ifade edilmiştii. Bilhassa Osmanlı döneminde İslâmî ilimler alanındaki çalışmalarda bu husus üzerinde etraflıca durulduĝu, medreselerde ders kitabı olarak seçilen eserlerin baş taraflarında konuyla ilgili mukaddimeler bulunduĝu görölmektedir. Bütün ilimlerin mevzu, mesail ve mebâdî'den teşekköl ettiĝi şeklindeki yaklaşımın, yalnızca aklî ilimler için deĝil, naklî ilimler için de geçerli olduĝu kabul edilmiştir. Muahhar dönemde kaleme alınmış olan ilimler tasnifine dair eserlerde, tek tek ilimlerden bahsedilirken ve bunlara dair tarifler yapılırken, bütün ilimlerin bu yaklaşımla ele alındıĝı görölmektedir.

Bununla birlikte bu noktayla ilgili olarak kelâm, felsefe, tasavvuf, mantık, fıkıh usûlü gibi nazarî ilimler üzerinde daha fazla durulmuş, bilhassa İslâmî ilimler için ortak bir metodoloji saĝlayan fıkıh usûlüne dair muahhar eserlerin işleniş ve tertibinde ekseriyetle bu şablona uyulmuş, ancak fıkıh gibi kendisinden amelî bir fayda beklenen ilimlerin sistematiiğinde ise bu şablon fazla müessir olmamıştır. Nitekim fıkıhın bir ilim olarak

⁹⁸ Konevî, *Miftâhu Gaybi'l-Cem' ve'l-Vücûd*, 5-6.

⁹⁹ Sadreddin Konevî, *Miftâhu Gaybi'l-Cem' ve'l-Vücûd*, 7; Kayserî, *Risale fi ilmi't-tasavvuf (Resâil içinde)*, 110-111.

¹⁰⁰ Tasavvuf ilminde Hak Teâlâ mutlak varlık olarak kabul edildiĝi için bunu söylemek mümkün olmaktadır.

mâhiyeti, tarif, mevzû, mesâil ve mebâdii gibi bahislere fıkıh kitaplarında değil, fıkıh usûlü ve mantık literatüründe icmâlî olarak temas edilmektedir.

İslâmî ilimlerin naklî temellerini sağlayan ve rivayet ilimleri arasında kabul edilen hadis ile tefsirin usûllerine dair yapılan klasik çalışmalarda, ağırlıklı olarak, bu iki alanla ilgili başlıkların ve kavramların kimi zaman nizamsız, kimi zaman da belirli bir sistematığe göre sıralanıp açıklandığı görülmektedir. Konuyla ilgili eserlerin başlıklarına da yansıyan ve ‘Kur’an-hadis ilimleri’ (*ulûm/fünûn*) şeklinde nitelenen bu başlık ve kavramların, geleneksel usûlde daha üst kavramlara eklemelenmediğini görürüz. Müellifleri ele aldıkları ilimlerin mahiyeti ve sınırları hakkında söz etmekten alıkoyan tutumların başında mantık ve felsefe kaynaklı ‘yabancı’ ilimler karşıtlığının yattığını söylemek mümkündür. Mantık aleyhinde bir fetva vermiş olan İbnü’s-Salah’ın hadis usûlüne dair *el-Mukaddime*’sindeki ve mantık aleyhinde *Savnu’l-Mantûki’l-keâm an Fenni’l-Mantık ve’l-Kelâm* adlı bir eser kaleme alan Suyûtî’nin ‘Kur’an ilimleri’ne dair *el-İtkân*’ındaki yaklaşımları böyle açıklanabilir. Buradaki yaklaşımın temelinde; İslâmî ilimlerin, bilhassa İslamın temel kaynakları olan Kur’an ve hadise dair ilimlerin kendilerine mahsus mantık ve usûlleri bulunduğu, dolayısıyla yabancı bir şablonun bu ilimlere uygulanmasının zararlı ve gereksiz olduğu düşüncesinin yattığı söylenebilir.

Hadis ve tefsir usûlüne mezkur kavramların dahil edilişi sürecinde, bazı ara durakların bulunduğu tespit edilebilir. Fıkıh usûlüne dair *el-Bahru’l-Muhît* adlı eserinde bahsi geçen kavramları kullanan Zerkeşî¹⁰¹ Kur’an ilimleriyle ilgili kaleme almış olduğu *el-Burhan*’da, tefsir ilmi hakkında mantıktaki had şeklinde bir tarif yaptıktan sonra bu ilmin ‘istimdad’ ettiği ilimleri sıralamaktadır.¹⁰² Geleneksel usûlle çalışan bir hadis âlimi olmakla birlikte; İbnü’l-Hâcib’in *el-Muhtasar*’ı ve Taftazânî’nin *el-Mutavvel*’i gibi, mantık kavramlarıyla dolu olan ve ilimlerin mahiyetlerine ilişkin mezkur kavramsallaştırmayı uygulayan eserleri okumuş bulunan¹⁰³ İbn Hacer de, açıkça mevzu, mesail ve mebadi’den bahsetmemekle birlikte, ‘nazar’, ‘ilm-i zarûrî’ ve ‘ilm-i nazarî’ gibi kav-

¹⁰¹ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, I, 21 vd.

¹⁰² Zerkeşî, *el-Burhan*, I, 33.

¹⁰³ Yaşar Kandemir, “İbn Hacer el-Askalânî”, *DİA*, XIX, 514.

ramları kullanmakta ve ‘isnad ilmi’ nin mevzuunu, ilgili literatürdeki form ve kavramlarla açıklamaktadır.¹⁰⁴

Hadis usûlünün ifade ettiğimiz anlamda sınırları belirlenmiş ve gerekli kavramlara kavuşturulmuş bir ilim olarak takdim edilişi, görebildiğimiz kadarıyla ilk olarak Muhyiddin Kâfiyeci’nin çabasıyla gerçekleşmiştir. Hadis ıstılahlarıyla ilgili kaleme aldığı eserde, sözü geçen ilim şablonunu bu ilme tam anlamıyla tatbik ettiği söylenebilir.¹⁰⁵ Çeşitli İslâmî ilimler üzerine öncü çalışmalar gerçekleştiren Kâfiyeci’nin, hadis ile ilgili bilgilerin biraraya getirilmesinden ibaret olan telif tarzı yerine hadis usûlünü etrafını câmî ağyarını mânî bir ‘ilim’ haline getirmeye yönelik bu yaklaşımı, Dâvud Karsî ve Yusuf Harpûtî gibi sonraki Osmanlı âlimleri tarafından geliştirilerek devam ettirilmiş¹⁰⁶ ve Osmanlı medreselerinde okutulmak üzere seçilen kitaplar bu tarzı devam ettiren eserlerden seçilmiştir.

Tefsir ilimlerine dair benzer bir teşebbüs, Molla Fenârî ile Kâfiyeci’den gelmiştir. Molla Fenârî *Aynü’l-A’yân* adlı eseriyle, Kâfiyeci de *et-Teysîr* ile Kur’an tefsirini kendisine mahsus kural ve esasları olan bir ilim haline getirmişlerdir.¹⁰⁷

Konevî ile Kayserî, tasavvuf ilminin mevzu, mesâil ve mebâdîsini ortaya koymak suretiyle bütün ilimler için geçerli olan şablonu, tasavvufa da uygulamışlardır.¹⁰⁸

¹⁰⁴ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-Nazar Şerhu Nuhbeti’l-Fiker*, 181, 183, 185-186. “‘İlmü’l-isnâd **yübhasu fihî an sıhhati’l-hadîs ev da’fihî liyu’mel bih...**”

¹⁰⁵ Kâfiyeci, hadis ilmini şöyle tarif etmektedir: “Hadis ilmi, kendisiyle Resulullah’ın söz ve fiillerinin ahvâlini, -ittisâl, irsâl vb. gibi- belirli bir şekilde bilmeye muktedir olunan bir ilimdir.” Mevzuu ise Resulullah’ın sözleri ve fiilleridir. (Kâfiyeci, *el-Muhtasar fî İlmi’l-Eser*, 110-112.)

¹⁰⁶ Davud Karsî, Birgivî’nin hadis ıstılahlarına dair küçük risalesine yazdığı şerhin girişinde, herhangi bir ilmi öğrenmeye başlayan kişinin üç şeyi –o ilmin tarifi, mevzuu ve gayesi- bilmesi gerektiğini ifade eder. Buna göre hadis usûlü ilmi, makbul ve merdud olmaları haysiyetinden hadis ve râvînin ahvalinden ‘bahs’ eden ilimdir. Buna göre bu ilmin mevzuu yukarıdaki haysiyetten hadis ve râvîdir. Gayesi bu ikisinin makbul ve merdud olanlarını bilmek ve böylece ilkiyle amel edebilmektir. Hadis fûrû ilmi ise, kendisi vasıtasıyla hadis naklinin bilindiği ilimdir. Mevzuu, peygamber olması haysiyetinden Hz. Peygamber’dir. Gayesi iki cihan saadetini elde etmektir. Bu ilimlerin ilkine hadis dirayeti, ikincisine hadis rivayeti de denilmektedir. (Davud Karsî, *Şerh alâ Metni Usûli’l-Hadis li’l-Birgivî*, 7-8.)

¹⁰⁷ Kâfiyeci’ye göre tefsir; beşer tâkati nispetinde Allah’ın muradına delâlet etmesi haysiyetinden Allah kelâmının ahvâlini inceleyen ilimdir. Dolayısıyla mevzuu da murad-ı ilâhîye delalet etmesi haysiyetinden Allah kelâmıdır. Buradaki haysiyet kaydından maksat, tefsirin mevzuunu fıkıh usûlü gibi Kur’an’ı inceleyen diğer ilimlerin mevzuundan ayırmaktır. Tarifte geçen kelâmdan maksat kelâm-ı lafzîdir; bu ilimde kelâm-ı nefîden bahsedilmez. Molla Fenârî tefsir ilminin mevzuunu Kur’an olarak tespit eder. Benimsediği tefsir tarifi de şudur: Kur’an oluşu (*Kur’ânîyye*) haysiyetiyle ve ayrıca beşer kudreti nispetinde ilim veya zan yoluyla Allah’ın muradına delalet etmesi haysiyetiyle, Allah kelâmının ahvalini inceleyen ilimdir. (Molla Fenârî, *Aynü’l-A’yân*, 4-5, 41.)

Konevî'ye göre ilm-i ilâhînin, kendisine mahsus olan mevzuu Hak Teâlâ'nın varlığıdır. Mebdeleri, Hakk'ın varlığının lâzımı olan temel hakikatlerdir ki 'zat isimleri' olarak adlandırılırlar.¹⁰⁹ Kayserî de; bazı ilim adamlarının tasavvufun bir ilim olmadığı ve dayandığı bir temel bulunmadığı noktasındaki eleştirilerine karşı, tasavvufu mevzûu, me-sâili ve mebâdisi olan bir ilim olarak inşa ettiğini ifade eder. Sûfilerin keşfinin zahir ehlini bağlamaması ve konuyla ilgisi olduğu ileri sürülen ayetlerin onlarca başka şekilde tevil edilmesi sebebiyle Kayserî onlarla 'onların diliyle' konuşmanın gerekli hale geldiğini belirtir.

Belâğat ilminin, ilk ortaya çıktığı zamanlarda Arapça'nın tabii dil anlayışına ve zevkine dayalı, metod ve kavram bakımından dışarıdan gelen müdahalelere kapalı olan yapısı asırlar içerisinde mantıkî ve kavramsal tahlil esasına dayanan temayül karşısında dönüşüm geçirmiş, bu ikinci yaklaşım zamanla disiplinin hakim temayülü haline gelmiştir. Edebî ekol ile felsefî ekol şeklinde iki kampa ayrılmayı gerektiren sözkonusu süreçte Sekkâkî'nin önemli rolü bulunmaktadır. Belâğatin medreselerde okutulabilecek mazbut ve kuralları belirli bir disiplin haline gelmesinde, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-Ulûm*'u merkezî bir rol oynamıştır. Kazvinî'nin *Miftah*'ın bazı bölümlerini telhis ederek yeniden yaptığı telif ve bu sonuncu eser üzerinde yapılan –Taftazânî'nin *Mutavvel*'i gibi- çok sayıda çalışma, mantıkî analiz esasına dayanan felsefî belâğat ekolünün belli başlı kitabiyatını oluşturmuştur. Zamanla belâğat denilince yalnız felsefî ekol anlaşılacaktır.

Tarih ilmini, geçmişe ait bir bilgiler kümesi ve yığını olma durumundan çıkarıp sistemli, kavramları oturmuş bir ilim haline getirme yolunda birçok müslüman tarihçinin emeği geçmiştir. İbn Miskeveyh, İbn Haldun, Sehâvî ve Kâfiyeci bu âlimler arasında sayılabilir.¹¹⁰

¹⁰⁸ Bkz: Sadreddin Konevî, *Miftâhu Gaybi'l-Cem' ve'l-Vücûd*, 4-10. Molla Fenârî de bu esere yazdığı *Misbahü'l-Üns* adlı şerhte bu tutumu geliştirerek sürdürmüştür.

¹⁰⁹ Sadreddin Konevî, *Miftâhu Gaybi'l-Cem' ve'l-Vücûd*, 6.

¹¹⁰ Kâfiyeci tarih ilmini şöyle tarif eder: "Tarih, kendisinde, zamanın, zamana ait ve zamanla ilgili şeylere ait hallerin, bunları belirleme (*ta'yîn*) ve vakitlerini belirtme (*tevkîl*) haysiyetinden incelendiği ilimdir." (Kâfiyeci, *el-Muhtasar fî İlmi't-Tarih*, 55.) Bu ilmin mevzuu insan ve zaman; meseleleri insan ve zamana ârız olan ahvâldir. Fâidesi ise eşyayı kendilerine uygun bir şekilde bilmektir. Ayrıca en önemli faydaları arasında, birbiriyle muarız olan iki haberin hangisinin mensuh olduğunu ortaya koyması ile hadis isnadlarındaki problemleri çözmekte yardımcı olması sayılabilir. (Sehâvî, *el-I'ân*, 17-18.)

Fıkıh ile alâkalı eserlerde, bu ilmin kendisi hakkında teorik açıklamalar yapılmadığı ve doğrudan ilmin meselelerine girildiği görülmektedir. Bu bakımdan ilgili literatürde meselelerin tertibinde mevzu-mesâil-mebâdî kavramlaştırması gözetilmemektedir. Konuyla ilgili beyanda bulunan kaynaklar, fıkıhın mevzuunun mükelleflerin fiilleri olduğu noktasında müttefiktir. Bu mevzunun haysiyet kaydı iktiza ve tahyir gibi şer'î ve sıhhat-fesad gibi vaz'î hükümlerdir. Fıkıhın meseleleri ise; “Namaz farzdır” gibi şer'î-amelî hükümlerdir. Mebâdîsi, fıkıh usûlü meseleleridir.¹¹¹

D. MEBDE/MEBÂDÎ

Mebde' (ç. mebâdî) sözlükte başlangıç ve ortaya çıkış zamanı, durumu anlamına gelir.¹¹² Bu kavram İbn Sina tarafından bir felsefe ıstılahı olarak, ilke ve sebep anlamlarını ifade edecek şekilde birbiriyle irtibatlı üç mânada kullanılmıştır. Birinci anlamda mebde' varlık kaynağı ve sebebidir. Buna göre bütün varlıkların kaynağı olması sebebiyle –*Mebde'* ve *el-Mebde'ü'l-Evvel* şeklinde- mutlak olarak Tanrı hakkında kullanılır. İbn Sina'nın yaratılış tasavvurunda tek varlık kaynağı Tanrı olmadığı için, Semâvî Akıllar hakkında da *el-Mebâdiü'l-Üvel*¹¹³ terimini kullanır. Terimin ikinci kullanımında, cisimlerin varlıklarının madde ve suret gibi unsurları kastedilir ve kimi zaman *el-mukavvime* sıfatıyla birlikte kullanılır. Mebde'in üçüncü anlamı, bizim burada kastettiğimiz anlam olup ilimler hakkında geçerlidir.¹¹⁴

Klasik felsefede mebde'ler, bilgi ve varlık kaynağı olmalarına göre iki grupta mütâlaa edilmiştir; bunlardan ilki *mebâdiü'l-maârif* ikincisi *mebâdiü'l-vücut* olarak anılır; *mebâdiü'l-maârif* delilin, *mebâdiü'l-vücut* ise sebebin mukabilidir. Bazı mebde'ler her iki özelliğe birden sahiptir. Klasik batı düşüncesi için de sözkonusu ayırım ge-

¹¹¹ Gazâlî, *Mustasfa*; I, 18-21; Karâfî, *Nefâis*, I, 98; Kutbeddin Râzî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 6; a.mlf. *Levâmiu'l-Esrâr*, 19; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, 587; İbnü'l-Mutahhar Hillî, *Münteha'l-Matlab*, I, 7; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 41. İsnvî, fıkıhın fıkıh usûlünden başka Arap diline dair ilimlerden de istimdad ettiğini kaydeder. (*el-Kevkebü'd-Dürri*, 185).

¹¹² Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, I, 23; Mütercim Asım Efendi, *el-Okyanûsu'l-Muhît fî Tercemeti'l-Kâmusi'l-Muhît*, I, 5.

¹¹³ Mantıkta; kendisinden, başka kazıyyeler çıkarılan küllî küziyyelere mukaddime ve mukaddem denilmektedir ve bu netice veya tâlî mukabilidir. Bu gibi küllî kazıyyelerin kendileri de diğer birtakım küllî kazıyyelerin neticeleri olabileceği için, başka kazıyyelerin neticesi olmayan küllî kazıyyeler bunlardan ayırt edilmiş ve bunlara Mebâdiü'l-Üvel denilmiştir. (İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, 244).

¹¹⁴ Goichon, *Lexique*, 17-18; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1431.

çerli olup, varlık kaynağı olan mebde'ler için *principia essendi* (Lat.) - *principe de l'existence* (Fr.), bilgi kaynağı olanlar için ise *principia cognoscendi* (Lat.) - *principe de connaissance* (Fr.) kavramları kullanılmıştır.¹¹⁵

Mebde'; maksuddan önce sözkonusu edilen hususlar bağlamında, ilimler hakkında kimi zaman terim anlamıyla 'mukaddime' yerine de kullanılmıştır. Bu anlamda mebâdî'nin ilimlerden bir cüz olmadığı, aşağıda açıklanacak olan anlamda ise olduğu ifade edilmektedir.¹¹⁶

Istılâhî anlamda her ilmin mebde'lerini, o ilimde gerçekliği tartışılmadan kabul edilen tasavvur ve tasdikler oluşturur. Bunlar o ilimde ispatlanmaz; çünkü o ilmin meseleleri söz konusu mebde'lere tevakkuf etmektedir.¹¹⁷

Mebde'ler iki sınıftır: 1. tasavvurî 2. tasdikî. Tasavvurî olanlar, o ilmin mevzuu, eczâsı, cüz'iyatı ve mahmûlâtının tarifleridir. Tasdikî olanlar, kaziyyelerdir ki iki çeşittir: 1. kendinde apaçık (*beyyin*), bedîhî olanlardır, bunlara 'mütearife' denir. Burada apaçık olmanın anlamı, kendisine işaret edilmesi gerekse de delile ihtiyaç duymamasıdır. Bunlar ya 1. bütün ilimlerin mebâdîsi olurlar (nefy ve isbat ictima ve irtifa edemezler gibi) 2. veya bazı ilimlerin mebâdîsi olurlar. 2. kendinde apaçık olmayıp teslim edilmesi gereken mebde'lerdir. Bunlar başka ilimlerde beyan edilirler ve bu ilimlere nazaran da mesailirler. Eğer söz konusu teslim 1. o ilme hüsnüzan yoluyla ise bunlara 'usûl-i mevzua' denir (fakih'in 'bu icma ile haramdır' demesi gibi, ki icma fıkıh usûlünün mesaili arasındadır). 2. Eğer apaçık olduğu anlaşılınca kadar şüphe yoluyla kabul gerçekleşirse 'musadarât' denir (Bu hüküm istihsan yoluyla sabittir gibi. Fıkıh ehline göre istihsanın hüccet oluşu musadarat kabilindendir). Gelenbevî, kendisine kadar gelenin bu şekilde meseleyi ortaya koyduğunu belirttikten sonra, buna üçüncü bir kısım ilave edilmesi gerektiğini söyler; bu da kaziyyelerin delil ile sabit olmasıdır. Ancak buna bir isim verilmiş değildir.¹¹⁸

¹¹⁵ İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, 245.

¹¹⁶ Şemseddin İsfahanî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 12-13.

¹¹⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 24-25

¹¹⁸ Bu klasik terimlerin modern terimlere tekabülü şu şekildedir: mütearife= aksiyom, mevzua=postüla, musadarât=hipotez.

Bir mukaddimenin birine göre musadarat kabilinden, diğerine göre usûl-i mevzuadan olması mümkündür. Hadlere ve müsellemlere kimi zaman evzâ' denir. Bunlardan herbiri, kendisinden yukarıdaki ilmin mesaili arasındadır.¹¹⁹

İlimlerde kullanılan mebdeler'in bir kısmı kendinde açık (*beyyin*), bir kısmı ise beyana muhtaçtır. Açık olan mebdeler'in herhangi bir ilimde izah edilmesine gerek yoktur, beyana muhtaç olan mebdeler'in ise, mebdeler' olarak kabul edildiği ilimden başka bir ilimde açıklanması gerekir. Zira hiçbir ilim sahibi, kendi ilmine ait mebdeler'leri, kendi ilminin sınırları içerisinde kaldığı müddetçe açıklayamaz. Bir ilim için mebdeler' olan bir husus, genellikle o ilimden hiyerarşi bakımından daha üstte yer alan bir ilimde, nadiren de kendinden daha aşağıda yer alan bir ilimde açıklanır. Bütün ilimlerin mebdeler'leri de nihaî olarak –filozofların bakış açısına göre- metafizikte (*maba'de't-tabîa*) açıklanır. Bir ilim mensubunun, mebdeler'lerine itiraz edene veya meselelerini bu mebdeler'ler üzerine bina etmeye karşı söyleyecek sözü yoktur.¹²⁰

E. MESELE/MESÂİL

'Mes'ele'nin sözlük anlamı 'sual'dir. Terim olarak, "kendisi veya delili hakkında sual vâki olmuş iddia" anlamında kullanılmıştır. İlimlerde ispatlanması ve açıklanması gereken önermeler şeklindeki anlamı da bununla irtibatlıdır.¹²¹

Meseleler¹²², mensup olduğu ilim içerisinde beyan edilen, burhan yoluyla ispatlanan (*teteberhen*), açıklaması o ilim içerisinde talep edilen kaziyyelerdir. Her bir mesele, mantıkî kaziyye şeklinde bir isim cümlesidir; bir mahmul bir mevzuya hamledi-

¹¹⁹ Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 10.

¹²⁰ İbn Sina, *Şifâ*, Mantık, III, 184, 194. Taftazânî, bir ilim için mebdeler' olan hususun bazen o ilim içerisinde açıklanabileceğini ifade eder, ancak bunun şartları vardır: Öncelikle o mebdeler'in, ilmin bütün meselelerinin kendisine dayalı olduğu genel mahiyetli bir mebdeler' olmaması, ayrıca kendisine dayalı olan bir mesele içerisinde açıklanmaması lazımdır. Buna göre böyle bir mebdeler', söz konusu ilim için bir yönüyle mebdeler', bir yönüyle de mesele demektir. Taftazânî geometrinin çoğu meselesinin böyle olduğunu belirttikten sonra fıkıh usûlünden buna şu örneği verir: Emrin vücub ifade etmesi fıkıh usûlünün bir meselesidir. Ayrıca kıyas yapmanın vacip oluşu meselesi için mebdeler'dir; zira Haşr: 2. ayetteki emre göre kıyas yapmak vaciptir. (*Şerhu'l-Makâsıd*, I, 183).

¹²¹ Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1525.

¹²² Burada tarif edilen anlamı karşılamak üzere kullanılan kavram mesele (ç. mesâil) olmakla birlikte, Molla Sadrâ bu kavram için 'matlab (ç. metâlib)' kavramını kullanmaktadır. (*Şerh ve Ta'lika ber İlâhiyyât-ı Şifâ*, I, 19).

lir. Her ilmin esas bünyesini meseleleri oluşturur. Konuyla ilgili literatürde “ilimlerin cüzleri” (*eczâu'l-ulûm*) kavramıyla mevzu, mesâil ve mebâdî kastedildiği ifade edilmekle birlikte, esasında bir ilimde esas hedefin meseleler olup diğerlerinin meselelerle olan sıkı alakasından dolayı ilmin cüz’ü kabul edildiği de belirtilir. Buna göre öncelikle bir ilmin meseleleri teşekkül eder, sonra o ilmin ismi vazedilir. Bir ilmin mesailinin ötesinde herhangi bir mahiyet ve hakikati de bulunmamaktadır.¹²³

Kendisinden sonraki yazarlarca, bilhassa ilimler tasnifine dair kaleme alınmış olan eserlerde çokça iktibas edilen aşağıdaki pasajında Cürcânî, dağınık ve birbiriyle ilgisiz bilgi kümelerinin ilk defa tasnif ve tedvin edilip bunların ayrı birer ilim haline gelişini şöyle tasvir eder:

İdrak melekesi bakımından insan nefsinin kemâle ermesi, eşyânın hakikatlerini ve ahvâlini¹²⁴ beşer tâkati nispetinde bilmekle mümkündür. Bu hakikatler ve halleri çok ve çeşitli; bunları bilmek de karışık, dağınık, güçlük arzeden bir halde olunca, güzelce talim etmek ve bunu kolaylaştırmak, bunları mazbût ve birbirinden ayrı bir şekilde ortaya koymakla mümkün olur. Bu sebeple önceki âlimler (*evâil*) buna giriştiler ve tek bir şeye mutlak olarak veya bir cihetten (*cihet-i vahde*), yahut birbiriyle –uygun bir tenasüble- mütenasib birden fazla şeye –ister zâtî ister arazî şekilde- taalluk eden zâtî ahvâl ve arazıları bir ilim olarak kabul edip bunları tek tek tedvin ettiler. Söz konusu tek bir şey veya birden fazla şeye de o ilmin mevzûu dediler. Çünkü o ilmin meselelerinin mevzûları, ilmin mevzûuna râcidir. Böylece onlara göre, bir mevzuda ortak olan her ahvâl grubu; başka bir mevzuda ortak olan diğer bir gruptan kendinde, özü bakımından farklı ve ayrı bir ilim olmuş oldu. Dolayısıyla ilimleri, kendi özleri bakımından mevzularıyla ayırmış oldu. Sonraki âlimler (*evâhir*) de ilimlerinde bu yolda gittiler. Bu uzlaşmaya dayalı (*istihsânî*) bir şeydir, çünkü her bir meseleyi ayrı bir ilim olarak tedvin etmekte veya bir mevzûda ortak olmayan çok sayıda meseleyi bir ilim olarak tedvin etmekte aklen bir mâni yoktur.¹²⁵

Her ilmin meseleleri hamlî, mûcibe (olumlu), zarurî ve küllî olur. Meselelerin küllî olmalarının sebebi, bunların kaide olarak değerlendirilip kendilerinden başka cüz’î

¹²³ Kutbeddin Râzî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, 13; İcî, *Hâşiye ala İbn Hacib*, 16; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevakîf*, I, 54; Katip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, I, 6; Tehânevî, *Keşşaf*, I, 7; S. Hasan Han, *Ebced*, I, 39, 58.

¹²⁴ Eşyânın hakikatleri tasavvur, ahvâli ise tasdik yoluyla bilinir.

¹²⁵ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevakîf*, I, 39; benzer ifadeler için bkz: Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn* I, 6; İzmirî, *Hâşiye ale’l-Mir’ât*, I, 20-21; Müftizade, *Hâşiye-i Tasavvurât*, 36; Sıddık Hasen Han, *Ebcedü’l-Ulûm*, I, 39-40, 58.

hükümlerin çıkarılabilmesi imkanındır. Meseleler, birinci şekle göre tertip edilmiş bir mantıkî kıyasta suğra üzerine kübra olarak getirilir, bundan da sonuç olarak söz konusu olan cüz’î hükümler çıkartılır. Kübra olan kaziyyeler de küllî olmak durumundadır.

Her ilmin mesailinin hamlî, mucibe, zaruri ve küllî olması gerektiği için bazı ilimlere ait kitaplarda şartıyye, salibe, mucibe-i mühmele, cüz’iyye ve mucibe-i külliye-i gayri zaruriyye olarak geçen mesailin bunlara rücu etmesi lazımdır.¹²⁶

F. MAHİYET

“Mâ hüve” (Bu nedir) sorusundan yapılmış ca’lî bir masdar olan mâhiyet; bir şeyi neyse o yapan özelliği, varlığın özünü ve hakikatini ifade eder. Mâhiyet; metafizik, mantık ve dilbilim gibi disiplinleri ilgilendiren önemli bir kavramdır. Felsefe terimi olarak somut bir varlığı ne ise o yapan özdür, buna göre bir ağacı diğer ağaçlarla ortak kılan ve mesela taşlardan ayıran hususiyet, ağacın mahiyeti olup buna “ağaçlık” veya “ağaç-oluş” denebilir. Bir şeyin mâhiyeti, mutlak olarak ele alındığında o şeyin diğer her türlü niteliklerinden ve mâhiyetin sahip olduğu niteliklerden farklıdır; mesela ‘insanlık’, insanlık olması haysiyetinden insanlık’tan başka bir şey olmayıp var-yok, tekçok gibi birbirine mukabil olan ikili niteliklerden hiçbirisiyle nitelendirilemez. Bunun anlamı, bu niteliklerden hiçbirinin ‘insanlık’ mefhumunun bizzat kendisinden ibaret veya bu mefhuma dâhil olmaması, bunların sözkonusu mâhiyete sonradan izâfe edilebilen ‘zâid’ sıfatlar olmasıdır.¹²⁷

İbn Sina, mâhiyetin üç ayrı itibarla sözkonusu edilebileceğini ifade etmiş, kendisinden sonra bu nokta daha sistematize edilmiştir. Buna göre mâhiyet, dış dünyada var olmak şeklinde kendisine zâid bir kayıt ile ele alınırsa buna *mahlût mâhiyet* ve *bi-şarti şey*’ adı verilir. Bu mâhiyet hâriçte mevcuddur. Mâhiyet, şayet kendisine ilave niteliklerden hâlî olmak şartıyla ele alınırsa buna *mücerred mâhiyet* ve *bi-şarti lâ-şey* denilir. Bu mâhiyet dış dünyada değil, zihinde mevcuttur. Mâhiyet, kendisine ârız olan nitelik-

¹²⁶ Abdünnafî, *Mizanü’l-Burhan*, II, 281.

¹²⁷ Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü’l-Meşrikiyye*, I, 139-140; Kutbeddin Râzî, *Levâmi*’, 57; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III, 18-20; Tahsin Görgün, “Mâhiyet”, *DİA*, XXVII, 336-337; Toshihiko Izutsu, *İslâmda Varlık Düşüncesi*, 111 vd; İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 113 vd.

lerle vasıflanmak yahut bunlardan mücerred olmak gibi kayıtlardan âzâde olarak, mutlak olarak ele alınırsa bu da *mutlak mâhiyet* ve *lâ bi-şartı şey*’ diye isimlendirilir. Bu mâhiyet ilk ikisinden daha umûmî olduğu, bunlar arasında bulunan mahlût mâhiyetin hariçte varlığı bulunduğu, husûsî olan mevcut olunca umûmî olanın da mevcut olması gerekeceğinden mutlak mâhiyetin de hariçte mevcut olduğu ifade edilir.¹²⁸

Mâhiyet, çeşitli unsurların terkiibinden meydana gelmiş olup olmama kriterine göre basit ve mürekkebe olarak ikiye ayrılır. Bunlar da aklî ve hâricî oluşlarına göre ayrıca taksime tâbi tutulduğundan dört kısım sözkonusu olmuş olur.

Tarife konu olan mâhiyetler basit değil, mürekkebe olanlardır. Zira basit mâhiyetler başka cinslerin altında yer almaz ve zâtî özelliklerini temyiz edecek unsurları yoktur. Mürekkebe bir mâhiyetin unsurları o mâhiyetin mensup olduğu üst kategori olan cins ile benzerlerinden ayırıcı özelliğe sahip olan fasıldır, mâhiyetler tarif edilirken de bunlar dikkate alınır. Cins, o mâhiyetten daha genel olup onunla diğer mâhiyetler arasında müşterektir. Fasl ise o mâhiyete denk olup onu diğerlerinden temyiz eder. Cins ve faslın birleşmesinden meydana gelen nev’, sözkonusu mâhiyete denktir. Fasl, genel kapsamlı ve diğer mâhiyetlere de şâmil olan cinsi bölmesi ve içinden belirli bir mâhiyeti ortaya çıkarması bakımından *cinsi mukassim*; nev’i diğer mâhiyetlerden farklı ve müstakil bir mâhiyet haline getirmesi bakımından da *nev’i mukavvim*dir. Cins, çeşitli nev’leri içinde bulunduran ve yalnız akılda var olan müphem bir kavram olduğu için bunun müşahhas ve belirgin bir hale gelmesi, zihinde veya hariçte varlığa bürünmesi bir mâhiyeti diğerlerinden ayıran fasılla mümkündür. Faslın bu bakımdan cinsin illeti olduğu ifade edilir, yani fasl, cinsin zihindeki müphemliğini gidermek, içerdiği nev’lerden biriyle kayıtlamak bakımından cinsi bir şeyin mâhiyeti haline getirmektedir.

Mâhiyetin konumuzu özellikle ilgilendiren tarafı, mantıktaki tarif bahsinin üzerinde oturduğu zemini teşkil etmesidir. Mâhiyet, mantıkta lafızlarla ilgili bölümde incelenen küllî-cüz’î ayırımı –ki mantığın, sonsuz olmaları ve niteliklerinin belirsiz olması dolayısıyla cüz’îlerle ilgilenmediğini ifade etmek gerekir-¹²⁹ ve beş küllî kavram bahsinde ele alınır ve mâhiyetin bilhassa bir şey hakkında sorulan “Nedir o?” sorusuna ce-

¹²⁸ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III, 25-30; Tahsin Görgün, “Mâhiyet”, *DİA*, XXVII, 337.

¹²⁹ Kutbeddin Râzî, *Levâmi*, 45.

vap teşkil etmesi yönü üzerinde durulur. Buradaki açıklamalara göre küllî bir kavram bir şeye nispet edildiğinde, bu kavram o şeyin ya mahiyetinin tamamını, ya da bir kısmını (cüz) gösterir, yahut da bu mahiyetin dışında yer alır. Bir şeyin mâhiyetine dâhil olan küllî kavram zâtî, hâriç olan ise arazî olarak nitelendirilir.¹³⁰ Yukarıdaki üçlü ayırmadan ilki, kendisine nispet edildiği varlıkların mahiyetlerine tam olarak tekabül eden nev’dir. Mesela ‘insan’ denildiğinde, bu kavram bütün insanlara tek tek uygun düşer ve mahiyetleriyle örtüşür. Her bir insanı diğerinden ayıran hususiyetler ise mâhiyetin dışında, arazî özelliklerdir. Varlıklar hakkındaki felsefî sorgulama çeşitlerini ifade eden matlablar arasında yer alan mâ (nedir?) sorusu, mahiyetin bilhassa bu çeşidini araştırır. Mâhiyetin tamamına tekabül eden bu kısım ile ilgili mâ=nedir sorusu sorulurken, bu üç şekilde gerçekleştirilebilir: Nesnenin mâhiyeti kendi tekilliği içerisinde araştırılabileceği gibi, kendi mâhiyetinden farklı nesnelerle birlikte, bir topluluk olarak, yahut da kendisiyle aynı mâhiyeti paylaşan varlıklarla birlikte araştırılabilir. Bunlardan ilki, araştırılan mâhiyete yönelik nedir sorusunu, kendi salt hususiyeti (*el-husûsiyyeti ’l-mahza*) içerisinde inceler. Tariflerde gözetilen nokta burasıdır. Mesela “İnsan nedir?” denildiğinde cevap olarak verilen “Düşünen/konuşan canlıdır.” cevabı, insanın mâhiyetini kendi tekilliği içerisinde ortaya koymaktadır. İkinci kısımda salt ortaklık (*eş-şeriketü ’l-mahza*) gözetilmekte ve birden fazla mâhiyet birarada ele alınıp bunlar arasındaki müşterek mâhiyet araştırılmaktadır. Üçüncü soru biçimi hem hususiyet hem de ortaklığı içine almakta ve nedir sorusu, tek bir ferdi veya aynı nev’e mensup fertleri içine alacak şekilde sorulmaktadır. Böylelikle, bir nesneye nispet edilen ve o nesnenin mâhiyetine tekabül eden küllî kavramla ilgili ‘nedir’ sorusunun üç biçimde sorulabileceği ortaya çıkar. Bunlardan ilki ‘hususî mâhiyet’e (*el-mâhiyyetu ’l-muhtassa*), ikincisi özleri birbirinden farklı varlıkların müşterek mâhiyetlerine (*el-mâhiyyâtu ’l-müştereke beyne ’l-muhtelifât*), üçüncüsü ise özleri aynı varlıkların müşterek mâhiyetlerine (*el-mâhiyyâtu ’l-müştereke beyne ’l-muttelikât*) delâlet etmektedir.

Mahiyet, ayrıca dış dünyada veya yalnızca zihinde mevcut olup olmamasına göre iki kısma ayrılmış, bunlardan ilkinde ‘hakîkî’, ikincisine ise ‘itibârî’ mahiyet denilmiştir. Dış dünyada varlığı bulunmayan zihnî ve ıstılâhî kavramlar itibârî mahiyet çer-

¹³⁰ Zâtî teriminin başka anlamları da bulunduğu için burada özel bir şekilde kullanıldığına dikkat çekilir (Kutbeddin Râzî, *Levâmi*, 59.)

çevesinde yer almaktadır. Hariçte varlığı bulunan hakîkî mâhiyetlerin zâtî ve arazî özelliklerini belirleyip bunları birbinden ayırmanın eşyanın küh ve hakikatine vâkıf olmak anlamına geleceği, bundan dolayı hakîkî mâhiyetlerin zâtî ve arazî özelliklerini belirlemenin bazı düşünürlere göre imkânsız, bazılarınca da çok güç olduğu ifade edilir. Buna karşılık itibârî mâhiyetler bizim itibârımıza bağlı ve zihnimizde mevcut olduğundan, bunların zâtî ve arazî özelliklerini belirlemek nispeten daha kolaydır.¹³¹

G. TARİF

Daha önceki bahislerde ifade edildiği üzere, klasik anlayışa göre bir ilme talip olan kişinin –söz konusu talebinde basiret üzere bulunması bakımından- o ilmi evvelâ had veya resm yoluyla tasavvur etmesi gerekir. Bundan dolayı medrese kitaplarının baş tarafında öncelikle o ilmin mâhiyetine ve bu mâhiyeti öğrenmemizi sağlayacak olan tarifi dair bir bahisle karşılaşılır. İlimlerin yalnız kendileri değil, temel kavramları da tarif yoluyla bilindiği için klasik yaklaşım bakımından tarif bahsinin önemi büyüktür. Bazı fıkıh usûlcüleri de, fıkıh usûlü hakkındaki bilginin bu kavramın tarifine bağlı olduğu düşüncesiyle kitaplarının giriş bölümlerinde tarif bahsine yer vermişlerdir.

Bir kavramı veya varlığı tayin ve diğerlerinden temyiz etmek onu tarif etmek demek olup bunu ifade eden söze mantıkçılar ‘kavl-i şârih’ ve ‘muarrif’ demişlerdir.¹³² Tarif, bir şeyin mâhiyetini izhar eden, hakikatini ortaya koyan sözdür. Mantıkçılara göre, tasavvur şeklindeki bilginin elde edilmesini sağlayan tarif, mantığın tasavvurât bölümünün, tasdik biçimindeki bilginin elde edilmesini sağlayan kıyas da tasdikât bölümünün amacı olduğundan dolayı, tarif, bilginin elde edildiği iki temel araçtan birini teşkil etmektedir.¹³³ Âmidî tarifi tarifini şöyle yapar: “Matlubu bildiren ve onu diğerlerinden temyiz eden şeydir.”¹³⁴

¹³¹ Molla Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, 4; Ahmed Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd*, 18.

¹³² Molla Fenârî, tarif için usulcülerin kavl-i şârih, muarrif ve had terimlerini kullandığını söyler (*Fusûlu'l-Bedâi'*, 41).

¹³³ İbn Sina, *Necât*, 9.

¹³⁴ Âmidî, *Ebkâr*, I, 180.

Cürcânî, tarif bahsini, nazar vasıtasıyla maksada ulaştıran ‘tarîk’ başlığı altında ele alır. Buna göre tarîk, kendisi üzerinde icra edilen sahih nazarla matluba ulaşmaya imkân veren şeydir. İdrâk tasavvur ve tasdikten ibaret olduğu için matlub da böyledir. Matlub tasavvurî ise bunun tarîkı muarrif, tasdikî ise delildir.¹³⁵ Tarif had ve resm olarak ikiye ayrılır; had tarif edilen şeyin künh ve hakikatini ortaya koyar, resm ise onu yalnızca diğerlerinden ayırır.¹³⁶ Her tarifte, tarif edilen kavrama mâhiyetçe denk olan ve onu diğerlerinden ayıran (*mümeyyiz*) bir kavrama ihtiyaç vardır. Bu mümeyyiz zâtî ise – ki bu durumda fasl olur- tarif *had*, zâtî değilse *resm* adını alır. Gerek had, gerek resm şeklindeki bir tarif cins-i karîb ile yapıyorsa *tam*, aksi takdirde *nâkıs*tır. Şu halde hadd-i tam cins-i karîb ile fasl-ı karîbden; resm-i tam hâssa ile cins-i karîbden; hadd-i nâkıs yalnız fasldan yahut fasl ile cins-i baîdden; resm-i nâkıs yalnız hâssadan yahut hâssa ile cins-i baîdden müteşekkildir.

Had ile resm arasındaki temel ayrım, ilkinin matlûbu diğerlerinden zâtî bir unsurla, ikincisinin ise arazî bir unsurla ayırıyor olmasıdır. Tam ve nâkıs had arasındaki fark ise ilkinin tarif edilen şeyin bütün zâtî özelliklerine kemâl mânada delâlet edebilmesi, ikincisinin ise böyle olmayışdır. Mantıkçıların klasik tarif örneği olan “İnsan düşünen/konuşan canlıdır”, insanın bütün zâtî özelliklerini toplaması bakımından hadd-i tâm için kusursuz bir örnek olarak kabul edilmiştir.¹³⁷

Had ve resm şeklindeki tariflerden başka misalle tarif ile lafzî tarif vardır. Bunlardan ilki, bir kavramı örnek vererek açıklamaktır. Eğer örnekleme suretiyle yapılan bu tarif, kavramı diğerlerinden temyiz edebiliyorsa, verilen örnek hâssa olacağı için bu tarif resm-i nâkıs olur ve dörtlü tarif taksimine dahil olmuş olur. Lafzî tarif ise esasında bir tarif sayılmaz ve lugatçıların başvurduğu bir yoldur; az bilinen bir kelimeyi, daha çok bilinen bir eşanlamlısıyla açıklamaktan ibarettir.¹³⁸

Gazâlî ile Âmidî, örnekleme suretiyle yapılan tarifi dışarıda bırakmak suretiyle genel olarak tarifi üç çeşit olduğunu ifade ederler. Bu üç çeşit tarif, varlığı felsefî an-

¹³⁵ Delil bazen genel anlamda kullanılır ve hem kat’îyi, hem zannîyi içine alır. Bazen de yalnız kat’î için kullanılır ve zannî için emâre terimi kullanılır.

¹³⁶ Gazâlî ve Âmidî had için hakîkî, resm için resmî tarif kavramlarını kullanırlar. (Gazâlî, *Mustasfâ*, I, 34; Âmidî, *Ebkâr*, I, 180-185.).

¹³⁷ Âmidî, *Ebkâr*, I, 180-181.

¹³⁸ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, II, 6-7.

lamda sorgulama yolları arasında bulunan mâ (nedir?) sorusuna verilen üç nevi cevaba tekabül eder. Buna göre yukarıdaki had ile aynı anlamda kullanılan hakîkî tarif, varlığın mahiyetine ve zatının hakikatine delalet eder. Hakîkî tarifi, tarif edilen şeyin bütün zâtî özelliklerini içine alması şarttır.¹³⁹

Klasik eserlerde tarifi geçerli veya tam olması için koşulan belli başlı şartlar şunlardır:

Tarif, tarif edilen kavramdan daha açık olmalıdır. Tarif, tarif edilen kavramın bilgisini sağladığı için, birinciye dair bilgimiz, ikinciden öncelikli olmalıdır. Bir kavram, anlaşılması kendisinin bilinmesine bağlı olan bir ifadeyle tarif edilemez. Tarif ile tarif edilen kavram arasında umum-husus bakımından denklik olmalıdır.¹⁴⁰ Dolayısıyla tarif câmi ve mâni, muttarid ve mün'akis olmalıdır. Tarifte iltizâmî delalet kullanılmaz. Ayrıca tarifte genel kavram öne alınmalı, az bilinen, garip kelimeler, karinesiz mecaz ve müşterek ifadeler kullanılmamalı, genel olarak maksuda delâleti açık olmayan her türlü ibareden kaçınılmalıdır.¹⁴¹

Tarif, tarif edilen kavramın dış dünyada var olup olmamasına göre hakîkî ve ismî olmak üzere iki grupta ele alınır. Bir hakîkî mahiyeti, hakîkî mahiyet olması haysiyetiyle tarif etmek hakiki tariftir; böyle tarif o mahiyetin, zâtî özelliklerinin bütünüyle veya bir kısmıyla, yahut arazî özellikleriyle veyahut bu ikisinden mürekkep olanla zihinde tasavvur edilmesini sağlar. İsmi mefhumunu, yani o ismi vaz edenin zihninde akledip söz konusu ismin karşılığı olarak tespit ettiği şeyi tarif etmek de ismî tariftir. Böyle tarif, ismin karşılığı olarak vaz edilmiş olduğu şeyi, o isimden daha meşhur bir lafızla beyan etmek suretiyle olabileceği gibi, o ismin delalet ettiği hususu icmalen açıklayan bir ibareyle de olabilir. Mesela 'Asl' için "Başkası kendisine dayanan, bina edilmiş olan şeydir." şeklindeki tarif böyle ismî tariftir. Madumlar ancak ismî tarif ile edilebilir, çünkü onların hakikatleri olmayıp yalnız mefhumları vardır. Varlıklar ise ismî tarif ile de, hakikî tarif ile de tarif edilebilir; çünkü bunların hem mefhumları, hem haki-

¹³⁹ *Mustasfâ*, I, 34-35; *Ebkâr*, I, 180-182.

¹⁴⁰ Cürcânî, bu şartlar arasında yer alan tarif ile tarif edilen kavram arasında gözetilen denkliğin, sonraki âlimler (*müteahhirîn*) tarafından şart koşulmuş olup öncekilerin (*mütekaddimîn*) bu şartın yokluğunda da tarifi geçerli saydıklarını belirtir (*Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 5-6).

¹⁴¹ Kutbeddin Râzî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 50; Âmidî, *Ebkârû'l-Efkâr*, I, 180-185; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 4, 11-13; Şemseddin İsfahanî, *Metaliu'l-Enzâr*, 22-23 vd.

katleri vardır. Yani hakikî mâhiyet, eğer isminin müsemmasının hakikati ve nefsülemrde sabit mahiyeti açısından ele alınıp bu itibarla tarif edilirse, bu tarif hakikî olur. Eğer ismin mefhumu ve vâzı'ın vaz ederken aklettiği olarak ele alınırsa, bu itibarla yapılan tarif ismî tarif olur. Çünkü bu tarif, ismin mefhumunu öğrenmek için sorulan “ma”nın cevabıdır. Bunun üzerinde şeyin varlığı hakkında sorulan hel-i basita gelir, bunun da üzerinde şeyin hakikatini öğrenmek için sorulan “ma” gelir ki bu sonuncusuna, hakikî tarifile cevap verilir. Bazen hakikî ve ismî tarif birleşir, çünkü vaz’edenin aklettiği şey kimi zaman o şeyin hakikati olabilir. Ancak şeyin var olup olmadığını bilmeden önce tarif ismî olup var olduğunu bildikten sonra hakikîye dönüşür. Mesela geometri öğreniminin başlangıcında, üçgen hakkında “Üç açının çevrelediği şekildir.” şeklindeki tarif ismî olup üçgenin dış dünyada varlığı anlaşıldıktan sonra bu aynı tarif hakikî olur.¹⁴²

Burada tasvir edilmeye çalışılan mâhiyet ve tarif anlayışının kökleri Aristo mantık ve metafiziğine dayanmakta olup İslâm âlim ve düşünürleri bu konudaki birikime katkılarda bulunmuş ve bunu geliştirmişlerdir. İslâm düşünürlerinin kelâm ve mantık alanında ürünler veren belirli bir çizgisi tarafından benimsenen bu anlayışın, muahhar dönem fıkıh usulünde -fikhî ve itikadî mezhep farkı gözetmeksizin- hâkim olduğu söylenebilir. Burada sergilenen bilgi ve varlık anlayışına, naklî ilimlerle uğraşan âlim ve düşünürlerin bir bölümü tarafından eleştiriler yöneltildiği bilinmektedir. Mantık ve kelâm muhalifi olmalarıyla temayüz eden bu ilim adamları arasında en önde geleni İbn Teymiyye’dir. Kendisinin özel olarak tarif bahsine, genel olarak da mantık ilmine yönelttiği eleştirilerin önemlilerini şöylece özetleyebiliriz:

Mantıkta gerek tarifile, gerek diğer konularla ilgili vazedilen ıstılah ve kurallar fitrî olmadığı gibi eşyanın tabiatına da aykırıdır. Mantıkçıların iddia ettikleri gibi mantık aklî ilimlerin mizanı, zihni hatadan koruyan bir araç değildir. Aklî ilimler, Allah’ın insanoğlunda yerleştirdiği idrâk vasıtaları ile öğrenilir, herhangi bir kişinin ihdas ettiği mizanla değil. Aristo’dan ve Yunanlılardan önceki milletler eşyanın hakikatini bilebildikleri gibi onlardan sonraki milletler de mantığa ihtiyaç duymadan bilebilmişlerdir.

¹⁴² Taftazânî, *Telvîh*, I, 29; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, II, 9-10.

İslâmın ilk asırlarındaki çeşitli ilim dallarına mensup âlimler de, kendi ilimlerinin kavramlarına dair mantikî tarifler yapmaya gerek duymadan çalışmalarını sürdürmüşlerdir.

İslâm dünyasında önde gelen tahkik ehli ilim adamları, tarifiñ (*had*) amacının yalnızca tarif edilenle diğerk şeyleri birbirinden temyiz etmek olduğı fikrindedirler. Varlıkların hakikatini bildirmek ise tarifiñ amacı değildir, bunun böyle olduğunu Yunan mantıkçıları, yani Aristo ve takipçileri iddia etmektedir. Halbuki Müslümanlardan ve diğerklerinden nazar ve kelam ehlinin çoğunluğu bu fikirde değildir. Bu fikir kelam ve fıkıh usûlüne Gazâlî ile birlikte girmiştir. Tarifiñ yalnızca temyiz olduğunu kabul eden ve Mutezile, Eş'ariye, Kerrâmiye, Şia ile dört mezhep mensuplarıyla diğerk fırkalara mensup âlimler, tarifte, tarif edilen şeyle birlikte başka kavramlara da şâmil olan ve cins ile araz-ı âmm isimleri verilen kavramları kullanmayı uygun görmemişler, bir kavramı, -tard ve aks esaslarına uygun olarak- yalnız onun için geçerli olan kavramlarla tarif etmişlerdir. Onlar nazarında tarif edilenle diğerklerini temyiz eden fasl, hâssa vb. arasında herhangi bir fark yoktur. Bu tarif anlayışını kabul eden ilim adamları arasında Ehl-i Sünnetten Eş'arî, Bâkılânî, İbn Fûrek, Ebu Ya'lâ, İbn Akîl, Cüveynî, Nesefî ve diğerkleri; Mutezileden Ebu Ali Cübbâî, Ebu Hâşim, Kadı Abdülcabbar; Şiadan İbn Nevbaht, el-Musa, et-Tûsî, Kerrâmiyeden İbn el-Heysam yer almaktadır. Bunlara göre bir şeyin tarifi demek, onu diğerklerinden ayıran özellikten ibarettir.

Mantıkçılar, tasavvur yoluyla bilinen bazı şeylerin bedîhî olmalarından dolayı tarife ihtiyaç duymadığını söylerler, ancak insanların idrâkleri farklı olduğı için hangilerinin bedîhî, hangilerinin nazârî olduğı kişiden kişiye değişebilir. Aynı şey, tarifte gözetilen zâtî-arazî özellikler için de geçerlidir. Hangi sıfatların zâtî, hangilerinin arazî olduğunu tespit hemen hemen imkânsızdır.

Tarifiñ delaleti, ismin delaleti gibidir, yani bir isim nasıl müsemmasını bize bildirmezse, tarif de öyledir. Bir şeyi daha önceden başka bir yolla bilmeyen bir kişi, sırf tarifle bilmiş olmaz. Bir tarif, tarif edenin mücerred sözünden ve iddiasından ibarettir.

Tarifin, tarif edilen şeyin bilgisini vereceği iddia ediliyor. Ancak bunun gerçekleşmesi için önce tarifin sıhhatinden emin olunmalıdır, bu ise tarif edilen şeyin bilinmesine bağlıdır.¹⁴³

İbn Teymiyye'nin sistematize ettiği ve Suyûtî gibi âlimlerin desteklediği bu gibi eleştirilerin, İslâm ilim ve medrese geleneğinde pek fazla taraftar bulmadığını, Taftazânî ve Cürçânî gibi aklî ilimlerin muahhar dönemdeki seyrini ve öğretim müfredatını belirleyen düşünürlerin mantığa aklî ilimlerin anahtarı rolünü vermek ve yukarıda tasvir edilen mâhiyet ve tarif anlayışına bağlı kalmak hususlarında Gazâlî'yi takip ettiklerini, dolayısıyla hâkim temayülün bu yolda şekillendiğini söyleyebiliriz.

H. GÂYE, FÂİDE, GARAZ VE MAKSUD

Âlet ilmi olsun veya olmasın bütün ilimlerin gayesi ve faidesi vardır.¹⁴⁴ Bir ilmin meselelerini birbiriyle irtibatlı kılan ve bunları itibarî bir birlik saydıran cihet-i vahde'nin iki çeşidinden biri olan cihet-i vahde-i araziyye, aynı zamanda o ilmin fâidesine tekabül eder. Ayrıca daha önce de ifade edildiği üzere, bir ilme başlarken o ilmin gayesini bilmenin gerekli olduğu kabul edilmiş ve mukaddime kavramının ihtiva ettiği üç husustan birini ilmin gayesi teşkil etmiştir.

İbn Sina'nın da belirttiği gibi, bütün ilimlerin üzerinde birleştiği temel bir yarar (*menfaat*) vardır ki, bu da insan nefsinin kemâl bulmasını sağlayıp böylece uhrevî saadetin elde edilmesine vesile olmalarıdır. Bununla birlikte, ilimlerin birbirini desteklemek ve her bir ilmin bir başka ilmin elde edilmesine vesile olmak şeklinde tâlî yararları da bulunmaktadır. İbn Sina ilimlerin sağladığı her türlü yararı kapsamına alacak şekilde kullandığı 'menfaat' kavramından başka, ilimlerin birbirlerine sağladığı yararların türlerini belirtmek için 'ifâza', 'ifâde', 'inâyet ve riyâset' gibi kavramları da zikreder.¹⁴⁵ Sonraki yüzyıllarda ise kavramlaştırma hususunda farklı bir yol izlendiği anlaşılmaktadır.

¹⁴³ İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-Mantukiyîn*, I, 35-102; Suyûtî, *Savnu'l-Mantûk*, 203-218.

¹⁴⁴ Mehmed Emin, *Hâşiye alâ Cihet-i Vahde*, 12.

¹⁴⁵ İbn Sina, *Şifâ* (İlâhiyât), 17-18.

Amaç ifade eden ve ilimlerden elde edilmesi umulan yararı belirtmekte kullanılan kavramlar, İbn Sina sonrası klasik literatürde şu şekilde birbirinden ayrılır: Bir eyleme bir sonuç terettüp ettiğinde, bu sonuç o eylemin neticesi ve meyvesi olması bakımından *fâide*, eylemin sonunda ve bitiminde yer alması bakımından *gâye*, bu iki adla isimlendirilen sonuç, eğer fâilin o eyleme kalkışmasının sebebi ise fâile nazaran *garaz* ve *maksûd*, fiile nazaran *illet-i gâiyye* ismini alır. Bunlardan fâide ve gâye ile garaz ve illet-i gâiyye arasında bir olup itibar bakımından farklıdırlar.¹⁴⁶ Bu kavramlar, İslâm düşüncesinde esaslı bir yeri bulunan maslahat ve hikmet kavramlarıyla irtibatlandırılmış ve aralarındaki umum-husus ilişkisi incelenmiştir.¹⁴⁷

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, bir ilmin gayesi denilince, biri ilmin kendi içinde taşıdığı potansiyel ve kişiyi yönlendireceği istikamet anlamında, diğeri de ilmi öğrenenin taşıdığı niyet anlamında iki farklı cihet birbirinden ayırt edilebilir. İlimlerin gayesi söz konusu edildiğinde bundan, ilmi öğrenmeye başlayanın taşıdığı niyet değil, o ilmi vaz' ve tedvin edenin belirlediği zâtî gaye anlaşılmıştır.¹⁴⁸ Dolayısıyla ilmi öğrenen kişinin gayesinin, ilmi vaz' edenin gayesine tâbi olduğu ifade edilmektedir.

Her bir ilmin kendi hususiyetine göre ayrı bir gayesi bulunduğu gibi, ilimlerin kendi arasındaki hiyerarşiyle ilgili olarak da ayrı bir gaye anlayışı mevcuttur. Buna göre âlet olmayan ilimlerde gaye, bizzat kendilerinin mevcudiyetidir. Yani böyle ilimler, bünyelerinde başka faydalar taşısa da, bizzat kendileri maksud olup bunlar başka bir ilme yardımcı olma amacıyla tahsil edilmez. Gayenin illet demek olduğu mülâhaza edilerek, bir şeyin kendisinin illeti olmasının nasıl mümkün olduğu şeklindeki itirazın cevabında hâricî ve zihnî varlık ayırımından hareket edilerek böyle ilimlerin zihnî varlığının, haricî varlığının illeti olması gerekli olduğu ifade edilmiş ve itibârî farklılığın kâfi oldu-

¹⁴⁶ Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 10; İzmirî, *Hâşiye ale'l-Mir'ât*, I, 77; Sıddık Hasen Han, *Ebcedü'l-Ulûm*, I, 43; Mehmed Emin, *Hâşiye ala ciheti'l-vahde*, 8; Şevkî, *Hâşiye ale'l-Fenârî*, 12; Güzelhisârî, *Menâfiu'd-Dekâyık*, 23.

¹⁴⁷ İzmirî, *Hâşiye ale'l-Mir'ât*, I, 77.

¹⁴⁸ Tehânevî, *Keşşaf*, I, 5; Mehmed Emin, *Hâşiye ala Ciheti'l-vahde*, 8,

ğu belirtilmiştir. Âlet ilimlerinin gayesi ise kendilerinden başka bir şeylerin vücut bulmasıdır.¹⁴⁹

I. İŞLEV

İşlev; “Bir nesnenin, bir şeyin ya da bir kişinin ait olduğu bütün ya da bir sistem içindeki kendine özgü faaliyetidir.”¹⁵⁰ şeklinde tarif edilebilir. Modern Türkçe’de ‘işlev’ olarak karşılanan kavramın, klasik Arapça’da –ne mefhum, ne de terim olarak– tam bir karşılığı yoktur. Geniş kapsamlı ‘amel’ kavramı, bir şeyin yaptığı işi de göstermekle beraber, terimin günümüzde kazanmış olduğu anlamı tam olarak karşılamaktan uzaktır. Bu durum, modern dönemlerde herşeyin esas olarak yaradığı işe göre değerlendirilmesi tutumuyla alâkalı olabileceği gibi, terimin gündelik dile Avrupa muhitinde, sosyal bilimlerdeki Fonksiyonalizm (İşlevselcilik) akımından hareketle girmesiyle de ilgilidir.

Eski Grekçe’deki ‘érgon’ kavramının, -Arapça’daki amel gibi- iş, eylem, eser, ürün gibi anlamlar yanında, bugünkü işlev mânasını da kısmen tazammun etmekte olduğu anlaşılmaktadır. Filozoflar bunu, bir şeyin işleyişi ve etkinliği veya o etkinliğin ürünü olmak üzere temel iki anlamda kullanmışlardır. Aristo, kavramı ‘felsefenin kendine özgü işlevi’ ve ‘diyalektiğin işlevi’ bağlamlarında kullanır. Eflâtun’a göre insanın *érgonu*, yalnızca insanın yapabileceği yönetme, hükmetme, düşünme gibi eylemlerdir.¹⁵¹

‘Fonksiyon’ kavramı, Latince ‘uygulamak’ anlamındaki ‘functio / functionis / functus / fungi’ kelime ailesinden gelmekte olup, Fransızca ‘fonction’ biçimini 16. yüzyılın ilk yarısında (1533) almıştır. Kavramın matematikteki kullanımı, ilk olarak 1692’de Leibniz’e atfedilmektedir. ‘Fonksiyonel’ şeklinde mimaride kullanımı 1928’e

¹⁴⁹ Katip Çelebi, *Keşfü’z-Zunun* I, 10; İzmirî, *Hâşiye*, I, 78; Mehmed Emin, *Hâşiye alâ ciheti’l-vahde*, 12; Müftizâde, *Hâşiye-i Tasavvurât*, 32; Molla Fenârî, *Aynü’l-A’yân*, 17.

¹⁵⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 355.

¹⁵¹ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 112-115.

kadar gitmektedir. ‘Belirli bir işlevi olan’ anlamında ‘fonctionnaire’, 1791’e tarihlenmekte olup bunun Fransız Devrimi’ne ait bir terim olduğu belirtilmektedir.¹⁵²

İşlev teriminin yaygın olarak kullanılmasında ‘İşlevselcilik’ (Functionalism / Fonctionnalisme) akımının büyük etkisi olmuştur. İşlevselcilik felsefeden mimariye kadar çok çeşitli alanlarda kullanılan bir yaklaşım olup, her bir disiplin içerisinde kendine mahsus bir anlam edinmiştir. Ancak bütün bunların özü, değişmez ve sabit yapı ve formlardan çok işleve önem veren bir temayüldür. Sosyal bilimler içerisinde de, bir toplumsal kurum veya pratiğe dair açıklamada, onun kökenini değil de yerine getirdiği işlevi; o kurum ya da pratiğin, bir parçası olduğu daha büyük bir sosyal bütünün işleyişine, gelişimine ya da bekasına yaptığı katkıyı temel alan bir öğretilerdir. Sosyolojide de aynı şekilde, toplumun her ögesinin belli bir fonksiyonunun bulunduğunu, toplumu, dengesi çok çeşitli bileşenlerinin bütünleşmesine bağlı bir sistem olarak gören bir yaklaşımdır.¹⁵³

İşlev (function) kavramı zaman zaman muğlak bir hususiyet arzeder; bu terimden amaç ve hedef anlaşılabilceği gibi, reel etki ve meydana getirilen sonuç da anlaşılabilir;¹⁵⁴ ki bu iki anlam, klasik İslâmî ilimlerde amaçlılık belirten kavramlarla ilgili yapılan taksimde sırasıyla *garaz* ve *fâide*’yi akla getirir. Bunlardan ilki sübjektif ve zamansal olarak önce olan bir şeydir, ikincisi ise objektif ve sonra. Biz, çalışmamızda işlev derken ‘meydana getirilen müşahhas sonuç’ şeklindeki ikinci anlamı kastedeceğiz.

¹⁵² <http://www.etymonline.com/index.php?search=function&searchmode=none>

¹⁵³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 355-356.

¹⁵⁴ Hubert Rottleuthner, *Foundations of Law*, 27. İşlevselci psikoloji akımı, ‘işlev’ kavramını kimi zaman bir etkinliği anlatmak, kimi zaman da faydasından söz etmek için kullanmaları sebebiyle eleştirilmiştir; Schultz&Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, 264.

BİRİNCİ BÖLÜM

MAHİYET VE GAYE İLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR IŞIĞINDA FIKIH USULÜ

I. FIKIH USÛLÜNÜN MAHİYETİ

Fıkıh usûlünün mahiyetini belirleyebilmek için atılabilecek ilk somut adım, ‘mahiyet’in felsefe ve mantıktaki teknik anlamından hareketle bu ilmin tarifinin ortaya konulması olacaktır. Nitekim felsefe-mantık terminolojisini kullanan usûlcüler ‘fıkıh usûlünün mahiyeti’ dediklerinde, teknik şartlarına uygun bir tarifile belirlenen bu anlamı kasteder ve fıkıh usûlü tariflerini zikrederek benimsedikleri tarifi belirtirler. Bu birinci mânaya nispetle, sıkı bir kavramsal çerçeveye belirlenmemiş olması bakımından daha şumüllü olan bir başka anlamda ise fıkıh usûlünün mahiyeti, usûlcünün fıkıh usûlü tasavvurunu ifade eder. Bu noktada, ‘usûlü’l-fıkh’ kavramı ile bir ilim olarak fıkıh usûlü hakkındaki tasavvurların zaman zaman farklılaştığı görülür. Bununla birlikte, usûlün birinci anlamdaki mahiyeti üzerinde duran usûlcülerin, yaptıkları açıklamalarla çoğu kez ikinci anlamdaki tasavvuru da ortaya koydukları yahut da bu ikisinin zaman zaman örtüştüğü görülür.

Bundan başka, fıkıh usûlünün mâhiyetini gereğince ortaya koyabilmek için, ilimler manzumesi içerisinde nerede durduğunun tespiti ve bu ilmi diğer ilimlerden ayıran özelliklerinin zikredilmesi gerekmektedir. Fıkıh usûlüne dair mevzu, mesâil ve mebâdî bahisleri de, bu ilmin mahiyetinin temel unsurları arasında bulunduğu için, mahiyet başlığı altında incelenecektir.

A. FIKIH USÛLÜNÜN İLİMLER TAKSİMİ İÇERİSİNDEKİ YERİ

İslâm medeniyetinde ilimler çeşitli kriterlere göre tasnif edilmiştir. Bunlar arasında ilimlerin kaynağını, elde ediliş yollarını esas alan aklî-naklî, bizzat gaye olup ol-

mama esasına dayanan ‘âli-âli, İslam muhitinin kendi ürünü olup olmama esasına dayanan şer’î-felsefî (yabancı), ve ilimlerden beklenen amaçları esas alan nazarî-amelî ayrımları en meşhur ilim tasnifleri olarak görülmektedir.

İlimler tasnifinde fıkıh usûlünün yerinin tespiti, bu ilmin mâhiyeti hususundaki tasavvuru belirginleştirecektir. Fıkıh usûlü, birçok ilmin sonuçlarından yararlanan bir ilim olarak, ilimlere dair yapılan kimi tasniflerde kesişim alanlarında yer alır. O naklî yönü de olan bir aklî ilim, felsefî/leşmiş bir şer’î ilim olarak değerlendirilebilir. Nazarî-amelî ilim ayrımı dikkate alındığında, fıkıh usûlünün amelî netice vermesi beklenen nazarî bir ilim olduğu görülür.¹⁵⁵ İlimlerin âli-‘âli şeklindeki taksimine göre de, bakış açısına göre kimi âlimler fıkıh usûlünü, fikhî sonuçlar vermeyi hedefleyen bir alet ilmi olarak değerlendirirken, kimileri de ‘şer’î ilimlerin muntehası’¹⁵⁶ olarak tasavvur etmişlerdir. Fıkıh usûlünün böyle birbirinden farklı ve kimi zaman da zıt nitelikleri bünyesinde toplamış olması, onu diğer birçok ilimden ayıran hususiyetler arasında sayılabilir.

İslam muhitinde yapılan ilim tasnifleri arasında en meşhur olanı, kuşkusuz aklî-naklî ayrımıdır. Fıkıh usûlünün İslâmî ilimler içerisindeki konumu, usûlcüler tarafından genellikle diğer ilimlerin tek taraflı olmasına mukabil fıkıh usûlünün hem aklî, hem de naklî ilkeleri kendisinde toplamış olmasıyla temellendirilir. Bilindiği kadarıyla ilk olarak Gazâlî’nin ortaya koyduğu bu düşünce, sonraki birçok usûlcü tarafından benimsenerek tekrar edilmiştir.

Gazâlî *Mustasfâ*’nın girişinde, ilimleri üçe ayırmaktadır: 1) Hesab, hendese, nücüm ilimleri gibi, öğrenilmesi din tarafından doğrudan doğruya teşvik edilmiş olmayan sırf aklî nitelikli olanlar. 2) Sırf naklî ilimler; tefsir ve hadis ilimleri gibi. Bu sahalarda yapılacak iş kolaydır, çünkü yalnız hafızaya dayanır, aklın bir rolü yoktur, burada küçük bir çocukla yetişkin bir insan aynı konumda bulunabilir. 3) İlimlerin en şerefli si aklı ve nakli, rey ile şer’î kendisinde bir araya getiren cinstir. Fıkıh ve fıkıh usûlü bu cinsten ilimlerdir. Usûl ilmi şeriatın ve aklın en süzme/seçme bölümünü alır. Bu ilim,

¹⁵⁵ Sübkî fıkıh usûlünün teorik bir ilim oluşunu, konusunun küllî olmasıyla irtibatlandırır: Usûlcünün bilgi alanı küllî olana yöneliktir; usûlcü, usûlcü olması itibarıyla cüz’î olanla ilgilenmez. Fakih için de bunun aksi geçerlidir. (Sübkî, *el-İbhâc*, I, 23).

¹⁵⁶ Ahmed Cevdet Paşa’nın, Şirvânî Ahmed Hamdi Efendi’nin *Muhtasar Usûlü’l-Fıkh* adlı eserine yazdığı takrizden; Şirvânî, *Muhtasar Usûlü’l-Fıkh*, 3-4; A. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, IV (40. tezkire), 225.

şeriatın benimsemeyeceği türden sırf aklî bir tasarruf olmadığı gibi aklın sadece teyid ve pekiştirme görevi gördüğü bir taklitten ibaret de değildir.¹⁵⁷

Fıkıh usûlünün özelliğinin, aklı ve nakli birleştirmesinde yattığı, bu ilmin, aklın bir rolü bulunmayan rivayet ilimlerinden olmadığı gibi İslâmın doğrudan teşvik etmediği sırf aklî ilimlere de dahil bulunmadığı, bu iki sahaya ait özellikleri bünyesinde topladığı düşüncesini, Beyzâvî¹⁵⁸, Sübkî¹⁵⁹, Karâfî¹⁶⁰, Nesevî¹⁶¹, Sadruşşeria, Taftâzânî¹⁶² ve Zerkeşî¹⁶³ gibi birçok usûlcü paylaşmaktadır. Bu özelliği sayesinde fıkıh usûlünün dinî ilimlerin en değerlisi olduğu da ifade edilmiştir.¹⁶⁴ Seyyid Şerif Cürcânî'ye göre, fıkıh usûlünün hem aklî hem de naklî ilimlerin karakteristiğini içermesi, iki ayrı âlemin, akıl vasıtasıyla bilinenler (*ma'kûlât*) ile varlığını şeriatın varlığına borçlu olanlar (*meşrû'ât*) arasında bir denge sağlamasından ve aracılık etmesinden dolayıdır.¹⁶⁵ Muahhar usûlcüler, kendi eserlerini telif ederken yararlanacakları usûl kitaplarını tespitte titiz davranmışlar ve bu eserlerde, fıkıh usûlünün sözkonusu hususiyetinin yeterince yansıtılıyor olmasına dikkat etmişlerdir. İbnü's-Sââtî, eserini Âmidî'nin *İhkâm*'ına ve Pezdevî'nin usûl kitabına dayanarak hazırladığını belirttikten sonra, bu iki kitabı seçmesinin sebeplerinden birisi olarak bu kitapların 'ma'kûl' ve 'menkûl'ün kaidelerini cem etmiş olmalarını gösterir.¹⁶⁶ İsnevî, *Minhâc* şerhini yazarken dayandığı kaynakları zikreder ve bu eserleri kaynak olarak seçmesine sebep olarak, şerhettiği kitabın naklî ve aklî yönlerine ait doğru olan ciheti idrak etme arzusunu gösterir.¹⁶⁷

Şer'î-felsefî (veya yabancı) ilimler ayrımı¹⁶⁸ sözkonusu olduğunda, fıkıh usûlü şer'î ilimler arasında yer almaktadır. Bu taksim, bilhassa İslâm dininin geniş coğrafyalara yayıldığı ve diğer medeniyetlerin birikimiyle karşılaştığı zamanlarda daha da önem kazanmıştır. Mesela ilimlere dair en eski eserlerden birinin müellifi olan Hârezmî'nin

¹⁵⁷ Gazâlî, *Mustasfâ*, I, 11-13.

¹⁵⁸ Beyzâvî, *Minhâc*, (Bedahşî, I, 16)

¹⁵⁹ Sübkî, *İbhâc*, I, 5.

¹⁶⁰ Karâfî, *Nefâis*, I, 90.

¹⁶¹ Nesevî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 3.

¹⁶² Sadruşşeria-Taftâzânî, *Tavzih-Telviḥ*, I, 15.

¹⁶³ Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, I, 8.

¹⁶⁴ Şemseddin İsfehânî, *Beyanü'l-Muhtasar*, I, 4.

¹⁶⁵ Cürcânî, *Haşiye ala Şerhi'l-Muhtasar*, I, 5.

¹⁶⁶ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, 3-6.

¹⁶⁷ İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, I, 4.

¹⁶⁸ Bu ikili taksimin yanında şer'î - felsefî/yabancı - dil ve edebiyat (edeb) ilimleri şeklinde üçlü bir taksim de yapılmıştır. (George Makdisi, *The Rise of Humanism*, 88).

temel tasnifi budur. Eserinde ilk olarak incelediği ilim fıkıh usûlüdür.¹⁶⁹ Şer'î ilimlerin en önemlilerinden biri olan fıkıh usûlü, zamanla –bilhassa kelim gibi- felsefî kavram, metod ve yaklaşımlardan yoğun bir şekilde etkilenmiş ve yapı olarak bir dönüşüm geçirmiştir.

Fıkıh usûlünü bir alet, bir metod ilmi olarak gören âlimler, onun daha çok fikhî hükümler elde etme amacını vurgulamış ve böylece metodolojik olarak fıkha temel teşkil etmesine rağmen, maksat olarak ona tâbi bir ilim konumunda düşünmüşlerdir. Özellikle Pezdevî ve Serahsî gibi, bir kelâm mezhebine mensubiyeti vurgulamayan Hanefî âlimlerde bu düşünce kendisini daha belirgin olarak ortaya koyar. Cürçânî, fıkıh usûlü için alet ilmi diyenlerin, bu ifadeyle, delillerden hüküm çıkarmak şeklindeki ana işlevi kasdettiklerini belirtir.¹⁷⁰ İbn Rüşd ilimleri üçe ayırır: 1. Amacı yalnızca, kendisi vasıtasıyla nefste hâsıl olacak inançtan ibaret olan [nazarî] 2. Amacı amel olan [amelî] Bu gruba giren bilgilerden bir kısmı cüz'îdir, bir kısmı ise amele vesile olma yönünden daha uzak ve küllîdir. Cüz'îye örnek namaz ve zekatın hükümlerini bilmektir. Küllî olana misal ise, böyle cüz'î hüküm ve bilgilerin dayandığı Kitap, Sünnet gibi asılları (*usûl*) bilmektir. 3. Bu iki bilgi çeşidinde zihnin doğru düşünmesini sağlayan kanun ve hallerin [metod, alet] bilgisidir. Mesela delillerin mahiyet ve bölümleri, hangi tür delillerin nerelede kullanılabileceği gibi hususlar bu gruba girer. Fıkıh usûlü bunlardan üçüncü gruba aittir. Çünkü ilimler çoğaldıkça, bu ilimler üzerinde düşünürken doğruya ulaşmayı sağlayan ve eskiden gerekmeyen bazı bilgileri öğrenmek de gerekli hale gelmiştir. Fıkıh ilmi için de fıkıh usûlü, doğruya ulaşmayı sağlayan böyle bir yöntem bilgisidir.¹⁷¹

Katip Çelebi de, alet ilimleri üzerinde çok fazla durmanın, derinleşmenin zararlı olduğunu, vakit zayi ettiğini, esas maksud olan ilimleri öğrenmeye engel oluşturduğunu söyler ve müteahhir ulemânın nahiv, mantık ve fıkıh usûlü hakkında yaptıklarının

¹⁶⁹ Hârezmî, *Mefâtihu'l-'Ulûm*, 21-23

¹⁷⁰ Cürçânî, *Hâşiye ala Şerhi'l-Muhtasar*, 8. Cürçânî alet-maksud ilişkisinin mutlaka tek boyutlu olması gerekmediğini ifade eder. Bir ilmin kendi içinde bir gayesi olduğu gibi, bir başka ilim için de alet işlevi görebilir. Bir şey ikinci için, ikinci de üçüncü için vesile olabilir. Buna göre ikinci husus birine nazaran bizzat maksud, diğerine nazaran da maksud bi'l-gayr olmaktadır. Fıkıh usûlü için mesela mebdâî, meseleler için, meseleler de hüküm istinbatı için vesile durumundadır. Böylelikle bu ilim için esas maksadın hüküm istinbatı olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Alet olmayan ilimlerde gaye, bizzat kendilerinin mevcudiyeti olduğu için, mutlak anlamda söylendiğinde fıkıh usûlünün maksadı meselelerinden ibaretir. (Cürçânî, *Hâşiye ala Şerhi'l-Muhtasar*, 8; Taftâzânî, *Hâşiye ala Şerhi'l-Muhtasar*, 9.

¹⁷¹ İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi Usûli'l-fikh*, 34-36.

buna örnek olduğunu belirtir. Buna göre müteahhir alimler bu ilimlerde nakil ve istidlâl bakımından sözün sahasını genişletmiş, ayrıntıları ve meseleleri çoğaltmışlardır, öyle ki bu ilimleri alet ilmi olmaktan çıkarıp kendileri gaye olan ilimler haline getirmişlerdir. Bu da öğrenciler için zararlı olmuştur.¹⁷²

Filozoflar tarafından yapılan meşhur ilim taksimine göre, ilimler öncelikle, mevzuları insan eylemlerine dayanmadığı için maksadı yalnızca bilmekten ibaret olan ilimler ile mevzuları insan eylemleriyle değişebilir nitelikte olması bakımından maksadı bir eylem gerçekleştirmek, yani amel olan ilimler olmak üzere iki gruba ayrılır. Birincisi nazarî hikmettir (teorik felsefe); bu da metafizik (*ilâhî*), matematik (*riyâzî*), fizik ve tabiat ilimleri (*tabîî*) olmak üzere üç kısımdır. Amelî hikmeti (pratik felsefe) teşkil eden ikinci grup ilimler ise siyaset, ahlak ve tedbir-i menzil (ekonomi) olmak üzere yine üç kısımdır. Bazıları amelî hikmetin bölümlerini dört olarak kabul etmiş ve bunlara ‘nevâmîs’ ilmini dahil etmiştir. Üç olarak kabul edildiği takdirde de nevâmîs ilmi, siyaset’e dahil olmaktadır.¹⁷³ Felsefî ilimler taksiminde özel olarak fıkıh usûlü, genel olarak İslâmî ilimler, temelini amelî hikmetin siyaset alanında bulur. Bu bakımdan Fârâbî ve İbn Sina gibi filozofların şer’î ilimlere bakışlarının temelinde, bu ilimlerin mevzularını teşkil eden sahaların bilginin yöneldiği nihâî amaç olma özelliğinin değil, toplumun sevk ü idaresinde ve sağlıklı işleyişinde gördükleri işleve vurgu yapan amaçsal bir bakış açısının yattığı söylenebilir.¹⁷⁴

Filozoflar, özellikle Fârâbî, dinin özünün / temel niteliğinin ahlak-siyaset olduğu düşüncesinden hareketle, yine aynı nitelikli Eflâtun-Aristo siyaset felsefesiyle İslâmın öğretisi arasında amelî hikmet sahasında bir irtibat kurmaya, bunları birbiriyle buluşturup dönüştürmeye çalışırlar. Ancak onların gözünde fakih yalnız pratik bir alan-

¹⁷² Katip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, I, 48.

¹⁷³ Mîrek el-Buhârî, *Şerhu Hikmeti’l-Ayn*, 7.

¹⁷⁴ Şemseddin Şehrezûrî, ilimlerin konu edindikleri malumâtın değişime uğrayıp uğramamasına göre, ilimleri ‘hakiki’ ve ‘örfi-istilâhî’ şeklinde bir ayrıma tâbi tutar ve saadetin kaynağı olması bakımından esas amacın, malumun –ve dolayısıyla ona bağlı olan ilmin- herhangi bir değişime uğramadığı hakiki ilimlerde yattığını ifade eder. Hakiki ilimler, mesela Allah’ı, akıllar, nefisler ve felekleri inceleyen ilimlerdir. Örfi ilimler ise, nahiv, lügat, şiir gibi, toplumların izmihlaliyle tebeddül eden ve belirli topluluklara mahsus olan ilimlerdir. Şehrezûrî, fıkıhın ‘şehirlerin siyaseti’ ilmi olduğunu ve bütünüyle değil, teferruatı ve bazı hükümleri itibarıyla ümmetten ümmete değişime uğrayan bir ilim olduğunu, fıkıh usûlünün de böyle olduğunu ileri sürer. (Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk*, 3-4).

da iş gören ‘yasa uygulayıcısı’, filozof ise yasa koyucudur, teorik ve pratik bilginin gerçek temsilcisidir.¹⁷⁵

İnsanların bir topluluk, bir şehir (*medine*) içerisinde siyasi bir birim olarak örgütlenmelerinden itibaren sözkonusu olan ve büyük ölçüde amelî hikmet ile örtüşen ‘medenî ilim’ (*el-ilmü’l-medenî*), insanların kendi iradeleriyle gerçekleştirdikleri eylemlerle ve bu eylemlerin kökeninde yer alan ahlakî tutumlarla ilgilenir. Bu ilmin amacı, sözkonusu iradî eylemler vasıtasıyla tek tek fertlerin ve topluluğun saadete ulaşmasına vesile olmaktır. Fârâbî *İhsâu’l-Ulûm* adlı eserinde yer alan ilimler tasnifinde fıkıh ve dolayısıyla fıkıh usûlünü, kelâmıla birlikte, fertlerin ve toplumların iradî eylemleri sayesinde saadete ulaşmalarını sağlayan medenî/siyasî ilimler kategorisine dahil etmektedir.¹⁷⁶

Şer’î ilimler ve özelde fıkıh usûlünün felsefî ilimler sistemi içerisindeki yeri hususunda ‘nevâmîs’, kimi düşünürlerce anahtar kavram haline getirilmiştir. Nevâmîs’in tekil formu olan ‘nâmûs’, Grekçe *nomos*’tan Arapça’ya geçmiş bir kavram olup kanun anlamına gelmektedir.¹⁷⁷ Cebrail için “Nâmûs-ı Ekber” denilmiştir.¹⁷⁸ Kavramın, İslâmî literatürde, Grekçe felsefî eserlerin tercüme edilmesinden sonra ‘ilâhî kanun’ anlamında, peygamberler tarafından getirilen şeriatları, bilhassa da Hz. Musa’nın şeriatını ifade eden bir terim olarak kullanıldığı görülmektedir.¹⁷⁹ İlimler tasnifi bağlamında ise ‘nevâmîs’, şeriat ve nübüvvetle bağlantılı olan ilim demektir.¹⁸⁰ Din, şeriat, millet ve namus kavramlarının zat bakımından bir, itibar bakımından farklı oldukları da ifade edilir. Buna göre Hz. Peygamberle sabit olan belirli yol, O’na boyun eğme bakımından ‘din’, kemâl bulmayı arzu edenlerin gelip kanması bakımından ‘şer’ ve ‘şeriat’,

¹⁷⁵ Ahmet Arslan, ‘Çevirenin Takdimi’, Fârâbî, *İdeal Devlet (el-Medinetü’l-Fâzıla)*, 12, 18.

¹⁷⁶ Fârâbî, *Kitabu’l-Mille (İhsâu’l-Ulûm metni)*, 69-76; *İhsâu’l-Ulûm* (çev: Ahmet Ateş), 125-133.

¹⁷⁷ Nomos; töre, âdet, gelenek, nizam, anayasa gibi anlamları da içeren geniş kapsamlı bir kavramdır. (Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (çev: Hakkı Hünler), 242). Eflâtun’un dilimize *Yasalar* şeklinde çevrilen eserinin özgün adı da *Nomoi*’dir.

¹⁷⁸ Varaka b. Nevfel, Hz. Peygamber’in nübüvvetini kutladığı zaman, Hz. Musa’ya gelen Nâmûs-ı Ekber’in O’na da geldiğini söylemişti. (İbn Hişam, *es-Siretü’n-Nebeviyye*, I, 190.)

¹⁷⁹ ‘Nâmûs’ kavramı hakkında daha geniş bilgi için bkz: Fuat Aydın, “Nâmûs”, *DİA*, XXXII, 381-382.

¹⁸⁰ “Bazıları namus’un hile ve hud’a demek olduğunu zannettiler, halbuki böyle değildir. Bilakis namus sünnet ve yol demektir, vahyin nüzulüyle sabit ve kaim olan örnek demektir. Şeriat ehli vahiyle gönderilen meleğe nâmûs adını vermişlerdir.” Şehrezûrî, *Resâil eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, I, 29; Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti’l-Ayn*, 7.

dille ve yazıyla ifade edilip insanların üzerinde birleşmesi bakımından ‘millet’, Namus isimli meleğin getirmesi bakımından ‘Namus’ şeklinde adlandırılır.¹⁸¹

Nevâmîs ilminin konusu, peygamberlik, bunun hakikati ve buna duyulan ihtiyaçtır.¹⁸² Nevâmîs, sekiz şer‘î ilmi kapsar: kırâât, hadis rivayeti, tefsir, dirayetü’l-hadis, usûlü’l-dîn, usûlü’l-fikh, cedel, fikh.¹⁸³

Felsefe menşeli ilimler tasnifinde dinî ilimlerin *nevâmîs* ilimleri olarak zikredilmesi, bunların temelini felsefî ilimlerin merkeze aldığı aklî faaliyette değil, vahiyde bulduğunu, yani nübüvvet temelli ilimler olduğunu ifade etmek, böylece de bir bakıma felsefenin amaçları bakımından öncelikli olmayan ilimler olduğuna işaret etmek için olmalıdır.

B. FIKIH USÛLÜNÜN TARİFİ

Diğer ilimlerde olduğu gibi, fikh usûlünün de mahiyetine vâkıf olma yolunun tarifinden geçtiği, genel kabul gören bir yaklaşımdır. Bazı usûlcüler terimi kavramsal bir analize tâbi tutmak suretiyle ‘fikh’, ‘usûl’ ve ‘fikh usûlü’ kavramlarına ait tarifleri zikreder, bunlardan tercih ettiklerini savunur, bunlara yönelik itirazları cevaplarlar. Fikh tarifleri arasında genellikle Ebu Hanife ile Şâfiîlere nispet edilen iki tarif ele alınır, bu tariflerde geçen kavramlar üzerinde anlam ve kapsam bakımından bir analiz yapılır. Genellikle bunlardan birini tercih eden usûlcülerden başka, Sadruşşeria gibi kendisine ait yeni bir fikh tarifi ortaya koyanlar da vardır. Asl-usûl kavramının sözlük ve terim anlamları üzerinde durularak fikh usûlü terkinde hangi anlamda kullanıldığı hakkında fikir yürütülür. ‘Fikh usûlü’ için ise, iki kavramdan oluşan bir terkip olması bakımından (*izâfî*) ve unsurları dikkate alınmaksızın tek bir kavram ve belirli bir ilmin adı olarak (*lakabî*) yapılan tarifler üzerinde durularak terimin mahiyeti hakkında bir kanaata varılır. Mantıktaki anlamıyla tarife ait şartları benimseyen usûlcüler, fikh usûlü için be-

¹⁸¹ Ramazan Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Akâid*, 9.

¹⁸² İbnü’l-Ekfânî, *İrşâdu’l-Kâsıd*, 53.

¹⁸³ Beyzâvî, *Fî Mevzûâtı’l-Ulûm ve Teârîfihâ*, 96 vd.; İbnü’l-Ekfânî, *İrşâdu’l-Kâsıd*, 53.

nimsedikleri tarîfin cins ve faslını ayırmak ve bu tarîfi ince bir tahlile tâbi tutmak suretiyle analizlerini neticelendirirler.

1. Asl / Usûl

Asl (c. usûl) lugatta her şeyin alt kısmına, üzerinde oturduğu temele denir; dilimizde ‘dip’ ve ‘kök’ olarak karşılanır.¹⁸⁴ Birbirine mukâbil iki kavram olarak asl ile fer’, ağacın kökü ve dalı benzetmesinden hareketle çoğul formlarında usûl ve furû şeklinde yaygınca kullanılmıştır.

Asl’ın anlamı hususunda yaygın olarak benimsenen açıklama ‘kendisine başkasının dayandığı, istinad ettiği şey’dir.¹⁸⁵ Bu istinad hissî ve aklî olabilir; binanın temele dayanması hissî; ma’lûlün illete, menkûlun, kendisinden nakledildiği şeye, cüz’înin küllî kaideye dayanması ise aklî istinaddır. Asl, bu temel anlama dayalı olarak daha sonra delil, râcih, bir şeyin ilk olarak nasılsa öyle kabul edilmesi (*mustashab*) ve kâide anlamalarında kullanılmıştır.¹⁸⁶ Fahreddin Râzî’nin asl için yaptığı ‘kendisine ihtiyaç duyulan’ (*el-muhtâc ileyh*) açıklaması¹⁸⁷, kendisine muhtaç olunan her şeyin asl olmadığı (câmi olup mâni olmadığı) gerekçesiyle yetersiz bulunarak eleştirilmiştir.¹⁸⁸

Asl’ın çoğulu olan ‘usûl’ü, Yunanca kökenli metod (*methodos* (Grekçe); *méthode* (Fransızca)) karşılığı olarak kullanmak, anlaşıldığına göre 19. yüzyılın ürünüdür. Yeniçağ’da gelişen tatbikî mantık/metodoloji disiplininin, her bir ilme ait belirli bir metodlar bütünüünün varlığını vurgulamasıyla birlikte, Osmanlı aydınlarınca bu terime

¹⁸⁴ Râgıb İsfahânî, *Müfredât*, 78-79; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu ’l-Muhît*, 1242; Mütercim Asım Efendi, *el-Okyanûsu ’l-Basît fî Tercemeti ’l-Kâmûsi ’l-Muhît*, III, 130; Vankulu, *Lugat*, II, 246; İbn Manzûr, *Lisânü ’l-Arab*, I, 80.

¹⁸⁵ Ebu’l-Hüseyn Basrî, *Mu’temed*, I, 9. İbn Hazm, kelimeyi çok farklı bir biçimde; “aklın veya hissin ilk hamlesiyle idrak edilen şey” olarak tarif eder. (İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 42).

¹⁸⁶ Karâfî, *Nefâis*, I, 156-157; İsnevî, *Nihâyetü’s-Sûl*, I, 7; Taftâzânî, *Telviḥ*, I, 28; Molla Fenârî, *Fusûlü ’l-Bedâi’*, I, 5; Molla Hüsrev, *Mir’ât*, 11.

¹⁸⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 78.

¹⁸⁸ Karâfî, *Nefâis*, I, 114-115; Sübkî, *el-İbhâc*, I, 21; Sadruşşeria, *Tavziḥ*, I, 28; İbn Kemâl, *Tağyîrü’t-Tenkîḥ*, 3. Burada Sübkî’nin eleştirisi daha kapsamlıdır; ona göre burada eğer ‘ihtiyaç’tan maksat kelam ilmindeki anlamıyla eserin müessire, illetin ma’lûle olan ihtiyacıysa, Allah için ‘asl’ demek gerekecektir. Şayet kendisine, bir başka şeyin bağımlı olması anlamında ise, o zaman kavramın cüz, şart, mani’nin ortadan kalkması için kullanılabilmesi gerekir. Eğer ihtiyaçtan, günlük hayatta kullanılan anlamı kastediliyorsa, o zaman da yemek-içmek gibi şeylere asl dememiz gerekecektir. Bütün bunlar ise asl kavramı için uygunsuz karşılıklardır.

bir karşılık bulunması gerekliliği kendini göstermiş ve ‘usûl’ bu ihtiyacı karşılamak üzere kullanılmıştır. Bâbânzâde Ahmed Naim Efendi, metod karşılığı olarak usûl’ün kullanımını yanlış bulur ve metodun Arapça kitaplara ‘tarîk’ şeklinde geçtiğini ileri sürer.¹⁸⁹ Nitekim Cürçânî ‘tarîk’i, ‘tarif’ ve ‘delil’i kapsayacak şekilde kullanmakta ve “kendisi üzerinde icra edilen sahih nazarla matluba ulaşmaya imkân veren şeydir.” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁹⁰ Elmalılı Hamdi Yazır ise, ‘minhâc’ın metodu karşılayabileceği düşüncesindedir.¹⁹¹ Bununla birlikte son dönem Osmanlı düşünürlerinden Ahmed Cevdet Paşa, Bahâ Tevfik, Rızâ Tevfik ve Salih Zeki, usûl’ü metod mukabili olarak kullanmışlardır.¹⁹² Descartes’ın meşhur *Discours de la Méthode* adlı eserinin İbrahim Edhem b. Mesud tarafından yapılan tercümesi 1895’te *Usûl Hakkında Nutuk* adıyla neşredilmiştir.¹⁹³ Kavramın bu şekilde algılanmasıyla ilgili karakteristik bir tarifi Fuat Köprülü yapmaktadır: “Usûl, felsefî mânasiyle, zihnin hakikate ermek için takibe mecbur olduğu yol demektir.”¹⁹⁴ Usûl, metod mukabili olarak günümüzde de kullanılmakta ve buna bağlı olarak fıkıh usûlü, bazı yazarlarca ‘İslâm hukuk metodolojisi’ şeklinde ifade edilmektedir.

2. Fıkıh

‘Fıkıh’ teriminin sözlük ve terim anlamları, tarih içinde geçirdiği anlam değişiklikleri ile ilgili birçok araştırma yapılmıştır.¹⁹⁵ Hanefî usûlcülerine ait fıkıh usûlü eserlerinde ‘fıkıh’ın biri Ebu Hanife’ye, diğeri Şâfiîlere atfedilen iki meşhur tarifi verilerek bunların tahlili yapılır. Ebu Hanife’ye nispet edilen meşhur tarif; “Kişinin hak ve vazifelerini bilmesidir” şeklinde tercüme edilebilecek olan *ma’rifetü’n-nefs mâ lehâ vema*

¹⁸⁹ Georges Fonsegrive, *İlmünnefs* (tercüme: Bâbânzâde Ahmed Naim), 49-50. Nitekim *tarîk*, klasik eserlerde matluba ulaşmaya vesile olan bütün akıl yürütme yollarını kapsayacak şekilde ve hem tarifi, hem de delili içine alacak şekilde kullanılmaktadır. ‘Methodos’ kavramı Grekçe’de yürünen yol anlamına geldiğine göre, Ahmed Naim’in bu tercihi hem etimolojik, hem de tarihî bakımlardan daha doğru görünmektedir.

¹⁹⁰ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, II, 2-3.

¹⁹¹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, III, 1697-1698.

¹⁹² Rıza Tevfik, *Mufasssal Kâmus-ı Felsefe*, II, 388; Ebulula Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa*, 295-296; İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, 298-299.

¹⁹³ *Hüsn-i İdare-i Akıl ve Ulûmda Taharrî-i Hakikate Dair Usûl Hakkında Nutuk*, İstanbul, 1311.

¹⁹⁴ Fuat Köprülü, “Türk Edebiyatı Tarihi’nde Usûl”, *Edebiyat Araştırmaları*, I, 3.

¹⁹⁵ Mesela bkz: Ahmed Hasan, *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, 29; Şükrü Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, 12-13.

aleyhâ'dır. Bu tarif tahlil edilirken fıkıh kavramının ilk dönemlerde sahip olduğu geniş anlamdan hareket edilir ve itikadî hükümlerle ilgili olan kelâm, amellerle ilgili dar anlamda fıkıh ve ahlak ile nefis terbiyesiyle alakalı tasavvuf, bu geniş kapsama dahil edilir. Daha sonraları ise, bu geniş fıkıh konseptini daraltmak ve bunun belirli ve daha dar çerçeveli bir disiplin haline geldiğini belirtmek amacıyla, tarife '*amelen*' kaydı getirilmiştir. İkincisi, Şâfiîlere nispet edilen "Tafsîlî delillerinden elde edilen şer'î-amelî hükümlerin ilmidir" şeklindeki tariftir. Bu tarif de unsurlarına ayrılarak tahlil edilir; 'tafsîlî', 'şer'î', 'amelî' ve 'hüküm' kavramları açıklanır, ihtirazî kayıtlar belirtilerek tarifte nelerin hariçte bırakıldığı izah edilir.¹⁹⁶ Hanefîler genellikle birinci tarifi kabul etmekle birlikte, aslında muahhar usûlcülerin ilim tariflerinde aradıkları teknik şartlara uyan ve fıkıh ilminin muhtevasını tam olarak yansıtan tarif ikincisidir.

Sadruşşeria ise kendisine ait yeni bir fıkıh tarifi ortaya koymasıyla diğer usûlcülerden ayrılır. Buna göre fıkıh; hakkında nas veya icma bulunan bütün şer'î-amelî hükümleri, delillerinden, sahih bir istinbat melekesiyle beraber bilmektir.¹⁹⁷ Taftazani, bu tarifi dört noktadan eleştirir; eleştirilerinin özü, fıkıhın belirli, nesnel bir ilim olma özelliğini zedeleyici mahiyette, her müctehide göre değişken bir fıkıh tasavvurunu göstermekte olmasıdır.¹⁹⁸ Molla Fenârî'nin de çeşitli yönlerden eleştirdiği¹⁹⁹ bu fıkıh tarifinin, sonraki usûlcülerce benimsenmediği anlaşılmaktadır.

3. Usûlü'l-Fıkıh

Fıkıh usûlü tarihinin ilk dönemlerinden itibaren usûlcülerden bir kısmı, eserlerinin giriş bölümünde öncelikle 'usûlü'l-fıkıh' ter kibini izah ve tahlil etmişlerdir.²⁰⁰ Fıkıh usûlüne ait daha eski eserlerde ve muahhar dönemde de felsefî-mantıkî terminolojiden nispeten uzak durmayı tercih eden kitaplarda, genellikle 'usûlü'l-fıkıh' terimi, asl-

¹⁹⁶ Sadruşşeria, *Tavzih*, I, 31-46; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi*, I, 5-9; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 9-11.

¹⁹⁷ Sadruşşeria, *Tavzih*, I, 46.

¹⁹⁸ Taftâzânî, *Telviḥ*, I, 47-48.

¹⁹⁹ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi*, I, 9.

²⁰⁰ Serahsî, Pezdevî, Nesefî, Habbâzî, Ahsikesî gibi usûlcülerin Hanefîlerin geleneksel usûl tarzına misal teşkil eden eserleri, kavram tahlilleriyle meşgul olmadan doğrudan emir veya deliller bahsiyle başlar. Çeşitli bakımlardan fıkıh usûlünün hakim çizgisini temsil eden literatür dışında yer alan Hatîb Bağdağî'nin *el-Fakih ve'l-Mütefakkih*, İbn Kayyim'in *İ'lâmü'l-Muvakki'in* ve Şâtıbî'nin *Muvâfakât* adlı eserlerinde de, usûlü'l-fıkıh'a ait tarif ve kavram tahlillerine pek fazla yer verilmez.

usûl kavramının muhtemel olduğu anlamlardan biri esas alınmak suretiyle fıkıh'a izâfe edilmiş; bu tutum sayesinde zaman zaman terimin ilim anlamında mı, 'fıkıhın asılları' şeklinde izafet anlamında mı, yoksa her ikisini de kapsayacak biçimde mi kullanıldığı belirsizleşmiştir. Usûlü'l-fıkıh'ı; fıkıhın istinadgâhı, fıkıhî hükümlerin kendilerine dayandığı kaideler olarak anlayanlar olduğu gibi, fıkıhın delilleri ve bunlara dair hususlar olarak anlamlandıranlar da olmuş; bu iki yaklaşımı birleştirerek fıkıhın veya herhangi bir ilmin dayanağının, delillerinden ibaret olduğu, bu iki kavramın örtüşükleri de söylenmiştir.²⁰¹

Usûlü'l-fıkıh'ı fıkıhın delilleri olarak karşılayanlar arasında Cüveynî²⁰², Ebu'l-Yüsr Pezdevî²⁰³, İbn Kudâme²⁰⁴, İbn Berhan²⁰⁵, Tâceddin es-Sübkî ve Celâleddin Mahallî²⁰⁶ bulunmaktadır. Gazâlî²⁰⁷, Beyzâvî²⁰⁸, Âmidî²⁰⁹, Tâceddin Urmevî²¹⁰, Neseffî²¹¹, İbnü't-Tilimsânî²¹² ise, 'fıkıhın delilleri' tabirinin bu ilmin kapsamını karşılamada çok yetersiz olduğunu gördükleri için, kavramın açıklamasında, delillerden başka, bu delillerin hükümlere delâlet etme keyfiyeti ve delillerden hüküm elde edenlerin niteliği gibi unsurları da ilave etmişler, böylece lakabî ve izâfî tarif ayrımının yolunu açmışlardır. 'Usûlü'l-fıkıh'ı lugat anlamından hareketle, fıkıh meselelerinin dayanağı/istinadgâhı olarak kabul edenler arasında ise İbn Akîl²¹³, Ebu Ya'lâ Ferrâ²¹⁴ ve Bâcî²¹⁵ gibi usûlcüler bulunmaktadır.

'Usûlü'l-fıkıh' terimini 'edilletü'l-fıkıh' diye açıklayanlardan bir kısmı, buradaki 'usûl'ü alem olarak değil izafet manasıyla alarak asl'ı delil anlamında kullanırlar. Bura-

²⁰¹ Taftâzânî, *Telviḥ*, I, 28; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 11; İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, I, 27. Adududdin İcî'ye, asl-usûl kelimesi ilme izâfe edildiğinde onun delili anlamına gelir şeklinde bir görüş ifade edilmektedir; Abdurrahman Şirbinî, *Hâşiyetü'l-Benânî alâ Cem'i'l-Cevâmi'*, I, 33.

²⁰² Cüveynî, *Telhîs*, I, 106; *Burhan*, 7.

²⁰³ Ebu'l-Yüsr Pezdevî, *Ma'rifetu'l-Huceci's-Şer'iyye*, 3.

²⁰⁴ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-Nâzir*, 60.

²⁰⁵ İbn Berhan, *el-Vusûl ile'l-Usûl*, I, 51.

²⁰⁶ Celâleddin Mahallî, *Şerhu Cem'i'l-Cevâmi'*, I, 32-35.

²⁰⁷ Gazâlî, *Mustasfa* 16, 17.

²⁰⁸ Şemsüddin İsfahânî, *Şerhu'l-Minhâc*, I, 33.

²⁰⁹ Âmidî, *İhkam*, I, 22.

²¹⁰ Urmevî, *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl*, I, 230.

²¹¹ Neseffî, *Keşfu'l-Esrar*, I, 6.

²¹² İbnü't-Tilimsânî, *Şerhu'l-Meâlim*, I, 137.

²¹³ İbn Akîl, *el-Vâzih*, I, 1.

²¹⁴ Ebu Ya'lâ, *el-Udde*, I, 19. Ferrâ, usûlü'l-fıkıh'dan bahsetmenin, fıkıhın delillerinden bahsetmek demek olduğunu yanlış bir görüş olduğunu ileri sürer.

²¹⁵ Bâcî, *İhkâmü'l-Fusûl*, I, 175.

da bu tabirin bir ilmin adı olduğu gözetilmez ve tam terimleşmemiş bir kullanım sözkonusudur. Mesela usûl kavramını deliller anlamında kullanan İbn Kudame'nin yaklaşımı böyle açıklanabilir.²¹⁶ Ahsikesî “şeriatın *usûlü* üçtür” diyerek delilleri sıralar. İtkânî dört delile usûl denmesinin sebebi olarak hükümlerin bunlar üzerine bina edildiğini söyler.²¹⁷ Bir kısmı da fıkıh usûlü hakkındaki tasavvurlarının yansıması olarak ve terim anlamıyla böyle kullanırlar; bunlar fıkıh usûlünün mevzuunu yalnız deliller olarak kabul eden usûlcülerdir.²¹⁸ Muahhar usûlcülerden Sadruşşeria ise ‘usûlü’l-fikh’ kavramıyla delilleri, ‘ilmü usûli’l-fikh’ kavramıyla ise ilmi kasdederek ikisi arasındaki ayrımı belirginleştirmiştir.²¹⁹

Şîrâzî, ‘usûlü’l-fikh’ı ‘edilletü’l-fikh’ olarak açıklamasının gerekçesi olarak, şer’î hükümler anlamına gelen fikh’in, ancak delilleriyle bilinebileceğini ve bunlara istinad edebileceğini ifade eder. Bundan dolayı usûl, delillerden ibaret olmak durumundadır. Usûlcülerin örfüne göre usûl, fikhin delillerinden ve kendisiyle delillere ulaşılan şeylerden ibarettir. Delillere ulaştıran şeyler ise şu gibi hususlardır: Emir, nehiy, âmm, hâss, mutlak, mukayyed, mücmel, mufassal, muhkem, müteşâbih, hakikat, mecaz, nâsih, mensuh vd.²²⁰

Fıkıh usûlünü deliller olarak tasavvur etmeye yakın bir tutum da, ‘fikhin yolları’ (*turuk*) olarak kabul etmektir. Bazı usûlcülere göre fıkıh usûlü esas itibarıyla ‘fıkha götüren yollar’ (*turuku’l-fikh*)dan ibarettir. Basrî, Fahreddin Râzî, Esmendî, Sem’ânî ve Muhakkık el-Hillî’ye göre usûlü’l-fikh, icmal yoluyla fikhin yollarına, bu yollarla istidlâlde bulunmanın keyfiyetine ve bu istidlâlde bulunma keyfiyetine tabi olan hususlara yönelik akıl yürütmedir.²²¹

Tarîk; nazar vasıtasıyla maksuda ulaştıran şey olarak açıklanmıştır. Buna göre matlub tasavvurî ise bunun tarîkına ‘muarrif’; tasdikî ise ‘delil’ denir. Bu mânaya göre

²¹⁶ İbn Kudâme, *Ravzatü’n-Nâzir*, I, 57.

²¹⁷ İtkânî, *Tebyîn*, I, 127.

²¹⁸ Mesela Âmidî, yukarıda ifade edildiği gibi, usûlü’l-fikh’in açıklamasında delillerden başka unsurları da zikretmekle beraber, bir başka yerde, “...usûlü’l-fikh, fikhin delillerinden ibaret olunca...” demektedir (Âmidî, *el-İhkâm*, I, 27).

²¹⁹ Sadruşşeria, *Tavzih*, I, 49, 51.

²²⁰ Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, I, 161.

²²¹ Ebu’l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu’temed*, I, 5; Esmendî, *Bezlü’n-Nazar*, 8-10; Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl*, I, 80; Muhakkık el-Hillî, *Meâricü’l-Usûl*, 75; Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 20-21.

delil, kat'î olanı da, zannî olanı da kapsamaktadır. Başka bir kullanımda ise delil terimi yalnız kat'î olana denmekte, zannî olana 'emare' ismi verilmektedir. 'Muarrif'in ise had ve resm gibi tarifin çeşitlerini içine aldığı anlaşılmaktadır.²²² Şu halde 'tarîk', Yunanca kökenli metod mukabili ve mantık/felsefe menşeli olup İslâmî ilimlerde teorik olarak bilgiye ulaşma yollarının belli başlılarını ifadede kullanılmış olan geniş kapsamlı bir terim durumunda ve usûlü'l-fikh'in açıklamasında delile nazaran, daha kapsayıcı ve işlenmiş bir kavram görünümündedir.

Muahhar usûlcülerin ekseriyeti ise, usûlü'l-fikh'in tarifini, -daha önceki usûlcülerin yaptığı gibi- kimi zaman lugat anlamına, kimi zaman da ıstılâhî anlamlarından birine dayalı olarak yapmanın getirdiği sakıncalardan kaçınmak ve böylece tabirin kelime ve terim anlamları arasındaki farklılığı gözden kaçırmamak endişesiyle, iki kelimeden oluşan bu tamlamayı, unsurlarına göre ve unsurları dikkate alınmaksızın bir ilme işaret eden özel (*alem*) anlamıyla olmak üzere iki ayrı tarife tâbi tutmuşlardır. Nitekim İbnü'l-Hâcib, Sübkî, İbn Cüzey, Sadruşşeria, İsnevî, Taftâzânî, Cürçânî, İbnü'l-Lahhâm, Molla Fenârî, Molla Hüsrev, Hâdimî, Güzelhisârî, İzmirî, Şevkânî ve diğer birçok usûlcünün takip ettiği yol budur. Sadruşşeria gibi bu âlimlerden bir kısmı, söz konusu karışıklığa meydan vermemek için, usûlü'l-fikh'ı bir ilim olarak tarif etmek istediklerinde, 'usûlü'l-fikh ilmi' demişlerdir. Muahhar usûlcülerin, usûlü'l-fikh ter kibini, bir isim tamlamasının (*mürekkeb izâfî*) içerdiği izafet anlamından, bir ilmin özel adı olarak lakab anlamına nakletmelerinin²²³ gerekçesi olarak, izafet olarak bu terimin yalnızca fikhin delillerini kapsayacağı, fikh usûlü ilminin ihtiva ettiği tercih, ictihad ve hükümler bahislerinin dışarıda kalacağı endişesi gösterilir. Bu nakil işlemi sonucunda 'usûlü'l-fikh', belirli bir ilim için alem ve lakab haline gelmiştir.²²⁴ Arap dili kaidelerine göre de izâfî terkip, izâfî anlamından nakledilecek olursa, alem mânasını kazanmalıdır.²²⁵

²²² Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 2-3; Tehânevî, *Keşşaf*, II, 1133.

²²³ Burada bir 'nakil' işlemi söz konusudur. Menkûl kelimeler, herhangi bir sebeple lugat anlamından başka ikinci bir anlam kazanır ve bu ikinci anlam, esas anlamından daha meşhur hale gelerek yaygınlaşır.

²²⁴ Molla Fenârî ve Molla Hüsrev, usûl kavramını lugat anlamıyla kabul etmek suretiyle usûlü'l-fikh'in, fikhin kendisine dayandığı hususlar olarak kabul edilmesi halinde, nakl işlemine gerek kalmaksızın, kavramın, fikh usûlü ilminin içerdiği hususları kapsayacağını ifade eder; "aslolan naklin vuku bulmamasıdır" kaidesince hareket ederler. (Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi'*, I, 10; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 11.

²²⁵ İzmirî, *Hâşiye ale'l-Mir'ât*, I, 21-22.

Bu iki tarz tarif yapılırken farklı bakış açıları geçerlidir. Lakabî itibara göre ‘usûlü’l-fıkh’ ibaresi müfred olduğu için bunda unsurların nitelikleri dikkate alınmaz. İzâfet itibarına göre ise mürekkebdır, bunda ise cüz’lerinin hali nazar-ı itibara alınır. Bundan başka lakab mânâsına göre ilimdir, izâfî manasına göre ise malumdur. Bu iki itibara göre yapılan tarifler arasında esas maksud olanı lakabî tariftir.²²⁶

Fahreddin Râzî; bir mürekkebin, kendisini oluşturan unsurların –her yönüyle değil, o terkinin oluşmasını sağlayan yönün- bilinmesinden sonra bilinebileceğini ifade etmektedir.²²⁷ Karâfî’nin açıklamasına göre de, usûlü’l-fıkh terkinde bilinmesi gereken, muzaf olan usûl ile –fıkhın kendisi değil- usûl’ün fıkh’a olan hususi nispetidir. Fıkh usûlünün, fıkh olmasa da varolabilmesinin, yani varlığını fıkhın varlığına borçlu olmaksızın mevcut oluşunun sırrı da burada yatar; “Bu usûlcüdür ama fakih değildir” demek de böylece mümkün olur. Muzafun ileyh olan fıkh muzaf olan usûl’ün hakikatine dahil değildir; usûl’ün hakikatine dahil olan, fıkh’ın kendisine olan hususî nispetidir.²²⁸

Lakab, övgü veya yergi ifade eden bir özel isimdir (alem). ‘Usûlü’l-fıkh’ terkinin, ebedî saadete ulaştıran fıkh ilminin dayanağı olması bakımından övgü ifade eden bir lakab olduğu ifade edilir.²²⁹ Bu kavramın –‘usûl’ün -el takısı alabilmesinden dolayı- cins ismi olduğu şeklindeki Sübkî’ye ait olan fikir²³⁰, sözkonusu olanın ‘usûl’ değil, ‘usûlü’l-fıkh’ olduğu gerekçesiyle tenkit edilmiş, aralarında İbnü’l-Hümmam’ın da bulunduğu bir grup usûlcü bunun ve diğer ilim isimlerinin şahsî alem olduğunu söylemiştir. Bu görüşe göre mesela ‘fıkh usûlü’ denildiği zaman bundan bir veya birkaç mesele değil, bu ilmin bütün meseleleri anlaşılır.²³¹ Yani kavram bir bütünlük ifade etmekte ve cüzlerine atfedilememekte olduğu için, kişi isimleri gibi bir şahsî alemdir. Aralarında Cürçânî’nin de bulunduğu muahhar usûlcülerden bir kısmına göre ise kavram alem-i cinsdir; zira fıkh usûlü ilmi, içinde birçok unsurlar barındıran küllî bir kavramdır; biri

²²⁶ Cürcanî, *Hâşiye ala Şerhi’l-Muhtasar*, I, 19; İzmirî, *Hâşiye ale’l-Mir’ât*, I, 22-23.

²²⁷ Râzî, *Mahsûl*, I, 78.

²²⁸ Karâfî, *Nefâis*, I, 112-113.

²²⁹ İcî, *Şerhu’l-Muhtasar*, 9; İbn Emîr el-Hâc, *et-Tahrîr ve’t-Tahbîr*, I, 34; Güzelhisârî, *Menâfiu’d-Dakâyık*, 10.

²³⁰ Sübkî, *el-İbhâc*, I, 20.

²³¹ İbnü’l-Hümmam, *et-Tahrîr*, 4.

için geçerli olan bir hüküm, diğeri için geçerli değildir.²³² Alem-i cins, zihinde var olan bütünleşmiş bir hakikati gösterir.²³³ İzmirî ise, alem-i cins kategorisinin, nahivcilerce – gayri munsarif olan, -el takısı almayan, özel isim nitelikleri gösteren bazı genel kavramlara rastlamaları sebebiyle- bir zorunluluk olarak ihdas edildiğini, bu gerekçelerin ise ilim isimleri için sözkonusu olmadığını, bundan dolayı da ilim isimlerinin ya şahsî alem, ya da cins ismi olarak kabul edilmesi gerektiğini beyan etmektedir.²³⁴ Anlaşıldığına göre usûlcüler arasındaki bu tartışmanın esas maksadı, bir ilim ismi olarak ‘usûlü’l-fikh’ kavramının, kendisini oluşturan terimlerle olan münasebetini sağlam bir şekilde tespit etmek ve ayrıca kavramın işaret ettiği mefhumun ontolojik bakımdan temel niteliğini ve dil ile mantık kriterlerine göre de kapsam ve içeriğini belirlemektir.

Yukarıdaki tartışmanın ontolojik zeminini oluşturan ve meseleyi daha genel bir çerçeveye oturtan bir bakış açısından hareketle, fıkıh usûlünün zihinden ayrı olarak kendi başına kaim bir şey mi, yoksa varlık bakımından onu bilen kişinin bilme eylemine bağımlı mı olduğu da tartışılmıştır. Usûlcüler bu meseleyi ‘fıkıh usûlü ilim mi, malum mu’ şeklinde formüle ederler. ‘Marife’ ile başlayan fıkıh usûlü tarifleri sebebiyle sözkonusu olan bu meselede, iki ayrı görüş olduğu ifade edilmiştir. İsnevî ve Bedahşî’ye göre, fıkıh usûlü kendisini bilen (*arif*) olsa da olmasa da sabit olan bir şeydir; şayet bu ilmi tarif ederken “delilleri bilmektir (*marife*)” denecek olursa, bilenin yokluğunda fıkıh usûlünün de yokluğu anlaşılabilecektir.²³⁵ İzmirî de, lakabî ve izâfî tarifler arasındaki farkları zikrederken, fıkıh usûlünün lakab mânasına göre ilim, izâfî mânasına göre ise malum olduğunu ifade eder.²³⁶

‘Usûlü’l-fikh’ kavramını, bir ilmin adı olmasından önce ve sonra şeklinde temel bir ayrımla tahlil eden Sübkî, açıklanması gerekenleri beş ayrı başlıkta toplar. Buna göre usûlü’l-fikh terkinin, bir ilmin adı olmadan önce lafzî ve mânasî; bu terkinin ilmin adı olduktan sonraki lafzî ve mânasî. Bu sonuncu husus da (ilmin adı olduktan son-

²³² Cürçânî, *Hâşiye ala Şerhi’l-Muhtasar*, 19;

²³³ İbn Emir el-Hâc, *et-Takrîr ve’t-Tahbîr*, I, 26; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 192. Tehânevî, burada ism-i cins ile alem-i cins arasındaki farklılıkları da sıralar.

²³⁴ İzmirî, *Hâşiye ale’l-Mir’ât*, I, 22.

²³⁵ İsnevî, *Nihâyetü’s-Sûl*, I, 17; Bedahşî, *Menâhicü’l-Ukûl*, I, 24.

²³⁶ İzmirî, *Hâşiye ale’l-Mir’ât*, I, 22-23.

raki mânası), lafzı oluşturan unsurları dikkate alıp almamaya göre iki ayrı kısım oluşturmaktadır.²³⁷

Terkibî anlamda usûlü'l-fikh, kendisinden fikhın dal budak saldığı şeydir. Fıkıh delillerinden teferru ettiği gibi, delillerinin bilgisinden (delillerine dair bilgiden) de teferru eder; bu ikisi de fıkıh için asıldır. Bu noktada delillerin icmâlî ve tafsilî olması arasında da fark yoktur. Buna göre usûlü'l-fikh, terkibî anlamda şu dört şeyi gösterir: 1) icmâlî deliller 2) bunun hakkındaki bilgi 3) tafsilî deliller 4) bunun hakkındaki bilgi.²³⁸

Lakabî anlamda usûlü'l-fikh ise, yukarıdaki 3 ve 4 numaralı bilgiyi içermez, bunlar fakih ve hilafçılara ait bir bilgi sahasıdır. Istılâhî anlamda fıkıh usûlü, fikhın ihtiyaç duyduğu herşeyi değil, bunların ancak bir kısmını kapsar. Dolayısıyla lakabî anlamda usûlü'l-fikh'in kapsamına 1 ve 2 numaralı hususlar dahil olmaktadır.

'Usûlü'l-fikh' kavramı bir terkip olarak ve terkibi oluşturan iki unsurun anlamları tek tek değil de, bir terkip oluşturmaları yönünden dikkate alındığında, kavram 'delâletleri fıkha mahsus olan deliller' anlamını taşımaktadır.²³⁹

Muahhar usûlcüler, fıkıh usûlünün mahiyeti denildiğinde, kavramın yöntemine uygun olarak yapılan tarifini anlamaktadır. Molla Fenârî ve Güzelhisârî, 'fıkıh usûlü' kavramının bir ilmin hususi ismi olarak tarifi hakkında, 'fıkıh usûlünün mahiyeti' nitelemesini yapmaktadırlar.²⁴⁰ Muahhar usûlcülerin usûlü'l-fikh kavramının lakabî tarifinde gözettikleri hususlardan biri de, bu tarifi mevzu veya gayeyi esas alarak yapmaktır. Mevzu cihet-i vahde'nin zâtî, gaye de arazî yönünü teşkil ettiği için mevzu esas alınarak yapılan tarifler, hakkında tarif yapılan ilmin mefhumunu ve hakikatini tam olarak yansıtmakta ve hakikî tarifi oluşturmaktadır. Kavramsal çerçeve içerisinde, cihet-i vahde açıklanırken de belirtildiği gibi, mevzu esas alınarak yapılan tarifler; "Kendisinde (...)’ın incelendiği ilimdir (*ilmun yubhas fihi an kezâ*)" veya "(...) kaidelerinin ilmi/bilgisidir (*ilmun bikavâidi kezâ*)"; gayeye göre yapılan tarifler ise; "Kendisiyle (...)’e muktedir olunan / (...) için vasıta olan ilimdir (*ilmun yukteder bihi ala kezâ – yekûnu*

²³⁷ Sübkî, *el-İbhâc*, I, 19.

²³⁸ Sübkî, *el-İbhâc*, I, 21-22.

²³⁹ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi*, I, 10; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 9-10.

²⁴⁰ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi*, 5; Güzelhisârî, *Menâfiu'd-Dekâyık*, 10.

âleten likezâ)” formuna sahiptir. Fıkıh usûlü tarifleri için de aynı durum geçerli olup, içerisinde delillerin ve/veya hükümlerin incelendiğinden bahsedilen tarifler mevzuya göre, tafsili delillerden hareketle şer’î hükümler elde etme amacını içeren tarifler ise gayeye göre yapılan tariflerdir. Muahhar usûlcülerin tarifleri bu iki formdan birine sahiptir, Hâdimî gibi ikisi için ayrı tarif yapanlar da vardır. Bazı tarifler meşhur olup benimsenmiş ve sonraki usûlcülerce tekrar edilmiş, bazıları da küçük tadilatlar geçirerek birbirine benzeyen çeşitli tarifler ortaya çıkmıştır. Bunlardan temsil edici nitelikteki birkaçını zikretmek yeterli olacaktır.

İbnü’l-Hâcib’in tarifi; “Kendileriyle, tafsili delillerinden hareketle şer’î-fer’î hükümler istinbat etmeye ulaşılan kaidelerin ilmidir.”²⁴¹

Sadruşşeria’nın tarifi de, kâideleri temel alması bakımından İbnü’l-Hâcib’inkine yakındır: “Usûlü’l-fıkh ilmi, kendileri vasıtasıyla fıkh’a –tahkikî biçimde– ulaşılan kâidelerin ilmidir.”²⁴²

Molla Fenârî de usûlü’l-fıkh’ı; “Kendileri vasıtasıyla fıkhî hükümlerin istinbat edilmesine doğrudan bir yolla (*tavassul karîb*) ulaştıran kâidelerin ilmidir.” şeklinde tarif etmektedir.²⁴³

Bu üç usûlcünün tariflerinde ortak olan nokta, fıkıh usûlünün bir ‘kâideler ilmi’ olarak tasavvur edilmesidir. Bu tasavvur, tedvin ve tasnif edilip öğretilen ilimler hakkında kullanılan ‘ilm’ kavramının; kâideler/meseleler, bunların idrâki ve sözkonusu idrakin tekrar tekrar gerçekleşmesinden hâsıl olan meleke şeklinde muhtemel olduğu üç anlamla da doğrudan ilişkilidir. Zaman zaman ‘mesele’ kavramıyla eşanlamlı olarak kullanılan kâide,²⁴⁴ ‘asl’ın anlamlarından da biri olduğu için, ‘usûlü’l-fıkh’ terkiibini ‘fıkhın kâideleri’ olarak kabul eden ve fıkıh usûlü tariflerini ‘kâide’ kavramına binâ eden usûlcüler vardır. Fıkıh usûlünün ‘kaideler ilmi’ olduğunu söyleyen usûlcüler arasında Sadruşşeria, İbnü’l-Hâcib ve Molla Fenârî’den başka İbn Kemâl, Adududdin İcî, Şâtıbî, Taftazanî ve Cürcânî de bulunmaktadır. Sübkî; fakihin Kur’an ve sünnetten ya-

²⁴¹ İbnü’l-Hâcib, *Münteha’s-Sûl*, 3.

²⁴² Sadruşşeria, *Tavzîh*, I, 51.

²⁴³ Molla Fenârî, *Fusûlü’l-Bedâyi*, I, 10.

²⁴⁴ Mesela Cürcânî, fıkıh usûlü meselelerinin, belirli özellikleri olan kâidelerden ibaret olduğunu ifade etmektedir; Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Muhtasar*, 5.

rarlanabilmesi için bazı kaidelere ihtiyaç duyduğunu, bu kâidelerin ise fıkıh usûlü ilmi içerisinde bir araya getirildiğini belirtir.²⁴⁵ Taftazânî'nin ifade ettiği ve diğer bazı usûl-cülerce de aynen benimsenip tekrarlanan düşünceye göre, her bir insan fiilinin Allah katında bir hükmü ve bu hükmün de kendisine ait delili bulunmaktadır. Fakat tek tek eylemler sınırsız olduğu için, bunlara ait deliller tabiatı icabı genel nitelikli olup, bu delillerden ilgili eylemin hükmünü çıkarabilmek birçok zaman kıyas gibi işlemler gerektirir. Fıkıh âlimleri yaptıkları araştırmalar sonucunda, ortaya mükelleflerin fiillerinin hangi hükümler taşıdığını ifade eden kaziyyeler çıkmıştır. Söz konusu delillerden ilgili hükümlerin nasıl çıkarıldığı üzerinde duran, bu işlemin keyfiyetini ayrıntılarıyla inceleyen, delillerin ve hükümlerin niteliklerini araştıran âlimlerin çalışmaları neticesinde de, söz konusu işlemlerle ilgili küllî bazı kâideler ortaya çıkmıştır. Bu kâideleri zabt ve tedvin etmişler, buna bazı ilave ve tamamlayıcı bahisler, ihtilaflar ve diğer uygun şeyler eklemişler, elde edilen ilme 'fıkıh usûlü' demişlerdir. Fıkıh usûlü böylelikle; kendileriyle fıkha ulaşılan kaideler ilmi olmuştur.²⁴⁶

Fıkıh usûlünün mezkur âlimler tarafından bir 'küllî kâideler ilmi' olarak görülmesini ve bu kâidelerin birinci şekilden bir mantıkî kıyasta büyük önerme olmak suretiyle fikhî meselelere ulaştırmasının beklenmesini, Molla Hüsrev eleştirmektedir. Çünkü ona göre, fıkıh usûlü kâidelerinden bir kısmı kayıt ve şartlarla ilgili olduğu için, bunlar bir mantıkî kıyasta büyük önerme olamaz ve dolayısıyla da hedeflenen amaca, yani fikhî hükümlerin istinbatına vesile olamaz. Eğer kâide denilince küllî kâide olan esas meseleler kastediliyor ve kayıt ve şartlarla ilgili olan diğer hususlar, bu kaideler için yalnızca vesile olarak telakki edilip söz konusu edilmiyorsa, bu da kavramın bilinen ve kullanılagelen anlamına aykırı olduğu için kabul edilemez. Molla Hüsrev'in bu gibi tarifleri eleştirmesinin ikinci gerekçesi daha teknik bir mahiyet taşır. Böyle tariflerde fıkıh usûlü kâidelerinin, fikhî hükümlere 'yakın' (doğrudan) bir şekilde ulaştırdığı (*tavassul*) ifade edilmektedir ki, Molla Hüsrev, böyle 'yakın' bir şekilde ulaştırma niteliğinin, söz konusu kâidelere değil, mantık kitaplarında da belirtildiği üzere, kıyasın iki mukaddimesine (öncül) birden ait olduğunu söylemektedir.²⁴⁷

²⁴⁵ Sübkî, *el-İbhâc*, I, 9.

²⁴⁶ Taftazânî, *Telviḥ*, 52; İzmirî, *Hâşiye ale'l-Mir'ât*, I, 39; Güzelhisârî, *Menâfiu'd-Dekâyık*, 11.

²⁴⁷ Molla Hüsrev, *Mir'ātu'l-Usûl*, 9.

Molla Hüsrev, İbnü'l-Hâcib'in –ve dolayısıyla Sadruşşeria ve Molla Fenârî'nin- tariflerinden farklı olarak, mevzuyu esas alan şöyle bir tarif yapar: Kendisiyle, şer'î delil ve hükümlerin ahvâlinin –ilkinin, ikincinin sübutuna vesile olması haysiyetiyle- bilindiği ilimdir.²⁴⁸ Zenbilli Ali Cemâlî'nin tarifi de Molla Hüsrev'inkiyle aynıdır.²⁴⁹

Hâdimî, mevzuya ve gayeye göre iki ayrı tarif yapmaktadır. Gayesi dikkate alındığında usûlü'l-fıkıh; kendisiyle tafsîlî delillerinden fıkıh istinbatına ulaşılan ilimdir. Mevzu nazar-ı dikkate alındığında ise, kendisinde dört delilin –hükümlere ulaştırması haysiyetiyle- ahvâlinin incelendiği ilimdir.²⁵⁰

C. FIKIH USÛLÜNÜN MEVZUU

Fıkıh usûlünün mevzuunun belirlenmesinde ortaya çıkan temel unsurlar deliller ve hükümlerdir. Genellikle bunlardan ya biri, ya da her ikisi mevzu olarak kabul edilmiştir.

Usûlcüler arasında yaygın tavır, mevzu olarak delilleri kabul etmektir.²⁵¹ Müteahhirîn döneminde Sadruşşeria'dan itibaren delillerle hükümlerin beraberce mevzuyu teşkil ettiğini benimsemek de yaygın bir görüş haline gelmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla yalnız hükümlerin mevzu olduğunu açıkça ifade eden Gazâlî olmuştur.²⁵² Mevzunun kapsamına istidlâl, müstedil, ictihad, tercih kavramlarını dahil edenler de bulunmuş ve mevzu olarak kimi zaman üç ayrı unsur gösterilmiştir. Mesela Karâfî fıkıh usûlünün mevzuunu deliller, istidlâl ve müstedil olarak tespit eder. Buna yakın olan ve sahibi belirtilmeden Molla Fenârî ve Molla Hüsrev gibi âlimlerce zikredilen²⁵³ bir başka

²⁴⁸ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl*, 7-8. Molla Hüsrev, bu tarifte geçen 'ilim' ile, 'ilim' kavramının muhtemel olduğu üç anlamdan biri olan 'meleke'yi kastedtiğini ifade etmektedir. Buna göre fıkıh usûlü, bu ilme ait kaidelere, sürekli bir çabayla birbiri ardınca, delillerine dayalı olarak vâkıf olunması neticesinde meydana gelen bir melekedir ki, bu meleke sayesinde kişi, tek tek cüz'î meseleleri idrak etme kudreti kazanır.

²⁴⁹ Zenbilli Ali Cemâlî, *Tenvîrü'l-Usûl*, vr. 4a.

²⁵⁰ Güzelhisârî, *Menâfiu'd-Dekâyik*, 10-12.

²⁵¹ Bu görüş cumhura nispet edilir; mesela bkz: Taftâzânî, *Haşiye alâ İcî*, I, 6.

²⁵² Gazâlî, *Mi'yârü'l-İlm*, 240.

²⁵³ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi'*, I, 11; İzmirî, *Hâşiye ale'l-Mir'ât*, I, 64; Güzelhisârî, *Menâfiu'd-Dekâyik*, 19.

görüŖe göre ise mevzu deliller, ictihad ve tercihtir. AnlaŖıldığına göre bu görüşün sahibi İbnü'l-Hâcib'dir. Zira fıkıh usûlû bahislerini mebâdî, deliller, ictihad ve tercihle sınırlamaktadır.²⁵⁴ Bu noktayı açan Şemseddin İsfahânî, her ilimde mebâdî, mesâil ve mevzu bulunduğu için, İbnü'l-Hâcib'in mebâdî dışında saydıklarının mevzu olması gerektiğine işaret eden bir görüşü nakletmektedir.²⁵⁵ Bu gibi görüşleri değerlendiren sonraki âlimler, fıkıh usûlünün mevzuunun sayısı ve Ŗayet birden fazla ise aralarındaki ilişkiye dair sağlam bir usûl ortaya koymak yolunda incelemelerde bulunmuşlar, bunu yaparken de bütün ilimler için geçerli olabilecek nazârî bir noktadan hareket etmişlerdir.

Bir ilmin mevzuunun birden fazla olmasının mümkün olup olmadığı tartışmasında, ulemâ genellikle aralarında uyum olması şartıyla birden fazla mevzuun mümkün olduğunu kabul etmektedirler. Fıkıh usûlünün mevzuuyla ilgili olarak kimi âlimler Kitap, sünnet, icma ve kıyasın, Ŗer'î hükümlere ulaŖtıran delil olmak noktasında ortak olup beraberce fıkıh usûlünün mevzuunu teşkil ettiklerini ve itibarî bir birlik oluşturdıklarını kabul etmişlerdir.²⁵⁶ Ancak, dört Ŗer'î delilin herbirinin müstakil birer unsur olarak kabul edilmesi suretiyle fıkıh usûlünün birden fazla mevzuya sahip olduğu şeklinde burada ortaya konulan yaklaşımın, genel bir kavram olarak belirli bir mevzunun kapsamında yer alan tek tek unsurların (*mâsadak*) mevzu olarak kabul edilmesi noktasında sorunlu olduğu anlaşılmaktadır. Zira İzmirî'nin de ifade ettiği gibi, birden fazla unsur Ŗayet (cins gibi) zâtî bir hususta birleşiyorsa, esasında mevzu bu tek tek unsurlar değil, sözkonusu birleştirici zâtî husustur. Dolayısıyla fıkıh usûlünün mevzuu Kitap, sünnet, icma ve kıyas değil, bunları mefhumunda toplamış olan 'delil', -deliller yanında hükümleri de mevzu olarak kabul edenlere göre de- ayrıca vücub, nedb, ibaha, hürmet ve kerahet değil, bunları mefhumunda toplayan 'hüküm'dür.²⁵⁷

Delillerle beraber hükümleri beraberce mevzu olarak belirleyen ve fıkıh usûlünün bünyesini bu ikisinin oluşturduğunu kabul eden temayüle göre delillerden hükümlere doğru bir yol izlenmektedir. Deliller ile hükümler arasındaki ilişki isbât-sübût ilişkisidir; buna göre deliller hükümleri 'isbât' etmekte, hükümler de delillerle 'sübût' bul-

²⁵⁴ İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-Vusûl*, 3; *Muhtasaru'l-Müntehâ*, 8.

²⁵⁵ Şemseddin İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 9.

²⁵⁶ Katip Çelebi, *KeŖfü'z-Zunûn*, I, 7; Kara Halil, *HâŖiye ale'l-Fenârî*, 1306, 24; Ŗevkî, *HâŖiye ale'l-Fenârî*, 13; Müftizâde, *HâŖiye-i Tasavvurât*, 37.

²⁵⁷ İzmirî, *HâŖiye ale'l-Mir'ât*, I, 76-77.

maktadır. İsbât-sübût ilişkisi, aynı zamanda mevzuyu kayıtlayan haysiyet kaydına teka-bül eder ve bunun, iki haysiyet çeşidinden zâtî arazları beyan eden gruba dahil olduğu ifade edilir. Zira isbat ve sübut, bu ilimde incelenen arazlardandır.²⁵⁸

Bu bakış açısına göre usûlcülerden yalnız delilleri veya yalnız hükümleri bu ilmin mevzuu olarak kabul edenler, mevzunun haysiyeti bakımından bu hususu gözönünde bulundurmuşlar, delillerle hükümleri birlikte dikkate almışlardır.²⁵⁹ Mevzu-nun deliller olduğunu söyleyenler, hüküm bahislerinin delil bahislerine râci olduğunu da söylemiş olmaktadır. Yani bu takdire göre bir hükmün muayyen bir delille sabit ol-duğu söylendiğinde, aslında o delilin o hükmü isbat ettiğinden bahsedilmiş olmaktadır. Mevzunun hükümler olduğunu söyleyenler için de bunun tersi geçerlidir, yani burada delil bahisleri hüküm bahislerine râci olmaktadır.²⁶⁰

-İlki deliller ikincisi hükümler olmak üzere- tek bir unsuru mevzu olarak belir-lemek suretiyle bunlardan birini yekdiğerine râci kılan, yani birini diğetine nazaran aslî kabul etmiş olan iki grup usûlcüyü temsil edici isimler olarak Âmidî ve Gazâlî ön plana çıkmaktadır. Molla Hüsrev bu iki unsurun eşitliği noktasından bu iki usûlcünün tutumu-nu eleştirmektedir. Ona göre deliller veya hükümlerden birinin lâzımı olan arazlar, diğ-e-rinden nev’i yönünden farklı olduğu için bunlardan birini diğetine indirgemek, tercih et-tirici bir sebep olmaksızın tercihte bulunmak demektir. Bu noktayı İzmirî şöyle açıklar: fıkıh usûlünün bütün meselelerinin mahmulleri, aynı cinse mensuptur ki bu da yukarıda açıklanmış olan belirli izâfettir (*el-izâfetu’l-mahsusa*). Bu izâfetin taraflarından birinden kaynaklanan ahvâl/arazlar, bu cinse ait bir nev’idir, diğetaraftan kaynaklananlar da başka bir nev’idir.²⁶¹ Dolayısıyla Âmidî’nin ileri sürdüğü gibi hükümlere ait ahvâli de-lillerinkine râci kılmak ne kadar yanlışsa, Gazâlî’nin benimsediği üzere bunun tersi de o kadar yanlış olmaktadır. Zira delillerle hükümler arasında bulunan izâfetin bu iki unsura

²⁵⁸ İzmirî, *Hâşiye ale’l-Mir’ât*, I, 65. İki haysiyet çeşidinden ilki o ilimde incelenmiyor, ikincisi ince-leniyordu.

²⁵⁹ “... Zâten usûlün ahkâmdan bâhis olması, mevzûunun yalnız edille olmasına münâfî değildir. Mücerred edilledir demiyoruz; mevzû’-i ilm delillerdir, amma ahkâm-ı şer’iyyeyi müsbıt olan delillerdir. (...) ilm-i usûl-i fıkıhın mevzûu, bu itibar ile edille değil, ahkâm-ı şer’iyyeyi müsbıt olmak haysiyetinden edilledir.” (Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 14, 15).

²⁶⁰ İzmirî, *Hâşiye ale’l-Mir’ât*, I, 64.

²⁶¹ İzmirî, *Hâşiye ale’l-Mir’ât*, I, 71.

mensubiyeti eşittir.²⁶² Molla Hüsrev'in bu yaklaşımı, daha önce Taftazânî'nin benimseydiği tutumu destekler mahiyettedir. Taftazânî, Âmidî'nin, fıkıh usûlünün mevzuu olarak yalnız delilleri kabul etmesini eleştirmekte, bunlardan birini makâsıd, diğerini levâhık arasında kabul etmeyi keyfi bir tasarruf (*tahakküm*) olarak değerlendirmektedir. Delillerin dörde, hükümlerin de beşe râci olduğunu, delillerin hükümleri sabit kılışına taalluk eden bahisler icmâlen incelendiğinde bunların bir kısmının delillerin, bir kısmının da hükümlerin ahvâline râci olduğunu söylemektedir. Bu babda söylenebilecek nihaî söz, ona göre delillere dair bahislerin daha çok ve daha mühim oluşudur, fakat böyle olması, delillerin mevzu olma noktasında asalet ve istiklal sahibi olmasını gerektirmez.²⁶³

Deliller ile hükümler arasındaki ilişkinin isbât-sübût olarak formüle edilişi görebildiğimiz kadarıyla Sadruşşeria'ya dayanır. Onun eserine yazılan şerhler ve Osmanlı döneminde telif edilen eserler bu noktayı derinleştiren yaklaşımlarda bulunmuşlardır. Buna göre isbât/sâbit kılma; delillerle hükümler arasında bize nispetle var olan bir ilişkidir. Zira isbât, hakikatte Allah'a ait bir niteliktir, deliller ise buna dair emaredir. Bu keyfiyet, delillere nispet edildiğinde 'isbât', hükümlere nispet edildiğinde 'sübût', bize nispet edildiğinde ise 'istinbat' diye isimlendirilir.²⁶⁴ Ayrıca hüküm, mükelleflerin fiilleriyle ilgili hitap anlamında kullanıldığı takdirde bu kadîm olduğundan dolayı bunun dört delille sâbit olduğundan kasıt, hüküm hakkındaki bilgimizin sübütudur. Şayet hükümden -vücub, hürmet gibi- hitabın eseri kastediliyorsa, bunun kıyas dışındaki üç delille sâbit olması, yerindedir. Kıyas ise isbât edici değil, izhâr edici bir delil olması bakımından, vücûbu isbât etmemekte, ancak vücûb hakkındaki zann-ı gâlibimizi isbât etmektedir.²⁶⁵

Fıkıh usûlünün mevzuunu deliller ile hükümler olarak belirleyen ulemâ, bu ikisi arasındaki ve bunlarla isbât-sübût arasındaki ilişkiyi temellendirmek için diğer ilimlere de şâmil olan genel mahiyetli açıklamalarda bulunmuşlardır. Nitekim Molla Hüsrev de Sadruşşeria gibi, bir ilimde incelenen temel husus iki şey arasında belirli bir izâfetse ve incelenen temel hususta dahli bulunan zâtî arazlardan bir kısmı tamlamayı oluşturan unsurlardan birine, diğer kısmı da ötekine râci ise, bu unsurlardan ikisinin de o ilmin

²⁶² İzmirî, *Hâşiye ale'l-Mir'ât*, I, 70-71.

²⁶³ Taftazânî, *Telviḥ*, I, 58.

²⁶⁴ Molla Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâyi'*, 11

²⁶⁵ Sadruşşeria, *Tavzîḥ*, I, 58-59.

mevzuunu teşkil ettiği görüşündedir. Bunun fıkıh usûlüne yansımaları şöyledir: Sübut ve isbat, deliller ve hükümler arasındaki belirli bir izafetten ibarettir ve fıkıh usûlünde incelenen arazların bir kısmı isbata (umum-husus, iştirak, haberin mütevatir, meşhur veya âhad oluşu...) diğer kısmı da sübuta (filin ibadet veya ukûbet oluşu...) rücu etmektedir. İsbata rücu eden hususlar delillerden, sübuta rücu edenler de hükümlerden kaynaklandığı için deliller ve hükümler bu ilmin mevzularını teşkil etmektedir.²⁶⁶

Buradaki belirli izafet, taraflardan birine göre isbat, diğerine göre sübut denilen nispetten ibarettir. Meselelerin mahmullerinin kendisine raci olduğu şeyin bu iki taraf arasındaki nispetten ibaret olması için, bu nispetin kendisine bağlı olduğu şeyin kısmen taraflardan birine, kısmen de ötekine ait olması gerekmektedir, yani ancak böyle olduğunda meselelerin mahmullerinin kendisine raci olduğu şey sözkonusu nispete eşittir. Eğer bu iki taraftan yalnız birine ait olacak olsa, merci aradaki nispet değil, bu tarafın halidir.²⁶⁷

Mevzu bu âlimlerce iki unsur arasında paylaşılma ile beraber delillerin hükümlere nazaran belirli bir üstünlüğü olduğu da ifade edilir. Zira bu ilmin meselelerinin ekserisini deliller teşkil etmekte ve hükümlere ait meseleler ve bunlarla ilgili hususlar hacim ve önem bakımından küçük bir yer işgal etmektedir. Ayrıca bazı usûl kitaplarında da hüküm bahisleri bu ilmin bahisleri arasında sayılmamaktadır. ‘Usûlü’l-fikh’ tabirinin de esasen ‘edilletü’l-fikh’ demek olup, daha sonra hükmü sabit kılması haysiyetinden delillerin ilmi mânâsına nakledildiği de bu meyanda ifade edilir.²⁶⁸

Mevzunun deliller olduğunu kabul eden usûlcülerin başlıcaları Âmidî, Molla Fenârî,²⁶⁹ İbnü’s-Sââtî,²⁷⁰ İsnevî,²⁷¹ İbn Hümam,²⁷² Hâdimî,²⁷³ San’ânî,²⁷⁴ İbnü’n-

²⁶⁶ İzmirî, *Hâşiye ale’l-Mir’ât*, I, 68. “Bir ilimde mebhûs ‘anh olan a’râz-ı zâtîyye hakikatte iki şey beyninde bir nisbet ve izâfet-i mahsûsa olub da mebhûs ‘anhda dahli olan avârızın bazısı iki muzâfın birinden, bazısı diğerinden neş’et ederse işbu muzâfların ikisi de ol ilmin mevzûu olur.” (Mahmud Esad Seydîşehrî, *Telhîs-i Usûl-i Fikh*, 24 (dn.)).

²⁶⁷ İzmirî, *Hâşiye ale’l-Mir’ât*, I, 69.

²⁶⁸ Sadruşşeria, *Tavzih*, I, 57-58; İbn Kemâl, *Tağyîru’t-Tenkîh*, 10.

²⁶⁹ Ona göre mevzu, kendisinden fer’î hükümler istinbat edilmesi haysiyetinden sem’î delillerdir. (Fenârî, *Fusûlu’l-Bedâyi’*, 11).

²⁷⁰ İbnü’s-Sââtî, *Nihâyetü’l-Vusûl*, I, 10.

²⁷¹ İsnevî, *Nihâyetü’s-Sûl*, I, 20.

²⁷² İbn Hümam, *et-Tahrîr*, 6.

²⁷³ Güzelhisârî, *Menâfiu’-d-Dekâik*, 20.

²⁷⁴ San’ânî, *İcâbetü’s-Sâil*, 28-29.

Neccar²⁷⁵ ve Büyük Haydar Efendi'dir²⁷⁶. Molla Hüsrev, muahhar âlimlerden mevzuyu yalnız deliller olarak belirleyenlerin, bir ilim için birden fazla mevzuyu kabul etmenin getireceği sakıncalardan kaçınmak için böyle bir yaklaşıma sahip olduklarını belirtmektedir. Âmidî mevzunun deliller oluşunun gerekçesini, usûlcülerin bu ilimde yaptıkları incelemenin, şer'î hükümlere ulaştıran delillerin ahvâlinden, kısımlarından, farklı mertebelerinden, bunlardan ahkâmın elde ediliş keyfiyetinden dışarı çıkmaması olarak ifade etmektedir.²⁷⁷

Gazâlî'ye göre fıkıh usûlünün mevzuu, delillerden elde edilmesi haysiyetinden -vücub, hazır, ibaha gibi- hükümlerdir.²⁷⁸ Dikkat edilecek olursa diğer usûlcüler fıkıh usûlünün mevzuunu ya yalnız başına deliller olarak, yahut da delillerle birlikte hükümler veya başka unsurlar olarak belirlemişken, Gazâlî'nin açık bir şekilde yalnız hükümler olarak tespit eden tutumu görebildiğimiz kadarıyla kendisine mahsustur. Gazâlî'nin hükümleri merkeze alan yaklaşımı, *Mustasfâ*'daki açıklamasıyla da teyid edilmektedir. Yine kendine mahsus bir yaklaşımla fıkıh usûlünün sunduğu bilgiyi ürün metaforuyla açıklar ve bu ilimde amacın (semere) hüküm olduğunu, delillerin meyve veren ağaç mesabesinde bulunduğunu, delillerden hüküm elde etmenin istismar, bunu yapacak olan müctehidin ise müstesmir olduğunu söyleyerek fıkıh usûlünün bu dört kutub etrafında döndüğünü belirtir ve amaç olduğu için kitabına hükümler bahsinden başlar.

İbn Cüzey fıkıh usûlüne ait bütün bahislerin amacının hükümler olduğunu ve başta deliller olmak üzere diğer bahislerin ona olan nispetlerine göre bir yere sahip olduklarını ifade etmek suretiyle Gazâlî'nin görüşünü kabul etmiş benzetmektedir.²⁷⁹

Karâfî'ye göre fıkıh usûlü'nün mevzûu şu üç kısımdır: deliller, istidlâl ve müstedil. Deliller, şer'î ahkâma ulaştırması yönüyle ele alınır, kısımları ve mertebeleri

²⁷⁵ İbnü'n-Neccar mevzunun "fıkha ulaştıran deliller" olduğunu söyler. Nitekim bu ilimde bu delillere lâhik olan -âmm-hâss, mutlak-mukayyed, mücmel-mübeyyen, zahir-nas, mantuk-mefhum, lafzın emr-nehî olması ve bunlarla istidlâl keyfiyeti gibi- arazlar incelenir. (İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, I, 36).

²⁷⁶ Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 14-15.

²⁷⁷ Âmidî, *İhkâm*, I, 23.

²⁷⁸ Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 240.

²⁷⁹ İbn Cüzey, *Takrîbu'l-Vusûl*, 92.

incelenir. İstidlâl de bu ilimde tafsîl değil, icmâl yoluyla sözkonusu delillerden hüküm çıkarma yollarını gösterir. Müstedillin ahvâli de müctehid-mukallid meselesidir.²⁸⁰

Mevzunun beraberce deliller ve hükümlerden oluştuğunu kabul edenler arasında Sadruşşeria, İbn Kemâl, Molla Hüsrev, Zenbilli Ali Cemâlî²⁸¹, İzmirî ve Şevkânî ile son dönem Osmanlı âlimlerinden Mahmud Esad Seydîşehrî²⁸² ve Seyyid Bey²⁸³ yer almaktadır.

Bir ilmi diğerlerinden ayıran hususun mevzu olduğu noktasından hareketle fıkıh usûlünü diğer ilimlerden temyiz eden ve bağımsız bir ilim olmasını sağlayan mevzu meselesine usûlcülerin özel bir önem verdikleri görülmektedir. Fıkıh usûlünün mevzuu hususundaki bu görüş ayrılıklarının pratikteki sonuçlarından birisi, mevzu olarak kabul edilen unsurun fıkıh usûlü içerisindeki yerinin merkezîyet kazanmasıyla ilgilidir. Maamafih mevzu hususunda hangi görüş kabul edilirse edilsin, fıkıh usûlünde deliller bahsinin ağırlıklı bir yer işgal ettiği görülmektedir. Şer'î-amelî hükümlere -tafsîlî delillerinden elde edilmeleri kaydıyla kayıtlanmış olmakla ve fıkıhın esas mevzuu mükelleflerin fiilleri olmakla birlikte- fıkıh ilminde de temas edildiği düşünüldüğünde, şer'î deliller bahsinin ele alındığı tek ilmin fıkıh usûlü olduğu görülecektir. Ancak Sadruşşeria'nın benimsediği ve kendisinden sonraki usûlcülerin genel kabulünü kazanan deliller-hükümler görüşü, disiplinin kendisine mahsus olan inceleme alanının sağlıklı tespitini sağlaması ve iki temel unsurdan birinin diğeri aleyhine ön plana geçmesine mâni oluşu bakımından usûl tarihinde önemli bir merhale olarak görülebilir. Her ne kadar muahhar usûlcülerin isbât-sübût şeklinde ifadelendirdikleri haysiyet kaydı, istinbat olgusunu da içinde barındırıyorsa da, kaynaklardan hüküm elde etme metodlarını ve metodolojisini daha açık bir şekilde belirten bir ifadenin mevzuda yer almış olması halinde, mevzunun daha mütekâmil bir surette formüle edilmiş olacağı kanaatindeyiz.

²⁸⁰ Karâfî, *Nefais*, I, 98.

²⁸¹ Zenbilli Ali Cemâlî, *Tenvîrü'l-Usûl*, vr. 4a.

²⁸² Seydîşehrî, *Telhîs-i Usûl-i Fıkıh*, 24.

²⁸³ Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 13.

D. FIKİH USÛLÜNÜN MEBDE'LERİ (MEBÂDÎ)

Fıkıh usûlünün mebde'leri, tartışılmadan bu ilim içerisinde kabul edilen ve meseleler için dayanak kabul edilen kavram ve önermelerdir. Fıkıh usûlünün mebde'lerini aldığı (*istimdad*) ilimler genellikle kelâm, fıkıh ve Arap diline dair ilimler olarak gösterilir. Görebildiğimiz kadarıyla ilk olarak bu üç ilmin sonuçlarının fıkıh usûlünün mebde'lerini teşkil ettiğini söyleyen usûlcü Cüveynî'dir. Fıkıh usûlünün kelâm, Arabî ilimler ve fıkıhtan 'istimdad' ettiğini belirten Cüveynî, bu üç ilmin fıkıh usûlünün maddî temelini (*mevâdd*) teşkil ettiğini ifade eder²⁸⁴ ki, madde/mevâdd, mebâdî terimi yaygınlaşmadan önce Cüveynî'den başka Gazâlî'nin de, Cüveynî etkisini taşıyan ilk dönem eserlerinden *Menhûl*'de kullanmış olduğu kavramdır.²⁸⁵ Cüveynî ve Gazâlî'den sonra, fıkıh usûlünün mebâdîsinin bu üç ilimden elde edildiğini İbn Berhan, İbnü'l-Hâcib, Âmidî, Karâfî, İbnü's-Sââtî, İbn Hümam, Molla Fenârî, Şevkânî gibi usûlcüler de ifade etmiş ve eserlerinin tertibinde bu noktayı gözeterek kelâm, dil ve ahkâmla ilgili hususları mebâdî başlığı altında incelemişlerdir.

Kelâm, fıkıh ve dil ilimlerinin, fıkıh usûlünün istimdâd ettiği ilimlerin tamamını teşkil ettiği, usûl ilminin mebde'lerinin bu üçü dışına çıkmadığı şeklinde yaygın bir kanaat bulunmakla birlikte²⁸⁶, fıkıh usûlünün bu üç ilim dışında mantık gibi diğer bazı ilimlerden de istimdâd ettiğini ifade edenler vardır.²⁸⁷ Fıkıh usûlünün istifade ettiği ilimler kimi zaman bütün ilimleri kapsayacak kadar genişletilir. Ahmed Cevdet Paşa, Şirvânî Ahmed Hamdi Efendi'nin *Muhtasar Usûlü'l-fikh* adlı eserine yazdığı takrizde bu hususta şöyle demektedir:

“İlm-i usûlü'l-fikh ulûm-ı şer'iyenin müntehâsı olmağla fûrû'-ı fikh ve usûl-i hadîs ve ilm-i kelâm gibi ulûm-ı âliyeden sonra ta'allüm olunur. Me'ânî ve beyân gibi fûnûn-ı arabiyye ise anın mukaddemât ve mebâdîsi hükmündedir. Binaenaleyh *İlmu usûli'l-fikh yestemiddu min külli fen* denilmiştir...”²⁸⁸

²⁸⁴ Cüveynî, *Burhan*, 7-8.

²⁸⁵ Gazâlî, *Menhûl*, 59-60.

²⁸⁶ Âmidî bu görüşü açıkça ifade eder: *İhkâm*, I, 25.

²⁸⁷ Molla Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâyi*, 15.

²⁸⁸ Şirvânî, *Muhtasar Usûlü'l-fikh*, 3-4; Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, IV (40. tezkire), 225.

Herhangi bir usûlcünün açıkça ifade etmiş olmamasına rağmen, fıkıh usûlünün Kur'an ve hadis ilimlerinden de istimdad ettiği söylenebilir. Gerçi ileride Fıkıh Usûlünün İşlevleri ele alınırken de temas edileceği üzere, 'ulumû'l-fünûnu'l-Kur'ân/hadis' denilen ve birbirinden müstakil inceleme sahalarından oluşan bahisler dışında, metodolojik anlamda tefsir ve hadise ait usûl' denilebilecek bağımsız birer disiplin -en azından çok uzun bir süre boyunca- mevcut olmamış ve bu işlevi büyük ölçüde fıkıh usûlü tekeffül etmiştir.²⁸⁹ Bundan dolayı aslında tefsir ve hadis usûlleri fıkıh usûlünden istimdad etmekte, hatta denilebilir ki bu iki usûl büyük ölçüde fıkıh usûlünde mündemiç bulunmaktadır. Bununla birlikte usûlcüler, deliller bahsinde Kur'an ve Sünneti/haberler'i incelerken, Kur'an ve hadis ilimlerine ait sonuçlardan ve (mesela Kur'an'ın Mekkî ve Medenî ayetleri ve ayetlerin nüzûl sırasıyla ilgili öncelik-sonralık ilişkisi, hadis ravilerinin halleri ve hadislerin sıhhat dereceleri gibi) meselelerden istifade etmişlerdir. Fahreddin Râzî, müctehidin bilmesi gereken ilimleri sıralarken, Kitab'la alakalı olarak nasih-mensuh bahsini, Sünnetle alakalı olarak da cerh-ta'dil ilmiyle ahvâl-i ricâlin bilinmesi gerektiğini belirtir²⁹⁰ ki, bu aslında bir müctehid ilmi olarak fıkıh usûlünün Kur'an ve Sünnet ilimlerine ait hangi verilerden yararlandığını da göstermiş olmaktadır. Bununla birlikte Râzî ve Taftazânî, Hz. Peygamber dönemiyle aralarındaki uzun zamandan ve vasıtaların çokluğundan dolayı, kendi zamanlarında râvîlerin hallerine vâkıf olmanın imkansız denecek bir hal aldığını ve bundan dolayı hadis ilminde kendilerine güvenilen Buhârî ve Müslim gibi hadis imamlarının ta'diline güvenilmesi gerektiğini belirtirler.²⁹¹ Böylelikle fıkıh usûlünün râvîlerin ahvâli konusunda hadis ilminin verilerine tam anlamıyla tâbi olması gerektiği ifade edilmiş olur.

²⁸⁹ Nitekim Saçaklızâde, tefsir ve 'hadis şerhi'nin, fıkıh usûlünden istimdad ettiğini belirtmektedir (*Tertîbü'l-Ulûm*, 156).

²⁹⁰ Râzî, *Mahsûl*, VI, 24.

²⁹¹ Râzî, *Mahsûl*, VI, 25; Taftazânî, *Telvîh*, II, 259; yaklaşık ifadeler için: Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi'*, II, 415; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 366.

1. FIKIH USÛLÜNÜN İSTİMDAD ETTİĞİ İLİMLERLE İLİŞKİSİ

a. Fıkıh Usûlünün Kelâmla İlişkisi ve Onun Bir Alt Dalı Olarak Düşünülmesi

Fıkıh usûlünün kelâmdan istimdâd etmesinin gerekçesi olarak, bu ilimde incelenen Kitab, sünnet, icmâ gibi küllî delillerin geçerliliğinin, herşeyden önce Yaratıcı'nın varlığı ile O'nun Elçisinin doğruluğuna bağlı oluşu gösterilir.²⁹² Yani kelâmın ispat ettiği hususlar tartışılmadan birer esas olarak kabul edilmedikçe fıkıh usûlü ve diğer şer'î ilimlerin var olma sebebi kalmayacaktır. Fıkıh usûlü ile kelâm mebde'leri arasındaki ilişki, fıkıh usûlünün esas işlevi olan tafsîlî delillerden hüküm çıkarma işleminde ihtiyaç duyulan hususlarla ilişkilendirilmiştir. Buna göre bu ameliye nazar, ilim, zan, delâlet, istidlâl, delil, medlûl gibi, tariflerini kelâm ilminin tekeffül ettiği kavramların aracılığı olmaksızın gerçekleştirilemediğinden, usûl disiplini içerisinde bu kavramların açıklanması gerekmektedir.²⁹³ Bu sebeple Eş'arî, Mâturidî veya Mutezilî ekollerinde tezahür ettiği şekliyle kelâm yönelimli olan usûl eserlerinin baş tarafında, tıpkı kelâm kitaplarında olduğu gibi, sözkonusu kavramlar çerçevesinde 'bilgi'nin mahiyetini ve elde ediliş yollarını içeren bir bilgi nazariyesinin (epistemoloji) yer aldığı görülmektedir.

Şu halde fıkıh usûlünün kelâmî mebde'leri, esasında kelâm ilmini ilgilendiren bazı terimlerden ibaret olup bunların açıklanması fıkıh usûlü için gerekli kabul edilir. Bu bakımdan klasik isimlendirmeye göre bu mebde'ler tasavvurîdir. Fıkıh usûlü için tasavvurî mebde' olarak isimlendirilmesinden ve sistematize edilmesinden evvel, Gazâlî öncesi usûlcülerinden Bâkılânî, İbn Hazm, Şîrâzî gibi âlimlerin eserlerinde de fıkıh usûlü için gerekli olduğu mülâhazasıyla bu gibi kavramların açıklamalarının yer aldığı görülür. Hakkında açıklama yapılan kavramlar listesi, usûlcülerin önceliklerine ve şahsî tercihlerine göre farklılık arzeder.

Bilhassa Eş'arî müelliflere ait olan usûl eserlerinde, kelâmî mebâdî terimi kullanılmaksızın işlenen ve kavram tarifinden ibaret olmayan (diğer bir ifadeyle tasdîkî

²⁹² Şemseddin İsfahanî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 30.

²⁹³ Fahreddin Râzî, *Mahsûl*, I, 82; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâi'*, 18. Bu bağlamda incelenen kavramlar listesi usûlcülere göre küçük değişiklikler gösterir; mesela Âmidî delil, nazar ve ilim kavramlarını, Râzî ilim, zan, nazar, delil ve emare; Fenârî ise delâlet, delil, nazar, medlûl ve mantık ilmine mahsus diğer kavramları ele alır.

mahiyette olan) kelâm meselelerini de bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Bu meseleler arasında en önemlisi, Mutezilî anlayışı çürütmek ve hükümler bahsinin metafizik temellendirmesini yapmak amacıyla fıkıh usûlüne dahil edilen hüsn-kubh meselesidir. Diğerleri arasında in'âm edene şükretmenin vacip olup olmadığı ile şeriat gelmeden önce eşyanın hükmü bu meyanda zikredilebilir. Ayrıca bazı usûlcülerin kelâmla ilgili kimi kavramları incelerken yalnızca bunların tarifiyle yetinmeyip geniş çaplı açıklamalarda ve tartışmalarda bulunduğu da görülmektedir.

‘İlim’ kavramının İslam medeniyetinde, -diğer anlamları yanında- kitaplarda tedvin edilmiş (müdevven), sistematik ve metodlu bir bilgi kümesi anlamını kazanmasından ve İslâmî ilimlerde gerçekleştirilen çalışmaların sistemleştirilmesinden itibaren, İslamın çeşitli veçhelerini inceleyen ilimlerin birbirleriyle olan ilişkileri, sınırları ve hiyerarşisi üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda Gazâlî sonrası âlimlerin üzerinde durduğu meselelerin, felsefî ilimlerin birbirleriyle irtibatı ve hiyerarşisi ile ilgili olarak Grek ve Müslüman filozofların yaptıkları çalışmalardan mülhem olduğu anlaşılmaktadır. Kelâmın İslâmî ilimlerin reisi ve bütün İslâmî ilimlere ilkelerini veren kuşatıcı ilim olarak tasavvur edilmeye başlanması, bir metafizik olarak geliştirilip klasik felsefî metafiziğin yerine geçirilerek mutlak anlamda bütün ilimlerin en üstünü olarak kabul edilmesiyle birlikte, diğer İslâmî ilimlerin ve bu meyanda –nazarî özellik taşıması ve kelâma yakın olması bakımından bilhassa- fıkıh usûlünün kelâm karşısındaki konumu tartışmaya açılmıştır.

Kelâm ile fıkıh usûlü arasındaki ilişki hakkında üç farklı temayül tespit etmek mümkündür. Bunlardan birincisine göre bu iki ilim arasında tayin edici bir münasebet yoktur. Bu görüşteki ulemanın genellikle felsefî-mantıkî istidlâl tarzına uzak olup Mutezilî, Eş'arî veya Maturidî ekollerinde tezahür ettiği şekliyle kelâma yakın durmadıkları, aklî ve felsefî çabanın ağır bastığı kelâm yerine dinin değişmeyen akide esaslarını ortaya koyan daha dar kapsamlı ‘usûlü’ d-dîn’i benimsedikleri ve fıkıh ile birlikte bu ikisini İslamın temel ilimleri olarak kabul ettikleri görülür. İkinci temayül, belirli bir kelâm ekolünü benimseyen ve fıkıh usûlünü kelâm alanında kabul edilen yaklaşımların bir uzantısı olarak kabul eden görüştür. Buna göre fıkıh usûlü kelâm ilminin bir dalı olup kelâmda benimsenen yaklaşım fıkıh usûlünde kabul edilen tutumlarda belirleyici rol

oynar. Üçüncü temayül ise felsefe-mantık dilini kullanan ve hangi kelâm ekolünü kabul ederse etsin, bütün ilimler arasındaki hiyerarşi konusunda belirli bir yaklaşımı kabul eden âlimlerin görüşüdür. Buna göre bir ilmin mertebesi, mevzuunun kapsamı nispetindedir, kelâm bütün dinî ilimlere mebdelerini veren en yüksek ilimdir, fıkıh usûlü ise mertebe bakımından kelâm ile fıkıh arasında yer alır.

Birinci temayülü temsil eden âlimlere örnek olarak Hanefî usûlcülerinden Debûsî, Pezdevî ve Serahsî verilebilir. Orta Asya Hanefî geleneğine mensup bu âlimler, Hanefilik içerisindeki Mutezilî temayüle karşı çıktıkları gibi Eş'arî ve Maturidî tarzı bir kelâm anlayışından da uzak, fıkıh ağırlıklı ve fıkıhtan, fıkıhın uygulanmasından kaynaklanan bir fıkıh usûlü üzerinde yoğunlaşmışlardır. Şu halde fıkıh usûlü bunlar nazarında yalnız fıkıhla bağlantılı bir ilim olup kelâm ile ilgisi olmadığı gibi başka bir ilmin dalı da değildir: “İki çeşit ilim vardır: tevhid ve sıfatlar ilmi ile fıkıh ve şeriatlar ilmi. Tevhid ilminde aslolan, Kitab ve Sünnete sınımsız sarılmak, heva ve bidattan kaçınmaktır, aynen sahabe, tabiûn ve selef-i sâlihînin yaptıkları gibi.”²⁹⁴

Hanefîlerin o dönemlerde sık sık Mutezilî olmakla suçlanması dolayısıyla bu mezhepten uzak olduklarını vurgulayan bu ifadelerin hemen hemen aynısı Pezdevî'nin usûlünde de yer almakta,²⁹⁵ ayrıca Pezdevî, Ebu Hanife'nin, bazıları küfür niteliği taşıyan Mutezilî görüşlerden tamamen uzak olduğunu belirtmektedir. Serahsî ve Pezdevî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre, İslâmın temel iki ilmi bunlardır. ‘Fıkıh ve şeriatlar ilmi’, bunun gibi bağlamlarda fıkıh ve fıkıh usûlünü kapsayacak şekilde kullanılmaktadır. Burada ‘kelâm’ tabirinden kaçınmaları ve bunu tevhid ve sıfatlar ilmi olarak nitelemeleri, ayrıca bidat ve hevaya atıfta bulunup selefte vurgu yapmaları önemlidir, yani akide alanında Mutezile'nin ortaya çıkarttığı bidatlardan, gereksiz tartışmalardan uzak, ilk müslümanların akidesine dayanılması gerekliliğinin altı çizilmektedir. Hemen hemen aynı ifadeleri Nesefî de *Keşfu'l-Esrâr* adlı eserinde kullanmakta, gerekli ilimleri ikiye ayırmakta, tevhid ve sıfat ilmini ‘kelâm’ olarak tefsir etmekte ancak incelediği ko-

²⁹⁴ Serahsî, *Mebsût*, I, 2. Burada Ebu Hanife'nin ‘fıkıh’ tanımı çerçevesinde fıkıh teriminin dar ve geniş anlamı, ‘fıkıh-ı ekber’in kelâm ilmine tahsisi ve daha sonraları tasavvufun ‘fıkıh-ı vicdânî’ olarak değerlendirilip ‘fıkıh-ı mutlak’ın geniş kapsamına alınmasıyla bu üç ilmin, İslâm medeniyetini ilmî anlamda diğerlerinden ayıran kriteri teşkil etmesi hakkındaki düşünce ve değerlendirmeler hatırlanabilir. (mesela bkz: Elmalılı M. Hamdi Yazır, “Ulûm-i İslâmiyenin Ruhu ve Mizac-ı Tasnifi”, *Makaleler* II, 141 vd.)

²⁹⁵ Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, I, 29 vd.

nular olarak Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını saymaktadır. Neseî Ebu Hanife ve ilk dönem büyük Hanefî alimlerinin Mutezilî düşüncelerden tamamen uzak olduklarını uzun bir şekilde misallerle anlatır. İkinci temel ilim ona göre fıkıh ve usûl-i fıkıhtır.²⁹⁶ Dolayısıyla bu usûlcüler aklî-felsefî temelli bir kelâm ilmine yabancıdır.

Mâturidî ve Mutezilî olmayan Hanefilere benzer şekilde, Eş'arî olmayan Sem'ânî ve Şîrâzî gibi Şâfiî müelliflerin de benzer bir yaklaşıma sahip oldukları görülür. Kendisini 'ashâbü'r-re'y' karşısında konumlandıran Sem'ânî, kelâmın değerini takdir etmekle ve onu "*aslü'l-usûl*" olarak nitelemekle birlikte, temel ve kapsam bakımından sınırlı bir ilim olduğunu, buna karşılık fıkıhın işlediği meselelerin sınırsız olduğunu, ayrıca kelâmcıların fıkha yabancı oldukları için usûl eserlerinde fukahânın istidlâl tarzından saptıklarını ifade etmek suretiyle fıkıh usûlünü kelâma ircâ etme çabasını eleştirmektedir.²⁹⁷

Kelâm ile usûl ilimlerinin mezcedilmesine karşı çıkan Hanbelî usûlcü İbn Akil de, bu iki ilmin birbirinden tamamen ayrı ve bağımsız olduğunu kabul etmektedir: "...cevherler, arazlar, cinsler, neviler, hassa, fasl, şahidden gaibe istidlâl konularına vakıf olan *usûlü'd-dîn*²⁹⁸ âlimlerine 'fukahâ' ismi verilmez, çünkü onlar şer'î hükümleri bilmezler, bunların ilimleri de fıkıhın asılları (*usûlen li'l-fıkıh*) diye nitelenemez. Her ne kadar bizim fıkıh usûlünde zikrettiğimiz deliller, *usûlü'd-din*'in âlemin hudusü, Sâni'in varlığı, O'nun tekliği, O'nun hakkında vacip ve caiz olan ve caiz olmayan şeyler, resul-lerin gönderilmesi ve doğrulukları ve buna benzer şeyleri ispat etmekte kullandığı bilgiye dayanıyorsa da, bunlar dinin asılları (*usûlen li'd-din*) olmaya mahsus olmakla, bunun altında yer alan asıllara dayalı olan şeye ıtlak edilmez; nasıl ki hükümler lügavî lafızlar üzerine kuruludur diye dil ilmi (luga) hakkında usûlü'd-din denilmiyorsa. Âlimler [ilim] isimlerini, daha uzak ve daha genel olandan ziyade, daha yakın ve daha hususi olan şeye ıtlak ettiler..."²⁹⁹

²⁹⁶ Neseî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 4-6.

²⁹⁷ Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-Edille*, I, 17-19.

²⁹⁸ 'Usûlü'd-dîn' kavramını dinin temel akide esaslarını ihtiva eden bir ilim olarak, aklî esaslara dayalı olan kelâm ilmi karşısında konumlandırmak –bilhassa kelâm karşıtı ulemâ tarafından- yaygın bir tutum olmakla birlikte, burada İbn Akil'in ifadesinde de görüldüğü üzere, terimlerin birbiri yerine, bilhassa usûlü'd-dîn'in kelâm yerine kullanılması da sık görülen bir olgudur.

²⁹⁹ İbn Akil, *Vazıh*, 2.

Söz konusu edilen temayülü, selefi yaklaşıma sahip âlimlerin de benimsediği söylenebilir. Mesela İbn Kayyim de aynı anlamda iki ilimden bahseder: Genel olarak en şerefli ilim ‘tevhid’ ilmi, en faydalı ilim de ahkâm ilmidir. Bunları elde etmenin tek yolu vardır: O da nübüvvet mişkâtı, yani Resulullah’ın getirdiği vahiylerdir.³⁰⁰

Kelâm-fıkıh usûlü arasındaki ilişkiye dair ikinci temayülün, genel olarak Gazâlî öncesinde eser veren ve belirli bir kelâm mezhebini benimseyen usûlcüler tarafından temsil edildiğini söylemek mümkündür. Buna göre fıkıh usûlü konusunda sahip olunan tavır, kelâm alanında benimsenmiş olan yaklaşımın zorunlu bir neticesidir. 5. asırda fıkıh usûlü eserlerinin, genellikle kelâm mezhepleri temelinde kaleme alındıkları bilinen bir gerçektir. Hanefî-Mâturidî usûlcülerden Alâeddin Semerkandî’nin, *Mizanu’l-Usûl* adlı eserinin ilk cümleleri şöyledir: “Fıkıh ve ahkâmın usûlü ilmi (*usûlü’l-fikh ve’l-ahkâm*), kelâmın usûlü ilminin bir dalıdır. Dal (*fer’*), kökünden dal-budak salmış olandır, böyle olmayan kökün neslinden sayılmaz. Bundan dolayı zorunlu olarak bu babda [fıkıh usûlü alanında] yapılmış olan bir tasnifin, eserin yazarının itikadına uygun olması gerekir. Fıkıh usûlü alanında tasnif edilen eserlerin çoğunluğu, bize usûlde muhalif olan Mutezile’ye ve fûrûda muhalif olan hadis ehline aittir...”³⁰¹ Bazı araştırmacılara göre, Semerkandî bu ifadeleriyle Hanefî usûl geleneği içinde yeni bir yol açmak istemiş, o vakte kadar kimliklerini ifade için mensup oldukları fıkıh mezhebinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan Hanefîlerin kelâm alanında belirgin bir duruş edinmeleri gerektiğinden hareketle Hanefî usûlünü Mâturidî kelâmının bir alt dalı olarak tasavvur ederek, usûlde muhalif olan Mutezile’ye meyleden (Cessas gibi) yahut böyle olmamakla birlikte –kelâma karşı duyarsız oldukları için- bazı görüşlerinin Mutezilî temayüller içerdiğinin farkına varmayan Hanefî usûlcülerini uyarmak istemiştir. Bu da 5. yüzyılın getirdiği bir gerekliliktir, zira bu asırda Mutezile bidatçı bir akım olarak genelde dışlanmış, itikad alanında Eş’arî ve Ehl-i Hadis grup öne çıkmış, Hanefîlerin de Mutezile’ye mensup olmamakla birlikte kendi kimliklerini belirten ayırteci bir kelâmî yaklaşımı benimsemeleri zarureti doğmuştur. Semerkandî’nin, kelâmî meselelere ilgisiz olmak ve bundan dolayı bilinçsizce Mutezile veya Ehl-i Hadis’e kaymakla eleştirdiği Debûsî-Serahsî-Pezdevî çizgisi ise –yukarıda da ifade edildiği gibi- usûle fakih olarak, kelâmî ilkeleri

³⁰⁰ İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-Muvakki’in*, I, 14-15.

³⁰¹ Alâeddin Semerkandî, *Mizânu’l-Usûl*, I, 97-98.

gözönünde bulundurmaksızın veya ikincil plana iterek, yani usûl ilminde kelâmın yeri olmadığı tasavvuruyla yaklaşmaktadır. Binaenaleyh Semerkandî'yi, Hanefîlik içinde bir mütekellimîn ekolü ortaya çıkarmak isteyen usûlcü olarak görmek gerekir.³⁰²

Mutezilî temayülü bilinen Hanefî usûlcüsü Cessas, *Ahkâmu'l-Kur'an*'ın girişinde, bu kitap için mukaddime olarak kaleme almış olduğu *el-Fusûl fi'l-Usûl* adlı eseri hakkında şu ifadeleri kullanır: “Bu kitabın başında bir mukaddime sunmuştuk. Bu mukaddime, *tevhid usûlü (usûlü't-tevhîd)* hakkında bilinmemesi mazur sayılamayacak bazı hususları ihtiva etmekte, ayrıca Kur'an'ın mânâlarını istinbat, delillerini istihrac ve lafızlarını ihkâm yollarını bilmek hususunda kendisine ihtiyaç duyulacak şeylere; Arapların kelâmının, lügavî isimlerin ve şer'î ibarelerin hangi yolları takip ettiği hususunda bir hazırlık olarak (kaleme alındı). Nitekim ilimler/bilgiler arasında öne alınmak, ilk önce zikredilmek (takdim) hususunda en layık olanı (...) *Allah'ın tevhidi, yarattıklarına benzemekten tenzihini* bilmektir...”³⁰³

Bu ifadeleriyle Cessas, bir yandan kelâm ile fıkıh usûlü arasındaki hiyerarşik ilişkiye işaret etmekte, diğer yandan *el-Fusûl*'ün günümüze ulaşmayan baş tarafında hangi meseleleri incelediği hakkında fikir vermektedir.

Fıkıh usûlünü kelâm ilminin bir dalı olarak ortaya koymak ve fıkıh usûlü meselelerini kelâmî yaklaşımlarla temellendirmek, mütekellimîn olarak nitelenen usûlcülere atfedilen bir metod olmuştur. George Makdisi, kelâmcı-usûlcülerin bu tutumuna karşı kuvvetli bir tepkinin doğduğunu söyler. İlk tepki Ebü'l-Hüseyn Basrî'den gelir. Fıkıh usûlü ile kelâmın mezcedilmesini eleştiren Basrî, bu iki ilmin ayrı ve müstakil olduğunu ifade etmiştir. Muzaffer gelenekselciliğe göre ise kelâm fıkıh usûlünden yalnız ayrı olmakla kalmaz, aynı zamanda kelâmın ortodoksiyi belirlemede herhangi bir rolü de yoktur.³⁰⁴

İbn Akîl, fıkıh usûlünü kelâmın bir alt dalı haline getirmeyi amaçlayan Kadı Abdülcabbar ile Abdülkahir Bağdadî'ye cephe alarak bu iki ilmi birbirinden ayırdıktan başka kelâmı tahdit eder ve bu ilmin hangi kısmının fıkıh usûlü için bir hazırlık mahiye-

³⁰² Murtaza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 22-32.

³⁰³ Cessas, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 5.

³⁰⁴ G. Makdisi, *Ibn Aqil*, 78.

tinde olduğunu tespit ederek bir nevi diğer iki âlimin yaptığığın tersini yapar ve usûlü'd-din'i, daha geniş olan usûlü'l-fıkh içine yerleştirir.³⁰⁵ Bununla birlikte bu iki âlimin de müstakil ve günümüze ulaşmayan birer fıkıh usûlü eseri bulunduğu unutulmamalıdır. Abdülcabbar'ın *el-Umde*'si, Bağdadî'nin *el-Fasl (et-Tahsîl) fî Usûli'l-Fıkh*'ı bu alandadır. Dolayısıyla bu eserler görülmedikçe bu ilim adamlarının fıkıh usûlü ile kelâm ilişkisi hususunda ne yapmak istedikleri tam anlamıyla bilinemeyecektir.

Kelâm-fıkıh usûlü arasındaki ilişkiye dair üçüncü temayül, genel itibarıyla Gazâlî sonrası eser veren ve felsefe-mantık dilini eserlerinde kullanan usûlcülerin yaklaşımını ifade eder. Bu usûlcüler, mensup oldukları kelâm mezhebi ne olursa olsun, tıpkı akîl-felsefî ilimler arasında var olduğu kabul edilen hiyerarşi gibi, İslâmî ilimler arasında da bir hiyerarşinin mevcut olduğu yolunda Gazâlî'nin *Mustasfâ*'da dile getirdiği görüşü benimseyip geliştirmiş ve kelâmın bütün dînî ilimlerin –hatta bazılarına göre bütün ilimlerin- başı olduğunu kabul etmişlerdir. Kelâmın sahip olduğu bu konum mevzuunun genişliği ile temellendirilir. Bu görüşe göre kelâm ile fıkıh usûlü arasında mutlak anlamda bir ast-üst ilişkisi vardır, kelâm diğer bütün ilimlere olduğu gibi usûle de mebde'lerini sağlamakta, fıkıh usûlü meşrûiyetini kelâmdan almaktadır. Ayrıca fıkıh usûlü kelâm ile fıkıh arasında bir ara konumdadır, ilkenden temel ilkelerini elde ederken ikincisine ilkelerini vermektedir.

Gazali, nakil ve aklın kendisinde birleştiği ilmin en şerefli ilim olacağını ifade ettikten sonra fıkıh ve usûlünün bu kabilden olduğunu belirtir, fıkıhın şerefli bir ilim olduğuna dair açıklamalarda bulunur. Ancak rütbece en üstün (*a'lâ*) ilmin kelâm olduğunu, çünkü bütün dînî ilimlerin mebde'lerini isbat etmeyi tekeffül ettiğini ve böylelikle diğer dînî ilimlerin ona nispeten cüz'î olduğunu, cüz'î ilimlere inişin ondan hareketle mümkün olduğunu, böylece kelâmın en küllî dînî ilim olduğunu ifade eder. Cüz'î ilimlerden herbirinin başka bir ilimden aldığı *maddeleri* vardır, bunları takliden kabul eder, bunların ispatını başka bir ilme bırakır. Akîl ve naklî ilimlerden herbiri küllî ve cüz'î olarak ikiye ayrılır. Kelâm dışındaki bütün dînî ilimler kendi sınırlı konularıyla ilgilenirken kelâm mevcud'u (varlık) konu edinmektedir.³⁰⁶

³⁰⁵ G. Makdisi, *Ibn Aqil*, 78.

³⁰⁶ Gazâlî, *Mustasfâ*, I, 18-20.

Bu üç ilmin birbiriyle olan ast-üst ilişkisi noktasında, ilimlerin arasında mevcut olması muhtemel olan iki tür ilişki birbirinden ayırt edilmiştir: Asl-fer' ilişkisi ile alet-alet sahibi ilişkisi. Bu üç ilmin birbiriyle ilişkisinin birinci türden bir ilişki olduğu ifade edilir. Asl-fer' ilişkisinin özelliği, aslın hükmünün fer'de de geçerli olmasıdır. Ayrıca bu üç ilmin derecesini belirleyen husus, birinin mevzuunun haysiyetinin, üstünde açıklanmış olmasıdır. İkinci türden ilişkiye örnek olarak Kitab ve Sünnetin Arap dil bilgisine, Allah'ı bilmenin (marifetullah) akla, namazın abdeste bağlı olması gösterilir. Bu tarz ilişkide şeref/değer farkının ilkine nazaran ters istikamette gerçekleştiği görülmektedir.³⁰⁷

Genel bir kanaate tercüman olan Cürçânî, kelâm ilminin diğer bütün şer'î ilimlerin esası oluşunu ve bu ilimlerin kelâm üzerine bina ediliş keyfiyetini şöyle açıklar: “Çünkü âlim, kâdir, mükellif, peygamberler gönderen, kitaplar inzal eden bir Sâni'in varlığı sabit olmadan tefsir, hadis, fıkıh, fıkıh usûlü ilimlerinin varlığı tasavvur edilemez. Bütün bunlar kelâm ilmine bağımlıdır, kaynağını ondan alırlar.”³⁰⁸

Mevzu, mesâil ve mebâdî bakımından birbiriyle sıkıca irtibatlı olan kelâm-usûl-fıkıh ilimlerinin birbiriyle ilişkisi, birbirine metodolojik anlamda temel teşkil etme ve mebde'lerini verme noktasında müteahhirîn âlimleri arasında hemen hemen bir mutabakattan söz edilebilir. “Usûl ilmi fıkıhın üstünde, kelâmın altındadır. Çünkü cüz'î tafsilî delillerden hareketle bilmek, küllî delillerin –şer'î hükümlere ulaştırması haysiyetiy-le- ahvâlini bilmeye bağlıdır. Bu da Bari Teala'yı ve sıfatlarını, mübelliğin sadakatini, mucizelerinin delaletini ve kelâm ilminin ihtiva ettiği buna benzer şeyleri bilmeye bağlıdır.”³⁰⁹ Fıkıh usûlünün kelâmın bir fer'i olduğunu ifade eden Urmevî, şer'î ilimleri naklî ve nazarî olmak üzere ikiye ayırarak, nazarî ilimler arasında kelâm, fıkıh usûlü ve fıkıhı sayar. Bütün şer'î ilimlerin kendisine dayandığı ilim kelâmdır; fıkıh usûlü bidayet-

³⁰⁷ Molla Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telviḥ*, I, 44. Hasan Çelebi, kelâmın bütün dinî ilimlerin reisi olduğuna ve dolayısıyla fıkıh usûlünün de rütbe olarak üzerinde yer aldığına itiraz etmemekle birlikte, fıkıh usûlü-fıkıh ilişkisinin alet-alet sahibi ilişkisi olduğunu ve fıkıhın fıkıh usûlünden daha şerefli olduğunu kabul eder. (*Hâşiye ale't-Telviḥ*, I, 44-45).

³⁰⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, I, 51. Şer'î ilimler beştir: Kelâm, tefsir, hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh. Bunların son dördü, kelâma dayanır, ondan teferrû eder. Zira kelâmullahı konu edinen tefsir, Allah'ın zat ve sıfatlarını açıklaması bakımından, hadis nübüvvetle ilgili bilginin kendisine dayanması bakımından kelâma dayalıdır. Fıkıh usûlünde, hükümlere delâlet etmeleri bakımından sem'î deliller (Kitab, Sünnet, icma, kıyas) incelenir. Bunlar da neticede Kitab'a dayanır. Kur'an da temelini kelâmda bulur. Fıkıh ise zaten fıkıh usûlü üzerine mebnîdir. (Ramazan Efendi, *Şerh alâ Şerhi'l-Akâid*, 8).

³⁰⁹ Sadruşşeria-Taftazânî, *Tavziḥ-Telviḥ*, I, 22.

le nihayetin, dirayet ile rivayet ilimlerinin [yani kelâmıla fıkıhın] arasındaki vasıtaadır.³¹⁰ Sübkî de fıkıh usûlünün ‘usûl’ dediğı kelâm ile fûrû dediğı fıkıh arasında bulunduğunu, bunların ilkinden istimdad edip ikincisine imdad ettiğini belirtmektedir.³¹¹ Yani fıkıh ilminin meşgul olduğı cüz’î hükümler, tek tek bu hükümlerin elde edildiğı delillerin bilgisine, bu da küllî delillerin (Kitab, Sünnet, icma, kıyas...) bilgisine bağılıdır. Küllî delillerle uğraşan ilim fıkıh usûlü olduğı için fıkıh metodolojik olarak fıkıh usûlüne bağımlı olmuş olur. Aynı şekilde fıkıh usûlü de, küllî delillerin kaynağı olan meselelerle, yani Tanrı’nın varlığı ve sıfatları ile Hz. Peygamber’in getirdiklerinin sıhhati ile ilgilenen kelâmın verilerine bağılı durumdadır. Bu da, bir ilmin ilgilendiğı meselelerin bilinmesinin, bunlardan daha genel başka bir ilme ait meseleleri bilmeye bağılı olması durumunda, birinci ilmin ikincinin altında sayılmasıyla ilgili genel kaidenin bir sonucudur.

Üç ilmin birbirine göre mertebesi hususunda, fıkıh merkezli bir açıklama, Şii âlim İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’den gelmektedir. Şia fıkıhına dair yazdığı eserinde, fıkıh ilminin diğerleri arasındaki mertebesini incelerken, bir ilmin diğerlerinden önce gelmesinin üç sebebi –ya mevzularının, ya gayelerinin önce gelmesi sebebiyle, yahut da kendilerinden sonra gelen ilimlerin mebdelerini içermesi bakımından- bulunduğunu, diğer başka sebepler de bulunmakla birlikte burada zikrinin uygun düşmeyeceğini ifade eder. Fıkıh ilminin diğer ilimlerden mertebe bakımından sonra gelmesinin sebebi bunlardan üçüncüsüdür ki bu husus fıkıhın diğer ilimlere muhtaç oluşuyla ifade edilebilir. Fıkıhın kelâmdan sonra gelmesi şundan dolayıdır: Fıkıh teklifin keyfiyetini inceler, kelâm ise teklif ve mükellefin esas ve temelini incelemesi bakımından fıkıhı önceler. Fıkıhın fıkıh usûlünden sonra geldiğı açıktır, zira fıkıh zorunlu neticeler elde eden bir ilim olmayıp akıl yürütmeye (istidlâl) ihtiyaç duyar. Fıkıh usûlü ise bu akıl yürütmenin keyfiyetini açıklar. Fıkıh, bu itibar ile, akıl yürütme yollarının yanlısını ve doğrusunu açıklayan mantıktan da sonra gelir. Dil, sarf ve nahiv ilimlerinden sonra gelmesi de şu sebepledir: Fıkıhın mebdeleri Kuran ve sünnet ve diğerleridir. Kuran ve Sünnet Arapça olduğı için bu üç ilmi incelemek, fıkıhı incelemekten önce gelir. Böylelikle bu zikredilen ilimler, fıkıhtan önce incelenmesi gereken ilimler olmaktadır.³¹²

³¹⁰ Urmevî, *et-Tahsil mine’l-Mahsul*, I, 224-225

³¹¹ Sübkî, *İbhâc*, I, 17.

³¹² Hillî, *Münteha’l-Matlab*, I, 6.

Kelâmın İslâmî ilimler için merkeziliğini ifade noktasında, kelâm öğrenilmeden fıkıh usûlü öğrenmeye çalışmanın beyhude olduğu dahi dillendirilmiştir. Nitekim Nasîreddin Tûsî, dînî ilimlerin esasının usûlü’-d-dîn ilmi olduğunu, meselelerinin yakîn üzere bulunduğunu, onsuz usûl-i fikh ve fıkıh gibi ilimlerle iştigal etmenin kifayetsiz kalacağını, çünkü diğer bütün ilimlerden önce kelâmın öğrenilmesi gerektiğini, böyle yapmayıp kelâmı iyice öğrenmeden diğer ilimlere dalanların, bu ilimlerin dayandığı esaslar hususunda mukallid olacakları için, temelsiz bina kurana benzediklerini söylemektedir.³¹³

Karâfî ise fıkıh usûlünün kelâma bağımlı oluşunu, ictihadda hata meselesiyle irtibatlandırır. Buna göre fıkıh alanında birden çok görüş için isabetli olduğu söylenebilirken, fıkıh usûlünde, tıpkı kelâmda olduğu gibi, isabet eden tektir. Çünkü fıkıh usûlü, kelama *mülhaktır*.³¹⁴

b. Fıkıh Usûlü-Fıkıh İlişkisi

Fıkıh usûlünün fıkıh ilminden ‘istimdâd’ ediş gerekçesini İbn Berhan, fıkıh usûlü meselelerini izah etmeyi ve her konuda fıkıhtan örnek verebilmeyi mümkün kılacak miktarda fıkıh bilmek gerekliliğiyle açıklamaktadır. Fıkıh usûlcüsünün bakış açısı esas alındığında, inceliklerini ve istisnâî taraflarını bilecek ve mesela İbn Süreyc, Kaffâl ve İbnü’l-Haddad seviyesine ulaşacak kadar fıkıhta derinleşmenin gerekmediği ifade edilir.³¹⁵ Fıkıh, metodolojik olarak fıkıh usûlüne bağlı bir ilim olduğu ve aslında fıkıh usûlünden istimdad eden fıkıh olduğu³¹⁶ için, fıkıh usûlünün mebdelerine aldığı ilimler arasında fıkıhın da bulunmasının devr’e yol açma ihtimalini değerlendiren usûlcüler, fıkıh usûlünün hangi bakımdan fıkıhtan istimdad ettiğini açıklama ihtiyacı hissetmişlerdir. Buna göre fıkıh usûlü fıkıhtan ‘tasavvur’ cihetiyle istimdad etmektedir. ‘Fıkıh’ın usûlü olan bir ilim, genel olarak fikh hakkında bir tasavvura sahip olması gerektiği gibi,

³¹³ Tûsî, *Telhîsu’l-Muhassal*, 1.

³¹⁴ Karâfî, *Nefais*, I, 161.

³¹⁵ İbn Berhan, *el-Vusûl ile’l-Usûl*, I, 54-55.

³¹⁶ İsnevî, fikhın fıkıh usûlü ile Arap diline dair ilimlerden istimdad ettiğini, fikhın fıkıh usûlünden istimdad ediş keyfiyetinin aşıkâr olduğunu, nitekim ‘fıkıh usûlü’ isminin bile bu hususu ifade etmekte olduğunu belirtir; *el-Kevkebü’-d-Dürri*, 185.

fıkıhın meselelerine de icmâlî bir nazarla yaklaşabilmeli, mesela vâcib, mendub gibi kavramları icmâlen açıklayabilmelidir. Ayrıca usûlcünün bakış açısı delillerden hüküm çıkarmaya yönelik olup bunu yapabilmesi de hükümleri tasavvur yoluyla bilmesine bağlıdır. Zira hükümler ya fıkıh usûlü meselelerinin mahmulleri, yahut da mahmullerinin taalluk ettiği hususlar durumundadır. “Emrin muktezâsı vücuttur” dediğimizde ilkinde, “Âmm tahsis edildiğinde, tahsisten sonra kapsamında kalanlar için hüccettir.” dediğimizde ikincisine örnektir. Şu halde fıkıh usûlü meselelerinde sözkonusu edilebilmeleri için hükümlerin tasavvur yoluyla bilinmesi gereklidir. Devr’i gerektirecek olan şey, mükelleflerin fiillerine taalluk etmesi haysiyetiyle ve tafsîlî olarak hükümlerin tasdik yoluyla bilinmesinin, fıkıh usûlü için mebd’ olmasıdır. Bu tasdik, fıkıh usûlüne bağımlı bir ilim olan fıkha ait bir görev olduğundan, böyle bir yaklaşım devr’e yol açmaktadır. Aynı şekilde hükümleri, usûl meselelerinin mahmulleri (yahut bunların müteallakları) olması haysiyetinden tasdik yoluyla bilmek de fıkıh usûlü mebd’leri arasında değildir. Çünkü bu bir fıkıh usûlü meselesi olup bir ilmin kendi meselelerinden istimdad etmesi mümkün değildir.³¹⁷

Âmidî, İbnü’s-Sââtî ve Fenârî, fıkıh/şer’î ahkâm ile ilgili mebd’leri hükm-i şer’î, hâkim, mahkum fih, mahkum aleyh olmak üzere dört bölümde incelerler.³¹⁸ Bu usûlcülerin hüküm bahislerini fıkıh usûlünün ana bahisleri arasına değil de bir nevi mukaddime sayılabilecek olan mebdî bahisleri arasına dahil etmeleri, fıkıh usûlünün mevzuunu yalnız deliller olarak tespit etmeleriyle doğrudan irtibatlıdır. Bu nokta, usûlcülerin mebdî’ye dahil ettikleri bahislerin, -diğer faktörlerin yanında- bu ilmin mevzuu hususundaki kabullerine de bağlı olduğuna dair bir misal olarak gösterilebilir. Bundan başka, mezkur eserler arasında Fenârî’ninkinin bir başka özelliği de, sistematüğinde mebdî tasavvurunun -diğer hiçbir usûl eserinde olmadığı ölçüde- tayin edici bir rol oynamasıdır: İki ciltlik *Fusûlü’l-Bedâyi*’in bir cildi tamamen mebdî bahislerine ayrılmıştır.

Ayrıca sözkonusu usûlcülerin fıkıh/şer’î ahkâm ile mebdî meyanında ele aldıkları meseleler dikkatlice incelendiğinde, bunların aslında kelâm ve dil ilimleriyle il-

³¹⁷ Âmidî, *İhkâm*, I, 24; Şemseddin İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, I, 31-32; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, I, 22-23.

³¹⁸ Âmidî, *İhkâm*, I, 117 vd.; İbnü’s-Sââtî, *Nihâye*, I, 130 vd.; Fenârî, *Fusûlü’l-Bedâyi*, 159 vd.

gili mebbe'lerle aynı kategoride yer almadığı görülür. Yani fıkıh usûlünün diğer iki ilimle alâkalı mebbe'leri, 'mebâdî' kavramının mahiyetine uygun biçimde, o ilimler içerisinde incelenen ve usûl için ilke ve dayanak hükmünde olan meselelerden oluşur. Fikhî mebbâdî başlığı altında ele alınan meselere bakıldığında ise, bunların fıkıh ilminde incelenen meseleler olmadığı görülecektir. Hüküm, mahkûm fih, mahkûm aleyh başlıklarına dahil olan meseleleri sistematik olarak incelemek zaten fıkıh usûlüne ait bir vazifedir. Hâkim başlığı altında incelenen ve Şâri'nin hüküm koyucu özelliğini temellendirmede etkili olan hüsn-kubh, mün'ime şükür, şeriat gelmeden önce hükmün bulunup bulunmadığı meseleleri ise kelâm ilminin meseleleri arasında olup esasında kelâmî mebbâdî kategorisine dahil olarak düşünülmesi gerekir. Fıkıh usûlünün fıkıh ilminin sonuçlarından yararlanan bir ilim olması keyfiyetini, Serahsî ve Pezdevî gibi, bahsettiğimiz anlamda bir mebbâdî tasavvuruna sahip olmayan fakih-usûlcülerin, usûl meseleleri arasında birçok fikhî örnekler vermek suretiyle, usûl ile fıkıh meselelerini irtibatlı bir biçimde inceleyen yaklaşımlarında aramak daha doğru olacaktır.

Usûl-furû ilişkisine dair çok önemli bir nokta da, fıkıh usûlünde ortaya konulan genel ilke ve teorik yaklaşımlarla furû alanında elde edilen pratik sonuçlar arasındaki ilişkinin niteliğidir. Bu husus, tabii bir süreç olarak tarih bakımından önce fıkıhın furûunun, daha sonra da usûlünün bir ilim olarak tedvin edilmiş olmasıyla ilişkili olduğu gibi, fıkıh usûlcülerinin ilmî kimlikleriyle de (fakih, kelamcı vs.) doğrudan alâkalıdır. Genellikle kabul gören bir görüşe göre, aslen kelamcı olan usûlcülerin fıkıh usûlü meselelerine yaklaşımları daha teorik ve pratikten daha uzak iken, aslen fakih olan usûlcülerin tutumları böyle olmayıp, usûl ilkelerini ifade ederken birçok fikhî örnekler verirler.³¹⁹ Usûl-furû ilişkisinin bu boyutunu hakkıyla ortaya koyabilmek için, bir yandan temsil edici nitelikteki usûl ve furû eserlerinin (mesela hem usûl hem de furû eseri veren müelliflerin [Serahsî, Gazâlî, Karâfî, İbnü'l-Hümâm, Molla Hüsrev...] bu iki kategorideki eserlerinin) diğer yandan da mütekellim usûlcülerle fakih usûlcülerin usûl eserlerinin bu bakış açısından hareketle mukayeseli olarak incelenmesi gerekmektedir.

³¹⁹ Fıkıh kökenli usûlcülerle kelâm kökenli usûlcüler arasındaki yaklaşım farkını örneklendirmek bakımından, ilki lehine bir anlatım Ferrâ'ya aittir. Ferrâ'ya göre, furû incelenmeden önce usûlü öğrenmek sakıncalıdır. Furûya iyice vâkıf olup yollarını öğrenmeden, usûle dair konulara vakıf olmak mümkün değildir. Bu yüzdendir ki, furû (fıkıh) öğrenmeden yalnız kelâma aşına olan ve sonra usûl ilmine giren alimler, her ne kadar usûlü ve delillerini öğrenebilmişlerse de, bu ilmin hakkını verememiş ve nakıs kalmışlardır. (Ferrâ, *el-Udde*, I, 19).

Şarkiyatçıların geneline ve bir kısım Müslüman ilim adamlarına atfedilen görüşe göre İslam tarihinde hukuka dair yapılan teorik çalışmalar (fıkıh usûlü) ile hukuk pratiğine (furû-i fikh) dair ortaya konulan neticeler arasında doğrudan bir irtibat bulunmamaktadır, zira furû çalışmaları başlayıp meyvelerini verdikten çok sonra fıkıh usûlüne dair olgun eserler ortaya çıkmıştır. Mesela Schacht'a göre fıkıh usûlünün, mezheplerin pozitif doktrinleriyle çok küçük bir ilgisi vardır.³²⁰ Nyazee'nin belirttiğine göre Schacht başta olmak üzere Şarkiyatçıların genelde benimsedikleri iddiaya göre, tek bir klasik fıkıh usûlü teorisi vardır ve bu teorinin çeşitli mezheplerin geliştirmiş olduğu hukuk pratiğiyle fazla bir ilgisi yoktur. Nyazee'nin tezlerinden birisi, böyle tek bir teoriden söz edilemeyeceğidir. Dolayısıyla başta Schacht'ın seslendirdiği yukarıdaki iddia tamamen temelsizdir ve onun gibi araştırmacıların muhayyilelerinde bulunan bir faraziye ibarettir. Buna bağlı olan diğer iddialar da aynı hükme tâbidir. Nyazee'ye göre İslam hukukunda çeşitli ekollere ait birçok hukuk teorisi vardır ve bu teoriler hukuk pratiğiyle (furu) içiçedir.³²¹ Ancak Nyazee burada her mezhebe tekabül edecek şekilde en azından dört hukuk teorisinin varlığından söz eder; ona göre her mezhep, bağımsız bir yorumlama sistemine sahip olan, kendi içinde tutarlı bir hukuk teorisi etrafında organize olmuştur. Nyazee'nin bu iddiası, her bir furu mezhebinin bir fıkıh usûlü sistemine sahip olduğunu ve bu usûlün o mezhebe ait hukuk pratiğini öncelediğini varsaymaktadır ki birçok açıdan tartışmaya açık bir görüştür. Bir defa her mezhebe ait hukuk teorisinin kendine mahsus bir yorumlama sistemine sahip olduğu iddiasının savunulması çok güçtür. Çünkü klasik fıkıh usûlü eserlerindeki birçok unsurlar, konular, tartışmalar yalnızca furu'yu ilgilendirmedeği gibi birçok yerde tamamen furudan bağımsız bir özellik arzeder. Kimi zaman, daha önceden benimsenen kelâmî anlayışların etkisini taşıyan ve dolayısıyla fikhî mezheplerden ziyade kelâm mezheplerine mensubiyetle aydınlatılabilecek olan tartışmalar, bazen de ele alış biçimi ve varılan sonuçlar bakımından – Hanbelilerle Mutezile gibi- birbirine en uzak gibi görülebilecek olan doktrinler arasında müşterek unsurları ağırlık taşıyan bir manzara ortaya koyar. Müellifinin felsefe ve mantık ilimlerine karşı takındığı tutum ve felsefî-mantıkî metodların fıkıh usûlündeki yeri gibi, benimsenen kelâmî ve fikhî anlayışlarla doğrudan ilgili olmayan meseleler de farklı zihnî yapıya sahip ilim adamlarının eserlerindeki fikrî örgüyü birbirine yaklaştıran ve

³²⁰ Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 60.

³²¹ Nyazee, *Theories of Islamic Law*, 9-12; 277 vd.

müşterek unsuru daha çok vurgulayan bir husustur. Bu durum muahhar dönemdeki fıkıh usûlü eserlerinde daha iyi görülmektedir.

Usûl-furu uyuşmazlığına dair yukarıda sözkonusu edilen fikirler, bir yönden yine aynı temayüldeki ilim adamlarına ait olan ve yaşayan hukukla kitaplardaki hukuk arasında gösterilmeye çalışılan ayrılıkla da ilgilidir. Bu düşünceye göre İslam hukukunda bağımsız ilim adamlarının çalışmalarıyla devletin ortaya koyduğu hukukî uygulamalar birbirinden farklıdır. Emeviler devrinden itibaren devlet kendi seküler hukukunu geliştirmiştir. Bu iddianın diğer bir uzantısı da, bu ilk dönemlerdeki hadislerin çoğunun uydurma oluşu ve Emevilerin hukuk uygulamalarında Roma ve Yahudi hukukundan geniş ölçüde etkilenmiş olmasıdır.

Çok farklı meseleleri ilgilendiren bu gibi iddialarla ilgilenen ve bunlara cevaplar veren çeşitli çalışmalar mevcuttur.³²² Burada söylenebilecek olan şey, fıkıhın hem furûunun, hem de usûlünün aynı ilim muhitinde teşekkül etmiş olmasıdır. Furûnun daha önce teşekkül etmiş olması eşyanın tabiatıyla alâkalıdır; genellikle disiplinlerin pratiği teorisinden önce teşekkül eder. Önemli olan nokta ise, tarih boyunca fıkıh usûlünün, fikhî hükümlerin sağlamasını yapan bir meşruiyet çerçevesi teşkil etmiş olmasıdır. Furû ile usûl arasındaki irtibatın keyfiyetini inceleyen ‘tahrîcu’l-furû ale’l-usûl’ literatürü ise, sadece mevcudiyetiyle bile, usûl-furû arasında herhangi bir alâkanın bulunmadığı iddiasını yeniden gözden geçirmeyi gerekli kılmaktadır.³²³

c. Fıkıh Usûlü-Dil İlimleri İlişkisi

Fıkıh usûlünün dil ilimlerinden istimdad edişinin sebebi olarak, bu ilmin –ve bütün İslâmî ilimlerin- temellerini teşkil eden Kitab ve Sünnet’in bize dil yoluyla ve belirli bir dille ulaşması, dolayısıyla genel olarak insan dilinin, özel olarak da Arapça’nın

³²² Mesela M. M. A’zami, *İslâm Fıkıhı ve Sünnet – Oryantalist J. Schacht’a Eleştiri* (çev: Mustafa Ertürk), İstanbul, 2000.

³²³ Bu literatüre ait bir eserin müellifi olan Zencânî, furû’nun usûl üzerine bina edilmiş olduğunu, kendisinden önceki usûl âlimlerinin eserlerinde yalnız usûl meselelerini, furû âlimlerinin de dağılık furû meselelerini zikretmekle iktifâ ettiklerini, bunların usûl kâidelerinden elde edilmiş keyfiyetine temas etmediklerini ifade ederek, kendisinin bu iki alan arasındaki ilişkiyi açıklamak amacını güttüğünü belirtmektedir. Zencânî, *Tahrîcu’l-Furû ale’l-Usûl*, 44.

hususiyetlerinin incelenmesi gerekliliğinden bahsedilebilir. Fıkıh usûlü, naslar üzerinde icra edilecek dil analizlerinde gerekli olan kavramsal araçları ve metodolojik yaklaşımları içerdği için, Arap dilini inceleyen bütün dil ilimleriyle sıkı bir irtibat halindedir.

Arap dilinin çeşitli yönlerini inceleyen disiplinler için ‘ulûmu’l-Arabiyye’ ve ‘ulûmu’l-edeb’ gibi kavramlar kullanılmıştır. Bu ilimler grubu, İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren müstakil bir araştırma sahası teşkil etmiş, bunlarla meşgul olan âlimler de şer’î ve felsefî disiplinlerle uğraşanlara göre ayrı bir sınıf oluşturmuşlardır.³²⁴ Bu grupta yer alan disiplinler için çoğul olarak ‘ulûm’ denildiği gibi kimi zaman da tekil olarak ‘ilm’ denilmiş, bunlar sanki tek bir ilmin alt bölümleri gibi mülâhaza edilmiştir. ‘İlmü’l-edeb’; “Kendilerine vakıf olunduğunda Arap dilinde lafız ve yazı yoluyla yanlışlık yapmaktan korunmayı sağlayacak hususların bilinmesidir.”³²⁵ ve “Lafızlar ve yazı (kitabet) yoluyla zihinlerde bulunanların karşılıklı anlaşılmasını sağlayan ilimdir.” şeklinde tarif edilir. Mevzuu, mânâlara delalet etmesi bakımından lafız ve yazıdır.³²⁶

Dil ilimlerinin ayrıldığı kısımlar ve bunların sayısı hususunda herkesçe paylaşılan ortak bir görüş bulunmamaktadır. Bunların sayısının dörtten ondörde kadar değiştiği ifade edilir.³²⁷ Bununla birlikte, lûgat, sarf, nahiv ve belâğat (meânî, beyan ve bedî) ilimlerinin bu gruba dahil olduğunda bir görüş birliğinin olduğu söylenebilir. İbnü’l-Ekfânî bu sayılanlara aruz, kafiye, yazı (kitabet) ve okumanın (kıraet) kanunlarını ekler³²⁸, Zemahşerî, Cürçânî ve Ali Kuşçu’ya göre ise İbnü’l-Ekfânî’nin saydıklarından başka iştikâk, şiir, inşa, ‘tarih’i de içine alan muhâdarât da bu disiplinler grubuna dahildir.³²⁹ Önceleri, meseleleri diğer dil ilimlerine dağılmış olan ve Adududdin İcî tarafından tedvin edilip sonraki âlimlerce işlendikten sonra müstakil bir ilim hüviyetine kavuşan vaz’ ilmini de bu listeye dahil etmek gerekir.

³²⁴ G. Makdisi, Ortaçağ Avrupasındaki benzer yaklaşımlarla da karşılaştırmak suretiyle, ‘skolastisizm’ diye isimlendirdiği şer’î ilimler grubunun karşısında ‘hümanizm’ dediği dil ilimleri grubunun yer aldığını belirtir; bkz: *The Rise of Colleges; The Rise of Humanism*.

³²⁵ Ali Kuşçu, *Unkûdu’z-Zevâhir*, 165.

³²⁶ İbnü’l-Ekfânî, *İrşâdu’l-Kâsîd*, 18.

³²⁷ George Makdisi, *The Rise of Humanism*, 89. Ali Kuşçu bu sayıyı onbeşe çıkaranların da bulunduğunu bildirir; (*Unkûdu’z-Zevâhir*, 168).

³²⁸ İbnü’l-Ekfânî, *İrşâdu’l-Kâsîd*, 18.

³²⁹ Ali Kuşçu, *Unkûdu’z-Zevâhir*, 166.

Fıkıh usûlünün istimdâd ettiği dil ilimleri lugat (sözlükbilim), sarf, nahiv, vaz' ve belâğat grubundan oluşmaktadır. Usûl ilminde ele alınan ve disipline ait çeşitli terimlerin, şer'î hakikatlerin ve her türlü kavramın sözlük mânaları için lugat ilminin verileri esastır. Kelimelerin kalıpları ve istikakı hususunda sarf ilmine müracaat edilmektedir. Fıkıh usûlü, sözün (kelam) mahiyeti ve edatlar bahsinde nahiv ilminden, hakikat-mecaz ve sarih-kinaye gibi çeşitli kavramlar için belâğatten yararlanmıştır. Lafızlar taksimi bahsinde ise bütün bu ilimlerin verilerinden bir terkip yapılmıştır.

Dil ilimleri, nasların gramatik analizi için gerekli kavramsal araçları sağlar. Birçok fıkıh teriminin açıklamasında usûlcüler, bu ilimlerin verilerinden yararlanırlar. Fakat usûl literatüründe dil bahisleri, her zaman dil ilimlerinin verilerini tekrar etmekle yetinmez; birçok zaman dil analizlerini bu ilimlerde işlenmemiş alanlarda yürütmek veya dil ilimlerinde varılan genel kabulden farklı neticelere ulaşmak suretiyle, dil ilimlerine katkıda bulunur. Zerkeşî ile Sübkî'nin de ifade ettikleri gibi, usûlcüler nahiv ve lugat bilginlerinin Arap diline dair ulaşamadıkları sonuçlara ulaşmışlardır. Nitekim lugat kitapları lafızları ve bunların zâhirî mânâlarını zapteder, ince mânâları içine almaz ki bu ince mânâlar, lügatçının istikrasına ilave bir istikrayla gerçekleşen usûlcünün nazarına ihtiyaç duymaktadır.³³⁰ Dolayısıyla fıkıh usûlü-dil ilimleri ilişkisinde fıkıh usûlünün, dil ilimlerinin verilerini kendi amaçları doğrultusunda kullanıp zenginleştirmiş olduğu söylenebilir. Muahhar dönemde, -mesela çok benimsenen nahiv çalışmaları yapan İbnü'l-Hâcib, vaz' ilmini sistematik hale getiren İcî, Cürçânî, Taftazânî, Ali Kuşçu gibi- dil ilimleriyle uğraşan âlimlerin genelde fıkıh usûlü ile de meşgul olmaları, iki disiplin arasındaki koordinasyonu artıran önemli bir etken olmuştur.

Fıkıh usûlünün, dil analizlerini dilci nazarıyla değil, usûlcü nazarıyla yürüttüğü söylenebilir. Usûlcüler için dille ilgilenmenin esas amacı, lafız ile mâna ve buradan hareketle de lafız ile hüküm arasındaki ilişkinin esaslarını tespit etmektir. Lafzın genel olarak mâna, özel olarak da hüküm ifade ediş yollarını incelemek bu ilmin merkezî bakış açısını oluşturur. Bundan dolayı usûlcüler için dil, hükümlere ulaştırmaya yarayan bir araçtır. Dil âlimleri ise, başka herhangi bir maksat için alet edinmeksizin dil olgusunu, kendi mevcudiyetiyle ve tezahürleriyle, neyse o olarak -her bir dil disiplininin kendi

³³⁰ Sübkî, *İbhâc*, I, 7; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 9.

hususî bakış açısıyla- incelemeyi disiplinlerinin amacı olarak görürler. Birçok dil meselesini incelemek hususunda müşterek olan usûl, nahiv ve belâğatin, dille ilgili araştırmalarında varmak istedikleri amaç bakımından sahip oldukları farklı yönelişlere dair Mustafa Cemâlüddin'in toparlayıcı bir anlatımı bulunmaktadır. Onun ifadelerine göre fıkıh usulü lafzın mânaya delâletini (*nahvü'd-delâle*), nahiv kelimelerin cümle içindeki yerini belirleyen i'rab cihetini (*nahvü'l-i'râb*), belâgat ise sözün söyleniş biçim ve üslubunu (*nahvü'l-üslûb*) gözetmektedir.³³¹

Dil bahislerinin fıkıh usûlünde ele alınış ve kendi amaçları bakımından dönüş-türülüş biçimi hakkında en iyi örneklerden birisini lafızların taksimi bahsi teşkil eder. Diğer ekollere ait usûlcüler de eserlerinde lafız taksimlerine yer vermiş olmakla birlikte, Hanefî usûlcülerinin yaptıkları taksim, sistematiklik ve olgunluk bakımından daha ileri bir merhaleye tekabül eder. Hanefî usûlcüleri Debûsî ve Pezdevî'den itibaren dört ana başlık altında yirmi kavramdan oluşan bir elfâz taksimine sahiplerdir. Bu taksimin unsurları arasında yer alan sarih-kinaye, hakikat-mecaz ve hâss-âmm gibi ikili kavram gruplarının dil ve belâgat ilimlerinde de ele alınan konular arasında olduğu görülür. Usûlcüler, dil ilimlerinde dağınık ve farklı bağlamlarda ele alınan bu gibi kavramları, lafızların genel olarak mânaya, özel olarak da hükme delalet etmesi perspektifinden kendi amaçları doğrultusunda sistematize etmişler, gruplara ayırmışlar ve hem kendi disiplinleri için gerekli gördükleri yeni kavramları eklemek, hem de -muhkem ile müteşabih gibi aslen *ulûmu'l-Kur'ân* bahislerinden olan- farklı disiplinlere ait kavramları da ilave etmek suretiyle, usûl disiplini içerisinde dil bahislerinin tekamül ettirilmesine güzel bir örnek sunmuşlardır.

Belâgat disiplininin, zaman içerisinde Yunan mantığının esaslarıyla uyumlu, akılcı analize dayalı bir yapıya kavuşması ve böylece bu ilme felsefe-mantık dilinin hâkim haline gelmesiyle birlikte belâğatin fıkıh usûlü için yardımcı olma vasfı daha da kuvvetlenmiştir. Usûl literatürü -hakikat-mecaz, sarih-kinaye, beyan gibi- ele aldığı birçok bahiste, belâgat ilminden istifade eder ve onun verilerine kendi amaçları doğrultusunda katkıda bulunarak zenginleştirir.

³³¹ Mustafa Cemâlüddin, *el-Bahsü'n-Nahvî İnde'l-Usûliyyîn*, 12-13.

‘Vaz’ kavramını ilk defa tarif edip terim haline getiren Sekkâkî’den³³² sonra bilhassa İcî’nin elinde müstakil bir ilim haline getirilen vaz’ ilmi de dil ilimleri arasında fıkıh usûlüne veri temin eden önemli ilimlerden biridir. Bu disiplinin fıkıh usûlünün bir bölümü veya onun bir mukaddimesi olduğu ifade edildiği³³³ ve tedvin edilmeden önce de ele aldığı meselelerin çoğunlukla usûl literatürü içerisinde incelendiği dikkate alınırsa, iki ilim arasındaki münasebetin kuvveti kendisini daha iyi gösterir. Kelimelerle anlamları arasındaki ilişkiyi inceleyen bu ilme ait birçok bahis arasında lugavî, şer’î ve örfî vaz’ meselesi usûl için bilhassa önem arzeder. Bir kelimenin lugatta hangi anlam karşılığında vaz’ edildiği, Şâri’ tarafından lugat anlamından farklı bir anlamda kullanılan terimler (şer’î vaz’) ve her ilmin ıstılahlarının teşekkülünü de ilgilendiren örfî vaz’ bahisleri, fıkıh usûlünün birçok meselesinde karşımıza çeşitli biçimlerde çıkan bahislere Vaz’ ilminin temas ettiği meseleler hakikat-mecaz konusunu da ilgilendirmektedir. Fıkıh usûlünün dil analizlerini kendi amacına uygun olarak gerçekleştirmesi sebebiyle dil ilimlerinden farklı sonuçlara varmasına bir örnek, mecazın vaz’ yoluyla delalet edip etmediği meselesidir. Usûlcülere göre bütün lafızlar kendi anlamlarına vaz’ yoluyla delalet etmektedir. Beyan âlimlerine göre ise mecazda vaz’ sözkonusu değildir. Bu görüş ayrılığı, iki disiplinin meseleye bakış açısındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Usûlcüler lafızları –yukarıda da ifade ettiğimiz gibi- mâna/hüküm ifade etmeleri bakımından, kullanım dolayısıyla inceledikleri için her türlü mânânın lafızları ile güçlü bir bağlantı içinde olmalarını istemektedir. Zira bütün bu anlam türleri şer’î hükümlere medar olmaktadır. Beyancılar ise lafızlara delalet perspektifinden baktıkları için bir anlamın delalet açısından farklı ibarelerle nasıl ifade edileceğini konu edinmekte ve hakikat ile mecaz ve kinayenin bu bakımdan farklı olduğunu düşünmektedirler.³³⁴

Edatlar (*hurûf*) bahsi, usûl kitaplarında müstakil başlık altında ele alınan ve Arap dilinde kullanılan edatların anlamlarını açıklayan tasvirî bir bölümdür. Usûl ilmi bu bahiste nahiv ilmine tâbidir. Nasların anlaşılmasında ve bunlardan hüküm elde edilmesinde çok mühim fonksiyonları bulunduğu ve zaman zaman bir edatın farklı anlamlara hamledilmesi ilgili nasdan farklı hükümler elde edilmesine sebep olduğu için usûlcü-

³³² İbrahim Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 51.

³³³ İsmetullah, *Hâşiye alâ İsâmi’l-Vaz’iyye*’den nakleden: İbrahim Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 131.

³³⁴ İbrahim Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 49-52.

ler bu konuya gerekli önemi vermişler, ancak konunun yeniliklere açık olmayan tabiatı icabı meseleyi toparlayıp tekrarlamakla yetinmişlerdir.

Hayli spekülâtif bir karakter arzeden ve tarih boyunca sonu gelmeyen tartışmaların kaynağı olan dillerin kökeni bahsi, gerek lafız-anlam ilişkisi, gerekse naslardan hüküm elde etme hususuyla doğrudan bir ilişkisi bulunmayan bir mesele olduğu halde, dil bahisleri için genel bir giriş ve çerçeve olarak mülâhaza edildiğinden dolayı, ilk dönemlerden itibaren fıkıh usûlü literatüründe yer verilen bir bahis olmuştur.³³⁵ Köken meselesinin bir uzantısı sayılabilecek olan lafız-anlam ilişkisinin niteliği de bu bağlamda ele alınmalıdır.³³⁶

Fıkıh usûlü ile dil ilimlerinin kesiştiği önemli bir mesele dilde kıyastır. “İsimlendirme sebebindeki ortaklık nedeniyle bir şeye bir başka şeyin ismini vermek” şeklinde tarif edilebilecek olan dilde kıyas kabul edildiği takdirde, bazı fikhî meselelerde, fikhî kıyas kullanılmadan hükme ulaşılması mümkün olmaktadır. Usûlcülerin eserlerinde yer verdikleri bir başka dil meselesi de, şer’î isimlerdir. Şâri’in ‘salât’ gibi bazı kelimeleri sözlük anlamlarından şer’î muhtevaya sahip bir başka anlama naklederek kullanması olarak özetlenebilecek olan bu mesele, bilhassa Mu’tezilî usûlcülerle Eş’arî usûlcülerinden Bâkılânî arasında bir tartışma sebebi olmuştur.

Eserlerinin tertibinde mebâdî bahislerine büyük önem veren usûlcülerden Âmidî’nin ‘lugavî mebâdî’ meyanında hangi bahisleri ne şekilde incelediğini görmek, fıkıh usûlü-dil ilimleri ilişkisi hususunda bir fikir verecektir.

Âmidî, öncelikle insanlar için dilin önemini temellendiren bir mukaddimeyle konuya girer. Buna göre en değerli mahluk olan insanın yaratılış amacı, Allah’ı bilmek-

³³⁵ İsnevî, usûl kaidelerinden fer’î hükümlerin tahrir edilmesine dair kaleme aldığı eserinde her ne kadar dillerin kökeni meselesinin bazı fer’î sonuçları etkilediğine dair misaller veriyorsa da, bu misallerin dillerin İlâhî veya beşerî kökene sahip olmasından ziyade, lafızların toplum içerisindeki müşterek, uzlaşım sal anlamlarıyla kişinin niyeti arasındaki ilişkiye dair oldukları görülmektedir; İsnevî, *Temhid*, 135-144.

³³⁶ Lafızların, delâlet ettikleri anlamlara, kendi tabiatları gereği zorunlu bir bağla mı, yoksa muvazaa yoluyla zorunlu olmayan bir şekilde mi delâlet ettikleri şeklinde özetlenebilecek olan bu meselede usûlcülerin lafızla anlamı arasında tabii ve zorunlu bir bağ bulunmadığı görüşünde olduklarını belirtmek gerekir. Doğrudan ahkâmla bir alâkası olmamakla birlikte, dil olgusunun felsefî temellerinden birisini aydınlatması bakımından bunun önemli bir mesele olduğu söylenebilir. Modern dilbilimin kurucusu Saussure’ün ‘göstergelerin nedensizliği’ şeklinde formüle ettiği bu düşüncenin çeşitli boyutları, modern dil felsefesinde de tartışılmaktadır.

tir. Allah bunun için insana akıl vermiştir. Akıl, varlıkların hakikatlerini idrak etmeyi sağlayan bir özellik olup amacına ulaşabilmesi için, zarûrî önermelere dayalı nazarî öncüllere vakıf olması gerekmektedir. Bunlara vakıf olabilmek ise bir alet olmadan mümkün değildir. Bu sebeple insanlar, zihinlerinde bulunan anlamları karşıdakilere aktarmaya elverişli işaret ve göstergelere ihtiyaç duymuşlar, sözkonusu işaretlerin ise insanın ihtiyârî fiilleri cinsinden, maddi araç gereçlere dayalı olmayan, kendisine ihtiyaç kalmadığında ortada bir iz bırakmayan, her vakitte meşakkatsiz olarak yeniden kendisine başvurulabilen (tekrarlanabilir) cinsten olmasını istemişler, böylece insan cinsine mahsus kesintili seslerin çeşitli şekillerde terkip edilmesinden insan dili meydana gelmiştir.³³⁷

Âmidî öncelikle lafzı müfred ve mürekkeb olarak ikiye taksim eder, müfredi ise kendi içinde isim, fiil ve harf olmak üzere üçe ayırır. Lafzın tarifinden sonra delâlet yönlerinin mutabakat, tazammun ve iltizam olarak üçe ayrıldığını belirtir. Müfredin kısımlarından biri olan isim başlığı altında küllî-cüz'î, mutevâtî', müşekkek, müşterek, müteradif, hakikat-mecaz ve hakikatın lugavî, örfî ve şer'î kısımları, dilde kıyas ve ismin alem, sıfat, cins, müştak gibi diğer kısımları ele alınır. Müfredin diğer kısımları olan fiil ve harf'e de değinilir, harf (edat) başlığı altında Arap dilinin belli başlı edatlarının anlamları zikredilir. Bunlardan sonra, lafzın en baştaki taksiminde müfred dışındaki diğer kısım olan mürekkeb yani kelim kavramı ele alınır. Bunlardan sonra da, dilin kökeni ile lafızla mâna arasındaki ilişkinin niteliği (bir lafzın işaret ettiği anlamla arasında tabiatı gereği zorunlu bir bağlantı bulunup bulunmadığı) ele alınarak dil bahisleri nihayete erer.

Bu başlıklar arasında şer'î isimler, hakikat-mecaz, müşterek-müteradif gibi usûl ilmini yakından ilgilendiren konuların genişçe işlendiği, meseleler ele alınırken dilcilerin yanında usûlcülerin de görüşlerinin zikredildiği, ayetlerden misaller verilmek suretiyle incelenen meselelerin hüküm elde etmekteki yönlerine vurgu yapıldığı görülür.

Cüveynî, fıkıh usûlü-dil ilimleri ilişkisi ve usûlcülerin dil bahislerini ele almadaki tutumları konusunda kendi zamanına kadarki durumu şu ifadelerle özetlemektedir: "Usul ilminde en çok sözü edilen bahisler lafız ve mânalarla ilgilidir, mânalardan kıyas

³³⁷ Âmidî, *İhkâm*, I, 31-32.

bölümünde söz edilecektir. Lafızlara gelince bunlar üzerinde dikkatle durmak gerekir, çünkü şeriat Arabîdir, bir kişi nahiv ve lügat ilimlerini çok iyi bilmedikçe şeriatta müstakil bir nazar sahibi olamaz. Ancak dil ilimleri, bizzat araştırılan ve amaçlanan bağımsız bir ilim olduğu için, ihtiyaç duyulduğu halde usulcüler bu konulardan çok fazla bahsetmemişler, bu mevzuları büyük ölçüde bu ilimlere havale etmişler, kendi çalışmalarında sadece Arap dili uzmanlarının tamamının ihmal ettiği noktaları incelemeye ve şeriatın maksadını ortaya çıkarmaya özen göstermişlerdir. Bu durum, emir-nehiy, umumi-husus, istisna hükümleri ve buna benzer konularda ortaya çıkar. Dil âlimlerinin ortaya koydukları sonuçları, belirtilmese olmayacak derecede ihtiyaç haline gelmediği sürece zikretmemişlerdir.³³⁸

Fıkıh usûlünde dil bahislerinin kapladığı yer hususunda Cüveynî'nin çizdiği resmin biraz dar kaldığını, kendisinden önceki –mesela Basrî gibi- kimi usûlcülerin dil meselelerini usûl çerçevesinde inceleme hususunda kısıtlı davranmadığını ve Cüveynî'den sonra da bu bahislerin daha sistematikleştirilerek ve dil ilimlerinde ihmal edilmeyen hususların da genişçe ele alındığını belirtmek gerekir.

Fıkıh usûlü nazarıyla ele alınan dil meselelerinde aşırıya kaçmamak, dilin genel kurala aykırı istisnâî yönlerine varıncaya kadar öğrenmeye ve Arap dilinin Asma'î, Halil ve Müberred gibi büyük ustaları seviyesine erişmeye çalışmamak gerektiği de hatırlatılır.³³⁹ Usûl literatüründe dille ilgili meselelere en az yer ayıran müellif olan Şâtıbî ise, müctehidin Halil, Sibeveyh, Ahfeş, Cermî, Mâzenî... seviyesinde Arap diline vâkıf olması gerektiğini savunur.³⁴⁰

d. Fıkıh Usûlü-Mantık İlişkisi

Fıkıh usûlünün kelâmla bağlantılı olarak istimdad ettiği diğer bir ilim de mantıktır. Tezimizin giriş bölümünde de ifade edildiği üzere mantık, Gazâlî'den itibaren yalnız fıkıh usûlü için değil, bütün nazarî ilimler için metodolojik anlamda bir esas ka-

³³⁸ Cüveynî, *Burhan*, I, 43-44.

³³⁹ İbn Berhan, *el-Vusûl ile'l-Usûl*, I, 54.

³⁴⁰ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 485.

bul edilmiştir. Gazâlî aynı zamanda, fıkıh usûlü eserlerinin başına mantık bahislerini özetleyen bir mukaddime koyma geleneğinin de başlatıcısı olmuş, kendisinden sonra da bazı usûlcüler bu uygulamayı devam ettirmişlerdir. *Ravzatü'n-Nâzır* adlı eseri büyük ölçüde Gazâlî'nin *Mustasfâ*'sının muhtasarı gibi duran İbn Kudâme³⁴¹, fıkıh usûlünün mevzuu hususunda Gazâlî'nin muhtemelen tek takipçisi olan İbn Cüzey³⁴², İbnü'l-Hümâm³⁴³ ve İbn Abbâd³⁴⁴ bu usûlcüler arasında sayılabilir. Molla Fenârî fıkıh usûlünün mebdelerlerini aldığı ilimleri sayarken mantığa da yer verir, ancak ona göre mantık kelâmın çatısı altında ele alınacaktır. Mantık bahislerinin müstakil olarak değil de, kelâm mebdeleri arasında fıkıh usûlüne yardımcı olmasının gerekçesi ise şudur: Muahhar âlimler, dinî inançlara zararı olmadığını gördükleri felsefî bahisleri, en yüksek ilim olarak kelâmın meseleleri arasına katmışlar, mesela bunlar arasında yer alan nazar ve istidlâl meseleleri için İslâmî ilimler arasında kelâmdan daha elverişlisini bulamamışlardır.³⁴⁵ Tezimizin giriş bölümünde de temas etme fırsatı bulduğumuz gibi, kelâm ilminin mevzuunun tarih boyunca iki kere genişletilmesi sözkonusu olmuş, bunlardan ikincisi, kelâm gibi şer'î bir ilmin mantık gibi felsefe kökenli bir disiplinin sonuçlarına muhtaç olmasını kabullenmeyen bazı âlimlerin teşebbüsü sonucu olarak gerçekleşmiş, o ana kadar hâricî 'varlık'ı mevzu olarak benimsemiş olan kelâmın, mantığın ilgilendiği zihnî varlığı da kendi mevzuu kapsamına katmasıyla tasavvuru mümkün olabilecek en genel mefhuma, yani 'ma'lûm'a ulaşılmıştır.³⁴⁶

Molla Fenârî; nazar yoluyla elde edilen bilginin tasavvur veya tasdik şeklinde olmasından hareketle, tasavvur bilgisini sağlayan kavî-î şârih (tarif) ile tasdik bilgisini sağlayan kıyas bahislerini ve bunların etrafındaki meseleleri, nazar başlığı altında ince-ler ve daha önce İbnü'l-Hâcib'in yapmış olduğu gibi mantık özetini kelâmî mebdelere ait alana yerleştirmiş olur. Böylelikle Gazâlî ile başlamış olan fıkıh usûlü kitaplarının

³⁴¹ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-Nâzır*, I, 64-144.

³⁴² İbn Cüzey, *Takribü'l-Vusûl*, 93-128.

³⁴³ İbnü'l-Hümâm, *Tahrîr*, 7-15.

³⁴⁴ İbn Abbâd Gazâlî'nin *Mustasfâ*'daki usûlünü takip ederek kendisi de *el-Kâşif* adlı *Mahsûl* şerhine bir mantık mukaddimesi koyduğunu ve burada, Gazâlî'ninkinde bulunmayan ve ilim talipleri için gerekli birçok kaideye yer verdiğini belirtir (İbn Abbâd, *el-Kâşif anî'l-Mahsûl*, I, 125-126). Fakat her nedense elimizdeki matbu nüshada bu mukaddime yer almamaktadır.

³⁴⁵ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 184; *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar li-Îcî*, 38; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâiyi*, I, 15. Ayrıca şer'î ilimlerin en yükseğinin, başka bir ilme muhtaç olmaması gerekmektedir; Taşköprüzade, *Miftâhu's-Saâde*, 207. Bununla beraber Taşköprüzade'ye göre tedvin işi *istihsânî* olduğu için, bu konuda isteyen istediği gibi davranabilir (208).

³⁴⁶ Taşköprüzade, *Miftâhu's-Saâde*, 233.

başına mukaddime şeklinde ve esas bahislerle ilişkisi doğrudan kurulmaksızın mantık özeti yazma geleneğini İbnü'l-Hâcib ile Fenârî değiştirmiş ve bu bahsi mebâdî arasında belli bir yere oturtmuşlardır. Kelâm bilgi problemiyle ilgilendiği için mantığın istidlâl bahislerine bünyesinde yer ayırmak zorundadır. Esasında felsefeye ve kelâma ait bir bahis olan bilgi probleminin ve mantığa ait olan meselelerin niçin bir ilim olarak fıkıh usûlünde ve bazı fıkıh usûlü kitaplarının başında sözkonusu edildiği genel hatlarıyla şöyle açıklanabilir: Fıkıh usûlü delillerden hüküm çıkarmanın yollarını araştıran bir ilimdir, bu işlem akıl yürütme (nazar) vasıtasıyla gerçekleştirilebilmektedir. 'Nazar', sonuçta bize 'ilim' sağlayıp sağlamaması noktasında incelemeye tâbi tutulur. Elde edilmesi muhtemel olan ilim 'tasavvur' veya 'tasdik' şeklinde bir ilim olabilir. Delillerin hükümlere ne şekilde 'delâlet' ettiği, delilden sonuç çıkarmanın (istidlâl) ve bizzat 'delil'in mahiyetleri de incelenmesi gereken hususlar arasında yer alır.

Bunun yanında, mantık meseleleriyle birlikte delil bahsinin kelâm çatısı altında incelenmesine, bunların kelâma mahsus olmadığı ve kelâma nispetiyle fıkıh usûlüne nispetinin eşit olduğu noktasından Şemseddin İsfahânî ile İbnü'l-Hümmam gibi usûlcüler itiraz etmektedir. Zira mantık bütün kesbî ilimlerin aletidir. İbnü'l-Hümmam'a göre fıkıh usûlünde kelâma ait mebâdî olarak yalnız hâkim ve buna bağımlı olan hüsn-kubh meselesi vardır, akıl yürütmeye (*nazar*) dair olan mantıkî bahisleri kelâma dahil kabul etmek yanlıştır.³⁴⁷

2. FIKIH USÛLÜNÜN BAĞIMSIZLIĞI

Fıkıh usûlünün birçok ilimden yararlanması ve bünyesinde esas olarak farklı ilimlere ait ve birbirinden çok farklı meselelere yer vermesi, zaman zaman başka ilimlerin sınırlarında dolaşması sebebiyle disiplin hakkında bir bağımsızlık (*istiklâl*) problemi gündeme getirilmiştir. Bağımsızlık meselesine temas eden yaklaşımlar metodolojik bağımsızlık bakımından değil, meseleler ve mebde'ler açısından eleştiride bulunmuşlardır ki problem esas itibarıyla fıkıh usûlünün mebde'lerini kelâm, dil ve fıkıh ilimlerinden

³⁴⁷ Şemseddin İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 33; İbnü'l-Hümmam, *Tahrîr*, 7

elde etmesi meselesine dönmektedir. Aron Zysow da fıkıh usûlü için ortada hakiki bir bağımsızlık probleminin mevcut olduğunu söylerken bu noktadan hareket etmektedir.³⁴⁸

Klasik eserlerden Sübkî'nin *el-İbhâc*'inde³⁴⁹ ve Zerkeşî'nin *el-Bahru'l-Muhit*'inde³⁵⁰ nakledilen itiraz, bu hususta temsil edici niteliktedir: "Fıkıh usûlü; nahiv, hadis, fıkıh, kelâm gibi ilimlerden toplama bir şeydir, müstakil bir ilim değildir. Bu ilimleri bilenin fıkıh usûlüne ihtiyacı kalmaz. Bu ilim için geriye sadece kıyas ve icma gibi konular kalır. Öyleyse kendi başına bu ilmin faydası azdır." Müellifler buna dil ilimlerini misal vermek suretiyle ve fıkıh usûlünde diğer ilimlere ait konulara bakış tarzıyla, o ilimlerin kendi konularına bakış tarzının farklılığı noktasından hareketle şöyle cevap verirler: Usûlcüler mesela Arap diline keskin bir nazarla bakmışlar, nahiv ve lügat bilginlerinin Arap diline dair ulaşamadıkları sonuçlara ulaşmışlardır. Arapların kelâmı geniş, bu alanda inceleme noktaları çeşitlidir; lügat kitapları lafızları ve bunların zâhirî mânâlarını zapteder, ince mânâları zaptetmez ki bu ince mânâlar, lügatçının istikrarına ilave bir istikrayla gerçekleşen usûlcünün nazarına ihtiyaç duyar. Ayrıca bu hususta somut örnekler de verilir. Şu halde fıkıh usûlünün bağımsızlığı içerdiği meselelerin tamamının kendisine mahsus olmasında değil, meselelere yaklaşımındaki metod ve bakış açısında yatmaktadır denilebilir.³⁵¹

Nitekim bazı usûlcüler bu ilmin, içerisinde çeşitli ilimleri veya çeşitli ilimlere ait meseleleri barındırdığını kabul etmekle birlikte bunun müstakil bir ilim olmasına zarar vermediğini ifade etmişlerdir. Neseî, fıkıh usûlünün kelâm, nazar³⁵², fıkıh, nahiv gibi çeşitli ilimleri câmi olan şerefli bir ilim olduğunu ifade eder.³⁵³ İcî, bu ilmin usûl ve furûya dair çeşitli ilimleri içinde barındırdığını belirtir.³⁵⁴ Karâfî, fıkıh usûlü adı verilen

³⁴⁸ Aron Zysow, *The Economy of Certainty*, 2.

³⁴⁹ Sübkî, *İbhâc*, I, 7.

³⁵⁰ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhit*, I, 9.

³⁵¹ Fıkıh usûlünün bağımsız bir disiplin oluşuna yöneltlen bu itirazın bir benzeri, -çalışmamızın ikinci bölümünde de görüleceği gibi- fıkıh usûlüne en çok benzeyen Batılı hukuk disiplini olan hukuk teorisi hakkında da ileri sürülmüştür. Aleksander Peczenik'e göre hukuk teorisinin "muhtevası hukuk felsefesi, hukuk metodolojisi, hukuk sosyolojisi, normatif kavramların mantıksal analizi, biraz mukayeseli hukuk ve biraz da ulusal pozitif hukuk araştırmasının bir karışımıdır. Hukuk teorisinin didaktik değeri büyüktür. Hukuk öğrencilerine felsefe ve sosyal doktrinler hususunda giriş mahiyetinde bilgiler verebilir. (...) Hukuk teorisinin bilimsel değerine gelince, sorunludur. Hiç kimse aynı anda felsefi, mantıkî, sosyolojik ve hukukî disiplinlerde salahiyyetli olamaz." (Aleksander Peczenik, *Scientia Juris*, 12).

³⁵² Burada mantık kastediliyor olmalıdır.

³⁵³ Neseî, *Şerhu'l-Muntehab fi Usûli'l-Mezheb*, 2-3.

³⁵⁴ İcî, *Şerh alâ Muhtasari İbnü'l-Hâcib* (haşiyeleriyle beraber), I, 5.

ilmin birçok konuyu içine aldığını; mesela temsil için fıkıhtan büyük bir cüz, lafızlara dair durumları bilmek için Arap diline ait ilimlerden büyük bir cüz, kelâmdan hüsn ve kubh, nübüvvetin doğruluğu ve nebilerin ismeti gibi büyük bir cüz, nahv ile tasriften ve diğerlerinden bir cüz içerdiğini, bütün bunların fıkıh usûlünün müsemmasına dahil olduğunu ifade eder.³⁵⁵ Şii alim Murtaza, *Zeria* adlı eserinde, usûlü'd-din'den elde edilen mebdeler üzerine bina edilmiş olsa da, fıkıh usûlü müstakil bir ilimdir demektir.³⁵⁶

Felsefe-mantık birikimini ve dilini eserlerinde kullanan muahhar âlimler, mevzu-mesâil-mebâdî konusundaki yaklaşımlarını fıkıh usûlüne tatbik etmek, fıkıh usûlünün yararlandığı ilimleri mebdâdî kategorisine yerleştirmek ve usûlün kendine mahsus meselelerini belirginleştirmek suretiyle bu ilmin istiklâli/bağımsızlığı meselesine genellikle kabul gören bir açıklama getirmişlerdir.

Bazı âlimler de, fıkıh usûlünün ilk doğuşuna dikkat çekerek İslâm toplumunun bu ilmin tedvin edilmesine niçin ihtiyaç duyduğunu temellendirmeye çalışmışlar, böylece bağımsızlık meselesini bir başka açıdan ele almışlardır. İbn Haldun; fıkıh usûlünün İslam toplumu içerisinde sonradan ortaya çıkan bir ilim olduğunu, zira selefin bu ilme ihtiyaçları olmadığını, ilk nesil ortadan kalkınca bütün ilimlerin birer 'sınâat'e dönüştüğünü, bunun üzerine fakih ve müctehidlerin fıkıh usûlüne dair kanun ve kaideleri elde etmeye ihtiyaç duyduklarını ve böylece müstakil, fıkıh usûlü isimli bir ilim ortaya koyduklarını söyler. Bu ilimde ilk eserin Şâfiî'nin *Risale*'si olduğunu, Hanefî usûlcülerin kendisini takip ettiklerini ve bu ilmin kaidelerini tahkik ve bu konudaki sözü genişlettiklerini ifade eder.³⁵⁷

Taftazânî'nin fıkıh ve fıkıh usûlü ilminin doğuşuyla ilgili genel açıklaması şöyledir: İnsan başıboş bırakılmamıştır, onun her bir fiiline Şâri tarafından bir hüküm takdir edilmiştir, bu hükümlerin herbirinin kendine mahsus bir delili vardır, bütün cüz'iyatı ihata etmek mümkün olmadığından hükümler bu delillerden kimi zaman istinbat ve kıyas suretiyle çıkarılır. Böylelikle bazı kaziiyeler ortaya çıkmıştır ki bunların mevzuları mükelleflerin fiillerinden, mahmulleri de Şâri'in hükümlerinden ibarettir. İşte bu delillerden çıkarılan bu hükümleri bilmeye fıkıh ismi verilmiştir. İlim adamları bu delil ve

³⁵⁵ Karâfî, *Nefais*, I, 161

³⁵⁶ *Zeria* s. 7'den naklen G. Makdisi, *Ibn Aqil*, 81.

³⁵⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, 425-426

hükümlerin genel özelliklerini ve ayrıntılarını incelemiş, delillerin dörde, hükümlerin de beşe raci olduğunu görmüşlerdir. Daha sonra bu delillerden söz konusu hükümlere istidlâl keyfiyeti üzerinde ayrıntılı olarak değil, icmâlen ve umumi olarak düşünmüşler, bunun sonucunda delillerden hükümlere istidlâl keyfiyetine, bu istidlâlin yollarına ve şartlarına dair bazı küllî kaziyyeler ortaya çıkmıştır. Bu kaziyyeler, tafsîlî delillerinden cüz'î hükümleri istinbat etmeye ulaştırıcı mahiyettedir. Bu kaziyyeleri zabt ve tedvin etmişler, buna bazı ilave ve tamamlayıcı bahisler, ihtilaflar ve diğer uygun şeyler eklemişler, elde edilen ilme fıkıh usûlü demişlerdir. Fıkıh usûlü böylelikle; kendileriyle fıkıha ulaşılan kaideler ilmi olmuştur.³⁵⁸

Şu halde fıkıh usûlü, fıkıh ilminin ortaya çıkışından sonra, bu ilme ait tek tek hükümler üzerinde yapılan teorik bir bakış ve tefekkürün zorunlu neticesi olmaktadır.

Yine Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*'de toplumsal ve tarihsel bir bakış açısından fıkıh usûlünün ortaya çıkışını şöyle anlatmaktadır:

“İlk müslümanlar -ashab ve tabiîn (ra)- akidelerinin safiyeti, Resulullah (sav) ile sohbetlerinin bereketi ve O'nun çağına yakın bir zamanda yaşamaları, hadise ve görüş ayrılıklarının az oluşu, güvenilir ve emin âlimlere başvurma imkânına sahip olmaları sebebiyle iki ilmi [*ilmü's-şerai' ve'l-ahkâm ile ilmü's-sıfât ve't-tevhîd*] tedvin etmeye, bunları bablar ve fasıllar halinde tertip etmeye, maksatlarını fer'ler ve asıllar olmak üzere takrir etmeye ihtiyaç duymamışlardı. Ta ki müslümanlar arasında fitneler zuhur etti, din imamlarına isyan etmeler galebe çaldı, görüşler ayrıldı, bidatlara ve hevalara meyil ortaya çıktı, fetvalar ve yeni zuhur eden hadiseler, mühim işlerde âlimlere müracaatlar çoğaldı. İşte o zaman âlimler nazar, istidlâl, ictihad ve istinbatla, kaideleri ve asılları sağlam bir şekilde ortaya koymakla, babları ve fasılları düzenlemekle, delillerden meseleler çıkartmayı fazlalaştırmakla, cevaplarıyla birlikte şüpheler irad etmekle, yeni terimler vaz' etmekle, mezhep ve görüş ayrılıklarını açıklamakla meşgul oldular. Tafsîlî delillerinden amelî hükümleri bilmeye 'fıkıh', hükümleri ortaya koyması bakımından delillerin ahvalinden icmalen bahseden ilme fıkıh usûlü,³⁵⁹ delillerine dayanarak akideler-

³⁵⁸ Taftazânî, *Telviḥ*, 52. İzmirî (*Hâşiye ale'l-Mir'ât*, I, 39) ve Güzelhisârî (*Menâfiu'd-Dekâyık*, 11) gibi âlimler, bu açıklamayı benimseyerek tekrar etmişlerdir.

³⁵⁹ Bu noktayı Kestelî şöyle açıklıyor: “Yani onlar dili, örfün ve şeriatın kullanımlarını, aklın ve naklin delaletlerinin ahvalini incelemekten kendilerinde hasıl olan melekeye fıkıh usûlü dediler. Bu inceleme

den bahseden ilme kelâm dediler.”³⁶⁰ Taftazânî’nin bu açıklamasından Kestelî’nin çıkardığı sonuçlardan birisi, bu üç ilmin sahabe ve tabiîn zamanında mevcut olmakla birlikte onların bunları tedvin etmeye ve bunlara isim vermeye ihtiyaçları olmadığıdır.³⁶¹

Klasik alimler fıkıh usûlünün doğuşunu dinî ve toplumsal bir iç zorunlulukla, İslamî ilimlerin tabiatı gereği anlayışıyla açıklarken Batılı İslâmiyatçıların, meseleyi çeşitli gruplar (gelenekselcilik-akılcılık) arasındaki çatışma-uyuşma ekseninde değerlendirdikleri görülür. Mesela Hallaq’a göre fıkıh usûlü ilminin ortaya çıkması, 3. asrın sonunda gerçekleşen gelenekselcilik-akılcılık uzlaşmasının ürünüdür. Bu uzlaşma, usûl ilminin yolunu hazırlamıştır. Sayrafi, Kaffal ve diğerlerinin elinde gelişimini tamamladıktan sonradır ki bir asır önce Şafii’nin yapmak istediği sentez önem kazanmış, bu önem kendisini *Risale*’ye yazılan şerhler şeklinde göstermiş ve Şafii’ye geriye dönük olarak usûl ilminin kurucusu ünvanı verilmiştir.

Buna göre Şâfiî’nin gerçekleştirmek istediği şey, devrinde hakim olan iki hukuk anlayışını, gelenekselcilik ile rasyonalizmi telif etmekte; yani hukukun nihâî kaynağı olarak nasları vurgulamak, bunun yanında kıyas şeklinde formüle edilen ve sıkı kurallara bağlanan icthadı da kabul etmek suretiyle akla da yer vermek. Bu telif çabası onun devrinde yankı bulmamıştı, her iki taraf da buna iltifat etmemiş ve Şafii’yi kendilerinden saymamışlardı. Onun vefatından yaklaşık bir asır sonra bu telif bir başka şekilde gerçekleşmiş, bu olurken her iki taraf da bazı tavizler vermişler (mesela Hanbeliler kıyasa yer vermiş, Abdülcabbar ile Basri gibi Mutezililer nasların kaynaklık değerini vurgulamışlar) bu tavizleri veremeyen ekoller marjinal kalarak tarihten silinmişlerdir. İşte bu uzlaşmadan sonradır ki Şafii’nin projesi önem kazanmış ve geriye dönük olarak Şafii’ye fıkıh usûlünün kurucusu ünvanı verilmiştir. Halbuki *Risale*, tam bir fıkıh usûlü eseriyle karşılaştırılırsa, muhteva olarak çok eksik olduğu gibi metod olarak da çok farklı ve geridedir. Bu eserin vurguladığı hususlar, sonra gelişen haliyle fıkıh usûlünün metod ve muhtevasından çok başka yeredir. *Risale*, üçüncü asırda hiçbir şerhe ve reddiyeye konu olmamış, 4. asrın başından itibaren birdenbire üzerine şerhler ve reddiyeler kaleme alınmıştır.

sonucunda, hükümleri ortaya koymaları bakımından bütün şer’î delillerin ahvalini icmalî surette bilmek yönünde kâmil bir istidad (*teheyyü’ tâmm*) elde ettiler.” Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Akâid*, 12.

³⁶⁰ Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, 3.

³⁶¹ Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Akâid*, 14.

İbn Süreyc ile talebeleri, gelenekselcilik ile akılcılık arasında bir uzlaşmayı gerçekleştirebilmiş, bu sayede bir hukuk teorisinin ortaya çıkması mümkün hale gelmiştir. Fıkıh usûlü hakkında yazan ilk Şafii alimler İbn Süreyc'in talebeleridir (İbn Haykeveyh, Mervezî, Ebu Bekir Farisî, İbn el-Kâss, Sayrafi, Kaffal eş-Şâşî...) 4. asrın başlarında fıkıh usûlü ortaya çıkmış, ilk dönem Hanefî alimlerinin bu ilmin kurucusu oldukları yönündeki yaygın iddiaya tepki olarak Şafii kurucu sima olarak lanse edilmiştir. Bundan bir asır sonra bilhassa Şafii menakıbları sayesinde bu imaj iyice pekişecektir. Ebu Hatim Razi (v. 327) ile Beyhaki (v. 459) arasında bu kanaatin yerleştiği kesindir. Daha sonra Fahreddin Razi, Şafii'nin usûle göre konumunu, Aristo'nun mantık ilmine göre konumuyla mukayese edecektir. *Risale* üzerine yazılan şerhlerin bu sıralarda sona ermesi de, onun kurucu imajının yerleşmesiyle bağlantılıdır, bu imaj yerleşince artık şerhlere gerek kalmamış, zaten usûl ilminin mecrası da bu kitabın ele aldığı konulara nispetle çok daha kompleks bir hal almış ve metodolojisi değişmiştir.³⁶²

G. Makdisi'ye göre, klasik İslam medeniyetinde üç nevi teoloji ortaya çıkmıştır: kelâm, fıkıh usûlü, usûlü'd-din.³⁶³ İslamda, mevzuu Tanrı olan teolojiye tam olarak tekabül eden bir şey yoktur, zira gelenekselci İslama göre Allah'ın zatı bir ilim konusu olamaz; ancak O'nun emir ve nehiyleri olabilir. Makdisi, klasik İslam medeniyetinde ortaya çıkan üç nevi teolojiden biri olan fıkıh usûlünün, diğer bir nevi olan kelâma karşı, ilk olarak Şafii tarafından tesis edildiğini savunur. Ona göre Şafii aynı zamanda hem bir hukuk, hem de bir teoloji –bir *juridical theology*- olan bu ilmi Mutezilî felsefî teolojiye mukabil olarak vaz etmiş ve buna *usûlü'd-din* demiştir ki sonraları bu isim usûlü'l-fıkıh olacaktır. Şafii'nin orijinal fıkıh usûlü tasavvurunda, hukuk teorisi ve felsefesi denebilecek herhangi bir şey yoktur. İbn Akil bu ilme –temel bir önem atfettiği- felsefî bir unsur katmıştır.³⁶⁴

Makdisi'ye göre Şafii'nin *Risalesi* şu iki şeyin tamamlanmasında yardımcı olmuştur: 1) Kelâmın müfredat dışı, bazen hoş görülen, bazen yerilen bir ilim konumuna

³⁶² W. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, 30-35. Aron Zysow da, Hanefî fıkıh usûlünün otomisini ifade ettiği bir bağlamda, fıkıh usûlü tarihinin Şafii'nin *Risâlesine* düşülen dipnotlardan ibaret olduğu düşüncesinin yanlışlığına dikkat çeker: Zysow, *The Economy of Certainty*, 3.

³⁶³ Teoloji terimini ilk olarak Abelard (v. 1142) kullanmıştır.

³⁶⁴ George Makdisi, *Ibn Akil*, 73-74; 79. G. Makdisi'nin, uzun yıllar üzerinde çalıştığı İbn Akil'e, fıkıh usûlü tarihinde gerçekte sahip olduğundan çok daha fazla bir önem atfettiği dikkati çekmektedir.

düşmesini sağlamak 2) Kelâmın yerini, İslâmın ortodoks teolojisi olarak tartışmasız biçimde fıkıh usûlünün almasını sağlamak.

Bazı klasik âlimlerin, fıkıh usûlünün kökenlerini Hz. Peygamber döneminde arama teşebbüslerinin doğru olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.³⁶⁵ İlimlerin; toplumların ve medeniyetlerin varlık ve bilgi anlayışlarının, ben idrâklerinin tekemmülü nispetinde bir ihtiyaç haline geldiğini ve asırlar içerisinde varlık sahasına çıkıp tekâmül ettiğini söylemek daha doğru olacaktır. Hallaq'ın da ifade ettiği gibi fıkıh usûlünün temellerinin dördüncü asra dayandığını, bütün olarak bize kadar ulaşmış olmayan metinleri dikkate almadığımız takdirde ve kullanılan ilim dilinin olgunluğu, sistematiklik ile disiplinin belli başlı bütün konularını içermek gibi kriterler göz önüne alınırsa, ilk olgun fıkıh usûlü eserinin Basrî'nin *Mu'temed*'i olduğunu ifade etmek mümkün görünmektedir.

E. FIKIH USÛLÜNÜN MESELELERİ (*MESÂİL*)

1. BİÇİM YÖNÜNDEN FIKIH USÛLÜ MESELELERİ

Bir fıkıh usûlü meselesi, terim anlamıyla kullanıldığında, mantıkî forma uygun bir kaziyye/önermedir. Bu önermenin mevzû ve mahmulü bulunmaktadır.³⁶⁶ Bir fıkıh usûlü meselesi denildiğinde, açıklamasını ve ispatını bu ilmin tekeffül ettiği bir mesele anlaşılmalıdır. Râzî ve Âmidî gibi bazı usûlcüler, eserlerini mesele altbaşlıklarına göre tasnif etmek suretiyle fıkıh usûlünün tek tek bütün meselelerini göstermek istemişlerdir.

³⁶⁵ Mesela bkz. Sübkî, *İbhac*, I, 8-9. Zerkeşî, Resulullah'ın (s.a.v.) cevami'-i kelim olan sözlerinde bu ilme işarette bulunduğunu belirtir (*el-Bahru'l-Muhît*, I, 3), Karâfî'ye göre sahabe ile tâbiîn fıkıh usûlü ıstılahlarını kullanmamakla birlikte, bu ıstılahların mânâları onlar nezdinde mevcuttu. (*Nefais*, I, 100). Bu hususta İbn Haldun'un fıkıh usûlü için 'İslamda sonradan zuhur eden ilimlerden' şeklindeki ifadesi, en anlamlı yaklaşım olarak kabul edilmelidir.

Modern dönemde de kimi müelliflerin eserlerinde (mesela bkz. Seyyid Bey, *Medhal*, I, 6 vd.) fıkıh usûlü tarihi "Hz. Peygamber döneminde, sahabe döneminde, tabiîn döneminde... fıkıh usûlü" gibi şemalar halinde incelenmektedir.

³⁶⁶ Doğru ve yanlış muhtemel olan tam bir mürekkep ifade; hüküm içermesi bakımından kaziyye, doğruya ve yanlış muhtemel olması yönünden haber, hüküm ifade etmesi bakımından ihbâr, delilin cüz'ü olması bakımından mukaddime, delille talep edilmesi yönünden matlûb, delil yoluyla elde edilmesi bakımından netice, bir ilimde yer alması ve hakkında incelemede bulunulması bakımından da mesele adını alır. Bütün bunlar öz bakımından aynı, itibar yönünden farklıdır ve farklı bakış açılarına göre farklı isimler edinir. (Taftazânî, *Telvîh*, I, 53).

Sadruşşeria yukarıda da ifade edildiği üzere delillerle hükümleri beraberce mevzu olarak kabul eder ve bu ikisi arasındaki ilişkiyi sübût-isbât terimleriyle ortaya koyar. Her fıkıh usûlü meselesinin mevzuu nihâî olarak ilmin mevzuuna, mahmûlü de ilmin mevzuunun zâtî arazlarına râcî olduğu için, bütün fıkıh usûlü meselelerinin deliller ve hükümlerle, sübût ve isbât ameliyesiyle alâkadar olduğu kabul edilir. Buna göre meselelerin bir kısmı delillerle, bir kısmı da hükümlerle alâkalıdır. Mevzuyu oluşturmak noktasında müşterek olsalar da, bu ilimde delillerin hükümlere göre önceliği olduğu da ifade edilir. Nitekim hükümler bahsi, deliller vasıtasıyla sâbit olması bakımından bu bahse mülhak sayılmakta; hâkim, mahkûm bih ve mahkûm aleyh bahisleri de hüküm bahsine taalluk ettiği için fıkıh usûlü bahisleri arasında yer almaktadır.³⁶⁷

Sadruşşeria, Îcî, Taftazânî ve Cürçânî gibi muahhar usûlcüler, kendileriyle fikhî sonuçlara ulaşılan küllî kaideler ilmi olarak gördükleri fıkıh usûlü meselelerini temel bir kazıyye şablonuna indirgemektedirler. Buradaki kaidelerden maksad, kendileriyle yakın bir aracılık yoluyla (*tavassul-i karîb*)³⁶⁸ fıkha ulaşılan küllî kazıyyelerdir. Bu kazıyyeler fıkıh meselelerinin hükmüyle ilgili olarak yapılan mantıkî bir istidlâlde, kıyas şekilleri arasında birinci şekle göre kübrâ (büyük önerme) olur.³⁶⁹ Mesela: Sübûtuna kıyasın delâlet ettiği her hüküm sabittir. Falan hükmün sübutuna kıyas delalet etmektedir, şu halde bu hüküm sabittir. Bu kıyasta birinci kazıyye söz konusu küllî kazıyye olup bu aynı zamanda bir fıkıh usûlü meselesidir. Bu kazıyye bazen fıkıh usûlü meseleleri arasında aynen zikredilmez, ancak aynen zikredilen bir başka kazıyye içinde münderic olur. Mahkum bih ve mahkum aleyh ile ilgili bahisler de hep bu küllî kazıyye içinde mündericdir. Dolayısıyla her fıkıh usûlü meselesi mantıkî bir kıyasın sonucu olup bu kıyasın kübrâsını teşkil eden küllî bir kazıyyenin kapsamına dahildir ve fıkıh usûlünün temel bütün bahislerini, söz konusu küllî kazıyye modeli içerisinde ele almak imkanı vardır. Usûlün bütün meseleleri, şu ifadeye racidir: Sübutuna filan delilin delalet ettiği her falan hüküm, sabittir. Bu kazıyyenin küllî sayılabilmesi için mensuh, daha tercihe

³⁶⁷ Sadruşşeria-Taftâzânî, *Tavzih-Telvih*, I, 57.

³⁶⁸ ‘Tavassul’, usûlcülerin nazarında fıkıh usûlünün fikhî hükümler elde etmeye vesile olmak şeklindeki ana işlevine işaret eden bir kavram olup, ‘karîb’ ve ‘ba’îd’ olmak üzere ikiye ayrılmış; usûl ilminin fikhî sonuçlar elde etmeye vesile oluşu bunlardan birincisine, fıkıh usûlünün mebdâî’ini oluşturan kelâm ve Arap dili gibi ilimlere ait kaidelerin, fikhî hükümler elde etmeye vesile oluşu da ikincisine dahil kabul edilmiştir. (Taftâzânî, *Telvih*, I, 52).

³⁶⁹ Daha doğrusu iktirânî bir kıyasta kübrâ olan söz konusu kazıyye, istisnâî bir kıyasta mülâzeme yoluyla delalette bulunur. (İbn Kemâl, *Tagyîru’t-Tenkîh*, 7).

şâyân ve eşit seviyede bir delille tearuz etmiş, icmâyâ muhalif olmamalıdır.³⁷⁰ Sadruşşeria bu kaziyye şablonunun da yer aldığı kıyas modelini, fıkıh usûlünün ana konuları arasında yer alan mahkûm aleyh ve mahkûm bih'i de içine alacak şekilde şöyle formüle eder: *Küçük Önerme*: ... falan hüküm, ... mükelleften sâdır olan ... fiiline taalluk etmek-te; bu hükmün sübûtuna engel olacak avâız bulunmamaktadır. Bu hükmün sübûtuna ... kıyası delâlet etmektedir.

Büyük Önerme: Mezkur sıfatlara sahip olan ve sübûtuna belirtilen kıyasın delâlet ettiği her hüküm, sâbittir.

Sonuç: Şu halde bu hüküm sâbittir.

Bu kıyastaki büyük önerme bir fıkıh usûlü meselesidir.

Buradaki yaklaşım, fıkıh usûlünün mantıkî kıyaslar şeklinde tertip edilmiş dellillerle fıkıh bilgisine götüren bir disiplin olduğu tasavvurunu göstermektedir.³⁷¹

³⁷⁰ Sadruşşeria, *Tavzih*, I, 51-55; İcî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, 21-22; Taftazânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, 22; Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, 22; İbn Kemâl, *Tağyîru't-Tenkîh*, 7-9.

³⁷¹ “Şâri” tarafından insanların her fiiline birer hüküm vaz’ olunmuştur. Her hüküm kendine mahsus bir delile müstenid olup lede’l-hâce işbu delilden istinbât olunur. Husûsî bir hüküm ta’yîn olunmayan yerlerde dahî muayyen olan hükümlerden hangisine münasib ise ana kıyasen hükmolunur. Bu vechile birtakım kazâyâ hâsıl olur ki anların mevzûu ef’âl-i mükellefîn, mahmûlû işbu ef’âlin gerek esasen malum olan ve gerek kıyasen ta’yîn edilen hükümleridir. İşte bu kazâyâ-yı cüz’iyyeyi hükümlerin müstenid olduğu edille-i tafsiliyyeden istinbat tarikiyle bilmeğe ‘fıkıh’ tesmiye olundu.

Ba’dehu işbu edille ile ahkâmın tafsiline nazar edilerek edillenin Kitab, sünnet, icmâ, kıyasa; ahkâmın dahî vücûb, nedb, hürmet, kerâhet, ibâhaya râci olduğu görüldü. Ahkâm-ı cüz’iyyenin tafsîlâtına girişilmeksizin alâ vechi’l-icmâl edileden istinbâtına nazar edildikde işbu deliller ile ahkâm-ı mezkûre üzerine istidlâl etmenin keyfiyetine ve turuk ve şerâitine müteallik birtakım ‘kazâyâ-yı külliyye’ hâsıl oldu ki işbu kaziyyelerden her biriyle pek çok ahkâm-ı cüz’iyyenin edille-i tafsiliyyesinden istinbâtına tavassul olunur. İşte bu kazâyâ-yı külliyye cem’ ve anlara birtakım mütemmimât ilhâk edilmiş ve bundan hâsıl olan ilme dahî ‘usûl-i fikh’ tesmiye olunmuştur.

Bir mes’ele-i fikhiyyenin delilinden istinbâtı hususunda bu kazâyâ-yı külliyyeden biriyle istidlâl olundukda ya kıyas-ı iktirânî veya kıyâs-ı istisnâî tarîkına mürâcaat olunur. Kıyas-ı iktirânî tarîkıyla istidlâl olunursa bu ‘kaziyye-i külliyye’ anın kübrâsı vâki’ olur; kıyas-ı istisnâî tarîkıyla istidlâl olunursa mukaddime-i şartiyye olur. Mesela Ma’dûmun bey’i bâtl iken bu kabilden olan istisnâ’ın cevazı icmâ ile sâbittir. Binâenaleyh ‘İstisnâ’ ma’mûl bihdir’ mes’ele-i fikhiyyesinin delilinden istinbâtı hususunda ber vech-i zir iki suretle istidlâl edilebilir.

Evvelâ kıyas-ı iktirânî tarîkıyla istidlâl:

Suğrâ: Cevaz-ı istisnâ’, sübûtuna icmân delalet ettiği bir hükümdür.

Kübrâ: Sübûtuna icmân delalet ettiği her hüküm, sâbittir.

Netice: Binâenaleyh, cevâz-ı istisnâ’ sâbittir.

Sâniyen, kıyas-ı istisnâî tarîkıyla istidlâl:

Mukaddime-i şartiyye: Cevâz-ı istisnâ’ın sübûtuna icmâ delalet ederse, bu hüküm sâbit olur.

Mukaddime-i Vaz’iyye: Lakin cevâz-ı istisnâ’ın sübûtuna icmâ delalet ediyor.

Netice: Binâenaleyh, cevaz-ı istisnâ’ sâbittir.

Sadruşşeria'ya göre bu ilimde, fıkıh usûlünün mevzuunu oluşturan deliller ile hükümlerin zâtî arazları incelenmekte olup, delillerin zâtî arazları üç sınıftır. 1) Bu ilimde incelenen zâtî araz olup hükümleri isbât etmesi/sâbit kılmasından ibarettir. 2) Fıkıh usûlünde incelenmemekle birlikte, incelenen zâtî arazların lâhık olmasında rol oynarlar. Mesela delillerin umûmî, müşterek, haber-i vahid oluşu vb. gibi arazlar böyledir. 3) İlk iki gruba girmeyen zâtî arazlardır; mesela delillerin kadim-hâdis, isim veya fiil cümlesi, mu'rab-mebnî oluşu gibi arazlar böyledir. 1. gruptaki arazlar bu ilmin meselelerini oluşturan kaziyyelerde mahmul olurlar. 2. gruptakiler kimi zaman bu kaziyyelerin mevzularının vasıfları ve kayıtları olurlar; mesela: “Bir kişinin rivayet ettiği haber, hükümde zann-ı galip doğurur.” Kimi zaman bu kaziyyelerin mevzuu olurlar; mesela: “Âmm hükmü kat'î bir surette icab eder.” Bazen de bu kaziyyede mahmul olurlar; mesela: “Nefy mevkiinde nekre âmmıdır.”

Aynı şekilde hükmün zâtî arazları da üç sınıftır: 1. Fıkıh usûlünde incelenendir ki bu, hükmün söz konusu delillerle sabit olmasıdır. 2. Fıkıh usûlünde incelenmeyip, incelenenlerin lahık oluşunda rolü bulunandır. Mesela hükmün, bâliğ'in yahut sabînin vb. fiiline taalluk etmesi gibi. 3. İlk iki gruba girmeyenlerdir. 1. grup, bu ilmin meselelerini teşkil eden kaziyyelerde mahmul olur. 2. grup ise aynı şekilde kimi zaman bu kaziyyelerin mevzularının vasıfları ve kayıtları olur. Kimi zaman da mahmul olur; mesela: “İbadete taalluk eden hüküm, haber-i vahidle sabit olur.”; “Ukubet kıyasla sabit olmaz.”; “Sabinin zekat vermesi ibadet hükmündedir.” Her iki kısma (deliller ve hükümler) ait 3. gruplar bu ilmin ve meselelerinin dışındadır.³⁷²

İşte, bu kıyaslardan birincisinin kübrâsı ve ikincisinin mukaddime-i şartiyyesi birer kaziyye-i külliyyedir ve usûl-i fıkıhın bir mes'elesidir. Bu kaziyye ile ilm-i fıkıhın daha pek çok mesâilinin delilinden istinbatı hususunda istidlâl olunur. Diğer kazâyâ-yı külliyyeden herbiri de böyle nice cüz'ıyyâtı isbat eder.

Mesâil-i usûliyye, bazen işbu mukaddimelerin birer hali olur. Şöyle ki edille-i şer'ıyyeden herbirinin bir hüküm isbât edebilmesi, lâzım gelen şerâiti şâmil olmasına ve meselâ ol delilin mensuh olmamasına, ana mu'âriz veya müsâvî veya râcih diğer bir delilin bulunmamasına vâbestedir. Kübrâ veya mukaddime-i şartiyye vâki' olan bir kaidenin külliyeti işbu kuyûd ve şurûtun tahakkukuyla hâsıl olur. Anıncün bu kuyûda müteallik mebâhis, kıyasın bir mukaddimesini teşkil eden kaide-i mezkûrede münderic ve usûl-i fıkıh mesâilinden ma'dûddur.

İlm-i usûl mesâilini teşkil eden kâide-i külliyye bazen bu ilimde aynen mezkûr olmayub aynen mezkûr olan diğer bir kaziyye-i külliyyede münderic olur. Bu halde delalet-i tazammuniyye tarîkıyla ilm-i usûl mesâilinden olur; mesela: ‘Bir yerde kıyas vücûba delalet ederse orada vücûb sâbit olur.’ kaidesi aynen mezkûr değildir; lâkin ‘Kıyas hangi bir hükmün sübûtuna delalet ederse o hüküm sâbit olur’ kaidesinde dahildir.’ (Mahmud Esad Seydişehrî, *Telhîs-i Usûl-i Fıkıh*, 20-23).

³⁷² Sadruşşeria, *Tavzih*, I, 56-57.

Fıkıh usûlünün bu tarz bir akıl yürütmeyele fikhî hükümlere ulaştırması, Sadruşşeria'ya göre müctehidler için geçerli bir yoldur. Mukallidlerin kıyası ise şöyledir: Falan hüküm benim için geçerlidir, çünkü –mesela- Ebu Hanife'nin görüşü budur. Onun kabul ettiği bütün hükümler benim için geçerlidir. Sadruşşeria, bu sonuncu kaziyyenin de fıkıh usûlüne dahil olduğunu ve bu yüzden bazı ulemanın eserlerinde taklid ve istifta bahislerinin yer aldığını ifade eder. Bununla birlikte kendisi de delillere taalluk etmesi bakımından mukallid, müstefî ve ictihad bahislerine yer vermektedir. Ancak Taftazani ve Molla Fenârî böyle bir önermenin fıkıh usûlü bahisleri arasında yer aldığı görüşünü eleştirmişler, taklidle ilgili bahislerin, ictihadın mukabili olduğu için usûl kitaplarında yer bulduklarını ifade etmişlerdir.³⁷³

2. FIKIH USÛLÜNÜN İÇERİĞİ VE SİSTEMATİĞİ

Fıkıh usûlünün hangi mesele ve bahisleri içerdiği hususu, bu ilmin mahiyetine dair en önemli noktalardan birisidir. Fıkıh usûlü literatürü incelenecek olursa, kimi usûlcülere göre önem taşıyan birçok bahsin diğerleri tarafından hiç ele alınmadığı görülecektir. Wael Hallaq da fıkıh usûlü eserlerindeki bu muhteva farklılığına dikkat çeker ve aynı asırda yazılan usûl eserlerindeki muhtevanın dahi önemli ölçüde birbirinden farklılık arzettiğini belirtir. Azimet ve ruhsat gibi rastgele seçilmiş iki başlığın mesela şu müelliflerin eserlerinde hiç yer almadığı tespitinde bulunur: İbn Hacib, Şirazi, Cüveynî (*Burhan*), Tilimsânî. Yunan mantığının fıkıh usûlüne dahil edilip edilmeyeceği, kelâm ilminde işlenen ilim teorileri, huruf-i meânî, fikhın yardımcı kaynakları gibi birçok konunun da bu minvalde olduğunu ifade eder.³⁷⁴

Usûlcülerin ilmî birikimleri ve mensup oldukları ekoller, fıkıh usûlü eserlerinde hangi konuları işledikleri hususunda önemli birer etkindir. Mesela aklın mahiyeti ve özellikleri gibi felsefî bir konu, birçok usûlcünün eserlerinde yer almazken, bazı mütekellim usûlcülerle Sadruşşeria ve Fenârî gibi muahhar Hanefî usûlcülerin eserlerinde genişçe tartışılmaktadır. Hüsn-kubh meselesi birçok usûl kitabında yer almakla birlikte,

³⁷³ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi'*, I, 10.

³⁷⁴ W. Hallaq, "Usûl al-fikh: Beyond Tradition", *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*, 179-180.

bütün neticeleriyle birlikte ve ‘mukaddimât-ı erbaa’ başlığı altında incelenmesi geleneğinin temeli Sadruşşeria’ya dayanır. Sadruşşeria *Tavzih*’te hüsn-kubh meselesini temellendirmek üzere dört mukaddime kaleme almış, Taftazânî *Tavzih*’i şerh ederken bu konuyla ilgili olarak müellifi bir yandan tenkit edip bir yandan da meseleyi derinleştirmiş, sonraki birçok âlim de hem *Tavzih-Telviḥ* üzerine yazdıkları haşiyeler, hem de müstakil ‘mukaddimât-ı erbaa’ risaleleri üzerinden, fıkıh usûlü disiplininden hareketle ahlakî değerlerin kaynağı meselesini derinliğine inceleme fırsatını bulmuşlardır.

Fıkıh usûlü kitaplarında tasavvuf bahislerine yer verilmesi fazla karşılaşılan bir durum değildir. Bununla birlikte, İbn Abdüsselam’ın *Kavâidü’l-Ahkâm* adlı eseri, meselelere orijinal yaklaşımı ve usûl bahisleriyle tasavvuf meseleleri arasında sık sık kurmuş olduğu irtibat ile bu literatür arasında ayrı bir yerde durmaktadır. Bütününe tasavvufî bir neşvenin hakim olduğu bu eser dışında, meselelerin ele alınış ve ifade ediliş tarzı bakımından diğer usûl eserlerinden farklı olmamakla birlikte, bazı tasavvuf bahislerine de yer veren birkaç esere tesadüf edilebilir. Tâceddin Sübkî *Cem ‘u’l-Cevâmi’* adlı, üzerine çok şerh yazılan eserini, tasavvufî bilgi ve öğütler içeren bir bölümle sonlandırmıştır. Hasan el-Attâr, Mahallî şerhine yazdığı haşiyede, bu tutumu temellendirirken, tasavvufun zannedildiği gibi mebâdî ve maksadları bulunan müdevven bir ilim olmadığını, bilakis bütün şer’î ve alet ilimlerin semeresi olduğunu ifade etmekte³⁷⁵, böylelikle de Sübkî’nin bu tutumunun, iki farklı ilmin konularını birbirine karıştırmak kabilinden değil, bütün İslâmî ilimlerin tahsili sonucunda elde edilmesi gereken manevî faydanın ifadesi şeklinde anlaşılması gerektiğini ortaya koymuş olmaktadır.

Bir müellifin kitabında hangi meseleleri incelediğini tespit etmek, aynı zamanda onun fıkıh usûlü tasavvurunu ve bu ilmin mahiyetine dair temel düşüncesini doğrudan anlamamızı sağlayan en önemli gösterge durumundadır. Fakat bazı müelliflerin, her birinde farklı bir muhteva ortaya koyduğu birden fazla fıkıh usûlü metni yazdığı durumlar da vardır ki, bunların kimisinde (mesela Gazâlî’nin *Menhûl* ile *Mustasfâ* adlı eserlerinde olduğu gibi) usûlcünün zaman içerisindeki düşünce gelişimini ve nihâî fikrini bulma sürecini takip etmek mümkün olabileceği gibi, (Âmidî’nin *Muntehe’s-Sûl* ile *el-İhkâm* adlı eserlerinde olduğu gibi) kimisinde de temel yaklaşım konusunda bir fark-

³⁷⁵ *Hâşiyetü’l-Attâr*; II, 513.

lilik olmadığı halde, farklı ihtiyaçları karşılamak üzere yazılan farklı türden eserler arasında mevcut olan bir muhteva farklılığı ile karşı karşıya bulunduğumuz anlaşılmaktadır.

İlk dönem fıkıh usûlü kitaplarında, disiplinin nihâî ve temel meselelerinin tespit edilmesine yönelik uzun bir arayış sürecinin geçmesinin gerektiği anlaşılmaktadır. Hicri beşinci asrın ilk yarısında vefat eden ve herbiri bir ekolün büyük bir üstadı kabul edilen Bâkılânî (Eş'arî), Abdülcabbar (Mutezîlî) ve Debûsî'nin (Hanefî), bu ilmin muhtevasının teşekkülünde önemli rolleri olmuştur. Bilhassa Basrî'nin *Mu'temed*'iyle birlikte fıkıh usûlünün gerek muhteva ve gerek ifade bakımından olgunluğa kavuştuğunu söylemek mümkündür. Gazâlî, Fahreddin Râzî ve sonrasındaki müteahhir âlimlerin eserlerinde disiplinin muhtevasının nihâî bir biçim aldığı görülür.

Usûlcülerin, bu ilmi nasıl tasavvur ettiklerine dair diğer bir önemli gösterge de, ilmin konu ve kavramlarından birisini merkeze, diğerlerini de onun etrafına yerleştiren bir kurguya sahip olmalarıdır. Mesela usûlü Şâfî'nin beyan, Debûsî'nin haber-i Resûl, Serahsî'nin emir, Gazâlî'nin hüküm, Pezdevî'nin Kitab (Kur'an)³⁷⁶, İbn Abdüsselam ve Şâtıbî'nin makâsıd/mesalih, İbn Rüşd'ün ve fıkıh usûlünün mevzuunun deliller olduğunu kabul eden Âmidî gibi birçok usûlcünün de genel olarak deliller üzerine bina ettiği söylenebilir. Diğer bahisler, ilmin merkezine yerleştirilen bahislerle aralarındaki münasebetin derecesine göre önem kazanmakta ve disiplindeki yeri buna göre belirlenmektedir. Ayrıca bu merkezî bahis, genellikle usûl meselelerini ele alma sırasını da doğrudan belirleyen bir etken olmaktadır.

Fıkıh usûlünün içeriği meselesini, fıkıh usûlünün yapısı ve bu yapıyı oluşturan ana unsurlar çerçevesinde incelemek uygun bir yol olarak görünmektedir. Bu hususta da usûlcüler arasında önemli görüş ayrılıkları bulunduğu gözlemlenebilir. Gazâlî'nin mantıkî bir tutarlılık dahilinde hükümler, deliller, müctehid ve ictihad yolları şeklinde dört ana unsurdan hareketle teşkil ettiği yapı, fıkıh usûlü tarihinde belirli bir olgunluk derecesine işaret eder. Gazâlî'den sonraki usûlcüler çeşitli sebeplerle bu yapıyı devam ettirmemişlerdir. Çalışmamızın 'Fıkıh Usûlünün Mebde'leri' başlıklı bölümünde de işaret edildiği gibi, fıkıh usûlünün mevzûunu yalnız deliller olarak kabul eden usûlcüler, hü-

³⁷⁶ Şükrü Özen, tebliğ müzakeresi, *İslâmî İlimlerde Metodoloji Meselesi* (İSAV), 749.

küm bahislerine deliller kadar merkezî bir yer vermemişler ve bu usûlcülerden Âmidî ve Molla Fenârî gibi bir kısmı hüküm bahislerini ahkâm ile alâkalı mebâdî çerçevesi içerisinde incelemişler, böylelikle Gazâlî'nin usûl anlayışının merkezine oturttuğu 'hüküm', sözkonusu usûlcülerin elinde usûl ilminin yan unsurlarından biri haline gelmiştir.

Fıkıh usûlü eserlerindeki muhteva ve sistematik tespit edilmek istendiğinde, öncelikle belli başlı birkaç temel yapıyla karşılaşılır. Bunlardan birisi ve en önemlisi, deliller ekseninde teşekkül eden yapıdır. Usûlcüler arasında fıkıh usûlü sistematüğini deliller bahsinin merkezini oluşturduğu bir daire etrafında incelemek ve bütün usûl meselelerini deliller şemsiyesi altında ele almak yaygın bir tavır olarak görünmektedir. Bu tutum, fıkıh usûlünün mevzuunu yalnız deliller olarak kabul etmekle de doğrudan alakalıdır. Mevzu problemine girmeyen geleneksel Hanefî usûlü de deliller ekseninde teşekkül etmiştir. Deliller eksenli yapının bir diğer versiyonunda; delillerden başka ictihad ve tercih bahisleri de ana bahisler arasında sayılır ve böylece üçlü bir yapı sözkonusu olur.

Amidî, mebâdî bölümünde kelâm, dil ve ahkam bahislerini ele alır. Deliller, müctehid-müfti-müstefti bahisleri ve tercih bahisleri kitabının ana çerçevesini oluşturur.

Bâcî de *İhkâmu'l-Fusûl*'de delillere dayalı bir sistematik takip etmiş, hemen hemen yalnızca delilleri incelemiştir. İbnü'l-Hâcib; usûl ilmine ait konuların şu dört hususla sınırlandüğını söyler: Giriş konuları (*mebâdî*; ki bunlar usûl ilminin tarifi, faidesi ve istimdadından (diğer ilimlerden aldığı hususlar, 'mebâdî') ibarettir.)³⁷⁷, sem'î deliller, ictihad ve tercih.³⁷⁸ Beyzâvî'nin *Minhac*'daki tutumu da, fıkıh usûlünü deliller, ictihad ve tercih şeklinde üç bölümde incelemek yönündedir. Sübkî'nin *Cem'u'l-Cevâmi*'i, mukaddimeden sonra şu yedi bölümden oluşur: Kitâb, sünnet, icmâ, kıyas, istidlâl, tercih bahisleri, ictihad-taklid-ifta bahsi. Görüldüğü üzere bu bölümlerin ilk dördü deliller, diğer üçü ise delillerin mütemmimi olan bahislerdir.

İlmin mevzuu olarak delilleri kabul eden İbnü's-Sââtî de aynı şekilde, mevzu hususundaki kabulünü disiplinin muhtevasına yansıtmakta ve fıkıh usûlünü dört bölüm-

³⁷⁷ Burada İbnü'l-Hâcib'in kullandığı 'mebâdî' kavramının, tezimizde terim olarak kullandığımız 'mebâdî'yi de içine alan kendisine mahsus bir anlamı bulunmaktadır.

³⁷⁸ İbnü's-Sübkî, *Ref'u'l-Hâcib*, I, 239-240.

de incelemektedir: 1) Mebâdî 2) Deliller 3) İctihad, müfti, müstefti 4) Tercih meseleleri.³⁷⁹ Müellif, hükümler bahsini fikhî mebâdî başlığı altında ele almaktadır.

Molla Fenârî'nin *Fusûlü'l-Bedâyi'*inde ortaya koyduğu sistematığın Âmidî ve İbnü's-Sââtî'ninkilere benzediği görülmektedir. Fenârî deliller ile tercih bahislerini ana bölümlerde, ictihad bahislerini ise hatime bölümünde ele almak suretiyle diğer iki müelliften ayrılır.

İbn Rüşd, fıkıh usûlünün merkezini deliller bahsinin oluşturması gerekliliğini, fıkıh usûlünün teorik bir ilim olmasından hareketle, hükümler ve diğer bahislerin, amacı amel olan bilgi türüne dahil olmasıyla açıklamaktadır. Ona göre, fıkıh usûlünün bölümleri şunlardır: 1. Hükümler 2. Hükümlerin asılları (*usûlü'l-ahkâm*) 3. Hükümleri asıllarından istinbat ederken kullanılan deliller 4. Müctehidin şartları. Bu ilimde esas ele alınması gereken bölüm üçüncüsüdür; zira diğer bölümler, amacı amel olan bilgi türüne girerler. Disiplinin isminin 'usûlü'l-fikh' olması da, delillerin bu ilimdeki yeriyle doğrudan ilişkili olduğu gibi, aslında bu üçüncü kısım, cins itibarıyla diğer bölümlerden farklı olduğu için, bilimsel bakış (*en-nazaru's-sinâî*) bu bölümü kendi başına ayrı olarak ele alıp incelemeyi gerektirmektedir.³⁸⁰ Bu sözleriyle deliller bahsinin ayrı bir ilim olmaya elverişli olduğunu ileri sürmüş olan İbn Rüşd, böyle bir ilmin de metod olarak şu iki yoldan birini esas alabileceğini belirtir: 1. Ya bu ilimde delillerle ilgili -mesela Ehl-i Sünnet'in görüşleri gibi- en meşhur görüşler incelenir; 2. yahut da bu husustaki görüş ayrılıkları teker teker sıralanır, her bir delille ilgili olarak, kendisinden hükümlerin istinbat edildiği kurallar bir bir açıklanır, sözkonusu görüşlerin birbiriyle ilişkisi ortaya koyulur, bütün bunların furû ile olan alakaları incelenir; buna göre mesela Zâhirîlerin ve kıyası kabul edenlerin -ve diğer bütün meşhur görüşlerin- ne şekilde istinbatta bulundukları belirtilir. Bu disiplinde en faydalı yol budur; böylelikle ictihad ehli olanlar için tam ve eksiksiz bir disiplin (*sinâat*) meydana gelecektir.³⁸¹

İbnü'l-Hümmam'ın *Tahrir*'i bir mukaddime ile üç bölümden teşekkül eder. Mukaddimede dört bahis ele alınır: 'usûlü'l-fikh' lafzının açıklaması, fıkıh usûlünün mev-

³⁷⁹ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-Vusûl*, 6-7.

³⁸⁰ İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fî Usûli'l-Fikh*, 36.

³⁸¹ İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fî Usûli'l-Fikh*, 36-37.

zuu, mantık mukaddimesi, fıkıh usûlünün istimdad ettiği ilimler. Ana bölümlerde: 1. Fıkıh usûlünün mebâdisi 2. Mevzunun, yani delillerin ahvâli 3. İctihad ele alınır.³⁸²

Kendilerinden sonra yazılan fıkıh usûlü literatürünün muhteva ve sistematliğini derinden etkileyen Basrî ile Râzî, bu husustaki yöntemlerini geniş bir biçimde açıklamışlardır. Basrî'nin sistematığının orijinal, Râzî'ninkinin ise büyük ölçüde Basrî'den muktebes olduğu görülmektedir. Ebu'l-Hüseyn Basrî'ye göre fıkıh usûlü şer'î hükümlere götüren yollar, bunlarla istidlâl keyfiyeti ve bununla ilgili bahislerden ibarettir. Şer'î hükümler müctehid olanların ve olmayanların varlığını gerektirir, ve her ikisi için de hükümlere götüren ayrı birer yol vardır. Müctehid olmayanın yolu, müctehidin fetvasıdır. Müctehidin yolu iki kısımdır: 1. Şeriatta herhangi bir şey nakledilmediyse, aklın hükmünün bekâsıdır. Bu da haramlık ile ibaha bahislerinin anlatılmasını gerektirir. 2. Hikmet sahibinden gelenler ile O'ndan gelenlere götüren yoldur ki bu da ictihaddır. Hikmet sahibinden gelen iki çeşittir: Birisi istinbat edilmiş olan –kıyas gibi-, diğeri böyle olmayan. İstinbat edilmiş olmayan iki kısımdır: Sözler ve eylemler. Kendisinden sözler sâdır olan hikmet sahibi ya zat itibariyle hikmet sahibidir –ki Allah Teâlâ'dır-, yahut da hatadan korunmuş olduğu için hikmet sahibidir, ki bu da ikidir: Peygamberlerin her biri ile ümmetin bütünü. Sözler, ya bir mâna ifade etmek hususunda asıldır, ya da –edatlar gibi- başkasına tâbidir. Anlam ifade etmede asıl olanlar, eğer zamana bağımlıysa fiil, değilse isimdir. Emir ve nehiyler bahsi de fiillere dahildir. İsimler ya âmm, ya da hâssdır; ya mücmel ya mübeyyendir. Kelamda nesh de sözkonusu olabilir.

Delillerden hükümler istidlal etme bahsine gelince, burada kendileri vasıtasıyla delillerden hükümlerin istidlal edildiği mukaddimelerin tertibinin keyfiyeti önemlidir. Bu noktada da, Hakim'in hitabında hakikat ve mecaz sözkonusu olmaktadır. Ayrıca hüküm istidlal etmenin keyfiyeti ve istidlal eden kimselerin görüş ayrılığına düşüklerinde isabet edip etmemeleri bahis mevzuu olmaktadır. Böylelikle, fıkıh usûlünün bölümleri şu şekilde sayılabilir: Kelamın kısımları, hakikat-mecaz, edatlar, emir-nehiy, umum-husus, mücmel-mübeyyen, fiiller, nasih-mensuh, icmâ, haberler, kıyas, haramlık-

³⁸² İbn Emir el-Hâc, *et-Takrir ve't-Tahbir*, I, 23.

mübahlık, ahkâmın yolları, delillerle istidlâl keyfiyeti, müfti ve müsteftinin vasıfları, müctehidlerin isabet edip etmemesi meselesi.³⁸³

Fıkıh usûlü disiplininin hangi bahisleri incelemesi gerektiğini böylelikle tespit etmiş bulunan Basrî, bu bahislerin hangi sistematiğe göre tertip edilmesi gerektiğiyle ilgili olarak da şu açıklamayı yapar:

Fıkıh usûlü fıkıhın yolları, bunlarla istidlâl keyfiyeti ve bu istidlâl keyfiyetine taalluk eden hususlardan ibaret olduğuna, emir-nehiy ve umum da fıkıhın yolları arasında olduğuna, emir-nehiy ve umum biçiminde ifade edilen sözlerin hangilerinin hakikî anlamıyla söylendiğinin tespiti için de hakikatle mecazı birbirinden ayırt etmek gerektiğine göre, kelâm'ın (söz) kısımlarını incelemek ve bu meyanda hakikat-mecaz bahsini ele almak gerekecektir. Böylelikle emrin vücûb anlamında kullanıldığında hakikat olduğunu söyleyebilmemiz söz konusu olacaktır. Bundan sonra edatlar (*hurûf*) bahsi gelir, çünkü bunlardan bazılarında emir bahsinde temas edileceği için emir'den önce incelenmelidir. Bundan sonra emir-nehiy bahsi gelir. Emir-nehiy bahsinin, hitaba dair diğer bahislerden önce gelmesinin sebebi, hitab'ın amacının kendinde (*nefsihi*) bilinmesi gerekliliğidir. Daha sonra ise bu amacın şumülü ve kapsamı, icmâl ve tafsil edilişi söz konusu edilmelidir. Umum-husus bahsi ise mücmel-mübeyyen'den önce gelir, çünkü açık olanın kapalı olandan önce zikredilmesi gerekir. Mücmel-mübeyyen bahsinin fiillerden önce gelmesinin sebebi ise, hitâba ilişkin oluşudur. Fiiller bahsinin nâsih-mensuh'dan önce gelmesi, neshin hitabla sabit olan hükümlerden başka fiillere de taalluk etmesi dolayısıyladır. Nesih bahsi icmâdan önce gelir, çünkü nesih icmâda değil, Allah'ın ve Resulullah'ın (s.a.v.) hitabında söz konusu olur. Bütün hitab bahislerinin icmâdan önce gelmesi, icmânın sıhhatinin hitâb ile sabit olması ve Allah ve Resulünün sözlerinin takdim edilmeyi gerektirmesi sebebiyledir. İcmâ haberler bahsinden önce gelir, çünkü haberler arasında mütevatir ve âhâd olanlar bulunur. Âhâd olanların kabul edilmesinin gerekliliğine ilişkin bilgi kaynaklarından birisi icmâdır. Ayrıca âhâd haberler emaredir. Bu sebeplerden dolayı kıyasdan hemen önce yer verilir. Mütevatir haberler ise, icmânın bilinme yollarından biri olmakla birlikte, icmâdan sonra gelmektedir.

³⁸³ Ebu'l-Hüseyn Basrî, *Mu'temed*, I, 11-12.

İcmâ kıyastan önce gelir, çünkü icmâ kıyasın sahih oluşunun bilinme yollarından biridir. Haramlık-helallik (*hazr-ibâha*) bahislerinin gerçi hitab bahislerinden önce gelmesinin makul bir gerekçesi bulunmaktadır, ama bu kitapta [*Mu'temed*] en önemli amaç saf (*mahz*) şer'î deliller olduğu için, bunlar haramlık-helallik ve kıyas bahislerinden önce yer almıştır. Bunun ardından hükümlerin yollarıyla (*turuk*) istidlâl keyfiyeti yer alır. Müftî ve müsteftînin vasıfları bahsi bütün bunlardan sonra gelir, zira müftinin fetva verebilmesi için bütün bu bahisleri bilmesi gerekir, müsteftînin ise bunları bilmesi durumunda istifta etmesi caiz olur. En sonda ise müctehidin isabet edip etmemesi bahsiyle fıkıh usûlü bahisleri noktalanır.³⁸⁴

Hemen hemen tamamıyla Basrî'nin fıkıh usûlü sistematüğini benimseyen Fahreddin Râzî'ye göre de fıkıh usûlü; fıkha götüren yolların tamamı, bunlarla istidlâl keyfiyeti ve istidlâl eden kişinin durumundan ibaret olduğu, bir başka deyişle usûl ilminin ana unsurları deliller, hüküm elde etmenin metodları ve müctehidin niteliklerinden ibaret olduğu için, bu ilmin bölümlerinin tespit ve sıralanışı da bu esas kabule dayalıdır. Ancak Râzî, Basrî'nin sunumu üzerinde Eş'arî anlayışa uygun bazı tadilatlar yapmıştır. Fıkıhın yolları ifadesindeki yollar aklî veya sem'î olabilir, Râzî'ye (ve diğer Eş'arîlere) göre ahkâmın vücuda gelmesinde aklın yeri olmadığı için, buradaki yollar yalnız sem'î olabilir. Bu da mansûs ve istinbat edilmiş (*müstenbat*) olmak üzere iki çeşittir. Mansûs; kendisinden hata zuhuru mümkün olmayanın sözü veya fiilinden ibarettir. Kendisinden hata zuhuru mümkün olmayandan kasıt, Allah Teâlâ, Resulullah ve bütün ümmettir. Resul ile ümmetten söz ve fiil sadır olabilir. Fiil ancak sözle birlikte delâlet edebildiği için sözlü delalet fiilî delaletten önce gelir.

Sözlü delaletin ya kendisi üzerinde fikir yürütülebilir –ki bu kısım emirler ve nehiylerdir-, yahut kendisine ârız olan haller üzerinde fikir yürütülebilir. Bu ikinci kısımda da ya söz konusu delaletin taalluk ettiği hususlar üzerinde durulabilir –ki bu umum ve husus bahsidir-, yahut da bu delaletin keyfiyeti üzerinde durulabilir –bu da mücmel ve mübeyyen bahsidir-. Bir şeyin kendisi üzerinde durmak, kendisine ârız olan haller üzerinde durmaktan öncelikli olduğu için, emir ve nehiy bâbı, umum-husus bahsinden önce gelir. Umum ve husus üzerinde fikir yürütmek, emir ve nehyin müteallakı

³⁸⁴ Ebu'l-Hüseyn Basrî, *Mu'temed*, I, 13-14.

üzerinde fikir yürütmek demektir. Mücmel ve mübeyyen üzerinde fikir yürütmek de emir ve nehyin bu müteallaklara taalluk ediş keyfiyeti üzerinde fikir yürütmek anlamına gelir. Bir şeyin müteallakı ise, o şeyle müteallakı arasındaki nispetten önce gelir. Şu halde umum-husus bahsi, mücmel-mübeyyen bahsinden önce gelmelidir.

Söze dair bölümden sonra fiil bölümü gelir. Yukarıda söz konusu edilen delalet çeşitleri, kimi zaman bir hükmü sabit kılmak için, kimi zaman da kaldırmak için vardır. Bu sebeple nesh bahsi burada ele alınmalıdır. Bu bahis icma ile kıyas bahsinden önce gelir, çünkü gerek icma gerek kıyas nâsih veya mensuh olamaz. Nesh'ten sonra ise icma incelenir.

Daha sonra bu söz ve fiiller, Resulullah'ı ve icma ehlini göremeyen nesillere ancak nakil yoluyla ulaştığı için, ilim ve zan ifade eden nakilleri incelemek gerekecektir ki bu da 'ahbâr' bahsidir.

Fıkıh usûlünün mansus delaletlere dair bahisleri bunlardır. Bu mansus bahislere dayanmak ancak dille ilgili bilgilerle mümkün olduğu için bu dil bahisleri, yukarıda zikredilen bütün bahislerden önce gelir. İstinbat edilen (*müstanbat*) delil kıyastır. Kıyasla birlikte fıkıhın yollarıyla ilgili bahisler tamamlanır. Bu yollarla istidlâl keyfiyeti ise tercihlerle ilgili bahistir. Bu yollar vasıtasıyla istidlâlde bulunan kişinin durumunu anlatan bölümlerde ictihad, müfti ve fetva soran (*müsteftâ*) incelenir.

Fıkıh usûlü bahisleri, şer'î ahkâma götüren yol olup olmadığında müctehidlerin fikir ayrılığına düştükleri hususların zikredilmesiyle sona erer.

Dolayısıyla fıkıh usûlü babları, kısaca ve sırayla şunlardır:

1. Dil bahisleri, 2. Emir-nehiy, 3. Umum-husus, 4. Mücmel-mübeyyen, 5. Fiiller, 6. Nasih-mensuh, 7. İcma, 8. Haberler (*ahbâr*), 9. Kıyas, 10. Tercihler, 11. İctihad, 12. İstifta, 13. Şer'î ahkâma götüren yol olup olmadığında müctehidlerin fikir ayrılığına düştükleri hususlar.³⁸⁵

³⁸⁵ Râzî, *Mahsûl*, I, 167-169.

Muahhar dönemde, Sadruşşeria ve onu takip eden usûlcülerce mevzu olarak deliller ile hükümlerin kabul edilmesi, fıkıh usûlünün yapısını iki ana eksen etrafında inşa etme tutumunu da beraberinde getirmiştir. Fıkıh usûlünü deliller ve hükümler ekseninde temellendiren Sadruşşeria, *Tavzih*'in birinci bölümünde delilleri inceler, dört delili ele alır; tercih ve ictihad bahislerini ise tetimme ve zeyl kabilinden kıyas bölümünde ele alır, çünkü ona göre bunlar bu ilmin esas maksatları arasında sayılmamaktadır. Sadruşşeria, deliller kısmının birinci rûknünde Kur'an'ı ele alır ve burada, ikili bir ayırma gider: Kur'an'ın mânâ ifade etmesi, Kur'an'ın hüküm ifade etmesi. Kur'an'ın mânâ ifade etmesi bahsi ele alınırken, dildeki lafızların taksimi ile hurûf-i meânî de incelenir. Emir-nehiy ile hüsn-kubh hakkındaki dört mukaddime, Kur'an'ın hüküm ifade etmesi bahsinde incelenen konular arasında yer alır. İkinci rûkûn olan sünnet bahsinde bizden önceki şeriatlar, taklid-i sahabi, beyan ve çeşitleri, istisna, nesh konuları da işlenir. İkinci bölüm olan hüküm bahsinde de mahkum bih ve mahkum aleyh ele alınır. Sadruşşeria'dan sonra Molla Hüsrev de fıkıh usûlünü deliller ve hükümler şeklinde iki ana bölümde incelemekte, delillerden hükümlerin istinbat ediliş keyfiyetini de hatime bölümünde ele almaktadır.

Emir-nehiy bahislerinin müstakil olarak veya daha genel bir çerçevenin içerisinde ele alınması, fıkıh usûlü sistematigi içerisinde farklı uygulamaların sözkonusu olduğu noktalardan birisidir. Müttekellim usûlcülerin yaygın tutumu ile Hanefilerden Serahsî'nin uygulaması, bu bahsi başlıbaşına bir bölüm teşkil edecek şekilde ele almak şeklindedir. Hanefî usûlünde Pezdevî'den itibaren emir-nehiy bahsini dil bahisleri arasında elfaz taksimi meyanında, hâss'ın alt kısımlarından biri olarak ele almak yaygın bir tutum haline gelmiştir. Emri, siga bakımından ifade ettiği hususta hâss bir kavram örneği olarak kabul etmek suretiyle hâss'ın kısımlarından biri olduğunu benimsemenin, usûl literatürüne Pezdevî'nin bir katkısı olduğu anlaşılmaktadır. Emr'in ayrı bir başlıkta ve en başta incelenmesinin ise, fıkıh usûlünün emir ve nehiyler şeklinde tezahür eden şer'î hükümleri elde etmeye yönelik esas işlevine vurgu yaptığı düşünülebilir. Hanefî usûl geleneğinde Habbâzî gibi Serahsî'nin tarzını devam ettirenler de, Nesefî gibi Pezdevî'nin tertibini sürdürenler de bulunmakla birlikte, bu gelenekte Pezdevî'nin tesiri her bakımdan daha belirleyici olmuştur.

Pezdevî ve takipçilerince emir-nehiy bahislerinin lafızlar taksimi içerisinde ele alınmasına nazaran kapsamı daha geniş ve önemi daha büyük olan nokta, lafız bahislerinin Kitab (Kur'ân) bölümü içerisinde dercedilmiş olmasıdır. Birçok usûlcünün lafızlarla ilgili hususları müstakil olarak ve herhangi bir bağlam içerisinde yerleştirmeden incelediği göz önünde tutulursa, Pezdevî ve onun yaklaşımını benimseyen usûlcülerin bu tutumunun, usûl sistematigi için önemli bir katkı olduğu düşünülebilir.

Fıkıh usûlünün muhtevasının tespitinde en önemli noktalardan birisi, ictihad ve taklid bahislerinin bu disiplindeki yerine ilişkindir. Bu bahislerin fıkıh usûlü meseleleri arasında olup olmadığı usûlcülerce tartışılmıştır. İctihad meselesi, aslında fıkıh usûlünün iki esaslı rûknü olan delillerden hükümlerin elde edilme yolunu gösteren ve böylelikle disiplinin esas amacını özünde barındıran bir bahis olarak, bu ilmin ilk dönem literatüründe, Gazâlî'den kısa bir süre sonrasına kadar disiplinin ana bahisleri arasında işlenmekteyken, bilhassa müteahhir âlimlerce gitgide bu disiplindeki yeri daha çok tartışılır ve eserlerin ana bölümleri arasında değil, hatime kısmında, çoğu zaman kıyas bahsinin bir tetimmesi olarak kendine yer bulur olmuştur. Bu durumun, fıkıh usûlünün gittikçe daha teorik bir ilim haline gelmesi, müctehidlerden başka müctehid olmayanlara da hitap eden bir ilim olarak kabul edilmesi ve asırların geçmesiyle birlikte ictihad iddialarının azalmasıyla bir ilişkisi olup olmadığı, üzerinde önemle durulması gereken meselelerdir.

Daha önce de ifade edildiği gibi, Ebu'l-Hüseyn Basrî'den itibaren benimsenen ve Fahreddin Râzî'nin de kabul ettiği yaklaşıma göre fıkıh usûlü; fıkha götüren yolların tamamı, bunlarla istidlâl keyfiyeti ve istidlâl eden kişinin durumundan ibarettir. Gazâlî'nin dörtlü yapısında, 'istismâr', delillerden hüküm elde etmenin yolları, ana rükünlerden birini teşkil eder. Sonraki usûlcülerden İbnü'l-Hâcib ile Beyzâvî'ye göre usûlün mevzuları deliller, ictihad ve tercih; Karâfî'ye göre deliller, istidlal ve müstedil'dir. Görüldüğü gibi bu usûlcüler, ictihad ve ilgili bahislere müstakil ve kimi zaman mevzuda yer verecek şekilde önemli bir yer ayırmaktadırlar. Bilhassa Sadruşşeria'dan itibaren, mevzunun deliller ile hükümler olarak benimsenmesinden sonra, ictihad bahsinin müstakil olarak ele alınmamaya başlandığı görülecektir.

İctihad bahislerinin fıkıh usûlündeki yeriyle ilgili birkaç temayül tespit edebiliriz. Buna göre bu bahsin disiplin içerisinde müstakil bir yere sahip olduğunu kabul edenler yanında, fıkıh usûlü için tekmil ve itmam edici, yardımcı, tâlî bir bahis olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Muahhar dönemde bu ikinci temayülün hâkim hale geldiği söylenebilir. İctihad bahislerinin tâlî ve tekmil edici olduğunu kabul eden âlimlerin bir kısmı bu konuyu kıyas bahsinin bir mütemmimi olarak ele almış, bir kısmı ise eserlerinin hâtime bölümlerinde yer vermişlerdir. Taklid bahsiyle ilgili olarak da, taklidin icthadın mukabili olduğu için mi, yoksa müctehidin delillerden hüküm istinbat etmesi gibi mukallit de müctehidin sözünden hüküm elde ettiği için mi disiplin içerisinde yer aldığı tartışma konusu olmuştur. Yukarılarda da temas edildiği üzere, Sadruşşeria müctehidin naslara dayalı olarak yaptığı kıyasa benzer şekilde, mukallidin de müctehidin görüşünü esas alarak yaptığı kıyastan bahseder ve taklit bahsinin bu sebeple fıkıh usûlü içerisinde incelendiğini ifade eder. Ancak Taftazânî ve Fenârî bu görüşü eleştirmişler, taklit icthadın mukabili olduğu için disiplininde ele alındığını belirtmişlerdir ki âlimlerin genel kanaatinin de bu olduğu anlaşılmaktadır.

Kâfiyeci, icthad-taklid bahislerinin fıkıh usûlünün esas meselelerinden olmadığını, tekmil edici mahiyette olduğunu belirtir.³⁸⁶ Cürçânî'ye göre icthad ve tercih bahisleri, deliller bahsine râcidir.³⁸⁷ Ayrıca Cürçânî, icthadın kendisinin değil, icthada ve bunun mukabili olan taklide ve ayrıca bu ikisine dayalı olan ifta, istifta ve tercihe dair kaidelerin bu ilmin bir bölümünü (cüz) oluşturduğunu belirtir.³⁸⁸ Taftazanî, Sadruşşeria'nın tercih ile icthad bahislerini, deliller bölümünde yer alan kıyas konusunun bir tetimmesi ve ilavesi (*tezyîl*) olarak ele aldığını söyler.³⁸⁹ Taftazânî, icthadın fıkıh usûlündeki yerini belirlerken, Sadruşşeria'nın bu bahse kitabında verdiği yerden yola çıkar; buna göre usûlcünün deliller üzerindeki incelemesi, bunlardan hükümlerin istinbat edilmesi haysiyetinden olduğu ve bunun da yolu icthad olduğu için, Sadruşşeria deliller bahsini icthadla noktalamıştır.³⁹⁰ Molla Fenârî ile Molla Hüsrev, icthad bahsine kitaplarının ana konuları arasında değil, hatime kısmında yer verirler.

³⁸⁶ Kâfiyeci, *Ferah ve's-Surur*, yayımlanmamış çalışma.

³⁸⁷ Cürçânî, *Haşiye ala İci*, 12.

³⁸⁸ Cürçânî, *Haşiye ala İci*, 7, 9.

³⁸⁹ Taftazânî, *Telviḥ*, I, 65.

³⁹⁰ Taftazânî, *Telviḥ*, II, 258.

İbnü'l-Hümmam'a göre, ictihad bahsi fıkıh usûlü ilminin meselelerini, [kimisini] fıkıh ve [kimisini de] itikad bakımından tamamlayıcı niteliktedir.³⁹¹

Fıkıh usûlü hakkında yazılan eserlerdeki meselelerin tertibinin, usûlcünün zihnindeki belirli bir sistematığa ve mantığa göre yapıldığını ve bu sistematığın, usûlcünün fıkıh usûlü ilmini tasavvur edişiyile doğrudan ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Bu tasavvurda hangi bahislerin bu ilim için merkezî ve hangilerinin tâlî bir önem arzettiği ve hangi meselelerin bu ilme ait olmadığı kadar, fıkıh usûlünün diğer ilimlerin meseleleriyle olan münasebeti de yer bulmaktadır. Usûlcülerden bazıları, telif ettikleri eserlerde yaptıkları tertibin mantığını açıkça ifade etmişler, diğerleri ise bunu açıkça belirtmemiş olmakla birlikte, çeşitli yerlerde ortaya koydukları yaklaşımlarla bu zımnî tasavvurun anlaşılabilmesini sağlamışlardır.

W. Hallaq, fıkıh usûlü içeriğinin tespit ve tercih edilmesi, bunların tanziminin metodu ve bu muhtevanın nereye kadar yorumlanabileceği şeklinde ifade ettiği üç hususun, fıkıh usûlü doktrininin temel nitelikli çeşitliliğinin üç göstergesi olduğunu ve fıkıh usûlüne dair ciddi bir çalışma hedefleniyorsa bunlarla mutlaka meşgul olunması gerektiğini belirtmektedir. Hallaq, fıkıh usûlü kitaplarındaki muhtevanın sıralandırılmasına dair belli bazı tarzlar tespit eder; buna göre kimi usûlcüler eserlerine hükümleri incelemekle başlar, sonra dört delili, hukuk dilini, kıyas, ictihad, taklid ve tercihi ele alırlar. Kimisi bunu eleştirerek hukuk dilini incelemekle işe başlarlar. Bunlara göre herşey şeriat diline bağlıdır, diğer konulara giden zemini bu konu hazırlar. Kimileri de mantık veya ilim teorilerine dair bir girişle başlar, hüküm, dört delil, dil vs. devam ederler.³⁹²

Gazâlî, dörtlü yapısının sistematığını açıklarken, 'latîf ve acîb' bir tertip yaptığını, kitabı inceleyen ilk nazarda bu ilmin bütün maksatlarına vakıf olacağını ifade eder. Böyle yapmasının gerekçesini ise, bir ilme talip olan kişinin, ilk nazarda o ilmin esaslarına vakıf olamıyorsa, onun derinliklerine nüfuz etme imkanı olmamasıyla açıklamaktadır.³⁹³

³⁹¹ İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrir ve't-tahbir*, I, 23.

³⁹² Hallaq, "Usûl al-Fıqh: Beyond Tradition", *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*, 180-181.

³⁹³ Gazâlî, *Mustasfâ*, I, 15.

Gazâlî kitabının tertibini şöyle ortaya koymaktadır: Usûlcünün nazarı, sem’î delillerin şer’î ahkama delalet vecihlerine yöneliktir. Şu halde esas amaç, hükümlerin delillerden elde edilîş keyfiyetidir. Bundan dolayı önce hükümleri, sonra delilleri ve kısımlarını, sonra hükümlerin delillerden elde edilîş keyfiyetini, sonra da hükümleri elde eden kişinin vasıflarını incelemek gereklidir. Hükümler semerelerdir, her semerenin kendi zatı bakımından sıfatı ve hakikati vardır; ayrıca müsmiri ve müstesmiri, bir de istismar yolu bulunur. Müsmir delillerdir (ki bunlar üçtür), istismar yolu delillerin delalet edilîş keyfiyetidir –ki bunlar dördtür: sözler bir şeye ya sigası ve manzumuyla, ya fehva ve mefhumuyla, ya iktiza ve zaruretiyle, ya da makûlü ve kendisinden istinbat edilen mânâ ile delalet eder- Müstesmir müctehiddir; müctehidin vasıfları, şartları, ahkamı incelenmelidir. Böylelikle usûl ilmi dört kutub etrafında döner. Sıralama da bu şekildedir, hükümler semere ve maksut olduğu için ilk ondan başlanmalıdır.

Gazâlî, konuyla ilgili gördüğü birçok bahsi birinci kutub olan hüküm başlığı altında toplar ve önceki usûlcülerin bu konuları birbiriyle münasebeti bulunmayan ve bunları toplayacak bir bağın olmadığı çeşitli yerlere dağılmış vaziyette ele aldıklarını, bundan dolayı talibin bu konuların maksatlarına, bunları bilmeye olan ihtiyaca ve bunların usûl ilmiyle olan alakasına vakıf olamadığını söyler.

Üçüncü kutub olan istismar yollarında, bu yolların dört olduğu ifade edilir ve dördüncüsü olan lafzın makulü ile delaletin kıyastan ibaret olduğu ifade edilerek kıyas delillerle ilgili olan ikinci kutubda değil, üçüncü kutubda (delillerin ahkama delalet yolları meyanında) ele alınır.³⁹⁴

Basrî ile Râzî’nin sistematiğine yukarıda temas edilmişti. Bu iki usûlcünün hemen hemen aynı olan sistematiği ile Gazâlî’ninki mukayese edilecek olursa, Gazâlî’nin dört temel başlık altında bütün usûl konularını mantıklı bir sistem içinde toplayabilmesi bakımından, eserinin daha muhkem bir usûl mimarisine sahip olduğu söylenebilir.

Fıkıh usûlü tarihinde, Gazâlî’den başka disiplinin mevzuunun yalnız hükümlerden oluştuğunu kabul eden tek usûlcü olan İbn Cüzey, özgün bir tertip gerçekleştir-

³⁹⁴ Gazâlî, *Mustasfa*, I, 23-26.

miştir. Buna göre fıkıh usûlü ilminde esas maksad hükümlerdir, diğer bütün bahislere (*fünun*) hükümlerden dolayı ihtiyaç duyulur, hükümlere delillerden gidildiği için deliller bahsinin de bu ilimde incelenmesi, ayrıca delillerden hüküm çıkarmak için ictihadın şartları bahislerinin de bu ilim içerisinde ele alınması gerekmektedir. Sonra bütün bu bahisleri anlamak ve bunlarda tasarruf edebilmek için alet olan iki sahanın incelenmesi icap etmekte, bunlar da mânâlara râci olan *maarif-i akliyye* (mantık özeti) ile lafızlara râci olan *maarif-i lügaviyyeden* ibarettir. Böylelikle fıkıh usûlü ilmi bu beş *fenn*'e taksim edilmiş bulunmaktadır.³⁹⁵

Basrî ve Râzî'ye benzer şekilde Karâfî de *Tenkîh* adlı eserini çok merkezli bir biçimde, 102 başlık içerecek şekilde telif etmiş, bu başlıkları 20 bölümde toplamıştır. Sırasıyla bu bölümler şunlardır: Istilahlar, edatlar, lafızların muktezalarına ilişkin tearuz, emir ve nehiy, umum, ekallu'l-cem', istisna, şartlar, mutlak-mukayyed, delilü'l-hitab, mücmel-mübeyyen, Hz. Peygamberin fiilleri, nesh, icmâ, haberler, kıyas, tearuz-tercih, ictihad, müctehidlerin delilleri. Tûfî Karâfî'nin bu tertibinin, Râzî'den istifade edilmiş ve onunkine yakın olduğu tespitinde bulunur.

Necmeddin Tûfî fıkıh usûlü eserlerinin sistematığına ilişkin en az yedi belirli ve farklı metod (ki bunlar Gazâlî, Şirazî, Râzî, Karâfî, Ebu Ya'lâ, İbn es-Saykal ve Âmidî'ye aittir) tespit edip bunları eleştirmektedir.³⁹⁶ Bu tertipleri ayrıntılı olarak açıklayan Tûfî, bunlar arasında, maksuda ulaştırmada en güzel ve en kısa olanlarının Âmidî ile İbnü's-Saykal'a, en açık ve en geniş (*ebyen ve ebsat*) olanlarının ise Şirazî ile Râzî'ye ait olduğunu belirtir.³⁹⁷ Üzerinde ihtisar ve şerh çalışması yaptığı İbn Kudame'nin *Ravza*'sındaki konu tertibinin de hoşuna gitmediğini ifade eden müellif, bununla birlikte yaptığı çalışma bir ihtisar olduğu için ve ihtisarda tertibi değiştirmek söz konusu olmadığı için bu tertibi devam ettirdiğini belirtir. Tûfî kendisine ait başka bir fıkıh usûlü sistematığı teklif etmektedir. Buna göre Şeriatın vaz edilmesinden maksat, mükelleflerin şeriat hükümlerine –kavlen ve amelen- uymalarını sağlamaktır. Şer'î hükmün bir kaynağı vardır ki şeriattır, bir de varıp ulaştığı yer (*mevrid*) vardır ki o da mükelleftir. Söz konusu mükellef bağımsız olarak delilden hükmü elde edebilen

³⁹⁵ İbn Cüzey, *Takrîbu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, 92.

³⁹⁶ Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 97-98 – 108.

³⁹⁷ Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 107.

müctehid de olabilir ve bu bakımdan arada bir vasıtaya ihtiyaç duymayabilir, yahut da bundan âciz olabilir ki onun hükmü müctehidi taklid etmektir ve bu bakımdan müctehid, onunla şeriat arasında aracı olmaktadır. Bütün bunlardan dolayı hüküm, hükmün delili ve mükellef (müctehid ve mukallid) bahislerini incelemek gerekmektedir. Hükmü incelemek, onunla ilgili olan hâkim, mahkum aleyh (müctehid veya mukallid olması haysiyetinden değil, yalnız mükellef olması haysiyetinden mükellef) ve mahkum fih (şer'î hükümlerden biriyle nitelenen fiiller) bahislerinin de ele alınmasını gerektirmektedir.

Delili incelemek, delilin kısımlarını da incelemeyi gerektirir ki bu da sünnet, icmâ, kıyas, istihsan, ıstıslah, ıstıshab ve diğerleridir. Hükmün 'mevrid'ini incelemek de, ictihad ve taklid bahislerini ele almayı gerektirmektedir.³⁹⁸

Tûfî bu tertibi, anlamayı imkansız kılan icmâl ile usandıran beyan arasında orta (*mutavassıt*), toparlayıcı (*câmi*) yeni (*garîb*) ve 'başka bir yerde bulunmayan' bir tertip olarak nitelemekle birlikte, bunun bir orijinaliteye sahip olduğunu iddia etmek zor görünmektedir.

3. FIKIH USÛLÜNÜN BAŞKA İLİMLERE AİT MESELELERİ BÜNYESİNE DAHİL ETMESİNE YÖNELİK İTİRAZLAR

Fıkıh usûlünün yukarıda tasvir edilmeye çalışılan mebâdî ve mesâil tasavvuruna ve fıkıh usûlünün ana bünyesine dahil olmayan hususların söz konusu edilmesine çeşitli itirazlar yöneltilmiştir. Bu itirazların bir kısmı, mevzu ve metod bakımından yekdiğerinden farklı ilimlerin birbirine karıştırılmasından duyulan metodolojik bir endişeyi yansıtırken bir kısmının ardında yatan sebebin, ilâhî hükümleri ortaya çıkarmaya vesile olan ve İslâma mahsus geleneksel bir ilim olarak fıkıh usûlünün, genel ve yabancı bir ilimler sistemine adapte edilmesine karşı duyulan rahatsızlık olduğu söylenebilir. Ayrıca farklı ilimlerin meselelerinin usûl ilmine karıştırılmasından duyulan rahatsızlığın,

³⁹⁸ Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 107-108.

mebâdî düzeyindeki karışmalarla mesâil düzeyindekiler olmak üzere iki ayrı düzeyde sözkonusu edildiği tespit edilebilir.

Fıkıh usûlünün istimdâd ettiği üç ilim, aynı zamanda Gazâlî'nin *Mustasfâ*'da fıkıh usûlüne çokça karıştırılmasından şikayet ettiği ilimlere tekabül etmektedir. Gazâlî bu tutumu eleştirmekle birlikte, alışılmış olandan sapmanın insanlara itici geldiği gerçeğinden hareketle bu yaklaşımdan vazgeçmediğini de sözlerine ilave etmektedir.

Gazâlî'ye göre bazıları, ilmin dört ana unsurundan birisi olan 'hükm'ü bilmek gerekli olduğu gibi delil'i ve marifet'i/ilm'i ve de ilm'e götüren nazar'ı bilmek lazım olduğunu söylemişler, ancak bu zevat bu terimleri yalnız kısaca açıklamakla iktifa etmemişler, mesela ilm'i inkâr eden sofestai'lere karşı ilm'i ispat etmişler, nazar'ı inkar edenlere nazar'ı ispat etmek için uğraşmışlar, bilgilerin ve delillerin çeşitlerini de uzun uzun sayıp dökmüşlerdir. Böyle bir hareket tarzı da fıkıh usûlü ilminin sınırını tecavüz ve onu kelâm ilmiyle karıştırmak anlamına gelir. Bu konudaki bahisleri uzatanlar mütekellim usûlcüler olmuştur, çünkü onların tabiatlarına kelâm ilmi galebe çalmıştır. Onların kendi ilimlerine olan sevgileri, kelâmı usûl ilmiyle karıştırmalarına yol açmıştır.³⁹⁹ Aynı şekilde dil ve nahiv ilimleriyle uğraşanlar da kendi ilimlerine duydukları muhabbet sebebiyle bunları usûl ilmine dahil etmişler, mesela nahiv ilmine mahsus konulardan olan edatların (huruf) ve i'rabın mânâlarını fıkıh usûlü içerisinde açıklamışlardır. Yine Debûsî gibi Maveraünnehr fakihlerinden bir cemaat da, fıkıhın furuuna ait birçok meseleyi usûl ilmine dahil etmiştir. Gerçi bunlar söz konusu fikhî meseleleri misal sadedinde ve aslı fer'e tatbik meyanında irad etmişlerse de bu konuda aşırıya gitmişlerdir.⁴⁰⁰

Şu halde Gazâlî ilmin esas bahislerinin daha iyi anlaşılmasına hizmet edecek tarzda dış kaynaklı bazı bilgilerin gerektiği miktarda aktarılmasına karşı olmamakla birlikte, gerek mebâdî gerekse mesâil düzeyinde, bu gibi meselelerin geniş bir tarzda incelenmesini kabul etmemektedir. Verdiği örneklere dikkat edilecek olursa, kelâm ve dile dair bahislerin mebâdî çerçevesinde, fıkıhla alâkalı meselelerin ise usûlün meseleleri içerisinde genişçe ele alınmasına karşı olduğu görülecektir.

³⁹⁹ Makdisî'nin bildirdiğine göre şu âlimler, fıkıh usûlünün kelâmdan ayrılması gerektiğini savunmuşlardır: Basrî, Alemü'l-Hüdâ el-Murtadâ, İbn Hazm, Şirazî, Cüveynî, Pezdevî, Sem'ânî, Gazâlî, İbn Akîl. (G. Makdisî, *Ibn Aqîl*, 79)

⁴⁰⁰ Gazâlî, *Mustasfâ*, I, 26-27.

Gazâlî'den önce benzer şikayetleri Ebu'l-Hüseyn Basrî dile getirmiştir. Basrî, *el-Mu'temed*'in başında, daha önceki *Şerhu'l-Umed* adlı çalışmasında *Umed* müellifi Abdülcabbar'ın tasnifine ve yazım tarzına bağlı olmak zorunda kaldığını, bu sebeple kelâmın ince meselelerini (ilim (bilgi) çeşitleri, nazarın ilim doğurup doğurmayacağı, zaruri ve mükteseb ilim...) bu kitapta ele almak zorunda kaldığını ifade ettikten sonra bu gibi ve ayrıca tevhid ile adl gibi kelâm konularını, her ne kadar fıkıh usûlünü uzaktan ilgilendirse de, bu ilim içerisinde ele almanın uygun olmadığını ileri sürer. Her bahsin ait olduğu bir ilim vardır ve ilimleri birbirine karıştırmamak lazımdır. Ayrıca bu gibi kelâm bahislerini fıkıh usûlüne ait bir eserde mütalaa edecek olan okuyucu, eğer kelâm meselelerine vâkıf, buradaki kısa açıklamalardan istifade edemeyecektir. Eğer vâkıf değilse, onları buradan öğrenmek kendisi için çok güç olacak ve boş yere yorgunluk çekecektir. Dolayısıyla kelâm bahislerini fıkıh usûlünden ayırmak lazımdır. Basrî'nin *el-Mu'temed*'i yazma sebeplerinin başında da bu gelmektedir, fıkıh usûlüne ait kendi tasavvurunu bu eserde başka bir metne tâbi olmadan serbestçe ortaya koymak istemiştir.⁴⁰¹

Kelâm ve dil bahisleri ağırlıkta olmak üzere fıkıh usûlü çerçevesinde temas edilen bazı meselelerin bu disiplinle herhangi bir ilgisinin bulunmadığı çeşitli usûlcüler tarafından zaman zaman dile getirilmiştir. İbn Rüşd, hüsn-kubh meselesiyle ilgili görüş belirtmenin, fıkıh usûlü ilmiyle alakası olmadığını ifade eder.⁴⁰² Merdâvî; bazı usûlcülerin mübalağa ederek eserlerinde Yahudilerin, Hıristiyanların, Sofestâîlerin, Sümenîlerin, Berâhimenin, mülhidlerin ve diğer fırkaların görüşlerine yer verdiklerini belirtir. Siraceddin Bulkînî'nin ise böyle görüşleri fıkıh usûlünde zikredenleri ayıpladığını ve "Bunun yeri usûlü'd-dîn'dir" dediğini kaydeder.⁴⁰³ Sicilyalı Mâlikî usûlcü Mâzerî, dillerin kökeni ve vaz'ı meselesinin fıkıh usûlü ilmiyle bir ilişkisi olmadığını belirtir.⁴⁰⁴ Mâzerî Cüveynî'nin *Burhan*'ı üzerine kaleme aldığı şerhin umum-husus bahsine geldiğinde, bu kitapta fıkıh usûlü ilminde telifin gerektirdiği usûlden dışarı çıkmak zorunda kaldığını ifade eder, zira *Burhan*'da Cüveynî'nin filozofların yolunu benimsediği ortaya çıkmıştır ve buna cevap verilmesi gerekecektir. Cüveynî, bu hareketiyle Eş'arî büyükle-

⁴⁰¹ Basrî, *Mu'temed*, I, 7-8.

⁴⁰² İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fî Usûli'l-Fıkıh*, 42.

⁴⁰³ Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr*, I, 129.

⁴⁰⁴ Mâzerî, *İzâhu'l-Mahsûl*, 147-148.

rini tazim ve yollarını takip şeklindeki eski âdetinden böylece uzaklaşmış, kitabının çeşitli yerlerinde İbnü'l-Cübbâî gibi bir Mutezilîyi medhetmiş, sözlerinden güzel anlamlar çıkarmıştır, halbuki ona göre hak [yani Eş'arî] imamlar böyle bir uygulamaya daha layıktır. Mâzerî sonraki sayfalarda, bir fıkıh usûlü kitabı içerisinde alışıldık olmayan bir biçimde, uzun bir felsefe eleştirisine girişmektedir.⁴⁰⁵ Yine Mâzerî, fıkıh usûlünün dil ilimleriyle ilgili mebdelerine (*mebâdiu'l-lugât*) girmeden önce, fıkıh usûlü ilminde bu bahislere yer verdiğinden dolayı 'i'tizâr' eder, zira bu ilmin meselelerini incelemekte bu bahislere ihtiyaç olmadığı gibi, herhangi bir istidlâl çeşidi için de bu bahisler küllî bir kanun olarak kullanılamaz. Usûlcülerin –ilimlerinde herhangi bir semeresi olmamakla birlikte- bu bahislere yer verdikleri için gösterdikleri mazeret ise, büyük bölümü itibarıyla fıkıh usûlünün sîgaların delâleti –umum-husus, emir-nehiy, hitab ve mefhum- ve bunların mânalarının işaretleri –ki bu da kıyasın ilkesidir- üzerindeki akıl yürütmeye dayalı olduğudur.⁴⁰⁶

Kimi zaman da bazı usûlcüler, bir meseleye değindiklerinde, bunu tafsil etmenin yerinin fıkıh usûlü olmadığı şeklindeki bir gerekçeyle sözü kısa kesme yoluna gider, böylece fıkıh usûlü içerisinde hangi meselelerin incelenmemesi gerektiğine dair misaller vermiş olurlar. Bununla ilgili olarak Basrî ile Râzî'den birer örnek vermek yeterli olacaktır.

Basrî, “emr” lafzının üç şey ifade ettiği üzerinde durur; bunlardan ilki söze râci olup “yap” gibi sigadan ibarettir, diğer ikisi ise emir verene râci olup bunlardan ilki yüksek mertebeden söylenmiş olması, ikincisi ise emri verenin “yap” sözüyle, kendisine emrettiği şahsın o işi yapmasını istemesidir. Bu sonuncu husus da ya o fiili irade etmesi, ya da “yap” sözünü söylemesini gerektiren sâikin, emredilenin o fiili yapmasıdır. Basrî, bu iki şeyi birbirinden ayırt edip tafsil etmenin fıkıh usûlü ilmi için uygun düşmediğini (*leyse yelîku*) belirtir.⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ Mâzerî, *Îzâhü'l-Mahsûl min Burhâni'l-Usûl*, 250 vd.; Cüveynî'nin sözleri için: *Burhan*, 111.

⁴⁰⁶ Mâzerî, *Îzâhü'l-Mahsûl min Burhâni'l-Usûl*, 147.

⁴⁰⁷ Basrî, *Mu'temed*, I, 49.

Fahreddin Râzî, necasetin temiz suyla karışmasıyla ilgili fukahanın çeşitli ihtilafları olduğunu belirtir ve bunları [zikretmenin] fıkıh usûlüne uygun düşmediğini (*gayru lâika*) ifade eder.⁴⁰⁸

Fıkıh usûlüne kelâm meselelerinin karıştırılmasıyla ilgili olarak Basrî ile Gazâlî'ye göre daha esaslı bir eleştiri Şâtıbî'den gelmiştir. Onun bu konuda koyduğu ilke şudur: Fıkıh usûlünde söz konusu edilen herhangi bir meseleye eğer fıkıhın fûrûu veya şer'î âdâb bina edilmiş değilse, bu mesele fıkıh usûlü için aslî bir mesele değildir, âriyeten burada söz konusu edilmektedir. Çünkü bu ilmin özellikle fıkha izafe edilmesinin sebebi, fıkha yardımcı olduğu ve bu sahada ictihada imkan verdiği içindir. Bunları gerçekleştirmeyen bir şey ise fıkıhın aslı/usûlü olamaz. Bununla birlikte, fıkıhın fûrûu için temel teşkil eden ve bu ilmin meselelerinin üzerine bina edilmiş olduğu herşey de fıkıhın asılları (usûl-i fikh) meyanında kabul edilecek değildir, zira bu takdirde nahiv, sarf ve belâgat ilimleri gibi dil ilimleriyle aritmetik ve hadis gibi ilimlerin de fıkıh usûlü sayılması gerekir.

Buna göre sonraki ulemânın (*müteahhirûn*) söz konusu ettiği birçok meselenin -insan dilinin kökeni meselesi, ibâhanın bir teklif olup olmadığı, madum'a emr, Hz. Peygamber'in daha önce bir şeriatla amel edip etmediği, fiilsiz teklifin mümkün olup olmadığı gibi- fıkıh usûlü sınırları haricinde görülmesi gerekir. Fıkıh meselelerinin üzerine bina edilmesine rağmen esasında başka bir ilimde bahis mevzuu edilen ve fıkıh için usûl sayılamayacak olan hususlara örnek olarak da edatlar (*hurûf-ı maânî*), isim-fiil-edata dair taksimler, hakikat-mecaz, müşterek-müteradif, müştak vb. dile dair meseleler gösterilir.⁴⁰⁹

Dikkat edilirse Şâtıbî'nin fıkıh usûlüne ait olmadığı mülâhazasıyla dikkat çektiği hususlar, diğer birçok usûlcünün mebâdî kategorisine koyduğu meselelerdir. Bunların mebâdî olarak kabul edilmesi de aslında fıkıh usûlünün kendine mahsus meseleleri olmayıp, bunların dayandığı temeller olarak görülmesi sebebiyledir. Şâtıbî'nin buradaki yaklaşımı, yalnızca fıkıh usûlünü kendisine yabancı meselelerden arındırmayla sınırlı görünmemektedir. Gazâlî'nin aynı konudaki şikayetiyle karşılaştırıldığında, bir yönden

⁴⁰⁸ Râzî, *Mahsul*, II, 194.

⁴⁰⁹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, I, 39-41.

ona benzediği fakat başka bir yönden ayrıldığı görülecektir. Gazâlî'nin şikayeti daha çok bu tutumda aşırı gidildiğine vurgu yaparken Şâtıbî'nin tavrı daha temellidir. Kanaatimize göre, Şâtıbî'nin yukarıdaki kaidesi –Amelle ilişkili herhangi bir husus için temel olmayan şey, fıkıh usûlü meyanında kabul edilmez- yine kendisine ait “Amelî bir neticesi bulunmayan, amele dair herhangi bir şeye temel olmayan meseleye dalmak, şer'an hüsn-ü kabul görmeyen bir konuya dalmak demektir”⁴¹⁰ ile “Fıkıh usûlünde bakış açısı, şer'î olduğu için bu ilimde aklî deliller müstakil olarak değil, mutlaka naklî delillerle birlikte veya onlara yardımcı olarak kullanılabilir.”⁴¹¹ birlikte ele alınınca, Şâtıbî'nin, şunlara cephe aldığı anlaşılmaktadır: 1) Bilginin kendinde değerli olduğu, eşyanın hakikatine dair araştırmanın başka herhangi bir şeye vesile kılınamayacağı şeklindeki –fıkıh usûlünü saf teorik bir ilim olarak kabul etmenin zeminini oluşturması muhtemel- felsefî (ve tasavvufî) bakış açısı 2) Fıkıh usûlünün, şer'î olmayan bir bakış açısından yapılan ilimler tasnifinde (mesela İbn Sina ve takipçilerinin felsefî ilimler tasnifi) bir yere oturtulması 3) Fıkıh usûlünün müteahhirîn kelâmı gibi aklî/felsefî temelli bir ilme bağımlı, onun bir kolu olması 4) Bütün İslâmî ilimler meyanında fıkıh usûlüne de, mevzu-mesail-mebâdî gibi esasında felsefî temelli bir ilim anlayışı ve şablonunun tatbik edilebileceği/edilmesi gerekliliği.

Şâtıbî ayrıca fıkıh usûlünün gerek ‘fıkhın temelleri’ anlamıyla, gerekse bir ilim olarak ve bütün mesele ve mukaddimeleriyle kat'î olması gerektiği hakkındaki görüşüyle⁴¹² de, kendisinden önceki usûl literatürünü zımnen eleştirmekte ve bu ilim içerisinde zannî esaslara dayalı fikirlere, tartışmalara yer olmadığını ifade etmektedir. Fıkıh usûlü literatürü içerisinde ortaya konulan düşüncelere, savunulan iddialara ve yapılan tartışmalara göz atıldığı zaman aslında Şâtıbî'nin, kendisine intikal ettiği şekliyle fıkıh usûlü meselelerinin büyük çoğunluğunu elelediğini ve buna tamamen başka bir biçim -fıkıh usûlünü, tek tek delil ve hükümlerin bütününe değerlendirilmesinden elde edilen ve aslında fıkıh kitaplığı içerisinde usûlden ayrı ve kendine mahsus bir literatür oluşturan küllî kaideler üzerine tesis etmek- vermek istediği görülür ki zaten ortaya koyduğu eser

⁴¹⁰ Şâtıbî, *Muvâfakât*, I, 42.

⁴¹¹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, I, 34.

⁴¹² Şâtıbî, *Muvâfakât*, I, 29 vd. Klasik ve yaygın usûl anlayışını temsil eden isimlerden Celâleddin Mahallî, fıkıh usûlü içerisinde istishâbın hücciyeti ve mefhûm-u muhalefet gibi kat'î olmayan hususların da bulunduğunu ifade etmektedir. (Celâleddin Mahallî, *Şerh alâ Cem'î'l-Cevâmî*, (Benânî hâşiyesiyle birlikte) I, 24-25).

de, fıkıh usûlünün hakim çizgisine ait literatürün verdiği fikir esas alınacak olursa, nev'i şahsına münhasır bir fıkıh usûlü tasavvurunu gösterir.⁴¹³

Fıkıh usûlünün istimdâd ettiği diğer ilimlere nazaran mantığın fıkıh usûlündeki yeri, hakkındaki görüş ayrılıklarının mahiyeti bakımından ayrı bir özellik taşır. Bir taraftan Gazâlî, İbn Kudame, İbn Cüzey, İbnü'l-Hümmam, Molla Fenârî gibi usûlcüler fıkıh usûlü eserlerinde mantık bahislerine yer verirken, diğer taraftan bazı âlimler bu tutuma karşı çeşitli eleştiriler yöneltmişlerdir. Gazâlî öncesinde yaşayan ve İslâm dünyasında mantığa ilk defa meşruiyet sağlayıcı bir yaklaşımda bulunan İbn Hazm, mantığın öneme vurgu yapmakla beraber onu müstakil bir disiplin olarak görüp fıkıh usûlünü herhangi bir ilimle karıştırmaktan uzak durmuştur.⁴¹⁴

Tûfî, İbn Kudame'nin *Ravza*'nın girişinde, *Mustasfa*'da olduğu gibi mantığa dair bir mukaddimeye yer vermesini, İbn Kudame'nin Gazâlî'yi taklit etmesine bağlar ve bunun gerek 'eshabımız' dediği Hanbelîlerin, gerek diğerlerinin âdetlerine aykırı olduğunu ileri sürer.⁴¹⁵ Tûfî, Gazâlî'nin fıkıh usûlüne kelâm, dil ve fıkıh ilimlerinin karıştırılması hakkındaki sözlerinden hareketle, bir ilmi diğeriyle karıştırıp ona dahil eden herkesin, karıştırılan ilim kendisine galip geldiği için, ona olan düşkünlüğünden dolayı bunu yaptığı sonucuna varır ve mantık-fıkıh usûlü ilişkisinde de bunu böyle görür. Buna dayalı olarak İbn Kudame'nin *Ravza*'da mantık mukaddimesi yazmasını –kendisinin ne kelâmcı ne de mantıkçı olmaması hasebiyle mantık kendisine galip geldiğinden böyle yaptı denilemeyeceği için- tamamen Gazâlî'yi taklit etmesine delil olarak görür. Bazı rivayetlere göre İbn Kudame bu mukaddime yüzünden kınandığı için kendisi bu kısmı kitabından çıkarmış, ancak kitabın nüshaları yayıldığı için, bazı nüshalarda bu mukaddime yer almaya devam etmiştir. Nitekim Tûfî'nin ihtisar ettiği *Ravza* nüshasında bu mukaddime bulunmamaktadır.

⁴¹³ Hâlid Mesud'a göre Şâtıbî'nin hukuk teorisinin kendine mahsus mahiyeti, 8/14. yüzyıl Endülüs'ündeki sosyo-ekonomik değişimlerin meydan okumasına hukukun cevap vermekteki başarısızlığını gören Şâtıbî'nin, kendi zamanının ihtiyaçlarını karşılamayı ve hukukun yeni şartlara nasıl adapte olabileceğini göstermeyi amaçlamasında yatmaktadır. Hallaq ise daha ziyade, Şâtıbî'nin teorisinin bütün yeniliğine ve özgünlüğüne rağmen aslında, bazı müftülerin gevşek tutumlarına ve bilhassa bazı sûflerin hukukî anlamda aşırı yaklaşımlarına karşı durmak suretiyle gerçek fıkıh olarak tasavvur ettiği şeyi ortaya çıkarmayı amaçladığını ve kitabında çok vurguladığı ve hiç yer vermediği hususların da bu iki gruba yönelik mesaj ve eleştirileriyle ilişkili olduğunu belirtir. (W. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, 162-163)

⁴¹⁴ İbn Hazm, *İhkâm*, I, 10; G. Makdisi, *Ibn Aqil*, 81.

⁴¹⁵ Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 98

Tûfî, *Şerhu Muhtasari 'r-Ravza*'da mantık bahsine yer vermeyişini gerekçelendirirken, bu ilimde ne kendisinin, ne de İbn Kudame'nin maharet sahibi olmadığını, bundan dolayı şayet bu bahsi ihtisar etmiş olacak olsa bunun talebeye bir faydası olmayacağı gibi vakit ziyanına sebebiyet vereceğini, mantık öğrenmek isteyen kişinin bu ilmi ehlinden ve kitaplarından öğrenmesi gerektiğini ifade eder.

Tûfî, Gazâlî'den önce mantığı fıkıh usûlüne dahil eden herhangi bir kişinin bilinmediğini; Gazâlî'den sonra da bu hususta İbnü'l-Hacib'den başka kimsenin ona uymadığını iddia eder. Mantığın fıkıh usûlüne dahil edilmesi noktasında, müteahhirîn'in mantık ve kelâmdaki imamı olan Fahreddin Razi'nin fıkıh usûlüne dair kitaplarında böyle bir şeye girişmemesinin bu mevzuda yeterli olması gerektiğini ifade eder.⁴¹⁶ Fakat mantığı usûle dahil etmenin sadece başına mantık girişi yazmaktan ibaret olmadığı dikkate alınırsa, Râzî'nin eserinin baştanbaşa mantık kavramlarıyla ve bu ilme mahsus yaklaşımlarla dolu olduğunu Tûfî'nin gözardı ettiği görülecektir.

Şâtıbî, şer'î ilimlerde mantık esaslarının geçerli olmadığı noktasından meseleye yaklaşmaktadır. *Muvâfakât*'ın sonunda ek olarak koyduğu cedel bahsinde, fikhî delillerin, iki mukaddime üzerine bina edilmesi gerektiğini belirtir. Bu mukaddimelerden birisi menatı tahkik eder, diğeri bunun üzerinde hükmeder. Mesela “Bu içecek sarhoş edicidir.”; “Her sarhoşluk edici olan haramdır.” böyle iki mukaddimeye örnektir. Bu mukaddimelerden hükmedici olan ikincisi, taraflar arasında müsellemler olmalı, tartışma menatı tahkik eden mukaddime üzerinde cereyan etmelidir.

Örnekteki mukaddime dikkat edilirse mantıkî bir kıyasın iki önermesiyle tamamen örtüşmektedir. Fakat Şâtıbî vakıada mantıkî akıl yürütme tarzına uygun düşse dahi şer'î hususlarda mantık ilmine ait kuralların geçerli olmadığını, yani şer'î ilimlerin mantık ilmi esasları üzerine kurulmamış olduğunu ifade eder ve bu görüşünü de şeriatın ümmîliği tezi üzerinde temellendirir. Şeriat, Arapların anlayabileceği üslup, akıl yürütme esasları ve kuralları üzerine kuruludur. Dolayısıyla mezkur iki mukaddime ile mantıkî kıyastaki mukaddimeler aynı düzlemde değerlendirilmemelidir. Şâtıbî ayrıca görüşüne destek sağlamak için Mâzerî'nin ifadelerini de zikreder. Ona göre bunun gibi birkaç yerde fikhî kıyas mantıkî kıyasla örtüşmüş olsa da diğer fikhî kıyaslar bu yolu takip et-

⁴¹⁶ Tûfî, *Şerhu Muhtasari 'r-Ravza*, I, 100-101.

mez. Burada Şâfî'nin, buğday hakkındaki fazlalık ribasıyla ilgili yasağı, buğdayın yenilir olmasıyla ta'lil edişinin, sebr ve taksim yoluyla gerçekleştiğini de misal olarak vermekte ve bunları zikredişinin sebebi olarak, müteahhir âlimlerden birinin yazdığı bir kitapta, fıkıh usûlünün esaslarını mantık ilminin esaslarına ircâ etme çabasında bulunmasını göstermektedir. Şâtıbî ayrıca Bâcî'nin, felsefecilerin 'iki mukaddime olmadan netice olmaz' iddialarını reddettiğini ve tek mukaddimededen de netice çıkacağını ifade ettiğini bu meyanda zikretmektedir.⁴¹⁷ Mâzerî'nin kastettiği âlim Gazâlî olmalıdır. Burada Gazâlî'nin başlattığı çığırın, Şâtıbî ile Mâzerî'de meydana getirdiği rahatsızlık açıkça gözlenmekte ve İslâmî ilimlerin kendilerine mahsus bir mantığa sahip oldukları iddia edilmektedir.

İbn Rüşd bir filozof olarak mantığa karşı olmamakla birlikte, mantığın fıkıh usûlünde yeri olmadığını savunur ve Gazâlî'nin *Mustasfâ*'nın başına mantık mukaddimesi koyuşunu, "Herşeyi yerli yerine koymak gerekir, ayrıca aynı anda birçok şeyi öğrenmek isteyen hiçbir şey öğrenemez." diyerek eleştirir ve *Mustasfâ*'ya yazdığı muhtasarda mantık girişine yer vermez.⁴¹⁸

Birçoğunun kökeninde, medeniyet ve ilim merkezli genel bir yerellik-evrensellik çatışmasının bulunduğu anlaşılan bütün bu eleştirilere rağmen, Gazâlî sonrası dönemde fıkıh usûlünde hâkim olan temayülün, metodolojik olarak mantık prensiplerini esas almak şeklinde gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Müteahhirîn dönemi ilim anlayışını sembolize eden isimlerden Sadruşşeria, Pezdevî'nin mantıkla ilgisi olmayan eserini temel alarak onu mantık esasları üzerinde yeniden telif ettiğini ifade ederken, Taftazânî'ye göre fıkıh usûlüne yeterince vâkıf olabilmek için mantık kaidelerini hakkıyla bilmek şarttır.⁴¹⁹

⁴¹⁷ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 679-681.

⁴¹⁸ İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fî usûli 'l-fikh*, 37-38.

⁴¹⁹ Taftazânî'ye göre telif ettiği *Telviḥ*'ten gereğince istifade edebilmek için için ilm-i hilaftan (*sinâatu't-tevcih ve't-ta'dil*) sermaye sahibi olmak ve mantık (*el-iktisâb ve't-tahsil*) kaidelerini ihata etmek gerekmektedir (Taftazânî, *Telviḥ*, I, 16). Hasan Çelebi, *Tavziḥ ve Telviḥ*'te 'delil'in –mantık kıyası anlamında- iki mukaddimededen terkip edildiğinin belirtilmesinden hareketle, fıkıhta ve usûlde delil denilince mantık kıyasları, şekil ve tertipleri değil, mesela Kitâb ve Sünnet gibi delillerin anlaşıldığı ve kendisi üzerinde sahih bir akıl yürütme gerçekleştirildiğinde bir matlub-i haberî'ye ulaştırdığı şeklinde tarif edildiği yolundaki itiraza karşılık; fukahânın mantıkçıların istilâhlarına riayet etmeye çalışmadığını, ancak yine de sözlerinin mantıkçıların kaideleri dışına çıkmadığını (yani doğası gereği mantık kaidelerinin fi-

II. FIKİH USÛLÜNÜN GAYESİ

Fıkıh usûlünün fâide ve gâyesinin şer'î-amelî hükümleri bilmek olduğunda usûlcüler arasında mutabakat olduğu söylenebilir. Şer'î hükümleri bilmenin ulaştırdığı sonuç itibariyle de dünya ve ahiret saadeti, gayenin gayesini ve başka bir şey için araç olamayan nihâî amacı oluşturmaktadır. Bu sonucun, Îcî ve Cürcânî gibi muahhar kelâm âlimleri tarafından kelâm ilminin de nihâî gayesi olarak kabul edildiği görülmektedir.⁴²⁰

Şer'î hükümleri bilmek, delillerden hareketle gerçekleştirilen hüküm istinbatı – ki bu, biraz ileride ifade edileceği gibi, usûlcüler tarafından bu ilmin esas işlevi olarak kabul edilmektedir- sayesinde mümkün olur. Bu ilmin varlık sebebi de budur. Usûlcülerin bu ilmi tedvin etmekten maksatları, delillerden hüküm istinbat ederken gerekli olan küllî kaideleri elde etmektir.⁴²¹

Fıkıh usûlünün işlevini açıklığa kavuşturabilmek, 'işlev' kavramının amaç ve ortaya konulan müşahhas sonuç şeklindeki farklı anlamlarıyla da irtibatlı olarak, bir yandan klasik 'gaye' tasavvuruyla ilişkili olduğu gibi, bir yandan da bu disiplinin hangi amaca hizmet etmek için vaz edildiğinin ve tarihsel olarak hangi işi gördüğünün izahını gerektirmektedir. Dolayısıyla fıkıh usûlünün işleviyle ilgili fikir yürütmek, aynı zamanda amaçla fiilî durumun ne derece uyumlu olduğu meselesiyle ilgili bir şey söylemiş olmayı da gerektirmektedir. Klasik usûlcüler, bu ilmin işlevinin ne olması gerektiği hakkındaki görüşlerini –tabii olarak başka bir terminolojiyle- ifade etmişler, çağımız araştırmacıları ve düşünürleri de fıkıh usûlü tarihini dikkate alarak idealle gerçek arasındaki ilişkiyi tahlil etmişlerdir.

Klasik usûlcülerin fıkıh usûlünün amacını oluşturduğunu düşündükleri ve açıkça belirttikleri temel işlev, şer'î delillerden fikhî hükümlerin üretilmesidir. Usûlcüler naslardan hareketle, bu ilimde açıklanan delâlet kurallarına dayalı olarak her konuda fikhî hükümlerin elde edilmesini bu ilmin varlık sebebi olarak görmüşlerdir. Usûlcülerce ikincil olarak ve kimi zaman da zımnî olarak kabullenilen bir başka işlev de, mensup

kıhtaki çalışmalara uygulanabilir nitelikte olduğunu) ve Taftazani'nin de bu alandaki çalışmaları mantık kaideleri üzerine bina etmeye çalıştığını belirtir. (Hasan Çelebi, *Hâşiye ale't-Telvîh* I, 114)

⁴²⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 52; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi*, 11; Taşköprüzade, *Miftâhu's-Saâde*, 207; İzmirî, *Hâşiye ale'l-Mir'ât*, I, 79-80.

⁴²¹ Güzelhisârî, *Menâfiu'd-Dekâyık*, 17.

olunan mezhebin savunusu ve meşruiyetinin temellendirilmesidir. Modern araştırmacıların üzerinde en çok durdukları işlev de budur.

A. FIKHÎ HÜKÜMLER ELDE ETMEK

Usûl âlimleri, genel olarak fıkıh usûlünün temel işlevini, şer'î delillerden fikhî hükümleri elde etmek olarak belirlemişlerdir. Buna göre müslümanların dünya ve ahirete dair maslahatlarını düzenleyen şer'î hükümleri elde etmek için, bunların elde ediliş keyfiyetini, metodunu ve kaynaklarını bilmek gerekir. Fıkıh usûlü de bunun ilmidir.

Klasik âlimlerin fıkıh usûlünü, Allah'ın hükümlerini bilmenin yegâne yolu olarak gördüklerini söyleyebiliriz. Meselâ Fahreddin Râzî'ye göre bir konuda Allah'ın hükmünü araştıran kişi ya halktandır, ya da âlimdir. Halktan (avam) kişi sormakla mükelleftir, âlim ise Allah'ın hükmünü bir yol vasıtasıyla öğrenecektir. Fıkıh usûlü ise bu yolun ta kendisidir.⁴²² Zerkeşî'nin naklettiği şu ifade de bunu teyid eder: “Fıkıh usûlü hükmeder, onun hakkında hükmedilmez” (*usûlül fikh hüvellezi yakdî ve lâ yukdâ aleyh.*)⁴²³

Fıkıh usûlünün fikhî hükümleri elde etmeye vesile olan metod ve kaynak bilgisini sağlayan bir ilim oluşu, usûlün furûya yardımcı olduğu düşüncesiyle irtibatlı olarak değerlendirilmiştir. Fıkıh usûlü alanındaki çalışmaları, fikhin furûuna yardımcı telakki eden yaklaşım en çok geleneksel Hanefî çizgisine mensup âlimlerde görülür. Serahsî'nin ifadeleri bu konuda temsil edici niteliktedir. Serahsî, Şeybânî'nin furû eserlerine yazmış olduğu şerhleri tamamladıktan sonra, bu eserleri telif ederken temel aldığı metodolojik prensipleri (*usûl*) açıklamak için fıkıh usûlüne dair olan eserini kaleme aldığını belirtir. Zira bu prensiplere vakıf olmak, furû'da mevcut olan hakikatleri anlamada yardımcı olacak, ayrıca furû alanında yapılan hata varsa bunların tespiti mümkün

⁴²² Râzî, *Mahsul*, I, 170-171.

⁴²³ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 5.

kılacaktır.⁴²⁴ Şu halde fıkıh usûlü, fıkıh için yardımcı bir ilim olup fıkıhın dayandığı temelleri açıklamak onun esas işlevidir.

Gazâlî'nin, 'hüküm' kavramını, usûl sistematiğini oluştururken meydana getirdiği kurgunun merkezine almış olması, fıkıh usûlünün hükümler elde etme işlevine vurgu yapması açısından özel bir önem taşır. Delillerden hükümler elde etmeyi fıkıh usûlünün esas amacı olarak belirleyen Gazâlî, hükümleri bu ilmin meyvesi olarak tespit eder.⁴²⁵ Sem'ânî, vahyin kesilmesiyle birlikte, Yüce Allah'ın vahiy yerine icthadı ikame ettiğini ve böylelikle Allah'ın hükümlerinin beyan edilmesi işlevini icthad yapan âlimlerin üstlendiğini ifade eder. Ona göre fıkıh usûlünü bilmeyen, taklid seviyesini aşamaz ve avâm arasında kabul edilir.⁴²⁶ Âmidî de, fikhî hükümlerin elde edilmesinin (*istismâr*) yolunun ancak bu hükümlerin dayandığı prensipler ve kaynaklar üzerinde akıl yürütmek, bunları derinliğine incelemek olduğunu belirtir.⁴²⁷ İsnevî, fıkıh usûlünün değerli bir ilim olmasının sebebi olarak, şer'î hükümlerin kaidelerini ortaya koymasını ve fetvâlar için temel teşkil etmesini gösterir.⁴²⁸

Delillerden hüküm çıkarmak şeklinde özetlenen bu işlev, esasında müctehidlere ait bir iş olduğu için fıkıh usûlünün müctehidlere mahsus bir ilim olup olmadığı tartışma konusu edilmiştir. Büyük Haydar Efendi gibi fıkıh usûlünün bir müctehid ilmi olduğunu ifade edenler⁴²⁹ yanında, müctehid olmayan ilim adamlarına da hitap eden bir disiplin olarak benimseyenler bulunmaktadır. Aslında böyle bir konunun bahis mevzuu edilmesinde büyük ölçüde etken olan hususun, fıkıh usûlünün bir disiplin olarak olgunluk dönemine, mezheplerin teşekkülünü tamamlamasından sonra kavuşması olduğu söylenebilir. Nitekim Saçaklızade'nin cevapladığı soru, tam da bu noktayla alakalıdır. Saçaklızade, fıkıhın delillerinden hareketle şer'î hükümlere ulaşmak müctehidlere mahsus bir iş olduğuna ve mezhepler istikrar kazanıp icthad sona erdiğine göre, fıkıh usûlünün ne gibi bir işlevi bulunduğu sorusuna şöyle cevap vermektedir: Tefsir ve hadis şerhi (*şerhu'l-hadîs*) bu ilimden istimdâd eder; fıkıh meselelerini delille-

⁴²⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 10.

⁴²⁵ Gazâlî, *Mustasfâ*, I, 21.

⁴²⁶ Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-Edille*, I, 18.

⁴²⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 19-20.

⁴²⁸ İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, I, 3.

⁴²⁹ Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 7.

riyle bilmek bu ilme bağlıdır. Ayrıca dünyada meydana gelebilecek hadiseler sınırsızdır, daha önce hiçbir müctehidin sözkonusu etmediği yeni meselelerin ortaya çıkması mümkündür. Bu ilmin ehli böyle meselelerin hükmünü ortaya çıkarabilecektir.⁴³⁰

Sadruşşeria'ya göre, fıkıh usûlünden fıkha ulaşanlar, delillerden hüküm çıkarılanlar müctehidlerdir. Fakat bununla birlikte fıkıh usûlü hem müctehidin hem de mukallidin istifadesine açıktır.⁴³¹ Anlaşıldığına göre, böyle düşünen âlimler, fıkıh usûlünün ictehad melekesi kazandırmak dışındaki diğer fayda ve işlevlerini de gözönünde bulundurmuşlardır. Benzer bir yaklaşımda bulunan Seyyid Şerif Cürçânî, fıkıh ilminin müctehidlere mahsus olmakla birlikte fıkıh usûlünün müctehidlere mahsus olmadığını ifade eder.⁴³²

Tehânevî, fıkıh usûlü kaidelerinden fikhî neticelere ulaşacak olanın ancak müctehid olduğunu, çünkü fikhin delillerden çıkan ahkâmın bilgisi olduğunu söyler ve Hanefîlerin kitaplarında bu sebeple taklid ve istiftânın yer almadığını, bu konulara fıkıh usûlü kitaplarında yer verenlerin de, bunlar ictehadın mukabili olduğu için yer verdiklerini ifade eder.⁴³³

Bu mesele, bir yönüyle, daha önce de temas etme imkânı bulduğumuz ictehad-taklid bahislerinin fıkıh usûlündeki yeriyle de alâkalıdır. Bu husus, fıkıh usûlünün meseleleri başlığı altında ele alındığı için burada kısaca şu söylenebilir: İctihad, fetva, taklid, müfti-müstefti bahislerinin fıkıh usûlündeki yeri meselesi, fıkıh usûlünün muhatabıyla yakından ilişkilidir. Fıkıh usûlünün hitap ettiği âlim prototipinin ictehad ehli olma noktasındaki konumunun asırlar içerisinde değişip değişmediği ve bunun fıkıh usûlü eserlerinin muhtevasına yansıyor yansımadığı, başlıbaşına bir araştırma konusudur.

Fıkıh usûlünün bir müctehid ilmi olup olmadığını belirlemek hususunda önemli noktalardan birisi de, 'müctehid' ve 'usûlcü' (*usûlî*) kimliklerinin mukayesesidir. İslâm dünyasında dört mezhebin hâkim hale geldiği ve mutlak müctehid olduğunu iddia eden kimsenin hemen hemen kalmadığı bir asırda yaşayan Tâceddin İbnü's-Sübkî,

⁴³⁰ Saçaklızade, *Tertîbü'l-Ulûm*, 156.

⁴³¹ Sadruşşeria, *Tavzih*, I, 54.

⁴³² Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, I, 22.

⁴³³ Tehânevî, *Keşşaf*, I, 39.

‘müctehid’ dışında bir ‘usûlcü’ kimliğinin de tarif edilmesi ihtiyacını hissetmiş ve fıkıhın icmâlî delillerini ve bunlardan anlam çıkarma yollarını bilen kişiye usûlcü denildiğini belirtmiştir.⁴³⁴ Benânî bu ikisinin arasındaki farkı açıklarken, usûlcünün belirli hususları bilmesinin, müctehidin ise belirli bir işi gerçekleştirmesinin (hüküm istinbâtı) dikkate alındığını ifade etmek suretiyle⁴³⁵ ilkinin teorik, ikincisinin pratik yönlerine dikkat çekmiş olur.

Şu halde müctehid, ilmî kimliğini elde edebilmek için fıkıh usûlünü –usûlcü sayılacak kadar şart olmasa da yeterince- bilmek zorundadır, fakat usûlcü fıkıhın furûunu ayrıntılı şekilde bilmek zorunda değildir. Ayrıca usûlcü ile müctehid arasında –klasik mantık terimiyle söylenecek olursa- umum-husus min vech ilişkisi bulunduğu anlaşılmaktadır; buna göre usûlcü ve müctehid sıfatlarını şahsında birleştirenler olduğu gibi, bu iki kimlikten yalnız birine sahip olanlar da bulunmaktadır.

Meselenin bir başka boyutu da, ictihad yapabilmek için fıkıh usûlünün ne kadar gerekli olduğudur. Müctehidin bilmesi gerekenleri sıralayan Fahreddin Râzî, bu konuların fıkıh usûlünde inceleniyor olmasından hareketle, müctehid için en önemli ilmin fıkıh usûlü olduğunu, hatta diğer ilimlerin bu hususta önemi bulunmadığını ileri sürer. Nitekim kelâm ilmi ictihad için gerekli değildir, zira taklit yoluyla İslamı kabul etmiş birisi şer’î delillerden hareketle hükümlere istidlâl edebilir. Fıkıhın furûunun da keza ictihad için gerekli olduğu söylenemez, çünkü furûya ait hükümler zaten müctehidin çalışmalarının semeresidir.⁴³⁶ Zerkeşî ve Sübkî, ictihad yapabilecek bir ilmî olgunluğa erişebilmek için, fıkıh usûlüne derinliğine vâkıf olmak, bu ilmi bütün ayrıntılarıyla bilmek gerektiğini ifade etmektedir.⁴³⁷ İsnevî de, Râzî’nin ifadelerinden hareketle, ictihadın en mühim rüknünün fıkıh usûlü ilmine vukuf olduğunu, ictihadın dayanağının fıkıh usûlü

⁴³⁴ Tâceddin İbnü’s-Sübkî, *Cem ‘u’l-Cevâmi’*, I, 48 (*Hâşiyetü’l-Attâr* içinde).

⁴³⁵ Benânî, *Hâşiyetü alâ Şerhi’l-Mahallî ala Cem ‘i’l-Cevâmi’*, I, 36.

⁴³⁶ Fahreddin Râzî, *Mahsûl*, VI, 25. Taftazânî de kelam ve fıkıhla ilgili Râzî’nin bu ifadelerini tekrarlar; fakat kendi zamanında ictihad derecesinin furû üzerinde mübarese etmekle elde edilmekte olduğunu, ictihad elde etmenin yolunun bu olduğunu, halbuki sahabe döneminde durumun böyle olmadığını, şimdi tekrar sahabe uygulamasına dönmenin mümkün olduğunu da ilave eder; Taftazânî, *Telvîh*, II, 259. Fenârî de benzer açıklamalarda bulunur; *Fusûlu’l-Bedâyi’*, II, 416.

⁴³⁷ Sübkî, *İbhâc*, I, 6; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, I, 8.

olduğunu ifade eder.⁴³⁸ Fıkıh usûlü, ictihad etmeyi mümkün kılacak kaynak ve yöntem bilgisini içeren bir ilim olması bakımından bu hususta farklı bir görüş bulunmamaktadır.

Fıkıh usûlü ile ictihad arasındaki münasebete ilişkin olarak, ictihâdın literatürdeki genel kabul gören anlamından hareketle sözkonusu ettiğimiz bütün bu hususlardan başka, bir de fıkıh usûlü bünyesindeki görüş farklılıklarının da ictihad ürünü olup olmadığı üzerinde durulmalıdır. İctihâdın yalnız fer'î hükümlere mahsus olmayıp metodolojik görüş ayrılıklarının ve usûl kuralları hakkındaki farklı yaklaşımların da ictihad kapsamında olduğunu göz önünde bulundurduğumuz takdirde, fıkıh usûlü-ictihad ilişkisini, usûlcü ve müctehid kimlikleri arasındaki münasebeti daha farklı ve geniş bir düzlemde sözkonusu edebilme imkanının ortaya çıkacağı anlaşılabacaktır.⁴³⁹

B. MENSUP OLUNAN MEZHEBİN GÖRÜŞLERİNİ SİSTEMLEŞTİRMEK, MEŞRULAŞTIRMAK VE MEZHEBİ SAVUNMAK

Klasik âlimlerin –kimi zaman zımnen de olsa- fıkıh usûlüne ait olmak üzere kabul ettikleri işlevlerden birisi de, mensup olunan mezhebin fikhî müktesebatını düzenlemek, tek tek hükümlerin hangi ilkelere dayandığını açıklamak, iç tutarlılık denetimi yapmak, mezhebin görüşlerini meşrulaştırmak ve diğerlerine karşı savunmaktır. Bu işlevi ana gaye haline getiren bazı fıkıh usûlü eserleri, birer mezhep usûlü⁴⁴⁰ kitabı sayılabilir. Eserlerinin girişinde, yazdıkları eserin belirli bir mezhebe mensup olduğunu bir şekilde ifade eden usulcüler arasında İbnü'l-Kassâr⁴⁴¹, Bâcî⁴⁴², Şîrâzî, Serahsî, İbnü'n-

⁴³⁸ İsnevî, *Temhîd*, 43, 45.

⁴³⁹ “Her ne kadar ictihad denince ilk hatıra gelen, furu-ı fıkıh çerçevesindeki meselelerin çözümü için ortaya konan çaba ise de, bu tür ictihadın bir ahenk ve tutarlılık içinde gerçekleştirilebilmesi ve bu faaliyetin disipline edilebilmesi için ihtiyaç duyulan fıkıh usulü kuralları da esasen birer ictihad ürünüdür. Yani bu anlamda usulde ictihadın mümkünlüğü tarihen sabittir.” İbrahim Kâfi Dönmez, “Usulde İctihad Mümkün mü?”, *II. Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı*, 249.

⁴⁴⁰ ‘Fıkıh usûlü’ ile ‘mezhep usûlü’ kavramlarını birbirinden ayırt etmek ve ilkinin -bir mezhebe bağlı olsa dahi- mezhep temelli bir kaygıdan kaynaklanmayacak şekilde, umûmî, teorik, temel esasların tespit edilip tartışıldığı, bilhassa felsefe-mantık yönelimli eserler için; ikincisini ise, daima belirli bir mezhebin çerçevesinde kalınarak bu mezhebin temel yaklaşımlarını temellendirmeyi gaye edinen eserler için tür adı olarak düşünmek mümkün görünmektedir.

⁴⁴¹ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime fi'l-Usûl*, 3-4. İbnü'l-Kassâr'da, fıkıh usûlüne dair yazdığı eserinin esas işlevi olarak İmam Mâlik'i ve mezhebinin savunma fikri özellikle belirgindir.

⁴⁴² Bâcî, *İhkâmü'l-Fusûl*, I, 174.

Neccâr⁴⁴³, Merdâvî⁴⁴⁴, Tûfî⁴⁴⁵, Alâeddin Semerkandî⁴⁴⁶, İsnevî⁴⁴⁷, Rehûnî⁴⁴⁸, Zerkeşî⁴⁴⁹, İbnü'l-Lahhâm⁴⁵⁰, Kirmastî⁴⁵¹.... yer almaktadır. Bâcî, eserini Mâlikîlerin usûlle ilgili belli başlı görüşlerini ve mezhebin meşhur kavillerini toplamak, bilhassa bunlardan İmam Mâlik'e ait olanlarını belirtmek, her bir görüşün delillerini beyan etmek ve Mâlik'in görüşlerini desteklemek amacıyla yazdığını ifade eder.⁴⁵² İsnevî, Beyzâvî'nin meşhur usûl muhtasarı *Minhâc*'a şerh yazarken gözettiği ilkeler arasında, müellifin usûldeki imamı olarak Şâfî'nin görüşlerini ve mezhebini ortaya koymayı ve gerekli görülen usûl kaidelerinin, Şâfî mezhebinin furûda benimsediği hükümlere yönelik uygulama alanlarını belirtmeyi de zikreder. Telif ettiği şerhi hem genel olarak usûl literatürü içerisinde, hem de Şâfî mezhebini tanıtan bir eser olması bakımından temel bir kaynak olarak görmektedir.⁴⁵³ Rehûnî de İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ı üzerine kaleme aldığı şerhi Mâlikî mezhebine göre kaleme aldığını ve yazmış olduğu bu eserin Mâlikîler tarafından usûl alanında dayanak kabul edilen bir eser olmasını hedeflediğini ifade etmektedir.⁴⁵⁴ Merdâvî; eserini yazarken öncelikle Ahmed b. Hanbel'in ve ashabının görüşlerine öncelik verdiğini ifade eder. Her ne kadar bu eser dört mezhebin görüşlerini ihtiva edecek tarzda kaleme alınmışsa da; Hanbelî mezhebine ait görüşlerden sahih olanlar öncelenmiştir. Çünkü *kitap Hanbelîler içindir*, yazarı da bir Hanbelîdir. Bundan dolayı onun, mukallidi olduğu imamın mezhebini ve tâbilerinin görüşlerini öne alması gerekmektedir, nitekim diğer mezhep mensubu müellifler de böyle yapmaktadırlar.⁴⁵⁵ Karâfî, *Tenkihü'l-Fusûl* adlı eserini, *Zahire* isimli Mâlikî fıkına dair furû kitabına mukaddime olarak kaleme almış, bu mukaddimenin müstakil olarak ilgi gördüğünü görünce buna bir şerh yazma ihtiyacı duymuş, *Şerhu Tenkihi'l-Fusûl* böyle vücuda gelmişti.⁴⁵⁶ Ebu'l-Yüsr Pezdevî de, *Marifetu'l-Huceci's-Şer'iyye* adlı eserini fukahânın (Hanefî fakihleri-

⁴⁴³ İbnü'n-Neccâr, *Şerhü'l-Kevkebi'l-Münîr*, I, 21.

⁴⁴⁴ Merdâvî, *et-Tahbîr*, I, 3.

⁴⁴⁵ Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 98.

⁴⁴⁶ Alâeddin Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, I, 92.

⁴⁴⁷ İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, I, 3.

⁴⁴⁸ Rehûnî, *Tuhfetü'l-Mes'ûl*, I, 128.

⁴⁴⁹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîr*, I, 4.

⁴⁵⁰ İbnü'l-Lahhâm, *el-Muhtasar fî Usûli'l-Fıkh*, 17.

⁴⁵¹ Kirmastî, *el-Vecîz fî'l-Usûl*, vr. 2a.

⁴⁵² Bâcî, *İhkâmü'l-Fusûl*, I, 174.

⁴⁵³ İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, I, 3-4.

⁴⁵⁴ Rehûnî, *Tuhfetü'l-Mes'ûl fî Şerhi Muhtasari Müntehe's-Sûl*, I, 128.

⁴⁵⁵ Merdâvî, *et-Tahbîr*, I, 4, 126-128, 131.

⁴⁵⁶ Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-Fusûl*, 2.

nin) ihtiyacını karşılamak üzere kaleme aldığını belirtir.⁴⁵⁷ Yukarıda da temas edildiği üzere, Serahsî'nin fıkıh usûlü kitabını yazma sebebi, Muhammed Şeybânî'nin furûya dair eserlerine yazmış olduğu şerhleri telif ederken temel aldığı metodolojik prensipleri açıklamaktır.⁴⁵⁸

Mensup olunan mezhebin savunusunu yapmak şeklindeki işlev, kimi zaman fıkıh usûlüyle aralarındaki farklılığı vurgulamak gerektiğinde hilâf ilmine izâfe edilmiş ve fıkıh usûlünün üretici ve ileriye yönelik, ilm-i hilâfın ise meşrulaştırıcı ve muhafaza edici veçheleri vurgulanmıştır.⁴⁵⁹ 'Fıkıha ulaştırın kaidelerin bilgisi' şeklindeki fıkıh usûlü tarifini benimseyen usûlcülerin de bu ayırıma sıcak baktığı söylenebilir.

Bununla birlikte, klasik dönemlerde de, fıkıh usûlünün aslında yukarıdaki birinci işleve sahip olmadığı, esas işlevinin bu ikincisi olduğunu söyleyenlerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Taftazânî'nin, hak verdiğine işaret eden bir ifadeyle naklettiği bir itiraz göre, fıkıh usûlü kâideleriyle fikhî neticelere doğrudan bir yolla ulaşamaz. Bu kâideler, daha önceden elde edilmiş olan bir hükmü muhafaza veya onu müdafaa etmeye vesile olur. Fıkıh usûlünün fıkıha olan nispeti, diğer ilimlere olan nispetiyle aynıdır, ancak fukaha fıkıh usûlünü fıkıh meseleleriyle doldurmuş ve ilimlerinin inceliklerini bu ilimden elde etmiş oldukları için, fıkıh usûlünün fıkıh ile özel bir alakasının mevcut olduğu sanılmıştır.⁴⁶⁰

Bazı âlimlerin fıkıh usûlü ile fıkıh arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için verdiği örnekler, fıkıh usûlünün işlevi hakkındaki tasavvurlarını da açığa çıkarıcı mahiyettedir. Bu iki ilim arasındaki münasebet, altının saf olanıyla karışık olanını ölçüp anlamaya yarayan ölçü (fıkıh usûlü) ile altının kendisi (fıkıh), usûle dair hiçbir birikimi olmayan fakîh, kıymetini anlayamadığı malların biriktiricisi, fıkıh birikimi olmayan usûlcü, elinde ölçü bulunan ama altını olmayan kişi, ayrıca elinde hiçbir ilacı olmayan tabib, fakîh ise elinde her türden malzemenin bulunduğu fakat yararlısını zararlısından ayıramadığı bir attar...dır.⁴⁶¹ Şu halde bu iki ilim arasındaki ilişki; metod ile malzeme, teori ile pra-

⁴⁵⁷ Ebu'l-Yüsr Pezdevî, *Ma'rifetu'l-Huceci's-Şer'iyye*, 3.

⁴⁵⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 10.

⁴⁵⁹ İbn Kemâl, *Tağyîru't-Tenkîh*, 7; Güzelhisârî, *Menâfi'u'd-Dekâyık*, 12.

⁴⁶⁰ Taftâzânî, *Telviḥ*, I, 52. Aynı itirazı aynı ifadelerle Tehânevî de tekrarlar; *Keşşaf*, I, 38.

⁴⁶¹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîṭ*, I, 8-9.

tik, ölçü ile madde ilişkisidir. Buna göre fıkıh usûlünün işlevi, sınırsız denilebilecek çeşitlilikteki fikhî malzemenin kendisine başvurulmak suretiyle ölçüldüğü, değerinin ve hakikat derecesinin tespit edildiği bir mihenk olmaktır.

Fıkıh usûlünün bu temel işleviyle alakalı, ana fıkıh usûlü literatürüne paralel olarak teşekkül eden ve usûl kâidelerinden fer'î hükümler çıkarmayı amaçlayan geniş bir kitabiyat vücuda gelmiştir. “Tahrîcû'l-furû ale'l-usûl” diye bilinen bu sahaya ilişkin bugün elimizde birçok eser mevcuttur.⁴⁶² Bu literatürde tek tek usûl kâidelerinin fer'î hükümlere nasıl tatbik edildiği pratik olarak gösterilmektedir.

Müteahhirîn döneminde yaşayan ve felsefe-mantık dilini kullanan usûlcülerin genellikle belirli bir fikhî ve kelâmî mezhebi temel almak yerine, fıkıh usûlünü mezhebî kaygıların üzerinde, teorik ve metodolojik bir ilim olarak temellendirmek istedikleri söylenebilir. Mantık nasıl bütün felsefî disiplinler için bir metod ve alet ilmi olarak ihdas edilmişse, fıkıh usûlü de muahhar usûlcülerin elinde, İslâm medeniyetine ait ilimler için o konumdaki ilim olarak temellendirilmek istenmiştir. Ancak bu durum, bu müelliflerin, mensup oldukları mezhebin tercihlerini hiç dikkate almadıkları anlamına gelmez; nitekim usûlün teferruatıyla ilgili birçok meselede mezhep mensubiyetlerini belli edici ifade ve tercihlerde bulundukları da görülmektedir.

Çağımız araştırmacılarının hâkim temayülü, -aralarında ihtirâzî kayıtlar koyan, farklı perspektifler getiren, bazı ayrımlara dikkat çekenler de bulunmakla birlikte- fıkıh usûlünün esas işlevinin elde edilmiş olanı açıklama, sağlamasını yapma ve tutarlılığını denetleme olduğu yönündedir. Yani fıkıh usûlü, İslâm toplumunun halihazırdaki ve geleceğe yönelik ihtiyaçlarını karşılamayı sağlayacak yeni ictehadlar yapılmasını temin eden bir metodoloji olmaktan çok, geçmişte yapılan ictehadların niçin öyle yapıldığının incelikli bir açıklamasını sunan bir tutarlılık ve savunma mekanizması olarak durmaktadır. İbrahim Kafî Dönmez, fıkıh usûlünün mahiyeti gereği esas olarak fikhî hükümlerin üretilmesinde, yeni ictehadlar yapılmasında gerekli ilke ve temelleri içeren bir ilim olmakla beraber, çeşitli tarihî sebepler dolayısıyla zaman içinde, maziye yönelik bir iç tutarlılık ve dışa karşı savunma metodolojisi halini aldığı kanaatindedir. Onun ifadeleriyle-

⁴⁶² Zencânî'nin türle aynı ismi taşıyan kitabı, İsnevî'nin *et-Temhîd*, İbn Receb'in *Takrîrû'l-Kavâid*, Ebu Abdullah Tilimsânî'nin *Miftâhu'l-Vusûl*'ü, Timurtâşî'nin *el-Vusûl*'ü türün önemli eserleridir.

le: “Fıkıh usûlü, mahiyeti ve özü itibariyle, içtihat faaliyetinde benimsenen felsefî temeller ve izlenen metotları ifade etmekle beraber, bunların teorik olarak ifade edilmesi bu konuda hesap verme ve sağlama yapma, yani dışa karşı savunulabilirliğini ortaya koyma ve iç tutarlılık denetimi gerçekleştirme amacı taşır. Asıl saikin bu olması, belirlenen ilke ve yöntemlerin fıkıh üretimine, yani yeni icthatlar yapılmasına katkı sağlamayacağı anlamına gelmez; aksine fıkıh eğitimi ve mesleğinin sağlam temeller üzerinde gelişmesi kolaylaşır, kavramların inceltilmesi ve ortak bir ilim dili oluşturulması sayesinde fikirler billurlaşır, zaman kaybı önlenir.

Fakat kabul etmek gerekir ki fıkıh usûlünün teorik ifadeye dökülmesi ve bir ilmî disiplin haline gelmesi, başlangıcı itibariyle icthada dayalı fıkıh üretilmesine açık bir anlayışa paralel bir gelişme gösterse de, bilinen sebeplerle tahric esasına dayalı fıkıh üretim sürecinin başlaması onun bu özelliğini büyük ölçüde işlevsiz hale getirmiştir.(...) [F]ıkıh usûlü “yeni çözümler üretme” amacıyla oluşturulan bir metodoloji olmaktan çok “mevcut çözümlerin niçinlerini” açıklayan yani mevcudu korumaya çalışan, yüzü geleceğe dönük olmaktan çok maziye dönük bir metodoloji olma yönünde bir gelişme göstermiştir. Bu anlatım fıkıh usûlünün gereksizliği, sun’iliği gibi anlamlar taşımaz. Zira belirtildiği üzere bu, bir sürecin tabii ürünüdür, ciddi bir entelektüel faaliyetin semeresidir, ileriye dönük bir metodolojinin temelini oluşturması bakımından da gereklidir. Fakat bu metodolojiyi besleyen damarlarda tıkanma olduğu için bir süre sonra boşa dönen bir çark haline gelmeye başlamıştır.”⁴⁶³

Yunus Apaydın da bu disiplinin esas işlevinin olup-biteni anlama yöntemi olduğunu benimsemektedir: “... Bu yönüyle fıkıh usûlünün geçmişe yönelik bir inşa girişimi olduğu rahatlıkla söylenebilir. (...) Bu açıdan fıkıh usûlünün, daha önceden açıklanmamış bir metni anlamanın yöntemi olmadığı, bir metin ekseninde anlaşılmış, açıklanmış ve yaşanmış olana alternatif bir anlama ve açıklama amacı gütmeyişi söylenebilir. (...) 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 usûlü bir anlama yöntemidir, ama salt nasları ilkten anlamının değil, teşri sürecine ilişkin olarak “olup-biteni” anlamının yöntemidir. (...) Gele-

⁴⁶³ İbrahim Kâfi Dönmez, “Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi* (İSAV), 663-664.

neksel anlam ve kabullerin dışında ortaya atılan görüşlerin bid'at olarak nitelendirilmesi, mezheplerin kurulup yerleşmesi, mutlak içtihat kapısının kapanması gibi sonuçlar sözü edilen temel varsayımların ve fıkıh usûlünün 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."⁴⁶⁴

Şükrü Özen'e göre fıkıh usûlü mevcudu açıklamak ve muhafaza etmek üzere geliştirilmiş olsa bile, aynı zamanda yeni gelişmeler karşısında nasıl bir tavır alınacağına dair teoriler geliştiren bir disiplindir.⁴⁶⁵

Murtaza Bedir; mezheplerin, yani furû doktrinlerinin 4/10. yüzyılda teşekkül etmiş oldukları, bizim anladığımız anlamda ilk usûl eserlerinin de bu zaman diliminde yazıldığı dikkate alınacak olursa, usûlün furûdan sonra yazılmış demek olduğunu, şu halde usûlün furû üretmek amacına değil, üretileni açıklamak, yani 'fıkıh kuralları yaratmayı amaçlayan ileriye dönük karakterinden çok', 'mevcut fıkıh kurallarının nasıl ortaya çıktığını açıklamayı amaçlayan geriye dönük' karakterinin daha baskın olduğunu söylemektedir. "Başka bir ifadeyle usûl aslında furûnun nasıl teşekkül ettiği, hangi kuramsal çerçeveyi varsaydığını ve daha da önemlisi İslam düşüncesinin olgunlaşmasıyla ortaya çıkan genel Sünni çerçeveye furûnun nasıl uyum içinde olduğunu göstermek amacını gütmektedir."⁴⁶⁶

Wael Hallaq'a göre, fıkıh usûlünün varlık sebebinin (*raison d'être*) ve biricik maksadının, furû-i fikhin formüle edilmesinden (*formulation of positive law*) ibaret olduğu genel olarak kabul edilmiş bir husustur. Bu nokta, bilhassa teori ile pratiğin birleştiği edebü'l-kazâ literatüründe ifadesini bulur. Mesela *Edebü'l-Kâdî* adlı eserinde Mâverdî, 1400 sayfalık eserinin 350 sayfasını usûle ayırmıştır; çünkü kadılar ve müftü-

⁴⁶⁴ Yunus Apaydın, "Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, s. 1, sy. 10, 16, 20.

⁴⁶⁵ Tebliğ müzakeresi, *İslâmî İlimlerde Metodoloji Meselesi* (İSAV), 750.

⁴⁶⁶ Murtaza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 44-45.

lerin icihad yapabilmesi şart olup bu da mükemmel bir usûl bilgisiyle mümkün olur. Bu nokta Şâfiî'ye kadar geri götürülebilir.⁴⁶⁷

Hallaq, başka bir yerde de⁴⁶⁸ fıkıh usûlünün esas itibarıyla iki işlevinden bahseder. Bunlardan ilki, usûlcülerin de eserlerini yazma amacı olarak açıkça ifade ettikleri üzere, kendisi vasıtasıyla, yüksek vasıflı bir hukukçunun Allah'ın hukukunu (şeriatı) keşfedebileceği bir metodoloji ortaya koymaktır. İkinci amaç, daha geri planda ve daha gizlidir: zamana dayanabilmiş hukuk ekollerinin (mezheplerin) kabul ettiği hükümleri ve bunların dayandığı akıl yürütmeyi haklı çıkarmak ve desteklemek, yani başka bir ifadeyle mezhep savunusu. Dolayısıyla bu iki işlev bir arada değerlendirildiğinde, fıkıh usûlünün hem yeni hüküm oluşturucu, hem var olan hükmü gerekçelendirip meşrûlaştırıcı bir fonksiyona sahip olduğu söylenebilir.

Hallaq'a göre 1) Allah'ın hukukunu yüksek derecede sistematik ve mantıksal olarak sofistike bir metodoloji vasıtasıyla keşfetmek, Müslümanlar nezdinde fıkıh usûlünün tek değilse de en mühim işlevi olarak kabul edilir. Usûlcüler muhtelif vesilelerle (genelde mukaddimelerde) bu işlevin fıkıh usûlünün varlık sebebi olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁶⁹ Bu işlev, hadiselerin sonsuz ve çözüm isteyen problemlerin her an zuhur etmesi olgusuyla da desteklenir. 2) En az bunun kadar önemli diğer işlev, dört mezhep alimlerinin ortaya koyduğu furu-i fıkıh birikimini sistematize ve rasyonalize işlevidir. Üçüncü asrın ortasına kadar ortaya çıkan furu birikimi, iki başlık altında ele alınabilir: i) Kur'an ve Sünnet prensiplerine dayalı, sistematik kıyas ameliyesiyle uyumlu olan fikhî sonuçlar. ii) Gevşek kıyasa ve sistematik olmayan akıl yürütmeye dayalı, naslarla karşılaştırıldığında zaman zaman sağlam zemini bulunmayan fıkıh birikimi. Fıkıh usûlünün ikinci işlevi işte bilhassa bu ikinci kısım ile ilişkilidir. İlk zuhur ettiğinde birçok âlim tarafından reddedilen bu prensipler, fıkıh usûlü eserleri vasıtasıyla yeniden formüle edilmiş ve naslara uygun, fıkıh sisteminin diğer unsurlarıyla uyumlu mantıkî bir bütün haline getirilmesi yolunda büyük bir gayret gösterilmiştir. Furu birikimini rasyonalize etme ameliyesinde 'illet' merkezi bir rol oynamıştır.

⁴⁶⁷ W. Hallaq, "Usûl al-Fıkıh: Beyond Tradition", 183, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*, 1995.

⁴⁶⁸ Hallaq, "The Function and Character of Sunni Legal Theory"; *A History of Islamic Legal Theories*, ix.

⁴⁶⁹ Hallaq burada, Şirazî, Amidî, Şevkanî ve Serahsî'yi kaynak göstermektedir.

Fıkıh usûlü, ilk üç asır fıkıh birikimi üzerinde sistematize ve rasyonalize edici işlevini iki motivasyon sayesinde icra etmiştir: i) Dış faktör: Sünniliğe muhalif olan bidatçı fırkaların baskısı ii) İç faktör: Sünnilik dairesindeki hukuk ekollerinin kendi içlerindeki rekabeti. Dolayısıyla birleştirici özellik taşıyan ilk faktör, fıkıh usûlü birikimini Sünnilik geniş dairesi içerisinde farklılıkları tolere edebilen ve küçük ayrılıklara meşruiyet zemini sağlayan bir bütün oluşturmaya yöneltirken, ayırıştırıcı özelliğe sahip iç faktör, her ekolün kendi kimliğini vurgulayıcı ve alt ihtilafları derinleştirici bir temayüle sahiptir.

Bu iki işleve, fıkıh usûlünün, İslam dünyasında gerçekleşen değişimlere cevap verme yahut adapte olma kabiliyeti de eklenmelidir. Fıkıh usûlü de bu değişimleri ve dış bağlamı dikkate almak yoluyla gelişebilmiş ve kendini yenileyebilmiştir. Hallaq fıkıh usûlünün bu kabiliyet ve işlevine üç örnek verir. 1) İstihsan-istislah meselesi (ve maslahat) 2) icthad kapısı meselesi 3) müftinin müctehid olmasının şart olup olmadığı. Mesela sonuncu mesele hakkında Basrî müftinin mutlaka müctehid olması gerektiğini belirtmiş, sonraları Amidî gibi alimler (kendi zamanlarındaki uygulamalardan hareketle) müctehid olmayanların müfti olabileceğinden bahsetmiş, daha sonra mukallidin müfti olabilmesi üzerinde durulmuş, nihayet mukallidin fetva verebileceği üzerinde varolan icmadan bahsedilmiştir. Hallaq, fıkıh usûlünün dış dünyadaki gelişmelere adapte olması hususunda bunlardan başka örneklerin de mevcut olduğunu belirtir.

Hallaq, bütün bunlardan hareketle, fıkıh usûlünün dinamik bir hukuk düşüncesi olduğu, bunun anlaşılmasının İslamın ve İslam entelektüel tarihinin anlaşılmasına büyük katkı sağlayacağı sonucuna varmaktadır.⁴⁷⁰

Bernard Weiss, fıkıh usûlünün geçmişte üretilen hukukun gerekçelendirilip meşruiyet kazandırılması, kurallar yığınının ortaya çıkmasına sebep olan metodolojik sürecin izahı görevini üstlenen bir disiplin olduğu görüşünü Batılı ilim düşüncesine atfeder. Weiss kendisi de büyük ölçüde bunun böyle olduğunu kabul etmekle birlikte, bu disiplinin bütünüyle sonradan gerçekleştirilen bir düşünme faaliyeti olmayıp fıkıh usûlünün köklerinin fıkıh kadar eskiye dayandığını ifade eder. İslam hukukunun ruhu denilebilecek ne varsa fıkıh usûlü literatüründe bulunabileceğini savunan Weiss İslam hu-

⁴⁷⁰ W. Hallaq, "The Function and Character of Sunni Legal Theory", ix.

kuk düşüncesinin temel özelliklerini şöyle sıralar: Herşeyin temeli olan İlâhî hakimiyet düşüncesi, İlâhî vahyin kaynağı olarak naslara bağlılık, nasların yorumu konusunda amaçlı bir yaklaşım, İlâhî maksadı yakalama hususunda her türlü insanî çabanın kesinlikten mahrum ve yanılabılır olduğunun kabulü ve bunun neticesi olarak geçerli yorumun temeli olarak ihtimaliyeti benimseme, hukukî çeşitliliğe karşı müsamaha ve hukukî otoriteyi birden fazla mezhebe yayma, belirli bir sosyal bakış açısı temeline dayalı ahla-kî eğilim, hükümetin gücünün sınırlarını ortaya koymakla da bağıntılı olarak tek tek kişilerin işleriyle, bilhassa aile ilişkileri ve akitlerle ilgilenmek.⁴⁷¹

Fıkıh usûlünün, yeni bir bilgi üretmekten ziyade, üretilmiş olanın meşrulaştırılması yönündeki işlevini tamamen farklı bir bağlamda vurgulayan ve bu düşüncüyü en ileri mantıkî neticelerine kadar vardırırmak isteyen bir temayül, Sherman Jackson’a aittir. Yazar, fıkıh usûlünün işlevsel analizini yaptığı makalesinde⁴⁷² özetle şunları söylemektedir:

1. Fıkıh usûlünün fikhî hükümler elde etmenin vâsıtası olan bir sistem olduğu düşüncesi bir kurgudan ibarettir. Fıkıh usûlü, teorik bir spekülasyon ve retorik bir meşrulaştırma aracından fazla bir şey değildir. Anlam keşfedilen bir şey değil, yorumcu tarafından yaratılan bir şeydir. Yorumcu, yarattığı anlamların yeterince sağlam, yaptığı yorumların kelimelerin esas manasını aksettirdiği izlenimini vermek için retorikten yararlanır.

2. Fakihler hüküm çıkarırken pratik gerekliliklere bağlı kaldıkları ve birçok zaman keyfî davrandıkları halde, bunları fıkıh usûlüne uygun yaptıkları izlenimini vermişler, fıkıh usûlünü elde ettikleri hükümleri meşrulaştırma aracı olarak kullanmışlardır.

3. Fıkıh usûlünün temel işlevi, hukuk üretmek değil, başka kategorilere (dini, bilimsel, ideolojik, pragmatik...) ait çeşitli görüşlerin meşru ve hukuken kabul edile-

⁴⁷¹ Bernard Weiss, *The Spirit of Islamic Law*, xi-xiii.

⁴⁷² Sherman Jackson, “Fiction and Formalism: Toward a Functional Analysis of *Usûl al-fiqh*”, *Studies in Islamic Legal Theory* (ed. Bernard Weiss) içinde, 177-201.

bilir sayılabilmesi için kendisine başvurulmuş bir söylemin parametrelerini kurmak ve bunu sürdürmekten ibarettir.

4. Klasik usûlcülere göre bu disiplinin temel işlevi delillerden hükümler elde etmektir, ancak bu düşünce; fıkıh usûlündeki görüş ayrılıklarının fıkha (ve de bunun tersi) yeterince yansımaması, beklenmeyen bir sorunun cevabı hususunda usûl alanında yetkin bir fakihin ne söyleyeceğini tahmin etmenin çok zor oluşu, Karâfî gibi bir Mâlikî, Âmidî veya Taftazanî gibi birer Şâfiî, Râzî gibi bir Şâfiî'nin, İbnü'l-Hâcib gibi bir Mâlikî'nin, Sadruşşeria gibi bir Hanefî'nin eserlerine şerh yazdıklarında bunların Mâlikî veya Şâfiîye ait bir şerh olduğunu anlamının çok zor oluşu, Mâlikî furû ile Hanbelî veya Hanefî furûuna nispetle, ortada bu iki mezhepten temyiz edilebilecek şekilde bir Mâlikî usûlünün var olduğunun söylenemeyeceği... gibi hususlar göz önüne alındığında geçersiz olmaktadır.

5. Amerikan Hukukî Realizm akımının, özellikle de bu akım içerisindeki Eleştirel Hukukî Araştırmalar (*Critical Legal Studies*) grubunun, hukuk teorisi ile hukuk arasındaki -hukukî formalizm ekolünün zannettiği türden doğrudan ve ilkinin ikinciyi ürettiği şeklindeki- ilişki tasavvuruna yönelik eleştirileri ve bu eleştiriye yaparken kullandıkları kavramsal çerçeve, klasik bir hukukî formalizm⁴⁷³ biçimi olan fıkıh usûlü ve fıkıh arasındaki ilişkiye de uygulanabilir.

6. Fıkıh usûlünün, ilk fikhî çalışmalardan iki asır sonra gelişmesinden hareketle denilebilir ki, İslâm hukuk teorisi Arap kökenli ve felsefî kavramsallaştırmadan uzak müslüman hukukçular tarafından değil; Geç Antikitenin dinî ve entelektüel geleneklerine mensup, felsefî düşünce ve sistemleştirme biçimlerinin zihniyetlerinde hâkim olduğu gayri Arap yeni müslümanlara ait bir teşebbüstür. Hukuku bu şekilde teorize ve formalize etmek sayesinde, anadilleri Arapça olmayan bu ilim adamları, İlâhî kitabın muhtevasına vâkıf olmak konusunda Araplarla eşit hale gelmişlerdir.

⁴⁷³ Yazarın ifadeleriyle “Klasik formalizmin temel öncülü, anlamın kelimelerin sözlük anlamlarıyla belirli bir dilin sentaktik yapısı arasındaki bağlantının bir işlevi olduğudur. Bu kabul, cümleleri ve hukukî yargıları, önceden tahmin edilebilir ve belirlenebilir bir tarzda yorumlayabilme sonucunu getirir.” Sherman Jackson, a.g.m., 182; “Hukukî formalizm, hukukî görüşleri muhakeme etmenin bir kriteri olmak üzere, teorisinin tutarlı olmasını sağlayan bir sistematize etme sürecinin ürünüdür.” a.g.m., 194. Amerikan Realizmi ve Hukukî Formalizme, tezimizin ikinci bölümünde temas edilecektir.

7. Fıkıh usûlünün kökenini Şâfiî'ye dayandırma eğilimi ise, fıkıh usûlünün daha sonra alacağı formalist yapı gözönüne alındığında, yanlıştır. Çünkü Şâfiî nasları anlamak konusunda anadilleri Arap olanlarla olmayanlar arasında keskin bir ayrım gözeterek, dilin hiçbir formel kural ve anlama metoduna indirgenemeyecek inceliklerine, uzlaşımlarına ve hususiyetlerine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bu formalizm Şâfiî'ye atfedilemez.

Nietzsche, Foucault ve Derrida gibi düşünürlerden etkilendiği ve tipik bir Batılı postmodern bakış açısıyla her türlü sistemin birer söylemden, her şeyin bir metinden ibaret olduğunu ve bilimlerin, bilgi sistemlerinin aslında çeşitli güç kaynaklarının iktidarlarını pekiştirme aracı olduğunu düşünme⁴⁷⁴ temayülünde olduğu anlaşılan yazarın, bu gibi düşüncelerini Batıdan çok farklı bir tarihî ve kültürel geleneğe sahip olan İslâmî ilimlere de teşmil etme niyetinde olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca yine tipik bir oryantalistik analiz tarzı olarak, fıkıh usûlünün doğuşunu iki etnik ve kültürel grup (Araplar ve Arap olmayanlar) arasındaki rekabet ve çatışma ile temellendirmektedir. İleri sürülen bütün bu büyük ve genel iddialarla –kemmiyet ve güç bakımından- mütenasip olmayan yetersiz delillendirme biçimi bir yana⁴⁷⁵, yazar zaman zaman çelişkiye de düşmektedir. Mesela fıkıh usûlünün hem katı bir şekilde formel olduğunu ileri sürmekte, hem de kimi zaman muhtelif yorumlara imkân verdiği⁴⁷⁶ için suçlamaktadır. Fıkıh usûlünün, tıpkı hukukî formalizmin diğer biçimlerinde olduğu gibi, doktrini yalnızca teorinin ürettiği şeklinde yanlış bir kurguya dayandığını ileri sürmekte, ancak bunu iddia ederken, fıkıh usûlünün aynı zamanda hukukun kaynakları hakkında bir teori olduğunu gözardı etmektedir. İstihsan, maslahat, seddü'z-zerâyi gibi unsurların, katı bir formalizmin olumsuz sonuçlarını engelleyeceği şeklindeki muhtemel itiraza verdiği cevapta, bu mekanizmaların usûle dahil edilmesindeki gerçek etkenin, doktrinde gerçekleştirilecek değişimleri meşrulaştırmak ve katı formalist yorumlardan uzaklaşabilmek oldu-

⁴⁷⁴ Postmodern yaklaşımın, büyük sistem ve düşünceleri, hiçbirinin diğerinden epistemolojik anlamda üstün olmadığı birer söylem, birer metin ve anlatı olarak değerlendirme temayülü dinleri ve hukuku da içine alacak kadar genişletilmiştir.

⁴⁷⁵ Yazar, usûlcülerin aslında keyfi ve farklı türden gerekliliklerin ilcâsıyla hükümler verdikleri halde, bunu sanki fıkıh usûlünün teorik şartlarına uygun yapıyormuş gibi gösterdikleri (diğer bir ifadeyle kitabına uydurdıkları) şeklindeki iddiasına, yalnızca gayri müslimlerin vezir-i tenfiz olamayacaklarına dair Cüveynî'nin yaptığı çıkarımı örnek vermektedir; a.g.m., 196 vd.

⁴⁷⁶ Mesela karinelerin nerede, nasıl, hangi sıklıkta bulunacağını fıkıh usûlünün açıkça belirtmediği hakkında a.g.m. 193; aynı teorinin uygulamaya bağlı olarak birbirinden çok farklı sonuçlara ulaştırabildiği hakkında, 200.

ğunu söylemekte⁴⁷⁷ ve bu cevabıyla birlikte, temel önermesine aykırı olan hiçbir argümanla çürütülmesi mümkün olmayan bir önyargıyla konuya yaklaşmış olduğunu ortaya koymaktadır.

C. İSLÂMÎ İLİMLERE METODOLOJİK BAKIMDAN MODEL VE ÖRNEK OLMAK

Fıkıh usûlünün dolaylı işlevlerinden birisi de, genel olarak İslâm muhitinde geliştirilen ilimler için metodolojik temeli sağlamaktır. Tefsir, hadis, nahiv ve tarih gibi ilimler için fıkıh usûlü hem metod ve yaklaşım, hem de terminoloji bakımından örneklik teşkil etmiş, ayrıca bu ilimlerden bazıları, sahalarına ait bazı konular fıkıh usûlünde etraflıca incelendiği için o hususları fıkıh usûlüne havale etmekle yetinmişlerdir.⁴⁷⁸

İslâmın iki ana kaynağı olan Kur'an ile hadislerin nasıl anlaşılıp yorumlanması gerektiğine dair kavramsal ve metodolojik muhteva fıkıh usûlünde yer almaktadır. Nitekim Muhyiddin Kâfiyeci, müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında fıkıh usûlünü de sayarken, bu ilmin tefsire ne bakımdan hizmet ettiğini terimler bağlamında şöyle sıralamaktadır: nâsih-mensuh, umûm-husûs, mücmel-mübeyyen, muhkem-müteşâbih, zâhir-müevvel, mantûk-mefhûm, iktizâ, işâret ve delâlet, icmâ, şer'î kıyaslar, kıyas yapmanın sahih olup olmadığı yerler.⁴⁷⁹ Dolayısıyla fıkıh usûlü literatüründe bulunan Kur'an, hadis ve haberler (*ahbâr*), nesih, dil ve istidlâl bahisleri, esasında tefsir ve hadis usûlü için de müşterek zemini oluşturmaktadır.

Arap dilini ilmî bir şekilde ele alan ve gramatik, dilbilimsel incelemelerde bulunan nahiv ilminden ayrı olarak, bu incelemelerin kaynaklarını ve metodolojisini konu edinen *nahiv usûlü* isimli bir başka ilim dalı teşekkül etmiştir. İbnü's-Serrâc'ın (v. 316) bu konuda *el-Usûl fî'n-Nahv* isimli bir eseri varsa da, bu ilmi esas kimliğine kavuşturan

⁴⁷⁷ a.g.m., 195.

⁴⁷⁸ Tıp gibi bir ilmin dahi metodolojik olarak fıkıhtan ve usûlünden yararlandığı, fakihlerin metodundan tabiblerin de istifade ettiği ifade edilir. Mesela Necmeddin b. el-Lübüdî'nin (v. 670) *Tedkîkü'l-Mebâhisi't-tıbbiyye fî tahkîki'l-mesâili'l-hilâfiyye alâ tarîki mesâili hilâfi'l-fukahâ* adlı eseri buna bir örnektir. Bu istifadenin sebebi, birçok tabibin aynı zamanda fakih olmasıdır; bkz: George Makdisi, *The Rise of Colleges*, 260.

⁴⁷⁹ Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, 11.

âlimlerin İbn Cinnî (v. 392) ile Enbârî (v. 577) olduğu kabul edilir. Bu iki dilci ve daha sonra Suyûtî, nahiv usûlünü, fıkıh usûlünü örnek almak suretiyle tedvin etmişlerdir. İbn Cinnî; Basra ve Kûfe âlimlerinden hiçbirinin, kalam usûlü ve fıkıh usûlü metodunu örnek edinmiş bir nahiv usûlü ilmini sözkonusu etmediklerini, böyle bir ilmi ortaya koymaya teşebbüs edenı görmediğini belirtir.⁴⁸⁰ Konuyla ilgili *Lümau'l-Edille* adlı bir eseri bulunan Enbârî de nahiv usûlü ile fıkıh usûlü arasında açık bir benzerlik görür; zira nahiv de, fıkıh da, rivayete dayalı naklî bir bilgiden elde edilmiş aklî ilimler olma noktasında müşterektir. Bu bakımdan Arap dili ve edebiyatına dair bilinen sekiz ilme⁴⁸¹, kendisinin fıkıh usûlüne kıyasla ihdas ve vaz' etmiş olduğu iki ilim –nahivde cedel⁴⁸² ile nahiv usûlü- ilave ettiğini belirtir. Bu iki ilim sayesinde; fıkıh usûlünde tarif edildiği şekilde, illet, şebah ve tard kıyaslarına dayalı olarak kıyas, kıyasın terkihi, kısımları bilinmiş olacaktır.⁴⁸³

Nahiv usûlünü fıkıh usûlü tertibinde telif etme hususunda ikmal edici çalışmayı gerçekleştiren Suyûtî'ye göre, nahiv usûlünün nahive göre durumu, fıkıh usûlünün fıkha göre durumu gibidir.⁴⁸⁴ Suyûtî'nin tasnif ve tertibine göre nahiv usûlünün meseleleri şöyle özetlenebilir:

Nahiv usûlü; kendisinde nahvin icmâlî delilleri –nahvin delilleri olması haysiyetiyle-, bu delillerle istidlâl keyfiyeti ve istidlâl eden kişinin ahvalinin incelendiği ilimdir. Bu ilmin delilleri kıyas, icma, semâ ve istîshâbdır. Dille ilgili nakledilenler mütevatir ve âhâd bölümlerine ayrılır; nahvin hükümleri arasında vacib, memnû, hasen, kabih, câiz ale's-sevâ [mübah], ruhsat, azimet bulunur (mesela fâilin merfû olması vâcibdir). Nahiv usûlünde icmânın anlamı, Basra ile Kûfe nahivcilerinin ittifakıdır. Kıyas; nakil yoluyla gelmeyen bir sözü, aynı minvalde olmak kaydıyla menkul olana kıyas etmektir. Kıyasın dört rûknü vardır: Asl, fer', hüküm, illet. Kıyas ve illet bahisleri, fıkıh usûlündeki bahislerin aynısıdır. İstîshâb; bir lafzı, değiştirmeyi gerektiren bir durum yoksa asıl halinde bırakmaktır. Tâlî deliller arasında istihsan da bulunmaktadır. Nahiv

⁴⁸⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 56. İbn Cinnî kendisinden önceki birkaç örneği eleştirmek suretiyle bu ilmin gerçek kurucusu olduğunu ihsas ettirmektedir.

⁴⁸¹ Bu sekiz ilim şunlardır: Lügat, nahiv, sarf, aruz, kâfiyeler ilmi, şiir, Arap tarihi/haberleri ve ensab.

⁴⁸² Bu konuyla ilgili eserin ismi *el-İğrâb fî Cedeli'A'râb*'dir.

⁴⁸³ Enbârî, *Nüzhe*'den naklen Suyûtî, *el-İktirâh*, 3; ayrıca bkz: Makdisi, *The Rise of Colleges*, 79.

⁴⁸⁴ Suyûtî, *el-İktirâh*, 2.

usûlünün bahisleri arasında teâruz ve tercih de yer alır. Bu ilimle ilgili konular, nahiv usûlünde istinbatta bulunabilecek âlimin özellikleriyle son bulur.

Görüldüğü üzere, nahiv usûlü yalnız metod bakımından değil, kavramlar düzeyinde de fıkıh usûlünü takip etmiş ve her bakımdan fıkıh usûlüne benzeyen bir ilim olarak vücut bulmuştur.

Tarih metodolojisinin fıkıh usûlünden doğrudan yararlanmasıyla ilgili ilginç bir çalışmayı, Gelembevîzâde Ahmed Tevfik Efendi gerçekleştirmiştir. *Hamîdetü'l-Usûl* adlı Türkçe eserinde, 'tarih usûlü' ilminin esaslarını tespit etmeye çalışır. Eserin muhtevası şöyle özetlenebilir:

Tarih usûlünün mevzuu, dünyaya ait haberler ve hadiselerdir (*ahbâr ve havâdis-i kevniyye*). Gayesi, gerçeğe uygun haberleri, uygun olmayanlardan temyiz etme yolunu göstermektir. Bu bağlamda 'tarih' sözünden maksat, âlemde gerçekleşmiş bulunan hadiseleri metoduyla kayd ve tespit etmektir. Bu ilmin temel bahisleri, deliller ve hükümlerdir. Delillerle ilgili bahiste müstedil, müstedil bih ve müstedil aleyh'den de söz edilir. Delil; haberin kendisini ispat eden bir kuvvettir. Bu ispat ya nazar, yahut haberle olur. Müstedil, tarihî delili takrir eden ravi, yani tarihçinin kendisidir. Müstedil bih, haberin aslını zikir ve ispat eden bir kuvvettir. Haberler, nakledenlerin niceliğine göre mütevatir ve âhâd olmak üzere ikiye ayrılır. Mütevatir haberler kat'î ilim ifade eder. Haberler ayrıca ya eserî, ya beşerîdir. Eserî olanlar, Allah'ın peygamberlere bildirdiği haberlerdir ki kendi aralarında ayet, hadis-i kudsî ve hadis-i nebevî kısımlarına ayrılır. Haberler arasında tearuz vaki olabilir, bu durumda ilgili kurallar gereğince çözümlenir. Müstedil aleyh, haberin kendisidir, şartı vukuunun tahakkukudur.

Hüküm, haberin mânasını tashih ve tespit eden bir kuvvettir. Bir haberin doğru veya yanlış olduğu hükmü üzerinde ihtilaf varsa o hüküm zannîdir; bir hüküm üzerinde tarihçilerin icmâî vuku bulduysa, katiyet ifade eder. Haberler üzerine gerçekleştirilen hükümler, kıyasa dayalıdır.

Hâkim, haberle ilgili değerlendirme yapacak olan usûlcüdür. Mahkûm bih, haberin mânasını ispat eden bir kuvvettir ki, genel olarak söylendiğinde bundan hüküm anlaşılır. Şartı ise sübûtunun tahakkukudur. Sübûtun tahakkuku; temsil, ittibâ, kıyas ve-

ya icmâ ile olur. Kıyas, işitileni, görülene benzetmektir. İşitilen görülene benziyorsa hükmün aslı, fer'e taaddî eder. Kıyasta benzeyenle benzetilen arasında ortak bir illet bulunmalıdır. İcmâ, bir zamanda, bir şey üzerine tarihçilerin ittifaklarıdır. Hakkında icmâ olunan husus makul, icma ehli de âdil olmalıdır.⁴⁸⁵

Bu örneklerden hareketle şunu söyleyebiliriz: İslâm muhitinde yeni bir usûl/metodoloji ilmi ortaya koymak veya daha önce yeterince işlenmemiş olan bir metodolojik disiplin olgunluğa kavuşturulmak amaçlandığında, metod ve kavram düzeyinde model alınan ilim fıkıh usûlü olmuştur.

D. İSLÂM TOPLUMUNUN KURUCU İLKELERİNİ VE KIYMET HÜKÜMLERİNİ MUHAFAZA ETMEK

Müslüman toplumun teşekkülünde ve sağlıklı olarak hayatiyetini sürdürmesinde gerekli olan ve esas olarak naslarda belirtilmiş ilkeleri kuvveden fiile çıkarmak ve muhafaza etmek, bazı araştırmacılar tarafından fıkıh usûlüne izâfe edilen bir başka işlevdir. Bu husus, bir yandan klasik usûlcülerin fıkıh usûlünün gayesi olarak ifade ettikleri hususla –dünya ve ahiret saadetini temin eden fıkıh ilminin dayandığı kuralları içermesi bakımından- ilişkili olduğu gibi, bir başka yönden de, çağdaş sosyal bilimler felsefesinde gerçekleştirilen çalışmaları da göz önünde bulunduran yeni yaklaşımlarla da irtibatlıdır. Fıkıh usûlünü yalnız bir hukuk metodolojisi olarak görmek istemeyen bu sonuncu yaklaşımlar, bu disiplinin hukuku da kapsayan geniş bir sosyal varlık sahasına ait ilkeleri ortaya koyduğunu ileri sürmekte ve fıkıh usûlünün bu alanda batıda ortaya konulan düşüncelerle mukayeseye elverişli olduğunu savunmaktadır.⁴⁸⁶

Fıkıh usûlünün, İslâm toplumunda hukukî ve ahlakî değerlerin meşruiyet ölçüsünü tespit eden bir disiplin olduğunu söylemek mümkündür. George Makdisi'nin de

⁴⁸⁵ Gelebevîzâde, Ahmed Tevfik Efendi, *Hamîdetü'l-Usûl*.

⁴⁸⁶ Tahsin Görgün'e göre fıkıh usûlü; bütün bir sosyal varlık alanını hem tasvir hem de yeniden inşa etmek/sürdürmek iddiası taşıyan ve bu haliyle hukuk, ahlak, bilim ve sanat alanlarını temellendirmek isteyen Batılı disiplin ve yaklaşımlarla mukayeseye elverişli olabilir. Bu meyanda düşünür olarak Jürgen Habermas ile Niklas Luhmann, disiplin olarak da Talcott Parsons ve onun oluşturduğu geleneği sürdüren sosyoloji böyle bir mukayeseye elverişlidir. Görgün'e göre fıkıh usûlü yalnız nasların hüküm ifade ediş keyfiyetini anlama metodolojisi değil, bir toplumsal teori olarak görülmelidir (Tahsin Görgün, "Yeni Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkıh Usûlüne Göre Durumu", 694-697).

ifade ettiği gibi herşeyden önce bir nomokrasi olan İslâm'ın özgün karakterinin en üst düzeyde ifade edildiği alan fıkıhtır ve bu özgünlüğün ifade edildiği diğer alanlar meşru-iyetini fıkıhtan almaktadır.⁴⁸⁷ Fıkıh usûlü ise, yine Makdisi'nin ifadeleriyle, İslâm toplumunda meşruiyet kriterini belirleme ölçüsüdür. Fıkıh usûlünün ilk ortaya çıktığı asırlarda Gelenekselcilik, hem iman hem de amel üzerine bina edilmiş bir necat anlayışı içindeydi. Ortodoks teoloji olarak fıkıh usûlü de bu anlayışa cevap veren ilim olduğu için geleneksel dinî ilimlerin zirvesinde yer alıyordu. Eğer amellere ihtiyaç olmasaydı, fıkıh usûlüne de ihtiyaç olmazdı. Fakihî mütakellimden ve diğer bütün dinî entelektüellerden ayıran bu fonksiyondur. Hukukî görüşleriyle (fetva) ortodoksiyi belirleyen yegâne hukukî otoriteler fakihlerdi. Kelâmcılar bu anlamda yeterli olmadıkları için ortodoksiyi belirleme sürecinden ihraç edilmişlerdir.⁴⁸⁸ Makdisi'nin 4. ve 5. asırlar için çizdiği bu çerçeveye göre fıkıh usûlü İslâm toplumunun iman ve amelle ilgili ilkelerini belirlemede kelâmdan daha öncelikli bir ilim olarak temayüz etmişti. Bunda, o yüzyıllarda Mutezilî kelâmın ehl-i hadis âlimlerce tepkiyle karşılanması da önemli bir faktör olmalıdır. Ancak Gazâlî sonrası asırlarda kelâm ilmi yeniden değerlendirilmiş, mevzuu yeniden belirlenmiş, o zamana kadar gerçekleştirilen bütün felsefî birikim kelâm ilmi içerisinde incelenmeye başlanmış, diğer bütün İslâmî ilimlerin reisi olarak konumlandırılan kelâm medreselerde okutulan en önemli ilimlerden biri haline gelmişti. Bütün bu gelişmeler, muahhar dönemde fıkıh usûlünün meşruiyet kriterini belirleme noktasında kelâm ile birlikte değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Tahsin Görgün'e göre fıkıh usûlü; bir yönetici ve onun tayin ettiği memurların, herhangi bir hükûmî şahsiyet adına değil, bizzat kendi sorumlulukları ile, bütün teşkilatını adaleti ve emniyeti sağlamak amacıyla inşa etmiş bir toplumda, insanların ferdî fiilleri ve aralarındaki ilişkilerin hangi kurallara bağlı olarak yürüyeceğini, yine insanların tartışmasız olarak kabul ettikleri ve iki cihan saadetinin de yolu olan hükümler olarak tespit etmek için, yine insanlar tarafından bilinen, tatbik edilen ve tahkik edilebilir yöntemin adıdır. Bu yöntemin en önemli özelliği, ulaşılan neticelerin *uygulanması* için her ne kadar zaman zaman siyasi bir güce ihtiyaç hissetse de, *geçerliliği* (=meşruiyet) için buna ihtiyaç hissetmemesidir, hatta aksine bunlara uymak, siyasi gücün geçerliliğinin

⁴⁸⁷ George Makdisi, *The Rise of Colleges*, 8.

⁴⁸⁸ G. Makdisi, *Ibn Aqil*, 84.

(meşruiyet) ölçüsüdür. Fıkıh usûlü denilen yöntem, sadece “hukukî” olarak kabul edilen bazı hükümlere ulaşmayı sağlamakla kalmaz, aynı zamanda bütün olarak İslam toplumunun kurucu ilkelerini etkin kılarak bu toplumu kendi mahiyetine uygun bir şekilde sürdürür ve kendi hüviyetini bu çerçevede muhafaza eder. İnsan dahlinin bulunmadığı bir vaz’-ı ilâhî olan İslâm’ın hayatta etkin olma süreci içinde ve bu sürecin bir üst şuurı olarak tedvin edilmiş olan fıkıh usûlü, tarih boyunca İslâm toplumunun üst şuurı olarak, onun mahiyetinin tahakkuk etmesini ve hüviyetini muhafaza etmesini temin etmiştir.⁴⁸⁹

E. TOPLUMDA HUKUKÎ İSTİKRARI SAĞLAMAK

Hukuk alanındaki temel değerlerin belirli ve muhafaza ediliyor olması, toplumda güvenin oluşmasını sağlar. Bu sayede insanlar hangi sürecin hangi sonuçlara varacağını kestirebilir ve beklentilerle neticeler arasında mantıklı bir ilişkinin gerçekleştiğini görebilirler. Bu aslında bir yönüyle genel olarak hukukun bir işlevidir; toplumda belirli bir hukuk sisteminin yürürlükte olması, anarşiyi engeller ve insanlar arası ilişkilerin öngörülebilir şartlarda gerçekleşmesi sebebiyle toplum huzurunun korunmasını sağlar. Fıkıh usûlü ise, İslam toplumlarında yürürlükte olan hukukun temel ilkelerini, kaynaklarını, belirli delillerden hükümlerin nasıl elde edileceğine dair metodolojik öğretileri içermesi sebebiyle, hukukun güçlünün elinde keyfi bir araç haline gelmesini engeller, hukukî sürecin öngörülebilir ilkeler, değerler ve metodolojik araçlar vasıtasıyla gerçekleştirilebilmesini sağlar. Bu bakımdan fıkıh usûlü, fıkıhın toplum üzerindeki sözkonusu istikrar işlevinden başka, fıkıh üzerinde bir kontrol mekanizması olmasından ötürü ikinci bir istikrar unsuru teşkil eder.

⁴⁸⁹ ““Yeni” Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkıh Usûlüne Göre Durumu”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi* (İSAV), 684-685.

F. DİN VE HUKUK ALANININ, SİYASÎ ALANIN MÜDAHALESİN- DEN BAĞIMSIZ OLARAK FAALİYETTE BULUNMASINI TEMİN ETMEK

Fıkıh usûlü; belirli şartları taşıyan ve muayyen bazı gereklilikleri yerine getiren herkesin faaliyet gösterebildiği, bu ilimde yeterlilik kazanmak yoluyla hukukun üretilmesinde her ilim adamının katkı yapabilmesi bakımından eşitlik ve çalışma prensipleri bakımından da objektiflik esaslarına dayandığı için, İslâm tarihinde hukuku siyasetten bağımsız bir varlık alanı haline getirmede en önemli unsurlardan birisi olmuştur. Devlet kazâ müessesesi vasıtasıyla yargı alanında etkin ve hakim olduğu bölgede mevcut hukukî görüşlerden birini tercih hakkına sahip olmakla birlikte, hukuk üretme ve bu üretim faaliyetinin dayandığı metodolojik esasları tespit hakkına sahip olmamıştır. Bağımsız hukuk ve usûl âlimleri, tarih boyunca bu görevleri devlet gücünden bağımsız olarak yerine getirmişlerdir. Bu bakımdan, yalnızca ilmî bakımdan sorgulanabilir, objektif ve üzerinde çalışma hakkının herkese açık olduğu bir disiplin olması dolayısıyla fıkıh usûlünün hukukta keyfî müdahaleleri engelleyici bir işlevi olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.⁴⁹⁰

⁴⁹⁰ M. Âkif Aydın da, fıkıh usûlünün, ‘kamu otoritesinin dine müdâhalesini önlemek’ şeklinde ifade edilen böyle bir işleve sahip bulunduğunu kabul etmektedir (Yunus Apaydın, “Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi”, dn. 30).

İKİNCİ BÖLÜM

FIKİH USÛLÜ İLE TEORİK HUKUK DİSİPLİNLERİ ARASINDA MAHİYET VE İŞLEV YÖNÜNDEN BİR MUKAYESE

I. TEORİK HUKUK DİSİPLİNLERİNİN MAHİYET VE İŞLEVİ

A. HUKUKU TEORİK OLARAK İNCELEYEN DİSİPLİNLER

Hukuk üzerinde 19. ve 20. yüzyıllarda Batı dünyasında önemli çalışmalar gerçekleştirilmiş, hukuk disiplini düşünce ve uygulama olarak büyük bir gelişim göstermiştir. Batıda hukuk üzerinde gerçekleştirilen ilmî faaliyetleri genel hatlarıyla, pozitif hukuku temel alan ve pratik yönü ağır basan disiplinlerle, hukuku felsefî bir bakış açısıyla inceleyen, yahut hukukun belirli ve somut tezahürleri yerine, hukuktan bahsedildiği her yerde var olduğu düşünülen nitelikleri üzerinde teorik bir düşünce faaliyeti yürüten disiplinler olmak üzere iki ana bölümde değerlendirmek mümkün görünmektedir. İkinci grupta yer alan disiplinlerin isimleri, mevzu ve meseleleri, aralarındaki sınır çizgileri, inceleme yöntemleri hususlarında bütün hukuk düşünürlerince, yahut en azından büyük çoğunlukça kabul edilen ilkelerin varlığından söz etmek oldukça zordur. Bundan dolayı mesela hukuk felsefesi veya hukuk teorisi denildiği zaman, bu isimlerin anlamı ve kapsamı hususunda çok farklı görüşler olduğu ve hukukun mahiyeti, kaynakları ve hukukî akıl yürütme metodları gibi bazı meselelerin, farklı disiplinlerin meseleleri arasında kabul edildiği görülür. Bunun böyle olmasının sebepleri arasında; Anglo-Amerikan çevresiyle Kıta Avrupası muhiti arasında her zaman var olan felsefî ve metodolojik farklılık, çeşitli hukuk düşünürlerinin mensup bulundukları yahut hukuk düşünceleri için temel aldıkları felsefî önkabuller ve (sosyal teori, bilim felsefesi, siyaset teorisi ve ahlak gibi) hukukla ilişkili diğer çeşitli alanlara ait benimsenen düşünceler, 20. yüzyılda Avrupa'nın sosyal, siyasî ve fıkî tarihini ortaya koyduğu gelişmelerin hukuk disiplinlerine yansıtılması hususunda düşünürlerin ortaya koydukları farklı tutumlar sayılabilir. Bütün bu sebeplerden dolayı 'hukuk'un ve 'hukuk felsefesi'nin mahiyeti hakkında, diğer teo-

rik alanlarda (mesela siyaset, ahlak ve sosyal teoriler) olmadığı kadar görüş ayrılığı mevcuttur.

Hukukun muhtelif tezahür ve niteliklerini inceleyen hukuk tarihi, hukuk sosyolojisi ve hukuk psikolojisi gibi disiplinler de mevcut olmakla birlikte, çalışmamızda fıkıh usûlüyle mukayese edilebilecek yönleri ağır basan disiplinler üzerinde durulacaktır.

1. Hukuk Bilimi (Jurisprudence)

Bu terim, Latince ‘jus’ ile ‘prudentia’ dan türeyen ve esasında hukuk bilgisi anlamına gelen bir terim olup, en geniş kullanımında hukukla ilgili her türlü bilgiyi, hukuka dair her türlü entelektüel inceleme sahasını içine alır. Bazı yazarlar terimi ‘hukuk felsefesi’ anlamında kullanırlar. Hukuk bilimi (jurisprudence), bir disiplin olarak hukukun teorik kısmı şeklinde tanımlanmış,⁴⁹¹ hukukun müşahhas ve belirli meselelerinden bağımsız olan her türlü genel, temel ve teorik analizi ‘jurisprudence’ kapsamında mütalaa edilmiştir.⁴⁹²

Hukukî pozitivizmin kurucu isimlerinden John Austin’in, terime farklı bir anlam yüklediği görülmektedir. Austin, olan hukukla olması gereken hukuku birbirinden ayırt ederken; ahlak (*ethics*) veya Bentham’ın ifadesiyle ‘deontoloji bilimi’nin en mühim konusunun, açık olmayan/zımnî İlâhî emirlerin içeriğini, bunların nasıl anlaşılması gerektiğinin işaretlerini belirlemek olduğunu ifade eder. Austin’e göre, hukukun olması gereken kaidelerini inceleyen bilim, ahlak biliminin bir bölümünü oluşturur ve ‘kanunlaştırma bilimi’ (*science of legislation*) ismini alır. Hukuk bilimi (*science of jurisprudence*) ise, pozitif hukuku, olması gerektiği gibi değil, olduğu gibi inceleyen bilimdir. Bu iki bilim dalı arasında çok yoğun bir ilişki vardır.⁴⁹³ Austin hukuk bilimini analitik ve normatif olmak üzere ikiye ayırır. Analitik hukuk bilimi, hukuka dair ‘vazife’, ‘mesuliyet’, ‘ihmal’ ve bizzat ‘hukuk’ gibi temel kavramların mantıkî analiziyle il-

⁴⁹¹ Roger Cotterrell, *The Politics of Jurisprudence*, 2.

⁴⁹² Brian Bix, *A Dictionary of Legal Theory*, 108; Richard A. Posner, *The Problems of Jurisprudence*, xi; G. W. Keeton, 3-4; R. H. S. Tur, 149; Murphy-Coleman, *Philosophy of Law*, 1; “Western Philosophy of Law”, *Encyclopædia Britannica*, X, 714.

⁴⁹³ John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, 14.

gilenir. Normatif hukuk bilimi ise hukukî uygulamaların rasyonel eleştirisi ve değerlendirmesiyle meşgul olur.⁴⁹⁴

Kara Avrupasında ‘hukuk bilimi’ kavramının (Lat. *scientia juris*; Alm. *Rechtswissenschaft*; İng. *legal science*), Anglo-Amerikan hukuk geleneğinden biraz daha farklı tazammunları bulunmaktadır. Birçok Avrupa ülkesinde bu kavramın anlamının çok açık olmadığı, (saf, yahut hukuk sosyolojisi ve tarihi gibi bilgi alanlarını da içerebilecek şekilde) hukuk doktrini anlamında kullanıldığı gibi, hukuka dair herhangi bir araştırma alanını da içerdiği belirtilmektedir.⁴⁹⁵

Almanlar hukuk bilimini (*Rechtswissenschaft*) ikiye ayırırlar: ‘Jurisprudence’ ve ‘hukuk felsefesi’. Bu ayrımда jurisprudence, hukukun müşahhas unsurlarını içine alır, hukuk felsefesi ise soyut ve temel kısmıyla ilgilenir. Kıta Avrupasında Alman ve Fransız yazarlar tarafından ‘jurisprudence’ın, hukukun evrensel taraflarını değil, somut ve zamanla ve mekanla mukayyet olan tarafını içerdiği genel kabul gören bir yaklaşımdır. Bu sebeple de ‘modern dönemlerin jurisprudence’ı, ‘belirli bir devletin jurisprudence’ı kullanımları yaygındır. Bilhassa Fransa’da jurisprudence *case-law* ile eşanlamlı sayılır.

Austin umumi jurisprudence ile hususi jurisprudence’ı birbirinden ayırır. Umumi olanı hukuk felsefesiyle eşanlamlı olup hususi olanı ise hukukun her devlete mahsus olan pratik taraflarıyla meşgul olur. Salmond gibi teorik ve pratik ayrımını benimseyenler de vardır.

Jurisprudence’ın kapsamı ve yapısıyla ilgili bir teklif Albert Kocourek’ten gelmektedir. Ona göre hukuk bilimi (*science of law*) öncelikle genel ve özel şeklinde ayrılmalıdır. Genel kısım hukuk tasavvurunun mutlak, teorik, formel, mücerret ve evrensel taraflarını içerecektir. Böylelikle bu kısım, gerçekte ‘jurisprudence’ diye isimlendirilen ve kimilerince de hukuk felsefesi, genel hukuk ve teorik hukuk denilen alanı kapsamış olacaktır.

⁴⁹⁴ Murphy-Coleman, *Philosophy of Law*, 1.

⁴⁹⁵ Aleksander Pezzenik, *Scientia Juris*, 1-2; a.mlf., *On Law and Reason*, 17.

Özel kısım ise hukukun izafî, pratik, maddî, müşahhas ve mevzii taraflarını içerecektir. Kıta Avrupası hukukçularınca sıklıkla kullanılan jurisprudence terimi ile kasdedilen alan budur.

Bu genel kısım şu alt bölümlere ayrılabilir: 1) Hukuk teorisi: hukukun menşei, mahiyeti, işlevleri ve amaçları. 2) Hukukî düşüncelerin ve hukuk ekollerinin tarihi. 3) Hukuka genel bakış. Bu da a. Analiz b. Sentez c. Tasnif olmak üzere üç alt kısma ayrılabilir.

Özel kısım da şu alt bölümlere ayrılabilir: 1) Adalet idaresi (*administration of justice*): Hukukun pratik ve müşahhas tatbiki. 2) Hukukun ve hukukî tekamülün tarihi. 3) Hukuk sistemi (*corpus juris*) Bu son bölüm de a. Yorum b. Tenkit c. Tasnif olmak üzere yine üç alt kısımda ele alınabilir.⁴⁹⁶

Hukuk bilimini geniş bir felsefî bağlama yerleştirenler de vardır: “Hukuk bilimi (*the science of law*) *civilis sapientia*’dan, yani sivil toplumun amelî felsefesinden başka bir şey değildir. Bu bilim, kendisini bir metnin yorumlanmasıyla veya mevcut hukuktan türeyen hukukî fikirlerin oluşumuyla sınırlamaz. Bu bilimin en temel işlevi insanın sosyal varlığına ait uygun hukuk biçimini, her zaman dilimine ve medeniyetin her evresine uyacak şekilde keşfetmek ve mümkün olan en ileri derecede güvenli bir şekilde tesis etmektir.”⁴⁹⁷

Gerald Postema da, hukuk biliminin (jurisprudence) bir nevi pratik/amelî felsefe olduğu görüşündedir. Ona göre bu disiplin teorik olmayıp, pratik felsefenin bir dalıdır.⁴⁹⁸

2. Hukuk Felsefesi

Hukuk felsefesi, hukukla ilgili felsefî temelli her türlü yaklaşımı ve spekülâtif nitelikli çalışmaları içeren bir disiplindir. Hukukun kaynağı ve amacı geleneksel hukuk

⁴⁹⁶ Karl Gareis, *Introduction to the Science of Law*, 22-24 (mütercim Albert Kocourek’in dipnotu).

⁴⁹⁷ Goldschmidt’ten naklen Karl Gareis, *Introduction to the Science of Law*, 14-15.

⁴⁹⁸ Peczenik, *Scientia Juris*, 10.

felsefesinin temel sorunlarıdır. Son yüzyılın etkili düşünce akımı olan hukukî pozitivism, en önemli felsefî etkinlik olarak hukukun temel kavramlarının analizine ağırlık vermiştir. Hukuk sosyolojisini ilgilendiren empirik alanlar, hukuk felsefesi kapsamında kabul edilmez. Hukuk felsefesinin üç temel araştırma sahası bulunduğu söylenebilir: ontoloji (hukukun mahiyeti), epistemoloji (hukukî akıl yürütme / hukukun bilgisini elde etme yolları); aksiyoloji (hukukun amacı ve hukuk-ahlak ilişkisi).

Son iki yüzyıl hariç Batı hukuk düşüncesinin tarihi hemen hemen tabîî hukuk düşüncesi tarihiyle örtüşmektedir. Hukuk felsefesinin eski adı *jus naturale* yani tabîî hukuktur.⁴⁹⁹

Tabîî hukuk geleneğinde hukuk felsefesini, genel felsefenin bir şubesi olarak düşünmek, insanın bilgiye konu olan bütün varlık sahalarına yönelik genel nitelikli düşünme ve bilme etkinliğinin hukuka yansımaları şeklinde değerlendirmek, felsefenin hukukla iştigal eden şubesini hukuk felsefesi olarak isimlendirmek temayülü vardır. Buna göre bu disiplin felsefenin ve daha açık olarak da amelî/pratik felsefenin bir kısmıdır.⁵⁰⁰ Anglo-Amerikan (bilhassa pozitivist) hukuk düşünce geleneğinde ise, kavramın algılanışı yer yer farklılık arzeder. Genel felsefe ekolleri tarafından hukuk felsefesi konularına değinilmediği, hukuk felsefecilerinin de bazı istisnalar hariç bütün felsefe problemlerine yönelik bir düşünme etkinliğinde bulunmadıkları belirtilmek suretiyle, hukuk felsefesinin ahlak, siyaset, epistemoloji ve mantık gibi genel felsefenin bir branşı olmadığı, zira hukuk felsefesine bütün bu alanların katkıda bulunduğu ifade edilir. Hukuk problemlerini aydınlatacak düşünceler yalnız felsefede değil, düşüncenin bütün sistematik biçimlerinde aranmalıdır. Bu bakımdan ‘felsefe’ kelimesi şayet daha az teknik ve geniş anlamıyla anlaşılacaksa ancak, ‘hukuk felsefesi’ kavramının yanlış olmayacağı belirtilir.⁵⁰¹

Hukuk felsefesine tabîî hukuk anlayışını benimseyen idealist bir zaviyeden yaklaşıma göre, hukuk felsefesinin üç temel araştırma sahası vardır. Bunlardan mantıkî denilebilecek olan birincisi, hukukun temel kavramlarının tarifiyle meşgul olur ki bu iş, hukuk felsefesinin ilk hedefini teşkil eder. Fenomenolojik denilebilecek olan ikinci araştırma sahası ise, bütün hukuk sistemlerindeki ortak noktaları araştırır, hukukun genel

⁴⁹⁹ Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 5.

⁵⁰⁰ Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 1.

⁵⁰¹ “Western Philosophy of Law”, *Encyclopædia Britannica*, X, 714.

olarak varlık temelini ortaya çıkarmayı hedefler, bunun için bütün insanlığın hukuk tarihini inceler. Üçüncü saha ise deontolojik mahiyetli olup, mevcut olan hukuku muhakkeme edip eleştirme ve ideal olana yönlendirme şeklinde vazifeye yönelik bir araştırmadır. Bu üç araştırma sahası esas alınarak hukuk felsefesi şöyle tarif edilmiştir: Hukuku, mantıkî külliyetinde tarif eden, tarihî gelişiminin menşelerini ve umumi karakterlerini araştıran ve saf akıldan (*raison pure*) çıkarılan adalet idealine göre takdir eden ilimdir.⁵⁰²

Stammler'e göre hukuk felsefesi şu üç meseleyle uğraşmalıdır: Hukukun ne olduğu, bağlayıcılığını nereden aldığı ve kanun koyucuya hangi ilkelerin yol göstereceği. Radbruch'un kanaatine göre hukuk felsefesinin ödevi hukuk sistemlerinin temel değerlerini belirlemektir, ancak bunlar arasında seçim yapmak bu disiplinin vazifesi değildir. Alf Ross da, hukuk felsefesinin hukukun mahiyetini belirtmek, yani hukuk kavramını açıklamak, hukukun yöneldiği amacı ortaya koymak ve hukukun kaynağı ve evrimi ile hukuk-toplum ilişkisini araştırmak şeklinde üç vazifesi olduğunu düşünmektedir. Adnan Güriz ise hukuk kavramının tanımı, hukukî düşünme ve anlama metodlarının analizi ve hukukun değerlendirilmesi olmak üzere bu disiplinin üç temel meselesi olduğunu belirtmektedir.⁵⁰³

Hukuk felsefesinin bazı işlevleri şöyle sıralanabilir:

1. Pozitif hukuk teknik açıdan daima eksiklikler taşıdığı için, hukuku kusurlarından kurtarmak,
2. Pozitif hukuka körükörüne teslim olma durumundan kurtarıp onu eleştirme imkanı sağlamak, böylece hukukun sağlam temeller üzerinde işlemesini temin etmek,
3. Adaletli bir düzen kurulmasında kanun koyucunun yolunu aydınlatmak.

⁵⁰² Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 3-4.

⁵⁰³ Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 9-11.

Yani kısaca hukuk felsefesi, hukukun etik doğruluğunu ve mantıkî doğruluğunu sağlamakta ve kanun koyucuya gerekli talimatları vermektedir.⁵⁰⁴

3. Hukuk Teorisi (Legal Theory)

a. Genel Olarak

“Hukukun genel teorisi” teriminin kökeni, XIX. yüzyıl Alman hukuk literatüründe kullanılan *Allgemeine Rechtslehre*’dir. 20. yüzyılda bunun yerini *Allgemeine Rechtstheorie* almış, İngilizce’de bu disipline *general theory of law*, Fransızca’da ise *théorie générale du droit* denilmiştir.⁵⁰⁵ 1950’lerden sonra, Anglo-Amerikan dünyasında terimin, “hukuk teorisi” (*legal theory*) şeklinde yaygınlaştığı anlaşılmaktadır.

Hukukun genel teorisi, umumiyetle, değişik hukuk sistemlerinde görülen ortak problemleri dışarıdan bir bakış açısından inceleyen, objektif ve a-normatif olmak isteyen hukukun pozitif bir bilimi olarak tanımlanır.⁵⁰⁶

Hukukun genel teorisi hukukun içeriğini değil, hukukun normatif yapısını, formel yapısını inceler. Hukuk dogmatikliği belirli bir hukuk düzenini incelerken, hukukun genel teorisi, bütün hukuk düzenleri için geçerli, genel, soyut ve evrensel düzeyde açıklamalarda bulunur.⁵⁰⁷

Hukuk teorisinin inceleme sahası genellikle üç kısma ayrılır: a) Hukuk Analizi: Hukuk, hukuk normu, hukuk sistemi, hukuki işlevler (yargıç, yasa koyucu), hukukun kaynakları. b) Hukuk metodolojisi: Yasama ve hukukun uygulanması (yorum, boşluklar, çatışmalar, akıl yürütme) c) Bilim teorisi ve hukuk dogmatikliğinin metodolojisi.⁵⁰⁸

Hukuk teorisinin ortaya çıkışını hazırlayıcı koşullardan ilki, XIX. yüzyılda pozitif bilimlerin elde ettiği başarıdır. Bu başarının yanısıra Viyana Çevresi akımının mantıkçı pozitivist temayülünün de etkisiyle hukuka dair pozitif bir bilim oluşturulmak

⁵⁰⁴ Vecdi Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, 154-156.

⁵⁰⁵ Kemal Gözler, *Hukukun Genel Teorisine Giriş*, 6-7.

⁵⁰⁶ Kemal Gözler, *Hukukun Genel Teorisine Giriş*, 9.

⁵⁰⁷ Kemal Gözler, *Hukukun Genel Teorisine Giriş*, 3.

⁵⁰⁸ Kemal Gözler, *Hukukun Genel Teorisine Giriş*, 9-10.

amaçlanmış ve hukuk teorisi bu sürecin sonucu olarak teşekkül etmiştir. Viyana Çevresi'nin temsil ettiği mantıkçı pozitivistizm göre bir disiplinin bilim olması için önermelerinin dış dünyayla uyumlu/ampirik olarak tutarlı olması, yani mantıksal olarak 'doğru' olması gerekir. Doğru veya yanlış olmayan önermelerin anlamı yoktur, dolayısıyla metafizik ve ahlakî önermeler boş ve anlamsızdır.⁵⁰⁹ Bu bakımdan hukuk teorisi, en baştan itibaren hukuk felsefesinin metafizik yükünden ve tabîî hukukun ahlakla ilgili tartışmalarından kurtulmayı hedeflemiş olmaktadır. Ancak, ifade edildiği üzere başlarda hukuk felsefesi, tabîî hukuk anlayışına ve hukukun metafizik temelli açıklamasına dayalı bir düşünce sistemi görünümünde ve hukuk teorisi ise bunun mukabili olacak tarzda pozitif, objektif bir bilim olarak konumlandırılmış iken, bilhassa 1950'lerden sonra, bir yandan hukuk düşüncesiyle ilgili çalışmalara Anglo-Amerikan dünyasının hakim olmasıyla, diğer yandan tabîî hukuk düşüncesinin eski cazibesini yitirmesiyle birlikte, bu iki disiplin isminin ilk başlardaki karşıtlığı yumuşamış, her ne kadar bazı düşünürler tamamen farklı anlamlarda kullanmaya devam etmişlerse de, diğer bazı hukuk düşünürlerince - hukukun bütün hukuk sistemleri için geçerli olabilecek genel ve teorik yönlerini inceleyen bir alanı göstermeleri bakımından- zamanla birbiri yerine kullanılabilir iki kavram haline gelmişlerdir.

'Jurisprudence', 'legal theory' ve 'legal philosophy' kavramlarını birbirinden ayıran ve sahip oldukları temayüllere göre çeşitli anlamlarda kullanan hukuk düşünürleri olduğu gibi, bunların birbirinden keskin hatlarla ayrılmadığını benimseyen ve birbiri yerine kullanan araştırmacılar da vardır.⁵¹⁰

Hukuk teorisi ile hukuk felsefesi arasındaki ilişki konusunda, farklı yazarlarca farklı temayüller benimsendiği anlaşılmaktadır. Bir tarafta bu iki alanı tamamen birbirinden ayıranlar olduğu gibi, diğer tarafta iki disiplin arasında çeşitli örtüşmeler, tekabülîyetler, yakın ve ara alanlar bulunduğu kabul edenler de vardır. Birinci temayülün yaklaşımına örnek olarak, hukukî pozitivistizm iltizam ettiğini ifade eden bir yazar bu ikisi arasındaki farklara ilişkin şunları zikretmektedir:

⁵⁰⁹ Kemal Gözler, *Hukukun Genel Teorisine Giriş*, 7-8.

⁵¹⁰ Brian Bix, *Jurisprudence: Theory and Context*, vii; a.mlf., *A Dictionary of Legal Theory*, 108.

Hukuk teorisi tasviri bir pozitif bilimdir, değerler arasında tercih yapmaz, hukukun ne olması gerektiği ile ilgilenmez. Hukuk felsefesi ise ahlakî ve ideolojik bir tavır takınarak en iyi hukuk olarak kabul ettiği şeye göre hukuk olgusunun normatif bir analizini yapar. Hukuk felsefesi değerler âleminde faaliyet gösterir ve faaliyetinin ürünü değerlendirmedir. Hukuk teorisi ise kavramlar alanında faaliyet gösterir ve faaliyetinin ürünü teorik önermelerdir. Hukuk teorisi, ‘genel’ olsa da hukuktan hareket eder, hukuk felsefesi ise hukuktan değil, felsefeden hareket eder; o daha ziyade hukuk üzerine bir felsefedir.⁵¹¹

II. Dünya Savaşı sonrasında hukuk teorisi ile hukuk felsefesinin, hukuk olgusunun incelenmesinde iki rakip yaklaşım biçimi olduğu ve bunların arasında tercih yapılması gerektiği düşüncesi ortaya çıkmıştır. *Archives de la philosophie du droit*’ın hukuk düşünürleri arasında yaptığı ve 1962 yılında yayınlanan anketinde, hukuk felsefesi ile hukuk teorisi arasında bir fark görüp görmedikleri ve eğer bir fark varsa bu iki disiplin arasındaki ilişkinin ne olduğu sorulmuş, ankete katılanlardan bir kısmı bu ikisinden birini tercih etmiştir. Mesela J. Bréthe de la Gressaye, G. Kalinowski, J. Parrain-Vial gibi yazarlara göre yalnızca eleştirel bir hukuk felsefesi izlenmelidir, pozitivist bir hukuk teorisi, hukuk felsefesinin ötenazisine yol açar. Buna karşın G. Héraud ve H. Lévy-Bruhl gibi yazarlar ise spekülatif bir hukuk felsefesini reddetmişler, sadece hukuk teorisinin bir bilim düzeyine yükselebileceğini söylemişlerdir. Kelsen’e göre bu tartışma gereksizdir, zira bu iki yaklaşım biçimi arasında tercih yapma zorunluluğu yoktur. Hukukî bilginin bu iki dalı arasındaki ayrım bir iş bölümünden ibarettir. Bunlar, birbirlerine rakip olmaktan ziyade birbirlerinin tamamlayıcısı olup herbirinin kendine has bir varlık sebebi vardır. Hukuk felsefesi hangi ilkelerin kabul *edilmesi gerektiği* ile uğraşır, bu sorun ise adalet ile, dolayısıyla etik ile ilgilidir. Buna karşın hukuk teorisi fiilen olan hukuku inceler, amacı pozitif hukukun yapısını analiz etmek ve bu hukukun temel kavramlarını tespit etmekten ibarettir.⁵¹²

Hukuk kavramlarına genel bir bakışla yaklaşan hukuk teorisi, hukuk düzeninin temel kavramlarını ve bu düzeni bir bütün olarak biçimlendiren temel ilkeleri inceler. Hukukun mahiyetini, hukuk müesseselerini sistematik, teorik bir şekilde analiz eder.

⁵¹¹ Kemal Gözler, *Hukukun Genel Teorisine Giriş*, 10-11.

⁵¹² Kemal Gözler, *Hukukun Genel Teorisine Giriş*, 11-12.

Sosyal bir fenomen olarak hukukun mahiyetine dair teorik bir açıklama geliştirmeye çalışır. Bununla birlikte hukuk teorisi, genel olarak adalet kavramı gibi konular üzerinde doğrudan durmaz; yahut da muayyen ahlak sahasıyla ilişkili bazı hukukî veya idarî uygulamaların felsefî sağlamasıyla ilgilenmez. Hukuk teorisi bir yandan hukuk felsefesiyle, diğer yandan hukuk sosyolojisiyle irtibatlıdır. Cotterrell hukuk felsefesinin hukuk teorisiyle kesiştiği alan için *normatif hukuk teorisi*, hukuk sosyolojisinin hukuk teorisine yaptığı katkıyı belirtmek için de *empirik hukuk teorisi* terimlerini kullanır. Bu iki saha birbiriyle sıkı bir şekilde irtibatlı olup aralarındaki fark kimi zaman bir vurgu farkından ibaret kalır.⁵¹³

Normatif hukuk teorisi; hemen hemen tamamen felsefî analiz ile ve hukuk doktrininin gerektirdiği değerler, kavramlar, ilkeler, kurallar ve akıl yürütme biçimlerinin belirginleştirilmesi/açıklanması yoluyla hukukun mahiyetini açıklamaya teşebbüs eder, hukukî olanla olmayan arasındaki ayrımı ortaya koyar. Normatif teorinin cevaplamayı görev edindiği en önemli soru “Hukuk nedir?” sorusudur. Empirik hukuk teorisi ise, hukukî kurumları sosyal çevreleri ve tarihî bağlamları içerisinde sistematik empirik bir analize tâbi tutar. Bu davranışsal (*behavioural*) ve bağlamsal araştırma tarzı, normatif hukuk teorisinde büyük ölçüde mevcut değildir.⁵¹⁴

‘Hukuk teorisi’nin kapsamı nispeten belirsiz bir terim olduğu, eğitim amaçları bakımından değerli olmakla birlikte bilimsel önemi bulunmayan bir disiplin olduğu görüşleri de ileri sürülmüştür. İngilizce konuşan dünyada bu terimin genellikle ‘hukuk bilimi’ (*jurisprudence*) şeklinde ifade edildiği belirtilerek, hukukun teorik disiplinleriyle ilgili kavram karışıklığına bir başka örnek verilmiş olur:

“[Hukuk teorisinin] (*legal theory*) birçok ismi vardır: Hukukun genel teorisi, devlet ve hukuk teorisi, *allgemeine Rechtslehre*, hukuk bilimi (*jurisprudence*). Bu disiplinin muhtevası hukuk felsefesi, hukuk metodolojisi, hukuk sosyolojisi, normatif kavramların mantıksal analizi, biraz mukayeseli hukuk ve biraz da ulusal pozitif hukuk araştırmasının bir karışımıdır. Hukuk teorisinin didaktik değeri büyüktür. Hukuk öğrencilerine felsefe ve sosyal doktrinler hususunda giriş mahiyetinde bilgiler verebilir. (...)

⁵¹³ Roger Cotterrell, *The Politics of Jurisprudence*, 3.

⁵¹⁴ Roger Cotterrell, *The Politics of Jurisprudence*, 15-17.

Hukuk teorisinin bilimsel değerine gelince, sorunludur. Hiç kimse aynı anda felsefî, mantikî, sosyolojik ve hukukî disiplinlerde salâhiyetli olamaz.”⁵¹⁵

b. Hukuk Teorisinin İşlevleri

Batı hukuk düşüncesinde, bilhassa Anglo-Amerikan hukuk muhitinde, mevcut hukuk doktrinini ve dogmatığını meşrulaştırma/müdafaâ etme/gerekçelendirme (*justify*) ile hukuki malzemeyi rasyonalize/sistematize etme, hukuk teorisinin temel işlevleri olarak ortaya çıkar.

Anglo-Amerikan hukukçuları hukuk teorisi alanında yapılan çalışmaların, hukukun gelişmesi yönündeki pratik rolünü vurgulamışlardır. Mesela Bentham’a göre hukuk teorisi, rasyonel reform için elverişli bir temel sağlayacak olan bir hukuk bilimi için merkezî bir önem taşımaktadır. Bentham’ın halefî Austin ise diğer birçok yazar gibi, hukuk teorisinin rasyonalize ve sistematize edici (karmakarışık hukuk materyaline anlamlı bir şekil verici) işlevine daha bir vurgu yapmakta ve ayrıca bir ‘hukuk haritası’ sağlamak suretiyle eğitimle ilgili değerine dikkat çekmektedir. Roscoe Pound ile Oliver Wendell Holmes gibi etkili Amerikan teorisyenleri ise, hukuk teorisinin işlevini daha açık araçsal terimlerle ifade ederler. Pound teorinin modern görevini, hukukçunun âdil ve etkin idârî ve hukukî karar verme sürecinde uzman rolünü almasıyla birlikte, hukuk vasıtasıyla sosyal mühendislik yapmayı kolaylaştırmak şeklinde belirler. Holmes’a göre, mühendislik benzetmesi, mimari bir benzetmeye imkan sağlar. “Teori, hukuk dogmasının en mühim kısmıdır, tıpkı bir evin inşasında mimarın en mühim kişi oluşu gibi.”⁵¹⁶ Holmes’a göre teori, ‘devamlı daha kesin olanın peşinde koşan’ bilimsel zihniyetli hukukçunun müttefikidir. Teori vasıtasıyla hukuk prensipleri, ‘kesin bir şekilde ölçülüp hesaplanmış olan sosyal arzular’ üzerine tesis edilir.⁵¹⁷

⁵¹⁵ Aleksander Peczenik, *Scientia Juris*, 12.

⁵¹⁶ Oliver Wendell Holmes, “The Path of the Law”, *10 Harvard Law Review*, 1897, 477’den nakleden Roger Cotterrell, *The Politics of Jurisprudence*, 7.

⁵¹⁷ Oliver Wendell Holmes, “Law in Science and Science in Law”, *12 Harvard Law Review*, 1899, 452, 455’den nakleden Roger Cotterrell, *The Politics of Jurisprudence*, 7.

Ronald Dworkin'e göre hukuk teorisi, hukuku meşrulaştırır/müdafaa eder/gerekçelendirir ve böylece hakimi, hukuk yorumu görevini gerçekleştirmek hususunda yönlendirir ve destekler: "Bir hukuk teorisi eğer yargısal vazife için bir temel teşkil edecekse, onun ortaya koyduğu ilkeler, meydana getirilmiş olan kuralları toplumun politik veya ahlakî ilgi ve geleneklerini tanımlamak suretiyle gerekçelendirmeyi (*justify*) denemelidir ki böylece, teorinin sahibi olan hukukçunun nazarında teori, fiilen kuralları destekliyor olacaktır."⁵¹⁸

Bazı hukuk düşünürleri de, hukuk teorisinin işlevini pratik bir olguya dayandırmak hususunda daha çekimser davranmışlar ve bu işlevi, daha genel entelektüel meşrulaştırma/gerekçelendirme ameliyeleri içerisinde değerlendirmişlerdir. Mesela Hart ile Kelsen'e göre, hukuk teorisi, kavramsal incelemeler yoluyla hukukun mahiyetini sosyal bir fenomen olarak belirginleştirir. Hart'a göre hukukî idelerin mahiyetinin belirginleştirilmesi sayesinde, bunların kullanılmış olduğu sosyal bağlamlara ışık tutulmuş olur.

Hukuk düşüncesinde 'septik' olarak nitelendirilen ve hukukî realizm başlığı altında değerlendirilebilecek olan bazı yaklaşımlara göre ise hukuk teorisinin temel işlevi rasyonalize, meşrulaştırma/doğrulama, belirginleştirme veya ilerletmekten ziyade, 'maskesini düşürme' yahut 'demistifiye etme' denilebilecek olan şeydir. Bu yaklaşım, ortodoks hukuk teorilerinin gizlediği hukukî gerçeklikleri açıkladığını iddia eder. Hukuk doktrinleri tarafından üzeri örtülen politik konumlara, kişisel ve toplumsal çıkarlara, şahsî değer yargılarına dikkat çekerler.⁵¹⁹

Bütün bunlardan başka, hukuk teorisinin en önemli işlevlerinden birisi de, hukukun birliğini ve bütünlüğünü sağlamaktır. Hukuk birliğini sağlama arayışı da çeşitli yönlerden söz konusu olmaktadır. Hukukî düzenlemelerin ahlakî veya kültürel temelini tanımlama çabası bu arayışın kapsamında yer alır. Bu temel, hukuk kurallarının meşruiyetini temin eder, bunlara ahlakî anlamını ve sosyal otoritesini sağlar. Hukuk birliği araştırmasının bir başka yolu, bir bütün olarak hukuk kurallarının ve hukukî düzenlemelerin, nasıl tek bir rasyonel yapının parçası olduğunu ortaya koymak, yahut hukukî akıl yürütmenin nasıl metodlar veya epistemolojik varsayımlar gerektirdiğini ortaya koy-

⁵¹⁸ Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Londra, Duckworth, 1978'den naklen Roger Cotterrell, *The Politics of Jurisprudence*, 7.

⁵¹⁹ Roger Cotterrell, *The Politics of Jurisprudence*, 6-8.

mak, veya hukuk doktrininin muhtelif unsurlarının nasıl belirli bir yargı çevresinde uygulanabilir olduğunu göstermektir.

Hukukî birlik araştırması, hukukta amaçsal bir birlik arayışı olarak kendini gösterebilir. Bu durumda hukukun bütün unsurları, bazı temel gayelere (mesela sosyal, ahlakî, ekonomik veya politik) ait kavramlarla yorumlanır ve değerlendirilir. Hukukî birlik kimi zaman hukukî otorite kaynağının ortak olması, yahut da hukukî akıl yürütmenin daimî süreçleri vasıtasıyla araştırılır. Birlik bazen de evrensel bir anlamda, her zaman ve her mekan için geçerli hukuk ilkelerinin tespitinde söz konusu olur.⁵²⁰

Hukuk teorisinin diğer bazı işlevleri de şöyle sıralanabilir: İç tutarlılık denetimi, hukukî olanla olmayanı (mesela ahlakî, politik... yargıları) birbirinden ayırma, belirli bir hukuk sistemine ait olanla olmayanı birbirinden ayırma, hukuk sistemine ait unsurların birbirleriyle ilişkilerini tespit etme, çelişenlerin durumunu ve birbirlerine göre nisbî otoritelerini tayin etme. Yani hukuk teorisi, belirli bir hukuk sistemi içerisinde hukukun yorumlanmasıyla ilgilenir. Bundan başka profesyonel hukuk organizasyonunun karakteristikleri ve şartlarıyla da ilgilenir.⁵²¹

4. Hukuk Metodolojisi

Descartes'tan sonra gelişen tatbikî mantık çalışmaları, her bilimin kendine mahsus özelliklerinin kendi metodolojisini ortaya çıkaracağı ve konunun metodu belirleyeceği şeklinde bir anlayışın gelişmesini sağlamıştır. Hukukla ilgili metod çalışmaları da hukuk metodolojisi başlığı altında toplanmıştır. Bu disiplinde hukukî metinler analiz ve mantık kurallarına göre yorumlanır, hukukî akıl yürütme ilkeleri ortaya konulur, boşlukların nasıl doldurulacağı ve hukukî yorum prensipleri açıklanır.⁵²² Hukuk-dil ilişkisi, mantığın hukukta kullanımı, hukukî yorumun çeşitleri, hukuk normunun özellikleri gibi

⁵²⁰ Roger Cotterrell, *The Politics of Jurisprudence*, 9.

⁵²¹ Roger Cotterrell, *The Politics of Jurisprudence*, 9-10.

⁵²² Cotterrell, 2-3; Kim Lane Scheppele, "Legal Theory and Social Theory", 385; Kemal Gözler, *Hukukun Genel Teorisine Giriş*, 9-10; Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 8; Yasemin Işıktaç-Sevtaç Metin, *Hukuk Metodolojisi*, 13.

bahisler, hukuk metodolojisiinde incelenen ve fıkıh usûlü ile mukayese söz konusu olduğunda bilhassa önem arzeden meselelerdir.

Hukuk metodolojisi hukuk ilminin mantığı olduğu için, hukuk felsefesinin [ve/veya hukuk teorisinin] bir bölümünü teşkil eder.⁵²³

Son yıllarda hukuk metodolojisi çerçevesinde yer alan konulardan özellikle hukukî akıl yürütme üzerinde durulduğu, bu hususta çeşitli düşünce alanlarının verilerinden yararlanan disiplinlerarası önemli çalışmalar yapıldığı ve hukukî akıl yürütmenin felsefî temelini pratik akıl'a dayandırıldığı görülmektedir. Hukuk felsefesi ve genel hukuk bilimi hakkında 2005'te yayımlanan beş ciltlik ortak bir çalışmanın 850 sayfalık müstakil bir cildini hukukî akıl yürütme konusu teşkil etmektedir. Giovanni Sartor'a ait *Legal Reasoning: A Cognitive Approach to the Law* (Dordrecht, 2005) adlı bu esere göz atıldığında; rasyonalitenin mahiyeti, çeşitleri ve pratik rasyonalite, akıl yürütmeyle ilgili organlar, akıl yürütme biçimleri, niyetler/yönelimler, idrak, normatif inançlar ve şeylerin normatif düzeni, tarihten pratik akıl yürütme örnekleri, kurallar, faktörler, kolektif yönelimlilik, meşruiyet, bağlayıcılık, hukukî bağlayıcılığın temelleri, hukuk-mantık ilişkisi, hukukî akıl yürütmede klasik ve formel mantık, eylem ve mantıkî analizi, yükümlülük ve ilgili kavramlar, emir, izin, nehiy, haklar ve normlar, deontik mantık ve akıl yürütme, hukukun mükemmelliği/tamamlığı, hukukun kaynakları, hukukî argümanlar ve argüman mantığı, meseleye dayalı akıl yürütme, teori inşası gibi geniş açılımlara imkan veren çok sayıda meseleyi ele aldığı görülür.

5. Hukuk Doktrini / Hukuk Dogmatığı

Yukarıda zikredilen diğer disiplinlerle aynı kategoride sayılamazsa da, teorik uzanımları olan bir saha da hukuk doktrinidir (*legal doctrine*). Bu terim Anglo-Amerikan dünyasında yaygın olup, Kara Avrupasında bunun yerine hukuk dogmatığı (*legal dogmatics*) kullanılmaktadır.⁵²⁴ Hukuk dogmatığı, 'analitik hukuk araştırması' (*analytical study of law*) veya 'hukukun doktrinel araştırması' (*doctrinal study of law*)

⁵²³ Orhan Münir Çağıl, *Hukuk Metodolojisi*, 1.

⁵²⁴ Aleksander Peczenik, *Scientia Juris*, 2.

gibi isimlerle de nitelenmekte olup, genel olarak, yürürlükte olan pozitif hukuk sistemini yorumlayan ve sistematize eden bir disiplindir.⁵²⁵ Dolayısıyla hukuk dogmatığının iki temel işlevi, hukuk normlarını yorumlamak ve sistematize etmektir.⁵²⁶

Hukuk doktrini, özel (*particular*) ve genel (*general*) olarak iki bölüme ayrılır. Özel hukuk doktrini hukukun yapısını tasvir eder, bu yapının çeşitli bölümlerine dair gerekçelendirici/savunucu açıklamalar geliştirir. Genel hukuk doktrini ise, hukukun kaynakları ve hukukî akıl yürütme teorilerini içerir; özel hukuk doktrininde ve yargı sürecinde kullanılan hukukî metodları kodifiye eder. Genel doktrin, özel doktrine ait teorilerden elde edilen sonuçları genelleştirir; özel doktrin ise, genel doktrine ait argümanları, gerekçelendirme işleminde kullanır. Ayrıca genel hukuk doktrininin, normatif hukuk teorisiyle çok yakın bir ilişkisi bulunmaktadır.⁵²⁷ Almanca *Juristische Methodenlehre* terimiyle ifade edilen alan da, genel hukuk doktrinine tekabül etmektedir.⁵²⁸

Genel hukuk doktrini, tarih, coğrafya ve kapsam itibarıyla kendi içlerinde farklılıklar arzeden teoriler topluluğundan ibarettir. Bu teorilerden bir kısmı geleneksel bir biçimde hukuk kökenli, diğer bir kısmı ise daha mücerret ve felsefî yönelimlidir. Bir kısmı *common-law* muhitinde daha yaygın bir incelmışlik elde etmiş, diğer bir bölümü ise Kara Avrupasında daha çok işlenmiştir. Bunlardan bazıları nispeten hukukun diğer alanlarına ve muhtelif hukuk sistemlerine uygulanabilir bir özellik taşıırken, diğerleri daha mevzii ve fragmanter bir nitelik arzeder.⁵²⁹

Hukuk doktrininin işlevleri⁵³⁰ şunlardır:

1. Hukuka kesinlik, tutarlılık ve şeffaf bir yapı kazandırır.
2. Eski hukuku yeni bir şekilde yorumlamak suretiyle adalet ve ahlakîliğin gelişmesini sağlar

⁵²⁵ Aleksander Peczenik, *On Law and Reason*, 17.

⁵²⁶ Aulis, Aarnio, "Introduction", Aleksander Peczenik, *On Law and Reason*, 3.

⁵²⁷ Aleksander Peczenik, *Scientia Juris*, 3.

⁵²⁸ Peczenik, *Scientia Juris*, 11.

⁵²⁹ Aleksander Peczenik, *Scientia Juris*, 11-12.

⁵³⁰ Peczenik, bu sıralananları 'işlev' yerine 'etki' kelimesiyle niteliyor ve böyle yapmanın, bütün problemleriyle birlikte bizi *functional sociology* (işlevsel sosyoloji) içerisine girmekten uzak tuttuğunu düşünüyor.

3. Hukuka olan güvenin gelişmesini temin eder
4. Hukuk bilginlerinin uluslararası anlaşmalarda yer almalarının da etkisiyle, Hukukun küreselleşmesine katkıda bulunur
5. Politik dinamiklerin hakim olduğu bir dünyada muvazene, denge ve devamlılığa katkıda bulunur.
6. İnsanların davranış ve eylemlerine yön verir
7. Ticari malların dağıtılmasına katkıda bulunur
8. Ümitlerin yerine getirilmesini sağlar
9. İhtilafları halleder
10. İdeal ve değerleri yayar.
11. Hukuk doktrini, hukuk yaratılmasında büyük bir rol oynar.⁵³¹

Lars Björne, hukuk doktrininin Avrupa’da oynadığı rolü tarihî süreç içerisinde şöyle özetlemektedir: 18. yüzyılın aristokrat toplumunda, hukuk doktrini tasvir ve yavaş yavaş da hukukun teknik olarak rafine edilmesiyle meşguldü. 19. yüzyılda hukuk doktrininin rolü büyük ölçüde arttı, yeni iddialarda ve öncü girişimlerde bulundu, hukuk üzerinde çok büyük bir tesir gerçekleştirdi. 20. yüzyılda ise rolü tekrar azaldı; günümüzün demokratik yapısı hukukçulara, 18. yüzyılın aristokratik yapısı kadar az bir yer veriyor. Ayrıca insan hakları şimdilerde hukuk doktrininin normatif çalışması üzerinde hakim durumda, tıpkı 18. yüzyılda tabîi hukukun olduğu gibi.⁵³²

B. İLİMLER TASNİFİNDE HUKUKUN YERİ

Felsefe tarihinde birçok Batılı düşünür ilimler tasnifi yapmış, kendi varlık anlayışlarına göre birer ilimler sistemi ortaya koymuştur. Bacon’dan Comte’a kadar birçok

⁵³¹ Aleksander Peczenik, *Scientia Juris*, 6-7.

⁵³² Aleksander Peczenik, *Scientia Juris*, 6.

filozofun ilim taksimlerini tek tek zikretmeksizin, Batı düşüncesinde hakim olan yaklaşımın, fizikî dünya/doğa ve toplumsal veya insanî dünya/kültür ayrımını bilgi ve varlık anlayışlarının temeline yerleştirmek ve ilim tasniflerini de buna göre gerçekleştirmek olduğu söylenebilir. İnsan eli değmemiş olanla tamamen insanî eylem neticesinde vücut bulmuş olan varlık sahaları arasındaki ayrım, batılı düşünce tarzının temelinde yer alır. Bu ikilik, temelini eski Yunan'daki phûsei (doğaya ait) –thesei (insan tarafından konulmuş olan) ayrımında⁵³³ bulur. “İnsanın görevi, sürekli kültürel değerler elde etmek için kültür yaratmak ve geliştirmektir; ilâhî yaratışın yanında ikinci bir yaratış oluşturacak şekilde yeni formlar ortaya koymaktır.”⁵³⁴ Bu yaklaşımdan hareketle, hukukun batı için bir kültür ürünü olduğu ortaya çıkar.

Toplumsal/insanî/tarihî varlık alanını konu edinen bilgi etkinliklerinin nasıl bir bilim statüsüne ait olduğunu tespitle ilgili olarak bilim felsefesi düzleminde sürdürülen tartışmalarda iki hâkim temayül bulunduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi, konuya yaklaşım tarzı ve metodoloji bakımından ideal bilim modeli olarak doğa bilimlerini örnek alan ve diğer gruba dahil olan bilimlerin de, doğa bilimlerine benzedikleri ölçüde değerli olduklarını kabul eden pozitivist düşünce tarzıdır. “Pozitivist yöntem, ‘bilim’ kavramının içeriğini, bilme olayını doğabilimsel bir uğraşından çıkarılmış kavramlara göre belirleyen bir anlayışa göre saptamış ve buradan yola çıkarak, hangi entelektüel çabaların ‘bilim’ adına ve rütbesine lâyık olacağına karar vermişlerdir.”⁵³⁵ 19. yüzyılda insan/toplum/tarih sahasıyla ilişkili bilimlere bu pozitivist temayül ‘sosyal bilimler’ veya ‘toplum bilimleri’ adını vermiştir.⁵³⁶ Hukuk teorisine ‘bilimsel’ olarak yaklaşan dü-

⁵³³ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 298-302, 379-380.

⁵³⁴ Josef Kohler, *Philosophy of Law*, 4.

⁵³⁵ Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 26-27.

⁵³⁶ ‘Sosyal bilimler’in pozitivist karakteri, kendisini Ortaçağ’ın aşkın ve metafizik, vahye dayalı bilgi anlayışının yerine ikame edilmek üzere, kökleri yalnız insanın entelektüel çabasında bulunan, dünyevi bilgi üretme çabasında bulur: “Sosyal bilim kendini bilinçli olarak vahiy yoluyla inmiş ya da akılla çıkarsanmış doğrulardan öte doğruları aramak diye tanımladığı için, onu bilgeliğin uzak ve çoğu zaman kadir bilmez bir mirasçısı gibi görmek gerekir. Sosyal bilim modern dünyaya ait bir girişimdir. Kökleri, onaltıncı yüzyıldan beri tam olgunluğa erişen, kuruluşunda onun da kendine düşeni yaptığı ve parçası olduğu modern dünyada, gerçeklik hakkında, bir biçimde ampirik olarak doğrulanan sistemli, dünyevi bilgi üretme çabasına dayanır.” (Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, 11-12.)

Hukuk ve sosyal bilimler ilişkisi çok net değildir. Kimilerine göre hukukun sosyal bilimler arasında kabul edilmediği anlaşılmaktadır: “Sosyal bilimlere dahil olduğu hususunda üzerinde uzlaşma bulunan bilimler beşi geçmiyordu: tarih, iktisat, sosyoloji, siyaset bilimi ve antropoloji.” (Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, 22.) “Hiçbir zaman tam anlamıyla bir sosyal bilim olamayan üçüncü alan da hukuktur. Bunun ilk nedeni sosyal bilimlerin oluşumundan önce üniversitede hukuk fakültesinin varolması ve ders programının fakültenin birinci işlevi olan hukukçuları yetiştirme amacına yönelmesiydi.

şünürlerden Christopher Columbus Langdell'e göre, hukuk teorisi hukuktaki temel prensiplerin sistemini araştırır. Nasıl ki biyologlar kendi bilimlerine ait ilkeleri laboratuvarlarında elde ediyorsa, bir bilim olarak hukukun ilkeleri ve doktrinleri de davalarda 'keşfedilir'. Langdell hukukun temel aksiyomlardan ve mantikî çıkarımlardan elde edileceğini ileri sürer. Alf Ross da hukuk biliminin, empirik bilimlerin mantık ve sistemine sahip olması gerektiğini ifade eder.⁵³⁷

Diğer temayül ise, insan ve tarihle ilişkili olan varlık alanının, doğanın zorunlu-mekanik işleyişinden tamamen farklı olarak, irade ve eylem sorumluluğuna dayalı olduğunun altını çizer ve insanın özgürlüğünün, insanı konu alan bilimler için, belirli yasalara göre çalışan doğayı konu edinen bilimlerden tamamen farklı bir metod gerektirdiğini kabul eder. Burada insan hem araştıran, hem de araştırma konusu durumunda bulunduğu için, nesnesi doğa olan bilimlerin açıklayıcı metodundan farklı olarak, 'anlama'ya dayalı bir metodu gerektirmektedir. Genellikle Alman tarihselci düşünce geleneğine mensup olan bu düşünürler, tin bilimleri (*Geisteswissenschaften*)⁵³⁸ dedikleri bu bilim grubuna itibar kazandırmaya çalışmışlardır. Bu düşünürler, 'tekil insan varoluşunun büyük formları'⁵³⁹ olarak niteledikleri dil, din, ekonomi, bilim, hukuk, siyaset, ahlak, sanat, teknik, felsefe gibi kültür öğelerinin tarihsel olduğunu, yani insanın düşünce ve emeğinden çıkan herşeyin tarih içerisinde oluştuğunu ve her dönemde değişime uğradığını kabul ederler.⁵⁴⁰

Nomotetik sosyal bilimciler içtihadı belirli bir kuşkuyla karşılıyorlardı. Onlara çok fazla normatif ve ampirik araştırmaya çok uzak görünmekteydi. Yasaları bilimsel yasalar değildi. İçinde yer aldığı bağlam fazlasıyla idiografikti. Siyaset bilimi, bu tür yasaların analizinden ve tarihinden koparak siyasal davranışa yön veren soyut kuralları çözümlemeye yönelmişti ve savı, akla dayalı yasal sistemlerin ancak bu yolla oluşturulabileceğiydi." (Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, 33.)

⁵³⁷ Brian Bix, *Jurisprudence: Theory and Context*, 37-38; 167-168.

⁵³⁸ Tin bilimleri/Manevi bilimler (*Geisteswissenschaften*) kavramı, Wilhelm Dilthey ve okulu ile hermeneutikçilerin kullandığı bir terimdir. Buna mukabil, Yeni Kantçılar (Windelband, Rickert) 'Kültür bilimleri' (*Kulturwissenschaften*) terimini kullanmışlar ve bu terim, Yeni Kantçılar arasında özel bir anlam kazanmıştır. (Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 7.)

⁵³⁹ Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 83.

⁵⁴⁰ Doğa bilimleri ile tin bilimleri ayırımından hareketle ve tarihselci bakış açısının perspektifiyle, Dilthey, 'doğal hukuk' terimini oluşturan kavramların birbirine zıt olduğunu düşünür. Bu bakımdan terim bir *contradictio in adjecto* teşkil eder. Çünkü doğa ile hukuk terimleri karşıt veya en azından birbirine aykırı alanları adlandırır. Hukuk ancak ve sadece insan bilincine bağlı bir olgu sayılabilir, yani o ancak tarihsel/tinsel bir olgu olarak vardır. 'Doğal hukuk' terimi, Ortaçağ tanrısal hukuk düşüncesinden miras kalan ve 18. ile 19. yüzyıllarda laik bir formda yeniden önem kazanan bir terim olarak, 'doğa' ve 'tin' ayırımından habersiz bir hukuk metafiziğinin fiksiyonudur. (Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 15; Doğan Özlem'in dipnotu).

Hukuk bu ayrıma göre Moral sciences/Geisteswissenschaften/Tin bilimleri grubuna dahildir.⁵⁴¹ Hukuk, toplumsal varlık alanıyla ilgili bir ilim olarak, insanî eylem sahası içerisinde kabul edilir. Hukukun kökeni insan tabiatıdır, bunda en önemli rolü de ‘düşünen şuur’ oynamaktadır.⁵⁴²

Hans Kelsen’in yapmış olduğu bilimler tasnifi, bir hukuk düşünürüne ait olması sebebiyle konumuz açısından önemlidir. Hukuk bilimini, kendisine karışmış olan her türlü yabancı unsurlardan uzaklaştırarak hukuka yalnızca hukukî bir bakış açısıyla yaklaşan saf bir hukuk bilimi kurma teşebbüsünde bulunan Hans Kelsen, hukuk biliminin de dahil olduğunu belirttiği ‘sosyal bilimler’ grubunu doğa bilimlerinden ayıran kriterin, ‘illiyet (sebe-sonuç ilişkisi/causalité) – isnat (*imputation*)’ ilkelerinin karşılığında yat-tığını ileri sürmektedir. Doğa bilimleri, doğadaki varlıklar arasında hâkim olan sebe-sonuç ilişkisini prensip olarak kabul etmiştir. Sosyal bilimlerin mevzu olarak belirlediği toplumun düzeni, tabiatın düzeninden farklıdır. Gerçi sosyal bilimlerde de, insan davranışını illiyet prensibinin tayin etmesi bakımından inceleyen psikoloji, tarih, etnoloji ve sosyoloji gibi disiplinler yok değildir, ancak bunlar mahiyet bakımından doğa bilimle-rinden farklı değildir ve normların belirlediği insan davranışlarını inceleyen bilimler (etik ve hukuk) için, illiyetten farklı bir prensip olmalıdır. Ancak insan davranışının normatif bir düzeni olarak algılandığı takdirde toplum, doğanın illiyete bağlı düzenin-den farklı bir varlık olarak tasavvur edilebilir ve ancak böylece sosyal bilim doğa bili-mine karşıt olabilir. Kelsen, insan davranışının normatif düzenini inceleyen bilimin, do-ğa bilimlerinden farklı olarak sahip olduğu bu prensibe ‘isnat’ (*imputation*) adını verir. Bir durum ile onun sonucu arasındaki ilişkinin adı olan isnat, hukuk kuralında –meli (*ought*) formunda ifade edilir ve isnat, kendisini mesuliyet kavramında ortaya koyar. Zi-ra bir kişinin mesul olması demek, davranışının cezaya konu olması demektir ve bu da cezanın, sözkonusu davranışa isnat edilmesi anlamını taşır. Doğa kuralında olduğu gibi, hukuk kuralında da iki unsur vardır. Fakat aradaki farklılık; doğa kuralı “A gerçekleştiği zaman B de gerçekleşir” formunda iken, hukuk kuralı “A olduğunda B de *olmalıdır*” formuna sahiptir. Aradaki bu farklılığın temeli ise, insan iradesinin dahlinin bulunup bu-

⁵⁴¹ H. P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, 19, 163.

⁵⁴² Orhan Münir Çağıl, *Hukuk Metodolojisi Dersleri*, 24.

lunmamasına, bu da nihâî anlamda insanın özgür irade sahibi olmasına dayanmaktadır.⁵⁴³

Kelsen, bu ayrımın dinî-metafizik dünya görüşlerinde ortaya çıkmadığını belirtir. Böyle bir dünya görüşünde sebep-sonuç ilişkisi, yaratıcının iradesiyle bağlantılıdır. Doğa kanunlarının, İlâhî iradeyi beyan eden normları (yani doğaya belirli bir biçimde davranmasını emreden normlar) tasvir ettiğini kabul eden böyle metafizik temelli bir teori, doğada içkin olan bir doğal hukukun mevcut olduğunu da kabul etmek durumundadır. Pozitivist bir hukuk teorisinin ancak kendi bünyesinde inşa edilebileceği bilimsel dünya görüşüne göre ise, doğanın kozal yasasıyla hukuk yasası mutlaka birbirinden tefrik edilmelidir.⁵⁴⁴ Kelsen burada dinî-metafizik bir dünya görüşünün, İslâm hukukunda olduğu gibi, İlâhî iradeyi ifade eden somut normlara sahip olması ihtimalini zikretmektedir. Nitekim İslâm geleneği, Kelsen'in yaptığı ayırmadan -tekvinî emir-teklifî emir kavramsallaştırmasıyla- haberdardır.

Şu halde hukuka ilişkin disiplinler, modern Batı düşüncesi içinde, sözü edilen bütün tasniflere göre, her hâlükârda insan dışında bir değer kaynağı kabul etmeyen bir bakış açısı içerisinde, temelini insanın irade, şuur ve özgürlüğünde bulan bir saha olarak varlık kazanmaktadır.

C. BATI MUHİTİNDE HUKUK DÜŞÜNCESİ ALANINDA GELİŞEN EN ÖNEMLİ YAKLAŞIMLAR

Hukukun kendine mahsus bir sosyal-siyasî fenomen oluşu, az-çok evrensel bir karaktere sahip oluşu ve felsefî bir yaklaşımla tavzih edilebilmesi, “Hukuk nedir?” sorusunu önceler ve bu soruyu mümkün kılar. Hukukun özünde evrensel ve kendine mahsus özellikler taşımasını felsefî bir yaklaşımla aydınlatma çabası kendini iki noktada gösterir: Öncelikle hukuk kompleks bir sosyal fenomendir ve insanlık kültürünün en girift yönlerinden biridir. Ayrıca hukuk normatif bir sosyal uygulama alanıdır: insan davranışını yönlendirir, eylemleri gerekçelendirir. Modern hukuk teorileri, bu noktaları hu-

⁵⁴³ Hans Kelsen, *Pure Theory of Law*, 75-94.

⁵⁴⁴ Hans Kelsen, *Pure Theory of Law*, 77.

kukî meşruiyet (*validity*) ve normatiflik (*normativity*) olarak formüle ederler. Bunlardan meşruiyet sorunu, bir hukuk kuralının meşru sayılabilmesinin kaynağıyla mı, yoksa muhtevasıyla mı ilişkili olduğu üzerinde durur. Normatiflik sorunu ise hukuk kurallarının nasıl insanî eylemler için sebepler sunabildiğini ve bu sebeplerin çeşitlerini inceler. Bu iki sorun, hukukun mahiyetini araştıran genel bir hukuk teorisinin iki ana konusunu teşkil eder. Batı hukuk düşüncesinde bu iki soruna cevap olan iki temel teori ortaya çıkmıştır: Tabiî hukuk ile hukukî pozitivizm.

Hukukun mahiyeti ve kaynağı problemlerine felsefî bir bakışla yaklaşanlar, irade veya akli öncelemedeki tutumlarına göre iki farklı tutum sahibi olmuşlardır. Akli ön planda tutanlar nazarında hem kozmos, hem de insan toplumu, akla dayalı veya akıl-la kavranabilir ilkelere dayanan bir düzene sahiptir ve bu ilkeler insanın keşfine açıktır. İradeyi vurgulayanlar ise bilhassa insanların oluşturduğu topluluklar için geçerli olmak üzere, söz konusu ilkelerin önceden mevcut olup keşfedilen değil, sonradan var kılınan şeyler olduğunu kabul etmişlerdir. Şu halde doğal hukuk ile iktidarın buyruğu olan hukuk ayırımı; dünya görüşü olarak objektif ve insan iradesinden bağımsız kanunlara dayanan rasyonalizm ile varlığı iradeye dayandıran voluntarizm arasındaki farklılığa dayanmaktadır.

Ancak doğal hukukun rasyonel olmayıp başka bir yönden voluntarizme ait olan bir çeşidi de vardır ki bu esas olarak Hristiyan ilahiyatıyla ilişkilidir ve hukukun ilâhî iradeye dayandığı kabulüne dayanır. Hukuku ilâhî iradeye dayandıranlar nazarında, insanın hukukî alana dahil olabilmemesinin iki yolundan bahsedilir: 1) Tanrı'nın, insanların kendilerine hükmedenlere tâbi olmasını istediğinin kabul edilmesi (Tanrısal izne/haklara sahip kral) 2) İnsanların toplu olarak anlaşarak ortaya koyduğu esasların ilâhî rızaya uygun olduğunun kabulü (sosyal kontrat).⁵⁴⁵

⁵⁴⁵ Neil MacCormick ve Beverley Brown, "Law, philosophy of" In E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge, 1998, <http://www.rep.routledge.com/article/T001>.

1. Tabîî Hukuk

Tabîî hukuk, Batı hukuk tarihindeki en eski düşünme biçimidir. Hukuk alanında evrensel, zamanla değişmez, bütün insanlar için geçerli olan ve yürürlükteki hukuk kurallarının da kendisiyle mukayese edilerek değerlendirilebileceği ahlakî-yüksek ilkelerin varlığını birçok düşünür kabul etmiştir. Bu ilkeler Ortaçağ'da Hristiyanlıkla ilişkilendirilmiş ve tabîî hukuk bu devirlerde dinî bir karaktere bürünmüş, Yeniçağ'da bazı düşünürlerce dinden bağımsız seküler ve akla dayanan, birbirinden farklı tabîî hukuk biçimleri geliştirilmiştir.

Antik çağda tabîî hukuk düşüncesini en iyi dile getiren düşünürün Çiçero olduğu kabul edilir. Klasik tabîî hukuk düşüncesinin bütün karakteristik özellikleri, Çiçero'nun anlatımında yer alır. Ona göre tabîî hukuk zamanla değişime uğramaz, değişik toplumlara göre farklılık arzetmez, herkes akıl yoluyla bu yüksek hukuk standartlarına ulaşabilir, yalnızca âdil hukuk hukuk denmeye layıktır.

'Tabîî hukuk' terimindeki 'tabîî'nin (*natural*) anlamı konusunda farklı görüşler vardır. Tabîî hukuk standartlarının insan tabiatından kaynaklandığı için mi, akıl gibi tabîî kuvvellerle kendisine ulaşılabilirdiği için mi, yahut fiziksel anlamda tabiatı tezahür ettiği veya tabiatıtan mı kaynaklandığı, veyahut da bütün bu üçünün bir birleşimi mi olduğu üzerinde çeşitli fikirler serdedilmiştir.

Klasik (antikçağ) yazarları tarafından anlaşılan tabîî hukuk anlayışına göre, evrensel ve yüksek hukuk standartları, varlıkların tabiatında içkin durumdadır. Ortaçağda ise tabîî hukuk kurallarının ilâhî iradeyi yansıttığı kabul edilmiştir. Ortaçağda, şeylerin tabiatında içkin olan tabîî hukuk kurallarıyla ilâhî emirler arasındaki ilişki tartışılmış ve mesela Ambrose ile Augustine gibi düşünürlerce, Tanrı'nın tabîî hukuku değiştirip değiştiremeyeceği ve bu kurallara aykırı kural koyup koyamayacağı sözkonusu edilmiştir.

Ortaçağ'ın en etkili tabîî hukuk düşünürü Thomas Aquinas'tır. Thomas, dört farklı hukuk çeşidi tespit eder: Ebedî hukuk, tabîî hukuk, ilâhî hukuk ve insan kaynaklı pozitif hukuk. Ona göre pozitif hukuk, tabîî hukuktan neşet eder. Bu durum farklı şekillerde sözkonusu olabilir. Kimi zaman tabîî hukuk, pozitif hukukun nasıl olması gerektiğini belirler; mesela insan öldürmenin yasaklanması gerektiğini söyler. Bazen de tabîî

hukuk insanların doldurması için boş alan bırakır. Bu biçimlerden ilkinin mantıkî çıkarım, ikincisinin genel ilkelerin belirlemesi olduğu ifade edilmiştir.

Aquinas'a göre hukukun bağlayıcı olması için âdil olması gerekir.⁵⁴⁶ Âdil bir hukukun üç özelliği vardır: Kamu yararını temin etmeli, kanun koyucu yetkisini aşmamalı ve hukukun getirdiği yükümlülükler vatandaşlara eşit olarak dağıtılmalıdır. Bu şartlardan birini taşımayan hukuk âdil değildir, âdil olmayan hukuka uymak zorunluluğu yoktur.

Ahlakın temel esaslarına uymayan, âdil olmayan hukukun, yürürlükte bile olsa bağlayıcı olmadığına ilişkin Aquinas'ın bu görüşü iki şekilde tefsir edilmiştir. Birinci yoruma göre ahlakî olmayan hukuk, geçerli değildir. İngiliz hukukçusu Sir William Blackstone'un, tabiî hukuka aykırı ise hiçbir insanî hukukun geçerli olmadığına ilişkin ifadelerini John Austin böyle yorumlamış ve bu yaklaşımı –reel olanla ideal olan arasındaki ayrımı karıştırdığı için- eleştirmiştir. İkinci yoruma göre âdil olmayan hukukun hukuk sayılmadığı şeklindeki yaklaşımın anlamı, böyle hukukun kâmil mânada hukuk sayılamayacağıdır. Yani, böyle nakıs olan hukuk kuralları, yüksek ilkelere uygun hukuk kurallarıyla aynı ahlakî değere ve eylem için aynı gerekçeleri sağlama kapasitesine sahip değildir.

16. yüzyıldan itibaren tabiî hukuk düşüncesinin ekseni değişmeye başlamış, dinî karakterinden soyunarak insan aklında temellenen seküler bir biçime bürünmeye başlamış ve tabiî hukuk insan hakları, devlet gücünün sınırlandırılması, devletlerarası hukuk ilkelerinin belirlenmesi gibi meseleler için dayanak yapılmıştır. Bu süreç Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nden (1776) itibaren Batıdaki birçok siyasi ve sosyal değişimin etkenlerinden biri olmuştur. Bu dönemin önde gelen simaları Grotius ve Suárez⁵⁴⁷, daha sonraları da Rousseau ve Kant'tır.

Modern dönemde, bilhassa Aquinas'ın temsil ettiği biçimiyle klasik tabiî hukuk yaklaşımından hareket etmek ve sosyal teori ile analitik hukukun problemlerini de

⁵⁴⁶ Aquinas'tan uzun zaman önce aynı düşünceyi St. Augustine şu meşhur sözleriyle ifade etmiştir: “*Lex iniusta non est lex*” (Âdil olmayan hukuk hukuk değildir.)

⁵⁴⁷ Suárez'in de içinde yer aldığı XVI.-XVII. yüzyıl İspanyol hukuk düşüncesi ile modern insan hakları ve toplum sözleşmesi kavramlarının doğuşu arasındaki ilişki için bkz: Cemal Bâli Akal, *Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı*, Ankara, 2003.

dikkate almak suretiyle bir tabîî hukuk teorisi kuran düşünür John Finnis'tir. Finnis için temel sorular, "İnsan nasıl yaşamalı?" şeklinde etik ve "Etik nitelikli soruların cevaplarını hangi süreç veya tahlil biçimiyle keşfedebiliriz?" şeklinde meta-etik sorulardır. Finnis'e göre, diğer şeyler yanında bu sorulara cevap da teşkil eden temel değerler vardır. Bu değerler başka bir şey için vesile kılınamayacak şekilde yalnız kendisi için arzu edilen değerlerdir. Finnis bunları şöyle sıralar: Hayat (ve sağlık), bilgi, oyun, estetik tecrübe, sosyallik (arkadaşlık), pratik akıl ve din.⁵⁴⁸ Finnis bu değerlerin bedihi (*self-evident*) olduğunu, yani başka değerler tarafından belirlenmediğini savunur. Bu ilkeler arasında gerektiğinde tercih yapmayı gerektirecek bazı ilkelerin de mevcut olduğunu kabul eder.

Finnis, temel değerlerden ahlakî seçimlere hareketi sağlayan ara prensipleri "pratik akıl yürütebilmenin temel gereklilikleri" (*the basic requirements of practical reasonableness*) diye adlandırmaktadır. Bunlardan en önemlileri, elde edilecek daha önemli bir fayda olmaksızın bir kişinin asla doğrudan temel bir değere aykırı davranmaması gerektiği (yani eğer araçlar temel bir değere zarar veriyorsa, amaçların araçları meşru kılmayacağı), kişinin hayatına ilişkin rasyonel bir plan yapması gerekliliği, insanlar arasında keyfî tercihlerde bulunamayacağı, toplumun genel yararına uygun hareket etmesi gerekliliği, temel değerler arasında keyfî tercih yapamayacağıdır.

Finnis'in hukuk anlayışı, geleneksel tabîî hukuk düşüncesiyle uyumlu bir ahlak anlayışına bağlıdır. Finnis de Aquinas gibi, hukukun itaat edilmeyi gerektirmesi için âdil olması gerektiğini, âdil olmayan hukukun ise gerçek mânada hukuk sayılamayacağını ileri sürmektedir. Finnis'in teorisi geleneksel tabîî hukukun yeni bir formülasyonu olarak durmakla birlikte, yaklaşımında –başta hukukun mahiyeti olmak üzere- bazı tahlilci unsurları barındırması bakımından, hukukî pozitivistlerin görüşlerinden bazılarıyla da uyum içindedir.

Yirminci yüzyılda tabîî hukukun geleneksel yaklaşıma göre daha farklı biçimlerini sistematize eden düşünürler de ortaya çıkmıştır. Geleneksel tabîî hukuk çizgisini temsil eden Çiçero, Aquinas, Suárez ve Finnis'ten farklı olan ve kökenlerini modern

⁵⁴⁸ İslâm hukukunun korumayı üstlendiği ve Şâtıbî'nin detaylı bir biçimde formüle ettiği beş temel ilke ile Finnis'in yaklaşımı mukayese edilebilir.

dönemde bulan tabiî hukuk yaklaşımları, esas olarak hukukî pozitivistlere tepki olarak ortaya çıkmış ve kimliklerini daha çok pozitivistlere yönelik bu karşıtlıklarında ortaya koymuş, ilgilerini hukukun sosyal bir kurum ve sosyal bir uygulama biçimi olarak anlaşılmasına yoğunlaştırmışlardır. Geleneksel yaklaşımların temel önceliği ahlakîlik meselesi (doğru ahlakî inançlar/kurallar temelini insan tabiatında bulur, insan tabiatından veya hâricî tabiatından elde edilir, bu inançlar izâfî değildir ve insan aklı tarafından ulaşılabılır...) gibi, hukuku vazedenlerin, hâkimlerin ve vatandaşların nasıl davranması gerektiğine ve iyi bir hayat sürdürmek için yapılması gereken diğer şeylere de etkileri olan hususlar iken, diğer grup tabiî hukuk yaklaşımları hususi olarak hukuka dair teoriler içerirler ve ahlakî değerlendirmenin bir dereceye kadar hukuku açıklamakta gerekli olduğunu savunurlar. Bu yeni yaklaşımlardan birisini Lon Fuller, bir diğerini de Ronald Dworkin temsil eder.

Fuller'in 1958'de *Harvard Law Review*'de Hart'la yaptığı tartışma meşhur olmuştur. Fuller hukukla ahlak arasında pozitivistlerin yaptığı sert ayrıma karşı çıkar; otoritenin tek taraflı yansıtılmasının iktidarla vatandaşlar arasındaki karşılıklı yükümlülükleri gözardı ettiğini ileri sürer. Fuller, hukukî pozitivistlerin hukuk idealini yanlış anladıklarını, tasvirle değerlendirmenin tefrik edilmesi temelinde hukuk teorisinden ideali dışlamanın, esas noktayı tamamen kaybetmeye yol açtığını; sosyal uygulamalar bütünü ve sosyal bir kurum olarak hukukun aslında mahiyeti icabı bu ideallere yönelmiş olduğunu savunur.

Hukuk belirli bir işlevi bulunan bir vasıttır, insanları korumanın bir yoludur. Hukukun 'hukuk' diye isimlendirilebilmesi için, bu işlevi yerine getirmede gerekli olan bazı kriterlere sahip olması gerekir. Nasıl ki 'bıçak' diye isimlendirilen nesne, her ne kadar şeklen bıçağa benzese de eğer kesicilik işlevini yerine getiremiyorsa bu ismi hak edemezse, hukuk da böyledir.

Hukuku vazedenler hukuk oluştururken tamamen özgür değildirler. Kendi kontrolleri altında olmayan insan tabiatı (insanlar nasıl karşılıklı münasebet içinde bulunurlar, farklı yönlendirme biçimlerine nasıl tepkide bulunurlar), toplumun tabiatı (hangi kurumsal yapılar işler ve hangileri işlemez) ve elde bulunan kaynaklar gibi bazı unsurları hesaba katmak zorundadırlar.

Fuller, pozitivistlerin güç, kurallar ve itaat kavramlarında temellenen hukuk analizinin yerine, hukukun “dâhilî ahlakîlik”inde (*internal morality*) temelini bulan bir analiz ortaya koyar. Fuller, geleneksel tabîî hukukçular gibi hukukun gerçek anlamda hukuk sayılabilmesi için aşması gereken bir eşik, veya geçilmesi gereken bir sınavdan bahseder. Fakat onun yaklaşımının geleneksel yaklaşımlardan farkı, ikincilerinki esas olarak ahlakî muhtevalı bir sınav iken, Fuller’inki bir işlev ve prosedür niteliklidir.

Hukukun dâhilî ahlakîliği, herhangi bir hukuk sisteminin hukuk sayılabilmesi için yerine getirmesi gereken koşullardan oluşur. Bunlar sekiz tanedir: 1) Hukuk genel olmalıdır 2) Vatandaşların hangi esaslar dahilinde yükümlü olduklarını bilmeleri mümkün olacak şekilde hukuk ilan edilmelidir 3) Mâkabline şâmil kural yaratma ve uygulama asgariye indirilmelidir. 4) Hukuk kuralları anlaşılabilir olmalıdır 5) Kurallar birbiriyle çelişir olmamalıdır 6) Kurallar, ilgili kişilerin kapasitelerinin üzerinde talepte bulunmamalıdır 7) Zaman içerisinde nispeten sabit/değişmez olmalıdır 8) İlan edilen ve uygulanan kurallar arasında ahenk olmalıdır.

Fuller’in teorisi geleneksel tabîî hukuk yaklaşımıyla zaman zaman uyumsuzluk arzeder. Bu ikisi arasında uyum olduğuna dair Fuller’in bazı ifadeleri (mesela Aquinas’ın bir ölçüde bu sekiz koşulu benimsediği) bulunmakla birlikte, kendi teorisinin, geleneksel tabîî hukuk gibi hukukun özüne ilişkin değil, şekle/sürece/yargılama sürecine (*procedural*) ait bir teori olduğunu belirten de yine kendisidir.

Hukukî Pozitivizmin en güçlü eleştirmenlerinden biri olarak bilinen Ronald Dworkin’in temel düşüncesi, hukuk sahasında olgularla değerler, yani olanla olması gerekenler arasındaki ayrımın Hukukî Pozitivistlerin zannettiğinden çok daha bulanık olduğudur. Belirli durumlarda hukukun ne olduğu, kaçınılmaz olarak ahlakî-siyasî olarak ne olması gerektiğine bağlıdır. 1970’lerde Dworkin Hukukî Pozitivizmi, hukukun ne olduğu hususunda hukukî ilkeleri dikkate almamakla eleştirir. Buna göre Hukukî Pozitivistler hukukun yalnız kurallardan oluştuğunu düşünürler. Halbuki hukuk kurallardan başka hukuk ilkelerini de kapsar. Kurallarla ilkeler arasındaki ayrım mantıkî bir ayrımdır. Kurallar ‘bütün’ yahut ‘hiç bir’ formuna sahiptir ve belirli durumlara uygulanarak hukukî bir sonucun ortaya çıkmasını sağlar. İlkeler ise hâkimler için hangi yolda karar vermeleri hususunda yol gösterici bir özelliğe sahip olduğu için hukukî bir sonuca ulaş-

tırması zorunlu değildir. Hukuk kurallarının ahlakî bir özelliğe sahip olmaları da olmaları da mümkünken, ilkeler temelde ahlakîdir. Belirli bir ilkenin var olup olmadığı ahlakî bir akıl yürütmeyi gerektirir. Hukukî ilkeler, hukuk kurallarıyla ahlakî ilkeler arasında orta yerde durur. Hukuk kuralları kurumlar tarafından vazedilir ve meşruiyetini kaynağından alır. Ahlak ilkeleri tamamen muhtevasıyla ilişkili olup meşruiyetini de muhtevasından alır. Hukuk ilkelerinin meşruiyeti ise hem kaynağıyla, hem de muhtevasıyla ilişkilidir. Söz konusu hukukî ilkelere örnek olarak şunlar zikredilebilir: “Kişinin kendi yanlışından bir başkasının istifade etmesi doğru değildir.”, “Kişinin, eylemlerinin bütün öngörülebilir sonuçlarını amaçladığı kabul edilir.”

Dworkin’in bu düşünceleri kabul edilecek olursa, Hukukî Pozitivizmin temel umdelerinden olan tefrik ilkesinin kabulü mümkün olmayacaktır. Dworkin 1980’lerde bu düşüncelerini daha işleyerek yorumlamacı bir hukuk teorisi geliştirmiştir. Burada iki temel tez vardır: 1) Herhangi bir hadise veya durumda hukukun neyi gerektirdiği araştırılırken mutlaka yorumlayıcı bir akıl yürütme faaliyeti gereklidir. 2) Yorumlama her zaman değer yargısına dayalı bir tasavvuru gerektirir. Dworkin’e göre hukukî iddialar, yorumlamacı hükümler olduğu için, hem geriye hem de ileriye bakan unsurları birleştirir; çağdaş hukuk pratiğini gelişen bir anlatı gibi yorumlar. Hâkim bir hukukî problemle yüzyüze geldiği her defasında, hukukun ne olduğuna dair bir teori inşa etmek zorundadır. Bu teori bir yandan geçmişteki ilgili bağlayıcı yasama ve yargı hükümleriyle uyum içinde olmak durumunda olup, diğer yandan hukukun mümkün olabilecek en iyiye ulaşması için sürekli gelişmesini tazammun eder.

Dworkin’e göre hukuk, en iyi biçimde, hem pratik hem de teori olarak ‘inşa edici yorum’ süreci olarak anlaşılabilir. Söz konusu yorum, nesnesini mensup olduğu türün mümkün olan en iyi örneği yapma amacına yöneliktir. Dworkin aynı zamanda bu inşa edici yorum şeklinin hukuk alanıyla sınırlı olmayıp, sanatsal ve edebî yorum için de uygun yaklaşım olduğunu düşünür. Bu yüzden hâkimin rolünü edebiyat eleştirmeni-ninkiyle mukayese eder.

İnşa edici yorumlama, yorum nesnesine ayırt edici bir değer veya bir amaç atfedebilme imkanına dayanır. Bu değer veya amaç, söz konusu nesnenin belirli bir yorumunun diğerine nazaran daha iyi veya kötü olduğunu belirlemede kriterdir. Hukukun

inşa edici yorumlaması ile ilgili olarak Dworkin, hukukun amacının, devlet gücünün uygulamasını sınırlamak veya gerekçelendirmek olduğunu ifade eder.

Dworkin, basit bir ‘olan hukuk’ kavramını kabul etmez, daha doğrusu olan hukukun ne olduğunu açıklamak, mecburen yorumlayıcı bir süreç gerektirir. ‘Olan hukuk’, yasama ve yargı organlarının geçmişte verdikleri kararlardan ibarettir ki Dworkin buna ‘yorumlama-öncesi veriler’ (*pre-interpretative data*) demektedir ve bunu inşa edici yorumlamanın nesnesi olarak kabul etmektedir. Söz konusu geçmiş veri, üzerinde bir karar icra etmedikçe, bize şimdiye ait bir hukuk meselesi için cevap vermez. Bu karar ise ahlakî-siyasî nitelikli bir tercihten ibarettir.

Dworkin’in teorisi, hukukta değişimi ve revizyonu vurgulaması bakımından takdir edildiği gibi, bunun fazlaca vurgulanması sebebiyle hukukta istikrarın ve üzerinde fikir birliğine varılmış müşterek yaklaşımların önemini azaltması sebebiyle de eleştirilmiştir. Ayrıca bu teori, hakimlerin bakış açısını yansıttığı, hukuku her yönüyle kuşatan bir bakış açısına sahip olmadığı şeklinde de tenkit edilmiştir.⁵⁴⁹

2. Hukukî Pozitivizm

Hukukî Pozitivizm, köklerini Hobbes’un siyasî felsefesinde bulur. Bentham ile Austin bunu bir hukuk teorisi haline getirmiş, Kelsen, Hart ve Joseph Raz gibi sonraki hukuk düşünürleri çeşitli katkı ve eleştirilerle zenginleştirmişlerdir. Bu isimler, aynı zamanda hukukun temel kavramlarını analiz eden Analitik Hukuk Ekolü mensuplarıdır. Bütün hukukî pozitivistler şu iki temel düşünceyi paylaşırlar: 1) Herhangi bir toplumda hukuk olarak kabul edilen şey, temelde bir sosyal hadise veya uzlaşma ürünüdür (Sosyal ilke) 2) Hukukla ahlak arasında zorunlu bir bağ yoktur (tefrik ilkesi).

Hukukî Pozitivizm’in temel umdesi olan hukukla ahlak arasında herhangi bir ilişkinin bulunmaması hakkında Austin şunları söyler:

⁵⁴⁹ Brian Bix, *Jurisprudence: Theory and Context*, 61-92. Dworkin’in doğru cevap teziyle ilgili geniş bir değerlendirme için bkz: Richard A. Posner, *The Problems of Jurisprudence*, 197-219.

Hukukun varlığı bir şeydir, bunun meziyeti yahut değersizliği ise başka bir şeydir. Hukukun fiilen var olup olmamasıyla, bunun kabul edilen bir standarta göre mevcut olup olmaması ayrı birer soruşturma konusudur. Fiilen var olan bir hukuk, bir hukuktur; ister bundan hoşlanmayalım, isterse bizim tasvip ve tenkidimize esas olan metne göre farklı olsun.⁵⁵⁰

Hukukî Pozitivizm'in hukukî yaklaşımı, modern sosyal teorinin şu temel düşüncesiyle aynıdır: Sosyal kurumlar, tarafgirlikten veya ideolojiden uzak bir şekilde objektif bir tarzda incelenebilir.⁵⁵¹

Bentham ve Austin'e göre hukuk, *de facto* güç sahibi bir iktidara sahip büyük toplumlara mahsus bir fenomen olup uygulanmaması durumunda müeyyide ile desteklenmiş olan ve siyâsî iktidar/hükümdar (*sovereign*) tarafından ortaya koyulan emir/iradede ibarettir. Buna göre hukukîliği belirleyen temel kıstas, onun muhtevası değil kaynağıdır. Bir norm iktidar tarafından emredilmişse o hukukîdir. Dolayısıyla burada iktidarın ahlakî olarak hükmetme hakkına sahip olup olmadığı söz konusu edilmediği gibi iktidar tarafından vazedilen hukuk kurallarının kendi içindeki değeri de irdelenmemektedir ve teorinin pozitivist olmakla vasıflandırılması da bu iki noktayla ilgilidir. Siyasî iktidar, kendisine itaat edilen ancak kendisi başkasına itaat etmeyen belirli bir kişi veya bir gruptur.

John Austin'in en önemli meselesi, hukuk biliminin gerçek konusu olan pozitif hukuk kurallarını, buna benzeyen, bununla alakalı olan, uzak veya yakın bir kıyas yoluyla herhangi bir şekilde ilişkili olan bütün diğer sahalardan kesin bir çizgiyle ayırmaktır. Bunun için Austin, öncelikle İlâhî (dolayısıyla tabîî) hukuk ile insanların vaz ettiği hukuku birbirinden ayırır. Hukuk biliminin gerçek konusu, pozitif hukuktur (*positive law*). Pozitif terimi, İlâhî hukuku dışarıda bırakır; hukuk terimi de, Austin'in '*positive morality*' dediği her türlü ahlakî kabulleri, bir kanun koyucu tarafından belirlenmemiş gelenek ve âdetleri bu terimin dışında bırakır.

Austin, her türlü hukukun ve hukuk kuralının birer emir olduğunu, yani hukukun emrin bir türü olduğunu belirtir.⁵⁵² Austin'in emir anlayışına göre, emri diğer istek

⁵⁵⁰ John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, 157.

⁵⁵¹ Brian Bix, *Jurisprudence: Theory and Context*, 31-32.

ifadelerinden ayıran şey, onun ifade biçimi (gramatik olarak emir formunda dile getirilmesi) değil, uyulmadığı takdirde bir müeyyideye sahip olmasıdır. Hukuk kuralı olan her emrin bir müeyyidesi vardır ve her emir bir vazife ihdas eder. Bu bakımdan bu üç kavram birbiriyle ayrılmaz biçimde bağlantılı terimler olup, hepsi aynı kompleks kavramın bir yönüne işaret eden birer terim durumundadır. Austin hukuk sayılabilecek olan emir kavramını incelerken, onun genel mahiyetli olmasını bilhassa vurgular. Kişi ve eylem bakımından özel nitelikli emirler hukuk kuralı olamaz. Ayrıca emrin hukuk kuralı olabilmesi için, emir verenin üstün olması gerekir.⁵⁵³

Bu teorinin iki özelliği daha vardır: Bütün kanunların tebaaya yönelik mükellefiyetler yüklemesi bakımından tek bir biçime sahip olduğunu ileri sürmesi cihetiyle monistiktir. Hukuku (otorite, haklar, yükümlülükler...) tasvir ve vazederken kullanılan normatif dilin, normatif olmayan kavramlara başvurmaksızın analiz edilebileceğini ve bütün bunların nihaî olarak güç ve itaate râci olan ifadeler olduğunu savunması bakımından da indirgemecidir.

Bentham ile Austin'e ait bu klasik pozitivist teori çeşitli bakımlardan eleştirilmiştir. Öncelikle karmaşık ve büyük toplumlarda iktidarın tek bir kişiye ait olmayıp otoritenin çeşitli organlara bölünebileceği ve hukuk tarafından sınırlandırılabilmesi hatırlatılır. Ayrıca hukuk vazetme yetkisine sahip olanların da toplum içinde belirlenmiş ve otoritenin diğer çeşitlerine sahip olmayan kişiler olabileceği, yaptıkları işin sınırlarının da yine kanun tarafından belirlendiği ortaya konulur. Bundan başka bütün kuralların emir formunda ve itaat gerektiren cümleler olmadığı noktasında da klasik teori eleştirilmiştir.

Bu eleştirilerden bir kısmı, daha incelikli bir hukuk teorisine ulaşmayı amaçlayan sonraki pozitivistlerce de dillendirilmiş ve hukukun kaynağı daha ziyade sosyal teâmulde aranmıştır. Kelsen; Bentham ile Austin'in hukuk teorisinin monizmini devam ettirirken indirgemeciliğini terkeder. Bentham ile Austin'e göre bir hukuk sisteminin

⁵⁵² Austin'e göre emir formunda olmayan hukuk kuralları istisnai olup yalnız şu üç gruptan ibarettir: 1) Kanun koyucunun, kuralları açıklama mahiyetinde olan yorumlayıcı kurallar 2) Yürürlükte olan kuralı nesh ve ilga edici nitelikli kurallar 3) (Roma hukukçularının verdikleri anlama göre) Eksik/mükemmel olmayan (*imperfect*) hukuk kuralları [kanun koyucunun bir müeyyideye bağlamadığı kurallar]. (John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, 36.)

⁵⁵³ John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, 18-37.

bütünlüğü bütün kurallarının tek bir siyasî iktidar tarafından vazedilmesi yoluyla sağlanırken, Kelsen'e göre bu bütünlük bütün kuralların tek bir otorite zincirine bağlı olmasıyla gerçekleşir. Yani Kelsen'e göre bir hukuk normunun bağlayıcılığı, mutlaka başka bir norm olmalıdır. Mesela bir tüzük kanunen geçerlidir, çünkü hukuken bu yetkiye sahip olan bir organ tarafından vazedilmiştir, bu yetki anayasaya dayalıdır, bu anayasa da meşruiyetini daha önceki bir anayasaya borçludur. Tarihî olarak ilk anayasanın yetkisi ise Kelsen'e göre "önceden varsayılmaktadır".

Kelsen, devrindeki hukuk teorilerinin kimisinin politik düşüncelerle veya ahlakla karıştırılmış, kiminin ise doğal veya sosyal bilimlere indirgenmeye çalışılmış olduğunu görerek bu durumu eleştirmiş ve hukukun ahlak ve tabiattan ayrı, kendi başına müstakil bir varlık alanı olduğunu ileri sürerek gerek metodolojik açıdan, gerekse hukukun maddesi itibarıyla "saf bir hukuk teorisi" (*reine Rechtslehre*) peşinde olmuştur. Amacını "hukuk bilimini, yabancı unsurlardan temizlemek"⁵⁵⁴ olarak ortaya koyan Kelsen, geleneksel hukuk biliminin psikoloji, sosyoloji, ahlak ve siyaset teorisi gibi alanlara ait unsurlarla karıştığını görmüş ve hukuk biliminin özünü bulanıklaştıran bu metodolojik senkretizme karşı çıkmıştır. Her türlü metodolojik indirgemeciliğe karşı olan ve saf bir hukuk bilimi peşinde olan Kelsen'in bu yaklaşımı, bir yandan geleneksel fıkıh usûlünde Gazâlî ve diğer bazı âlimlerin yaptığı gibi herhangi bir ilmi diğer ilimlerin tahakkümünden kurtaracak ve kendi içinde bütünlüğe kavuşturacak saf bir usûl arayışına benzetilmek suretiyle evrensel bir saf bilim arayışıyla irtibatlandırılabilceği gibi, bir yandan da o dönemde Avrupa düşüncesinin çeşitli alanlarında muhtelif düşünürlerce gerçekleştirilen –Husserl'in saf bir felsefe bilimi arayışı gibi-⁵⁵⁵ metodolojik safiyet çalışmalarıyla da irtibatlandırılabilir.

Kelsen'e göre hukuk bir normlar sistemidir. Normlar –meli (*ought*) formundaki ifadelerdir. Ahlakî normlardan farklı olarak hukukî normlar, iradî insan eylemleri sonucu vücuda getirilir. Kelsen, Hume'un –dır (*is*) ile –meli (*ought*) arasında yaptığı ayrımı ve ilkinden (vaki olandan, olgudan) ikincisinin (yükümlülük getiren normatif bir ifade)

⁵⁵⁴ Hans Kelsen, *Pure Theory of Law*, 1.

⁵⁵⁵ Bkz: Edmund Husserl, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, 2002.

çıkarılamayacağı⁵⁵⁶ düşüncesini devam ettirerek, -meli formundaki normlardan oluşan hukukun, bunu oluşturan doğal eylemlere irca edilemeyeceğini savunur. Mesela bir salonda toplanmak, konuşup tartışmak, oylama yapmak için el kaldırmak fiilleri, kendi başına hukuk değildir. Böyle norm yaratıcı fiiller kendi başına hukuk olmadığına göre, bunlara normatif özellik kazandıran şey, Kelsen’e göre *öyle varsaymaktır*.⁵⁵⁷

Ahlakî normlar, genel ilkelerden özel ilkelerin çıkartılması şeklinde elde edilirken, hukuk normları ancak iradi eylemlerle meydana getirilir. Böyle bir eylemin hukuk meydana getirmesi için, bu eylemin böyle hukukî bir netice meydana getirmesine izin veren daha yüksek bir normla uyum içinde olması gerekir. Bu yüksek norm da daha yüksek bir norma dayanmalıdır. Böylelikle, iradi bir eylemin sonucu olmayan, ancak norm olduğunda uzlaşılan, öyle varsayılan bir ilk norma ulaşılır ki Kelsen buna “Temel Norm” (*Grundnorm / Basic Norm*) demektedir. Somut olarak böyle bir ilk norm, tarihî açıdan ilk olan bir anayasa demektir ve bu, hukuk sisteminin geri kalanı için hukukî meşruiyeti sağlar.⁵⁵⁸

Temel Norm’un hukuk normlarının meşruiyeti için şart olduğu düşüncesi Kelsen’in teorisinin ‘saf’ olmasını ve bunun diğer Hukukî Pozitivistlerin teorilerinden ayrılmasını sağlayan husustur. Hart gibi çağdaş hukukî pozitivistler hukukun normatifliğini sosyal temellere dayandırır. Buna göre hukuk normlarının bir toplumda geçerli olmasını sağlayan şey, belirli sosyal teamüllerin/uzlaşımların olmasıdır ki Hart’ın – kimin hukuk vazedebileceğini ve hukuk vaz’ının nasıl gerçekleşeceğini belirleyen- ‘Ta-

⁵⁵⁶ Bu mesele hukuktan başka ahlak ve dil felsefesini ilgilendiren bir boyuta da sahip olduğu için çeşitli düşünürler tarafından üzerinde durulmuştur; mesela bkz: John R. Searle, “How to Derive ‘Ought’ From ‘Is’”, *Ethics: The Big Questions*, (ed: James P. Sterba), 1998, Oxford, 38-43; Antony Flew, “On Not Deriving ‘Ought’ From ‘Is’”, *a.g.e.*, 43-48.

⁵⁵⁷ Kelsen hukuk kuralı (*rule of law*) ile hukuk normunu (*legal norm*) birbirinden ayırır. Hukuk normu, hukuk otoriteleri tarafından çıkarılan ve emreden izin veya yetki veren normlardır. Bunlar doğru veya yanlış olarak değil, geçerli olup olmamaya göre değerlendirilirler. Bu normlar hakkında hukuk bilimi tarafından yapılan açıklamalar (belirli bir hukuk sistemine göre neyin bağlayıcı olup olmadığına dair açıklamalar), bu normlar arasındaki ilişkilere dair ifadeler ise hukuk kurallarıdır. Hukuk kuralları –her ne kadar kimi zaman normatif bir ifadeye sahip olsa da- mantık olarak doğru veya yanlış olan ifadelerdir. Kelsen’in benzetmesine göre nasıl ki olguların doğru veya yanlış olduğundan bahsedemez ve onların yalnızca var olup olmadığını söyleyebilirsek, ve ancak olgular hakkındaki ifadelerin doğru olup olmadığını söz konusu edebilirsek, hukuk kuralları ile normları arasındaki fark da böyledir. (Kelsen, *Pure Theory of Law*, 71-73)

⁵⁵⁸ Kelsen, Yeni-Kantçı felsefe geleneğinin içinde yetişmiş ve hukuk teorisi de bu gelenekten etkilenmiştir. Temel Norm fikri de, Kant’ın ‘Transandantal Argüman’ kavramıyla ilişkilendirilmiştir; Brian Bix, *Jurisprudence: Theory and Context*, 53.

nima Kuralları' (*rules of recognition*) bu anlamı ifade eder. Ancak Kelsen bu tarz yaklaşımları indirgemecilik olarak reddeder: '-meli' ifadeleri, mutlaka yine aynı formdaki ifadelerle temellendirilmelidir.

Kelsen'in Temel Norm'u, varsayımsal, kabule bağlı kavramlardır. Buna göre hukukun normatifliğini kabul etmeyenlerin Temel Norm'u kabul etme zorunluluğu yoktur. Mesela dinî kuralların normatifliğine inananlar için de temel norm, "Allah'ın emirlerine uyulması zorunludur" şeklindedir. Bu iki durumda da kişiyi temel normu kabul etmeye zorlayan bir şey yoktur. Dolayısıyla Temel Norm, bir kere kabul edildikten sonra sonuçlarını gösteren bir kavram olarak düşünülmüştür.

Kelsen'e göre dinin ve ahlakın normatifliği, belirli kişilerin bunlara itaat etmeye devam etmesine bağlı değildir. Fakat hukukta durum böyle değildir, hukuk normları, ancak bunlara itaat edildiği sürece geçerlidir. Temel Norm, kimi zaman fiilî durumlar karşısında muhteva değiştirir, mesela bir ihtilal sonucunda yürürlükte olan temel norm yerine bir başkası geçer. Bu noktada '-meli' ifadelerinin '-dır' ifadelerine irca edilemeyeceğini benimseyen Kelsen'in çelişkiye düştüğü ifade edilir. Ancak Kelsen bu sıkıntıyı aşmak için bütün hukuk sistemlerinin meşruiyetini uluslararası kamu hukukundan aldığı, dolayısıyla dünyada tek bir Temel Norm bulunduğunu ileri sürer ki, bu da, uluslararası hukukun dünya hukuk tarihinde nispeten yeni bir hadise olması dolayısıyla eleştirilmiştir. Ayrıca Kelsen'in hukuk, din ve ahlak gibi her türlü normatif sistemin sübjektif olduğu, bunlardan herbirine ait temel norm kabul edilmedikçe bağlayıcı olmadıkları şeklindeki düşüncesi de, hukuku objektif ve rasyonel bir temelden mahrum bıraktığı gerekçesiyle kimilerince eleştirilmiştir.

Hart, Kelsen'den farklı olarak hukukun otoritesini sosyal olmasıyla temellendirir. Şu halde bir hukuk sisteminin meşruiyeti, var olmasını fiilen uygulanıyor olmasına borçlu olan sosyal kurallar bütünü olmasına bağlıdır. Böylece hukuk nihâî olarak âdete dayalıdır.⁵⁵⁹ Hart hukuk kurallarını iki ana gruba ayırır: 1) Hürriyeti kısıtlayan veya genişleten birincil kurallar 2) Birincil kurallar hakkında olan ikincil kurallar. İkincil kuralların üç çeşidi vardır: 1) Değişiklik yapma yetkisi veren kurallar 2) Hüküm verme gücü

⁵⁵⁹ Hukukun sosyal temeline yapılan bu vurgu öyle kuvvetlidir ki, Hart temel eserinin başında çalışmasını bir 'tasvirî sosyoloji' (descriptive sociology) denemesi olarak takdim eder; Hart, *The Concept of Law*, v.

veren kurallar 3) Tanıma (*recognition*) kuralı. Sosyal nitelikli kurallar olan tanıma kuralları, bir normun hukuk kuralı sayılabilmesi için gerekli şartları, geçerlilik şartlarını ortaya koyar; hangi kuralların hukuk sisteminin parçası olup olmadığını tespit eder. Austin'in bütün hukuk kurallarını tek bir tipe indirgeyen tutumunun aksine Hart'a göre nerede hukuk varsa orada yükümlülük ortaya koyan birincil kurallar ve tanıma kuralları bulunmalıdır. Bunlar bir hukuk sisteminin mevcudiyeti için asgari şartlardır.

Hart Austin'in hükümdar tasavvurunu, bu kişinin ölmesi veya güçten mahrum hale gelmesi durumunda emirlerinin hâlâ hukuk olarak kalıp kalmayacağı noktasını açıklamaması bakımından yetersiz bulur. Bu sebeple iktidarı bir kişi değil, resmî bir kurum olarak formüle eder. Ancak kurumların da hukuk kurallarıyla vücuda gelmeleri gerektiği ve böyle kuralların tehdit ve müeyyideye sahip olmayan, fakat resmî görevlilerin hangi bakımlardan güç ve yetkiye sahip olduklarını açıklayan maddeler olduğu gerçeğinden hareketle, Austin'in hukuk kuralı tarifine de karşı çıkmış ve kuralların daha ince-likli bir tasnife tâbi tutulması gerektiğini düşünmüştür. Buna göre bütün hukuk kuralları Austin'in tasavvur ettiği gibi hürriyeti kısıtlayıcı mahiyette olmayıp bir kısmı hukukî yetkiler vermesi hasebiyle hürriyeti genişletici özelliğe sahiptir. Dolayısıyla tehdit ve müeyyide, hukuk kuralının ayırt edici özelliği olmamalıdır.

Hart'ın teorisinde temel önem taşıyan bir nokta, hukukun ve hukuk kurallarının içeriden görünümüne (*internal aspect of rules*) verdiği önemdir. Kurallarla alışkanlıklar/âdetler arasındaki farklılık bu kriter yoluyla temellendirilir. Buna göre normatif bir sosyal sistem, bu sistemi meydana getiren veya bu sisteme dâhil olanların onu nasıl idrâk ettikleri bilinmeden anlaşılamaz. Böyle bir sistemin yapısını anlamak için empirik bilimlerin metodolojisi yetersizdir, gerekli olan şey, kurala bağlı bir davranışın içeridekilere nasıl görüldüğünü tasvir eden hermeneutik bir metoddur.⁵⁶⁰ Hart bu noktada İskandinav hukuk realisti Alf Ross'un, hukuk biliminin yapı ve ifade mantığı açısından empirik bilimlerini paylaşması gerektiği şeklindeki düşüncesini eleştirmektedir. Bu-

⁵⁶⁰ Hart, *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, 13; Brian Bix, *Jurisprudence: Theory and Context*, 37-38.

rada pozitivist bilimlerle tin bilimleri arasındaki metodolojik tartışmanın hukuk düşüncesindeki yansıması görülmektedir.⁵⁶¹

Hukuk düşüncesinde analitik hukuk ekolü hukukî pozitivizmle özdeşleştirilir. Bu ekol, hukukun temel kavramları hakkında berrak bir anlayışa sahip olmak için metod olarak kavramsal analiz yolunu benimsemişlerdir. Hart, belki de mensup olduğu ekole yöneltilen ‘sosyal gerçeklikle uğraşmaktan ziyade kelimelerle, boş kavramlarla oynamak’ şeklindeki ithama cevaben, dil felsefecisi J. L. Austin’den alıntılanarak, “kelimeler hakkında keskin bir bilinç elde etmenin amacının, gerçeklikler/fenomenler hakkındaki idrâkimizi keskinleştirmek amacı taşıdığını” söyler.⁵⁶²

Analitik yöntem, kavramların delalet ettiği anlamları çözümlemek suretiyle bunları muğlak, metafizik uzanımları olan terimler olmaktan çıkarır. Mesela Hart, hukuk kavramını incelerken, asla ele aldığı soruyu doğrudan cevaplamaz. Ona göre mesela biz bir soru sorduğumuzda, aslında başka bir soruya veya sorular grubuna cevap arıyoruzdur. Mesela “Hukuk nedir?” sorusu, aslında şu üç soruya aranan cevaplarla ilgilidir: 1) Hukukun, arkasında tehdit bulunan emirlerle farkı var mıdır ve aralarındaki ilişki nedir? 2) Hukukî vazife ile ahlakî vazife arasındaki fark ve aralarındaki ilişki nedir? 3) Kurallar nedir ve ne dereceye kadar hukuk kurallara dair bir meseledir?⁵⁶³ Hart, ‘Hukuk nedir?’ sorusuna ‘Niçin soruyorsun?’ diye karşılık verir. Böylelikle Hart’ın yaklaşımında hukuk teorisi, esas gayesini, metafizik nitelikli sorular sorma temayülünü bertaraf etmek amaçlı bir nevi terapi olmakta bulur.⁵⁶⁴ Hart’ın hukuk felsefesindeki analitik ve anti-metafiziksel yaklaşımın, bilhassa onun yaşadığı dönemde felsefî düşünce üzerinde kuvvetli etkileri bulunan analitik dil felsefesinin kabulleriyle ve mantıkçı pozitivistlerin temayülleriyle irtibatlı olduğu görülmektedir.

⁵⁶¹ Brian Bix, *Jurisprudence: Theory and Context*, 31-59; Andrei Marmor, "The Pure Theory of Law", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Winter 2002 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2002/entries/lawphil-theory/>; Leslie Green, "Legal Positivism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2003 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2003/entries/legal-positivism/>.

⁵⁶² Hart, *The Concept of Law*, v.

⁵⁶³ Brian Bix, *Jurisprudence: Theory and Context*, 6

⁵⁶⁴ Brian Bix, *Jurisprudence: Theory and Context*, 6.

3. Amerikan Realizmi

‘Hukukî Realizm’, 1920, 30 ve 40’larda, dönemin hukuk düşüncesinin hâkim görüşlerine meydan okuyan bir grup Amerikalı hukuk teorisyenine verilen bir lakaptır. Bu kavramda yer alan ‘realizm’ terimi, günlük dildeki anlamıyla uyumlu olarak dünya ile ilgili, ideallerin ötesinde gerçekte ne olup bittiğini anlamaya çalışan bir tutuma işaret eder. Hukukî realizmin esas meselesi, hukukî yargı sürecinde gerçekte ne olup bittiği üzerine yoğunlaşır. Akıma göre hâkimlerin kararları çoğu kez –ister bilinçli isterse bilinçsiz olsun- kişisel veya siyasî eğilimlerin ürünüdür, önsezilerle oluşturulur, hâkimler çoğu kez takdir yetkilerini kullanır, kararlarında tayin edici olan şey çoğu kez hukuk dışı faktörlerdir. Mantıkî çıkarımlar, bilimsel akılyürütmeler de çoğu kez belirleyici olmayıp zannedildiği kadar da tarafsız değildir.

Hukukî realizm eleştirilerine hedef olarak formalizmi seçmiştir. Hukukî formalizme göre belirli önermelerden ve akıl yürütme sürecinden belirli hukukî neticeler çıkar. Bir nesne veya eylem için uygun niteleme bulunduğu, uygun bir kategoriye dahil edildiği zaman, bunun gerektirdiği hukukî neticenin elde edilmesi kolaydır. Genel kavramlardan ve genel kurallardan hukukî kararlar elde edilme süreci, dış dünyanın şartlarından bağımsız olarak işler. Formalizm, bilhassa realistlerin eleştirileri yüzünden pejoratif bir terim haline gelmiştir.

Realistlerin formalizme yönelik eleştirileri; 1) genel hukuk kuralları ve standartlarının nötr ve objektif olduğu 2) genel hukuk kural ve kavramlarının, belirli somut davalarda sonucu belirleyebileceği iddialarına karşı olmak üzere iki ana noktada toplanabilir.

Birinci iddiaya karşı olarak realistler, hukukçuların kullandıkları öncüllerin sorgulamaya açık olduğunu, nitelemelerin ve sınıflandırmaların ahlakî ve siyasî kabulleri örttüğünü ileri sürmektedirler. İkinci iddiayla ilgili olarak da, yargı sürecinin genel öncüllerden mekanik ve mantıkî çıkarım yoluyla hüküm elde etme süreci olarak görülemeyeceğini kabul ederler.

Fikrî kökenleri Amerikan Realizmine uzanan ve 1970’lerin sonlarından itibaren faaliyet gösteren bir başka hareket, Eleştirel Hukuk Araştırmaları’dır (*Critical Legal*

Studies = CLS). CLS teorisyenleri, realistlerin düşünce çerçevesi içerisinde hareket eder ve onların ortaya koyduğu bazı yaklaşımları daha uç noktalara götürürler. CLS'nin en önemli fikirleri şu konular etrafında dönmektedir: hukukun siyasî karakteri (görünüşte tarafsız olan kavram ve analizlerde saklı olan ideolojik temayüller; ideoloji olarak hukuk), hukukun güçlünün çıkarlarını koruduğu iddiası, haklar retoriğinin kamu yararı aleyhine çalıştığı ve korumayı hedeflediği kesimlerin çıkarlarına aykırı hareket ettiği.⁵⁶⁵

4. Hukuk-Dil İlişkisi Konusundaki Yaklaşımlar

Hukuk, hem muhtevası hem de metodu bakımından dil olmadan icra edilemeyecek bir faaliyet olduğu için, hukukun dille ve hukuk felsefesinin dil felsefesiyle olan münasebeti, düşünürleri meşgul etmiştir. Hukuk ve dile yönelik felsefî bir yaklaşım iki alanla ilgilenebilir: Hukukta dilin kullanımı ve dil felsefesinin, hukukun mahiyetiyle ilgili problemlerin çözümünde kullanılması.

Tabii hukuk taraftarları, varlıkları dile bağlı olmayan bazı hukukî kavram ve tasavvurlara sahip oldukları için, onlara göre hukuk alanında dilin çok ayrıcalıklı bir yeri yoktur. Dil hakkındaki felsefî yaklaşımların hukuk felsefesine ait problemlerde kullanılması, Anglo-Sakson hukuk ve dil düşüncesinin özelliklerinden biridir. Bu alandaki ilk modern katkı, Bentham'a aittir. Kelimelerin anlamına dair radikal bir emprisist teori geliştirmiş, bu teori onun hukuk teorisini yoğun bir şekilde etkilemiştir. Bentham'a göre doğal hak ve ödevler, anlamı olmayan mitlerden ibarettir. Bir kelimenin anlamı, idrak edilebilen cisimlere veya duygulara dair öznedeyandırmış olduğu tasavvurlardır; böyle tasavvurlar uyandırmayan kelimeler anlamsızdır. Onun iktidar iradesinin ifadesi şeklinde ortaya koyduğu hukuk tasavvuru da bu dil anlayışına bağlıdır. Bentham'ın hukuk teorisi ile dil felsefesi arasındaki ilişki, biri metodolojik diğeri muhtevaya yönelik olan iki noktada kendisini gösterir. İlkin, Bentham hukuk teorisini bir tarif olarak takdim eder. İkinci olarak, hukuku bir nevi göstergeler topluluğu olarak tarif eder. Ona göre hukuk bir lafızdır, hukuk felsefesi de dil felsefesinin bir biçimidir. Hukuk filozofunun, hukuk düşüncesine ait olan terimleri tarif etme yükümlülüğü vardır.

⁵⁶⁵ Brian Bix, *Jurisprudence: Theory and Context*, 165-175, 203-207; Kim Lane Scheppele, "Legal Theory and Social Theory", 390.

Teorisini bir tarif olarak tanımlayan Bentham, temel hukuk kavramlarını klasik yolla, yani *genus* ve *differentia* (cins ve fasl) ile tarif etmenin işe yaramayacağını, çünkü daha genel bir kavramla (cins'le) yapılan tarifi, tarif edilen kavramdan daha açık olmayacağını savunarak bunun yerine 'paraphrasis' adını verdiği bir tarif yolu geliştirir. Buna göre tarif edilen kavram bir cümlede kullanılır, daha sonra bu cümle, anlam bakımından eşit olan ve içerisinde tarif edilen kavramın yer almadığı ve yalnızca maddelere veya algılara delalet eden kelimelerin bulunduğu bir başka cümleyle şerhedilir. Eğer böyle bir cümle kurmak mümkün olmuyorsa, ifadenin anlamsız olduğuna hükmedilir. Ancak burada bu anlamsız ifadenin nasıl ve hangi amaçla kullanıldığı açıklanabilir.

Hart, hukukun mahiyetini belirginleştirmek için dil felsefesiyle ilgili 20. yüzyılda geliştirilen düşüncelerden, özellikle Wittgenstein ile J. L. Austin'den faydalanmıştır. Hart dilin hukukta kullanımıyla ilgili gözlemlerini, hukukun normatifliğini açıklamakta kullanmıştır. Söz-eylem teorisinin kurucusu sayılan dil filozofu J. L. Austin'in geliştirdiği performative-constative (inşâ-i-hbârî) ifadeler ayrımı Hart'ın hukuk dili tasavvurunda yol gösterici olmuştur. J. L. Austin'e göre hukukî ifadeler, doğruluk ve yanlışlıkla nitelenen constative ifadelerin aksine, ifade edilmesiyle birlikte bir eylem gerçekleştirilmiş olan performative ifadelerdir.⁵⁶⁶ Buradan, hukukun normatifliğini, insanların kelimelerle yaptıkları eylemlerle açıklama imkanını gören Hart, bu noktayı, insan-

⁵⁶⁶ Söz-eylem teorisi (speech-acts theory), dil felsefesi alanında geliştirilen ve Batı düşüncesinde bir çığır açtığı kabul edilen bir teoridir. J. L. Austin ve John Searle'ün temsil ettiği bu teori, öncelikle yüzyılın başında mantıksal pozitivizm olarak beliren fikrî geleneği eleştiren, kendisini onun karşısında konumlandıran bir yaklaşıma sahiptir. Söz-Eylem Teorisi, herşeyden önce kullandığımız dilin inşâ ve haber şeklinde iki ana kategoriye ayrıldığını ortaya koyar, ihbârî ifadelerin doğruluk-yanlışlık, inşâî olanların ise uygun olup olmamak ölçütlerine göre değerlendirilebileceğini savunur. Böylece mantıksal pozitivistlerin her türlü ifadenin ancak doğrulanabilirlik-yanlışlanabilirlik kriterine göre değerlendirilebileceği yolundaki yargılarını ve böylelikle de metafiziksel ve ahlâkî değer bildiren ifadeleri –anlamsız olduğu gerekçesiyle– bir yana atmak şeklindeki tavırlarını reddetmiş olmaktadır. İslam düşüncesinde asırlardır bilinen inşâ-haber ayrımı, kendi düşünce bağlamı ve kendine has problemleri sebebiyle batı düşüncesi için devrim yaratan bir gelişme olmuştur.

Austin ve Searle, temelde, bir şey söylemenin aynı zamanda bir eylem gerçekleştirmek olduğu düşüncesinden hareket ederler. Bir şey söylendiği zaman ne yapılmış olduğu sorusu karşısında, bu durumda gerçekleştirilen eylemlerin bir sınıflandırmasına giderler. "Illocutionary acts" diye isimlendirdikleri bir eylem sınıfı; emrin de dahil olduğu söz verme, haber verme, bahse girme, soru sorma gibi binlerce eylemden oluşur. Söz-eylem teorisi özellikle bu sınıftaki eylemlerin mahiyeti, icra ediliş koşulları, özellikleri gibi hususlara vurgu yapar. Sırf bu sınıfla ilgili olarak Austin ve Searle dışındaki düşünürlerce çeşitli tartışmalar da yapılmıştır. Konuyla ilgili tartışmalar için bkz: J. L. Austin, *How to Do Things With Words*, 1982, Oxford; John Searle, *Speech Acts*, 1987, Cambridge; John Searle (ed.), *The Philosophy of Language*, 1971, Oxford; Peter Ludlow (ed.), *Readings in the Philosophy of Language*, 1998, USA; R. Levent Aysever, *Anlam Sorunu ve John R. Searle'ün Çözümü*, Hacettepe Üniv. SBE basılmamış doktora tezi, Ankara, 1994.

ların normatif dil yoluyla kurallar koyarken ne yapmış olduklarını vurgulamak suretiyle geliştirmiş ve buradan hareketle Bentham ile Austin'in hukuk dili konusundaki görüşlerini eleştirmiştir. Hart'ın normatif dili incelerken esas ilgilendiği taraf, bu dilin söylediği şey, yani anlamı değil, bu dili inşa ederken veya uygularken insanların ne yapmış oldukları ve sergiledikleri tutumlardır.⁵⁶⁷

II. FIKIH USÛLÜ VE MODERN HUKUK DİSİPLİNLERİ

A. TEMEL ÖNEM ARZEDEN SORU VE MESELELER BAKIMINDAN FIKIH USÛLÜ VE BATI HUKUK DÜŞÜNCESİ

Batı muhitinde gelişen teorik hukuk düşüncesinin temel meselesi, hukukî olanla olmayan arasını tefrik etmek, bir kuralın hukuk kuralı olması için hangi şartları taşıması gerektiğini tespit ve tayin etmek, dolayısıyla da hukukun mahiyetini araştırmaktır. Modern hukuk düşünürleri, başka hiçbir bilgi sahasında olmadığı kadar kendi disiplinlerinin anlamı ve mahiyeti üzerinde durmuşlar, bu meseleye verdikleri cevaplar da o denli çeşitlilik arz etmiştir. Öyle ki Hart, insan toplumuyla ilgili çok az sorunun “Hukuk nedir?” sorusu kadar ısrarla sorulup ciddi düşünürlerce bu denli çeşitli, farklı ve paradoksal bir şekilde cevaplandığını belirtir. Yalnızca son iki asırdaki hukuk tefekkürü dikkate alındığında, hukukun mahiyeti hakkında yapılan spekülasyonun, müstakil ve akademik bir disiplin olarak incelenen başka hiçbir konuyla mukayese edilemeyeceğini ifade eder.⁵⁶⁸

Bu bakımdan “Hukuk nedir?”, Batı hukuk düşüncesinin temel sorusudur. Bunda, Batı hukuk tarihinde İlâhî emir ve kurallarla ve -bilhassa Thomas Aquinas'ın temsil ettiği Katolik düşüncesine göre-⁵⁶⁹ İlâhî iradeyi yansıttığı düşünülen evrensel ilkelere sahip tabîî hukuk düşüncesiyle, tamamen insan düşüncesinin ürünü olan ve belirli tarihî, siyasî ve sınıf çatışmasına dayalı bir arkaplana sahip olan, meşruiyetini *de facto* sahip

⁵⁶⁷ Timothy Endicott, "Law and Language", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2002 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2002/entries/law-language/>>.

⁵⁶⁸ Hart, *The Concept of Law*, 1.

⁵⁶⁹ bkz: Étienne Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 324-333.

olduğu iktidarın gücünden alan monarkların⁵⁷⁰ ve egemen sınıfların belirlediği kurallar arasındaki gerilimle beraber, ahlak-hukuk çatışması ve bu ikisinin sınırlarının nasıl tespit edilmesi gerektiği gibi problemler büyük rol oynamıştır. Fıkıh usûlü literatüründe ise, “Fıkıh nedir?” önemli bir soru olmakla beraber, bu disiplinin temel sorusu değildir. Ana akıma mensup fıkıh usûlcüleri, aşağı yukarı malum ve muayyen bir fıkıh nosyonu üzerinde çalışmalarını sürdürmüşlerdir.⁵⁷¹ Usûlcülerin temel meselesi, temel ilkeleri tespit edilmiş bulunan fikhin bilgisine nasıl ulaşılacağı, kendi ıstılahlarıyla söylenecek olursa delillerden hükümlerin nasıl elde edileceğidir. Bu bir yandan yeni elde edilecek hükümler için bir metodoloji sağlarken, bir yandan da geçmişte yapılan fikhî çıkarımların ne derece sağlıklı olduğuna yönelik de bir kontrol vazifesi görmüştür. Şu halde, Batı hukuk tefekküründe hukukî meşruiyet ve bu meşruiyet tasavvurunun asırlar içerisinde geçirdiği dönüşüm söz konusu edilmişken, İslâm hukuk tefekküründe değişmeyen bir meşruiyet çerçevesi –hukukun nihâî kaynağının değişmezliği, temellerini sınıf çatışmasında bulmayan bir ictihad-kaza-ifta müessesesi ve bu fonksiyonların ne şekilde gerçekleştirileceğine ilişkin belirli esaslar- içerisinde, ilkelere uygun bir hukukî üretimin nasıl yapılacağı temel sorun olarak görülmüştür.

Modern düşüncede, hukukun mahiyetiyle ilişkili ve bu meselenin bir uzantısı sayılabilecek diğer önemli mesele hukuk-ahlak ilişkisidir. Ortaçağ’da temelini Katolik düşüncesinde bulan⁵⁷² bir tabîî hukuk geleneğinin hakim olduğu Batı hukuku, gittikçe

⁵⁷⁰ Burada, Nazi Almanyası dönemindeki hukuk kurallarının gerçek anlamda hukuk sayılıp sayılamayacağı meselesine de temas eden meşhur Hart-Fuller tartışması hatırlanabilir. 19. yüzyıl başında ortaya çıkıp yayılan ve Aydınlanma’nın Fransız İhtilali öncesi eski rejimine (*ancien regime*) ait âdetlere yönelik eleştirisinin ürünü olan kodifikasyon hareketinin de, Batı hukuk düşüncesinde hukukun iktidar veya devlet iradesinin ürünü olduğu yönündeki temayülü güçlendirdiği ifade edilmektedir.

⁵⁷¹ George Makdisi de, kelâmî ekoller arasındaki mücadele ve kavramsal farklılıkları açıklama sadedinde, ‘usûlü’l-fikh’, ‘fikh’ ve ‘fakih’ kavramlarının anlamları üzerinde uzlaşılmış olduğunu ifade eder; (George Makdisi, “Ash‘arî and the Ash‘arites in Islamic Religious History”, *Religion, Law and Learning in Classical Islam* içinde, 48.)

⁵⁷² Hristiyanlığın, Batı hukukunun gelişimi üzerindeki önemli ve kısmen arka plana itilmiş olan etkisi günümüzde bazı ilim adamlarınca tekrar vurgulanmaktadır. Önde gelen hukuk tarihçilerinden Harold J. Berman’a göre, Batılı hukuk kurumları ve kavramları, başka bir ifadeyle Batı hukuk geleneği, köklerini 11. ve 12. asırlarda gerçekleşen ‘Papalık Devrimi’nde bulmuştur. Söz konusu devrim esnasında Batı Kilisesi siyasî ve hukukî birliğini tamamladığı gibi, imparatorlardan, krallardan ve feodal lordlardan da bağımsızlığını kazanmıştır. Papalık Devrimi; Peter Abelard, Gratian ve Bracton gibi Hristiyan âlimlerin, Greklerin soyut ve analitik akıl yürütme metodlarını, Justinianus’a kadar izi sürülebilecek olan Roma hukuku bakiyesi üzerinde tatbik etmeleriyle mümkün olmuştur. Grekler daha önce kendi şehir devletlerinde geçerli hukuk üzerinde ciddi bir fikir yürütmedikleri, Romalılar da hukukları üzerinde soyut bir akıl yürütme faaliyetinde bulunmadıkları için, 11 ve 12. asırlardaki ilim adamlarının söz konusu faaliyetleriyle hukuk alanında yeni bir şeyler ortaya çıkmış oluyordu. Böylelikle dinî hukukla Roma hukuku arasındaki

dinden bağımsız bir hukuk geliştirmiş ve hukukun diğer değer alanlarından bağımsız bir sistem olduğu fikri yaygınlaşmış, böylece de hukukla ahlak arasında bir bağ olmadığı görüşü –bilhassa pozitivist gelenekte- hâkim düşünce haline gelmiştir. İslâm hukukunda ve dolayısıyla fıkıh usûlünde böyle bir tartışmanın yaşanmamış olması tabiidir; zira bu hukuk varlığını, İslâmın temel kaynaklarına ve bu kaynaklarda tezahür eden ahlak ilkelere bağımlı olmaya borçludur.⁵⁷³ İslâmda fıkıhtan tamamen bağımsız ve ona alternatif bir ahlak sisteminin varlığından söz etmek mümkün değildir. Bunda, ‘fıkıh’ ve ‘şeriat’ kavramlarının tam olarak hukuka indirgenemeyecek, hukukla beraber ahlak ve diğer başka bazı alanları ilgilendiren mahiyeti ve kapsamı etkili olduğu gibi, fıkıhın hem dinî bir hukuk, hem de insanlar arasındaki dünyevî meseleleri halleden, hukukî objektiviteyi esas alan bir kazâ müessesesine sahip olan ‘pozitif’ bir hukuk sistemi oluşu önemli bir rol oynamaktadır. İslâmda hukukun bu özelliği sebebiyle kimi belirli hükümlerle alâkalı olarak, Allah katındaki (uhrevî) hüküm ile zahirdeki (dünyevî) hüküm ayırımına bağlı kazâ-diyânî hüküm ayırımı gözetilmişse de, bunun, hukukun ahlaktan bağımsız olduğu kabulüne tekabül ettiğini söylemek mümkün değildir. Bunun yerine söylenebilecek olan, İslâmî hükümlerin aynı zamanda hem hukuku, hem de ahlaki içerdiğiidir.

Bernard Weiss de, Batıdaki hukuk-ahlak ayırımına benzer bir ayırımın İslâm hukukunda sözkonusu olmadığına işaret eder. Hatta ‘hukuk’ ve (Batılı anlamıyla) ‘ahlak’ kavramlarının dahi klasik Arapça’da mukabilleri yoktur.⁵⁷⁴ Arapça’daki ‘ahlak’,

etkileşim, kilise (kanon) hukukuyla kralların seküler hukuku arasındaki kopuş, yeni zuhur etmekte olan şehirlere ait şehir hukukları, feodal hukuk, tüccarların hukuku gibi farklı hukuk sistemleri arasındaki etkileşim ve entegre bir hukuk sistemi düşüncesinin ortaya çıkması, yavaş yavaş modern Batılı hukuk düşüncesinin unsurları oluşmuştur. Berman, eserinin ikinci cildinde de, 16. yüzyılda Almanya’da ortaya çıkan Reformasyon ile 17. yüzyılda İngiltere’de zuhur eden Kalvinist devrimin, hukuk üzerindeki etkilerini ele almaktadır. (Harold Berman, *Law and Revolution*, Cambridge, 2004; *Law and Revolution II*, Cambridge, 2003).

⁵⁷³ İslâm hukukunda, hukukî olanla ahlakî olanın ayrılmazlığına dair, Bernard Weiss’in, İlâhî hükümlerin, belirli insan eylemlerinin *ahlakî-hukukî* statüsünü teşkil ettiği şeklindeki ifadesi önemlidir; bkz: Bernard Weiss, “Exotericism and Objectivity in Islamic Jurisprudence”, *Islamic Law and Jurisprudence* (ed: Nicholas Heer) içinde, 54. Robert Brunschvig de, Şeriatın ahlakî-hukukî karaktere sahip olduğunu belirtir. (Robert Brunschvig, “Logic and Law in Classical Islam”, *Logic in Classical Islamic Culture* içinde, 9).

⁵⁷⁴ Fıkıh ile modern batılı hukuk kavramları arasındaki bu gibi farklılıklar, bazı batılı araştırmacıların yanlış sonuçlara ulaşmasına yol açmıştır. Fıkıh ile meşgul olan ve batı düşüncesinin fıkıh tasavvuru üzerinde kalıcı bir etki bırakan ilk oryantalistlerden Snouck Hurgronje’ye göre, fıkıh bir hukuk sistemi değildir. Fıkıhın; evlilik, aile meseleleri ve benzerleri gibi ibâdetle alâkalı ameller dışındaki hususlarla pratik olarak herhangi bir münasebeti yoktur. Fıkıh yalnız ideal normlar ihtiva eder. Fıkıh kavramı yalnız görevlerden oluşan bir sisteme işaret etmekte olup haklarla ilgili bir tasavvurdan mahrumdur. Çeşitli fıkıh ekollerindeki farklılıklar önemsiz olup ilke bazındaki hususları alakadar etmez. Bütün bunlardan dolayı

İngilizce'deki 'morality' ile 'ethics'den farklıdır. Batı düşüncesinde hukuk ile ahlakın ya birbirinden ayrılması veya birbiriyle kaynaştırılması, ama her hâlükârda iki ayrı varlık alanının tasavvur edildiğinin bilincinde olunmasına karşılık, İslâm'da emir ve nehiy şeklindeki hükümlerin aynı anda hem hukukî, hem de ahlakî hükümler olduğu, fakat hukukîliğin ve ahlakîliğin sözkonusu hükümlerin iki ayrı veçhesini teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Modern hukuk camiasında "İlâhî hukuk" kavramıyla pozitif hukukun kastedilmesi alışıldık bir durum değildir; bunda elbette Batı hukuk düşüncesinin kendi tarihî tecrübesi ve kaynağını Hristiyan teolojisinden alan ahlak temelli hukuk ile seküler hukukun asırlar boyunca mücadelesi ve etkileşimi rol oynamaktadır. İslâm'da ise dinî kaynaklı kurallar eğer hukuk seviyesinde ise, aynı zamanda İlâhî iradeye uygun olun hukuktur; diğer bir ifadeyle bir müslüman için dünya mahkemesinde kadı'nın uyguladığı hukukla Mahkeme-i Kübrâ'da geçerli olacak İlâhî kanunlar özünde aynı sonuçları vermektedir.⁵⁷⁵ Fazlur Rahman da aynı şekilde, fikhın tam anlamıyla hukuka tekabül etmeyişi'nin gerekçesi olarak, fikhın büyük kısmının hiçbir mahkemede uygulanması mümkün olmayan ahlâkî kurallardan oluştuğunu ifade etmektedir.⁵⁷⁶ Bu düşüncüyü tamamlamak bakımından, fıkıhta -modern hukuk anlayışında yeri bulunmayan- kulun Allah ile olan münasebetlerini düzenleyen taabbüdî hükümlerin, yalnız uhrevî sorumluluğu bulunan bahislerin de önemli bir yer tuttuğu hatırlanmalıdır. Bütün bunlarla ilişkili olarak da, naslarda yer alan kuralların doğrudan, ictihadî hükümlerin de dolaylı olarak nihâî anlamda İlâhî iradeye dayandığını kabul etmek suretiyle bunlara tâbi olan bir ki-

fikhî bir hukuk sistemi değil, bir 'deontoloji'dir; zira ideal bir toplum tasavvurunu tahlil edebilmek için dini, ahlakî ve politikayı sistematik olmayan bir biçimde mezcetmiştir. Hukuk prensipleri ve rasyonel bir teori üzerinde değil, Tanrı'nın akılla idraki mümkün olmayan iradesi üzerinde temellenmektedir. Fıkıh, hukukî veya ahlakî türden her türlü analiz imkânını imkânsız kılar, çünkü bütün bu boyutları tek bir kurallar dizisine indirgemıştır. Bunlardan dolayı fikhın 'İslâm hukuku' diye nitelendirilmesi yanlıştır ve bu deontoloji biçiminin, mukayeseli hukukla herhangi bir müşterek noktası olmayıp, ancak 'İslâmî Araştırmalar' yahut antropoloji disiplini içerisinde incelenebilecek niteliktedir (Baber Johansen, *Contingency in a Sacred Law*, "Introduction", 43-45). Her türlü bilgi ve kültür alanının Avrupa'ya mahsus olan görünümünü mutlak ölçüt olarak kabul ederek diğer medeniyetlerdeki tezahürlerini buna göre değerlendirme noktasında ilk nesil oryantalizminin bazı problemleri yaklaşımlarını bünyesinde barındıran Hurgronje'nin bu yaklaşımı, sonraki araştırmacılarca bir ölçüde tadil edilmiştir.

⁵⁷⁵ Bernard Weiss, *The Search for God's Law*, 3-7.

⁵⁷⁶ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 83, 86, 223. Fazlur Rahman, fikhın hukuk ile ahlâkî mezcetmesinin, İslam hukukuna 'eşsiz değerdeki belli bir karakter' kazandırdığını kabul ederek "... İslam hukuku, o olmadığı takdirde herhangi bir hukukun, hukuk canbazları ve manevracıları elinde oyuncak haline geleceği ahlakî gayeleri, hukuk içinde capcanlı tutmuştur" demektedir, ancak yine de, ilimlerin modern Batı medeniyetindeki vaziyetini ulaşılması gereken nihâî merhale olarak görmekten vazgeçemeyerek, hukuk ile ahlakın ayrı birer ilim haline gelmeyişi'nin İslam kültürü için bir başarısızlık olarak görmekte ve eleştirmektedir; *İslam ve Çağdaşlık*, 223.

şiiyle, kaynağı dünyevî bir otoriteye dayanan modern hukuk kurallarına vatandaşlık görevi gereğı uyan bir şahsın tutumları arasındaki psikolojik farklılık dikkate alınmalıdır.

İslâm medeniyetinde hukuk ile ahlâkın birbirinden ayrılmamış olmasının doğal sonucu olarak fıkıh usûlü geleneğinde ‘olan hukuk-olması gereken hukuk’ ayrımı yapılmamış, bu durum, kaynakları ve istidlâl yöntemleri üzerinde hemen hemen uzlaşmış olan ve epistemolojik olarak zanna dayalı bir hukuk anlayışı üzerinde birlik sağlanmasını temin etmiştir. İlâhî kaynaklı nasları hukukun temeli olarak gören İslâm hukukunda, bu nasların anafikri ve özü ideal ilkeleri teşkil etmektedir. Naslarda mevcut açık hükümleri hukuk idesi açısından tartışmayan İslâm hukukçuları, bu nasların yorumlanmasında ve bunların bıraktığı boşlukların doldurulmasında ise bir hukuk ideali gözetmişler, olan-olması gereken ayrımı yapmışlardır.⁵⁷⁷ Tabîî hukuk, gerek bir şeriatı bulunmayan Hristiyanlık etkisi altındaki dönemde, gerekse insan aklında temellenen hukuk idesini aradığı seküler dönemde, olan ve olması gereken hukuk şeklindeki bir ikilemi ve bu ikilemin getirdiğı gerilimi hep muhafaza etmiştir. İslam hukukunda buna benzer bir ikilemin yaşandığını söylemek mümkün değildir.⁵⁷⁸

Modern hukuk tefekküründe önemli olan bir soru da şudur: “Genel bir hukuk teorisinden hangi düzlemde/temel üzerinde bahsedebiliriz?” Avrupa’da birbirine nispeten yakın kültürlerde dahi hukuk kavramının içerik ve anlam bakımından ciddi farklılıklar taşıması ve uzak kültürler sözkonusu olduğunda bu farklılıkların çok büyük boyutlara ulaşması, hatta kimi zaman bu başka kültürlerde mesela İngilizce’deki ‘law’ mukabili olabilecek bir kavrama dahi rastlanamaması sebebiyle, genel bir hukuk teorisinden bahsedilip bahsedilemeyeceğı tartışma konusu olmuştur. Bu soruna hiç değinmeden bütün hukuklar için geçerli olduğunu düşündükleri genel teoriler ortaya koyan düşünürler olduğu gibi, meseleyi bir problem olarak gören ve buna çeşitli çözüm yolları teklif eden düşünürler de olmuştur. Mesela Michael Moore, farklı toplumlarda aynı işlevi gören sistemlerin mukayeseye zemin oluşturabileceğı fikrini ileri sürer. Ronald Dworkin ise, bü-

⁵⁷⁷ Ali Bardakoğlu, “Tabîî Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü”, 126.

⁵⁷⁸ Weiss’e göre Sünniler [Eş’arîler], Mutezile’nin beş kategoriye hüsn-kubh temelinde akla dayandırma teşebbüsünü reddederken, tabîî hukuk düşüncesiyle aralarına açık bir mesafe koymuşlardır. (Bernard Weiss, “Exotericism and Objectivity in Islamic Jurisprudence”, *Islamic Law and Jurisprudence* (ed. Nicholas Heer) içinde, 54)

t n sistemler için geçerli olabilecek genel bir hukuk teorisinin (onun terimiyle ‘yorumunun’), imkanını değilse de, değerini inkar eder. Zira bu denli genel bir teori bize ilginç hiçbir şey söylemeyecektir. Dworkin bunun yerine tek bir hukuk sistemine tatbiki mümkün olan bir teori (yorum)  nermektedir. Bu düşünceler yanında, uzla tırıcı nitelikli yaklaşımlar da sözkonusudur. Buna göre hukuk teorisi hem genel olarak hukuku ele almalı, hem de belirli bir hukuk sistemi üzerinde odaklanmalıdır.⁵⁷⁹

Bu meselelerin yanında, bunlarla ili ekli bir başka soru grubunu da şöyle ifade etmek mümkündür: Hukuk teorilerinde ortaya atılan iddiaların konumu/statüsü nedir? Bunlar sosyolojik, antropolojik ve psikolojik nitelikli iddialar mıdır, yoksa ‘Hukuk’un özünü yahut mahiyetini araştıran metafizik nitelikli iddialar mıdır? Yoksa bunlar yalnızca dili (mesela ‘hukuk’ yahut ‘hukukî’ kavramlarını) nasıl kullandığımızı da ir iddialardan mı ibarettir? Bu sorulara verilen kestirme cevap, farklı teorilerin farklı tarz soruları cevapladığı ve muhtelif türlere ait iddialar ileri s rd   d r.⁵⁸⁰

Sözü edilen düşüncelerle klasik fıkıh usûlünün yaklaşımı mukayese edilecek olursa; fıkıh usûlünün hem mücerret ve umumi mânada geniş kapsamlı bir hukuk teorisi olarak, hem de her bir usûlcünün kendi yaklaşımlarını ve özel teorisini geliştirmesine imkan veren büyük sistem(ler bütünü) olarak, hukukun birçok toplumu ilgilendiren bazı genel unsurlarını içermesi yanında, bilhassa  sl m toplumuna mahsus bir teori/teoriler topluluğu olduğu görülür. Yani fıkıh usûlü, dünyadaki bütün hukuk sistemleri için geçerli olabilecek ilkeleri içerdiğini iddia eden genel bir hukuk teorisi değil, belirli ilkeleri benimsemiş ve belirli niteliklere sahip olan bir topluluğa ait hukukun ilkelerini -zaman ve mekanla kayıtlanmamı  olmakla birlikte, kendi mantığı içerisinde kalınmak şartıyla gerekli revizyonlara imkan vermek suretiyle- sistematik olarak içeren bir hukuk teorisi olma iddiasındadır.

Günümüz hukuk düşünürlerinden Richard Posner, hukuk biliminin/hukuk felsefesinin (jurisprudence) ilgilendiği ve günümüz hukuk düşüncesinde teorik olarak sorulabilecek olan soruları ve söz konusu olan meseleleri şöyle sıralamaktadır: Hukuk nedir: Kurallardan oluşan bir sistem mi, kurallar sistemine ilaveten takdir yetkisi mi, yahut

⁵⁷⁹ Brian Bix, *Jurisprudence: Theory and Context*, 11.

⁵⁸⁰ Brian Bix, *Jurisprudence: Theory and Context*, 12.

da ilkeler sistemi mi? Veyahut da hukuk yalnızca organize edilmiş toplum görüşlerinden mi ibarettir? Hukuk bir şey, bir öz, yahut bir kavram mı; şayet böyle değilse bu durum ‘hukuk nedir?’ sorusunu anlamsız kılar mı? Hukuk nereden gelir? Avukat/hukukçu ve hakimler olmaksızın hukukun varlığından yine de söz edilebilir mi?⁵⁸¹ Hukukta ilerleme var mıdır? Hukukî bir soru’nun doğru bir şekilde cevaplandığını nereden anlayabiliriz? Hukuka dair bilgi ne tür bir bilgidir? Hukukun objektif olması için gerekli veya yeterli şartlar nelerdir? Hukuk objektif olmaya çalışmalı mıdır? Olgulara dair hukukun bulguları doğrulanabilir mi? Hukukî akıl yürütme diye ayrı ve bağımsız bir biçim [bir hukuk mantığı] var mıdır, yoksa bu başka tür, mesela ahlakî veya ekonomik akıl yürütme biçimiyle aynı mıdır? Hukuk özerk bir disiplin midir? Eğer böyleyse, politika alanından farkı nedir? Kanun ve anayasaların objektif olarak yorumlanması bir hayal ürününden mi ibarettir? Hukukun gayesi nedir? İyi işleyen bir hukuk sistemini nasıl tanımlarsınız? Hukuk bir bilim mi, hümaniter bir disiplin midir, yoksa başka bir şey midir? Yeterince kötü niyetli olan bir hukuk, hâlâ bir hukuk sayılabilir mi? Bütün bu sorularda geçen ‘hukuk’ kavramı aynı anlamda mıdır, yoksa kelimenin diğer anlamları nedir? Hukukî adaletin anlamı, hakimin gerçekteki ve olması gereken rolü, karar vermede takdir yetkisinin yeri, hukukun kökenleri, sosyal bilim ve ahlak felsefesinin hukuktaki yeri, hukukta geleneğin yeri, hukuku bir bilim haline getirme imkanı, hukukî metinleri yorumlama sorunu.⁵⁸²

Bütün bu soruları fıkıh usûlü geleneği için de anlamlı olabilecek tarzda formüle etmek ve bu sorulardan hareketle iki hukuk düşüncesini karşılaştırmak, verimli sonuçlar doğurabilecek olan bir dizi çalışmayı gerektirmektedir. Biz burada iki hukuk düşüncesi için de anlamlı olan bir soruyu, “Hukukî bir meselede doğru cevap var mıdır?” sorusunun ele alınış tarzlarını ve buna verilen karşılıkları kısaca mukayese etmek istiyoruz.

Batı hukuk düşüncesinin en etkili akımlarından hukukî pozitivism, gerek akımın kurucu isimlerinin ortaya koyduğu ‘Hukuk iktidarın müeyyide ile desteklenmiş olan emridir’ şeklindeki anlayışları, gerekse sonradan bilhassa Hart’ın hukukun temelini toplumsal varlık alanında gören düşünce biçimi temel alınmış olsun, hukukla ilişkili

⁵⁸¹ Bu soru, fıkıh usûlcülerinin sorduğu “Hiçbir usûlcü mevcut olmadığı takdirde fıkıh usûlünün varlığından söz edilebilir mi?” sorusuyla mukayese edilebilir.

⁵⁸² Richard A. Posner, *The Problems of Jurisprudence*, xi, 1.

her bir meselenin belirli bir doğru cevabı bulunduğu anlayışına yabancısıdır. Çünkü bu tarz bir anlayış, hukuku olması gereken, ideal bir değerler alanıyla ilişkilendirmekte ve elde mevcut olan, pozitif hukuku inceleme konusu olarak tespit etmiş bulunan hukukî pozitivizmin temel yaklaşımına uymamaktadır. Modern hukuk düşüncesinde doğru cevap tezi, hukukî pozitivizmin en etkili eleştirmenlerinden Ronald Dworkin'in ismiyle birlikte anılmaktadır.

Dworkin en güç ve en ihtilaflı hukuk meselelerinde dahi belirli bir doğru cevabın bulunduğu iddiasındadır. Ancak bu düşüncenin teorik ifadesiyle pratik sonuçları arasında her zaman tam bir uyum bulunduğu söylenemez. Zira ortaya çıkan her hukukî problemin çözülmesi pratik bir gereklilik iken, her bir hukukî problemin belirli bir doğru cevabının bulunduğu düşüncesi farklı bir değerler düzlemine aittir. Modern batı düşüncesinin kendi çerçevesi içinde kalındığı sürece, her hukukî meselenin bir doğru cevabı olduğu düşüncesi -bu doğru hükmün, doğruluk değerini aldığı hukuk-üstü başka bir değerler alanının, bir metafizik kaynağın mevcudiyeti gerekli olduğu için- bir sorun olarak kalmaktadır. Dworkin'e yöneltilen eleştirilerin ağırlık noktası da burası olmuştur.

Dworkin doğru cevap tezini üç düzlemde ele almaktadır. Bunlardan birisi, uygulamaya vurgu yapar: Hâkimler ve avukatlar hukuk problemleri karşısında, sanki bulunması gereken bir doğru hüküm varmış gibi tartışmakta, araştırma yapmaktadırlar. Dworkin'in sonraki yazılarında sık atıfta bulunduğu diğer bir bakış açısına göre ise, hukukî problemlerin doğru birer cevabı vardır, çünkü hâkimler önlerine gelen meseleler hakkında bir hüküm vermek zorundadırlar ve bazı cevaplar diğerlerinden daha iyidir. Doğru cevap meselesinin üçüncü bir boyutu da, her hukukî meselenin doğru cevabına nasıl ulaşılacağıyla alakalıdır. Bunun en iyi ve belki de tek yolunun, ferdî ve güç meseleler tasavvur etmek, muayyen bir sonucun tek doğru cevap olduğu bir argüman geliştirmektir.⁵⁸³

Hukukta doğru cevap tezi, hukukun ve içerisinde doğruluğun arandığı diğer değer alanlarıyla ilişkili olarak ele alınmış, yani hukukun ontolojik statüsü üzerinde durulmuştur. Hukukî meseleler üzerindeki görüş ayrılıklarının, gerçekte her bir meselenin doğru bir cevabı bulunmasına engel teşkil etmediği düşüncesine İngiliz tarihinden bir

⁵⁸³ Brian Bix, *Jurisprudence: Theory and Context*, 87-88.

örnek verilir; III. Richard’ın küçük prensleri öldürmek için emir verip vermediği tarihte hâlâ bir tartışma konusudur, ama bu tartışma, gerçekte kralın böyle bir emri vermiş veya vermemiş olmasını değiştirmemektedir. Ancak hukukun tarihî hadiselerle aynı ontolojik düzleme sahip olmadığı haklı olarak ileri sürülerek bu düşünce eleştirilmiştir. Tarihçilerin III. Richard olayı ile ilgili doğruyu arayıp bulmaları için beklenebilir, fakat ortaya getirilen hukukî bir davanın çözümsüz bırakılması mümkün değildir.⁵⁸⁴

Dworkin bir başka yerde, hukuktaki doğruluğun ontolojik statüsünü, edebî yorumdaki doğruluğa benzetmektedir. Edebî yorum nasıl dili, eserle ilgili olay ve olguları dikkate almak suretiyle başarılı olabiliyorsa, hukukî yorumda da, hukukî karar sürecini etkileyen ahlakî ve siyasî verilerin dikkate alınması gerekir ve her iki alanda da doğru ve yanlış cevap vardır. Bu düşünceye getirilen bir eleştiride, gerek edebî yorumda, gerekse hukukî yorumda, eğitim, inançlar ve birikimler bakımından birbirine yakın olan toplulukların birbirine benzer yorumlar ortaya koyduğu, böyle olmayanların da birbirinden farklı yorumlara yöneldiği ileri sürülmüş ve böylelikle, objektif bir yorum için homojen bir yorumcular topluluğunun gerekliliği ortaya konulmuştur. Ayrıca edebiyatın kurgusal niteliği, daha baştan hukukla bir benzetme yapmaya imkan vermeyecek özellikler arz etmektedir.⁵⁸⁵

Dworkin’in doğru cevap tezi, herhangi bir hukukî meselenin cevabının ‘doğru’ olduğunun tespitini mümkün kılan bir kriter bulunmadığı için ve ortak bir kıstasa göre mukayese edilemezlik, anlamlı bir şekilde bir teorinin diğerinden daha iyi olduğunun ileri sürülmesinin imkansızlığı ilkelerinden hareketle eleştirilmiştir.⁵⁸⁶ Ayrıca hukukta çok sayıda dava vardır ki tam olarak ne olup bittiği belirli değildir, fakat diğer yandan hâkimin önüne getirilen meseleye mutlaka bir cevap vermesi gerekmektedir.⁵⁸⁷

Hukukî meselelerde bir doğru cevabın var olup olmadığı meselesinin fıkıh usûlündeki mukâbili ictihadda hata-isabet meselesidir. Usûlcüler bu meseleyi iki farklı noktadan hareketle temellendirmeye çalışırlar. Bunlardan birisi, Allah katında her bir fikhî meselenin doğru bir cevabı olup olmadığıyla, ikinci nokta ise, ictihad yapan âlimin so-

⁵⁸⁴ Richard A. Posner, *The Problems of Jurisprudence*, 197-198.

⁵⁸⁵ Richard Posner, *The Problems of Jurisprudence*, 202-203.

⁵⁸⁶ Brian Bix, *Jurisprudence: Theory and Context*, 87-89.

⁵⁸⁷ Richard Posner, *The Problems of Jurisprudence*, 204.

rumluluğuyla ilgilidir. Bu iki noktadan hareketle mesele hakkında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu farklı görüşler üç temel tez etrafında toparlanabilir:

1. İctihâdî meselelerde Allah katında muayyen bir hüküm yoktur. Her müctehidin icthadı doğrudur ve hepsi Allah katında eşit değerdedir.

2. İctihâdî meselelerde muayyen bir hüküm bulunmamakla beraber, Şâri'in maksadına ve doğruya en yakın denebilecek bir hüküm vardır. Dolayısıyla icthadların hepsi geçerli olmakla birlikte, bunlar arasında yukarıdakine tekabül eden biri varsa o diğerlerinden daha değerlidir.

3. İctihâdî meselelerde muayyen bir hüküm vardır ve doğru tektir. Bu doğruyu bulan müctehid isabet, diğerleri hata etmiştir. Ancak bu doğru hüküm Allah katında olup bizim açımızdan bunlardan hangisinin doğru olduğunu belirleyecek bir ölçüt yoktur.⁵⁸⁸

Görüldüğü gibi, fıkıh usûlünde meselenin ele alınış tarzı bir yandan hukukî çözümlerin hangi ontolojik statüye ait olduğuyla ilgiliyken, diğer yandan da icthad yapan âlimin dînî ve toplumsal sorumluluğunu alakadar etmektedir. Bu görüşlerin ortak noktası ise, bütün hukukî hükümlerde insan üstü bir iradenin bir şekilde etkin olması ve fakat müctehidlerin farklı sonuçlara varmalarına imkan ve meşruiyet sağlayacak bir zeminin kabul edilmesidir. Dworkin'in konuyu ele alış tarzı ise hukuk pratiğiyle alakalı olup, hukuk uygulayıcılarını önlerine gelen her hukuk meselesinde o mesele için en uygun cevabın araştırılmasına yönlendirmek şeklinde pratik bir amaç gözettiği ve meseleyi hukuk zemininin ötesine taşırmadığı anlaşılmaktadır. Dworkin kimi ifadelerinde de, her hukuk meselesinde bir 'doğru' cevap bulunduğu hususunda çeşitli sebeplerle tereddüt edilebilirse dahi, en azından 'en iyi cevap' olduğu konusunda bir itiraz olmaması gerektiğini ileri sürer. Buradan hareketle onun yaklaşımının amacı, 'hukukta daha iyi çözümlere ulaşmak, ideale yaklaşılmaya çalışmak' şeklinde özetlenebilir. Usûlcülerin icthadda hata-isabet meselesini ele alış zeminleri ise, kalkış noktaları ve amaçları itibarıyla farklı, ama neticede usûlünce ve mahallinde gerçekleştirilen icthadların birbirleri üzerinde bir bağlayıcılığı olmadığı sonucuna ulaşmaları bakımından –modern hukukta da hangi

⁵⁸⁸ İbrahim Kafi Dönmez, "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", *Usûl*, s. 1, Ocak-Haziran 2004, sy. 37-38.

hükümün ‘doğru cevap’ olduğunu belirleyecek bir kriter olmadığı için- benzerdir. İctihâdî hükümleri ‘Allah katındaki hüküm’ şeklinde ifade edilen bir hukuk-üstü sahaya ilişkin ilişkilendirmek suretiyle hukukun nihâî kaynağına işaret etmek, ancak bu hükümleri meşruiyet açısından birbirinden üstün görmemek, fıkıh usûlü yaklaşımının önemli bir özelliğidir.

B. FIKIH USÛLÜ İLE BATILI DİSİPLİNLER ARASINDA BİR MUKAYESE

Farklı ilim muhitlerinde gelişen ve farklı problemlere cevap arayan disiplinler arasında birebir tekabüliyet aramak doğru olmayacağından, fıkıh usûlünün Batılı hukuk disiplinlerinden herhangi birine tam anlamıyla tekabül ettiğini söylemek mümkün değildir. Hukuk tefekkürünün evrensel olan veçheleri bir tarafa bırakılacak olursa, Batılı hukuk düşünürlerinin kalkış noktaları ve çözüm aradıkları problemlerle fıkıh usûlcülerinininki çok farklı olduğu gibi, her iki hukuk yapısını oluşturan toplumsal sâiklerin bütünü ve bunların hukuk yapısını etkileme biçimlerinin doğası ve koşulları da bir değildir. Gerçek bir mukayese zemini oluşturabilmek için; sosyal bilimler, hukuk, ahlak, dilbilim ve tarih gibi çeşitli disiplinlerin bakış açılarından hareketle, sözkonusu unsurların tahlil edilmesi gerekir. Bununla birlikte, fıkıh usûlü ve modern hukuk teorilerinin belirli bazı konuları –tarihî süreçlerden bağımsız olarak elimizdeki mevcut halleriyle- birbirleriyle çeşitli yönlerden mukayeseye elverişli olabilir. Fıkıh usûlü ile modern batılı teorik hukuk disiplinleri arasında, menşe ve nihâî gaye bakımından değil, fakat formel/biçimsel ve işlevsel anlamda bir mukayese yapmak mümkündür.

Fıkıh usûlü literatürü tedkik edilecek olursa, fıkıh usûlü disiplini içerisinde şu ana bahislerin yer aldığı görülecektir: 1) Hukuk metinlerinin anlaşılıp yorumlanmasını mümkün kılan dil ve metodoloji meseleleri (elfâz ve delâlet) 2) Hukukun kaynakları 3) Hukukun amacı 4) Hukukî normların niteliği 5) Delillerden normların elde ediliş sürecinde etkin olan ilim adamının ve bu normlarla mükellef olanların nitelikleri 6) Yaratıcı ile kullar arasındaki taabbüdî ilişkinin, insanların ahirete yönelik eylemlerinin ve naslardaki ibâdâtla ilgili yükümlülüklerin keyfiyeti.

Böylelikle muhteva bakımından fıkıh usûlünün –kendisine mahsus olan meseleleri bir yana- hukuk felsefesi ve hukuk teorisinin esas meseleleri olan hukukun ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik yönlerini (hukuk analizi, hukukî akıl yürütme (*legal reasoning*) / hukuk metodolojisi, hukukun kaynakları ve amacı, hukuk-değer ilişkisi) içerdiği görülebilir.

İlgili başlıkta da zikredildiği gibi, hukuk teorisinin ileriye yönelik, hukuk üretici bir işlevinden bahsedilmemekte; disiplinin temel işlevi olarak hukukî malzemeyi sistematize ve rasyonalize etmek, iç tutarlılık denetimi sağlamak ve hukuk dogmatliğini müdafaa etmek gösterilmektedir ki, bu zikredilenler bazı usûlcüler ve birçok modern araştırmacı tarafından, fıkıh usûlünün en temel iki işlevinden birisi, hatta kimilerince tek gerçek işlevi olarak kabul edilmektedir.

Fıkıh usûlü literatüründe, hukuk felsefesi ve teorisinin incelediği konulardan hukukun kaynağı ve amacına dair bahisler hâkim, maslahat ve makâsıd, ictihad-taklid gibi başlıklar altında incelenmektedir. Ayrıca Austin ve Hart gibi bazı modern düşünürlerin, teorik çalışmalarının temelini teşkil etmek üzere hukukun temel kavramlarını tahlil etme temayüllerine mukabil, fıkıh usûlcüleri de kendi disiplinlerinin (fıkıh, hüküm, delil gibi) temel kavramlarıyla ilgili tarif ve tahlillere geniş yer vermişlerdir. Elfaz, delalet, nesh, tearuz-tercih bahislerinin de ana hatlarıyla hukuk metodolojisinin inceleme sahalarına yakın olduğu söylenebilir. Bütün bunlar dikkate alındığında, fıkıh usûlünün muhteva ve işlev bakımından –Hallaq’ın da ifade ettiği gibi- Batı hukukunda hukuk teorisi (*legal theory*), hukuk metodolojisi (*legal methodology*), yorum (*interpretation*) ve daha da önemlisi hukuk felsefesine (*legal philosophy*) eşdeğer olan bir çerçeveye teka-bül eden çok veçheli bir tabiata sahip olduğu söylenebilir.⁵⁸⁹ Muhammed Hamidullah da benzer şekilde, Müslümanların fıkıh usûlünden, aynı anda hukuk felsefesi, hukuk metodolojisi, kanunlaştırma bilimi (*la science de la législation*), yorumlama, dedüksiyon/tümdengelim, hukukun uygulanması ve ilgasını ihtiva edecek olan bir muhtevayı anladıklarını ifade etmektedir.⁵⁹⁰ Aron Zysow ise, fıkıh usûlünün, Austin ve Kelsen gibi yazarlarca uygulandığı biçimiyle ‘hukukun genel kısmına’ (*general part of*

⁵⁸⁹ Wael B. Hallaq, “*Usûl al-Fıqh: Beyond Tradition*”, 184.

⁵⁹⁰ Muhammed Hamidullah, “Introduction”, *Basrî-Mu’temed*, II, 8.

jurisprudence) tekabül ettiğini belirtir.⁵⁹¹ Bernard Weiss, fıkıh ile fıkıh usûlünü bir bütün oluşturacak biçimde beraberce değerlendirmek suretiyle fıkıhın ‘pratik hukuk bilimi’ (*practical jurisprudence*), fıkıh usûlünün de ‘teorik hukuk bilimi’ (*theoretical jurisprudence*) kavramlarıyla karşılanabileceği kanaatindedir.⁵⁹²

İngilizce yazan akademik camiada fıkıh usûlü karşılığı olarak farklı kavramlar kullanılmıştır. En çok kullanılan karşılıklar ‘Islamic jurisprudence’ (İslâm hukuk bilimi), ‘Islamic legal theory’ (İslâm hukuk teorisi) ve ‘‘the methodology of Islamic law’ (İslâm hukuk metodolojisi) olarak tespit edilebilir. Fıkıh usûlünü modern hukukta yer alan sahalarla ilişkilendiremeyen kimileri de orijinal ismi kullanmayı tercih ederler. G. Makdisi ile W. Hallaq gibi yazarlar, fıkıh usûlünü ‘legal theory’ olarak karşılarlar.⁵⁹³ Rosenthal gibi ‘principles of jurisprudence’ diyenler de vardır.⁵⁹⁴

Türk hukukçularından Kemal Gözler, fıkıh usûlünün hukuk teorisine tekabül ettiği düşüncesindedir: “Hukuk devriminden önceki dönemde hukuk fakültelerinde hukukun genel teorisi içine giren çalışmalar ‘usulü fıkıh’ dersinde okutulmaktaydı.”⁵⁹⁵

Çağdaş Pakistanlı hukukçu Imran Ahsan Khan Nyazee, bugün batılı anlamda hukuk ilmine (*jurisprudence*) bakıldığında, bu disiplinin genel hukuk ve özel hukuk bilimi olmak üzere iki alanda incelendiğini, ikincisinin, hukukun çeşitli alanlarında müşterek olan (hak, mülkiyet, vazife gibi) hukuk kavramlarını ele aldığını, buna mukabil genel hukuk biliminin hukuka ait daha kapsamlı meselelerle ilgilendiğini, mesela hukukun mahiyeti nedir? Niçin hukuka itaat ederiz? Mükellefiyet nedir? Hakimler hukuku nasıl elde eder ve nasıl uygularlar? Kanunlar meşruiyetini nereden alır? Bir hukuk sistemini oluşturan ve onu diğerlerinden ayıran unsurlar nelerdir? Hukukun kaynağı nedir? Hukukla ahlakın ilişkisi var mıdır? Bağımsız bir hukuk biliminden sözedilebilir mi? gibi soruların cevaplarıyla meşgul olduğunu söyler. Ona göre Hart, Fuller, Raz ve Dworkin gibi hukuk filozoflarının çalışmaları incelendiğinde, genel hukuk biliminin –birisinin ilahî, diğerinin seküler kaynaklı olması dışında- fıkıh usûlü ile aynı şey olduğu görülür.

⁵⁹¹ Aron Zysow, *Economy of Certainty*, 1.

⁵⁹² Bernard Weiss, *The Search for God’s Law*, 15.

⁵⁹³ George Makdisi, *Rise of Colleges*; Wael Hallaq, “Usul al-fikh: Beyond tradition” ve diğer makaleleri.

⁵⁹⁴ F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, 231

⁵⁹⁵ Kemal Gözler, *Hukukun Genel Teorisine Giriş*, 3 (dn.).

Şaşırtıcı olan şey ise, bugün modern düşünürleri meşgul eden sorunlarla bin küsur yıl önce Müslümanların yüzleşmesidir. Tabii ki Müslüman hukukçuların kullandığı dil farklıdır, ayrıca modern hukuk sistemlerinde görülen sofistikasyon, o vakitler mevcut olmayabilir, fakat cevaplanan temel sorular aynıdır. Günümüzde yapılacak olan bir fıkıh usûlü çalışmasının bu boşluğu doldurması ve tartışmaları ortak bir dile taşıması gereklidir. Bugün gerçekleştirilecek bir usûl-i fıkıh çalışmasının faydalı olabilmesi için şu temel soruları cevaplayabilmesi gerekir:

1. İslam hukuku nedir?
2. Klasik hukukçuların çalışmalarında görüldüğü şekliyle İslam hukuk sisteminin yapısı nedir? Bu yapı günümüzde hayatiyetini sürdürebilir mi?
3. Klasik hukukçular İslam hukuku kaynaklarından hukuku nasıl elde ediyorlardı? Bugün nasıl elde edilebilir? Başka bir ifadeyle modern hakim hukuku nasıl elde edebilir ve nasıl uygulayabilir?
4. Klasik dönemde hukuk sisteminin ve kanunların İslâmî olduğunu ifade edebilecek olan otorite kime aitti? Başka bir ifadeyle hukuk meşruiyetini nereden almaktaydı? Modern dönemde hukukun İslâmî olarak meşru sayılması nasıl mümkün olacaktır?
5. İslam hukukunun yetki alanı nedir? Müslümanın bütün hayatını kuşatır mı, yoksa fıkıh kitaplarının muhtevasıyla mı sınırlıdır?
6. Şayet bütün hukukî faaliyetleri kapsıyorsa, niçin İslam hukuk tarihinde, Müslüman hukukçunun çalışmalarıyla İslam devletinin teşri ve kaza faaliyetleri arasında bir ayırım yapılmıştır?
7. İslam hukukunda insana verilen temel haklar nelerdir ve hukuka göre adalet nasıl korunmaktadır?⁵⁹⁶

Nyazee'nin modern hukuk düşüncesiyle fıkıh usûlünü genel olarak mukayese eden ve modern bir fıkıh usûlünün, modern hukuk biliminin kazanımlarından da yarar-

⁵⁹⁶ Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law* 1-3.

lanarak zenginleşmesi gerektiğiyle ilgili yaklaşımı önemli olmakla birlikte, bu yaklaşımın, Batılı hukuk teorileriyle fıkıh usûlü arasında kaynak, yönelim, muhteva ve metod bakımından mevcut olan farklılıkları yeterince vurgulayamaması bakımından yetersiz ve ayniyete yakın bir benzerlik tespit etmesinin de hatalı olduğu söylenebilir.

Fıkıh usûlünün dünya hukuk tarihinde hukuku bir ilim olarak ele alan ve hukukun metodolojisi üzerine tedvin edilen, hukuk kurallarının felsefî temelini inceleyen ve teşrî, tefsir ve nesh gibi metodları kendisine konu edinen ilk ilim olması onun en önemli hususiyetlerinden biri olarak zikredilmelidir. Muhammed Hamidullah'ın Comte Léon Ostrorog'u teyid ederek belirttiği gibi, usûlü'l-fikh ilmi, hukuk disiplinleri arasında sözü edilen özellikleri taşıyan bir ilim olarak dünyada ilk kez Müslümanlar tarafından vücuda getirilmiş, dünyanın diğer bölümlerinde, ne Batının Greko-Romen dünyasında, ne de Doğunun Babil, Çin, Hind, İran, Mısır ve diğer bölgelerinde bu ilmin bir benzeri meydana gelmemiştir.⁵⁹⁷ Diğer İslâmî ilimlere bakıldığı zaman, dinî temele dayanan diğer medeniyetlerde bunların kendi kültürlerine tekabül eden birer benzerinin vücuda getirilmiş olduğu, buna mukabil fıkıh usûlünün İslâm medeniyetine mahsus bir ilim olarak kaldığı söylenebilir. Ayrıca fıkıh usûlü çalışmalarından önce, dünya hukuk tarihinde kanun fikrinden hareketle üretilen hukuk metodolojisi çalışmalarına tesadüf edilemediği gibi, Kara Avrupasında XIX. yüzyıl başlarından itibaren yaygınlaşan kodifikasyon hareketine kadar da bu anlamda sistemli bir çalışma meydana getirilmemiştir. Nasların nasıl uygulanacağını mesele edinen İslâm âlimlerinin bu soruya buldukları cevaplarla köklü kanunlar yapma ihtiyacındaki Kara Avrupası hukuk çevresinin yüzyıllar sonra aynı soruya buldukları cevaplar birçok yönden benzerlikler taşımaktadır.⁵⁹⁸

Fıkıh, Bernard Weiss'in de ifade ettiği gibi⁵⁹⁹ -nihâî anlamda- her türlü insan irade ve tasarrufundan ötede, objektif bir anlam olarak *orada* duran ve keşfedilmeyi

⁵⁹⁷ Muhammed Hamidullah, "Introduction", *Basrî-Mu'temed*, II, 7. "...hukuku ilk defa bir 'ilim' olarak ele alma şerefının müslüman bilginlere ait olduğunu ve bunun dünya hukuk literatürü içinde orijinal bir tür olarak yerini alan 'usûlü'l-fikh'ı ortaya koymaları suretiyle gerçekleştiğini göz ardı etmemek gerekir." (İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûlde İctihad Mümkün mü?", *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, 250).

⁵⁹⁸ İbrahim Kâfi Dönmez, "İslâm Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", *MÜİF Dergisi*, s. 4, İstanbul, 1986, sy. 23-51.

⁵⁹⁹ Bernard Weiss, "Exotericism and Objectivity in Islamic Jurisprudence", *Islamic Law and Jurisprudence* (ed. Nicholas Heer) içinde.

bekleyen bir varlık alanıdır. Fıkıh usûlcüleri bu anlamı keşfetmek için çeşitli yöntemler geliştirmişler ve bu yöntemleri de insanlar arasında müşterek ve objektif bir kriter olarak hukukî kuralları içinde barındıran lafza dayandırmışlardır. Lafız, üzerinde icra edilecek dilbilimsel, mantıksal, filolojik ve diğer türden araştırmalar sayesinde hukukî anlamın elde edilmesine elverişli bir zemindir. Lafza dayalı olması sayesinde hukukun, insanlar arasında müşterek, paylaşılabılır bir saha olduğu İslâm hukukçularınca kabul edilmiştir. Bir fakih her hususta hukukçunun zihninin dışında bulunan *Şâri'in maksadına* ulaşma hedefini güder, bunu yaparken Şâri'in nasları üzerinde belirli tekniklerle çalışır. Hukukta objektifliği sağlayan budur. Belirli bir hukukî görüş, ister kabul edilsin ister edilmesin, bütün usûlcülerce aynı çalışma yöntemleri izlenerek elde edilmekte ve bu sebeple de diğer hukukçularca yapılması muhtemel itirazların biçimi yine belirli usullere göre mümkün olmaktadır. Bundan dolayı, hukukun mesela (realistlerce ileri sürülen) yargı sürecinde hakim tarafından *yaratıldığı* veya hukukun –Dworkin'in ortaya koyduğu anlamda- *yorumlama* yöntemiyle elde edildiği gibi yaklaşımların gelişmesine imkan veren düşünme biçimi, İslâm hukuk sistemine çok yabancıdır. Bu işleyiş sebebiyle fıkıh usûlünü hukukî formalizme ve Kelsen'in temsil ettiği normatif hukukî pozitivizme yakın bir sistem olarak değerlendirmek mümkündür.

Metod ve işleyiş bakımından da fıkıh usûlünün analitik/normatif pozitivist hukuk anlayışıyla mukayeseye elverişli olduğu söylenebilir. Austin'in ve genel olarak analitik ekolün kavram analizine yönelik çalışmaları, hukukun temel kavramlarının (hukuk, ahlakî kurallar, ilâhî hukuk, emir, müeyyide, vazife, iktidar, üstün/aşağı, hak) ve bizzat hukuk kavramının mahiyetini ve kapsamını açık kılmaya yönelik tarifler üzerinde yoğunlaşması ve ihtirâzî kayıtlarla diğer kavramlardan ayırt etmeye yönelik olması bakımından, fıkıh usûlcülerinin çalışmalarıyla metod bakımından benzeşmektedir.

Fıkıh usûlüyle mukayese edebilme imkânı kriter alınarak, analitik ekol ile İngiliz *Common Law*⁶⁰⁰ ve Kıta Avrupası'nın gelenek ve âdetlere dayalı hukuk anlayışı birbiriyle karşılaştırılacak olursa, şunlar söylenebilir: Kıta hukuku –bilhassa Alman hukuku örneğinde- gelenek ve âdetlere, yani hukukun tarihsel boyutuna dayanması, bu ba-

⁶⁰⁰ Her ikisi de ada kökenli olan common law ve analitik ekol arasında temel bir karşıtlık bulunduğu görülebilir. Analitik hukuk ekolünün en önemli öncülerinden Jeremy Bentham'a göre hukuk açık kurallardan oluşmalıdır. Bentham'a göre Common Law 'sahte hukuk'tan başka bir şey değildir. (Roger Cotterrell, *The Politics of Jurisprudence*, 23).

kımdan temelini uzun asırlar boyunca teşekkül eden bir toplumun değer yargılarıyla, yaşama alışkanlıklarıyla yoğun bir şekilde hemhal olan bir hukuk sisteminde bulması, ayrıca kaynak olarak bundan başka mesela Hristiyanlık, tabîî hukuk, Roma hukuku gibi çok çeşitli unsurlara dayanması bakımından; Common Law ise hâkimlerin kararlarına, oluşumu uzun asırlar sürmüş olan bir geleneğe ('ortak akıl'a), açık, yazılı ve sistematize edilmiş olmayan muğlak bir prensipler bütününe yaslanması açısından, analitik hukuk geleneğine nazaran, fıkıh usûlünün yaklaşımlarından daha uzaktır. Çünkü analitik gelenek, âdet/örf/gelenek hukukuna yakın olmaması, kavram analizine ağırlık vermesi bakımından hukuk ve sosyal yapı itibarıyla tarihin ve geleneğin ağırlığını taşımadığı için, başka hukuk sistemleriyle mukayeseye daha elverişlidir. Nitekim genel felsefede de Alman tarihselciliği ve hermeneutiği ile Fransız yapısalcılığından ziyade, İngiliz analitik felsefesi -metod bakımından- genel olarak İslam muhitinde gelişen dil ve yorumlama metodlarına, özel olarak da fıkıh usûlünün analiz metoduna daha yakındır.

İslâm düşüncesinde Kelam-fıkıh usûlü-fıkıh ilişkisinin bir benzerini, Batı düşüncesinde felsefe-hukuk teorisi (ve/veya hukuk felsefesi de dahil olmak üzere hukuku teorik olarak inceleyen disiplinler)-hukuk ilişkisi oluşturur. Tıpkı fıkıh usûlcülerinin usûl anlayışlarında, mensup oldukları itikâdî düşüncenin önemli etkisi bulunması gibi, modern hukuk düşünürlerinin de teorik çalışmalarında felsefî önkabulleri çok önemli bir rol oynamaktadır. Öyle ki, bir hukuk teorisyeninin benimsediği felsefî duruşa göre bir hukuk metodu anlamlı veya anlamsız olabilmektedir.⁶⁰¹ Hukuk teorisyeninin, hukukçulara felsefî araçlar ve felsefî içgörü, felsefecilere ise hukukî veri sağlaması bakımından iki disiplin arasında aracılık yapan bir konumda bulunduğu ifade edilmiştir.⁶⁰²

Hukuk düşüncesinin (diğer birçok nazarî saha gibi) her devirde ve her coğrafyada değişmeyen meseleleri ve soruları olduğu gibi, farklı düşünce muhitlerinde ve muhtelif tarihî dönemlerde kazandığı kendine mahsus görünüşleri, kavramları, soruları da olmuştur. Bu tarz farklılıkların çok çeşitli âmilleri bulunabilir; din, ahlak, sosyal teâmül ve âdet farklılığı, ekonomi, felsefî akımlar bunlar arasında sayılabilir. Batılı düşünürlerin hukuk hakkındaki tefekkürlerinde de, yaşadıkları çağda geçerli olan düşünce ve felsefeler etkili olmuştur. Mesela Austin dönemindeki genel felsefî pozitivist temayül-

⁶⁰¹ Aleksander Peczenik, *Scientia Juris*, 9.

⁶⁰² Aleksander Peczenik, *Scientia Juris*, 12-13.

den, Hart Wittgenstein ve J.L. Austin'in dil felsefesi ile hermeneutikten, Dworkin de keza hermeneutikten etkilenmiş ve bu disiplinlerdeki sonuçları kendi hukuk teorilerinde kullanmak istemişlerdir. Bunun yanında Avrupa'da 19. yüzyıldan itibaren etkili olan her bilimi kendi metodoloji ve meselelerine sahip, saf ve tutarlı bir hale getirme çabaları hukuk çalışmalarını da etkilemiştir ki Kelsen'in yaklaşımı buna örnektir. Ayrıca 20. yüzyılda analitik felsefenin başarısı, hukuk teorisini de derinden etkilemiştir. Tarihselcilik, fenomenoloji, hermeneutik, analitik felsefe, pozitivizm, postmodernizm, feminizm, sosyalizm, liberalizm gibi Batılı düşünceler anlaşılmadan, son yüzyılın etkili hukuk teorilerinin oturduğu bağlam tam olarak kavranamayacaktır.

Bundan başka, hukuka ilişkin birçok düşüncenin, aslında daha genel nitelikli düşüncelerin hukuk alanına yansması olduğu da söylenebilir. "Hukuk adı altında cereyan eden birçok tartışmada, üzerinde durulan şey aslında başka bir alana ait (ahlak teorisi, politik teori, sosyal teori gibi) daha genel bir teorinin, hukuka uygulanmasından ibarettir. Mesela, geleneksel tabîî hukuk teorisi, genel etik teorisinin hukuka uygulanmasından, hukuki pozitivizm, sosyal teorinin genel ilkelerinin hukuka tatbikinden, feminist teori, eleştirel ırk teorisi ve eleştirel hukuki çalışmalar, belirli bazı eleştirel sosyal teorilerin hukuka tatbikinden; ve adalet, ceza ve hukuka itaatle ilgili ahlaki vazife, genel ahlak teorilerinin hukuki meselelere tatbikinden ibarettir."⁶⁰³

Hukuka dair soyut gibi görünen düşüncelerin daha müşahhas, daha işlevsel amaçlara hizmet ettiği de ifade edilmektedir. Cotterrell'e göre, hukuk bilimi (*jurisprudence*) ve hukuk felsefesi (*legal philosophy*), farklı devirlerde farklı amaçlara hizmet için meydana getirilmiş olan literatürden teşekkül etmiştir. Ayrıca, tek tek teorisyenlerin motivasyonları ne olursa olsun, eserlerinin profesyonel yahut politik hayatta

⁶⁰³ Brian Bix, *Jurisprudence*, 7. Scheppele, sosyal teorinin hukuk ilminden doğduğunu ve 19. yüzyıl boyunca hep onunla içiçe bulunduğunu, sosyal teori o vakitler müstakil bir disiplin olmadığı için ilk dönem Avrupalı sosyal teoristlerden birçoğunun üniversitedeki öğrenimlerinin hukuk temelli olduğunu belirtir. Mesela Marx, Durkheim ve Weber'in hukuk bilimiyle ilişkileri çok derindir. Bu düşüncülere göre hukuk yalnızca birtakım kurum ve mesleklerden ibaret değil, esasen bir akla dayalı hukukilik, ideoloji ve doktrin olarak bir idealar sistemidir. Hukukun önemi, bürokratlar, kapitalistler ve sıradan insanların, sosyal dünya içinde düşünüp eyledikleri entelektüel bir çatı ortaya koymasında yatar. James Q. Whitman bundan dolayı şöyle demektedir: "Modern sosyal bilimin, teologlar yahut filozoflar arasında değil, hukukçular arasında ortaya çıkması çarpıcı bir husustur." Sosyolojinin geçmişini anlamak, hukukun geçmişini anlamayı gerektirir. Yazara göre çağdaş sosyolojinin önemli problemlerini cevaplamak için hukuk teorisi hâlâ en elverişli disiplindir. (Kim Lane Scheppele, "Legal Theory and Social Theory", *Annual Review of Sociology*, c.20, 1994, 383-385)

oynadıkları rol, aynı şekilde farklı olmuştur.⁶⁰⁴ Ayrıca Cotterrell, hukuk teorisinin zaman üstü, tamamen soyut ve felsefî tartışmalar biçiminde ele alınmasının yanlış olduğuna, hukuk teorilerinin vücut bulduğu geniş sosyal bağlamın dikkate alınması gerektiğine, hukukun mahiyetine ilişkin soyut gibi görünen hukukî düşüncelerin belirli bağlamlarda, Batı hukukunun gelişiminin belirli tarihî evrelerine ait sorunlara ve şartlara çözüm ve yanıt olarak öne sürülen düşüncelerden oluştuğuna dikkat çeker. Ona göre hukuk teorisinin ele alınması gereken sosyal bağlam, daha ziyade politik ve profesyoneldir.⁶⁰⁵ Profesyonel tabirinden kasıt, hukuk mesleğini icra eden hukukçuların oluşturduğu toplumsal kesim ve bu insanların içinde yer aldığı somut hukukî evrendir.

Fıkıh usûlcülerinin de, usûlle ilgili yaklaşımlarında mensup oldukları kelâmî mezhebin, sûfî olup olmamalarının, mantık ve felsefeyle meşguliyetlerinin, esas ilmî şahsiyetlerini fıkıh veya kelâm gibi ilimlerden hangisine mensubiyetin belirlediğinin çok önemli olduğu hatırlanabilir. Gerek İslâm tarihinde, gerek batı muhitinde hukukla ilgili tefekkürün, diğer alanlardaki yaklaşımlarla her zaman büyük bir irtibatı olmuştur.

Modern Batı düşüncesinde kaynağını aşkın bir varlıkta bulan değişmez ve evrensel değerlerin kabul edilmeyişi, nihai değer kaynağını toplumda (toplumda geçerli olan değer yargılarında) ve politika alanında bulan bir düşünce biçiminin oluşmasına da sebebiyet vermiştir. Olanı tasvir eden sosyolojinin doğuşunu bir bakıma bu temayülle irtibatlandırmak da mümkündür. Bu bakımdan hukukun da teorik ve pratik anlamda politika alanıyla olan yakın ilişkisi bazı düşünürlerce bir sorun olarak ele alınmıştır. Bu ilişkinin çift yönlü olabileceği, hukukun oluşmasına sebep veren âmiller arasında politik kaygıların da yer alabilmesi yanında, mevcut hukuk doktrinlerinin politik hedefler için istismar edilmesi söz konusu olmuştur. Peczenik, hukuk bilginlerinin siyasî sonuçlara mı yoksa yalnızca siyasî retoriğe mi katkıda bulunduğunun tartışılan bir konu olduğunu ifade eder. Siyasiler çoklukla hukuk doktrinini kendilerini desteklemek için kullanır, istismar ederler.⁶⁰⁶ İslâm medeniyetinde hukuk nihâî zeminini dinde bulduğu için, toplumu ideal ilkelere göre sevk etmek esas olmuştur. Hukukun kaynağının vahiy olması gerektiği, Taftazânî için çok doğal bir akıl yürütmenin sonucudur: İnsanlar tab'an medenî-

⁶⁰⁴ Roger Cotterrell, *The Politics of Jurisprudence*, 8.

⁶⁰⁵ Roger Cotterrell, *The Politics of Jurisprudence*, 15.

⁶⁰⁶ Peczenik, *Scientia Juris*, 7-8.

dir, hayatlarını sürdürmeleri için birbirlerine ihtiyaçları vardır. Bu ilişkinin sürdürülebilmesi için de dile muhtaçtırlar. Bir arada hakların çiğnenmeden asayiş içinde yaşamaları ise küllî kanunlara, yani şerâî' ilmine bağlıdır, bunun ise hatadan masûn, kendisine uyulmaya hak sahibi bir Şâri' tarafından koyulması gerekmektedir.⁶⁰⁷

⁶⁰⁷ Taftâzânî, *Mutavvel*, 7-8.

SONUÇ

Hız. Peygamber'in Kur'an'ı tebliğ edişiiyle birlikte, Kur'an'ı varlık ve bilgi kaynağı kabul eden bir İslâm toplumu teşekkül etmiştir. Bu toplum, Allah kelâmının merkezde yer aldığı bir ilimler sistemi oluşturmuş; tefsir, hadis ve fıkıh bu sürecin sonucu olarak vücuda gelmişlerdir. Müslümanlar diğer medeniyet merkezlerinin ürünleriyle karşılaştıktan sonra varlık ve bilgi tasavvurlarını bu ürünlerin etkisiyle zenginleştirmişler ve yenilemişlerdir. Hem kavram hem de metod düzeyinde gerçekleşen bu zenginleştirme ve yenileme faaliyeti neticesinde, İslâm muhitinde geliştirilen ilimler ve bizzat 'ilim' kavramının kendisi tarihî süreç içerisinde zenginleşip dönüşüm geçirmiştir. Zamanla müslümanlara mahsus ilimlerle bütün insanlığa ait ilimler arasında yapılan bir ayırımdan başka, müslümanlara mahsus ilimlerde de terminoloji ve inceleme yöntemleri bakımından yine bir yerellik-evrensellik düzleminin sözkonusu edildiği görülmektedir.⁶⁰⁸ Bu tartışmalar bir yandan İslâm düşüncesinin zenginleşmesine katkıda bulunmuş, bir yandan da İslâmî ilim ve bilgi anlayışı hususunda bir ana akımla marjinal grupların ayrışmasına zemin hazırlamıştır.

Çeşitli bakımlardan İslâmî ilimler ve düşünce tarihinde bir dönüm noktası üzerinde bulunan Gazâlî'den sonraki asırlarda, Eski Yunan düşünce birikiminin özümşenip dönüştürüldüğü ve İslâm medeniyeti dahilinde üretilen -şer'î olan ve olmayan- hemen bütün ilimlerde kavram ve metod düzeyinde kullanılabilir hale getirildiği söylenebilir. Böylelikle 6. asırdan itibaren, özellikle 7. ve 8. asırlarda, ilimlerin muhteva ve yöntemleri, birbirleriyle ilişkileri hususunda önemli değişiklikler gerçekleşmiş, ilim olgusu ve ilimler sistemi hakkındaki tefekkür ve yaklaşımlar rafine edilmiş, mantık ilmini bütün nazarî ilimlere tatbik etmeye elverişli hale getiren çalışmalarla birlikte bütün bunlar, medreselerde asırlar boyunca okunacak olan metinlerde kullanılan, felsefe-mantık dili diyebileceğimiz bir ilim dilinin teşekkül etmesini sağlamıştır.

⁶⁰⁸ Sîrâfî ile Bîşr b. Mettâ arasında cereyan eden nahiv-mantık tartışmaları ile Ehl-i Hadis'in yabancı ilimlere karşı tutumu bu bağlamda hatırlanabilir.

Bütün bu sürecin ve neticelerinin, bir İslâmî ilim olan fıkıh usûlünü de, hem de en yakından etkilediğini söyleyebiliriz. Fıkıh usûlünün diğer İslâmî ilimler arasındaki kendine mahsus konumu, onu ilimlerin felsefleşmesi diyebileceğimiz sürecin –kelâmla birlikte- merkezine yerleştirmiştir. Fıkıh usûlü; fıkıh, hadis ve tefsir başta olmak üzere diğer İslâmî ilimlerin de metodolojisini içerdiği ve aklî ve naklî ilimlerin sonuçlarını bütünleştirip zenginleştiren bir yapıya sahip olduğu için, bu süreçten yine kelâmla birlikte en çok etkilenen İslâmî ilim olduğu söylenebilir.

İlk defa Aristo tarafından formüle edilen ilimlerin biçimsel yapısı, mahiyeti ve sınırlarına ilişkin yaklaşımlar, Müslümanlar arasında Fârâbî ve İbn Sina tarafından benimsenmiş, sonraki düşünürler tarafından da bütün ilimlere teşmil edilebilecek şekilde geliştirilmiş, ilimlerle ilgili standart ve yerleşik görüş haline getirilmiştir. Bu yaklaşıma göre bütün ilimler bir mevzu çerçevesinde vücut bulur, ilim içerisinde o mevzunun ‘zâtî arazları’ incelenir. Bu inceleme kapsamında meseleler teşekkül eder, meseleler bir ilmin bünyesini oluşturan ve o ilim içerisinde sonuca bağlanan hüküm içerikli ifadelerdir. Her ilim, diğer ilimlerin bünyesinde sonuçlandırılan, o ilimlerin meseleleri arasında sayılan kavram ve önerme düzeyindeki ilkeleri (*mebâdî*) tartışmaksızın kabul eder ve kendi meseleleri için bunları dayanak olarak kabul eder. İlimlerin yapısıyla ilgili bu kavram ve yaklaşımlar, titiz bir biçimde tarif ve tavsiz edilmiş, gitgide daha teknik ve ayrıntılı bir biçim almıştır.

İslâm düşüncesinde ‘ilm’ kavramı, üzerinde çokça durulan ve hakkında görüş ayrılığı bulunan kavramlar arasında yer alır. ‘İlm’ hakkında, sonuç olarak meseleleri ‘bilmek’ ve meselelerin kendisi, yani ‘bilgi’ anlamlarına râci olan birçok tarif yapılmıştır. Fıkıh usûlünün de içinde yer aldığı ilimler manzumesinin anlam çerçevesini tespit bakımından önemli olan bu kavram, ilm’in kitaplarda tedvin edilmiş olan ‘müdevven ilim’ şeklindeki anlamı sözkonusu olduğunda daha da önem kazanmaktadır. Her müdevven ilmin mevzu, mesele ve mebde’lere sahip olduğu, bir ilmin bünyesini bu üç unsurun oluşturduğu düşüncesi, Aristo’dan itibaren düşünürlerin kabul ettiği bir husustur. İslâm dünyasında ise Fârâbî ve İbn Sina bu anlayışın yerleşmesini sağlamışlardır. Bunlardan mevzu, ilimlerin merkezinde bulunduğu için en önemli unsur olarak kabul edilmiştir. İlimlerin birbirinden farklılaşması temelini mevzûlarının farklılığında bulduğu

gibi, ilimler arasındaki ast-üst ilişkisi, ilimler hiyerarşisinin kriteri de mevzularıyla alakalıdır.

Mevzu probleminden hareketle, ilimler arasındaki hiyerarşiye ilişkin ilk düşünce de bugünkü bilgilerimize göre yine Aristo'ya aittir. Aristo, bir ilim olarak metafiziği temellendirirken bunu, varlığı varlık olması bakımından inceleyen ilim olarak takdim eder. Buna göre varlığı ve özü gereği ona ait olan ana nitelikleri inceleyen ilim metafiziktir. Diğer bütün ilimler mevzuları gereği metafiziğe nazaran hususî ve sınırlıdır, çünkü hiçbir varlığı varlık olması bakımından ele almaz, varlığın belirli kısımlarını kendilerine mevzu olarak seçerler. Fârâbî ile İbn Sina da İslâm muhitinde bu görüşün takipçisi olmuşlar, felsefî metafiziğin en yukarıda yer aldığı bir ilimler sistemi tasavvurunu yaygınlaştırmışlardır. Gazâlî'den itibaren ise, sözkonusu ilimler hiyerarşisinin İslâmî ilimleri de kapsamı ve felsefî metafiziğin merteye bakımından İslâmî ilimlerden daha yukarıda yer alması şeklinde bir endişe kendisini göstermiş, bundan dolayı Gazâlî İslâmî ilimler içerisinde bir metafizik tesis etme vazifesini üstlenmiştir. Gazâlî dinî ve aklî ilimler temel ayrımından hareketle her grup ilmin kendi içinde bir hiyerarşiye sahip olduğunu düşünmüş, İslâmî ilimler için en üstün ilmin kelâm olduğunu ileri sürmüş, diğer bütün şer'î ilimlerin kelâma bağımlı olup mebdelerini ondan aldığını kabul etmiştir. Bunu gerçekleştirirken kelâmın mevzuunu değiştirmiş, varlığı varlık olarak incelemek şeklindeki –aslen felsefî metafiziğe ait olan- mevzunun kelâma da ait olduğunu kabullenmiştir. Bu anlayış fıkıh usûlünü çok yakından ilgilendirmiş, fıkıh usûlünün kelâma bağlı bir ilim olduğu düşüncesinin kuvvetlenmesine sebebiyet vermiştir. Adududdin İcî başta olmak üzere sonraki âlimler, kelâm ve felsefe şeklinde bir çift başlılığı izale etmek ve dinî ilimlerin felsefî ilimlere bağıllığını tamamen sona erdirmek için tek bir üst ilmin bulunması gerektiğini düşünmüşler, kelâmın mevzuunu ikinci kez genişleterek –hâricî varlık'a, mantıkta ele alınan zihnî varlığı da eklemek suretiyle- mümkün olan en geniş mefhuma, yani 'ma'lûm'a ulaşmışlardır. Felsefenin kelâm içerisine tamamen yedirilmesiyle tamamlanan bu süreç sonunda kelâmın mutlak anlamda en üstün ilim olduğu anlayışı yaygınlaşmıştır. Bir yandan bu yöndeki çalışmalar devam ederken, diğer yandan da üçüncü bir ilim, yani nazarî tasavvuf en üstün ilim olduğu iddiasını seslendirmiştir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den sonra, onun öğrenci ve takipçilerince dile getirilen bu düşünce, felsefe ve kelâm yanında bir başka metafizik tesis etmiştir. Tasavvufî metafiziğin

diğerlerinden en önemli farkı, nazar yoluyla değil, keşf yoluyla elde edilen bir bilgi üzerinde temellenmiş olmasıdır.

Muahhar dönem ilim anlayışının diğerleri yanında İslâmî ilimlere de tatbik ettiği sözkonusu şablon ve kriterler bütünü, medreselerde okutulan kitapların muhtevasını da yakından etkilediği görülmektedir. Bilhassa Osmanlı döneminde ilimlerin mahiyeti ve aralarındaki ilişkilere dair bahisler derinleştirilmiştir. Bu süreçten en çok felsefî ve metodolojik tarafı ağır basan –kelâm, felsefe, tasavvuf, mantık, fıkıh usûlü gibi- nazarî ilimler etkilenmiş, fıkıh usûlü kitaplarının özellikle giriş bölümlerinde bu meselelerle ilgili geniş açıklamalar yer almaya başlamıştır. Muahhar dönemde her ilmin teknik tariflerine uygun olarak mevzu, mebâdî ve mesâilinin bulunması gerekliliği genel bir kabul gördüğü için, her ilim kendi kimliğini bu kavramlar çerçevesinde ortaya koyma ihtiyacını hissetmiştir.

Fıkıh usûlünün mahiyeti denildiğinde, felsefe-mantık dilini kullanan âlimlerin ‘mahiyet’ kavramına yükledikleri, şartlarına uygun bir tarifle açığa çıkan teknik bir anlam yanında, daha genel çerçevede, usûlcünün fıkıh usûlü tasavvuru da anlaşılmaktadır. Bu tasavvur ‘usûlü’l-fikh’ terkinin lafzî anlamından hareketle fikhin delilleri veya dayandığı esaslar gibi dar kapsamlı bir şey olabileceği gibi, zaman zaman sıkı bir şekilde tanımlanmamış, çerçevesi tam olarak belirlenmemiş, şumüllü ve gevşek bir tasavvura da işaret edebilmektedir.

Fıkıh usûlünün mahiyetini araştırırken, bu disiplinin ilimler tasnifi arasındaki yeri, tarifi ve muhtevası üzerinde durmak gerekmektedir. İslâm düşüncesinde yapılan çeşitli ilimler tasnifleri incelendiğinde, fıkıh usûlünün diğer ilimlerden ayrıldığı nokta olarak hem aklî hem de şer’î esasları birleştiren bir ilim olarak kabul edildiği görülecektir. Fıkıh usûlünün diğer bazı ilimler gibi zamanla felsefleştiği, daha teknik bir mahiyet kazandığı, bir metodoloji ilmi olma vasfının daha kuvvetlendiği görülmektedir.

Âlimlerin genellikle ‘usûlü’l-fikh’ kavramını tarif ederken, bu kavramı oluşturan ‘usûl’ ile ‘fikh’ı ve bunlardan meydana gelen tamlamayı ayrı ayrı tarif ve tahlil etme yolunu tercih ettikleri görülür. ‘Asl’ın muhtemel olduğu anlamlardan hareketle kavrama, ‘fikhin delilleri’, ‘fikhin dayandığı esaslar’ ve ‘fikhin yolları’ gibi anlamlar veril-

miş, muahhar usûlcüler genellikle disiplinin muhtevasını, unsurlarından birine indirgemek yerine mümkün mertebe tam bir şekilde yansıtabilecek tarifler geliştirmeye çalışmışlardır. Bu tariflerde, ilim tariflerinde geçerli olduğu düşünülen teamüle uyularak mevzu veya gaye esas alınmış olup usûlü'l-fikh'ı 'kendileri vasıtasıyla fikhî hükümlere ulaşılan kaideler ilmidir' şeklinde tarif etmek yaygın bir tavır olarak genellikle benimsenmiştir.

Fıkıh usûlünün mevzuu hususunda yalnız deliller veya hükümlerle, bu iki unsurun birlikte mevzuyu teşkil ettikleri düşüncesi, üç temel yaklaşım olarak ortaya çıkmaktadır. Delillerin yanına ictihad, tercih ve müstedil gibi unsurlar katan usûlcüler de olmuştur. Fıkıh usûlü tarihinde mevzunun yalnız hükümler olduğu görüşü Gazâlî ile İbn Cüzey'e ait olduğu için, hakim görüşler yalnız deliller ile delillerle hükümlerin beraberce mevzuyu teşkil ettiğidir. Sadruşşeria'dan itibaren deliller-hükümler görüşü daha ağırlık kazanmış, diğer ilimlerin mevzuları hususunda geliştirilen incelikli açıklamaların fıkıh usûlüne tatbikiyle Osmanlı âlimleri meseleyi derinleştirmişlerdir. Bu âlimlere göre deliller-hükümler arasındaki ilişki isbât-sübût ilişkisi olup ilki ikincisini 'isbât' etmekte, hükümler de deliller vasıtasıyla 'sübût' bulmaktadır.

Fıkıh usûlünde tartışılmaksızın kabul edilen ve meseleler için dayanak kabul edilen kavram ve önermeler, bir başka deyişle 'mebâdî' hususunda ilk dönemlerden itibaren bir mutabakattan söz etmek mümkündür. Buna göre fıkıh usûlü fıkıh, dil ilimleri ve kelâmdan 'istimdad' etmekte, yani mebdelerini bu ilimlerden almaktadır. İlk olarak Cüveynî'ye atfedebileceğimiz bu görüş, Gazâlî ve Âmidî'den itibaren disiplin içerisinde benimsenen hâkim bir görüş olmuştur. Yine Âmidî'den itibaren birçok usûlcü eserlerinin tertibinde mebâdî kavramına büyük önem vermişler ve dil, ahkâm ve kelâm ile ilgili bahisleri bu başlık altında incelemişlerdir. Mantık ve diğer bazı ilimlerin de fıkıh usûlünün istimdâd ettiği ilimler arasında olduğu, fıkıh usûlünün her ilimden istifade edebileceği de ifade edilmiştir.

Fıkıh usûlünün istimdâd ettiği ilimlerden kelâm ile olan ilişkisi ayrı bir hususiyet arz etmektedir. Zira kelâmın İslâmî ilimler hiyerarşisinde en üst konuma yerleştirilmesi ve diğer dinî ilimlerin ona bağlı hale getirilmesi, fıkıh usûlünü çok yakından ilgilendirmiştir. Kelâm ile fıkıh usûlü arasındaki ilişki hakkında üç farklı temayül tespit etmek mümkündür. Bunlardan birincisine göre bu iki ilim arasında tayin edici bir münâ-

sebet yoktur. Bu görüşteki ulemanın genellikle felsefî-mantıkî istidlâl tarzına uzak olup herhangi bir kelâm ekolüne yakın durmadıkları, aklî ve felsefî çabanın ağır bastığı kelâm yerine dinin değişmeyen akide esaslarını ortaya koyan daha dar kapsamlı ‘usûlü’ddîn’i benimsedikleri ve fıkıh ile birlikte bu ikisini İslamın temel ilimleri olarak kabul ettikleri görülür. İkinci temayül, belirli bir kelâm ekolünü benimseyen ve fıkıh usûlünü kelâm alanında kabul edilen yaklaşımların bir uzantısı olarak kabul eden görüştür. Buna göre fıkıh usûlü kelâm ilminin bir dalı olup kelâmda benimsenen yaklaşım fıkıh usûlünde kabul edilen tutumlarda belirleyici rol oynar. Üçüncü temayül ise felsefe-mantık dilini kullanan ve hangi kelâm ekolünü kabul ederse etsin, bütün ilimler arasındaki hiyerarşi konusunda belirli bir yaklaşımı kabul eden âlimlerin görüşüdür. Buna göre bir ilmin mertebesi, mevzuunun kapsamı nispetindedir, kelâm bütün dinî ilimlere mebede’lerini veren en yüksek ilimdir, fıkıh usûlü ise mertebe bakımından kelâm ile fıkıh arasında yer alır.

Fıkıh usûlü birçok ilmin sonuçlarından yararlandığı için, bu disiplinin kendine ait meseleleri ve yöntemi olan bağımsız bir ilim mi, yoksa eklektik, toplama bir bilgi kümesi mi olduğu tartışma konusu olmuştur. Genel kanaate göre, fıkıh usûlü kendine mahsus bir bakış açısı ve metodu olan bir ilim olduğu için, diğer bazı ilimlerden yararlanması onun bağımsızlığına bir zarar vermemektedir. Felsefe-mantık birikimini ve dilini eserlerinde kullanan muahhar âlimler, mevzu-mesâil-mebâdî konusundaki yaklaşımlarını fıkıh usûlüne tatbik etmek, fıkıh usûlünün yararlandığı ilimleri mebâdî kategorisine yerleştirmek ve usûlün kendine mahsus meselelerini belirginleştirmek suretiyle bu ilmin bağımsızlığı meselesine genellikle kabul gören bir açıklama getirmişlerdir.

Fıkıh usûlünün içeriği ve bu içeriğin tertibi hususunda çok çeşitli görüşler olduğu görülmektedir. Usûlcünün ilmî birikimi ve temayülleri, telif ettiği eserin muhtevasını doğrudan etkilemiştir. Birçoklarının usûl meseleleri arasında kabul ettiği kimi bahisler bazı usûl eserlerinde hiç yer almamış, bazı âlimler de fıkıh usûlünün muhtevasına dahil olmayan tasavvufî ve felsefî bahisleri eserlerine dahil etmişlerdir. Fıkıh usûlünün muhtevasını deliller ekseninde teşekkül ettirmek hakim bir temayüldür. Muahhar dönemde deliller ve hükümler ağırlıklı ikili, veya çok unsurlu yapılarla da karşılaşılmaktadır. Fıkıh usûlünün muhtevasında ictihad ve ilgili bahislerin yeri de asırlar içerisinde

değişim göstermiş, muahhar dönemlerde bu bahis gittikçe merkezî önemini yitirerek hâtime bölümlerinde yer almaya başlamıştır.

Fıkıh usûlünün mesele veya mebd'e' düzeyinde farklı ilimlere ait bahislere yer vermesi çeşitli âlimlerce eleştirilmiştir. Söz konusu eleştirilerin kaynağının genellikle mebâdî bahislerinin gereğinden fazla uzun ele alınmasından, kelam, dil ilimleri ve fıkıh kökenli usûlcülerin kendi ilimlerinin meselelerini usûl içerisine fazlaca dahil etme temayüllerinden kaynaklandığı görülmektedir. Şâtıbî'nin bu tarz eleştirilere nispeten daha esaslı bir eleştiri yönelttiği, amelle alakalı olmayan her türlü bilginin meşruiyetini sorgulayan bir bakış açısından ve bütün usûl meselelerinin kat'î olması gerektiğinden hareket ettiği ve bu tutumunun onun kendine mahsus bir usûl kitabı olan eserine de yansıdığı görülmektedir. Mantık bahislerinin usûl ilmiyle ilgisi olmadığını düşünen ulemâ bu hususta da çeşitli tenkitler yöneltmişlerdir.

Fıkıh usûlünün –klasik anlamdaki- gayesinin, dünya ve ahiret saadetine ulaştırmak olduğu hususunda âlimlerin görüş birliği bulunmaktadır. Klasik gaye tasavvurundan farklılık arzeden işlev söz konusu olduğunda ise, hem klasik dönem âlimlerinin, hem de modern ilim adamlarının fıkıh usûlüne çeşitli işlevler izafe ettikleri görülmektedir. Disiplin için en çok söz konusu edilen işlev, delillerden hükümler elde etmektir. Bu işlev disiplinin varlık sebebi olarak en çok üzerinde durulan ve bir anlamda fıkıh usûlünün meşruiyetini sağlayan bir işlev olarak kabul edilebilir. Delillerden hükümler elde etmek, ilmin ileriye dönük, üretici ve yeni durumlar karşısında yol gösterici kimliğinin ifadesi olmuş ve ilm-i hilafı mukayese edilirken de usûl ilminin bu yönü vurgulanmıştır. Delillerden hükümleri elde eden âlimler müctehid oldukları için, fıkıh usûlünün müctehidlere hitap eden bir ilim olup olmadığı söz konusu edilmiş ve muahhar dönemlerde bu ilmin müctehid olmayanlara da hitap eden bir ilim olduğu anlayışı yaygınlık kazanmıştır.

Fıkıh usûlü için söz konusu olan diğer bir işlev de, mezhep savunusu ve iç tutarlılık denetimidir. Bu işlevi usûlcülerden bir kısmı gerek açık gerek zımnî bir biçimde kabul etmişlerdir. Usûl kitaplarının bir kısmının bir mezhep usûlü niteliği taşıdığı dikkate alınırsa, birçok usûlcünün disiplin üzerinde esas olarak bu amaçla çalıştığı görülecektir. Doğulu ve Batılı modern araştırmacıların da genel olarak usûl için kabul ettikleri

temel işlev budur. Mezhep savunusu ve iç tutarlılık denetiminin en önemli özelliği, birinci işlevin hilafına olarak geriye yönelik olması ve elde edilmiş olanın sağlamasını yapmasıdır. Bu bakımdan bu iki işlev aslında birbirini tamamlayıcı bir nitelik arz etmektedir.

Bu iki temel işlevden başka, fıkıh usûlü için sözkonusu edilebilecek diğer bazı dolaylı işlevler ise; İslâmî ilimlere metodolojik bakımdan model ve örnek olmak, İslâm toplumunun kurucu ilkelerini ve kıymet hükümlerini muhafaza etmek, İslam toplumunda hukukî istikrarı sağlamak ile din ve hukuk alanının, siyasî alanın müdahalesinden bağımsız olarak faaliyette bulunmasını temin etmek şeklinde sıralanabilir.

19. ve 20. yüzyıllarda ‘hukuk’un mahiyeti üzerinde Batıda önemli çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Çok çeşitli sebepler dolayısıyla bu hususta Batılı düşünürler arasında önemli görüş ayrılıkları bulunduğu görülmektedir. Fıkıh usûlü ile mukayeseye elverişlilik bakımından düşünüldüğünde, hukuku, uygulama alanındaki tezahürlerinden ayrı olarak teorik bir bilgi alanı olarak ele alan Batılı disiplinler; hukuk bilimi (*jurisprudence*), hukuk teorisi ve hukuk felsefesi olarak sayılabilir.

“Hukuk nedir?” modern Batı hukuk düşüncesi için en temel sorudur. Hukukun mahiyeti, hukukî olanla olmayanı birbirinden ayıran kriterin tespiti, Batı hukuk düşüncesi için en mühim sorun olarak kabul edilmiştir. Fıkıh usûlü geleneğinde en önemli sorunun ne olduğu üzerinde düşünülecek olursa, bunun “Fıkıh nedir?” olmadığı, “Delillerden hükümleri nasıl elde ederiz?”, veya bir başka ifadeyle “Fıkıh bilgisine nasıl ulaşırız?” olduğu görülecektir. Batı hukuk düşüncesinde sözkonusu edilen en önemli sorunlardan birisi de, hukuk-ahlak ilişkisidir. Bir bakıma hukukun mahiyeti sorununun bir devamı olarak kabul edilebilecek olan bu meseleyle ilgili olarak, Batı düşüncesi, Hristiyanlık temelli tabii hukuk anlayışıyla modern dönemde gelişen seküler hukuk düşüncesinin meydana getirdiği bir gerilimi muhafaza edegelmiştir. İslâm geleneğinde fıkıhtan ayrı bir ahlak bilimi sözkonusu olmadığı için hiçbir zaman bir hukuk-ahlak ikilemi mevzu bahis olmamıştır. Bunda, fıkıhın, içerisinde ahlakî hükümleri de barındıran bir dinî hukuk olmasının yanında, dünyevî meseleleri de halleden ‘pozitif’ bir hukuk olması en önemli etken olarak görülmelidir. Bütün bunlarla ilişkili bir nokta da, Batıdaki tabii hukuk anlayışının getirdiği olan hukuk-olması gereken hukuk ayrımının da İslâm huku-

ku için sözkonusu olmayışıdır. İdeal ilkeler olarak belirli nasları esas kabul eden ve bunların sistemleştirilmesinde ve boşlukların doldurulmasında üzerinde uzlaşmış teknikleri kullanan bir sistem olarak fıkıh, hukukî bilginin zanna dayalı olduğunu kabul etmiştir.

Dünya hukuk tarihinde, hukuku bir ilim olarak ele alan, hukukun metodolojik ve felsefî temellerini inceleyen ilk ilim olması, fıkıh usûlünün önemli bir hususiyetidir. Ayrıca, XIX. yüzyıl başlarından itibaren Kara Avrupasında yaygınlaşan kodifikasyon hareketinden yüzyıllar önce, kanun fikrinden hareketle üretilen bir hukuk metodolojisi olması da, fıkıh usûlünü dünya hukuk tarihi içinde ayrı bir yere koymaktadır.

Farklı ilim muhitlerinde geliştikleri ve farklı problemlere cevap arayan disiplinler oldukları için, fıkıh usûlünün Batılı hukuk disiplinlerinden herhangi birine tam anlamıyla tekabül ettiğini söylemek mümkün değildir. Herşeyden önce dinî bir hukuk düşüncesi olan fıkıh usûlü, hukukun ve her türlü değerın nihâî kaynağı olarak insan üstü bir iradenin varlığını tartışılmaz bir veri olarak kabul ettiği ve hukukun nihâî amacı olarak da dünya ve ahiret saadetiini benimsediğı için, modern Batılı hukuk düşüncesinin seküler yaklaşımıyla mukayeseye uygunluk arzetmemektedir. Bununla birlikte fıkıh usûlü ve modern hukuk disiplinlerinin belirli bazı konuları birbirleriyle çeşitli yönlerden mukayeseye elverişli olabilir. Bu iki ilmî gelenek arasında, nihâî menşe ve gaye bakımından değil, fakat formel/biçimsel ve işlevsel anlamda bir mukayese yapmak mümkündür. Muhteva bakımından fıkıh usûlünün, hukuk felsefesi ve hukuk teorisinin esas meseleleri olan hukukun ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik yönlerini (hukuk analizi, hukukî akıl yürütme (*legal reasoning*) / hukuk metodolojisi, hukukun kaynakları ve amacı, hukuk-değer ilişkisi) içerdiği görülebilir. Disiplinler bağlamında düşünülecek olursa, fıkıh usûlünün genel hukuk bilimi (*jurisprudence*) ile bilhassa hukuk teorisine (*legal theory*) yakın olduğu söylenebilir. Metodoloji ve işleyiş bakımından fıkıh usûlünün Hukukî Pozitivizm'le, bilhassa Kelsen'in temsil ettiği normatif pozitivizmle mukayese edilebileceğı görülebilir. Hukukî Pozitivizm, kavram analizlerine ağırlık veren çalışma yöntemi ve tarih ile geleneklerin ağırlığından uzak olması bakımından, diğer hukuk gelenekleriyle ve bu meyanda da fıkıh usûlüyle mukayeseye, kıta Avrupası hukuk geleneğine nazaran daha elverişlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülaziz el-Buharî (v. 730), *Keşfü'l-Esrâr*, I-IV, (nşr: Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî), Beyrut, 1997.

Abdülzâde Mehmed Tâhir – Serkiz Orpilyan, *Mahzenü'l-Ulûm*, İstanbul, 1308.

Abdünnâfi' Efendi, *Mîzânü'l-Burhân* (*Burhan* Tercümesi), İstanbul, 1297.

Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*, İslamabad, 1986.

—————, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, (çev: Ali Hakan Çavuşoğlu – Hüseyin Esen), İstanbul, 1999.

Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, I-IV, (nşr: Cavid Baysun), Ankara, 1991.

—————, *Mî'yâr-ı Sedâd*, İstanbul, 1303.

Ahmed Hamdi (Şirvanlı), *Türkçe Muhtasar Usul-i Fıkıh*, İstanbul, 1302.

Ahterî, Muslihuddin Mustafa (v. 968), *Ahterî-i Kebîr*, I-II, İstanbul, 1322.

Âmidî, Seyfeddin Ali b. Muhammed (v. 631), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I-II, (nşr: Seyyid el-Cemîlî), Beyrut, 1986.

—————, *Mûntehe's-Sûl fî İlmi'l-Usûl*, (nşr: Ahmed Ferid el-Mezîdî), Beyrut, 2003.

—————, *Ebkâru'l-Efkâr*, I-V, (nşr: Ahmed Muhammed el-Mehdî), Kahire, 2002.

—————, *Gâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*, (nşr: Hasen Mahmud Abdüllatif), Kahire, 1971.

Apaydın, Yunus, “Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, s. 1, 2003, sy. 7-28.

—————, “Yeni Bir Fıkıh Usûlüne İhtiyaç Var mı?”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi* (İSAV), İstanbul, 2005, sy. 699-707.

—————, “İctihad”, *DİA*, XXI, 2000, sy. 432-445.

- Arabzâde**, Muhammed Hamdi, *Mecma'u'l-Ulûm*, İstanbul, 1326.
- Aral, Vecdi**, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, İstanbul, 1979.
- , “Hukuk İlmini Gerçek Bir İlim Haline Getirmek İçin Hukuka Bir Objektivite Kazandırma Gayretleri ve Bunların Değeri”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 1966, XXXI, s. 1-4, sy. 220-241.
- Aristoteles**, *en-Nassu'l-Kâmil li-Mantık Aristo*, I-II, (nşr: Ferid Cebr), Beyrut, 1999.
- , *The Complete Works of Aristotle* (ed. Jonathan Barnes), I-II, Princeton, 1995.
- , *Metafizik*, (çev: Ahmet Arslan), İstanbul, 1996.
- Askerî**, Ebu Hilal (v. 400), *el-Furûk*, (nşr: Ahmed Selim el-Hımsî), byy., tsz.
- Attâr**, Hasen b. Muhammed (v. 1250), *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mahallî alâ Cem'i'l-Cevâmi'*, I-II, Beyrut, 1999.
- Austin, John**, *The Province of Jurisprudence Determined*, Cambridge, 1995.
- Aybakan, Bilal**, “İslam'da Dînî Bilginin Doğası ve Usûl-i Fıkhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım”, *MÜİF Dergisi*, s. 18, 2000, sy. 57-79.
- Aydın, Fuat**, “Nâmûs”, *DİA*, XXXII, 381-382.
- Bâcî** (v. 474), Ebu'l-Velîd, *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl*, I-II, (nşr: Abdülmecid Türkî), Beyrut, 1995.
- Bağdadî, Abdülkâhir** (v. 429), *Usûlü'd-Din*, (nşr: Ahmed Şemsüddin), Beyrut, 2002.
- Bâkılânî**, Kadı Ebu Bekr (v. 403), *et-Takrîb ve'l-İrşâd (es-Sağîr)*, I-III, (nşr: Abdülhamid Ali Ebu Züneyd), Beyrut, 1998.
- Bardakoğlu, Ali**, “Delil”, *DİA*, IX, 1994, sy. 138-140.
- , “Tabîî Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü”, *EÜİFD*, s. 3, sy. 111-138.
- Başoğlu, Tuncay**, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usulü Eserlerinde İllet Tartışmaları*, yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.
- Bedahşî**, Muhammed b. Hasen (v. 1071), *Menâhıcu'l-Ukûl (Şerhu Minhâci'l-Vusûl)*, I-III, Beyrut, 1984.
- Bedir, Murteza**, *The Early Development of Hanafî Usûl al-Fıqh*, yayınlanmamış doktora tezi, Manchester University, 1999.

—————, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*, İstanbul, 2004.

Bennânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mahallî alâ Cem'i'l-Cevâmi'*, I-II, Beyrut, 1995.

Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford, 1948.

—————, *Of Laws in General*, (ed: H. L. A. Hart), Londra, 1970.

Beyânûnî, Muhammed Ebu'l-Feth, "Hüküm", *DİA*, XVIII, 1998, sy. 466-468.

Beyzâvî, Nâsirüddin Abdullah b. Ömer (v. 685), *Minhâcü'l-Usûl* (Şemsüddin İsfahânî şerhiyle birlikte), I-II, Riyad, 1999.

—————, *Tavâli'u'l-Envâr*, (nşr: Abbas Süleyman), Beyrut-Kahire, 1991.

—————, *Fî Mevzûâtî'l-Ulûm veTeâ'rîfiha, Tasnîfu'l-Ulûm beyne Nasîreddin Tûsî ve Nâsiruddin el-Beyzâvî içinde*, (haz: Abbas Muhammed Hasen Süleyman) sy. 95-108, Beyrut, 1996.

Bihîştî, Ramazan b. Abdülmuhsin (v. 979), *Hâşiye ale'l-Hayâlî (alâ Şerhi'l-Akâid)*, Hayâlî'nin hâşiyesiyle birlikte, İstanbul, 1308.

Birand, Kâmiran, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara, 1960.

Bix, Brian, *Jurisprudence: Theory and Context*, Londra, 1999.

—————, *A Dictionary of Legal Theory*, New York, 2004.

Boynukalın, Mehmet, *Fıkıh Usulünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar*, yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 1999.

Bölükbaşı, Rıza Tefvîk, *Mufasssal Kâmûs-ı Felsefe*, I-II, İstanbul, 1330.

Brunschvig, Robert, "Logic and Law in Classical Islam", *Logic in Classical Islamic Culture* (Ed: von Grunebaum, Wiesbaden, 1970) içinde.

Burhaneddin, Kemaleddin b. Hamid, *Hâşiye (Burhaneddin) ale'l-Fenârî*, İstanbul, 1290.

Bursevî, Ahmed es-Sıdkî b. Ali, *Mizânü'l-İntizâm*, İstanbul, 1305.

Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul, 1326.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı* (çev: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), İstanbul, 1999.

Câhız (v. 255), *el-Beyân ve't-Tebyîn*, (nşr: Derviş Cüveydî), Sayda-Beyrut, 1999.

Cardozo, Benjamin N., *The Nature of the Judicial Process*, Connecticut, 1967.

Carr, Edward Hallett, *Tarih Nedir?*, (çev: Misket Gizem Gürtürk), İstanbul, 1996.

Cessas, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî (v. 370), *el-Fusûl fî'l-Usûl*, I-IV, (nşr: Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt, 1994.

—————, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-III, (nşr: Abdüsselam Muhammed Ali Şahin), Beyrut, 1994.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1999.

—————, (ed.), *Felsefe Ansiklopedisi*, I-IV, İstanbul, 2003-2006.

Cotterrell, Roger, *The Politics of Jurisprudence*, UK, 1989.

Curd, Martin – Cover, J. A. (ed.), *Philosophy of Science*, New York, 1998.

Cürcânî, Seyyid Şerif (v. 816), *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar* (Şerhu'l-Muhtasar ile birlikte), Bulak, 1316.

—————, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I-VIII, Mısır, 1907.

—————, *Hâşiye ale't-Tasavvurât*, İstanbul, 1314.

—————, *et-Tarîfât*, byy., tsz.

—————, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, (Mutavvel ile birlikte), İstanbul, 1309.

—————, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Metâli'*, (Levâmi'u'l-Esrâr ile birlikte), İstanbul, 1303.

—————, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-Ayn* (Mîrek el-Buhârî'nin şerhiyle birlikte), Kazan, 1892.

Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî (v. 478), *el-Burhân fî Usuli'l-Fıkh*, I-II, (nşr: Salah b. Muhammed b. Avîda), Beyrut, 1997.

—————, *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*, I-III, (nşr: Abdullah Havlem en-Nîbâlî – Şebîr Ahmed el-Amrî), Beyrut, 1996.

Çağıl, Orhan Münir, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, İstanbul, 1971.

—————, *Hukuk Metodolojisi Dersleri*, İstanbul, 1962.

Davud Karsî (v. 1169), *Şerh alâ Metni Usûli'l-Hadîs*, İstanbul, 1326 (reproduksiyon, İstanbul, tsz.).

Debûsî, Ebû Zeyd (v. 430), *Takvîmü'l-Edille*, (nşr: Halil Muhyiddin el-Meys), Beyrut, 2001.

Del Vecchio, Giorgio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, (çev: Suut Kemal Yetkin), İstanbul, 1940.

Desûkî, Muhammed b. Muhammed Arefe (v. 1230), *Hâşiye alâ Muhtasari'l-Meânî*, I-II, İstanbul, 1309.

Devvânî, Celâleddin (v. 908), *Hâşiye alâ Haşiyeti's-Seyyid Şerîf Cürcânî alâ Şerhi'l-Kutb, Şurûhu'ş-Şemsiyye* (I-II, Mısır, 1323) içinde.

—————, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, (Gelenbevî'nin Hâşiyesiyle birlikte), I-II, İstanbul, 1317.

Dickson, Julie, "Interpretation and Coherence in Legal Reasoning", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2005 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2005/entries/legal-reas-interpret/>>.

Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri* (çev: Doğan Özlem), İstanbul, 1999.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "İslâm Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", *MÜİF Dergisi*, s. 4, İstanbul, 1986, sy. 23-51.

—————, "Maslahat", *DİA*, XXVIII, 2003, sy. 79-94.

—————, "Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi* (İSAV), İstanbul, 2005, sy. 661-673.

—————, "Usulde İctihad Mümkün mü?", *II. Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı*, y.y., (İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayını), 1997, 243-250.

—————, "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", *Usûl*, s. 1, Ocak-Haziran 2004, sy. 35-48.

Dumitriu, Anton, *History of Logic*, I-IV, (İng. çev: Duiliu Zamfirescu, Dinu Giurcăneanu, Doina Doneaud), Romanya, 1977.

Dworkin, Ronald, *Law's Empire*, Harvard, 1997.

—————, (ed.), *The Philosophy of Law*, Hong Kong, 1986.

———, “Law as Interpretation”, *Critical Enquiry*, c. 9, s. 1, Eylül 1982, 179-200.

Ebu'l-Bekâ, Eyyüb b. Mûsâ el-Kefevî (v. 1095), *el-Küllîyyât*, Beyrut, 1993.

Ebu Hayyân Tevhîdî (v. 414), *Resâil*, (nşr: İbrahim Gîlânî), tsz., byy.

Ebü'l-Hüseyn Basrî (v. 463), *el-Mu'temed*, I-II, (nşr: Muhammed Hamidullah), Dimaşk, 1964.

Emiroğlu, İbrahim, “Mantık”, *DİA*, XXVIII, sy. 18-28.

Endicott, Timothy, “Law and Language”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2002 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2002/entries/law-language/>>.

Esmendî, Muhammed b. Abdülhamid (v. 552), *Bezlü'n-Nazar fi'l-Usûl*, (nşr: Muhammed Zeki Abdülberri), Kahire, 1992.

Fadel, Mohammad, “‘Istihsan is Nine-Tenths of the Law’: The Puzzling Relationship of *Usûl* to *Furû* in the Mâlikî Madhhab”, *Studies in Islamic Legal Theory* (ed. Bernard Weiss içinde), sy. 161-176.

Fârâbî (v. 339), *Kitâbü'l-Burhân, el-Mantık inde'l-Fârâbî* (nşr: Refik Acem, I-IV, Beyrut, 1986) içinde.

———, *İhsâü'l-Ulûm* (çev: Ahmet Ateş), İstanbul, 1989.

———, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, (nşr: Elbir Nasri Nâdir), Beyrut, 1996; a.g.e., (çev: Ahmet Arslan), *İdeal Devlet*, Ankara, 1997.

———, *Kitâbü'l-Hurûf*, (nşr: Muhsin Mehdi), Beyrut, 1969.

———, *Kitâbu'l-Mille*, (nşr: Muhsin Mehdî), Beyrut, 2001.

Fazlıoğlu, İhsan, “Selçuklular Döneminde Anadolu’da Felsefe ve Bilim (Bir Giriş)”, *Cogito*, s. 29, 2001, sy. 152-167.

———, “Osmanlı Felsefe-Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu”, *Divan*, s.14, sy. 1-66.

Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık* (çev: Alparslan Açıkgenç – M. Hayri Kırbasoğlu), Ankara, 1998.

Ferrâ, Ebu Ya'lâ (v. 458), *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, (nşr: Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ), Beyrut, 2002.

Feteris, Eveline T., *Fundamentals of Legal Argumentation*, Dordrecht (Hollanda), 1999.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub (v. 817), *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut, 1996.

—————, *Besâiru zevi't-Temyîz*, I-VI, (nşr: Muhammed Ali en-Neccâr), Kahire, 1996.

Fonsegrive, Georges L., *İlmünnefs* (tercüme: Bâbânzâde Ahmed Naim), İstanbul, 1332.

Fuller, Lon L., *Anatomy of The Law*, Washington, 1968.

Gareis, Karl, *Introduction to the Science of Law* (İng. çev: Albert Kocourek), New Jersey, 1968.

Gazalî, Ebû Hâmid (v. 505), *el-Menhûl*, (nşr: Muhammed Hasen Heyto), Dımaşk, 1998.

—————, *el-Mustasfâ*, I-II, (nşr: İbrahim Muhammed Ramazan), tsz.

—————, *Makâsıdu'l-Felâsife*, Mısır, 1331.

—————, *el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Meâni Esmailahi'l-Husna* (nşr: Bessâm Abdülvehhab el-Câbî), Limasol-Kıbrıs, 1989.

—————, *Mi'yârü'l-İlm* (neşr ve şerh: Ahmed Şemseddin), Beyrut, 1990.

Gelenbevî, İsmail (v. 1205), *Hâşiye alâ Şerhi Celâleddin Devvânî (li'l-Akâidi'l-Adudiyye)*, I-II, İstanbul, 1317.

—————, *Burhan*, İstanbul, 1272.

—————, *Risâle fî'l-vâsıta (Resâil-i İmtihân içinde)*, İstanbul, 1262, 30-31.

Gelembevîzâde, Ahmed Tevfik Efendi, *Hamîdetü'l-Usûl*, İstanbul, 1295.

George, Robert P. (ed.), *The Autonomy of Law – Essays on Legal Positivism*, Oxford, 1996.

Gihamy, Gerard, *Mevsûatü Mustalâhati İbn Sina (Encyclopedia of Ibn Sina's Terminology)*, Beyrut, 2004.

Gilson, Étienne, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, (İng. çev. Edward Bullough), New York, 1948.

Giritli Sırrı Paşa, *Şerh-i Akâid Tercümesi*, I-II, Rusçuk, 1292.

Goichon, A. M., *Lexique de la Langue Philosophique d'İbn Sînâ*, Paris, 1938.

Görgün, Tahsin, *İlâhî Sözü'n Gücü*, İstanbul, 2003.

- , *Anlam ve Yorum*, İstanbul, 2003.
- , “Soruşturma”, *İslâmiyât*, c. 6, s. 4, 2003, sy. 200-208.
- , “Mâhiyet”, *DİA*, XXVII, 2003, sy. 336-338.
- , ““Yeni” Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkıh Usûlüne Göre Durumu”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi* (İSAV), İstanbul, 2005, sy. 675-698.
- Gözler, Kemal**, *Hukukun Genel Teorisine Giriş*, Ankara, 1998.
- Gözübüyükzâde**, İbrahim (v. 1253), *Mecmûatü’l-Kavâid*, İstanbul, 1274.
- Gray, John Chipman**, *The Nature and The Sources of the Law*, Boston, 1963.
- Green, Leslie**, "Legal Positivism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2003 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2003/entries/legal-positivism/>>.
- Gulbenkian Komisyonu**, *Sosyal Bilimleri Açın*, İstanbul, 1996.
- Güriz, Adnan**, *Hukuk Felsefesi*, Ankara, 1999.
- Güzelhisârî**, Mustafa Hulusi (v. 1253), *Menâfiu’-d-Dekâik Şerhu Mecâmii’l-Hakâik*, İstanbul, 1273.
- Habbâzî**, Ebu Muhammed Celaledin b. Ömer (v. 691), *el-Muğnî fî Usûli’l-Fıkh*, (nşr. Muhammed Mazhar Bekâ), Mekke, 1422.
- Habermas, Jürgen**, *Between Facts and Norms* (İngilizce’ye çeviren: William Rehg), UK, 1997.
- , *On the Logic of the Social Sciences* (İngilizce’ye çeviren: S.W. Nichol森 – J.A. Stark), USA, 1990.
- , *The Theory of Communicative Action* (İngilizce’ye çeviren: Thomas McCarthy), I-II, UK, 1997.
- Hâdimî**, Ebu Saîd (v. 1176), *Mecâmi’u’l-Hakâik*, İstanbul, 1273.
- Halife BâBekr el-Hasen**, Menâhicü’l-Usûliyyîn fî Turuki Delâlâtî’l-Elfâz ale’l-Ahkâm, Kâhire, 1989.
- Hallaq, Wael B.**, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge, 1997.
- , “Usûl al-Fıqh: Beyond Tradition”, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam* (1995, XII, 172-202) içinde.

———, “Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi”, (çev: Bilal Aybakan), *MÜİF Dergisi*, s. 16-17, 1998-1999, sy. 195-236.

———, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, Cambridge, 2001.

———, “Considerations on the Function and Character of Sunni Legal Theory”, *Journal of American Oriental Society*, c. 104, s. 4, Ekim-Kasım 1984, sy. 679-689.

Hâmid Efendi, *Hâşiye alâ Mir’âti’l-Usûl*, I-II, İstanbul, 1280.

Hanefî, Hasan, *Mine’n-Nass ile’l-Vâki’: Muhâvele li-Îâdeti Binâi İlmi Usûli’l-Fıkh*, I-II, Beyrut, 2005.

Hârizmî, Muhammed b. Ahmed (v. 387), *Mefâtihu’l-Ulûm*, Beyrut, 1989.

Harpûtî, İbn Ömer en-Nuaymî, *Hâşiye Cedîde ale’s-Siyâlkûtî (alâ hâşiyeti’t-Tasavvurât li-şerhi’ş-Şemsiyye)*, İstanbul, 1289.

Harpûtî, Abdüllatif, *Tenkîhu’l-Kelâm fî Akâidi Ehli’l-İslâm*, İstanbul, 1330.

Harpûtî, Yusuf Şükrî, *Haşiye alâ Şerhi Usûli’l-Hadis li-Davud el-Karsî*, İstanbul, 1293.

Hart, H. L. A., *The Concept of Law*, Oxford, 1993.

———, *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, New York, 2001.

Hasan Çelebi, Fenârîzâde (v. 891), *Hâşiye ale’t-Telvîh*, (Tavdîh ve Telvîh ile birlikte), I-III, Kahire, 1324.

———, *Hâşiye ale’l-Mutavvel*, İstanbul, 1309.

Haskefî, Alâüddin Muhammed b. Ali (v. 1088), *İfâdatü’l-Envâr (Menâr Şerhi)*, (nşr. Muhammed Berekât), byy., 1992.

Hayâlî, Ahmed b. Musa (v. 875), *Hâşiye alâ Şerhi’l-Akâid*, İstanbul, 1308.

Heer, Nicholas (ed.), *Islamic Law and Jurisprudence*, Seattle, 1990.

Herevî, Hasen, *Hâşiye alâ Hâşiyeti’l-Cürcânî alâ Şerhi’l-Muhtasar*, (Şerhu’l-Muhtasar ile birlikte), Bulak, 1316.

Herevî, Ahmed b. Yahya, *ed-Dürrü’n-Nadîd min Mecmûati’l-Hafîd*, Mısır, 1322.

Herevî, Mir Zâhid, *Şerhu’r-Risâleti’t-Tasavvur ve’t-Tasdîk li-Kutbeddin Râzî*, İstanbul, 1310.

Hillî, İbnü'l-Mutahhar (v. 726), *Mebâdiu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, (nşr: Abdülhüseyn Muhammed Ali el-Bakkal), Kum, 1404.

—————, *Müntehe'l-Matlab fî Tahkîki'l-Mezheb*, (nşr: Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye Fıkıh Bölümü), Meşhed, 1412.

Horasanî, Muhammed Kâzım (Ahund Molla), *Kifâyetü'l-Usûl*, Kum, 1424.

Hudari, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkıh*, Bulak, tsz.

Işıктаş, Yasemin – Metin, Sevtap, *Hukuk Metodolojisi*, İstanbul, 2003.

İbn Abbâd el-İsfahanî (v. 653), *el-Kâşif ani'l-Mahsûl*, I-VI, (nşr: Âdil Ahmed Abdülmevcud -Ali Muhammed Muavvid), Beyrut, 1998.

İbn Abdülhak el-Bağdadî (v. 739), *Kavâidu'l-Usûl ve Ma'âkîdu'l-Fusûl*, (nşr: Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut, 1986.

İbn Âbidîn (v. 1252), *Nesemâtü'l-Eshâr*, Mısır, 1979.

İbn Akîl, Ebu'l-Vefâ (v. 513), *el-Vâzih*, (nşr: George Makdisi), Beyrut, 1996.

İbn Berhan (v. 518), *el-Vusûl ile'l-Usûl*, I-II, (nşr: Abdülhamid Ali Ebu Züneyd), Riyad, 1983.

İbn Cüzey (v. 741), *Takribu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, (nşr: Muhammed el-Muhtar b. Muhammed Emin Şinkîti), Medine, 2002.

İbnü'l-Ekfânî, Muhammed b. İbrahim (v. 749), *İrşâdu'l-Kâsîd*, (nşr: Mahmud Fâhûrî – Muhammed Kemâl), Beyrut, 1998.

İbn Emîr el-Hâc (v. 879), *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, I-III, (nşr: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Beyrut, 1999.

İbn Fûrek, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasen (v. 406), *el-Hudûd fî'l-Usûl* (nşr: Muhammed es-Süleymânî), Beyrut, 1999.

İbn Hacer Askalânî (v. 852), *Nüzhetü'n-Nazar Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*, (nşr: Muhammed Nizar Temîm – Heysem Nizar Temîm), Beyrut, tsz.

İbnü'l-Hâcib (v. 646), *Müntehe's-Sûl ve'l-Emel fî İlme'l-Usûl ve'l-Cedel*, Beyrut, 1985.

—————, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, (İcî'nin şerhiyle birlikte), Beyrut, 2000.

İbn Hişâm (v. 218), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I-IV, Beyrut, 1998.

İbn Haldun (v. 808), *Mukaddime*, (nşr: Derviş el-Cüveydî), Beyrut, 1996.

İbn Hazm (v. 456), *et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık, Resâil* IV içinde, (nşr: İhsan Abbas), Beyrut, 1983.

İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin (v. 861), *et-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkh*, Kahire, 1351.

İbnü'l-Kassâr, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer (v. 397), *el-Mukaddime fî'l-Usûl*, (nşr: Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî), Beyrut, 1996.

İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751), *İ'lâmu'l-Muvakki'in*, I-IV, (nşr: Muhammed Mu'tasim billah el-Bağdadî), Beyrut, 1996.

İbn Kemâl (v. 940), *Tağyîrü't-Tenkîh fî'l-Usûl*, İstanbul, 1308.

İbn Kudâme, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed (v. 620), *Ravzatu'n-Nâzır ve Cünnetü'l-Münâzır*, I-III, (nşr: Abdülkerim b. Ali en-Nemle), Riyad, 1998.

İbnü'l-Lahhâm, Ebu'l-Hasen Alâeddin Ali b. Muhammed (v. 803), *el-Muhtasar fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrut, 2000.

İbn Manzûr (v. 711), *Lisânü'l-Arab*, I-VII, Beyrut, 1998.

İbn Melek (v. 885), *Şerhu'l-Menâr*, İstanbul, 1965.

İbnü'l-Mibred, Ebu'l-Mehâsin Yusuf b. Hasen (v. 909), *Şerhu Gâyeti's-Sûl ilâ İlmi'l-Usûl*, (nşr: Ahmed el-Anzî), Beyrut, 2000.

İbnü'n-Neccâr, Muhammed b. Ahmed (v. 972), *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr*, I-IV, (nşr: Muhammed ez-Zuhaylî, Nezih Hammâd), Riyad, 1997.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velid el-Hafîd (v. 595), *ez-Zarûrî fî Usûli'l-Fıkh*, (nşr: Cemâleddin el-Alevî), Beyrut, 1994.

—————, *Tefsîru Mâba'dettâbia*, I-III, (nşr: Maurice Bouyges), Tahran, 1380.

—————, *Metafizik Şerhi (Telhîsu Mâba'de't-Tabîa)*, Muhittin Macit'in çevirisiyle birlikte, İstanbul, 2004.

İbnü's-Sââtî (v. 694), *Nihâyetü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl (Bedü'n-Nizâm)*, I-II, (nşr: Sa'd b. Garîr b. Mehdî es-Sülemî), Mekke, 1418-1419.

İbnü's-Serrâc, Ebu Bekr Muhammed b. Sehl (v. 316), *el-Usûl fî'n-Nahv*, I-III, (nşr: Abdülhüseyn el-Fitlî), Beyrut, 1999.

İbn Sîna (v. 428), *eş-Şifâ (Mantık)*, I-IV, (nşr: İbrahim Medkûr), tsz. byy.

—————, *eş-Şifâ (İlâhiyyât)*, (nşr: İbrahim Medkûr), tsz. byy.

—————, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, I-IV, (Nasîrüddin et-Tûsî'nin şerhiyle birlikte nşr: Süleyman Dünya), Beyrut, 1992.

—————, *en-Necât*, Dâru'l-Cîl, 1992.

İbn Teymiyye (v. 728), *er-Redd ale'l-Mantıkiyyîn*, I-II, (nşr: Refik el-Acem), Beyrut, 1993.

İbn Teymiyye (Abdüsselam) – İbn Teymiyye (Abdülhalim) – İbn Teymiyye (Ahmed b. Abdülhalim), *el-Müsevvede fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, (nşr: Ahmed b. İbrahim ez-Zervî), Beyrut, 2001.

İbnü't-Tilimsânî, Abdullah b. Muhammed Şerefüddin (v. 644), *Şerhu'l-Meâlim*, I-II, (nşr: Adil Ahmed Abdülmevcud – Ali Muhammed Muavvid), Beyrut, 1999.

İbn Vehb, Ebu'l-Hüseyn İshak b. İbrahim (v. 272), *el-Burhân fî Vücûhi'l-Beyân*, (nşr: Ahmed Matlûb – Hadice el-Hudeysî), 1967.

İcî, Adududdin (v. 756), *Şerhu'l-Muhtasar*, Bulak, 1316.

—————, *el-Mevâkıf*, Kahire, tsz.

İhvânü's-Safâ, *Resâil*, I-V, (nşr: Ârif Tâmir), Beyrut-Paris, 1995.

İmâd b. Yahya b. Ali, *Hâşiye ale't-Tasavvurât*, İstanbul, 1289.

İsâmüddin, İbrahim b. Muhammed Arabşah, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid*, tsz.

—————, *el-Atvel (Şerhu't-Telhîs)*, I-II, (nşr: Abdülhamid Hindâvî), Beyrut, 2001.

İsfahânî, Râgıb (v. 465), *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, (nşr: Safvân Adnan Dâvudî), Dimaşk – Beyrut, 1997.

İsfahânî, Şemsüddin Mahmud b. Abdurrahman (v. 749), *Şerhu'l-Minhâc li'l-Beyzâvî*, I-II, (nşr: Abdülkerim b. Ali en-Nemle), Riyad, 1999.

—————, *Beyânü'l-Muhtasar* (nşr: Muhammed Mazhar Bekâ), Mekke, 1986.

—————, *Metâli'u'l-Enzâr Şerhu Tavâli'i'l-Envâr*, İstanbul, 1305.

İsnevî, Cemalüddin (v. 772), *Nihâyetü's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Usûl*, I-IV, Âlemü'l-Kütüb, byy., tsz.

—————, *et-Temhîd fî Tahrîci'l-Furû ale'l-Usûl*, (nşr: Muhammed Hasen Heyto), Beyrut, 1984.

—————, *el-Kevkebü'd-Dürrî fîmâ Yüteharrec ale'l-Usûli'n-Nahviyye mine'l-Furûi'l-Fıkhîyye*, (nşr: Muhammed Hasen Avvâd), Amman, 1985.

İtkânî, Kivâmüddin Emir Kâtib (v. 758), *et-Tebyîn*, I-II, (nşr: Sâbir Nasr Mustafa Osman), Kuveyt, 1999.

Izutsu, Toshihiko (Mehdî Muhakkık ile birlikte ed.), *Mantık ve Mebâhis-i Elfâz*, Tahran, 1974.

—————, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, (çev: İbrahim Kalın), İstanbul, tsz.

İzzeddin b. Abdüsselam (v. 660), *Kavâidü'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, Beyrut, 1998.

İzmirî, Mevlânâ Mehmed (v. 1165) *Hâşiye ale'l-Mir'ât*, I-II, İstanbul, 1309.

Jackson, Sherman A., "Fiction and Formalism: Toward a Functional Analysis of *Usûl al-Fiqh*", *Studies in Islamic Legal Theory* (ed: Bernard Weiss) içinde, 177-201.

Johansen, Baber, *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Leiden, 1999.

Kadı Abdülcabbar (v. 415), *el-Muğnî* (Şer'iiyyât), (nşr: Taha Hüseyin), tsz., byy.

Kadızzâde, Hasen Hüsnî el-Mevsilî, *Tenvîrü'l-Burhân*, İstanbul, 1307.

Kâfiyecî, Muhyiddin Muhammed b. Süleyman (v. 879), *Kitâbu't-Taysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, (nşr. ve tercüme: İsmail Cerrahoğlu), Ankara, 1974.

—————, *el-Muhtasar fî İlmi'l-Eser* (*Risâletân fî Mustalahi'l-Hadîs* içinde; nşr: Ali Zevin), Riyad, 1987.

—————, *el-Ferah ve's-Surur* (nşr: E. Said Kaya), yayımlanmamış çalışma.

—————, *Neşâtu's-Sudûr* (nşr: E. Said Kaya), yayımlanmamış çalışma.

Kandemir, Yaşar, "İbn Hacer el-Askalânî", *DİA*, XIX, 514-531.

Kara, İsmail, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, İstanbul, 2001.

Kara Halil, Halil b. Hasen, *Hâşiye alâ Risâleti Mehmed Emin fî Ciheti'l-Vahde*, İstanbul, 1288.

—————, *Hâşiye ale'l-Fenârî*, İstanbul, 1272.

Karâfî, Şihâbüddin (v. 684), *Nefâisü'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*, I-IX, (nşr: Âdil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvid), Beyrut, 1999.

—————, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, Kahire, 1993.

—————, *el-Furûk*, I-IV, (nşr: Halil el-Mansur), Beyrut, 1998.

Kâtibî, Necmüddin Ali b. Ömer (v. 675), *Hikmetü'l-Ayn* (Mîrek el-Buhârî'nin şerhiyle birlikte), Kazan, 1892.

Kâtip Çelebi (v. 1070), *Keşfü'z-Zunûn*, I-II, (nşr: Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge), İstanbul, 1971.

—————, *Mizânü'l-Hak fî İhtiyâri'l-Ehak*, 1296 Mecmûa-yı Ulûm neşri (*İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü* içinde), İstanbul, 1990, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara.

Kaya, Eyyüp Said, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.

—————, “Fıkıh İçin Yeni Bir Alt-Disiplin Teklifi: Kâfiyeci'nin Mezheb İlmi ve *el-Ferah* ve *'s-Surur* ile *Neşâtu's-Sudûr* Adlı Eserleri”, yayımlanmamış çalışma.

Kayserî, Davud (v. 751), *Risâle fî İlmi't-Tasavvuf, er-Resâil* (nşr: Mehmet Bayraktar, Kayseri, 1997) içinde.

Keeton, G. W., *The Elementary Principles of Jurisprudence*, London, 1949.

Kelsen, Hans, *General Theory of Law and State* (İngilizce'ye çeviren: Anders Wedberg), Cambridge, 1949.

—————, *Pure Theory of Law* (İngilizce'ye çeviren: Max Knight), California, 1967.

Kelvezânî, Ebu'l-Hattâb (v. 510), *et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkh*, I-IV, (nşr: Müfid Muhammed Ebu Ameşe), Beyrut-Mekke, 2000.

Kestelî, Muslihüddin Mustafa (v. 901), *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid*, İstanbul, 1320.

Kılıç, Hulusi, “Belâgat”, *DİA*, V, 381-383.

Kılıç, Muharrem, *İslam Hukuk Metodolojisinde Nassların Lafzî Yorumu*, yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 1999.

Kirmastî, Yusuf b. Hüseyin (v. 900), *el-Vecîz fî'l-Usûl*, yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 797/1.

Kohler, Josef, *Philosophy of Law*, (çev: Adalbert Albrecht), New Jersey, 1969.

Köprülü, Fuad, “Türk Edebiyatı Tarihi'nde Usûl”, *Edebiyat Araştırmaları I* (İstanbul, 1989) içinde, sy. 3-47.

Kutluer, İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul, 1996.

—————, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İstanbul, 2001.

———, “Kâtip Çelebi ve Bilimler: *Keşfü’z-Zunûn*’un Mukaddimesinde “*el-İlm*” Kavramı”, *MÜİF Dergisi*, s.18, 2000, sy. 79-99.

Lâmişî, Mahmud b. Zeyd (v. 522), *Kitâb fî Usûli’l-Fıkh*, (nşr: Abdülmecid Türkî), Beyrut, 1995.

Lârî, Muslihüddin (v. 979), *Hâşiye alâ Şerhi Kâdımîr*, İstanbul, 1304.

Leyh, Gregory (ed.), *Legal Hermeneutics: History, Theory, and Practice*. Berkeley: University of California Press, 1992. (<http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft4779n9h2/>).

Lloyd, Dennis, *The Idea of Law*, Londra, 1966.

MacCormick, Neil, *Legal Reasoning and Legal Theory*, Oxford, tsz.

——— ve **Brown, Beverley**, “Law, philosophy of” In E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge, 1998, <http://www.rep.routledge.com/article/T001>.

Makdisi, George, *The Rise of Colleges*, Edinburgh, 1981.

———, *The Rise of Humanism in Classical Islam and The Christian West*, Edinburgh, 1990.

———, *Ibn Aqil – Religion and Culture in Classical Islam*, Edinburgh, 1997.

———, *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, Norfolk, 1991.

Mardin, Ebulula, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa*, İstanbul, 1946.

Marmor, Andrei, “The Nature of Law”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2001 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2001/entries/lawphil-nature/>.

———, “The Pure Theory of Law”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2002 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2002/entries/lawphil-theory/>.

Mâzerî, Muhammed b. Ali (v. 536), *Îzâhü’l-Mahsûl min Burhâni’l-Usûl*, (nşr: Ammâr et-Tâlibî), Beyrut, 2001.

Mehmed Emin Şirvânî, (*Haşiye*) *alâ Ciheti’l-Vahde*, İstanbul, 1308.

Mehmed Fevzi b. Ahmed, *Hulâsâtü’l-Mizân* (*Fenârî Şerhi*), İstanbul, 1296.

Melchert, Christopher, *The Formation of the Sunni Schools of Law*, Leiden, 1997.

Merdâvî, Alaüddin Ali b. Süleyman (v. 885), *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr*, I-VIII, (nşr: Abdurrahman b. Abdullah el-Cebrin, Avd b. Muhammed el-Karnî, Ahmed b. Muhammed es-Sirâh), Riyad, 2000.

Mesud, Muhammed Hâlid (Muhammad Khalid Masud), *İslâm Hukuk Teorisi*, (çev: Muharrem Kılıç), İstanbul, 1997.

—————, (Brinkley Messick ve David S. Powers ile birlikte, ed.), *Islamic Legal Interpretation*, Harvard, 1996.

Meybüdü, Kâdî Mîr Hüseyin b. Muîn (v. 909), *el-Meybüdü* (Şemsiyye şerhi), İstanbul, 1289.

Mill, John Stuart, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive / Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, London, 1930.

Mîrek el-Buhârî, Muhammed b. Mübârekşah (v. 784'den sonra), *Şerhu Hikmeti'l-Ayn*, Kazan, 1892.

Molla Fenârî, Muhammed b. Hamza (v. 834), *Fusûlü'l-Bedâi'*, I-II, İstanbul, 1289.

—————, *Aynü'l-A'yân*, İstanbul, 1325.

—————, *Misbâhü'l-Üns* (Şerhu Miftâhi'l-Gayb), tsz.

—————, *Fenârî* (İsagoci Şerhi), İstanbul, 1306.

Molla Gürânî (v. 893), *ed-Dürerü'l-Levâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Karaçelebizade, 81.

Molla Hüsrev (v. 885), *Mir'âtu'l-Usûl fî Şerhi Mirkâti'l-Vusûl*, İstanbul, 1289.

—————, *Hâşiye ale't-Telvîh*, (Tavdîh ve Telvîh ile birlikte), I-III, Kahire, 1324.

Molla Sadrâ (Sadreddin Şirâzî) (v. 1050), *Şerh ve Ta'lîka ber İlâhiyyât-ı Şifâ*, I-II, (nşr: Necefkalî Habîbî), Tahran, 1382.

Morrison, Wayne, *Jurisprudence: from the Greeks to Post-modernism*, Londra, 2000.

Murphy, Jeffrie G. – Coleman, Jules L., *Philosophy of Law (An Introduction to Jurisprudence)*, Colorado, 1990.

- Murtazâ el-Ensârî**, *Ferâidü'l-Usûl*, I-II, byy., tsz.
- Mustafa Cemâlüddin**, *el-Bahsü'n-Nahvî İnde'l-Usûliyyîn*, Bağdad, 1980.
- Müftizade**, Mehmed Sadık b. Abdurrahim Erzincânî, *Haşiye-i Tasavvurât*, İstanbul, 1310.
- Mütercim Asım Efendi** (v. 1235), *el-Okyanûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît* I-III, İstanbul, 1305.
- Nesefî**, Ebü'l-Berekât (v. 710), *Menârü'l-Envâr* (İbn Melek şerhi içinde), İstanbul, 1965.
- , *Keşfü'l-Esrâr Şerhu'l-Menâr*, I-II, Bulak, 1316.
- , *Şerhu'l-Müntehab fî Usûli'l-Mezheb*, (nşr: Salim Öğüt), tsz.
- , *Şerhu Muhtasari'l-Menâr fî İlmi'l-Usûl*, İstanbul, 1965.
- Nigerî**, Abdünnebî b. Abdürresul, *Düstûrü'l-Ulemâ*, I-IV, Beyrut, 1975.
- Nyazee, Imran Ahsan Khan**, *Theories of Islamic Law*, İslamabad, 1994.
- , *Islamic Jurisprudence*, İslamabad, 2000.
- Özdemir, İbrahim**, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık / Vaz' İlminin Temel Meseleleri*, İstanbul, 2006.
- Özen, Şükrü**, *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklîleşme Süreci*, yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 1995.
- Özlem, Doğan**, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İstanbul, 1986.
- Paçacı, Mehmet**, “Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair”, *İslâmî Araştırmalar*, VIII, s. 2, (Bahar Dönemi), 1995, sy. 85-97.
- Patterson, Dennis** (ed.), *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, Blackwell, 2000.
- Peczenik, Aleksander**, *On Law and Reason*, Dordrecht (Hollanda), 1989.
- , *Scientia Juris – Legal Doctrine as Knowledge of Law and as a Source of Law (A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence, IV)*, (ed. Enrico Pattaro), Dordrecht, 2005.
- , (ed., Lars Lindahl ve Bert van Roermund ile beraber), *Theory of Legal Science*, (11-14 Aralık 1983'te Lund/İsveç'te hukuk teorisi ve felsefesi hakkında düzenlenen sempozyum metinleri), Dordrecht, 1984.

———, “Juristic Definition of Law”, *Ethics*, LXXIV, s. 4 (July 1968), sy. 255-268.

Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (çev: Hakkı Hünler), İstanbul, 2004.

Pezdevî, Ebu'l-Usr Fahrü'l-İslâm (v. 482), *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl (Keşfü'l-Esrar içinde)*, I-IV, Beyrut, 1997.

Pezdevî, Ebu'l-Yüsr (v. 493), *Ma'rifetu'l-Huceci's-Ser'iyye*, (nşr: M. Bernand, E. Chaumont), IFAO, Kahire, 2003.

Posner, Richard A., *The Problems of Jurisprudence*, Harvard, 1990.

Ramazan b. Mehmed, *Şerhu Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid*, İstanbul, 1314.

Raz, Joseph, *The Concept of a Legal System*, Oxford, 2003.

Râzî, Fahreddin (v. 606), *el-Mahsûl*, I-VI, (nşr: Taha Câbir el-Alvânî), Beyrut, 1997.

———, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I-II, (nşr: Muhammed el-Mu'tasım Billah Bağdadî), Beyrut, 1990.

———, *el-Metâlibü'l-Âliye*, I-IX, (nşr: Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Beyrut, 1987.

———, *Şerhu'l-İşârât*, İstanbul, 1290.

Râzî, Kutbeddin, *Levâmi'u'l-Esrâr Şerhu Metâli'i'l-Envâr*, İstanbul, 1303.

———, *Şerhu's-Semsiyye*, İstanbul, 1288.

———, *Tasavvur ve Tasdik*, (Mir Zâhid Herevî'nin şerhiyle birlikte), İstanbul, 1310.

Refik el-Acem, *Mevsûatu Mustalahâti Usûli'l-Fıkh İnde'l-Müslimîn*, I-II, Beyrut, 1998.

Rehûnî, Ebû Zekeriya Yahya b. Musa (v. 773), *Tuhfetü'l-Mes'ûl fî Şerhi Muhtasari Münhete's-Sûl*, I-IV, (nşr: el-Hâdî b. Hüseyin Şübeylî, Dubai, 2002.

Rickman, H. P., *Anlama ve İnsan Bilimleri* (çev. Mehmet Dağ), Samsun, 2000.

Rizevî, Mustafa el-Kutb, *Şerhu'l-Burhan (li-Gelenbevî)*, İstanbul, tsz.

Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant*, Leiden, 1970.

Rottleuthner, Hubert, *Foundations of Law (A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence, II)*, (ed. Enrico Pattaro), Dordrecht, 2005.

Saçaklızade, Mehmed b. Ebi Bekr el-Mer'aşî (v. 1145), *Tertîbü'l-Ulûm*, (nşr: Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed), Beyrut, 1988.

Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd (v. 747), *et-Tavzîh*, I-II, (nşr: Muhammed Adnan Derviş), Beyrut, 1998.

San'ânî (v. 1182), *İcâbetü's-Sâil*, (nşr: Hüseyin b. Ahmed es-Siyâğî – Hasen Muhammed Makbûlî el-Ehdel), Beyrut-San'â, 1986.

Sartor, Giovanni, *Legal Reasoning – A Cognitive Approach to the Law, (A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence, V)*, (ed. Enrico Pattaro), Dordrecht, 2005.

Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, I-II, (çev. Baha Arıkan), İstanbul, tsz.

Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Hong Kong, 1991.

Scheppele, Kim Lane, “Legal Theory and Social Theory”, *Annual Review of Sociology*, XX, 1994, 383-406.

Schultz, Duane P. & Sydney Ellen, *Modern Psikoloji Tarihi* (çev. Yasemin Aslay), İstanbul, 2002.

Sehâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman (v. 902), *el-İ'lân bi't-Tevbîh limen Zemme't-Târih* (nşr: Frans Rosenthal), Beyrut, tsz.

Sekkâkî, Ebu Yakub Yusuf b. Muhammed (v. 626), *Miftâhu'l-Ulûm*, (nşr: Abdülhamid Hindâvî), Beyrut, 2000.

Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed (v. 562), *Kavâtü'u'l-Edille*, I-II, (nşr: Muhammed Hasen İsmail), Beyrut, 1997.

Semerkindî, Alâeddin (v. 539), *Mizânu'l-Usûl*, I-II, (nşr: Abdülmelik Abdurrahman es-Sadî), Bağdad, 1987.

Semerkindî, Şemsüddin (v. 690), *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, (nşr: Ahmed Abdurrahman eş-Şerif), Kuveyt, 1985.

Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed (v. 483), *Usûl*, I-II, (nşr: Ebu'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut, 1993.

—————, *Mebsût*, I-XXX, İstanbul, 1982.

Seydişehrî, Mahmud Es'ad, *Telhîs-i Usûl-i Fıkıh*, İstanbul, 1313.

- , *Usûl-i Fıkh Dersleri*, İstanbul, 1302.
- Seyyid Bey**, *Usûl-i Fıkh Dersleri*, I-II, İstanbul, 1328-1330.
- , *Medhal*, İstanbul, 1333.
- , *Usûl-i Fıkh Dersleri Mebâhisinden İrâde, Kazâ ve Kader*, İstanbul, 1338.
- Sıddık b. Hasen Han el-Kanûcî** (v. 1308), *Ebcedü'l-Ulûm*, I-III, (nşr: Ahmed Şemsüddin), Beyrut, 1999.
- , *Husûlü'l-Me'mûl min İlmi'l-Usûl*, İstanbul, 1296.
- Siyâlkûtî**, Abdülhakim b. Şemsüddin (v. 1067), *Hâşiye ale't-Tasavvurât*, İstanbul, 1288.
- , *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, İstanbul, 1266.
- , *Hâşiye ale'l-Hayâlî (alâ Şerhi'l-Akâid)*, İstanbul, 1270.
- Soeteman, Arend**, *Logic in Law*, Dordrecht, 1989.
- Stavropoulos, Nicos**, "Interpretivist Theories of Law", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2003 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2003/entries/law-interpretivist/>>.
- Summers, Robert S.**, "‘Is’ and ‘Ought’ in Legal Philosophy", *The Philosophical Quarterly*, c. 13, s. 51, Nisan 1963, sy. 157-161.
- Suyûtî**, Abdurrahman b. Ebi Bekr (v. 911), *el-İktirâh fî İlmi Usûli'n-Nahy*, (nşr: Ahmed Subhi Furat), İstanbul, 1975-1978.
- Sübkî, Ali b. Abdülkâfî – Sübkî, Tâceddin**, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, I-III, Beyrut, tsz.
- Sübkî, Taceddin** (v. 771), *Ref'u'l-Hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*, I-IV, (nşr: Ali Muhammed Muavvid – Adil Ahmed Abdülmevcud), Beyrut, 1999.
- Şâfiî**, Muhammed b. İdris (v. 204), *er-Risâle*, (nşr: Ahmed Muhammed Şakir), Beyrut, tsz.
- Şâtıbî**, Ebu İshak (v. 790), *Muvâfakât*, I-II, (nşr: Abdullah Dıraz), Beyrut, 1996.
- Şehrezûrî**, Şemsüddin (v. 687'den sonra), *Resâil eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, I-III (nşr: Necip Görgün), İstanbul, 2004.
- , *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, (nşr: Hüseyin Ziyâî Turbetî), Tahran, 1380.

Şentürk, Recep, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*, İstanbul, 1996.

Şevkânî, Muhammed b. Ali (v. 1250), *İrşâdü'l-Fuhûl*, I-III, Mekke-Riyad, 1997.

Şevkî, Ahmed b. Abdullah, *Hâşiye (Şevkî) ale'l-Fenârî*, İstanbul, 1292.

Şîrâzî, Ebu İshak (v. 476), *et-Tabsıra fî Usûli'l-Fıkh*, (nşr: Muhammed Hasen Heyto), Dimaşk, 1983.

—————, *el-Lüma' fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrut, 2001.

—————, *Şerhu'l-Lüma'*, I-II, (nşr: Abdülmecid Türkî), Beyrut, 1988.

Şîrâzî, Nâsır Mekârim, *Envâru'l-Usûl*, (nşr: Ahmed el-Kudsî), I-III, Kum, 1424.

Taftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer (v. 793), *et-Telvîh ale't-Tavdîh (et-Tavdîh ile birlikte)*, I-II, Beyrut, 1998.

—————, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, (Şerhu'l-Muhtasar ile birlikte), Bulak, 1316.

—————, *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, İstanbul, 1309.

—————, *Şerhu'l-Makâsıd*, I-V, (nşr: Abdurrahman Umeyre), Beyrut, 1989.

—————, *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul, 1271.

—————, *Şerhu'l-İzzî*, İstanbul, 1292.

Taşköprüzade, Ahmed b. Mustafa (v. 960), *Miftâhu's-Saâde*, (nşr: Ali Dahruc), Beyrut, 1998.

—————, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I-II, İstanbul, 1313.

—————, *Şerhu'l-Fevâidi'l-Gıyâsiyye*, İstanbul, 1312.

Tehânevî (v. 1119), *Keşşafu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulum*, I-II, (nşr: Refik el-Acem), Beyrut, 1996.

Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed (v. 771), *Miftâhu'l-Vusûl ilâ Binâi'l-Furû ale'l-Usûl*, (nşr: Abdülvehhab Abdüllatif), Beyrut, tsz.

Timurtâşî, Muhammed b. Abdullah el-Gazzî (v. 1007'den sonra), *el-Vusûl ilâ Kavâidi'l-Usûl*, (nşr: Muhammed Şerîf Mustafa Ahmed Süleyman), Beyrut, 2000.

Tûfî, Necmüddin Ebu'r-Rebî' (v. 716), *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I-III, (nşr: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut, 1987.

Tur, R. H. S., "What is Jurisprudence?", *The Philosophical Quarterly*, XXVIII, (Nisan 1978), no: 111, 149-161.

Tûsî, Nasîrüddin (v. 672), *Tecrîdü'l-İ'tikâd*, (nşr: Muhammed Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî), byy. 1407.

—————, *Telhîsu'l-Muhassal*, Beyrut, 1985.

—————, *Hallü Müşkilâtî'l-İşârât*, (*el-İşârât* ile birlikte), I-IV, (nşr: Süleyman Dünya), Beyrut, 1992.

—————, *Ahlâk-ı Nâsirî* (çev: Anar Gafarov – Zaur Şükürov), İstanbul, 2007.

Urmevî, Taceddin (v. 656), *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl*, I-II, (nşr: Abdüsselam Mahmud Ebu Nâci), Bingazi, 1994.

Vankulu Lügatı I-II, – Cevherî'den Mustafa el-Vânî, İstanbul, 1217.

Vidinî, Mustafa b. Yusuf b. Salih (v. 1271), *Takrîru Mir'ât*, İstanbul, 1311.

Weiss, Bernard G., *The Spirit of Islamic Law*, Georgia, 1998.

—————, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Âmidî*, Salt Lake City, 1992.

—————, (ed.), *Studies in Islamic Legal Theory*, Leiden, 2002.

—————, "Exotericism and Objectivity in Islamic Jurisprudence", *Islamic Law and Jurisprudence* (ed. Nicholas Heer) içinde, 53-71.

—————, "A Theory of the Parts of Speech in Arabic (Noun, Verb and Participle): A Study in 'İlm al-Wad'", *Arabica*, XXIII, 1976, sy. 23-36.

Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard, 1976.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-IX, İstanbul, tsz.

—————, *Makaleler*, I-II, (nşr: A. Cüneyd Köksal – Murat Kaya), İstanbul, 1997-1998.

Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlu'l-Fıkıh)*, (çev. İbrahim Kafî Dönmez), Ankara, 1999.

Zenbilli Ali Cemâlî (v. 932), *Tenvîrü'l-Usûl*, yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Aşîrefendi, 86.

Zencânî, Şihâbüddin Mahmud b. Ahmed (v. 656), *Tahrîcu'l-Furû ale'l-Usûl*, (nşr: Muhammed Edîb es-Sâlih), Riyad, 1999.

Zerkeşî, Bedrüddin (v. 794), *el-Bahru'l-Muhît*, I-IV, (nşr: Muhammed Muhammed Tâmir), Beyrut, 2000.

—————, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I-IV, (nşr: Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut, 2001.

Zihni Efendi, *Usûlü'l-Fıkıh*, İstanbul, 1306.

Zysow, Aron, *The Economy of Certainty*, yayınlanmamış doktora tezi, Harvard University, 1984.