

Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a

Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası

Âlimler, Müesseseler
ve Fikrî Eserler
XVIII. Yüzyıl

CİLT 1



Zeytinburnu Belediyesi Kùltür Yayınları
Kitap No: 53

Yayın Koordinatörü
Erdem Zekeriya İskenderođlu
Nurullah Yıldız

Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a
Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası
(Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVIII. Yüzyıl

Editörler
Ahmet Hamdi Furat
Nilüfer Kalkan Yorulmaz
Osman Sacid Arı

ISBN 978-975-2485-14-3
TC Kùltür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 40688

1. Baskı
İstanbul, Aralık 2018

Kitap Tasarım **Salih Pulcu**
Tasarım Uygulama **Recep Önder**

Baskı-Cilt **Seçil Ofset Matbaacılık**
Yüzyıl Mh. Matbaacılar Sitesi 4. Cadde No: 77
Bağcılar İstanbul
Sertifika No: 12068



444 1984

www.zeytinburnu.istanbul

Geleneğin Son Halkası: Hâdimî'nin *Mecâmi'ü'l-Hakâ'ik* adlı Eseri ve Usul'de Güncel Bilgi Meselesi ya da Bugün Fıkıh Usulünü Hangi Eserlerden Okumalıyız?

Mürteza Bedir

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Özet

18. yüzyılda Osmanlı ilim çevrelerinin önde gelen isimlerinden Hâdimî velud bir müellif olup tefsir, furu-ı fıkıh, usûl, tasavvuf ve mantık gibi çeşitli alanlarda çok sayıda eser kaleme almıştır. Bunlar içinde en fazla öne çıkarılabilecek fıkıh usulüne ilişkin *Mecâmi'ü'l-hakâ'ik* isimli eseridir. Son derece muhtasar olmasına rağmen Hanefî usul geleneğindeki tartışmalara ilave olarak kelamcı usul geleneğinde ele alınan birçok meseleyi ele alması ve usul literatüründe alışılmadık biçimde küllî kaideleri ihtiva etmesiyle oldukça kapsayıcı hale gelen bu eser, yazıldığı dönemden itibaren Osmanlı ilim çevrelerinin ilgisine mazhar olmuştur. Öyle ki, 18. yüzyıldan itibaren *Menâr*, *Tavdîh* ve *Mir'ât* gibi usul eserlerinin yanında Osmanlı medrese müfredatına dâhil edilmiş, Mekteb-i Hukuk'ta ders kitabı olarak tercih edilmiş, birçok defa basılmış, iki kere Türkçeye tercüme edilmiş, Mahmud Esad'ın *Telhîs-i Usûl-i Fıkıh*'ı ve Sava Paşa'nın *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt* isimli eseri gibi Osmanlı'nın son döneminde telif edilen eserleri etkilemiş, 19. yüzyılın tartışmalarında kendisine atıfta bulunulmuştur. Bu çalışmada mezkur eserin Hanefî usul geleneğindeki yeri ve yazarı Hâdimî'nin usul tasavvuru tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh Usulü, Hâdimî, *Mecâmi'ü'l-Hakâ'ik*.

The Last Ring of the Tradition: Khadimî's Majami' al-haqâ'iq and the Issue of Updated Knowledge in Usul al-Fiqh or What Works of Usul al- Fiqh should be Read Today?

Abstract

A prominent Ottoman scholar of the 18th century and a prolific writer, Khadimî authored numerous works in a range of fields including as tafsir, furû' al-fiqh, usul al-fiqh, tasavvuf and logic. Of these the most outstanding is undoubtedly *Majami' al-hakâik* which is about Islamic legal theory. Although too concise and condensed, it covers, in addition to the issues of the Hanafi tradition of legal theory, lots of issues discussed in the tradition of usul called mutakallimin and Islamic legal maxims the last of which is unusual in the literature of Islamic legal theory. That makes it also comprehensive in terms of the issues dealt with. Thus, since written it has attracted the attention of the Ottoman scholars so much so that it has been included in the curriculum of the Ottoman madrasas alongside such books of usul as *Manar*, *Tawdih* and *Mir'ât*, chosen as the textbook in Maktab-i Hukuk for the course of legal theory, printed many times, translated into Turkish twice, affected the works written by the late Ottoman scholars such as *Talhîs-i Usul-i Fiqh* of Mahmud Asad and *A Study on the Theory of Islamic Law* of Sava Pasha, and addressed to in the discussions of the following century. In this work I will analyze the place of the aforementioned book in the Hanafi tradition of usul and how its author Khadimî conceived the discipline of usul.

Keywords: Islamic Law, Usul al-fiqh, Khadimî, *Majami' al-hakâik*.

Bilgi Anlayışında Değişim ve Fıkıh Usulü İlminin Yeri

İslam ilim geleneğinin Batı ilim geleneğiyle karşılaşma sonunda sessiz sedasız aramızdan ayrıldığını söyleyebiliriz. Eskiler 'marifet iltifata tabidir' derlerdi. Müslümanlar medresenin ilim anlayışına itibarı bıraktıkları andan itibaren medrese bilgisinin ve dolayısıyla 1200-1300 yılda adım adım inşa ettikleri bilgi anlayışlarını ve bu bilgi anlayışının "güncel en son bilgisini" unutulmaya büyük ölçüde mahkum ettiler. Bunun yerine ikame ettikleri bilgi anlayışını ne kadar edindikleri ayrı bir meseledir. Ancak edindikleri varsayımından hareket ederek şunu söylemek mümkündür: Batı medeniyetinden gelen yeni bilgi anlayışını kendilerine ait bir şeymiş gibi kurmaya başladıktan sonra eski bilgi anlayışını "dinî bilgi" olarak niteleyip "dinî olmayan bilgi"den ayrı bir yere koydular. Artık dinî bilgi ve dinî olmayan bilgi ayrımı genel geçer bir varsayımdır. Dinî olmayan bilgi ya da seküler bilgi

pozitif olanı esas aldı ve akademik bilgi ile özdeşleşti. Dinî bilgi-dinî olmayan bilgi ayrımını İslam geleneğindeki “dinî-dünyevi bilgi” ya da “aklî-şer’î bilgi” ayrımı gibi görünse de aslında tam olarak bu ayrıma tekabül etmez. Zira İslam geleneğindeki dinî/şer’î bilgi bir medeniyetin kendine özgü geleneğinin bilgisi anlamına gelirken akli bilgi insanlık ailesinin ortak aklının/düşünüşünün ürünü olan bilgileri içermektedir.¹ Birincide esas olan vahiy/gelenek bilgisi ilkesinden hareket edip beşeri yorum yöntemi ile bir bilgi sistemi geliştirmektedir. Bu yöntemle elde edilen bilgi İslam geleneğinde diyanet, hukuk, siyaset, ahlak, antropoloji, sosyoloji ve benzeri bugün sosyal veya beşeri bilimler içinde görülen pek çok alanı disipline etmekteydi. Bugün ise dinî bilgi dendiğinde sadece diyanet alanı kastedilmektedir. Bu önemli farkı farketmeden sanki aynı anlamı kasteder gibi ‘dinî’ ifadesini kullanmak ciddi anlama/kavrama sorunları doğurmaktadır. İslam ilim geleneğinde bu son türden bir ayırım asla kabul edilmemişti. Ama 20. yy. başından itibaren kurmaya giriştiğimiz yeni müesseselerde esas alınan bilgi, dinî olanı ya tamamen dışarıda bırakmakta ya da “diyanet” alanıyla sınırlandırmaktadır. Böyle olunca sivil olan, dinî bilgi kapsamı dışına çıkarılmış oluyordu. Fıkıh ve fıkıh usulü ilimleri de önceki taksonomide dinî/şer’î bilgi içinde yer aldığı için bu yeni ama tamamen farklı bir içeriğe sahip olan “dinî bilgi” sınıfına dahil edildi. İlahiyat alanı o sebeple modern üniversitenin kompartımanlarından birine yerleştirilmiş ve fıkıh-fıkıh usulü de bunun altına konmuştur. Önceki sistemde ise belirtildiği gibi dinî bilgi; diyanet, hukuk, etik ve benzeri disiplinlerin tümünü ilgilendiren bir kapsama sahipti.

Modernleşmenin fıkıh/fıkıh usulüne faturasını bu sebeple iki noktada toplamak mümkündür: Alan daralması ve buna bağlı olarak sınırlı bir iltifat mazhar olma. Birinci faturanın genişçe ele alınmasını başka bir vakte havale edip ikincisine odaklanacağız: İltifatı kaybetmenin faturasına.

Başlangıçta fıkıh usulü aslında son devir Osmanlı elitlerinin aşırı ilgisine mazhar olmuştu; gerek sosyal bilimi Müslüman çevrede kurma girişimleri, gerekse modern batılı seküler felsefenin hikmet adıyla İslam dünyasına getirilmesini isteyenler fıkıh usulünün tefekkürüne başvurmanın iyi bir yol olacağını düşündüler. *Mecelle*yi hazırlayan Tanzimat elitleri fıkıh usulüne başvurular; yeni bir fıkıh dolayısıyla ahlak ve hukuk bilimi için fıkıh usulünün gerekliliğini savundular. ² Ziya Gökalp daha da ileri giderek top-

1 İbn Haldun, Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed Derviş, Dimeşk: Darü'l-Belhi, 1425/2004, II, 171-2.

2 Mazbatadaki ifadeler ve kavâid-i külliyyenin eserin başına yerleştirilmesi bunun göstergelerindedir.

lumsal temelli bir fıkıh usulünü önerdi.³ Hatta Abdullah Cevdet batıcılığın içtihat kavramıyla temellendirilmesi gerektiği kanaatindeydi. 1924 reformu sonrasında Hukuk Fakültesi İslam'a ve eski bilgi dünyamıza referans yapan her türlü unsuru programından silerken bir süre fıkıh usulünü müfredatına aldı. Ancak bu iltifatın pek çok kesimler açısından geçici ve konjonktürel olduğu çok kısa zaman sonra anlaşıldı. Sonuçta İlahiyat/diyanet alanındaki iltifat dışında fıkıh usulüne olan ilgi kayboldu. İlahiyat/diyanet alanındaki iltifat kenarda kalanların iltifatı olup İslam toplumlarının odağında yer alan bir iltifat olamadı. Aksine bu ilahiyat ile uğraşanların diyanet sınırları içindeki bir tefekküründen ibaret bir ilgi olarak kaldı.

İlahiyat iltifatının da zamanla kaybolduğunu/kaybedildiğini biliyoruz. Tekrar ve yeniden ilahiyat alanındaki iltifatın ortaya çıktığı 1950 sonrası Türkiye'sinde fıkıh usulü yeniden kurulduğundan artık bunu yeniden kuracak ne kadro, ne bilgi birikimi ne de tefekkür derinliği kalmıştı. Bu sebeple bu ilmi yeniden kurmaya girişenler haklı olarak Türkiye'den önce modern üniversite ve akademilerde bu bilgi alanını kurmuş olan yerlere başvurular. Başta Ezher olmak üzere Arap ve İslam Dünyasında 20. yüzyılın ortalarında gelişen yeni bir fıkıh ve fıkıh usulü edebiyatı ile oryantalist çalışmaların fıkıh-fıkıh usulü alanında ürettiği edebiyat, Türkiye Din Öğretimi kurumlarında fıkıh usulü alanını ve edebiyatını oluşturmanın kaynakları oldular. Gerçi Tanzimat sonrası yeni Türkçe ders kitabı yazma geleneğinin ürettiği bazı eserlere de henüz oluşmakta olan İslam eğitim kurumlarının ders kitabı ihtiyacını karşılama amacıyla başvurulmuştu. Seyyid Bey (ö. 1925), Ali Haydar Efendi (ö. 1903) ve benzeri son dönem Osmanlı fıkıh usulü ders kitabı yazarlarının eserleri Türkiye'de özellikle geleneksel İslami ilimlerle iştigal edenlerce bilinmekte ve okunmaktaydı. Bu sırada özellikle Yüksek İslam Enstitülerinin geleneksel çevrelerle sıkı bir ilişki içinde olduğunu hatırlamamız gerekir. Geleneksel ilim çevrelerinde fıkıh usulünün klasik eserleri de eski usul tedris edilmeye devam ediyordu. Ancak Arap İslam Dünyasında 20. yüzyılın başlarından itibaren yazılmaya başlanan Usulü'l-fikh adlı çalışmalar ve bunların bir kısmının Türkçe çevirileri geleneksel usul eserlerine olan ilgiyi her geçen gün söndürmeye başladı. Bunun en önemli nedeni muhtemelen şudur: Klasik fıkıh usulü eserleri, bilindiği gibi, uzun bir eğitim sürecinin sonunda yani belirli metinlerin tamamlan-

3 İctimaî usul-i fıkıh tartışmaları için bkz. Recep Şentürk, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim: Türkiye ve Mısır Örneği*, İstanbul: İz Yayınları, 1996, s. 143-154; Sami Erdem, "Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usulü Kavramları", Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2003, özellikle ikinci ve üçüncü bölümler.

masından sonra tedris edilmekteydi. Öğrenci ancak bu ön eğitimi başarılı bir biçimde tamamladığında klasik fıkıh usulü metinlerini anlayacak seviye ve olgunluğa erişmekteydi. Yüksek İslam Enstitüleri/İlahiyat Fakültelerinde ise zaten öğrenci klasik bir tarzda eğitim görmediği ve gerekli ilimleri Arapça metinlerinden eski usule göre tedris etmediği için fıkıh usulünün klasik metinlerini okuyup anlayabilmesi zaten zordu. Bütün bu gelişmeler medrese eğitim sürecinin orta ve ileri düzeyinde okutulan pek çok kitabın zamanla artık ders kitabı olarak okunmadığı bir duruma yol açmış ve nihayet klasik fıkıh usulü eserleri anlaşılması güç zor metinler şeklinde algılanmıştır. Bu sebeple olsa gerek klasik medrese eğitimini sürdürdüğünü iddia eden pek çok kurum da bu metinleri ya müfredatlarından çıkarmışlar ya da geleneksel müfredatı devam ettirme adına yüzeysel olarak okumaya devam etmişlerdir. Hatta geleneksel eğitimde çoğu kez alet ilimleri ile çok meşgul olmaktan kaynaklanan bir yorgunluk ve yılgınlık sebebiyle fıkıh usulü eserleri okunamamakta ya da eksik okunmaktaydı. Bu sebeple hemen hemen tüm geleneksel ve modern İslam eğitim kurumlarında fıkıh usulü ilmi genellikle Abdülkerim Zeydan'ın *el-Vecîz* adlı eseri ya da benzeri eserler üzerinden tedris edilir hale gelmiştir. Hiç şüphesiz bu ifadeler genelleme içerdiği için eleştirilebilir; ama en azından anlattığım olgunun genel bir eğilim olduğuna herhalde itiraz edilemez. En son ilginç örneklerden biri *Şerhu'l-Akâ'id* adlı kalam eserinin geleneksel medrese eğitimini sürdürdüklerini iddia eden kurumların pek çoğunun müfredatından çıkarılmış olmasıdır.

Klasik ve Yeni Usul Eserleri

Bu gelişmelerin, yani söz konusu metinlerin terkedilmesinin bir ilerleme olarak görüldüğü söylenebilir. Şöyle bir varsayım herhalde düşünülmüştür: klasik eserler karmaşık ve dolambaçlı bir dil ve anlatıma sahip olduğu için bu ilmi klasikler yerine yukarıda bahsettiğimiz yeni fıkıh usulü edebiyatı daha iyi verebilir. Bu yeni eserler ilmin özünde bir değişiklik yapmaksızın fıkıh usulünü daha anlaşılır, daha kolay ve daha olması gereken şekilde yani mezhep taassubundan uzak bir biçimde sunmaktadırlar. Klasik eserler ise fıkıh usulünün esasıyla ilişkili olmayan bir takım aklı argümanlar, yorum ve düşünceler, mantıkî kavram ve önermeler, felsefî izahlar, entelektüel karmaşıklıklar içermektedir. Bunlar fıkıh usulünün esasına taalluk eden şeyler olmayıp belki gereksiz bir entelektüellik/felsefe yapma içermektedir. O halde bu ilmi gereksiz unsurlardan ayıklamak herhalde onu daha ileri bir düzeye taşımak ve heybesindeki gereksiz yüklerden kurtarmak olarak görülmüştür.

Bu yaklaşım fıkıh usulü ilmini, geleneksel niteliğinden başka bir şey olarak tasavvur ediyordu. Kısaca başka bir çalışmada göstermeye çalıştığım gibi⁴ bu yaklaşım fıkıh usulü ilmini içtihat ile fıkıh kabullerini gözden geçirecek yeni bir fıkıh üretmenin aracı/yöntemi şeklinde anlıyordu. Bu nedenle klasik eserlerdeki gereksiz entelektüelliğe bir mana veremiyordu. Dahası fıkıh usulü eserlerinin neden bir mezhebe göre yazıldığını da anlamakta güçlük çekiyordu. Bu meseleyi bir tarafa bırakarak klasik ve modern fıkıh usulü eserleri arasındaki uçurum diye nitelediğim bir boşluğa işaret etmek istiyorum. Şöyle ki, fıkıh usulünün yeni eserleri kendilerini klasik fıkıh usulünün bir devamı olarak görüyorlar; bu konuda hiçbir tereddütleri yok gibi. Ama gerçekte derinden incelendiğinde bu iddianın tam olarak doğru olduğunu söylemek zordur; hatta yanlış olduğunu göstermek daha kolaydır. Zira fıkıh usulü eserlerinin klasik içeriğinde mevcut pek çok soru, bilgi ve bölümün yeni eserlerde hiç yer almadığını söyleyebiliriz. Aynı şekilde klasik eserlerde olmayan ve ancak 19.-20. yüzyıldaki genel olarak İslam ilimleri özelde fıkıh alanındaki gelişmelerin yol açtığı yeni fikhî söylemin etkisini bu eserlerde bariz bir biçimde görmek mümkündür. Bu bağlamda yeni fikhin yöntemi haline gelen görüşler arasında 'serbest seçme' yapma usulüne özellikle dikkat çekmek gerekir. Bu yöntem görünüşte fıkıh usulünün yol haritasını izliyor görünse de gerçekte fikhin özgün yöntemi olmaktan çok yeni fikhin yansımasından ibarettir. Yeni fıkıh kendisine meşruiyet kazandırmak için mezheplerin kurumsallaşması öncesi dönemi altın çağ olarak tanımlamış ve yeni fıkıh usulü de buna zemin oluşturma görevini üstlenmiştir. Benzetmek gerekirse, fizik biliminin tarih boyunca ortaya koyduğu bilimsel birikim bir gelişme değil de sanki yanlış bir yol olarak tanımlansa ve yeni fizik yapabilmek için fiziğin Eflatun-Aristo zamanındaki ilk başlangıç haline dönme çağrısı yapılırsa böyle bir çağrı saçma ve gereksiz bulunurken söz konusu olan kelimeler ya da fıkıh olduğunda bu yaklaşım adeta ideal bir yöntem olarak tebcil edilmektedir. Bu durum aslında aydınlanma söyleminin İslam düşünce tarihine herhangi bir haklı gerekçe aranmaksızın körü körüne taşınmasının neticesidir; adeta 19.-20. yüzyılları derin ve yaygın bir irrasyonel durumdan uyanma, bir aydınlanma dönemi olarak görüp öncekilerin bu rasyonaliteyi yakalayamadıkları varsayılmaktadır. Nasıl ki, Aristo'nun Fizik kitabı fiziğin ilk başlangıcını temsil etmesi bakımından önemli ve yaratıcılık içeren bir eserdir ve bu onun sonraki gelenler

4 Murteza Bedir, "Kelamcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", *İslam Araştırmaları Dergisi*, İSAM Yayınları, 20 (2013), s. 65-97; a.y., "Fıkıh Usulü Tasavvurunda Büyük Değişim: Fıkıh Usulü Ders İçeriği Üzerinden Bir İnceleme", *Kelam İlmi ve İslam Hukukunda İçerik Sorunları*, ed. İlyas Çelebi, Mehmet Bulgen, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017, s. 305-337.

tarafından aşularak geliştirilmesine mani bir durum değildir; aynı şekilde Şeybanî'nin fıkıh eseri fıkıhın ilk halini temsil eder, sonraki hali ondan çok daha gelişmiş, değişmiş ve olgunlaşmıştır. İşte bu basit gözlem bile yeni usulün mezhep öncesi dönemi idealleştirmesinin ve halihazırda o dönemin yönteminin kullanılması gerektiğini söylemesinin bir manası ve mantığı olmadığını göstermeye yeter.

Fıkıh Tarihini Yeniden Düşünmek

Bu bahsi daha fazla uzatmadan yeni fıkıh usulü eserlerinin fıkıh usulü adı verilen ilmin milenyumu aşan birikimini yansıtır yansıtmadığı sorusuna dönmek istiyorum. Yeni fıkıhın bu disiplinin mezhep (hukuk okulu) eliyle kurumsallaşması öncesi dönemi idealleştirmesi 20. yüzyılı İslam hukukçularını (artık fakihleri yerine İslam hukukçuları adını tercih etmek gerekiyor) fıkıh tarihini modern-öncesi dönemde görülmemiş bir tarzda yazmasına yol açtı. Buna göre fıkıh sahabe, tabiin, tebe-i tabiin döneminde mutlak içtihadı hazırlık döneminin ardından müçtehit imamlar döneminde mutlak içtihat asrına girdi.⁵ Onların öğrencileri de kısmen bu asra dahil olsalar da bir sonraki nesilden itibaren fakihler mezhep adı verilen bir kişi/bir kaç kişinin görüşleri bütünü 'taklit' eder hale geldiler. Böylece 9. yüzyılda başlayan bir taklit hastalığı 19. yüzyılın sonuna kadar sürdü ve nihayet mezhep-temelli fıkıhın terkedilmesiyle fıkıh yeniden 9. yüzyıl öncesi ideal/altın çağa dönmeye ve taklit-taassup hastalığına son vermeye herkesi çağırma başladı. Bu söylemin hâkim fıkıh anlayışı haline geldiğini biliyoruz. Bu büyük fıkıh tarihi anlatısı fıkıhın 9.-19. yüzyıllar arası 10 asrını ama özellikle son beş asrını zaman zaman örtülü bir biçimde zaman zaman da açıkça karanlık çağ olarak nitelemiştir. Ne yazık ki bu aslında Batılı büyük tarih anlatısında hâkim olan altın çağ-karanlık çağ karşıtlığı kurma anlayışının İslam medeniyet tarihine taşınmasından başka bir şey değildir.

Bir ilmin tarihine ilişkin tasavvurlar aslında o ilmi nasıl gördüğünüzü/okuduğunuzu gösteren en önemli göstergelerden biridir; tarih sadece geçmişte olan biteni anlatmaktan ibaret değildir; belki şimdiyi ve geleceği nasıl okuduğunuzu/okumak istediğinizi yansıtan kurgular içerebilir. Aradaki 1000 yıl fıkıhın hangi aşamalardan geçtiği, yeni meydan okumaları göğüslemek için hangi değişim mekanizmalarını kullandığı ve yeni durum ve coğrafyalara nasıl uyum sağladığı kısaca 10 asırlık fıkıh birikiminin farklı fıkıh okulları açısından nasıl dönemlendirileceği ve benzeri sorular yeni fıkıhın tarih

5 Örnek olarak etkili bir metin olduğu için bkz. Abdülvehhab Hallaf, *Hülâsatü Târihi't-Teşri'i'l-İslâmi*, Kuveyt: Darü'l-Kalem, t.y.

tasavvurunda üzerinde durulmayan önemsiz sorular olarak görülmüştür. Bu yüzden ki yeni fıkıh, klasik fıkıhta olduğu gibi şer'î hükümlerin iç mantığına odaklanmak ve onların dayandığı asılları (usulü) çıkarmak yerine delili merkeze alan bir tercih yöntemini benimsemiştir; hatta bu yöntem geçmiş fıkıhta genellikle hoş karşılanmayan telifi de yoğun bir biçimde suiistimal etmiştir. Fıkıhın geçmişteki tüm fakihlerin görüşlerinin bir araya getirilmesi ve ardından bu görüşlerden birini, genellikle zamanın ruhuna/ insanların faydasına olanını fıkıh usulündeki deliller yardımıyla tercih etme yöntemini benimsemiş olması fıkıhı kesinlikle yeni bir devreye sokmuştur. Bu, zannedildiği gibi altın çağa dönmek olmayıp belki ona öykünmekle birlikte esasen modernleşmenin yarattığı meydan okuma karşısında fıkıhın geleneksel mezhep temelli yöntemini bırakmak onun yerine mezhepler/içtihatlar havuzundan bir görüşü tercih etmek şeklinde yeni bir yaklaşımdır.

Mezhep ve Fıkıh Usulü

Yeni fıkıhın yol açtığı önemli tasavvur değişimlerinden bir diğeri de mezhebin yanlış anlaşılmasıdır. Mezhep bir taraftan hukuk istikrarını temin ederken diğer yandan içtihatları öznellikten korumak amacıyla fıkıh ilmini, teori ve yöntemle disiplin etmeye çalışan bir okul/ekol idi. Zannedildiği gibi mezhep içtihat ve istidlalden uzaklaşmak olmayıp belki içtihadın kurumsallaşmasını, bilimsel bir temele kavuşmasını, dolayısıyla değişimin sürdürülebilir meşru bir çerçeveye oturtulmasını sağlıyordu. Fıkıh okulları tarih boyunca sürekli kendisini yenileyen yapılar olmuştur; aksi halde büyük İslam devletlerinin ahlak, hukuk ve siyasetlerini bu kadar uzun süre yönetemezlerdi.

Mezhep, hüküm üretimini fıkıh usulünün belirlediği delillere göre değil kendi çerçevesini çizdiği bir yöntemle yapmaktaydı. Mezhep fıkıh öğrencisine belirlediği ilk, orta ve ileri metinler aracılığıyla fıkıh öğretisinin bütün bölümlerini öğretirken aynı zamanda fıkıhın düşünme mantığını da öğretmekteydi. Yükseköğretimden mezun olan fakih adayını mezhep bir sonraki aşamada fıkıh hükümlerini kaza-fetva kurumları ile yetiştirmekte ve nihayet bu süreçte mezhep doktrininde yetkinleşen fakih kadı-müfti olarak görev almaktaydı. Kadılık ve müftilikte ilerleyen bazı fakihler, mezhebin çerçevesini çizdiği hukuk doktrininde içtihadi hükümler verme yetkisine sahip otoriteler olarak öne çıkmakta ve nihayet bunların verdikleri yeni meselelere ilişkin fetvalar zamanla mezhebin doktrinine dahil olmaktaydı. Bu mezhep yöntemi değişimin yönetilmesini daha etkin ve güvenli bir biçimde yürüttüğü için 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam etti.

Mezhep ve Fıkıh Doktrininin Gelişimi

Bu bahsi kapatmadan önce üzerinde duracağımız bir başka husus da mezhep doktrininde mevcut görüşlerin nasıl son kullanıma uygun hale getirildiği meselesidir. Bir örnek mesele üzerinden anlatmak gerekirse, bey' bi'l-vefa veya muamele-i şer'iyeye adı verilen akit türlerine ilişkin Osmanlı tecrübesini ele alabiliriz. Birincisine ilişkin fıkıh eserlerinde şöyle bir bilgi yer almaktadır: Belh uleması –ki bu 4./10. yy.da yaşamış Belhli fakihlerdir- insanların ihtiyacından dolayı vefaen satışı caiz görmüşlerdir. Bu fetva konu her açıldığında standart olarak tekrar edilmiş ama arkasında onun fasid veya caiz satış yahut rehin gibi değerlendirildiği ya da bunların tümünü içeren bir yeni mürekkep akit türü olduğuna dair görüşler sıralanmıştır. Ancak mezhep doktrinin son kullanıcı için uygulamasına baktığımızda vefaen satışın meşru ve bağlayıcı bir akit türü olarak tescil edildiğini, arkasındaki tartışmanın müsteftiye yansıtılmadığını, bilakis ona bu türden bir satış işleminin hukuken geçerli bir işlem olarak sunulduğunu görüyoruz. Burada mezhepte yerleşik fetvanın vefaen satışı caiz görme şeklinde olduğunu anlıyoruz. Ancak mezhep temelli fıkıh sisteminin 19.yy'ın ikinci yarısından itibaren yavaş yavaş çökmesiyle 20.yy. fikhî vefaen satışla ilgili standartlaşmış fetva yerine fıkıh eserlerindeki rehin mi, fasit satış mı yoksa caiz ve sahih bir akit mi şeklindeki tartışmalara başvurarak vefaen satışı tartışmalı bir mevzu olarak sunmaya başlamıştır. Adeta uygulamada standart bir kabule dönüşerek mezhep doktrini içine alınmış olan bu satışın, İslam hukukunun uygulamadan kalkması sebebiyle standart bir kabul olduğu unutulduğu için sanki bu mesele tartışmalı bir mesele gibi anlaşılmıştır. Halbuki *Mecelle*'ye bir madde şeklinde girmesinin nedeni mezhepte muhtar ve sahih bir görüş olarak kabul görmesiydi. Benzer şekilde muamele-i şer'iyeye/iyne adı verilen bir işlemle borçtan para kazanma usulünün çok erken dönemlerden itibaren mezhep içinde yerleşik bir kural haline gelmişti. Buna rağmen benzer şekilde mezhep doktrini ve uygulaması modern zamanlarda unutulup fıkıh yapma yöntemi değişince modern fıkıh anlatıları muamele-i şer'iyeye/iyne ile ilgili kitaplardaki tartışmaları sıralamayı ve bunlardan birini fıkıh usulüne göre seçmeyi esas almıştır. Hâlbuki doktrinde yüzyıllarca bu yöntem meşru ve bağlayıcı bir işlem olarak görülmüş ve fetva doktrinine ve kadı kararlarına bu şekilde yansımıştı. Bu iki örneğin uygulamadaki yerini görmek için Osmanlı fakihlerinin en başından itibaren bu meselelerde nasıl fetva verdiklerine ve bu fetvalara bağlı olarak kazai uygulamanın ne şekilde olduğuna bakmak yeterlidir. Kazaî kararların kaydedildiği şer'iyecilleri bu iki tür işlemin Hanefî hukuk doktrininde ne kadar yerleşik ve standart bir öğretiye dönüştüğünü gösteren örneklerle doludur.

Fıkıh Usulü Algısında Değişim

Yeni fıkıh, görüldüğü üzere, mezhep usulü yerine fıkıh usulünü ikame etmiş ve adeta fıkıh usulünü mezhepleri birleştiren bir tek mezhep üretme aracı olarak algılamıştır. Fıkıh usulü böylece tarihte oynamadığı bir role zorlanmıştır: şer'î hükümleri üretme rolü.⁶ Fıkıh usulünün asıl rolü hüküm üretmek değil hükümlerin üretim mekanizmaları üzerine *tefekkür* üretmektir. Bu gerçek tarih boyunca fakihlerin hüküm üretme usulü olarak neden mezhepte ısrar ettiklerini ve niçin fıkıh usulünü hüküm inşasında kullanmadıklarını açıklamaktadır.

Fıkıh usulünün fıkıh üretme mekanizmaları üzerine tefekkür eden bir disiplin olduğunu gösteren en önemli delil onun İbn Hazm (ö. 456/1064) ve benzeri marjinal fakihler dışında hiç bir mezhepler-sonrası dönem fakihi tarafından hüküm inşa aracı olarak kullanılmamasıdır. Eğer tarihsel olarak böyle bir kullanım olsaydı biz mezheplere karşı bir kaç marjinal isim dışında da fıkıh usulünden hareketle mezheplerini dönüştüren büyük girişimlerinin örneklerini bolca görebilecektik. O halde fıkıh usulünü mezhep usulünün yerine ikame eden anlayışın fakihler arasında yayılması tamamıyla yeni ve modern bir olgudur; bu ilmi tarih boyunca geliştiren âlimler hiç bir zaman onu mezhep usulünün yerine ikame etmeyi düşünmemişlerdi. Çünkü onlar fıkıh usulünü daha önemli bir amaca dönük tasarlamışlardı: yani İslami hükümlerin felsefi/tefekkürî temellerini ortaya koyma amacı. Müslümanlar modern zamanlarda tefekkür açısından zayıfladıkları için olsa gerek bir ilmin tefekkür meselesine eğilmesini anlamakta güçlük çektiler; bu sebeple seleflerinin bu ilme verdikleri ehemmiyetin onun şer'î ahkamı üretme işlevinden kaynaklandığını zannettiler. Zira tefekkürün kendisinin önemli olabileceği onların pek anlam veremedikleri bir durum haline gelmişti.

Fıkıh usulü ilmini bu yeni role uygun hale getirmek için ilk adımın medrese yerine kurulan kurumlardan biri olan hukuk okulunda ya da kadıları batıdan gelen yeni hukuka alıştırılması için açılan okullarda yapılmış olması dikkat çekicidir. Osmanlı Hukuk Mektebi'nde Seyyid Bey'in yeni fıkıh usulü tarzının ilk örneğini *Medhal* adlı eseriyle ortaya koymuştur; aynı sıralarda Hudari Bey de yeni usul eserlerine model olan *Usulü'l-fıkıh* adlı çalışmasını Kahire'de Medresetü'l-Kudat'taki derslerinde oluşturmuştur. Öyle anlaşılıyor ki dönemin hukuk üretim merkezleri haline gelen yeni okullarda hocalık yapmaya başlayan medreseli fakihler fıkıh usulü ilmi va-

6 Murteza Bedir, "Fıkıh Usulü Tasavvurunda Büyük Değişim: Fıkıh Usulü Ders İçeriği Üzerinden Bir İnceleme", içinde: ed. İlyas Çelebi, Mehmet Bulgen, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017, s. 305-337.

sıtasıyla yeni bir fıkıh üretme yöntemi oluşturmaya giriştiler. Bu iki eserden sonra fıkıh usulü en azından yeni okullarda artık klasik metinler üzerinden okutulmamaya başladı. Hudari Bey'in Arapça ders kitabı haline gelen *Usulü'l-fıkıh* adlı çalışması o kadar etkili oldu ki kendisinden sonra bu ilme dair yazılan çalışmalar hemen hemen onun çerçevesini çizdiği bir içerikle telif edildi. Bu eserler fıkıh usulünü belirttiğimiz gibi hüküm inşasının metodolojisi olarak tasavvur ettiler. Hâlbuki klasik metinler fıkıh usulünü mezhep doktrinin hâkim değerler dizisi olduğu bir çevrede ve çerçevede bir konuma yerleştiriyorlardı; mezhebin olduğu yerde şu soru anlamsızdır: hükümleri nasıl inşa edeceğiz? Tabii ki mezhep usulü ile. Bu sorunun cevabının iyi bilindiği bir dünyada fıkıh usulünün işlevinin ve amacının da iyi bilindiğini düşünmek zorundayız. O halde modern öncesi dönemde fıkıh usulünün amaç ve işlevi konusunda bir kafa karışıklığı yoktu; aksine onlar bu ilmin fıkıh tefekkürünü derinleştiren yönünün farkındaydılar.

Yeniden Klasik Usul

Artık iddiamı yeterince temellendirdiğimi düşündüğüm için şimdi fıkıh usulünü hangi eserler üzerinden okumamız gerektiği sorusuna dönmek istiyorum. Seyyid Bey-Hudari Bey sonrası eserlerin fıkıh usulünü mezhep usulü gibi algıladıkları için bu ilmi onlar vasıtasıyla gerçek manada öğrenmenin mümkün olmadığını iddia ediyorum. Bu yeni eserler en baştan itibaren fıkıh usulünü basitleştirme adına onu yüzeysel ve tefekkür ve nazar (argumentasyon) açısından yetersiz hale getirdi. Yeni fıkıh usulünü okuyanlar fıkıh yapmanın esasen naslar çerçevesinde bir tefsir (yorum) işlemi gibi düşünür hale geliyorlar. Yeni fıkıh usulü fikhi düşüncenin odağını tefekkürden ve tefakkuhtan naslara doğru kaydırıyor. Bu yeni tarz fıkıh usulü okuması tüm İslam düşüncesini selefi tarzda lafızcı/nasçı bir yöntemin doğmasına neden oldu. Bunda fıkıh usulünün mezhep usulü gibi fıkıh üretme yöntemi olarak algılanmasının büyük bir rolü oldu. Yeni fıkıh usulü, yeni fıkıhın hüküm oluşturma işini mezhepten alıp mezhepler-içtihadî kaviller arasında tercih, tehayyür ve tefik yapmaya dönüştüren mukayeseli fıkıh yöntemine temel teşkil etmek üzere tasarlanmış görünüyor. Yeni fikhi anlamadan yeni fıkıh usulünü anlamak herhalde mümkün değildir. Yeni fıkıh, bu ilmin en başından beri mevcut olan ve tarih boyunca onu dinamik bir biçimde geliştiren fikhi tefekkür derinliğine sahip görünmüyor. Fikhi tefekkür tarih boyunca fıkıh okulları (mezhepler) üzerinden kendisini geliştirdi ve olgunlaştırdı. Ancak son 150-200 yıldır fikhi tefekkürde derinlik sorunu yaşanıyor; bunun sebebi fıkıh okullarının bozulması ve fonksiyonlarını yerine getirememesidir. Fıkıh ilminin kaybettiği bu derin tefekkür

halini tekrar kazanması onun yeniden okullar olarak işlerlik kazanmasına bağlıdır. Şu anda mevcut olan fıkıh yapma tarzı fıkıh usulünün ilk iki deliline dönüp onların üzerinden bir fıkıh inşa faaliyetidir. Fıkıhî tefekkürü teşkil eden fıkıhî okul çerçevesi ilk iki delilin sistemin temelinde zaten var olduğunu, ilk iki delilin yeniden ve sürekli dönülüp yeniden okunamayacağını, onların anlam haritasının ancak ilk nesillerce çözülebileceğini, sonraki nesillerin bu haritaya ancak ilk nesiller eliyle ulaşabileceklerini ve dolayısıyla ilk iki delilin anlam dairesini sorgulamak için tekrar tekrar onlara dönmenin ilmî/mantıkî açıdan gerekli olmadığını düşündüğü için fıkıhın başlangıç noktasını müçtehit imamların kavilleri olarak görmüş ve fıkıh okulunu bu kaviller üzerinden kurmuşlardı.

Fıkıh Usulünün Özgün Halkasına Eklemlenmek:

Hâdimî'nin Mecâmi'ü'l-Hakâ'ik⁷

Yeni fıkıh usulü bu yüzden klasik fıkıh usulü ilmini ve dünyasını anlamak için yanlış bir yerdir. O halde bugün fıkıh usulünü nereden okumalıyız? Bu sorunun cevabı herhalde 'fıkıh usulünün modern-öncesi en son halkasına eklemlenmekle' şeklinde olmalıdır. Bu meyanda fıkıh usulü edebiyatını tarihsel bir çerçeveye oturtup sonra bu geleneğin Hâdimî'ye nasıl ulaştığına bakmakla işe başlayabiliriz.

Bilindiği gibi usul eserleri klasik dönemde iki edebi tür üzerinden geliştilediler; Hanefî Usulü ve Mütekellimin Usulü. Mütekellimin edebi türü başlangıçta büyük kalamcı ekoller (Mutezile, Eşarîyye ve Maturidîyye) elinde ortaya çıkmış ve zamanla Şafîî ve Maliki ve kısmen de Hanbeli mezhepleri büyük oranda Eşarî ekole eklemlenmişlerdir. Mutezile ise 6./12. yüzyıldan sonra İslam dünyasında varlığını büyük oranda yitirdiği için yaşayamamıştır. Kalamda Eşarî veya Mutezili konumu benimsemeyip kendi özgün kalamcı usul girişimini başlatan Maturidî-Hanefileri dışarda tutarsak Hanefî usulü kalamcı-usul edebi türünden ayrı bir edebi tür geliştirdiler. Gazalî'nin, Semerkandî'nin ve İbn Haldun'un dikkat çektiği gibi bu edebi tür Buharalı ünlü alim Kadı Ebu Zeyd ed-Debusî tarafından başlatıldı. Debûsî'den önce

7 Tam adı, *Mecâmi'ü'l-Hakâ'ik ve'l-Kavâ'id ve Cevâmiü'r-Rakâ'ik ve'l-Fevâ'id* adlı eserin başta Matbaa-i Amire neşri olmak üzere birden fazla neşri yapılmıştır. Bu yazıda 29 Sefer 1308/13 Ekim 1890 Matbaa-i Amire musahhihi Yılginlı İbrahim Efendi'nin tashihiyle ve Maarif Nezaret-i Celilesinin ruhsatıyla Bosnalı Hacı Muharrem Efendi Matbaasında tab olunan baskısı kullanılmıştır. Bu neşirde *Mecâmi'* metni Mustafa Hulusi Muradi Güzelhisarî'nin *Menâifü'd-Dekâ'ik Şerhu Mecamiü'l-Hakaik*'i ile birlikte yer almaktadır. Sayfa 2-47 arasında *Mecâmi'* metni daha sonra şerh gelmektedir.

Hanefî usul eseri yazan Cessâs'ın bu iki edebi türün özelliklerini yansıtan bir eser kaleme aldığını söyleyebiliriz. Ancak Cessâs'ın sonraki Hanefî usulüne etkisi Debûsî'nin açtığı pencereden olduğu için Hanefî usul edebi türünün başlatıcısını Debûsî olarak görmek daha doğrudur. Sonraki Hanefî-usul edebi türünün temel konuları ve tartışma meseleleriyle bunlarda mevcut konu ve mesele sırası ile meselelerin vaz edilmiş biçimlerinin tümü hemen hemen Debûsî'nin çizdiği çerçevede ilerlediği için bu tür Hanefî edebi türü olarak kaydedilmiştir. Bu türün en önemli hususiyetlerinden biri furu-ı fıkıh ile sıkı bir irtibatın usulde kurulmuş olmasıdır. Diğer yüzeysel bir hususiyet de Debûsî'nin hemen hemen tüm meselelerde dörtlü bölümlenme uygulamasının bu gelenekte standart bir tarz haline gelmiş olmasıdır. Bundan daha önemli bir başka hususiyet de ehliyet meselesinin Debûsî tarafından ayrı bir başlık olarak usule eklenmiş olmasıdır. Debûsî'nin yine ayrı bir başlıkta ele aldığı akıl-vahiy ilişkisine ilişkin müstakil bir bölüm ise takipçileri tarafından usul kapsamında görülmeyip atlanmıştır. Debûsî'nin usul yaklaşımında kelami irtibatları minimize ederek, meseleyi fıkıh çerçevesinde sınırlama çabası Hanefî-usul-i fıkıh edebi türünün doğmasına neden oldu. Serahsi ve Pezdevî'nin Usul'lerinin onu izlemeleri, adeta onu şerh etmiş olmaları bu edebi türün Hanefîler arasında kök salmasına neden oldu. Özellikle Pezdevî'nin eseri Debûsî çizgisinin en gelişmiş ve en yetkin eseri olarak yazıldıktan sonra Hanefî usul geleneğinde en etkili eser oldu. Nitekim iki özeti usul eğitiminde başlangıç metinleri oldular; birincisi Ahsîkesî'nin *el-Müntehab*'ı, diğeri ise Nesefî'nin *el-Menâr*'ı. Özellikle *el-Menâr* Hanefî fıkıh kuramının başlangıç düzey ders kitabı olarak herhalde en çok kullanılan eserdir. Hem Pezdevî'nin metni hem de bu iki özet üzerine birçok irili ufaklı şerhler yazıldı. Pezdevî'nin *el-Usul*'ünün Abdülaziz el-Buhârî tarafından yazılan *Keşfü'l-esrar* adlı şerhi en çok bilinen ve bugüne kadar en yaygın kullanılanıdır. *el-Menâr* üzerine ise 70'den fazla çalışma yapılmıştır; müellifin kendi şerhi ile Osmanlı alimi İbn Melek'in şerhi en çok tutulanlar oldu.

Mütekellimin usul edebi türü ile Hanefî usul edebi türü arasında 7./13. yüzyılda bir karşılaşma yaşandığı anlaşılıyor. Çeşitli tarihsel şartların doğurduğu bu karşılaşmanın ilk örneği İbnü's-Sa'atî'nin *Teysirü'l-vusul*'üdür. Bağdatlı bir Hanefî alimi olan İbnü's-Sa'atî, Selçuklu Bağdat'ının gittikçe artan Eş'ari atmosferinde büyümüş ve itikadi alanda nadir görülen Eşârî-Hanefî bir çizgi benimsemiştir. Hanefîliği yazdığı *Mecma'u'l-Bahreyn* adlı eserinin mütun-i erbaa adı verilen otorite metin yazarları arasında gösterilmesinden de anlaşılacağı gibi müsellemdir. Eşârîliği ise yetiştiği Bağdat çevresinin 6.-7./12.-13. yüzyıllarda bu düşüncüyü neredeyse evrensel bir anlayışa dö-

nüştürmesinden etkilenmiş olmalıdır. Ardından çok daha etkili bir başka metinde, 8./14. yüzyılın büyük alimi Sadruşşeria es-Sani'nin *et-Tenkih* ve şerhi *et-Tavdih*'de Hanefî Eşarî karşılaşmasının bir başka tezahürünü görüyoruz. Bu kez çok daha etkili bir ürün ortaya çıkmıştır. Sadruşşeria'nın *et-Tavdih*'i Taftazani'nin *et-Telvih* şerhi üzerinden çok geniş bir coğrafya ve zaman diliminde derin bir tesir bırakmıştır. Sadruşşeria, bu çalışmasında Hanefî usul geleneğini terketmeden Razi ve İbn Hacib üzerinden Eş'ari usul geleneğini yakından takip etmiş, bir çok açıdan bu gelenekten etkilenmiş ve nihayet zaman zaman da Eşarî yaklaşımının felsefi temellerine yönelik eleştiriler getirmiştir. Sadruşşeria-Taftazani ikilisinin usul ilminin 8./14. yüzyıl ve sonrası Osmanlı, Hint Altkıtası, Orta Asya alimleri üzerinde ve Şam-Kahire Hanefî çevrelerinde modernleşme öncesine kadar uzanan bir etkisi olmuştur. Hatta bu döneme klasik-sonrası dönem dersek, *Tavdih-Telvih* klasik sonrası usul ilminin yenilenmesi ve dönüştürülmesi konusunda en etkili eserler olmuştur. Bu çalışma Osmanlı medreselerinde mezuniyet öncesi okutulan son kitaplardan biridir. Büyük karşılaşmanın (Orta Asya Hanefîliği ile Maliki-Şafî Eş'ariliğinin etkileşiminin) bir başka önemli ürünü de İbnü'l-Hümmam'ın *et-Tahrir*'idir; diğerlerinden farklı olarak İbnü'l-Hümmam usuldeki söylemini Hanefî-Şafî geleneğinin yüzleşmesi olarak takdim etmiştir. İbnü'l-Hümmam'ı diğerlerinden farklı kılan Memluk Kahire'sindeki Şafî Hadisçiler ve Eşarîlerle diyalog içinde eserini kaleme almasıdır.

Şimdiye kadar bahsettiğim eserlerden Pezdevî'nin *el-Usul*'ünden başlayarak Ahsikesî'nin *el-Müntehab*'ı, Neseî'nin *el-Menar*'ı, Sadruşşeria'nın *et-Tenkih* ve *et-Tavdih*'i, İbnü'l-Hümmam'ın *et-Tahrir*'i, tüm bu eserlerin telif amacı öyle anlaşılıyor ki bir ders kitabı oluşturmaktır. Özellikle son üçü oldukça muhtasar ve veciz, zaman zaman bilmece gibi ifadelerle öğrencilerin meseleleri adeta kazarak öğrenecekleri birer ders kitapları olarak tasarlanmıştır. Bu çalışmaları öğrenci/öğretmen ancak şerhlerine başvurarak çözebilmektedirler. Ama bu eserlerin çok önemli bir vasfı kendilerinden önceki tartışılan hiçbir mevzuu kaçırmamaları, girift ifadeler içine yerleştirdikleri şifreli ifadelerle o tartışmalara işaret etmeleridir.

Osmanlı alimlerine geldiğimizde her ne kadar daha erken birkaç örneği bulunsa da Osmanlı fıkıh usulü edebiyatının en etkili ilk örneği Molla Fenari'nin *Fusulü'l-Bedayi'* adlı hacimli çalışmasıdır. Bu çalışma büyük karşılaşmanın bir ürünü olup aynı zamanda Molla Fenari'nin mantık, kelam, tasavvuf gibi disiplinlerdeki birikimi sebebiyle daha zengin bir içeriğe sahiptir. Bu çalışma iyi bir tenkitli neşre sahip olmadığı için henüz araştırmacıların yeterince ilgisini çekememiştir. Bu çalışmanın henüz keşfedilmemiş hazineler içerdiğini söylersek hiç de abartmış olmayız. Belki de büyük hac-

mi ve karmaşık dili/üslubu sebebiyle bu çalışma Molla Hüsrev'in *el-Mirkat* ve şerhi *el-Mir'at* adlı eseri kadar hüsnü kabul görmemiştir. *El-Mirkat* üzerine bizzat müellifin kendisinin yazdığı bir şerh olan *el-Mir'at* Sadruşşeria'nın *et-Tavdih*'i ile girilen yeni dönemin söylemine sıkı sıkıya bağlıdır; ama zaman zaman onu eleştiren bir dil de mevcuttur. Osmanlı medrese eğitiminde *el-Menar* ve şerhleri, *et-Telvih-et-Tavdih* ve *el-Mirkat-el-Mir'at* fıkıh usulü ders müfredatını ve tartışılan meseleleri büyük ölçüde belirlemiştir. Bunlar üzerine yapılan şerh, haşiye ve ta'lik çalışmaları, Osmanlı medrese öğrencilerinin/mezunlarının genellikle fıkıh usulü edebiyatını oluşturmuştur. Bunların içinde Fenarizade'nin ve Molla Hüsrev'in *Telvih* Haşiyeleri usul öğrencileri tarafından çok okunan metinlerdir. Osmanlı dönemi müstakil fıkıh usulü telif eden Kirmastî, Fuzayl Çelebi, Kemalpaşazade, vb. isimler de mevcuttur; ancak bu eserler öncekiler kadar revaç bulmamıştır.

18. yüzyılın büyük isimlerinden Hâdimî'nin *Mecâmi'ü'l-hakâ'ik*'ine kadar fıkıh usulü edebiyatında yeni bir ders-kitabı sayılabilecek başka bir eser yoktur; Hâdimî Konya'da yetişip sonra İstanbul'a intikal eden ardından Konya-Hadim'de kendi kurduğu medresede ilim tedris etmeyi seçen biridir. Ancak öğrencileri ve yazdığı eserler aracılığıyla genel olarak Osmanlı coğrafyasında özelde de İstanbul ilim meclisleri üzerinde de oldukça etkili olmuş biridir. Hâdimî'nin *Mecâmi'ü'l-hakâ'ik* adlı çalışması *el-Mir'at*'tan sonra Osmanlı dünyasında telif edilip de hüsnükabul gören fıkıh usulü sahasındaki nadir eserlerdendir. Hâdimî'nin bu eseri *el-Mir'at*'a nispetle daha veciz ama *et-Tenkih* ve *el-Menar*'a nispetle biraz daha geniş bir usul ders kitabıdır.

Mecâmi'ü'l-hakâ'ik tıpkı Sadruşşeria'nın *et-Tavdih*'i ve Molla Hüsrev'in *el-Mir'at*'ı gibi Hanefî-Mütekellimin usulü karşılaşması sonrası oluşan yeni tarza göre kaleme alınmıştır. Konuların dizimi bile *el-Mirkat*'ı andırmaktadır. *el-Mirkat* fıkıh usulü konularını en genel çerçevede bir mukaddime, delilleri ve hükümleri konu edinen iki matlab ve bir hatime başlıkları altında toplamıştır; benzer şekilde *Mecâmi'* de mukaddime ve hatime dışında fıkıh usulü konularını iki ana başlıkta (*bab*) ele almıştır: hükümler ve deliller. Tartışılan mevzulara indiğimizde daha dikkat çekici bir benzerlik göze çarpmaktadır. Bilindiği gibi Sadruşşeria *et-Tavdih*'te usul mevzularını büyük oranda Pezdevî'nin *el-Usul*'ünü esas alarak belirlemiş ama İbnü'l-Hacib'in *el-Muhtasar*'ı ile Razi'nin *el-Mahsul*'ündeki tartışılan konuları da buna eklemiştir. Benim iki usul edebiyatının büyük karşılaşması olarak adlandırdığım bu olgu sonrasında usul eserlerinde tartışılan konulara ilave yeni konuların eklendiği görülmektedir. *el-Mir'at* ve *Mecâmi'* tartışılan usul

mevzularını bu çerçevede oluştururken ilave bazı meseleler de tartışmışlardır. Sadruşşeria'nın hüsün-kubuh meselesini sadece bir usul tartışması olarak sınırlamayıp bir kelami tartışmayı da içerecek şekilde *et-Tavdih*'e dahil etmesi sonrasında bu kısmın müstakil bir risale geleneği oluşturduğunu biliyoruz. Ama *el-Mir'at* ve *Mecâmi'* bu konuda onu izlememiş ve öncesindeki şekliyle tartışmayı usul çerçevesinde sınırlamışlardır. Bunun dışında Sadruşşeria'nın tartıştığı mevzular hemen hemen tamamıyla dâhil edilmiştir. Burada özellikle mütekellimün usul geleneğinin kelimadaki gelişmelere paralel fıkıh usulü içeriğini mantık ve akli ilimler açısından dönüştürdüklerini ve Sadruşşeria'nın bu dili Hanefî geleneğe taşıdığını hatırlamamız gerekir.

*Mecâmi'*nin yukarıdaki iki konuya ilave olarak bu usul geleneği içerisinde durduğu yeri göstermek açısından konu bazlı bazı mukayeseler yapmak yerinde olacaktır:

1. Fıkıh Usulünün konusu meselesi. Hâdimî'nin *Mecâmi'u'l- hakâ'ik*, İbnü's-Sa'âtî ve Sadruşşeria'nın başlattıkları mütekellimin usul edebiyatıyla diyalog kurma yöntemini kullanan mezc eserleri içinde yer almaktadır. Bunun önemli sonuçlarından biri mütekellimin usulünün mantık/felsefe geleneğini izleyerek eserlerin mukaddimelerinde bu ilmin mevzu meselesini konu etmeleridir. Bir ilmin mevzu meselesi bu gelenekte söz konusu ilmin zati arazlarının benzer şekilde ele almış ve tartışmış olmasıdır. O fıkıh usulü ilminin tanımını verdikten sonra mevzu ve gayesini Sadruşşeria ve Molla Fenari, ve Molla Hüsrev'de olduğu şekilde mantık-felsefe geleneği üzerinden incelemektedir. Molla Hüsrev fıkıh usulünün mevzusunun "ahkama delalet etmesi bakımından edille" şeklindeki Amidi'ye ait görüşü eleştirmişti; ancak bu eleştiri Hâdimî tarafından paylaşılmamıştır. Sadruşşeria ve Molla Fenari gibi Hâdimî de fıkıh usulünün konusunu 'ahkama götürmesi bakımından deliller' şeklinde tanımlamaya devam eder. Aslında fıkıh usulünün mevzusunun tek olması kabulüne dayanan bu yaklaşıma göre konu ya deliller ya da hükümler şeklinde tanımlanması gerekiyordu. Ancak fıkıh usulü edebiyatında işlenen konulara icmalen (soyut açıdan) bakıldığında bunların deliller ve hükümler şeklinde iki ana temaya indirilebildiği görülür. Bu nedenle Gazzali'ye nispet edilen fıkıh usulünün konusunu "hükümler" şeklinde tanımlayan görüş bu gelenekte şu şekilde ifade edilmiştir: "delillerle ispat edilmesi bakımından hükümler". Amidi'ye nispet edilen mevzu deliller olarak gören anlayış ise şu şekilde ifade edilmiştir: "Hükümleri ispat etmesi bakımından deliller". Her iki görüş de bir şekilde bu iki unsuru konuya dahil etmek için çabalamıştır. Hâdimî burada haklı olarak fıkıh usulünün konuları içinde en büyük yekunu tutan delil-

lerden yana tercihini kullanmıştır. Aslında her iki ana konuyu içeren daha soyut bir alternatif de aranabilirdi; ancak klasik usul edebiyatında bilebildiğimiz kadarıyla böyle bir girişim olmamıştır.

2. Delillerin sayısı meselesi. Hâdimî eserinin mukaddimesinde fıkıh usulünün mevzusunun deliller olduğunu belirttiikten sonra klasik Hanefî usul eserlerinde altı çizilen bir kabulü tekrar eder. Buna göre deliller dörttür: Kitap, sünnet, icma ve kıyas. Ancak klasik dönemin sonlarından başlayarak fıkıh usulü eserleri furu-ı fıkıhta yaygın olarak kullanılan bazı delilleri/yöntemleri gittikçe artan oranda deliller sınıfına yerleştirmiş ve 18. yüzyıla gelindiğinde bunların sayısı 10'u geçmiştir. Klasik-sonrası Hanefî usul eserlerinin mukaddimelerinde delillerin dört tane olarak sınırlanması vurgulandıktan sonra herhangi bir yazarın delil olarak kabul ettiği bu dört delil dışındaki delilin bunlardan birine indirildiği vurgulanır olmuştur. Bu diğer delillerin sayısı usul eserlerinde zaman ilerledikçe artacaktır. Başlangıçta şer'ü men-kablana, teamül, sahabe kavli ve ıstışhab sayılırken⁸ İbn Melek ihtiyat ve taharri ile hareket etmeyi bu dörde eklemiştir.⁹ Molla Hüsrrev zahirle ve ezhar olanla amel, kura çekmek ve kibar-ı tabiî kavliyle ameli onlara eklemiştir. İzmiri İstihsan ve Maslahat-ı mürseleyi de eklediğinde sayı 12'ye ulaşmaktadır. Hâdimî'nin listesi ise bundan daha fazlasını içerir:

- 1) Şer'ü men-kablana,
- 2) Taharri,
- 3) Örf ve teamül,
- 4) İstışhab,
- 5) Zahirle yahut ezhar olanla amel,
- 6) İhtiyata başvurmak,
- 7) Sahabi mezhebi,
- 8) Kibar-ı Tabiî mezhebi,
- 9) İstihsan,
- 10) Asılla ve kaide-i külliye ile amel,
- 11) Ma'külü'n-nass
- 12) Kalbin şahitliği,
- 13) Tahkimü'l-hal
- 14) Umumu'l-belva
- 15) Ve benzerleri

8 Neseî, *Keşfü'l-esrar fi şerhi'l-Menar*, II, 10; İbn Nuceym, *Fethu'l-Gaffar bi-Şerhi'l-Menar*, s. 10.

9 İbn Melek, *Şerhu Menari'l-envar*, s. 6-7.

Hâdimî dört delil vurgusu yaptıktan sonra bu diğer delillerin neden delil çerçevesinde dikkate alınmadığı sorusuna şöyle cevap verir: Bunlar dört delilden birine indirilir.¹⁰ Bu konu esasında kıyas dışındaki içtihat yöntemlerini fıkıh usulü ilmine dahil etmek üzere kelimci-usul geleneğinin dört delil çerçevesini genişletmek için geliştirdiği ‘istidlal’ başlığında ele alınan bir konudur. Hanefîlerin istihsan, örf, umum belva, Malikilerin maslahat-ı mürsele, Şafîilerin istishabü'l-hal vb. içtihat yöntemleri bu başlık altına alınmaktaydı. Burada önemli olan bu listeye giren delillerin sayısının statik olmadığı, nasların anlamına ulaşmayı sağlayacak yeni ve farklı yöntemlerin her daim çıkabileceğini kabulüdür. Hanefî usul geleneğinde istihsan, başlangıçta kıyas altında incelenirken, diğerleriyle birlikte ayrı bir mesele olarak alınması Molla Fenari ile ilgilidir.¹¹ Molla Fenari’yi izleyerek Hâdimî de dört delil dışındaki delillerin huciyetinin dört delile irca edilerek savunulabileceğini ileri sürmektedir. Molla Fenari aşağıda değinileceği gibi bu fikrin ilk kez Kerderi tarafından dillendirildiğini belirtmiştir. Bilindiği gibi ilk usul eseri kabul edilen Şafîî’nin *er-Risale*’sinde dört delil dışında bir delilin varlığı kesin olarak reddedilmişti. Şafîî’den Hâdimî’ye uzanan uzun yüzyıllarda delil anlayışında çok köklü değişimlerin olduğu anlaşılmaktadır.

3. Mezc ya da karma usul geleneği. Hanefî usul geleneğinin mütekellim usul geleneğiyle iletişime geçmesi, Mutezilenin kaybolmasıyla birlikte Hanefîlerin Bağdat’ta nazari düşünce açısından varlıklarını yitirmelerinden sonraki gelişmelere gecikmiş bir eklemleme çabası olarak görülebilir. Çünkü Hanefî nazari anlayış tam olarak Mutezile ile eşitlenemese de bu iki gelenek 3.-5/9-11. yüzyıllar arasında ehl-i re’y ortak zemininde gelişmiş ve birbirlerini beslemişlerdi. Mutezile’nin tarih sahnesinden çekilmesi Hanefî geleneği hem kelim hem de fıkıh usulü açısından bir krize sokmuş görünüyor. Bir taraftan yükselen anti-Mutezili tavrı kabullenmek ve buna uygun bir söylem geliştirmek hem de aynı zamanda orijinal Hanefî Ehl-i re’y yaklaşımını korumak gibi paradoksal bir sorunla karşı karşıya kaldılar. Buhara Hanefîliğinin bu paradoksal soruna bir cevap olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Semerkand Hanefîliği de kelim alanında aynı soruna cevap bulmaya çalıştı. Ancak gerek Buhara Hanefîliği gerekse Semerkand Hanefîliği Nişapur-Bağdat-Şam-Kahire ilim havzasıyla uzun bir süre diyalog geliştirememiş görünüyor. Ancak Moğol istilasının getirdiği büyük nüfus hareketliliği ve mecburiyetlerin akabinde Buhara-Semerkand Hanefîliği yeniden diğer Sünnî İslam mezheplerinin söylemleriyle ve fikirleriyle

10 Hadimi, *Mecamiü'l-Hakaik*, s. 2.

11 Molla Fenari, *Fusulü'l-bedayi*, I, 17.

tanıştılar ve etkileşime girdiler. Yaklaşık iki yüzyıllık diyalogsuz dönemde İran-İrak-Suriye-Mısır çevrelerinde Eşarî nazariyatının entelektüel hayatı neredeyse kuşattığı ve hem kelim hem de fıkıh usulü sahasında çok başarılı örnekler verdiği görülmektedir. Eşarîliğin başarısı herhalde Grek felsefe geleneğiyle yüzleşmesi ve onu kelim-fıkıh usulü çerçevesinde İslam düşüncesinin bir parçası haline getirmesinden kaynaklanmıştır. Özellikle mantık başta olmak üzere felsefi argümantasyon araçlarının çok başarılı bir biçimde İslam ilim geleneğine eklememesiyle Eşarîlik diğer İslam mezheplerine önemli bir üstünlük kazandı. Maveraünnehir Hanefî uleması bu sürecin çok ilerlediği bir dönemde bu söylemle karşılaştı ve özellikle usul sahasında Razi-Amidi-İbnü'l-Hacib çizgisinin oluşturduğu hareketlilikten etkilendi. Sadruşşeria bir taraftan adına Maturidîlik demeden kelami bir alternatif üretmeye girişse de onun fıkıh usulü sahasında Pezdevî'yi esas alıp onun üzerine mütekellimin usul geleneğinden bazı meseleleri giydirdiği görülüyor. Bu giydirilen unsurların büyük bir kısmı arizi olup işin esasına taalluk eden bir mahiyet genellikle arzetmezler; ama teorik bir çerçeve oluşturmanın zeminini oluşturmaktadır. Bilgi bahislerinin giriş eklenmesi, tanım, mevzu ve gaye konusunun mukaddimedede işlenmesi, konu tasnifinin değiştirilmesi gibi hususlar hep Pezdevî'nin çerçevesini çizdiği usul konu ve mesele tasnifine ilave olarak yapılan şeylerdir. Yani fıkıh usulünün esasına ilişkin konularda Pezdevî'nin anlatısı çok bozulmadan bazı değişiklikler ve ilaveler yapılmıştır. Hâdimî'nin eseri işte bu büyük karşılaşmanın doğurduğu yeni tarz usul anlayışının gelişiminin son halkasını temsil etmektedir.

4. Semerkand/Maturidî Usulcüleri. Büyük karşılaşmanın erken bir versiyonu gibi göreceğimiz bir başka olguya dönelim: Semerkand usul geleneği nerede duruyor? Tümü 6. /12. yüzyılın başlarına ait bir grup eser, mesela Semerkandî'nin *Mizânü'l-usûl fi netâ'ici'l-ukûl*'ü, onun özeti olduğu anlaşılan Ömer Nesefî'nin *Tahsilü Usûli'l-fikh*'ı ve Lamişî'nin *Usulü'l-fikh*'ı aslında kelami ilkelerin usul-i fıkıh konularını işlerken dikkate alındığı eserlerdir. Bu üç eser, bilinçli bir biçimde Maturidîliğin bir mezhep olarak inşası döneminde Maturidî usul geleneği içine kendilerini yerleştiriyorlar. İddia ettikleri gibi eğer Maturidî'nin *Me'âhizü's-şeria*'sı ile başlayan ve kesintisiz devam eden bir Hanefî-mütekellimin usul geleneği varsa bu durumda karşılaşma önce Debûsî'nin başlattığı usul geleneği ile Maturidî'nin başlattığı Hanefî-kelamcı usul geleneği arasında vuku bulduğunu söyleyebiliriz.

5. Hüküm Konusunun Müstakilleşmesi. Ahkam konusunun ayrı bir başlık altında müstakil bir bölüm olarak ele alınması Gazzalî'nin *el-Müstesfa*'da fıkıh usulü ilminin konusunu "ahkam" şeklinde tanımlayıp eserini de hüküm konusuyla açmasıyla başlamıştır. Gazzalî'den önce Debûsî, *Takvimü'l-edil-*

le'nin sonunda ehliyet adını verdiği bir başlık açmış ve burada sonraki usul literatüründe hüküm başlığı altında tartışılan konuların büyük bölümünü işlemiştir. Örneğin Gazzali'nin tasnifinde görülen mahkumun-aleyh, hakim, mahkumun-bih başlıklarına giren konular bu eserin son kısmında hemen hemen tamamen ele alınmıştır. Debûsî konuyu 'fıkıh usulünün mevzusu nedir?' sorusu bağlamında ele almamış ama bunu fıkıh usulünde tartışılması gereken meseleler arasına dahil etmiştir. Debûsî'yi izleyen Serahsi ve Pezdevî de konuyu kitaplarının sonunda işlemişlerdir. Yine hüküm başlığı altında olan bazı meseleleri başka başlıklar altında bulmak da mümkündür; mesele hakim başlığı altında tartışılan hüsün-kubuh meselesinin emir ve nehiy bahsinin altında ele alındığını biliyoruz. Yine emirlerden ve nehiylerden elde edildiği kabul edilen teklifi ve vaz'i hükümler konusu bu şekilde adlandırılmaksızın usul eserlerinin değişik bölümlerinde işlenmiştir. Mütেকellimin usulcülere fıkıh usulünün mevzusu meselesini mantık-felsefe edebiyatında ele alındığı şekilde sunmaya başladıktan sonra fıkıh usulü ilminin konusu "deliller ve/veya hükümler" olarak belirlenmiş ve bu ilme ait tüm konular işte bu iki başlık altına yerleştirilmeye başlanmıştır. Özellikle Gazzali'nin hükümlerle ilgili konuları 'hükümün kendisi, hakim, mahkumun-aleyh ve mahkumün-bih' şeklinde dört başlık altında toplaması mezc eserlerinde genellikle takip edilmiştir. Hâdimî'nin de kitabındaki tüm konuları iki bölümde toplamış, hüküm bölümünün alt sınıflamasını bu şekilde yapmıştır. Bununla birlikte bu dört başlık altına giren meseleler ve bunların işlenişinde Debûsî-Pezdevî-Serahsi çizgisinin yine belirleyici olduğunu hatırlatalım.

6. Örfün Temellendirilmesi (Hucciyeti). Hâdimî, *Mecâmî'u'l- hakâ'ik'te* Sadruşşeria usul okulu diyeceğimiz büyük karşılaşma sonrası Hanefî usul geleneğinin klasik manada son eseridir. Usul eserlerinin dinamik yapısını bu çizgiyi izleyerek göstermek mümkündür. Mesela örfün temellendirilmesi hususuna bakabiliriz. Örf başlangıçtan beri Müslümanları meşgul eden bir husus oldu. Furu-ı fıkhıta hep kendisine başvuru olan ama usulde temellendirilmesi için başlangıçta yol bulunamayan örf, zamanla usul-i fıkıh ilminde kendine yer bulan bir delildir. Başlangıçta usul eserleri örfü pek konu etmek istemiyorlardı; hatta konu edenler onu delil olarak kabul etmemişlerdi.¹² Ancak zamanla en azından bazı usulcülerce örf de diğer tartışılmalı deliller gibi temellendirilmesi gereken meşru bir delil olarak kabul edildi. Dört delil anlayışı sünni fıkıh usulünün ana ilkesini oluşturduğu için

12 Örnek olarak bkz., Ebü'l-Hüseyn el-Basri, Muhammed b. Ali Abu Hüseyin, *el-Mu'temed fi usulî'l-fıkh*, (Beyrut: Dar ü'l-Kütüb i'l-ilmiyye), I,279; eş-Şirazî, Ebu İshak İbrahim *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abd al-Majid Turki (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 1988), I, 391.

diğer tüm deliller tali kabul edilmiş ve onların ancak bu dört delilden biri vasıtasıyla savunulabileceği kabul edilmiştir. Bu bağlamda örfün temellendirilmesi önce furu-ı fıkihta başladı; örfün her geçtiği bağlamda Hanefî furu yazarları “Müslümanların güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir.”¹³ hadisine başvuruyorlardı.¹⁴ Gerçi hadisçiler bu sözün merfu olarak sıhhatini kabul etmemekte, belki İbn Mesud’a nispetinin sahih olduğunu belirtmektedirler.¹⁵ Hadisle örfün temellendirilmesini icma ile temellendirme izledi. Neseî örfün icma kapsamına alınabileceği ve bu yolla meşru bir temel bulacağı düşüncesinin hocası Bedreddin el-Kerderî (ö. 651/1254) tarafından ortaya atıldığını nakletmektedir; şöyle diyor:

Usul (deliller) üçtür: Kitab -ki şeri’atü men-kablana da ona tabidir-, sünnet -ki âsâr da ona tabidir- ve icma’ -ki insanların teamülü (örf) ona tabidir. Kıyas dördünü bir asıldır (delildir) -ki taharri ve ıstıshabü’l-hal ona tabidir. Bedreddin el-Kerderî böyle dedi.¹⁶

Aslında Serahsî ve diğer Hanefî alimleri furu eserlerinde örfü şeriatta esas alınan büyük bir “asl/usul” olarak nitelemiş ve bunu icmayı temellendirdikleri delillerle yapmışlardır.¹⁷ Bu düşünce başlangıçta fıkıh usulü açısından tartışılır olsa da zamanla Hanefî usulüne yerleşmiştir. Usul eserlerinin hakiki mananın terkedilmesinde örfün etkisini tartıştıkları bölümde örf müstakil olarak ele alınmaktaydı. Ayrıca örf illet olarak nitelenecek vasfın tespitinde dikkate alınmaktaydı. Ama onun bir “delil” ya da “ası” oluşu fıkıh usulünde dile getirilen bir şey değildi. Karafî’nin *et-Tenkih*’inde ilk kez ona delil statüsü verilmiştir.¹⁸ Hanefî usul eserlerinin mukaddimelerinde

13 İmam Muhammed bu sözü senetsiz olarak Peygamberimize nispet etmektedir; bkz. *El-Muvatta bi-rivayeti Muhammed b. el-Hasan*, thk. Takiyyüddin en-Nedvi, Dimeşk: Darü’l-Kalem, 1432/2011, 633.

14 Serahsi, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebu Seh, *el-Mebsut*, Beyrut: Darü’l-Ma’rife, 1989, XII, 45; el-Merginanî, Burhaneddin Ebü’l-Hasan Ali b. Ebu Bekr, *el-Hidaye Şerhu Bidayetü’l-Mübtedi ma’a Şerhi’l-Allame Abdülhıy el-Leknevi*, thk. N. E. Nur Ahmed, Karaçi: İdaretü’l-Kur’an ve’l-’Ulumi’l-İslamiyye, 1417, VI, 295.

15 Ez-Zeyla’i, Cemalüddin Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Nasbü’r-Raye li-Ehadisi’l-Hidaye*, thk. Muhammed Avvame, Cidde: Darü’l-Kible, IV, 133; İbn Hacer el-Askalani, Şihabüddin Ahmed b. Ali, *ed-Diraye fi Tahrici Ehadisi’l-Hidaye*, thk. S. A. Haşim el-Yemani el-Medeni, Beyrut: Darü’l-Ma’rife, 1384, II, 187.

16 Neseî, Ebü’l-Berekat Abdullah b. Ahmed, *el-Müstesfa Şerhu’n-Nafi*; thk. Hüseyin Özer ve Muhammed Caba, İstanbul: İrşad Kitabevi, 1338/2017, I, 123.

17 Gideon Libson, “On the Development of Custom as a Source of Law In Islamic Law: *Al-ruju’ ila al-’urfi ahadu al-qawa’idi al-khamsi allati yatabanna ‘alayha al-fıqhu*”, *Islamic Law and Society*, 4:2 (1997) 2003, s. 147-150.

18 Karafî, Şihabüddin Ebü’l-Abbasi Ahmed b. İdris, *Şerhu Tenkihü’l-Fusul fi-İhtisari el-Mahsul fi’l-Usul*, Beyrut: Darü’l-Fikr, 1424/2004, s. 352.

dört-delil dışındaki delillerin dört-delile irca edilmesi bağlamında örf ele alınmıştır. Nesefi *el-Menar*'a kendi yazdığı şerhinde “teamül” ile hükmün ispat edilebilmesine rağmen neden delil (asıl) olarak nitelenmediği sorusuna “çünkü teamülün icma kapsamında görülmesi gerektiğini” söyleyerek cevap verir.¹⁹ Molla Fenari de örfün icmaya irca edileceği görüşünü mukaddimede zikrettikten sonra bunun Kerderi tarafından dile getirildiğini nakleder.²⁰ Ancak bu isimlerin hiç birisi icma konusunu işlerken örf konusunu gündemlerine almamıştır. İlk kez Hâdimî örfü icma bölümünün sonuna bu konunun bir eki (furu) olarak yerleştirir. Diğer yandan Şafîi usulcü Sübki ve onu izleyerek Birmavi²¹ ve Hanbeli alimler el-Merdavi²² ve İbnü'n-Neccar fikhın üzerine oturduğu 5/9 kavaid-i külliyyeyi eserlerinin sonuna ekledikleri bir bölümde ele almış ve bunlar arasında örf/adete ilişkin olan “adet muhakkemdir” kaidelerini zikretmişlerdir.²³ Buna ilave olarak Bermavi, Merdavi ve İbnü'Neccar örfün bir delil olarak temellendirilmesine özel bir yer ayırmışlardır;²⁴ öyle ki, ancak İbn Abidin'in örf risalesinde ve modern usul eserlerinde görebileceğimiz türden bir temellendirmenin bu alimler ile başladığını söyleyebiliriz. Muhtemelen son yüzyıllarda usulcüler örfle delil statüsü kazandırmamak için özel bir çaba içinde idiler. Nihayet İbn Abidin onu müstakil bir risaleye konu ettikten sonra²⁵ modern usul eserleri, örfü “tartışmalı deliller” arasına yerleştirerek fikhın formel bir kaynağı olarak tescil edeceklerdir. Ancak yeni eserlerde örfün temellendirilmesi Hâdimî'nin yaptığı gibi icma kapsamına alınarak değil de tartışmalı delillerin tümünde izlenen bir yöntemle yani kendi başına müstakil bir delil olarak görülmesi suretiyle yapılmıştır.

7. Hüsün-Kubuh Meselesi. Fıkıh usulü ilminin konuları arasında kelim ilmindeki teorik bir tartışmadan kaynaklanan bir mesele olarak yüküm-

19 Nesefi, Ebül'-Berekat Abdullah b. Ahmed, *Keşfü'l-Esrar Şerhu'l-Musannif ale'l-Menar*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y., II, 593.

20 Molla Fenari, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed, *Fusulü'l-Bedayi' fi Usulî's-Şerai'*, thk. M. H. İsmail, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye 2006, I, 25.

21 El-Birmavi, Şemseddin Muhammed b. Abdü'd-Daim, (ö. 831/1428), *el-Fevaidü's-Seniyye fi Şerhi'l-Effiyeye*, thk. A. Ramazan Musa, Gize, 1436/2015, V, 2151-4.

22 El-Merdavi, Ebül'-Hasan Alaeddin Ali b. Süleyman, *et-Tahbir Şerhu't-Tahrir*, thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrin ve diğ., Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000, VIII, 3851-8.

23 Sübki, Taceddin, 'Abdü'l-vehhab b. 'Ali, *Cem'u'l-cevami'*, thk. A. Halil İbrahim, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2003/1424, s. 111.

24 İbnü'n-Neccar, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münir*, thk. Muhammed Zuhayli ve Nezir Hammad, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1413/1993, IV, 439-456.

25 İbn Abidin, Muhammed Emin Efendi, *Neşrü'l-'Arf fi Binai'l-Ahkam 'Ale'l-'Orf*, İstanbul: Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1286.

lülüğün temeli sorusu çok önemli bir tartışma haline gelmiştir. Ahlakın temeli nedir sorusu olarak anlayabileceğimiz bu sorunun vahiy temelli normatif bir düzen varsayan şeriat fikrinin olduğu yerde niçin tartışıldığı sorulabilir. Tüm fıkıh usulü konuları gibi nazari bir entelektüel soru olan hüsün-kubuh tartışması esasen insanın diğer varlıklardan ayrı olarak yaptığının hesabını veren bir varlık olması sebebiyle vahiy olmasa da insan olmanın sorumluluk doğurup doğurmadığı sorusundan kaynaklanmış görünüyor. Yani vahyin koyduğu hükümlerin (şeriat) tartışmasız kabulüne rağmen insanı sorumlu kılan şeyin ne olduğu sorusu usulcülerini meşgul etmiştir. İnsanın eyleminin yine insanlarca iyi/kötü şeklinde nitelenmesinden mi sorumluluk doğmaktadır? Yoksa insan her daim vahye muhatap olduğu için mi sorumluluk altındadır. Hüsün-kubuh meselesi olarak bilinen bu konuda Mutezile ve Eş'ariye görüşleri iki zıt kutupta yer alır. Buna göre Mutezile insanın akılla muhatap kılınması kabulünden yola çıkarak aslında insanın akıyla iyi ve kötü ayrımı yapabileceğini ve bu yaptığının sonuçları ile dünya ve ahiret sorumluluğuna tabi olacağını iddia etmiştir. Eş'ariye ise insanın vahye muhatap olma dışında bir sorumluluğunun olmadığını çünkü insanın iyi/kötü ayrımı yapabilmesinin gerçekten onu dünya-ahiret sorumluluğuna muhatap kılacak bir nitelikte olmadığını belirtmiştir; çünkü insan çıkarına olana iyi, zararına olan şeye de kötü demektedir. Ancak bu tartışmanın gerçekte uluhiyete ve nübüvete yüklenen manadan kaynaklandığını biliyoruz; Eş'ariler insanın sorumluluk doğuracak şekilde iyi/kötü nitelmesi yapabilmesini kabul edersek peygamberlere gerek kalmayacağını söylemişlerdir. Ayrıca insanın iyi kötü nitelmesi yapabilmesi insanın özgür olduğunu varsaymayı gerektirmektedir ki, Eş'ariler'e göre böyle bir kabul uluhiyet fikriyle uyuşmamaktadır. Mutezile ise uluhiyete yüklediği adalet anlamı gereği uluhiyeti sınırlayıcı teviller yaparak insanın özgürlüğüne felsefi bir temel bulmaya çalışmıştır. Nübüvvetin gerekliliğini kabul etmiş ama bunu Allah'ın bir lütfu olarak düşünmüşlerdir; hatta nübüvveti aslında Eş'arilikte anlamsızlaştırıldığını iddia etmişlerdir. Şöyle ki, nübüvvet vasıtasıyla Allah şeriat gönderip insana teklif (sorumluluk) yüklediğine göre Allah insanı özgür varsaymakta ve tercih yapmasını istemektedir.

Bu felsefi arka plana dayanan hüsün-kubuh tartışması fıkıh usulünde iki soruyla bağlantılı olarak ele alınmaktadır; birincisi "vahiyden bağımsız olarak bir fiilin iyi ve kötü olarak nitelenmesi mümkün müdür?" sorusudur. İkincisi ise "biz bu nitelermeyi aklımızla kavrayıp bundan dolayı sorumlu olur muyuz?" sorusudur. Birinci soruya Mutezile ve Hanefîlerin büyük bölümü vahiyden bağımsız olarak şeylerde iyi ve kötü niteliğinin bulunduğunu kabul ederler. Eş'ariler ve bazı Hanefîler ise eşyada kendi başına iyilik ve kötülük vasıflarının bulunmadığını dolayısıyla akılla kavranacak

bir şeyin de olmadığını söylemişlerdir. Sorumluluk sadece vahiy geldiğinde doğmaktadır. Ancak ikinci soru daha karmaşıktır; Mutezile, Maturidî ve bazı fakihlere göre aklın kavradığı bu iyi ve kötü nitelikleri aynı zamanda insanı dünyevi ve uhrevi olarak sorumlu kılmaktadır. Eşyada iyi/kötü nitelermelerini kabul eden fakihlerin bir kısmı ise akılla kavramanın muayyen sorumluluk doğurmayacağını, sorumluluğun ancak Allah'ın emirleri ve yasaklarıyla oluşacağını söylemişlerdir. Bu son görüş modern eserlerde Maturidî görüşü olarak nitelense de aslında Maturidî'nin kendisi bu görüşte değildir; çünkü ona göre akıl sorumluluk yüklemektedir. Hâdimî bunu açıkça beyan etmektedir. Hâdimî'nin tercih ettiği görüş ise Maturidî'nin kendi görüşü olmayıp modern eserlerde Maturidîliğe nispet edilen son görüştür. Hemen hemen yeni usul eserlerinde genellikle tercih edilen bu görüş olup Maturidî'ye nispet edilmektedir. Belki sonraki Maturidî'ye ile ilişkilendirilebilir ama bu durumda bile sonraki Maturidî'ye'nin bu görüşte olduğunu söylemek de genellemek olur. Ama Maturidî olmadığı açık olan Debûsî'nin bu fikri ilk ortaya atan kişi olduğunu söyleyebiliriz; bununla birlikte Debûsî üzerinde ayrıca inceleme yapılması gereken daha karmaşık bir anlayışa sahiptir.

8. Haber-i Vahidle Amelin Şartları. Sünnet bölümü ile ilgili Hâdimî'de dikkat çeken nokta haber-i vahid konusunda onun klasik-sonrası Hanefî ulemanın tavrını benimsemiş olmasıdır. Klasik Hanefî usulünde baskın olan yaklaşım prensip olarak haber-i vahidin delil olarak kabul edilmesi olsa da bunun bir takım şartlara bağlanmış olmasıdır. Ancak bu tutum hadis çevresinin etkinliğini gittikçe artırmasıyla değişecektir. İlk defa İsa b. Eban tarafından ortaya konulan kriterler klasik Hanefî usulünce benimsenmiş olsa da klasik sonrası dönemde bu kriterler bir takım yorum stratejileriyle yumuşatılmıştır. Örneğin ravinin fakih olmaması halinde bir hadisin kabulünü kıyasa aykırı olmamaya bağlayan şart hadisçilerin eleştirileri sonucu klasik-sonrası usulcülerce, özellikle Memluk dönemi ve sonrası Hanefî alimlerince artık savunulamaz bir pozisyon olarak görülmüştür. Bunun yerine yine Hanefî mezhebinin otoritelerinden birine, Ebü'l-Hasan el-Kerhî'ye ait olduğu söylenen bir başka görüş öne çıkarılmıştır. Hâdimî de işte bu klasik Hanefî görüşü verdikten sonra Kerhî'nin görüşünü nakledip ekseri ulemanın bu görüşe meylettiğini belirterek bunun tercihe şayan olduğunu söylemek istemiş gibidir.

9. Hâdimî'nin Mecâmi'u'l-Hakâ'ik'inin özgün katkılarından biri de eserin sonlarına eklediği içtihat-taklit tartışmasıdır. Burada Hâdimî mezhep öğretisi ile usul-i fıkıh arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. İchtihat şartları ve müctehidin diğer müctehitlerle ilişkisini açıkladıktan sonra Hâdimî mukal-

litlerin/avamın şer'î hükümlere ulaşma yöntemini ortaya koyar. Buradaki ifadeleri günümüz fıkıh düşüncesi/yöntemiyle 12./18. yüzyıl ulema arasında hakim olan tavrın ne kadar farklılaştığını göstermesi açısından ilginçtir. Günümüzde avama dahil olmasına rağmen pek çok insanın kendisini müçtehit yerine koyarak Kur'an'dan ve/veya Sünnet'ten doğrudan hüküm çıkarmaktan çekinmediğini görüyoruz. Yine modern fıkıh çalışmalarında özellikle selefi çevrelerde sahabe fıkıhı adı altında bir edebiyatın geliştirdiklerini görmekteyiz. Hâdimî, Kerhi'nin ilk kavaid-i külliye örneği olan *el-Usul* adlı eserinde dile getirdiği bir anlayışı, kitabının sonunda şu şekilde ifade etmiştir:

Avamın vazifesi Kitab ve Sünnet'e değil fakihlerin görüşlerine bağlanmaktadır. Onlar geçmişte yaşayan fakihlerin değil çağının güvenilir fakihlerinin görüşleri arasında seçim yapar. Avam sahabe görüşleri arasında tercihte de bulunamaz. Fakihlerimizin mezhebine muhalif olan her ayet veya hadis ya neshedilmiş, ya tevil edilmiş, ya tahsis edilmiş ya da tercih edilmiş sayılır. Onlara ulaşmadığı şekilde bir yorum kabul edilemez. Bu nedenle fakihlerin görüşleri amel açısından naslardan önce gelir. Şu kadar var ki, Şafî'ye göre sahih haber-i vahid rivayete (mezhep görüşünün rivayetine?) takdim edilir.²⁶

Bu ifadeler bugünkü anlayışa göre çok muhafazakar ve gelenekçi durmaktadır; dolayısıyla çağdaş fikhi anlayışla çok örtüşmemektedir. Özellikle yeni fıkıhın Kitab ve Sünnet'e dönme söylemine keskin bir karşı çıkış mevcuttur. Sahabe fıkıhına dönme de aynı şekilde günümüz fıkıhının karakteri haline gelen öze dönüş söyleminin bir uzantısı olup Hâdimî bu anlayışı temelden reddetmektedir.

10. Son olarak Hâdimî'nin eserini diğer eserlerden ciddi anlamda ayıran önemli bir hususiyet de usul-i fıkıha ait kavaid-i külliye adıyla bir bölümü *Mecâmî*'nin sonuna eklemiş olmasıdır. Aslında külli kaidelerin (hukuk ilkeler) fıkıh usulü ile ilişkilendirilmesinin uzun bir tarihi mevcuttur. Ebü'l-Hasan el-Kerhi'nin *el-Usul elleti aleyha medarü ahabına* adlı çalışması kavaid-i külliye litaretünün ilk örneklerinden biri olmasına rağmen *el-Usul* adını almıştır. Buna şerh yazan Necmeddin Ömer Nesefî'nin yakın zamanda keşfedilen *Tahsilü usulî'l-fikh* adlı özet fıkıh usulü çalışmasının sonuna Kerhi'nin bu risalesi eklenmiştir.²⁷ Şafîî âlim Sübki (ö. 771/1371) *Cem'u'l-cevami'* adlı eserinin sonuna eklediği kısa bölümde fıkıhın üzerine

26 *Mecami'*, s. 304.

27 Nesefî, Necmeddin Ömer, *Mecma'u'l-Ulum ve Matla'u'n-Nücum*, Özbekistan Bironi Ensitüsüs Kütüphanesi, faksimil neşir, vr. 43b-44a.

bina edildiği söylenen beş külli kaideyi zikretmiştir. Ardından Hanbeli alimler Merdavi ve İbnü'n-Neccar da ilave kaideler zikretmişlerdir. Merdavi ayrıca bu kaideleri usul-i fıkıh gibi delille iştigal eden bir ilim içinde neden zikrettiğini de şu ifadelerle açıklamıştır:

Bunlar fıkıhın deliller ve kaideleri gibidir; bunları burada ashabımızın ve başkalarının kitaplarından aktararak zikrediyoruz. Bu aslında istidlal konusudur... Bunlar bir takım kaidelerdir ki, delillere benzeseler de delil değildir. Ama içerikleri delille sabit olduğu ve tikel uygulamalarında bu kaidelere göre hüküm verildiği için sanki o tikellerin delili gibi olmuştur. Böyle olduğu için Ahmed b. Hanbel ve ashabının mezhebindeki meşhur ve önemli olanlarından bir kısmını burada zikredilmesi uygun düşmüştür.²⁸

Mamluk ve Osmanlı dönemi fıkıhında külli kaidelerin ne kadar büyük bir ilgiye mazhar olduğu ve fıkıhın önemli bir edebi türü olarak çok zengin bir külli kaide literatürünün olduğu bilinmektedir. 12./18. yüzyıla geldiğimizde külli kaideler fıkıh ilminde çok önemli bir yer işgal etmeye ve fıkıhın işleyişinde ve hayatiyetini sürdürerek değişimi yönetmesi açısından çok önemli bir oynamaya başlamıştı. Külli kaideler Merdavi'nin de dediği gibi delil olarak kabul edilmeseler de fıkıh usulü edebiyatına dahil edilmeyi hak etmektedirler. İşte Hâdimî böyle bir bağlamda eserinin fıkıh usulü konularını bitirdikten sonra külli kaideler başlığı altında 153 kaideyi tatad etmiştir. Bir yüzyıl sonra Mecelle müelliflerinin fıkıhtan bir kanun üretmeye giriştiklerinde külli kaidelerin önemini farketmişler ve *Mecelle*'nin ilk bölümünü 99 külli kaideye ayırmışlardır. Onlar fıkıhın içine girdiği büyük değişimin yönetilmesi için külli kaidelerin önemli bir rol oynayabileceğini düşünmüş olmalıydılar. Bugün de iktisat, tıp ahlakı ve benzeri çağdaş meselelerde hüküm verirken fıkıh alimlerinin en çok külli kaideleri kullandığı iyi bilinmektedir.

Kaynakça

- Abdülvehhab Hallaf, *Hülâsatü Tarihi't-Teşri'i'l-İslami*, Kuveyt: Darü'l-Kalem, t.y.
- Birmavi, Şemseddin Muhammed b. Abdü'd-Daim, ö. 831/1428, *el-Fevaidü's-Seniyye fi Şerhi'l-Elfiyye*, thk. A. Ramazan Musa, Gize, 1436/2015.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basri, Muhammed b. Ali Abu Hüseyin, *el-Mu'temed fi usuli'l-fıkh*, Beyrut: Dar ü'l-Kütüb i'l-ilmiiye.
- Gideon Libson, "On the Development of Custom as a Source of Law In Islamic Law: *Al-ruju' ila al-'urfi ahadu al-qawa'idi al-khamsi allati yatabanna 'alayha al-fıqhu*", *Islamic Law and Society*, 4:2 1997 2003.

28 Merdavi, *et-Tahbir*, VIII, 3835-6.

- İbn Abidin, Muhammed Emin Efendi, *Neşrül-'Arf fi Binai'l-Ahkam 'Ale'l-'Orf*, İstanbul: Mekteb-i Sanayi Matbaası.
- İbn Hacer el-Askalani, Şihabüddin Ahmed b. Ali, *ed-Diraye fi Tahrici Ehadisi'l-Hidaye*, thk. S. A. Haşim el-Yemani el-Medeni, Beyrut: Darül-Ma'rife, 1384.
- İbn Haldun, Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, thk. Abdallah Muhammed Derviş, Dimeşk: Darül-Belhi, 1425/2004.
- İbnü'n-Neccar, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münir*, thk. Muhammed Zuhayli ve Nezir Hamad, Riyad: Mektebetül-Ubeykan, 1413/1993.
- Karafi, Şihabüddin Ebül-Abbas Ahmed b. İdris, *Şerhu Tenkihi'l-Fusul fi-İhtisari el-Mahsul fi'l-Usul*, Beyrut: Darül-Fikr, 1424/2004.
- Merdavi, Ebül-Hasan Alaeddin Ali b. Süleyman, *et-Tahbir Şerhu't-Tahrir*, thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrin ve diğ., Riyad: Mektebetür-Rüşd, 1421/2000.
- Merginani, Burhaneddin Ebül-Hasan Ali b. Ebu Bekr, *el-Hidaye Şerhu Bidayetü'l-Mübtedi ma'a Şerhi'l-Allame Abdülhayy el-Leknevi*, thk. N. E. Nur Ahmed, Karaçi: İdaretül-Kur'an ve'l-'Ulumi'l-İslamiyye, 1417.
- Molla Fenari, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed, *Fusulü'l-Bedayi' fi Usuli's-Şerai'*, thk. M. H. İsmail, Beyrut: Darül'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Murteza Bedir, "Fıkıh Usulü Tasavvurunda Büyük değişim: Fıkıh Usulü Ders İçeriği Üzerinden bir İnceleme", *Kelam İlmi ve İslam Hukukunda İçerik Sorunları*, ed. İlyas Çelebi, Mehmet Bulgen, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017, s. 305-337.
- Murteza Bedir, "Kelamcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", *İslam Araştırmaları Dergisi*, İSAM Yayınları, 20 2013.
- Nesefi, Ebül-Berekat Abdullah b. Ahmed, *el-Müstesfa Şerhu'n-Nafi'*, thk. Hüseyin Özer ve Muhammed Caba, İstanbul: İrşad Kitabevi, 1338/2017.
- Nesefi, Ebül-Berekat Abdullah b. Ahmed, *Keşfü'l-Esrâr Şerhu'l-Musannif ale'l-Menâr*, Beyrut: Darül'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Nesefi, Necmeddin Ömer, *Mecma'u'l-Ulum ve Matla'u'n-Nücum*, Özbekistan Biruni Ensitüsü Kütüphanesi, faksimil neşir, vr. 43b-44a.
- Recep Şentürk, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim: Türkiye Ve Mısır Örneği*, İstanbul: İz Yayınları, 1996.
- Sami Erdem, "Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usulü Kavramları", Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2003.
- Serahsi, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebu Seh, *el-Mebcut*, Beyrut: Darül-Ma'rife, 1989.
- Sübki, Taceddin, 'Abdü'l-vehhab b. 'Ali, *Cem'u'l-cevami'*, thk. A. Halil İbrahim, Beyrut: Darül'l-kütübi'l-İlmiyye, 2003/1424.
- Şirazi, Ebu İshak İbrahim *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abd al-Majid Turki Beyrut: Darül-Garbi'l-İslami, 1988.
- Zeyla'i, Cemalüddin Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Nasbü'r-Raye li-Ehadisi'l-Hidaye*, thk. Muhammed Avvame, Cidde: Darül-Kible.