

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI



KLASİK VE MODERN DÖNEMLERDE FIKIH
USULÜNDE TECDİD

DOKTORA TEZİ

Danışman **Hazırlayan**
Prof. Dr. Mehmet BİRSİN **Mehmet SAYĞIN**

2024-MALATYA

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

KLASİK VE MODERN DÖNEMLERDE FIKIH USULÜNDE TECDİD

Mehmet SAYĞIN

Danışman

Prof. Dr. Mehmet BİRSİN

2024-MALATYA

	KABUL ONAY FORMU	Doküman No	İNÜ-KYS-FRM-142
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ		Yayın Tarihi	19.08.2019
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ		Revizyon No	
		Revizyon Tarihi	
		Sayfa No	1 / 2

**İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ**

KLASİK VE MODERN DÖNEMLERDE FIKIH USULÜNDE TECDİD

DOKTORA TEZİ

**DANIŞMAN
Prof. Dr. Mehmet BİRSİN**

**HAZIRLAYAN
MEHMET SAYĞIN**

Jürimiz tarafından 18/01/202 tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda bu tez **oybirliği** ile başarılı bulunarak İslam Hukuku Anabilim Dalı Doktora Tezi olarak kabul etmiştir.

Jüri Üyelerinin Unvanı Adı Soyadı

İmza

1. Prof. Dr. Mehmet BİRSİN
2. Prof. Dr. Mehmet ERDEM
3. Prof. Dr. Cemil ORUÇ
4. Doç. Dr. Mehmet ÖZTÜRK
5. Dr. Öğr. Üyesi ERDOĞAN SARITEPE

O N A Y

Bu tez, İnönü Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin ilgili maddeleri uyarınca yukarıdaki jüri üyeleri tarafından kabul edilmiş ve Enstitü Yönetim Kurulu'nun .../.../20... tarih ve 20..../..... sayılı Kararıyla da uygun görülmüştür.

ÖNSÖZ

Fıkıh usulünün, gelişen ihtiyaçlara uygun olarak tecdidini klasik dönemden itibaren gündeme gelmiş ve usulün şekil ve içerik bakımından tecdidini ile ilgili girişimler olmuştur. Bu bağlamda usul ilmini tecdid etmeye yönelik hususi eserler telif edildiği gibi tecdid sorunu bazı genel usul eserlerinde de muhtelif konular bağlamında tartışılmıştır. Bu tartışmalara bağlı olarak hem usulde yenilik yapmayı gerektiren çeşitli nedenler ve sorunlar tespit edilmiş hem de bu sorunları ortadan kaldırmaya yönelik fikirler ileri sürülmüş ve somut tecdid örnekleri ortaya konulmuştur. Modern dönemde ise kendisinden önceki çağlarda karşılaşılanlardan farklı nitelikteki sosyal, siyasal, hukukî, kültürel, bilimsel ve teknolojik birçok sorunun ortaya çıkardığı yeni durumu açıklaması ve fıkıhın yeni ihtiyaçları karşılayabilmesi için fıkıh usulünün güncelleştirilmesi bağlamında tecdid olgusu yeniden gündeme gelmiştir. Bu sebeple çağdaş dönemde tecdid tartışmasının medeniyet krizini aşma bağlamında gündeme geldiğini söylemek mümkündür. Yeniden medeniyet inşa etme duygusuyla genelde İslâm düşüncesinin, özelde de fıkıh usulünün tecdidinden söz edilmesi, farklı ve çelişik aidiyet duygusuna sahip ilmi şahsiyetlerin, tecdidin nicelik ve niteliğine dair kanaatlerini paylaşımlarını beraberinde getirmiştir. Mamafih birçoğunun uzmanlık alanı ve birikimi, bu kavramı İslâmî kültür ve geleneği ekseninde tartışmaktan ve değerlendirmekten uzaktır. Bu sebeple modern dönemle birlikte tecdid, farklı entelektüel ve kültürel akımlar tarafından çokça tartışılmaya açılmış önemli bir sorun haline gelmiştir. Tecdid düşüncesinin çizdiği ufka paralel olarak, kelimenin medlûlü, medlûlünün kapsam alanı (*masadak*) ve keyfiyeti, bu tartışmaların ana eksenini oluşturmaktadır.

Bizi bu konuyu seçmeye iten sebep, tecdidin nitelik ve niceliğine dair önemli bilgiler sunan geleneksel tespit ve düşüncelerin muhtelif konular bağlamında serdedilmesi ve bunların genelde tecdid ismi altında yapılmamış olmasıdır. Bu durum, tecdid bağlamında yapılan tespit ve önerileri belirlemeyi zorlaştırdığı gibi hangi müellifin ne tür bir yenilik önerdiğini göstermeyi de zorlaştırmaktadır. Bu sebeple usul ilminin okuyucu ve araştırmacılarının, klasik dönemde Sünnî, Mu‘tezile ve Şî‘î usulcülerin yaptığı bu önemli tespit ve yeniliklere tam anlamıyla vakıf oldukları söylenemez. Modern dönemde ise usul ilminin şekil ve içerik açısından tecdid edilmesine yönelik çeşitli tenkit ve fikirler ileri sürülmüş ama bu tenkit ve fikirler doğrultusunda içerik tecdidine dair henüz somut bir örnek geliştirilememiştir.

Fıkıh usulünü tecdid düşüncesinin aktüel değerini koruyor olması, klasik ve modern dönemlerde usul ilminin tecdid edilmesine yönelik çabaları tespit etmeyi ve araştırmacıların istifadesine sunmayı gerektirmektedir. Ayrıca bu tenkit ve önerilerin, fıkıh usulünün mahiyeti, işlevi, uygulanabilirliği, katkı değeri gibi açılardan değerlendirilmesine ihtiyaç bulunmaktadır. Bununla birlikte ilmî tenkit ve önerilere dayanan farklı tecdid örneklerinin tespit edilmesi, fıkıh usulü ilminin tecdidi üzerinde oluşmuş birikimi derlemiş olacağından büyük bir boşluğu dolduracaktır.

Böyle önemli bir konunun seçiminde ve araştırmanın bu hale gelmesinde yardım ve ilmî katkılarını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Mehmet BİRSİN'e şükran borcumu ifade etmeyi bir görev sayıyorum. Kıymetli yorum ve görüşleriyle çalışmamı iyi bir biçimde tamamlamak için rehberlik eden kıymetli hocalarım Doç. Dr. Mehmet ÖZTÜRK ve Prof. Dr. Cemil ORUÇ'a müteşekkîr olmayı bir görev telakki ediyorum. Görüşlerinden istifade ettiğim değerli jüri üyelerine, teşekkür ediyorum.

Mehmet SAYĞIN

Malatya 2024

ÖZET

Klasik dönemde, V. (XI.) yüzyılda usul ilminin yenilenmesiyle ilgili tartışma ve çalışmalar başlamıştır. Modern dönemde ise XIX. yüzyılın son çeyreğinden başlamak üzere önce Osmanlı hukukçuları, daha sonra da diğer İslâm ülkelerindeki hukukçular usul ilmini yenileme sorunuyla ilgilenip tartışmışlardır. Bu önemlerde fıkıh usulünün tecdidi tartışılırken, şekilde tecdid mümkün görülmüş, içerikte yenilik konusunda ise mutabakat sağlanmamıştır. Bu tartışmalar, fıkıh usulünün kati ve sabit olup olmadığı diyalektiği, bazen de usulün ilmî ve epistemolojik olgunluğa eriştiği düşüncesi temelinde şekillenmiştir. Bazı bilginler, sadece ilgili disiplinde ve varsa bu disiplini metodolojik olarak kullanan düşüncede bir paradigma dönüşümünü sağlayan yenilikleri tecdid sayarken, diğer bazıları, farklı bazı yeni metodolojik meselelerin ilavesini de içerik tecdidi olarak kabul etmektedir.

Klasik dönemde usul ilmi, hem şekil hem de içerik açısından yenilenmiştir. İçerik olarak yenilenmesi, özellikle gâî doktrinin onun bir konusu olarak ele alınmasıyla başlamış, bu doktrin çerçevesinde kapsamı genişletilmiş ve daha sistematik bir şekilde ele alınmıştır. Aynı zamanda, usul bilgisinin değerine ilişkin yeni anlayışlar ortaya atılıp epistemolojik olarak da yenilenmiştir.

Modern dönem tecdid tartışmaları bağlamında bazı ilim adamları disiplin içi arayışlarla usulü tecdid etmeye çalışırken, diğer bazıları disiplin dışı imkânlarla tecdid yapmak istemiştir. Bu bağlamda, usul ilminin dil kurallarına aşırı odaklandığı, makâsıd konusunu ihmal ettiği, içeriğinin çoğunlukla tartışmalı olduğu, yaşamın gerçekliğinden kopuk bir şekilde geliştiği gibi eleştiriler yapılmıştır. Usul ilmi ile sosyal bilimler arasında işbirliği yapılması, usulün kavramsal içeriğinin geliştirilmesi ve İslâm hukukunun literatürünün birleştirilmesi önerilmiştir. Usul tecdidinin niteliksel boyutuyla ilgili bazı tartışmalar, klasik çalışmaların tekrarıdan ibarettir.

Modern dönemde, içerik tecdidi konusunda fazla bir ilerleme kaydedilmemişse de tecdid tartışmalarıyla çeşitli açılımlar yapılmış, yeni teoriler geliştirilmiş, farklı problemler ortaya konulmuş, usul ilmini yenilemeye dair farklı yaklaşımlar sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usulü, Tecdid, Klasik Dönem, Modern Dönem, İçerik, Şekil.

ABSTRACT

In the Classical period, around the 5th (11th) century, discussions and efforts towards the renewal of the science of *usul* (principles of Islamic jurisprudence) began. In the Modern period, starting from the last quarter of the 19th century, Ottoman jurists initially, and later jurists in other Islamic countries, engaged in discussions and efforts to renew the science of *usul*. While there was consensus on the possibility of renewal in the form of *usul*, there was no agreement on its renewability in terms of content. These debates were shaped by the dialectic of whether *usul* in *fiqh* (jurisprudence) is definitive and fixed or whether it has reached scientific and epistemological maturity.

During the Classical period, the science of *usul* underwent renewal both in form and content. The renewal in content began, especially with the inclusion of the *gā'ī* (external) doctrine as one of its subjects. Within this framework, its scope was expanded and approached more systematically. Simultaneously, new understandings regarding the value of the science of *usul* were proposed, leading to its epistemological renewal.

In the context of modern renewal discussions, some scholars attempted to renew *usul* through intra-disciplinary endeavors, while others sought to do so through interdisciplinary means. Criticisms were raised about the excessive focus of *usul* on language rules, neglect of the *makāsīd* (objectives) issue, the controversial nature of its content, and its development being disconnected from the reality of life. Suggestions were made for collaboration between the science of *usul* and social sciences, the enhancement of the conceptual content of *usul*, and the integration of the literature of Islamic law. Some discussions on the qualitative dimension of *usul* renewal are seen as mere repetitions of classical works.

In the Modern period, although there has not been much progress in the renewal of content, various studies have been conducted within the context of renewal discussions. New theories have been developed, different problems have been identified, and various approaches have been proposed for the modernization of the science of *usul*.

Keywords: *Usul al-Fiqh*, Renewal, Classical Period, Modern Period, Content, Form.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
ÖZET	III
ABSTRACT	IV
İÇİNDEKİLER	V
KISALTMALAR.....	VII
GİRİŞ.....	1
1.ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	1
2.ARAŞTIRMANIN SINIRLARI VE LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ..	3
3.ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	7

BİRİNCİ BÖLÜM

TECDİD SÖYLEMİNİN KAVRAMSAL VE İLMÎ GELİŞİMİ

1.1.Tecdid Kavramı.....	8
1.1.1. Kelime ve ıstılah anlamı	8
1.1.2. Tecdid ile ilişkili kavramlar	9
1.1.2.1. Islah/Reform	9
1.1.2.2. Hadâse/Modernleşme	11
1.1.2.3. İctihad	14
1.2.Tecdid Hadisi ve Tecdidin Zorlukları.....	22
1.3.İslâm Düşünce Geleneğinde Müceddid Kavramı ve Müceddidin Nitelikleri.....	28
1.4.Tecdidin İşlevi.....	30
1.5. Klasik ve Modern Tecdidlerin Başlangıç Tarihleri.....	32
1.6.Tecdidin Gerçekleşme Alanları.....	36
1.6.1. Dinde tecdid	36
1.6.2. İslâm düşüncesinde tecdid	38
1.6.2.1. Modern öncesi dönemde İslâm düşüncesinin tecdidi	40
1.6.2.2. Modern dönemde İslâm düşüncesinin tecdidi	55
1.6.3. Fıkıh ilminde tecdid.....	59

İKİNCİ BÖLÜM

FIKİH USULÜNÜN TECDİDİ DÜŞÜNCESİ

2.1. Fıkıh Usulünün Kaynakları ve Tecdid İmkânı	66
2.2. Fıkıh Usulünün Klasik Yapısına Ulaşma Sürecinde Tecdid Fikri ve Geçirdiği Aşamalar	71
2.2.1. Sünnî usulündeki gelişmeler.....	71
2.2.2. Mu‘tezile usulündeki gelişmeler	86
2.2.3. Şîî usulündeki gelişmeler	87
2.3. Fıkıh Usulünün Tecdidi Düşüncesinin Doğuşu	95
2.4. Tecdid Çabalarının Temel Gerekçeleri.....	107
2.4.1. Yeni usulî ilke ve yaklaşımları gerektiren fikhî problemlerin ortaya çıkması	108
2.4.2. Metodolojik soruna çözüm bulmak ve bu çözüme götüren tenkitler ...	116
2.4.2.1. Fıkıh usulüne kaynak ilimlerden gereksiz aktarımların olduğu eleştirisi	117
2.4.2.2. Fıkıh usulünün ihtilaflı olduğu eleştirisi.....	117
2.4.2.3. Fırûu fıkıh ile ilişkisinin kopartıldığı eleştirisi	119
2.4.2.4. İctihad melekесinin oluşumuna hizmet etmediği eleştirisi.....	121
2.4.2.5. Önemli usul konularını ihmal ettiği eleştirisi	122
2.4.2.6. Makāsıda önem vermediği eleştirisi	123
2.4.2.7. Olgudan kopuk, bilgi eksikliği eşliğinde gelişme ve farazilere boğma eleştirisi	124
2.4.2.8. Gerileme döneminin literatürüyle yetinme eleştirisi	125
2.4.2.9. Edebî bir sanata dönüştüğü eleştirisi	127
2.4.2.9. Tarihsel olduğu eleştirisi	127
2.4.2.10. Pragmatik ve siyasî bir yapı arz ettiği eleştirisi	128
2.4.2.11. Asl-fer‘ düalizmi ve temellendirme eleştirisi	132
2.4.2.12. Ürünü olduğu medeniyetin mazide kalması	133
2.4.2.13. Modern sorunlara çözüm üretmediği eleştirisi.....	134
2.5. Fıkıh Usulünü Tecdid Girişimleri.....	135
2.6.1. Modern öncesi dönemde fıkıh usulünde tecdid düşüncesi	136
2.6.1.1. Tecdide karşı olanlar ve gerekçeleri.....	136
2.6.1.2. Tecdidi gerekli görenler ve gerekçeleri.....	142
2.6.2. Modern dönemde fıkıh usulünde tecdid düşüncesi.....	148
2.6.2.1. Tecdide karşı olanlar ve gerekçeleri.....	149
2.6.2.2. Tecdidi gerekli görenler ve farklı arayışlar	152
2.6.2.2.1. Disiplin içi arayışlarla tecdid	154
2.6.2.2.1.1. Kadim geleneği canlandırma ve ictihadı çeşitlendirme girişimi	155

2.6.2.2.1.2. Geniş metotlar ve kuramlar yaklaşımı	163
2.6.2.2.1.3. Sosyal ve kurumsal usul arayışı.....	167
2.6.2.2.1.4. Fıkıh litaratürünü birleştirme yaklaşımı.....	175
2.6.2.2.1.5. Disiplinler arası entegrasyon vurgusu	175
2.6.2.2.1.6. Usul teorilerine yeni işlevler yükleme arayışı.....	180
2.6.2.2.3. Disiplin dışı arayışlarla tecdid	194
2.6.2.2.3.1. Pozitivist fıkıh usulü arayışı.....	195
2.6.2.2.3.2. İctimâî usûl-i fikh arayışı	196
2.6.2.2.3.3. Laik usûl-i fikh arayışı.....	198
2.6.2.2.3.4. Maslahatı öne çıkarma arayışı.....	198
2.6.2.2.3.5. Yeni değerleri ve modern yorum tekniklerini öne çıkarma arayışları	202

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FIKİH USULÜNDE TECDİD GİRİŞİMLERİNİN YOĞUNLAŞTIĞI

ALANLAR VE TECDİD ÖRNEKLEİ

3.1. Modern Öncesi Tecdid Girişimlerinin Yoğunlaştığı Alanlar.....	215
3.1.1. İçerik alanında yapılan tecdidler	215
3.1.1.1. Usulün epistemolojisinde tecdid	216
3.1.1.2. Usulün yorum ve tatbik yöntemlerinde tecdid	223
3.1.1.2.1. Gâî doktrinin geliştirilmesi	224
3.1.1.2.2.1. İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî örneği	225
3.1.1.2.2.2. Gazzâlî örneği.....	231
3.1.1.2.2.3. Fahreddin er-Râzî örneği	237
3.1.1.2.2.4. Seyfeddin el-Âmidî örneği.....	239
3.1.1.2.2.5. İzzeddin b. Abdüsselâm örneği.....	241
3.1.1.2.2.6. Karâfî örneği	244
3.1.1.2.2.7. Şâtıbî örneği.....	246
3.1.2. Şekil alanında yapılan tecdidler.....	250
3.1.2.1. Temellendirme (tahkik) yoluyla tecdid	250
3.1.2.2. Haricî unsurlardan arındırma yoluyla tecdid.....	263
3.1.2.3. Usul ilminin sistematüğinde yenilik.....	268
3.1.3. Tahrîc yoluyla tecdid	270
3.2. Modern Dönemdeki Tecdid Girişimlerinin Yoğunlaştığı Alanlar.....	273
3.2.1. İçerikte yapılan tecdid	273
3.2.2. Şekilde yapılan tecdid	275
3.3. Tecdid Yaklaşımlarının Tenkidi.....	284
SONUÇ.....	309
KAYNAKÇA	312

KISALTMALAR

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi
a.mlf.	: Aynı müellif
b.	: Bin, İbn (oğul)
b.y.	: Baskı yeri yok
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
c.c.	: Celle Celâluhu
çev.	: Çeviren
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
EÜİFDE	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi
h.	: Hicri
Hz.	: Hazreti
m.	: Miladi
md.	: Madde
m.ö.	: Milattan önce
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MÜİFVY	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınlar
ö.	: Ölüm tarihi
r.a.	: Radiyallahu anh
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
TDVY	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
t.y.	: Baskı tarihi yok
thk.	: Tahkik eden
İTED.	: İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi
y.y.	: Basım yeri yok
Yay.	: Yayınlar
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri-Ve devamı

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Çalışmamız, İslâm hukukunun önemli bir sorunu olan fıkıh usulünün tecdidini ele almaktadır. Fıkıh usulü, akıl ile nâklin (*sem'*) kaynaştığı bir ilim olası bakımından araştırma alanında her iki kaynağı birlikte referans alan bir ilimdir.¹ Bu nedenle fıkıh usulü, İslâm hukuk felsefesine dair bir öz taşıırken norm belirleme sürecinde akli hata yapmaktan koruyan metodolojik bir yöntemdir. Bu işlevi sebebiyle İslâm düşüncesinde tecdid fikri gündeme geldiğinde usulün de sürekli olarak yenilenmesi gerektiği üzerine tartışmalar ortaya çıkmıştır. Modern öncesi dönemde, geleneksel usul yazıları temel alınarak literatürde farklı değerlendirmeler yapılmış ve sınırlı sayıda bağımsız çalışma gerçekleştirilmiştir. Modern dönemde ise bu konuyla ilgili kitaplar, akademik tezler, makaleler, konferanslar, paneller, sempozyumlar ve çalıştaylar düzenlenmiştir. Farklı dallarda uzmanlaşmış bilim insanları da konuya dâhil olmuş ve tecdid hakkında farklı düşünceler ortaya atmışlardır. Bu bağlamda, bazı ilim insanları mevcut durumu koruma taraftarıyken, bazıları yeni yöntemler geliştirmeyi hedeflemektedir. İkinci gruba dâhil olan bazı kişiler, fıkıh usulünün ana temasını koruyarak çağın bilimsel, epistemolojik ve metodolojik ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde yenilenmesini isterken, bazıları ise fıkıh usulünü tamamen ortadan kaldırıp modern dönemde formüle edilen araştırma, okuma ve yorum yöntemlerini kullanmayı önermektedir. Bu nedenle fıkıh usulünün tecdidinin yapısı, ana karakteri, nedenleri ve sınırlayıcı kuralları üzerine tartışmalar yapılması gerekmektedir. Ayrıca sosyal, siyasal, ekonomik ve teknolojik değişimlerin doğurduğu ihtiyaçları karşılayacak bir yenileme modeli üzerinde düşünülmesi lazımdır. Bununla birlikte, fıkıh usulü tecdidi kapsamında ortaya atılan tez ve antitezlerin bilimsel geçerlilik, uygulanabilirlik, İslâm düşüncesinin orijinalliği ve çağın ruhuna uygunluk açısından gözden geçirilmesi gerekmektedir. Bu adımlar atılmadığında, yapılandırıcı tecdid deneyimleri de gölgede kalacaktır.

Her disiplin gibi fıkıh usulü de belirli bir kültürel ve sosyolojik ortamda gelişmiştir. Bu durum, fıkıh usulü ilminin belli problemlerinin öne çıkmasında etkili olmuştur. Bu sebeple tecdid tartışılırken dönemsel olarak fıkıh usulünün muhtevasında yaşanan gelişmelerin perde arkasını da ortaya çıkarmak gerekmektedir. Belirlenecek bu örtük düşünceler, sınırlayıcı ve belirleyici hususlar,

¹ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, el-Mustafâ, (1. basım), thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'âşli, Dâru'n-nefâis, Beyrut 2011, c. I, 98.

günümüzde tecdide dair yapılan çalışmalar ve çok sayıdaki tartışmaları, sağlıklı ve yapıcı olma-olmama diyalektiği açısından değerlendirmeye tabi tutmaya katkı sağlayabilir.

Çalışmamızın temel amacı, kadim ve çağdaş tecdid kuram ve deneyimlerini farklı açılardan karşılaştırmaktır. Bunun yanında modern ve modern öncesi dönemde ileri sürülen görüş ve önerileri sistematik bir değerlendirmeye İslâm hukuk araştırmacılarının dikkatine sunmayı amaçlamaktadır. Modern dönem öncesi ve sonrasında usul ilmi bağlamında yapılan tecdid tartışmaları ve önerileri hakkında geniş çaplı akademik bir çalışmanın yapılmamış olması, bu çalışmanın, fıkıh usulü ilminde tecdid olgusunun tarihsel gelişimini gösterme sorumluluğunu da üstlenmesini gerektirmektedir.

Fıkıh usulünün tecdid problemi ele alınırken, tecdidin mahiyeti, sınırları ve dayanması gereken ilmi prensiplerin sistematik bir şekilde incelenmesi önemlidir. Bu çalışmanın bu alana katkı sağlama potansiyeli vardır ve tezimizin önemi açısından da işaret edilmesi gereken bir noktadır. Bu bağlamda çalışmamız, tecdid çabalarını etkileyecek epistemolojik ve metodolojik ölçütlerine ulaşmayı hedeflemektedir.

2. ARAŞTIRMANIN SINIRLARI VE LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

Tecdid meselesi, hem klasik dönemde hem de modern dönemde tartışılmış ve ilgili bağlamlarda farklı görüşler ile tecdid örnekleri ortaya çıkmıştır. Klasik dönemde tecdid, disiplin içi kaynaklar ve yöntemlerle gerçekleştirilirken, modern dönemde farklı yollar denenmektedir. Nitekim çoğu usul bilginleri disiplin içinde kalarak tecdid çabalarını sürdürürken, modern sosyal bilimler alanında çalışmış olan araştırmacılar ise disiplin dışı arayışlarla bu misyonu yerine getirmeye çalışmaktadır. Buna bağlı olarak disiplin içi arayışlarla tecdid yapmaya çalışan ilim adamları daha çok geleneksel referansları dikkate alırken, diğerleri, kadim gelenekle epistemolojik ve metodolojik bağları kesip daha çok İslâm kültür bağlamı dışında ortaya çıkan modern okuma ve yorum tekniklerini kullanmaya çalışmaktadır. Bu sebeple araştırmamız, modern ve modern öncesi dönemlerdeki önemli tartışmaları ve bu tartışmalar ışığında ortaya atılan düşünce ve tecdid örneklerini ortaya koymakla sınırlandırılmıştır.

Çalışmamızın birinci bölümünde, tecdid ile ilgili kavramlar, tecdidin işlevi, meşruiyeti, klasik ve modern tecdidlerin başlangıç tarihleri ve tecdidin gerçekleşme alanları incelenmiştir. İkinci bölümde klasik ve modern dönemlerdeki tecdid düşüncesi, tecdide karşı olanlar ve gerekçeleri, tecdidi savunanlar ve argümanları sunulmuştur. Üçüncü bölümde ise bu dönemlerde tecdid düşüncesinin yoğunlaştığı alanlar ve tecdid örnekleri ele alınmıştır. Bu bölümlerde, klasik dönemde fıkıh usulünü şekil açısından tecdid ettiği kabul edilen eserler dikkate alınmıştır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *el-Mu'tamed*, İbn Hazm'ın (ö. 456/1064), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) *et-Tebşîra fî usûli'l-fıkıh* ve *el-Lüma' fî usûli'l-fıkıh*, Ebû Hamid el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ fî usuli'l-fıkıh* ve Ebü'l-Velîd İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) *ed-Darûrî fî usûli'l-fıkıh* adlı eserleri anılan kaynakların başında gelmektedir. Ayrıca usul literatürünü gereksiz ayrıntılardan arındırmayı ve usulü temellendirmeyi amaçladığı görülen Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (ö. 430/1039) *Takvîmü'l-edille*, Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin (ö. 489/1096) *Kavâti'u'l-edille fî'l-usûl* ve Ebû Abdullâh eş-Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl* adlı eserleri başlıca kaynaklar kullanılmıştır.

Klasik dönemde fıkıh usulü içerik açısından tecdidinin özellikle makâsıd teorisi bağlamında geliştiği tespiti, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-Burhân fî usûli fıkıh* ve *Ğiyâsu'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem*, Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*

ve *Şifâü'l-galîl fî beyani's-şebahi ve'l-muhîl ve mesâliki't-ta'lîl*, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh*, Seyfeddin el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, İzzeddin b. Abdüsselâm'ın (ö. 660/1262) *Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*, Şehâbeddin el-Karâfî'nin (ö. 684/1285) *el-Furûk* ve İbrâhim eş-Şâtîbî'nin (ö. 790/1388) *el-Muvâfakât* adlı eserleri tezimiz bakımından önemli klasik literatür haline getirmiştir.

Modern dönemde fıkıh usulünü tecdid problemi daha fazla tartışılmış, farklı eğilimler ve arayışlar ortaya çıkmıştır. Kimileri disiplin içi bir tecdid deneyimini ortaya koymaya çalışarak fıkıh usulünün hem içerik hem de şekil açısından tecdid edilmesi gerektiğini savunurken, kimileri sadece şekil bakımından tecdid edilebileceğini ileri sürmüştür. Kimileri de usulün geleneksel kavram ve kuramlarını aşip modern okuma ve anlama yöntem ve teknikleriyle disiplin dışı bir güncelleme planını hayata geçirmeye çalışmıştır. Bu eğilimlere bağlı olarak çok sayıda fikir ve öneri ileri sürülmüştür. Disiplin içi arayışları tespit edip değerlendirmek için, Manastırlı İsmail Hakkı'nın (ö. 1912) "Ahkâm-ı İslamiyye ve İctihad", Seyyid Bey'in (ö. 1925) "İctihad ve Taklid" ve İzmirli İsmail Hakkı'nın (ö. 1946) "İctimâî Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?" adlı makaleleri başta olmak üzere tecdid konusunu tartışan Osmanlı bilginlerinin ilgili makaleleri takip edilip incelenmiştir.

Günümüzde konu üzerinde görüş serdeden Hasan Turâbî'nin (ö. 2016) *Kadâye't-tecdîd nahve menhecîn usûlî*, Vehbe Zühaylî'nin (ö. 2015) *Kadâya'l-fikh ve'l-fikri'l-mu'âsir*, Yûsuf el-Karadâvî'nin *el-İctihad fî's-şerîati'l-İslâmiyye ma'a nazarâtîn tahlîliyye fî'l-itticâhi'l-mu'âsir*, Cemal Atiye'nin *el-Misâl ve'l-vâkı*, Muhammed ed-Desûkî'nin (ö. 2023) *Nahve menhecîn cedîd li dirâseti 'ilmi usûli'l-fikh*, Tâhâ Câbir el-Ulvânî'nin (ö. 2016) *Usûlü fikhi'l-İslâmî: menhecü bahsi ve ma'rife*, Ali Cum'a'nın *Kadiyetü tecdîdi usûli'l-fikh*, Ebü'l-Fadl Abdüsselam Muhammed Abdülkerim'in *et-Tecdîd ve'l-muceddidûn adlı eserleri ile el-Müslümü'l-mu'âsir* dergisinin ilgili makaleleri incelenmiştir.

Fıkıh usulünü tarihsel bir yapı olarak niteleyip farklı arayışlarla ona alternatif yöntemler sunmaya çalışan eğilime sahip Ziya Gökalp'in (ö. 1924) "Fıkıh ve İctimâiyât", Halim Sabit'in (ö. 1946) "İctimâî Usûl-i Fıkıh: Gökalp Bey'in Bu Unvan ile Yazdığı Makale Münasebetiyle" ve Mustafa Şeref Özkan'ın "İctimâî Usûl-i Fıkıh Nasıl Te'sis eder?" adlı makaleleri incelenmiştir. Fıkıh usulü yerine makâsıd ve maslahatla yetinmek isteyen eğilimi değerlendirmek için Muhamed Âbid Câbirî'nin (ö. 2010) *Bünyetü akli'l-Arabî*, Fehmî Hüveydî'nin *et-Tedeyyü'l-ma'kûs* ve

Muhammed Hâmîd Nâsir'in *el-Asrâniyyûn ben'l-mezâ'imi't-tecdîd ve meyâdîni't-teğrîb* adlı eserleri örnek alınmıştır. Fıkıh usulü yerinde Batı'da ortaya çıkan modern okuma ve açıklama yöntemlerini öne çıkaran Muhammed Arkoun'un (ö. 2010) *Kadâyâ fi nakdi akli'l-Arabî*, Hasan Hanefî'nin *et-Türâs ve't-tecdîd*, Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in (ö. 2010) *Nakdu'l-hitâbi'd-dîni* ve Ali Harb'in *Nakdu'n-nass* adlı çalışmaları örneklem olarak seçilmiştir.

Fıkıh usulünün tecdidi konusunda çalışmalar yapılmıştır. Yapılan çalışmaların kahir ekseriyeti, ya usul ilminin belli konuları veya belli âlimlerin tecdid anlayışıyla ilgilidir. Çalışmamız gibi kapsamlı iki çalışmadan söz edebiliriz. Bunlardan biri kitap çalışmasıdır, diğeri ise makaledir.

Kitap, Huzâ' b. Abdullah b. Salih el-Gâmidî'nin *Muhâvelâtü't-tecdîd fi usûli'l-fikh ve de'avâtüh dirâseten ve takvîmen* adlı eseridir. Makale ise Abdülmecid Muhammed es-Sûsa eş-Şürefî'nin *Tecdidü usûli'l-fikh (târîhuh ve meâlimuh)* adlı makalesidir.

Gâmidî'nin eseri Doktora tezi olup iki ciltten oluşmaktadır. Birinci cildi iki baba ayrılmıştır. Birinci babı üç bölüme ayrılmış, birinci bölümde İbn Hazm'ın yaptığı tecditten, ikinci bölümde Tûfî'nin maslahatla ilgili görüşünden, üçüncü bölümde ise Şâtıbî'nin tecdid çabasından bahsedilmiştir. İkinci babı, Çağdaş rasyonalist okulunun tecdid iddialarına ayrılmıştır. Bu bab, bir önsöz ve iki bölümden oluşmaktadır. Temhidde bu akımın ortaya çıkışı, en önemli temsilcileri, ayrıcalıkları özellikleri ve fikrî kökleri, İslâm'da akıl ve aklın vazifesi incelenmiştir. Birinci bölümde bu akımın tecdid yapmak istediği alanlar, ikinci bölümde de akımın İslâm fikhına yaptığı etki araştırılmıştır.

Kitabın ikinci cildi de iki babdan oluşmaktadır. Ancak bu bablar birinci cildin bablarının bir devamı olarak ele alındığından üçüncü ve dördüncü bablar olarak açıklanmıştır. Üçüncü bab, pozitivist okulunun tecdid düşüncesine ayrılmış ve bir giriş ile üç bölümden oluşmaktadır. Giriş, bu okulun ortaya çıkışı, en önemli adamları, ayırıcı özellikleri, fikirlerinin kökenleri ve ulaşmak istediği hedefler açıklanmıştır. Birinci bölümde bu okulun, şer'î delillerde yapmak istediği tecdid, ikinci bölümde usul kaidelerinde yapmak istediği tecdid, üçüncü bölümde de sosyal olgunun şer'î delil ve hükümlerine olan etkisi incelenmiştir. Dördüncü babda ise modernistlerin usul düşüncesinde yapmak istediği tecdid ele alınmıştır. Bu bab bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte bu eğilimin ortaya çıkışından, önemli adamlarından, ayırt edici özelliklerinden, fikirlerinin kökeninden ve ulaşmak istediği hedeflerden söz

edilmiştir. Birinci bölümde modernistlerin vahiy, akıl ve vâkı‘a karşı olan tutumu, ikinci bölümde ise modernist eğilimin usul temellendirmesi incelenmiştir.

Bizim çalışmamızda, modern öncesi dönemde Ebû Zeyed ed-Debûsî’den Şevkânî’ye kadar usul ilminin hem şeklinde hem de içeriğinde yapılan tecdid serdedilerek modern öncesi dönemde tecdid çabaları bütüncül olarak ele alınmıştır. Gâmidî’nin çalışması ise, İbn Hazm, Tûfî ve Şatıbî ile sınırlı kalmıştır. Gâmidî’nin çalışması, modern dönem tecdid çalışmalarıyla ilgili sadece disiplin dışı çalışmaları konu edinmiştir. Bizim çalışmamız ise, hem bu girişimleri hem de disiplin içi tecdid arayışları incelemekle farklılaşmaktadır.

Üsulün tecdidi üzerinde kaleme alınan Şüreffî’nin makalesinde ise, usul ilminin Şevkânî’ye kadar olan gelişimi ele alınmıştır. Çalışmada bu gelişim genel hatlarıyla aktarılmış, her aşamada kaleme alınan önemli eserler ve müelliflerinin isimleri verilmiştir. Usul tecdidine dair hangi müellifin ne dediğini ayrıca aktarılmamıştır. Çalışmada modern dönemde yapılan tecdid tartışmaları da ana hatlarıyla aktarılmış ancak isim verilerek hangi akımın ne tür bir tecdid düşüncesine sahip olduğu gösterilmemiştir. Bu yönüyle çalışma, usulün tecdidine ilişkin eserler biyografisi mahiyetindedir. Bizim çalışmamızda ise modern dönem öncesinde usul ilminde tecdid yapan usulcülerin hem usule yönelttikleri tenkitler ve ilgili gerekçeleri hem de yaptıkları tecdidin şekle mi içeriğe mi yönelik olduğu açıklanmıştır. Modern dönemde ise tecdide karşı olanlar ve tecdidi savunanlar, ilgili gerekçeleri, tecdidi savunanların farklı eğilimleri, tekliflerinin mahiyet ve boyutları geniş bir şekilde ele alınmıştır. Bunula birlikte Osmanlı döneminde yapılan önemli tecdid tartışmaları ve örnekleri de aktarılmıştır. Bu haliyle çalışmamız, bugüne kadar usul tecdidi ile ilgili yapılan diğer çalışmalardan kapsayıcılık bakımından ayrılmaktadır.

3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Fıkıh usulü ilmi, klasik ve modern dönemlerde çeşitli tecdid önerilerine konu edilmiştir. Çalışmamızda, bu önerilerin kronolojik sırasını belirlemek, geçmişteki bağlamıyla anlamak, açıklamak ve yorumlamak, kapsamlı tanımlar ve derlemeler yapmak, bu verilerden de genel sonuçlara ulaşmak için tümevarım yöntemini (*istikra*) kullanmayı tercih ettik.

Tecdid tartışmalarının eksenini oluşturan asırların birikiminden genel prensipler, kurallar veya sonuçlar çıkarmak, bu sonuçları daha derinlemesine anlamak ve çeşitli öğelerini tam bir ilmî disiplin dâhilinde detaylı bir şekilde değerlendirip karşılaştırmak içinse *eleştirel analitik metodu* kullandık. Seçtiğimiz kişi ve eserlerin temsil gücünün bulunması bakımından tartışmalarda referans alınma düzeyini dikkate aldık. Bu bağlamda önce tartışma taraflarının düşüncelerini aktarıp tahlil ettik. Sonra diğer görüşlerle karşılaştırıp konuya dair genel ilkeler ortaya çıkarmaya çalıştık. Bu genel ilkeler ışığında, geleneksel ve çağdaş dönemlerde fıkıh usulünü güncellemeye dair yapılan tartışmaları karşılaştırıp modern dönemde, geleneksel dönem usulcülerinin konuya dair gündeme getirdiği düşüncelerden farklı metodolojik açılımlar ortaya konulup konulmadığını ve daha da önemlisi usul ilmini güncellemeye dair çağın ruhuna uygun bir projenin sunulup sunulmadığını tespit etmeye çalıştık. Ayrıca özellikle modern dönemde birbirinden oldukça farklı düşünce ve projeler ortaya sunan muhafazakâr kesimle liberal eğilimin tecdid sorunu çerçevesinde gündeme getirdikleri fikirleri karşılaştırdık ve bu iki akımın birbirini tamamlayan ve birbirinden ayrılan yönlerini tespit etmeye gayret ettik.

Elde edilen verileri yorumlarken *tahkîk* ve *tedkîk* yöntemlerine başvurduk. Tahkîk yöntemiyle ortaya koyduğumuz verilere ve ulaştığımız sonuçlara dair kanıtlar sunmayı kast ederken, tedkîk yöntemiyle de sunduğumuz kanıtların sağlam ve güvenilirliğini ortaya koymayı amaçladık.

BİRİNCİ BÖLÜM

TECDİD SÖYLEMİNİN KAVRAMSAL VE İLMÎ GELİŞİMİ

1.1. Tecdid Kavramı

1.1.1. Kelime ve ıstılah anlamı

Tecdid, sözlükte, “yenilemek, tazelemek, bir şeyi güçlü kılmak, yeniden aslına uygun bir biçime dönüştürmek”² gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Buna göre tecdid sözlükte, bir şeyi, çürümeden ve yıpranmadan önceki taze ve orijinal haline dönüştürüp yeniden ihya etmek, onun üzerine yeni düşünceleri bina etmek ve ona gerekli ilavelerde bulunmaktır, denilebilir. Terim olarak ise farklı şekillerde tanımlanmıştır. Ebü’t-Tayyib Azîmâbâdî (ö. 1911), “Unutulan Kitap ve Sünnet’le amel etmeyi ihya etmek, onların gereğini emretmek, ortaya çıkan bid‘aları ve uydurmaları ortadan kaldırmaktır.”³ şeklinde tarif ederken, Yusuf el-Karadâvî (ö. 2022), “Var olanın özünü korumak, bozulan taraflarını onarmak; hususiyetini değiştirmeyecek, özünü dönüştürmeyecek iyileştirmeleri kapsamına dâhil etmek” olarak tanımlamıştır.⁴

İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) vd. bazı bilginlerin açıklamalarına göre tecdid, bir yandan dinî hükümlerin temel iki kaynağı olan Kitap ve Sünnet’in doğru anlaşılmasını ve onlarla amel etmeyi sağlama, dinin hakikatlerini açıklama ve öğretme, bid‘aları ortadan kaldırma sürecini deyimler. Diğer yandan da, zayıflayan dinî ilimleri ihya etmeyi, yeni ictihadlar, düzeltme ve tercihler yapmayı, siyaset kurumunu ıslah etmeyi, dinin özüne bağlı bir hayatın yaşanması için halkın maddî imkânlarını çeşitlendirecek sanat ve ilimleri ilerletmeyi ifade eder.⁵ Bu ifadelere göre tecdid, geçmişlerin görüş ve düşünceleri üzerinde donuklaşmamayı, onların çağlarında gerçekleştirmiş olduğu teorik ve pratik ilerlemelerle yetinmeyip, her neslin kendi çağının gelişmeleriyle etkileşim içinde bulunmasını amaçlayan bir olgudur. Bu itibarla tecdid, geçmiş mirasın gelişmelerin gerisinde kalmaması için zamanın

² Cevherî, Ebû Nasr İsmail, es-Sihâh, (thk. Ahmed Abdulgafur ‘Attâr), (4.baskı), Dâru’l-ilm li’l-melâyîn, Beyrut 1987, II, 454; Abdulhamid Ömer, Ahmed Muhtar, Mu‘cemü’l-lügati’l-arabiyye’l-mu‘asire, (1.basım), Alemu’l-kütüb, y.y., 2008, c. I, 348.

³ Azîm Âbâdî, Muhammed Eşref, Avnu’l-ma‘bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd, (2.basım), Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, Beyrut 1415, XI, 263.

⁴ Karadâvî, Yusûf, el-Fıkhu’l-İslâmî beyne’l-asâleti ve’t-tecdîd, (2.baskı), Mektebetü Vehbe, Kahire 1999, s. 29, 30.

⁵ Askalânî, Ahmed b. Alî b. Hacer, Fethu’l-bârî, Dâru’l-ma‘rife, Beyrut, t.y., XIII, 295; İbnü’l-Esîr, Mubarek b. Muhammed, Câmi‘u’l-usûl fî ahâdisi’r-Resûl, (thk. Abdulkadir el-Arna’ût), (1.baskı), Mektebetü’l-hulvânî, t.y., XI, 319-324; Kârî, Alî b. Muhammed, Mirkâtü’l-mefâtîh Şerhu Mişkâtî’l-mesâbih, (1.baskı), Dâru’l-fikr, Beyrut 2002, I, 321.

koşullarına göre onda gerekli düzeltmeleri yapıp, insanın zihnî melekelerinin aktif kalmasını sağlama ve yaşama koşullarını iyileştirme girişimidir.⁶

Binaenaleyh tecdid, Batı modernist düşüncesindeki eskiyi veya geleneği tamamen dönüştürmek, değiştirmek, başka bir surete sokmak, geçmişi veya nassı ve dinin temel esaslarını aşmak anlamlarını (*reform*) ifade etmemektedir. Zira İslâmî gelenekte bu türden bir durum, tecdid değil, *tahrif* ve *tebdîd*/dağıtmak ve parçalamak olarak isimlendirilmektedir.⁷ Buna mukabil İslâmî literatürde tecdid, dinî sabiteleri korumak; küllî esaslarını ve temel gayelerini canlı tutmak şeklinde takdim edilmektedir.⁸ Tecdid, geleneğin ışığında güncelleme yapıp, şimdiyi ve geçmişi bir bütünlük arz edecek şekilde bir araya getirmektir. “Geçmişi bilmeyen kişi, güncel hâdiselerin (*hâdis*) fıkıh bilgini olamaz.” ifadesi,⁹ geçmişle an arasındaki böyle bir kaynaşmanın lazım olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre tecdid, bir şeyi, özü ve temel dinamiklerinden uzaklaştırmaksızın mevcut koşul ve şartlar çerçevesinde yeni anlam ve kavramlar üretme başta olmak üzere sistemin işlevselliğini gerektiği düzeyde gerçekleştirme adına yeniden gözden geçirme işlemidir. Bu sebeple tecdid, var olanı aslına dönüştürme anlamını ifade ettiği gibi bir düşünceyi, yeni anlam ve kavramları üretecek şekilde etkin bir yapıya kavuşturma anlamını da içermektedir, denebilir.

1.1.2. Tecdid ile ilişkili kavramlar

Tecdid kavramının anlam alanının tespiti, ilişkili kavramların açıklanmasını ve tecdidi bunlardan ayıran yönlerinin gösterilmesine ihtiyaç duymaktadır. Tecdid kavramıyla ilişkilendirilebilecek anlamca yakın birçok kavram bulunmaktadır. Bu kavramlar arasında tecdid kavramı ile en yakın anlam taşıyan ve problematik olarak da birçok hususta onunla temas halinde olan *ıslah*, *hadâse* ve *ictihad* kavramlarıdır. Bu sebeple burada tecdid kavramı ile birlikte bu üç terim ele alınacaktır.

1.1.2.1. Islah/Reform

Islah lügatte, “zarar ve bozgunculuğu gidermek, menfaati gerçekleştirmek, arayı düzeltmek, husumeti veya savaşı sonlandırmak, dürüst ve tutarlı iş yapmak”¹⁰

⁶ Avvâ, Muhammed Selim, el-Fıkhü'l-İslâmî fî tariki't-tecdid, (3.baskı), Sefiru'd-devliyye li'n-neşr, Kahire 2006, s. 31.

⁷ Karadâvî, Sekâfetünâ bene'l-infitâh ve'l-ingilâk, (1.baskı), Dâru's-şurûk, Kahire 2000, s. 57.

⁸ Örnekleri görmek için bkz. Karadâvî, Şeri'atü'l-İslâm salihâtün li't-tatbik fî külli zaman ve mekân, (2.baskı), Dâru's-sahve, Kahire 1993, s. 98 vd.

⁹ İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh, Câmi'u beyâni'l-ilmî ve fadlih, (1.baskı), Dâru İbni'l-Cevzî, Su'ûd 1994, c. II, 817.

¹⁰ Komisyon, Mu'cemu'l-vasît, Dâru'd-da've, t.y., y.y., s. 520.

manalarına gelmektedir. Bir düşünce olarak ise, İslâm dünyasında belli aralıklarla beliren dinî ve dünyevî eksiklikleri gidermek için ortaya çıkan ıslahatçı şahsiyetlerin veya hareketlerin faaliyetini imgelemektedir. İslâm âlemindeki dönemsel gelişimi itibariyle ıslah fikrini, klasik ve modern olarak iki döneme ayırmak mümkündür. Klasik dönem itibariyle ıslah fikri, İslâm ümmetinin kültürel dönüşümlerinde bid‘aları ortaya çıkaran gelişmelere karşı yapılan sünnete dönüş çağrılarıyla irtibatlandırılmaktadır. Bu bağlamda içinde yaşadığı çağdaki bid‘atları reddetme, bunları ümmetin arasına sokan ekollerle mücadele etme, müminleri İslâm’ın saf ve orijinal şekline yönlendirme isteği ve sünneti yeniden ihya etme geyreti, İslâm tarihinde belli aralıklarla ortaya çıkan birçok ıslahçı için hareket noktası olmuştur.¹¹

Modern dönemde ıslah düşüncesi, özellikle Batı’nın yayılmacı politikalarına bir tepki olarak doğmuştur. Batı’nın teknolojik üstünlüğüne ve sömürü politikalarına karşı¹² İslâmî kimliğin özünü korumaya yönelik bir çaba olarak ortaya çıkan bu düşünce, İslâm dünyasının modern medeniyetin inşasında etkili bir rol oynaması için düşünce vd. alanlarda yenilikler yapmaya çalışan resmi ve sivil hareketlerle ilişkilendirilir.¹³ Nitekim XIX. yüzyıldan itibaren dünya, sosyal, siyasî, ekonomik, düşünsel ve coğrafi açıdan büyük bir dönüşüme uğramış, toplumsal yapılar, ahlakî değerler ve hukuk anlayışı köklü bir şekilde değiştirilmiştir. Metafizikle ilişki yeniden tanımlanmış, bilgi alanında aşkın düşünce ikinci plana atılmış ve bu konularda paradoksal yaklaşımlar geliştirilmiştir. İslâm dünyası, Batı’nın gelişen idarî ve hukukî yapılarıyla etkileşimde bulunarak, bu alanlarda bir değişime uğramıştır. Modern çağın beraberinde getirdiği bu tehditlere karşı koymak amacıyla, XIX. yüzyılın başından itibaren çeşitli alanlarda faaliyet gösteren Müslüman ilim adamları, İslâm’ı gerçek hayatın içine çekmek ve sömürüye son vermek için çeşitli bilimsel, sosyal ve kültürel projeler geliştirdiler. Bu bağlamda Müslüman âlimler, siyasî, sosyal, ekonomik, düşünsel ve eğitim-öğretim alanlarında çeşitli ıslahat projeleri sunarak, İslâm dünyasının içinde bulunduğu krize çözüm arayışları sundular.¹⁴

Islahatçıların öncülük ettiği "modern İslâm düşüncesi," müspet bilimlerdeki ilerlemeyi benimsemiş, ancak bilimsel ve sanayileşme gelişmeleriyle birlikte hukuk,

¹¹ Detaylar için bkz. Merad, Ali, “Islah”, DİA, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, XIX, 144.

¹² Salih, Sa‘duddin es-Seyyid, *İhzeru’l-esâlîbe’l-hadise fi müvâceheti’l-İslâm*, (1.basım), Meytebetü’s-sahâbe, İmârât 1998, s. 269, 271; Bulaç, Ali, *Din ve Modernizm*, (2.basım), Çıra, İstanbul 2015, s. 67, 68.

¹³ Sırma, İhsan Sürreya, *Tanzimat’ın Götürdükleri*, (11.baskı), Beyan, t.y., s. 22-50.

¹⁴ Nedvî, Ebu’l-Hasan Ali el-Hüseyn, es-Sirâ‘u beyne fikreti’l-İslâmiyye ve’l-fikreti’l-garbiyye fi’l-aktari’l-İslâmiyye, (2.baskı), Dâru’n-nedve, Lübnan 1968, s. 75 vd.

siyaset, idare ve askerî alanlarda İslâm dünyasına baskı uygulayan Batı'ya ve bu baskıyı destekleyen Batılılaşma düşünce ve aktörleriyle mücadele etmişlerdir. Bu nedenle modern ıslah düşüncesi, İslâm dünyasının içsel dönüşümünü sağlamaya, özgün kimliğini korumaya ve Batı'nın etkisine karşı duruşunu şekillendirmeye çalışmıştır. Böylece refleksif tavırlarla şekillenmiş ıslah hareketleri; (i) Yüzleşme-hesaplaşma, (ii) Muhafazakâr, (iii) İhya ve (iv) Yeniden yapılandırma (*ta'mîr*) şeklinde kategorize edilmektedir.¹⁵

İslâm düşüncesindeki ıslah anlayışını temsil eden bu çalışmalara göre, ıslah kavramı, özgün İslâm kaynaklarına dönme ve bu kaynaklardan beslenme yolunu takip ederek, toplumun sosyal ve kültürel alanlarında iyileştirmeler yapma hedeflerini içerir. Tecdid ise, mevcut geleneği yeniden değerlendirmeyi ve inceleme sürecini başlatarak ilim ve bilgi alanında yeniden yapılandırma projelerini ifade eder. Çalışmamız, usulî yenilemenin tarihî gelişmelerini incelediği için bu yaklaşımın kapsamını ve hedeflerini tam anlamıyla yansıtan "tecdid" terimini başlık olarak seçilmiştir.

1.1.2.2. Hadâse/Modernleşme

"Hadâse" (الحداثة) kelimesi, gençlik, yenilik ve eskinin karşıtı anlamlarına gelmektedir.¹⁶ Bu kavram, "modernité" kelimesinin Arapçaya geçmiş hali olarak kabul edilir, "modernite" ve "modernlik" olarak çevrilir.¹⁷ Fransızca modernité kelimesi, Latince kökenli olan "modernus" kelimesinden türetilmiştir. Modernus ise, "modern" veya "şimdiki zaman" anlamına gelir.¹⁸ Ancak, Terim olarak modernite kavramının tam olarak neyi ifade ettiği konusunda hem Batı'da hem de Arap dünyasında farklı görüşler bulunmaktadır. Bu nedenle, modernitenin kesin tanımı konusunda ortak bir anlayış geliştirilmemiştir. Modernitenin kökenlerini ve temel özelliklerini inceleyen bazı Batılı araştırmacılar, moderniteyi bireysel, toplumsal, politik, inanç, değerler, edebiyat ve sanat gibi birçok alanı dönüştürmeye çalışan yeni bir dünya görüşü olarak tanımlamışlardır. Diğer bir deyişle, modernite, gelenekle

¹⁵ Mezîkûr hareketlerin hedeflerini görmek için bkz Vahîdüddîn Han, Tecdidü ulumi'd-dîn (Çev. Zaferulislâm Han), New Delhi, 2015, s. 67 vd.

¹⁶ İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem, Lisânu'l-Arab, (3.baskı), Dâru sâdır, Beyrut 1414, II, 131, 132.

¹⁷ Bu's-Şa'îr, Abdulazîz, "Ezmetü'l-hadâseti'l-garbiyye; intikâlü'l-akli'l-İslâmiyyî mine'l-takvîd ile'l-binâ", *İslâmiyetü'l-ma'rife*, 2014, 19 (76), s. 48.

¹⁸ Kızılçelik, S.ve Y. Erjem, Açıklamalı Sosyoloji Sözlüğü, Saray Kitabevleri, İzmir 1996, s. 385; Türköne, Mümtazer, Siyaset, Lotus Yayınları, Ankara 2006, s. 484.

karşıt bir duruş sergileyerek sürekli bir yenilik veya kopuş hareketi olarak nitelendirilir.¹⁹

Arap yazarların yaptığı tanımlardan birine göre, modernite, “yaşam düzenini değiştiren bir epistemolojik tutum olup, insanı merkeze koyan bir felsefeyi benimseyen ve değerlerin kaynağı olarak metafiziği değil, insanı temel alan bir anlayıştır.”²⁰

Modernitenin filizlendiği *Rönesans* dönemi (XV. XVI. yy.) ile birlikte bilim, felsefe, din, sanat ve edebiyat alanları ile birey ve toplum anlayışında derin değişimler yaşanmıştır. Rönesans sürecinde, insan odaklı bir perspektif benimsenmiş ve hakikatin kaynağı Tanrı'dan çok insana doğru yönlendirilmiştir. Bu dönemde, insan kendine yeterli bir varlık olarak kabul edilmiş, dünyayı şekillendirebileceği ve gerçeği inşa edebileceği fikri öne çıkmıştır.²¹ Öte yandan, XVIII. yüzyılda Aydınlanma hareketinin getirdiği akıl devrimi, ekonomik ve sosyal dönüşümler ile diğer temel felsefi önermelerin bir araya gelmesiyle moderniteyi oluşturmuş ve tüm bu değişiklikleri yenilikçi bir biçimde ifade etmiştir. Aydınlanma felsefesi de, insan merkezli bir dünya görüşünü benimseyip, gerçeğin kaynağını ve referansını değiştirerek insanı merkeze almıştır. Bu bağlamda, insanın kendi eylemlerine kurallar koyan dışsal otorite ve üstün varlık kavramı reddedilmiştir.²² Bu nedenle, başlangıç tarihi tam olarak belli olmasa da²³ modernite, genellikle Batı toplumlarının gelişim sürecini ifade eder ve bu süreç kalkınma çağından günümüze kadar olan ilerlemeyi kapsar.²⁴

Binaenaleyh modernite, bir felsefe olarak kabul edilir ve üretim araçlarından toplumsal ilişkilere, kültürel yapıdan siyasî düşünceye ve bireysel tutumlara kadar uzanan tercihleri ifade eder. Bu yolla modernite, belirli bir dönemi tanımlar ve özellikle Batı toplumları için geleneksel kilise ile temsil edilen eskinin karşısında yer alarak ortaya çıkmıştır. Düşünce, metodoloji ve üslup açısından gelenekten kopuşu

¹⁹ Giddens, Anthony, “The Consequences of Modernity”, Standford University Press, Standford, 1990, s. 1, 4; Abdulgani, Tüvâtî, “el-Hedâsetü ‘inde’l-Garb ve ‘inde’l-Arab”, Külliyyetü’l-âdâb ve’l-lügât, 2019, 2 (01), s. 2, 3.

²⁰ İbn Abdilaziz, Muhammed, el-Hedâsetü fi’l-âlemi’l-Arabî dirâse ‘akadiyye (Yayımlanmamış doktora tezi), Câmi‘atü İmam Muhammed b. Su‘ûd el-İslâmiyye, Külliyyetü usûli’d-dîn, Riyad (Su‘ud), 1414, c. I, 140, 141.

²¹ Tekin, Mustafa, “Postmodernizmin Din Sorunu”, Milet ve Nihal, 2015, 12 (2), s. 11, 12.

²² Wagner, Peter. Modernliğin Sosyolojisi, Doruk Yayınları, 1992, s. 34.

²³ Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözcüğü, (3.baskı), Paradigma, İstanbul 1999, s. 604; Melkâvî, Gays Hilmî, “Mevkifu’l-hedâsiyîn min neş’eti ilmi usûli’l-fikh”, ‘Ulûmu’ş-şer’iati ve’l-kanûn, 2018, 45 (4), ek, 4, s. 7.

²⁴ Bu’ş-Şa‘îr, “Ezmetü’l-hadâseti’l-garbiyye”, s. 48.

veya dönüşümü temsil ettiği için modernitenin tüm geleneksel düşünce ve tavırlara karşı yeni bir duruşu temsil ettiği şeklinde genel bir kabul görmüştür.²⁵ Bu yaklaşımını dine uygulamış ve dinin insanın, sosyolojik, psikolojik ve tarihsel bağlamlarla etkileşime girmesiyle ortaya çıktığını savunur.²⁶ Bu nedenle, modernite akımı, gelenekle olduğu gibi dinle de karşıtlık gösterir. Bu durum, temelde, modernitenin bilgi epistemolojisinin bir sonucudur. Çünkü modernite, Batı Aydınlanması'nın temel ilkelerine dayanır ki bu ilkeler, Peter J. Hamilton'ın (ö. 1927) belirttiği gibi akılcılık (*rasyonalizm*), deneycilik (*pozitivizm*), tarihsel evrimcilik ve sekülerizm içerir.²⁷

Modernitenin tekçi, rasyonalist, pozitivist gibi tavırlarına karşı 1960'lı yıllardan itibaren postmodernizm yükselmeye başlamıştır. Ancak postmodernite, modernizmin bu karakteristik özelliklerini tam tersine çevirerek, akıldan akıl dışılığa, bilimden mitlere, anlamdan anlamsızlığa ve nihilizme, değerden değersizliğe, hakikatin birliğinden çoğulluğuna, uyum ve bütünlükten parçalanma ve dağılmaya, birlikten farklılığa evrilmiştir. Postmodernizmle birlikte modern düşünce yapısı, daha fazla karmaşıklık, şüphe ve belirsizlik içeren bir yapıya doğru evrilmiştir.²⁸

Bu gözlemlere göre, modernite değişim ve ilerlemenin gerçekleşmesi için din ve gelenekle olan bağları tamamen koparmanın gerekliliğini savunur ve bunu uygular. Başka bir deyişle, modernite, gelenek ve eski kültürle olan epistemolojik ilişkileri tamamen keserek kalkınma ve ilerleme deneyimini gerçekleştirmeye çalışır. Tecdid anlayışına göre ise *değişim*, *gelişim* ve *ilerleme*, Hz. Peygamber (s.a.v.) ile samimi ve ihlaslı Müslümanların ifade ve tatbik ettiği gerçek İslâm'a dönüşü ifade eder ki, bu dönüş bir gelişme ve ilerlemedir.²⁹ Bu nedenle, Batı modernitesi, Hristiyan geleneğini kalkınmanın önünde bir engel olarak algılamak, tecdid düşüncesi, İslâm'ın temel esaslarına sıkıca bağlı kalarak ilerleme ve kalkınma arasında bir çelişki görmemektedir. Modernite, Batı geleneğini, tüm sabiteleri ve değişkenleriyle evrimleştirmeyi ve gelenekten kopmuş yeni bir düşünce modelini amaçlar. Tecdid ise, sabitelerle şer'i hükümlerin illet ve hikmetlerini rehber alarak değişkenleri, değişen şartlara uygun bir şekilde yeniden düzenleyerek ilerlemeyi hedefleyen bir gelişme

²⁵ Bu'ş-Şa'îr, "Ezmetü'l-hadâseti'l-garbiyye", s. 46, 48, 60; Cevizci, Felsefe Sözcüğü, s. 601, 603.

²⁶ Attâs, M. Nakîb, İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi, (çev. Muhammed Erol Kılıç), (6. baskı), İnsan, , İstanbul 2019, s. 50, 51.

²⁷ Din Muhammed,, Dünya Dinlerinde Modernizm Krizi ve İslam çev. Muhammet Uysal, (1.baskı), Arıkoğlu matbaa, 2013, s. 19, 19 dipnot.

²⁸ Bu'ş-Şa'îr, "Ezmetü'l-hadâseti'l-garbiyye", 59.

²⁹ Vahidüddîn Han, Tecdîdu ulumi'd-dîn, s. 68.

çabasıdır. Bu nedenle, çalışmamızın doğasını tam olarak yansıttığı için başlık olarak "tecdid" terimi seçilmiştir.

1.1.2.3. İctihad

İctihad (الاجتهاد) kelimesi, yorulma ve bitap düşürme veya güç, gayret ve çaba sarf etme manalarına gelen “c-h-d/جهد” fiilinden alınmış bir kavramdır.³⁰ Buna göre ictihad kelimesi ifti‘âl babından masdar olup sözlükte herhangi bir işi gerçekleştirmek için olanca gücü harcamak anlamına gelmektedir.³¹ Terim olarak ise farklı şekilde tanımlanmış olmakla birlikte iki tanımı öne çıkmaktadır. Birincisi; “nass veya icmâ ile hükmü açıkça ortaya konulmamış şer‘î-amelî bir meselenin hükmünü belirlemek için müctehidin elinden gelen çabayı sarf etmesi” şeklindedir.³² İkincisi ise, “şer‘î hükümleri çıkarmak ya da onları tatbik etmek için bütün çabayı harcamak ve imkânı kullanmak” şeklindedir.³³

İlk tanım, ictihadı, fer‘î-amelî hükümleri tafsili delillerden çıkarmak amacıyla uğraşan müctehidlere (mutlak müctehid, kısmen de müntesip müctehid) özgü bir kavram olarak açıklar. İkinci tanımın ikinci şıkkı ise, *tahkikü'l-menât* adı verilen illetleri ve hükümleri belirli olaylara uygulama süreci olarak gerçekleşen *tahrîc* ehlinin yaptığı ictihaddan bahseder. Bu tür ictihad, mutlak ve müntesip müctehidlerin önceden çıkardıkları hükümleri yeni olaylara uygulamaktan ibarettir. Bu uygulama sayesinde, önceki yorumların ele almadığı yeni sorunlar çözüme kavuşturulur.³⁴

Bu açıklamada bahsedilen üç tür ictihad arasındaki farklar şu şekilde özetlenebilir: Mutlak ictihadın ana özellikleri şunlardır: ı) Fürû‘u ana kaynaklardan çıkarmaya öncülük eden delil ve prensipleri belirleme ve aralarındaki hiyerarşiyi tespit etme, (ii) Hadis ve âsârı bir araya getirip, *cem‘* (uzlaştırma) ve *tercih* gibi onlardan hüküm çıkarma yöntemlerini açıklama, (iii) Başka ictihadlarla doğrudan veya dolaylı olarak çözülemeyen sorunları bu yöntemlerle çözet. İntisab ictihadında, ilk kriterde (*usul*) takip edilen müctehide itaat edilir ve ona muhalefet edilmez. Ancak son iki kriterde, müntesip müctehid kendi bağımsız inisiyatifine sahiptir. Bu nedenle, müntesip müctehid, tabi olduğu imamın hâkim görüşüne aykırı bir görüş benimseyebilir ve tercih yapabilir. Mezhep ictihadında ise ilk iki kriterde takip edilen

³⁰ İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, III, 134, 135.

³¹ İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an, (thk. Safvân Adnan ed-Dâvudî), (1.baskı), Daru'l-Kalem, Beyrut 1412, s. 208.

³² Ebû Zehre, Muhammed, Usûlü'l-fikh, Dâru'l-fikri'l-Arabiyyi, y.y., t.y., s. 379.

³³ Ebû Zehre, Usûlü'l-fikh, s. 379. Daha geniş bilgi için bkz. Karaman, Hayrettin, İslâm Hukukunda İctihad, (5.baskı), Ensar, İstanbul 2015, s. 19, 20.

³⁴ Ebû Zehre, Usûlü'l-fikh, s. 379.

doktrinin dışına çıkılmaz. Ancak üçüncü kriterde bağımsız davranma serbestisi vardır.³⁵ Binaenaleyh ictihadın mezkûr şekilde tanımlanması, hem teorik hem de pratik gerekliliklerden kaynakmaktadır.

İctihadın kabul edilebilmesi için, (i) Ehliyetli kimsenin yapması, (ii) Yerinde yapılmış olması ve (iii) Bu sürecin şer'î deliller ve kaynaklarla uyumlu olması gerekmektedir. Aksi halde, gerçekleştirilen ictihad hukukî olarak kabul edilmez.³⁶ Usulcüler, liyakat belirsizliğini gidermek amacıyla mutlak ictihad seviyesinde belirleyici olan belirli şartları tanımlamışlardır.³⁷ İctihadın geçerli ve kabul edilebilir olabilmesi için bu sürecin tatbik alanının, açık ve kesin bir hükmü ifade etmeyen veya delâleti zannî nasların bulunduğu konularda uygulanması gerekmektedir. Kati nassın bulunduğu bir konuda ise, bu nassın gösterdiği hükme aykırı bir sonuca yol açan ictihad geçerli değildir.³⁸

Kur'an ve Sünnet, dinî hükümlerin temel iki kaynağı olmakla birlikte bunların anlaşılması ve yorumlanması sürecinde akıl önemli bir role sahiptir. Bu nedenle, nakil ve akıl, birbirini dengeleyen ve önemli bir işlevi olan iki unsurdur. İctihad, nakil karşısında akıl tarafından temsil edilen bu işleve odaklanarak merkezi bir rol oynamaktadır.³⁹ İctihadî aklın, hurafelerden ve yanılsamalardan kaçınması için *muallal/illeti* akılla kavranabilir alanlarda kullanılması şartına bağlanmıştır. *Taabbudî*/akıl yürütmeye açık olmayan hükümler ise ictihadın dışında bırakılmıştır.⁴⁰

İctihad, dinin aktüel yönünü güncelleyerek şer'î hükümleri yeniden yapılandırma ve dinamizmini canlı tutma işlevini yerine getirir. Tecdid ise, dinin güncel yönünün yanı sıra entelektüel ve manevi yönleriyle de ilgilenir. Dolayısıyla ictihad, tecdidin bir türü veya dalıdır, onun aynısı değildir.⁴¹ Bu nedenle ictihad ile ilgili ayrıntıları ilgili kaynaklara bırakarak, daha fazla tecdid ile ilişkilendirildiği

³⁵ Dihlevî, Şah Velîyullah, el-İnsâf fî beyâni esbâbi'l-ihtilâf, (2.baskı), (thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Dâru'n-nefâis), Beyrut 1404, s. 80, 81. Daha geniş bilgi için bkz. İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahman, Fetâvâ İbni's-Salâh, (1.baskı), (thk. Muvaffak Abdullah Abdulkâdir), 'Alemlü'l-kütüb, Beyrut 1407, c. I, 21 vd.

³⁶ Gazzâlî, el-Mustasfâ, II, 875; Şâtîbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musâ, el-Muvâfakât, (8.baskı), (thk. Abdullah Dirâz), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2011, c. IV, 120, 121.

³⁷ Şâfiî, Muhammed b. İdris, er-Risâle, (1.baskı), (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Mustafa el-bâbî el-Halebî, Mısır 1938, md., 1469-1479; Cessâs, Ahmed b. Alî, el-Fusûl fî'l-usûl, (2.baskı), Vizâretü'l-evkâf el-Kuvetyiyye, 1994, c. IV, 273-278; Gazzâlî, el-Müstasfâ, c. II, 866-872.

³⁸ Bkz. Gazzâlî, el-Müstasfâ, c. II, 874, 875; Hallâf, Abdulvehhab, 'İlmü usûli'l-fikh, (8.baskı), Eda Neşriyat, 1968, s. 217; Zühaylî, Vehbe, el-Vecîz fî usûli'l-fikh, (21.baskı), Dâru'l-fikr, Beyrut 2017, s. 231-233; Karaman, İslâm Hukukunda İctihad, s. 21, 22.

³⁹ Apaydın, H. Yunus, "İctihad", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, DİA, İstanbul 2000, XXI, 432.

⁴⁰ Şâfiî, el-Ümm, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1990, c. II, 203; Serahsî, Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ahmed, Usûlü's-Sarahsî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, t.y., c. II, 121, 122.

⁴¹ Ümâme, Adnan Muhammed, et-Tecdid fî'l-fikri'l-İslâmî, (1.baskı), Dâru İbni'l-Cevzî, 1424, s. 42.

süreklilik sorununa odaklanmak istiyoruz. İctihadın sürekliliği konusundaki asıl tartışma, mutlak icthadın devam edip etmediği sorusu etrafında dönmektedir. Bu tartışmayı çözebilmek için öncelikle iki farklı türdeki icthadları ayırt etmemiz gerekmektedir. Bunlar *mutlak usul icthadı* ve *mutlak fıkıh icthadı*dır. Mutlak usul icthadı, bağımsız bir usul doktrini oluşturmayı hedeflerken, mutlak fıkıh icthadı ise bu usulü temel alarak Kitap ve Sünnet'ten doğrudan hüküm çıkarmayı amaçlar. Bu iki tür icthadın süreklilik açısından netleştirilmesi, usul tecdidinin imkân ve kapsamını belirlememiz açısından önemlidir.

Usul kaidelerine dayalı olarak doğrudan Kitap ve Sünnet'ten hüküm çıkarma amacı güden mutlak fıkıh icthadının devam edip etmediği konusu tartışmalıdır. Bu tartışma, müctehidsiz bir çağın mümkün olup olmadığı problemini de beraberinde getirmiştir.⁴² Diğer Hanbelî hukukçular gibi, mutlak müctehidsiz bir dönemi mümkün görmeyen İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), mutlak icthadın kesintiye uğramadığını savunmakta ve bunun aksini düşünenleri sert bir şekilde eleştirmektedir.⁴³ Ebü'l-Ayyâş Muhammed el-Leknevî (ö. 1225/1810) ise aynı görüşü paylaşarak, mutlak icthadın sona erdiğini iddia edenleri hayalperestlikle suçlamaktadır.⁴⁴ Şevkânî de aynı düşüncüyü desteklemekte olup, İzzeddîn b. Abdüsselâm gibi önde gelen âlimler ile Hicri X. yüzyıla kadarki ilimlerinin varisi olan öğrencilerinin mutlak icthad seviyesine ulaştıklarını örnek olarak göstermektedir. Ona göre, bu âlimler ve diğer mezheplerden bazı çağdaşları, mutlak icthad derecesine ulaşmışlardır.⁴⁵

İslâm hukukçularının çoğunluğu, mutlak icthadın her zaman varlığını sürdürdüğü görüşünü kabul etmemekte ve bu icthadın sona erebileceğini savunmaktadır.⁴⁶ Örneğin, Gazzâlî ve Şatıbî, icthadı sınıflandırırken mutlak icthadın

⁴² Müctehdisiz asır tartışmasının detaylarını görmek için bkz. Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkıh*, (1.baskı) Dâru'l-ketbî, 1994, VIII, 240, 241; Sen'ânî, Muhammed b. İsmail, *İrşâdu'n-nukâd ilâ teysîri'l-icthad*, (thk. Selahuddîn Makbûl Ahmed), (1.baskı), ed-Dâru's-selefiyye, Kuveyt 1405, s. 27, 28. İbn Kayyim ise, bu düşüncüyü "Yeryüzü hiçbir zaman Allah'ın hüccetini ayakta tutan kimseden boş kalmaz." gibi rivâyetlere aykırı görmektedir. Bkz. İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr, *İ'lâmü'l-muvakkîîn 'an Rebbi'l-âlemîn*, (thk. Muhammed Abdüsselâm İbrahim), (1.baskı), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 199, c. IV, 32.

⁴³ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkîîn*, II, 196, 197, c. IV, 32-34.

⁴⁴ Leknevî, Ebü'l-Ayyâş Muhammed Abdülalî, *Fevâtihu'r-rahâmât fî Şerhi Müsellemin's-sübût*, (thk. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer), (1.baskı), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2001, c. II, 431.

⁴⁵ Şevkânî, Muhammed b. Alî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak mi ilmi'l-usûl*, (thk. Ahmed 'Azv 'Înâye), (1.baskı), Dâru'l-kitâbi'l-Arâbî, y.y., 1999, c. II, 214. Şevkânî'den önce Zerkeşî, İbnü'r-Rif'a'dan naklen hiç kimsenin İbn Abdusselâm ve İbn Dakîk el-İd'in icthad derecesine ulaştığında ihtilaf etmediğini söylemektedir. Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, c. VIII, 241, 242.

⁴⁶ Detaylar için bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, c. VIII, 240, 241; Kardavî, *el-İctihad*, s. 85-91.

sona erebileceğini belirtmişlerdir.⁴⁷ Ebû Amr İbnü's-Salâh (ö.643/1245) da bu görüşü destekleyerek uzun süreden beri mutlak ve müstakil müctehidin yaygısının dürüldüğünü söylemektedir.⁴⁸ İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), İbn Nücem'den (ö. 970/1563) aktardığı bilgilere dayanarak, "Kıyas (ictihad) dördüncü yüzyıldan sonra sona ermiştir. Ondan sonra hiç kimsenin bir meseleyi başka bir meseleye kıyas etme hakkı kalmamıştır." demiştir.⁴⁹ Leknevî de, çoğunluğun, mutlak ictihadın dört müctehid imamla son bulduğunu savunduğunu, bu tarihten sonra bu imamlardan birinin taklit edilmesini gerekli gördüğünü aktarmakta ve aynı tarihe işaret etmektedir.⁵⁰

Bahsedilen tarihlendirmeye rağmen, mutlak ictihad kapısının ne zaman kapanmış olduğu konusu hala tartışmalıdır.⁵¹ Bazı fıkıh ve usul tarihçileri, müctehid imamların dönemini "te'sîl" (usulü belirleme ve temellendirme) dönemi olarak adlandırırken, öğrencilerinin dönemini "tefrî" (imamların usul ve istinbat yöntemlerine bağlı kalıp onlar ışığında ana kaynaklardan hüküm çıkarma) dönemi olarak tanımlarlar. Bu yaklaşıma göre, müstakil bir fıkıh doktrinine kaynaklık yapan mutlak usul ictihadı, müctehid imamların usulüyle istikrar bulup sona ermiştir. Müctehid imamların öğrencileri ise, usulde onları takip ederken, hüküm çıkarma konusunda bağımsız davranmışlardır. Bu süreçte yeni hadiselerle hüküm belirlerken imamların görüşlerini benimsemelerinin yanı sıra, çoğu zaman doğrudan Kitap ve Sünnet delillerine dayanarak mutlak fûrû ictihadını da yapmışlardır. Bu tür ictihadlarında, imamlara mutabık kaldıkları gibi onlara muhalefet de etmişlerdir. Bu araştırmacılara göre fıkıhtaki anılan anlamdaki mutlak ictihad dördüncü asrın

⁴⁷ Gazzâlî, el-Vasît fi'l-mezheb, (thk. Ahmed Muhmûd İbrahim-Muhammed Muhammed Tâmir), Dâru's-selâm, Kahire 1317, VII, 291; Şâtîbî, el-Muvâfakât, c. II, 64-69.

⁴⁸ İbnü's-Salâh, Fetâvâ, I, 29. Ayrıca bkz. Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref, el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb, Dâru'l-fikr, 1431, I, 43. Dihlevî, el-İnsâf, s. 74; Hin, Mustafa Sa'îd, Dirâsetün târihiyye li'l-fikhi ve usûlih ve'l-itticahâtî'l-leti zaheret fih, (1.baskı), eş-Şeriketü'l-mütahidde, Suriye 1984, s. 113 vd.; Atiyye, C.,-V., Zühaylî, Tecdidü'l-fikhi'l-İslâmî, (1.baskı), Dâru'l-fikri'l-mu'âsir, Dimaşk 2000, s. 196, 197.

⁴⁹ İbn Âbidîn, Muhammed Emîn Efendi, Minhâtü'l-hâlık (el-Bahru'r-râ'ik içinde), (2.baskı), Dâru'l-kitabi'l-İslâmî, y.y., t.y., c. I, 386.

⁵⁰ Leknevî, Fevâtihu'r-rahâmût, II, 431. Çağdaş araştırmacılardan Muhamed Hacvî, XIII. asra kadar zaman zaman mutlak ictihad iddiasıyla bazı şahsiyetler ortaya çıkmışsa da, bu ictihadın IV. asrda, Ali Cum'a da, bu yüzyılın yarısından şuna kadar ictihad faaliyetinin durduğunu, taklit ve fıkıh mezheplerine bağlılığın devam ettiğini belirtmektedirler. Bkz. Hacvî, Muhammed b. el-Hasan, *el-Fikrû's-sâmî fi târihi'l-fikhi'l-İslâmî*, (1.baskı), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1995, c. II, 449; Cum'a, Ali, el-Medhal ilâ dirâseti'l-mezâhibi'l-fikhiyye, (2.baskı), Dâru's-selâm, Kahire 2001, s. 350, 355.

⁵¹ İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed, el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-âfâki'l-cedîde), Beyrut, t.y., IV, 145, 146; İbn Kayyim, İ'lâmü'l-muvakkîn, c. IV, 31, 32; San'ânî, İrşâdu'n-nukâd, s. 26, 27.

ortalarına kadar devam etmiştir. Bu tarihten sonra ise ana kaynaklara dayalı mutlak ictihad terk edilmiş, yerini mezhep içi ictihadlar ve tercihler almıştır. Bu aşamada, takip edilen mezhebin görüşlerinin dışına çıkılmamış, mezhep görüşleri savunulmuş ve ictihad iddiasında bulunanlar eleştirilmiştir.⁵²

Klasik dönemde ictihadın tarihine dair yapılan açıklamalar, bu tarihlendirmeyi doğrulayan bir görünüm sergiliyor. Bu bağlamda, mutlak ictihadın dördüncü asırda sona erdiği ve sonrasındaki ictihadın, belirli bir fıkıh doktrinine bağlı olarak gerçekleştirilen intisap ve diğer ictihad türlerini içerdiği ifade ediliyor. Bu konuyla ilgili görüşlerini dile getiren bilginler arasında yer alan Gazzâlî ve Şâtıbî, ictihad türlerinden sadece birinin sona ermesinin mümkün olmadığını belirtmektedirler. Bu, şer'î hükümlerin kapsamını belirlemek amacıyla illetleri tespit ederek yeni olaylar ve hadiseleri sonuca bağlamaya yönelik yapılan *tahkikü'l-menât* ictihadıdır.⁵³ İbnü's-Salâh ve Nevevî, mutlak ictihaddan sonra fetvâ işinin müntesip vb. müctehidlerle devam ettiğini söylemektedirler.⁵⁴ Bu sebeple müntesip, mezhep ve mesele müctehidlerinin, mezhep içi ictihadlarını nasıl gerçekleştireceklerini belirleyen usul ve yöntemler geliştirilmiştir.⁵⁵ Zerkeşî, ilgili görüşleri aktardıktan sonra, son tahlilde mutlak ictihadın sona erdiğini, ancak dört mezhep çerçevesindeki ictihadın devam ettiğini ifade etmektedir.⁵⁶

Dördüncü yüzyıldan sonraki fıkıh literatürünün gelişimi ve ele alınış şekli, bu tarihte mutlak ictihadın sona erdiği ve ictihadın diğer türleriyle devam ettiği tezini desteklemektedir. Bu dönemdeki eserlerde görülen ictihad genellikle mutlak ictihad

⁵² Derdûr, İlyas, *İlmü usûlî'l-fikh*, (1.baskı), Dâru İbn Hazm, Beyrut 2011, s. 175-285. Cüveynî, Ebû Yusuf ve Muhammed'in usulünde Ebû Hanife'ye muhalefet ettiğini söyler. (Bkz. Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ, Şeriketü'l-ulemâ*, y.y., t.y., c. II, 285.) Bu durum, bu âlimlerin bazen mutlak müctehid gibi davrandığını gösterir. Şihabüddin el-Mircânî, Öğrencilerin, usulde müctehid imamları takip ettiği bilgisine karşı çıkmaktadır. Bkz. Mircânî, *Nâzûretü'l-hak fi fardiyeti'l-îşâ ve in lem yeğibi's-şafak*, Matbaatü hazane, Kazan 1285, s. 58-62; Kevserî, Muhammed Zahid, *Hüsnü't-tekdâfi fi şireti'l-İmam Ebî Yusuf el-Kadî, el-Mektebetü'l-ezheriyyetü li't-türâs*, s. 90.

⁵³ Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, VII, 291; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. II, 64-69.

⁵⁴ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, c. I, 29; Nevevî, *el-Mecmû'*, c. I, 43. Ayrıca bkz. Hin, *Dirâsetün târihiyye*, s. 113 vd.; Atiyye, Zühaylî, *Tecdîdü'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 196, 197.

⁵⁵ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, c. I, 29-41.

⁵⁶ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VIII, 242. Hacvî, mutlak ictihadın sona erdiği tarihi belirlediği gibi diğer ictihadların da son bulduğu tarihleri belirlemiştir. Ona göre, dördüncü yüzyıldan sonra başlayan mukayyed veya mezhep ictihadı VI. asrın ortalarında, bu dönemde başlayan fetva ictihadı da VIII. asrın sonlarında sona ermiş ve bu tarihten sonra mahza taklit dönemi başlamıştır. Bkz. Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî*, c. II, 449. Zerkeşî'nin açıkça belirttiği gibi "ictihad kapısı kapanmıştır" sözüyle ictihadın herçeşidiyle son bulduğu ifade edilmemektedir, bilakis sona eren mutlak ictihaddır. Diğer ictihad türleri ise devam edip onlarla yeni hadiseler çözüme kavuşturulmuş ve bu, fikhî faaliyetlerde zaafın yaşanmasına sebebiyet de vermemiştir. Bu tasnifçi yaklaşım, Wael b. Hallaq'ın "ictihad kapısı çirbir zaman kapanmamıştır" ısrarcı iddiasını (bkz. Köse, Saffet, "İslâm Hukukunun Oluşumu ve Tarihsel Dönemleri", (İslâm Hukuku kitabı içinde), s. 62) boşa çıkarmaktadır.

değil, tercih ve ayıklama ihtihadı olup, fıkha tenkit ve tercih açısından hizmet etmiştir. Bu çerçevede, deliller ayrıntılı bir şekilde araştırılmış, fikhî görüşler isnad/atıfları, dayandırıldıkları usulleri bakımından ele alınmış ve mevcut görüşler arasından kaynakları, teorik temelleri ve şer'î maslahatları gerçekleştirme bakımından en doğru ihtihadlar tespit edilmiştir. Bu eserlerde *azhar*, *meşhûr*, *eşher*, *assah*, *sahîh*, *racih*, *evlâ*, *evceh* ve '*aleyhi*'-*l-fetvâ* (fetvâ buna göredir) gibi tercihle alakalı terimlerin çokça kullanılması, yapılan çalışmanın niteliğini göstermektedir. Bu nedenle mutlak ihtihad sona erse bile, takip edilen imamların usullerine göre yapılan ihtihad (*mukayyed ihtihad*), mezhep ve fetva ihtihadları devam etmiştir.⁵⁷ Son tahlilde *iftâ*/fetva vermenin toplumsal farziyeti (*farz-ı kifâye*), intisab ve mezhep ihtihadlarıyla yerine gelmektedir.⁵⁸ Bu nedenle ihtihadın farz-ı kifâye olduğunu ve her dönemde var olması gerektiğini savunan âlimlerin,⁵⁹ bundan sadece mutlak ihtihadı değil, bahsedilen diğer ihtihad türlerini de kastettiklerini düşünüyoruz. İbn Haldûn'un, mezheplerin gelişim süreçlerine atıfta bulunduktan sonra yaptığı şu açıklama, dördüncü yüzyıldan sonra devam eden ihtihadın, mezhepler içi ihtihad olduğunu desteklemektedir:

Takip edilen imamların mezhebini nakletmekten başka bir şey kalmadı. Her mukallid, usulünü ve senedinin rivâyetle bittiğini tashih ettikten sonra, taklit ettiği imamın mezhebiyle amel etmiştir. Günümüzde fıkın başka bir sonucu bulunmamaktadır...Her imamın mezhebi, takipçileri arasında hususî bir ilme dönüşmüştür. Onlar, ihtihad ve kıyasın yolunun tıkanıp, meselelerin birbirine benzediği durumlarda, birinin hükmünü diğerine vermek veya aralarını ayırmak için anılan meseleler arasında benzerlikler kurma ihtiyacını duydular.⁶⁰ Bunu da, akip ettikleri imamların yerleşik mezhep usulüne dayanarak yaptılar. Bütün bunlar, bu tür karşılaştırma veya ayırım yapma ve bu iki hususta takip ettikleri imamın mezhebine uyma yeteneği kazanma için köklü bir melekeye ihtiyaç duymaktadır. İşte çağımıza değin fıkıh ilmi bu melekedan ibaret olmuştur.⁶¹

Bu aktarımlara göre, mutlak fıkıh ihtihadı, belirli bir takım sebeplere bağli olarak bazı dönemlerde kesintiye uğramıştır, ancak fıkın, sınırlı naslarla hayatın dinamizmi arasında denge kurabilmesi için diğer türlerdeki ihtihadın devam etmesi gerekir. Çünkü geçmişteki fıkıhçılar, her ne kadar kendi dönemlerindeki olaylar için ihtihad yapmış ve gelecekteki olayları öngörerek çözümler üretmişse de, renkli ve hareketli hayatın getirdiği hukuksal sorunlar nedeniyle zaman içinde ihtihada olan ihtiyaç devam etmiştir. Bu nedenle fıkın, sınırlı naslarla hayatın dinamizmi arasında

⁵⁷ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, c. I, 29; Nevevî, *el-Mecmû'*, c. I, 43.

⁵⁸ Nevevî, *el-Mecmû'*, c. I, 43; Sübkî, *el-İbhâc*, c. III, 172.

⁵⁹ Sen'ânî, *İrşâdu'n-nukâd*, s. 28 vd.

⁶⁰ Taklit dönemlerinde yeni bir mesele ortaya çıktığında, nassla sabit olan bir meseleye kıyas edilerek değil, imamlar tarafından tayin ve tespit edilen bir meseleye kıyas edilerek hükmünün tayin edilmesine çalışılıyordu. Kıyas sonucunda ya ikisi için aynı hüküm tayin ediliyordu veya ayrı hükümler veriliyordu.

⁶¹ İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, (thk. Mustafâ Şeyh Mustafâ), (1.baskı), Müessesetü'r-risâle nâşirûn), Dımaşk 2015, s. 467, 469.

denge kurabilmesi, icthad faaliyetinin bir tür devam etmesine bağlıdır.⁶² Dolayısıyla her ne kadar zamanla icthad yeteneği veya faaliyeti azalmış olsa da, İslâm hukuk tarihi boyunca çeşitli türleriyle icthad, doğrudan veya dolayla bir şekilde varlığını sürdürmüştür.⁶³ Her devirde telif edilen hacimli fûrû eserleri ile teorik ve hipoterik (varsayımsal) olmayan fetva literatürü, İslâm hukukunda devingenliğe (hareketlik) aracılık eden birer kanıt olarak sunulmaktadır. Bu literatür, İslâm hukukundaki çeşitli türleriyle icthadın devam ettiğinin canlı bir tanığı olarak görülmekte,⁶⁴ mezhep usullerin de dinamizmini ve adaptasyon yeteneğini yansıtmaktadır. Ayrıca fıkıh araştırmacıları, her dört mezhebin sonraki dönemlerde telif edilen kapsamlı eserlerini, mezhepler içi tercih ve icthadın kesintiye uğramadığına kanıt olarak sunmaktadır.⁶⁵

Mutlak usul icthadına gelince, “Özgün usûl geliştirmek” veya “müstakil usul doktrinini ortaya koymak” şeklinde açıklanabilecek mutlak usul icthadını doğrudan bu isimle konu alan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Tam aksine icthad kapısının kapalı olup olmadığına dair yapılan değerlendirmeler genel olup, mutlak fıkıh icthadı ile mutlak usul icthadı ayrımını yapmamaktadır. Ancak tecdid konusunu araştırırken, bu husustaki tartışmaların, son tahlilde anılan anlamda usul icthadının son bulup bulmadığı tartışmasına dayandığı görüldü. Şunu hemen belirtelim ki, dördüncü asırdan sonra yetişen âlimlerin, mutlak manada icthad yapmamaları, usul bilgisinde zayıf olmalarından değildir. Tam aksine bu fıkıhçıların, fıkıhın kaynaklarını ve bu kaynaklardan hüküm çıkarma yollarını en az ilk dönem âlimler kadar bildiği kabul edilmektedir.⁶⁶ Bu itibarla taklit konusunu netleştirmek için şu soruyu sormak önemlidir: Erken dönemde mutlak fıkıh icthadı ile mutlak usul icthadı ilmî olgunluğun zorlamasıyla mı son bulmuştur, yoksa yasaklayıcı fetvalarla mı son bulmuştur? Bazı araştırmacılar, icthad iddiasında bulunanların şer’î hükümlere müdahale etmelerinin ve asılsız fetvalarla insanların dinini bullandırmanın önüne geçmek için mutlak icthad kapsamının zikredilen tarihte fetvayla kapatıldığını iddia

⁶² Cüveynî, Nihâyetü’l-matleb fî dirâyeti’l-mezheb, (thk. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb), (1.baskı), Dâru’l-minhâc, 2002, XVII, 417; Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. IV, 64, 67, 68.

⁶³ Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, er-Redu ‘alâ men Ahlede İle’l-arz ve cehile enne’l-icthade fî kükki asrin ferd, Mektebetü’s-sekâfeti’d-dîniyye, Kahire, t.y., s. 3-9 vd; Zühaylî, Kadâya’l-fikhi ve’l-fikri’l-mu’âsir, (1.baskı), Dâru’l-fikr, Dımaşk 2011, c. III, 38.

⁶⁴ Atiyye, Zühaylî, Tecdîdu’l-fikhi’l-İslâmî, s. 221.

⁶⁵ Karadâvî, Şeriatü’l-İslâm, s. 51.

⁶⁶ Zerkeşî, el-Bahru’l-muhît, c. VIII, 241; Kevserî, Hüsnu’t-tekâdî, s. 86, 88, 89; 2002, Sâysis, Muhammed Ali, Târihu’t-teşri’l-İslâmî, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut, t.y., s. 128.

etmektedirler.⁶⁷ Ancak Zerkeşî, dört imamdan sonra ictihadın onların mezhepleri ekseninde devam ettiğini belirttikten sonra, “Müslümanlar, gerçeğin bu dört mezheple sınırlı olduğunda görüş birliği etmiştir.”⁶⁸ ve “Sonrakiler, öncekileri takip etmeye mecbur kaldılar...”⁶⁹ demiştir. Bu ifadeler, dördüncü yüzyılda müstakil usul ışığında yapılan mutlak fıkıh ictihadının son bulmasında, usul ilminin teorik gelişmesini dört mezhep usulüyle tamamlamasının önemli bir etkisinin olduğunu göstermektedir. Zira özgün bir usulü olmayan bir fıkıhçının, müstakil bir usul teorisi ışığında icra edilen mutlak ictihadı da tam anlamıyla söz konusu olmaz. Biraz önce aktarıldığı üzere müctehid imamların öğrencilerinin fûrû ictihadında genellikle serbest hareket etmekle beraber usulde imamların usulüne sıkıca bağlanmaları,⁷⁰ mutlak usul ictihadının dördüncü asırdan önce sona erdiğini savunan tezi desteklemektedir. Elde ettiğimiz diğer birçok kanıt da, mutlak usul ictihadının, yasaklayıcı fetvalar yerine IV. (X.) yüzyılda veya bu tarihten önceki ilmî gelişim veya olgunluk sonucunda sona erdiğini göstermektedir. Bu tarihten sonra gelen fûrucular ve usulcülerin, mevcut usullerden birini benimsemesi, usul ictihadının zorunlu olarak sona erdiğinden olduğu anlaşılıyor. Ancak ilginç olan, usul ictihadının, teorik gelişimi sonucunda son bulduğunu kabul eden bazı âlimlerin, ictihad kapısının açık olduğunu ve kendilerinin de müctehid olduğunu savunmaları, diğer bazı âlimlerin ise usul ilmine binlerce mesele eklediğini söylemeleridir. Bu ikileşmenin nasıl anlaşılması gerektiği ve teorik olgunluğuna rağmen usulün nasıl ictihad ve tecdid potansiyelini koruduğu, ilgili yerde ayrıntılı bir şekilde açıklanacaktır.

Mutlak fıkıh ictihadının kapısının gerçek anlamda fetva ile kapatılması, VII. (XIII.) yüzyılda Bağdat'ın düşmesiyle gerçekleşmiştir. Bu yasak, özgün mutlak ictihad ve fetva usulü olmamakla birlikte, özellikle mesnetsiz fetvalar veren ictihad cahillerini kontrol altına almak başta olmak üzere bazı olumsuz sonuçları engellemek için atılmış bir adım olarak görünmektedir.⁷¹ Bu yasaklayıcı fetvayla usul ictihadında,

⁶⁷ İbn Haldûn, Mukaddime, s. 467; Şerefüddin, Abdulazim, Târihu't-teşrî'i'l-İslâmî, (3.baskı), Dâru'l-Arabî, 1985, s. 205; Cum'a, el-Medhal ilâ dirâseti'l-mezâhibi'l-fikhiyye, s. 356.

⁶⁸ Zerkeşî, el-Bahru'l-muhît, c. VIII, 242.

⁶⁹ Zerkeşî, el-Bahru'l-muhît, c. VIII, 341.

⁷⁰ Derdûr, Ilmu usûli'l-fikh, s. 276. Mezhep âlimleri, ictihadın belirlenmesinde ve şekillenmesinde etkili olan usulün temel konularında imamlarını takip edip onlara muhalefet etmemiştir. Usulün temel konularının bazı ayrıntılarında ise-daha sonra aktarılacağı üzere-farklı tercihlerde bulunmuşlardır.

⁷¹ Detaylar için bkz. Dihlevî, el-İnsâf, s. 93, 94; Zühaylî, Kadâya'l-fikh, c. III, 38. Aslında kolektif ictihadın devreye alınmasıyla bu olumsuzluklar önlenebilirdi ama mezhep taassubunun buna imkân vermediği söylenmektedir. Bkz. Zerkâ, Mustafa Ahmed, el-Fetavâ, (3.baskı), Dâru'l-kalem, Dımaşk 2004, s. 372, 373.

hâkim doktrinlerden birini takip etmek zorunlu hale geldiği gibi, fıkıh ictihadının da aynı çerçevede olması sağlanmıştır. Böylece bu aşamadan sonra da ictihad faaliyeti bütün çeşitleriyle son bulmamıştır, bilakis hâkim doktrinlerin mezhep ve fetva usulü ışığında mutlak ictihad dışındaki intisab, tahrîc ve fetvâ ictihadları devam etmiştir. Bu aşamada müntesip müctehidler, usulde belli bir imamı takip etmekle beraber delilleri takrir etme ve ortaya çıkan hadiselerle hüküm belirlemede çoğunlukla bağımsız hareket ettiklerinden,⁷² usulünü takip ettikleri müctehid imamı tamamen taklit etmedikleri söylenmektedir.⁷³

XIX. yüzyılın ortalarından itibaren, fıkıh ve fıkıh usulü alanlarında yenilik arayışlarına hız verilmiş, bu bağlamda birçok öneri ve yöntem ortaya konmuştur. Ancak, uzun süren çalışmalardan sonra, usul tecdidinin zaman alacağına dair bir kanaat oluşmuştur. Bu sebeple, usul tecdidini beklemeksizin, fikhî yenileme ve çağdaş sorunlara çözüm bulma amacıyla yeni ictihadlar yapma çalışmaları başlatılmıştır. Bu çalışmaların bir parçası olarak ictihad teorisi, seçici (*intikâî*), inşa edici (*inşâî*), mutlak ve toplu-kolektif (*cemâ'î*) gibi kategorilere ayrılarak, bu alanda yeni bir ivme kazandırılmaya çalışılmıştır. Bu konuya daha sonra tekrar dönecektir.

Tecdid ve ictihad konusundaki tespitlere göre, tecdid, sadece fikhî değil, aynı zamanda inanç, ahlak ve diğer dinî ilimler ile sosyal ve fen ilimlerini de içeren geniş bir alanı kapsamaktadır. Temel amacı, dinin pratik yönünü güçlendirmenin yanı sıra bu ilimlerin geliştirilmesini sağlamaktır. Başka bir deyişle, tecdid hem dinin günlük yaşamdaki yönleriyle hem de entelektüel ve manevî boyutlarıyla ilgilenmektedir. İctihad ise dinin pratik yönünü yenilemeye ve şer'î hükümleri güncellemeye yönelik bir işlev üstlenmektedir. Bu nedenle, ictihad tecdidin bir türü veya dalı olarak değerlendirilmelidir. Çalışmamızın odaklandığı alan teorik olduğu için, "tecdid" başlığı tercih edilmiştir.

1.2. Tecdid Hadisi ve Tecdidin Zorlukları

Tecdid hadisi diye bilinen, “Allah (c.c.), bu ümmet için her yüz yılın başında dinini yenileyen kişiler gönderecektir.”⁷⁴ manasındaki hadis, genel itibariyle sahih olarak kabul edilmektedir. Nitekim Şuayb el-Arnaût (ö. 2016), bu hadisin bazı varyantları itibariyle mu'del olmasıyla beraber isnadının sahih olduğunu belirttiikten

⁷² Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. IV; 81, 82; Dihlevî, el-İnsâf, s.81; Dihlevî, ‘İkdu’l-cîd fî ahkâmî’l-ictihadi ve’t-taklîd, (thk. Muhammed Ali el-Hasenî el-Eserî), (1.baskı), Dâru’l-feth, 1995, s. 23, 24.

⁷³ Hudarî, Târihü’t-teşrî’î’l-İslâmî, s. 229, 230.

⁷⁴ Ebû Dâvûd, Sünenü Ebî Dâvûd, (thk. Şu ‘ab el-Arnaût, Muhammed kâmil Karabolelî), (1.baskı), Dâru’r-risâleti’l-alemiyye, 2009, “Melâhim”, 4291, c. VI, 349.

sonra, Ahemd b. Hanbel'in hüccet olarak kabul ettiğini, meşhur bir hadis olduğunu, Molla Ali el-Kârî'nin tashih ettiğini ve birçok hadisçinin tahrir ettiğini ifade etmektedir.⁷⁵ Ebû'l-Fidâ el-Aclûnî (ö. 1162/1749) ise, Taberî'nin sıkı ravilerden rivayet ettiğini, Hâkim'in tashih ettiğini ve hadis imamlarının muteber gördüğünü vurgulamaktadır.⁷⁶ Ayrıca İbn Kesîr (ö. 774/1373), Zeynüddin el-İrâkî (ö. 806/1404), İbn Hacer el-Askalânî, Şemseddin es-Sehâvî (ö. 903/1497), Süyûtî, Zeynüddin el-Münâvî (ö. 1031/1622) ve Nâsirüddin el-Bânî'nin (ö. 1999) de tashih ettiği ifade edilmektedir.⁷⁷

Hadis, tecdidin meşru olduğunu ve meşru olmakla beraber süreklilik de arz etmesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. Hadiste yenilenmenin yüz yıllık bir zamana bağlanması, en az böyle bir sürede hayatın her alanında değişikliğin olacağına ve bu değişikliklere uygun yeni plan-projeler üretmeyen toplumun tarih dışına çıkacağına işaret vardır. Bu itibarla çağın gelişim ve dönüşümüne göre yenilenmeyen bir düşünce zayıf düşeceği gibi yönlendirdiği toplum-kitleler de çağın tehdit ve meydan okumalarına cevap veremeyip gelişmelerin gerisinde kalacak, hatta tarih olma riskiyle karşı karşıya kalacaktır. Binaenaleyh tecdid, İslâmî bir kavram olup onu teşvik eden doğrudan naslardır. Nitekim mezkûr hadis gibi Kur'an-ı Kerim de, atalarının yanlışlarında ısrar edip yeniliğe karşı çıkan milletleri birçok âyette eleştirdiği gibi⁷⁸ vaktinde yapılması gereken yeniliklere karşı çıkanları da tenkit etmektedir.⁷⁹ Bu âyetler, doğru ve yararlı olmayan eskiye karşı olmayı, yeni ve yararlı olana ise sahip çıkmayı emretmektedir. Bu sebeple İslâm'ın en belirgin özelliği, özü itibarıyla yozlaşmış eskiye karşı çıkmak, kötü geçmişi söküp atmak ve gerçek dışı düşüncelerle bütün ilişkileri kesmektir, denebilir. Naslar, tecdidi canlı tutmayı teşvik ettiği gibi tecdidin ana eksenini ve asıl hedefini de belirlemiştir; dinde derin anlayış (*fikh*) sahibi kılmak,⁸⁰ aşırıların tahrifinden, art niyetlilerin ilavelerinden ve cahillerin yorumlarından (*tevil*) korumak.⁸¹

⁷⁵ Sünenü Ebî Dâvûd, VI, 349, 340, dipnot, 2.

⁷⁶ Aclûnî, İsmail b. Muhammed, Keşfu'l-hafâ ve muzilü'l-ilbâs 'amma işteher 'alâ elsineti'n-nâs, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire 1351, c. I, 243.

⁷⁷ Kurdî, Ebû Üveys, Silsiletü'l-fevâidi'l-hadisiye ve'l-fikhiyye, (1.baskı), Dâru'l-lü'lü'e, Mısır 2021, I, 387. Farklı bir değerlendirme için bkz. Ertürk, Mustafa, "Tecdid Hadisinin Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi", İslâmî Araştırmalar, 1997, X, (1-2-3), s. 126 vd.

⁷⁸ Bakara, 1/170; Enbiyâ, 21/52-54; Zuhuruf, 43/22, 23.

⁷⁹ Bakara, 2/142.

⁸⁰ Tevbe, 9 /22.

⁸¹ Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, es-Sünenü'l-kübrâ, (thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ), (3.baskı), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2003, c. X, 353.

Tecdidin zarunluluğunu ortaya koyan anılan naslar nedeniyle İslâm medeniyetinde tecdid, uzun süre meşru görüldüğü gibi, entelektüel ve aktüel hayatı kapsayıp süreklilik arz etmesine yönelik çalışmalar da yapılmıştır. İslâm ilim geleneğinde bunun birçok tezahürleri bulunmaktadır. Bunları maddeler hâlinde şöyle ifade edebiliriz:

a) İslâm ilim geleneği içinde, genel olarak insan yapısı düşünceler mutlaklaştırılmamıştır. Tam aksine sonraki nesiller, geleneği gözden geçirme ve yeniden değerlendirme hakkını kullanmışlardır. Tâceddin es-Sübki (ö. 771/1370), geleneği süzme mantığına değinerek şöyle demektedir:

Öncekilerin, [disiplinleri] kurma ve oluşturma hakkı olsa da her konu ve düşünce eleştirilme, gözden geçirilme ve geliştirilme potansiyeline sahiptir. Bu nedenle sonraki nesiller, kurulan disiplinin içeriğini inceledikten sonra, güncel gelişmelere göre gerekli ilaveleri yapma hakkını kullanarak temel ilke ve kavramları ele alırlar. Bu süreçte gerekli bilgileri toplarlar, düzenlenmemiş ve yazılmamış konuları hiyerarşik bir yapı içinde düzenler ve böylece dinî ilimlerin ana amaçlarına daha iyi hizmet etmeyi ve bu alanlarda derinlemesine çalışmayı teşvik ederler. Takip edilmesi gereken ilim adamı budur.⁸²

Akıl yürütmeye ve aklî çıkarımlarda bulunmaya ivme kazandıran, kişilerden bağımsız olarak ortaya atılan görüşleri süzen bu tenkitçi bakış açısının doğal bir sonucu olarak *hadis* başta olmak üzere her çeşit ilim dalında tenkitçi ve yenilikçi ilim adamları yetişmiştir.⁸³ Bu tenkitçi yaklaşım, beşer olarak herkesin eleştirilebileceği, vahiy dışında hiçbir kutsal düşüncenin olmadığı fikrini, İslâm ilim mantığının belirgin bir karakteri haline getirmiştir. Bu kaygılarla bilgi üreten âlimler, çoğunlukla geleneğe eleştirel yaklaşmış, yeniden okuyup değerlendirerek yozlaşmaktan korudukları gibi *tecdidi*/güncellemeyi de aktif halde tutmuşlardır. Tecdidin meşruiyetini en bariz bir şekilde ortaya koyan kanıtlardan biri, bu tenkitçi bakış açısıdır. Bu sebeple *tecdid*/yenileme, tenkitçi bakış açısı ve kültürüyle hep irtibat halinde kalarak gelişmiştir. Bu anlayışın bir yansıması olarak *tankîh*, *tehzîb* (arındırma), *tahkîk* gibi isimlerle çok sayıda eser telif edilmiştir.

b) Özellikle yükseliş dönemi İslâm âlimleri, daha önceleri ortaya attıkları düşünceleri ve vardıkları sonuçları tekrar gözden geçirmiş ve çoğu kez alternatif görüşler ortaya atmışlardır.⁸⁴ Birçok âlim de, Peygamber (s.a.v.) dışında hiç kimsenin

⁸² Sûbkî, el-İbhâc, c. III, 172.

⁸³ Ebû Bekr el-Bâkılânî, İbn Hazm, Gazzâlî, Cemaleddin İbnü'l-Cevzî ve Râzî, disiplinleri ve düşünceleri tenkit etmede ün yapmış bilginlerden birkaçıdır.

⁸⁴ İbn Âbidîn, Neşru'l-'arf fi binâ'i ba'di'l-ahkâm 'ale'l-urf (Resâilu İbn 'Abidîn içinde), Taş baskı., c. II, 125, 128; Karadâvî, el-İctihad fi'l-şerî'ati'l-İslâmiyye, (1.basım), Dâru'l-kalem, Beyrut 1996, s. 102.

görüşünün mutlak surette hüccet olmadığını vurgulayarak,⁸⁵ beşer düşüncesinin her zaman tenkide açık olduğunu ifade etmiştir.

c) Klasik dönemde eserlerin ve/veya sahiplerinin geniş kitleler nezdinde hüsn-ü kabul görmeleri, çoğunlukla onları eleştirilmez kılmamıştır. Örneğin, en güvenilir kabul edilen Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) sahîhlerinde yer alan hadisleri Dârekutnî (ö. 385/995) *Kitâbü't-tetebbu'* adlı eserinde kritik edip 218 tanesinin illetli olduğunu belirtmiştir.⁸⁶ Nevevî, bir eserinde takip edeceği yöntemi açıklarken, "...racih görüşleri açıklayacağım, zayıf ve temelsiz düşünceleri belirleyeceğim, büyük âlimlerden de olsa-ilmî konumuyla kimse aldanmasın diye-görüşünde yanlış olduğunu büyük bir özveriyle ortaya koyacağım..." demekle⁸⁷ gerçeğin kişilerden bağımsız olarak görülmesi gerektiğini vurgulamıştır. Karâfî, müftüden fıkıh geleneğini okurken zihinsel faaliyetlerini harekete geçirmesini ve bilgi alışverişi yapmasını isteyerek, "'Hayatın boyunca kitaplarda yazılı olanlara takılı kalma." demiştir.⁸⁸ Bir diğer ilim adamı bu yaklaşımı, "Geçmişler diktiler ki biz geliştirelim, temel attılar ki biz yükseltelim, başladılar ki biz artıralım." demekle⁸⁹ özetlemiştir. Hilâf ve mukayeseli fıkıh kitaplarını, âlimlerin eleştiri, düzeltme, itiraz, uyarı ve müdahalelerini okuyan, bazı fikhî ve usulî üretimin zayıf olduğuna, şaz görüşlere ve şaz âlimlere dikkat çekmelerine vakıf olan bir kişi, fıkıh ve usulün ne içeriğinin ne de âlimlerinin kutsandığını, aksine revizyonun öne çıkarıldığını anlar.

d) İslâm akidesi ve temel ilkeleriyle çelişmeyen ve mefselete de yol açmayan bütün yenilikler hoş görüyle karşılanmış, orijinal ilimler kurulmuş, yeni buluşlar yapılmış, maddî, manevî ve rasyonel açılımlar yapılmıştır.⁹⁰ Bu yenilikçi hareketliliğin bir yansıması olarak tecdid, literatürde en çok tartışılan kavramlardan biri olmuştur.

e) Genelde İslâmî ilimlerde, özelde de fıkıh usulünde tecdidinin meşru çerçevesini çizen bir tecdid geleneği oluşmuştur. Bu nedenle fıkıh usulü, belli bir

⁸⁵ Beyhâkî, es-Sünenü'l-kübrâ, c. XIX, 411.

⁸⁶ İbn Hacer'in, konuyla ilgili değerlendirmesini görmek için bkz. Askalânî, Fethu'l-barî, c. I, 346 vd.

⁸⁷ Nevevî, el-Mecmû', c. I, 4, 5.

⁸⁸ Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdris, el-Furûk, Alemu'l-kütüb, y.y., t.y., c. I, 176.

⁸⁹ İbn Âşûr, Eleyse's-subhu bi karîb, s. 141.

⁹⁰ Söz konusu faal tecdid sayesinde dinî ilimler yanında fizik, kimya, tıp, jeoloji, astronomi, geometri vb. ilimler, İslâm'ın büyük devletlerinin ve azimli ilim adamlarının olduğu devirlerde Ezher, Zeytune, Karavan, Kurtuba, Bağdat, Semerkand vd. ülkelerde okutulmuştur. İslâm'da felsefeyle şeriat, hadisle matematik bilgini ve değişik dinî, aklî ve sosyal ilimlerle ünlenen birçok âlim yetişmiştir. Bu sebeple bir düşünür, ümmet, bir eline kalem, diğer eline silah alarak hem kurmuş hem de korumuştur ve aynı vakit dünya milletlerine de hocalık yapmıştır demektedir. Şekîb Aslan, Limâzâ teahhere'l-müslimûn ve limâzâ tekaddme gayruhum?, (2.baskı), Dâru mektebeti'l-hayat, Beyrut, t.y., s. 115-117, 128, 129.

sınıra, hedefe ve sistematik alt yapıya sahip olmakla birlikte, tarihsel süreçte birçok evreyi deneyimleyerek ve yeniliklere uğrayarak, tecdid konusunda bize rehberlik edecek bir dizi örnek ve deneyimi içinde barındırmaktadır. Şâfiî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle*'de, Gazzâlî'nin muhtelif eserlerinde, İbn Abdüsselâm'ın *Kavâidu'l-kübrâ*'sında ve Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât*'ında, geçmişteki kültürel mirasla epistemik bağları koparmadan, tam aksine onunla bir bütünlük içinde ortaya koydukları deneyimler, fıkıh usul ilmini yenileme hususunda sınırları belli bir tecdid projesini sunduğunu düşünüyoruz. Buna göre dinin sabitelerine, genel gayelerine ve küllî kurallarına bağlılık; İslâm hukukunun ana kaynakları, Arap dil kuralları ve gelenekle sıkı bir epistemik iletişim, genelde yeniden bir medeniyet ihya etmek, özelde de tecdidi tahriften ayırmak ve fıkıh usulünü tecdid etmek için temel referanslardır. Nitekim Ahmed Rıza (ö. 1930), İslâm medeniyetini diri tutan unsurlar arasında, Kur'an gibi muazzam bir ilâhî kitap ile hoşgörü ve düşünce serbestliğine sahip olması ve ruhban sınıfının olmamasıyla birlikte maziyi tanıyıp ona hürmet etmeyi ve geleneğin mirasından yararlanmayı da saymaktadır.⁹¹ Ayrıca geçmişle iletişim bağlarını koparmak, hem ilimlerin tarihî süreç içerisinde oluşan "birikim" ile teşekkül etmesi olgusuna aykırıdır hem de İslâm'ın bilgiye olan bakış açısının üzerine oturduğu mantıkla-bilgi müminin yitiğidir, nerede bulursa alır-⁹² çelişir. Bu sebeple diğer kültürlerden yararlı gördüğü bilgiyi alan⁹³ bir neslin, kendi kültürünün orjinal kaynaklarının üretip tarihte kendisine büyük bir medeniyet kurma şansını veren bir bilgi-birikimini toptan reddetmesi düşünülemez. Binaenaleyh tecdidin, Kur'an ve Sünnet'le birlikte geçmişte hayata geçirilen örnek projeler ışığında yürütülmesi, mahşeri vicdanda rahatlıkla yer bulmasına zemin hazırlayabilir. Özellikle her şeyin şüpheli hale getirildiği bu zorlu dönemlerde, tecdid yapmayı amaçlarken, bu tür bir sistem içinde faaliyet göstermek gerekmektedir. Tecdid geleneğiyle etkileşim içinde bulunmak, usulü yenileme çabalarını yönlendiren metodolojik sistemin formlarını belirlemek mümkündür.

Naslar, her her nekadar tecdidin meşru ve elzem olduğu göstermişse de, İslâm ilim tarihinde tecdid ile ilgili anılan çalışmalar yapılmışsa da, hem klasik dönemde hem de modern dönemde tecdid çalışmaları bazı zorluklar ve engellemelerle

⁹¹ Rıza, Ahmed, Batının Politik Ahlaksızlığı (çev. Ergun Göze), (2.baskı), Boğaziçi Yayınları, İstanbul 2015, s. 142 vd.

⁹² İbn Mâce, Muhammed b. Yezid, Sünenu İbn Mâce, (thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki), Dâru'l-ihyâi'l-kütübî'l-Arâbî, y.y., t.y., (ez-Zühd), c. II, 1395, hadis nm. 4169.

⁹³ İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed, Faslu'l-makâl, (thk. Muhammed 'Umâre), (2.baskı), Dâru'l ma'ârif, y.y., t.y., s. 26.

karşılaşmıştır. Zira dinî ilimler alanında tecdid faaliyetini sürdürebilmek için psikolojik, sosyal ve kültürel bazı şartların bir araya gelmesi gerekmektedir. Bu şartların oluşması ise genellikle zor olmuş ve İslâm düşüncesini yenileme çalışmalarını kısıtlamıştır. Bu sebeple genelde İslâm düşüncesini, özelde de fıkıh usulünü yenileme çalışması, başlıca bir sorun olup tecdid eğilimlerini zora sokmaktadır. Tecdid girişimlerini zora sokan sebeplerin başında, bazen geçmişlere karşı beslenen aşırı hüsn-ü zan ile taklid fikrinin yerleşmiş olmasının geldiğini söylemek mümkündür. Özellikle böyle bir hüsn-ü zan, geçmişlerin yapmadığı bir şeyi kabullenmeyi daha da zorlaştırmaktadır.⁹⁴

Tecdidin zorlu bir süreç olduğunu gösteren gelişmelerden biri, İslâm'ın yükseliş döneminde yeni fikirler serbestçe ortaya atılıp, mazeret bildirmeye ihtiyaç duyulmazken, taklit döneminde, daha önceleri benzeri olmadan yeni düşünceler üretmeye çalışan ilim adamları, çeşitli mazeretler bildirme ihtiyacını hissetmişlerdir.⁹⁵ Örneğin, fıkıh usulü alanının en önemli eserlerinden biri olan *el-Mu'temed* adlı eserinde, mezhep taassubundan uzak ve objektif bir yöntem izleyen Ebû Huseyin el-Basrî, özelde hocası Kadı Abulcebbâr'ın, genelde de Mu'tezilî âlimlerin düşüncelerini eleştirmiştir. Gerçek anlamda hücciyet değeri taşıyan delillere dayalı görüşler ileri sürmüş ve bunları sağlam bir şekilde temellendirmeye çalışmıştır. Ancak, bu özgür çalışmaları Mu'tezile'nin öfkesini çekmiş ve eserlerini boykot etmelerine sebep olmuştur.⁹⁶

Cüveynî, taklidi özümseyenlerin, yeni ictehadlar yapmak ve fikirler üretmek isteyen ilim adamlarına çıkardıkları zorlukları ve tecdid çalışmalarını nasıl engellediklerini şu çarpıcı sözlerle açıklamaktadır:

Taklide bağlı kalmayı düşünmeyen, ana kaynakları incelemeye eğilen ve cehaletten kurtulmaya çalışan bir kişiyi gördüklerinde, vahşi hayvanlar gibi ürküp kaçarlar, ürkek yabani merkepler gibi horlarlar, fikir üretme ve akıl yürütme konularından uzak dururlar, doğruları ortaya çıkarmaya çalışanları ve karmaşık sorunlara yeni çözümler bulmak isteyenleri eleştirmeye yönelirler. Bu kişiler, bilgisizlikten kurtulup bilginlerin seviyesine yükselerek yeni bilgiler üretmek ve farklı görüşlerin gerçeğini incelemek isteyenlere karşı eleştiride bulunmayı tercih etmektedirler.⁹⁷

Bu tür yanlış tepkiler nedeniyle genellikle özgün düşünceler geliştirmek isteyen Cüveynî, kendi benzersiz ictehadlarını savunmak için herhangi bir konuyu

⁹⁴ Gazzâlî, el-Mustafâ, c. I, 108.

⁹⁵ Sâys, Târihu't-teşri'l-İslâmî, s. 128.

⁹⁶ Ebu'l-Kasım el-Belhî, Kadı Abdücebbâr, el-Hâkim el-Cüşemî, Fadlû'l-i 'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile, (thk. Fuad es-Seyyid), Dâru'l-Farâbî, Beyrut 2017, s. 402; Ebû Süleyman, Abdulvahhab, el-Fikru'l-usûlî dirâse nakdiyye tahliliyye, (1.baskı), Dâru's-şurûk, Cidde 1973, s. 235.

⁹⁷ Cüveynî, el-Giyâsî giyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem, (thk. Abdulazîm ed-Dîb), (2.baskı), Câmi'atü Katar, 1401, s. 407.

zorlamadığını, ulaştığı sonuçları İslâm hukukunun kuralları dâhilinde formüle ettiğini deklare etme ihtiyacını duymuştur.⁹⁸ Şâtıbî de, dalında en değerli sayılan *el-Muvâfakât* eserine gelecek tepkileri yumuşatmak için eserde ele aldığı konuların temelinin aslında selef âlimleri tarafından atıldığını belirtmiştir.⁹⁹

Modern dönemdeki tecdidin meşruiyet sorununa dikkat çeken Muhammed İkbal ise şöyle demektedir:

Maalesef bu ülkenin (Hint-Pakistan) mühafazakâr Müslüman halkı, İslâm hukuku ve fıkhi kritik edip gözden geçirilmesine henüz zihnen hazır değildir. Hatta bu konu bu amaçla cidden ele alındığı takdirde pek çok kişi sert tepki gösterebilir ve mezhep tartışma ve kavgalarına yol açabilir.¹⁰⁰

Öte yandan, modern dönemde tecdid çalışmalarına katılan bir kesimin, Batı'da olduğu gibi kültürel mirası tamamen terk etmeyi teklif ederek, bazı pragmatik yöntemlerle yenilik yapmaya çalışması, tecdid sorununu daha da karmaşık hale getirmektedir. Bu tür girişimleri gören muhafazakâr kesim, tecdid kelimesinden bile kaçınmaktadır. Ancak böyle refleksif davranıp yeniliğe karşı çıkmak, ne tecdidi tasvip eden naslarla ne de tarihi süreci içinde geleneğe karşı sergilenen örnek yaklaşımlarla bağdaşır. Genel itibarıyla tecdidle ilgili mezkûr sorunlar yaşandığı gibi özelde de fıkıh usulünü yenileme meselesi tartışmalı olup, bu hususta ne klasik dönemde ne de modern dönemde mutabakat sağlanmıştır. Usul tecdidine karşı olanlar ile tecdidi savunanların ilgili gerekçelerine daha sonra yer verilecektir.

1.3. İslâm Düşünce Geleneğinde Müceddid Kavramı ve Müceddidin

Nitelikleri

İslâm ilim geleneğinin hemen hemen her döneminde, müceddid olarak adlandırılan ilim insanları ortaya çıkmıştır.¹⁰¹ Bu ilim insanları, dinin anlaşılması ve hayata aktarılmasına katkı sunan yeni bir dil, metot ve heyecan oluşturmuş, değişen toplumsal şartların doğurduğu ihtiyaçlara çözümler üretmişlerdir. Müceddid kavramı ve nitelikleri üzerinde fikir imal eden ilim insanları, müceddid kavramını *resmî*/ilintisel bir tarifile tanımlayıp onu farklı şekillerde nitelemişlerdir. Sağlam delillere dayanması, sünneti desteklemesi, müteşabih âyetlerin muhkem âyetler çerçevesinde anlaşılmasını sağlaması, Kur'an'ın nass, işaret, delâlet ve iktiza gibi

⁹⁸ Cüveynî, *el-Giyâsî*, s. 266.

⁹⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. I, 18.

¹⁰⁰ İkbal, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 197.

¹⁰¹ Sübkî, *el-İbhâc*, c. III, 174; Süyûtî, *et-Tenbi'e bimen yeb'asu hu'l-Lah 'alâ re'si külli mi'e*, (thk. Abdulhamid Şânûha), *Dâru's-sıka*, t.y., s. 29-34, 54-64; Süyûtî, *et-Tenbi'e* (tahkik edenin dip notu), s. 15-17; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, c. XI, 322-323; Karadâvî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, s. 24.

delâletlerinden teorik ve pratik çözümler ve incelikler çıkarması,¹⁰² zâhir ve bâtın dinî ilimleri bilmesi,¹⁰³ müceddid için zikredilen niteliklerden bazılarıdır. Aynı şekilde müceddid, akıllı, âlim, ilmiyle amil, fıkıh ve usul bilgini, kültürlü, olgun, çeşitli eserler kaleme alan, ilmiyle ün yapmış,¹⁰⁴ Kitap ve Sünnet bilgisine sahip, dini, mevzu ve zayıf hadislerden, yanlış kıyaslamalardan, aşırılıklardan arındıran; vacip, mendup, mekruh ve haram hükümlerini yerine koyan kişi olarak da nitelendirilmektedir.¹⁰⁵ Buna göre müceddidler, asıl çalışmalarında öze dönmeyi hedefler, farklı disiplinleri ve düşünceleri eleştirir, tartışılmayan kavramları ve yöntemleri ortaya koyarlar.¹⁰⁶ Böylece delil ve sabiteler ışığında derin düşünceler ortaya çıkarabilen müceddidler, düşünce, bilgi, bilim ve insan hayatı üzerinde olumlu etkiler bırakan kişilerdir. Onlar, temel kaynaklarına dayanarak dinin anlaşılmasına katkıda bulunurlar.

Müceddid kavramı ve nitelikleri üzerinde düşünen ilim insanlarının çoğu, bu kavramın her çağda yalnızca bir kişiye ve fıkıhçıya özgülüneceğini savunmaktadır. Zira müceddid, dinî ilimleri yenileyip öze dönmeye yönelik çalışmalar yapmanın yanı sıra sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel gibi alanların da düzeltilmesine katkıda bulunur. Müceddid, adaletin sağlanması ve insanların yönetilmesi gibi konularda da çalışmalar yapar ve İslâm hukukunun uygulanmasına yönelik çabalar sarf eder.¹⁰⁷ Bu kadar geniş kapsamlı bir tecdid, farklı alanlarda uzmanlaşmayı ve yetkinlik gerektirdiğinden, her çağda birden fazla müceddidin olabileceği görüşü daha ağır basmaktadır.¹⁰⁸

Diğer yandan, fıkıh ve fıkıh usulünde tecdid yapma görevini üstlenen müceddidin, ichtihad şartlarını taşıması şart koşulmaktadır.¹⁰⁹ İctihad şartları, Arapça diline hâkim olmak, Kur'an ve Sünnet ilmine sahip olmak, üzerinde icmâ ve ihtilaf edilen konuları bilmek, fıkıh usulünü bilmek, hükümlerin amaçlarını anlamak, doğru

¹⁰² Münâvî, Zeynuddîn Muhammed, Feyzu'l-Kadîr, (1.baskı), el-Mektebetü't-ticariyeti'l-kübrâ, Mısır 1356, c. I, 12.

¹⁰³ Münâvî, Feyzu'l-Kadîr, c. II, 281. Ayrıca bkz. Süyûtî, et-Tenbi'e, s. 23, 84. Ebû Zehre, eş-Şâfiî hayâtüh ve asruh-âra'üh ve fikhuh, (2.baskı), Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1948, s. 33.

¹⁰⁴ İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan, Tebyînu kezibi'l-müfteri fîmâ nüsibe ile'l-İmam Ebî'l-Hasan el-Aş'a'arî, (3.baskı), Dâru'l-kitabi'l-Arabî, Beyrut 1404, s. 53.

¹⁰⁵ Şah Veliyullah, et-Tefhîmâtü'l-ilahiyye, el-Meclisü'l-imî, Hindistan 1936, c. I, 40, c. II, 114, 135.

¹⁰⁶ Sübkî, el-İbhâc, c. III, 172.

¹⁰⁷ İbnü'l-Esîr, Câmi'u'l-usûl, s. 321, 322.

¹⁰⁸ Askalânî, Fethu'l-bârî, XIII, 295; İbnü'l-Esîr, Câmi'u'l-usûl, XI, 319-324; Kârî, Mirkâtü'l-mefâtih, 2002, c. I, 321. Ayrıca bkz. Süyûtî, et-Tenbi'e, s. 54-62. Ayrıca bkz. Kavak, Özgür, "Modernleşme Öncesi Dönemde Tecdid Meseleleri: Suyûtî'nin Et-Tenbie'si Çerçevesinde Bir İnceleme", Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim], 2009, IX (3), s. 163, 134.

¹⁰⁹ Nevevî, el-Mecmû', c. I, 43.

bir anlayış ve sağlam bir takdir gücüne sahip olmak, iyi niyetli ve sağlam bir itikada sahip olmak şeklinde sıralanmaktadır.¹¹⁰ Müceddidin bu seviyeye ulaşabilmesi için müctehid imamların, istinbat kaidelerini çağlarında yaşanan gelişmelere ve problemlere nasıl uyguladıklarını, İslâm hukukunun gayelerini ve maslahatlarını da içeren genel prensipler arasında nasıl ilişki kurduklarını bilmesi, çağındaki gelişmelere, insanların gelenek ve göreneklerine hâkim olması gerekir. Çünkü fetva, zaman ve mekânın değişmesiyle birlikte değişir ve insanların durumlarına göre şekillenir.¹¹¹ Bu nedenle, Nevevî, ictihadı temel alan ilimlerin yeniden canlandırılması ve yenilenmesinde belirli bir mezhebe bağlı müctehidin yeterli olmadığını, aksine mutlak ictihad derecesine ulaşmış olması gerektiğini savunmaktadır.¹¹² Bu itibarla İslâm ilim geleneğinde özellikle müceddidde ve genel olarak ilim adamlarında aranan şey, çok yönlü bir bilgi birikimine sahip olmaları ve bu bilgiyle yeni ilmî keşiflere imza atarak ortaya çıkan sorunlara farklı perspektiflerden çözümler üretebilmeleridir. Ayrıca, bu çözümleri pratikte uygulayarak somut sonuçlar elde etmeleri beklenir.

1.4. Tecdidin İşlevi

Tecdid, genel olarak şekil ve içerik tecdidi olarak iki kategoriye ayrılır. Şekil tecdidinin temel işlevi, mevcut bir konu veya disiplini yeni bir üslupla açıklama, terminoloji ve kavramlarını yeniden ele alma, çağın teorisi ve pratiğiyle uyumlu hale getirilme (*teysîr-kolaylaştırma*), kaidelerini temellendirme ve aralarında tercihte bulunma, çağın güncel örnekleriyle açıklanıp uygulama ve temel hedeflerini gerçekleştirecek hale getirme (*taksîd*) gibi çalışmaları içerir.¹¹³ İçerik tecdidine yönelik araştırmalar, bu alanda iki eğilimin varlığını göstermektedir. Birinci eğilim, mevcut disiplini kökten dönüştüren ve paradigmasında önemli bir değişiklik sağlayan yenilikleri içerik tecdidi olarak kabul eder. Aksi takdirde, yapılan yenilikleri şekil tecdidinden sayar. Klasik dönemde, bu görüşte olan bazı bilginler, dördüncü yüzyılda kuramsal yapısını tamamlayan fıkıh usulünün artık içerik olarak tecdide açık olmadığını savunmakta ve yapılan yenilikleri şekil tecdidi olarak değerlendirmektedirler. Bu eğilim ile ilgili ayrıntılar yeri geldiğinde aktarılacaktır.

¹¹⁰ Ebû Zehre, Usulü'l-fıkh, s. 380-389. Ayrıca bkz. Şâfiî, er-Risâle, md., 1469-1479; Cessâs, el-Fusûl, IV, 273-278; Süyûtî, el-İtkân, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-amme li'l-kitâb, y.y., 1974, s. 877, 874.

¹¹¹ Hattâb, Hasan es-Seyyid Hâmid, "Min Davâbiti tecdîdi'l-fikhi'l-İslâmî dirâse tatbikiyye", Mecerletü Külliyyeti'l-âdâb, 2007, (61), s. 31.

¹¹² Nevevî, el-Mecmû', c. I, 43.

¹¹³ Fulûsî, Mas'ûd, "Vichetu nazarin fi tecdidi'l-'ulûmi'l-İslâmiyye", Ceridetü'l-besâ'ir el-Cezâ'iriyye, 2017, (852), s. 4, 5.

Diğer bir eğilim ise, köklü bir değişim ve dönüşüm getirmese de, mevcut içeriğe bazı yeni metodolojik meselelerin eklenmesini de içerik tecdidi olarak kabul eder. Eğitim ve öğretimle ilgili önemli açıklamaları bulunan Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî (ö. 676/1277) gibi bazı bilginler, orijinal düşünce ve telifin niteliklerine, bir disiplinin içeriğinin nasıl düzenli bir şekilde sunulacağına, geleneğe nasıl yaklaşılması gerektiğine dair yaptıkları açıklamalar,¹¹⁴ bu ikinci eğilimi desteklemektedir.

Nevevî, orijinal bir eser ortaya koymakla ilgili tavsiyeleri arasında, “Kişi, daha önce benzeri yazılmamış bir eser telif etmesi ve ele aldığı konunun daha önce mevcut olan eserlerden farklı ve yenilikçi olması gerekir. Eğer ele alınan konu daha önce kısmen işlenmişse, yazar eksik veya ele alınmamış kısımları ele alsın ve bu noktalarda dikkate değer ek bilgiler sunsun...”¹¹⁵ gibi bilgilere yer vermekle, daha önce ele alınmamış önemli bazı meselelerin ele alınmasının da tecdid işlevini haiz olduğunu belirtmektedir. Buna göre tecdidin işlevlerinden biri, daha önce ele alınmamış veya yüzeysel bir şekilde işlenmiş konuları detaylı bir şekilde incelemek, kullanılmamış bazı terimleri oluşturmak ve tanımlamaktır.¹¹⁶ Tecdidin işlevi, bir ilmin konusunu, problemlerini ve bölümlerini açığa çıkarmak, düzensiz veya eksik konularını düzenlemek, farklı literatürlerde dağınık halde bulunan konuları toparlamak ve sistemli bir şekilde sunmak, karmaşık veya anlaşılmayan uzun yazıları özetlemek, daha önce yazılmış bir eserin anlaşılmayan konularını anlaşılır hale getirmek ve bu eserlerdeki hataları belirli kanıtlarla düzeltmek¹¹⁷ şeklinde de özetlenebilir.

Tecdidin bir diğer işlevi, İslâm düşüncesine aykırı veya Müslüman toplumun aleyhinde gelişen değişimleri ve dönüşümleri yönlendirmek, dinî düşünce ile reel hayat arasındaki mesafeyi azaltmak, geleneksel değerleri nesiller arasında canlı tutmaktır. Bu nedenle, değişen koşullar ve şartlar karşısında güncelleme yapmaya çalışan bilginlerin, geleneksel öğretilerle yetinmeye yönelik çağrılara sert bir tepki verdikleri görülmektedir. Örneğin, çağının sosyal ve siyasî gelişmelerini İslâm hukuku çerçevesinde şekillendirmeye çalışan, nesillerin millî ve manevî değerlerle bağlarını sürdürmelerine ışık tutmak isteyen Cüveynî, ilk nesillerin (*selef*) söylem ve anlayışına geri dönme çağrılarına karşı çıkarak özetle şunları söylemektedir:

İnsanlar, eskiden olduğu gibi İslâm'ın saf ve sade öğretileri üzerinde durabilseydi, kelâm ve felsefî yöntemlerle uğraşmaya ihtiyaç kalmazdı. Ancak maalesef ateizm, inkarcılık ve dünya

¹¹⁴ Nevevî, el-Mecmû', c. I, 30; İbn Haldûn, Mukaddime, s. 595, 596.

¹¹⁵ Nevevî, el-Mecmû', c. I, 30.

¹¹⁶ Sübkî, T., A. Tâcuddîn, el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc, (thk. Mahmud Emin es-Seyyid, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye), (2.baskı), Beyrut 2013, c. III, 172.

¹¹⁷ İbn Haldûn, Mukaddime, s. 595, 596.

nimetlerine olan aşırı düşkünlük gibi etkenlerle toplumda farklı fikirler ve inançlar ortaya çıkmış durumda. Artık geriye dönmek mümkün değildir, çünkü işler iyice karışmış durumdadır. İnsanlar bu tür düşünce ve akımlarla helak olurken, bu durumu göz ardı etmek mantıklı değildir. Bu nedenle inkârcıların anladığı dilden İslâm inançlarını ispatlamak, inkârcıların iddialarını bilimsel bir şekilde çürütmek ve şüpheleri gidermek, ilim sahiplerine farz-ı kifaye olarak düşer. Bu bağlamda, en önemli ve faydalı disiplin kelâm ilmidir. Bu disiplin aracılığıyla akli yöntemler ve tartışma usulleri belirlenmelidir.¹¹⁸

Bu açıklamalarıyla Cüveynî, anılan gelişmeler karşısında, IV. (X) yüzyılda yükselen akıl yürütme (*nazar*), rasyonel düşünce, eleştiri ve düzeltme (*tashih*) yöntemlerine¹¹⁹ değer verdiği ve İslâm düşüncesini, aleyhinde gelişmekte olan fikirler ve gelişmeler karşısında bu yöntemlerle geliştirmenin gerekliliğini vurguladığı görülmektedir. Görüldüğü üzere tecdidin işlevini belirlemek, neye tecdid denileceğini de açıkça ortaya koymaktadır.

1.5. Klasik ve Modern Tecdidlerin Başlangıç Tarihleri

Modern ve klasik dönemlerin başlangıç tarihlerini belirlemek, bu çalışmanın daha iyi anlaşılması açısından hayati öneme sahiptir. Her iki dönemde de gerçekleştirilen yeniliklerin arkasında, bu dönemlerde yaşanan bazı değişimler ve dönüşümler yatmaktadır. Bu değişimlerin karakteristik yapısı, söz konusu dönemlerde gerçekleştirilen yenilikler arasındaki niteliksel farkı belirlememize yardımcı olurken, onları birbirinden ayıran tarihsel kesiti de belirlememize katkı sağlamaktadır.

Klasik dönemde, değişim ve dönüşümler genellikle toplum yapısında veya değerlerinde değil, toplumu yönlendiren kişilerde ve yönetici ailelerde ortaya çıkmıştır. Nadiren yaşanan kültürel ve sosyal değişimler de genellikle dış etkenlerin etkisiyle değil, içsel değişimlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve ağırlıklı olarak temelde benzerlikler taşımıştır. İlmî metodları geliştiren dönemin ilim insanları, bu kültürel ve olgusal gelişmeleri fark edip buna uygun ilmî ve metodolojik alternatifler geliştirerek, bu değişimleri karşılayıp yönlendiriyorlardı. Buna bağlı olarak nadiren de olsa kapsamlı yenilik hareketleri başlatılmış ve klasik İslâmî ilimlerin yöntemleri çeşitlendirilmiştir.¹²⁰

Klasik dönemde, fıkıh usulü, kaynak olarak beslendiği kelâm, fıkıh ve gramer ilimlerinden gereğinden fazla aktarımlar içermiştir. Zamanla usul ilimiyle doğrudan bağlantısı olmayan bu tür aktarımlar, önemli bir hacme ulaşmıştır. Bu durumu ilk kez V. (XI.) yüzyılında Ebu'l-Huseyn el-Basrî tenkit etmiş ve usul ilmi literatürünü bu gereksiz aktarımlardan temizlemek amacıyla *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh* adlı eserini

¹¹⁸ Cüveynî, Nihâyetü'l-matlab, c. XVII, 417.

¹¹⁹ İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, Elese's-subhu bi karîb, (1.baskı), Dâru's-selâm, Kahire 2006, s. 68, 69.

¹²⁰ Nedvî, es-Sirâ', s. 209.

kaleme almıştır.¹²¹ Bu çalışma, usul ilmini şekil olarak tedid edip yeniden canlandırmış, ondaki yabancı ve gereksiz bilgiyi eleştirmeye yol açmıştır. Yapılan tenkitler ışığında usul ilmini temel amaçlarına uygun şekilde yeniden şekillendirmek amacıyla birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların sonuçları ileride ayrıntılı bir şekilde tartışılacaktır.

Öbür taraftan, V. (XI.) yüzyılda, usul ilmini içerik bakımından yenilemeyi gerektiren sosyal, siyasal, kültürel ve entelektüel gelişmeler de yaşanmıştır. Yaşanan bu gelişmeler, toplumsal dokuyu ve dinî duyguları etkilemiştir. Cüveynî, makâsîd doktrinini usul konusu olarak inceleyerek bu sorunlara pratik çözüm aramış ve bu çözümleri teorik olarak da temellendirmeye çalışmıştır. Bu girişimle birlikte, usul ilminin içeriği yeniden canlandırılmış ve sonrasında da genel olarak gâî doktriniyle usulün içeriğinde yenilikler yapılmıştır. Binaenaleyh usul ilminin şekil gibi içeriğinde de yeniliklerin başladığı dönem olarak V. yüzyıl kabul edilebilir. Şunu da belirtelim ki, klasik dönemde gerçekleştirilen yenilikler "tecdid" adı altında yapılmamıştır. Aksine, usul ilmini yeniden yapılandırmayı amaçlayan eserler "el-Mu'temed," "el-Mustasfâ," "el-Menhûl," "el-Mühezzeb," "el-Muhassal," "et-Tehzîb," "et-Tankîh" gibi isimler altında yazılmış ve yenilikler bu başlıklar altında gerçekleştirilmiştir.

Modern döneme gelince, daha önce belirtildiği gibi genellikle modernliğin başlangıç zamanı hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Birçok araştırmacı, modernliğin başlangıcını genellikle XVIII. yüzyılın son çeyreği ile XIX. yüzyıl olarak kabul etmektedir.¹²² Modern dönemde, klasik dönemden farklı olarak, değişim ve dönüşümler sadece yöneticilerde değil, aynı zamanda medeniyetin genelinde önemli devrimlere yol açmıştır. Nitekim bu dönemde, bir medeniyet diğerinin yerini almış, değerler dönüşmüş¹²³ ve Batılı devletler, XIX. yüzyılın sonlarına doğru Müslüman ülkeleri işgal ederek kendi hukuk sistemlerini dayatmıştır. Böylece Batı, ekonomik, siyasî ve askerî gücüyle, Müslüman toplumların kültürel ve sosyal yapılarında derin etkiler bırakmıştır. Batın'ın bu dayatmaları önce Mısır'a yönelik olarak gerçekleşmiş, ardından Osmanlı ve Hindistan'da etkilerini göstermiştir. Zira Mısır, 1798-1801 yıllarında Fransa, 1882'de de İngilizler tarafından işgal edildiği tarihten itibaren Batı'nın işgali ve dayatmalarına maruz kalırken, Osmanlı İmparatorluğu benzer

¹²¹ Basrî, Ebu'l-Huseyin Muhammed b. Ali, el-Mu'temed fi usûli'l-fikh, (thk. Halil el-Mîs), (1.baskı), Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1403, c. I, 3.

¹²² Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözcüğü, s. 604.

¹²³ Nedvî, es-Sirâ', s. 209.

dayatmalara ancak Tanzimat reformları sonrasında 1840 yılında, Hindistan ise 1856 yılında maruz kalmıştır.¹²⁴

Napolyon'un Mısır'ı işgal etmesi sonrasında, dönemin el-Ezher Şeyhi Hassan el-Attâr (ö. 1834), Batı'nın ilerlemesini yakından incelemiş ve Müslüman âlimlerin moderniteye ayak uyduramadıklarını fark etmiştir.¹²⁵ Attâr, gelişme ve tecdid gerekliliğini vurgulayarak eğitim yöntemlerinin gözden geçirilmesi, modern bilimlerin öğretilmesi ve el-Ezher Üniversitesi müfredatına bu bilimlerin dâhil edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca, Batı'daki gelişmeleri yakından izlemek için yetenekli öğrencilerinden Rıfâ'a et-Tahtâvî'yi Paris'e göndermiş ve Fransa'nın deneyimlerini belgelemesini istemiştir.¹²⁶ Uzun bir süre Fransa'da kalan Tahtâvî, Batı'daki gelişmelere ve gözlemlerine ışık tutan *Tahlîsu'l-ibrîz fî talhîsi Bariz* adlı eserini yazmıştır.¹²⁷ Tahtâvî, bir tecdid projesini de hazırlamış ve vefatından üç yıl önce yazdığı *et-Tesdîd fî 't-tecdîd ve 't-tebdîd* adlı eseriyle sunmuştur.¹²⁸

¹²⁴ Kîlânî, İsmail, *Fî usûli'l-fikh ve tarihi't-teşri'i'l-İslâmî*, (1.baskı), el-Mektebu'l-İslâmî, 2015, s. 280.

¹²⁵ Napolyon, Mısır'ı fethettikten sonra, Kahire'de "Mısır Enstitüsü"nü kurmuş ve yanında getirdiği bilim insanlarını Mısır medeniyeti üzerine araştırmalar yapmakla görevlendirmiştir. Enstitü, Matematik, Fizik, İktisat, Edebiyat ve Sanat gibi çeşitli alanları içeren dört bölümden oluşuyordu ve her bir bölüm, 12 üyeden oluşan bir ekip tarafından yönetiliyordu. Bu bilim insanları aynı zamanda Fransız kampanyası ve propagandasını da yürütmekteydiler. (Bkz. Çolak, Kamil, "Mısır'ın Fransızlar Tarafından İşgal Edilmesi", SAÜ Fen Edebiyat Dergisi (2008-II), s. 152.) Attâr, Mısır'ın işgal edilmesinin ardından önce Ariş'e çekildi ve daha sonra Kahire'ye geri dönerek bu bilim insanlarıyla iletişime geçti. Attâr, Ezher'de İslâmî ilimleri tahsil etmiştir. Ayrıca geometri, matematik, astronomi, tıp ve anatomi ilimleri ile müzik sanatını vd. birçok müspet bilimi de tahsil etmiştir. İleri derecede Türkçe, orta derecede de Fransızca biliyordu. Attâr, fıkıh usulü ve kelâm başta olmak üzere İslâmî ilimlerde çok sayıda eser verdiği gibi, astronomi, geometri, kimya, tıp, tarih, coğrafya ve edebiyat dallarında da kitaplar telif etmiştir. Başlangıçta Türkçe ve Arapça'ya çevrilen eserleri okuyarak Batı'nın kaydettiği bilimsel ilerlemeyi ve düşüncesinin izini sürüyordu. Ancak, bu iletişim sayesinde bu gelişmeleri ve Batılıların sahip olduğu bilimleri yakından görmek ve incelemek fırsatını elde etti. (Tîmûr Başâ, Ahmed, *E'lâmü'l-fikri'l-İslâmîye fî 'l-'asari'l-hadîs, Dâru'l-âfâki'l-Arabîyye*, Kahire 2003, s. 19-29; Zakzûk, Mahmud Hamdî, *Min E'lâmi'l-fikri'l-İslâmîyi'l-hadîs, Vizaretü'l-evkâf*, Kahire 2008, s. 11-14.) Attâr, Batı'nın ilim, bilgi ve kültürdeki ilerlemelerini yakından gözlemleyerek, dönemin Müslüman âlimlerinin moderniteye ayak uyduramadıklarını ve geride kaldıklarını fark etti. Bu durumu üzülerken ifade etti ve değişmesi gerektiğini savundu. Attâr, memleketlerinin durumunun iyileştirilmesi ve eksik olan bilgi ve ilimlerin yenilik olarak kabul edilmesi gerektiğini vurgulamaya başladı. Bu doğrultuda, düşünce tarzının geliştirilmesi, eğitim-öğretim yöntemlerinin ve müfredatın gözden geçirilmesi, modern bilimlerin öğretilmesi ve el-Ezher Üniversitesi'nin eğitim programına dâhil edilmesi gerektiğini öne sürdü. Bu bağlamda, Attâr, felsefe, tarih, coğrafya, edebiyat ve tabiat bilimlerinin öğretilmesini savunmuş ve son dönem metinlerini ve hâşiyelerini aşarak temel ilmî kitapları kaynak olarak kullanmanın önemine vurgu yapmıştır. Attâr, derslerinde geleneksel konuları daha çekici bir şekilde sunarak öğrencilerini cezbetmeye başlamıştır. Bkz. Zakzûk, Min 'alâmi'l-fikri'l-İslâmîyi'l-hadîs, s. 14-17.

¹²⁶ Zakzûk, Min 'alâmi'l-fikri'l-İslâmîyi'l-hadîs, s. 14-17.

¹²⁷ Zakzûk, Min 'alâmi'l-fikri'l-İslâmîyi'l-hadîs, s. 14-17.

¹²⁸ Cum'a, Kadiyetü tecdidü usûli'l-fikh, *Dâru'l-hidâye*, y.y., 1993, s. 4. Tahtâvî, uzun süre kaldığı Paris'te farklı kollarıyla Batı modernizmine kani olmadığı gibi Batı tarzı modernizm ve medeniyete bağımlılığın doğuracağı risk ve tehditleri de yakından kavrama fırsatını buldu. Bu sebeple kültür, eğitim ve sosyoloji alanlarında yazdığı yirmi kadar eserinde kalkınmak için sosyal ve kültürel

Mısır'da bu gelişmeler yaşanırken, Osmanlı İmparatorluğu'nda, 1830 veya 1839-1878 yıllarını kapsayan 48 veya 37 yıllık dönemi içine alan Tanzimat döneminde,¹²⁹ Batı'nın kendi özel hukuk sistemini dayatmasına ve bu hukuktan yapılan iktibaslara tepki olarak, XIX. yüzyılın ortalarında modern tecdid hareketleri başlamıştır. Bu süreçte, İslâm hukukunun yeniliklere ihtiyacı olduğu kabul edilmiş ve *Mecelle* gibi kanun metinleriyle İslâm hukukunda yenilikler yapılmıştır.¹³⁰ Benzer şekilde, Hindistan'da da bir tecdid hareketi ortaya çıkmıştır.¹³¹ Görüldüğü üzere modern dönemde, çağın benzersiz sorunlarını çözmek ve fikirler çatışması noktasında İslâm düşüncesini rekabetçi bir konuma yükseltmek zorunlu hale gelmiştir. Buna bağlı olarak modern tecdidin üç merkezi olarak kabul edilen Mısır, Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan'da fıkıh usulü dâhil birçok alanda yenilik arayışlarına hız vermişlerdir.

XX. yüzyılın sonlarına kadar, Müslüman ülkeler bağımsızlıklarını yeniden kazandıklarında, Müslüman halklar, İslâm hukuku çerçevesinde bir yaşam sürmeyi istediler. Bu durum, ikinci bir uyanış hareketine ilham vermiş ve bu bağlamda yeni bir modern tecdid fikri ortaya çıkmıştır. Bu süreçte, farklı projeler olarak İslâm hukuk konseyleri kurulmuş ve kolektif ictihadın önü açılmıştır.¹³² Bu nedenle modern tecdid hareketinin, iki uyanış evresinden oluştuğuna dikkat çekilmektedir.¹³³ Modern tecdid hareketinin her iki evresinde, bazıları disiplin içi çalışmalarla, bazıları da disiplin dışı araştırmalarla usul ilmini yeniden canlandırmaya çalışmıştır. Çalışmamızda, "modern dönemde tecdid" ve "modern dönem tecdidin birinci ve ikinci evresi" ifadeleri kullanıldığında, bahsedilen tarih aralıkları kastedilmektedir.

Bu bilgi ve gelişmelere göre, modern tecdid hareketi, genellikle dışarıdan gelen hukukî, sosyal, siyasî ve kültürel baskılara tepki olarak ortaya çıkmıştır. İslâmî ilimlerin gelişim sürecinde meydana gelen eksiklikleri düzeltme ve ilmî sorunları çözme amacını taşımakla beraber çoğunlukla dış dinamiklerden kaynaklanan ilmî, kültürel ve sosyal problemleri çözme gayesi gütmüştür. Dolayısıyla, sadece çeşitli iç

sahalarda tam bağımsızlığı ve egemenliği savunmuştur. Aynı zamanda bu kitaplarında, aslı İslâm geleneğinde var olan tabiat bilimlerini alma, dini dışlayan felsefeyi reddetme ve din ile akıl üzerine kurulu İslâm rasyonalizmini ihya etme çağrısında bulunmuştur. Bkz. 'Umâre, Muhammed, Makâmü'l-akl fi'l-İslâm, (1.baskı), Nahdatü Mısır, Kahire 2008, s. 47.

¹²⁹ Akyıldız, Ali, "Tanzimat", DİA, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2011, c. XXXX, 1.

¹³⁰ Koyuncu, Nuran, "Hukuk Mektebinin Doğuşu", GÜHFD, . 2012, 16 (3), s. 164 vd.

¹³¹ Nedvî, es-Sirâ', s. 75-82.

¹³² Bükredîd, Nuruddîn, "İshâmü'l-mu'âsirîn fi tecdîdi usûli'l-fikh", *Mecelletü'l-beyân/el-akide ve's-şerîa*, 2013, (309), s. 1, 2.

¹³³ Bükredîd, "İshâmü'l-mu'âsirîn fi tecdîdi usûli'l-fikh", s. 1, 2. Ayrıca bkz. Zühaylî, Tarihu't-teşri'i'l-İslâmî, (1.baskı), Dâru'l-mektebî, Suriye 2001, s. 25, 26.

sorunlara çözümler geliştirmeye çalışan Şah Veliyullah ed-Dihlevî (ö. 1762), Emîr es-Sen'ânî (ö 1768) ve Şevkânî gibi isimlerin tecdid çabaları, modern tecdide değil, klasik tecdid kategorisine dâhil etmek daha uygundur.

1.6. Tecdidin Gerçekleşme Alanları

İslâm düşüncesinin tarihsel sürecinde yapılan tecdid çalışmaları, genel olarak din ve dinî düşüncüyü, özel olarak da ilgili disiplinleri yenileme çerçevesini çizmiştir. Bu nedenle, fıkıh usulü tecdidinin doğasını tam olarak anlayabilmek için, ilişkili olduğu dinde tecdid, dinî düşüncede tecdid ve fıkıh ilminde tecdid kavramlarının niteliğini belirlemek önemlidir.

1.6.1. Dinde tecdid

Din sözlükte, "ödül, yol, egemenlik, itaat etme, kanun koyma ve kural" gibi anlamlara gelir.¹³⁴ Istılahta ise "Allah'ın inanç, ahlak veya amelî hükümlerle ilgili kulları için meşru kıldığı hükümler" şeklinde tanımlanır.¹³⁵ İslâm dini özelinde "dinin tecdidi" kavramı, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet edilen "*Allah (c.c.), bu ümmet için her yüzyılın başında dinini yenileyen kişiler gönderecektir.*"¹³⁶ hadisiyle ilişkilendirilmektedir. Dolayısıyla dinin tecdidi, kültürel ve medeni bir gereklilikten önce şer'i bir zorunluluktur.¹³⁷ Bu nedenle dinin tecdidi, ona yabancı olan unsurları eklemek veya temel inanç esaslarını ve sabit hükümlerini değiştirmek anlamına gelmez. Tam aksine, dinin tecdidi, dinin rehberliğini yenilemek, gerçeği açıklamak, adaleti ayakta tutmak, dinî yaşamda ortaya çıkan bid'aları ve dinde aşırılığı veya gevşekliği ortadan kaldırmak, insanların çıkarlarını gözeterek İslâm dinindeki sosyal ve medeniyet yasalarını uygulamak amacıyla gerçekleştirilen bir süreç olarak tanımlanır.¹³⁸ Buna göre dinin tecdidi, dini hurafelerden arındırarak Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabe dönemindeki saf haline geri döndürmek, unutulmuş Kitap ve Sünnet'in hükümlerine uygun hareket etmeyi canlandırmak, onların gereğini emretmek ve ortaya çıkan eksiklikleri ortadan kaldırmak amacını taşır.¹³⁹ Bu süreç, İslâm'ın asıl öğretileriyle uyumlu olmayan yanlış inanç ve uygulamaları ortadan

¹³⁴ İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyya, Mücmelü'l-lüga, (thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultan), (2.baskı), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1986, s. 342.

¹³⁵ Kolektif, el-Mevsû'atü'l-fikhiyyetü'l-Küveytiyye, (1.baskı), Dâru's-selâsil, Küveyt, c. I, 16.

¹³⁶ Ebû Dâvûd, Sünenü Ebî Dâvûd, "Melâhim", 4291, VI, 349.

¹³⁷ Hüseyin, Muhammed Hassâneyn, Tecdidü'd-dîn, (1.baskı), Külliyyetü'l-mu'allimîn, Mekke 2008, s. 5.

¹³⁸ Ümâme, et-Tecdid fi'l-fikri'l-İslâmî, s. 17, 18.

¹³⁹ Azîm Âbâdî, Avnu'l-ma'bûd, c. II, 260, 263; Mubarekfürî, Abdullah b. Muhammed, Mirkâtü'l-mefâtih Şerhu Mişkâtü'l-mesâbih, (3.baskı), İdâretü'l-bhûsi'l-ilmiyye ve'd-de'veti ve'l-iftâ, Hindistan 1984, c. I, 340.

kaldırarak, Müslüman neslinin doğru bilgiyle donatılmasını amaçlar. Vahiddin Han, dinî tecdidin doğasını ve gerekliliğini bu şekilde açıkladıktan sonra şu ifadeleri kullanmaktadır:

Dinin tecdidi, Allah'ın dinine yeni eklemeler yapmak anlamına gelmez. Aksine, ilahi dini, üzerinde biriken tozdan temizlemek ve onu asıl, saf ve net bir şekilde sunmaktır... Diğer dinlerden farklı olarak İslâm dininin temel prensipleri insan müdahalesinden korunmuştur. İlahî dini canlandırmaya yönelik çabalar, insan kaynaklı uydurmalarından arındırılmadığı sürece başarılı olmayacaktır.¹⁴⁰

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), dinin tecdid edilmesinin önemine dikkat çekerek şöyle demektedir: "Eğer Allah, dinini korumayı garanti etmemiş olsaydı, dinin görevlerini yenileyecek, batıl taraftarı insanların yok ettiği gerçekleri canlandıracak ve cahillerin zayıflattığı hakikatlere hayat verecek âlimleri tayin etmeseydi, dinin temelleri sarsılacak ve yapısı çökecekti."¹⁴¹ Dolayısıyla dinin safiyetini koruması ve uygun bir dil ile insanları yönlendirebilmesi için ilim ehlinin desteklenmesi gerekir.¹⁴²

Diğer taraftan dinin terk edilen hükümlerini yaşamaları için insanlara temel prensiplerini ve esaslarını tebliğ etmek gerekir.¹⁴³ Bu sebeple dinin tecdid edilmesi, tebliğ yöntemlerinin de güncellenmesini gerektirir. Bu bağlamda, tatlı ve ikna edici bir dil, güzel nasihat, inandırıcı kanıtlar, yapıcı tartışmalar, entelektüel, felsefi ve rasyonel münazaralar, edebi diyaloglar gibi yöntemler kullanılabilir. Bu nedenle, zamanın, bilginin ve bilimin, koşulların ve imkânların değişmesiyle birlikte değişen çağrı, hitabet, eğitim ve diyalektik yöntemlerini, geleneksel ilim ve bilgi dilini anlamakta zorlanan okur-yazar sınıfının anlayabileceği şekilde yenilemek gerekmektedir. Bu noktada modern bilimler, teknoloji, medya ve iletişim araçları, tıp, doğa ve sosyal alanlardaki gelişmeler, çağdaş bilimlerin ulaştığı sonuçlar ve çeşitli alanlardaki deneyimler, dini anlatmaya ve hakikatleri ortaya koymaya yardımcı olmaktadır. Ayrıca günümüzde kitap okuma alışkanlığı azalan, büyük çoğunluğu yazılı ve görsel medya ile vakit geçiren insanlara dini tebliğ etmenin en etkili yolu, işitsel, görsel, teknik ve medya araçlarını kullanmaktır. Bu imkânlar, dinî hitabın modernizasyonunda kilit bir rol oynamaktadır.¹⁴⁴ Bu nedenle, dini yenilemenin yollarından biri, bu bilimsel verilerle evrenin ve insanın varoluş amacını ortaya

¹⁴⁰ Vahiddin Han, Tecdidü ulûmi'd-dîn, s. 5-7.

¹⁴¹ İbn Kayyim, Medâricu's-sâlikîn, (thk. Muhammed el-Mu'tasim el-Bağdâdî), (3.baskı), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1996, c. III, 78.

¹⁴² Münâvî, Fethu'l-kadîr, c. II, 281.

¹⁴³ Bedir, "İslâm Medeniyetinin Yitik İlim Halkası" (Kayıp Medeniyetin İzinde İçinde), (3.baskı), DİB Yayınları, İstanbul 2021, s. 99.

¹⁴⁴ Hâdimî, Nureddin b. Muhtar, el-İctihadu'l-makâsîdî, hüciyyetü, davâbitüh, mecâlâtüh, (1.baskı), Vizâretü'l-efkâf ve's-şu'ûni'l-diniyye, Katar, 1998, c. II, 99, 100.

koymak ve kitle iletişim araçlarının dinin karşısında değil, lehinde kullanılmasını sağlamaktır. Şâtıbî'nin ifade ettiği gibi, “Dinin gayelerini korumak, yapılması gerekenler bakımından onların anlaşılmasına ulaştıran çalışmaları yapmak, yapılmaması gerekenler bakımından ise onlara ulaşmayı engelleyen şeyleri önlemekle gerçekleşir.”¹⁴⁵ Bugün için bu, modern imkânları kullanmakla mümkündür. Özetlemek gerekirse, din değil dindarlık yenilenme konusu olmaktadır. Başka bir deyişle, tecdide konu olan ümmetin dinle olan ilişkisi ve dinin rehberliğiyle etkileşim içinde olan düşüncesidir.¹⁴⁶

İslâm dininin yenilenmesi gerektiği, temel özelliklerinden kaynaklandığı kabul edilmektedir. Bu özelliklerinden biri, İslâm dininin diğer dinlerin son halkası olması ve sürekli olarak aktüel değerini korumasının gerekmesidir. Ancak, dinî naslar sınırlıdır. Onlar doğrultusunda çözülmesi gereken olaylar ise sınırsızdır. İkinci bir özellik ise, İslâm dininin kapsayıcı olmasıdır. Bu nedenle, İslâm dini, tüm zamanları, mekânları ve insanları kapsamakta, gelişmelere ve değişimlere göre esnek hükümlere sahiptir. İnsanların zorunluluklarını, mazeretlerini ve olağanüstü durumlarını dikkate almakta, onların çıkarlarını ve geleneklerini gözetmektedir. Hükümlerinin çoğu akıl yürütmeye açıktır ve öğretileri küllî prensiplere dayanmaktadır. Bu nedenle İslâm dini, esneklik ve her zaman ve şartta yenilenme ve uygulanma potansiyeline sahip olmanın temel dinamiklerine sahiptir.¹⁴⁷ Buna bağlı olarak, dinde yenileme, kuralları, metodolojisi, referans kaynağı ve sabiteleri olan bir yenilemedir. Yanlışları ve yanlış yöntemleri düzeltmeyi, Müslüman toplumun temel hedefler çerçevesinde hayata dönmesini, dinin evrensel esasları doğrultusunda insanlığa rehberlik eden ve çeşitli ihtiyaçlarını karşılayan bir düşünce altyapısını hedefler. Bu nedenle, dini yenileme yollarından bir diğeri, sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına öncülük eden ve ihata ettiği küllî kuralları nedeniyle evrensel olmasını sağlayan fıkıh usulünün yenilenmesidir.

1.6.2. İslâm düşüncesinde tecdid

İslâm düşüncesi, “Kitap, Sünnet ve onların verilerine dayanan aklî çabaların ürünü” şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁴⁸ İslâm düşüncesi, temelde Kitap ve Sünnet’ten türemiş olmakla birlikte, tarihsel ve doktriner gelişiminde birçok etkili kaynağa dayanır. Bu kaynaklar İslâmî ve yabancı kaynaklar olarak iki ana grupta toplanabilir.

¹⁴⁵ Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. II, 7, c. IV, 83.

¹⁴⁶ Karadâvî, Min Eclî sahvetin râşide, (1. basım), Dâru’ş-şurûk, Kahire 2001, s. 29-34, 62.

¹⁴⁷ Ümâme, et-Tecdid fi’l-fikri’l-İslâmî, s. 21-23, 30-36.

¹⁴⁸ Din Muhammed, İslâm Düşüncesi, (çev. Muhammed Uysal), (1. baskı), Endülüs Kitap, İstanbul 2011, s. 21.

İslâmî kaynaklar olan Kitap ve Sünnet, sadece inanç ve ibadetle ilgili bilgiler sunmamış, aynı zamanda insanın, toplumun, tarihin ve doğanın çeşitli yönleriyle ilgili genellikle yasa düzeyinde, bazen de detaylı bilgiler vermiştir. Müslüman düşünürler, bu kaynaklara direkt ya da dolaylı yoldan başvurarak düşüncelerini oluşturmuşlardır. *Haber-i sadık* ile nitelenen bu iki kaynak, onların düşüncelerinin hareket noktasını oluşturduğu gibi varılan sonuçların da meşru zeminini teşkil etmektedir.¹⁴⁹

İslâm düşüncesinin kaynakları arasında *duyular* ve *akıl*,¹⁵⁰ *gözlem* ve *deney* de yer almaktadır. Böylece Müslümanlar, hem teorik hem de pratik gerçekliklere odaklanmış, ilim ve hikmeti ararken müşahhas olanlara da önem vermişlerdir.¹⁵¹ Antik Yunan ve diğer medeniyetlerin felsefî eserlerinin tercümeleri İslâm'ı anlama ve yorumlamada, aynı zamanda aklî düşüncenin oluşumunda etkili olmuştur.¹⁵² Böylece Müslüman bilginler, İslâm'ın özündeki değerlerle uyumlu olan farklı medeniyetlerin düşünsel birikimlerinden faydalanmışlardır. İslâm'ın ana kaynaklarını ve değerlerini göz ardı eden aklî çabalar ise dinî düşünce olarak kabul edilmez.¹⁵³ Ancak İslâm düşüncesi, çıkış noktası ve hedeflerinde vahye dayansa da veya oluşumunda etkili olan ana kaynaklar hatasız olsa da, kendisi hatadan uzak değildir ve içinde doğru ile yanlış ihtimalleri barındırır.¹⁵⁴ Bu anlayış, geleneksel dönemde uzun bir süre boyunca İslâm düşünce geleneğine yansımıştır.¹⁵⁵

İslâm düşüncesi, anılan kaynaklar ışığında şekillenmiş ve ilk eserleri üretilmiştir. Bu ilk eserlerden sonra, III/IX-V/XI. yüzyıllarda *nazarî*/teorik bilimler

¹⁴⁹ Kolektif, *İslâm Düşünce Tarihi* (ed. Mehmet Bayraktar), (1.baskı), Anadolu Üniversitesi Web-Ofset Tesisleri, Eskişehir 2010, s. 4, 5.

¹⁵⁰ Nesefî, *el-Akâidu'n-nesefiyye* (Şerhu'l-Akâid içinde), (1.baskı), Dâru'l-beyrûtî, 2007, s. 33. Kur'an-ı Kerim, kalple birlikte özellikle işitme ve görme duyularının hesap vereceğini vurgulaması, akılla birlikte bu duyu organları da bir bilgi kaynağı orak kullanmak gerektiğini bildirdirmiştir. Bkz. İktbal, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 11.

¹⁵¹ İktbal, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 157, 159.

¹⁵² Kolektif, *İslâm Düşünce Tarihi*, s. 5 vd.

¹⁵³ Din Muhammed, *İslâm Düşüncesi*, s. 21, 30, 31. İslâm düşüncesini ayrıcalıklı kılan en belirgin özellikleri, referanslı olması, bütünlük, kapsamlılık, orijinallik, istikrar, dengelilik ve gerçeklik ile güncelliği, yaşanan hayatın kaygı ve problemlerini içermesi şeklinde sıralanmaktadır. (Bkz. Neşşâr, *Muhtasarı Kitabı'l-İctihad ve't-tecdîd*, s. 55, 56.) Buna göre İslâm düşüncesi, insan dünyasındaki dinî, kültürel, sosyal, siyasal, hukukî, itikadî vb. meseleleri Kitap ve sünnet başta olmak üzere İslâm bilgi kaynakları ışığında çözüme kavuşturmaya çalışan bir zihinsel çaba olup böyle geniş bir kapsama sahiptir.

¹⁵⁴ Din Muhammed, *İslâm Düşüncesi*, s. 21, 30, 31.

¹⁵⁵ Bir ilim adamı, "Kendi ve muhaliflerimizin yorumlarına ilişkin sorulduğunda, 'Kendi yorumumuz doğrudur ancak yanlış olma ihtimali vardır. Muhalifimizin yorumu hatalıdır, fakat doğru olma ihtimali vardır.' deriz. Çünkü önyargılı bir yaklaşım, 'müctehid hata yapabilir veya isabet edebilir' ilkesini zayıflatır." şeklindeki tavrıyla söz konusu düşünceyi gerekçesiyle beraber özlü bir biçimde açıklamıştır. İbn Nuceym, Zeyneddîn b. İbrâhîm, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, (1.baskı), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1999, s. 330.

oluşturulmuş ve gerçek anlamda eserler verilmeye başlanmıştır.¹⁵⁶ İslâm düşüncesi, birçok ana akım altında yöntem ve sorunlarını geliştirmiştir.¹⁵⁷ İslâm felsefesi, kelâm, tasavvuf, fıkıh ve usul gibi okullar bu çerçevede oluşmuş, gelişmiş ve sürekli etkileşim içinde olmuşlardır.¹⁵⁸ Bu süreçte, İslâm düşüncesinin nazarî ilimlerinin kurucu metinleri ya da ilk klasikleri ilk dört asırda ortaya çıkmıştır. Bu metinler, nazarî ilimlerin konusunu (*mevzû*), prensiplerini (*mebâdî*) ve tartışma konularını (*mesâil*) şekillendirmiş ve belirlemiştir. Bunlar, bağımsız bir disiplin olarak bilgiyi oluşturan ana unsurlardır. Bu nedenle, IV. (XI.) yüzyıldan sonra, bu disiplinlerden tamamen farklı bir yeni kelâm, tasavvuf, fıkıh, fıkıh usulü gibi ilim dalları geliştirilmemiş, aksine oluşmuş temel yapılar ve ilk klasikler; problemler, yöntemler, kapsamlar ve yer yer revizyonlar açısından yeniliğe uğramıştır.¹⁵⁹ Nitekim dönüşüm ve değişimden bahsetmek için sabit bir zeminin olması gerekmektedir. Aksi takdirde dönüşümden değil, oluş ve bozuluştan söz edilir.

Klasik dönemde İslâm düşüncesinin donuklaşıp tecdide ihtiyaç duyması, daha çok Mu‘tezilenin aşırı ve kontrolsüz düşünce ve eleştirileriyle rasyonaliteyi yıkıcı bir eylem olarak görülmesine sebep olmasına, öteki dünya ruhunu aşılayıp İslâm’ın uygarlık yönünü saklayan zühdi tasavvufun hâkimiyetine ve İslâm dünyasının kültür merkezi olan Bağdad’ın yıkılmasına bağlanmaktadır.¹⁶⁰

Şimdi İslâm düşüncesini temsil eden mezkûr okulların klasik ve modern dönemlerde tanıklık ettiği tecdid hareketlerine odaklanalım.

1.6.2.1. Modern öncesi dönemde İslâm düşüncesinin tecdidi

İlk dört asırda oluşan ve gelişen İslâm düşüncesi, V. (XII.) ile VI. (XIII.) yüzyıllarda bir yenilenme sürecine tanıklık etmiştir. Yenilenme dönemi aynı vakit *mütteahhrîn* dönemiyle de anılmaktadır. Bu kavram, *mütekaddimîn* kavramıyla birlikte İslâm düşünce tarihinde, önemli dönüşümlerin öncesini ve sonrasını ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu dönemlendirme, farklı bilim alanlarında çalışan yazar ve eserlerine göre de değişebilmektedir.¹⁶¹ İslâm düşünce ve ilim tarihinde, bu

¹⁵⁶ Üçer, Halil, “İslam Düşünce Tarihi İçin Bir Dönemlendirme Önerisi” İlem Açılış Konferansı, 13 Ekim 2017, Üsküdar, s. 18.

¹⁵⁷ İrmaklı, Mustafa, “Medeniyetimizin Kayıp İki Anahtarı: İlim ve Tefekkür (ed. Elif Arslan)”, (Kayıp Medeniyetin İzinde), (3.baskı), DİB Yayınları, İstanbul 2021, s. 104,

¹⁵⁸ Kolektif, İslâm Düşünce Tarihi, s. 35.

¹⁵⁹ Ahmed Emin, Duha’l-İslâm, Mektebetü’l-üsre, Kahire 2003, c. II, 13.

¹⁶⁰ İkbâl, Muhammed, Tecdîdü’l-fikri’d-dinî fi’l-İslâm, (çev. Abbas Mahmûd), (2.baskı), Dârü’l-hidâye, 2000, s. 249 -252.

¹⁶¹ Daha fazla bilgi için bkz. B. Murtaza, E. Said Kaya, “Mütekaddimîn-Müteahhiriîn,” DİA, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2006, c. XXXVI, 186-189.

dönemlendirmenin dönüm noktası olarak kabul edilen kişi, İslâmî ilimleri sistematize ve rasyonalize eden, onları aklî ilimlerin yöntemleriyle uyumlu hale getiren Gazzâlî'dir. Ancak bazı araştırmacılar, müteahhirîn döneminin, felsefi birikimini bir bütün olarak kelâm disiplinine dâhil eden Fahreddin er-Râzî ile başladığını iddia etmektedir.¹⁶² Şimdi İslâm düşüncesini temsil eden anılan disiplinlerin mütekaddimîn dönemdeki temel promleri ve yenileme dönemini ifade eden müteahhirîn döneminde geçirdikleri yönetsel dönüşümleri ve odaklandığı temel meseleleri aktaralım.

a) İslâm felsefesinde yenilik; Yenilenme döneminde yapılan yenilikleri görebilmek için öncelikle mütekaddimîn felsefe yöntemini ve bu dönemde felsefe eserlerinde uygulanan konu tasnifini vermemiz gerekir. Daha önceleri yapılan ilk sınırlı tercümelerden sonra Halife Me'mûn (ö. 218/833) döneminde *Dâru'l-hikme* ismini taşıyan bir tercüme bürosu kurulmuş ve daha fazla felsefe eserleri tercüme edilmiştir.¹⁶³ Genelde felsefî, özelde de metafizik eserlerin tercüme edilmesiyle yeni yöntemler keşfedilmiş ve dinî naslar farklı şekillerde yorumlanmaya başlamıştır. Bu felsefe veya yöntemlerin başında gelen *Tabiat*/natüralizm, *İşrak* (Platon felsefesi) ve *Sûfestâiyye*, farklı İslâm felsefe akımlarının ortaya çıkmasına etki etmiştir. Bu felsefelerin kavramları, onlardan etkilenen fırkaların terminolojisini ve kavramsal dilini şekillendirmiştir.¹⁶⁴

Felsefî eserlerin tercüme edilmesiyle birlikte Müslüman filozoflar, iki asır içerisinde kendi klasiklerini oluşturarak felsefenin farklı disiplinlerinde kurucu metinler ve teoriler inşa etmişlerdir. Kindî (ö. 252/866) ile başlayan bu felsefî etkinlik, Ebû Nasr el-Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) ile devam etmiştir. Özellikle İbn Sînâ, kendisinden önceki bütün felsefî birikimi kuşatıp yeniden inşa etmiş, *Eş-Şifâ* ve *el-İşârât ve't-tenbîhât* başta olmak üzere İslâm felsefesi tarihi açısından klasikleşen metinler yazmıştır. Bu çalışmalarla fizik, matematik, kozmoloji, metafizik, mantık, psikoloji, bilgi felsefesi, ahlak ve siyaset teorisi gibi alanlarda kurucu metinler telif etmiştir.¹⁶⁵

¹⁶² Üçer, "İslâm Düşüncesi İçin Yeni Bir Dönemlendirme Önerisi", s. 15.

¹⁶³ İbn Âşûr, Eleyse's-subhu bi karîb, s. 32-35, 50, 143.

¹⁶⁴ İbn Âşûr, Eleyse's-subhu bi'l-karîb, s. 36.

¹⁶⁵ İbn Âşûr, Eleyse's-subhu bi'l-karîb, s. 32-35, 50, 143. Her şeyin cevabını doğa içinde arayan, fizik ve metafizik gerçekleri maddeye indirgeyen ve maddenin özü hakkında görüş bildiren Natüralist felsefe de İslâm dünyasında kendisine temsilciler bulmuştur. Bu felsefeyi takip edenler Tabiyyûn/tabiatçılar olarak bilinir. İslâm dünyasında Câbir b. Hayyân (ö. 200/815) ve Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) ilk akla gelen tabiatçı felsefecilerdir. Tabiat felsefesi, bilginin kaynağı konusunda sansüalist, yöntem konusunda tümevarımcı, varlık felsefesinde ise ise realisttir. Bkz. Koroğlu, Burhan, "Tabiatçılar", DİA, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, c. XXXIX, 327, 328.

İslâm dünyasında Yunan felsefesinden büyük oranda etkilenenler, adı geçen meşşâî filozoflardır. Daha sonraları bu felsefenin Kur'an'ın özünde gelişen klasik fikre zıt sudur teorisi ile Allahın kudret ve iradesini yok sayma gibi düşünceler savunduğu saptanmış ve onlara karşı fikrî bir ihtilal gerçekleştirilmiştir.¹⁶⁶ İster Aristo formunda, isterse Yeni Eflatuncu formunda olsun, felsefî metafizik anlayışı, İslâm'ın dünya görüşüne ve Kur'an-ı Kerim'in öğretilerine tamamen ters görülmüştür. Bu sebeple seçkin bütün kelâmcılar çalışmalarında bu iki formdaki felsefeye eleştiriler getirmiş ve tezlerini çürütmeye çalışmıştır.¹⁶⁷

Klasik dönemde kelâmcıların, felsefecilerle belli başlı tartışmaları şöyle özetlenebilir: Kelâmcılar, *atomizm* (atomculuk) teorisini geliştirmiş, Aristo'nun evreni sabit ve statik bir varlık olarak gösteren doktrinini reddetmişlerdir. Böylece İslâm dünyasında atomistik ilm-i kelâm gelişmiş, *heyulâ-sûret*/madde-form anlayışına dayanan metafizik anlayışın çürütülmesine çalışılmış, sudur teorisi yerinde yoktan yaratma savunulmuştur.¹⁶⁸ Platon'nun gerçeği idelerden ibaret gören, duyularla ilgili algıyı önemsemeyen felsefesi de genel itibarıyla benimsenmemiştir. Duyular bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmiş, gözlem ve deney yöntemi kullanılmıştır.¹⁶⁹ Böylece yabancı unsurla baştan beri yaşanan bu diyalektik, onun genel itibarıyla İslâm düşüncesinin tesisinde kurucu bir rol oynamadığını göstermektedir.

Ortaya çıkışından itibaren kelâm ilminin tanımı gereği Mu'tezilî olsun Sünnî olsun kelâmcılar, felsefe ve filozoflara reddiyeler kaleme almışlardır. Onlar, meşşâî metafiziğin kıdem iddiasını tazammun ettiğini, bunun Kur'an'ın yoktan yaratma anlayışına karşı olduğunu ve Allah'ın mutlak kudretini sınırladığını belirtip tenkit etmişlerdir, ancak Gazzâlî devrine kadar bu neticeleri açıklamak ve reddetmek için sistemli bir teşebbüs olmamıştır.¹⁷⁰ Yenilenme (müteahhirîn) döneminin ilk temsilcisi sayılan Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-delâl* adlı eserinde öncelikle bir epistemolojik krizden bahsetme ve felsefenin de içinde bulunduğu ilgili disiplinleri tenkit etmektedir.¹⁷¹ Gazzâlî, İslâm akidesine ters düşen ilgili felsefî tezleri reddetmek amacıyla *Tehâfutü'l-felâsifa* (felsefecilerin tutarsızlıkları) adlı eserini yazmıştır.

¹⁶⁶ İkbâl, İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü, s. 11, 83.

¹⁶⁷ Fahri, Macit, İslâm Felsefesi, Kelâmî ve Tasavvufuna Giriş, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 94, 95.

¹⁶⁸ İkbâl, İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü, s. 83.

¹⁶⁹ İkbâl, İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü, s. 11, 83.

¹⁷⁰ Gazzâlî, el-Münkız mine'd-delâl, (1.baskı), Dâru'l-minhâc, Cidde 2019, s. 75; Fahri, İslâm Felsefesi Tarihi, (2.baskı), İklim Yayınları, İstanbul 1992, s. 200, 201.

¹⁷¹ Gazzâlî, el-Münkız, s. 54, 55.

Eleştirilerini doğrudan Yeni-Platoncu filozof olan Fârâbî ve İbn Sînâ'ya, dolaylı olarak da onların hocası Aristo'ya yöneltmektedir.¹⁷²

Gazzâlî, felsefeye eleştiriler yöneltirken seçmeci davranmıştır. Matematik ve onun gibi dini görüş açısından tamamen zararsız olan felsefî ilimler ile tabiat ve metafizik gibi filozfların hatalarını ihtiva eden feseleler arasında ayırım yapmaktadır. Bu manada felsefeyi dört kısma ayırmaktadır.

1- Dinle doğrudan bir ilgisi bulunmayan ve düşüncenin aracısı olan mantık ile kesinliği ve apaçıklığı sayesinde öğrenciyi, tüm felsefî bilimlerin aynı kensinlikte olduğunu düşünmeye sevkeden matematiktir. Felsefenin bu iki dalının dinle müspet veya menfi bir alakası bulunmamaktadır.

2- Allah'ın emri ve izniyle yürüyen bir âlem tasavvurunu benimsemek, kıdem ve determinizm gibi konuları dışarıda tutmak kaydıyla bir sorun oluşturmeyen tabiat/fizik kısmıdır.

3- Kıymetli kural ve prensiplerini peygamberler, veliler ve sufi önderlerin öğretilerinden alan ve itiraza konu olmayan siyaset ve ahlak felsefeleridir.

4- Filozofların burhan şartlarını yerine getirmeyip on yedi meselede bid'at ve üç meselede de küfre düştükleri ilahiyat/metafizik felsefesidir.¹⁷³

Bu tasnifçi perpektife binaen Gazzâlî, açıkça dine taalluk eden ve kendisine karşı gafil müminlerin uyarılması gereken metafiziğe ilişkin onaltı, tabiat ilmiyle ilgili de dört mesele sayar. Bunlardan özellikle üçüne inananların İslâmî müeyyidelere göre kâfir olduklarını söyler. Bunlar, âlemin kıdemliği, Allah'ın yalnızca küllîleri bildiği ve cesedin haşrini inkâr meseleleridir. Geri kalan on yedi mesele ise küfrü icap ettirmez, yalnızca bid'atı gerektirir. Onlardan birçoğunu Mu'tezile gibi İslâm fırkaları da iddia etmişlerdir. Felsefenin diğer meselerini asla inkâr etmek gerekmediğini söyler.¹⁷⁴

Gazzâlî, felsefenin dine taallük eden ve etmeyen felsefeleri ile dinî akideye ters düşen meselelerin envanterini çıkarıp mahiyetlerini belirldikten sonra özellikle âlemin ezeliği, Allah'ın varlığı ve sıfatları, sebepliğin reddi, nefis ve cismanî haşr konularında ayrıntılı bir tenkit yapmaktadır. Tenkitlerinin tamamını matematik başta

¹⁷² Gazzâlî, el-Münkız, s. 62, 63; Fahri, İslâm Felsefesi Tarihi, (2.baskı), İklim Yayınları, İstanbul 1992, s. 200.

¹⁷³ Gazzâlî, el-Münkız, s. 64-773.

¹⁷⁴ Gazzâlî, el-Münkız, s. 63, 70, 71.

olmak üzere aklî istidlâl yöntemi ışığında yapmış ve kitap boyunca sadece dört âyetle istişahadda bulunmuştur.¹⁷⁵

Meşâî felsefe eleştirisi Gazzâlî sonrasında canlılığını korumuş ve daha önceleri olduğu gibi felsefeyi toptan reddetmek yerine seçmeci bir kritik geleneği başlamıştır. Bu yolu takip eden Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî (ö.547/1152), *Kitâbü'l-Mu'teber*'de sudûr, natık nefsin bekâsı, kasri hareket vb. konularda İbn Sînâ felsefesini eleştirmiştir.¹⁷⁶

Şehristânî (ö.548/1153), benzer bir anlayışla *Kitâbü Musâra'ati'l-felâsife*'yi yazmış ve ilmî disiplinin gerektirdiği şekilde İbn Sînâ eleştirisini yapmıştır. O, kitabının telifinde takip ettiği yöntemi şöyle açıklamaktadır:

Yöntemin dışında müzakere etmeyeceğime dair kendime şart koştum. Hakikatine ve manasına vakıf olduğum şeyin lafzına karşı çıkmayacağım. *Cedelci bir mütekellim ve inatçı bir sofist* olmayacağım. Dolayısıyla ben, maddesi ve suretiyle onun burhanî metnilerindeki hatalarını keşfetmek suretiyle sadece lafız ve mana olarak metnilerin özündeki çelişkilerin ardından gideceğim.

Şehristânî, felsefecilerin imkân delili ile kelâmcıların hudûs delilini birleştirmeye çalışmıştır. Bu girişimine dayalı güçlü felsefe eleştirilerini Râzî'de görülmektedir. Bu da aslında eserinin değerine işaret etmektedir.¹⁷⁷

Râzî'nin *Münâzarât* ve *Muhassal*'da adından ve görüşlerinden söz ettiği fıkıh, mantık, aritmetik, geometri ve astronomi bilgini Ferid el-Gaylanî, *Tehâfütü'l-felâsife* ve kelâm argümanlarıyla Arsitocu zaman anlayışını ve İbn Sînâ metafiziğini reddetmeye çalışmıştır. Bu eleştirilerini *et-Tavti* ve *Hudûsu'l-âlem* adlı eserlerinde sıralmıştır. Yine *et-Tenbîhu ala'l-ihtilâfi* ve *t-tefâvüti* ve *t-tenâkuzi fî kitâbi'l-edviyeti'l-mufredeti mine'l-Kânûn* eserini, *el-Kanun*'un bazı bölümlerine karşı ve *et-Tenbîhu alâ temvîhâti Kitâbü't-Tenbîhât* adlı eserlerini de el-İşârât'ın bazı bölümlerine karşı yazmıştır. Râzî, Gaylan'ın eserlerinin, Aristo ve İbn Sînâ'nın cisimlerin ezelde hareketli olduğuna dair görüşlerini çürüttüğünü, Ebû Bekir er-Râzî'nin cisimlerin ezelde sakin olduğu ve ancak sonradan hareket ettiği şeklindeki görüşünü çürütmediğini belirtmektedir.¹⁷⁸ Şerefüddin Muhammed b. Mes'ûd el-Mes'ûdî (ö.1189-1194 arası) de *eş-Şükûk* ve *'ş-şüphe alâ'l-İşârât* adlı eserinde

¹⁷⁵Fahri, İslâm Felsefesi Tarihi, s. 200 vd.

¹⁷⁶ Altaş, Eşref, Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi (Yayımlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009, s. 25, 26.

¹⁷⁷ Altaş, Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi, s. 25.

¹⁷⁸ Râzî, Muhammed b. Ömer, el-Münâzarât, (thk. Arif Tâmir), (1.baskı), Müessesetü İziddîn, Beyrut 1992, s. 184, 185.

Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* ve Bağdâdî'nin *el-Mu'teber*'inden istifade ederek, felsefe-kelâm arasındaki ilişkileri daha olgun bir şekilde ele almıştır.¹⁷⁹

Klasik dönemde felsefe ve mantığı en kırılcı bir şekilde reddeden İbn Teymiyye'dir. Ona göre mantık ne tanım ne de kıyas teorisiyle savunulamaz bir yapıdadır. Mantıkta akıl yürütmenin en yüksek formu olan burhanın geçerliliği teslim edilse de sonuçları saçma ve anlamsızdır. Felsefe de, gizemli terimleriyle iman esaslarını halka sade bir dil ile aktaran Kur'an öğretisinden uzak olduğu gibi, iman önermeleri de zorunlu olarak doğru değildir.¹⁸⁰

Yenilenme döneminin ikinci adamı olan Râzî de bazı eserlerinde belirttiği üzere cedelci tavidan uzak bilimsel bir disiplin içinde Gazzâlî'nin felsefe eleştirilerinin oluşturduğu dinamizmi takip etmiştir. O, eserlerinin dinin asıllarını açıklamak ve filozoflar ile diğer mühaliflerin şüphelerini iptal etmek olmak üzere iki temel hedefinin olduğunu söyler. Eserlerinde uyguladığı yöntemin ne öncekilerden (*mütakaddimîn*) ne de sonrakilerden (*müteahhirîn*) hiç kimsenin uygulamadığını ve bütün görüşleri dikkate alan bir yöntem olduğunu belirtir.¹⁸¹ Bu onun sadece bir felsefe eleştirisi (*tehâfüt*) yapmadığını, bilakis aynı zamanda bir yapı (*inşâ*) oluşturmak istediğini göstermektedir. Bu yöntem, "kelâmın yenileme" bölümünde ayrıntılarına yer verileceği üzere tahkik yöntemidir. Râzî'nin en önemli meziyetlerinden biri de karşılaştırmalı bir yöntem takip etmesidir. Örneğin, Râzî, atomcu ve hilomorfist cisim anlayışlarını karşılaştırmalı olarak ele aldığı gibi, kelâmda ilk defa uzay-zaman gibi problemleri de bütün ayrıntılarıyla tartışmıştır. Yönteminin bir diğer özelliği tarafsız, sentezci ve şerhi esas almasıdır. Eserlerinde uyguladığı şekilsel üslûp, konuların tasnifindeki başarısı, problemlerin çözümüne dair muhtemel alternatifleri sıraladıktan sonra bir sonuca varması, konuyla alakalı muhtemel bütün ayrıntıları nakletmesi, bilimsel kurallara sıkı bağlılık ilk defa Râzî'nin uyguladığı bir yöntemdir.¹⁸²

Râzî, felsefe ve kelâmın metotlarını mezcetmeye çalışmış ve bu tavrı eserlerinin tertibine büyük bir etki etmiştir. Eserlerinde uyguladığı konu düzeni şöyle özetlenebilir: a) Metodoloji; mantık ve nazariyât bahisleri. b) Genel ilkeler; ontolojik genel ilkeler ve kavramlar (umûr-i âimme.) c) Fizik; cevher (cisim, nefis, akıl) ve araza

¹⁷⁹ Altaş, Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi, s. 26, 27.

¹⁸⁰ Fahri, İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna giriş, s. 139.

¹⁸¹ Râzî, Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl, (thk. Said Fûde), (1.baskı), Dâru'z-zehâir, Beyrut 2015, c. I, 99, 100; Râzî, el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilahiyât ve't-tebi'iyât, Taş baskı, s. 3-5.

¹⁸² Altaş, Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi, s. 28-34, 58.

(nicelik, nitelik, nisbet, izafet vd.) dayanan fizik ilkeleri. d) İlahiyât; Allah'ın zatı, sıfatları ve fiilleri. e) Nübüvvât.¹⁸³ Râzî'nin özellikle doğu İslâm dünyasında etkisi büyük olan *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Mulahhas*'ta kategorilere göre yaptığı söz konusu konu tasnifi, ondan sonra telif edilen felsefî ve kelâmî eserlerin tertibine etkisi büyük olmuştur. Kendisinden sonra kelâm ve felsefe başta olmak üzere tefsir, fıkıh, usûl vb. alanlarda eser vermiş müelliflerin, eserlerini dikkate alması veya onlara atıf yapması bir gelenek haline gelmiştir.¹⁸⁴

Diğer taraftan İslâm düşünce tarihinde bilginin kaynağı olarak akıl yürütmeyi (istidlâl) temel alan anlayışa karşı keşf yoluyla bilgiye ulaşmayı benimseyen *işrâk* felsefesini esas alan bazı felsefe anlayışları gelişmiştir. Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191), bu yöntemle *Hikmetü'l-işrâk* adlı eserini telif ederek *İşrâkî* felsefenin temellerini atmıştır.¹⁸⁵ Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî (ö. 687/1288) ve Kutbüddîn eş-Şîrâzî'nin (ö. 710/1311) *Hikmetü'l-işrâk*'ı yorumlayan eserleri önemlidir. İbn Kemmûne (ö. 683/1284) ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî de, Sühreverdî'nin en önemli takipçileridir.¹⁸⁶

Şîrâzî (Molla Sadra), çalışmalarıyla bir yandan *İşrâkî* geleneği etkileyici bir şekilde sentezleyerek doruk noktasına ulaştırmış, diğer yandan da *Hikmet-i âliyye* (aşkın hikmet) isminde yeni ve orijinal bir felsefe vücuda getirmiştir. Onun felsefî çalışmaları ciltleri dolduracak hacimdedir. *Yaratılış, yeniden diriliş ve varoluşun özünün araştırılması* üzerine orijinal çalışmalar yapmıştır. Ayrıca Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrâk*'i, Ebherî'nin *el-Hidâte fi'l-hikme*'si ve İbn Sîna'nın *Şifâ*'sı üzerinde de önemli yorumlayıcı eserler kaleme almıştır. Ondan sonra modern zamana kadar birçok filozof onu takip etmiş, eserlerini şerh etmiş ve ortak siması Şîrâzî olan İsfahân Ekolü geleneğini devam ettirmiştir.¹⁸⁷

Öbür taraftan, VIII. (XVI.) ile IX. (XVII.) asırlar, yöntemsel bütünleşme dönemi olup, bu çağlarda nazar ve müşahade entegrasyonu sağlanmıştır. Bu dönemde daha fazla hem tıpcı, matematikçi hem de kelâmcı, felsefeci, usulcû, fıkıhçı vd. bilgin yaşamıştır. Bu da belli ilim dallarında uzmanlaşmanın önüne geçmiş, ilimlerin derinlemesine incelenmesini engellemiş ve lafzî tahlillere ilgi göstermeyi öne çıkarmıştır. Bilgiler artık artış göstermemiş, telif de tenkit, reddiye, hâşiye ve

¹⁸³ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, s. 6-9.

¹⁸⁴ Ayrıntılar için bkz. Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 53-55, 58.

¹⁸⁵ Öngören, Reşat, "Tasavvuf", *DİA, TDV İslâm Ansiklopedisi'nin*, İstanbul 2011, c. XXXX, 123. Geniş bilgi için bkz. Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 265 vd.

¹⁸⁶ Reşat, "Tasavvuf", c. XXXX, 123.

¹⁸⁷ Ayrıntılar için bkz. Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, s. 155, 167, 168.

monografik çalışmalarla sınırlı kalmıştır. Ancak yine de bu dönemde her ilim dalında büyük bilginler yetişmiştir.¹⁸⁸

X. (XVII.) ile XI. (XVIII.) yüzyılları da muhasebe dönemi olup, yöntemsel bütünleşme teşebbüslerinin hakikati arayış çabaları açısından herhangi bir semere verip vermediğinin muhasebesi yapılmıştır. Ayrıca XVIII. yüzyılda Batı dünyasında bilimsel dönüşümler ortaya çıkmıştır. Ancak bunlar sadece bilimsel dönüşümler olarak kalmamış, bilakis sanayi devrimiyle birlikte teknik gelişmelere evrilmiştir. Bu teknik gelişmeler, işgallere ve büyük yenilgilere yol açmıştır. Bu itibarla bu yüzyılda Müslümanlar, aynı vakit yeniye nispeten mevcudun muhasebesini yapmışlardır.¹⁸⁹ Modern dönemdeki bu muhasebenin ayrıntıları biraz sonra aktarılacaktır.

b) Kelâm ilminde yenilik; Yenilenme döneminde kelâm ilminde yapılan yenilikleri görebilmek için felsefede olduğu gibi öncelikle mütekaddimîn kelâmın yöntemini ve bu dönemde kelâm eserlerinde uygulanan konu tasnifini özetlememiz gerekir. Mütekaddimîn kelâmında, öncelikle kadim-hadis ve zat-sıfat ikilikleri üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda Allah'ın varlığı hudus deliliyle temellendirilmiş, sıfatlarına ilişkin düşünceler tartışılmış ve müteşabih âyetleri tevil etme yoluna gidilmiştir. Mütekaddimîn kelâmın konuları, risaleti inkâr edenlere karşı nübüvvet, ahireti inkâr edenlere karşı mead, imameti dinî akideden sayan düşünceye karşı imamet konusunun eklenmesiyle tamamlanmıştır. Böylece kadim kelâmıda, diğer temel konuları olan ulûhiyet, nübüvvet ve ahirette cismani dirilişi kanıtlamak için atomcu bir tabiat anlayışı benimsenmiş ve sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğu reddedilmiştir. İbn Haldûn'un ifade ettiği üzere mütekaddimîn-müteahhirîn tasnifine göre mütekaddimîn kelâmmcılarının sonuncusu olan Cüveynî'nin *el-İrşad* adlı kitabı şu ana bölümlerden oluşmaktadır: a) Nazar bahisleri, ilmin hakikati, b) Allah'ın varlığı, sıfatları ve rüyetullah, c) Nübüvvât ve i'câzü'l-Kur'an, d) Semiyyât: Ahiret, iman ve küfür meseleleri, şefaât ve tevbe, d) İmamet.¹⁹⁰

Mütekaddimîn dönemi kelâmcılar, birçok *istidlâl* (akıl yürtüme, delille kanıtlama) yöntemini geliştirmiştir. Bunlardan belli başlı yöntemleri şöyle sıralayabiliriz: “Şâhidin gâibe delil yapılması”,¹⁹¹ “ittifak edilen şeylere dayanarak ihtilaf edilen şeyler hakkında istidlâlde bulunmak”, “delilin batıl olması ile medlûlün

¹⁸⁸ İbn Âşûr, *Else's-subhu karîb*, s. 39, 69-776.

¹⁸⁹ Üçer, “İslâm Düşüncesi İçin Yeni Bir Dönemlendirme Önerisi”, s. 36, 37.

¹⁹⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 482-485. Ayrıntıları görmek için bkz. Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 17-20.

¹⁹¹ Mezkûr yöntem, görünür şeylere dayanarak görünmeyen şeyler hakkında aklî çıkarımda bulunmaktır.

de batıl olması” ve “bir şeyin doğruluğundan benzerinin doğruluğuna, bir şeyin yanlışlığından benzerinin de yanlış olduğuna delil getirme”¹⁹² “sebr ve taksim”, “mucize ile istidlâl”, “dil mantığı ile istidlâl” ve “nakille istidlal.”¹⁹³

Yenilenme (müteahhirîn) döneminin ilk temsilcisi sayılan Gazzâlî,¹⁹⁴ *el-Münkız mine'd-delâl* adlı eserinde öncelikle bir epistemolojik krizden bahsetmeke ve kelâmın da içinde bulunduğu ilgili disiplinleri tenkit etmektedir. Mütekaddimîn kelâmın içeriğinden çok yöntemini kritik etmektedir. Bu kelâmın amacının Ehl-i sünnet akidesini bid'atçı fırkalara karşı savunmak, yöntemi ise karşıtların ifadelerindeki çelişkileri ortaya koymak ve batıl fikirleri nakillere dayanarak çürütmek olduğunu belirtmektedir.¹⁹⁵ Yönteme getirdiği eleştirileri şöyle özetlemek mümkündür: Benzerlik ilkesine (mümâselet) dayanarak gâibi şâhide kıyas etme anlamına gelen kelâmî-fikhî kıyasla (*temsîl*) herhangi bir iddiayı kanıtlamak mümkün değildir. Kelâmda kıyasın şekil ve darbları birbirine karıştırıldığından kıyasın formu (*suret*) hatalı kullanılmıştır. Meşhûr önermelere dayanıldığından içerikte (*madde*) hata yapılmış, zarûfî ve yakînî bilgiler elde edilmemiştir. Bu yöntemlerin, sadece bedihî bilgileri kabul edenlere bir faydası yoktur. Kelâmcılar, İslâmî kaynakları müdafaa ederken zamanla cevher-araz gibi felsefî konulardan söz etmeye ve eşyanın hakikatini anlatmaya başlamışlardır. Ancak bu konularda bilgilerinin sığ, karışık ve çelişik oluşu, filozofları reddetme hususunda başarısızlığa sebep olmuş ve belirlenen hedefi gerçekleştirilmemiştir. Kelâmî konulardaki görüş ayrılıkları mana yerine lafzın dikkate alınmasından kaynaklanmıştır. Hissî idrak ile aklî idrak birbirinden ayrılmadığı için küllî kavramlar elde edilmemiştir. Bu sebeple dil ile düşünce birbirinden ayırt edilmemiştir. Küllî kavramlara sahip olunmaması nedeniyle tanımlar bölme yoluyla değil, temyiz yoluyla elde edilmiştir.¹⁹⁶

Gazzâlî, mevcut kelâmın yöntem ve temellendirmedeki yetersizliğini gidermek için öncelikle kelâmcıların *kitâbü'n-nazar* ve *kitâbü'l-cedel* isimleriyle ele aldığını belirttiği mantığı dinî ilimlerin yöntemi haline getirmeye çalışmıştır. Ancak Gazzâlî, mantığın kelâmî ilke ve konuları kanıtlama ve savunma yöntemi olabilmesi için evella onu maddesi ve metafizik muhtevasından soyutlayıp formel mantık olarak ortaya koymuş, terimlerinin dinî ilimlerdeki karşılıklarını vermiş, kıyasın bazı

¹⁹² A. Hulusi, M. Bozkurt, Sistematik kelâm, Medipres, Malatya 2012, s. 68, dipnot 158.

¹⁹³ Hulusi Arslan-Mustafa Bozkurt, Sistematik kelâm, s. 86-88.

¹⁹⁴ İbn Haldûn, Mukaddime, s. 485; A. Hulusi, M. Bozkurt, Sistematik kelâm, s. 88.

¹⁹⁵ Gazzâlî, el-Münkız, 56, 57.

¹⁹⁶ Daha geniş bilgi için bkz. Altaş, Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sîna Yorumu ve Eleştirisi, s. 20-24.

türlerini âyetlerle temellendirmiş ve böylece mantık bilgisini İslâmîleştirmeye çalışmıştır. Daha sonra kavram, önerme ve önermeler arası ilişkiler açısından incelediği bu formel mantığı dinî içeriği tanzim etmek için kullanmıştır.¹⁹⁷ *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* eserinde “menâhicü'l-edille”,¹⁹⁸ *el-Mustasfâ*'da ise “mukaddime” ismiyle incelediği mantık sistematigi için “Bu mukaddime, bütün ilimlerin bir mukaddimesidir ve bu mukaddimeyi tam olarak kavrayamamış kimselerin ilimlerine kesinlikle güven olmaz.” demiştir.¹⁹⁹ Bu yöntemsel dönüşümden sonra mütekaddimîn kelâmın istidlâl yöntemleri, özellikle mantığın ilkeleri temel alınarak yeniden gözden geçirilmiştir. Bazıları yeniden düzenlenmiş, “delilin batıl olması ile medlûlün de batıl olması” gibi diğer bazıları da artık istidlâl yöntemi olarak kabul edilmemiştir. Yeniden keşfedilen ve düzenlenen *hissiyât, bedîhiyyât, mütevâtirât, kıyas ile istidlâl, sem'iyât ile istidlâl, muarızca doğruluğu kabul edilen bilgilerle istidlâl* gibi²⁰⁰ yöntemlerin bilimsel dili, terminolojisi, kapsamı ve problem alanı belirlenmiştir.²⁰¹

Gazzâlî, kelâmın küllî bir ilim olduğunu, en genel şeyleri yani mevcudatı inceleyip ayrıntılara vardığını, amacı varlığı araştırmak, Peygamber'in (s.a.v.) doğruluğunu, Kitap ve Sünnet'in hüccet oluşunu ve bütün dinî-cüz'î ilimlerin ilkelerini (mebâdi'ü'l-ilim) ortaya koymak olduğunu ve bu sebeple rütbece en yüksek ilim olduğunu vurgulamıştır. Böylece Gazzâlî, meydana getirdiği yöntemsel değişim nedeniyle kelâmın amacını, “varlığı araştırmak ve dinî cüz'î ilimlerin ilkelerini ortaya koymak” şeklinde tanımlamıştır. Konusunu ise mevcut, malum ve aklın kabul ettiği semiyât olarak belirlemiştir.²⁰² Gazzâlî, oluşturduğu bu yönelimlerle müteahhir veya yeni kelâmı, varlık-mahiyet ve zorunlu-mümkün ayrımları üzerine kurmuş ve önceki kadim-hadis ve zat-sıfat ikiliklerini yeniden yorumlamıştır. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* adlı eserinin konu tertibi, mütekaddimîn kelâmın tertibi olmasıyla beraber, bilgi problemleri ve istidlâl yöntemi itibarıyla ondan farklıdır.²⁰³ Binaenaleyh Gazzâlî, klasik kelâmın yöntemlerini yeterli görmezken, sonuçlarını kabul etmiştir. Diğer

¹⁹⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife, el-Mektebetü'l-asriyye*, Beyrut 2008, s. 50; Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, (1.basım), thk. Komisyon, Dârul-minhâc, 2019, s. 55 vd.

¹⁹⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, (2.basım), Dâru'l-minhâc, Cidde 2016, s. 115.

¹⁹⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, c. I, 109.

²⁰⁰ Söz konusu yöntemlerin açılımlarını ve onlara dair ayrıntılı açıklamaları görmek için bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 120-125; Hulusi Arslan-Mustafa Bozkurt, *Sistematik kelâm*, s. 88, 89.

²⁰¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 484, 485. Ayrıca bkz. Altaş, Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sîna Yorumu ve Eleştirisi, s. 21-22.

²⁰² Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 102, 103; Altaş, Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sîna Yorumu ve Eleştirisi, s. 45.

²⁰³ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), Kitabevi, İstanbul 1999, s. 548 vd.

yandan felsefenin sonuçlarını kabul etmezken, yönetmini benimsemiştir. Bu sebeple mantığı dinî ilimlerin yöntemi olarak kabul edilmesi için mücadele etmiştir.²⁰⁴

Yenilenme dönemi'nin ikinci adamı veya "İmâmı" olarak nitelenen Râzî ise, tecdide yöntem eleştirisiyle başlamıştır. Kelâmî geleneğin kullandığı *kıyas*, *in'ıkas-ı edille* ve *ilzam* gibi delil ve yöntemleri tenkit ettiği gibi, felsefî argümanın temelini oluşturan bedihiyatı (evveliyyât, tecrübiyyât, mahsûsât, mütevâtirât, hadsiyyât) çeşitli açılardan eleştirmiştir. Râzî, bu yöntemlerin yerine aklın ve naklin birleşiminden doğan yeni bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu yaklaşım, "hikmet ve şeriat" arasında bir birleşme sağlayan ve "nebevî hikmet" ile "felsefî kanunlar" arasında bağlantı kuran *tahkik* yöntemidir.²⁰⁵

Tahkik; bir inancın, rivayetin veya görüşün temelini araştırmak anlamına geldiği gibi, fıkıh, kelâm ve felsefede bir tezin dayanaklarını araştırmak, bir konunun gerçeğini anlama anlamında da kullanılmaktadır. Bu yöntemi ifade eden terimler arasında geniş bir semantik bağlantı bulunmaktadır. Tahkikin birinci adımı, zamanın ve mekânların değişkenliği içinde, değişmeyen kesin amaçlar (*el-metâlibu'l-yakîniyye*) ve gerçek bilgilerin (*el-'ulûmü'l-hakîkiyye*) evrenselliğidir. Râzî, bu ifadeleriyle araştırma problemlerinin ve bilgilerin geçmiş bir geleneği olduğunu gösterir. Ancak bazılarının yaptığı gibi genel olarak kabul gören görüşleri körü körüne taklit etmeyeceğini, aynı şekilde tamamen reddetmeyeceğini, bunun yerine onları çürüten delilleri göstereceğini ifade eder. Râzî, bu yöntemle eserlerinin öncekilerden farklı olacağını belirtir. Düzen, doğru görüşleri seçme, başlıklandırma, ifade ve konu zenginliği gibi açılardan özgün olacaklarına dikkat çeker. Eserleri, küllî asıllar, gerçek kurallar, ilmî incelikler, hikemî sırlar, soruları derinlemesine incelemesi ve açık cevaplar içermesi açısından diğer eserlerden farklı bir içerik sunarlar.²⁰⁶

Râzî, Allah'ın varlığını kanıtlamak için ilk kelâmcıların kullanmış olduğu "hudus delili" yerine, filozofların benimsediği "imkân delili"ne odaklanmıştır. Daha sonraları Seyfeddin el-Âmidî ile Kâdî Beyzâvî gibi Râzî'nin takipçileri de bu yöntemi benimsemişlerdir. Râzî ve onun takipçileri, bu yöntem aracılığıyla, kelâmın kadîm-hâdis karışıklığına dayanan açıklamaları eleştirel bir felsefî okuma yaparak incelemiş ve varlık-mahiyet ile zorunlu-mümkün ayrımının imalarını/anlamalarını ortaya çıkarmışlardır. Bu çalışmalarla İbn Sina felsefesinin sorunları derinleştirilmiş ve

²⁰⁴ Altaş, Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi, s. 45.

²⁰⁵ Râzî, Nihâyetü'l-ukûl, I, 123 vd.; Altaş, Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi, s. 34.

²⁰⁶ Râzî, el-Mebâhisü'l-meşrikiyye, 4, 5; Altaş, Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi, s. 34-36.

çözüm yolları arayışında bulunulmuştur. Bu sebeple, kelâm eserlerinde felsefe konuları, kelâm konularından daha fazla yer kaplamaya başlamıştır.²⁰⁷

Râzî'nin kelâm ve felsefe okumaları, İslâm dünyasında kelâm-felsefe etkileşimine dayalı eleştirel bir düşüncenin başlamasına yol açmıştır. Bu durum, kelâm ve felsefe akımlarının yeni bir sürece girmesini sağlamıştır. Yeni dönemin kelâm ve felsefesine "Yeni Eşarilik" veya "Eleştirel Eşarilik" adı verilirken, felsefesi ise genellikle "İbn Sînâcılık" olarak adlandırılmıştır. Râzî, kelâm ve felsefe eserlerindeki kurucu rolüyle, "Yenilenme Dönemi"nin önde gelen figürü (*imam*) olarak tanımlanmaktadır. Bu çalışmalarla birlikte, kelâmın ikinci klasik metinleri oluşturulmuştur.²⁰⁸

Gazzâlî'nin kelâmın amacı ve konularının düzenlenmesiyle ilgili işaretleri, Râzî, İbn Sînâ'nın felsefesinden yararlanarak hayata geçirmiştir. Böylece, müteahhirîn kelâmı, metafiziğin felsefî ilimler bağlamındaki görevi olan varlık üzerine düşünme (kelâm'da daha genel bir çerçeve olarak ma'lûm), en genelden (mevcut) başlayarak ayrıntılara kadar sistematik bir şekilde araştırmayı ve cüz'î ilimlerin temellerini oluşturma hedefini, Râzî'nin çalışmaları üzerinden gerçekleştirmiş ve üstlenmiştir. Bu ilerlemelerle, kelâmın kapsamı genişlemiş, felsefî bir boyut kazanmış ve işleyiş düzeni değişmiştir. Râzî'nin incelediği konular ve geliştirdiği düzen, sonraki kelâmcılar için bir rehber olmuştur.²⁰⁹

Yenileme dönemindeki bu ilerlemeler, İslâm medeniyetinde bilimsel sürekliliği sağlamış, bu dönemde ve sonrasında yazılan eserler, bu noktada önemli roller oynamıştır. Bu yüzyıllarda, ikinci klasik dönem başlamış ve bu eserlerin, Râzî'nin okulu tarafından geliştirilen mantık-kelâm terminolojisi ile İbn Sînâ'nın mantık-felsefe kavramlarına dayandığı belirtilir.²¹⁰ Râzî'den sonra yazılan eserlere dair basit bir taramanın yapılması, ondan sonraki müellifler ile bazı Hristiyan, Yahudi ve modern bilginlerin de onun yöntemini takip ettiğini gösterir. Bu geniş etki ve ilgi, tesadüfî olmaktan ziyade özenle seçilmiş bir etkiyi yansıtmaktadır.²¹¹ Kâdî Beyzâvî (ö.685/1286), Adudiddin el-Îcî,²¹² Sirâcüddîn el-Urmevî (ö. 682/1283), Kutbüddîn er-Râzî (ö. 766/1365), Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274), Necmeddîn el-Kâtibî (ö.

²⁰⁷ İbn Haldûn, Mukaddime, s. 485.

²⁰⁸ Üçer, "İslâm Düşüncesi İçin Yeni Bir Dönemlendirme Önerisi" s. 29.

²⁰⁹ Altaş, Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sîna Yorumu ve Eleştirisi, s. 45, 56.

²¹⁰ Fazlıoğlu, İhsan, "Osmanlı Felsefe-Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu", Divan, 2003, (14), s. 60.

²¹¹ Altaş, Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sîna Yorumu ve Eleştirisi, s. 55.

²¹² Altaş, Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sîna Yorumu ve Eleştirisi, s. 56.

675/1277), Şemseddîn el-İsfehânî (ö. 749/1349), Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) gibi Sünnî ve Şîî İslâm dünyasında önemli entelektüel çalışmalar yapan bilginler, Râzî'nin izinden giderek "Râzî ekolu"nu oluşturmuşlardır. Bu ilim adamlarının kelâmî eserleri, genellikle Râzî'nin eleştirel okuması tarzında felsefî görüşlerin sorgulanmasını hedefler.²¹³

c) Tasavvufta yenilik; III. (IX.) yüzyıldan itibaren kalp, ruh, nefis ve farklı manevî haller üzerine çalışmalar yoğunlaşmıştır. Bu dönemde müridlerin ahlakî değerleri belirlenmiş, tasavvufî hallerr ve makamlar detaylı bir şekilde açıklanmıştır. Evrâd (rutin dualar) ve dua pratikleri, önemli sûfî düşünürlerin perspektifleri ile ibadetlerin hukukî yönünün yanı sıra manevî ve tasavvufî derinlikleri de yazılarak kaydedilmiştir. Kur'an ve Sünnet'e uygun tasavvuf anlayışı üzerinde durulurken, bu anlayışa uymayan sapkın tasavvuf akımlarının hataları da ele alınmıştır. Bu konularda yazılan eserler, tasavvufî hayatın büyük ölçüde belirlenmesine katkı sağlamıştır. Hâris el-Muhâsibî'nin *er-Ri'âye li-hukûkullâh*, Sehl et-Tüsterî'nin *Risâle fi'l-hikem ve't-tasavvuf*, Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî'nin *Maqâmâtü'l-kulûb*, Hakîm et-Tirmizî'nin *Ĥatmü'l-evliyâ*, Ebû Nasr es-Serrâc'ın *el-Lüma*, Ebû Bekir el-Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf*, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Ĥûtü'l-kulûb*, Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin *er-Risâle* adlı eserler, bu alandaki etkilerini günümüze dek sürdürmüşlerdir.²¹⁴

Öte yandan, felsefî eserlerin tercüme edilmesiyle, İslâm felsefesi ve kelâmıyla beraber tasavvufta da çeşitli fikirler ortaya çıkmış ve bu alanda farklı görüşler belirginleşmiştir. Bu tercümelerle keşfedilen *İşrak* felsefesi, Sufiler ve Batınîler tarafından benimsenirken, Hâris el-Muhasebî ve bazı ilim adamları, *Sûfestaiyye* yöntemine yönelmişlerdir. *Vahdet-i vücûd* düşüncesi, Muhasebî'nin bu felsefî bakış açısından kaynaklanan yorumlardan ortaya çıkmıştır. Böylece bu dönemde, felsefî ve tasavvufî anlayışların etkileşimiyle birlikte tasavvuf alanında düşüncelerin ve görüşlerin çeşitlenmeye başladığı açıkça görülmektedir.²¹⁵

Yenilenme döneminde, hakikate ulaşmada iki temel yöntem ortaya çıkmıştır: *İstidlal* ve *burhan* ile *riyazet* ve *müşâhede* yöntemleri. Bu dönemde, bu iki yöntem, İslâm düşünürleri ve âlimlerinin yaklaşımlarında belirginleşmiş ve bazen bu iki yaklaşımın sentezlendiği eğilimler görülmüştür. Bu süreçte, tasavvufun hem İslâm

²¹³ Üçer, "İslâm Düşüncesi İçin Yeni Bir Dönemlendirme Önerisi".

²¹⁴ Reşat, "Tasavvuf", c. XXXX, 121.

²¹⁵ İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi'l-karîb*, s. 36.

düşünce geleneğinin pratiğine etkisi olmuş hem de teorik boyutunda katkılarda bulunmuştur. Bunun bir tezahürü olarak, hem pratik hem de teorik alanda yetkinleşmeyi amaçlayan yeni bir âlim profili ortaya çıkmıştır. Bu âlimler, tasavvufu, dinî ilimlerle, şariat ve hakikat anlayışıyla çelişmeyen bir dinî ilim sistemi içinde yeniden düzenlemişlerdir.²¹⁶

Yenileme dönemindeki amel ve nazarın uyumlu bir şekilde sağlandığı tasavvuf anlayışı, birçok âlim ve sûfî tarafından benimsenmiştir. Bu anlayışa uyumlu olanlardan biri olan Gazzâlî, İslâm'a uygun olan tasavvufî hayatın önemini vurgulamıştır. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* gibi birçok eserinde, inanç, ibadet ve ahlakî değerlerin tasavvufî açıklamalarını yapmış ve nazarî boyutta bu konuların gaye, hikmet ve sırlarını ele almıştır. Gazzâlî, aşırı tasavvufî görüşleri eleştirerek, dönemin en etkili âlimi olarak zahir ulemasının güvenini kazanmıştır.²¹⁷ Özellikle Gazzâlî'den sonra, âlimler Sünnî çevrelerde sağlam bir temel üzerinde gelişen tasavvufa daha fazla ilgi göstermiş, bu da tasavvuf anlayışının kurumsallaşmasına yol açmıştır.²¹⁸ Bu süreç, daha önce kimlik ve meşruiyet krizi yaşayan ve genel halk tarafından kabul görmeyen, aynı zamanda *elitist* bir görünüşe (insanlardan uzaklaşma ve ilahî mevhîbeleri ehil olmayanlardan gizleme anlayışı) sahip olan ve bu nedenle kurumsallaşamayan tasavvuf anlayışında derin bir değişimi beraberinde getirmiştir.²¹⁹

Gazzâlî'den sonra Fahreddin er-Râzî gibi nazarî geleneğin önde gelen temsilcileri tarafından da ifade edilen Sünnî tasavvuf anlayışı, derin içsel kulluk eylemlerini, doğru, olgun ve biçimsel dindarlıkla sentezleyen bir anlayış olarak kısa sürede toplumsal hayatın önemli bir parçası haline gelmiştir. Bu dönemde, nefsî terbiye etmeyi ve ahlakî olgunluğu hedefleyen, dünyevî zevklerden uzaklaşma anlamındaki geleneksel zühd anlayışında derin bir değişiklik yaşanmıştır. Bu değişim paralelinde, tasavvufî eğitim anlayışında farklı perspektifler benimsenmiştir. Meydana getirilen alternatif ahlak ve nefis terbiyesi yöntemleri, aşk ve sevgi, düşünme ve manevî bilgi gibi durumlar öne çıkararak geliştirilmiştir. Bu entegre olmaya elverişli katılım (*intisap*) yolları, halkın daha kolay bir şekilde tasavvufa katılmasını sağlamanın yanı sıra, VI. (XII.) yüzyıldan itibaren İslâm coğrafyasının merkezî bölgelerinde farklı tasavvuf okulları ve tarikatlerinin kurulmasını teşvik etmiştir. Bu

²¹⁶ Baser, Hacı Bayram, “Yenileme Dönemi Tasavvuf Geleneğinde Kurumsallaşma: Tarikatların Teşekkülü”, İslâm Düşünce Atlası, 2/4.

²¹⁷ Reşat, “Tasavvuf”, c. XXXX, 122, 123.

²¹⁸ Reşat, “Tasavvuf”, c. XXXX, 122, 123.

²¹⁹ Baser, “Yenileme Dönemi Tasavvuf Geleneğinde Kurumsallaşma: Tarikatların Teşekkülü”, 1/4.

tarikatlerin birçoğu günümüze kadar varlıklarını sürdürmektedir.²²⁰ Bu gelişmeler, aynı zamanda özellikle Osmanlı döneminde, medrese ve tekke arasında uyumlu bir işbirliği sağlamıştır.²²¹ Böylece bu süreç, dinî eğitim kurumları ile manevî pratiği bir arada tutarak, tasavvufî düşüncenin toplumsal yaşamdaki etkisini ve varlığını güçlendirmiştir.

Öte yandan Muhyiddin İbn Arabî (ö. 638/1240), Sûfestaiyye'nin yanında geniş ölçüde İshrâkîliği içeren *vahdet-i vücûd* (varlığın birliği) tasavvurunu geliştirmiştir. Onun *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fuûşü'l-hikem*'i bu tasavvufun temel düşüncelerini ele alan eserlerdir. Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), İbnü'l-Arabî'nin önemli yorumcularının başında gelir.²²² İbn Arabî'nin takipçilerinden biri olan Kâşânî'ye Osmanlı'nın ilk müderrisi Dâvûd-ı Kayserî (ö. 751/1350) intisap ettiği gibi, Osmanlı'nın ilk şeyhülislâmı Molla Fenârî (ö.834/1431) de Ebheriyye, Rifâiyye ve Zeyniyye tarikatları içerisinde tasavvufî eğitimini tamamladıktan sonra vahdet-i vücûd doktrini benimsenmiştir. Bu mümtaz ilmî şahsiyetlerin intisabı, vahdet-i vücûd doktrinin de hem halk hem de entelektüel zümreler arasında yayılmasını sağlamıştır.²²³ Daha sonraları Ahmed es-Sirhindî (İmam Rabbânî, ö. 1034/1624) *vahdet-i şühûd* (görünüşün birliği) doktrini geliştirmiş, Şah Veliyullah da bu iki tasavvufî doktrini uzlaştırmaya çalışmıştır. O, aynı zaman Sünnî ve Şîî düşünceleri ile dört İslâm hukuk ekolünü de uzlaştırmaya çalışmıştır.²²⁴

Yenilenme dönemindeki bu ilerlemeler, İslâm düşüncesine eleştirel bir bakış açısı getirilmiş ve geleneğin yenilenmesine öncülük etmiştir. Yeni eserler, İslâm medeniyetinde bilimsel sürekliliği sağlamış ve uzun süre insanlık düşüncesini etkilemiştir. İbn Haldûn'un, "Kelâm ilmi çağımızda artık zorunlu değildir; çünkü inkârcıların ve bid'atçıların sonunu getirmiştir. Ancak faydası yine de muteberdir. Zira sünnî birinin akidesiyle ilgili aklî delilleri bilmemesi şık olmaz."²²⁵ şeklindeki ifadeleri, İslâm düşüncesinin IX. (XV.) yüzyıla kadar fikir dünyasına hâkim olduğunu göstermektedir. Ancak bu başarı, zamanla rehavete sebep olmuş ve X. (XVI.) yüzyılda özgür tenkitçi yaklaşımların terk edilmesine, hatta bazı bölgelerde yasaklanmasına neden olmuştur.²²⁶ Bu durum, mevcut gelenek ve ictihadların Kur'an

²²⁰ Baser, "Yenileme Dönemi Tasavvuf Geleneğinde Kurumsallaşma: Tarikatların Teşekkülü", 1/4.

²²¹ Reşat, "Tasavvuf", c. XXXX, 122, 123.

²²² Reşat, "Tasavvuf", c. XXXX, 123.

²²³ Baser, "Yenileme Dönemi Tasavvuf Geleneğinde Kurumsallaşma: Tarikatların Teşekkülü", 2/4.

²²⁴ Fahri, İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş, s. 164.

²²⁵ İbn Haldûn, Mukaddime, s. 486.

²²⁶ İbn Âşûr, Eleyse's-subhu bi karîb, s. 109, 110.

ve Sünnet ruhuna uymadığını ve çağın gelişmelerine göre yeniden yorumlamak gerektiğini belirtme, kalamî bazı görüşleri, bilimsel koşullar ışığında gözden geçirme, sûfîlerin bazı görüşlerinin hatalı ve çeşitli problemlere yol açtığı gibi konuların tartışılmasının imkânsız hale gelmesine neden olmuştur.²²⁷ Ayrıca "Öncekiler, sonrakilere hiçbir şey bırakmamıştır" anlayışı yayılmış ve insan düşüncesini daha fazla kutsamaya neden olmuştur. Bu tarz tabular, İslâm düşüncesinin donuklaşmasına ve etkisini kaybetmesine yol açan epistemolojik engeller oluşturmuştur.²²⁸

Öte yandan, Bağdat'ın düşüşüyle (656) birlikte taklitçilik daha da derinleşmiştir. Aşırı taklitçilik, mevcut geleneğe bağlılık, mezhep savunusu, muhalif düşünceleri çürütme ve doktrinin yerleşik düşüncesine aykırı görüşleri reddetme durumu, fıkıh usulü dâhil tüm İslâmî ilimlerin gerilemesine yol açmıştır. Bu gerileme, eleştirel bir ictihad kapasitesini geliştirme ve İslâm düşüncesini yenileme taleplerine rağmen, üç asırdan uzun bir süre devam etmiştir. Bu süreçte, İslâm düşüncesini yenilenmek isteyen ve bu doğrultuda çalışmalar yapan bazı münferit çalışmalar dışında tecdid girişimleri olmamıştır.²²⁹ Ancak XIX. yüzyılda bu durum değişmeye başlamış ve bu yüzyıl ile (XX.) yüzyılda yenilik arayışları ortaya çıkmıştır. Şimdi modern dönemde İslâm düşüncesinde yapılan yeniliklerden bahsetmek istiyoruz.

1.7.2.2. Modern dönemde İslâm düşüncesinin tecdidi

Modern döneme geçişle birlikte, İslâm düşüncesinin geri kalışı yoğun bir biçimde sorgulanmış ve gerilemenin sebepleri konusunda çeşitli bakış açıları ve tespitler ortaya çıkmıştır. Bu durum, zaman zaman ictihadın kaybına, yenilikçi düşüncelerin yok olmasına ve geçmişe katı bir biçimde bağlı kalmanın donukluğa yol açtığı şeklinde değerlendirilmiştir. Bazen, modernleşmeye direnç, despotik yönetimler ve ulusal bütünlüğün parçalanması gibi etmenlerle ilişkilendirilmiştir. Ayrıca, sömürgecilik, ümmetin zihinsel ve fiziksel enerjisini savunma çabalarında dağıtılmasına neden olan düşman saldırıları da gerilemeyi tetikleyen unsurlar arasında gösterilmiştir.²³⁰ Bazıları da bu krizi şu nedenlere bağlamaktadır: Batı'ya fikrî

²²⁷ Vahîdüddîn Han, Tecdîdu ulumi'd-dîn , s. 55.

²²⁸ İbn Âşûr, Eleyse's-subhu bi karîb, s. 100 vd.

²²⁹ Klasik dönemin sonlarına doğru Süyûtî, Şevkânî ve Şah Veliyullah gibi bazı bilginler, aşırı taklitçilik ile İslâm düşüncesinin içinde bulunduğu donukluğu tenkit edip ictihad kapasının açılmasını istemiş ve İslâm düşüncesini yenilemeye yönelik çalışmalar yapmışlardır. Modern döneme gelinceye kadar tecdide yönelik bu bireysel bazı uğraşlardan başka fazla bir hareketlilik yaşanmamıştır.

²³⁰ Ulvânî, T. C., Minâ Ebu'l-Fazl, Nahve i'âdeti ulûmi'l-ümme el-ictimâ 'iyye ve's-şer'iyye, Dâru's-selâm, y.y., t.y., s. 123, 124; Muhammed el-Behî, el-Fikrû'l-İslâmiyü'l-hadîs ve sılatihü bi'l-

bağımlılık, siyasî bağımlılık, bölünmüşlük, insan hakları ihlalleri, gelir dağılımındaki adaletsizlik, Batı taklitçiliği ve sosyal amnezi (unutma hastalığı), toplumsal hafıza zincirinin kopması ve redd-i miras.²³¹

İbn Âşûr, İslâm düşüncesinin gerilemesi sebepleri arasında, ilimlerin iç içe geçmesini, branşlaşmanın bırakılmasını, geçmişe aşırı bağlılığı ve taklidi, doktrinler taassup ve kutuplaşmayı, kaide ve terimlerin öğretilmesiyle beraber alıştırma, inceleme ve tenkidin yapılmamasını, tasavvufun da etkisiyle var olanla yetinmeyi, birçok faydalı ilmin üstünün çizilmesini, eğitimin denetlenmemesi sebebiyle telifte ortak dilin kaybolmasını ve ders programlarındaki düzensizliği saymaktadır.²³²

Modern dönemde, İslâm düşüncesini yenileme çabaları genellikle Batı'nın yayılcı politikalarına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda tecdid öncüleri, uzun süre savunmacı bir anlayış benimseyip modern Batı teorileriyle felsefî bir diyalektik yolunu takip etmiş, geleneği müdafaa etmeyi ve batılılaşmaya karşı koymayı amaçlamıştır.²³³ Öncesinin olmasıyla beraber daha çok yetmişli yıllardan başlayarak bazı ilim adamları, bu savunmacı tutumu bırakıp entelektüel bir yaklaşımı benimsemiş, İslâm'ın varlık, bilgi ve değer anlayışının bütünlüğü üzerinden modern İslâm düşüncesini geliştirmeyi hedeflemiştir.²³⁴ Refleksif ve savunmacı düşünceyi geride bırakıp, yapıcı ve yenilikçi fikirler üretmek isteyen bu ilim adamları, modern imkânlardan yararlanmakla beraber İslâm medeniyet ve ilim geleneğinin barındırdığı canlılık ve geniş imkânların, yeni bir düşünce aksiyonunu ve modern bir toplumu inşa etmeye yettiğine inanmaktadır. Bu ilim adamları, düşünce özgürlüğünü oluşturmayı, bilgiyi İslâmî bir perspektifle ele almayı ve İslâm ümmetinin birliğini ve kimliğini

isti'mâri'l-Garbî, (4.baskı), Mektebetü Vehbe, 1964, 65, 66. Daha geniş bir bilgi için bkz. Şekîb Arslan, Limâzâ teahhere'l-müslimûn, s. 42. vd.

²³¹ Şentürk, Recep, "İnsanlığın ev İslâm'ın Medeniyet Krizi ve Aşma Yolları" (Kayıp Medeniyet İzinde kitabının içinde), (ed. Elif Arslan), (3.baskı), DİB Yayınları, İstanbul 2021, s. 116-118.

²³² İbn Âşûr, Elese's-subhu bi karîb, s. 154-159. İbn Âşûr, gerilemenin nedenlerini belirledikten sonra, geçmişteki bilginlerin yeniliği gerçekleştirmesine karşın sonraki nesillerin bu tür yenilikleri gerçekleştirememesinin nedenlerini şu şekilde açıklar: İlimler ilk telif edilmeye başlandığında, o zamanki bilginlerin bilgi ve telifte hızlı bir şekilde ilerlemeleri, eleştirel bir bakış açısına sahip olmaları, serbest davranmaları, akıl ve kalemlerini bağlayacak herhangi bir şeyin olmamasındandır. Son nesillerin donuklaşması ve üretken olmamaları ise geçmişlere olan saygı ve hürmetin, onları taklit etmeyi neredeyse bir zorunluluk haline getirmesi sebebiyledir. İbn Âşûr, Elese's-subhu bi karîb, s. 156, 157.

²³³ Atiyye, Cemalüddin, el-Vâkı' ve'l-misâl fi'l-fikri'l-İslâmiyyi'l-mu'âsir, (1.baskı), Dâru'l-hâdî, Beyrut 2001, 113; İkbal, İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü, s. 213.

²³⁴ Atiyye, el-Vâkı' ve'l-misâl, s. 8, 9.

yeniden tesis etmeyi hedeflemektedirler.²³⁵ Bu itibarla modern dönemde İslâm düşüncesinin tecdidi, bu iki ana akımın çabalarıyla başlamıştır, denebilir.

İslâm düşüncesindeki tecdidi başlatan iki ana akım, Batı medeniyetini eleştirirken aynı zamanda öz eleştiride bulunmuş. Bu bağlamda, İslâm düşmanları tarafından yöneltilen eski itirazların değerini yitirdiği ve bunların artık modern dünyanın ihtiyaçlarına cevap veremediği belirtilmiştir. Bunun yerine, modern bilimlerin sunduğu yeni sorunlara ve incelemelere odaklanmak gerektiği, çünkü sadece bu şekilde modern sorunlara etkin çözümler üretilebileceği, şüphelere ve zararlı fikirlere karşılık verilebileceği ifade edilmiştir. Bu itibarla tecdid akımları, eski ilimlerin modern dünya için etkisiz hale geldiğini ve bunun yerine modern bilimlere, araştırmalara ve yeni bilgi kaynaklarına odaklanmak gerektiğini vurgulamıştır.²³⁶

Yapılan bu tenkitler çerçevesinde yeni arayışlar ve düşünce yöntemleri üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda Cemâleddin Efgânî (ö. 1897), özellikle Seyyid Ahmed Han'ın (ö. 1898) “natüralizm”ini kiritik etmek maksadıyla *er-Red ‘ala’-d-dehriyîn* adlı eserini yazmıştır. Bu eserde kelâmî ve felsefî düşüncelerine yer vermiştir. Dinin insanın ahlakî ve ruhî gelişiminde oynadığı rolü üzerinde durmuştur. Onun bu fikirleri, Orta Doğu'daki İslâm modernizmi veya reformizmin temellerini atan öğrencisi Muhammed Abduh (ö. 1905) tarafından farklı şekillerde yorumlanıp kökleştirilmiştir. Abduh, İbn Sînâ sonrasındaki çizgiyi takip eden *Risâletü't-tevhîd* adlı eserinde kader, irade özgürlüğü, peygamberliğin ve vahyin gerçekliği gibi konularda birçok önemli kelâmî düşünceler geliştirip temellendirmiş ve ılımlı bir rasyonalizmi geliştirmiştir.²³⁷

Muhammed İkbal, 1928 tarihinde İslâm'da dinî düşüncüyü yenilemeye dair konferanslar verip İslâm düşünce sahasında yenilik yapmayı, cazip bir üslûp ve güçlü referanslar eşliğinde gündeme getirmiştir. Konferansları, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Tecdidi* ismiyle yayımlanmıştır.²³⁸ Çoğunlukla klasik İslâmî meseleleri modern kavramlarla açıklayan İkbal, öncelikle müşahhas üzerinde duran ve hem nazarî hem

²³⁵ Atiyye, el-Vâkı' ve'l-misâl, s. 252-255. Mâlik b. Nebî, İslâm düşüncesinin aktüel değerini koruduğunu önemle vurgulamaktadır. Ona göre tıpkı Almanya'da olduğu gibi modern dönemle birlikte İslâm âleminde yıkılıp parçalanan eşya/nesneler âlemdir. Fikirler âlemi ise tutuşarak ışığını korumaktadır. Almanya örneğindeki gibi İslâm âlemi de fikirler âlemi yoluyla nesnel âlemdeki ilerleyişini ve üstünlüğünü tekrar geri kazanabilir. Bkz. Mîlâd, “el-İctihad ve binâü'l-mu'âsereti fi'l-fikri'l-İslâmî”, el-Mecme'u'l-âlemî li't-takrîb bene'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, taghrib.com, Erişim tarihi yok, s. 3.

²³⁶ Dihlevî, es-Sirâ', s. 79, 80.

²³⁷ Fahri, İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş, s. 169-171. Daha geniş bilgi için bkz. Fahri, İslâm Felsefsi Tarihi, s. 301 vd.

²³⁸ Zühaylî, Kadâya'l-fikh, c. III, 38-41.

de tasavvufî yönleriyle gayesi sonsuza ulaşmak olan İslâm kültürünün karakterini Grek felsefesinin belirlemediğini vurgulayıp kanıtlamaya çalışmaktadır.²³⁹

Yenileşmeci bilginler, sosyal, siyasal, iktisadî, hukukî ve değerler gibi birçok alanda da İslâm düşüncesini Batı düşüncesiyle karşılaştırarak, onun bu alanlardaki üstünlüğünü ortaya koymaya çalışmışlardır. Hasan el-Bennâ, siyasî, idarî, ekonomik vb. alanlarda yaşanan sorunlara İslâmî çözümler sunan *İslâmî Düzen Işığında Problemlerimiz* adlı eserini ve Abdülkâdir Üdeh de *İslâm Ceza Hukuku ve İslâm'da Mal ve İdare* isimli eserlerini telif etmişlerdir. Mustafa es-Sibâî (ö. 1964), *İslâm Sosyalizmi, Aile Hukuku, Fıkıhla Kanun Arasında Kadın, İslâm'da Din ve Devlet, İslâm Medeniyeti'nden Altın Tablolar* isimli eserlerini yazmıştır. Muhammed Gazzâlî, *İslâm ve Ekonomik Şartlar, İslâm ve Sosyalist Yöntemler* adlı çalışmalarını, Mahmûd Ebu's-Su'ûd *İslâmî İktisadın Ana Hatları ve İslâmî Banka Kurmak Mümkün Müdür* eserlerini telif etmişlerdir. Seyyid Kutup (ö. 1966), *İslâm'da Sosyal Adalet, Mevdûdî de Ekonomik Sorunlar ve İslâm'daki Çözümü, Riba, İslâm'ın Siyaset Teorisi* Muhammed Bâkır es-Sadr *Felsefemiz ve İktisadımız* eserlerini telif ettiler.²⁴⁰ Özellikle Seyyid Kutup ve Mevdudî ile beraber Muhammed el-Behî (ö. 1957) Batı uygarlığını tenlit etmiş ve İslâm düşüncesini güncellemeye çalışıp önemli fikirler geliştirmişlerdir.²⁴¹

İran'da bazı ilim adamları, *dinî bilgi, dinî okumalar, dinî deneyim, ilimler felsefesi* gibi dinî düşüncenin dayandığı ve “ön bilgiler” ismi verilen yöntem ve önermelerle yeni bir dinî düşünce ve felsefeyi tesis etmeye çalışmışlardır.²⁴² İran'da geleneksel yorum ve şerhlere ek olarak Murtaza Mutahharî, genç kitleye hitaben İslâm'ı modern kavramlarla sunmaya yönelik çalışmalar yapmakta ve eserler vermektedir. Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm kozmolojisi, mistisizmi ve metafizi üzerine, bilimsel ve akademik çevrelerce bilinen İngilizce felsefî bir verimlilik ortaya koymuştur. Nasr'ın en büyük başarılarından birisi, modern dünyanın meydan okumalarına karşı İslâmî bir cevap verme sürecinde, bir İslâm filozofu olarak modern dünyaya kendini kabul ettirmesidir. Mehdi Hâirî Yezdi de, yoğun olarak işrakî felsefe

²³⁹ Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, s. 173-175; Fahri, *İslâm Felsefsi Tarihi*, s. 312 vd.

²⁴⁰ Karadâvî, *el-İctihad*, s. 210-212.

²⁴¹ Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, s. 173-175; Fahri, *İslâm Felsefsi Tarihi*, s. 312 vd.

²⁴² Mûsevî, Seyyid Ali Abbas, *Kirâ'e nakdiyye fî tecdidi'l-fikri ed-dînî*, (1.baskı), Dârul-hâdî, Beyrut 2002, s. 6, 8.

üzerine yazılar yazmış ve Nasr gibi çağdaş felsefenin Batılı analitik yönelişine İslâmî bir karşılık verme girişiminde bulunmuştur.²⁴³

Bu çalışmalar, modern İslâm düşüncesine birçok şey katmış ve ilerlemesine katkı yapmıştır. Ancak bu çalışmaların çoğu, genel itibariyle İslâm düşüncesini bir ithamın sanığı olarak savunduğu için cevaplamaya çalıştığı sorular ve çözmek istediği sorunlarla sınırlı kalmıştır. Zira bu tür düşünceler, her zaman ilgili oldukları sınırlı soru ve sorunların çerçevesinde kalmaya mahkûmdur.²⁴⁴

1.6.3. Fıkıh ilminde tecdid

Fıkıh, "Şer'i-fer'i hükümlerin toplamını akıl yürüterek ve delil getirerek bilmektir." şeklinde tanımlanmaktadır.²⁴⁵ Fıkıh ilmi, sürekli değişen ve gelişen insanların bireysel ve toplumsal eylemleriyle ilgili bir ilim dalı olduğundan, temizlik ve hijyenden başlayarak siyaset, uluslararası ilişkiler ve çevre gibi hayatın birçok alanında etkin bir rol oynamakta, özel ve genel yaşam konularının düzenlenmesiyle ilgilenmektedir. Bu nedenle, bir hayat bilimi olarak fıkıh, sürekli olarak değişen ve çeşitlenen çeşitli hadiselerle hüküm belirleme amacıyla yenilenmekte ve kapsamı genişlemektedir.²⁴⁶

Klasik dönemde fıkıhın tecdidi meselesi ictihadın devamlılığı ekseninde değerlendirilirken, modern dönemde farklı formülasyonlarla ilişkilendirilmektedir. Klasik dönemde, IV. (X.) yüzyılda fıkıh usulünün kuramsal yapısını tamamlamasıyla fıkıh, hâkim doktrinlerin usul anlayışı çerçevesinde gelişmesini sürdürmeye devam etmiştir. Bu dönemde müntesip (veya mukayyed) müctehidler, her ne kadar takip ettikleri imamın usulüne bağlı kalmışlarsa da delilleri takrir etmede ve onların ışığında yeni hadiselerle hüküm belirlemede mutlak müctehid gibi davranmışlardır.²⁴⁷ IX. (XV.) yüzyıla kadar devam eden bu ictihada²⁴⁸ fıkıh tarihçileri mutlak surette *mukayyed ictihad* ismini verseler de²⁴⁹ bize göre bu ictihad, hâkim doktrinlerin usulü ışığında yapılması itibariyle mukayyed, delil ekseninde icra edilmesi itibariyle de²⁵⁰ *mutlak ictihad* konumundadır. Ayrıca bu dönemde çok sayıda kitap da telif edilmiştir.

²⁴³ Fahri, İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş, s. 168, 169.

²⁴⁴ Müsevî, Kirâ'e nakdiyye, s. 6.

²⁴⁵ Âmidî, Alî b. Muhammed, el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm, (thk. Abdurrazak 'Afîfî, el-Mektebu'l-İslâmî), (2.baskı), el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1402, I, 6.

²⁴⁶ Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, Kavâti'u'l-edille fî usûli'l-fikh, (thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Sâfî), (1.baskı), Dârul-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1999, I, 17, 18. Ayrıca bkz. Kattân, Târihu't-teşrî', s. 400.

²⁴⁷ Dihlevî, el-İnsâf, s.81; Dihlevî, 'İkdu'l-cîd, s. 23, 24.

²⁴⁸ Dihlevî, el-İnsâf, s.71, 81.

²⁴⁹ Zühaylî, Târihu't-teşrî'i-İslâmî, s. 21.

²⁵⁰ Derdûr, İlmu usûli'-fikh, s. 276.

Bu eserlerde tekrarlar bulunsa da, yine de bu telif hareketliliği, mevcut fıkıh ekolleri çerçevesinde aktif bir fıkıh faaliyetinin devam ettiğini göstermektedir.²⁵¹ Binaenaleyh taklit dönemi olarak bilinem dördüncü asırdan sonraki asırlarda da fıkıh ilmi yenilenmeye ve genişlemeye devam etmiştir.

VIII. yüzyılda Takıyyüddîn İbn Teymiye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim, mezhep bağlılığını yeniden ele almış ve mutlak mezhep taklidini esnetmeye çalışmışlardır. Bağlı oldukları mezhebi tamamen bırakmayan bu fıkıhçılar, bazen kendi mezheplerine muhalefet ettikleri gibi dört mezhebin görüşlerine aykırı görüşler de ortaya atmışlardır. Yeri geldiğinde nassa dayalı mutlak ictihad yapmayı da ihmal etmemişlerdir. Hâkim mezheplerin görüşlerine aykırı olarak benimsedikleri görüşlerin, fıkıh geleneği içinde ilk nesiller başta olmak üzere daha önceleri bazı âlimlerin de benimsediği görülmektedir.²⁵² Bu sebeple bu fıkıhçıların fıkıh geleneğinin dışına çıktıkları veya tamamen yeni ictihadlar yaptıkları söylenemez. Ancak benimsedikleri görüşleri nassa dayandırmaya ve gayeci bakış açısı başta olmak üzere usulün çeşitli teorileri ışığında temellendirmeye çalışmışlardır.²⁵³ Bu girişimleri, bir yandan mezhebe sıkı bağlılık düşüncesini törpülemiş, diğer yandan da fıkıhın yenilenmesinde önemli roller oynayan nass ve usul ilmi çerçevesinde mutlak ictihad yapma cesaretini göstermeye öncülük etmiştir.

X. (XVI.) yüzyılda özellikle Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505), ictihadın toplumsal bir sorumluluk olup ehil olanlar için zorunlu olduğunu temellendirmeye ve ictihad bakış açısını düzeltmeye çalışmıştır. Ondan sonra ictihadın zorunlu olduğu fikrini özellikle Şahveliyullah ed-Dihlevî, Sen'ânî ve Şevkânî savunup sürdürmüşlerdir.²⁵⁴ Bu çabalar da, ictihad kapısının açılmasını, fıkıhta yeni ictihadların ve yeniliklerin yapılmasına vesile olmuştur.

Modern döneme gelince, bu dönemde, genel anlamda telif üslûbu yenilenip gelişmiştir. Bu sebeple fıkıhı derleme ve tasnif etme anlayışında da önemli yeniliklerin yapılmasına ihtiyaç duyulmuştur. İslâm hukuku ve Batı hukukunun karşılaştırılması, fıkıh mezheplerinin mukayesesi, fıkıhın kanunlaştırılması, fıkıh teorileri ile ansiklopedilerin yazılması, tahkik ve basım çalışmaları ile yükseköğretim tezleri gibi

²⁵¹ Atiyye, Zühaylî, Tecdîdu'l-fıkhi'l-İslâmî, s. 221. Karadâvî, Şeriatü'l-İslâm, s. 51.

²⁵² Şemsuddîn, Muhammed b. Ahmed, el-Ukûdü'd-düriyye fî menâkibi İbni't-Teymiyye, (thk. Muhammed Hamid el-Fakî), Dâru'l-kâtibi'l-Arabî, Beyrut, t.y., s. 337-341; Şerefüddîn, Târihu't-teşrî'i'l-İslâmî, s. 208-243. Ayrıca bkz. İbnü'l-İmâd, Abdulhayy b. Ahmed, Şezerâtü'z-zeheb fî ahbari men zeheb, (thk. Mahmud el-Arnâût), (1.baskı), Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1986, c. VIII, 148, 149.

²⁵³ Kattân, Mennân, Târihu't-teşrî'i'l-İslâmî, (4.baskı), Mektebetü Vehbe, Kahire 1989, s. 398.

²⁵⁴ Zühaylî, Târihu't-teşrî'i'l-İslâmî, s. 22, 23.

bir dizi yenilik düşüncesi ortaya çıkmıştır.²⁵⁵ Bu gelişmelere dayalı olarak bazı yenilikçi yazarlar, fıkıh yenileme konusunda izlenmesi gereken yol haritasını şu şekilde çizmektedir: (i) Fıkıhı teorize etmek. (ii) Karşılaştırmalı fıkıh çalışmalarını yapmak. (iii) İctihad kapısını açmak. (iv) Fıkıhı kanunlaştırmak. (v) İslâm fikhını çağdaş bir fıkıh ansiklopedisi şeklinde takdim etmek. (vi) Fıkıh kitaplarını bilimsel bir şekilde basmak. (vii) Elyazmalarını yayınlamak.²⁵⁶ Modern dönemde bu çerçevede fıkıhta yapılan yenilikleri şöyle özetlemek mümkündür:

a) Mukayeseli hukuk çalışmaları; Karşılaştırma bağlamında öncelikle İslâm hukuku ile Batı kanunlarını karşılaştırmakla ilgili çalışmalar yapılmıştır. Şeyh Mahlûf el-Minyâvî Mâlikî fıkıhı ile medeni hukuku, Muhammed Kadir Paşa (ö. 1306/1888) da Hanefî fıkıhı ile medeni hukuku karşılaştırmak için eserler telif etmişlerdir. Muhammed Yûsuf Mûsa (ö. 1963), Ebû Zehre (ö. 1974) ve Sûfî Ebû Talib (ö. 2008)²⁵⁷ ile Abdurrazak el-Senhûrî (ö. 1971) *el-Ukûdû'l-müsemmat*, Mustafa Zerkâ *el-Medhalû'l-fikhî; el-fikhü'l-İslâmî fî sevbihî'l-cedîd*, Ali Ali Mansûr da *Mukâranâtün bene'l-şeriatî'l-İslâmî ve'l-kavânini'l-vad'iyye* adlı eserlerinde fıkıh Batı hukuklarıyla karşılaştırmışlardır.

Ezher Şeyh'i Muhammed Mustafa el-Merâgî (ö. 1945) döneminde, Ezher eğitimi ıslah edilmeye çalışılmış ve buna bağlı olarak Şeriat Fakültesi'nin ders müfredatına Mukayeseli fıkıh dersi dâhil edilmiştir.²⁵⁸ Daha sonra Muhammed Muhammed el-Medenî (ö. 1968), 1952'de Ezher'deki eğitimi modernize etmeye devam etmiştir. Çağdaş bilimsel araştırmalarında yerini alabilmesi, yeterliliğini ve beşerî kanunlara olan üstünlüğünü kanıtlarıyla ortaya koymak, uygulama zeminini hazırlamak ve Ezher mezunlarının yargı kademelerinde görev almasını sağlamak amacıyla İslâm Hukuk eğitimini en üst seviyede ıslah etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda fıkıh dersinin her dört mezhebin karşılaştırılması şeklinde olmasını, Zeydî ve Caferî mezhepler ile beşerî hukukun da okutulmasını istemiş ve bu projesini hayata geçirmiştir.²⁵⁹ Bu girişimlerden sonra alanla ilgili eserler telif edilmiştir. Bu konuda ilk eser verenlerden olan Mahmud Şeltût (ö. 1963) ve Muhammed Ali Sâyis (ö. 1976),

²⁵⁵ Kattân, *Târihu't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 398 vd.

²⁵⁶ Karadâvî, *el-Fikhü'l-İslâmî beyne'l-esâleti ve't-tecdîd*, s. 31 vd.

²⁵⁷ Karadâvî, *el-Fikhü'l-İslâmî beyne'l-esâleti ve't-tecdîd*, s. 39, 40.

²⁵⁸ Zühaylî, *Târihu't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 22, 23.

²⁵⁹ Cevâdî, Ahmed, "el-'Allâme Muhammed el-Medenî el-lezî edhale dirâsete fikheyi's-Şîa ve'l-kanûne'l-vaz 'î fi'l-Ezher", <https://www.aljazeera.net> > . Erşim, 8/10/2020. Ayrıca bkz. Hin, *Dirâsetün târihiyye*, s. 230, 231. Fıkıhın kanunla karşılaştırmanın faydalarını görmek için bkz. Karadâvî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, s. 39-41. Karadâvî, mukayeseli fıkıh dersi kapsamında yaşayan fıkıh doktrinleri gibi inkırazı uğramış mezhepler ile sahâbe ve tâbi'în mezheplerinin de incelenmesini önermektedir. Bkz. Karadâvî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, s. 33.

fıkıh mehzeplerini karşılaştırmak için *Mukârenetü'l-mezâhib fi'l-fikh* adlı eserlerini telif etmişlerdir. Daha sonları hemen hemen bütün İlahiyatlarda İslâm hukukunun ders müfredatları arasında bu derse de yer verilmiş ve mukayeseli hukuk alanlarında çok sayıda çalışma yapılmıştır.²⁶⁰

b) Fıkıhın kanunlaştırılması; Şer'î hükümleri, veciz ve anlaşılır bir üslûpla maddeler halinde ve küllî teoriler şeklinde formüle eden kanunlaştırma, söz konusu hükümlere kolayca ulaşmayı sağlamaktadır. İslâm âleminde fıkıhın ilk kez kanunlaştırılması, 1868-1876 tarihleri arasında hazırlanan ve İslâm dünyasında ilk *kodifikasyon* örnek olarak kabul edilen *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* ile başlatılmaktadır.²⁶¹ Onda genelde Hanefî mezhebinin *müftabih* (amele şayan) görüşleri, bazen de maslahatı gerçekleştiren veya mefsedeti kaldıran müftabih olmayan görüşler, küllî kaide ve maddeler şeklinde telif edilmiştir. Fakat bir mezhebin yalnız başına modern sorunları çözme imkânından uzak olması nedeniyle Mecele fazla çözümleyici olamamıştır. Bu sebeple 1917'de diğer mezheplerden de yararlanmak suretiyle *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi* çıkartılmıştır. Mecele'yi, Muhammed Kadri Paşa'nın (ö. 1306/1888), aile ve miras hukukunu düzenleyen *el-Ahkâmü's-şer'iyye fi'l-aḥvâli's-şahşîyye*, eşya ve borçlar hukukuyla ilgili *Mürşidü'l-ḥayrân ilâ ma'rifeti aḥvâli'l-insân* ve vakfın hükümlerini düzenleyen *Kânunu'l-'adli ve'l-insâf fi ahkâmi'l-vakf* eserleri takip etmiştir. Daha sonraları, Ahmed b. Abdullah el-Kârî (ö. 1940) *Mecelletü'l-ahkâmi's-şer'iyye 'alâ mezebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel* adlı eseriyle Hanbelî mezhebini ve Muhammed Âmir el-Lîbî (ö. 1961) *Mûlahassü'l-ahkâmi's-şer'iyye 'ala'l-mu'temed min mezhebi'l-Mâlikîyye* isimli eseriyle Mâlikî mezhebini kanunlaştırırken, Ezher bünyesinde de her dört mezhebin muamelât bölümü ayrı ayrı kanunlaştırılmıştır. Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî'nin (ö. 1971), *Uşûlü'l-kânûn evi'l-medḥal li-dirâseti'l-kânûn, Nazariyyetü'l-iltizâm bi-vechin 'âmmîn ve Meşâdirü'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî* adlı eserleri ile Mustafa Zerkân'ın (ö.1999) da *Nazariyyetü'l-iltizâmi'l-'amme fi'l-fikhi'l-İslâmî* vd. çalışmaları, konuya dair yapılan önemli çalışmalardır.²⁶² Abdulkadir Udeh (ö. 1954) ise İslâm caza hukukunu 689 maddede kanunlaştırmış ve bu eserinde İslâm ceza hukukyla pozitif ceza hukuklarını karşılaştırmıştır.²⁶³

²⁶⁰ Zühaylî, Kadâya'l-fikh, c. III, 38; Karadâvî, el-İctihad, s. 212.

²⁶¹ Kattân, Târihu't-teşrî'i'l-İslâmî, s. 403, 404; Karadâvî, el-İctihad, s. 134.

²⁶² Zühaylî, Kadâya'l-fikh, c. III, 62. Ayrıca bkz. Hîn, Dirâsetün târihiyye li'l-fikhi ve usûlih, s. 134-138.

²⁶³ Kattân, Târihu't-teşrî'i'l-İslâmî, s. 405.

Diğer taraftan Sudan, Ürdün, Küveyt, Arapbirleşik Emirlikleri vd. ülkelerde İslâm hukuku, diğer bir deyimle bütün mezhepler dikkate alınarak Medenî ve Aile Hukuklarıyla ilgili kanunlar hazırlanmıştır.²⁶⁴

c) Fıkıh teorilerinin yazılması ve çeşitli ilmî çalışmaların yapılması; Fıkıh teorilerinin telifi, İslâm hukukunun teorik temellerini incelemek, kurallarını, prensiplerini, kaynaklarını ve metodolojisini daha iyi anlamak için yapılan bir çabadır. İslâm coğrafyasının farklı ülkelerinde, akit, mülkiyet, ehliyet, zaruret, kefalet, ispat ve akit şartları gibi birçok fıkıh konusu üzerine teorik çalışmalar ve fıkha giriş eserleri kaleme alınmıştır. Bu çalışmalar, İslâm hukukunun temel ilkelerini modern hukuk sorunlarına uygulama amacı gütmüş ve fıkıh alanında yeni bakış açıları sunmuştur. Fıkıhın küllî ilkelerini (*kavâ'id*) modern hukukî problemlere tatbik ederek ele alan çok sayıda çalışma ve Yükseköğretim düzeyinde de ilmî tezler kaleme alınmıştır. İslâm ekonomisi ve özellikle İslâmî bankacılık konularında da önemli araştırmalar yapılmış ve bu alandaki literatür zenginleştirilmiştir. İslâm hukukunun çağdaş ihtiyaçlara nasıl uyarlanabileceği ve İslâmî finans kurumlarının nasıl işlediği gibi konularda da önemli çalışmalar yapılmış, konferans, sempozyum ve paneller düzenlenmiştir.²⁶⁵ Bu bağlamda 1985 yılında Mısır'da siyer ve sünnetle ilgili bir konferans, 1997'de de Riyad'da birinci İslâm hukuku haftası düzenlenmiştir. Aynı yılda İstanbul'da usullararası İslâm düşüncesi, 1998 yılında da Küveyt'de çağdaş zekât problemleri, Ebû Zabî'de İslâmî bankalar ve Mâlikî fikhı, Malezya'da Şâfiî fikhı, Pakistan'da da Hanefî fikhıyla ilgili konferanslar düzenlenmiştir.²⁶⁶ Bu etkinlikler, İslâm hukuku alanında uluslararası işbirliğini, bilimsel çalışmaları teşvik etmek ve yeni perspektifler geliştirmek amacıyla düzenlenmektedir.

d) Fıkıh akademilerinin kurulması; Fıkıhın yenilenmesinde ve çağdaş sorunların fıkıh çerçevesinde şekillenmesinde önemli roller oynayan fıkıh akademilerinin kurulması, 1949 ve 1951 yıllarında Karatçı'de gerçekleşen iki kongrede karara bağlanılmış ama bu karar uygulamaya geçmemiştir.²⁶⁷ Ancak 1961'de *el-Mecme'u'l-fikhi'l-İslâmî* (Kahire'de İslâm Araştırmaları Akademisi), 1977'de de *Râbitetü'l-Âlemi'l-İslâmî*'ye (İslâm Dünyası Birliği) bağlı olarak, biri Mekke'de, diğeri de Küveyt'te olmak üzere iki akademinin kurulmasıyla anılan proje hayata geçirilmiştir. Daha sonra İslâm Konferansı Teşkilatı'nın (şimdiki ismiyle İslâm

²⁶⁴ Zühaylî, *Târihu't-teşrî'i-İslâmî*, s. 24.

²⁶⁵ Zühaylî, *Kadâya'l-fikh*, III, 38; Karadâvî, *el-İctihad*, s. 212.

²⁶⁶ Zühaylî, *Târihu't-teşrî'i-İslâmî*, s. 25.

²⁶⁷ Zerkâ, *el-İctihadü ve devruhu fî halli'l-müşkilât*, (1.baskı), ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, 1985, s. 51.

işbirliği örgütü) bünyesinde de *el-Mecma'u'l-fikhi'l-İslâmî*, Cidde'deki *Uluslararası İslâm Fıkıh Konseyi*, *Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi* kurulmuştur. Bunlar uluslararası akademilerdir. Daha sonraları ise Mısır, Su'ûd, Sudan, Fas, Yemen, Kuzey Afrika ve Hindistan'da yerel fıkıh konseyleri kurulmuştur.²⁶⁸ Diğer taraftan fetva kurulları, fıkıh kurumları, vakıf, zekât ve İslâm iktisadı forumları gibi diğer birçok çağdaş fıkıh uzmanlık alanları kurumsallaştırılmıştır.

Fıkıh akademilerinin kurulması, kolektif ictihada da zemin hazırlamıştır. Mutlak veya mezhep ictihadlarında bazı zorluklar yaşanabilirken, kolektif ictihadda, vakıalara hüküm belirleme çâşılması, ilgili bilimlerin uzmanları ile İslâm hukukçuları arasında bölündüğü için fazla zorluklara yol açmamaktadır. Kolektif ictihadlar sayesinde fıkıhta önemli yenilikler ve açılımlar yapılmıştır.²⁶⁹

e) Ansiklopedilerin telif edilmesi; Fıkıhla birlikte usulün de konularını derinlemesine inceleyen ve araştırılmasını kolaylaştıran, bütün ekollerin ilgili görüşlerini de ele alan ansiklopedilerin telif edilmesi de, fıkıhta önemli yeniliklerin yapılmasına vesile olmuştur.²⁷⁰ Bu bağlamda Mısır'da dört mezheple beraber sekiz fıkıh ekolünün görüşlerini derleyen yirmi beş ciltlik, Küveyt'e de 2005 yılında 45 cilt olarak yayımlanan Fıkıh ansiklopedileri telif edilmiştir. Merkezi Kahire'de bulunan İslâmî araştırmalar derneği de sekiz mezhebi kapsayan bir ansiklopedi yayımlamıştır.²⁷¹ Bu proje çerçevesinde Türkiye'de Diyanet İslâm Ansiklopedisi telif edildiği gibi diğer İslâm ülkelerinde de ansiklopediler telif edilmiştir. Bu ansiklopedilerde de fıkıh ve usul konularına dair önemli açılımlar ve incelemeler yapılmıştır.²⁷²

f) Tahkik çalışmalarının yapılması; Modern tecdid çalışmaları kapsamında, önemli bir ilmî zenginlik ve değere sahip olan klasik fıkıh eserlerinin çoğu tahkik edilip yayımlanmıştır.²⁷³ Bu eserlerin ilmî bir titizlikle incelenip yayımlanması, fikhî görüşlerin daha geniş kitlelere ulaşmasına, çeşitlenmesine ve daha tutarlı değerlendirmelerin yapılmasına katkıda bulunmuştur.

²⁶⁸ Zühaylî, *Kadâya'l-fikh*, III, 20, 21. Ayrıca bkz. Kattân, *Târihu't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 106, 405, 406; Sânu, *Kutb Mustafa, el-İctihadü'l-cemâ'i el-Menşûd fî dev'i'l-vâki'i'l-mü'âsir*, (1.baskı), Dâru'n-nefâis, Beyrut 2006, s. 114-117.

²⁶⁹ Kattân, *Târihu't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 423.

²⁷⁰ Kattân, *Târihu't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 414.

²⁷¹ Kattân, *Târihu't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 416-421. Ayrıca bkz. Zühaylî, *Târihu't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 25.

²⁷² Kattân, *Târihu't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 406 vd.

²⁷³ Zühaylî, *Târihu't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 24.

Modern dönemde yapılan bu çalışmalar, İslâm dininin temel gayeleri, İslâm hukuk felsefesinin canlı verileri, genel maslahatlar, muteber örfler dikkate alınarak, dinî anlayışın, olgunun eğilim ve ilgilerinden geri kalmamasını hedeflemiştir. Bu önemli çalışmalar, modern hayatın ortaya çıkardığı ve geleneksel ictihadlarda doğrudan çözümlenmeyen sosyal, siyasal, ekonomik, aile hukuku, tıbbî ve kültürel birçok sorunun üstesinden gelinmesine katkıda bulunmuş ve fıkıh bu konularda güncellenmiştir. Bu çalışmalar, gelecekte yapılacak bireysel ve kolektif çalışmalar için de önemli bir örnek teşkil etmektedir.²⁷⁴ Ancak, İslâm fikhının kurumsal ve küresel bir yapıya dönüşebilmesi için daha fazla çaba sarf edilmesi gerekmektedir. Bu çabalar, eğitim, kurumsallaşma, değerlendirme ve uygulama alanlarında yoğunlaşmalıdır. Bu açılımlar, İslâm fikhının çağın gereksinimlerine uygun bir şekilde gelişmesini ve toplumların ihtiyaçlarına cevap verebilmesini sağlamak için kaçınılmazdır.

Bu çalışmalar, İslâm dininin temel gayeleri, İslâm hukuk felsefesi, genel maslahatlar, muteber örfler ışığında yapıldığından, dinî anlayış ile olgunun eğilim ve ilgilerinin paralel olmasını amaçladığından, bu konularda en iyi veriler sağlayan fıkıh usulünün önemini açıkça ortaya koymuş ve onun tecdidini de zorunlu hale getirmiştir. Bu sebeple klasik ve modern dönemlerde İslâm düşüncesinde ve fıkıhta tecdidler yapılırken usul ilminin de tecdidi tartışılmıştır. Çalışmamızın bundan sonraki bölümlerinde klasik ve modern dönemlerde fıkıh usulünün tecdidine dair yapılan tartışmalar ve bu tartışmaların yoğunlaştığı alanlar incelenecektir.

²⁷⁴ Zühaylî, Kadâya'l-fikh, c. III, 39, 46-54.

İKİNCİ BÖLÜM

FIKİH USULÜNÜN TECDİDİ DÜŞÜNCESİ

2.1. Fıkıh Usulünün Kaynakları ve Tecdid İmkânı

Biz, fıkıh usulündeki tecdid düşüncesinin ayrıntılarına girmeden önce, tecdidine dair yapılan tartışmalarda sıklıkla dile getirilen kaynaklarına, tecdide açık bir disiplin olup olmadığına ve usul tecdidinin mahiyetine değinmek istiyoruz. Fıkıh usulü, genel anlamda tüm İslâmî ilimlerin, özelde ise fıkıh/hukuk ilminin metodolojisidir.²⁷⁵ Metodoloji, genellikle "Herhangi bir bilim dalında veya insan bilgisinin herhangi bir alanında gerçeği keşfetme yöntemi" olarak tanımlanır.²⁷⁶ Bir anlama ve yorumlama metodolojisi olan fıkıh usulü, özellikle İslâm hukukunda şer'i hükümlere ulaşmanın yöntemlerini ve kurallarını belirler. Diğer disiplinler gibi fıkıh usulünün de problemlerinin şekillenmesinde, kaynak olarak beslendiği disiplinler önemli roller oynamaktadır. Kaynak ilimler madde olarak da tabir edilmektedir. Şeyin maddesi, "o şeyin kendisinden potansiyel olarak meydana geldiği şey"²⁷⁷ şeklinde tanımlanmaktadır. Bu itibarla kaynak ilimler, usul problemlerinin, sübutü ve haiz oldukları hükmün niteliği bakımından dayandığı temel referanslardır. Kaynak ilimlerin bu öneminden dolayı Cüveynî, "Herhangi bir ilme başlamak isteyen herkesin, gayesini, kaynak olarak beslendiği maddeleri, hakikat ve haddini (*tanım*) etraflıca bilmesi gerekir." demiştir.²⁷⁸

Fıkıh usulü kelâm, fıkıh ve gramerden kaynak olarak beslenmektedir.²⁷⁹ Fıkıh usulünün bu disiplinlerden alıp ilke olarak kullandığı meseleler, *kelâmî ilkeler*, *lügavî ilkeler* ve *fikhî ilkeler* başlıkları altında irdelenmektedir.²⁸⁰ Kelâmın fıkıh usulüne kaynaklık yapması, *ta'lîl*, *hüsn* (iyilik) ve *kubh* (kötülük) gibi problemler ile buna bağlı olarak hükmün kaynağı, Kitap ve Sünnet'in kaynaklık değeri onunla sabit olmasındandır. Dilin kaynaklığı, fıkıh usulünün âmm-has, hakikat-mecaz gibi lavzî

²⁷⁵ Sem'ânî, Kâvâti'u'l-edille, c. I, 17.

²⁷⁶ Neşşâr, Alî Sâmi, Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, (7.baskı), Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1977, c. I, 36.

²⁷⁷ Cürcânî, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, (thk. Komisyon), (1.baskı), Dâru'l-kütübi'lilmiyye, Beyrut 1982, s. 195.

²⁷⁸ Cüveynî, el-Burhân fî usûli'l-fikh, (thk. Abdulazîm Mahmud ed-dîb), (5.baskı), Dâru'l-vefâ, Mısır 2012, I, 73.

²⁷⁹ Cüveynî, el-Burhân, c. I, 73; Sübkî, el-İbhâc, c. II, 15, 16.

²⁸⁰ Âmidî, el-İhkâm, c. I, 9 vd; İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *et-Tahrîr fî 'ilmi'l-uşûl* (et-Takrîr ve't-tehbîr içinde), (1.baskı), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, t.y., c. I, 38 vd. Son dönem usulcüler, mantığı kelâmdan sayıp ikisini birlikte ele almışlardır (bkz. Cürcânî, Hâşiyetü's-Seyyid 'alâ Muhtasari'l-muntehâ ve Şerhi'l-'Adud, (thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, t.y., c. I, 128.)

muhtevasının onunla sabit olması yönündendir. Fıkıh ise, usulün/kaynakların sonucunu (*medlûl-vücub, nedb gibi hükümler*) belirleme noktasında fıkıh usulüne kaynaklık yapmaktadır.²⁸¹ Fıkıh usulü, temel kaynakların değeri hususunda kelâmı bir ilke ve kaynak olarak kullanıp, bu kaynakların değerini ayrıca ortaya koymadan müsellemler kabul etmekte ve kendi problemlerini onlarla ortaya koymaktadır. Lafzî metotları da *lügat*/dilden müsellemler olarak devralmakta ve onları sadece delâlet açısından incelemektedir.²⁸² Usulcülerin, Kitap ve mutlak sünnet ile istinbat metotlarının (*dil kuralları*) sübutunu ortaya koymaya çalışmamaları bundandır.

Fıkıh usulü, IV. (XI.) yüzyıla kadar telif edilen kurucu metinlerle *konusu, mebâdi* ve *mesâili* şekillenip ortaya çıkmıştır. Bu kurucu unsurlarının belirlenmesiyle usul anlayışı tam olarak teşekkül etmiş ve bu anlayışın getirdiği hüküm nazariyesi belirginleşmiştir. Bu sebeple bu yüzyıldan sonra bir daha var olan ilimden başka bir fıkıh usulü ilmi inşa edilmemiştir. Mamafih bambaşka bir usul anlayışını ortaya çıkarmak için yeni ana meseleleri icat etmeyi veya yeni bir hüküm nazariyesini ortaya koymayı beklemek tarihi olarak da yerinde olmaz. Zira fıkıh usulü, küllî kaideleri ve metodolojik yöntemleri incelemekte ve bu sebeple sınırlı bir kapsama ve çerçeveye sahiptir.²⁸³ Buna karşın fıkıh, her zaman değişen ve çeşitlenen tikel hâdiselere hüküm belirlemeyi konu edindiği için sürekli bir gelişim göstermekte ve kapsamı genişlemektedir.²⁸⁴ Serahsî, bu konuya atıfta bulunarak, “Usul sayılı, hadiseler ise genişlemektedir.” demiştir.²⁸⁵ Bu nedenle fıkıhın tecdide ihtiyaç duyduğu kadar usulün ihtiyaç duymadığı savunulmaktadır.²⁸⁶ Bu anlayışa bağlı olarak fıkıh usulünün tecdidi konusunda, ne klasik dönemde ne de modern dönemde bir mutabakat sağlanmıştır. Bu tartışma, fıkıh usulünün kati ve sabit olup olmadığı, bazen de usulün ilmî ve metodolojik olgunluğa erişip erişmediği diyalektiğine dayanmaktadır.

Klasik dönemde bazı usulcüler, usul ilminin metodolojik olgunluğa ulaştığını iddia ederek, onun içeriğinin yenilenemeyeceğini savunmuşlardır.²⁸⁷ Bu görüşe göre, tecdid sadece usul ilminin şeklinde mümkündür. Diğer yandan, usul ilminin kati

²⁸¹ Cüveynî, el-Burhân, c. I, 73, 74; Sa’âtî, Muzafferuddin Ahmed b. Ali, Nihâyetü’l-vusûl ilâ ilmi’l-usûl, (thk. Sa’d b. Aziz b. Mehdi es-Sülemî), Câmi’atü Ümmi’l-kurâ, 1985, c. I, 8; Tûfî, Süleyman b. Abdülkavî, Şerhu Muhtasarü’r-ravza, (thk. Abdullah Türkî), (1. Baskı), Muessesetu’r-risâle, 1987, I, 146, 468, 469; Zerkeşî, el-Bahru’l-muhîr, c. I, 46.

²⁸² Sübkî, el-İbhâc, II, 18, 19.

²⁸³ Sem’ânî, Kavâti’u’l-edille, c. I, 17. Ayrıca bkz. Bâkılânî, et-Takrîb ve’l-irşâd, c. I, 310.

²⁸⁴ Sem’ânî, Kavâti’u’l-edille, c. I, 17, 18.

²⁸⁵ Serahsî, Usûlü’s-Serahsî, c. I, 10.

²⁸⁶ Sem’ânî, Kavâti’u’l-edille, c. I, 17, 18; Komisyon, el-Mevsû’atü’l-küveytiyye, c. I, 60.

²⁸⁷ Zerkeşî, el-Bahru’l-muhîr, c. VIII, 341; Süyûtî, er-Rad ‘alâ men ahlede ile’l-ard, s. 39.

olduğunu savunan bilginlerin de içinde bulunduğu çoğunluk, bu ilmin hem şekil hem de içerik açısından tecdide açık olduğunu savunmuş²⁸⁸ ve her iki alanla ilgili önemli tecdid çalışmaları yapmışlardır.

Modern dönemde de, usul ilminin içerik açısından yenilenmesi konusunda çeşitli tartışmalar yaşanmıştır. Bazı usul bilginleri, usul ilminin içeriğinin kati olduğunu ve olgunlaştığını iddia ederek, usul ilmindeki prensip ve kaidelerin değişmeyeceğini savunmaktadır. Bu görüşe göre, tecdid sadece fıkıh usulünün şeklinde mümkündür.²⁸⁹ Usul ilminin hem şekil hem de içerik açısından yeniden ele alınması gerektiğini savunanlar ise, birçok meselede ihtilafların bulunduğunu öne sürerler ve bu ihtilafları tecdidi meşru göstermek için bir argüman olarak sunarlar. Bu bakış açısına göre, usul ilmi meselelerinin tartışmalı olması, her iki açıdan da gözden geçirilmeye, yeni prensip ve kaidelerin eklenmesine olanak tanır.²⁹⁰

Usul ilmindeki *sabitlik* problemi, tecdid önünde bir engel olarak değerlendirilebilir. Fıkıh usulünü oluşturan temel unsurlar arasında deliller (kanıtlar), istinbat ve tercih prensipleri, müctehidin nitelikleri ve şer'i hükümlerin gerçek hayatta uygulandığı yaşam ve durumlar (vâkı/olgu) bulunmaktadır. Şartlara göre esneklik gösteren ve işlevsel kuralları değişen konular, fıkıh usulünün değişkenlerini oluştururken, her durumda temel çerçevesini koruyan kurallar ise onun sabitelerini oluşturmaktadır.²⁹¹ Usulün bileşenlerinden vâkının en çok değiştiği açıklamadan varestedir. Usulcüler, daha önce belirtildiği üzere ictihad mertebesine ulaştığını gösteren bazı şartlar öne sürmüşlerdir, ancak zaman içinde bu şartlar esnetilmiştir. Nitekim Ebû Bekr el-Cessâs, ictihad için tüm nassları bilmenin zorunlu olmadığını ifade ederek, bu konuda esneklik olabileceğine işaret etmiştir.²⁹² İctihad şartlarının esnetilmesi, gördüğümüz kadarıyla Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ile başlamış²⁹³ ve Gazzâlî ile ivme kazanmıştır. Gazzâlî, ictihad şartlarını ele alırken, her birinin bir ya da iki kuralının esnetilebileceğini ifade etmektedir.²⁹⁴ Günümüzde,

²⁸⁸ Şîrâzî, Ebû İshak, Şehu'l-Luma', Dâru'l-Mağribi'l-İslâmî, (thk. Abdülmecîd Türkî), (3.baskı), Tunus 2016, c. II, 762; Karâfî, Nefâisu'l-usûl fî Şerhi'l-Mahsûl, (thk. Adil Ahmed Abdulmevcûû, Ali Muhammed Mu'avved), (1.baskı), Mektebetü Nizâr, 1995, c. I, 147, 148. Şâtübî, el-Muvâfâkât, c. IV, 242, 243.

²⁸⁹ Karadâvî, el-İctihad, s. 68.

²⁹⁰ İbn Âşûr, Makâsidü's-ş-şer'î'atî'l-İslâmiyye, (thk. Muhammed Tâhir el-Mîsâvî), (2.baskı), Dâru Lübnan, Beyrut 2011, s. 122; Karadâvî, el-İctihad, s. 68, 69, 70.

²⁹¹ Şehîd, Hasan, el-Hitâbü'n-nakdiyyü'l-usûlî min tatbîkâtî's-Şâtübî ile't-tecdîdî'l-mu'âsır, (1.baskı), el-Ma'hadü'l-âlemî li'l-fikri'l-İslâmî, 2012, s. 324, 325.

²⁹² Cessâs, el-Fusûl, c. IV, 274.

²⁹³ Zerkeşî, el-Bahru'l-muhîr, c. VIII, 230, 233.

²⁹⁴ Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. II, 866-873.

bilişim teknolojisi, sosyal ve doğa bilimlerindeki gelişmeler, ictihad şartlarının bir yandan daha da esnetilmesine neden olurken, diğer yandan daha da sıkılaştırılmasına yol açmaktadır.²⁹⁵ Buna göre fıkıh usulünün bileşenleri arasında en çok şartları esnetilenlerden bir diğeri ictihad olup, daha sonra açıklanacağı üzere birçok açılıma mazhar olmuştur. Diğer bileşenleri de özellikle kavramsal muhteva bakımından yeniliklere açık durumdadır.²⁹⁶

Fıkıh usulünün söz konusu gerekçelere bağlı olarak yeniden şekillendirilebilirliği tartışmalı olsa da, genel prensiplerden oluşması, ictihad çalışmalarını canlandırmada, düşünceleri eleştirme, düzeltme veya ayıklama süreçlerinde her zaman önemli roller oynadığından²⁹⁷ metodolojik bir önem kazanmış ve bu özelliği, işlevini yerine getirecek şekilde çeşitli açılardan gözden geçirilmesini gerektirmiştir. Kâtip Çelebi (1067/1657), "Öncekiler sonrakiler için bir şey bırakmamıştır." şeklindeki düşüncenin, ilmî ilerlemeye verdiği zararı bir başka şeyin vermediğini ifade ettikten sonra, "Öncekiler, usulü istinbat edip düzenlemişlerse de sonrakiler, bu usulu ayrıntılı bir şekilde geliştirip ilerletmişlerdir. Tıpkı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dediği gibi, 'Ümmetim mübarek bir ümmettir; evveli mi sonu mu hayırlı olduğu bilinmez.'" demiş²⁹⁸ ve tecdid sürecinin öncekilerden sonrakilere devralındığını ve bu sürecin devam edip usulün dönemsel olarak tecdid edildiğini vurgulamıştır.

Fıkı usulünün ilk klasikleriyle teşekkül etmiş temel yapısı; problem, kapsam, yöntem ve yer yer revizyonlar açısından dönüşümler geçirmiştir. Bu bağlamda var olan usul anlayışına geleneksel dönemde yeni açılımlar getirildiği gibi modern çağda da farklı usul konularına dair yeni perspektifler sunulabilir veya yeni problemler ortaya çıkarılabilir. Bu meyanda, öncelikle usul meselelerinin titizlikle incelenmesi ve tecdide açık olan ve olmayan unsurların belirlenmesi gerekmektedir. Nitekim geçmişteki usul bilginleri, kıyas, istihsan, maslahat-ı mürsele, sedd-i zerîa, hatta bazen icmâ gibi birçok usul kavramına dair teorik ve pratik değerlendirmeler bağlamında birbirlerini eleştirmişlerdir. Buna göre usul tecdidinin amacı, şer'î gerekçelere ve güncel ihtiyaçlara uygun olarak ve İslâm hukukunun temel kaynakları ışığında usule

²⁹⁵ Atiyye, el-Vâkı' ve'l-misâl, s. 196; Karadâvî, el-İctihad, s. 48, 49.

²⁹⁶ Atiyye, el-Vâkı' ve'l-misâl, s. 136, 152.

²⁹⁷ Sâ'idî, Hamed b. Hamdî, el-Mutlak ve'l-mukayyed, (1.baskı), 'İmâdetü'l-bahs bi'l-Câmi'âtü'l-İslâmiyye, Suud 2003, s. 10.

²⁹⁸ Katib Çelebi, Mustafa b. Ahmed, Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-funûn, Mektebetü'l-müsennâ, Bağdad 1941, c. I, 38.

dair teori, bakış açıları, anlayış ve ictihadları yenilemektir.²⁹⁹ Mamafih geliştirilen tenkitçi bakış açısı doğrultusunda atılması gereken satır arası ayrıntıları atmak, ilave edilmesi gerekenleri ilave etmek, küllî kurallara bağlanması gerekenleri kurallaştırmak, birleştirilmesi gerekenleri bir araya getirmek, farklı incelenmesi ve değerlendirilmesi gerekenleri inceleyip değerlendirmek ve geniş teoriler ortaya atıp temellendirmek, usul tecdidinin temelini ve mahiyetini oluşturmaktadır, denebilir.³⁰⁰

Fıkıh usulü, kaynak disiplinlerden beslenirken, muhtevası gereğinden fazla bu disiplinlerden etkilenmiş ve usul ilmi ile doğrudan irtibatı bulunmayan birçok mesele literatürüne girmiştir.³⁰¹ Bu durum, klasik dönemden beri bazı meselelerin fıkıh usulü literatüründen çıkarılması gerektiği yönünde bir tartışmayı beraberinde getirmiştir. Modern öncesi dönemde, usul bilginleri bu soruna farklı açılardan yaklaşmış ve bu çerçevede birçok bakış açısı ortaya çıkmıştır. Bu bakış açılarına göre, usulün tecdidi, konuları arasında bir bütünlük meydana getirecek şekilde bölümlendirme ve sınıflandırma, usulü asıl gaye ve felsefesine kavuşturma, salt akademik ve gereksiz ayrıntılardan soyutlama gibi farklı düzeylerde gerçekleşebilir.³⁰² Ayrıca usul tecdidi, usul ilmini, saf olan ilk kaynaklarına dayandırma; ilk devirlerde olduğu gibi yasama faaliyetini yönlendirmedeki kurucu metodolojik performansına kavuşturma; belli bir doktrinin etkisinde kalmadan müctehidlerin hukukî görüşlerini tenkit edip en doğrusunu ortaya çıkarma gayesine odaklanır.³⁰³ Binaenaleyh usul tecdidinin belirli bir yöntem, temel ilke, amaç ve hiyerarşi çerçevesinde şekillenmesi gerekmektedir ki, tecdidin temel hatlarını belirleyen unsurların bu ilkeler olduğu söylenebilir.

Bu temel bilgilerden sonra, bu bölümde, fıkıh usulünün klasik yapısına ulaşma sürecinde tecdid fikrine nasıl tanıklık ettiğini, bu fikrin geçirdiği aşamaları ve yenileme düşüncesinin doğuşunu tetikleyen geleneksel ve modern nedenlerin ve gerekçelerin izdüşümünü yapcağız. Ayrıca, fıkıh usulünde tecdid girişimleri de detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

²⁹⁹ Şehîd, el-Hitâbu'n-nakdî, s. 322, 323.

³⁰⁰ Serîrî, Tecdidü usûli'l-fikh, s. 119.

³⁰¹ Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. I, 108.

³⁰² Muhîb, Abdülmecîd, "Tecdidü usûli'l-fikh, devâ'ih ve hakikatüh", el-Vâdiha, Dâru'l-hadis el-Hasenîyye li'd-dirâsâtî'l-'ulyâ, 2003, sy. 1, s. 2.

³⁰³ Ebu'l-Fadl, Abdusselam b. Muhammed b. Abdilkerim, et-Tecdid ve'l-muceddidûn fî usûli'l-fikh, (3.baskı), el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Kahire 2007, s. 73 vd.

2.2. Fıkıh Usulünün Klasik Yapısına Ulaşma Sürecinde Tecdid Fikri ve Geçirdiği Aşamalar

Fıkıh usulü, tarihsel süreç içinde klasik yapısına ulaşip olgunlaşana kadar önemli evreler geçirmiştir. Bu evreler, fıkıh usulünün sürekli bir gelişim ve yenilenme sürecine tabi tutulduğunu gösterir. Her aşamada, ona özgü koşullar, ihtiyaçlar ve düşünce akımları doğrultusunda yeni tecdid yaklaşımları ortaya çıkmış ve yöntemsel dönüşümler geçirmiştir. Fıkıh usulünün bu tarihsel evreleri, *ortaya çıkma*, *tedvin*, *gelişme*, *olgunlaşma*, *taklit/donukluk* ve *çağdaş tecdid girişimleri* şeklinde sıralanmaktadır. Usul ilmi, ilk dört aşamada klasik yapısına ulaşmış, *mevzû*, *mebâdî* ve *mesâilî* ortaya çıkmış ve muhtevası netleşmeye başlamıştır. Şu kadar var ki, bu aşamaları erken dönemden başlayarak kaydeden Sünnî ve Mu‘tezile usulüdür. Şîf usulü, IV. (X.) yüzyılda tedvin edilmeye başlamış ve ancak V. (XI.) yüzyılda yeni bir aşamaya girmiş, fakat XII. (XVIII.) yüzyıla kadar fazla bir gelişme kaydetmemiştir. Diğer usul ilimlerinin henüz kriz dönemini yaşadığı bu sırada, Şîf usul ilmi gelişmeye başlamış, XIX. yüzyılda olgunlaşmış ve XX. yüzyılın ortalarında yeni bir tecdid hareketine şahitlik etmiştir. Bu itibarla Şîf usulün geçirdiği aşamaları, *tedvin*, *donukluk*, *gelişme*, *olgunlaşma* ve *tecdid* şeklinde sıralamak mümkündür. Şimdi Sünnî, Mu‘tezile ve Şîa fıkıh usulünün geçirdiği bu aşamalara ve bu evrelerde tanık olduğu yeniliklere değinmek istiyoruz.

2.2.1. Sünnî usulündeki gelişmeler

a) Ortaya çıkma aşaması; Bu aşama Sünnî usule özgü olmayıp tüm usul anlayışların temelini oluşturmaktadır. Fıkıh usulünün kökenleri naslara dayanmaktadır. Naslar, bazı konularda ayrıntılı bilgileri verirken, çoğunlukla genel ve teorik bilgilere odaklanmaktadır. Örneğin, naslarda bulunan âmm ve onu tahsis eden has, mutlak ve onu takyid eden mukayyed, mücmel ve onu beyan eden mufassal vb. konular, küllî ve teorik kurallardır. Kaynaklar arasındaki hiyerarşi de yine naslar tarafından belirlenmiştir.³⁰⁴ Usul ilminde kaynaklar ve kurallar temellendirilirken, öncelikle Kitap ve Sünnet’ten delillerin getirilmesi; bazı tefsir kitaplarında ve hadis şerhlerinde, nerdeyse tüm bu kaideleri tazammun eden âyet ve hadislere dikkat çekilip

³⁰⁴ Ebû Süleyman, el-Fikru’l-usûlî, s. 20.

açıklanması³⁰⁵ ve Kur'an-ı Kerim'in ihtiva ettiği ilimler içinde fıkıh usulüne de yer verilmesi,³⁰⁶ onun asıl menşeinin naslar olduğunu kanıtlamaktadır.

Âyetlerin nüzul ve hadislerin vürut sebeplerine, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadiselerle yaklaşımını ve onları çeşitli sonuçlara bağlama yöntemine şahitlik etmiş olan sahâbe, İslâm hukukunun ruhunu ve ana gayelerini kavramıştır. Bu sebeple nasları yeni ortaya çıkan olaylara nasıl tatbik edeceğini uygulamalı bir şekilde öğrenen sahâbe, fıkıh usulü kaidelerini, sonradan gelişecek kavramlar olmasa da meleke olarak ictihad ve çıkarımlarında kullanmışlardır.³⁰⁷ Cüveynî, "Onlar, kural ve prensiplere bağlı kalmadan, takip ettikleri kuralları göz önünde bulundurmadan, her arzularına göre hükmetmediklerini kesin bir şekilde biliyoruz." ifadesiyle³⁰⁸ bu gerçeği vurgulamıştır. Ancak şu kadar var ki, fıkıh usulünün bazı kavramları, Kur'an'ı nüzul sebepleri, tefsir rivâyetleri ve fıkıh bilgisi ile Arap dilinin kuralları doğrultusunda anlamaya çalışan³⁰⁹ Mekke mektebinde ilk kez telaffuz edilmeye ve Kur'an-ı Kerim usul kuralları ışığında tefsir edilmeye başlanmıştır. Buna bağlı olarak ancak Arap dilbilgisiyle anlaşılabilen nasların âmm ve has gibi dilsel bazı yönleri ortaya konmuştur.³¹⁰ Bu itibarla Mekke okulunun, kavramlaştırma dâhil fıkıh usulünün klasik yapısına ulaşması sürecinde bazı açılardan etki ettiği söylenebilir.

Daha sonra tâbiîn, tebeu't-tâbiîn ve müctehid imamlar döneminde hükümler ve gerekçeleri açıklanırken, doktrin sahipleri düşüncelerini çeşitli delillerle muhaliflerine karşı savunurken, bir takım usul kurallarına dayanmış ve böylece bu kaideler dağınık bir biçimde de olsa daha fazla netlik kazanmıştır. Ancak yine de usul kuralları ve ictihad yöntemlerinin büyük bir çoğunluğu kavramsal bir çerçeveye oturtulup tam anlamıyla tedvin edilmeden, yeni hadiselerle hüküm belirleme çalışmalarında dikkate alınmıştır.³¹¹

b) Tedvin aşaması; Fıkıh usulü, temellerini naslardan ve ilk dönemlerdeki sahâbe neslinin ictihadlarından almış olmasına rağmen, teknik anlamda II. (VIII.) yüzyılın sonlarına kadar ortaya çıkmamıştır. Bu dönemde, çeşitli ihtiyaçlara bağlı olarak Şâfiî tarafından ilk kez sistematik bir şekilde tedvin edilmiştir. Ardından, III.

³⁰⁵ Bu hususta özellikle Râzî'nin tefsir kitabı, Kadî İbnü'l-Arabî'nin el-Kabes eseri, Nevevî'nin Müslim Şerh'ine ve Askalânî'nin fethu'l-bârî eseri incelenebilir.

³⁰⁶ Süyûtî, el-İtkân, c. IV, 35, 36.

³⁰⁷ Sübkî, el-İbhâc, c. II, 6, 17; Hallâf, 'İlmu usûli fikh, s. 16.

³⁰⁸ Cüveynî, el-Burhân, c. II, 442.

³⁰⁹ Detaylar için bkz. Süyûtî, el-İtkân, c. II, 67-105.

³¹⁰ Zerkeşî, el-Bahrü'l-muhît, c. I, 18, II, 189; c. III, 19, 143, 147, 247, 324, IV, 192, 317, 380.

³¹¹ Hallâf, 'İlmu usûli fikh, s. 17; Ebû Süleyman, el-Fikru'l-usûlî, s. 58.

(IX.) yüzyıldan itibaren diğer doktrin bilginleri de kendi usul teorilerini içeren eserler kaleme aldılar.³¹² Tedvin aşaması, IV. yüzyılın başına kadar devam etmiştir.

Bu dönemde, kurulan fıkıh mezheplerinin fikhî düşünceleri belirginleşmiş ve doktriner savunmaların ivme kazandığı bir evreye girilmiştir. Bu süreçte, genel anlamda ilmî faaliyetlerde bir canlanma meydana gelmiş, özellikle fikhî cedellerin ve tartışmaların yoğunlaştığı bir süreç yaşanmıştır. Bu sebeple, farklı doktrinlerin takipçileri, hüküm çıkarma ve temellendirme kaynağı olan usul prensiplerine daha fazla önem vermiş ve birçok usul eserini telif etmişlerdir.³¹³

Tedvin döneminde fıkıh usulünün gördüğü ilgiyi ve gelişim seviyesini anlamak için bu dönemde telif edilen bazı eserleri, müelliflerinin isimleriyle birlikte aktarmak istiyoruz. Bu dönem, fıkıh usulünün kayıp halkasını oluşturduğu için nasıl bir gelişme gösterdiği ancak bu serlerin aktarılmasıyla anlaşılabilir.

1) İsa b. Ebân (ö. 221/836); Hanefî fukahâsından olan İsa b. Ebân, *Haberu'l-vâhid*, *İsbâtü'l-kıyas* ve *İctihadu'r-re'y* adlı eserlerini telif etmiştir.³¹⁴

2) İbrahim b. Hâni' en-Nezzâm (ö. 221/836); *en-Nüket* eserini telif etmiş ve onda icmâm hücciyetini reddetmiştir.

3) Ebû Abdüllâh Asbağ b. el-Ferec (ö. 225/840); Asbağ, Mâlikî mezhebinin usûl ve fûrûu sahasında ve özellikle kıyas metodunu kullanmada şöhret yapmış bir âlimdir.³¹⁵ Mâlikî mezhebin usulüne dair *Kitâbü'l-Usûl* adında on ciltlik bir kitap yazdığı bilinmektedir.³¹⁶

³¹² Yahsubî, Ebu'l-Fazl Kâdî 'İyâz, *Tertîbu'l-medârik ve tertîbu'l-mesâlik*, (thk. Komisyon), (1.baskı), Matba'atu Fudâle, Magrib 1431, c. I, 86. Usul ilminin daha önce telif edildiğine yönelik başka görüşleri görmek için bkz. Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-usûlî*, s. 60-65.

³¹³ Şürefî, Abdulmecid Muhammed, "Tecdidü usûli'l-fikh-târihu ve me'âlimuh", *Mecelletü Câmî'ati's-şârika li'l-'ulûmi's-şer'iyye ve'l-insaniyye*, 2006, 3 (2), s. 335. İbn Haldûn, fıkıh usulünün bu iki aşamasına değinerek şunları söylemektedir: Bilinmelidir ki, fıkıh usulü, İslâm dünyasında sonradan ortaya çıkan ilimlerden biridir. Selef döneminde, dil yetenekleri mevcut olduğu için lafızlardan anlamlar çıkarmak için bu ilme ihtiyaç duyulmamıştır. Ayrıca, dinî hükümleri çıkarmak için gerekli olan kaidelerin büyük bir kısmı, Selef tarafından zaten benimsenmiş ve öğrenilmiştir. Ancak Selef dönemi sona erdikten sonra, ilimler sanatlara dönüşmüştür. Fakihler ve müctehidler, şer'î hükümleri çıkarmak için söz konusu kaidelere ihtiyaç duymuşlardır. Bu ihtiyaç üzerine, fıkıh usulü adını verdikleri, şer'î delillerden hüküm çıkarma metodolojisini anlatan bir ilmi geliştirmişlerdir. Bu ilmin ilk yazılı eseri Şâfiî tarafından kaleme alınmış olup, *er-Risâle* adını taşımaktadır. Bu eserde, emirler, nehiyeler, beyan, haber, nesih ve illeti hakkında nass bulunmayan kıyasa dair hükümler detaylı bir şekilde ele alınmıştır. İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 474.

³¹⁴ İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, (thk. İbrahim Ramazan), (2.baskı), Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1997, s. 255.

³¹⁵ Yahsubî, *Tertîbu'l-medârik*, c. IV, 18; Zehebî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Dâru'l-hadîs, Kahire 2006, c. IX, 56; Sönmez, Mehmet Ali, "Asbağ b. Ferec", *DİA, TDV İslâm Ansiklopedisi'nin*, İstanbul 1991, c. III, 463.

³¹⁶ Ömer b. Rıdâ, Mu'cemu'l-muellifin, Dâru'l-müsennâ, Beyrut, t.y., c. II, 302; Sönmez, "Asbağ b. Ferec", c. III, 463.

4) İbn Semmâ'e Ebû Abdüllah Muhammed et-Temîmî (ö. 233/848); Hânefî âlim olup fıkıh usulünde eser yazdığı kaynaklarda geçmektedir.³¹⁷

5) Ebû Muhammed b. İbrahim b. İsmail (ö. 246/860); Zeydî olup *en-Nâsih ve'l-mensûh* ile *el-Usûlû'l-hamse* adlı eserleri yazmıştır.³¹⁸

6) Ebû Alî el-Hüseyn b. Alî el-Kerâbîsî (ö. 248/862); İmam Şâfiî'nin öğrencilerinden olan Kerâbîsî'nin fûrû ve usûlle ilgili birçok kitap yazdığı kaynaklarda yer almaktadır.³¹⁹

7) Alî b. Ahmed el-Kûfî el-Alevî (ö. 252/963); Kaynaklarda fıkıh, usûl, kelâm, felsefe ve tefsir bilgini olarak tanıtılan el-Kûfî'nin, Müzenî'nin kitabının tertibine göre bir fûrû kitabı ve usûlde de *Kitâbu'l-usûl* adlı bir eser telif ettiği aktarılmaktadır.³²⁰

8) Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed el-Esrem et-Tâî (ö. 261/874-75 [?]); *Nâsihu'l-hadis ve mensûhuh* adlı eserini telif etmiş ve eser matbudur.

9) Müzenî; Şâfiî'nin metodolojisini ve cedeli en iyi bilen olarak nitelenen ve Şâfiî'nin hakkında, "Öyle bir zamana yetişeceksin ki, o zamanın ehli içinde kıyası en iyi bilen kişi olursun." dediği Müzenî,³²¹ fıkıh usulünde *Kitâbu'l-kıyas* ve *er-Emr ve'n-nehy 'alâ ma'na's-Şâfiî* eserlerini yazmıştır.³²²

10) Ebû Süleymân Dâvûd b. Alî ez-Zâhirî (ö. 270/884); Tabakât ve tarih kitaplarında Dâvûd'un kitapları arasında, *Kitâbu'l-usûl*, *Kitâbu'l-İcmâ*, *Kitâbu İbtâli'l-kıyas*, *Kitâbu'l-Umûm ve'l-husûs*, *Kitâbu'l-müfesser ve'l-mücmel*, *Kitabu'l-hücce*, *Kitâbu haberi'l-vâhid* ve *Kitâbu'l-haber el-mûcib li'l-ilm* gibi kitaplar sayılmaktadır.³²³ Buna göre Dâvû ez-Zâhirî, hem fıkıh usulünün tamamına dair hem de belli başlı konularında kitaplar telif etmiştir.

11) İsmail b. İshak b. İsmail el-Cehdemî (ö. 282/896); Mâlikî âlimlerden olan el-Cehdemî, fıkıh usulünde *Kitâbu'l-usûl* eserini telif etmiştir.³²⁴

³¹⁷ İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 255.

³¹⁸ Sezgin, Fuad, Tarihu't-türâsi'l-Arâbî (çev. Mahmud Fehmî Hicâzî), Cami'âtü'r-Riyad, Su'ûd 1991, c. III, 328-333.

³¹⁹ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, (thk. İhsan Abbas), (1.baskı), Dâru'r-râidi'l-arabî, Beyrut 1970, s. 102; Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ ve'l-lügât*, Şeriketü'l-ulemâ, y.y., t.y., II, 283; İbn Kâdî Şübbe, Ebû Bekr b. Ahmed, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, (1.baskı), Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1407, c. I, 64. *كَانَ مُتَكَلِّمًا عَارِفًا بِالْحَدِيثِ لَهُ تَصَانِيفٌ كَثِيرَةٌ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ وَفُرُوعِهِ*

³²⁰ Ömer b. Rîdâ, Mu'cemu'l-muellifin, c. VII, 24.

³²¹ Beyhâkî, *Menâkibü's-Şâfiî*, (thk. es-Seyyid Ahmed Sakar), (1.baskı), Mektebetu Dâri't-türâs, Kahire 1970, c. II, 136; Şîrâzî, *Tabakât*, s. 98; İbn Abdilber, *el-İktikâ*, s. 110; İbn Halikân, *Vefeyâtu'l-ayân*, c. I, 217.

³²² Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîd*, c. I, 7.

³²³ Zehebî, *Siyer*, c. X, 273, c. XII, 104.

³²⁴ Yahsubî, *Tertîbu'l-medârik*, c. IV, 292.

12) Muhammed b. Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî (ö. 297/911); *Kitâbu'l-usûl ilâ 'ilmi'l-usûl* adında bir eser yazmıştır.

13) Ebû'l-Hüseyn Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kasım (298/911); Zeydî olup *Tefsîru me'âni's-sünne* ve *Kitâbü'l-kıyas* isminde iki ser yazmış.³²⁵

14) Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923); Dördüncü yüzyılda vefat eden Taberî'yi, üçüncü asırda usûlde eser veren âlimler içinde saymamız, onun usul eserlerini bu yüzyılda telif etmesindendir.³²⁶ Zira Taberî, meşhur tefsir eserinde, *er-Risâle*'nin telifinden önce yazılan tefsir kitaplarında rastlanılmayan usûlî tahlillere yer vermektedir. Taberî, tefsirinde usûlî yaklaşımla meseleleri açıklarken kendisinin telif ettiği usûl eserlerine atıf yapmakta ve bazı konuların ayrıntılarını bu eserlere havale etmektedir. Tefsirindeki atıflarından anlaşıldığına göre *Latîfu'l-kavl fî ahkâmi's-şerâi'i'd-dîn* veya *Latîfu'l-kavl fî ahkâmi's-şerâi'i'l-İslâm* eserini, fikhî görüşlerini usûlî açıdan temellendirmeye ayırmıştır.³²⁷ Yine bu atıflarından, usul ilminde telif ettiği eserlerden birinin ismi *Latîfu'l-beyân 'an usûli'l-ahkâm*,³²⁸ bir diğerinin ismi de *er-Risâle* olduğu anlaşılmaktadır.³²⁹ Kaynaklarda kaydedildiği üzere Taberî tefsir kitabını hicrî 290 yılından önce tamamlamıştır.³³⁰ Bu bilgi, Taberî'nin fıkıh usulü eserlerini bu tarihten önce yazdığını ve üçüncü asırda usul ilminin tüm konularını kapsayan geniş usul eserlerini telif ettiğini göstermektedir.

Görüldüğü üzere III. (IX.) yüzyılda usulün belli konularında ilmî ve polemik eserler telif edildiği gibi tamamına dair organik bütünlük taşıyan kitaplar da telif edilmiştir. Zira bu dönemde genel olarak ilmî bir canlılık yaşandığı gibi fıkıh telifinde

³²⁵ Sezgin, *Tarihu't-türâsi'l-Arâbî*, c. III, 335.

³²⁶ Bağdâdî, *Tarihu'l-Bağdad*, c. II, 548; İbn Salâh, *Tabakât*, I, 108; İbnü's-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, (thk. Mahmûd Muhammed et, Tanâhî-Abdülfeţâh Muhammed el-Hulv), (2.baskı), Hecer, , y.y. 1412., c. III, 122. Taberî, İmam Müzenî'ye öğrencilik yapıp Muhtasar'ını şerh etmiştir. Ayrıca İmam Şâfiî'nin diğer öğrencilerinden de kitaplarını okuyup rivâyet etmiştir (Bkz. Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-ahkâm*, (thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî), (1.baskı) Dâru hecer, Kahire 2001, c. III, 458, c. IX, 575, c. X, 47, 81, 255, 287, 557.) On yıl kadar da Irak'ta Şâfiî'nin kitaplarını okuttuğu ve onlarla fetva verdiği kaynaklarda aktarılmaktadır. Bkz. İbnü's-Sübkî, *Tabakât*, c. III, 123.

³²⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. II, 207, c. IX, 51, c. XII, 85, c. XIII, 547, c. XVII, 247. Ayrıca bkz. Taberî, *İhtilâfu'l-fikehâ*, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, y.y., t.y., s. 213, 271; Zehebî, *Siyer*, c. XI, 168.

³²⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. XII, 16. *وكان مع ذلك غير جائز أن يكون أحد هذين الخبرين ناسخاً للآخر، إذ كان غير جائز في الأخبار لما قد بينا في كتاب لطيف البيان، عن أصول الأحكام*

³²⁹ Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. II, 207; a.mlf. *Tehzîbu'l-âsâr*, (thk. Mahmud Muhammed Şâkir), *Tab'atü'l-medenî*, Kahire, t.y., c. III, 32.

وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كان يأمرنا الأمر على وجه الندب أحياناً، وعلى وجه الإلزام والإباحة أخرى، وعلى غير ذلك من الوجوه، ثم يترك فعله، لنعلم بذلك أن أمره به لم يكن على وجه الإلزام، وكان ينهى صلى الله عليه وسلم عن الشيء على وجه التكره، والتنزه أحياناً، وعلى وجه التأديب أخرى، وغير ذلك من الوجوه، على ما قد بينا في كتاب الرسالة، ثم يفعله، لنعلم أن نهيه عنه لم يكن على وجه التحريم

³³⁰ Zehebî, *Siyer*, c. XI, 168.

de büyük bir hareketlilik gözlemlenmiştir. İstinbat usulleri birbirine muhalif olan farklı doktrinleri tesis eden âlimler de bu dönemde yaşamışlardır. Böylece bu dönemde fıkıh doktrinleri ana hatlarıyla belirlenmiş ve aynı zamanda muhalif düşüncelere karşı savunulmuştur. Bu münazara ortamında fıkıh doktrinleri, hüküm çıkarma yöntemlerini daha derinlemesine inceleyip temellendirmiş ve savunmaya yönelik eserler yazmıştır. Bu dönemde, belirli usul konularıyla ilgili birçok eserin ortaya çıkması, doktrinler arasındaki tartışmaların odaklandığı konuları net bir şekilde göstermektedir.³³¹ Eserlerin yoğunluğu, aktif bir akademik atmosferi yansıtmış, yeni düşüncelere ve sonuçlara ulaşma imkânını sağlamış, usul ilminin gelişimi için geniş bir katkıda bulunmuş ve etkileri sonraki dönemlerde belirgin bir şekilde kendini göstermiştir.³³² Bu telif hareketliliği, Wael b. Hallaq'ın, III. asırda bazı polemik kitapları dışında hiçbir usul eserinin yazılmadığı yönündeki iddiasının³³³ fazla gerçekçi olmadığını göstermektedir.

c) Gelişme dönemi; IV. yüzyıl; Bu yüzyılda büyük fıkıh doktrinleri temel usul ve fîrûyuyla istikrar bulmuştur. Bu istikrarın ardından belli bir mezhebe bağlılık ve mezhep taassubu yaygınlaşmıştır. Belirli mezhepleri takip eden âlimler, takip ettikleri mezhep imamlarının şer'î hükümlerini tedvin ederken kullandıkları istinbat yöntemlerini izlemeye, hükümlerin illetlerini ortaya çıkarıp usullerini açıklamaya, mezhep içinde tercihlerde bulunmaya ve ihtilaflı konularda kendi mezheplerini desteklemeye yönelmişlerdir. Bu dönemde mezhep savunusuna yönelik yoğun münazaralar yapıldığı gibi *hilâf* ve *cedel* türü eserler de kaleme alınmıştır.³³⁴ Bu yüzyılda mutlak fıkıh ictihadı genel anlamda durmuş ve ilim ehlinin bu alandaki serbest hareketi kısıtlanmış olsa da usul ilmi, onlara yeni keşifler yapma ve fikrî atılımlarda bulunma imkânı tanımıştır. Bu dönemde usul bilginleri, önceden benzeri olmayan yeni düşünceler ve orijinal görüşleriyle ön plana çıkmışlardır. Bu yüzyılda Aklî ilimlerin yaygınlaşması ve nazarî çalışmaların ilgi görmesi, öncü ilim insanlarının yetişmesine katkıda bulunmuş ve usul ilminde yeni teorilere ulaşmada önemli roller oynamıştır. Dolayısıyla dördüncü yüzyılda, tüm ilim alanlarında yeni bir dönüşüm başlamış; *tenkit*, *tashih*, *gerekçelendirme* ve *kapsamlı inceleme* aşamasına geçilmiştir. Bu süreçte ilimler tenkit edilmiş, derinlikleri anlaşılmış, özetlenmiş,

³³¹ Ebû Süleyman, el-Fikru'l-usûlî, s. 98, 102.

³³² Ebû Süleyman, el-Fikru'l-usûlî, s. 97; Şürefî, "Tecdidu usûlî'l-fıkh", s. 336.

³³³ Hallaq, "Şâfiî Hukuk İlminin Başmimarı Mıydı", s. 62-65.

³³⁴ Ebû Süleyman, el-Fikru'l-usûlî, s. 105-108.

sistemli bir şekilde bölümlere ve konu başlıklarına ayrılmıştır. Bu dönüşüm, usul ilminin teorik olarak gelişimine katkı sağlamıştır.³³⁵

Gelişme döneminde, birçok eser kaleme alınmıştır.³³⁶ Yapılan nitelikli ve kapsamlı çalışmalar, fıkıh usulünün kuramsal çerçevesini genişletmiş ve yenilemesine önemli katkılarda bulunmuştur. Bu eserlerde, mezheplerin usulî görüşleri detaylı bir şekilde incelenmiş, temellendirilmiş ve muhalif görüşlere karşı eleştiriler getirilmiştir. Bu durum, usul ilminin gelişimine katkı sağladığı gibi farklı görüşleri tenkit ve revize etme açısından da önemli bir alan açmıştır.³³⁷ Bu dönemde, tenkit, tercih ve temellendirme kavramlarının önem kazanmasında, usul ilmi belirgin bir rol oynamıştır. Bu durum, usul ilminin değerinin artmasına ve daha fazla incelemeye tabi tutulmasına yol açmıştır. Ebû Zehre, bu durumu şu şekilde özetlemiştir:

Mutlak icthad kapısı kapanmış olmasına rağmen, usul ilmi gücünü kaybetmemiştir. Fıkıh uygulamalarını temellendirme ve mezhep görüşlerini anlama amacıyla derinlemesine inceleme ve araştırmalar bu alanda devam etmiştir. Bu nedenle fıkıh usulü, aslî değerinden bir şey kaybetmemiştir. Çünkü tartışma ve çekişmelerin yoğunlaştığı bir dönemde usul ilmi, anlaşmazlıklı konularda farklı görüşlerin değerlendirildiği bir ölçüt olarak daha da önem kazanmıştır. Bu anlaşmazlık dönemlerinde başvuru olan ölçüt usul ilmiydi. Herkes, kendi argümanlarını desteklemek için bu ilmi kullanmaya çalışıyordu.³³⁸

³³⁵ İbn Âşûr, Eleyse's-subhu bi'l-karîb, s. 37, 38, 69; Ebû Süleyman, el-Fikru'l-usûlî, s. 108.

³³⁶ Bu eserlerin bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

- 1) Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916); Kitâbu'l-İctihâd .
- 2) İbn Burhân el-Fârisî ile bilinen Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Sehl (ö. 305/917); ez-Zahîre fî usûli'l-fikh.
- 3) İbn Sureyc, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ömer el-Bağdâdî (ö. 306/918); Risâletü'l-beyân fî usûli'l-ahkâm başta olmak üzere hem fıkıh usulünde birçok eser telif etmiştir.
- 4) Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim b. el-Münzir en-Neysabûrî (ö. 318); Kitâbu'l-icmâ.
- 5) Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324); Kitapları arasında İsbâtu'l-kıyas ve Kitâbu'l-hâs ve'l-âmm.
- 6) Muhammed b. Abdullah es-Setrafî (ö. 331); Kitâbu'l-beyân fî delâ'ili'l-a'lâm 'alâ usûli'l-ahkâm ve Kitâbu'l-icmâ.
- 7) Kadî Ebu'l-Ferec Amr b. Muhammed el-Leysî el-Mâlikî (ö.); Kitâbu'l-lüma'.
- 8) Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944); Kitâbu'l-cedel fî usuli'l-fikh ve Me'âhizu's-şerâ'i' fî usûli'l-fikh.
- 9) Ebu'l-Hasan el-Kerhî'nin (ö. 340/951) birkaç sayfadan oluşan Usûlü'l-Kerhî.
- 10) Ebû İshâk İbrahim b. Ahmed el-Mervezî (ö. 340/951); el-Fusûl fî ma'rifeti'l-usûl.
- 11) Bekr b. Alâ el-Kuşeyrî el-mâlikî (ö. 340/951); Kitâbu'l-kıyas, Kitâbu usûli'l-fikh ve Me'âhizu'l-usûl.
- 12) Ebû Bekr Kaffâl el-Kebîr eş-Şâşî (ö. 365/1009); Kitâbu'l-usûl.
- 13) Ebû Bekr el-Cessâs (ö. 370); el-Fusûl fî'l-usûl.
- 14) Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim el-Ebherî el-Mâlikî (ö. 375); Kitâbu'l-usûl ve Kitâbu icmâi ehli'l-Medine.
- 15) Kadî Ebu'l-Kâsım es-Saymerî (ö. 386); Kitâbun fî'l-kıyas ve'l-ilel.
- 16) İbnü'l-Kassâr el-Ebherî el-Mâlikî (ö. (ö.398/1007); Mukaddimetun fî usûli'l-fikh veya et-Ta'lika fî usuli'l-fikh.

Gelişme döneminde er-Risâle de şerhedilmiştir. Bu dönemde er-Risâle'yi Ebû Bekir es-Sayrâfî (ö. 330/941), Ebu'l-Velîd Hassan b. Muhammed en-Neysâbûrî (ö. 349), Kaffâl Kebîr eş-Şâşî ö. 365/976) ve Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah ec-Cozekî (ö. 388) şerhetmişlerdir.

³³⁷ Şürefî, "Tecdidu usûli'l-fikh", s. 337.

³³⁸ Ebû Zehre, Usûlü'l-fikh, s. 17.

Gelişme döneminde, usul yazarları felsefe ve mantık metodolojilerinden etkilenecek usul formülasyonunu mantığın ölçüt ve formlarına dayandırmışlardır. Mantığın tanım ve istidlal yöntemlerini açıklama ve temellendirme sürecinde kullanılmasıyla, usul kavramları açık bir şekilde tanımlanmış, konuları farklı perspektiflerle temellendirilmiş, muhtemel itirazlara karşı çeşitli delillerle güçlü bir şekilde cevap verme imkânı sağlanmıştır. Bu yöntemlerle yazılan eserler, fıkıh usulünün içeriğine birçok ayrıntının eklenmesine, temel konularının netleşmesine ve güncellenmesine önemli katkılar yapmıştır. Bu sebeple, fıkıh usulünün teorik yapısının IV. yüzyılda olgunlaştığı genellikle kabul edilmektedir.³³⁹ Şu da bir gerektir ki, III. yüzyıl gibi IV. yüzyılda da yazılan usul eserlerinin büyük çoğunluğu günümüze ulaşmadığı için bu dönemde usul ilminin olgunluk seviyesini kesin olarak belirlemek mümkün değildir. Ancak bu eserlerden yapılan alıntılar ve onlarla ilgili değerlendirmeler, ayrıca eserlerin hacmi ve içeriği hakkındaki bilgiler,³⁴⁰ fıkıh usulünün bu dönemde de olgunlaşma yolunda olumlu bir ilerleme kaydettiğini göstermektedir. Telif yoğunluğu da, usul ilminin bu dönemde fıkıh bilginlerinin dikkatini çektiğini ve onu geliştirme çabalarının canlı olduğunu göstermektedir.

Gelişme döneminde usul ilminin gelişimini ortaya koymak amacıyla günümüze ulaşan en kapsamlı eserlerden biri olarak kabul edilen Ebû Bekr el-Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Fusûl fi'l-usûl* eserini özet bir şekilde değerlendirmek istiyoruz. Cessâs, bu eserini *Ahkânü'l-Kur'an* adlı eserine mukaddime olarak kaleme almıştır. Bu sebeple, eserde Kur'an'dan çıkarılan hükümler ile mukaddime arasında ilişki kurulmuş, genel itibarıyla mahza teorik kurallardan uzak durularak, ilmî ve pratik prensipler incelenmiştir. Müellif, İsa b. Ebân gibi eserleri günümüze ulaşmayan Hanefî âlimlerin usul görüşlerini aktarmış ve kendi ictihadı, tercih ve düzeltmelerine de yer vermiştir. Eserde, lügat ve delâlet gibi Kitap ve Sünnet'in konuları detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Hem bu konularda hem de Sünnet'in müstakil konuları bağlamında önemli ayrıntılara yer verilmiştir. Eser, bugün usul ilminin haiz olduğu tüm ana konuları ihtiva etmektedir. Sistematiği yapı, metod ve konu hiyerarşisi açısından *er-Risâle* ile büyük benzerlik taşıdığı belirtilmektedir.³⁴¹ Bu eserin, Atf ve diğer harflerin manaları, nazarın gerekliliği, taklidin eleştirilmesi, vahiyden önce eşyaların hükümleri ve önceki toplumların şeriatları gibi konuları ilk kez incelediği

³³⁹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, c. VIII, 341; Karadâvî, *el-İctihad*, s. 91.

³⁴⁰ Ebu'l-Fadl, *Et-tecdîd ve'l-müceddidûn*, s. 64.

³⁴¹ Daha fazla birgi için bkz. Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-usûlî*, s. 125.

tahmin edilmektedir. Kitapta fıkıh ile irtibatı olan kâfirlerin mükelleflik hükmü, vaktinden önce hükmün neshi gibi bazı kelâmî konular incelenmiş ve Ubeydullah el-Anberî'nin kelimî görüşlerini reddetmeye yönelik de müstakil bir bölüm açılmıştır.³⁴²

d) Olgunlaşma dönemi; V. (XIII.) ile VI. (XIV.) yüzyıllar; Bazı araştırmacılar, bu iki yüzyılın, tarihî olarak aynı döneme ilişkin farklı yönleri yansıttığını belirtmektedir. Bu yüzyıllar, İslâm dünyasında birçok ilmî merkezin öncülük ettiği ve çeşitli siyasî otoritelerin teşvik ettiği ilmî faaliyetlerin ve rekabetin devam ettiği bir evredir. Aynı zamanda, bu yüzyıllar, Abbasî İmparatorluğu'nun çöküşünden yedinci yüzyılın son çeyreğine kadar olan zaman diliminde, mezhepler arasındaki tartışmaların daha da yoğunlaştığı ve bazı farklı grupların kültürü ve ilmi, siyasî amaçları doğrultusunda kullandığı bir evredir. Ayrıca bu dönem, Sünnî ve Mu'tezilî başta olmak üzere birçok büyük usulcü âlimin yetiştiği bir dönemdir.³⁴³

Bu dönemin yoğun akademik rekabet ortamında yetişen farklı doktrinlere mensup usulcüler, daha fazla usul kitabı yazmaya yönelmişlerdir. Bu eserlerde, mezhep imamlarının usulüne odaklanarak, onların görüşleri, bakış açıları, çıkarım kaynakları ve icthad yöntemleri ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Aynı zamanda, doktrinin farklı görüşleri aktarılmış, temellendirilmiş ve aralarında tercih yapılmıştır. Bu dönemde usul telifi çeşitlenmiş ve karşılaştırmalı usul eserleri kaleme alınmıştır. Bu eserlerde, sadece imamların görüşlerinin veya daha önce yazılmış konuların aktarılmasıyla yetinilmemiş, bilakis birçok tercihte bulunularak ve icthadlar yapılarak yeni düşünceler ortaya atılarak, usul literatürüne entelektüel bir zenginlik ve objektif incelemeler kazandırılmıştır. Bu durum, tecdid düşüncesinin bu eserlerde son derece canlı olduğunu göstermektedir.³⁴⁴

Olgunlaşma döneminde, dilbilimciler ve kelâmcılar da usul konusunda yoğun bir şekilde eserler vermişlerdir. Dolayısıyla, oluşan usul literatürü, çok çeşitli dil, tartışma ve kelâm ilmi konularını içermiş, büyük ölçüde felsefe ve mantıktan

³⁴² Cessâs, el-Fusûl, c. IV, 375-383; Kolektif, et-Tecdîdü'l-usûlî nahve siyâgetin tecdîdiyye li ilmi usûlî'l-fikh, (ed. Ahmed er-Reysûnî), (1.baskı), el-Me'hedü'l-âlemî li'l-fikri'l-İslâmî, 2016, s. 42, 43.

³⁴³ Ebû Süleyman, el-Fikru'l-usûlî, s. 168.

³⁴⁴ Ebû Süleyman, el-Fikru'l-usûlî, s. 191. Bu dönemde, Kâdî Ebû Beker el-Bakillânî, Kâdî Abdulacebbâr, Ebu'l Hüseyin el-Basrî, Ebû Zeyd ed-Debûsî, İbn Hazm, Ebû Ya'lâ el-Ferâ (ö. 458/1066), Cüveynî, Ebû'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089), Serahsî (ö. 483/1090) ve Gazzâlî gibi usulcüler öne çıkmaktadır. Eserlerinde birçok tercihte bulunmuş ve icthad yaparak yeni düşünceler ortaya koymuşlardır.

etkilenmiştir.³⁴⁵ Böylece olgunlaşma döneminde de mutlak ictihad kapısı kapalı olsa da ve usul ilmini yazan veya tecdid eden bilginler genellikle belirli mezheplere bağlı kalmış olsalar da, bu dönemde yazılan eserlerle usul ilmi incelenmiş ve dönemin ilmî atmosferi ile ilerleyen yılları da derinden etkileyen olgunlaşma yolunda önemli bir mesafe katetmiştir. Bu dönemdeki usul ilerlemesinin, dördüncü yüzyıldaki ilmî gelişmelerin ve aktif kültürel hareketliliğin doğal bir uzantısı olduğunu belirtmek gerekir.³⁴⁶

Olgunlaşma döneminde yazılan eserlerde, sadece imamların görüşlerinin veya daha önce yazılmış konuların aktarılmasıyla yetinilmemiştir. Tam aksine, Kâdı Ebû Beker el-Bakillânî, Ebû Zeyd ed-Debûsî, İbn Hazm, Ebû Ya‘lâ el-Ferâ (ö. 458/1066), Cüveynî, Pezdevî, Serahsî ve Gazzâlî gibi usulcüler, eserlerinde birçok tercihte bulunmuş ve usulde ictihad yaparak yeni düşünceler ortaya koymuşlardır. Bu eserler, usul literatürüne entelektüel bir zenginlik ve objektif incelemeler kazandırmıştır. Bu durum, tecdid düşüncesinin bu eserlerde son derece canlı olduğunu göstermektedir. Olgunluk döneminde yazılan ve usul ilminin ana kaynakları haline gelen kapsamlı

³⁴⁵ Ebû Süleyman, el-Fikru'l-usûlî, s. 443, 444; Şürefî, "Tecdidu usûli'l-fikh", s. 339. Olgunluk devrinde telif edilen önemli bazı eser ve yazarları şunlardır:

- 1) Kâdı Ebû Beker el-Bâkılânî el-Mâlikî (ö. 403); et-Tekrîb ve'l-irşâd fî usuli'l-fikh (Kebîr, Mütevassit ve Sağîr), el-Muknî' fî usûli'l-fikh ve Emâlî icmâi ehli'l-Medine.
 - 2) Ebû Abdullah el-Hasan b. el-Bağdâdî (ö. 403); Kitâbu usûli'l-fikh.
 - 3) Ahmed b. Ahmed el-İsferâyîni (ö. 406); Kitâbu usûli'l-fikh'.
 - 4) Şeyh Mufid Muhammed b. Muhammed (ö. 413); Kitâbu usûli'l-fikh'.
 - 5) Kâdı Abdulcebbar el-Hemedânî (ö. 415/1024); el-Ihtlaf fî usûli'l-fikh, Usûlü'l-fikh, el-Umed, Şerhu'l-Umed, Mecmu'û'l-ahd ve en-Nihâye.
 - 6) Kâdı Abdulvehhâb el-Bağdâdî el-Mâlikî (ö. 421); el-İfâde fî usûli'l-fikh ve et-Talhîs fî usûli'l-fikh.
 - 7) Abdulkahir b. Tahir el-Bağdâdî (ö. 429); et-Tahsîl fî usûli'l-fikh.
 - 8) Kâdı Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 429); el-Vusul ilâ ma'rifeti'l-usûl.
 - 9) Abdullah b. Ömer ed-ed-Debûsî (ö. 430); Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh ve Esrâru'l-usûl ve'l-fürû.
 - 10) Ebu'l-Huseyn el-Basrî (ö. 436); el-Mu'temed fî usûli'l-fikh ve Şerhu'l-Umed.
 - 11) Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî (ö. 438); Şerhu'r-Risâle.
 - 12) İbn Hazm Ali b. Ahmed (ö. 456/1064); el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm.
 - 13) Kâdı Ebu'l-Ya 'lâ el-Ferâ (ö. 458/1066); el-Udde fî usûli'l-fikh, Muhtasarû'l-Udde, el-Umed fî usûli'l-fikh, el-Kifâye fî usûli'l-fikh ve Muhtasarû'l-Kifâye.
 - 14) Hatîb el-Bağdâdî (ö. 458/1066); el-Fakîh ve'l-mutefakkih.
 - 15) Ebu'l-Kasım Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî (ö. 458/1066); el-Yenâbî' fî usûli'l-fikh.
 - 16) Ebu'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1082); İhkâmû'l-fusûl fî'l-usûl, el-İşare fî usûli'l-fikh ve Kitabu'l-hudûd.
 - 17) Abdulvehhâb b. Ahmed el-Bağdâdî (ö. 476/1084); Usûlü'l-fikh.
 - 18) Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083); et-Tabsire fî usûli'l-fikh, el-Luma' ve Şerhu'l-Luma'.
 - 19) İmamû'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085); et-Talhîs fî usûli'l-fikh, el-Burhân fî usûli'l-fikh, el-Tuhfe fî usûli'l-fikh ve el-Verekât.
 - 20) Ali b. Fudâl el-Keyrevânî el-Mâlikî (ö. 479/1086); Eseri el-Fusûl fî me 'rifeti'l-usûl.
 - 21) Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 489/1096); el-Kavâtî' fî usûli'l-fikh.
 - 22) Fahrû'l-İslâm el-Pezdevî (ö. 483/1090); Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl.
 - 23) Şemsüleimme es-Serahsî (ö.483/1046); Usûlu's-Serahsî.
 - 24) Ebu'l-Hâmid el-Gazâlî (ö. 505/1111); el-Menhûl, Esâsu'l-kıyas, el-Mustasfâ ve Şifâu'l-galîl fî beyânî's-şebhi ve'l-muhîl ve mesâliki't-ta'lîl.
- ³⁴⁶ Ebû Süleyman, el-Fikru'l-usûlî, s. 165-168.

eserlerle usul ilmi altın çağını yaşamıştır. Bu eserler, sonraki dönemlerde ilmî çalışmaların, alıntılarının, atıfların, özetlemelerin (*iẖtisar*) ve açıklama (*şerh*) çalışmalarının odağı haline gelmiştir.³⁴⁷ Bu eserlerle usulün telif edilme ve incelenme yöntemleri belirginleşmiş ve özellikle iki temel metot öne çıkmıştır: *mütekellimîn* metodu ve *fukaha* metodu.³⁴⁸ Böylece fıkıh usulü, gelişip olgunlaşırken sadece tek bir ekol veya yöntemle değil, birden fazla ekol ve yöntemle gelişmeye devam etmiş ve ilerleyen zamanlarda başka metotların da ortaya çıktığı gözlemlenmiştir.

Fukaha metoduyla yazılan eserlerin odak noktası, mezhep imamların fikhî çözümleridir (*fürû.*) Bu metod, mezhep imamlarının ictihad sırasında uyguladıkları usul kurallarını bu fikhî hükümlerden çıkarmayı hedefler. Usul kaidelerini temellendirme önermeleri de, öncelikle fürûdan oluşturulmakta, aklî ve kelâmî istidlalin sonucuna değil, fürûa mütabık kalmasına dikkat edilir veya onlara aykırı olmaktan çıkarılır. Bu nedenle bu metodun kullandığı istidlalin doğru formülasyonu mantık ve kelâm kuralları ile sağlansa da, maddesini ve sonucunu fürû belirlediğinden ve kelâmî istidlalde olduğu gibi soyut bir aklî çıkarıma dayanmadığından, bu metoda fikhî konularla ilişkili anlamında fukaha metodu denilir. Bu metotla daha fazla Hanefî geleneğinde eserler kaleme alınmıştır.³⁴⁹ Debûsî, fukaha usulündeki görüşleri dörtlü bir tasnife tabi tutmuş, arasında tercihte bulunup temellendirmeye çalışmıştır. Onun başlattığı bu yöntem, Ebü'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089) ve Şemsü'l-eimme es-Serahsî'nin (ö. 483/1090) eserleriyle olgunlaşmış,³⁵⁰ daha sonra fukaha yöntemine göre yazılan eserlerde ağırlıklı olarak takip edilmiştir.

Fukaha metodunda, usulün akıl ve kelâm ilmine değil, fürûa mutabık kalmasına dikkat edildiğinden, İsa b. Ebân, İsmail b. Hamâd, Ebû Sa'id el-Berdâ'î gibi ilk dönem usulcüler kelâmcı-Mu'tezile olmasına rağmen-Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin de ifade ettiği üzere-, Hanefî usulü kelâm ve İ'tizal düşüncesinden etkilenmemiştir.³⁵¹ Yine aynı nedenden dolayı kelâmcı İmam Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve onun çizgisini takip eden Ebû'l-Mu'in en-Nesefî (ö. 508/1115), Alâeddin es-Semerkandî, Alâüddin el-Üsmendî (552/1157) ve Ebu's-Senâ el-Lâmişî (ö. ?)³⁵², her

³⁴⁷ Ebû Süleyman, el-Fikru'l-usûlî, s. 169, 444.

³⁴⁸ Şürefî, "Tecdidu usûlî'l-fikh", s. 441.

³⁴⁹ İbn Haldûn, Mukaddime, s. 475; Hudarî, Usûlû'l-fikh, (6.baskı), el-Mektebetü't-ticâriyetü'l-kübrâ, Mısır 1969, s. 8; Ebû Süleyman, el-Fikru'l-usûlî, s. 451 vd.

³⁵⁰ Hazane, Heysem Muhammed Ali, Tatavvurü'l-fikri'l-usûlî el-Hanefî (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Cami'atü Ali Beyt, 1998, s. 140-144, 155.

³⁵¹ Pezdevî, Ebü'l-Usr Alî b. Muhammed, Usûlû'l-Bezdevî (Keşfü'l-esrâr içinde), (1.baskı), Şeriketü's-sahafeti'l-Usmaniyye, İstanbul 1890, I, 10; Hazane, Tatavvurü'l-fikri'l-usûlî, s. 117.

³⁵² Yavuz, Yusuf Şevki, "Lâmişî", DİA, TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara 2019, Ek-2, 146.

ne kadar usul kuralını belirleme, tartışma ve temellendirmede kelâmın istidlal yöntemini kullanmışlarsa da yine de bu kuralın fûrûa uygun düşmesine özen göstermişlerdir.³⁵³ Ayrıca, fıkıh yöntemiyle eserlerini kaleme alan Şâfiî Sem‘ânî ve Hanbelî İbn ‘Akîl gibi usulcüler de, kendi doktrinleri bağlamında, bu yöntemle önemli açılımlar getirmişlerdir.

Mütekellimîn metoduna göre kaleme alınan eserlerde, mezhep imamlarından gelen fikhî hükümlere bağlı kalınmadan, soyut kelâmî ve aklî argüman/istidlal ışığında, delillerin ve kanıtların desteklediği usûl prensipleri açık bir biçimde sunulur. Bu prensipler etrafındaki nazarî ihtimaller ve itirazlar, önermeleri kelâm ilminin ilmî birikiminden türetilen aklî istidlal yöntemiyle ele alınarak yanıtlanır, delillere uymayan ihtimaller reddedilir, maddesini ve nonucunu soyut kelâmî nazarın oluşturduğu usul kuralı ortaya konulur. Bu kuralın fûrûa değil, aklî ve kelâmî istidlal ışığında takip edilen itikadî doktrine ve usul perspektifli gramatik kurallara uyduğuna dikkat edilir. Buna göre bu metodu benimseyen usulcüler, fıkıh usulünü, hüküm çıkarımını kontrol eden ve fikhin dayandığı esasları inceleyen müstakil bir ilim olarak görmektedir. Cüveynî, "Bu örnekleri, usulü somutlaştırmak ve alıştırma yapmak amacıyla veriyoruz. Asıl olan usulcünün, fikhî mezhepleri dikkate almaması ve zannî şer‘î konularda belirli bir mezhebe bağlı kalmamasıdır." demekle³⁵⁴ bu metodu özetlemiştir. Bu motodu Şâfiîler, Mâlikîler, Hanbelîler, Mu‘tezile, İmâmiyye, Zeydiyye ve İbâdiyye³⁵⁵ takip etmişlerdir.

Bunlar, söz konusu temel farklarla temayüz etmiş bilinen iki usul telif yöntemidir. Fakat olgunlaşma döneminde kanaatimizce usul telifinde takip edilen bir diğer yöntem daha vardır. O da *cedel* yöntemidir. Buna dil felsefesi (kısmi olarak analitik felsefe) de denilebilir. Özellikle Ebû Abdullah es-Saymerî (ö. 436/1045), *Kitâbü Mesâ‘ili’l-ḫilâf fî usûli’l-fıkh* adlı eserinde (usulün bütün temel konularını ele almamaktadır),³⁵⁶ belirgin bir şekilde bu yöntemi takip etmiştir. Daha sonra Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), bu yöntemi Aristo Mantığına ve kelâmî istidlal yöntemine alternatif olarak kullanmış, kavramsal ve yargısal bilgileri, usulî kavramların nasıl anlam kazandığını ve çeşitli anlam anlayışlarını bu yöntemle ortaya çıkarıp temellendirmeye çalışmıştır. Şîrâzî ile birlikte bu yöntemi, kendisine öğrencilik yapan

³⁵³ Hazane, *Tatavvurü’l-fikri’l-usûlî*, s. 49, 134, 159.

³⁵⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, c. II, 472; Bkz. Şürefî, “Tecdidu usûli’l-fıkh”, s. 341-343.

³⁵⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 475; Hudarî, *Usûlü’l-fıkh*, s. 8; Ebû Süleyman, *el-Fikru’l-usûlî*, s. 446 vd.

³⁵⁶ Başoğlu, Tuncay, “Saymerî, Hüseyin b. Ali”, *DİA, TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, c. XXXVI, 216.

Ebu'l-Velîd el-Bacî *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl* ve Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî (ö. 510/1116) de *et-Temhîd fî usûli'l-fikh* adlı eserlerinde takip etmişlerdir. Nitekim bu eserler, sistematîği, içerik düzenlemeleri ve ifade tarzları (*üslûp*) açısından Şîrâzî'nin eserlerinden etkilendikleri açık bir biçimde görülmektedir. Belirli bir metodoloji çerçevesinde yapılan cedel yöntemi çalışmalarında fıkıh usulü, kelâm ve mantık problemlerinden tecrit edilmiş, teorik temellendirme için mukaddimeler genelde daha çok Arap dili esas alınarak seçilmiş ve mantıksal bir tarzla formüle edilerek diyalektik bir üslûpla işlenmiştir. Bu anlamda Saymerî, Hanefî usulcülerin kendi aralarında ihtilafa düştükleri konuları inceleyip tahkik ve tashih etmiştir. Şîrâzî, usul ve cedel eserlerinde Şâfiî usulünü, Bacî, anılan eseri ile *Tertîbu'l-hicâc* isimli cedel eserinde Mâlikî usulünü, Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî (ö. 510/1116) de, Hanbelî usul doktrinini tashih, tercih ve tahkik etmeye çalışmışlardır.

V. yüzyılda yaşanan gelişmeler, fıkıh usulünde derin bir ilerlemeye işaret etmektedir. Bu sebeple İbn Âşûr'un, "Usul ilmi ikinci asırda kuruldu ve üçüncü ile dördüncü asırlarda genişledi. Daha sonraki dönemlerde usul ilmi yazarları mevcut bilgiyi tekrar edip yeni bir şeyler eklemediklerinden veya doğru bir tenkit ya da desteklemek için de olsa usulü derinlemesine incelemediğinden o kadarıyla kaldı."³⁵⁷ şeklindeki iddiası fazla sağlıklı görülmemektedir.

f) Durgunluk dönemi; Olgunlaşma döneminden sonra VII. (XIII.) yüzyılda durgunluk dönemi başlamıştır. Bu yüzyıldan itibaren, telif edilen eserler, genellikle önceki eserlerin çerçevesini korumuş, *özetlemeler*, *nazm*, *şerh* ve *hâşiye* çalışmaları ağırlık kazanmıştır. Şerh ve hâşiye çalışmalarında, muhtasar eserlerin ibareleri çözülmüş ve kapalı ifadeleri açıklanmıştır. Mutlak ictihad kapısı tamamen kapandığı için bu eserlerde özgün düşüncelerin üretilmediği, seçim-tercihlerde bulunulmadığı ve sonuç olarak fıkıh usulünün eskiden kalma bir yapıya dönüştüğü iddia edilmektedir.³⁵⁸ Ancak gerçek şu ki, bu dönem, genellikle durgunluk ve taklit dönemi olarak adlandırılrsa da, telif edilen eserlerin çoğunda daha önce telif edilmiş konular yeniden ele alınmış, tercihler yapılmış ve usul ilmine önemli katkılar sunulmuştur. Özet çalışmalarda, mevcut görüşlerle çelişen veya onlara meydan

³⁵⁷ İbn Âşûr, Eleyse's-subhu bi karîb, s. 150. Abdullah Dırâz, aynı bağlamda şunları söylemektedir: "Usul ilmi, ilk oluştuğu dönemden itibaren beşinci asır boyunca dil kurallarıyla ilgili konularda odaklanmış ve bu sınırlar içinde gelişim göstermiştir. Sonrasında yazılan eserler, genellikle bu konuları özetlemek, şerh etmek ve çeşitli şekillerde sunmak etrafında dolaşmıştır." Bkz. Şâtîbî, el-Muvâfakât (tahkik edenin mukaddimesi), c. I, 5.

³⁵⁸ Hudaî, Usûlü'l-fikh, s. 12. Ayrıca bkz. İbn Âşûr, Eleyse's-subhu bi karîb, s. 142, 143, 145.

okuyan pek çok farklı bakış açısı benimsenmiştir.³⁵⁹ Bu dönemde telif edilen hem fıkıh hem de usul eserlerinin muhtevası dikkatlice incelendiğinde tercih ifadesinin bolca onlarda yer aldığı görülecektir. Bu dönemde çok kapsamlı erler de telif edilmiştir.³⁶⁰ Özellikle Zerkeşî, Şâtıbî ve Şevkânî gibi isimler, bu dönemdeki durgunluğa son verip usul ilmini tekrar işlevsel hâle getirmek amacıyla eserlerini kaleme almışlardır. Örneğin, Zerkeşî, bu dönemde telif edilen özet ve diğer çalışmaları birçok açıdan tenkit etmiştir.³⁶¹ Zerkeşî, usul ilminin temel işlevini yerine getirmek amacıyla eserinin içeriğini oldukça genişletmiş ve binlerce yeni meseleyi usule dâhil ettiğini ifade etmiştir.³⁶² Şevkânî de-daha sonra ayrıntılarına yer verileceği üzere-buna benzer tenkitlerde bulunmuştur.

Şâtıbî, eserinde farklı bir yöntem benimsemiştir. Bu metoda *Makāsîd* yöntemi denilmektedir. Bu metodla usul ilminin içeriği ile ele alınmış üslûbunda, sistematik bir dönüşüm yaşanmıştır.³⁶³ Üzerinde durulan dönem, genellikle bir durgunluk devri olarak adlandırılrsa da, bu süreçte usul ilminin genişlemesine önemli katkılar yapılmış ve özellikle Şâtıbî'nin eseriyle usul ilmi en üst seviyede yenilenmiştir. Dolayısıyla, neredeyse modern döneme kadar her çağda, usul ilmini tecdid düşüncesi, sürekli bir biçimde yerini korumuştur, denebilir.

Durgunluk döneminde, mütekellimîn ve fukaha yöntemlerini birleştiren ve *memzûc*/karma olarak nitelenen *müteahhirîn yöntemi* ortaya çıkmıştır. Bu yöntemi Muzaferuddin el-Bağdâdî, *Bedî'u'n-nizâm el-câmi' bene'l-Bezdevî ve'l-ihkâm* adlı eserinde Pezevî'nin *Usul*'ü ile Âmidî'nin *el-İhkâm*'ından istifade ederek tesis etmiştir. Eldeki ilk eserden cüz'î-fer'î örnekleri, ikinci eserden ise küllî-usulî prensipleri alarak bunları birleştirmiş ve yeni bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu yöntemle usul kaideleri temellendirilmiş ve fıkıhla bağlantıları kurulmuştur.³⁶⁴

Farklı mezheplerden usulcüler, yöntemlerin birleştirilmesini temsil eden memcûc metodunu takip etmiş ve buna uygun eserler kaleme almışlardır. Ayrıca, özet çalışmalar da genellikle bu yöntemle gerçekleştirilmiştir. Bu yöntemle yazılan en

³⁵⁹ Şürefî, "Tecdidu usûli'l-fıkıh", s. 343, 344.

³⁶⁰ Râzî'nin *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*, İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) *Ravdetu'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır*, Âmidî'nin *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Zekeşî'nin *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkıh*, Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât*, Safiyyüddîn el-Hindî'nin (ö. 715/1315) *Nihâyetü'l-vusûl fî dirâyeti'l-usûl*, Abdülazîz el-Buhârî'nin (ö. 730/1330) *Keşfu'l-esrâr Şerhu Usûli'l-Bezdevî ve Şevkânî'nin İrşâdu'l-fuhûl* gibi eserler, bu dönemin önemli çalışmalarından bazılarıdır.

³⁶¹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, c. I, 5, 6.

³⁶² Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, c. I, 6.

³⁶³ Hin, *Dirâsetün târihiyye*, 189-221.

³⁶⁴ Sa'âtî, *Nihâyetü'l-vusûl*, c. I, 4; Hazane, *Tatavvuru'l-fikri'l-usûlî*, s. 156.

bilinen diğer önemli eserler, Sadruşşaria'nın *et-Tevdih*, Kemâl İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr* ve İbnü's-Sübki'nin *Cem'u'l-cevâmi'* adlı eserleridir.³⁶⁵

Menzûc yöntemin geliştirilmesinin iki temel sebebinden bahsedilmektedir. Birincisi, fukaha usulünü kelâm ve aklî istidlal yöntemiyle temellendirip, sağlamlığını ortaya koymak ve kelâmcıların usulüne karşı koyma potansiyeline sahip olduğunu göstermektir. İkincisi ise iki usulün konularını karşılaştırmaktır. Zira kelâmcıların usulü ile fıkıhçıların usulü arasında farklı bir konu sistemi bulunduğu bulunmaktadır. Memzûc yöntemle yazılan bazı eserlerde, kelimcilerin, örneğin, şer'î hüküm konusunda, *hâkim*, *mahkûm fih* (mükellefin fiili) ve *mahkûm aleyh* (mükellef) gibi konuları ele aldığı, fukaha literatüründe ise böyle bir sistemin bulunmadığı, bilakis bu literatürde şer'î hüküm, beş teklifi hükme taksin edilip emir konusunda incelendiği belirtilmektedir. Yine kelâmcıların, *mahkûm fih* (hüküm) konusunda, *muhâl/imkânsız* ile teklif ve gayr-i müslimlerin İslâm hukukunun fûrûuyla mükkef olması gibi konuları ele aldığı, fıkıhçıların ise, bu konuları yine emir bahsinde açıkladığı aktarılmaktadır. Bu mükayese çerçevesinde, *maslahat-ı mürsele*, *mürsel münâsib*, *mühil* gibi illeti tespit etme yolları ile kıyasın konularını bölümlere ayırma konusunda, iki usul arasında bir ilişkinin bulunduğu beyan edilmektedir.³⁶⁶ Menzûc yöntemine göre eserlerini telif eden fıkıhçı usulcüler, kelâmcıların usulünde bulunan bazı konuları, fukaha usulünün bir konusu olarak incelemişlerdir. *Aklî* ve *hissî* muhassisler ile Hanefîlerin muhassis olarak görmediği *amelî örf* gibi konular, bu konulardan bazılarıdır.³⁶⁷ *Sebr-taksîm*, *tahrîcü'l-menât*, *tenkîhü'l-menât* ve *tahkîkü'l-menât* gibi yöntemler de aynı literatüre dâhil edilmiştir.³⁶⁸ Görüldüğü üzere memzûc yöntemle telif edilen eserler, bir yandan bir eklektik çalışması olup, fukaha ve mürekellimîn usulünden tevarüs eden meseleleri aktarmakla iktifa ederek,³⁶⁹ bu iki yöntemin istikrar bulmuş usul meselelerinde değişim ve dönüşüm meydana getirmezken, diğer yandan karşılaştırmalı bir yöntemi de deyimler. Ancak bu eserler, incelikler taşıyan bir dil ve öz ifadeler kullanıp usul konularının anlaşılmasını zorlaştırmak, usul ilmini cedel ve lafzî tartışmaların alanı haline getirmekle eleştirilmektedir.³⁷⁰

³⁶⁵ Hallâf, 'İlmü usûli'l-fikh, s. 18, 19.

³⁶⁶ Hazane, Tatavvuru'l-fikri'l-usûlî, s. 157, 158.

³⁶⁷ Hazane, Tatavvuru'l-fikri'l-usûlî, s. 157, 158.

³⁶⁸ Sadruşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd, et-Tankîh, (et-Tevdih içinde), Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1957, c. II, 153; İbnü'l-Hümâm, et-Tahrîr, III, 192, 193, 195.

³⁶⁹ Rabîâ, Abdülazîz b. Abdîrahmân, İlmü usûli'l-fikh: hakikatüh ve mekânâtüh ve târihuh ve mâddetüh, (1.baskı), Şebketü'l-Âlûke, 1996, s. 215, 216.

³⁷⁰ Desûkî, Muhammed, Nazratü'n-nakdiyye fi'd-dirâsâti'l-usûliyye en-nakdiyye, (1.baskı), Dâru'l-medâri'l-İslâmî, Beyrut 2004, s. 34.

g) Modern tecdid girişimleri; Modern dönemle birlikte fıkıh usulünü yenileme meselesi daha fazla tartışılmıştır. Bu tartışmaların niteliğine göre farklı eğilimler ortaya çıkmıştır. Bazı eğilimler, disiplin içinde kalarak yeniliği İslâm'ın temel kaynakları ve hukuk geleneği içinde bulmaya çalışırken, diğerleri bu kaynakları yetersiz görmekte ve usul dışı arayışlarla yenilik yapmaya çalışmaktadır. Bu tenkitlerin bir kısmı sadece teorik düzeyde kalmış, somut bir yenileme örneği ortaya koymazken, bazıları somut deneyimlerle eserler yazarak yeni bir yaklaşım getirmiştir. Üslûp bakımından modern dönemde yazılan usul eserleri, usul ilmini anlaşılabilir bir biçimde ele almış, öğrenci ve araştırmacıların bu ilmi daha kolay anlamasına katkı yapmıştır. Bununla birlikte bu eserler, klasik eserlerin yerine geçmemiş, araştırmacıları ve uzmanları onlara başvurmaktan zengin kılmamıştır.³⁷¹

2.2.2. Mu'tezile usulündeki gelişmeler

Mu'tezile, aslında fikhî değil, kelâmî bir fırkadır. Mu'tezilî bilginler, fıkıhta ağırlıklı olarak Zeydî, Hanefî ve Şâfiî mezheplerini takip etmişlerdir.³⁷² Hanefî mezhebini takip edenlerin çoğu-daha önce aktarıldığı üzere-, usulün kelâmî ve aklî sonuçlara değil, fûrûa mütabık kalmasına dikkat eden fukaha yöntemine göre usul eserlerini yazdıkları için, Pezdevî'nin de vurguladığı üzere kelâmî düşüncelerini bu usule yansıtamadıklarından, Hanefî usulü kelâm ve i'tizal düşüncesinden fazla etkilenmemiştir.³⁷³

IV. (X.) yüzyıla kadar istikrar bulmuş bir Mu'tezilî usul düşüncesinden bahsetmek zordur. Bu asırda Hanefî-Mu'tezilî Muhammed b. Abdullah el- Berdaî (ö. 351) *el-Câmi' fi'l-usûl* adlı eserini yazmıştır. Mütakellimîn yöntemini takip eden Mu'tezile bilginlerden İbnü'l-İhşîd adıyla bilinen Ebû Bekr b. Ali (ö. 326) *el-Ma'ûne fi usuli'l-fikh* adlı eserini telif etmiş, ancak tamamlayamamıştır.³⁷⁴ Şâfiî-Mu'tezilî Ebü'l-Hüseyn et-Tevâbikî (369) de *Kitabün fi usûli'l-fikh* isimli eserlerini yazmıştır.³⁷⁵ V. (XI.) yüzyıla kadar Mu'tezilî usulcülerin, farklı mezheplerin usul anlayışını da yansıtan bu eserler gibi organik bir bütünlüğe sahip az sayıdaki kitap dışında usul telifatı yoktur. Onlar, bu tarihe kadar daha çok itikadî yönü ağır basan

³⁷¹ Şürefî, "Tecdidu usûli'l-fikh", s. 362.

³⁷² Ebu'l-Kasım el-Belhî, Kadı Abdücebbâr, el-Hâkim el-Cüşemî, Fadlû'l-i 'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile, s. 365 vd.

³⁷³ Pezdevî, Usûlü'l-Bezdevî (Keşfü'l-esrâr içinde), I, 10. Pezdevî'nin mezkûr iddiasına rağmen az-çok bir etkilenme söz konusudur. Bazı ayrıntıları görmek bkz. Karakuş, Bahaddin, "Hicri II-VI Asırlarda Mu'tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Usûlüne Etkisi" (yayınlanmamış doktora tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2023, s. 46 vd.

³⁷⁴ İbn Nedîm, el-Fihrist, (2.baskı), (thk. İbrahim Ramzan), Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1997, s. 210, 291.

³⁷⁵ Seyyid, Fazlû'l-i'tizal, s. 338; Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-usûlî*, s. 116.

icmâ, kıyas, âmm-has, ictihad gibi belirli usul konularında mesele odaklı usul tartışmaları yapmış ve polemik eserler kaleme almışlardır. Bu eserlerde usul ilminin literatüründe zaten bulunan bazı konular, Mu‘tezile’nin kelâmî görüşlerine uygun bir şekilde tercih edilip temellendirilmiştir. Düzensiz bir yapı arz eden bu meseleler, “usulî tercihler” olarak Mu‘tezilî bilginlerden aktarılmıştır.³⁷⁶ Mu‘tezilî bilginler, bu konuları muhtemelen daha çok anılan polemik eserleri ile kelâm kitaplarında tartışmış ve tartışmaların merkezinde kelâmî perspektiflerin olduğu açıktır. Nitekim farklı usulî tercihlerde bulunmalarını etkileyen temel etkenler, beş inanç esaslarıdır (usûl-ü hamse).³⁷⁷ Mu‘tezilî kelâmcılar, bu tercihlerinin çoğunda, diğer doktrinlere müntesip usulcülerin usulî tercihleriyle genellikle mutabık kalmışlardır. Bu nedenle onların bu tercihlerini, diğer usulcû bilginlerin, mezheplerinin hâkim düşüncelerinden farklı olarak tercih ettiği görüşler gibi değerlendirmek gerekir.

Mu‘tezile’nin usul doktrini, bir bütün olarak, Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) Ebû Tâlib en-Nâtıkbilhak Yahyâ b. el-Hüseyn Hârûn el-Hasanî (ö. 424/1033, *el-Muczî fî usûli’l-fıkh* adlı eserin sahibi) ve Ebu’l-Huseyn el-Basrî tarafından V. yüzyılda ortaya konulmuştur. Ebû Tâlib en-Nâtıkbilhak Zeyedî, diğer ikisi ise Şâfiîdir.³⁷⁸ Bu bilginlerin geliştirdiği usul doktrini, genel hatları, sistematik düzeni ve konu hiyerarşisi açısından Sünnî usul ile büyük benzerlik gösterir. Fakat tercihler ve usulî ictihadlar, Mu‘tezile’nin inanç sistemine uygun olarak işlenmiş ve temellendirilmiştir.³⁷⁹

2.2.3. Şîî usulündeki gelişmeler

Şîî usulünü değerlendirirken, çalışmamızın hacmini de dikkate alarak Şîa’nın en büyük fırkası olan İmamiyye usulünü dikkate alacağız ve Şîa dediğimizde bu fırkayı kast edeceğiz. Şîa usulü tam anlamıyla gelişimini ancak modern dönemde tamamlayabilmiş ve usul kavramları bu dönemde epistemik ve kapsam bakımından daha genişlemiştir. Bu sebeple biz, burada bu usulün ortaya çıkışını ve gelişimini ana hatlarıyla vermeye çalışacağız, daha fazla ayrıntıları modern dönemde yapılan yenilikler bağlamında aktaracağız.

³⁷⁶ Derdûr, *İlmu usûli’l-fıkh*, s. 260-269. Ayrıca bkz. Karakuş, “Hicri II-VI Asırlarda Mu‘tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Usûlüne Etkisi”, s. 32-40.

³⁷⁷ Duveyhî, Ali b. Sa’d b. Salih, *Ârâ’ü’l-Mu‘tezile el-usûliyye dirâseten ve takvîmen*, Mektebetü’r-rüşd, (1.baskı), Su’ûd 1995, s. 136-143.

³⁷⁸ Seyyid, *Fazlû’l-i’tizal*, s. 373, 386, 387; Bâbânî, İsmail Bâşâ, *Hediyetü’l-‘ârifin esmâ’ü’l-mü’ellifin ve âsârü’l-müellifin*, Vekâletü’l-me‘ârif, İstanbul 1955, I, 498; Derdûr, *İlmu’l-usûli’l-fıkh*, s. 295, 296.

³⁷⁹ Ebû Süleyman, *el-Fikru’l-usûlî*, s. 191 vd.

a) Oluşumu; IV. yüzyıl; Şîa, dördüncü yüzyılın son çeyreğinde kendi usul anlayışını kurmaya başlamıştır.³⁸⁰ Beşinci asırda ortaya çıkan *Usûliyye* akımının çalışmalarıyla da tam anlamıyla teşekkül etmeye başlamıştır. Sonraki dönemlerde ise hem gelişme hem de kriz dönemini yaşamış ve ancak XII. (XVIII.) yüzyılda gerçek anlamda gelişmeye başlamıştır. Zira üçüncü asra kadar, zâhir olan masum imamlardan doğrudan haberler alındığı için onların görüşleriyle iktifa edilmiştir. Bu asırda on ikinci imam gaybete girince (260/874) fıkıh usulünü reddeden *Ahbâriyye* akımı, dördüncü asrın sonlarına kadar Şîî ilim çevrelerinde yegâne hâkimiyetini sürdürmüştür. Bu akım, Şîî imamlardan gelen ve kendilerine göre kat'iyetinde şüphe bulunmayan rivâyetleri yegâne kaynak olarak kabul etmiştir. Bu rivâyetlerin açılımları ışığında Kitap'ın zahirini esas almış ve ahkâm/fıkıh alanında ictihad-akıl ile usulün kullanılmasına karşı çıkmıştır.³⁸¹ Ahbâriyye'nin ictihad ve akıl deliline karşı çıkması, fıkıhın dayandığı delilin kati olması gerektiğini savunması, zan ve şekle amel etmeyi reddetmesinden kaynaklanmaktadır. Ahbâriyye akımına göre yegâne kati deliller, dört temel kaynak olan *el-Kâfi*, *et-Tehzîb*, *el-İstibsâr* ve *Men lâ yahduruhu'l-fakîh* eserlerinde yer alan ve imamlardan yapılan rivâyetlerdir.³⁸² Böylece imamların görüşleri de nass olarak kabul edilmiş ve nassın çerçevesi oldukça genişletilmiştir. Bu da kıyas ve istihsan gibi usul yöntemlerine ihtiyaç duymayı geciktirmiştir. Makâsıd doktrininin Şîî usul literatürne daha geç girmesinin nedeni de budur.³⁸³ Ancak on ikinci imamın 260/874'de gaybetinden sonra ondan doğrudan bilgi almak mümkün olmayınca yeni hadiselerle hüküm belirlemek için anılan kaynaklar yeterli gelmemiş ve başka kaynaklara ihtiyaç duyulmuştur. Bunun üzerine İbnü'l-Cüneyd (ö. 381/990), IV. (X.) asrın sonlarına doğru mezkûr dört kaynağın yetersizliğini sorgulamaya başlamıştır. Bu sorgulamalardan sonra İbnü'l-Cüneyd, Kitap ve imamlardan gelen rivâyetlerle birlikte ictihadı da esas almış ve Ehl-i sünnet ile Mu'tezile usulünden de yararlanarak Şîa usulünü telif etmeye başlamıştır.³⁸⁴

³⁸⁰ Bazı Şîîler bunu kabul etmemekte ve ilk usul eserini İmam Bâkır'ın telif ettiğini iddia etmektedir. Ayrıntılar için bkz. Kâînî, Ali el-Fâdıl, İlmu usûlî'l-fikh târîhen ve tatavvuren, Mektebu'l-i'lâmi'l-İslâmî, y.y., 1405, s. 43, 44.

³⁸¹ Bihbehânî, Muhammed Bâkır, er-Resâ'ilü'l-usûliyye, (1.baskı) Müessesetü'l-'Allâme el-Müceddid el-Vâhid el-Behbehânî, y.y., t.y., s. 18-22; Sadr, Muhammed Bâkır, el-Me'âlimü'l-cedîde li'l-usûl, Merkezü'l-bahs ve'd-dirâseti't-tahassusiyye li'ş-Şehid es-Sadr, 1421, s. 102-110.

³⁸² Bihbehânî, er-Resâ'ilü'l-usûliyye (tahkik edenin ön sözü), s. 17, 18; Sadr, el-Me'âlim, s. 102; Kâînî, İlmu usûlî'l-fikh, s. 52 vd.

³⁸³ Mûsevî, Kirâ'e nakdiyye, s. 42.

³⁸⁴ Alevî, Muhammed Bâkır, Vesîletü'l-vesâil fî şerhi'r-resâil fî 'ilmi'l-usûl, taş baskı, s. 7.

b) Gelişme ve donukluk; V-VII. yüzyıllar; İbnü'l-Cüneyd'den sonra Şîî usul, V. (XI.) ile XII. (XVIII.) asırlarda gelişim ve donukluğu bir arada yaşamıştır. Şöyle ki, İbnü'l-Cüneyd'den sonra V. (XI.) yüzyılda Ahbâriyye'ye alternatif olarak *Usûliyye* diye anılan bir akım ortaya çıkmıştır. Bu akımın ilk temsilcisi Şeyh el-Müfid (ö. 413/1022) olup Şîa usulünü gerçek anlamda tesis etmiştir. Ancak usul görüşleri doğrudan değil, öğrencisi Seyyid el-Mürtezâ (ö. 436/1044) kanalıyla günümüze ulaşmıştır. Mürtezâ'nın *ez-Zerîa ilâ usûli's-şeria* adlı eseri, Şîa usulünü birbütün olarak ele alan ilk eserdir. Ondan sonra Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî'nin (ö. 460/1068), Gazzâlî'nin el-Mustasfâ kitabının ayarında sayılan ve usulünün temellerini atan '*Uddetü'l-usûl*' adlı eserini yazmıştır. Bu girişimleriyle Şîa usulü daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır.³⁸⁵ Şîî usulünün gelişimi bu iki kitapla sınırlı kalmış ve VIII. (XIV.) yüzyılda *Mebâdiü'l-usûl ilâ ilmi'l-usûl* başta olmak üzere usulde çok önemli eserler yazan Hullî'nin (İbnü'l-Mutahhar, ö. 726/1325) dönemine kadar bir gelişme göstermemiştir. Hullî, eserlerinde Mu'tezile düşüncelerine eğilim göstermiş ve kelâmî konular dâhil bilinen usul konularının tümünü eserlerinde incelemiştir.³⁸⁶

Usûliyye akımı, Kur'an ve sünnet (imamların rivâyetleri) gibi icmâ (Şîa anlayışına göre) ve akıl delilini de bilgi kaynağı olarak kabul etmiştir.³⁸⁷ Akıl delili, akıl yürüten kişinin iyice araştırdıktan sonra ilahî hükme daha yakın olduğunu vicdanen hissettiği delillerden birini diğerine tercih etmesi demektir. Bu incelemeyle ulaşılan zanni bilgi, ulaşılamayan kesin bilginin yerini alır.³⁸⁸ Akıl delili; kıyas, istihsan ve maslahat-ı mürseleyi kapsamamaktadır. İlk dönemlerde değeri reddedilen bu kaynaklar, Usûliye'nin çalışmalarıyla kabul edilmeye başlanmıştır.³⁸⁹

Beşinci asırda Şîî kaynak anlayışında yaşanmaya başlayan bu gelişmelere rağmen *Ahbâriyye* akımı, XIII. (XIV.) yüzyıla kadar Şîa ilim çevresinde az-çok hâkimiyetini sürdürmeye devam etmiştir. Ancak Hullî'den sonra icmâ ve akıl delillerini reddetmek, Kur'an ve Sünnet'le yetinen, Kur'an'ın tefsirini imamların görüşleriyle sınırlandıran Ahbâriyye, Muhammed Emin b. Muhammed Şerif el-Esterbâdî'nin (ö. 1033/1719) *el-Fevâidü'l-Medniyye* adlı çalışması başta olmak üzere

³⁸⁵ Bihbehânî, er-Resâ'ilü'l-usûliyye, s. 17, 18; Sadr, el-Me'âlim, 1421, s. 102.

³⁸⁶ Kolektif, et-Tecdîdül-usûlî, s. 43, 44.

³⁸⁷ Alevî, Vesîletü'l-vesâil, s. 7.

³⁸⁸ Ensarî, Ferâidü'l-usûl, c. I, 185.

³⁸⁹ Zehebî, Muhammed Hüseyin, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Mektebetü Vehbe, Kahire, t.y., c. II, 21.

eserleriyle tekrar usule karşı otoritesini tahkim etmiş ve Şîî usulün olgunlaşmasını engellemiştir.³⁹⁰

c) Olgunlaşma; XII (XVIII.) ve XIII. (XIX.) yüzyıllar; Mezkûr gelişmelerle birlikte dongunluğa da tanıklık eden Şîî usulü, diğer usullerin henüz kriz dönemini yaşadığı hicrî on iki asrın ortalarında daha gelişmeye ve olgunlaşmaya başlamıştır. Nitekim bu asırda Şeyh el-Vahîd el-Bihbehânî (Muhammed Bâkır el-Asfâhânî ö. 1205/1791), Ahbâriyye akımıyla fikrî bir mücadeleye girmiş ve dayandığı kaynakları ilk defa nesnel bir şekilde eleştirmeye başlamıştır.³⁹¹ Telif ettiği *er-Resâi'l'er-Resâ'lü'l-usûliyye* adlı usul kitabında, anılan dört kaynağın yazarlarına nispetinin sağlıklı olmadığı gibi, onlardaki birçok rivâyetin sübutunun da kati olmadığını belgeleriyle göstermiştir.³⁹² Bu eseriyle birlikte telif ettiği *Risâletü'l-ictihad ve'l-ahbâr* eseriyle Şîa usulü içinde ictihad ve zannın meşru bir şekilde uygulanabileceğini ıspatlayan Bihbehânî, bu akımla girdiği fikrî mücadeleden zaferle ayrılmıştır. Onun bu eserleri ile ardından telif edilen diğer usul eserleri, Şîa usulünü yeniden yapılandırarak ona yeni bir yön kazandırmıştır. Daha önce Sünnî ve Mu'tezile usulüyle etkileşim halinde olan Şîa usulü, özellikle Bihbâhânî'den sonra yeni bir evreye girmiş ve olgunlaşma sürecinde önemli bir ivme kaydetmiştir. Şîî usul, XIII. (XIX.) yüzyılda Mürtazâ el-Ensârî (ö. 1281/1864) ile zirveye ulaşmış ve düşünceleri XIV. (XX.) yüzyılın ilk yarısına kadar etkisini sürdürmüştür.³⁹³ Yeri geldiğinde modern dönemdeki usul ilminde gerçekleşen gelişmelerin yanı sıra, Şîî usulünü güncelleme odaklı yapılan çalışmalar da ele alınacaktır. Klasik dönemde Şîa usul anlayışının temellerini atan usul eserlerinin istatistiksel verileri bazı araştırmalarla sunulmuştur.³⁹⁴

Şîî usulü ile diğer usul anlayışlarını karşılaştırmak gerektiğinde, Şîa usulünün tarih boyunca Mu'tezilî ve Sünnî usulündeki kavramlar ve düşüncelerle etkileşim içinde kaldığı ve fukahânın metodu ile Mu'tezilî kelâm metoduyla geliştirildiği söylenebilir.³⁹⁵ Şîî usul ile diğer usul anlayışlarını karşılaştıran Muhammed el-Hüseyn Âl, İmamiyye usulünün şu hususlarda diğer usullerden ayrıldığını söylemektedir: a)

³⁹⁰ Kolektif, et-Tecdidü'l-usûlî, s. 44.

³⁹¹ Bihbehânî, er-Resâ'lü'l-usûliyye, s. 18-22.

³⁹² Bihbehânî, er-Resâ'lü'l-usûliyye, s. 188; s. 102.

³⁹³ Sadr, el-Me'âlim, s. 111, 112.

³⁹⁴ Ayrıntılar için bkz. K. Cüneyd Asım, İ.K. Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", DİA. TDV İslâm Ansiklopedisi'nin, İstanbul 2012, c. XXXXII, 206.

³⁹⁵ Ebû Zehre, Usûlû'l-fıkıh, s. 24.

Kıyasla amel etmez ve onu geçersiz bir yöntem olarak görür.³⁹⁶ b) Sadece Ehl-i beyt yoluyla rivâyet edilen sünneti kabul eder, başka senetlerle gelen rivâyetlere değer biçmez. c) İctihad kapısı onlarda hep açıktır ve hiçbir zaman kapanmaz. Bu düşünceler dışında diğer usul konularında Müslüman çoğunlukla aynı görüşleri paylaşmaktadır.³⁹⁷

Bizim görebildiğimiz kadarıyla Şîî usul, içerik bakımından diğer usul anlayışlarına mutabık kalsa da, sonraki dönemlerde daha fazla netleşmeye başlayan *usûl-i ameliye* ismi verilen yöntemler açısından onlardan ayrılmaktadır. Yeri geldiğinde bu farkın ayrıntılarına yer verilecektir.

Tecdid düşüncesinin gâî aşamaya evrilmesi; Fıkıh usulünün iki temel bileşeninden bahsedilmektedir. Bunlardan birincisi, dil kurallarıdır. İkincisi ise şer'î hükümlerin ihtiva ettiği gayeler ile gerçekleştirmek istediği maslahatlar veya ortadan kaldırmaya çalıştığı mefsedetlerdir.³⁹⁸ Fıkıh usulünün klasik yapısına erişme sürecindeki tecdid düşüncesinin gelişimini ve aşamalarını açıklarken, beşinci yüzyılda tecdid düşüncesinin gâî doktrine evrildiğini ve bu tarihten itibaren gâî doktrinin fıkıh usulünün gelişiminde ve farklı bir içeriğinin oluşumunda önemli bir rol oynadığını belirtmemiz gerekmektedir. Gâî doktrin, literatüre bu dönemde girmişse de, ilk dönemlerden itibaren nasları açıklamak ve hükümleri elde etmek için dikkate alınmıştır.³⁹⁹ Bu itibarla gâî doktrin, teorik anlamda ele alınmadan önce pratikte dikkate alınmıştır. Bu bağlamda, İmam Şâfi, küllî ve cüz'î gaye va maslahatların

³⁹⁶ Şîa usulcülerin illeti nas ile sabit olan kıyasla amel ettikleri ve bunu sünnetin kapsamında değerlendirdikleri görülmektedir. Bkz. Kâinî, İlmu usûlî'l-fikh, s. 64.

³⁹⁷ Âl, Muhammed el-Hüseyn, Aslû's-Şîa ve usûlühâ, (thk. Alâ' Âl Cafer), Müessesetü'l-İmam Ali, y.y., t.y., s. 288-290. Ancak Şîa usulî anlamdaki genel icmâ da kabul etmemektedir. Hin, Dirâsetün târihiyye, s. 97. İki usulü karşılaştıran Ahmed Emin ise, Şîa'nın fıkıh ve usulünde Ehl-i sünnet'en üç hususta ayrıldığını söylemektedir: (i) Şîa, temel öğreti ve itikadına aykırı olan Sünnîlere ait usul ve fûrûu tamamen reddetmekte, itikadına uyan usul ve fûrûu onun yerine ikame etmektedir. (ii) Şîî bilginler, imamlar ve Şîî râvîlerin dışında başka hadis ve görüşleri kabul etmediğinden, Şîa tefsir anlayışıyla Kitap, Şîa rivâyetlerine dayanan sünnetle vakıalara hüküm belirlemeye mecbur kalmış ve bu sebeple başkalarından gelen rivâyetleri tümüyle reddetmiştir. Bu anlayış, bir yandan hukuklarını daraltırken, diğer taraftan Sünnîlere aykırı düşünceler geliştirmeyi beraberinde getirmiştir. (iii) Genel anlamdaki icmâ, hukukun bir kaynağı olarak kabul etmemektedir. Çünkü icmâ, [Hz. Ali dışındaki halifelerin hilafeti başta olmak üzere] onları başka görüşleri kabul etmeye zorlamaktadır. Kıyası da reddetmektedir. Zira kıyas re'ydir, din ise re'yden alınmaz, bilakis Kitap, Sünnet ve masum imamdan alınır. İmamların masumiyetini savunması Şîa'yı, imamların görüşlerini, muhalefet kabul etmeyen naslar gibi telakki etmeye zorlamıştır. Bkz. Ahmed Emîn, Duha'l-İslâm, s. 254, 255.

³⁹⁸ Şâtıbî, el-Muvâfakât (tahkik edenin mukaddimesi), I, 5; İbn Âşûr, Makâsidü's-şer'i'ati'l-İslâmiyye, s. 122, 123.

³⁹⁹ Şelebî, Muhammed Mustafâ, Ta'lîlû'l-ahkâm, Dâru'n-nahdeti'l-arabiye, Beyrut, b.y., t.y., s. 35 vd. Ayrıca bkz. Gazzâlî, el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl, (thk. Muhammed Hasan Hîto), (3.baskı), Dâru'l-fikri'l-mu'asır, Beyrut 1998, s. 453

farklı yönlerini incelemiştir.⁴⁰⁰ IV. (X) yüzyılda da Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932.), Kaffâl eş-Şâfi el-Kebîr (ö. 365/976) ve Sadûk b. Babeveyh el-Kumî'dir (ö. 381/992), makâsîd konusunda bazı müstakil eserler telif etmişlerdir. Tirmizî, makâsîda dair *İlelü'l-ibâdât*, *İlelü'l-ubûdiyye*, *Kitâbü'l-İlel*, *Keyfiyetü's-salât* ve *s-sivâk* kitaplarını telif etmiştir. Bu kitaplarında ismi anılan fikhî konuların cüz'î gayelerini açıklamıştır. Şâfi, cüz'î makâsîda dair *Mehâsinü's-şerî'a fî fîrû'i's-Şâfi'iyye* adlı eserini telif etmiştir. Bu eserinde ibadetler dâhil fikhın bütün konularının cüz'î gayelerini ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Kumî ise, *İlelü's-şerâ'i* isimli eserini telif etmiş ve fikhın muhtelif konularının yanı sıra fıkıh dışında bazı konuların bir kısım küllî ve çoğunlukla cüz'î gayelerini zikretmiştir. Ebu'l-Hasan el-Âmirî (ö. 381/992) de, günümüze ulaşmayan *el-İbâne 'an ileli'd-diyâne* adlı eserinde muâmelâtın illetlerine, dinleri karşılaştırdığı *el-İlâm bi menâkibi'l-İslâm* adlı eserinin özellikle altıncı bölümünde de ibadetlerin sırlarına ve zaruri gayelere yer vermiştir.⁴⁰¹

Bu çalışmalarda cüz'î gayelerle bazı küllî gayelere yer verilmiş, ancak sistematik bir biçimde usulün bir konusu olarak ele alınmamıştır. Gâî doktrinin teorik bir şekilde sistemleştirilmesi ve fıkıh usulü içinde bir konu olarak ele alınması ancak V. (XI.) yüzyılda olmuştur. Bu asırda Cüveynî, *el-Buhân fî usûli'l-fikh* adlı eserinde müstakil olarak açtığı *İlletler ve ahkâmın bölümlendirilmesi* (تقاسيم العلل والأصول) başlığı altında makâsîd teorisini ele almıştır.⁴⁰² Maslahatı da ilk kez *İstidlâl* başlığı altında müstakil bir bölümde incelemiş ve ona dair usulcülerin görüşlerini aktarmıştır.⁴⁰³ Maslahatı *istislah* ismiyle de anıp “İslâm hukukunun maslahata (*istislah*) dayandığı genel bir prensiptir.” demekle⁴⁰⁴ İslâm hukuku; “İmamın tayin edilmesinden maksat ümmetin maslahatını sağlamaktır.” demekle de⁴⁰⁵ siyaset-i şer'îye açısından maslahatın önemine işaret etmiştir. Cüveynî -daha sonra detaylandırılacağı üzere-, maslahatı her ne kadar teorik düzeyde temellendirip usulî

⁴⁰⁰ Şâfi, el-Ümm, c. II, 203, 204; Cüveynî, el-Burhân, II, 655, 656, 765; Cüveynî, *Muğîsu'l-halk fî tercihi'l-kavli'l-hak*, (thk. Heysem Ta'îmî, el-Mektebetü'l-asriyye), (1.baskı), Beyrut 2003, s. 76, 86 vd.; Gazzâlî, el-Menhûl, s. 576, 611; Şâtıbî, Muvâfakât, c. II, 5; İbn Muhtâr, Ahmed Vifâk, Makâsidü's-şerî'ati 'inde'l-İmam eş-Şâfi, (1.baskı), Dâru's-selâm, Kahire 2014, s. 23, 41, 42, 86; Bedevî, Yusuf Ahmed Muhammed, Makâsidü's-şerî'a 'inde İbn Teymiyye, Dâru'n-nefâis, s. 75, 76.

⁴⁰¹ Reysûnî, Ahmed, Min a'lâmi'l-fikri'l-makâsîdî, (1.baskı), Dâru'l-hâdî, 2003, s. 9-11.

⁴⁰² Cüveynî, el-Burhân, c. II, 532.

⁴⁰³ Cüveynî, el-Burhân, c. II, 161. Mad. 1127.

⁴⁰⁴ Cüveynî, el-Burhân, c. II, 702. Cüveynî'den önce maslahatı, yerleşmiş istilâhî manada olmasa da-Kaffâl eş-Şâfi ve Kadı Abdulcebbâr istislah ismiyle zikretmişlerdir.

⁴⁰⁵ Cüveynî, el-Giyâsî, s. 167.

bir yöntem olarak değerini kabul etmese de, amelî bir delil olarak değerini kabul etmiş ve fikhî çalışmalarında çokça dikkate almıştır.

Ahmed er-Reysûnî, söz konusu çalışmalar her ne kadar daha önce yapılmışsa da ve Şâfiî'nin zikredilen çalışmalarının etkisi Cüveynî üzerinde açıkça görünse de, bu durumun Cüveynî'nin makâsıdın ilk imamı olarak kabul edilmesine engel olmadığını ifade eder. Zira makâsıd doktrini, temel prensipleri ve kavramlarıyla büyük ölçüde Cüveynî sayesinde açıklığa kavuşmuş, küllî ve cüz'î boyutlarıyla teorik çerçevesi belirlenmiş ve daha önce olmayan bir derinliğe ve olgunluğa ulaşmıştır. Sonraki makâsıd bilginleri, Cüveynî'nin tespitlerini tekrarlamış ve onun metodunu izleyerek başlattığı çalışmaları tamamlamaya çabalamışlardır. Bu nedenle Cüveynî, kendisinden sonra gelenleri bu alanda doğrudan ve güçlü bir şekilde etkilemiş ve bu etkisi açık olduğu kadar itiraf da edilmektedir.⁴⁰⁶ Gâî doktrinin literatüre girip geliştirilmesiyle fıkıh usulünün nihaî olarak klasik yapısına ulaştığını söylemek mümkündür. Modern çağ dâhil V. yüzyıldan sonraki dönemlerde usul ilmi, içerik olarak genelde bu doktrin ışığında tecdid edilmiştir. V. yüzyılda Cüveynî'yi makâsıdı teorik olarak sistematize etmeye sevkeden nedenlerin bir kısmı biraz sonra aktarılacaktır.

Taklit dönemlerinde usul ilminin gelişimine devam etmesinin temel nedenleri; Buraya kadar aktarılan bilgilerden anlaşıldığı üzere fıkıh usulü, taklit dönemlerinde de sürekli bir gelişim ve yenilenme süreci içinde olmuştur. Belirtmek gerekir ki, klasik dönemde yapılan fıkıh usulü yenilik girişimleri, genellikle yeni ictihadları oluşturmayı veya ictihadın alanını genişletmeyi hedeflememiştir.⁴⁰⁷ Zira klasik dönemde gelişme yavaş seyrettiği için meydana gelen siyasî, sosyal, ekonomik ve entelektüel değişimler ile bazı hukukî gelişmeler, dış etkenlerin zorlamasıyla değil, Müslüman toplumunun kendi iç dinamiklerinin sonucu olup, önceden yaşanan gelişmelerden çok da farklı olmamış, onlara benzemiştir. Bu sebeple, IV. (X.) yüzyıldan sonra mutlak ictihad hareketi durmasına rağmen, fıkıh geleneği, değişimlere uyum sağlamada zorluk çekmemiş ve yeni olaylar, mevcut mezheplerin

⁴⁰⁶ Reysûnî, Min a'lâmi'l-fikri'l-makâsıdı, s. 9.

⁴⁰⁷ Usulü tecdid etmeye çalışanlar içerisinde mutlak ictihad yapmakla hareket eden usulcü, bildiğimiz kadarıyla Şevkânî'dir. (Bkz. Şevkânî, el-Bedru't-tâli' bi mehâsini men be'de'l-karni es-sâbi', Dâru'l-ma'rife, Beyrut, c. II, 224.) Ancak, eserin başındaki eleştirileri ve eserini yazma amacına dair yaptığı açıklamalar, yeni ictihadlar gerçekleştirmek amacıyla değil, aksine usul literatüründe meydana gelen bazı sapmaları düzeltmek ve mevcut usul meseleleri arasında en doğrusunu tercih etmek amacıyla eserini telif ettiğini göstermektedir. Zaten, mevcut usul doktrininden farklı bir usul ortaya koymamıştır. Bu konudaki detaylar ilerleyen kısımlarda ele alınacaktır.

içindeki çıkarımlar ve kıyaslar yoluyla ele alınmıştır. Diğer bir ifadeyle, bu nadir olaylar, yerleşik mezheplerin torik ve pratik anlayışlarıyla çözüme kavuşturulmuştur. Bu dönemdeki taklit, hukukî zaafiyetlerin yaşanmasına sebebiyet vermediği gibi, ne bireyin ne de toplumun aktüel hayatını tıkayıp çıkmaza sokmuştur. Bu durumu dönemin fıkıhçıları ile bazı çağdaş araştırmacılar açıkça ifade etmiştir.⁴⁰⁸ Örneğin, fıkıh usulünü en kapsamlı şekilde tecdid eden Şâtıbî, konu hakkında şunları söylemektedir:

Yeni ve daha önce bilinmeyen olaylar, geçmiş dönemlerde yaşanan hadiselerle kıyasla daha azdır. Çünkü önceki dönem müctehidleri geniş bir şekilde akıl yürütmüş ve ictihad yapmışlardır. Bu çabaları, İslâm hukukun konularının çoğunu açığa çıkardığı için onların ictihadları taklit edilebilir niteliktedir...⁴⁰⁹

Buna göre, Şâtıbî, fıkıh geleneğini değerlendirmek ve yeni ictihadlar yapmak için var olan usul doktrinlerinin yeterli olduğunu kabul etmektedir. Şâtıbî'nin de içinde bulunduğu tecdid taraftarı usulcülerin kabul ettiği üzere, mutlak ictihad IV. (X.) yüzyılda sona ermiş, ancak usul ilmi teorik gelişmesine devam etmiş ve yapılan dönemlendirmeler, onun beşinci ve altıncı yüzyıllarda telif edilen eserlerle olgunlaştığını göstermektedir.⁴¹⁰ Bu sebeple, Şâtıbî'nin tecdid çabaları dâhil klasik dönemdeki yenilik girişimleri, yeni ictihadların önünü açmayı değil, bilakis usul ilmini ilmî ve metodolojik olarak geliştirmeyi ya da zaman zaman usul ilminde meydana gelen sapmaları düzeltmeyi hedeflemiştir.

Taklit dönemlerinde usulün sürekli gelişimini sağlayan temel motivasyonlar şunlardır: Mutlak ictihadın sona ermesiyle birlikte belirli mezheplerin izlenmesi, mezhepler arasında yoğun tartışmaların ve doktrinlerin üstünlüğünü kanıtlama çabalarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Tercih ve temellendirmede etkili bir rol oynayan usul ilmi, bu nedenle büyük önem kazanmış ve daha derinlemesine araştırma ve incelemelere konu olmuştur.⁴¹¹ Ayrıca, birazdan aktarılacak eleştirilerden anlaşılacağı üzere, usul ilminin gelişimine zemin hazırlayan bir diğer faktör, zaman içinde ortaya çıkan bazı olumsuzlukları giderme ve usulü metodolojik olarak

⁴⁰⁸ Cüveynî, el-Giyasî, s. 422. Ayrıca bkz. Nevevî, el-Mecmû', c. I, 2, 3, 44; İbn Âşûr, Muhammed el-Fâdıl, Vemedâtü fikr, Dâru'l-Arabiyye li'l-kitab, Tunus 1982, s. 38, 39.

⁴⁰⁹ Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. IV, 75. Şâtıbî'nin çok gelenekçi olduğunu da söylemek mümkündür. Nitekim son dönem fıkıh ve usul yazarlarını kıyasıya eleştirmiş, her ilmin ilk yazarlarını ve eserlerini okuma ve kaynak edinme önemi üzerinde durmuştur. (Bkz. Şâtıbî, el-Muvâfakât, I, 68, 69.) Birçok bilgin ise, bu hususta Şâtıbî'nin tam aksini düşünmektedir. Meselâ, İbn Âbidîn, meseleleri zapt etme ve derli-toplu bir şekilde takdim etme açısından sonrakilerin kitaplarının öncekilerin kitaplarından üstün olduğunu söylemektedir. (Bkz. İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr 'ala'd-dürri'l-muhtâr, (2.baskı), Dâru'l-fikr, Beyrut 1992, c. I, 28.)

⁴¹⁰ Şürefî, "Tecdîdu usûli'l-fikh", s. 339.

⁴¹¹ Ebû Zehre, Usûlü'l-fikh, s. 17; Atiyye, et-Tanzîru'l-fikhî, (1.baskı), Mektebetü'l-İskenderiyye, y.y., t.y., s. 27.

iyileştirme çabalarıdır. Bu nedenle, usul ilmi taklit dönemlerinde de öz değerini korumuş, doktrinlerin içsağlamasını yapma ve teorik üstünlüğünü kanıtlama aracı olarak gelişimini sürdürmüştür.

Modern döneme gelince, bu dönemde meydana gelen hadiselerle klasik dönemdeki hukukî hadiseler arasında benzerlikler eridiğinden ve bu vakıaların tek bir mezhebin ictihadlarıyla sonuca bağlanması zorlaştığından, bu dönemde tecdid hedefi daha geniş tutulmuştur. Nitekim bu dönemde fıkıh usulü, donuklaşmak, ana kaynaklar ışığında ictihad yapma ve müctehid fıkıhçılar yetiştirme hedefinden uzaklaşmakla tenkit edilmiştir. Bu sebeple usulün hem içerik olarak tecdid edilmesi hem de bu tecdidle yeni usul ışığında doğrudan temel kaynaklar çerçevesinde ictihadların yapılması hedeflenmiştir. Biraz sonra akatarılacak olan tenkitler, bu hedefi somut bir şekilde göstermektedir.

2.3. Fıkıh Usulünün Tecdidi Düşüncesinin Doğuşu

Fıkıh usulü, İslâm'ın temel kaynaklarında potansiyel olarak yer alan bir disiplindir. İmam Şâfiî, bu temel kaynakları, tam tümevarımla incelenerek istılahlarıyla birlikte usul ilmini, II. (VIII.) asrın sonunda ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle usul ilminin telifi bile önemli bir yeniliktir. Fıkıh usulü, telif edildiği yüzyıldan başlayarak çeşitli doktrinlerin kuruluş eserleriyle muhtevası ve hüküm nazariyesi teşekkül etmiştir. Muhteva ve hüküm nazariyesini istikrara kavuşturan eserler ile sonrasında kaleme alınan çalışmalarla da ona dair büyük bir literatür oluşmuştur. Ancak fıkıh usulünde, ilk başlarda, Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas vb. kaynak ve yöntemler ile şer'î hükümleri elde ederken müctehide yol gösteren metodolojik kurallar incelenmiştir. Daha sonraları usul müellifleri, diğer ilimlerden istinbat ve ictihad ile ilişkili olduğunu düşündüğü bazı konuları onun muhtevasına dâhil etmişlerdir.⁴¹² Ayrıca kelâm, gramer, fıkıh vd. alanlarda uzmanlaşmış bilginler, usul ilmini incelemeye ve yazmaya başladıklarında, uzman oldukları alanlara olan tutkuları, bu ilimlerin doğrudan usulle bir ilişkisi bulunmayan, bir diğer deyimle herhangi bir amel terettüp etmeyen veya istinbata temel teşkil etmeyen, usul ilmine de metodolojik ve pedagojik yarar sağlamayan birçok konusunu usul ilminin literatüründe ele almalarına yol açmıştır. Özellikle soyut bir bakış açısına sahip kelimciler, fıkıh usulünde de salt teorik birçok konuyu incelemişlerdir.⁴¹³ Bu çalışmalar, umulanın aksine yol açmış, fıkıh usulünün muhtevasının pek çok gereksiz

⁴¹² İbn Âşûr, Eleyse's-subhu bi karîb, s. 177.

⁴¹³ Gazzâlî, el-Mustasfa, c. I, 108.

konularla dolmasına ve metodolojik işlevini tam manasıyla icra etmemesine sebep olmuştur.

Diğer taraftan farklı mezhepler arasındaki farklı yorumlar ve anlayışlar, usul ilmi üzerinde tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmalarla birlikte fıkıh usulü, cedel ve lafzî münakaşaların odak noktası haline gelmiş ve Müslüman olmayan toplumlarla yapılan tartışmaların da incelendiği bir disiplin haline gelmiştir. Bu gelişmeler sonucunda, usul ilmi literatürü, usul ilmiyle doğrudan bağlantısı olmayan konuların incelendiği bir disipline dönüşmüştür. Usul ilminin asıl hedeflerinden sapmasına ve daha geniş bir konu yelpazesıyla ilişkilendirilmesine yol açan bu gelişmeler nedeniyle birçok tenkit yapılmıştır. Bu eleştirilerden biri, usul ilmiyle ilgili olmayan konuların usul ilmi literatüründe yer aldığı şeklindedir. Bu konuların bir kısmı *dahîl* (yabancı), bir kısmı da usul ilmine metodolojik, pedagojik ve pratik hiçbir yarar sağlamadığından *fuzuli* (gereksiz) olarak nitelendirilmektedir. Bu irtibatsız konuların usul literatürüne geçmesinin temel nedenleri beş başlık altında özetlenebilir.

1) Usul ilminin, kaynak ilimlerden gereğinden fazla etkilenmesi; Usul ilminin kaynak olarak kullandığı kelâm, fıkıh ve gramer ilimlerinde derinleşmiş âlimler, usul ilminde eser vermeye başlayınca, usul ilmiyle doğrudan bağlantısı bulunmayan birçok konuyu fıkıh usulü literatüründe incelemişlerdir.⁴¹⁴ Bazı eserlerde, bu ilişkisiz konular, ilim kavramının tanımı, alt kısımlara bölünmesi, her bir kısmın uzunca açıklanması, akıl yürütmenin (*nazar*) bilgi sağlama keyfiyeti, var olmayanın (*ma'dûm*) emredilmesi, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bi'setten önceki dini mükellefiyeti, şer'î beyandan önce eşyanın hükmü, imkânsız (*müstahîl*) olan ile teklif, ibahanın teklifi hüküm karşısındaki durumu, imkânsız fiil (*mühâl*) ile teklif, ictihadda isabet ve hata, vaz'ın başlangıcı, dilin ilkeleri, edatların (*hurûf el-meânî*) manalarının incelenmesi, kelime (*lafiz*) ve kısımları...şeklinde sıralanmıştır.⁴¹⁵ Buna göre usuldeki kaynak ilimlerden yapılan aktarımlar, belirli konuların onunla kaynak ilimler arasında ortak olması, bazı müelliflerin kendi uzmanlık alanlarına olan ilgisi ve usulün bazı meselelerinin bu ilimlerle ilişkili olması nedeniyle ilgili ayrıntıların söz gelimi gelişmesi nedeniyledir, denebilir.⁴¹⁶

2) Usulün fûrûdan çıkartılması; Usul ilmiyle doğrudan ilişkilendirilmeyen konuların literatürüne girmesinin başka bir sebebi, usul problemlerinin fıkıh

⁴¹⁴ Gazzâlî, el-Mustasfa, c. I, 108.

⁴¹⁵ Şâtıbî, el-Muvâfakât, I, 29, 30; Hudarî, Usûlü'l-fikh, s. 18; Ayrıca bkz. İbn Emîr Hâc, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed, et-Takrîr ve't-tahbîr, (2.baskı), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983, I, 39.

⁴¹⁶ Sübkî, el-İbhâc, c. II, 19.

mezheplerinin kurucularının fer'î görüşlerinden çıkarılmasıdır (*tahrîc*.)⁴¹⁷ Buna bağlı olarak mütekellimîn metoduna göre telif edilen eserlerin muhtevası her üç ilim dalından etkilenirken, fukaha yöntemine göre telif edilen eserler, gereğinden fazla fûrû meselelerini içermektedir.⁴¹⁸

3) Cedel sanatının kullanılması; Klasik dönemde, usul konuları genellikle tartışma sanatı olan "cedel" ışığında incelenip temellendirilmiştir. Bu durum, cedel sanatının birçok konusunun usul ilmi literatürüne dâhil edilmesine yol açmıştır.⁴¹⁹ Ayrıca, V. yüzyılda usul ilmi, felsefe ve mantıkla yoğun bir etkileşim içerisinde olmuş ve bu disiplinler arasında kavramsal bir alışveriş yaşanmıştır. Bu etkileşim, felsefe ve mantık disiplinlerinin birçok kavram ve konusunun da usul literatürüne yansımaya neden olmuştur.⁴²⁰

4) Geleksiz ayrıntılara girilmesi; Usul literatüründe yer alan bazı konular da gereksiz olarak nitelendirilmektedir. Bunlar, *vaz'*, *âmm* ve *has* gibi kavramlarla ilgili yapılan felsefî ve derinlikli açıklamalar,⁴²¹ gereksiz ara bilgiler, ifade eksenli (*lafzî*) görüş ayrılıkları ve Yahudî, Hristiyan, Sofistler, Sümeniyye gibi İslâm dışı milî ve nihâl grup ve doktrinlerle yapılan polemiklerdir. Özellikle Sirâcuddîn el-Bulkînî (805/1403), bu grupların fikirlerinin usul literatüründe tatışılmasını tenkit etmiş ve bu düşünceleri tartışmanın yeri kelâm ilmi olduğunu belirtmiştir.⁴²²

5) Alışılmışın dışına çıkmamanın zor olması; Usul ilminde ele alınan diğer ilimlerle ilgili konuların zamanla geniş kabul görmesi, sonraki yenilikçi usulcüler, bu konuları tamamen dışlamakta zorlamıştır. Bu nedenle bu konulardaki doğruluğu açıklamak ve diğer ilimlerde incelenmeyen yönlerini açıklamak amacıyla, sonraki usulcüler, bu meseleleri usul ilminde incelemeye devam etmişlerdir.⁴²³

⁴¹⁷ Vezîr, Ahmed b. Muhammed b. Alî, Ahmmed b. Muhammed b. Alî, el-Musaffâ fî usûli'l-fikh, (1.baskı), Dâru'l-fikr, Beyrut 1996, s. 37, 38.

⁴¹⁸ Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. I, 108.

⁴¹⁹ Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. II, 861, 862.

⁴²⁰ Ebû Süleyman, el-Fikru'l-usûlî, s. 443, 444.

⁴²¹ Örnek olarak bkz. Şevkânî, İrşâdu'l-fuhûl, I, 19-23. Usul literatüründe *vaz'* ilmimin de birçok konusu usul literatüründe yer almaktadır. Ancak bu husustaki eleştiri, görüldüğü üzere *vaz'* ilmine değil, *vaz'* kavramına atıfta bulunulurak yapılmaktadır. Bu, Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355), *vaz'* ilmini telif etmeden önce, *vaz'* meselelerin usul literatüründe ele alması nedeniyle olabilir (bkz. Râzî, , el-Mahsûl, (thk. Tâhâ Feyyâd el-Ulvânî), (3.baskı), Müesetü'r-risâle, y.y., 1997, c. I, 175 vd.) veya dil ilmi bağlamında yapılan eleştirilerin onu kapsamından da olabilir.

⁴²² Merdâvî, Ali b. Süleyman, et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fikh, (thk. Kolektif), (1.baskı), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2000, c. I, 129.

⁴²³ Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. I, 108.

Hadis usulünün de birçok konusu usul literatüründe yer almaktadır. Ancak modern dönemde usul eleştirileri arasında bu konulara da atıfta bulunurken,⁴²⁴ klasik dönemde bunlara atfen usul kritiği yapılmamıştır. Bu, usul ilminin değil, hadis usulünün ondan yararlanması sebebiyle olabilir.⁴²⁵ Nitekim ilk usul eseri *er-Risâle'de*, hadis usulünün konuları da ilk kez incelenmiş ve hadis usulü bilginlerinin çalışmalarında, bu incelemelerden oldukça istifade ettiği vurgulanıyor.⁴²⁶ Hadis usulü âlimleri, iki disiplin arasındaki bu yakınlıktan dolayı, birçok ayrıntıda usul eserlerine başvurmayı önemsemişlerdir.⁴²⁷

Anılan bu gelişmelerle muhtevası oldukça genişlemesi ve bu kalabalık bilgiyi siyak ve sibakıyla uyumlu olacak şekilde ele alamda da zorlukların yaşanması nedeniyle usul ilminin telif sistematiğinde tutarsızlıklar baş göstermiştir. Bu sebeple usul konularının organik bir bütünlük olmadan ele alındığı ve buna bağlı olarak yeni bir sistematik plana ihtiyaç duyulduğu da dile getirilmiştir.⁴²⁸

Fıkıh usulü konularının ayrıntılı bir şekilde incelendiği dönemden sonra özellikle VII. (XIII.) yüzyılda *memzûc*/karma yöntemle usul ilmi telif edilmeye başlamasıyla beraber, bu dönemden itibaren daha fazla özet (*iẖtisar*) çalışmalar yapılmıştır. Zamanla muhtasar eserlerin telifine ağırlık verilmiş ve usul konuları, anlaşılmasını zorlaştıran gizemli ifadelerle işlenmiştir.⁴²⁹ Bu olumsuz gelişmeler de fıkıh usulünü tecdid etme ihtiyacını doğurmuş ve bu yönde çalışmaların yapılmasına neden olmuştur.

Usul ilminin gelişimine bağlı olarak meydana gelen bu olumsuz gelişmeler, usul ilminin tenkit edilmesine yol açmış ve şekil açısından tecdid edilmesi düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Bu düşünce çerçevesinde klasik önemde, V. asırdan başlamak üzere usul ilminin literatüründe yer alan irtibatsız (*dahîl*) ve gereksiz (*fuzuli*) meseleler sorunu tartışılmaya başlanmıştır. Usul literatürünün bu konulardan tecrit edilmesi üzerinde durulmuş ve usul ilmi, temel konuları bağlamında yeniden yapılandırılmak istenmiştir. Bu soruna *ilmî* ve *yabancı bilgi karşılıklı* olmak üzere iki farklı bakış açısıyla yaklaşılmış ve bu bağlamda farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Bu yaklaşımları kronolojik olarak ifade etmek gerekirse, fıkıh usulünü şekil olarak tecdid

⁴²⁴ Ebu'l-Fadl, et-Tecdid ve'l-muceddidûn, s. 392, 393, 404-406.

⁴²⁵ İbn Haldûn, Mukaddime, s. 473.

⁴²⁶ Şâfiî, er-Risâle (tahkik edenin mukaddimesi), s. 13.

⁴²⁷ Cezâirî, Tâhir b. salih, Tevcîhü'n-nazar ilâ usûli'l-eser, (thk. Adulfettâh Ebû Gûdde), (1.baskı), Mektebetü'l-metba'ati'l-İslâmiyye, Halep 1995, c. II, 881.

⁴²⁸ Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. I, 106.

⁴²⁹ Hudarî, Târihü't-teşrî'i'l-İslâmî, s. 366, 367-373; Atiyye, Zühaylî, Tecdidü'l-fikhi'l-İslâmî, s. 51-53.

etmek gerektiğini ilk kez V. yüzyılda Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin gündeme getirdiği görülmektedir. Bu bağlamda kelâm ilminin birçok probleminin usul literatürüne geçtiğini belirtmiş ve bu gereksiz ayrıntıları usul ilminin muhtevâsından çıkarmak gerektiğini vurgulamıştır. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh* adlı eserini de bu amaçla telif etmiştir.⁴³⁰ Daha sonra İbn Hazm, Sem'ânî, Gazzâlî, İbn Rüşd, Zerkeşî, Şâtıbî, Şah Veliyullah ed-Dihlevî, Muhammed Emîr es-San'ânî ve Şevkânî benzer tenkitlerde bulunmuş ve bu amaçla eserler telif etmişlerdir.⁴³¹ Bu usulcüler, farklı bakış açıları dorultusunda telif ettikleri eserlerde, usul ilmiyle doğrudan ilgisi olmayan ve usul konularının anlaşılmasına metodolojik ve padagojik herhangi bir fayda sağlamayan meseleleri ayıklamayıp temellendirme ve tercihte bulunmayı amaçlamışlardır. Ancak bu yaklaşımlardan bazıları, aşırıya kaçıp söz konusu açılardan usul ilmine yarar sağlayan bazı meseleleri de literatüründen çıkarırken, diğer bazı yaklaşımlar ise daha uygun bir yolu takip etmiştir.

Gazzâlî, usul konularının birbiriyle bağlantısız üniteler şeklinde ele alındığını belirterek usulün telif sistematikte yaşanan tutarsızlığı tenkit etmiş ve bu konular arasında organik bir ilişki kuran, okuyucunun zihninde muhtevâsını daha açık bir şekilde canlandırabilen sistemli bir plan oluşturmuştur.⁴³² Daha sonra Âmidî tarafından yapılan değişikliklerle, iki farklı sistematik plan oluşturulmuş ve bu iki plan, geleneksel dönemde olduğu gibi modern dönemde de usul yazımında belirleyici olmuştur.⁴³³

Anılan çalışmalarla fıkıh usulüyle irtibatı bulunmayan ayrıntılardan tecrit edilerek ortaya konan kaide ve yöntemlerin metodolojik değerinin ve pratik sonuçlarının test edilmesi gerekliliği fark edilmiştir. Bu metodolojik ihtiyacı karşılamak adına, Şihabeddin ez-Zencânî'nin, *Tahrîcû'l-fürû âle'l-usûl* yöntemini geliştirdiği ifade edilebilir. Bu çalışma, pratik bir sonuca etki eden ve buna etki etmeyip *akim*/kısır olan usul kaidelerini birbirinden ayırt etmede, usulün özünden sayılan ve ondan sayılmayan konuları tespit etmede önemli bir katkı sağlamıştır.

Memzûc metotla beraber öne çıkmaya başlayan ve usul ilminin anlaşılmasını zorlaştıran özet çalışmalar, özellikle VIII. (XIV.) yüzyılın sonlarından itibaren Zerkeşî

⁴³⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, 3.

⁴³¹ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, c. I, 18, 21, 22, 25, c. II, 48, 149, 173, 203, 204; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 107, 108, c. II, 516, 861, 862; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, I, 16, 53, 80, 82, 103, 274, 275; Şevkânî, *Edebü't-taleb ve müntehe'l-ereb*, (thk. Abdullah b. Yahya es-Sureyhî), (2.baskı), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2008, s. 119-121.

⁴³² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, 106.

⁴³³ Atiyye, *et-Tanzîru'l-fikhî*, s. 37.

ve Şâtıbî tarafından eleştirilmiştir. Eserlerinin telif sebeplerinden biri özet çalışmaları tenkip edip usul ilmini bilinen hedefi doğrultusunda yeniden yapılandırmak ve ana odak noktasına çevirmek olduğu, daha sonra aktarılabacak olan tenkitlerinden anlaşılmaktadır.⁴³⁴

Usul ilmi, burada anılan çalışmalarla şekil olarak tecdid edilmiştir. İçerik tecdidine gelince, bu tecdidin de-daha önce de belirtildiği gibi-V. yüzyılda başladığı görülmektedir. Nitekim bu yüzyılda İslâm âleminin hem içeriden hem de dışarıdan yapılan farklı saldırılara maruz kalmasıyla sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel ve hukukî yapılar çözülmüş,⁴³⁵ etkinliğini artıran farklı fırkaların yaptığı enlektüel tahribatlar, bireyin millî ve manevî değerlerden uzaklaşmasına sebebiyet vermiş, hukukî ve dinî hayat da çökme eşiğine gelmiştir.⁴³⁶ Bu durum, fıkıh usulünün içeriğinin yenilenmesi fikrini doğurmuştur. Bu sorunlara, bu çerçevede ilk olarak-biraz sonra ayrıntılarına yer verileceği üzere-Cüveynî odaklanmış ve gâî doktrinini fıkıh usulünün bir problemi olarak ele alıp içerik açısından yeniden ele almıştır.

Binaenaleyh hem usul ilminin farklı biçimlerde gelişmesi hem de toplumsal, kültürel yaşamın çeşitlenmesi, usul ilminin şekil ve içeriğini yenileme ihtiyacını ve düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda, klasik dönemde usul ilmine odaklanan çalışmaların bir hedefi, usul ilmini hem biçim hem de içerik açısından yenilemektir. Fıkıh usulü farklı bakış açıları, mekânlar ve zamanlarda yapılan çalışmalarla her iki boyutuyla da yenilenmiştir. Ancak beşinci asırda başlayan bu yenilik çalışmaları, kelâmcı Sünnî ve Mu'tezilî usulünde gerçekleşmiştir. Çünkü fukaha usulü, daha önce belirtildiği üzere, kelâmcıların usulü gibi aklî ve kelâmî verilere uygun düşme yerine, fıkha mutabık olmasına dikkat edildiğinden, temellendirme konusunda da öncüller, kelâmın istidlal metodu yerine fûrûu fıkıhla kurulduğundan kelâm, felsefe, mantık ve dil ilimlerinden gereksiz aktarımları fazla içermemiştir.⁴³⁷ Tam aksine fıkıhla irtibatlı bir şekilde ortaya çıkıp gelişmiştir. Bu sebeple fukaha usulünü Gazzâlî ve diğer bazı usulcüler, dil, kelâm ve felsefeden değil, fıkıhtan ihtiyaçtan fazla etkilenmekle tenkit etmişlerdir.⁴³⁸ Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144) ise, telifinde fûrûcülerin hâkim olması nedeniyle temelsiz ve başka doktrinlerin bazı ayrıntılarını içermekle

⁴³⁴ Zerkeşî, el-Bahru'l-muhît, I, 5, 6; Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. I, 68, 69.

⁴³⁵ Cüveynî, el-Giyâsî, s. 348, 349; Sâ'yis, Târihu't-teşri'i'l-İslâmî, s. 127.

⁴³⁶ Cüveynî, el-Giyâsî, s. 381-383.

⁴³⁷ Hazane, Tatavvuru'l-fikri'l-usûlî el-Hanefî, s. 117.

⁴³⁸ Gazzâlî, el-Mustasfâ, I, 108; Vezîr, el-Musaffâ fî usûli'l-fikh, s. 37, 38.

eleştirmiştir.⁴³⁹ Fukaha usul doktrininin öncüleri, genellikle fıkıhla sıkı bir bağlantı kurup usul kaidelerini ondan çıkarmaya ve fıkıhla alakası bulunmayan konuları dışlamaya çalıştıklarından, gereksiz ayrıntılar noktasında bir iç muhasebe yapmamışlardır. Böyle bir muhasebe yapılmadığı için fukaha usulcülerin usul tecdidinin nicelik, nitelik veya yöntemine yönelik açıklamaları yok denecek kadar azdır. Bunun bir tezahürü olarak çağdaş tecdid tartışmalarında da bu usulcülerin çalışma ve görüşlerine fazla atıf yapılmamıştır.

Fukaha usulünü, özellikle Debusî, *Taḳvîmü'l-edille* adlı eserinde olgunlaştırma ve temellendirme noktasında bir yenilemeye tabi tutmuştur. Zehebî'nin “mezhepte yöntem sahibi” olarak⁴⁴⁰ nitelediği Pezdevî'nin Debûsî'den de yararlanarak geliştirdiği ve Serahsî'nin çoğunlukla mutabık kaldığı sistematik yöntem, bu usul sitematiğinde hâkim olmaya devam etmiştir.⁴⁴¹ Bu yöntem, fıkıh meselelerini belli bir düzen içinde takip eder, ortak yönlerini bulmaya çalışır ve usul kaidelerini fûrû örnekleriyle açıklar.⁴⁴² İkilinin çalışmalarıyla Hanefî usulü istikrar kazanmış, onlardan sonra bu usul düşüncesinde önemli bir değişiklik yaşanmamış ve ona dair eserler, ikisinin ortaya koyduğu yöntem model alınarak yazılmıştır.⁴⁴³ Buna göre fukaha usul anlayışının içerik değil, daha ziyade şekil açısından yenilendiği söylenebilir.

Ebü'l-Mu'în en-Nesefî ve Semerkandî'nin ihya etmeye çalıştığı İmam Mâturîdî'nin kelâmî usul anlayışı, fûrûa uygun düşmesine özen göstermesiyle beraber kelâmın istidlal yöntemini kullandığı için⁴⁴⁴ kelâmın birçok ayrıntısını tazammun etmiştir. Semerkandî, fukaha ve mütekellimîn yöntemlerini birleştirmiş, reyle şer'î delili bir arada kullanmış, usul görüşlerini karşılaştırıp tercihlerde bulunmuş ve *hüküm* ile ilgili kavramlar gibi bazı usul meselelerini kelâm kaidelerine dayanarak tartışmıştır. Diğer usul eserlerinde farklı bölüm ve konular bağlamında ele alınan *icmâin sübutu* ve *senedi* ile farklı manalara gelmesini sağlayan delillerle birlikte olan

⁴³⁹ Semerkândî, *Mîzânü'l-usûl fî netâ'ici'l-ukûl*, (thk. MMuhammed Zekî Abdalberr), (1.baskı), Metâbiu'd-devha el-Hadîse, Katar 1984, I, 2, 3.

⁴⁴⁰ Zehebî, *Siyer*, c. XVIII, 602.

⁴⁴¹ Hazane, *Tatavvurü'l-fikri'l-usûlî*, s. 140-144, 155.

⁴⁴² Seyyid, Abdullah b. Süleyman b. Amir el-Meşrefî, “Mukârene beyne'l-Bezdevî ve's-Serahsî fî usûleyhimâ”, *el-Câmiatü's-Su'ûdiyye*, 293-326, s. 304.

⁴⁴³ Ayrıntı için bkz. Leyla Ali Hasan, *el-Menhecü'l-usûlî 'inde'l-İmam Fahrîlislam el-Bezdevî fî kitabih; Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, (basılmamış yüksek lisans tezi), Câmî'atü'ivasl, İmarat, 2020, 2021, s. 53 vd., Seyyid, “Mukârene beyne'l-Bezdevî ve's-Serahsî fî usûleyhimâ”, s. 297, 301; B. Murtaza, F. Koca, “Pezdevî, Ebü'l-Usr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, DİA., İstanbul 2007, 264-266, c. XXXVI, 265, 266.

⁴⁴⁴ Hazane, *Tatavvurü'l-fikri'l-usûlî*, s. 49, 134, 159..

emir kipi gibi bazı konuları ayrı bölüm veya konu olarak incelemiştir. Beyânın bir kısmı olarak tartışılan *neshi* teâuruz ve tercihin bir yolu olarak değerlendirmiş, diğer eserlerde müstakil olarak incelenen birçok konuyu hüküm bahsine, *ictihadı* da kıyas konusuna dâhil etmiştir.⁴⁴⁵ Bu yöntemle telif edilen Ebü'l-Feth el-Üsmendî'nin (ö. 552/1157 [?]) eseri ise, kelâm gibi dilden de usul ile irtibatı olmayan aktarımlar yapmıştır.⁴⁴⁶ Ancak bu usul geleneğinin bu ikinci girişimi de devam etmeyip, Lâmişî'nin de eserinin içinde bulunduğu dört eser sonra telif sahasından çekildiği için tenkide konu olmamıştır.

Şîî usulüne gelince-daha önce aktarıldığı üzere-, bu usulde tecdid hareketliliği, diğer usullerin kriz dönemini yaşamaya devam ettiği XII. (XVIII) yüzyılda yaşanmaya başlamış ve ancak modern dönem tecdid girişimleriyle olgunlaşmaya başlamıştır.

Modern dönemde, XIX. yüzyılın başlarında genel anlamda yenileme hareketleri görülmüş, sonlarına doğru da özellikle usulde tecdid ihtiyacı tartışılmış ve farklı arayışlar içine girilmiştir. Bu yüzyılda tecdid düşüncesinin doğmasının ana sebeplerinden biri, Batı'nın ekonomik, siyasî, kültürel ve epistemolojik alanlarda kaydettiği ilerleme karşısında İslâm dünyasının bu alanlarda geride kalmasıdır. Bununla birlikte, bu yüzyılın başlarından itibaren Batı'nın İslâm dünyasını etkileme girişimleri hız kazanmış, sonlarına gelindiğinde neredeyse tüm Müslüman devletler işgal edilmiştir. Bu işgal ile birlikte İslâm hukuku yürürlükten kaldırılmış ve onun yerinde Batı'nın çeşitli hukuk sistemleri, kimi zaman doğrudan kimi zaman da onlardan iktibaslar yapılarak uygunlanmıştır. Modern çağın getirdiği gelişmelerle birlikte, hukuk okullarının açılması ve daha sonra İlahiyat veya Şeriat fakültelerinde fıkıh usulünün ders programlarına girmesi, çağdaş bir dil, üslûp ve örneklerle yeniden ele alma ihtiyacını doğurmuştur. XX. asrın başında Lisansüstü eğitiminin yaygınlaşması ve usul ilminin bu programlarda yer alması, yeni bir tecdid örneğini ortaya çıkarmış ve ona dair belli başlıklar altında monografik çalışmaların yapılması yolunu açmıştır. Modern pratiğin sahne olduğu kültürel, sosyal ve siyasal gelişmelerle geleneksel problemler arasındaki benzerliklerin erimesi ise, yeni ictihadlar yapma ihtiyacını doğurmuş ve bu gelişmeler de özellikle fıkıh usulünün içeriğinde tecdid zorunluluğunu ortaya çıkarmıştır. Biz, bu son gelişmeleri bir sonraki başlığa bırakıp

⁴⁴⁵ Semerkândî, *Mîzânü'l-usûl* (tahkik edenin mukaddimesi", c. I, 87-89.

⁴⁴⁶ Üsmendî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilhamîd, *Bezlü'n-nazar fî'l-uşûl*, (thk. Muhammed Zekî, Abdalberr), (1.baskı), Mektebetü'türâs, Kahire 1992, s. 4 vd.

burada, diğer gelişlerin genel anlamda nasıl bir tecdid fikrini doğurduğunu açıkladıktan sonra, bu gelişmelerin Osmanlı ve diğer İslâm ülkelerinde nasıl karşılandığını ve netür tecdidlere zemin hazırladığını incelemeye çalışacağız.

Modern döneme girilmesiyle birlikte mezkûr gelişmeler eşliğinde Batı'nın söz konusu alanlardaki hâkimetine karşın alternatif cevaplar, düşünceler ve metotlar keşfetmek için fıkıh usulü başta olmak üzere birçok alanda yenilik arayışlarına hız verilmiştir. Mısır'ın işgal edilmesi sonrasında Batı'nın kaydettiği ilmî ve kültürel ilerlemeyi yakından görme fırsatını bulan dönemin el-Ezher Şeyhi Hassan el-Attâr, bu ilerlemeyle başedebilmek için birbütün olarak İslâm düşüncesinde yenilik yapma ihtiyacını dile getirmiştir. Attâr'ın öğrencisi Rıfâ'a et-Tahtâvî ise bu tecdid düşüncesini devam ettirmiş, ikisi de ilmî, kültürel ve sosyal bağımsızlığı savunmuşlardır.⁴⁴⁷ Özellikle Tahtâvî, bilgi kaynağı olarak sadece aklı ve deneyi öne çıkaran materyalist felsefeyi reddetmiş, onu bütün semavî dinlere aykırı sapkın bir doktrin ile nitelemiş, akıl ve deneyle birlikte vahyin de dikkate alınması gerektiğini savunmuştur. Bununla da din ile akıl üzerine kurulu İslâm rasyonalizmini ihya etmek istemiştir. Pozitif Batı hukukunu (Napolyon hukuku) da reddetmiş, ictihad ve modern kanunlaştırmayla İslâm hukukunun ihya edilmesini istemiştir.⁴⁴⁸ Öğrencileriyle birlikte yazdığı önemli eserler aracılığıyla, Tahtâvî'nin bir gelişim platformu oluşturduğu kabul edilmektedir.⁴⁴⁹

Bu ilk girişimlerden sonra, Tanzimat ve sonrası dönemlerin siyasî şartları, Osmanlı Devleti'ni Batı'nın müdahalesine açık hale getirmiştir. Bu müdahale sonucunda 1840 yılında bir revizyonla kabul ettiği Fransız Ceza hukuku,⁴⁵⁰ 1850'de kabul ettiği Fransız Ticaret kanunu gibi Fransa'nın medeni kanunu olan "Code civil"ni kabul etmesi için Osmanlı devletine baskılar yapılmıştır.⁴⁵¹ Yabancı hukukların ithalatına ve onlardan iktibasın yapılmasına karşı çıkan Osmanlı bilginleri, İslâm hukukunun fûrû ve usulüyle geliştirilmeye müsait olup terakkiye engel olmadığını, bilakis kendi kavram ve iç dinamikleri ışığında yenilenbileceğine, değişen şartlara çözüm getirebilecek mekânizmalara sahip olduğuna son derece inandıkları

⁴⁴⁷ Umâre, Makâmu'l-akl fi'l-İslâm, (1.baskı), Nahdatü Mısır, Kahire 2008, s. 47.

⁴⁴⁸ Atiyye, el-Vâkı' ve'l-misâl, s. 112.

⁴⁴⁹ Ahmed Emin, Zu'amâü'l-İslâh fi asrî'l-hadîs, Hendâvî, Kahire 2012, s. 31.

⁴⁵⁰ İslâm hukukuna ilk saldırı söz konusu ceza hukukunun kabul edilmesiyle başlamış ve İslâm hukuku yerinde Batı'nın çeşitli özel hukuklarını uygulama adımları bunu izlemiştir. Bkz. Mennân, Târihu't-teşri'i-İslâmî, s. 400.

⁴⁵¹ Aydın, Mehmet Akif, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, DİA, Ankara 2003, c. XXVIII, 232. Ayrıca bkz. Mennân, Târihu't-teşri'i-İslâmî, s. 401, 403, 404.

görülmektedir.⁴⁵² Bu hukukun gelişmeye müsait olduğuna iç kamuoyu gibi dış kamuoyunu da ikna etmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda Ali Suavi (ö. 1878), Londra’da *Muhbir*’i çıkardığı bir dönemde (1868) Avrupalılara İslâm hukukunun değişen şartlara, yeni meselelere çözüm getirebilecek mekânizmalara sahip olduğunu ve terakkiye engel teşkil etmediğini ispatlamak üzere bir usul risalesini telif etmiştir.⁴⁵³

Tanzimattan sonra Osmanlı devletine yapılan Medeni Hukuku da sekülerleştirme baskıları üzerine istişarelerde bulunan Osmanlı yetkili ve bilginler, kanunlaştırmının İslâm hukuku çerçevesinde olmasına karar verdiler. Bunun üzerine Ahmed Cevdet Paşa başkanlığında XIX. yüzyılın ortalarında Mecelle’nin telifiyle İslâm hukukunda ilk yenilik yapma hareketi başlamıştır.⁴⁵⁴ Öbür taraftan Tanzimat döneminde ortaya çıkan hukukçu ihtiyacını karşılamak için klasik medreselerin yanı sıra 1854 yılında *Müallimhâne-i Nüvvâb* adında bir hukuk mektebi, 1869 yılında Galatasaray *Mekteb-i Sultânîsi*’inde bir hukuk şubesi,⁴⁵⁵ 1874 yılında da *Mekteb-i Hukuk-ı Sulatani* adıyla yükseköğrenim düzeyinde ilk hukuk mektebi açılmıştır. 1880’de ise Adliye Nezareti’ne bağlı olarak *Mekteb-i Hukuk-ı Şahane* adında bir hukuk mektebi daha açılmıştır. Bir süre sonra ikinci mektep bünyesinde birleştirilen bu iki mektep, 1886 yılında idaresi Maarif Nezaretine devredilmiş ve 1909 tarihinde de Darülfünun’a bağlanıp adı Hukuk Fakültesi olarak değiştirilmiştir.⁴⁵⁶

XIX. yüzyılın son çeyreğinde Hukuk mekteplerinin açılmasıyla beraber fıkıh usulünün yükseköğrenim düzeyindeki resmi eğitimin ders müfredatı arasına girmesi sonrasında fıkıh usulü ilminin yeniden yapılandırılması ve anlaşılması için modern örnekler ve ana dilde anlaşılır bir üslûpla telif edilmesini gerektirmiştir. Bu gelişmeler üzerine Hukuk Mektebi hocaları, hukuk öğrencilerine ana dilde, modern üslûp ve örneklerle yeni usul eserlerini telif etmeye başladılar. Bu bağlamda Hukuk Mektebi’nin hocalarından olan Ahmed Hamdi Şirvânî (ö. 1890) ve Ali Haydar Efendi (ö. 1903) ile daha sonraları Manastırlı İsmail Hakkı (ö. 1912), Mahmud Esad Seydişehrî (ö. 1918), Seyyid Bey (ö. 1925) ve İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), çağın

⁴⁵² İzmirli İsmail Hakkı, “İçtimâî Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?”, *Sebilürreşâd*, 3 Receb 1330/15 Mayıs 1332, 11 (298), s. 215.

⁴⁵³ Risâle’ye dair bir değerlendirme için bkz. Erdem, Sami, “Ali Suavi’nin usûl-i fıkıh’a dair bir risalesi: ‘Arabî İbâre Usûlü’l-Fıkıh Nâm Risalenin Tercümesi’”, *Divan*, 1998/2, (5), s. 283 vd.

⁴⁵⁴ Aydın, “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”, XXVIII, 232. Ayrıca bkz. Mennân, *Târihu’t-teşri’i-İslâmî*, s. 401, 403, 404; Şentürk, “Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2000, (4), 133 – 17, s. 146 vd.

⁴⁵⁵ Aydın, “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”, 28, 231.

⁴⁵⁶ Geniş bilgi için bkz. Koyuncu, “Hukuk Mektebinin Doğuşu”, s. 164 vd.

hukukî gelişmelerine paralel olarak usul eserlerini telif etmişlerdir.⁴⁵⁷ Bu eserler, genellikle klasik usul geleneği içinde ele alınan konuları aktarmayı amaçlamış ve çoğunlukla eğitim hedefleriyle kaleme alınmıştır. Diğer taraftan, usulü bir bütün olarak ele almayan ve daha çok değişimi sağlamak amacıyla uygun görülen ictihâd, örf, maslahat ve küllî kaideler gibi konuları içeren makale ve risaleler de yazılmıştır. II. Meşrutiyet döneminden itibaren, birinci gruptaki eserlerde değişim enstrümanı olarak kullanılan kavramlar öne çıkarılmıştır.⁴⁵⁸

Mecelle telif edildikten sonra birçok Müslüman ülkede uygulanırken, daha önce Osmanlı'dan ayrılan Mısır'da uygulanmamış ve onun yerinde dönemin Mısır Lideri Hidiv İsmail Paşa (ö. 1875), Fransız Medenî kanununu (Napolyon Kanunu) tercüme ettirerek uygulamıştır. Bu, İslâm âleminde medeni alanda pozitif hukukun uygulamasının başlangıcı olmuştur.⁴⁵⁹ Osmanlı'da olduğu gibi Mısır ve diğer ülkelerde de Müslüman halklar, ülkelerinin işgal altında olmasına ve yapılan kanun iktibaslarına tepki göstermede gecikmediler. Bunu dinden çıkmak ve şeriata karşı gelmekle eşdeğer görüp İslâm hukukunun tekrar uygulanmasını istediler. Bu tepkiler neticesinde tecdidi savunan bazı cemaatler, bireysel ve kolektif çabalar öne çıktılar.⁴⁶⁰ Bu dönemde ortaya çıkan tecdid öncülerinden biri olan Muhammed Abduh, öncelikle eğitim-öğretimi ıslah etme girişiminde bulunmuş ve bu ıslahla ilgili iki programı Osmanlı'ya da göndermiştir.⁴⁶¹ Bununla birlikte fıkıh ve usul ilimlerini de yenileme meselesini gündeme getirmiş ve öğrencilerine bu yönde adımlar atmasını telkin etmiştir. Bu girişimler üzerine Arap âleminde usulün tecdidine dair ilk örnek eserler telif edilmeye başlamış ve bu telif hamlesiyle beraber daha fazla tecdid hareketliliği yaşanmıştır. Bu anlamda XX. yüzyılın başlarında Mısır'da *Şer'î hukuk okulu* ile *Dâru'l-'ulûm* hocaları, özellikle fıkıh usulünün kolay anlaşılması için çağın üslûbuyla telif etmek istediler ve usul bilginlerini de aynı üslûpla usul ilmini telif etmeye davet ettiler. Daha sonraları Muhammed Muhammed el-Medenî, İslâm Hukuk Fakültesi'nin öğrencilerini, geleneksel metin ve şerhleri okutmakla yetinmeyip usule ilişkin yeni eserler telif etmeye çağırmıştır. Bu çağrılar üzerine fıkıh usulünde tekrar bir gelişme ve hareketlilik başlamış olup ona dair peş peşe eserler telif edilmiş, akademik tezler

⁴⁵⁷ Mezku'r eserlerle ilgili deyatlı değerdendirler için bkz. Onuk, Sümeyye, "Son Dönem Fıkıh Usûlü Eserleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2014, 12 (24), s. 175.

⁴⁵⁸ Okur, Kaşif Hamdi, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 12, Sayı 23, 2014, 9-31, s. 12 vd.

⁴⁵⁹ Kattân, *Târihu't-teşri'i-İslâmî*, s. 401.

⁴⁶⁰ Kattân, *Târihu't-teşri'i-İslâmî*, s. 402, 403.

⁴⁶¹ Reşid Rızâ, *Târihu'l-Ustâz*, Taş baskı, c. I, 11, 413, 535.

ve müstakil eserler yazılmıştır.⁴⁶² Bunun üzerine Sultan Muhammed Ali, Muhammed Hudaî Bey, Muhammed b. Mustafâ el-Merâğî (ö. 1945, Muhammed Bey İbrahim, Abdülvehhâb Hallâf (ö. 1956), Mahmûd Şeltût (ö. 1963), Muhammed Ebû Zehre, Alî Hasbüllah (ö. 1978), Ali el-Haffî (ö. 1978), Muhammed Mustafa Şelebî (ö. 1981) vd. birçok usul bilgini, usul ilmini ihya etme amacıyla eserler telif ettiler.⁴⁶³ Bu eserlerin fıkıh usulünü tecdid ve ihya etmek için telif edildiği açıkça ifade edilmiştir.⁴⁶⁴ Yazılan bu eserler, fıkıh usulünü ancak şekil olarak yenilemiştir. Yapılan akademik çalışmalarında ise ele alına usul konuları etraflıca ve derinlemesine incelenmiştir. İsa b. Mennûn'un (ö. 1957) profesörlük unvanını almak veya Büyük âlimler kuruluna üye olmak için telif ettiği iki ciltlik *Nibrâsü'l-ukûl fî tahkîki'l-kıyas 'inde ulemâ'i'l-usûl* adlı tezi ile Mustafa Şelebî'nin profesörlük unvanı için yaptığı *Ta'lîlü'l-ahkâm* çalışması, bu çalışmalara örnek olarak verilebilir.

İngiltere'nin Hindistan'ı işgal etmesi ve Hint altkıtasında yaşanan İslâm toplumu tarafından yürütülen özgürlük mücadelesinin 1857'de kaybedilmesinden sonra Hint altkıtasında da İslâm ilmî geleneğin dengeli bir mühasebesini yapan, gelecekle ilgili ilmî planlar sunan tecdid girişimleri başlamıştır. Bu bağlamda Muhammed Kâsım en-Nânotevî (ö. 1880), Şiblî en-Nu'mânî'nin (ö. 1914) ve Muhammed Ali el-Munkîrî (ö. 1927) girişimleriyle eğitim-öğretim metotları modernize edilmiş, İslâmî ilimleri ihya ve tecdid etmeye yönelik eğitim merkezleri kurulmuş ve çeşitli eserler telif edilmiştir. Hint altkıtasında başlayan bu tecdid düşüncesi Muhammed İkbal'in çalışmalarıyla daha da belirginleşmiştir.⁴⁶⁵

XX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren, genel anlamda İslâm düşüncesinin ve özellikle usul ilminin yenilenmesiyle ilgili tartışmalar farklı bir yöne doğru evrildi. İleri görüşlülüğü çağrıştıran tecdid/yenileme kavramı, entelektüel hayallerin ve siyasî ideolojilerin yükseldiği bu dönemde, teorik ve stratejik düzeyde tartışılan en önemli konulardan biri haline gelmiştir. Mamefih, bu tarihte birçok Müslüman ülkenin bağımsızlık kazanmasıyla birlikte, Müslüman toplumlar ısrarla İslâm hukukunun uygulanmasını talep ettiler. Bu talepler, usul ilmini yenileme konusuna daha fazla odaklanmayı beraberinde getirmiştir. Bu perspektiften yürütülen çalışmalar, yenileme düşüncesini yeni bir evreye taşımış ve bu bağlamda çeşitli yaklaşımlar ortaya çıkarmıştır. “Geniş metot ve kuramlar yaklaşımı”, “sosyal ve kurumsal usul arayışı”,

⁴⁶² Cum'a, Kadiyetü't-tecdîd, s. 5.

⁴⁶³ Zühaylî, Kadâya'l-fikh, c. III, 46-54; Karadâvî, el-İctihad, s. 212.

⁴⁶⁴ Hallâf, 'İlmü usûli'l-fikh, s. 8.

⁴⁶⁵ Nedvî, es-Sirâ', s. 75-82 vd.

“fıkıh literatürünü birleştirme yaklaşımı”, “usul teorilerine yeni işlevler yükleme arayışı” gibi yaklaşımlar sergilenmiştir.

Burada aktarılan modern tecdid girişimlerinin gösterdiği üzere modern dönemde fıkıh ve fıkıh usulünü modernleştirme hareketliliği, Arap âleminde önce Osmanlı Türkiye’sinde meyvesini vermeye başlamıştır. Arap dünyasının bu hususta Anadolu’daki bu girişimleri örnek aldığını söylemek mümkündür. Üstelik bu yenilik hareketliliği Osmanlı Anadolu coğrafyasında kurtuluş savaşı esnasında ve sonrasında da sekteye uğramadan devam etmiştir. İşgalin kısa sürede sona ereceği ümidiyle, sosyal ve siyasal hayatı İslâm hukuku perspektifinden yönlendirmek amacıyla geniş kapsamlı çalışmalar yapılmıştır. *İhzâr-ı kavânîn* komisyonları, farklı alanlarda İslâm hukukuna dayalı tasarılar ve kanunnameler hazırlamak için yoğun bir çaba sarf ettiği bir sırada, hukukta kökten bir Batılılaşma fikrini benimseyen siyasî iktidar, “Türk ihtilâlinin kararı Batı medeniyetini kayıtsız şartsız kendisine mal etmekte, benimsemektir. Bu karar o kadar kesin bir azme dayanmaktadır ki önüne çıkacaklar demirle, ateşle yok edilmeye mahkûmdurlar.”⁴⁶⁶ şeklindeki kesin fermanıyla söz konusu komisyonları dağıtmıştır. Böylece fıkıh ve fıkıh usulü ilimlerinin yeniden yapılandırılmasında atılan adımlar durdu ve bu çabalar sekteye uğradı. Osmanlı’da XX. yüzyılın ilk çeyreğinde meyvesini vermeye başladığı bir sırada bastırılan bu öze bağlı yenilik meşalesi, diğer İslâm ülkelerinde ancak işgalin sona erdiği bu asrın son çeyreğinde tutuşmaya başlamıştır. Bu tarihten itibaren daha önce bir fikir olarak ortaya atılıp tartışılan *İslâm hukuk akademisinin kurulması*, *fikhin kanunlaştırılması* ve *ansiklopedilerin yazılması* gibi projeler hayata geçirilmeye başlamıştır.

2.4. Tecdid Çabalarının Temel Gereçekleri

Hem klasik dönemde hem de modern dönemde fıkıh usulünün tecdidinden söz eden fıkıh usulü bilginleri, usul ilminde niçin tecdidin yapılması gerektiğini, yaptıkları ilgili tenkit ve açıklamalarla dile getirmişlerdir. Bu tenkit ve açıklamalara göre usul ilmini tecdid etme düşüncesinin doğmasına neden olan iki temel gelişme vardır. Birincisi, daha önce benzeri olmadan meydana gelen olayları İslâm hukuku çerçevesinde çözümleme gayretidir. Yeni hadiseleri doğrudan çözüme kavuşturmaya çalışan veya bunlar karşısında olgu-nass arasında ilişki kuran disiplin fıkıhtır. Usul ilmi ise bununla doğrudan ilgilenmez, bilakis şer’î delil ve *avâriz*/ilintilerini inceler. Ancak çeşitli zaman ve mekânlarda ortaya çıkan bazı olaylara çözüm bulmak için

⁴⁶⁶ Bozkurt, Mahmut Esat, “Medenî Kanun Nasıl Hazırlandı”, *Medeni Kanunun XV. Yıldönümü İçin*, İstanbul 1944, s. 11. Ayrıca bkz. Aydın, “Batılılaşma”, DİA., c. V, 165, 166.

farklı metodolojik kuralların uygulanması gerekebiliyor. Diğer bir deyişle, bazen olayların ve sorunların değişmesi, fıkhıta yenilik yapmayı ve bu yeniliği teorik olarak da temellendirmeyi gerekli kılar. Bu itibarla dolaylı da olsa bazen yeni vakıalara hüküm bulmak, fıkıh usulünün tecdidini de gerektirmektedir. Klasik dönemin bazı aşamalarında, nadiren de olsa, benzeri görülmemiş hadiseler yaşanmış ve bu durum, usul ilminin içeriğini yenilemeyi, yani farklı metodolojik kuralların eklenmesini dayatmıştır. Modern dönemde ise klasik problemlerden çok daha farklı hadiseler yaşanmış ve bu değişim, usul ilminin yenilenmesinin bir nedeni olarak kabul edilmiştir.

İkincisi, fıkıh usulünün gelişim sürecinde usul ilminin hedefinden saparak yaşanan gelişmeler, konusu ve asıl amacı doğrultusunda yeniden yapılandırılmasını gerekli kılmıştır. Bu gelişmelerin yanı sıra modern dönemde, fıkıh usulünün öncelikle hukuk okullarında, daha sonra ise İlahiyat veya Şeriat fakültelerinde ders programına girmesi, disiplini çağdaş bir bakış açısıyla ele alma ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Ancak klasik dönemde, usul ilmini yenilemeyi gerektiren temel faktörler, daha çok bu ikinci gelişmelerdir. Dolayısıyla, klasik dönemde yapılan fıkıh usulü yenileme çabaları, yeni icthadların önünü açmaktan ziyade, usul ilmini metodolojik ve epistemolojik olarak geliştirmeyi hedeflemiştir. Modern dönemde ise usul tecdidinin hedefi daha geniş tutulmuştur. Biraz önce ana hatlarıyla aktarılan bu iki faktörün, fıkıh usulü tecdidi noktasında ne tür tenkitlerin ve tecdid yaklaşımların ortaya çıkmasına yol açtığını, tecdid öncülerinin ilgili açıklamaları eşliğinde biraz ayrıntılı bir şekilde incelemek istiyoruz.

2.4.1. Yeni usulî ilke ve yaklaşımları gerektiren fikhî problemlerin ortaya çıkması

Biraz önce temas edildiği üzere çeşitli nedenlere bağlı olarak ortaya çıkan sorunlar ve benzersiz problemler karşısında dinle hayat arasında sağlıklı ilişki kurmaya çalışan disiplin, fıkıh ilmidir. Fıkıh bunu yaparken, değişen zaman, mekân ve hallerin yapısına uygun olarak nasların farklı şekillerde anlaşılmasına ve tatbikine imkân sağlayan yöntemlerden faydalanmaktadır. Cüveynî, bu duruma değinerek "Rey yolları, coğrafya, mekân ve zamanlara göre değişir."⁴⁶⁷ Klasik çağda homojen Hicaz bölgesinde yeni hadiselerin daha çok naslarla çözüme kavuşturulması, Irak gibi heterojen bir hayatın olduğu bir bölgede ise, kıyas ve istihsan gibi nasların

⁴⁶⁷ Cüveynî, el-Burhân, c. II, 164.

muhtevasını genişleten ve farklı çözümleri bulmaya katkı yapan çıkarım ve tatbik yöntemlerine daha fazla başvurulması,⁴⁶⁸ bu ifadenin somut kanıt ve örnekleri olabilir.

Münâvî de, farklı hadiselerin ortaya çıkmasının, tecdid yapmanın nedenlerinden olduğunu şöyle izah etmektedir:

Yüce Allah, Mustafa'yi (s.a.v.) son peygamber yapınca, çağların ortaya çıkardığı hadiseler sayısız olunca, naslar, açık hükümleriyle hadiseleri açıklamaya yetmeyip muhtevalarını derinlemesine irdeleyen bir yöntemin olması kaçınılmaz olunca, Allah'ın hikmeti, her çağın başında bu olayları doğru bir şekilde yorumlamak için büyük âlimlerin ortaya çıkmasını zorunlu kıldı...Bu sebeple birinci yüz yılda Ömer b. Abdülaziz, ikinci yüz yılda Şâfiî...gelmiştir.⁴⁶⁹

Biraz önce aktarıldığı üzere klasik dönemde usul ilmi belirli bir olgunluğa ulaştıktan sonra, farklı metodolojik kurallarla tecdid edilmesini gerektiren benzersiz hadiseler fazla ortaya çıkmamıştır. Fazla bir dönüşüm göstermeyen sosyal ve entelektüel hayat V. (XI.) asra kadar statik kalmaya devam etmiştir. Bu çağda özellikle Irak ve Fars bölgelerinde siyasal, sosyal ve entelektüel krizler baş göstermiş ve daha önceleri hiç olmadığı kadar yeni sorunlar ve gelişmeler yaşanmıştır. Nitekim bu bölgeler, dışarıdan Haçlı ve Moğol saldırılarına maruz kaldı, içeriden de emirlikler, beylikler ve sultanlıklar arasındaki güç savaşlarına sahne olup bölündü. Bu saldırılar, sosyal, siyasal ve devletlerarası ilişkilerde köklü değişikliklere de sebep oldu. Bu süreçte Haricilik, Bâtînlilik, Rafîzilik, Haşhaşilik, Zındıklık ve İlhad gibi yıkıcı fikir akımları da etkinliğini artırmıştır.⁴⁷⁰ Diğer etkili bir grup olan Karmatîler ise, namazsız, oruçsuz, hacsız ve içkili toplumlar ile camisiz kentler inşa etmiştir.⁴⁷¹ Bu iç ve dış saldırılar sonucunda bölgenin sosyo-kültürel, ekonomik-siyasal ve ana akım entelektüel yapıları yerle bir oldu.⁴⁷² Bu grupların, propagandalarıyla uyandırdığı entelektüel şüphe ve karmaşa, toplumda derin ayrışmalara ve içsel bölünmelere yol açıp, toplumun sosyal dokusunu ciddi şekilde sarsarak toplumsal istikrarı tehdit etmiştir. Bu fitneler, aynı vakit dinî duyguları zayıflatmış, bireyin toplumla olan sağlıklı iletişimini bozmuş, dinî ve manevî değerlerine olan bağlılığını sarsmış, hukukî ve dinî yaşamı çöküşün eşiğine getirmiştir.⁴⁷³

⁴⁶⁸ Vahiddin Han, Tecdîdu ulûmi'd-dîn, s. 8, 9.

⁴⁶⁹ Münâvî, Feydu'l-Kadîr, c. I, 11.

⁴⁷⁰ Cüveynî, el-Giyâsî, s. 348, 349; Sâ'yis, Târihu't-teşri'i'l-İslâmî, s. 127.

⁴⁷¹ Cüveynî, el-Giyâsî, s. 245.

⁴⁷² Cüveynî, el-Giyâsî, s. 348, 349; Sâ'yis, Târihu't-teşri'i'l-İslâmî, s. 127.

⁴⁷³ Cüveynî, el-Giyâsî, s. 381-383. Cüveynî, söz konusu vahim durumu şöyle özetlemektedir:

Çeşitli bölgelerdeki gelişmelerden gerekli yollarla bilgi sahibi olduktan sonra, İslâm âleminin başkanına dinî saldırı içeren bir fitneyi rapor ediyorum. Eğer bu fitneye zamanında müdahale edilmezse, Müslüman topluluklarının geniş bir kesimine yayılabilir, dayanılmaz bir tahribata neden olabilir ve ortaya çıkardığı olumsuz etkiler çözülmesi güç bir problem haline dönüşebilir. Zındık ve inkârcıların yeni bir versiyonu ortaya çıkmış durumda, kırsal ve kentsel alanlara yayılmış ve insanları doğru yoldan saptırmak amacıyla propaganda yapmaya girişmiştir... Ateistlerin şüpheleri

V. yüzyılda ortaya çıkan bu benzersiz değişim ve gelişmelerin, farklı bazı teorik ve pratik yaklaşımlar gerektirdiğini gören ilk ilim insanlarından biri Cüveynî'dir. O, bu sorunların çözümlerine yönelik *Giyasü'l-ümem fî iltiyâsî'z-zulem* (Karanlıkların bulaştığı zamanda halkların imdadına koşmak) adlı eserini kaleme almıştır. Cüveynî, bu eserinde, söz konusu hukukî, sosyal ve siyasal kriz ve gelişmeler karşısında yenilik yapmayı zorunlu kılan nedenleri ve bu yenilemenin önceliklerini ele almıştır.⁴⁷⁴ Dinin geleceğinden endişe edildiği, hukukî, sosyal, siyasal ve ekonomik tıkanıklığın yaşandığı zamanlarda yeni açılımlar yapmak gerektiğini vurgulayan Cüveynî, bu yeniliğin önceliklerine değinerek şunları söylemektedir: "...Nefsanî arzular hortladığında, durum tehlikeli boyutlara ulaştığında, sapkın doktrinler acı bir hal aldığı ve batıl istekler artığında...dinin öncelikle gözetilmesi, ilgi gösterilmesi ve korunması gerekir."⁴⁷⁵ Ancak dinin öncelikli olmasıyla birlikte sürekliliği dünyayla temin edildiği için dünya hayatı da İslâm hukukunun gözettiği ve düzeltmesine çalıştığı bir mesele olup onun da ıslah edilmesi gerekir.⁴⁷⁶

Cüveynî, değişen şartlar ve karmaşık durumlar karşısında yenilik yapmanın meşruiyetini ve hatta zorunluluğunu şu şekilde açıklar:

Perdeyi açan ve kapalılığı gideren ifade şudur: Emir Allah'ındır, Peygamber ise ileticisidir. Bir çağda peygamber gelmemişse, o zaman âlimler şeriatın varisidir ve onu tebliğ etme hususunda peygamberlerin yerini alırlar. Âlimlerin konumunu harika bir şekilde belirten ifade şudur: peygamberler döneminde hükümlerin neshle değiştirilmesi beklenirdi. Müftülerin (müctehidler) aklına yeni zanların gelmesi ve icihadlarının değişmesi, fetva isteyenler hakkında Allah'ın hükümlerini değiştirmektedir. Böylece Cenâb-ı Hakk'ın hükümleri hakkında akıllarında oluşan düşünceler, Allah'ın emirlerine bağlı olan nesih ile değişiklik gösteren meselelerin yerini almaktadır.⁴⁷⁷

Buna göre farklı çözümler bekleyen yeni olgu ve hayat şartlarının oluşması Allah'ın bir kanunudur. Peygamber'den sonra âlimlerin yeni sorunlara dair çözüm arayışları, Peygamber döneminde ortaya çıkan nesih konumundadır. Başka bir anlatımla söz konusu sorunları çözüme kavuşturmak için yeni icihadlar yapmak, zamanında olması gereken peygamberin neshi gibi meşru ve elzemdir. Cüveynî'nin

ve inkârcıların propagandaları, Müslüman toplumun geniş kesimine sirayet etmiş, dinle ilgili olumsuz ifadelerin yaygınlaşmasına sebep olmuştur. Bu dönemde, insanların takva bağlarının zayıflaması, nefsin kışkırtıcı dürtülerine teslim olmaları, dünyevi hırslarına yönelmeleri, ahiretteki mükâfat ve ceza konularındaki inançlarının sarsılması, sadece âdet gereği dini hükümlere bağlılık göstermeleri gibi sorunlar büyük bir musibet ve şiddetli bir fitne olarak ortaya çıkmıştır. Toplum, yalıcak uçurumun eşiğine gelmiştir. Bu duruma, bozguncu ve dinsizlerin gizli veya açık propagandalarının eklenmesiyle birlikte, geniş bir kesimin Hz. Peygamber'in dininden uzaklaşma ihtimalinden endişe edilmektedir. Cüveynî, el-Giyasî, s. 381-383.

⁴⁷⁴ Cüveynî, el-Giyasî, s. 152, 183, 186.

⁴⁷⁵ Cüveynî, el-Giyasî, s. 186.

⁴⁷⁶ Cüveynî, el-Giyasî, s. 152, 183.

⁴⁷⁷ Cüveynî, el-Giyasî, s. 380.

bu sözleri-görüldüğü üzere-, değişim ve dönüşümler karşısında tecdid yapma zorunluluğunu belirten güçlü ifadelerdir.

Diğer taraftan Cüveynî, zamanın değiştiğini, İslâm devletinin imkânları zorlayacak kadar genişlediğini belirtmiş ve idarenin müesses kurum ve kuruluşlarının da buna paralel bir biçimde değişmesi gerektiğini vurdulamıştır. Bu tespitlerden sonra Cüveynî, sözlerini şöyle sürdürmektedir:

Her dönemin kendine özgü düzenlemeleri ve hükümleri bulunmaktadır. Biz doğaçlama aklımızla nasıl hareket edeceğimizi biliriz. Yöneticiler, gereken önlemleri zamanında almadıklarında, meydana gelen açıklar büyüyebilir, kapatılması zorlaşabilir ve sonuç olarak büyük ve akıl almaz sıkıntılarla karşılaşılabilir.⁴⁷⁸

O, bu açıklamasıyla âlimlerin zamanın ruhuna ve gerekliliklerine uygun şekilde teorik ve pratik yenilikler yapması, idarecilerin de bu yenilikleri vakit kaybetmeden ilgili müesseselere dönüştürmesi gerektiğini deklare etmiştir.

“Biz doğaçlama aklımızla nasıl hareket edeceğimizi biliriz.” diyen Cüveynî, yeni hükümler ortaya koymak (fıkıhta tecdid) ve teorik olarak temellendirmek (usulde tecdid) zorunlu olduğunda, şeriatı usul ve fîrûuyla, kaynak ve yöntemleriyle, tümel ve tikelleriyle elemek (*nahl*) gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁷⁹ Cüveynî, bu düşüncesi doğrultusunda anılan kaynaklarda kapsamlı bir inceleme yapmış, İslâm hukukunun genel gayelerini merkeze alınıp makâsîd doktrinin önemi üzerinde durarak sistematik bir biçimde ortaya koymuştur. Bu doktrin ışığında meydana gelen değişimleri sistemli bir şekilde ele almış ve teorik olarak temellendirmeye çalışmıştır. Zira toplumsal, siyasal ve ekonomik yapıların tefessüh ettiği, dinî duyguların zayıfladığı ve dinin geleceğiyle ilgili endişelerin arttığı bir ortamda, İslâm hukukunun genel gayelerini ve maslahat doktrinin merkeze alıp onlar üzerinden tecdid yapmaktan daha anlamlı ve başarılı başka bir şey olamazdı. Cüveynî, “Gözetilmesi gereken en öncelikli şey, İslâm’ın temel ilkelerinden teşekkül eden teori (*nazar*) ile hükümlerin temel kaynak ve kaidelerinin bütünlüğünü ortaya koyan objektif çalışmalardır.” demekle⁴⁸⁰ bu gerçeği vurgulamıştır. Cessâs da, “İçerdikleri maslahatlardan dolayı insanlar hükümlerle mükellef olmuşlardır. Zira onlar ancak maslahatlarla düzelir.” demekle⁴⁸¹ gayecî yaklaşımın önemine işaret etmiştir. Râzî ise, “Şer’î hükmün; hikmet ve maslahatın gerektirdiğine mütabık olduğunu bilmek önemlidir. Zira insan psikolojisi, hikmet ve maslahatlara uygun düşen hükümleri kabul etmeye daha yatkın, geçerli bir

⁴⁷⁸ Cüveynî, el-Giyasî, s. 255, 256.

⁴⁷⁹ Cüveynî, el-Giyasî, s. 380, 398, 430, 431, 433; Cüveynî, el-Burhân, c. II, 429, 442.

⁴⁸⁰ Cüveynî, el-Giyasî, s. 152.

⁴⁸¹ Cessâs, el-Fusûl, c. IV, 143.

sebebi ve makûl bir gerekçesi bilinmeyen (*ta'abbud*) hükümlerden de daha fazla uzaktır.” demekle⁴⁸² gayeciliğin mukni gücünü vurgulamıştır.

Cüveynî, fıkıh alanındaki mevcut bilgi birikimini yeterli görmesine rağmen, ikna edici potansiyeli dolayısıyla makāsıd doktrinini, İslâm hukuk tarihinde ilk defa geliştirmiş ve metodolojik bir araç haline getirmiştir.⁴⁸³ Bu doktrini *el-Buhân fî usûli'l-fikh* adlı eserinde, "İlletler ve ahkâmın bölümlendirilmesi (تقاسيم العلل والأصول)" başlığı altında fıkıh usulünün müstakil bir konu olarak ele almıştır.⁴⁸⁴ Cüveynî'nin bu girişimi, fıkıh usulünün içeriğine zenginlik katmış ve makāsıd doktrini ışığında usul ilmini yenilemeye yönelik bir tecdid deneyimini ortaya koymuştur. Sonrasında, klasik dönemde, Gazzâlî ve Şâtıbî gibi önde gelen usul bilginleri, öncelikli olarak metodolojik sorunları gidermek, usul ilmini ilmî ve epistemolojik anlamda geliştirmek ve asıl amacına uygun olarak yeniden yapılandırmak için gâî doktrine yeni açılımlar getirmişlerdir. Bu yeni bakış açılarıyla usul ilmini gâî doktrin üzerinden içerik açısından yenilemeye çalışmışlardır. Bu örnek çalışmalar, ilgili yerde ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır.

Cüveynî, fıkıh birikimde yenilik yapılırken, onu uygulayan devletin müesses kurumlarının da yenilenmesi gerektiğini düşünerek sosyal, siyasal, ekonomik ve devletin kurumsal yapılarına dair de çözüm önerilerini sunmuştur. Bu bağlamda Cüveynî, sistematik hale getirdiği makāsıd teorisini aynı vakit etkinleştirip onun ışığında söz konusu alanlarda yaşanan krizleri aşmaya yönelik çeşitli çözümler ve önerilerde bulunmuştur. Bu öneriler, dönemin dirayetli veziri Nizâmülmülk'e (ö. 485/1092) devlet eliyle anılan alanlarda açılımlar yapma fırsatını sunmuştur. Nitekim Nizâmülmülk, bu düşünceleri, reel hayata dönüştürerek köklü bir medeniyet atılımını gerçekleştirmiştir.⁴⁸⁵ Bu girişimler, aynı zaman sonraki dönemlerdeki benzer sosyal ve entelektüel krizlerin nasıl aşılabileceğini gösteren teorik ve pratik örnekler ortaya koymuştur.

Modern çağa gelince, söz konusu klasik statik hayat, bireysel ve toplumsal yaşamda büyük çapta köklü değişikliklere yolaçan Batı'daki sanayi devrimine (XVIII. yy.) kadar devam etmiştir. Önce buhar, sonra elektrik vasıtasıyla insan hayatında aletin kullanılması, daha önceleri insanların hayallerine gelmeyen korkunç gelişmeler

⁴⁸² Râzî, el-Mahsûl, c. V, 315.

⁴⁸³ Cüveynî, el-Giyâsî, s. 180, 181.

⁴⁸⁴ Cüveynî, el-Burhân, c. II, 532.

⁴⁸⁵ Nizâmülmülk dönemi ile daha önceki dönemler arasındaki bir mükayeseyi görmek için bkz. Cüveynî, el-Giyâsî, s. 240-245.

doğurmuştur.⁴⁸⁶ Bu gelişmelerle birlikte gerek yerel gerekse uluslararası bazda olsun sosyal, siyasal, ekonomik, hukukî ve kültürel hayatta ve devletlerarası ilişkilerde büyük değişiklikler meydana gelmiştir. Biyolojik ve teknolojik ilerlemelerle birlikte, tıp ve sağlık alanlarında yeni sorunlar ortaya çıkmıştır. Tüp bebek uygulamaları, embriyo nakilleri, dondurulmuş embriyo bankaları, cenin cinsiyet kontrolü gibi konular önemli sağlık sorunlarını beraberinde getirmiştir. Organ nakli ve ekimi, kan nakli gibi tıbbi gelişmeler de bu süreçte öne çıkan başka sorunlardır. Üretim ve finans sektörlerinde geniş bir gelişim yaşanmıştır. Üretim, pazarlama, endüstri faaliyetleri, finansal ve ekonomik sistemler, borsa, bankacılık gibi ticarî ve finansal kurumlar, hisse senetleri, tahviller, mevduat faizi, krediler, teminat mektupları, kredi kartları, anonim şirketler, hayat sigortası gibi farklı sigorta türleri, bu dönemin öne çıkan gelişmeleri arasında yer alır. Kâğıt paranın kullanımı, değer kaybı, zekât-riba bakımında hükümleri ve itibarî şahsiyet gibi gelişmeler yaşanmıştır. Ayrıca, işçi-işveren ilişkilerinde ve kadının toplum içindeki farklı statülerde aldığı konumlar da bu gelişmelerin etkilediği alanlar arasındadır.⁴⁸⁷ Dolayısıyla güç objeleri de dâhil olmak üzere her alanda yatay ve dikey değişimler yaşanmıştır. Bu durum, yaşam koşulları ve standartlarının geçmiş yıllara kıyasla büyük ölçüde değişmesine ve toplumlar arasında fikirler ve ilişkiler açısından benzersiz büyük ilerlemelere sebep olmuştur. Bu nedenle, modern uygulamaların ortaya çıkardığı konular ile geleneksel fıkıh literatüründe bulunan meseleler arasındaki benzerlikler ve bağlantılar oldukça azalmış veya tamamen ortadan kalkmıştır, denebilir.

Öbür taraftan, XIX. yüzyılın başından XX. yüzyılın başlarına kadar, çoğu Müslüman devlet Batı'nın hâkimiyeti altına girmiştir. Bu işgal ve sömürü, yirminci yüzyılın son çeyreğine kadar devam etmiştir. Bu tarihten sonra, post-kolonyal dönemde Batı'ya bağımlı yönetimler oluşturulmuştur. Söz konusu sömürü ve Batı'ya bağımlılık, anılan modern gelişmelerin Müslüman toplumlarının günlük yaşamlarının bir parçası haline gelmesine neden olmuş, kültürel ve sosyal dokularını derinden etkilemiştir. İslâm coğrafyası, dış etkilerin ve başka kültürlerin ortaya çıkardığı bu sorunları ne hukukî açıdan ne de kurumsal yapı açısından kontrol edebilmiştir. Bu durum, İslâm dünyasının değişim ve ilişkilerde belirleyici bir konumdan uzaklaşmasına neden olmuştur. Buna rağmen, çoğu İslâm hukukçusu, yeni bireysel

⁴⁸⁶ Karadâvî, Şeri'atü'l-İslâm, s. 50.

⁴⁸⁷ Karadâvî, el-İctihad, s. 102-107; Karadâvî, Min ecli sahve, s. 48, 49; Köse, Saffet, "İslâm Hukukunun Oluşumu ve Tarihsel Dönemleri" (ed. Talip Türcan), (3.baskı), İslâm Hukuku, Ankara 2015, s. 65, 66.

veya kolektif ictihadlar geliştirmek yerine, olgularla m¼cadele etmeye ve reddetmeye y¼nelmiřtir.⁴⁸⁸ Ancak, karşı ¼ıktıkları bu gelişmeler, doğrudan insanların yaşamları, maddi varlıkları, servetleri ve rızık yollarıyla bağlantılıydı. Bu durum, geriye d¼n¼p bu gelişmeleri hayatın i¼inden koparıp atmayı imk¼nsız kılmıştır. Ç¼z¼me kavuşturulmayan modern gelişmeler, M¼sl¼manları isteklerini istediği gibi tatmin etme arayışına itmiş,⁴⁸⁹ dinin pratik hayattan uzaklaşmasına, hukuk¼, sosyal ve ekonomik boşlukların oluşmasına, fıkıh d¼ř¼ncesinin gelişmeleri izlememesine ve y¼nlendirememesine, fıkıh usul¼n¼n de hukuk¼ ç¼z¼mler ¼retmekten uzaklaşmasına sebep olmuştur. B¼ylece İřl¼m hukukçularının aşırı taklitçiliği bırakmaması ve gelişmelere ayak uydurmaması, İřl¼m d¼nyasının değişimlere etki etmeyip, etkilenmesine ve d¼n¼ř¼mleri y¼nlendirememesine yol a¼mıřtır.⁴⁹⁰

Yaşanan bu gelişmeler, İřl¼m d¼nyasında b¼y¼k değişimlere yol a¼tı. Hem i¼ tıkanıklıkların zorlaması hem de yabancı fikirlerin etkisiyle, bazı M¼sl¼man yetkililer ve aydınlar, kendi k¼lt¼r ve d¼ř¼ncelerine olan g¼venlerini kaybettiler ve Batı k¼lt¼r¼ne hayranlık duydular. Özellikle, fıkıh usul¼n¼n eskidiğini ve bu y¼zden ç¼z¼m getiremeyeceğine dair inançlar oluştu.⁴⁹¹ Genel olarak ise, İřl¼m geleneğinin medeniyet kuramayacağına ve gelişme sağlayamayacağına inanmaya başladılar. Bu d¼ř¼nceyle sosyal, siyasal, ekonomik ve hukuk alanlarında doğrudan Batı k¼lt¼r¼ ve hukukundan etkilenen bu jenerasyon, yabancı kanunları ithal ederek hukuku sek¼lerleřtirdi.⁴⁹²

1840'dan itibaren hukuk¼ ithal ve iktibaslarla⁴⁹³ geline bu durumun b¼yle devam etmesi, bizzat İřl¼m'ın geleceğini etkileyeceği vurgulanmıştır. Nitekim bu k¼t¼

⁴⁸⁸ Karadav¼, Min ecli sahvetin r¼řide, s. 51; Karadav¼, el-İctihad, s. 199.

⁴⁸⁹ Abduh, Muhammed, el-A'm¼l¼'l-k¼mile, (thk. Muhammed 'Um¼re), (1.baskı), D¼ru'l-řur¼k, Beyrut 1993, c. III, 211.

⁴⁹⁰ K¼se, "İřl¼m Hukukunun Oluşumu ve Tarihsel D¼nemleri", s. 65.

⁴⁹¹ Nur¼, Celal, Hatemu'l-Enbiya (haz. Feyza Betul K¼se), End¼l¼s yay., İstanbul 2016, s. 178, 179.

⁴⁹² Bkz. Zerk¼, el-Fetav¼, s. 369; Katt¼n, T¼rihu't-teşri'i'l-İřl¼m¼, s. 399-404; C¼nd¼, Sum¼m¼'l-istiřr¼k ve'l-m¼steřrik¼n f¼ ul¼m¼'l-İřl¼miyye, (2.baskı), D¼ru'l-c¼l, Beyrut 1985, s. 109; Aydın, "Mecelle-i Ahk¼m-ı Adliyye", XXVIII, 232; Aydın, "Batılılaşma; IV. Hukuk", *TDV İřl¼m Ansiklopedisi*, D¼A, V, 164, 165. Belirtilen eksiklik ve bu eksiklikten doğan sonuçlar, İřl¼m hukukunun yetersizliğinden kaynaklanmamıştır. Zira İřl¼m ¼mmeti, on ¼ç asırdan fazla bir s¼re boyunca gelişmiş bir hukuk birikimine sahipti. Bu hukuk birikimi, Napolyon'un (¼. 1821) d¼neminde Avrupa'ya ge¼erek, Batı hukuk sistemine ¼nemli bir zenginlik katmıştır. Bkz. Abdulhamid, Muhsin, Ezmetu'l-musakkaf¼n t¼c¼he'l-İřl¼m, (1.baskı), D¼ru's-sahve, Kahire 1984, S. 22, 23; Karadav¼, el-İctihad, s. 199, 200; C¼nd¼, Sum¼m¼'l-istiřr¼k, s. 108. Bu durum, kelimenin tam anlamıyla İřl¼m hukukçuların yetersizliğindendi denilebilir.

⁴⁹³ İřl¼m hukukuna y¼nelik ilk m¼dahale, mezk¼r ceza hukukunun benimsenmesiyle başlamış ve ardından Batı'nın çeşitli ¼zel hukuk sistemlerini uygulama çabaları gelmiştir. Bkz. Katt¼n, T¼rihu't-teşri'i-l-İřl¼m¼, s. 400.

durumu gören Celal Nuri (ö. 1936), yeni ictihadların geliştirilmesi ve usullerin yenilenmesi gerektiğini ifade ederek şunları söyler:

Eğer hali hazırda sebat ve inat edersek, emin olun birkaç sene içinde, eski âlimlerin ictihadlarını uygulayacak yer bulamazsınız. Düşmanlar memleketimizi alıyor, mahvoluyoruz. Bu ağır uykudan uyanalım, İslâm'ı daha iyi anlayalım, usullerimizi yenileyelim...Benim bakış açım şudur ve değişmez: İslâm ölüyor ve mahvoluyor. Bu çöküşün sebebi, kanun ve kaidelerin sonsuza dek devam edeceği hakkında baskıcı âlimlerin ürettikleri sanı ve yanlış düşüncedir. Bu dertlere deva bulmak ve İslâm'ı kurtarmak için yeni ictihadlar, yeni fıkıh, yeni akaid, arzu edilen yeni bir gaye lazımdır. Bunlar olursa ne âlâ, olmazsa inna lillah ve inna ilehi râci'un.⁴⁹⁴

XIX. yüzyılın ortalarından itibaren, fıkıhın kanunlaştırılması amacıyla *Mecelletü'l-ahakâmi'l-adliye* yazılmıştır. Makâsıdın ve benzeri metodların yenilenmesi yönünde çalışmalar yapılmıştır. Bu yöntemler ışığında sosyal, siyasal ve iktisadî sorunlara çözüm bulmak için doğrudan Kitap ve Sünnet'ten çıkarımda bulunarak mutlak ictihadlar da yapılmıştır.⁴⁹⁵ Bu yeniliklerin kalıcı olabilmesi ve metodolojik sorunlara çözüm getirebilmesi adına usulün gözden geçirilmesi ve yenilenmesi gündeme gelmiş ve üzerinde çalışılmıştır. Buna bağlı olarak bu yüzyılın son çeyreğinden önce Osmanlı'da, daha sonra Arap ülkelerinde usulün yenilenmesi ve modernleştirilmesi için eserler kaleme alınmıştır. Bu süreçte, modern dönemde yapılan tecdid çabalarıyla, usul ilminin içerikte modernize edilmesi ve günümüz sorunlarına çözüm getirecek yeni ictihadların yapılması ve ictihad kurumuna etkinlik kazandırılması hedeflenmiştir.⁴⁹⁶ Bu bağlamda, fıkıh usulünün temel bileşenlerinden olan ictihad çeşitlendirilmiştir.⁴⁹⁷ Ancak, fıkıhın büyük ölçüde yenilediği ve birçok çağdaş sorunun çözüme kavuşturulduğu bir ortamda, fıkıh usulünün tecdidinde fazla bir başarı sağlanmamıştır. Yapılan yenilikler ileride detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

⁴⁹⁴ Nuri, Celal, Türk İnkılabı (haz. Recep Duymaz), TÜRY., No: 24, Edirne 2000, s. 110, 303. Celal Nuri, ilgili çağrışı yaparken, hukukun yeniden yapılandırılmasının yalnızca Batılı hukukla uyumlu bir biçimde gerçekleşebileceğini öne sürmekte ve bu amaçla özellikle Almanya ve Fransa gibi ülkelerden deneyimli hukukçuların getirilerek onlara projeler hazırlatmanın gerekliliğini savunmaktadır. (bkz. Uyanık, Necmi, Siyasi Düşünce Tarihimizde Batıcı Bir Aydın Olarak Celal Nuri, (yayımlanmamış doktora tezi, Selçuk Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2003, s. 500.) Celal Nuri'nin düşünceleri, daha sonraları tamamen laik bir çizgiye kaydığından dolayı, Türkiye'de uygulanan laiklik anlayışına ışık tutmuş ve hatta laikliğin temel ilkelerini onun fikirlerinde görmek mümkündür. Benzer şekilde, Garpcılar'ın II. Meşrutiyet döneminden itibaren ortaya koydukları görüşlerin birçoğu, Cumhuriyet döneminde hayata geçirilmiştir. (Bkz. Hanioglu, M. Şükrü, "Batılılaşma", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, DİA, İstanbul 1992, V, 152.) Muhammed İkbâl de, "Genel İslâm düşüncesine yeni katkılar yapamamak da, doğru ve sağlam eleştirilerle İslâm dünyasında hızla yayılan dinden kaçış hareketini durdurabiliriz" ifadesiyle (İkbâl, *Tecdidü'l-fikri ed-dini*, s. 257.) tecdid yoksunluğundan dolayı dinî değerlerden olan kopuşa işaret etmiştir.

⁴⁹⁵ Atiyye, el-Vâkı' ve'l-misâl, s. 193.

⁴⁹⁶ Atiyye, "Kelimetü't-tahrîr", *Mecelletü'l-müslimi'l-mu'âsir*, Açılış sayısı, 1974, s. 7; Karadâvî, "Nezarâtün fi'l-adedi'l-evvel", *Mecelletü el-Müslimi'l-mu'âsir*, 1975, (1-2); Karadâvî, el-İctihâd, s. 67, 68; Karadâvî, el-Fıkhu'l-İslâmî, s. 42, 43.

⁴⁹⁷ Karadâvî, el-İctihâd, s. 104, 115; Karadâvî, Min ecli sahvetin râşide, s. 49.

Klasik ve modern dönemlerde, fıkıh usulünün içerikte tecdid edilmesine yönelik yapılan tartışmaların karşılaştırılmasıyla elde edilen sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür: Klasik dönemde, V. yüzyılda gâî doktrin, usul ilmini daha fazla zenginleştirmeye öncülük etmeye başlamıştır. Bu yenilik girişimi, iç ve dış tehditlere karşı mücadele etmek, dinî, sosyal ve siyasal hayata canlılık getirmek amacıyla başlamıştır.⁴⁹⁸ Modern çağda ise, fıkıh usulü tecdidi, hukukî, sosyal, siyasal, ekonomik, biyolojik ve teknolojik sorunlara çözüm bulma bağlamında tartışılmıştır.⁴⁹⁹ Bu itibarla klasik dönemde fıkıh usulünün içerik olarak tecdid edilmesine çalışılması, dinî, sosyal ve siyasal hayatta yaşanan durgunluğa son verip bu alanlarda bir canlılık oluşturma bağlamında başlarken, modern dönemde yeniden medeniyet inşa etme kaygısıyla başlamıştır, denebilir.

2.4.2. Metodolojik soruna çözüm bulmak ve bu çözüme götüren tenkitler

Biraz önce temas edildiği gibi Cüveynî'nin tecdid deneyimi, çağında yaşanan dinî, hukukî, sosyal ve siyasal hayatı etkileyen sorunları gâî doktrin ışığında çözümlemeyi amaçlamıştır. Bu girişim, usul ilminin içeriğine pratik ve teorik bazı benzersiz konuları ekleyerek bir tür içeriksel tecdit örneği sunmaktadır. Fakat bu deneyim ve sonrasındaki çalışmalar dışındaki tecdid girişimleri, genellikle zaman zaman usul ilminin temel amaçlarına aykırı olarak beliren gelişmeleri düzeltme amacını taşır. Bununla ilgili kanıtlar yukarıda sunulmuştur. Usul ilminin gelişim sürecinde temel amacına ters düşen bu gelişmeler, klasik ve modern dönemlerde eleştiriye tabi tutulmuştur. Zira bir düşüncüyü yeniden canlandırmadan önce, o düşüncenin eksik yönlerini ortaya çıkarıp kritik etmek gerekir. Klasik dönemde, asıl amacından sapma gösteren gelişmeler, genellikle yeni (*cedîd*), eski (*kadîm*) ile karşılaştırılarak tecdid stratejileri çizilmiştir. Modern dönemde ise daha çok eski, yeniyile mukayese edilerek tecdid planları belirlenmiştir. Her iki dönemde de, bu gelişmeler farklı açılardan ele alınmış ve farklı tecdid planları önerilmiştir. Ancak ilerleyen bölümlerde incelenecek tecdid örneklerine bakıldığında, modern dönemin tecdid öncüleri, genellikle klasik dönemde yapılan eleştirileri yinelemiş, çoğunlukla aynı çözüm önerilerini sunmuşlardır. Böylece her iki dönemin tenkit ve tecdid tezleri

⁴⁹⁸ Cüveynî, el-Giyasî, s. 152, 183, 186, 381-386.

⁴⁹⁹ Söz konusu tecdidle, Batı tehdidine yanıt olarak ortaya çıkan İslâmî uyanışı doğru bir şekilde yönlendirmek, Batı'nın kültürel ve askerî hegemonyasına karşılık vermek, çağın hukukî, sosyal, siyasal ve kültürel sorunlarına cevap vermek ve modern insanın söz konusu çıkmazlarına çözüm üretmek de amaçlanmıştır.

benzer oldukları için belirlenen başlıklar doğrultusunda klasik ve modern ayrımı yapılmadan, eleştiriler ve öneriler paralel bir biçimde sunulacaktır.

2.4.2.1. Fıkıh usulüne kaynak ilimlerden gereksiz aktarımların olduğu eleştirisi

Fıkıh usulünü yeniden değerlendiren bilginler, usul literatürünün usul ilmi ile ilişkisi olmayan gereksiz konuları içerdiğine vurgu yapmışlardır. Bu usulcülerden biri olan İbn Hazm, gereksiz ve usul öğrencisinin ihtiyaç duymadığı kimi meselelerin usul eserlerinde yer aldığını,⁵⁰⁰ Sem‘ânî, bu eserlerde pratik sonuçlar doğurmayan bazı kısır (*akîm*) konuların bulunduğunu,⁵⁰¹ Bâcî, mantık ve felsefî konuların kıyasa bulaştığını⁵⁰² ifade etmektedirler. Ebu’l-Huseyn el-Basrî kelâm ilminin, Gazzâlî kelâm, gramer, fıkıh ve cedelin,⁵⁰³ Şevkânî de dil ilimlerinin⁵⁰⁴ birçok ayrıntısının usul eserlerinde incelendiğine dikkat çekmektedirler. İbn Rüşd de aynı problemlere parmak basmış ve usul ilmi bu konuların ele alındığı yer olmadığını vurgulamaktadır.⁵⁰⁵ Şâtıbî, usul literatürü içinde bulunan bazı konuların usul ilmiyle doğrudan ilişkili olmadığına dikkat çekmiş ve bu konuları *âriyye* (iğreti) olarak tanımlayarak asıl olarak ait oldukları alanlara geri gönderilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca, fıkıhla bağlantılı olmakla birlikte diğer disiplinlerde zaten yeterince incelenen konuların usul eserlerinde ele alındığını, ancak buna gerek olmadığını vurgulamıştır.⁵⁰⁶ Şah Veliyullah, mezhepler arasında anlaşmazlığa yol açan ve yeterince sağlam temellere dayanmayan bazı prensiplerin usul literatüründe bulunduğunu belirtir ve bunların tasfiye edilmesi gerektiğini vurgular.⁵⁰⁷

2.4.2.2. Fıkıh usulünün ihtilaflı olduğu eleştirisi

Erken klasik dönemde, fıkıh usulündeki ihtilaflar, bir tenkit ve yenileme sebebi olarak görülmemiştir. Bilakis, bazı yenilikçi bilginler, bu ihtilafları daha geniş çözümlerin bir yolu olarak görmüştür.⁵⁰⁸ Ancak, klasik dönemin sonları ile modern dönemde, fıkıh usulü tenkit edilirken ve yenileme gerekçeleri belirlenirken, bu ihtilaflar tenkit edilmiş ve onlar üzerinden özellikle usul ilminin kati olduğunu

⁵⁰⁰ İbn Hazm, el-İhkâm, c. I, 8, IV, 100.

⁵⁰¹ Sem‘ânî, Kavâti‘u’l-edille, I, 21, 25.

⁵⁰² Bâcî, Ebu’l-Velîd, İhkâmu’l-fusûl fî ilmi’l-usûl, (1.baskı), Müessetü’r-risâle, Beyrut, 1989, II, 536,537.

⁵⁰³ Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. I, 107, 108, II, 861, 862.

⁵⁰⁴ Şevkânî, İrşâdü’l-fuhûl, I, 80, 82.

⁵⁰⁵ İbn Rüşd, ed-Darûrî fî usûli’l-fikh, thk. Cemaleddin el-Alevî, Dâru’l-garbi’l-İslâmî, Beyrut 1994, s. 37, 38, 52.

⁵⁰⁶ Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. I, 29, 30.

⁵⁰⁷ Şah Veliyullah, Huccetüllahi’l-bâliğa, c. I, 271, 272.

⁵⁰⁸ İbn Rüşd, ed-Darûrî, s. 36, 37.

savunan usulcülere ağır eleştiriler yöneltilmiştir. Böyle bir tenkitte bulunanlardan biri olan Şevkânî, "Usulcüler, usul kaynaklarının kati olduğunu iddia etmişlerdir, ancak gerçek durum ile bu ilme dair yazdıkları eserlerde usul meselelerinin kesin olduğunu kanıtlamak için kullandıkları deliller, bu iddiayı yalanlamaktadır."⁵⁰⁹ demekle ağır bir eleştiride bulunmuştur.

İbn Âşûr, fıkıh usulündeki ihtilafları eleştirerek şöyle demektedir: "Usul ilminde derin bilgiye sahip olanlar, konularını detaylıca incelediklerinde, çoğu meselede usulcüler arasında anlaşmazlık olduğunu fark ederler. Usuldeki bu ihtilafların varlığı, uygulamadaki (*fürû*) ayrılıkların devam etmesine neden olur."⁵¹⁰ Ayrıca "Usulde zarûrî küllîler olan din, can, akıl, nesep, mal ve ırzı koruma gibi nadir katiler bulunur. Bunların dışında fıkıh usulü zannîdir." ifadesiyle de⁵¹¹ usul konularının kahir ekseriyetinin zannî ve ihtilaflı olduğunu iddia etmiştir.

İbn Âşûr, "Usulcüler, usul ilminin kesin bir bilgi kaynağı olarak kabul görmesi amacıyla çalışmalar yapmışlar. Ancak, usul konularını ele alıp bir araya getirdiklerinde, dikkate alınmayacak derecede nadiren kati meseleleri ortaya koyabildiler."⁵¹² ve "Şâtıbî, usulün kati olduğunu ortaya koymaya çalışmış ama buna dair önemli bir açıklama getirememiştir."⁵¹³ şeklindeki eleştirileriyle de usulcülerin, usul ilminin kati olduğuna yönelik iddialarını kanıtlayamadıklarını vurgulamaktadır. İbn Âşûr, usulün ihtilaflı olmasını *fürûdan* çıkarılmasına bağlamakta ve şunları söylemektedir: "Fıkıh usluu *fürûdan* soyutlandırılarak çıkarılmış ve fıkıhtan iki asır kadar sonra tedvin edilmiştir."⁵¹⁴

⁵⁰⁹ Şevkânî, Edebu't-taleb, s. 122, 123.

⁵¹⁰ İbn Âşûr, Makâsиду's-ş-şeriatî'l-İslâmiyye, s. 122.

⁵¹¹ İbn Âşûr, Makâsidu's-ş-şeriatî'l-İslâmiyye, s. 123.

⁵¹² İbn Âşûr, Makâsidu's-ş-şeriatî'l-İslâmiyye, s. 127.

⁵¹³ İbn Âşûr, Makâsidu's-ş-şer'ati'l-İslâmiyye, s. 122, 127. Şâtıbî'nin fıkıh usulünün katiyetine dair görüşü, oldukça açık ve anlaşılır bir durumdadır. Bu görüşü temellendirmek için ortaya koyduğu argümanlar da açık ve anlaşılırdır. Ancak İbn Âşûr'un, makâsıd doktrinini usul ilminin alternatifi olarak ortaya koyabilmek için öne sürdüğü gerekçelerde ölçüyü kaçırdığı kanaatindeyiz. Fıkıh usulünün *fürûdan* soyutlanarak çıkarıldığını mutlak surette iddia etmesi de tutarlı değildir. Zira bu iddia, fukahâ usulü için geçerli iken mütekellimin usulü için geçerli değildir. Gerçek şudur: fıkıh usulünün ortaya koyduğu ve dinin kaynağı kabul edilen ana kaynak ve kaideler katidir. Tartışmalı kaideler ise dinin temel referansları olarak değil, hukukun zannî-tikel normlarına kaynaklık ettiği için usul ilminde ele alınmıştır. Aynı şekilde makâsıdın külliyâtları kati, detayları ise tartışmalıdır. Yine usulcülerin hukukî sonuçları arasında görüş farklılıkları görüldüğü gibi, makâsıdcıların da meydana gelen hukukî vakialara dair açıklamaları birçok farklı görüşü içermektedir. Covid-19 pandemisi münasebetiyle meydana gelen hukukî hadiseleri, makâsıd bilginleri farklı değerlendirip farklı sonuçlara bağlamışlardır. Dolayısıyla, ihtilaf, hem insan tabiatının hem de dinî nasların yapısının bir gereği olup, ortadan kaldırılması imkânsızdır.

⁵¹⁴ İbn Âşûr, Makâsidu's-ş-şer'ati'l-İslâmiyye, s. 122, 127.

Muhammed Âbid el-Câbirî (ö. 2010), “Usul kaideleri müctehidin zannına (kişisel yorumuna) dayanmaktadır. Usulcülerin itirafına göre, bu kaideler arasında kesin ve kati hiçbir prensip bulunmamaktadır.” demekle usulün temelde ihtilaflarla şekillendiğini ve çağdaş bir usulün kurulması gerektiğini vurgulamaktadır.⁵¹⁵ Hasan Hanefî de, “Usul, fûrû içinde kaybolmuş, ittifaklar ihtilaflar arasında gizlenmiş, küllî prensipler ise cüz’î meselelerde gözden kaybolmuştur. İnsan davranışının ölçüt ve kaidelerini incelemek amacıyla ortaya çıkan usul ilmi, yok oldu, ihtilaflar, güçleri birleştirmeye ihtiyaç duyan vâkıın yerini aldı” demekle⁵¹⁶ usul ilminin ihtilaflar nedeniyle ana amacından saptığını belirtir.

Usul ilmini, literatüründeki ihtilaflar üzerinden tenkit edip tecdidine bir meşruiyet zeminini oluşturmaya çalışanlardan bir diğeri olan Karadâvî de, usul meselelerinin çoğunun ihtilaflı olduğunu belirtir. Bazı âlimlerin ihtilaflı delilleri mutlak olarak kabul ettiğini, bazılarının kesin bir şekilde reddettiğini, diğerlerinin ise ayırım yapmaya gittiğini ifade eder. İcmâ ve kıyas gibi kaynaklar başta olmak üzere, maslahat-ı mürsele, istihsan, öncekilerin şeriatı, sahâbe kavli, istishab, övf gibi kaynaklar ve aynı şekilde nasları anlama ve hüküm çıkarma prensipleri ile Sünnet’in birçok konusunun tartışmalı olduğunu belirtir. Buna dayanarak, fıkıh usulünde geniş bir alanın ictihada açık olduğunu savunur.⁵¹⁷

Görüldüğü üzere bu bilginler, usul ilminin yenilenmesini, ondaki ihtilaflarla meşrulaştırmaya çalışmaktadırlar; hatta İbn Âşûr, bu sebeple usul ilmini kendi haliyle bırakıp alternatif yaklaşımları geliştirmek gerektiğini savunmaktadır.⁵¹⁸ Ancak, bu araştırmacılar, eleştirilerini yaparken, bizce usul ilmi ile usul literatürü arasındaki önemli farkları gözardı etmektedirler. Bu nüanslar, yeri geldiğinde açıklanacaktır.

2.4.2.3. Fûrû fıkıh ile ilişkisinin kopartıldığı eleştirisi

Son dönem usulüne yöneltlen eleştirilerden biri, soyut aklî nazariyeleri irdeleyerek salt teorik ayrıntılara odaklandığı, mezhep taassubunu körükleyip taklidi özendirdiği yönündedir. Usul ilminin aşırı derece teorikleşmesi ve taklidi teşvik etmesi, usul yazılımında hâkim olan mütekellimîn ve fukaha metotları nedeniyle olduğu iddia edilmektedir. Bu bağlamda mütekellimîn yöntemi, soyut ve *felsefi*/teorik incelemelere yönelmek, fakih yetiştirme ve fıkıh üretme gayesinden uzaklaşmak,

⁵¹⁵ Câbirî, Muhammed Âbid, Vichetü nazar, (1.baskı) Merkezu dirâseti’l-vahdeti el-Arabiyye, Beyrut 1992, s. 64.

⁵¹⁶ Hanefî, Mine’n-nassi ile’l-vâkı’, (1.baskı) Merkezü’l-kitâbi li’n-neşr, Kahire 2004, C. I, 90, 91.

⁵¹⁷ Karadâvî, el-İctihad, s. 68, 69, 70.

⁵¹⁸ İbn Âşûr, Makâsidü’s-şeriatî’l-İslâmiyye, s. 126.

kelâmî kavramlarla formüle edilip anlaşılammakla eleştirilmektedir. Fukaha yöntemi ise mezhep savunuculuğu, imamların her görüşünü kabullenmek, usulü fûrûa uyarlamak, fûrûa hükmetmek yerinde ona mahkûm olmak ve taklidi haklı çıkarıp özendirmekle tenkit edilmektedir.⁵¹⁹

Söz konusu iki metoda yönelik birkaç tenkide yer vermek gerekirse, Mütakellimîn yöntemini, Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066), Sem‘ânî, Takiyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) vd. birçok bilgin tenkit etmiş ve aktarılan eleştirilerde birleşmiştir.⁵²⁰ Ferrâ, “Fûrûyla değil, sadece kelâm ilmiyle iştigal edenlerin çoğu, usul ilminin yöntemlerini ve delillerini bilse de, bu alanda yetersiz kalmaktadır.” demekle⁵²¹ kelâm yöntemiyle telif edilen eserlerin, usulün özüne dokunmadığını belirtmiştir.

Sem‘ânî, “Bazı bilginler, usul ilminin derinliklerine inmiş ve zorlu meselelerini çözmüş olsa da, fıkıhçıların geleneksel metodundan ayrılmış ve kelâmcıların yolunu izlemişlerdir. Kelâmcılar, fıkıh ve fikhın manalarından uzaktırlar. Daha doğrusu fıkıhla ilgili hiçbir şeyleri (yeterli bilgileri) ve iğneden ipliğe kadar alakaları yoktur.” demekle⁵²² aynı şeye işaret etmiştir.

İbn Teymiyye, kelâmcıları, soyut çalışmalarıyla eleştirerek şöyle demektedir: “Bir kısmı meydana gelmiş, bir kısmı da henüz meydana gelmemiş farazî ve usulden soyut bir şekilde söz eden ve ayrıntılarını bilmeyenlerin (kelâmcılar) söylediği şeyler doğru olsa da faydası ya azdır veya hiç yoktur.”⁵²³

İbn Haldûn de, mütakellimîn yönteminin aklî argümanı (istidlâl) esas alıp fıkha yabancılaştığını ve soyut kaldığını yani fıkıhtan soyutlanmış bir yönteme sahip olduğunu belirtmektedir.⁵²⁴

Fukaha metodunu da birçok bilgin tenkit etmiştir. Bunlardan biri olan Semerkandî, kelâmıla fıkıh usulü arasında kök-dal ilişkisi bulunduğunu belirtmiş ve bu sebeple fukaha metoduna göre usul telif eden yazarları usulcülerin karşısında konumlandırarak usul yazarlarını *fûrucular* ve *usulcüler* diye ikiye ayırır. Daha sonra fûrû ile usûl bilgilerini kuşatmak ve şariat ile akıl ilimlerinde engin bir deniz gibi

⁵¹⁹ Ebu'l-Fadl, et-Tecdî ve'l-muceddidûn, s. 55, 56.

⁵²⁰ Ebu'l-Fadl, et-Tecdî ve'l-muceddidûn, s. 66, 67.

⁵²¹ Ferrâ, Ebû Ya‘lâ, el-‘Udde fî usûli'l-fıkıh, (thk. Ahmed b. Ali b. Sîr el-Mubarekî), y.y., 1990, c. I, 70.

⁵²² Sem‘ânî, Kavâti‘u'l-edille, c. I, 18, 19.

⁵²³ İbn Teymiyye, Mecmû‘u'l-fetâvâ, (thk. Abdurrahman b. Mahmud b. Kasım), Mecme‘u'l-Melik Fehd li tibâ‘ati'l-Mushafi‘ş-şerîf, Su‘ûd 1995, c. XX, 402.

⁵²⁴ İbn Haldûn, Mukaddime, s. 474.

olmakla övdüğü usulcû Ebû Mânsûr el-Mâtürîdî'nin *Meâhizü's-şerâ'i'* ve *el-Cedel* eserleri ile onun yöntemine göre telif edilen eserleri takdir etmiştir. Fürucülerin ise usulün inceliklerine nüfuz etmemeleri ve aklî meselelerde yeterince maharet kazanamamaları nedeniyle usul ilmini bazı yanlış ilkelere dayandırdıklarını ve bu sebeple bazı konularda muhaliflerin (Mu'tezile, Ehl-i hadis) görüşlerini benimsediklerini, bazen de bir nevi yanlış ve çelişkiye düştüklerini söylemektedir.⁵²⁵

Abdurrezzak Afîfî, fukaha metodunun müctehid yetiştirmediğini ve taklidi pekiştirdiğini, şu tenkidıyla dile getirmektedir:

Bazı usulcüler, belirli bir mezhebi desteklemek amacıyla pek çok fikhî konulara odaklanmış ve imamlarının bu konulara dair belirlediğini düşündüğü hükümleri temel alarak, usul kaidelerini bu hükümlere göre şekillendirmişlerdir. Böylece bu kesimim usul telifindeki çalışması, belirlediği fer'î meselelerden İmam'ının usulünü öğrenmekle ilgilenen mezhep müctehidin uğraşına benzemektedir. Çalışması, mutlak müctehidin veya fûru-u fıkha dair belli bir mezhebi desteklemektedir. İslâm hukukunun temel prensipleri temelinde usul kaidelerini inceleyerek, Kitap ve Sünnet ışığında temellendiren usul âliminin çalışmasına ise benzememektedir.⁵²⁶

Ebû Zehre de fukaha yöntemini tenkit ederek şöyle demektedir: “Hanefî metodolojisi oluşturulduktan sonra, fûrûa hükmetmemiştir yani onlar, kendi mezheplerini destekleyen prensipleri türetmiş ve savunmuşlardır. Bu sebeple bu kaideler, onaylayıcı ölçütlerdir, yaptırımcı ve normatif değildir.”⁵²⁷

2.4.2.4. İctihad melekesinin oluşumuna hizmet etmediği eleştirisi

Tecdid öncüleri, ilk dönemlerdeki usul ile son dönemlerdeki usulü karşılaştırarak usul ilminde yaşanan sapmaları ve tecdid gerekçelerini belirlemeye çalışmışlardır. Yapılan karşılaştırmaya göre IV. (XX.) yüzyıldan önceki usul ilmi, sağlam bir metodolojik yaklaşım benimsemiş ve derinlikli bir bilimsel yöneme odaklanmıştır. Bu dönemlerdeki usul ilminde, usulün gerçek hedeflerine uygunluğu gözetilmiş, aklî ve naklî delillerle usul meseleleri temellendirilmiş, gerektiği kadar uygulama ve örnekleme yapılmıştır. Ayrıca, gereksiz ayrıntılardan kaçınılmış, fanteziye yer verilmemiş ve aykırı fikirlere cevaplar geliştirilmiştir. Tüm bu özelliklerle anlaşılabilir bir yapıya sahip olmuştur.⁵²⁸ Buna karşılık IV. yüzyıldan sonraki usul ilmi, delillerde mantıksal çıkarımlar yapma becerisini kazandırmamak; ana kaynakları derinlemesine anlama ve açıklama hedefinden, ictihad melekesini kazandırma gayesinden sapıp ne pratik ne de metodolojik yararı olmayan gereksiz

⁵²⁵ Semerkândî, Mîzânu'l-usûl, c. I, 2, 3.

⁵²⁶ Âmidî, el-İhkâm (tahkik edenin mukaddimesi), s. 9.

⁵²⁷ Ebû Zehre, Usûlü'l-fikh, s. 22.

⁵²⁸ Ebu'l-Fadl, et-Tecdid ve'l-muceddidûn, s. 45. Ayrıca bkz. Hudarî, Târihü't-teşrî'i'l-İslâmî, s. 227; Kattân, Târihü't-teşrî'i'l-İslâmî, s. 397.

bilgilerle dolmak;⁵²⁹ taklitçi ve mezhepçi yaklaşımlara sapmakla eleştirilmektedir. Kritik edici bir metodolojik disiplin olmaktan çıkıp belirli doktrinleri savunma aracına dönüşmek, fıkıhla olan organik bağını kaybetmek, usul bilgisinden uzak fıkıhçıların, fıkıh bilgisinden yoksun usulcülerin yetişmesine sebep olmak da, ona yöneltilen eleştirilerdendir.⁵³⁰ Bu karşılaştırmaya göre kadim usul derinlikli, uygulanabilir ve anlaşılır bir yapıya sahip iken, sonraki usul kendi içinde kısıtlayıcı olmuş ve usulün ana amacından uzaklaşmıştır.

Usul ilminin bu duruma savrulup donuklaşmasına sebep olan olumsuz gelişmeler ise şöyle sıralanmaktadır: (ı) İctihad kapısının kapatılması; Fıkıh usulünün temel hedeflerinden biri, taklidi reddederek ictihad melekesini kazandırmaktır. Ancak ictihad kapısının kapatılması, usul ilminin sadece teorik bir düzlemde kalarak dar bir alanla sınırlı kalmasına neden olmuştur. Bu durum, usul ilminin yeni buluşları desteklememesi ve geleneğin gelişmesine katkı sağlamamasıyla sonuçlanmıştır. (ıı) Fıkıh ilmindeki değişim; Son dönem fıkıh ilminde, hüküm elde etme süreci, akıl yürütmeye dayalı bir yapıdan, ezberlenmiş hükümleri telkin etme anlayışına doğru evrilmiştir. (ııı) Mezhebe bağlanma ve savunma: Her fıkıhçının belli bir mezhebe bağlanması ve sadece o mezhebin usulünü savunması, usul ilminde dar bir bakış açısının hâkim olmasına sebep olmuştur. (ıv) Usul ilmindeki değişim: Usul ilminin özünden uzaklaşılması, sadece aklî ve ifade merkezli tartışmalarla sınırlı kalınması, usulün asıl amacından sapmasına ve derinlikten uzaklaşmasına yol açmıştır. Bu durum, ilmin pratik etkisini azaltmıştır.⁵³¹

2.4.2.5. Önemli usul konularını ihmal ettiği eleştirisi

Fıkıh usulüne yöneltilen eleştirilerden biri, usul eserlerinin makâsıd, kolektif ictihad, uygulamalı ictihad, bağlamın delâleti, istikra vb. birçok kritik usul konusuna yeterince eğilmediği yönündedir. Güçlü bir usul için bu konuların derinlemesine ve ayrıntılı bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. Çağımızda zorunlu olan ictihadın, İslâm hukukunun derinlemesine kavranılmış kaynaklarına ve gayelerine dayanabilmesi içinse usulün meseleleri ile araştırma yöntemleri arasında bağlantı kurulması gerekir.⁵³²

⁵²⁹ Hudarî, Târihü't-teşrî'i'l-İslâmî, s. 323, 324; Kattân, Târihü't-teşrî'i'l-İslâmî, s. 389, 390; Ebu'l-Fadl, et-Tecdî ve'l-muceddidûn, s. 27-39.

⁵³⁰ Ebu'l-Fadl, et-Tecdî ve'l-muceddidûn, s. 37, 38.

⁵³¹ Hudarî, Târihü't-teşrî'i'l-İslâmî, s. 323, 324; Kattân, Târihü't-teşrî'i'l-İslâmî, s. 389, 390; Ebu'l-Fadl, et-Tecdî ve'l-muceddidûn, s. 27-39.

⁵³² Mahmud Muhammed, Mustafa İbrahim, "Tecdîdu usûli'l-fikh ve evliyâtü'l-bahsi fih", Meceletü Külliyyeti'l-âdâb, Câmi 'atü Cenûbi'l-Vâdi, 2022, (56), s. 693.

2.4.2.6. Makāsıda önem vermediği eleştirisi

Geleneksel usul ilmi, özellikle lafzî tahliller üzerinde yoğunlaşmak, amaç ve maksada yeterince odaklanmamakla eleştirilmektedir. Bu eleştiri yapanlardan biri olan Muhammed Abduh, özellikle geleneksel eğitim ve müfredatı eleştirmekte ve din âlimlerini dinî hükümlere sadece lafzî bir yaklaşımla bakmakla suçlamaktadır. Abduh'a göre, bu yaklaşım, hikmeti ve amacı göz ardı etmekte ve dinin derin anlayışını zayıflatmaktadır.⁵³³

Osmanlı bilgini Ali Suavi, klasik usulünü dil kuralları temelinde oluşturulmakla eleştirmektedir. O, Arapça dil kurallarıyla istinbat edilen hükümlerin, siyaset, iktisat vb. dünyevî hükümler alanında iyi bir yönetim sağlamayacağını iddia etmekte ve dil kurallarına dayalı bir usul anlayışının bu alan için uygun bir metodoloji olmadığını ifade etmektedir. Bu nedenle muâmelât sahasında fıkıhın genel ilkelerinin esas alınması gerektiğini savunmaktadır.⁵³⁴ Dersîâm Mehmet Şerafeddin Yaltkaya (ö. 1947) ise, büyük fıkıhçıların örf, makāsıd ve maslahat gibi yöntemleri dikkate aldığını, klasik usulün ise bu unsurları ihmal edip sadece elfâz üzerine odaklandığını belirtmektedir. Ayrıca, klasik kıyasın, tikel meseleleri sadece elfâz bağlamında ele almak ötesinde bir işlevi olmadığını iddia ederek, şunlar söyler:

Necmüddin Tûfî ve sâire gibi bazı fukahâ nusûsun bile örf müstenid olduğu yerlerde örfün hâkimiyetini kabul etmektedirler. “Ekâbir-i fukahâ” pek güzel esaslar vaz etmişler ise de şeriat-ı İslâmiyye maatteessüf bir takım “mütefakkiha” elinde “elfâz dairesine” alınmış olduğundan bu gibi mebahisin yazılmasına lüzum-i katî his olunmaktadır.⁵³⁵

Abdullah Dirâz, geleneksel usul eserlerini eleştirirken, bu eserlerin istinbat sürecinde usul ilminin birinci bölümünü teşkil eden dil kurallarına odaklandığını, ikinci şıkkı olan şeriatın maksatları konusuna yeterince ilgi göstermediğini belirtmektedir. Ona göre, bu durum usul ilminin asıl amacının ihmal edilmesine ve dinin maksatlarına gereken önemin verilmemesine sebep olmuştur.⁵³⁶

İbn Âşûr ise, usul ilmindeki dengesizliği, gayeciliğin ihmal başta olmak üzere beş nedene bağlamaktadır: (1) Gereksiz konuların ilave edilmesi: Usul ilminin ictehad aracı olduğu için, müctehidin ihtiyaç duyduğu her konu ona dâhil edilmiştir. Bu durum, usul ilminin içeriğini genişleterek mantık, gramer, nahiv, kelâm gibi ilimlerin

⁵³³ Abduh, el-A'mâlül-kâmile, c. III, 212.

⁵³⁴ Ali Suavi, “Yarım Fakih Din Yıkar”, Ulûm Gazetesi, 1286-1870, 17, s. 91, 92, 98, 127, 128; Ali Suavi, Arabî İbare, s. 5.

⁵³⁵ Yaltkaya, Dersiyâm Şerafeddin, “Cevâzın Ahkâm-ı Şeriyyeden Olmadığına Dair”, İslâm Mecmuası, 1330-1332, (1) 12, s. 360. Ayrıntılar için bkz. Okur, “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar”, s. 20, 21.

⁵³⁶ Şâtıbî, el-Muvâfakât (tahkik edenin mukaddimesi), I, 5; İbn Âşûr, Makāsıdû's-şer'i'ati'l-İslâmiyye, s. 122, 123.

birçok konusu ile harflerin manaları, iştikak, vaz', delâlet, terâdüf gibi konuları usul ilmi içerisinde işlenmesine neden olmuştur. (ii) Usul ilminin fûrûdan sonra yazılması: Usul ilminin kaideleri, fûrûdan sonra telif edildiği için, teori ile pratik arasında tutarsızlıklar yaşanmıştır. (iii) Gereksiz meseleleri içermesi: Usul ilmi, *Muhal*/imkânsız ile teklif gibi gereksiz konuları içermektedir. (iv) İslâm hukukunun gayelerinin ihmal edilmesi: Makâsıdın *münasebet*, *ihâle* ve *maslahat-ı mürsele* gibi çok az konuları usulde incelenmiştir. Hâlbuki makâsıd, ihtilafları büyük ölçüde giderdiğinden usul ilminin ilk öncelikli konusu olmalıydı. (v) İctihad kapısının kapatılması ve akıl yürütmenin kısıtlanması: Usul ilminin değerini düşüren, ihmal edilmesine yol açan ve öğretiminin azalmasına sebep olan etmenlerden biri de icthad kapısının kapatılması ve akıl yürütmenin sınırlandırılmasıdır. Bu durum, usul ilminin sadece lafi edilen sözcüklere dönüşmesine ve öğretim seviyesinin düşmesine neden olmuştur.⁵³⁷

2.4.2.7. Olgudan kopuk, bilgi eksikliği eşliğinde gelişme ve farazilere boğma eleştirisi

Modern dönemde usul tecdidin niteliğiyle ilgili bir plan sunanlardan biri olan Hasan et-Turâbî, özellikle usul-olgu ilişkisine odaklanarak, tecdidin neden gerekli olduğunu şu gerekçelerle açıklamaktadır:

Usul ilminin gerçek hayata temas edecek şekilde ele alınması gerekmektedir. Fıkıh literatüründeki usul meseleleri, derin teorik düşüncelere dönüşmüş ve soyut kavramlar içermiştir. Bu durum, neredeyse fıkıh üretmekten çok, sürekli tartışmalara sebep olmuştur. Fıkıh, günümüzde karşı karşıya kalınan güncel tehditlere karşı çözümler üretebilmelidir. Usul ilminin de bu canlı fıkıhla birlikte gelişmesi gerekmektedir.⁵³⁸

Başka bir yerde ise eleştiri ve gerekçelerini şöyle sıralamaktadır:

Beşerî bilgi, büyük ölçüde gelişmiştir. Geleneksel fıkıh, o dönemdeki eşyanın doğasına, kozmosun gerçeklerine ve sosyolojinin yasalarına dair var olan sınırlı bir bilgi ve anlayış üzerine kurulmuştur. Naklî bilgi de, araştırma ve yayılma olanaklarının sınırlı olması nedeniyle kısıtlıydı...Kendisiyle yol almak istediğimiz geleneksel usul, çağdaş ihtiyaçlara tam anlamıyla cevap verme kapasitesine sahip değildir. Çünkü o, geliştiği zamanlarda var olan şartların izlerini taşır ve o dönemlerdeki fikhî incelemelerin karakteristik yapısını yansıtır.⁵³⁹

Benzer kenkitlerde bulunan Abdurrazzak Afîfî, son dönem usulünü, ilk dönem usulünün belirlediği müctehid yetiştirme hedefinden sapmak ve somut gerçeklere dokunmamakla suçlamakta ve şu eleştirileri dile getirmektedir:

Şâfiî'den sonra usulü telif edenler, onun yaklaşımını takip edip kaide belirleme, temellendirme, uygulama, bol ve gerçekçi örneklerle açıklama, varsayımlardan ve polemikten kaçınma, ihtilaflarda tarafgirliği bir kenara bırakma konusunda ona benzer bir metod izleseydi, ilimlerin doğal gelişiminin gerektirdiği tüm bölümleri temellendirip usul

⁵³⁷ İbn Âşûr, Eleyse's-subhu bi karîb, s. 177.

⁵³⁸ Turâbî, Hasan, Kadâya't-tecdîd nahve menhecin usûlî, s. 189.

⁵³⁹ Turâbî, Kadâya't-tecdîd, s. 191, 195.

konularına ekleselerdi, usul ilmi, öğrencilere daha anlaşılır olurdu ve usul ile meşgul olanları kısa sürede müctehidler safına ulaştırırdı. Klasik dönemde sadece İbn Hazm, usul kaidelerini uygulamak ve açıklamak için reel hayattan seçilen örnekleri kullanmıştır.⁵⁴⁰

2.4.2.8. Gerileme döneminin literatürüyle yetinme eleştirisi

Klasik dönemin son evrelerinde daha fazla özet çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar, usul konularını öz ifadelerle ele alırken veciz ifadeler ve üstü kapalı dil kullanmıştır. Bu eserler, aynı vakit çoğunlukla kelâm, mantık ve gramer ilimlerinin kavramlarına ağırlık vermiştir. Bu eserlerde, usul ilminin önemli konularına da yeterince yer verilmemiştir. Bu durum, usul meselelerinin anlaşılmasını zorlaştırmıştır.⁵⁴¹ Böyle bir eleştiride bulunan bilginlerden biri olan Zerkeşî bu özet çalışmaları birçok açıdan eleştirmiştir. Ona göre, bu eserlerde, özet yapılmış, çokça itiraz irat edilip cevap yetiştirilmeye çalışılmış, muhaliflerin görüşleri aktarılmış ama kurucu usulcülerin düşüncelerine iltifat edilmemiş, usulün tüm konuları ele alınmamış ve incelenmesi gereken önemli meselelere yeterince yer verilmemiştir.⁵⁴²

İbn Haldûn da, son dönem eserlerin yapısına değinerek şunları söylemektedir:

Son dönemdeki bilginler, eserlerinde veciz kelimeler kullanarak kısa yazmaya yönelmişlerdir. Ancak bu üslûp, eserlerin anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Bu tarz, eğitim-öğretim veya eğitim sistemi için olumsuz etkiler doğurmuştur. Son dönemde yazılan eserler, eğitim-öğretime zarar vermiş ve faydadan ziyade sorunlar oluşturmıştır. Bu eserlerde, lafzî tartışmalar ve sun'î delillerin doğrusunu yanlışından ayırmak üzerinde durulmuştur. Bu deliller genellikle uzlaşılar (*istilah*) sonucu oluşturulduğundan, içerdikleri belirsizlik ve şüpheler devam etmiş, gerçek hedefler ve maksatlar tam olarak anlaşılammıştır. Bu durum ise eğitim seviyesinin düşmesine, ilimlerin duraklamasına ve donuklaşmasına yol açmıştır.⁵⁴³

Affî, usul telifinin aşırı özet aşamasına evrilmesine memzûc yöntemin neden olduğunu vurgulamakta ve bu yöntemle yazılan eserlerin, usul ilmini, anlaşılması zor ve gizemli ifadelerle inceleyerek esrarengiz bir yapıya dönüştürdüğü belirtmektedir.⁵⁴⁴

Öte yandan, taklit döneminde usul bilginleri benimsedikleri tek bir doktrine odaklanmış ve X. yüzyıldan itibaren ise zamanının geçmiş olduğu gerekçesiyle fıkıhçının yeni bir görüş ortaya atmasına ve tercihte bulunmasına karşı çıkmıştır. Bu sıkı doktriner bağlılık, usul ilminin gelişmesini olumsuz etkilemiştir.⁵⁴⁵ Zamanla, usul eğitiminde ilk dönem eserleri yerine, anlaşılması zor ve taklit anlayışını yansıtan bu eserler öne çıkmıştır. Ders kitapları olarak şerh ve haşiyeleriyle birlikte İbnü'l-

⁵⁴⁰ Âmidî, el-İhkâm (tahkik edenin mukaddimesi), s. 8.

⁵⁴¹ Hudarî, Târihü't-teşrî'i'l-İslâmî, s. 324; Kattân, Târihü't-teşrî'i'l-İslâmî, s. 390; Atiyye, et-Tenzîru'l-fikhî, s. 39; Ebu'l-Fadl, et-Tecdî ve'l-muceddidûn, s. 39.

⁵⁴² Zerkeşî, el-Bahru'l-muhît, c. I, 4-6.

⁵⁴³ İbn Haldûn, Mukaddime, s. 597, 600.

⁵⁴⁴ Âmidî, el-İhkâm (tahkik edenin mukaddimesi), s. 10.

⁵⁴⁵ Hudarî, Târihü't-teşrî'i'l-İslâmî, s. 366, 367-373; Atiyye, Zühaylî, Tecdidü'l-fikhi'l-İslâmî, s. 51-53.

Hâcib'in *Münteha's-sûl'u*, Beydâvî'nin *Minhâcû'l-vusûl'ü*, İbnü's-Sübki'nin *Cem'u'l-cevâmi'i*, Sadruşşerîa'nın *et-Tankîh ve't-Tevdîh'i* ve İbn Abdüşşekûr'ün *Müsellemü's-subût'ü* vb. kitaplar okutulmuştur.⁵⁴⁶ Muhammed el-Hacvî (ö. 1956), usul eğitimindeki bu savrulmayı, XIII. yüzyılın sonlarında diğer ictihadlar gibi fetva ictihadının da sona ermesine bağlamaktadır. Ona göre bu tarihten sonra, ilk dönem telifatına müracaat ihmal edilmiş, son dönemin bulmacaya dönüşen ve lafzî ayrıntılara odaklanan eserlerine yoğunlaşmıştır.⁵⁴⁷ Böylece son dönem usulünün telif ve eğitiminde, gerileme dönemin özet ve anlaşılması zor kitaplarıyla yetinilmiştir. Ancak bu eserlerin anlaşılmasa, öğrencilerin usule karşı mesafeli durmasına yol açtığı gibi, fıkıh usulünün işlevsizleşip donuklaşmasına da neden olmuştur.⁵⁴⁸

Modern dönemde de benzer eleştiriler yapılmıştır. Bu dönemin tecdid öncülerinden biri olan Efgânî, Müslümanların birliğini, kaynaşmasını ve bilgilerini artıran İslâm'ın gerçek kaynaklarının Kur'an, mütevatir sünnet ve ümmetin icmâi olduğunu vurgulamaktadır. Bu kaynaklar çerçevesinde ictihadın işlevsel hale getirilmesine, Kur'an'ın anlaşılması ve temel ilkeleri ile güncel hayat şartları arasında bağlantı kurmanın önemine dikkat çekmektedir. Yabancı etkilere karşı durmanın yolu, Kur'an'a dönme, taklidi terk etme, ictihada öncelik verme, bid'atleri reddetme ve ilk dönem eserlerine değer vermekten geçtiğini bildirmektedir. Efgânî, bağlayıcı kaynaklar olarak bu üçünün öne çıkartılmasını, onlar çevresinde biriken âlimlerin görüş ve teorilerinin ise bağlayıcı olmadığını, bilakis yardımcı birer kaynak olarak değerlendirilmesini istemektedir.⁵⁴⁹

Efgânî'nin öğrencisi Muhammed Abduh da, modern hayatı İslâm hukuku çerçevesinde şekillendirebilmek için, İslâm hukuk düşüncesini taklit zincirinden kurtarmanın önemine vurgu yapmaktadır. Bu hedefe ulaşmak içinse, dini, henüz ihtilafların çıkmadığı dönemlerde selefın izlediği metot ışığında ilk kaynaklarına dayandırarak anlamak gerekir. Abduh'a göre, ana kaynaklara ve yükseliş döneminin ilk eserlerine döndüğünde, hem literatür hem de fıkıh ve usul ilmi tecdid edilmeye

⁵⁴⁶ Daha fazla bilgi için bkz. İbn Âşûr, Eleyse's-subhu bi karîb, s. 72 vd.

⁵⁴⁷ Hacvî, el-Fikrû's-sâmî, c. II, 450, 451.

⁵⁴⁸ Hudarî, Târihu't-teşrî'i'l-İslâmî, s. 366, 367-373; Atiyye, Zühaylî, Tecdidü'l-fikhi'l-İslâmî, s. 51-53.

⁵⁴⁹ Reşid Rızâ, Târihu'l-Ustâz, I, 82-83; Muhammed el-Behî, el-Fikrû'l-İslâmiyü'l-hadîs, s. 59, 84, 85, 88, 169, 172. Modern dönemde tecdid faaliyetini yürüten Mehdiyye, Senûsiyye, ve İhvân hareketleri gibi ıslahatçı hareketler de, tecdidin önemini vurgulamış, ictihadı yoğunlaştırmaya, temel kaynaklara dönmeye ve insanlar arasında doğru İslâm öğretilerini yaymaya çalışmışlardır. Bu amaçlara ulaşmak için, dinî ve usulî kavramları yenilemeyi, ictihadı çeşitlendirmeyi ve düşüş dönemini karakterize eden son dönem eserleri değil, yükseliş dönemi eserleri okumayı ve okutmayı önermişlerdir.

doğru adım atmış olur.⁵⁵⁰ Abduh, zamanın değişmesiyle insanların, son dönem kitaplarında ifadesini bulmayan yeni hadiselerle karşı karşıya kaldığını belirtmekte ve bu kitaplar için dünyanın gelişmesini durdurmak mümkün müdür? diye sormaktadır. Bu nedenle eğer durgunluk dönemine ait mevcut eserlerle sınırlı kalınıp, ilim ve din sadece onlardan öğrenilmeye devam edilirse, bu durum cehaletin daha fazla artmasına sebep olacağını ifade eder. İnsanların ve yöneticilerin İslâm hukukundan vazgeçip başka hukuk sistemlerine bağlanmasının temel nedenlerinden birinin de bu eserler olduğunu vurgular.⁵⁵¹

2.4.2.9. Edebî bir sanata dönüştüğü eleştirisi

Özelde usul ilmine, genelde de dinî ilimlere yöneltilen eleştirilerden bir diğeri, bu ilimlerin zamanla sanata, kademik teorilere ve teknik bilgilere dönüştüğü yönündedir. Bu eleştiride bulunan Vahiddin Han, İslâm dünyasında öğretilen aklı ilimlerin zamanla etkisini yitirdiğini, donuk ve boş polemiklerle sıkışıp kaldığını, fıkıh usulü dâhil diğer dinî ilimlerin de, asıl amacından saparak, sanata ve teknik bilgilere dönüştüğünü vurgulayıp eleştirmektedir.⁵⁵² Ona göre ana kaynaklar, insanın Yaraticısıyla tanışmasını, O'na saygı ve korku duymasını ve doğru bir iletişim kurmasını sağlayan bir eğitim sistemini önerirken, son dönem eserler, teknik bilgiler ve lafzî tahliller yapmakla yetinmektedir. Bu itibarla dinî ilimler, ilk devirlerdeki canlılığı meydana getirebilmesi ve insana asıl yaşam felsefesini kavratıp hayat nizamında etkin bir rol oynayabilmesi için kadim asırların eğitim yöntemleri çerçevesinde, Kitap ve Sünnet rehberliğinde yeniden inşa edilmek durumundadır. Han'a göre, ancak bu tür bir yeniden yapılanma ile eğitim sistemi, gerçek anlamda dinî bir eğitim kurumu haline gelebilir.⁵⁵³

2.4.2.9. Tarihsel olduğu eleştirisi

Turâbî ve özellikle disiplin dışı arayışlarla usul ilmini tecdid etmeye çalışan bazı Arap liberalleri, usul ilmini tarihsel bir disiplin olarak eleştirirler. Bunlara göre, usul ilmi, tarihsel ve siyasal koşullara bağlı olarak gelişmiş ve günümüzde kullanımı

⁵⁵⁰ Reşid Rızâ, Târihu'l-Ustâz, c. I, 11; Muhammed el-Behî, el-Fikrû'l-İslâmiyü'l-hadîs, s.15 3.

⁵⁵¹ Muhammed el-Behî, el-Fikrû'l-İslâmiyü'l-hadîs, s.15 3.

⁵⁵² Vahiddin han, "Fen, ölçü ve tartının ulaştığı şeyin hakikatini belirlemektir" şeklinde tanımladıktan sonra, ölçü ve tartının kalbî ve vicdanın yüksek iç duygularını ele almadığından, bu ikisi sadece dış gerçeğin etrafını ele alır, bu türden bir sanat, bir grupta parlادığında fenomenle ilgili inceleme denemeleri parlar, vicdanın derin içsel denemeleri ise yok olur demiştir. Bkz. Vahiddin Han, Tecdidü ulûmi'd-dîn, s. 4.

⁵⁵³ Vahiddin Han, Tecdidü ulûmi'd-dîn, s. 74-78.

olanaksız hale gelmiş bir disiplindir.⁵⁵⁴ Bu düşünceye sahip yazarlardan biri şunları söylemektedir:

Geleneksel fıkıh usulü, müctehidler arasında dahi itibarını kaybetmiştir. Toplumun maddi şartlarının değişmesi, Müslüman zihniyetinin modern değerlere açılması ve bu değerleri kısmen de olsa benimsemesi, fıkıhın hayat üzerinde gerçek anlamda etkinliğini yitirmesine neden olmuştur. Bu sebeple ictihad yapanların, bazı ön kabul ve kavramlardan uzaklaşması gerekmektedir ki, yeni hayatın dinamikleriyle uyumlu hale gelebilsinler.⁵⁵⁵

Câbirî (ö. 2010) ise, “dünya görüşü, metodolojileri belirler” fikrine paralel olarak, “Usul kaidelerini ne Kitap ne de Sünnet açıkça belirlemiştir. Bu kaideler, çağlarındaki hâkim bilgi sisteminden, kendini dayatan ihtiyaçlar, zaruretler ve maslahatlardan yola çıkarak usulcülerin vazettiği metodolojik kaidelerdir. Bunlar yerinde, hikmeti gerçekleştiriyorsa başka metodolojik kaideleri kullanmayı meneden bir durum yoktur.” demekle⁵⁵⁶ usulün konjonktürel olduğunu ve aşılabileceğini iddia etmiştir. Bu bakış açıları sebebiyle modernist akımlar, İslâm kültürünün ve dünya görüşünün dayandığı temel prensiplerle sürekli çatışır ve usul ilmiyle tüm epistemolojik bağlarını koparmayı hedeflerler. Bu akımlar, hukuk, sosyal, siyasî ve kültürel alanlarda yeniliği, tecdid ismiyle değil, *değişim, gelişim, ilerleme, devrim, modernlik, çağdaşlık, demokrasi, medeni toplum* gibi manevî değer taşımayan, yalnızca maddî anlamlar içeren isimler altında gerçekleştirme eğilimindedirler. Bu tür yenilik denemeleri, Batı'da olduğu gibi, geleneksel değerlere ve motodlara yer vermeden, onlarla kültürel ve ilmî bağları kopararak yeni bir medeniyet, kültür ve ilmî müfredat inşa etmeyi hedefler. Bunlara göre fıkıh âlimlerinin görüşleri, ictihadları ve açıklamaları gibi usul kaideleri ve yöntemleri de, belirli zamanlar ve mekânlarda ortaya çıkan toplumsal meselelerle naslar arasında denge sağlama çabalarını yansıtmaktan başka bir şey değildir.⁵⁵⁷ Bu nedenle, metnin ve metodolojinin tarihselliği, liberal yenilik teorisinde temel bir kavram olarak öne çıkar.⁵⁵⁸

2.4.2.10. Pragmatik ve siyasî bir yapı arz ettiği eleştirisi

Yenileşmeci Arap liberal sol eğiliminin usul ilmine yönelik eleştirilerinden bir diğeri, bu disiplinin pragmatist ve siyasî bir yapıya sahip olduğu iddiası etrafında şekillenmektedir. Arap liberalizmi veya genel itibariyle modernist akım, fıkıh usulünü

⁵⁵⁴ Marzûkî, Ebû Ya‘rub-Bûti, İşkâliyyetü tecdîdi usûlî'l-fıkh, (1.baskı), Dâru'l-fıkr, Dımaşk 2006. s. 55, 59, 66-69.

⁵⁵⁵ Busurî, Nureddin, Makâsidü's-şeria: et-teşri'ü'l-İslâmiyü'l-mu 'âsir beyne tumuhi'l-müctehid ve kusûri'l-ictihad, (1.baskı), Dâru'l-talî'a, Beyrut 2000, s. 116.

⁵⁵⁶ Câbirî, Vichetü nazar, s. 62, 63.

⁵⁵⁷ Râdevî, Naile es-Salinî, Târihiyyetü't-tefsîri'l-Kurânî, (1.baskı), ed-Dâru'l-beyzâ, Magrib 2002, s. 8.

⁵⁵⁸ Muhammed Hamza, İslâmü'l-müceddidîn, (1.baskı), Dâru't-talî'a, Beyrut 2008, s. 56.

güç ve çıkarla ilişkilendirerek eleştirdiği gibi İslâm'ın kutsal metinleri dâhil tüm bilgi-birikimini bu anlayışla değerlendirmektedir. Arap liberalizmin bu eleştirilerlerine yön veren etkenlerin başında oryantalizm felsefesinin geldiği görülür. Şöyle ki, Batı'da egemen olan düşünce, bilgiyi bir güç kaynağı olarak kabul eder ve bilgiyi, güce ulaşma, doğaya ve insana hâkim olma aracı olarak gösterir.⁵⁵⁹ Bu bilgi anlayışının doğurduğu Modernizm ve Postmodernizm felsefeler, sabit bir hakikate değil, farklı yorumlara ve sürekli yeniden yapılandırmaya vurgu yapar. Gerçeğin ölçüsünü ve temelini, haz, mutluluk, maslahat ve menfaat gibi çeşitli değerlere dayandırır.⁵⁶⁰ Bu sebeple bu felsefeler, sabit bir hakikate mutabık fikirler ortaya koymamaktadır.⁵⁶¹ Bu yaklaşımlar, hukukun kökenini ve kaynağını belirlemede, *doğal hukuk* anlayışından başlayıp, *normcu hukuk*, *sosyal olgu* anlayışı ve *yararcı pozitivizm* gibi çeşitli yaklaşımları içerir.⁵⁶² Batı düşüncesinin istikrarlı bir yöneme sahip olmaması ve çıkar koşullarına göre şekillenmesinin bir diğer nedeni, sabit bir gerçeklik temeline oturmamasıdır. Bu nedenle ahlak ve davranış alanında insanları, belirli bir ilzama yani bağlayıcı bir kurala ve onları uyaran bir kaynağa dayandırmadan bırakmaktadır. Kant, bu bağlayıcı kaynağı bulmak için çaba sarf etmiş ve salt akıl ile anlaşılabilen “ödev ahlakı” olarak adlandırdığı bir kavrama ulaşmıştır. Ancak, bir yazar, bu girişimi değerlendirirken, kısıtlı insan aklının, gaybî şeyler hakkında yeterli bir şey ifade etmeyeceğini belirtir. Bu nedenle, filozoflar ve onları takip edenler arasında sürekli bir ihtilaf ve çelişki olduğunu, bu durumun felsefede her zaman eski görüşlere muhalif yeni metodlar ve okulların ortaya çıkmasına sebep olduğunu ifade eder.⁵⁶³

Batı'nın güç eksenli bilgi anlayışı, XIX. yüzyılın sosyal, siyasî, ekonomik ve kolonyal yapısının etkisiyle İslâm dünyasının bilinmesini gerekli kılmış ve "Bilgi güçtür" ilkesi burada siyasî bir nitelik kazanmıştır.⁵⁶⁴ Bu sebeple oryantalizm, İslâm coğrafyasını bir araştırma konusu olarak belirlerken, tarih, ilmî gelenek ve İslâm'ın

⁵⁵⁹ Durkheim, Émile, *Toplumsal İşbölümü* (çev. Özer Ozankaya), Cem Yayınevi, İstanbul 2014, s. 55. Bacon, bilginin amacını “tabiatı incelemek ve ona hâkim olmak” olarak açıklamıştır. Bu sebeple “bilgi güçtür.” ve “Bilmek egemen olmaktır.” demiştir (bkz. Habib eş-Şârûnî, *Felsefetu Fransis Bikon*, (1.baskı), Dâru's-sekâfe, 1981, s. 28.) Descartes, Buffon ve Marx, modern bilginin hedefini, evreni kontrol altına almak şeklinde belirlemiştir (bkz. Edgar Moran, *Hel nesîru il'l-hâviyye?* s. 25.) Diğer bazıları da bilim ve teknolojinin gayesini, doğa, toplum ve benliğe egemen olmak olarak göstermiştir. Bkz. Bu's-Şa'îr, “Ezmetü'l-hadâseti'l-garbiyye”, s. 48.

⁵⁶⁰ Bûtî, Davâbitü'l-maslaha fi's-şeriatü'l-İslâmiyye, Müessesetü'r-risâle, y.y., t.y., s. 24 vd.; Butî, Kübra'l-yakiniyâtü'l-kevnîyye, s. 55.

⁵⁶¹ Bu's-Şa'îr, “Ezmetü'l-hadâseti'l-garbiyye”, s. 65.

⁵⁶² Detaylar için bkz. Altıntaş, Ömer Faruk, “Hukukun Kökeniyle İlgili Teorilere Genel Bir Bakış”, *OMÜİFD*, 1996, 8 (8), s. 223-233.

⁵⁶³ Din Muhammed, *İslâm Düşüncesi*, s. 26,

⁵⁶⁴ Kalın, İbrahim, *İslâm ve Batı*, (14.baskı), İSAM, Ankara 2019., s. 138.

ortaya çıkışını incelerken güç ve çıkar ile ilişkilendirme eğilimindedir.⁵⁶⁵ Bu bakış açısına dayanarak, Kur'an'ın ilahi vahiy olmadığını savunan fikirler ortaya atmış ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) amacı, Arapları hâkimiyeti altına almak, kendi tutkularını gerçekleştirmek, zevklerini tatmin etmek ve dünyevi çıkarlarını sağlamak olduğunu iddia ederek bir algı oluşturur.⁵⁶⁶ Şarkiyatçılar, İslâm hukuk ve düşüncesinin ikinci kaynağı olan Sünnet'e de benzer bir şekilde yaklaşırlar.⁵⁶⁷

Şarkiyatçılar, özellikle İslâm geleneğini ve ilimlerini eleştirirken, bu ilimlerin ortaya çıkışı ile ilk ortaya çıkan eser arasında bir ilişki kurmaya çalışırlar. Ardından,

⁵⁶⁵ Halil, 'İmâdüddin, Hivâr fi'l-mi'mâr'l-kevnî, Dâru İbni'l-Kesîr, 2005, s. 59, 60.

⁵⁶⁶ Ayrıntılar için bkz. Gazzâlî, Muştak Beşir, el-Kur'an'u'l-Kerîm fî dirâsâtî'l-müsteşrikîn, (1.baskı), Dâru'n-nefâis, Suriye 2008, s. 53-58.

⁵⁶⁷ Hadislere bakış açısı noktasında derin etkiler bırakan Ignaz Goldhizer (ö. 1921) ve Joseph Schacht'ın (ö. 1969) düşüncelerine özetle yer vermek gerekirse, Goldhizer, hadislerin yapılan fetihlerin ardından birkaç nesil boyunca İslâm'ın siyasî, dinî, iktisadî ve sosyal meseleleriyle fırka kavgalarının bir neticesi olarak meydana getirildiğini ve kullanıldığını iddia etmektedir. Bu sebeple ona göre hadislerin, Hz. Peygamber'le doğrudan bir ilgisi olmayıp vefatından sonra siyasî gayelere hizmet etmek için sahâbe ve sonraki nesiller uydurmuştur (bkz. Goldhizer, Ignaz, Dirâsât Muhammediyye (çev. Sıddîk Beşir nasr), y.y. t.y. c. II, 392, 515, 525, 561 vd.) Ona göre Kur'an, çok az sayıda hüküm belirlemiş ve hukukun çeşitli alanlarını düzenleyecek kadar yeterli değildir, bilakis hukukî hayat; Tevrat, İncil, Antik, Fars ve Hinduların öğretileri ile gelenekler, efsaneler, popüler kültür, düzmeceler (hiyel) keyfî ve siyasî uygulamalar ve uydurma hadislerle desteklenerek ortaya çıkmıştır (bkz. Goldhizer, el-Akide ve's-şeria, s. 47-56, 74-76.) Görüldüğü üzere Goldhizer, Kitâb-ı Mukaddes eleştirilerini İslâm'ın kutsal metinlerine ve hukukuna tatbik ederek temellendirilmesi güç bazı sonuçlara varmaya çalışmaktadır. Ayrıca güç eksensli bakış açısının bir sonucu olarak İbn Şihâb ez-Zühri'ye yönelttiği asılsız ithamlar bilinmektedir. Bkz. Sibâ'i, Mustafa, es-Sünnetü ve mekânâtühâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî, el-Mektebü'l-İslâmî, 4.baskı, Beyrut 1985, s. 191.

Sechacht, İslâm hukukunun Kur'an'dan kaynaklanmadığını, bilakis Kur'an'ın sürekli bir şekilde karar alma aşamalarının sonunda yer aldığını iddia etmektedir (bkz. Sechacht, Joseph, Usûlü'l-fikh el-Muhammedî (çev. Riyâz el-Milâdî-Vesîm Kemmûn), (1.baskı), Dâru'l-medârî'l-İslâmî, 2018, s. 288.) Bununla birlikte ilk İslâm hukukçularının hukuku temellendirmek için ortaya koyduğu malzemenin de Hz. Peygamber'in mirasıyla doğrudan bir ilişkisinin bulunmadığını ileri sürmektedir. Onun da içinde bulunduğu pek çok oryantalist, İslâm'ın "orijinal" bir nitelik arzemediğini, dinî temellerinin Yahudilik, Hristiyanlık ve Arap paganizmine; kültürel başarısının Antik kültürle ait olduğunu (bkz. Kalın, İslâm ve Batı, s. 140.) sonraki dönem İslâm toplumunun bilgi-birikiminin ise, Emevî Devleti'nin kamu ve idarî işleri ile toplumunun pratiğinin İslâmîleştirilmesi yani fıkıh çalışma alanının dinî ve etik manalarıyla doldurulması, İslâmî kriterlere uydurulması ve dinî yükümlüklerle birleştirilmesinden ibaret olduğunu, Hz. Peygamber'in dilinden aktarılması ise kurgudan başka bir şey olmadığını iddia etmektedir (Bkz. Sechacht, Joseph, Usûlü'l-fikh el-Muhammedî, s. 288, 360, 361. Ayrıca bkz. A'zamî, Muhammed Mustafa, Menâhicü'l-müsteşrikîn fî'd-dirâsâtî'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye, Mektebü't-terbiyyeti'l-Arabî li düveli'l-Halîc, Riyad 1985, c. I, 70.) Böylece o, İslâmî kaynak ve geleneğin uydurma olduğunu ve İslâm hukukunun bir deontoloji olarak ortaya çıktığını iddia ederek aşırı bir ideolojik perspektif ortaya koymuştur. Bunun böyle olduğu İslâm hukuk tarihi araştırmaları açıkça ortaya koymaktadır.

Şarkiyatçıların, İslâm'ın temel kaynaklarına anılan şekilde yaklaşılmasının temelinde şunun yattığı söylenebilir: İslâm dinî sağlam kaynaklara sahip iken, kaynak değerini haiz ve nihaî bir bilgi ve hukuk mercii ne Hristiyanlıkta ne Yahudilikte bulunmamaktadır. Elde olan kutsal kitapların ise tahrif edildiğinde şüphe edilmemektedir. Bu sebeple Hristiyanlıkta dinin yegâne kaynağı kutsal metin yerinde Tanrı adına konuşup karar alan, bağışlayan ve aforoz eden Papa'dır (bkz. Stephen Law, el-İnsâniyye (Çev. Ziyâ Revvâd), (1.baskı), Hendâvî, y.y., 2016, s. 21.) Oryantalizm ve takipçilerinin İslâm'ın ana kaynaklarını tarihsel ve beşer ürünü olarak takdim etmeye uğraşmasının asıl gayesi, İslâm dinini de nihaî ve bağlayıcı bir referans kaynağı olan bir din olmaktan çıkarmaktır. İslâm geleneğini tecdid etme noktasında kendisine bir yer ayırmaya çalışmasının temel nedeni de bu projesini biraz da olsa temellendirip inandırıcı kılmaktır.

bu ilimlerin temel prensiplerini besleyen ve arka planını oluşturan kaynaklara bakmadan, bu ilimlerin ortaya çıkışına dair sosyal ve siyasal koşulları incelemeye ve bu tür düşünce ve girişimleri tetikleyen faktörleri araştırmaya yönelirler.⁵⁶⁸ Bu bağlamda şarkiyatçılar, İslâm'ın kutsal metinlerinin oluşumunu güçle ilişkilendirerek yorumladıkları gibi her dönemde ortaya çıkan bilgi, disiplin ve özellikle Müslümanların düşünsel gelişimine ve paradigmasında değişime yol açan eserlerin ana amacını da o dönemin iktidarlariyle ilişkilendirerek anlamaya çalışmaktadırlar. Bu eserleri ortaya koyan ilim insanlarını da, dönemin güçleriyle ilişkilendirmeye çalışmaktadırlar.⁵⁶⁹

Genel olarak tecdid, özelde ise fıkıh usulünü yenileme çabalarında bulunan modernistlerin, İslâm'ın ana kaynakları ile geleneğindeki gelişmeleri siyasetle ilişkilendirerek değerlendirmede, oryantalizmin anılan yaklaşımlarından etkilendikleri gözlemlenmektedir.⁵⁷⁰ Nitekim onlar da, fıkıh usulünün ortaya çıkışını ele alırken, öncelikli olarak İmam Şâfiî'yi, onun *er-Risâle* adlı eserini ve yaşadığı dönemi referans alarak konuşmaya başlarlar. Bu bağlamda, Şâfiî'nin bu ilmi kendi düşüncelerinden türettiğini, teşrî çağı ile sonraki çağlar arasında herhangi bir ilişkisinin olmadığını, dolayısıyla usul ilminin bir insan yapıtı olduğunu ve kaidelerini belirleyen bazı konjonktürel koşullar olduğunu savunurlar. Ayrıca *er-Risâle*'nin, dinî otoriteyi yerleştirmek üzerinden siyasî otoritesini sağlamlaştırmak isteyen despot siyasî bir yapının egemenliğini kutsamak ile Şâfiî'nin siyasî otoriteye paralel dinî bir otorite kurmak istemesinden dolayı yazıldığını iddia ederler.⁵⁷¹ Örneğin, Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Şâfiî'nin Arap dili, usul ve fıkha dair tüm duruşlarını "ideolojik Kureyş taraftarlığı" olarak yorumlamakta ve bu duruşların, bilimsel olmaktan ziyade siyasî olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca, çağının fakihleri arasında Emevîlerle işbirliği yapan tek fakihin İmam Şâfiî olduğunu belirterek, kendi iradesi ve gönül rızasıyla bu ilişkiyi sürdüren Şâfiî'nin ırkçı eğilimler sergilediğini iddia etmektedir.⁵⁷²

⁵⁶⁸ Melkâvî, "Mevkifu'l-hedâsiyîn min neş'eti ilmi usûli'l-fikh", s. 1.

⁵⁶⁹ Oryantalist Schacht ve öğrencisi N. J. Coulson'nun (ö. 1986.) anılan yöndeki iddialarını ve bu iddiaların eleştirel kritiğini görmek için bkz. Abdülmün'im, Mahmud Abdürrahman, Rü'yetü'l-müsteşrikîn ve'l-müstagribîn li neş'eti ilmi usûli'l-fikh ve tefnîdihâ dirâse tahliliyye nâkide, (1.baskı), Dâru'l-makâsîd, Kahire 2015, s. 60 vd.

⁵⁷⁰ Atiyye, Zühaylî, Tecdidü'l-fikhi'l-İslâmî, s. 16, 165.

⁵⁷¹ Melkâvî, "Mevkifu'l-hedâsiyîn min neş'eti ilmi usûli'l-fikh", s. 9.

⁵⁷² Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, el-İmamü's-Şâfiî ve te'sîsu'l-eydelociyyeti'l-vasatiyye, (2.baskı), Mektebetu medbûlî, Kahire 1996, s. 62-64. Ebû Zeyd, bu iddiasında anakronik bir hataya düşmüştür. Zira İmam Şâfiî daha doğmadan Emevî devleti yıkılmış ve yerine Abbasî devleti kurulmuştur.

Hasan Hanefî, fıkıh usulü dâhil İslâm geleneğinin siyasî mücadelelerle oluştuğunu ve daha sonra dinî bir kimlik kazandığını savunarak şu ifadeleri kullanmaktadır:

İslâmî gelenek, başlangıçta komplo veya siyasi çatışma sonucu oluşmuş ki, toplumlarda bu olağan bir durumdur, daha sonra tarih, eğitim ve kültür yoluyla entelektüel, rasyonel ve psikolojik bir temele varmıştır. Bu nedenle, araştırmacının görevi, bu geleneği çağın ihtiyaçlarına uygun bir şekilde yeniden yapılandırarak işlevsel hale getirmektir.⁵⁷³

Abdülmecid es-Sügayyir, *el-Fikrû'l-usûlî ve işkâliyetü's-sülta kirâ'e fî neş'eti ilmi'l-usûl ve makâsidi's-şeria* adlı eserinde, bu iddialara odaklanmış ve ümmetin geçirdiği siyasî şartların, fıkıh usulü ilminin ortaya çıkmasını tetikleyip şekillendirdiğini ve usulün bu şartlara bağlı olarak geliştiğini kanıtlamaya çalışmıştır.⁵⁷⁴ Sugayyir'in bu eserinde, özellikle oryantalist Hamilton Gibb'in (ö. 1971) düşüncelerinden etkilendiği gözlemlenmektedir.⁵⁷⁵

Liberal solün ve modernistlerin eleştirilerlerine göre, İslâm âlimleri ve dönemin siyasî otoriterleri, usul ilmini oluşturarak karşılıklı çıkarlarını korumak ve halkı yönetime karşı gelmekten alıkoymak amacıyla uydurmuşlardır. Bu kesim, ümera ve ulemanın hem halkı baskı altında tutmak hem de ümmetin yasama yetkisini gasp etmek için bu kuralları kullandığını iddia eder. Bu sebeple, ümmetin bu yasama hakkını geri alabilmesi için usul ilminin tamamen ortadan kaldırılması, ümmetin seçtiği temsilcilerin yürüttüğü ve naslara dayandırmaya da ihtiyaç duymayan bir yasama faaliyetine izin verilmesi gerektiği savunulur.⁵⁷⁶ Böylece siyasî bilgi perspektifine göre şekillenmiş pragmatik felsefeler⁵⁷⁷ ve oryantalizmin derin etkisiyle liberal sol akımlar, Müslümanların ana kaynaklarını ve ilmî geleneğini de pragmatik bir bakış açısıyla açıklamayı temel bir hedef olarak belirlemişlerdir.

2.4.2.11. Asl-fer' düalizmi ve temellendirme eleştirisi

Tecdidden söz eden modernist düşünürler, usul ilmini eleştirirken ortaya koydukları argümanlardan bir diğeri, dinî bilginin insan bilgisi gibi niceliksel değil, niteliksel bir bilgi olduğu ve bu nedenle değişime ve dönüşüme açık olduğudur. Bu bakış açısına göre, dinî bilgi evrilebilen ve entegre olabilen bir yapıya sahiptir. Bu nedenle dinî bilginin statik olmadığı ve zaman içinde değişebileceği iddia edilmektedir. Bu düşünürler, özellikle Sünnî İslâm düşüncesini bu perspektifle

⁵⁷³ Hanefî, Hanfî, Hivârü'l-ecyâl, Dâru kibâ, Kahire 1998, s. 467.

⁵⁷⁴ Sügayyir, Abdülmecid, *el-Fikrû'l-usûlî ve işkâliyetü's-sultati'l-ilmiyye fî'l-İslâm kırae fî neşeti 'ilmi'l-usûl ve mekâsi's-şeria*, (1.baskı), Dâru'l-muntehab el-Arabî, 1994, s. 13 vd.

⁵⁷⁵ Abdülmün'im, Rü'yetü'l-müsteşrikîn, s. 171, 187 vd.

⁵⁷⁶ Marzûkî, Bûtî, İşkâliyetü tecdîd, s. 55, 59, 66-69.

⁵⁷⁷ Halil, Hivâr, s. 88, 129, 130.

eleştirirken, Abulkerim Şerûs da Şîî İslâm düşüncesini benzer bir şekilde eleştirmiş ve İran'da düşüncelerine karşı Farsça birçok reddiye yazılmıştır.⁵⁷⁸

Yenileşmeci liberal kesim, usul tenkidinde bu yaklaşımı öne çıkardığı için, özellikle tarihsellik, hermeneutik (metni, kelime düzeyi, içsel tutarlığı, kültürel, tarihî ve toplumsal bağlamı çerçevesinde anlama yöntemi) gibi yöntemleri kullandığı için aşkınlık, sebat ve istikrar anlamlarını içeren asl/temel ilke kavramlarını reddeder, bilginin sabit kurallara dayandırılmasına karşı çıkar. Asl-fer' dualizminin de İslâm-Arap kültürünün genel yapısını belirleyen teorik bir araç olarak tedvin çağından sonra ortaya çıktığını savunur. Bu kesim, "temellendirme" sözcüğüne de karşı çıkarak, bu fikrin önceden var olan bir düşünce olmadığını, bilakis tedvin çağından sonra belli bir ideoloji ve epistemolojinin çerçevesini belirleme düşüncesinden ortaya çıktığını iddia eder. Bu düşünürler, bu bağlamda İmam Şâfiî'ye atıfta bulunarak, usul ilminin konu edindiği delil ve kaideleri, asl ve temel ilkelerden hareketle temellendirme ve böylece İslâm hukuku için teorik bir çerçeve ve taslak belirleme düşüncesinin Şâfiî'ye ait olduğunu ileri sürerler. Onlara göre İmam Şâfiî bunu yaparken, hem İslâm hukuk kaynaklarını belli bir sayıya indirgemiş hem de İslâm hukukunun kaynak çerçevesinin temel yapısını teşkil edecek şekilde bu kaynak ve kaideler arasında ilişki kurmuştur. Kaynakların başına da Kur'an'ı koymuş ve temellendirmede öncesi olmayan bu ilk kaynaktan hareket etmiştir.⁵⁷⁹ Böylece fıkıh usulü, fıkıh başta olmak üzere İslâm düşüncesini temellendirdiği için, bu ilim adamlarına göre uydurma olup aşılması gerekmektedir.

2.4.2.12. Ürünü olduğu medeniyetin mazide kalması

Usul ilmini bu bakış açısıyla tenkit eden Muhammed Âbid el-Câbirî'dir. Ona göre geleneksel usul ilmi, İslâm medeniyetinin zirveye ulaştığı, dünya genelinde hâkimiyet kurduğu, başka medeniyetlerle tehdit edilmediği, tarih bizim tarihmiz, aile bizim ailemiz, geleneklerin de bizim geleneğimiz olduğu dönemde kurulmuş ve "dünya ahiretin köprüsüdür" ilkesine dayanan iman çağında işevini yerine getirmiştir. Bugün yaşadığımız ve fikir, teknoloji, meta ve silahla kendisini bize dayatan modern medeniyet ise, gerilemiş İslâm medeniyetinden tamamen farklı bir medeniyettir. Bu

⁵⁷⁸ Müsevî, Kirâ'e nakdiyye, s. 85-87.

⁵⁷⁹ Câbirî, Bünyetü akli'l-Arabî, (9.baskı), Merkezu dirâsâtî'l-vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2009, s. 109-111; Câbirî, Vichetü nazar, s. 63. Ayrıca bkz. Fazlurrahman, el-İslâm ve darûretü't-tahdîs (çev. İbrahim el-'Ureys), (1.baskı) Dâru's-sâkî, Beyrut 1993, s. 32; Arkoun, Muhammed, el-Fikru'l-İslâmî...Kırâetü'n-nakdiyye, (çev. Haşim Salih), (2.baskı), Merkezü'l-İnmâ'i'l-kavmî, Beyrut 1998, s. 7-12; Arkoun, Târihiyetü'l-fikri'l-Arabî el-İslâmî, (çev. Haşim Salih), (2.baskı), Merkezü'l-İnmâ'i'l-kavmî, Beyrut 1996, s. 297.

nedenle Câbirî, geleneksel usul ilminin, bilim, teknoloji ve ideoloji çağının bir ürünü olan çağdaş medeniyet için yetersiz kaldığını iddia eder. Ona göre çağdaş medeniyetin mantığı, iki ilkede özetlenir: Akıl ilkesi ve eleştirel bakış açısı. Akıl ilkesi, ekonomi, siyaset ve toplumsal ilişkilerde; eleştirel bakış açısı ise doğa, tarih, toplum, düşünce, kültür, ideoloji gibi yaşamın her alanında uygulanır.⁵⁸⁰ Câbirî, daha sonra ayrıntıları aktarılacağı üzere, bu iki ilkeyi referans olan ve maslahatı merkeze yerleştiren bir usul anlayışını önermektedir.

2.4.2.13. Modern sorunlara çözüm üretmediği eleştirisi

Usul eleştirisi meyanında mevcudu *cedîd*/yeniyle karşılaştıran kesim, usul ilmini, modern Batı yöntemleriyle yeterince rekabet edememek, modern zamanlar için Müslümanların sorunlarını çözme konusunda yeterli bir yöntem olmamak ve çağın problemlerine çözüm getirememekle eleştirmekte ve yeni arayışlara girmektedir.⁵⁸¹ Bu kesime göre, Batı dünyası, XVII. yüzyıldan itibaren çeşitli yöntemler geliştirerek yeni felsefî doktrinler ortaya koymuş ve genel-küllî düşünce sistemleri oluşturmuştur. Bu sistemler, birçok sorunu etkili bir şekilde çözebilmiş ve küresel düzeyde etkili bir medeniyet kurmuştur. Batı, kültürel savaşları başlatarak, diğer toplumların kültürel ve entelektüel temellerini etkisi altına alarak onları yok etmeye yönelmiştir. Batı'yı bu üstün konuma getiren ise metodolojik üstünlüğüdür.⁵⁸² İslâm toplumları, kültürel değerlerine sahip çıkarak Batı kültürünün erozyonundan korunmaya çalışmış olsa da, metodolojik anlamda bu gelişmelere etkili bir karşılık verememiştir.⁵⁸³ Bu eleştiri, metodolojinin insanın entelektüel ve kültürel hareketliliği üzerindeki önemli rolünü vurgulayarak, ne kadar çaba harcansa da, metodolojisiz hedeflere ulaşmanın zor olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁸⁴ İslâm dünyasının kalkınmada ve yeni medeniyet inşa etmede yetersiz kalması, fıkıh usulü ve diğer metodolojilerin, modern yöntemlerle rekabet edememesiyle açıklanmaktadır.⁵⁸⁵

Ebü'l-Hasan en-Nedvî (ö. 1999), modern bir yöntem geliştirilmeden çağdaş gelişmeleri yakalamak ve Batı tehdidine karşılık vermek mümkün olmadığını şu sözlerle anlatmaktadır:

İslâm ülkelerinin içsel zayıflığı, Batı medeniyetinin etkisi ve yayılması, Batı düşüncesinin ekonomik ve siyasî üstünlüğü gibi etkenlerin, tüm İslâm toplumlarının önünde net bir soru

⁵⁸⁰ Câbirî, Vichetü nazar, s. 45, 46.

⁵⁸¹ Ulvânî, Tâhâ Câbir, İslâhü'l-fikri'l-İslâmî ben'l-kudurât ve'l-'akabât, (2.baskı), ed-Dâru'l-âlemî li'l-kitabi'l-İslâmî, 1994, s. 13, 14; Kattân, Târihü't-teşrî'i'l-İslâmî, s. 402.

⁵⁸² Halil, Hivâr fi'l-mi'mâr el-Kevnî, s. 159.

⁵⁸³ Ulvânî, İslâhü'l-fikri'l-İslâmî, s. 13, 14; Kattân, Târihü't-teşrî'i'l-İslâmî, s. 402.

⁵⁸⁴ Halil, Hivâr fi'l-mi'mâr el-Kevnî, s. 147.

⁵⁸⁵ Ulvânî, İslâhü'l-fikri'l-İslâmî, s. 13, 14; Kattân, Târihü't-teşrî'i'l-İslâmî, s. 402.

işareti oluşturmıştır. İslâm ülkeleri, bu soruya kesin bir cevap vermeden ilerleyemez. Bu ülkeler, kendi toplumlarını modern yaşamın taleplerine nasıl uyumlu hale getireceklerdir? Batı medeniyetine karşı nasıl bir duruş sergileyecekler? modern çağın gerekliliklerini nasıl karşılayacaklar? Bu sorulara nasıl bir yanıt vereceklerdir? Bu sorulara verilecek yanıtlar, söz konusu ülkelerin ve toplumlarının dünya haritasındaki konumlarını ve geleceklerini belirleyecektir. Bu ülkelerde İslâm'ın evrensel ve derin mesajına ne kadar bağlı kalındığı sorusunun cevabı, bu soruyu da yanıtlamaktadır.⁵⁸⁶

Câbirî, usul ilminin modern sorunlara yeterince cevap veremediğini savunarak, "Bir zaman az-çok maslahat ve maksatlara yeterli gelen, günümüzde aynı amacı tam anlamıyla yerine getirmeyen kaidelerin dar alanına ne diye kendimizi ve ictihadımızı sıkıştıralım?" demektedir.⁵⁸⁷ Hasan Türâbî ise, içinde geliştiği çağlarda var olan şartların izlerini taşıyan ve o dönemlerdeki fikhî incelemelerin karakteristik yapısını yansıtan geleneksel usul, çağdaş ihtiyaçlara tam anlamıyla cevap verme kapasitesine sahip olmadığını iddia etmektedir.⁵⁸⁸

Klasik ve modern dönemlerde fıkıh usulü ilmine yönelik tenkitler karşılaştırıldığında şu sonuçlara varılabilir: Klasik dönemde yapılan tecdid çalışmaları, usul ilmini ilmî olarak geliştirmeyi ve temel amaçlarını yeniden yapılandırmayı hedeflemiş, metodolojik sorunlara çözüm getirerek disiplini ilerletmek istemiştir. Modern dönemdeki tecdid girişimlerinin ise iki temel hedefi vardır. Birincisi, metodolojik sorunları tespit edip usul ilmini farklı yönleriyle yeniden şekillendirmek, ikincisi, yeni ictihadların önünü açmaktır.

2.5. Fıkıh Usulünü Tecdid Girişimleri

Fıkıh usulünün içerik açısından yenilenme potansiyeli tartışmalı olup, bu konuda klasik ve modern dönemlerde bir mutabakat sağlanmamıştır. Bu tartışma, klasik dönemde daha çok usul ilminin ilmî ve epistemolojik olgunluğa eriştiği inancına dayanırken, modern dönemde fıkıh usulünün kati olup olmadığı soruları etrafında şekillenmektedir. Bu tartışmalara paralel olarak, hem modern öncesi dönemde hem de modern dönemde fıkıh usulünün tecdidi konusunda iki ana eğilim ortaya çıkmıştır. Birinci eğilim, fıkıh usulünde yenilik yapmanın mümkün olmadığına inanan bir grup tarafından benimsenmektedir. Bu görüşe göre, yenilik sadece fûrû/uygulama alanında gerçekleşebilir. Diğer bir eğilim ise her iki alanda, yani usul ve fûrû alanlarında tecdid yapılabileceğini savunmaktadır. Şimdi, bu iki dönemdeki bu tartışmaları ve eğilimleri gerekçeleriyle birlikte ele alarak karşılaştıralım. Ancak

⁵⁸⁶ Nedvî, es-Sirâ', s. 6, 7.

⁵⁸⁷ Câbirî, Vichetü nazar, s. 64.

⁵⁸⁸ Türâbî, Kadâya't-tecdîd, s. 191, 195.

bu tartışmalara burada özet olarak değinip meydana getirilen tecdid örneklerine tezimizin üçüncü bölümünde yer vermeye çalışacağız.

2.6.1. Modern öncesi dönemde fıkıh usulünde tecdid düşüncesi

Modern öncesi dönemde, önemli asırların ilmî birikimleriyle muhtevası şekillenen ve zenginleşen İslâmî ilimler arasında yer alan fıkıh usulü ilminin teorik yapı ve kuramını tamamladığını düşünen bazı usulcü ve ilim adamları, ona eklenebilecek kaide ve yöntemlerin kalmadığı kanaatinden hareketle usul ilminin yenilenemeyeceğini savunmaktadırlar. Ancak İslâmî disiplinleri olgunluk açısından değerlendiren bu dönemin bazı fıkıh usulü bilginleri, tefsir ve *beyân*/belagat ilimlerinin ne olgunlaştığını ne de piştiğini, fıkıh ve hadis ilimlerinin hem olgunlaştığını hem de piştiğini, nahiv ve usul ilimlerinin olgunlaştığını ama pişmediğini ifade etmektedirler.⁵⁸⁹ Bu bakış açısını benimseyen bilginler, fıkıh usulü ilminin yeniden temellendirilebileceğine, konular arasında tercihlerin yapılabilmesine ve metodolojik eklemelere açık olduğuna inanmaktadırlar. Bu düşünceye sahip birçok usulcü âlim, fıkıh usulü ilminde yenilik yapmak amacıyla çeşitli girişimlerde bulunmuş ve bunun örneklerini sunmuştur. Modern öncesi dönemde, fıkıh usulünde tecdid düşüncesinin şekillenmesi, belirtilen bu iki temel eğilim etrafında gerçekleşmiştir. Şimdi, bu konudaki görüşlere ve ilgili açıklamalara odaklanmak istiyoruz.

2.6.1.1. Tecdide karşı olanlar ve gerekçeleri

Modern öncesi dönemde, usul ilminin tecdid edilmeyeceğini savunan usulcülerin başını, Ebu'l-Feth İbn Berhân (ö. 444/1124), Ebu'l-Abbâs İbnü'l-Münîr (ö. 683/1284) ve Ebü'l-Velîd İbn Rüşd (ö. 520/1126) çekmektedirler. Şunu hemen belirtelim ki, bu usul bilginlerinin karşı çıktığı tecdid, şekil olarak değil, içerik açısından gerçekleşen tecdiddir. Nitekim İbn Rüşd başta olmak üzere bu düşüncede olan birçok usulcü, şekil tecdidine önemli katkılar yapmıştır. İçerik olarak usul ilminin tecdidini mümkün görmemeleri, içerik tecdidine olan yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Zira bu bilginler-biraz sonra verilecek gerekçeli açıklamalarından anlaşıldığı üzere-, tecdid edilmek istenen disiplinde ve varsa bu disiplini metodolojik olarak kullanan düşüncede köklü bir dönüşüm meydana getiren veya yepyeni teorik ve pratik bir ilmî anlayış ortaya çıkaran yenilikleri, içerik tecdidi saymaktadırlar. Böyle bir dönüşüm meydana getirmeyen yenilikleri ise, var olan muhtevanın farklı

⁵⁸⁹ Zerkeşî, el-Mensûr fi'l-kavâ'idî'l-fikhiyye, (thk. Teysîr Faik Ahmed Mahmûd), (2.baskı), Vizâretü'l-evkâf el-Küveytiyye, Küveyt 1985, I, 72; İbn Nüceym, el-Eşbâh, s. 330.

açılımları olarak görmekte ve şekil tecdidinden saymaktadırlar. Tecdide bu perspektifle yaklaşan bu bilginlere göre usul ilmi, IV. (X.) yüzyılda teorik gelişmesini tamamlayıp mebâdi, konu ve problemleri ile ortaya çıkmış ve dört mezhebin usul anlayışlarında istikrar bulmuştur. Bu tarihten sonra dört mezhepte istikrar kazanmış usulden farklı veya yeni bir fıkıh doktrinini ortaya çıkaracak başka bir usul doktrinini ortaya koymak mümkün olmamıştır. Bu nedenle içerik anlamında bir yenilemeden bahsedilemez.

Şunu da ifade edelim ki, ictihad kavramı açıklanırken, mutlak ictihadın IV. (X.) yüzyılda sona erdiğini ileri süren ve görüşlerine yer verilen her mezhepten bilginler, anılan anlamda usul ilminin tecdid edilmeyeceğini savunmaktadırlar. Ancak görebildiğimiz kadarıyla usul tecdidini ictihad ile irtibatlandırıp değerlendiren daha çok Şâfiî fıkıh bilginleridir. Nitekim Şâfiî mezhebinde *kadın*ın müctehid olması şart koşulduğu için fıkıhın *kadâ* bölümünde ictihadla birlikte yeni bir usul inşasının mümkün olup olmadığı da tartışılmıştır. Hanefî mezhebinde kadının müctehid olması şart koşulmadığından, usul literatürü gibi fıkıh eserlerinde de bu mesele fazla tartışılmamıştır. Diğer iki mezhep, anılan ictihadı şart koşturmakla birlikte-birkaç Mâlikî bilgin hariç-usul tecdidini fıkıh ictihadıyla ilişkilendiren bir tartışmaya pek yer vermemişlerdir. Bu temel bilgilerden sonra konumuza dönebiliriz.

İbn Berhân, konuya dair şu açıklamayı yapmaktadır: “Mezheplerin usulü ve delillerin içerdiği kaideler, ilk nesillerden (*selef*) aktarılmıştır. Şu asırlarda, onlardan farklı temel ilkeler (usul) ve kaideler oluşturmak mümkün değildir.”⁵⁹⁰ İbnü’l-Münîr de, “...Geçmişteki bilginlerin elde ettiği usul prensiplerinden farklı olan, yeni bir mezhebin oluşmasına kaynaklık eden spesifik usul kaidelerini geliştirmek mümkün değildir. Zira geçmiş bilginler, çeşitli yöntemleri ve kaideleri zaten geliştirmişlerdir.” demekle⁵⁹¹ İbn Berhân’ın düşüncesini paylaşmıştır. Görüldüğü üzere, bu iki âlim, yerleşik mezheplerin usul doktrinleriyle usul ilminin metodolojik ve ilmî olgunluğa eriştiğini, artık hukuk doktrininde köklü bir paradigma dönüşümünü gerçekleştirecek şekilde yenilenemeyeceğini savunmaktadırlar.

İbn Rüşd ise, sanatlar gibi ilimlerin de nesillerin biriktirdiği ortak bilgi birikimin bir sonucu olduğunu, fıkıh usulü ilminin de böyle bir ortak birikimle olgunlaştığını ve hatta fıkıhın da uzun asırlar boyunca birikerek teorik olarak

⁵⁹⁰ Süyûtî, er-Rad ‘alâ men ahlede ile’l-ard, s. 39.

⁵⁹¹ Süyûtî, er-Rad ‘alâ men ahlede ile’l-ard, s. 39.

tamamlandığını savunmaktadır.⁵⁹² Böylelikle İbn Rüşd, iki disiplinde de köklü bir yeniliğin yapılamayacağını iddia etmektedir. Ayrıca ilimlerin ayrıntıları arttıkça zihinleri yönlendiren metodolojik prensiplere daha fazla ihtiyaç duyulduğunu ve ilk dönemlerden çağına kadar gelişen pratik ve hukukî meselelerin bu durumda olduğundan usul ilminin daha fazla gerekliliğini ortaya koyduğunu belirtmektedir.⁵⁹³ Buna göre İbn Rüşd, mevcut usul ilminin problematik olarak yeni bir doktriner dönüşüme açık olmayacak kadar olgunlaştığını ve onun fıkıh birikimini veya geleneğini anlamak ve değerlendirmek için yeterli olduğunu düşünmektedir.

Aynı gerekçelerle usul ilminin yenilemeyeceğini savunan bilginlerden biri de Muhammed İbnü'l-Hâc'dır (ö. 737/1337.)⁵⁹⁴ İbnü's-Salâh da mutlak icihadın uzun zamandan beri sona erdiğini ifade ettikten sonra, "Bugünün mezhep müctehidi, mutlak icihadla hareket edenlerden daha fazla icihad kapasitesine sahiptir. Çünkü mezhep müctehidi, takip ettiği imamın mezhebinde öyle hazır ve derlenmiş prensipleri bulacaktır ki, müstakil davranan müctehid, dinin kaynak metinlerinde ve temel delillerinde bu tür hazır prensipleri bulamaz." demekle⁵⁹⁵ tamamen müstakil bir doktrin meydana getirecek kadar kaide ve yöntemleri, artık ana kaynaklarda bulmanın güç olduğu fikrine katılmıştır.

Usul ilminde önemli eserler vermiş Zerkeşî, "Sonrakiler, öncekileri takip etmeye mecbur kaldılar. Çünkü öncekiler, usulü kesin delillerle öyle bir biçimde ortaya koydular ki, tek başına sahip olacakları bir şeyi sonrakilere bırakmadılar...Müstakil usulü olan bir mezhebi ortaya koymanın artık imkânsız olduğu bununla ortaya çıkmaktadır." demekle⁵⁹⁶ usul kaidelerinin tümevarım yöntemiyle tespit edilip tedvin edildiğini, fıkıhta bir doktriner dönüşüme yol açacak şekilde metodolojik bulgularla usulün artık tecdid edilmeyeceğini ifade etmiştir.

İctihadın sürekli olduğunu ve olması gerektiğini hararetle savunan Süyûtî; İbn Berhân ve İbnü'l-Münîr'in mezkûr düşüncelerini aktarıp onaylamış ve o da usulün köklü bir şekilde tecdid edilmeyeceğini savunmuştur. Bu bağlamda müstakil müctehidi, "Yerleşik mezheplerin usul kaidelerinden başka kendi usulüne dayalı hükümler oluşturan kişidir." şekilde tanımladıktan sonra, "Bu, uzun süreden beri ortadan kalkmış bir icihad türü olup günümüzde isteyen birinin bu tarz bir ictihada

⁵⁹² İbn Rüşd, Faslı'l-makâl, s. 27, 28.

⁵⁹³ İbn Rüşd, ed-Darûrî, s. 35.

⁵⁹⁴ İbnü'l-Hâc, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed, el-Madhal, Dâru't-türâs, y.y., t.y., s. I, 75, 76.

⁵⁹⁵ İbnü's-Salâh, Fetâvâ, I, 29,

⁵⁹⁶ Zerkeşî, el-Bahru'l-muhît, c. VIII, 341.

erişmesi neredeyse imkânsızdır.” demiştir.⁵⁹⁷ Süyûtî, bu açıklamasıyla yeni bir fıkıh anlayışını ortaya koyacak kadar yeni bir usul doktrinine ulaşmanın imkânsız olduğunu vurgulamıştır.

İbnü'l-Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567), mutlak ictihadın, usul, hadis ve diğer metodolojik disiplinleri oluşturmaya dayandığını ifade ettikten sonra, "İnsanları mutlak ictihad seviyesine ulaşmaktan alıkoyan şey budur" diyerek,⁵⁹⁸ ilim camiasının mevcut usul kaidelerine alternatif bir usul anlayışı oluşturamadığını ve bundan dolayı yaygın olan doktrinlerin usulüne bağlı kaldığını vurgulamıştır.

Ahmed Zeyneddin el-Millîbârî, Gazzâlî'nin, "İctihad rütbesine ulaşmayan kişiye gelince, şu her çağdaki insanları bağlayan bir kuraldır: kendilerine soru yöneltildiğinde, takip ettikleri imamın görüşlerini aktararak yanıt verirler." sözünü⁵⁹⁹ aktardıktan sonra şöyle der:

Uzun bir süredir belirli imamların takip edilmesi, ictihadın; müctehidin, hüküm çıkarımını ve fikhî incelemelerini kendisinden elde edeceği usul, hadis vd. yöntemleri tesis etmesine dayanmasındandır. Mutlak ictihad için bu tür bir usulün geliştirilmesinin zorunlu olması, insanları mutlak ictihad seviyesine ulaşma yeteneğinden yoksun bırakmıştır.⁶⁰⁰

Millîbârî, bu ifadeleriyle yeni bir usulün oluşturulmasının artık mümkün olmadığını ve mutlak ictihad seviyesine ulaşmanın önünde en büyük engelin bu olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü müstakil bir usul düşüncesi olmayanın müstakil bir fıkıh doktrini de olamaz. Bazı usulcüler ve araştırmacıların, "Üçüncü asırdan sonra müstakil müctehid ortaya çıkmamıştır," ifadesini de⁶⁰¹ bu bağlamda anlamak gerektiğini düşünüyoruz.

Bu ifadelere göre, yapılan değişiklikler yalnızca doktriner bir dönüşüm sağlıyorsa tecdid olarak kabul edilir. Ancak nevi şahsına münhasır bir usul anlayışı, kurumsallaşmış usul ve fıkıh doktrinlerinin oluşmasından sonra ortaya çıkmamıştır. Bununla birlikte, bu kurumsallaşma sürecinden sonra usul ilminde bazı ictihadlar ve yenilikler yapılmış, hatta belirli konularda takip edilen müctehid imamlara muhalefet edilmiştir. Örneğin, Kerhî, tahsis edildikten sonra âmmin ve umum-u belvâ konusunda varit olmuş haberi vâhidin hiçbir şekilde hüccet olmayacağı görüşlerinde; Cessâs da, tahsis edilmiş âmmin, geri kalan kapsamı cem' ise hakikat, yoksa mezac

⁵⁹⁷ Süyûtî, er-Rad 'alâ men ahlede ile'l-ard, s. 39.

⁵⁹⁸ Heytemî, İbn Hacer, Tuhfetü'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc, el-Mektebetü't-ticâriyetü'l-kubrâ, Mısır 1983, c. X, 109.

⁵⁹⁹ Gazzâlî, İhyâü ulûmi'd-dîn, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, t.y., c. I, 43.

⁶⁰⁰ Millîbârî, Ahmed Zenuddîn, Hidâyetü'l-müvafakkîn ile's-sirâti'l-müstakîm, Işık Kütüphanesi, İstanbul 1979, s. 44.

⁶⁰¹ İbnü's-Salâh, Fetâvâ, c. I, 31; Nevevî, el-Mecmû', c. I, 43. Ayrıca bkz. Atiyye, Zühaylî, Tecdîdü'l-fikhi'l-İslâmî, s. 196.

olacağı tercihinde bulunarak Ebû Hanife ve diğer mezhep imamlarına muhalefet etmişlerdir.⁶⁰² Cüveynî yirmi beş usul meselesinde,⁶⁰³ Âmidî de sükûti icmân hücciyeti konusunda⁶⁰⁴ İmam Şâfiî'ye aykırı düşmüşlerdir. Ancak bu açılımlarla anılan anlamda bir teorik gelişme yaşanmadığından, yapılan yenilikler gerçek anlamda tecdid sayılmamakta, bilakis var olan usul muhtevasının farkı bir açılımı olarak görülmektedir. Zerkeşî, bu duruma değinerek şöyle demektedir:

İlk dönem eserler, usulün gizli ve kapalı meselelerini ortaya çıkarmış ve onu en güzel şekliyle ortaya koyup gündem olmasını sağlamıştır. Bu ilk müelliflerden sonra gelenler ise, onların yaptığı çalışmaları detaylandırmış, tashih etmiş, temellendirmiş ve tercihte bulunmuşlardır. Ehl-i sünnet kadısı Bakıllânî ve Mutezile kadısı Abdulcebbar ise bu ilmin ibarelerini daha da genişletmiş, kapalı ifadelerini açıklamış ve müşkül konularını çözmüşlerdir. Bu ikisinden sonra gelenler de, usulü gözden geçirmiş, meselelerini tasvir edip ortaya koymuşlardır. Son dönem usulcüler ise, özet yapmış, çokça itiraz irat edip cevap yetiştirmeye çalışmış, muhaliflerin görüşlerini aktarmış ama kurucu usulcülerin görüşlerine iltifat etmemiş ve usul ilminin önemli konularını da ele almamışlardır.⁶⁰⁵

İsmi anılan fıkıh ve usul bilginlerinden başka tarihçi İbn Haldûn de, aynı gerekçeden dolayı fıkıh usulünün içinde bulunduğu İslâmî ilimlerin artık yenilenemeyeceğini savunmaktadır. Onun konuya dair açıklaması şöyledir:

Naklî ve şer'î bu ilimler son derece gelişmiştir. Ulema, bu ilimleri daha fazla geliştirilemeyecek bir seviyeye ulaştırmış, terminolojiyi mükemmel bir şekilde tanımlamış ve şeriat ilimlerini ayrı ayrı disiplinlere dönüştürmüşlerdir. Bu ilimler en üst seviyede mükemmelliği elde etmiştir...⁶⁰⁶

Bu bilginlerin aktarılan ifadelerini bazı gerçekler de desteklemektedir. Örneğin, III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren usul kuramını oluşturmaya çalışan Zâhirîyye doktrini, farklı bir usul geliştirememiştir. IV. (X.) yüzyılda usulünü oluşturmaya başlayan Şia, kelâmî ve amelî bazı kurallar haricinde alternatif bir usul oluşturmamış, genelde Sünnî ve Mu'tezile usul anlayışının etkisinde kalmıştır.⁶⁰⁷ Mu'tezile bilginleri de amelde genellikle Sünnî mezhepleri takip etmişler ve bu sebeple usulleri, itikadî temellendirme dışında dört mezhebin usullerinden çok farklı değildir. Ayrıca, XII. (XVIII.) yüzyılda mutlak ictihad iddiasıyla ortaya çıkan Emir es-San'ani, geleneksel usulü eleştirmiş ancak alternatif bir model sunamamıştır.⁶⁰⁸ Benzer şekilde, XIII. (XIX.) yüzyılda Şevkânî de mutlak ictihad iddiasıyla hareket etmiş ve usul ilminde *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ilmi'l-uşûl* adlı eserini telif etmiştir. Bu eser incelendiğinde, Şevkânî'nin var olan usul prensiplerini kendi bakış

⁶⁰² Kümillâî, Muhammed Hifzurrahman, el-Budûrû'l-mudiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye, (2.baskı), Dâru's-Salih, Kahire 2018, c. XX, 191.

⁶⁰³ Ebû Süleymân, el-Fikru'l-usûlî, s. 311.

⁶⁰⁴ Âmidî, el-İhkâm, c. I, 254.

⁶⁰⁵ Zerkeşî, el-Bahru'l-muhît, c. I, 4-6.

⁶⁰⁶ İbn Haldûn, Mukaddime, s. 455.

⁶⁰⁷ Zerkeşî, el-Bahru'l-muhît, c. VIII, 341; Hin, Dirâsetün târihiyye, s. 97, 98.

⁶⁰⁸ Emîr, Muhammed b. İsmail es-Sen'ânî, Mezâlikü'l-usûliyyîn, (thk. Muhammed Sabbâh el-Mansûr), (2.baskı), Mektebetü ehli'l-eser, Kuveyt 2013, s. 24, 60-92.

açısıyla temellendirmeye çalıştığı, hatta bazı farklı tercihlerde bulunsa da Zerkeşî'nin *el-Bahru'l-muhîr fî usûli-l-fikh* adlı eserini özetlediği görülecektir. Bu durum, Şekvânî'nin hâkim usul doktrininin farklı bir usul geliştiremediğini gösterir.

Mutlak ictihad derecesine ulaşp da dört mezhepten birinin usulüne göre ictihad yapan müctehidler (*mutlak müntesip müctehid*⁶⁰⁹), bu ictihadı niçin tercih ettiklerine dair bazı açıklamalarda bulunmuşlardır. Şah Velîyullah'ın belirttiği üzere, bu türden müctehidler en çok Şâfiî mezhebi barındırmış ve bu durum IX. (XV.) yüzyıla kadar devam etmiştir.⁶¹⁰ Şâfiî mezhebinin usulü ışığında ictihad yapan müntesip müctehidler, bu takip sürecini, "Bizim ictihadımız Şâfiî'nin ictihadına uyduğu için ona tabi olduk (*ittibâ'*), ancak onu taklit etmedik," şeklinde açıklamışlardır.⁶¹¹ Şihabüddin el-Mircânî, bu bilgiyi aktardıktan sonra, bazı Hanefî âlimlerin de aynı konumda olduğunu söyler.⁶¹² Böylece bu müctehidler, kaynak incelemeleri sonucunda hâkim usul anlayışlarından farklı bir usule ulaşmadıklarını, aksine hâkim doktrinlerle aynı sonuçlara ulaştıklarını kabul etmişlerdir. Belli doktrinleri takip etmeleri ise, metodolojik kaide ve yöntemler arasında hiyerarşiyi belirlemede onlar ile mutabık kalmaları sebebiyle olduğunu, bu gerekçeli açıklamalarıyla açıklamışlardır. Müntesip müctehidler bu ifadeleri, aynı vakit usulde taklidin caiz olmadığını savunan düşüncenin⁶¹³ nasıl anlaşılması gerektiğine de açıklık getirmektedir.

Muasır araştırmacılar Muhammed el-Fâdıl b. Âşûr da, araştırmalarıyla benzer sonuçlara ulaşmıştır. Onun açıklamalarına göre, dördüncü yüzyıldan sonra ictihadî incelemeler arasından en uygun görüş benimsenerek ictihad yapılmış, doğrudan delil temelinde bazen ictihad yapılsa da bu öncekilerin istidlal yöntemleri ışığında gerçekleşmiş, özgün usul kuramına dayalı mutlak ictihad ise çok erken dönemlerde sona ermiştir.⁶¹⁴ Böylece İbn Âşûr da, belirtilen dönemden sonra yapılan ilmî çalışmalarla farklı bir usul doktrini geliştirilmediğini onaylamaktadır. Binaenaleyh "özgün usûl geliştirmek" şeklinde açıklanabilecek mutlak ictihadın, IV.

⁶⁰⁹ Dihlevî, el-İnsâf, s.71, 81.

⁶¹⁰ Dihlevî, el-İnsâf, s.71, 81.

⁶¹¹ İbn Hacer, Ahmed b. Muhammed, Şennü'l-gare, Elyazması, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, (168), vk. 10. Şevkânî ittibâ'ı, "Görüşünün üstün ve mezhebinin doğru olduğu sana beyan olduğunda görüş sahibine uymandır.", taklidi ise "bir görüşün delilini ve manasını bilmeden, hatalı da olsa yine de ondan başkasını kabul etmemen" şeklinde tanımlamaktadır. (Bkz. Şevkânî, el-Kavlu'l-mufid fî edilleti'l-ictihadi ve't-taklîd, (thk. Abdurrahman Abulhalık), (1.baskı), Dâru'l-kalem, Kuveyt 1396, s. 81.)

⁶¹² Mircânî, Nâzuretü'l-hak, s. 61; Kevserî, Hüsnü't-tekâdî, s. 90.

⁶¹³ İbn Âşûr, Makâsîdü's-şerî'ati'l-İslâmiyye, s. 126.

⁶¹⁴ İbn Âşûr, Vemedâtü fikr, Dâru'l-Arabiyye li'l-kitab, Tunus 1982, s. 38.

yüzyılda veya öncesinde son bulduğu, birçok usul bilgini ve araştırmacının kabul ettiği bir gerçek olarak görülmektedir. Bu gerçeğe dayanarak, ismi geçen âlimler, usul ilminin artık fıkıhta bir dönüşüm meydana getirecek metodolojik bulgularla yenilenmeyeceğini savunmaktadırlar.

Burada verilen açıklama ve değerlendirmeler, beşinci yüzyıldan bu yana, usul tecdidi konusu sürekli olarak tartışılmış olmasına rağmen, dört mezhepte kurumsallaşmış usulden farklı bir usulün geliştirilmediğini ve aynı zamanda yeni bir fıkıh anlayışını ortaya koyacak şekilde usulün tecdid edilmediğini göstermektedir. Bu nedenle, usulün içerik olarak yeniden ele alınmayacağını savunan klasik dönem bilginlerinin açıklamalarına göre, mutlak usul icihadın veya mutlak teorik icihadın sona ermesi, fetvalarla değil, usulün teorik gelişmesini tamamlanması ile usul ve fıkıh paradigmasında bir değişiklik ortaya çıkaracak farklı bir usule ulaşmanın güçleşmesiyle zorunlu olarak gerçekleşmiştir. Başka bir deyişle, teorik/usul icihadının sona ermesi, kaynaklardan akıl çıkarımı ve tümevarım (istikra) yöntemiyle elde edilip fıkıh usulünün içeriğine ilave edilebilecek temel kaidelerin tükenmesinden kaynaklanmaktadır.⁶¹⁵ Zira fıkıh usulünün tarihsel gelişimi, dördüncü yüzyıla kadar olan süreçte, ilgili kaynakların tümevarım yöntemiyle incelenmesi sonucunda, fıkıh usulünün *kaynak, yöntem, kaide ve temel prensiplerinin* belirlenip temellendirildiğini göstermektedir. Daha sonraki dönemde yazılan eserlerde ise, yeni bir usul doktrini ortaya konmamış; tam aksine, genellikle aynı usul, farklı biçimlerde temellendirilip örneklendirilerek ve usul kuramının çerçevesini oluşturan küllî prensiplerin detayları ele alınarak yazılmıştır.⁶¹⁶ Fıkıh mirasını gözden geçirip değerlendirmek, tercihler yapmak ve mezheplerin yaklaşımlarını temellendirip haklılığını ortaya koymak için var olan usul doktrinleri yeterli görülmüştür. Bu nedenle bu bilginlerin, usulde yapılan yenilikleri, şekil tecdidi bağlamında değerlendirdikleri söylenebilir.

2.6.1.2. Tecdidi gerekli görenler ve gerekçeleri

Klasik dönem usul bilginlerinin büyük bir çoğunluğu, içerik başta olmak üzere fıkıh usulünün çeşitli açılardan tecdid ve icthada açık olduğunu kabul etmektedir. Yukarıda usul literatürüne yönelik eleştirilerine yer verilen ve daha sonra bu eleştirilere dayalı olarak gerçekleştirdikleri tecdid çalışmaları aktarılabilecek olan tüm

⁶¹⁵ Zerkeşî, el-Bahru'l-muhîr, c. VIII, 341.

⁶¹⁶ Beyhâkî, Menâkib, c. I, 67. İsmi anılan bilginler, müctehid imamların icihadlarında dikkate almakla birlikte farklı sebeplerle usul literatürüne geçmeyen bazı yöntem ve kuramların, Cüveynî'nin öncülüğüyle teorik çerçevesi çizilerek literatüre geçirilmesini de, mezkûr çerçevede değerlendirmektedirler.

usulcüler, bu görüşü paylaşmaktadırlar. Bu usulcülerin tenkitleri, niçin usulde tecdid yapmaya çalıştıklarını ve hangi tür bir tecdidin peşinde olduklarını açıkça ortaya koymaktadır. Onların tecdiden amacı, yeni icthadların önünü açmaktan ziyade, usul ilmini asıl hedefine çekmek, ilmî ve epistemolojik anlamda olgunlaştırmaktır. Görüş ve eleştirileri daha önce ayrıntılı bir şekilde aktarılan bu usulcüler, usul ilminin ihtiyaçlara göre tecdide açık olduğunu⁶¹⁷ ve zamanı geldiğinde hem usulde hem de fıkhıta yenilik yapmak gerektiğini savunmaktadırlar.⁶¹⁸ Teorik ve pratik tecdidler gerçekleştirilirken, izlenmesi gereken yol, İslâm hukukunu usul ve fîrûuyla, kaynak ve yöntemleriyle, tümel ve tikel prensipleriyle incelemektir.⁶¹⁹

Usul ilminin tecdide açık olduğunu savunan usulcülerin duygularını ifade eden temellendirici bilgileri sunduktan sonra, asıl üzerinde durulması gereken sorun şudur: Usul ilminin yenilebileceğini savunanlar arasında, usulün kati olduğunu ileri süren Cüveynî, Gazzâlî, Karâfî, Şâtıbî vd. usulcüler bulunmaktadır. Bu usulcüler, usulün kati olduğunu ileri sürmelerine rağmen, onun içerik olarak da icthad ve tecdide açık olduğunu kabul etmektedirler. Örneğin, Şâtıbî, konuya dair şu açıklamalarda bulunmaktadır:

Şer'î meselelerde akıl yürüten kişi, ya tümel ilkelerinde (*usulî*) veya fer'î tikellerinde akıl yürütmüş olur. Her iki durumda da icthad veya münazara yapar. Bilgi edinmek amacıyla akıl yürüten bir müctehidi bağlayan hüküm, icthadının sonucuna dayanır. Usul ve temel kaideler ise ancak kati delillerle sabit olurlar... Küllîyâtta (yani tümel kaideleri formüle etmek için) akıl yürütme (nazar), tümevarımdan sonra gelir. Böyle küllî bir teorik sonuca ulaştıran nazarın da düşünmeye, derinlemesine incelemeye ve yeterli zamana ihtiyacı vardır.⁶²⁰

Görüldüğü üzere Şâtıbî, bir yandan usulün kati olduğunu savunurken, diğer yandan onun icthada açık olduğunu kabul etmektedir. Ancak, usulün kati olmasıyla birlikte icthada ve ihtilafa konu olması, kendi içinde bir tezat gibi görünmektedir. Öyleyse bu ikileme nasıl anlam verilmelidir? Aslında, Şâtıbî'nin mezkûr açıklaması, bu problemi ortaya çıkardığı gibi, aynı zamanda çözümünü de içermektedir. Nitekim bu açıklamaya göre, usul ilkesi, tümevarımdan önce ve tümevarım bir araştırmayla ilgili kanıtlar bir araya getirilip, bileşenleri arasında organik bağlantılar kurulmadan

⁶¹⁷ Cüveynî, el-Burhân, c. II, 164.

⁶¹⁸ Cüveynî, el-Giyasî, s. 152.

⁶¹⁹ Cüveynî, el-Giyasî, s. 380, 398, 430, 431, 433; Cüveynî, el-Burhân, c. II, 429, 442. Söz konusu ifadelerle göre örnek bir tecdidi gerçekleştirebilmek için sadece fîrûcülerin ve usulcülerin ne dediğini veya vardıkları sonuçları olduğu gibi kabul edip üzerini tamamlamak için nitelik ve nicelik boyutlarıyla ele almak değil, temel kaynaklar ile ilk nesillerin icthadları başta olmak üzere her çeşidiyle literatürü tümevarım yöntemiyle titiz bir şekilde incelemek gerekmektedir. Bu itibarla Cüveynî'nin söz konusu açıklamaları, tecdidin hem mümkün ve zamanı geldiğinde elzem olduğunu hem de tecdid çalışmasında nasıl bir yöntemin takip edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

⁶²⁰ Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. IV, 242, 243.

önce ictihada konu olmakta ve hakkında farklı düşünceler ortaya atılabilmektedir. Tam tümevarım bir incelemeyle ilgili tüm bulgular toplandıktan sonra, bu bulguların ana fikrini veya odak noktasını belirlemek amacıyla ictihad ve inceleme yapılır. Ancak bu incelemden sonra, ilgili kaynak ve bulguların birlikte delâlet ettiği usul ilkesinin kati olduğu ortaya çıkar. Buna göre, usulün katiyeti ictihad konusu değil, ictihadın sonucudur. İctihadın konusu olan ise katiliğini ortaya koyan kanıtlar ile onlardan küllî bir ilke ortaya çıkarma çabasıdır. Dolayısıyla Şâtîbî'ye göre tecdid ve ictihad, var olan veya yeni tespit edilen usul kaidelerinin hüccet değerini kesin bir şekilde ortaya koymak içindir.

Usul konularının aslı itibariyle kati olduğunu ve katiliğinin sadece literatürde yer alan delillerle değil, ilgili kaynakların *istikra*/tam tümevarım yöntemiyle araştırmasıyla ortaya çıkacağını başka birçok usulcü ifade etmiştir. Bunlardan biri olan Gazzâlî, haber-i vâhidin değerini belirlerken, usul eserlerinde, manevî tevâtüre ulaşp usulün kesinliğini ortaya koyan delil ve vakıaların tamamına değil, sadece belirli bir kısmına yer verildiğini ifade ederek şunları söyler: “Sahâbenin birçok hadisede haber-i vâhidle amel ettiği bilinir. Bu olaylar tek tek mütevatir olmasa da topluca bir araya geldiklerinde, tevâtüre ulaşp kesin bilgi sağlarlar. Biz bu vakılardan bazılarına dikkat çekeceğiz.”⁶²¹ Buna göre ilgili kaynaklara odaklanarak usul kaidelerini araştırmadan, literatürde yer alan kaynaklar üzerinden usul konularının niteliğini belirlemeye çalışmak doğru değildir.

Karâfî'nin şu açıklaması da konuya açıklık getirmektedir:

Usulün tüm kaideleri katidir. Ancak kesinlik (*kat*), sadece ihtimal/belirsizlik içeren delilleri (*zavâhir*) kanıt olarak kabul etmekle elde edilmez. Aksine, usul prensiplerini temellendiren kanıtların bulunduğu konuları ayrı ayrı derinlemesine araştırmakla (*istikra*) kesinliğe ulaşılır. Kim ki sahabe döneminde verilen hükümleri detaylı inceleyip, Kitap ve Sünnet'in naslarını araştırırsa, usul prensiplerinin kesin olduğu bilgisine ulaşır...Fıkıh usulünün icmâ, kıyas gibi prensiplerinin kesinliğini öğrenmek isteyen kişi, sahabe dönemindeki hükümleri, tartışmaları, cevapları ve fetvaları detaylıca araştırсын, Kitap ve Sünnet'in naslarını derinlemesine çokça incelesin. Tüm bunlar ile hâl karîneleri ve lafzî bağlamları dikkate almakla usul kaideleriyle ilgili kesin bilgi araştırmacıda doğar...⁶²²

Bu ifadelerle göre, usulün kaide ve yöntemleri prensip olarak katidir. Ancak ihtilafa konu olması, bu kaide ve yöntemlerin değerini ortaya koyan delillerin tamamına usul eserlerinde yer verilmemesi sebebiyledir. Bu nedenle ilgili delilleri tam bir tümevarımla araştıran usulcü, onların kati olduğu kanaatine varırken, eksik

⁶²¹ Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. I, 348.

⁶²² Karâfî, Nefâisu'l-usûl, c. I, 147, 148.

araştıran kişi ise zannî olduklarını sanmaktadır.⁶²³ Delillerin tamamına yer verilmediği için usul kaideleri farklı şekillerde temellendirilebilmekte ve açıklanabilmektedir.

Abdullah Dirâz, aynı düşünceden hareketle “Usul katiye nasıl ihtilafa konu olur?” şeklindeki paradoksu şöyle çözmeye çalışmaktadır: “Usulün delillerini tam bir tümevarımla araştıran bir müctehid, bu delillerin kati olduğunu fark eder. Bu durum, başka bir müctehidin, benimsediği benzer delillere dayanarak aynı usulleri araştırıp kesin olarak farklı bir sonuca ulaşmasına engel değildir.”⁶²⁴ Buna göre, bazı usul kaideleri, bütün usulcülere göre kati iken, diğer bazı kaideler, araştırmanın seyrine göre kati de zannî de görülebilmektedir. Şah Velîyullah da, “Fıkıh usulünün çoğu meselelerindeki tartışma, yürütülen araştırmanın niteliğine ve görülen karînelere kalbin yatışmasına dayanmaktadır,” diyerek,⁶²⁵ yeterli kanıtlara ulaşan araştırmacıların usul kaidesinin değerini kabul ettiğini, yeterli kanıta ulaşmayanların ise ona ihtiyatla yaklaştığını belirtmektedir.

Şîrâzî, usulde ichtihad yapmanın keyfiyet ve yöntemine değinerek şunları söylemektedir:

Usulde kıyas/ichtihad yapmak caizdir, ancak ichtihadla varılan ve benimsenen usul meselesinin, kıyas dışında naklî bir delile dayanması gerekmektedir. Kıyas dışında doğrudan nakle dayanmayan bir kural, kanıtlanmamış bir şüpheyi aşamaz. Bu nedenle böyle bir kural amelde esas alındığında, kanıtlanmamış bir şüphe üzerine amel etmek zorunda kalınır ki, bu caiz değildir.⁶²⁶

Cessâs da, “Şeriatın temel prensipleri kıyas yoluyla sabit olmaz, onların sabit olma tolu *tevkîfî* (bildirim, kesin sanss.)” demekle⁶²⁷ aslında aynı şeyi vurgulamıştır. Bu ifadelerden ve Şâtîbî’nin aktarılan açıklamasından anlaşıldığı üzere, fıkıhın, referansı olarak kabul edilen kaide ve yöntemlerin sübut ve hücciyeti kesin kanıtlarla ortaya konulması gerekir. Usul yöntemlerinin bu değeri sadece akıl veya re’y ile sabit olmaz, bilakis bu değer, mütevatir naslar ve tam tümevarım gibi kesin delil ve yöntemlerle belirlenen İslâm’ın küllî ve temel prensipleriyle uyum içinde olmasıyla ancak ortaya çıkabilir. Fıkıh usulü ilminde ele alınan kaide ve yöntemlerin değerini ortaya koyan mezkûr türden kanıtlar bulunmakta olup tam tümevarımla araştırıldığında bu delillere ulaşmak da mümkündür. Ancak usulcüler, usul eserlerinde metodolojik yöntemleri temellendirirken, naslar, icmâ, temel şer’î kaideler ve ilk

⁶²³ Karafî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdris, Nefâisu’l-usûl fî Şerhi’l-Mahsûl, (thk. Komisyon), (1.baskı), Mektebetü Nezâr Mustafâ el-Bâz, y.y., 1995, c. I, 147, 148.

⁶²⁴ Şâtîbî, el-Muvâfakât, IV, 242, 4. dipnot.

⁶²⁵ Şah Velîyullah, ‘İkdü’l-cîd fî ahkâmî’l-ictihad ve’t-taklîd, thk. Muhibüddîn el-Hatîb, Mektebetü’s-selefiyye, Kahire, t.y., s. 9.

⁶²⁶ Şîrâzî, Şehu’l-Luma’, c. II, 762.

⁶²⁷ Cessâs, el-Fusûl, c. IV, 64.

nesillerin ictihadları gibi tüm kanıtlara yer vermemektedirler. Tam aksine temellendirmenin usul ve esaslarını göstermek için bu kanıtların bir kısmına yer vermektedirler. Gazzâlî ve Karâfî'nin aktarılan ifadeleri gibi Ebyârî'nin şu açıklaması da bu gerçeği açıkça belirtmektedir:

Usul meseleleri katidir. Onlarda zan yeterli olmaz. Bu meseleleri kanıtlayan deliller katidir. Fakat kati bilgi sağlayan bu deliller, sadece usul eserlerinde yazılı olanlardan ibaret değildir. Bunun manası şudur: Sahâbenin hükümlerini, tartışmalarını, fetvalarını, Kur'an ve Sünnet'in naslarını ve kaynakları (mevârid, mesâdir) tümevarım yöntemiyle iyice araştıran ve inceleyen kişiler, usul kaidelerinin kati olduğu bilgisine varırlar. Bu araştırmayı eksik yapan kişilerde ise ancak zan doğmuş olur.⁶²⁸

Bu itibarla usul kaidelerini kati bir şekilde ortaya koyan deliller hadd-ı zatında bulunsa da, literatürde yer alan cüz'î delillere ilişkin birçok soru akla gelebilmektedir. Usul kaideleri, bu soru testlerini geçmek durumunda olduklarından ictihada ve ihtilafa konu olmaktadır. Ancak, Şîrâzî'nin de ifade ettiği gibi, bu ictihadın sonucunda benimsenen usul kuralının objektif ve kati bir şekilde ortaya konulması gerekmektedir. Bu açıdan usul kaidelerine yaklaşan adı geçen usul bilginleri, hem usulde önemli ictihadlarda bulunmuş hem de önemli bazı metodolojik yöntemleri temellendirip usul ilminin muhtevasına katarak, onu tecdid etmeye çalışmışlardır. Bu tecdid örnekleri, yeri geldiğinde geniş bir şekilde aktarılacaktır.

Öte yandan, özellikle Yemen'de Zeydiyye ile Hadeviyye fırkalarına mensup âlimler, Şîfî olmaları nedeniyle ölünün taklit edilmeyeceğini prensip olarak benimsediklerinden, ictihadı dondurma fikrine tepki göstermişlerdir. Ancak daha sonraları, onlar da şiddetle taklidi savunmaya başlamışlardır.⁶²⁹ Buna bir tepki olarak Emîr en-San'ânî⁶³⁰ ve Şevkânî, herhangi bir doktrine bağlı kalmadan mutlak ictihad düşüncesiyle hareket etmiş ve delil ekseninde kalarak ilmî çalışmalarına devam etmişlerdir. Bu iki âlim, hem fıkıh hem de usul ilimlerinde ictihad kapısının açılmasını istemiş ve daha sonra görüşlerine yer verilecek olan bu iki bilgin, usul ilminde daha çok tashih yoluyla tecdid yapmaya çalışmışlardır.

Kısa bir değerlendirme: Usul ilminin içerik bakımından tecdid edilmeyeceğini savunan usulcüler arasında Zerkeşî de bulunmaktadır. Ancak, o, usulün önemli dönüşümler meydana getirecek şekilde tecdid edilmeyeceğini savunurken, diğer yandan *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh* adlı eserinde binlerce mesele usule ilave ettiğini ifade etmektedir.⁶³¹ Zerkeşî, birçok meseleyi usule kazandırmasına

⁶²⁸ Karâfî, Nefâisu'l-usûl, c. III, 1248.

⁶²⁹ Şevkânî, el-Kavlu'l-mufîd, s. 61, 66.

⁶³⁰ Sen'ânî, İrşâdü'n-nukâd, s. 101, 103 vd.

⁶³¹ Zerkeşî, el-Bahru'l-muhît, c. I, 6.

rağmen, usul ilmini içerik olarak tecdid etmediğini ifade etmekte ve diğer usulcülerin de büyük katkılarına rağmen usulu tecdid ettiğini söylememektedir. Yine Süyûtî, fıkıhta ictihad yapma kapısının açılmasını isterken, usulde ictihad kapısının çoktan kapanmış olduğunu ve artık böyle bir ictihadın imkânsız olduğunu vurgulamaktadır. Bu durumda, Zerkeşî, Süyûtî ve adı geçen diğer bilginlere göre gerçek anlamda tecdid, bir disiplinde köklü bir zihniyet dönüşümüne yol açan ve hâkim fıkıh doktrinlerinden farklı bir doktrini ortaya koyan yenilik anlamına gelir. Ancak, bu anlamdaki bir metodolojik dönüşüm, dördüncü yüzyıldan beri usul ilminde yaşanmamıştır. Binaenaleyh bu bilginlere göre, dört mezhep usulünün teşekkül etmesiyle metodolojik olarak olgunluğa ulaşan ve onlarda istikrar bulan usul ilminde yapılan yeni açılımlarla onun içeriği değil, şekli tecdid edilmiştir. Nitekim Zerkeşî, ilave ettiği meseleleri, “Kapalı konuları açıklığa kavuşturdum, anlaşılmayanları daha fazla detaylandırıdım, sıradışı meseleleri gündeme getirdim, her ayrıntıyı kaynağına döndürdüm, benzer meseleler arasındaki ortaklığı ve farkları belirttim ve daha önce benzer şekilde yapılmamış tercihlerde bulundum.”⁶³² şeklinde nitelemiş ve bu çalışmalarıyla yerleşmiş usul kuramlarını detaylandırıldığını ve bu ayrıntılar arasında tercihte bulunduğunu açıklamıştır. Bâkılânî ve Abdulcebbâr başta olmak üzere diğer usulcülerin yaptığı yenilikleri de aynı çerçevede değerlendirmektedir.⁶³³

Öbür taraftan, usul ilminin tecdid edilebileceğini savunan ve muhtevasına metodolojik bazı kaide ve yöntemleri ilave eden usulcüler, bu katkılarıyla usulde yepyeni bir doktrin meydana getirdiğini iddia etmezler. Tam aksine, tabi oldukları mezhepler çerçevesinde usul ve fûrûa dair çalışmalarına devam etmişlerdir. Bu itibarla bu usulcüler, herhangi bir metodolojik yönteminin usul ilmine ilave edilmesini, içerikte yapılan bir tecdid olarak görürken, diğerleri, böyle bir ilavenin içerikte köklü bir dönüşüme yol açmadığı için onu içerikte yapılan bir yenilik olarak görmemektedirler. Ancak, özellikle Nevevî'nin daha önce aktarılan ifadeleri, disiplinde köklü bir dönüşüm meydana getirmese de benzersiz bazı konuların ilave edilmesinin de tecdid sayılması gerektiğini göstermektedir. Bu sebeple tecdide karşı olanlar da, düşündükleri şekilde usul ilminde bir dönüşüm meydana getirmese de ona bazı ilavelerin yapıldığını kabul etmektedirler. Buna binaen usulün içerik olarak tecdid edilebileceğini savunanlarla buna karşı çıkanlar arasındaki ihtilafın öze dönük değil, ifade eksenli olduğunu düşünüyoruz.

⁶³² Zerkeşî, el-Bahru'l-muhît, c. I, 6.

⁶³³ Zerkeşî, el-Bahru'l-muhît, c. I, 4-6.

2.6.2. Modern dönemde fıkıh usulünde tecdid düşüncesi

XIX. ve XX. yüzyıllarda toplumsal ve kamusal alanlarda hızlı ve köklü değişimler yaşanmış ve bu değişimler dinî alanda da tecdid taraftarı akımlar arasında yoğun tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmaların merkezinde, İslâm'ın ana kaynaklarını yorumlama ve onlardan çıkarılan hükümleri yenileme çabaları yer almaktadır. Bu tartışmalar sırasında, alan dışından da bazı düşünürler ve ilim insanları konuya ilgi duymaya başlamış, tecdidin niteliğine ve niceliğine dair yukarıda akatarın tenkitler yapmış ve teklifler sunmuşlardır. Bu sebeple tecdid konusunda bir uzlaşa sağlanamamış ve çeşitli yenilikçi eğilimler ortaya çıkmıştır. Bu eğilimlerin bazıları usul içinde kalarak yenilikler denemeye çalışırken, diğerleri usul dışı yöntemlerle tecdid yapmaya çabalamaktadırlar.⁶³⁴

Usul içi imkânlarla tecdid yapmaya çalışanlar, yenilik için İslâm'ın ana kaynaklarının ve hukuk geleneğinin yeterli olduğunu savunmaktadırlar. Bu yaklaşımdakiler iki gruba ayrılmaktadırlar. Bir grup, fıkıh usulünün hem şekil hem de içerik bakımından tecdid edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Diğer grup ise, fıkıh usulünün içerik bakımından yeniden geliştirilmeyecek kadar olgunlaştığını iddia etmekte ve tecdidin sadece şekil ve formülasyon açısından olabileceğini savunmaktadır.

Usul dışı eğilime sahip olan ilim adamları da kendi aralarında farklı gruplara ayrılmaktadırlar. Tecdidin birinci aşamasında, bazıları *pozitivist*, *ictimâî* vb. yöntemleri oluşturmayı hedeflerken, tecdidin ikinci evresinde, yenilik için daha çok maslahat ile modern okuma teknikleri ve dil çalışmalarını usul metodolojisine alternatif olarak önerilmiştir.⁶³⁵ Bu iki ana akımın yenileme yaklaşımlarından anlaşıldığı üzere, onların yenilik tartışmaları genellikle dinî düşüncenin ve özellikle hukukun referans kaynağı etrafında odaklanmaktadır.⁶³⁶ Modern çağda teorik ve pratik düzeylerde önemli tecdidlere imza atan İbn Âşûr, yenileşmeci tavırları şöyle özetlemektedir:

İnsanları, geçmişlerin söylediklerine dair iki tür yaklaşım içinde gördüm: Birinci tür, geçmişin inşa ettiği mirasa sıkı sıkıya tutunup ondan ayrılmamayı tercih eder. İkinci tür ise eline balyozunu alıp geçmiş çağların bıraktığı mirası yıkmaya yönelir. Her iki tavır da beraberinde birçok zararı getirebilir. Ancak, kırık kanadı onaran bir başka tavır da vardır: geçmişlerin ürettiklerini gözden geçirip geliştirmeye yönelik bir tutumdur. Haşa onu harap

⁶³⁴ Atiyye, Zühaylî, Tecdîdü'l-fikhi'l-İslâmî, s. 16.

⁶³⁵ Atiyye, Zühaylî, Tecdîdü'l-fikhi'l-İslâmî, s. 16.

⁶³⁶ Câbirî, Vichetü nazar, s. 21; Karadâvî, el-Merci'iyetü'l-'ulyâ fi'l-İslâm li'l-Kur'an ve's-sünne, (4.basım), Mektebetü vehbe, Kahire 2013, s. 18, 19.

veya imha edemezsiniz; çünkü biliyoruz ki, onların faziletini görmemek nankörlüktür. Geçmişlerinin meziyetlerini inkâr etmek, bu ümmetin iyi hasletlerinden değildir...⁶³⁷

Modern dönemde, fıkıh usulünü yenilemeye yönelik bu kutuplaşmış girişimlerin yanı sıra, usulün tecdidine karşı çıkan ilim adamları da ortaya çıkmıştır. Şimdi, modern çağda ortaya çıkan bu yenileşmeci eğilimlere ve dayandıkları gerekçelere odaklanmak istiyoruz.

2.6.2.1. Tecdide karşı olanlar ve gerekçeleri

Çağdaş dönemde usulün tecdidine karşı çıkanların başını İzmirli İsmail Hakkı,⁶³⁸ Muhammed b. el-Hasan el-Hacvî ve Muhammed Ebû Zehre çekmektedirler.⁶³⁹ İsmail Hakkı, fıkıh ve usulün kendi dinamikleri itibariyle çağın ihtiyaçlarını karşılayabilecek nitelikte olduğunu savunmakta ve Ziya Gökalp'in usul dışı arayışlarına şiddetle karşı çıkmaktadır. O, şer'î ahkâmın maslahat ve hikmetle mu'allel olduğuna vurgu yapmakta ve usul dışı arayışlara ne zaruret ne hacet ne maslahat ne de lüzum olduğunu şu gerekçelerle izah etmeye çalışmaktadır: "İslâm ilimlerinin baş mimarı ve Müslümanların medarı iftiharî usul-i fıkıh sayesinde bütün sosyal sorunlar hal olunur."⁶⁴⁰ "Acaba Hanefîlerin istihsân, Mâlikîlerin ıstıslâh, Şâfiîlerin ıstışâb, Zahirîlerin ibâhay-i âmmesi ile ref-i harac, umûm-i belvâ, sedd-i zerâî gibi ahkâmın delilleri hangi meseleyi çözmez? Fıkıhın büyük kaideleri hangi meseleye tatbik olunmaz?"⁶⁴¹ İzmirli'ye göre fıkıh usulü muhteva olarak değil, ancak şekil olarak tecdid edilebilir. Bu da açıklayıcı örneklerin güncel hayattan ve kanun maddelerinden seçilmesiyle olur.⁶⁴²

Bu açıklamalara göre İzmirli, fıkıhın tecdide ihtiyaç duyduğunu kabul etmektedir. Fıkıhta yenilik yapmak içinse fıkıh ve usulün iç dinamikleri yeterli olup, mezheplerin fikhî görüş ve usul kaideleriyle halledilemeyecek hiçbir mesele yoktur. Buna göre, fıkıhta tecdid yapılırken bütün mezheplerden istifade etmek, yani seçici ictehad yapmak gereklidir. Usul ilmi de, sistematik ve üslûp bakımından anlaşılma problemiyle karşı karşıya olduğundan, anlaşılacak şekilde yeniden formüle edilmesi ve güncel örneklerle açıklanması gerekmektedir.

⁶³⁷ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, ed-Daru't-Tunûsiyye li'n-neşr, Tunus 1983, c. I, 7. Ayrıca bkz. Karadâvî, Sekâfetünâ, s. 54-57.

⁶³⁸ İzmirli, "İçtimâî Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?", s. 215, 216.

⁶³⁹ Hacvî, el-Fikrû's-sâmî, I, 225; Havâs el-Âkâd, el-İctihad ve't-tecdîd fi's-şeriatî'l-İslâmiyye beyne te'kîdî'l-hakâik ve tefnîdî'l-mezâ'im, Dâru'l-cîl, 1.baskı, Beyrut 1998, s. 229; Ebu'l-Fadl, et-Tecdîd ve'l-muceddidîn, s. 81, 82.

⁶⁴⁰ İzmirli, "İçtimâî Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?", s. 215.

⁶⁴¹ İzmirli, "İçtimâî Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?", s. 215.

⁶⁴² İzmirli, "İçtimâî Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?", s. 215, 16. Daha fazla ayrıntı ve değerlendirme için bkz. Topal, Şefket, "Ziya Gökalp'in İçtimâî Usûl-i Fıkıh Önerisi ve İzmirli İsmail Hakkı'nın Karşı Eleştirisi", RTEÜİFD., 2 (2012), ss. 7-25, s. 20 vd.

Bu eğilim müntesiplerinin ileri sürdüğü diğer gerekçeler şöyle özetlenebilir:

1. **Fıkıh usulünün kati olması:** Bu usulcülere göre fıkıh usulü katidir ve İslâm dininin sabiteleri arasında yer alır. Bu sebeple tecdide kapalı olup yenilik ancak zannî konularda mümkündür.

2. **Fıkıh usulünün alet ilimlerden olması:** Fıkıh usulü, fıkıh başta olmak üzere diğer İslâmî ilimlerin aracıdır. Bu nedenle fıkıh usulünün tecdide konu yapılması, metodolojik olarak beslediği ilimlerde tutarsız düşüncelerin ortaya çıkmasına, sabit ve icmâa konu olan usule aykırı görüşlerin zuhur etmesine sebep olabilir.⁶⁴³

3. **Usulün tükenmesi:** Usulün kaynak ve kaideleri tümevarım yöntemiyle ilgili kaynaklardan tespit edilip ortaya konulmuştur. Bu sebeple var olan usule eklenebilecek başka bir kaide geride kalmamıştır. Hatta Hacı'ye göre usûl-i fikh, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde olgunlaşmıştır.⁶⁴⁴ Ona göre fikhın ana kaynakları olan Kitap ve Sünnet o dönemde tam olarak ortaya çıktıkları gibi fıkha kaynaklık yapan küllî kaide ve yöntemler de potansiyel olarak bu ana kaynaklarda eksiksiz bir şekilde yer almıştır. Bu sebeple sonraki nesiller, İslâm hukukunun kaide ve yöntemlerini kendi indinden ortaya çıkarmamış, bilakis bu ana kaynakları tümevarım yöntemiyle araştırarak ortaya çıkarıp temellendirmişlerdir. Bu sebeple var olan usule eklenebilecek başka bir kaide geride kalmamıştır. Dolayısıyla tecdid iddiaları, Müslümanlar arasında kafa karışıklığı ve kargaşa meydana getirmekten öteye geçmemektedir.⁶⁴⁵

Bu eğilime sahip düşünürlerden biri olan iktisatçı Mahmud Ebu's-Su'ûd, gerekçe olarak usulün zannî değil, kati olduğunu ileri sürmektedir.⁶⁴⁶ Fâyiz Muhammed İsmail ise bazı gerekçeleri açıkladıktan sonra, fıkıh usulünde yenilik yapmanın mümkün olmadığını, bilakis mümkün olanın İslâm hukukunu öğrenmeye yönelmek olduğunu ileri sürmektedir.⁶⁴⁷

⁶⁴³ Şelâl, Cebr 'Îrâk, "Davâbitü't-tecdîd fî usûli'l-fikh", *el-Câmi 'atü'l-'Irâkiyye*, Külliyyetü't-terbiyye, t.y., s. 27.

⁶⁴⁴ Hacıvî, *el-Fikrû's-sâmî*, c. I, 225. Hacıvî, fıkıh ve diğer alet ilimleri gibi usul ilminin de tecdid edilmesi gerektiğini kabul etmektedir. Ancak bu tecdid şekilsel olup, ilkökul, lise ve lisans öğrencileri için seviyelerine uyacak şekilde modern üslûpla ders kitaplarını telif etmek suretiyle olur. Bkz. Hacıvî, *el-Fikrû's-sâmî*, II, 449.

⁶⁴⁵ Şelâl, "Davâbitü't-tecdîd fî usûli'l-fikh", s. 25-27.

⁶⁴⁶ Karadâvî, "Nezarâtün fî'l-adedi'l-evvel".

⁶⁴⁷ İsmail, Fâyiz Muhammed, *el-İslâm ve tecdîdü dîni'l-ümme fî 'asri'l-'avleme*, (1.baskı), Dâru'l-îmân, İskenderiyye 2008, s. 78.

Modern dönemde fıkıh usulünün içerik olarak değil, sadece şekil olarak yenilebileceğini savunan İslâm hukukçularından biri de Said Ramazan el-Bûtî'dir (ö. 2014.) Bûtî, şu soruları sorarak tecdid yaklaşımlarını değerlendirmeye çalışır:

Acaba tecdiden maksat, fıkıh usulünün kaide ve hükümlerine bağlı kalmayı yenilemek, çatlayan yapısını onarmak, zayıflayan delillerini güçlendirmek, kavramlarında meydana gelen boşlukları kapatmak, unutulmuş ve ihmal edilmiş yönlerini ortaya çıkaran özü temizlemek, muhtevasını daha taze ve daha kolay anlaşılır bir üslûpla sunmak mıdır? Yoksa onun yerine geçen bir alternatif sunmak, temel prensiplerini geliştirmek ve mevcut hükümlerini aşarak yeni hükümler öne sürmek midir?⁶⁴⁸

Bûtî, bu sorunun birinci şıkkı anlamına gelen tecdidin, tartışmasız gerçek olup tecdid hadisinde geçtiği üzere genel anlamdaki dini yenilemenin temel bir parçası olduğunu, fıkıh usulünün bu anlamıyla tecdide açık olduğunu ve ortaya çıkışından günümüze kadar telif edilen eserlerle usulde bu anlamda tecdidin yapıldığını ifade etmektedir. Bu nedenle ona göre bugün bu anlamda bir tecdid yapmaya davet etmek, mevcut olanı tekrarlamaktan ibarettir ve bugüne kadar usulde tecdid yapanların çabalarını zımnen inkâr etmek anlamına gelmektedir. Buna dayanarak, bugün bazı yazarların fıkıh usulünde tecdid yapmaya yönelik yaptıkları çağrının, birinci anlamda değil, fıkıh usulüne alternatif bir yaklaşım sunmak, kaide ve hükümlerini değiştirip onlara dayanarak yeni bir fıkıh modelini ortaya koymak anlamında olduğunu iddia etmektedir. Bûtî, bu açıklamalardan sonra bugün tartışılan tecdidin ikinci manadaki tecdid olduğunu vurgulamakta ve bu konudaki çağrının "ilmî ve mantikî olarak doğru mu? Dinî ölçütlere göre kabul edilebilir mi?" sorularını sormaktadır. Bu tartışmanın ana ekseninin bu iki soru olduğunu belirtiyor ve bu sorulara detaylı bir şekilde cevap vermeye çalışıyor.⁶⁴⁹

Bûtî, bu sorulara cevap verirken, fıkıh usulünün, dilbilimsel ve ilmî prensipler, aslî ve talî kaynaklar üzerinden açıklama ve yorumlama amacı taşıyan kaideleri incelediğini⁶⁵⁰ ve bu kaynak ve kaidelerin tecdide, yani değişikliğe açık olmadığını kesin bir şekilde vurgulamaktadır. Zira bu hüküm çıkarma kaideleri, usulün ilk müellifinden beri anlık çıkarlar ve değişen şartlar nedeniyle ortaya çıkarılmamıştır. Aksi takdirde, her zamanın ve yerin kendine özgü bir usul anlayışı olurdu.⁶⁵¹ *Vaz'î ve tekliî* hükümleri belirlemek Allah'a mahsus olduğu gibi, hükmü açıklama kaideleri de usul müelliflerinin şahsî fikirleri değil, temel kaynaklardan elde edilmiştir.⁶⁵² Bu durum, fıkıh usulünün baştan beri şahsî düşüncelere veya pragmatik hesaplamalara

⁶⁴⁸ Marzûkî, Bûtî, *İşkâliyetü tecdîd*, s. 156.

⁶⁴⁹ Marzûkî, Bûtî, *İşkâliyetü tecdîd*, s. 157, 158.

⁶⁵⁰ Marzûkî, Bûtî, *İşkâliyetü tecdîd*, s. 157.

⁶⁵¹ Marzûkî, Bûtî, *İşkâliyetü tecdîd*, s. 159, 160.

⁶⁵² Marzûkî, Bûtî, *İşkâliyetü tecdîd*, s. 162.

dayanarak icat edilmediğini kanıtlamaktadır. Bu sebeple ne onu keşfeden ne de onu miras olarak alanlar, kaidelerini geliştirme ve alternatifini ortaya koyma hakkına sahiptirler. Usulün gelişim tarihi, bu yönde herhangi bir iddianın bulunmadığını ve buna yönelik bir adımın atılmadığını göstermektedir.⁶⁵³

Bûtî, bu iddiasını desteklemek amacıyla, fıkıh usulünün *irab*, *binâ* ve *delâletle* ilgili kaideler türünden olduğunu, temelde Arap diline dayandığını belirtmektedir. Günümüze kadar gramer kurallarının değiştirilmesi düşünülmediği gibi Arap dil kurallarının ayrılmaz bir parçası olan veya onlar ışığında şekillenen usul kurallarının da değiştirilemeyeceğini vurgulamaktadır.⁶⁵⁴ Bu sebeple nahiv, sarf ve belâgat gibi dil ilimlerinde olduğu üzere fıkıh usulü de sosyal, siyasal ve ekonomik baskılarıyla kurulmadığı gibi böyle gelişmelerin yaşanması ve çeşitli şartların değişmesine karşın usul bilginleri, usulün norm ve kaidelerini değiştirmeyi teklif etmemiştir.⁶⁵⁵ Buna bağlı olarak Bûtî, usulün, ne ittifak konusu olan ne de ihtilafı olan konuları arasında tecdide yani geliştirme ve değiştirmeye açık herhangi bir meselesinin olmadığını ileri sürmektedir. Usulde yapılan yenilik, *mütekellimîn*, *fukaha* ve *makâsıd* (Şâtıbî'nin yöntemi) gibi farklı yöntemlerde görüldüğü üzere baştan beri süregelen muhtevanın korunmasıyla birlikte şekilde yapılmıştır. Bu itibarla usul ilmi, ancak şekil olarak tecdid edilmiş ve edilebilir.⁶⁵⁶ Bûtî'ye göre, "fıkıh usulünü yenileme" çağrısının gerçek amacı, usul metodolojisini değiştirerek hukukî incelemeleri kişisel arzulara mahkûm etmektir. Çağdaş okuma sloganının temel hedefi ise dil kaideleri ile aslî ve tali kaynaklarla temsil edilen İslâm hukukunun temel yapısını değiştirmektir. Bu tür bir değişiklik, mekanik olarak hukukî normları değiştirir, onları yeni ve kaygan yöntemlerin oyuncağı haline getirir.⁶⁵⁷

2.6.2.2. Tecdidi gerekli görenler ve farklı arayışlar

Modern dönemde, biri, XIX. yüzyıldan XX. yüzyılın son çeyreğine kadar olan kolonyal sömürgecilik dönemini temsil eden süreçte, diğeri post-kolonyal evresini ifade eden XX. yüzyılın son çeyreğinde başlayan iki önemli uyanış ve tecdid evresinden söz edilmektedir. Kolonyal evresi, İslâm dünyasının geniş bir bölümünün ya işgal edilmesi ya da Batı'nın etkisi altına girmesiyle karakterize edilirken, post-kolonyal devre, Müslüman devletlerin bağımsızlığını kazanması sonrasında askerî

⁶⁵³ Marzûkî, Bûtî, *İşkâliyetü tecdîd*, s. 159, 160, 178.

⁶⁵⁴ Marzûkî, Bûtî, *İşkâliyetü tecdîd*, s. 161, 162.

⁶⁵⁵ Marzûkî, Bûtî, *İşkâliyetü tecdîd*, s. 178.

⁶⁵⁶ Marzûkî, Bûtî, *İşkâliyetü tecdîd*, s. 162- 175.

⁶⁵⁷ Marzûkî, Bûtî, *İşkâliyetü tecdîd*, s. 165, 166.

güce dayalı sömürgecilik sona ermişse de, yerel unsurların Batı'ya bağımlı yönetimler oluşturduğu bir dönemi deyimler. Kolonyal dönemde İslâm hukuku yürürlükten kaldırılmış, yerine Batı hukuku ithal veya iktibas edilerek uygulanmıştır. Post-kolonyal evrede kurulan Batılaşıma taraftarı yönetimler de, İslâm hukukunu yürürlükten kaldırmaya ve Batı hukuk sistemlerini iktibas ederek uygulamaya devam etmiştir. Post-kolonyal dönemde sol geleneği benimseyen kesim, genelde İslâm geleneği, özelde de fıkıh usulü tecdidıyla daha fazla ilgilenmeye başlamıştır. Bu ilginin sebeplerini kısaca aktarmak gerekirse, batılılaşma taraftarları, kolonyal süreçte İslâm'a olan husumetlerini açıkça belirtiyor ve geleneğine ait her şeyi reddediyorlardı.⁶⁵⁸ "İslâmî sol"⁶⁵⁹ namıyla da anılan bu tavır, zamanla çağdaş İslâmî uyanış karşısında etkinliğini kaybetti. 1967 savaşı ile Kudüs'ün işgalinden sonra, Batı'ya ait her şey İslâm âleminde zemin kaybetmeye başlamış ve başarısızlığa uğramıştır.⁶⁶⁰ Muhammed Arkoun'un, ellili ve atmışlı yıllar dışında hiçbir modern ideolojinin, kalabalıkların dini olmaya dönüşemediğini üzümlere ifade etmesi,⁶⁶¹ bu başarısızlığı ortaya koymaktadır. Ayrıca Nasır Hâmid Ebû Zeyd'in açıklamalarından, Komünist Parti'nin (SCP) Temmuz 1971'de Sudan'da yaptığı başarısız darbenin de, sol düşüncenin gerilemesinde büyük payının olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁶²

Değişen şartlar, XX. yüzyılın son çeyreğinden başlayarak, liberal-sol hareketleri ile sol gelenekten gelen düşünürleri, tavır değiştirmeye zorlamış, sosyal ve siyasal projelerini canlandırmak için fıkıh usulü başta olmak üzere İslâm geleneğini önemseyip geliştirme çalışmalarına katılmaya itmiştir. Hatta bu kesim, anılan başarısızlıklarından dolayı geniş siyasal bir faaliyete ve entelektüel tezlere sahip

⁶⁵⁸ Cevdet, Abdullah, İçtihadın İçtihadı (haz. Mustafa Gündüz), Lotus Yay., Ankara 2008, s. 39; Musâ, Selâme, el-Yevm ve'l-gad, Hendâvî, y.y., t.y., s. 8; Hurânî, Albert, el-Fikru'l-Arabî fî 'asri'n-nahde (Çev. Kerim 'Azkûl), Müessetü Nofel, 1968, s. 125. Emir Şekib Arslan (ö. 1946), Batı yanlılarının tutumunu şu şekilde ifade etmektedir: Batı destekçileri, Batılıların herhangi bir konuda sorgulanmasını kabul etmezler; aksine, Batılıların söylediklerini, çözümlemeyen ve eleştirmeden kabul ederler. Bu tutum, şu anda içinde bulunduğumuz edebi, sosyal ve dil krizinin temel nedenidir. Çünkü bizim hakikatlerimiz, sorgusuz bir şekilde çarpıtılmıştır. Avrupa'nın sapkınlıkları ise çelişkisiz hakikatler olarak algılanmaktadır. Bir kişinin adının "Mösyö" ve "Seniora" olması, söylediklerinin nihai doğru olduğu anlamına gelir. Gamrâvî, Muhammed Ahmed, en-Nakdu't-tahlîlî li Kitabi Fi's-Şi'ri'l-cahilî (mukaddime), el-Matb'atü's-Selefiyye, Kahire 1929, s. 18.

⁶⁵⁹ İslâmî sol kavramını ilk kez el-Müslümü'l-muâsir dergisinin yazarlarından Fethî Osman Kullanmıştır. Detaylar için bkz. Atiyye, el-Vâkı' ve'l-misâl, s. 200. Ancak Nasr Hâmid Ebû Zeyd, bu kavramı ilk kez Hasan Hanefî'nin seksenli yılların başında kullandığını söylemektedir. Bkz. Ebû Zeyd, Nakdu'l-Hitâbi'd-dînî, (2.baskı), Sînâ li'n-neşr, Kahire 1994, s. 176.

⁶⁶⁰ Detaylar için bkz. Ümâme, et-Tecdîd fi'l-fikri'l-İslâmî, s. 440-443; Abdulhamid, Tecdîdü fikri'l-İslâmî, (1.baskı), el-Ma'hedu'l-'alemî li'l-fikri'l-islâmî, Virginia 1996, s. 28, 29, 30.

⁶⁶¹ Arkoun, el-Fikru'l-İslâmî, s. 164; Arkoun, Kadâyâ fî nakdi akli'l-Arabî, (çev. Haşim Salih), Dâru't-talîâ, Beyrut, t.y., s. 236.

⁶⁶² Ebû Zeyd, Nakdu'l-Hitâbi'd-dînî, s. 146, 147.

İslâmî sağıın saflarına da katılmıştır. Onların bu yolla, İslâm geleneğinin, gündelik hayatlarında ve tasavvurlarında önemli bir etkiye sahip olduğu Müslüman halkları yönlendirmeyi amaçladığı anlaşılmaktadır.⁶⁶³ Dolayısıyla bu kutuplaşmış yenileşmeci akımlar, İslâm dünyasında XIX. yüzyıldan XX. yüzyılın son çeyreğine kadar süren işgal döneminde ortaya çıkan "birinci uyanış" ve XX. yüzyılın son çeyreğinde işgalin sona ermesiyle yerel unsurların Batı'ya bağımlı yönetimler oluşturmalarına tepki olarak ortaya çıkan "ikinci uyanış" dönemlerinde farklı pozisyonlar almıştır.⁶⁶⁴ Bu bağlamda, XX. yüzyılın son çeyreğinde başlayan modern dönemin ikinci uyanışını kendi lehine geliştirmeyi amaçlayan ilim ve fikir adamları, usul ilmini disiplin dışı arayışlarla yenilemek istemiş ve bu doğrultuda eserler telif etmişlerdir. Bu bağlamda, yukarıda ayrıntılı olarak aktarılan gerekçeler eşliğinde fıkıh usulünde tecdid sorunu tartışılmıştır. Disiplin içi ve dışı bu arayışlar sonucunda, fıkıh usulünün tecdidine dair çeşitli öneriler ve projeler ortaya çıkmıştır. Böylece bu kutuplaşmanın etkisiyle, hem kolonyal dönemde hem de post-kolonyal dönemde usul ilmini tecdid etmeye dair önemli gelişmeler yaşanmıştır. Şimdi, modern dönemde tecdid sorununu farklı yöntemlerle tartışan akımların önerilerine odaklanmaya çalışacağız.

2.6.2.2.1. Disiplin içi arayışlarla tecdid

Disiplin içi arayışlarla usul ilmini tecdid etmeyi amaçlayan usul bilginleri, usul ilmini sadece şekil olarak değil, aynı zamanda içerik açısından da yeniden ele almak istemişlerdir. Bu bilginler, fıkıh usulünü geliştirip yenilemeye çalışırken, temel gayesini, kati kaidelerini ve sabitelerini koruma amacıyla tecdidi objektif bazı metodolojik perspektiflere dayandırmışlardır. Bu perspektifleri şu şekilde özetlemek mümkündür: (i) Usul birikimini gözden geçirme: Kaynak ilimlerden usul literatürüne geçen ve doğrudan usulle bağlantısı olmayan meseleleri tasfiye etme, pratik bir sonuca etki etmeyen gereksiz ayrıntıları eleme. (ii) Modern bir dil ve üslup kullanma: Usul konularını daha kolay anlaşılabilir ve derinlikli hale getirecek şekilde yeniden formüle etme. (iii) Kavramları genişletme: Bazı kavramları, bugün yaşanan somut gelişmelere daha uygulanabilir hale getirme. (iv) İctihad ve diğer usul konularındaki şartları esnetme, kolektif vd. ictihad türlerini işlevselleştirme. (v) Çağdaş okuma teknikleri ve lisanî yöntemleri kullanma. (vi) Usul kaideleri ile fûrû-u fıkıh arasında irtibatı sağlama. (vii) Gâî doktrini yeterli düzeyde inceleme. (viii) Fıkıh ve fıkıh usulü tarihleri ile küllî kaideler, tahrîc ve furûk ilimlerinin temel ilkelerini usul literatüründe

⁶⁶³ Ebû Zeyd, Nakdu'l-Hitâbi'd-dînî, s. 149-154.

⁶⁶⁴ Bûkerdîd, "İshâmü'l-mu'âsirîn fî tecdîdi usûli'l-fikh", s. 1, 2.

ele alma. (ix) İcmâ, ictihad ve şura prensibini kurumsallaştırma. (x) Örf, icmâ, vaz‘ hitabı gibi konular bağlamında usul ile doğa ve sosyal bilimler arasında işbirliğine gidip her birinin yöntemini diğerlerinde kullanma. Böylece disiplin içi arayışlarla tecdid yapmak isteyen usulcüler, usul ilmini yeniden formüle etmek, içeriğini genişletmek, geniş fonksiyonlu kavramlar üretmek, sosyal yönü olan kavramları kurumsallaştırmak, fıkıh usulü ile pozitif bilimleri etkileşim haline getirip dinî ve dünyevî ilimler sahasında ümmeti tekrar liderlik konumuna yükselten bir usul ilmini ortaya çıkarmak istemektedirler. Bu girişimleri beş temel yaklaşımda birleştirmek mümkündür; (i) Kadim geleneğe ve ictihada ivme kazandırma girişi. (ii) Geniş metot ve kuramlar yaklaşımı. (iii) Sosyal ve kurumsal usul anlayışı. (iv) Fıkıh literatürünü birleştirme yaklaşımı. (v) Bazı usul konularının kavramsal muhevasını genişletme çabası. Şimdi bu farklı yaklaşım ve önerileri, sahiplerinin ifade ve açıklamaları eşliğinde detaylandırmak istiyoruz.

2.6.2.2.1.1. Kadim geleneği canlandırma ve ictihadı çeşitlendirme girişi

Kadin fıkıh geleneğinin ve fıkıh usulünün yeniden ele alınması ve özellikle kolektif ictihadın uygulanması düşüncesi, aynı dönemde hem Osmanlı İmparatorluğu'nda hem de diğer Müslüman ülkelerinde ortaya çıkmıştır. Bu arayışları şu şekilde sıralayabiliriz:

a) Osmanlı'daki arayışlar; Daha önce belirtildiği gibi, Osmanlı hukuk bilginlerinin çoğu, Tanzimat döneminden sonra yabancı hukukun uygulanmasına ve bu hukuktan alıntılar yapılmasına karşı çıkmışlardır. Bu bilginler, Hanefilerin *istihsân*, Malikîlerin *ıstıslâh*, Şâfiîlerin *istishâb*, Zahirîlerin *ibâha* gibi fikhî ve usulî yaklaşımları ile *ref-i harac*, *umûm-i belvâ*, *sedd-i zerâi* gibi İslâm'ın küllî ilkelerinin tüm modern problemlerin üstesinden gelebileceğini öz güvenle ilan etmiş⁶⁶⁵ ve bu nedenle yabancı hukukun ithalini eleştirmişlerdir.

Son dönem Osmanlı hukukçuları, farklı mezheplerin hem fûrûunu (uygulama) hem de usulünü (delil ve yöntem) yeniden canlandırmanın önemi üzerinde durmuş ve İslâm hukukunun bu mezheplerin perspektifleri dikkate alınarak kanunlaştırılması gerektiğini savunmuşlardır. Ayrıca, ictihadın genişletilmesi, örf ve maslahata dayanan ictihadların gözden geçirilmesi, makâsıd doktrininin göz önünde bulundurulması, ictihadın seçici ve kolektif bir şekilde yapılması gerektiği konularında önerilerde bulunmuşlardır. Manastırlı İsmail Hakkı'nın (ö. 1912) da içinde bulunduğu bu ilim

⁶⁶⁵ İzmirli, “İçtimâî Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?”, s. 215.

adamları, yabancı hukuk sistemlerinin ithalini reddetmiş ve İslâm hukukunun toplumsal sorunlara çözüm üretebilecek bir kapasiteye sahip olduğunu savunmuşlardır. Özellikle Manastırlı, muâmelâtta ictihad kapısının açılması gerektiğini ve kanunlaştırma sürecinin İslâm hukuku çerçevesinde yürütülmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca Manastırlı, örf ve maslahat gibi değişken kaynaklara dayalı olan ictihadî görüşlerin zamanla güncellenmesi, mezhep ayrımı yapılmadan nassa mutabık, toplumun maslahatına uygun olan görüşlerin benimsenmesi ve etkili bir ictihad süreci için bir heyetin görevlendirilmesi gerektiği savunmuştur. Bu yolla şer-i şerif dairesinde çözümü bulunmayacak mesele pek az olduğunu belirtmiştir.⁶⁶⁶ Böylece Manastırlı, yetmişli yıllardan sonra daha fazla savunulan *intikâî* (seçici) ictihadın önemini vurgulamış ve ancak bu dönemde hayata geçirilen *cemâ'î* (kolektif) ictihadı savunmuştur. Ahmed Şîrânî (ö. 1942) de, bütün şer'î hükümleri ilga etme anlamındaki *ictihad-ı umuminin* tehlikeli olduğu gibi, fıkıh literatüründe hükmü yer almayan yeni hadiselerle hüküm belirleme manasına gelen *hususî ictihad*ın da gerekli olduğunu vurgular⁶⁶⁷ ve bunun için “intihâb-ı fikhî/seçici ictihad”ı önerir.⁶⁶⁸ Filibeli Ahmed Hilmi (ö. 1914), Şeyh Muhsin-i Fânî [Hüseyin Kazım Kadri] (ö. 1934), M. Şemseddin Günaltay, vd. de benzer önerilerde bulunmuşlardır.⁶⁶⁹

Osmanlı hukuk bilginlerinden bir diğeri olan Mehmed Seyyid Bey (ö. 1925), benzer görüşleri dile getirerek taklitçilikten ve mezhep taassubundan kaçınılması gerektiğini vurgulamış, ictihad kapısının açılması gerektiği üzerine yoğunlaşmıştır. Ayrıca, fıkıhın kanunlaştırılması ve fıkıh ilmi çerçevesinde kalınarak uygun çözümlerin üretilmesi gerektiği düşüncesini eserlerinde sıkça dile getirmiştir.⁶⁷⁰ Seyyid Bey, seçici ictihadın teşvik edilmesi ve mezhep taassubunun terk edilerek kanunlaştırmanın farklı mezheplerin görüşlerinden faydalanılarak yapılması gerektiğini savunmuştur. Ayrıca, Mecelle ta'dil çalışmalarında sadece bir mezhebe bağlı kalma konusundaki ısrar terk edilip bir zihniyet değişikliği olmadıkça Avrupa kanunlarının tercüme edilerek alınması tehlikesinin devam edeceğini şu sözlerle dile getirir:

⁶⁶⁶ Manastırlı, İsmail Hakkı, “Ahkâm-ı İslamiyye ve İctihad”, *Sırat-ı Müstakîm*, 1324-1327, 2 (28-29), s. 17, 18, 34; a.mlf., “Bab-ı İctihâd Mesdûd mudur?”, *Sırat-ı Müstakîm*, 1325-1327, 2 (33), s. 65-66; (32), s. 81-82; (33), s. 97-98; a.mlf., “Bab-ı İctihâd Daima Kuşâde Bulunmaktadır”, *Sırat-ı Müstakîm*, , 1325-1327 2 (34), s. 115-117.

⁶⁶⁷ Şîrânî, Ahmed, “İctihad Kapısından Ne Şartla Girmelidir?”, *Hayrî'l-Kelam*, 1332, (3), s. 17, 18.

⁶⁶⁸ Şîrânî, “İctihad Kapısından Ne Şartla Girmelidir?”, *Hayrî'l-Kelam*, 1329-1913, 1 (4), 25-27.

⁶⁶⁹ Ayrıntılar için bkz. Okur, “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar”, s. 15, 29 numaralı dipnot.

⁶⁷⁰ Erdem, “Seyyid Bey”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, DİA, İstanbul 2009, c. XXXVII, 55.

...Bu zavallılar şeriatı yalnız mezheb-i Hanifî'den ibaret za'm ederler. Mezheb-i Hanefî şerî'attır da mezheb-i Şâfiî veya mezheb-i Malikî şerî'at değil midir? Mesail-i fer'iyeden olan işbu mezâhibden birinin diğerine ruchânı ancak delâil-i şer'îyesinin kuvveti itibariyledir. Delâilinin kuvveti bilinmeyen ihtihadlardan birini diğerine tercih ise tercih bilâ müreccihdir ki taklid-i mahzdır.⁶⁷¹

Son dönem Osmanlı hukukçuları, hükümlerin, ilgili olduğu alan (ibadet-muâmelât), dayandığı delil (kati-zannî) ve sahip olduğu nitelik (kat'îyât-zannîyât) bakımından, fıkıh usulü çerçevesinde, değişimi sağlayacak ihtihada konu olabileceğini savunmuşlardır. Onlar, değişimi sağlamaya elverişli görülen ihtihad, maslahat, örf gibi konuları ele alan çalışmalarında, bu konulara ağırlık veren İbn Kayyim, Karâfî ve Şâtîbî gibi fakihlerin görüşlerine yoğun bir şekilde atıfta bulunmuşlardır. Özellikle Tûfî'nin ibadet konularında nass ve icmâî, muâmelât konularında maslahatı esas almak şeklinde ifade edilen anlayışını öne çıkarmış ve birçok problemi çözeceğini vurgulamışlardır. Şer'î hükümler, maslahatı temin etmeyi esas aldığından, maslahata dayandırılan hükmün son tahlilde naslardan istinbat edilmiş gibi olduğunu savunmuşlardır.⁶⁷²

Son dönem Osmanlı bilginlerden Ali Suavi, Mansûrîzade Said (ö. 1921), Mustafa Reşit Belgesay (ö. 1969), fikhın ibadet ve muâmelât konularının birbirinden ayrı incelenmesini, muâmelât konusunda elfâz bahislerine fazla yoğunlaşmakla tenkit ettikleri klasik usul yerine fikhın küllî kaidelerini esas alan bir usul anlayışını teklif etmişlerdir. Onlara göre genel ilkeler, tabiî hukuk normlarıyla ve modern hukukun uzun bir süreçte ulaştığı ilkelerle uyum içerisinde olan prensiplerdir. Bu ilkeler, yüklendikleri işlevlerle “elfâz dairesi”ni aşmaya yönelik bir arayış yansıtmakta, yeni ortaya çıkan birçok muâmelât meselesine hüküm tespit edebilmekte, tabîî ve fitrî kurallar olup ihtihâdı son derece kolaylaştırmakta, akla ve tabiata, asır ve zamana muvafık hüklere öncülük edebilmektedir ki, bir hükmün şer'î olabilmesi için bu hususlara uyması yeterlidir. Gâî yoruma taraftar olan adı geçen bilginler, küllî kaideleri değişimi sağlama konusunda işlevsel görmekte ve onlara medtoddlojik bir misyonun verilmesini istemektedirler.⁶⁷³

⁶⁷¹ Seyyid Bey, “İctihad ve Taklid”, İslâm Mecmuası, 1330, 5 (28), s.10. Ayrıca bkz. Ergül, Bahattin, Seyyid Bey ve Usûl-i Fıkha Bakışı (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2006, s. 93.

⁶⁷² Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri Mebâhisinden İrade-Kaza ve Kader*, Kader Matbaası, İstanbul, 1338, s. 91; M. Şerafeddin, “Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dair”, 360; İzmirli, İlm-i Hilâf, s. 105. Daha fazla bilgi için bkz. Okur, Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar”, s. 19, 20.

⁶⁷³ Ali Suavi, “Yarım Fakih Din Yıkar”, s. 1047, 1048; Ali Suavi, Arabî İbar, 5; Mansûrîzade Said, Usûl-i İctihâd, İzmir Vilayet Matbaası, İzmir 1329, s. 3-13; Mustafa Reşit Belgesay, “Mecelle'nin Külli Kaideleri ve Yeni Hukuk”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 1946, 2 (3), s.

Öbür taraftan Osmanlı hukukçuları, XIX. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan ihtiyaçları karşılamak amacıyla modern dil ve örneklerle usul eserlerini yazmışlardır. Bu dönemden itibaren genellikle "hikmet-i teşri" adı altında, sistematik olmaktan ziyade genel bilgiler içeren bazı eserlerinde makâsıd konusunu da işlemişlerdir.⁶⁷⁴

Osmanlı hukukçuları, bu çıkışlarıyla önceden sadece Hanefî mezhebine dayalı olarak telif edilen Mecelle'nin artık modern sorunları çözmede yetersiz kaldığını ifade etmişlerdir. Bu sebeple, tüm icthadî görüşleri dikkate almayı savunmuş, usul ilminin kavramsal içeriğini genişletme ve çeşitlendirme gerekliliğini vurgulamışlardır. Ayrıca, istihsân, ıstıslâh, ıstışhâb ve ibâha gibi teorik düzeyde tartışmalı olan fakat pratikte kullanılan usulî yöntemlerle ref-i harac, umûm-i belvâ ve sedd-i zerâî gibi İslâm hukukunun genel ilkeleri, icthad mekanizmasına işlerlik kazandırdığı için, bu konuların usul ilminin temel konuları olarak kabul edilmesini önermişlerdir.

b) Diğer İslâm ülkelerindeki arayışlar; Daha önce de temas edildiği üzere Osmanlı halkı gibi diğer Müslüman halklar da, işgalle birlikte uygulanan yabancı hukuklara tepki göstermiş ve bunu dinden çıkıp şeriata karşı gelmekle eşdeğer görmüşlerdir. İslâm hukukunun tekrar uygulanmasını isteyen halkın bu tepkileri üzerine bazı bireysel ve kolektif gayretler ile bazı ıslah hareketleri öne çıktılar.⁶⁷⁵ Islahatçı hareketlerden olan İhvân ve Hareket-i İslâmî cemaati ile Efgânî'nin ekolü, tecdid fikrinin önemini vurgulamış ve bu fikri hayata geçirmek için icthadın gerekliliğine odaklanmışlardır. Bu bağlamda, icthad faaliyetleri artırılmış, temel kaynaklar kullanılarak doğru İslâm öğretilerini yayma çabalarında bulunulmuştur.⁶⁷⁶ Bu düşünce akımları, ilk kaynaklara dönüşü teşvik etmiş, İslâmî ve usulî kavramları yenileme ihtiyacını vurgulamış, icthadı çeşitlendirmeyi ve işlevsel hale getirmeyi önermişlerdir. Efgânî, İslâm hukukunun bağlayıcı kaynaklarının Kur'an, mütevatır sünnet ve ümmetin icmâi olduğunu vurgulamıştır. Ona göre Kur'an'ı anlamak ve temel ilkeleri ile yaşanan hayat arasındaki ilişkiyi kurmak için icthadı aktif bir şekilde kullanmak ve erken dönem İslâm hukuku eserlerini canlandırmak gerekmektedir. Ana kaynakları anlama çevresinde biriken âlimlerin görüşleri,

564. Ayrıntılar için bkz. Okur, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar", s. 20-24.

⁶⁷⁴ Telif edilen eserlere ilişkin bilgi için bkz. Pekcan, Ali, Makâsıd Teorisine Giriş, (1.baskı), Hikmetevi yayınları, İstanbul 2013, s. 36, 37.

⁶⁷⁵ Kattân, Târihu't-teşri'i-İslâmî, s. 402, 403.

⁶⁷⁶ Kattân, Târihu't-teşri'i-İslâmî, s. 402, 403.

çıkarımları ve teorileri ise bağlayıcı değil, yardımcı kaynaklar olarak kabul edilmesi gerekir.⁶⁷⁷

Efgânî'den sonra öğrencisi Muhammed Abduh, tecdid yaklaşımını daha da ileri götürmeye çalışmıştır. Ona göre, İslâm'ın temel kaynakları modern sorunların çözümü için yeterlidir ve bu nedenle Batı'nın bilimsel ve epistemolojik ürünlerini kullanmaya gerek yoktur. Abduh, İslâm dininin akıl ve insan doğasına uygun olduğunu savunmuş, aklî ve tabiat bilimlerinin Müslümanlar tarafından öğrenilmesi gereken dinî ilimler olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda, klasik dönemde âlimlerin bu ilimleri birbirinden ayırmadığına dikkat çekmiştir.⁶⁷⁸ Abduh'un yapmak istediği yenilikleri, şöyle özetlemek mümkündür:

a) Kur'an'ı anlama metodunu yenilemek; Abduh, Müslümanların inanç ve amel prensiplerini Kur'an'dan almaları gerektiğini ve aksi takdirde görüş ayrılıklarının artacağını vurgulamıştır.⁶⁷⁹ Bu nedenle İslâm düşüncesinde tecdid yapabilmek ve yeni ictihadları geliştirebilmek için öncelikle Kur'an-ı Kerim'i tefsir etmeye yönelik yeni bir usul kurmanın gerektiğini savunmuş ve bu usulün temel ilkelerini belirlemiştir.⁶⁸⁰

b) Dinin üç boyutunu temsil eden disiplinleri ana kaynakları eşliğinde yeniden yapılandırmak; Bu nedenle pratik ilimler (*fıkıh*), samimi ve sade bir niyetle yaşanabilmesi için sağlam bir inanç ve saf bir ahlaka dayanmalıdır. Aksi takdirde, bu ilimler çabucak bozulabilir ve işlevsiz hale gelebilirler. Bu nedenle bu ilimler, Kur'an ve sünnet gibi temel kaynakların yanı sıra selef âlimleri ve onları izleyen Gazzâlî gibi düşünürlerin fikirlerine dayanarak yeniden yapılandırılmalıdır.⁶⁸¹

c) Mutlak ictihada işlerlik kazandırma ve ictihadı geliştirme; Abduh, çağdaş sorunları, geleneksel kaynaklarda benzerlerini aramak ve bu yolla çözümlemek imkânsız olduğunu savunur. Ona göre, sürekli değişen hayat şartları ile nass (Kur'an ve Sünnet) arasında bağlantı kurabilmek veya modern hayatı İslâm hukuku çerçevesinde şekillendirebilmek için ictihad kapısının, geleneksel sınırlar içinde sonuna kadar açılması ve taklidin bir kenara bırakılması gerekir. Abduh'a göre ictihad, İslâm'ın ve toplumun içinde bulunduğu dönemin gereksinimlerine uygun bir

⁶⁷⁷ Reşid Rızâ, Târihu'l-Ustâz, c. I, 82-83; Muhammed el-Behî, el-Fikrû'l-İslâmiyü'l-hadîs, s. 59, 84, 85, 88, 169, 172.

⁶⁷⁸ Reşid Rızâ, Târihu'l-Ustâz, I, 11, 413, 535.

⁶⁷⁹ Behî, el-Fikrû'l-İslâmiyü'l-hadîs, s. 148.

⁶⁸⁰ Abduh'un kurduğu Kur'an usulünün temel ilkelerini görmek için bkz. Abduh, el-A'mâlül-kâmile, I, 185-187, 252; Behî, el-Fikrû'l-İslâmiyü'l-hadîs, s. 155, 156.

⁶⁸¹ Reşid Rızâ, Târihu'l-Ustâz, c. II, 509-5011; Behî, el-Fikrû'l-İslâmî, s. 123, 124.

şekilde İslâm yaşamının sürdürülmesini sağlayan İslâmî ve sosyal bir zorunluluktur.⁶⁸² O, dini, ilk nesillerin izlediği yöntemlere dönerek, doğrudan ana kaynaklardan ve tutarsızlığa düşmemek için de aklın temel ölçütleri dâhilinde anlamak gerektiğini vurgulamaktadır.⁶⁸³ Bu perspektifle, "Dinin en sağlam temeli nakil, en güçlü destekçisi ise akıldır..." ifadesini kullanmaktadır.⁶⁸⁴ Bu bakış açısıyla, Sünnî, Şîî, İbâdî veya Zâhirî olsun, tüm mezhepler İslâm'ın öğretilerine dair insan yorumları ve açıklamaları içerdiğinden, bir mezhebe mutlak bağlılık yerine eleştirel bir yaklaşımın benimsenmesi gerektiğini vurgular. Çünkü hiçbir mezhep, diğerlerinden mutlak surette üstün değildir ve İslâm'ı bütünüyle temsil etmez.⁶⁸⁵ Son tahlilde Abduh, seçici ve kolektif ictihadları ve bunun için de fıkıh akademilerinin kurulmasını önermektedir.⁶⁸⁶

d) Usule dönüşü sağlama ve bazı usul kavramlarını gözden geçirme; Abduh, fıkıhçıların, fıkıh kitaplarını ana kaynakların önüne geçirdiğini, Kitap ve Sünnet'e aykırı da olsa bu kitaplarla amel etmeyi dayattıklarını ifade eder. Ayrıca, usul ilmi okunsa da geleneksel ictihadların bu ilkelere uygun bir şekilde değerlendirilmediğini ve delillerin araştırılmadığını belirtir.⁶⁸⁷ Bu ifadeleriyle Abduh, usul ilminin, fıkıh geleneğini ve ictihadı gözden geçirmenin bir aracı olarak geliştirilmesi ve eğitimde yerini alması gerektiğini vurgulamaktadır. Abduh, usulün yenilenmesi gerektiğini öğrenci ve takipçileriyle sıklıkla paylaşmış, icmâ ve ictihad gibi usulün bazı konularının kavramsal muhtevasının geliştirilmesini istemiştir.⁶⁸⁸

e) Makâsıd doktrinini geliştirme; Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât* adlı eseri 1884 yılında Tunus'ta basılmış ve Zeytune'de öğrencilere okutulmaya başlanmıştır.⁶⁸⁹ Muhammed Abduh, söz konusu eserin basıldığı yıl Tunus'u ziyaret etmiş ve Zeytune Üniversitesi hocalarından bu eser hakkında bilgi almıştır. Mısır'a döndükten sonra, eserin değerini ilim adamlarına ve öğrencilere anlatarak okutulmasını tavsiye etmiştir. Bu tavsiye üzerine esere olan ilgi artmış, Muhammed Abdullah Dirâz da esere dipnotlar ekleyerek tahkik etmiştir. Bu sayede "makâdıs" düşüncesi daha fazla

⁶⁸² Behî, *el-Fikru'l-İslâmî*, s. 149-151.

⁶⁸³ Abduh, *el-A'mâlül-kâmile*, c. I, 41, 183-187; Reşîd Rızâ, *Târihu'l-Ustâz*, c. I, 11.

⁶⁸⁴ Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, (thk. Muhammed Umâre), (1.baskı), Dâru's-ş-şurûk, Beyrut, 1996, s. 32.

⁶⁸⁵ Behî, *el-Fikru'l-İslâmî*, s. 142, 149-151.

⁶⁸⁶ Reşîd Rızâ, *Târihu'l-Ustâz*, c. I, 943, 944; Behî, *el-Fikru'l-İslâmî*, s. 154.

⁶⁸⁷ Abduh, *el-A'mâlül-kâmile*, c. III, 213-215, 456, 457.

⁶⁸⁸ Hüseyin, Ahmed Muhammed, *el-İcmâ fi'ş-şeriatü'l-İslâmiyye* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Dâru'l-ulûm, 1952, s. 112.

⁶⁸⁹ 'Ubeydî, Hammâdî, eş-Şâtübî ve makâsidü's-şeria, (1.baskı), Dâru Kuteybe, 1992, s. 100.

konusulmuş ve okutulmuştur.⁶⁹⁰ Bu gelişmeler, makâsıda dair müstakil çalışmaların yapılmasına da aracılık etmiştir.

el-Muvâfakât sayesinde makâsıd doktriniyle iştigal etmeye başlayan Abduh, ictihadın çağın ruhuna uygun hale getirilmesi için hem teorik hem de pratik anlamda makâsıd düşüncesinin dikkate alınmasını istemiştir.⁶⁹¹ Makâsıdı tecdidin bir parçası olarak kabul edilmesi gerektiğini vurgulayabilmek için öncelikle geleneksel eğitim ve müfredatı eleştirmiştir. Âlimlerin dinî hükümlere sadece literal baktıklarını ve hikmeti göz ardı ettiklerini vurgulamıştır.⁶⁹² İslâm'ın temizlik amacına daha uygun düştüğü gerekçesiyle, geleneksel ictihadlara tamamen zıt bir şekilde, çiçek ve gül suları ile kolonya ve amonyakla abdest almanın caiz olduğu fetvasını vermiştir.⁶⁹³ Bu şekilde gayeci ictihada verdiği önemi ve modern sorunların çözümü için gerekliliğini belirtmiştir.

Gâî doktrini ışığında yenilik yapmaya çalışan Muhammed Abduh'un öğrencisi Reşîd Rızâ (ö. 1935), Kur'an'ın ana konularını on genel maksat olarak belirlemektedir. Bu prensipler, gâî doktrin çerçevesinde İslâmî yöntemleri çağdaşlaştırma, nasları ve geleneği yeniden yorumlama çabalarını yansıtmaktadır.⁶⁹⁴

Tunus ziyaretinde Muhammed Abduh'un sohbetlerine katılan ve onun fikirlerini benimseyen İbn Âşûr, Abduh gibi fıkıh usulü geleneğini eleştirmektedir. Bu bağlamda, delillerinin zannî ve çoğunun ihtilaflı olduğunu, lafızlar bahsine odaklandığını, terşî'in maksadına hizmet etmediğini, İslâm hukukunun gayeleri ile önemli kaidelerinin fıkıh usulü eserlerinde değil, fıkıh kitaplarında incelendiğini ve fıkıhçılar tarafından fûrûun çıkarımında dikkate alındığını ifade etmektedir.⁶⁹⁵ İbn Âşûr, tespit ettiği bu eksikliği gidermek amacıyla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tasarruflarını *teşri*, *fetva*, *kaza* (yargı), *imaret* (devlet başkanlığı), *irşad*, *sulh*, *danışana yol gösterme*, *nasihat*, *nefisleri olgunlaştırma*, *yüce hakikatleri öğretme*, *tedip* ve *irşaddan soyutlanma* şeklinde tasnif etmiş ve Sünnet'tin doğru anlaşılması

⁶⁹⁰ Desûkî, Nazratün'n-nakdiyye, s. 31.

⁶⁹¹ Abduh, el-A'mâlül-kâmile, c. III, 212, 213; Zühaylî, Kadâye'l-fikh, c. III, 37, 39.

⁶⁹² Abduh, el-A'mâlül-kâmile, c. III, 212.

⁶⁹³ Abduh, el-A'mâlül-kâmile, c. III, 214.

⁶⁹⁴ Reşîd Rıza'nın belirlediği Kur'an'ın temel gayeleri şunlardır: Dinin üç temel ilkesini (Allah'a iman, ahiret inancı ve salih amel) iyileştirmek, Peygamberlerin görevlerini açıklamak, İslâm'ın fitrat, akıl, ilim, hikmet, burhan, hürriyet ve bağımsızlık din olduğunu açıklamak, İnsani, siyasi ve toplumsal reformları gerçekleştirmek, ibadet ve haram konularında yükümlülükleri açıklamak, İslâm'da uluslararası ilişkilerin prensiplerini açıklamak, mali ve ekonomik reform yollarını göstermek, savaşı sınırlamak ve ahlaki bir bağlama oturtmak, kadınlara dini, insan haklarını ve medeni haklarını vermek, köleleri esaretten kurtarmak. Reşîd Rıza, el-Vahyü'l-muhammedî, (3.baskı), Müessesetü İziddîn, Beyrut 1406, s. 122 vd.

⁶⁹⁵ İbn Âşûr, Makâsidü's-şeri'ati'l-İslâmiyye, s. 122, 123.

noktasında önemli açılımlar yapmaya çalışmıştır.⁶⁹⁶ Fıkıh usulünü küllî esaslar ve kati deliller üzerine kurma ve İslâm ümmetini birleştirecek sosyal bir metodoloji arayışına girmiştir.⁶⁹⁷ Bu anlamda İbn Âşûr, yeni usulü, “fitrat, müsamaha ve adalet, hürriyet ve müsâvât/eşitlik, maksat ve maslahat, isim ve şekil değil, mana ve vasıf” gibi kavramlar üzerine kurmaya çalışmıştır.⁶⁹⁸ Bunun için temel hedefleri daha sonra aktarılan olan müstakil bir makâsıd doktrinini ortaya koymuştur.

Tecdidin bir diğer merkezi olan Hindistan-Pakistan’da ortaya atılan tecdid düşüncelerini kritik edip sistematik bir biçimde sunan Muhammed İkbal öne çıkmaktadır.⁶⁹⁹ Osmanlı ve Mısır’da tartışılan veya yapılan tecdid düşüncelerinden etkilendiği görülen İkbal, öncelikle İslâm hukukunun gelişimi veya yeniden kuruluşu mümkün müdür? sorusunu sormaktadır. İkbal, "Hiç şüphem yok ki, muazzam İslâm hukuk sistemi lâıykıyla incelendiği zaman, günümüz tenkitçilerinin, İslâm hukukunun durgun, hareketsiz ve gelişme kabiliyetinden yoksun olduğu yönündeki yüzeysel görüşü boşa çıkacaktır." şeklinde ifade ederek,⁷⁰⁰ bu konuda derinlemesine yapılacak bir incelemenin, İslâm hukukunun potansiyelini daha iyi anlamamıza yardımcı olabileceğini vurgulamıştır. Usulün tecdide açık olup olmadığı diyalektiğine dair ise şunları söylemektedir: “İslâm fıkının üzerinde uzlaşılan dört aslını ve onlar etrafında yaşanan ihtilafları incelediğimizde, kabul gören mezheplerimize dair iddia edilen donukluk buharlaşır ve yeni bir gelişme meydana getirmenin mümkün olduğu görülecektir.”⁷⁰¹ İkbal, fıkıh usulünün Sünnet, icmâ, kıyas, ictihad gibi teorilerine de yeni işlevler yüklemeye ve kavramsal muhtevasını genişletmeye çalışmaktadır. Bu konulardaki düşüncelerine daha sonra yer verilecektir.

Aktarılan bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere, Osmanlı vd. yenileşmeci bilginler, çeşitli önerilerde bulunmuşlardır. Bu öneriler arasında mutlak ictihad kapısının açılması, tüm mezheplerin dikkate alınması, seçici ictihadın ve fıkıh konseylerinin kurulması, kolektif ictihadın teşvik edilmesi, makâsıdın bir yöntem olarak kullanılması ve usulün gözden geçirilerek ictihadın bir parçası haline getirilmesi gibi konular yer almaktadır.

⁶⁹⁶ İbn Âşûr, Makâsıdu’ş-şeri’ati’l-İslâmiyye, s. 160-176.

⁶⁹⁷ İbn Âşûr, Makâsıdu’ş-şeri’ati’l-İslâmiyye, s. 127, 129.

⁶⁹⁸ İbn Âşûr, Makâsıdu’ş-şeri’ati’l-İslâmiyye, s. 197, 205, 200, 231, 267, 309.

⁶⁹⁹ Hint Alt Kıtasında önemli tecditlere imza atan İmam Rabbânî’nin tecdid anlayışını görmek için bkz. Erdem, Mehmet, “Serhendi’nin Tecdit Yönteminde Fıkıhın Yeri”, 2006, 9 (26), 297-316, s. 303 vd.

⁷⁰⁰ İkbal, Tecdidü’l-fikri’d-dinî fi’l-İslâm, 197.

⁷⁰¹ İkbal, Tecdidü’l-fikri’d-dinî fi’l-İslâm, s. 277.

2.6.2.2.1.2. Geniş metotlar ve kuramlar yaklaşımı

Hasan Turâbî (ö. 2016.),⁷⁰² geleneksel usul anlayışını eleştirmiş ve daha geniş, daha fonksiyonel bir perspektife ihtiyaç olduğunu savunmuştur. Muhammed ed-Desûkî de başka önerilerinin olmasıyla birlikte sonuç itibarıyla aynı tezi savunmaktadır. Bu sebeple bu başlık altında iki bilginin önerilerini aktarmaya çalışacağız.

D) Hasan Turâbî'nin önerileri; Turâbî, usul ilmine yönelik eleştiri ve alternatif önerilerini, *Usûl-i fıkıh* ve *Kadâye't-tecdîd nahve menhecin usûlî* adlı eserlerinde dile getirmiştir. Turâbî'nin, usulün canlı olgudan kopuk olarak geliştiği ile bilimsel ve naklî bilgide eksikliğin yaşandığı bir dönemde teşekkül ettiği yönündeki eleştirilerine daha önce yer verilmiştir. Bu eleştirilerine ek olarak Turâbî, fıkıh usulünün delâlet (*dil*) ve te'âruz-tercih konularının ayrıntılı bir şekilde incelendiğini, ancak diğer alanlardaki incelemelerinin çağa uygun olmadığını iddia etmektedir. Bu sebeple Turâbî, faydalı olarak gördüğü anılan iki konu hariç geleneksel usulü aşır nasları tevil etmeye ve hukukî çıkarıma dair “geniş kaynaklar ve kamu dindarlık fıkıhı” ismini verdiği bir proje sunmaktadır. Turâbî'nin, tecdid çerçevesinde oluşturmaya çalıştığı alternatif tevil ve çıkarım sistemini şöyle özetlememiz mümkündür:

a) Geniş kıyas; Turâbî, çağdaş sorunlarla nasların delâlet ettiği hadiseler arasında benzerlik kurmak zor olduğundan klasik kıyasın yetersiz kaldığını iddia etmekte, alternatif olarak fitrî ve özgür olarak nitelediği bir kıyas yöntemini önermektedir.⁷⁰³ Bu nitelemeden formel mantık kurallarına bağlı olmayan bir kıyas anlayışını benimsediği anlaşılmaktadır. Bu anlayış, birçok nassı bir arada değerlendirerek geniş çözüm önerileri üretebilen, makâsıd ve maslahatı esas alan bir kıyas metodunu içermektedir.⁷⁰⁴ Ancak, Turâbî'nin bu kıyas yöntemine net bir tanım getirmediği, şartlarını açıklamadığı ve örneklerle detaylandırmadığı göze

⁷⁰² Hasan et-Turâbî, 1932 yılında Sudan'ın doğusundaki Kasala şehrinde dünyaya gelmiştir. 1955'de Hartum Hukuk Fakültesinden mezun olmuş, 1957'de Oxford'da Yüksek Lisans, 1964'de de Sorbonne'de Doktora yapmış, Sudanlı hukukçu, düşünür ve siyasî liderdir. O, Hartum Üniversitesinde akademisyen olarak çalışmış ve bu üniversitenin Hukuk Fakültesi dekanlığını da yapmıştır. Ardından sırasıyla adalet bakanı, 1988'de Dışişleri bakanı ve 1996'da da Parlamento Sözcüsü olarak atanmıştır. Turâbî, İslâmî bir siyasî yenilenme okulunun öncüsü olarak kabul edilmektedir. Turâbî birçok eser telif etmiştir. Eserleri arasında Tecdidü usûlî'l-fıkıh (1981) Tecdidü'l-fikri'l-İslâmî (1984) ve Tecdidü'd-dîn (1984) gibi tecdide yönelik kitaplar yer almaktadır. Turâbî, 5 Mart 2016'de Hartum'da vefat etmiştir. https://ar.wikipedia.org/wiki/Hasan_et-Turabi

⁷⁰³ Turâbî, Kadâya't-tecdîd, s. 205.

⁷⁰⁴ Turâbî, Kadâya't-tecdîd, s. 206, 207; Turâbî, Tecdidü'l-fikri'l-İslâmî, (1.baskı), Dâru'l-Karâfî, s. 42.

çarpılmaktadır. Muhtemelen Turâbî, bu önerisiyle maslahat-ı mürseleyi farklı bir perspektiften ele almayı amaçlamaktadır.

b) Geniş istishâb; Turâbî, İslâm'ın insanların örf ve âdetlerini tamamen ilga etmediğini, aksine bazılarını revize ederek toplumsal gelenekleri dikkate aldığını temellendirmeye çalıştığını demekle⁷⁰⁵ bu yöntemi temellendirmeye çalışmaktadır. Turâbî, “Eşyada helallik, fiillerde ibaha ve zimmetlerde de beraat asıldır. Müminin Allah rızası amacıyla yapmak istediği her şey ibadettir. Dünyada faydasına olacak her şeyi, aksini gösteren bir nass olmadığı sürece yapabilir; bu, onun ne lehine ne de aleyhinedir.” demekle⁷⁰⁶ benimsediği istishâba dair bir şablon oluşturmaya çalışmış ama yine de yeterince açıklayıp çerçevesini netleştirmemiştir.

c) Halkçı hukuk (*fikhu's-ş-a'bî-referandum*.) Bununla Turâbî, cihad gibi ictihadda da her Müslümanın pay sahibi olmasını ve İslâm hukukunun halka açık olmasını teklif etmektedir.⁷⁰⁷ Böylece sosyal, siyasal ve iktisadî konularda alınan kararlarda halkın da söz sahibi olmasını ve bu kararların referandumla alınması gerektiğini savunmaktadır.

d) Geniş icmâ; Turâbî, ulemanın icmâını, dinin tüm yetkilerini ruhban sınıfına tevdi eden kilisenin müesses faaliyetine benzetmekte ve böyle bir icmâ anlayışının bir değer haiz olmadığını savunmaktadır. Bu bağlamda, icmâ halk oylamasına benzetmekte ve âlimlerin önerilerinin böyle bir oylama sonucunda kabul edilmesini önermektedir. Bu düşünceye binaen halkçı fıkıh ve ictihadı, başka bir deyişle referandumu usul icmâına bir alternatif olarak sunmakta, delil olarak da İslâm'ın ilk yıllarında böyle bir usul anlayışının geliştiğini iddia etmektedir.⁷⁰⁸ Turâbî, bu yolla ictihad kapısını bütün insanlara açmak istemekte⁷⁰⁹ ve halkın onayından geçmeyen hiçbir önerinin nihai karar olarak kabul edilmemesini telif etmektedir. Turâbî, İslâm'ın ilk yıllarında geliştiğini iddia ettiği referanduma dayalı fıkıh ve ictihada dair herhangi bir örnek vermemektedir. Bu iddiaların tam aksine İslâm hukuk tarihiyle ilgili araştırmaların ortaya koyduğu gibi İslâm âleminde ilk nesillerden beri ictihad ve fetva mercii olarak hep ilmî yeterliliğe sahip belli şahsiyetler öne çıkmıştır. Bu aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'in, “Eğer bilmiyorsanız ilim ehline sorunuz.”⁷¹⁰ şeklindeki emrinin bir gereğidir. Daha da önemlisi İslâm medeniyetinde hiçbir devirde ulema,

⁷⁰⁵ Turâbî, Kadâya't-tecdîd, s. 208; Turâbî, Tecdidü'l-fikri'l-İslâmî, s. 42.

⁷⁰⁶ Turâbî, Kadâya't-tecdîd, s. 209; Turâbî, Tecdidü'l-fikri'l-İslâmî, s. 43.

⁷⁰⁷ Turâbî, Tecdidü'l-fikri'l-İslâmî, s. 23.

⁷⁰⁸ Turâbî, Tecdidü'l-fikri'l-İslâmî, s. 23, 24.

⁷⁰⁹ Turâbî, Kadâya't-tecdîd, s. 212, 213.

⁷¹⁰ Nahl 14/43.

ümeranın hakkına el koyacak kadar bir otoriter güce ulaşmamıştır. Adnân Ümâme, Turâbî'yi, bu görüşüyle idare ve yönetim kaynağının temeline dini değil, halkı yerleştiren laiklere büyük adımlarla yaklaşmakla eleştirmektedir.⁷¹¹

d) *Hükkâm*/seçilmiş idarecilerin kararları; Turâbî, bu kararların İslâm hukukunun asli kaynaklarından biri olduğunu, ancak zamanla yöneticiler raşit hilafet modelinden sapınca İslâm hukukçularının bu kaynağı görmezden gelip yasama yetkisini yöneticilerin elinden aldığını ve bunun neticesinde İslâm hukukunun fıkıhçılarca özgü bir sektöre dönüştüğünü iddia etmektedir.⁷¹² Buna göre Turâbî'nin yapmak istediği tecdid, sonuçları itibariyle Müslüman ümmetinin icmâını veya halk oylamasını, seçilmiş idarecilerin de kararlarını, İslâm hukuk kaynakları arasına yerleştirmeye çalışan bir anlayış benimsemektedir. Ona göre bu aşamaya gelindiğinde hukuk kaynakları (*fıkıh usulü*) değişebilir.⁷¹³

Görüldüğü üzere Turâbî, geleneksel usule alternatif olarak sunduğu yöntemlerin bir kısmını *özgür* ve *geniş* gibi cazip vasıflarla nitelemekten öteye geçerek çerçevesini ortaya koyacak somut örneklerle yeterince açıklamamış ve temellendirmemiştir. Dahası, Turâbî'nin öne sürdüğü proje, bir teori veya tevil metodolojisi değil, daha çok pratik çözümler ve/veya fıkıh tecdidine dair bir öneri olabilir. Bu sebeple projesi, mahza bir öneri olarak ortada kalmış, ne teorik ne de pratik boyutta uygulanabilir bir zemine kavuşmamıştır.

II) Muhammed ed-Desûkî'nin⁷¹⁴ önerileri; Desûkî, geleneksel ve modern usul araştırmalarını eleştirdikten sonra kendi formülasyonunu sunmaktadır. Bu bağlamda fukaha yöntemini, usulü, fûrûa tamamen mahkûm ederek baştan eğri olarak ortaya çıkmakla; mütekellimîn metodunu da çoğu zaman hukukî sonuç elde etmeye (*istinbat*) katkısı olmayan parantez içi ifadelerle ve/veya satır arası teorik detaylara yer vermekle eleştirmektedir.⁷¹⁵ Modern usul çabalarını ise dikkat çekici herhangi bir yenileme veya gelişme kaydetmeden sadece geleneksel teorileri, modern bir üslûpla

⁷¹¹ Ümâme, et-Tecdîd fi'l-fikri'l-İslâmî, s. 455.

⁷¹² Turâbî, Tecdidü'l-fikri'l-İslâmî, s. 22.

⁷¹³ Turâbî, Tecdidü'l-fikri'l-İslâmî, s. 24. Daha fazla bilgi için, Boynukalın, Mehmet, Fıkıh usulünde Yenilenme ihtiyacı Ve Ortaya çıkardığı tartışmalar (Yayımlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1999, s. 75 vd.

⁷¹⁴ Muhammed ed-Desûkî, 1934'de Mısır'ın Dakahliya şehrine bağlı bir köyde dünyaya gelmiştir. 1959'da el-Ezher'de lisansı tamamlamış, 1965'de İslâm Hukukunda Yüksek Lisnas, 1952'de de Doktora yapmışr. Mısır ve Mısır dışında farklı üniversitelerde akademisyenlik yapmış, birçok eser ve makale çalışmasına imza atmıştır. et-Tecdid fi'l-fikhi'l-İslâmî ve İlmu usûli'l-fikh fi sevbihî'l-cedî adlı eserleri bunlardan iki tanesidir. 2022'de vefat etmiştir. https://ar.wikipedia.org/wiki/Muhammed_ed-Desûkî

⁷¹⁵ Desûkî, Nazretü'n-nakdiyye, s. 25.

formüle etmekle eleştirmektedir.⁷¹⁶ Bu eleştirilerden sonra yeni bir usul metodolojisini tesis etmeye ihtiyaç olduğunu vurgulamakta ve şu önerilerde bulunmaktadır: 1) Usul ilmiyle bağlantısı bulunmayan meseleleri ilga etmek. Ona göre usul ilmi, gerçek hayata hizmet etmeli ve hipotezleri değil, pratiği hedeflemelidir. Usul bir vadiye, yaşanılan hayatın da başka bir vadiye bakmaması için usul çalışmalarının, çağdaş Müslüman toplumun dertlerine dokunması gerekmektedir. Bu sebeple usul ilmi, faydalı olmayan veya pratik hayatla ilişkisi bulunmayan meseleleri ele almamalıdır. Hüsün ve kubuh gibi meseleler, modern dönemde telif edilen eserlerde de varlığını devam ettirmiştir. Bunların tamamen usulden atılması lazımdır.⁷¹⁷ 11) Bazı delillerin kavramsal içeriğini genişletmek ve geliştirmek. Kavramları geliştirmekten maksat, muhtevalarını genişletmek, etrafında yaşanılan ihtilaf dairesini daraltmak, farazi bir düşünce olmaktan çıkarıp pratik bir işleve kavuşturmaktır. Bu anlamda geliştirilmesini istediği kavramlar, *kıyas*, *icmâ*, *istishâb* ve *istihsan*dır. Kıyas ve istishâbı geliştirmekle ilgili Hasan Turâbî'nin düşüncelerini aynen tekrarlayıp, bu kavramları daha geniş bir perspektifle ele alınmasını ve pratik uygulamalara daha uygun hale getirilmesini istemektedir.⁷¹⁸ İstihsan delilinin nasıl tecdid edilebileceğini açıklığa kavuşturmamıştır. Bu bağlamda şunu söylemektedir: “İstihsan, müctehidin, kıyasın gerektirdikleriyle veya genel kurallarının uygulanmasının sonuçlarıyla bağdaşmayan ancak müctehidin kalbini yatıştıran ve aklında beliren maslahatlara uygun düşen durumlar için, şeriatın genel çerçevesi içinde çıkarımda bulunma özgürlüğünü sağlayan bir metodolojidir.”⁷¹⁹ Bu tarifle bugüne kadar istihsana dair söylenenleri tekrarlamıştır. Desûkî'ye göre icmâm meşruiyeti naslarla sabittir. Bu nedenle icmâ tecdid edilirken ilk olarak anlam ve tarifinin değiştirilmesi, çoğunluğun ittifakının icmâ olarak kabul edilmesi, sükûtî icmâm ilga edilmesi, icmâm başka bir icmâî nesh etmesine izin verilmesi ve buna bağlı olarak kolektif (*cemâî*) ictihada öncelik verilmesi gerekmektedir.⁷²⁰ Bu önerisinde de öncesinde yapılan bazı tartışmaları tekrarlamıştır. 111) Makâsıdı bütün boyutlarıyla incelemek; Bu hususta şunu söylemektedir:

⁷¹⁶ Desûkî, Muhammed, “Nahve Menhecin cedîd li dirâseti ‘ilmi usûli’l-fıkh”, *el-Fikrî'l-İslâmiyyü'l-mü'âsir*, Ağustos 1994, 1 (3), s. 135.

⁷¹⁷ Desûkî, Nazretü'n-nakdiyye, s. 112-114.

⁷¹⁸ Desûkî, Nazretü'n-nakdiyye, s. 124-126, 127, 128; Desûkî, “Nahve Menhecin cedîd”, 154, 155, 157, 158.

⁷¹⁹ Desûkî, Nazretü'n-nakdiyye, s. 127.

⁷²⁰ Desûkî, Nazretü'n-nakdiyye, s. 119-124; Desûkî, “Nahve Menhecin cedîd”, s. 150-154.

Usul ilmi, hükümlerin maksatlarına yeterli ölçüde yer vermediği sürece, fikhî istinbat için gerekli olan tüm ilmi inceliklere sahip olamaz. Bu eksiklik, usul ilminin makâsîd incelemelerine hak ettiği önemi verdiği takdirde giderilebilir. Öte yandan, bu kapsamlı makâsîd araştırmaları, usul ilmini tecdid etmenin, geliştirmenin ve böylece usul ilminin çağdaş ictihad ihtiyaçlarını daha etkin bir şekilde karşılamasının temel zorunluluklarından biridir.⁷²¹

ıv) Usul kaideleri ile fûrû arasında mümkün olduğu kadar doğrudan ilişki kurmak; Desûkî, “fûrû” ifadesinden örnekleri kast etmekte ve konu hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: “Çağdaş pratikten alınan fûrû örnekleri, geleneksel örneklerden daha etkili bir şekilde usulü pratik ictihadla ilişkilendirir. Ne yazık ki, çağdaş usul eserlerinde, usul meseleleri örneklendirilirken hala eski usul eserlerindeki örneklerden faydalanılmaktadır.”⁷²² Ayrıca Desûkî, usul ilmini yeniden yapılandırmaya dair ana hatlarıyla yeni bir taslak belirlemiştir,⁷²³ ancak bu taslak ışığında herhangi bir eser kaleme almamıştır.

2.6.2.2.1.3. Sosyal ve kurumsal usul arayışı

Sosyal ve kurumsal bir usul çerçevesi oluşturma konseptini savunan Cemâleddin Atiyye'dir. Tâhâ Câbir el-Ulvânî, Ali Cum'a ve Ahmed er-Reysûnî gibi diğer bilginler, farklı öneriler getirirler de temel düşünceleri açısından genel olarak Atiyye'nin görüşlerini paylaştıklarını ifade etmek mümkündür. Bu nedenle, bu başlık altında, bu dört usulcünün önerilerini aktarmaya çalışacağız.

a) Atiyye'nin önerileri;⁷²⁴ İslâm hukukçuları arasında iç arayışlarla usulde tecdid yapmayı deneyen isimlerden biri olan Cemâleddin Atiyye, 1970'li yıllarda *el-Müslimü'l-mu'âsir* dergisini kurmuş ve derginin temel hedefleri arasında fıkıh gibi usulde de ictihadın zorunlu olduğunu temellendirme amacına yer vermiştir. Atiyye, derginin ilk sayısından itibaren fıkıh usulünde tecdid yapmanın haykırıldığını ve yıllardır üstlendiği bu projenin nihayetinde gün yüzüne çıkacağına dair umutlarını

⁷²¹ Desûkî, Nazretü'n-nakdiyye, s. 118.

⁷²² Desûkî, Nazretü'n-nakdiyye, s. 129; Desûkî, “Nahve Menhecîn cedîd”, 158.

⁷²³ Desûkî, “Nahve menhecîn cedîd”, s. 161, 162.

⁷²⁴ Cemaleddin el-Atiyye, 1928'de Mısır'ın Dakahliya şehrine bağlı bir köyde dünyaya gelmiştir. 1948'de Kahire Hukuk Fakültesini bitirmiş, 1950'de Hukuk Fakültesinden İslâm Hukuk diplomasını almış ve 1960'da Cenevre Üniversitesinde Doktora yapmıştır. Bir süre Küveyt'te avukatlık yaptıktan sonra Lüksembur'a gidip onbir yıl bankacılık faaliyetlerinde çalışmıştır. Bu çalışmalarından sonra Kahire'ye dönmüş ve 1998-1992 yıllarında dört yıl süreyle Uluslararası İslâm Düşünce Enstitüsünün başkanlığını yapmış, çeşitli kültürel ve ilmi çalışmalar gerçekleştirmiştir. Ardından Katar Üniversitesinin Şeriat, Hukuk ve İslâmî ilimler Fakültesine öğretim görevlisi atanmış, bu Fakültenin Hukuk bölümünün başkanlığını yapmış ve Şeriat Fakültesine bağlı hukukta uzmanlaşma bölümünü açmıştır. Atiyye, çok sayıda kiyap ve makale çalışmasına imza armıştır. Vehbe Zühaylî ile birlikte telif ettiği Tecdidü'l-fikhî'l-İslâmî eserlerinden biridir. Ayrıca fıkıh gibi usul ilminde de yeni ictihadlar yapmak için Mecelletü'l-Müslimi'l-mu'âsir dergisini çıkartmış ve konuyla ilgili birçok makale yayınlamıştır. Atiyye 12 Ocak 2017'de vefat etmiştir. Bkz. <https://islamonline.net>

ifade etmektedir.⁷²⁵ Fıkıh usulünde ictihad yapmanın zorunlu olduğunu şu ifadelerle açıklamaktadır: "Fıkıhın tikel normlarında (*fürû*) ictihad kapısını açma zorunluluğunu incelemekle yetinilmemelidir; bilakis, bunu aşp fıkıh usulünde ictihad yapmaya yönelik araştırmalar da yapılmalıdır."⁷²⁶ Gerekçe olarak, Atiyye, usul ilmi mekanizmasının hızlı gelişen ve ilk asırlardaki hukukî çevreden köklü bir şekilde farklı olan güncel sorunlara etkin bir şekilde karşılık verme kapasitesine sahip olmadığını ileri sürmektedir. Bu nedenle Atiyye, usul ilmini muhteva olarak yenilemeyi amaçlamakta ve bu yönde çaba sarf etmektedir. Ayrıca, usul ilmini yenilemenin mümkün olmadığını söyleyenlere eleştiri getirmektedir.⁷²⁷

Atiyye, usulün tamamının ictihada açık olmadığını belirtmektedir. Ona göre, usulün kati kaideleri birinci sırada gelirken, zannî kaideler ikinci sırada yer almaktadır ve ictihad genellikle zannîlerde gerçekleşmektedir.⁷²⁸ Aynı şekilde, fıkıh ekollerinin *fürûda* farklı görüşlere sahip olduğu gibi, usulde de farklı görüşlere sahiptirler. Bu bağlamda, önceki fıkıh bilginlerin usulde ictihad yapma hakkına sahip olduğu gibi, sonraki bilginlerin de aynı hakka sahip olduğunu ifade etmektedir.⁷²⁹ Atiyye, fıkıh tecdidini ile fıkıh usulü tecdidini arasında güçlü bir ilişki olduğunu vurgulamakta ve fıkıh tecdidinin usul tecdidine dayandığını belirtmektedir. Ancak, bugüne kadar usul tecdidini konusunda herhangi bir şey ortaya konulmadığını iddia etmektedir. Bu noktada, usul tecdidinin uzun sürebileceğini ve bu süreci beklemek yerine fıkıhta tecdid yapmanın daha öncelikli olduğunu ifade etmektedir.⁷³⁰

el-Müslimü'l-mu'âsir dergisinin yazarlarından Yusûf el-Karadâvî, Fethî Osman, Selim 'Avâ ve diğer birçok yazar, fıkıh gibi usulün de ictihada açık olduğunu ve her iki alanda da ictihad yapmanın zorunlu olduğunu ısrarla vurgulamaktadırlar. Bu iki alanda ictihad ve tecdidin yapılması gerektiğini savunan söz konusu derginin yazarları, bu görüşleriyle ilgili bir dizi makaleye imza atmışlardır. Derginin ikinci sayısında Mustafa Kemal Vasfî, *Fıkıh usulünde ictihad imkânı* başlıklı makalesinde usulde ictihad yapılabileceğini savunmaktadır.⁷³¹ Ahmed Kemal Ebu'l-Mec ise, "Bugün Müslümanların ihtiyaç duyduğu ictihad sadece *fürû* ile ilgili değildir, aynı

⁷²⁵ Atiyye, el-Vâkı' ve'l-misâl, s. 178.

⁷²⁶ Atiyye, "Kelimetü't-tahrîr", s. 7.

⁷²⁷ Atiyye, el-Vâkı' ve'l-misâl, s. 135.

⁷²⁸ Atiyye, el-Vâkı' ve'l-misâl, s. 176.

⁷²⁹ Atiyye, el-Vâkı' ve'l-misâl, s. 193.

⁷³⁰ Atiyye, el-Vâkı' ve'l-misâl, s. 175.

⁷³¹ Vasfî, Mustafâ Kemâl, "İmkânü'l-ictihad fî usûli'l-fikh", *el-Müslimü'l-mu'âsir*, 1975, (2.)

şekilde usulde de ictihad yapmak gerekir” ifadeleriyle benzer bir görüşü paylaşmaktadır.⁷³²

Derginin yazarları, fıkıh usulünün ictihada açık olmasını, meselelerinin tartışmalı olmasına ve özellikle Sünnet delilinin hassas bir tasnife ihtiyaç duyduğuna bağlamaktadırlar. Usulde ictihadı temellendirmeye çalışan Yûsuf el-Karadâvî ise, yazdığı makalede usul ilminin ictihad ve tecdide açık olmasını, çok sayıda zannî ve ihtilaflı meseleyi barındırması ile gerekçelendirmektedir.⁷³³ Böylece, diğer birçok yazar gibi, Karadâvî de fıkıh usulü ilminde tecdid imkânını, zannî ve ihtilaflı olması üzerinden meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Ancak, daha önce de vurgulandığı gibi, klasik dönemde birçok usulcü, usul ilminin kati olduğunu savunmuş ve katiliği tecdide bir engel olarak görmemiştir. Hatta usul ilmini en iyi tecdid edenler de yine onun kati olduğunu savunan usulcülerdir. Bu dönemde usulün tecdidine karşı çıkanlar, katiliğini değil, ilmî ve epistemolojik olgunluğunu öne sürmektedirler. Bu itibarla, usul tecdidi tartışmasında öncelikli olarak çözülmesi gereken katilik ve zannîlik meselesine, bu yazarların yeterince eğilmediği söylenebilir.

Atiyye, fıkıh usulü tecdidi bağlamında ilim ve siyaset organlarını temsil eden icmâ, ictihad ve şuranın müesseseleştirilmesini savunmakta, ictihad kapsamının geliştirilmesini önermekte, kıyasta illet yerine hikmetin dikkate alınmasını ve geleneksel kıyas yerine küllî yani maslahat veya mürsel eksenli kıyasanın esas alınmasını desteklemekte, fıkıhın küllî kaidelerine metodolojik misyon verilmesini, makâsıd ve maslahatın geliştirilmesini talep etmektedir. Ayrıca, fıkıh usulü bölüm başlıklarının değiştirilmesini, muhtevasına yeni konuların ilave edilmesini, hükümlerin delilleri bağlamında Kitap ve Sünnet gibi kaynakları, kıyas ve maslahat gibi yöntemleri, akıl ve lügat gibi araçları birbirinden ayırmayı ve gerektiğinde tarih ve felsefe yöntemlerinin de ilave edilmesini önermektedir.⁷³⁴ Ayrıca, diğer yazarlardan farklı olarak, sosyal bilimlerle fıkıh usulünün karşılıklı olarak birbirinden istifade edebileceğini savunmaktadır. Atiyye, bir sunumunda, "Fıkıh usulü, sosyal bilimler müfredatına bir şey katabilir mi? Fıkıh usulü, sosyal bilimler müfredatından bir fayda sağlayabilir mi?" şeklinde iki soruyu sorarak konuya giriş yapmıştır. Atiyye, Kur'an Kerim'in rehberliği ile Câbir b. Hayyân (200/815), Ebü'r-Reyhân Bîrûnî (ö. 453/1061 [?]), İbn Haldûn gibi İslâm âlimlerinin bilgi elde etmede kullandığı ve

⁷³² Sudeys, et-Tecdîd fî usûli'l-fıkh, s. 65.

⁷³³ Karadâvî, "Nezarâtün fi'l-adedi'l-evvel". Ayrıca bkz. Karadavî, el-İctihâd, s. 67, 68; Karadavî, el-Fıkhü'l-İslâmî, s. 42, 43.

⁷³⁴ Atiyye, el-Vâkı' ve'l-misâl, s. 136, 152.

modern çağda daha da belirginleşen birçok yöntem ile özellikle İmam Nevevî'nin eğitim müfredatı ve yöntem problemleriyle ilgili görüşlerini referans göstererek, fıkıh usulünün sosyal bilimlerle karşılıklı olarak faydalı olabileceğini ifade etmektedir. Nevevî, ilmî araştırma araçlarından, araştırma, doğrulama ve çıkarımdan, doğru dili kullanmaktan, sorunu doğru bir şekilde tanımlamaktan, kanıtları incelemek, çürüklerinden kaçınmak ve araştırmayı halka açmadan önce birkaç kez iyileştirilmesi gerektiğinden, bilimsel araştırma alanlarından, yöntemin kaidelerinden ve bilimsel araştırmanın engellerinden bahsetmiştir. Atiyye, Müslümanların kullandığı rasyonel tümevarım ve tümdengelim yöntemleri, deneysel yöntem, tarihsel ve karşılaştırmalı yaklaşımların sosyal bilimler için büyük öneme sahip olduğunu vurgulamaktadır. Aynı zamanda fıkıh usulünde incelenen sebep, mâni, şartlar, hükümler arasındaki nedensellik ilişkisi, gâî doktrin, düşünce ve dili kontrol eden dil kuralları, benzetme ve uygulamanın da sosyal bilimlerin ihtiyaç duyduğu yöntemler olduğunu belirtmektedir. Usul yöntemiyle ulaşılan hükmü uygulama aşamasında olguyu belirlemek için psikolojik, sosyal ve ekonomik sahalarda sosyal bilimlere duyulan ihtiyacın da altını çizmektedir. Bu nedenle, Atiyye, usul yönteminin sosyal bilimlerden yararlanabileceğini vurgulamaktadır.⁷³⁵

b) Tâhâ Câbir el-Ulvânî'nin önerileri;⁷³⁶ Ulvânî (ö. 2016), özelde usul tecdidıyla ilgili düşüncelerini *Usûlü fıkhi'l-İslâmî menhecü bahsi ve ma'rife* adlı küçük risalesinde, genelde İslâmî ilimlerin tecdidıyla ilgili düşüncelerini *Nahve't-tecdîdi ve'l-ictihad*, *Nahve i'âdeti ulûmi'l-ümme el-ictimâ'iyye ve's-şer'iyye ve Makâsıdû's-şerîa* adlı eserlerinde ortaya koymaya çalışmıştır. Bu eserlerde, İslâmî ilimleri gözden geçirme bakış açısını belirlemekte ve Kur'an'ı anlama metodolojisi ile bu ilimlerde hâkim olan bilgi teorisine yönelik sistematik bir ilmî tenkidin gerekliliği üzerinde durmaktadır. Ayrıca, bu ilimleri yeniden düzenlemeye yönelik on farklı örnek girişimi öne çıkarmaktadır.⁷³⁷ Usul tecdidine gelince, ona göre usul ilmini modern bir araştırma ve bilgi elde etme yöntemi haline getirmek mümkündür. Usul

⁷³⁵ Atiyye, "İlmü usûli'l-fıkhi ve'l-'ulûmü'l-ictimaiyye", *Mecelletü'l-Müslimi'l-mu'âsir*, 2012, (145, 146).

⁷³⁶ Taha Cabir el-Ulvânî 1935'de Irak'ta dünyaya gelmiştir. 1968'de el-Ezher Üniversitesi'nde Şeriat ve Hukuk Fakültesi'nde yüksek lisansını tamamladı ve 1973'te aynı fakültede fıkıh usulü alanında doktorasını tamamladı. 1997'den 2008'e kadar Virginia'daki Cordoba Üniversitesi'nde Şâfiî Fıkıh ve Usulü ile Karşılaştırmalı Fıkıh Kürsüsü'nde profesörlük yaparak başkanlık görevini üstlendi. Ulvânî, çeşitli eserler ve makaleler kaleme almıştır. Eserleri arasında "Tecdidü Usûli'l-Fıkıh," "Usulü'l-Fıkhi Bi I'tibârihi Menhece Bahsin Fi'l-Ma'rifete," "Nahve't-Tecdîd ve'l-Ictihad-Mürâca'âtün Fi'l-Manzûmeti'l-Ma'rifeti'l-İslâmiyye," ve "El-Fıkıh ve'l-Usulü Evvlen" adlı eserler bulunmaktadır. Ulvânî 4 Mart 2016'da vefat etmiştir. Bkz. <https://ar.wikipedia.org/wiki>.

⁷³⁷ Ulvânî, *Nahve't-tecdîdi ve'l-ictihad*, (1.baskı), Dâru tenvîr, Mısır 2008, s. 20 vd.

metodolojisinin böyle bir yapıya kavuşturulmasıyla yalnız dinî ilimlerde değil, aynı zamanda sosyal ve toplum bilimlerinde de yaşanmakta olan metodolojik problemler çözülecektir. Nitekim usul yöntemi ile bilimsel deney yöntemi bir çeşit birbirleriyle entegre edildiğinde, yaşanmakta olan birçok sorunu halletme imkânı elde edilecektir.⁷³⁸ Bu nedenle, usulü sadece dini metinleri çözme yöntemi veya fıkıh metodolojisi olmaktan çıkarak, bugün uygulanan deneysel yöntem ile sosyal bilimler için bir metodoloji olarak ortaya koymayı önermektedir.⁷³⁹ Ancak Uluvânî, uzun çalışmaları ardından fıkıh usulünü toplum ve sosyal bilimlerin araştırma metodolojisi haline getirmenin, bu ilimleri ve objektif bilimsel metodolojiyi krizden çıkarmayacağını ve fıkıhta köklü bir dönüşüm meydana getirmeyeceğini anladığını belirtmektedir. Bu nedenle, başka alternatifleri keşfetmek gerektiğini savunmaktadır. Alternatif olarak, Kur'an'ın yaptırımcı ulvi gaye ve değerleri olan *tevhit*, *tezkiye* ve *umran* öne sürmektedir. Ancak dinî ilimlerin vahyi analiz etmesi, vâkı ile nass arasındaki ilişkiyi doğru kurması, toplum ve insan bilimleri ile doğa bilimlerinin insanı ve evreni ele alan yöntemleriyle birlikte çalışması gerekir ki, ancak bununla doğru bir rotaya girmiş olacaklardır. Bu şekilde İslâmî ilimler, gâî, değerler ve makâsıd trendini yakalayarak nihilizmden uzaklaşacak ve yaratılış gayesini ortaya koymaya hizmet edecektir. Bu nedenle, bütün çeşitleriyle tecdid; ictihad, mukayese, inşa ve keşfetmenin, inanç, hukuk, medeniyet ve umranın kaynağı olan Kur'an'a dönerek ancak gerçekleştirilebilir. Fıkıh usulünün de yeniden ele alınması, Kur'an'ın rehberliğinde olmalıdır.⁷⁴⁰

Uluvânî'ye göre Kur'an, nüzul sürecinde usulün bütün ilkelerini ortaya koymuş ve vahyin ilk muhatabı olan nesil de bunun farkındaydı. Eğer bu usul ilk dönemlerde telif edilmiş ve İslâmî ilimler bu ilkeler ışığında kurulmuş olsaydı, daha uygar bir fıkıh geleneği oluşurdu.⁷⁴¹ Bu nedenle Uluvânî, aradığı tecdidin, Kur'an'da tecelli eden, peygamberlik pratiğinde temsil edilen değer ve idealler ışığında sözle fiil, değerle oluşum, imanla aksiyon, ilim ve fayda ile davranış, vaatle sadakat, emanetle aktarma gibi değer dünyalarını birbirine bağlayan ve olgunun nassla şekillenmeye elverişli olduğunu kanıtlayan bir tecdid olduğunu savunur. Ona göre, bu tür bir tecdid, nassla olgu, değerle hareket, etikle davranış, olanla olacak arasında paradokslar

⁷³⁸ Ulvânî, Usûlü fıkhi'l-İslâmî: menhecü bahsi ve ma 'rife, (2.baskı), el-Ma'hedü'l-âlemî li'l-firi'l-İslâmî, y.y., t.y., s. 76.

⁷³⁹ Ulvânî, Usûlü fıkhi'l-İslâmî, s. 83 vd.

⁷⁴⁰ Ulvânî, Minâ Ebu'l-Fazl, Nahve i'âdeti ulûmi'l-ümme, s. 6, 7, 137 vd. Ayrıca bkz. Ulvânî, Makâsidü's-şerfa, (1.baskı), Dâru'l-hâdî, Beyrut 2001, s. 135 vd.

⁷⁴¹ Ulvânî-Minâ Ebu'l-Fazl, Nahve i'âdeti ulûmi'l-ümme, s. 130.

uydurmanın önüne geçecek ve olguyu değer boyutlarından boşaltmadan nassı da evhamlı boşluklara çekmeden, ikisinin arasını ayıran, nassı olguya mahkûm eden ve böylece nassla olguyu kalın çizgilerle birbirinden ayıran oryantalist girişimlere karşı bir duruşu temsil edecektir. Bu durum, çağdaş İslâm düşüncesinin medeniyet bilincini tahrip eden ötekinin hegemonyasının ürünü olmaktan çıkmasına katkıda bulunacaktır.⁷⁴² Son tahlilde Ulvânî, fıkıh usulünden daha geniş bir *Kur'an metodunun, bilgi metodolojisi ile öncelikler ilminin* kurulmasını istemektedir.⁷⁴³

Ulvânî'nin, anılan düşüncelere bina ettiği usulü yenileme önerileri şunlardır: Teori, ilke, değer ve ahkâmı inşa eden tek ve asıl kaynağımız Kur'an'dır. Sünnet, ikinci temel kaynaktır ve kurucu değil, Kur'an'ın bağlayıcı ve uygulanabilir açıklamasıdır. Kur'an, Sünnet dâhil olmak üzere bütün yöntemlere hâkim olduğundan, koyduğu genel ilkelere aykırı olan hadisler kabul edilmemelidir.⁷⁴⁴ Geleneksel fıkıh, hükümleri elde etmek için Kur'an'ı incelemiştir. Ancak günümüzde, hükümlerin bir boyutunu oluşturan ümmeti inşa etme prensip ve metodolojisi için vahiy incelenmelidir. Geleneksel fıkıhçılar, ümmet yapısını koruma araçlarına bütünlük açısından yeterince odaklanmamışlardır. Bu bağlamda, bütünlük odaklı bir bakış açısıyla Kur'an'ı incelemek gereklidir. Dolayısıyla, bu dönemin fıkıhı, sosyal hükümler ve yasalar fıkıhı olarak adlandırılabilir. Ahkâm fikhını gözden geçirmek, hükümleri makâsıda dönüştürme çabalarını destekleyebilir.⁷⁴⁵ Azınlıklar ve gayr-i Müslimlerle ilişkiler konusunda, kadim fikhın, belirli bir yöntem ve gerçeği anlama çabasına dayandığı için büyük ölçüde tarihsel bir perspektife sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle, bu alanda yeni bir metodolojiyi geliştirmek gerekmektedir.⁷⁴⁶ Kur'an-ı Kerim, genel ve kapsamlı prensipler ortaya koyarak yeni olaylara çözüm üretebilecek niteliktedir. İslâm ile diğer dinler nesh edildiğinden *şer'û men kablenâ* (öncekilerin şeriatı) kaynak değeri haiz değildir. Üstelik bu kaynak, İslâm hukukunun başka kültürlerden türetildiği iddiasını ortaya atan oryantalistlerin eline argüman sağlama riskini taşır. Bazı fıkıh âlimleri, farazi fıkıh etkisinde kaldıklarından dolayı delilleri aşırı genişletmiş, ihtilaflı kaynakları kırk yediye kadar çıkarmış ve bu kaynaklardan bazılarını tek bir fikhî mesele bina edilmiştir. Bu durum, İslâm düşüncesiyle uyumsuz olan yabancı kaynaklı meselelerin fıkıh literatürüne

⁷⁴² Ulvânî-Minâ Ebu'l-Fazl, Nahve i'âdeti ulûmi'l-ümme, s. 31, 32, 33.

⁷⁴³ Detaylar için bkz. Ulvânî-Minâ Ebu'l-Fazl, Nahve i'âdeti ulûmi'l-ümme, s. 134 vd.; Ulvânî, Makâsidü's-şerîa, s. 47 vd., 63 vd.

⁷⁴⁴ Ulvânî, Makâsidü's-şerîa, s. 103; Ulvânî-Minâ Ebu'l-Fazl, Nahve i'âdeti ulûmi'l-ümme, s. 163.

⁷⁴⁵ Ulvânî-Minâ Ebu'l-Fazl, Nahve i'âdeti ulûmi'l-ümme, s. 62, 78; Ulvânî, Makâsidü's-şerîa, s. 31 vd.

⁷⁴⁶ Ulvânî, Mekâsidü's-şerîa, s. 100 vd.

girmesine neden olmuştur.⁷⁴⁷ Bu nedenle, bu tür meselelere gerek olmadığı düşünölmektedir.

Ulvânî, *hiyel* fikhî ile makâsîd ve külliyyatı aşarak formalitelere sarılmaya kapı araladığı gerekçesiyle ta‘abbüd-ta‘lîl ayırımına karşı çıkmakta ve ahkâmın tamamının hikmet ve gayeyle mu‘allel olduğunu savunmaktadır.⁷⁴⁸ Kur'an'ın yapısal bütönlüğüne odaklanmadan parçacı yaklaşan; nassla ilgilendiğı gibi zaman, insan ve olgu arasındaki ilişkiden bahsetmeyen; evreni ve hareketini kapsayan evrensel Kur'an nassının özelliklerini taşımayan bazı istinbat kaidelerini içeren; ictihad ve icmâa bazı şart ve kayıtlar getiren, nasların teâruz ve neshini ele alan fıkıh usulü, *deliller*, *istidlâlde bulunmanın keyfiyeti ve istidlâlde bulunanın hali (şartlar)* boyutlarıyla Kur'an'ın evrensel mesajı ışığında gözden geçirilmek durumundadır. Usulün kelâmî tartışmalardan ve detaylardan soyutlanması, Kur'an'ın evrensel mesajı ışığında gözden geçirilmesi gerekmektedir.⁷⁴⁹

c) Ali Cum‘a’nın önerileri;⁷⁵⁰ Ali Cum‘a, usulü yenileme projesini, şekil, içerik ve yeni problemler ortaya çıkarma şeklinde üç aşamada incelemektedir.

1) Şekil bakımından; a) Usul ilminin uygulama tarafına katkı yapmak için *makâsîd*, *kavâid*, *furûk* ve *tahrîc* ilimlerini, onun muhtevasına dâhil etmek. b) Usulün muhtevasını kelâm, dil, mantık vd. ilimlere ait yabancı meselelerden tecrit etmek. Bunlar, “usule giriş” olarak da ele alınabilir. c) Bu ilave ve arındırmadan sonra usul doktrinlerini gözden geçirmek, tartışmalı konuları belirlemek ve tercihe şayan görüşleri delilleriyle ortaya koymakla birlikte usulün öğelerini yeniden düzenlemek. d) Teknik fihristler yazarak usul konularına kolayca erişim sağlamak. e) Şartlarıyla birlikte tahkik ve temellendirme yaparak usul ilmine hizmet etmek.

2) İçeriğini geliştirmek; a) Fürûu, usule tahrîc ve fikhî kaidelerle (*fikhın külli ilkeleri*) de ilişkilendirme mekanizmasını (*yöntem*) açıklamak. Bununla birlikte furûktan (şekil olarak birbirine benzeyen, ancak ayrı hükümleri haiz olan veya şekil olarak farklı olmakla birlikte aynı hükümlere sahip olan fikhî mesele ve/veya

⁷⁴⁷ Ulvânî, Makâsidü’ş-şerîa, s. 33, 34.

⁷⁴⁸ Ulvânî, Mekâsidü’ş-şerîa, s. 42.

⁷⁴⁹ Ulvânî, Usulü fikhî’l-İslâmî, s. 75-82.

⁷⁵⁰ 1952 yılında Mısır’ın Beni Suef şehrinde doğan Ali Cumua, 1979 yılında Ezher Üniversitesi’ne bağlı İslâm ve Arap İlimleri Fakültesi’nden mezun oldu. 1985 yılında aynı üniversitenin Şeriat ve Hukuk Fakültesi’nde yüksek lisans, 1988 yılında ise doktora derecesini elde etti. 2003-2013 yılları arasında Mısır Baş Müftüsü olarak görev yaptı. Ayrıca, çeşitli ulusal ve uluslararası düşünce, fıkıh ve fetva kurullarında, üniversitelerin mütevelli heyeti ve danışma kurulu üyeliğı gibi önemli pozisyonlarda bulundu. Ali Cumua, birçok makale ve kitap çalışmasına katkı sağlamıştır. "Kadiyetü Tecdidi Usulî’l-Fikh" adlı eseri, fıkıh usulünün doğrudan tecdidi konusunu ele alan önemli bir eserdir. Bkz. <https://ar.wikipedia.org/wiki>.

kaideleri konu edinen bir ilim dalı) yararlanma keyfiyetini beyan etmek. b) Tahrîc ve meseleleri benzerlerine ilhak etme mekanizmasının bir parçası olan fetva verme ameliyesini kontrol altına alması ve dengelemesi için şer'î gayeleri fetvanın referans kaynağı haline getirmek. c) Delilleri; kaynak, yöntem ve araçlar (*vesâ'il*) şeklinde geliştirip tasnif etmek.

3) Yeni problemler ortaya çıkarmak. Bu problemlerden bir kaç şöyledir: a) Usul yöntemini sosyal bilimlerde kullanmak. b) Sosyal bilimler metodolojisini fıkıh usulüne uygulamak. b) Yeni ortaya çıkan yöntemleri kullanmak. Bu yöntemler, anlambilim (*semantik*; bir dilin veya sembolik bir sistemdeki ifadelerin anlamını inceleyen yaklaşım) gibi modern dil araştırmalarıdır.⁷⁵¹

d) Ahmed er-Reysûnî'nin önerileri; Reysûnî de fıkıh usulünün yeniden yapılandırılması meyanında düşüncelerini aktaran bir eser telif etmiştir. Ona göre fıkıh usulü; fıkıh ile fikhın problemleri ve temellendirme ihtiyacıyla bağlantılı bir şekilde ortaya çıkmıştır. Ancak IV. asırdan sonra önce kelâmın, daha sonraları da mantık ve cedelin usule girmesiyle hüküm çıkarımına faydası olmayan kelâm, mantık ve cedel problemleri ile ifade eksenli çok sayıda tartışma usul ilminin problemleri haline gelmiştir. Bu süreçte, usul ilminin fıkıhla olan organik bağları zayıflamış ve amacından uzaklaşıp canlılığını kaybetmiştir. Ayrıca icthad kapısı kapatılarak fıkıh taklide mahkûm olup donuklaşmıştır.⁷⁵²

Reysûnî, fıkıh usulünü mezkûr açılardan tenkit ettikten sonra, bu disiplini temel gayeleri ışığında yeniden yapılandırmanın önemini vurgulamakta ve bu bağlamda iki ana stratejiyi önermektedir. İlk strateji, usul ilmini, kelâm ve diğer zikredilen ilimlerin problemlerinden ve lafzî tartışmalardan izole etmek, güncel örnekler vermek ve yaşanan hayatla (*vâkı'*) bağlantılı hale getirmektir. İkinci strateji ise, genişletilmemiş usul kaidelerinin kavramsal içeriğini derinlemesine incelemek, yeni usul kaidelerini ortaya çıkarmak, çeşitli alternatifleri ele almak ve icthadın kavramsal içeriğini gözden geçirmektir. Bu çerçevede, sosyoloji ve toplumbilim disiplinlerinin metodolojik kurallarından yararlanma, usul ilminde kullanılmak üzere yeni yaklaşımlar geliştirme amacı güdülmektedir.⁷⁵³

Görüldüğü üzere Ulvânî, Cum'a ve Reysûnî de Atiyye gibi sosyal bilimler ve diğer ilgili disiplinlerle fıkıh usulünün birbirinden faydalanabileceğini

⁷⁵¹ Cum'a, Kadiyetü tecdîd, s. 52, 53.

⁷⁵² Reysûnî, Usûlü'l-fikhi fî dev'i makâsidih, s. 38 vd.

⁷⁵³ Reysûnî, Usûlü'l-fikhi fî dev'i makâsidih, s. 79-97.

medeniyetinin ortaya çıkardığı özgün bir disiplin olduğunu vurgulamakta ve dış müdahalelere karşı çıkmaktadır.⁷⁵⁶

b) İç müdahaleyle yapılan yenilik; Şatıbî'nin fıkıh usulüne içeriden müdahale ettiğini vurgular, bu müdahaleyi doğru ve kabul edilebilir bir yenilik olarak değerlendirir. İslâm medeniyetinin inşa ettiği özgün bir ilim olarak gördüğü usul-i fikhin, içeriden yapılan müdahalelerle zenginleştiğini savunur.⁷⁵⁷

Taha Abdurrahman, fıkıh usulünün metodolojik ve nazarî boyut ile amelî boyut olmak üzere iki boyutunun olduğunu ifade eder.⁷⁵⁸ Nazarî ve metodolojik boyutun, üzerine kurulduğu ve usul ilminin içeriğini yenileyen çeşitli teorileri bulunduğunu aktarır.⁷⁵⁹ Amelî boyutun ise, kapsamlılık vasfına sahip olup, diğer İslâmî ilimleri de içerisine aldığı belirtir.⁷⁶⁰ Usul ilminin kapsamlılık boyutunun bir tezahürü olarak Taha, usul metodolojisinin "modernlik", "bütünlük" ve "vesilelik" olmak üzere üç temel özelliklerle karakterize edildiğini söyler.

- Taha, usul ilmindeki modern yaklaşımı, modernite kavrayışıyla ilişkilendirilerek açıklar. Modernitenin her milletin kendi çağının gereksinimlerine uyum sağlama yeteneği olduğunu vurgular.⁷⁶¹ Modernitenin "rehberlik ilkesi", "eleştiri ilkesi" ve "kapsam ilkesi" olmak üzere üç temel prensibi olduğunu belirtir. Taha, usul ilmi ile modernite arasındaki ilişkiyi değerlendirirken, önceki yaklaşımları aşarak usul ilminin rasyonelliğini ve evrelerini belirleme çabasında olduğunu ifade eder. Usulün evrelerini, "deneysel eğilim", "anti-rasyonel eğilim" ve "rasyonaliteyi vurgulayan eğilim" olarak belirler. Taha, usul ilmindeki evreleri ve moderniteyle ilişkisini açıklarken, İslâm araştırmacısına münazaraya dayalı "deliller teorisi" ve konuşmanın amaçlarına odaklanan "kapsam teorisi" adlı iki mantıksal teori sunar.⁷⁶²

- Taha, "takamül" (bütünlük) kavramıyla ilgili olarak, bu terimin, usul ilminin farklı ilim dallarını uyumlu ve bütünsel bir yapıda birleştirmesini ifade ettiğini söyler. Buna göre usul ilmi, bir yandan çeşitli bilim dallarını entegre etme çabasına, diğer yandan da dilbilim ve mantık gibi temel konulara vurgu yapar. Bu kapsam içinde mantık ve argümantasyon önemli bir yer tutar. Yani usul ilmi, akıl yürütme

⁷⁵⁶ Taha Abdurrahman, Menhecu takvîmi't-turâs, s. 126 vd; Taha Abdurrahman, Su'âlü'l-menhec, fi ufuki't-te'sîs li ünmûzecin fikriyin cedîd, (1.baskı), el-Mü'essestü'l-arabî li'l-fikri ve'l-ibdâ', 2015, s. 267.

⁷⁵⁷ Taha Abdurrahman, Menhecu takvîmi't-turâs, s. 93 vd.

⁷⁵⁸ Taha Abdurrahman, Menhecu takvîmi't-turâs, s. 93.

⁷⁵⁹ Taha Abdurrahman, Su'âlü'l-menhec, s. 271.

⁷⁶⁰ Taha Abdurrahman, Menhecu takvîmi't-turâs, s. 93.

⁷⁶¹ Taha Abdurrahman, Ruhü'l-hadese, (1.baskı) el-Merkezu's-sekâfiyu'l-Arabî, 2006, s. 31, 32.

⁷⁶² Taha Abdurrahman, Ruhü'l-hadese, s. 24-29.

süreçlerine ve etkili argümantasyona vurgu yapar. Zira usul ilmi, genellikle içerdiği dilbilimsel konuları önemsiyor ve bu konuları mantıksal bir temelde inceleyerek analiz ediyor. Diğer yandan usul ilmi, doğal bir mantık olarak, ifade ve dilbilgisel yönü temel alınarak inşa edilmiştir. Bu, usul ilminin dilin mantıksal yapısına odaklandığını ve dilbilimle mantığın entegre bir şekilde ele alındığını gösterir. Taha, bütünlük ilkesi çerçevesinde, usul ilminin diğer ilimlerle uyumlu bir şekilde çalışmasını savunur. Zira disiplinler arasında bir bütünlük olmazsa ve biri diğerinden kopuk olursa, birbirlerine katılması herhangi bir fayda sağlamaz. Bu sebeple bir ilmin usul ilmine katılarak onu zenginleştirmesi için bütünlük ilkesine sahip olması, fıkıh ilmiyle irtibatlı olması, fıkıh usulünün asılları olan Kitap ve Sünnet'i kabul etmesi gerekir.⁷⁶³

- Vesile yönüne gelince, Taha, usul ilminin alet ve araç ilimlerden biri olduğunu vurgular. Bu, fıkıh usulünün özel bir yönü olup, çeşitli bilimlere, özellikle mantık, nahiv (gramer) ve aruz gibi disiplinlere başvurarak zenginleşmesini, çok yönlü bir bilgi altyapısı oluşturduğunu, bilgi üretme ve geliştirme çabasını ifade eder. Bu durum, öğrencilere güçlü bir metodolojik yetenek kazandırır, farklı bilim dallarını birleştirme ve usul ilminin çeşitli yönlerini anlama fırsatını sunar, disiplinler arası etkileşimi değerlendirmenin ve entegrasyonun önemini vurgular, metinlerin içeriği üzerine donuklaşmaktan çıkarır, içerik üretme, geliştirme, mekanik ve sistemli bir şekilde inceleme olanağını sağlar.⁷⁶⁴

Taha Abdurrahman, usul ilminin kapsamlılık boyutuna paralel olarak, İslâm hukukunun temel prensiplerini sistematik bir yöntemle açıklamayı, usul ilminde mantıklı bir çerçeve oluşturmayı ve özellikle ahlakî bir perspektife odaklanarak bu alandaki yenilikleri teşvik etmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda fıkıh usulünün diğer ilimlerle olan ilişki boyutlarını şöyle tasnif eder:

1) Usul-i fıkıh mantık ilişkisi; Taha, sonradan ortaya çıkmış bir ilmin fıkıh usulüne katılması, onun gelişimini sağlanabileceğini vurgular. Ancak bu ilmin kapsamlılık ilkesine bağlı olarak, biraz önce aktarılan üç şartı taşıması gerekir. Aksi takdirde bu ilim, fıkıh usulüne katılmasıyla ona bir fayda sağlamaz. Mantığın, böyle bir ilişki ağıyla usullle irtibatlı olup onu zenginleştirme pontansiyeline sahip olduğunu söyler. Nitekim mantığı, “zorunluluk (*lüzûm*) yasalarını araştıran bir bilimdir” veya

⁷⁶³ Taha Abdurrahman, Menhecu takvîmi't-turâs, s. 96; Taha Abdurrahman, Sü'âlü'l-menhec, s. 269, 300.

⁷⁶⁴ Taha Abdurrahman, Ruhü'l-hadese, s. 19; Taha Abdurrahman, Su'âlü'l-menhec, s. 270.

kısacası “zorunluluk bilimidir.” şeklinde tanımlar. O, bu noktada zorunluluk ile *istidlal*/akıl yürütme argümanı arasında, birincisinin zorunlu olana işaret etmesi, ikincisinin ise çıkarımın sonucuna işaret etmesi dışında bir fark olmadığını belirtir. Gazzâlî, mantık ilmini usul-i fıkhnın bir parçası haline getirirken, Taha, usul ilminin, mantığın bir parçası olduğu kabul eder ve usul metodolojisinin kendisi başlı başına bir mantık olduğunu vurgular.⁷⁶⁵ Bu sebeple usul ilminin önemine vurgu yaparken, mantık ilminin değerini inkâr edenlerin bu durumda tezat içinde olduklarını ifade eder.⁷⁶⁶ Taha Abdurrahman, usul metodolojisinin, İslâm mantığına önemli bir katkı yaptığını belirtir. Usul ilmi ve mantık arasındaki bu ilişki, İslâm hukukunun temel prensiplerini belirleme ve yorumlama sürecinin bir mantık içinde şekillenmesini sağlamıştır. Müslüman düşünürlerin, *istidlal* ile *delâlet* arasında bir bağlantı kurduğunu, ilkinin ikincisinin bir sonucu olarak gösterdiğini vurgular. Bu sebeple o, usul ilminin, istidlal ve lüzûmun bilimi olduğunu, yani kendi başına bir mantık olduğunu söyler. Bu yaklaşım, İslâm hukukunun temel prensiplerini belirli bir düzen içinde ele alarak, daha tutarlı ve bütünlük içinde bir sistem oluşturmayı amaçlar.⁷⁶⁷

2) Usul-i fıkıh-ahlak ilişkisi: Taha Abdurrahman, usul-i fıkıh ile ahlak ilmi arasında bir ilişki kurar ve ahlakın fıkhnın bütün konularını kuşattığını vurgular. O, eğer başka bir ilimden usul-i fıkha bir katkı yapılacaksa, bu ilmin ahlak ilmi olması gerektiğini savunur. Bu yaklaşım, İslâm hukukunun temel ilkelerinin ahlakî değerlere uygunluğunu vurgular ve hukukun insan davranışlarına etik bir çerçeve sağlamasına odaklanır.⁷⁶⁸

3) Usul ilmi makâsıd ilişkisi; Taha Abdurrahman, İslâm hukukunun temel gaye ve amaçlarını anlama ve yorumlama üzerine odaklanan makâsıdı Şatıbî'nin bir ilim olarak ele alıp, bu alanda önemli katkılar sağladığını belirtir. O, İslâm ahlak bilimi olarak nitelendirdiği makâsıd ilminin nasıl yeniden kurulacağı konusunda rehberlik yaparak, bu alanda yeni perspektifler sunmaktadır.⁷⁶⁹ Bu perpektifleri şöyle özetlemek mümkündür:

- Kasade (قصد) fiilinin üç tane zıddı vardır. Bunlar, *lagv*/faydasız, *sehv*/iradî ve şuur boyutu olmama, *lehv*/gayesi ve hikmeti olmama manalarıdır. Bu

⁷⁶⁵ Taha Abdurrahman, *Hivârâtün min ecîlî'l-mustakbel*, (1.baskı), eş-Şebeketü'l-arabî li'l-ebhâs ve'n-neşr, Beyrut 2011, s. 64-66.

⁷⁶⁶ Taha Abdurrahman, *Sü'âlû'l-menhec*, s. 261.

⁷⁶⁷ Taha Abdurrahman, *el-Lisân ve'l-mîzân evi't-tekesürü'l-aklî*, (2.baskı), Dâru'l-veyzâ, 2006, s. 85.

⁷⁶⁸ Taha Abdurrahman, *Menhecü takvîmî't-turâs*, s. 97 vd, 385 vd..

⁷⁶⁹ Taha Abdurrahman, *Sü'âlû'l-menhec*, s. 75.

anlam farklılığı, şer'î hükümlerin üç özelliğini belirler: faydalı olması, iradî ve şuur boyutunu içermesi, gaye ve hikmete sahip olması.⁷⁷⁰

Kasada (قصد) fiili üç manaya gelir. Bunlar, “bir faydayı tahsil etti”, “niyeti meydana getirdi” ve “bir amacı meydana getirdi” anlamlarıdır. Bu da makâsîd ilminin üç nazariyesi olduğunu gösterir: maksûdât (مقصودات), kusûd (قصود) ve makâsîd (مقاصد).

- Maksûdât teorisi, şer'î hitabın delâlet içeriğini incelemekte olup, manevî ve fitrat olmak üzere iki boyutu vardır. Buna göre nasstan maksat öz anlamı (*lavzî*) değil, bağlam, nüzul sebepleri, şartlar ve ilgili münasebetler karînasiyle elde edilen manalar ve gayelerdir. Maksûd, fitrata uygun olan insanın ahlakî tasarruflarını da içerir ve insanın tasarrufları, şeriatın koymuş olduğu ahlak gayesini içkindir.⁷⁷¹

- Kusûd nazariyesi, duygusal veya iradî içerikleri içerir. Bunun iki boyutu vardır. Birinci boyut, aynı zamanda ahlakın da bir konusu olan irade boyutudur. İkinci boyut ise, halisane bir niyet taşımayı, kötü niyetlerden ve kötü gayelerden uzaklaşmayı ifade eden tecerrüt boyutudur. Bu iki boyutunda da ahlakî bir anlam taşıdığı açıktır.⁷⁷²

- Maksad nazariyesi, şer'î hitabın değer içeriğini inceler ve iki boyutu vardır. Birincisi hikmet boyutu, ikincisi maslahat boyutudur. Bu durum, hükümlerin hikmetini ve gâî ta'lîli öne çıkarıp, onları vasıflar yerine kuruluş hikmetini gerçekleştiren gayeriyle gerekçelendirme ve insanın, ahlakî değerlerin başı sayılan salah boyutunu vurgular.⁷⁷³

Taha, maslahatla ilgili yeni bir tasnif ortaya koymuştur.

a) Fayda ve zarar veya canlı maslahatlar. Bunlar, genellikle duyusal, maddî ve fiziksel yapılarla ilgili olan genel etik anlamlarıdır. Can, sağlık, nesil ve malla ilgili maslahatlar bunlara dâhildir.

b) Hüsün ve kubh veya aklî maslahatlar. Bunlar, ruhsal ve zihinsel yapıları etkileyen iyilikler ve kötülüklerdir. Güvenlik, özgürlük, iş, barış, kültür, diyalog gibi sayılmayacak kadar çeşitli maslahatlar bu değerler altında yer alır.

⁷⁷⁰ Taha Abdurrahman, *Menhecu takvîmî't-turâs*, s. 98.

⁷⁷¹ Taha Abdurrahman, *Menhecu takvîmî't-turâs*, s. 99, 100.

⁷⁷² Taha Abdurrahman, *Menhecu takvîmî't-turâs*, s. 100, 101.

⁷⁷³ Taha Abdurrahman, *Menhecu takvîmî't-turâs*, s. 100-103. Ayrıca bkz. Taha Abdurrahman, *Sü'âlü'l-menhec*, s. 75-77.

c) Salah ve fesad veya manevî maslahatlar. Bunlar, ruhsal ve ahlakî genel yeteneklerde ortaya çıkan tüm faydalar ve zararların dayandığı ahlakî anlamlardır. İyilik, merhamet, sevgi, huşu ve tevazu gibi dinin manevî yönü bu sınıfa dâhildir.

Taha, değerlerin bu kategorilere ayrılmasının, iki temel sonuç doğuracağını savunmaktadır: "değerlerin çoğalması" ve "manevî değerlerin öncelenmesi." Ayrıca hayatın manavî yönünü maddî yönünün önüne çıkaracağını söyler.⁷⁷⁴

Taha Abdurrahman, usulün anılan üç disiplinle olan ilişkilerini açıklayıp onları fıkıh usulüne katarak, dil, bilgi ve inanç sisteminden oluşan "tedâvüliyye felsefesi" ile iman, eman ve emaneti bir raya getiren "i'timaniyye felsefesi"nin bütünlüğü rehberliğinde nazarî ve amelî boyutlarıyla fıkıh usulünü yenileme çalışmaktadır. Bu çalışma, fıkıh usulünü sadece akademik bir disiplin olarak değil, aynı zamanda günlük hayatla da ilişkilendirerek, teorik düzlemdeki yenilikleri pratiğe dönüştürme çabasını içerir.

2.6.2.2.1.6. Usul teorilerine yeni işlevler yükleme arayışı

Burada tecdid düşüncelerine yer verilen ilim adamları, açıklamalarından anlaşıldığı üzere, klasik doktrindeki teorilere yeni bakış açıları getirerek tarihî tecrübelerden farklı bir perspektifle ele almaya çalışmaktadırlar. Bu yeni bakış açılarıyla, mevcut usul teorilerinin ve kavramlarının, yaşanan olaylara daha etkili ve doğru bir şekilde uygulanabilmesini, toplumsal ihtiyaçlara daha etkin bir şekilde cevap vermesini sağlamayı hedeflemektedirler. Bu bağlamda, ele almak istedikleri teoriler ve kavramlar arasında Sünnet, icmâ, kıyas, istihsan, masahlat-ı mürsele, istishâb, örf ve zerfa bulunmaktadır. Bu teorilere dair burada ismi geçenlerden başka ilim adamları da fikir beyen etmiş, eser veya akademik tez çalışmasını yapmıştır. Şimdi usul ilmini tecdid etme çalışmaları bağlamında bu kavramlara getirilmek istenen yeni açılımlara değinmeye çalışalım.

a) Sünnet'e getirilen açılımlar; Sünnet'in nasıl anlaşılması gerektiği ilk dönemlerden beri yerini koruyan bir sorudur. İbn 'Uyeyne, "Hadis, fıkıh bilgini olmayanları saptırır." sözüyle,⁷⁷⁵ hadislerin doğru bir yöntemle anlaşılması gerektiğini, aksi takdirde onarmaz sonuçlara yol açabileceğini bildirmiştir. Geleneksel usul literatründe Sünnet ele alınırken-Karafî'nin daha sonra aktarılacak olan yaklaşımları istisna edildiğinde-, öncelikle *kavli*, *filî* ve *takrirî* kısımlara ayrıldıktan

⁷⁷⁴ Taha Abdurrahman, Menhecu takvîmi't-turâs, s. 113, 114; Taha Abdurrahman, Sü'âlû'l-menhec, s. 84-86.

⁷⁷⁵ Sübkî, Ma'na kavli'l-muttalibî iza sahhe'l-hadis fehuve mezhebî, (thk. Kîlânî, Muhammed Halife), Müessesetü Kurtube, y.y., t.y., s. 108.

sonra özellikle haber-i vâhidin hüccet değeri ve imamların onunla amel etmedeki farklı metotları açıklanmakta, Kur'an'a göre yeri tespit edilmekte ve konu fiilî ve takrirî sünnetleri açıklamakla sonlandırılmaktadır. Bazı eserlerde, Peygamber'e (s.a.v.) mahsus olan, bir beşer olarak yapığı ve tebliğ amacıyla söyledikleri şeklinde bir taksime de tabi tutulmaktadır. Modern dönemde telif edilen usul eserlerinde de yaklaşık olarak aynı metodun takip edildiğı görölmektedir.⁷⁷⁶

Sünnet'in anlaşılmasına yönelik belirlenen bu kurallar önemlidir. Ancak modern dönemde, Karâfi'nin ilgili yaklaşımları da dikkate alınarak, Sünnet'in tasnif ve doğru anlaşılmasına yönelik önemli müstakil ve tez çalışmaları yapılmıştır. Bu çalışmalar, Sünnet'in doğru anlaşılmasına dair önemli tespitler içermektedir.⁷⁷⁷ Bu hususta fikir beyan edenlerden biri olan Abduh, âhâd haberlerin değerini kabul etmek için rivâyetin yalnız yeterli olmadığını, bilakis klasik dönemde de bazı doktrinlerin savunduğı gibi Kur'an'a arz edilmesini isterken,⁷⁷⁸ Ulvânî, Sünnet'in birbütün olarak Kur'an'a arz edilmesini istemektedir.⁷⁷⁹ İbn Âşûr, *Makâsidü's-ş-şeriatî'l-İslâmiyye* adlı eserinde, Sünnet'in doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için öncelikle söz ve fiillerin hangi vasfa dayalı olarak Peygamber'den (s.a.v.) sadır olduğunu belirlemenin gerekliliğini vurgulamıştır. Bu çerçevede, bağlayıcı ve bağlayıcı olmayan sünnetleri ayırt etmeye yönelik on iki kriter belirleyerek, bu süreci detaylı bir şekilde ele almıştır.⁷⁸⁰ Bununla birlikte İbn Âşûr-Karâfi'de de görüldüğü üzere-, Resûlullah'ın (s.a.v.) en önde gelen özelliğinin hukuk kuralı koymak olduğunu kabul eder ve aykırı bir delil bulunmadıkça, söz ve fiillerini teşrî niteliğine bağlı olarak kabul etmek gerektiğini vurgular.⁷⁸¹ İkbâl ve Muhammed Gazzâlî, genelde Sünnet'in İslâm hukukunun ikinci kaynağı olduğunu kabul der, teşri değeri olan ve olmayan şeklinde bir tasnife tabi tutar, rivâyet malzemesine yanlış bazı rivâyet ve değerlendirmeler girdiğinden rivâyetlerin yeniden gözden geçirilip orijinal haline dönüştürülmesini istemekte ve bu tezlerini geleneksel kaynaklardan sundukları referanslarla

⁷⁷⁶ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, I, 303; Hallâf, *İlmü usûlî'l-fikh*, s. 43; Şaban, Zekiyuddîn, *Usûlu'l-fikh*, el-Mektebetü'l-hanefiyye, İstanbul, t.y, s. 83-85.

⁷⁷⁷ Muhammed Gazzâlî'nin es-Sünnetü beyne ehli'l-hadis ve ehli'r-rey, Mustafa es-Sibâ'î'nin es-Sünne ve mekânâtühâ fi't-teşri', Karadâvî'nin *Keyfe nete'âmeli ma'a's-sünne*, İbn Âşûr, Ali Haffîf, Selim 'Avâ ve Muhammed Umâre'nin konuya dair görüşlerini derleyen es-Sünnetü't-teşri'iyye ve gayru't-teşri'iyye, Muhammed Mehdi Şemseddin, el-İctihad ve't-tecdid fi'l-fikri'l-İslâmî ve el-ictihad ve't-taklid: bahs fikhî istidlâlî mukâren, Mehmet Görmez'in Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu gibi eserler, bu alandaki önemli çalışmalardan bazılarıdır.

⁷⁷⁸ Abduh, el-A'mâlül-kâmile, c. I, 186.

⁷⁷⁹ Ulvânî, *Makâsidü's-ş-şerîa*, s. 103; Ulvânî, Minâ Ebu'l-Fazl, Nahve i'âdeti ulûmî'l-ümme, s. 163.

⁷⁸⁰ İbn Âşûr, *Makâsidü's-ş-şeriatî'l-İslâmiyye*, s. 157-176.

⁷⁸¹ İbn Âşûr, *Makâsidü's-ş-şeriatî'l-İslâmiyye*, s. 175. Ayrıca bkz. Karadâvî, *Şeriatü'l-İslâm*, s. 114 vd.

desteklemeye çalışırlar.⁷⁸² Karadâvî, aynı tasnifi yaptıktan sonra Sünnet'le amel edilmesi için sekiz kriter öne sürmektedir.⁷⁸³ Bazı araştırmacılar, makâsıd, medeniyet ve insanî perpektifler çerçevesinde, bazıları da, zaman ve mekân, İslâm hukukunun gayeleri, konusal, nedensellik (vürut sebepleri), delâlet, dil, şer'î ve örfî boyutları ışığında anlaşılmasını istemektedir.⁷⁸⁴

Bu çalışmalarla belirlemek istenen Sünnet'i anlama kriterleri ana hatlarıyla şunlardır: Peygamber'in (s.a.v.) tebliğ ve fetva olarak söyledikleri ve yaptıklarıyla, devlet başkanı (*imam*) ve kadı sıfatıyla söyledikleri ve yaptıklarını; geçici bir illete bağlı olarak varit olan ve böyle olmayan hadisleri; sonradan değişen bir örf'e veya maslahata bağlı olan hadislerle böyle olmayanları; bütün mükellefleri ilgilendiren hadislerle böyle olmayanları belirlemek. Yine belirlediği vesile anlık ve çevresel, gayesi ise evrensel olan ile hem vesile hem de gayesi evrensel olan hadisleri; muayyen bir halin cavabı olarak varit olanlarla umumi olarak varit olanları; deneyime ve belli bir husumeti sonuca bağlamaya yönelik olanla böyle olmayan hadisleri birbirinden ayırmak...Bu itibarla yapılan çalışmalar, Sünnet konusundaki anlayışı zenginleştirmiş ve farklı perspektiflerle konuya yaklaşmaya katkı yapmıştır.

b) İcmâa getirilen açılımlar; Klasik doktrinin yeni işlevler yüklenmek istenen teorilerinden biri icmâdır. Ancak, klasik doktrinde icmân mahiyeti konusunda tam bir mütabakat sağlanamamıştır. İcmân gerçekleşebilmesi için genellikle müctehidlerin tamamının fikir birliği içinde olması gerektiği vurgulanmıştır.⁷⁸⁵ Hem klasik hem de çağdaş dönemlerde, bazı usul bilginleri bu şartı ağır bulmuş ve usulî anlamdaki icmân sahâbe döneminde bile gerçekleşmediğini iddia etmişlerdir. Tam aksine, bu dönemde kararların şura meclislerinde çoğunluğun onayıyla alındığını vurgulamışlardır.⁷⁸⁶

Çağdaş araştırmacılar arasında, icmân ancak usulî anlamıyla (bir asırdaki bütün müctehidlerin ittifakı) mı hüccet olduğu ve gerçekleşme ihtimali konusunda ihtilaflar bulunmaktadır. Birçok araştırmacı, icmân ancak usulî anlamıyla hüccet olduğunu ve gerçekleşebileceğini savunurken, bazı araştırmacılar ise usulî anlam ve

⁷⁸² İkbâl, Tecdîdü'l-fikri'd-dinî fi'l-İslâm, s. 285 vd.; Muhammed Gazzâlî, es-Sünnetü'un-nebeviyye beyne ehl-i'l-fikh ve ehl-i'l-hadis, Dâru's-şurûk, Kahire, t.y., s. 20 vd.

⁷⁸³ Karadâvî, Keyfe neteâmeli me'a's-Sünneti'n-mebeviyye, (2.basım), Dâru's-şurûk, Kahire 2002, s. 113 vd.

⁷⁸⁴ Utrubî, et-Tecdîd, s. 227 vd.

⁷⁸⁵ Âmidî, el-İhkâm, c. I, 196, 200, 235.

⁷⁸⁶ İbn Hazm, el-İhkâm, c. IV, 137, 138, 149, 232; Şeltût, Mahmud, el-İslâm: Akîdeten ve şer'î'aten, 2001, Dâru's-şurûk, Mısır (baskı, 18), s. 544; Hallâf, İlmu usulî'l-fikh, s. 50; Utrubî, et-Tecdîd, s. 290.

şartlarıyla icmân teorik düzeyde kaldığını ve hiçbir zaman gerçekleşmediğini iddia etmektedir. Bunlar, sahabe dönemindeki icmâî, bütün müctehid sahabelerin değil, istişare prensibine dayalı çoğunluğun onaylamasıyla alınan kararlar olarak nitelendirmektedirler. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) de bazı durumlarda aynı şekilde kararlar aldığını belirtmektedirler.⁷⁸⁷ Böylece çağdaş yenileşmeci usulcüler, icmâ şartını ağır buldukları için bu şartın, icmâî gerçekleşme imkânından uzaklaştırdığını ve salt teorik veya idealist bir yapıya soktuğunu iddia etmektedirler. Onlar, klasik doktrinin icmâî geçmiş müktesebatı koruma aracı olarak kullanarak, gelecekteki normları türetme delili olmaktan çıkardığını düşünmektedirler.⁷⁸⁸ Başka bir deyişle yenileşmeciler, klasik dönemde icmân geçmişe dönük yürütmeyi sağlayan ikincil bir delil olarak ele alındığını, geleceğe dönük hüküm inşa eden aslî bir delil olarak değerlendirilmediğini belirtmiş ve bu yaklaşımı eleştirmişlerdir.⁷⁸⁹ Bunlara göre, icmâ kavramının fıkıhçılarla sınırlandırılması yanlış olduğu gibi, yöneticilerin ve ilgili uzmanları, bu sürece paydaş olmaktan, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Raşid Halifeler döneminde olduğu gibi ümmeti ilgilendiren yeni hadiseleri idare etme konseptinden uzaklaştırmak da doğru değildir. Zira bu durum, icmâ faaliyetini ümmeti etkileyen krizlere, siyasi, sosyal, ekonomik ve entelektüel dönüşümlere karşı etkisiz hale getirmiş ve gelişmeleri yönlendirmede etkisi olmayan ütöpik bir düşünceye dönüştürmüştür. İcmân norm belirleme ve uygulama yöntemi olarak savunan bu bilginler, tüm müctehidlerin fikir birliğini şart koşturmakta, yetkili siyasî mercileri ve uzman kurumları veya bireyleri icmâ yönetimine dâhil etmenin önemini vurgulamaktadırlar.⁷⁹⁰ Bu çerçevede, icmâ kurumunun nasıl işlemesi gerektiğine dair bir dizi benzer öneri sunmaktadırlar. Bu bilginlerden olan Abduh ve Reşid Rıza, icmâda asıl olan ümmetin bütün fertlerinin toplanması mümkün olmadığı için onları temsil eden *ülû'l-emrin* (toplumsal alanlarda bilgi ve fikir sahibi kimseler) fikir birliğini yeterli görmektedirler. Onlara göre, icmâa itaatin vacip olması, ismet değil, zamana ve şartlara bağlı olarak değişen maslahat sebebiyledir. Bu nedenle, şartlar

⁷⁸⁷ Şeltût, el-İslâm Utrubî, 544, 545; et-Tecdîd, s. 272-291. Daha fazla bilgi için bkz. Kleş Ahmed, İslam Hukukunun kaynağı olarak icma (yayımlanmamış doktora tezi, 1994), *Ankara Üniversitesi*, s. 306 vd.

⁷⁸⁸ Detaylar için bkz. İ. Kâfî Dönmez, "İcmâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, DİA, İstanbul 2000, c. XXI, 426, 427.

⁷⁸⁹ Sultan, Salahuddin, el-Edilletü'l-ictihadiyye beyne'l-guluvvi ve'l-inkâr, (2.baskı) Dâru sultan, Kahire 2006, s. 24, 25.

⁷⁹⁰ Utrubî, et-Tecdîd, s. 284-289.

değiştğinde icmâ da geçersiz hale gelebilir.⁷⁹¹ Daha sonraları Abdurrezzâk Senhûrî, Mahmud Şeltût, Mustafa Şelebî, Cemaleddin Atiyye ve Desûkî de, icmân husulü için çoğunluğun oluşmasını yeterli görmüşlerdir.⁷⁹²

İkbal, icmân İslâm hukukunda önemli bir hukukî yöntem olduğunu savunur ve bu yöntemin ilk çağlarda kurumsallaşarak büyük akademik tartışmalara neden olduğunu belirtir. Ancak daha sonra Emevî ve Abbâsî halifelerinin, yasama meclislerinin kurulmasını siyasî gelecekleri için riskli gördüklerini ve bu nedenle icmân yerine ictihad ve fıkıhın, bireysel temsilcilerine bırakıldığını ileri sürer. Bu yüzden icmân bir müesseseye dönüşmesini ve ictihad kuvvetinin İslâm yasama meclisine devredilmesini savunur. Yanlış yorumları önlemek için mevcut hukuk eğitim sisteminin düzeltilmesi ve ulemanın meclisin aktif bir parçası olması gerektiğini vurgular. Bu noktada Atiyye'yle birlikte, icmâ, ictihad ve şura ile birleştirerek değerlendirmektedirler. İcmâ ve ictihadın bir şura meclisi çerçevesinde kurumsallaştırılmasını, ümmeti ilgilendiren ortak kararların bu meclis bünyesinde alınmasını önermektedirler.⁷⁹³

Günümüzde icmân yeni hükümler koyabilecek aktiviteye kavuşturulması konusunda genel bir eğilim var. Bazı araştırmacılar, günümüzdeki parlamenter meclislerin, ilk dönem icmâ kararlarına benzeyebileceğini ileri sürmekte⁷⁹⁴ ve bu bağlamda Müslüman parlamento üyelerinin kararlarını icmâ düzeyinde kabul edilmesini talep etmektedirler. İstişare kurulları ile icmâ düşüncesinin birleştirilmesi, icmâ siyasî, sosyal, ekonomik ve eğitim alanlarında kullanarak onu yalnızca teorik bir kavram olmaktan çıkarıp, hem teorik hem de pratik yönlerini bir araya getirmeyi hedeflemektedir.⁷⁹⁵ Diğer bazı bilginler ise, İslâm dünyasının her yerinden üyeleri olan bir fıkıh konseyi oluşturularak, bu konsey bünyesinde yapılacak kolektif ictihadlarla modern sorunların çözüme kavuşturulmasını ve bu kolektif çalışmalarda

⁷⁹¹ Detaylar için bkz. İ. Kâfî Dönmez, "İcmâ", DİA, c. XXI, 426, 427. Mahmut Şeltût de maslahata dayanan icmân değişebileceğini savunur. Şeltût, el-İslâm, s. 546.

⁷⁹² Senhûrî, Abdurrazak, Vucûb tankîh el-kânûn el-medenî el-mısırî: ve alâ eyyi esâsi yekûnu hâza't-tankîh: bi munâsebeti'l-İyd el-Hamsînî li'l-mehâkim el-ehliyye", *Mecellteu'l-Kânûn ve'l-Iktisâd*, 1936, 1 (6), s. 116; Şeltût, el-İslâm, s. 545, 546. Şelbî, el-Fıkhul-İslâmî beyne'l-misâliyye ve'l-vâkı' iyye, Beyrut, 1982, ed-Dâru'l-Câmi'iyye, s. 165; Atiyye, el-Vâkı' ve'l-misâl, s. 136.

⁷⁹³ İkbal, Tecdîdül-fikri'd-dinî fi'l-İslâm, s. 289, 290, 294; Atiyye, el-Vâkı' ve'l-misâl, s. 136.

⁷⁹⁴ Hüseyin, Ahmed Muhammed, el-İcmâ fi ş-şeriatil-İslâmiyye (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Dâru'l-ulûm, 1952, s. 112.

⁷⁹⁵ Utrubî, et-Tecdîd, s. 290, 291.

çoğunluğun ortak kararının icmân yerine geçirilmesini savunmaktadırlar.⁷⁹⁶ Ancak, son tahlilde kolektif ictihadların icmâ ile eşdeğer olduğu gerçek anlamda kabul edilmemektedir.⁷⁹⁷

Binaenaleyh modern çalışmalarda, icmân hüküm üreten bir delil olarak temellendirilmesi, müzakere ve istişare (parlamentar) meclislerinin kurulması, fıkıh konseyleri bünyesinde yapılan kolektif ictihadlarda çoğunluğun kararının bağlayıcı bir icmâ olarak kabul edilmesi önerilmektedir.⁷⁹⁸

c) Kıyasa getirilen açılımlar; Tarihsel deneyimden farklı bir perspektifle ele alınmak istenen kavramlardan biri de kıyastır. Klasik doktrine göre, kıyas, illet birliğinden hareketle yeni bir olayın hükmünü belirleme sürecidir. Ancak, İbn Âşûr, Turâbî, Desûkî, Atiyye ve Reysûnî gibi yenilikçi yazarlar, bu sınırlı kıyasa dayanmanın çağdaş sorunları çözmek için yeterli olmadığına inanmakta ve bunun yerine küllî ve geniş kapsamlı bir kıyastan yanadırlar. Bu geniş kapsamlı kıyas teorisi, illet birliği yerine hikmet, maslahat ve mürsel vafına dayanmaktadır. Desûkî, bu kıyas anlayışının önemini vurgulayarak, ictihad ve istinbat için geniş bir alan açacağını, insanların maslahatlarını gerçekleştireceğini, İslâm hukukunu geliştireceğini, geleneksel fikhî donuklaşmaktan kurtaracağını ve böylece aklın geniş bir alanda işlev olmasını sağlayacağını ifade etmektedir.⁷⁹⁹ Daha önceleri İkbâl de klasik kıyas anlayışını yetersiz görmüş ve kıyas, benzere benzerin hükmünü verme şekline yerleşmiş dar anlamında değil, aksine İmam Şâfiî'nin ifade ettiği gibi, nasların sınırları içinde serbestçe akıl yürütme anlamına gelen ictihadın eşanlamlısı olarak anlam kazanması gerektiğini savunmuştur.⁸⁰⁰

Geleneksel kıyasın sınırlarını aşmanın gerekliliğini savunan usulcülerden biri olan İbn Âşûr, sadece benzer durumlar arasındaki kıyası değil, aynı zamanda tümelden tümele ve tümelden tikele kadar tüm akıl yürütme türlerini içeren bir kıyas modelini benimsemektedir. İbn Âşûr, bu geniş kapsamlı kıyasa "küllî kıyas" adını vermekte ve modern problemlerin fıkıh çerçevesinde çözülmesi için bu tür bir kıyasın kaçınılmaz olduğunu savunmaktadır.⁸⁰¹ Bu kıyası temellendirme hususunda şunları

⁷⁹⁶ Halil, İman Ahmed, el-İctihâdü'l-cemâ'î ve devru'l-mecâmi'i'l-fikhiyye fî tahkîkîh fî 'asrine'l-hâdir (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Dâru'l-ulûm, 2002, s. 23. Daha fazla bilgi için bkz. Keleş, İslam Hukukunun kaynağı olarak icma, s. 298 vd.

⁷⁹⁷ Sânu, el-İctihâdü'l-cemâ'î, s. 59, 61.

⁷⁹⁸ Utrubî, et-Tecdid, s. 272-291.

⁷⁹⁹ Desûkî, Nazratü'n-makdiyye, s. 125, 126.

⁸⁰⁰ İkbâl, Tecdîdü'l-fikri'd-dinî fî'l-İslâm, s. 297.

⁸⁰¹ Hâdimî, el-İctihâdü'l-makâsîdî, c. II, 155, 1556.

söylemektedir: “İslâm hukukçularının *eşbâh* ve *nezâiri* (benzerler) inceleyerek, cüz’î ve spesifik meselelere kıyas yapmamalarının, maslahat ve mefsedete (küllî-âlî maksatlar) dayalı ise kıyası işleme koymamalarının haklı nedenleri bulunmaktadır. Ancak, şer’î hükümler, illetler, yakın ve âlî gayeler itibariyle kendilerine kıyasın yapılmasına elverişlidirler.”⁸⁰² Başka bir açıklamasında, İbn Âşûr, kıyasın cüz’î illetlere dayandırabileceği gibi küllî maslahat ve hikmetlere dayandırmanın da meşru olduğunu ve şer’î istidlale daha uygun düştüğünü ifade etmektedir. Ayrıca, şer’î hükümlerin, çok azı dışında, Şâri’in onlarda gözettiği hikmetleri içerdiğini ve dolayısıyla kıyasa açık olduklarını savunmaktadır.⁸⁰³

Atiyye, kıyasın illet yerine hikmete dayandırılmasını ve bu şekilde geleneksel cüz’î kıyasa öncelik tanımının ötesine geçerek küllî, yani maslahat ve mürsel kıyasa odaklanılmasını savunmaktadır.⁸⁰⁴ Hasan Turabî’nin ise tam olarak net olmasa da, genel olarak makâsîd ve maslahatı temel alan bir kıyas anlayışını benimsediği söylenebilir.⁸⁰⁵ Ancak, bu tartışma ve önerilerin kıyasa yönelik geleneksel anlayıştan tamamen farklı bir perspektif sunduğunu belirtmek zordur. Çünkü değerlendirme bölümünde detaylandırılacağı üzere, klasik dönemde de bazı usulcüler, hikmet ve maslahat meselesini ele almış ve illet gibi bunların da kıyasa dayanak yapılmasının kurallarını belirlemiştir. Buna göre klasik dönemde tartışılan ve küllî maslahata veya genel bir hikmete dayandırılan, "küllî kıyas" adı verilen kıyas, modern dönemde savunulmuş ve bir vasfın illet yapılmasının, fayda sağlama veya zararı ortadan kaldırma hikmetini içerdiğinden kaynaklandığı ileri sürülmüştür. Bu bağlamda, kıyasın küllî hikmet ve maslahatlara dayandırılması ve bu şekilde kapsamının genişletilmesi talep edilmiştir.⁸⁰⁶ Bu düşüncüyü temellendirmek amacıyla da aktarılan çalışmalar yapılmıştır.⁸⁰⁷

d) İstihsana getirilen açılımlar; İstihsan için birçok tanım yapılmıştır. Bu tanımlardan biri şöyledir: "Bir meseleye hususi bir delile dayanarak benzerlerinin hükmünden farklı bir hüküm vermektir." Buna göre, istihsan, bir delilden başka bir delile dönme sürecini ifade eder. Klasik doktrinde, istihsanın doğası ve değeri geniş çapta tartışılmıştır. Çağdaş dönemde de, istihsan üzerine birçok akademik ve bağımsız çalışma yapılmıştır. En nihayetinde, istihsanın kendi başına bağımsız bir delil

⁸⁰² İbn Âşûr, Makâsîdu’ş-şeri’ati’l-İslâmiyye, s. 238, 239.

⁸⁰³ İbn Âşûr, Makâsîdu’ş-şeri’ati’l-İslâmiyye, s. 271, 272.

⁸⁰⁴ Atiyye, el-Vâkı’ ve’l-misâl, s. 136, 152.

⁸⁰⁵ Turâbî, Kadâye’t-tecdîd, s. 206, 207; Turâbî, Tecdîdü’l-fikri’l-İslâmî, s. 42.

⁸⁰⁶ Hâdımî, el-ictihadu’l-makâsîdî, c. II, 155, 156.

⁸⁰⁷ Daha fazla bilgi için bkz. Utrubî, et-Tecdid, s. 297-307.

olmadığı, tam aksine birçok delilin alt kategorisi olduğu ve deliller arasında tercih yapmaya metodolojik bir araç olduğu kabul edilir. Bu nedenle, istihsan çerçevesinde yapılan akıl yürütme, küllî veya naslara dayanan cüz'î/spesifik delillerin sınırları içinde gerçekleşir.⁸⁰⁸

Yenilikçi bilginler, istihsanı daha derinlemesine incelemek ve işlevselleştirmek için çeşitli kurallar belirleyerek bu konuda yeni bir perspektif sunmaya çalışmaktadır. Bu bilginler, özellikle İslâm hukukunun genel ilkeleri çerçevesinde istihsanın uygulanmasının önemini vurgulamaktadırlar. İslâm hukukunun ana hedeflerinden biri olan "zararı ve sıkıntıyı ortadan kaldırmak", "toplumsal yararları sağlamak" gibi genel amaçları gerçekleştirme; sabit nasslara (kesin hükümlere), temel usullere ve dini zaruretlere aykırı olmama, İslâm hukukunun genel prensiplerine uygun olma, kıyasın zarara neden olduğu veya asıl hükmün uygulanabilir olmadığı durumlarda istihsanı dikkate alma gibi hususlar, istihsanın uygulanma yöntemi olarak belirlenmektedir. İstihsanın kötüye kullanımını önlemek için bu kurallar çerçevesinde uygulanması ve böyle bir yetkiye sahip olan mutlak müctehidler tarafından uygulanması gerektiği de savunulmaktadır.⁸⁰⁹

e) Maslahat-ı mürseleyle getirilen açılımlar; İslâm hukukunun insanların dünya ve ahiret saadetlerini gerçekleştirmeyi amaçladığı konusunda âlimler arasında genel bir mutabakat vardır. Bu bağlamda, Cüveynî'nin ifadesiyle, "Şeriat, maslahata dayanmaktadır" ilkesi ortaya konmaktadır.⁸¹⁰ Âmidî, maslahatın denge unsuru olarak kabul edilmesi gerektiğine işaret ederek, "Eğer maslahat-ı mürsele hüccet olmazsa, hakkında nass, icmâ ve kıyas bulunmayan olaylar, şer'î hükümlere tabi olmaktan uzaklaşır" ifadesiyle⁸¹¹ önemli bir görüş ortaya koymaktadır. İbn Abdüsselâm, "Şeriatın tamamı, maslahattır; ya zararları ortadan kaldırır veya faydaları sağlar."⁸¹² demektedir. Tûfî de, "Her âyet, bir veya daha fazla maslahatı içermektedir... Sünnet de, Kur'an'ın açıklaması olduğu için aynı durumdadır" sözleriyle bu anlayışı destekler.⁸¹³ İbn Kayyım ise, konu hakkında şunları söylemektedir: "İslâm hukuku, insanların dünya ve ahiret fayda ve maslahatını temel alır. Bu sebeple o bütünüyle

⁸⁰⁸ Utrubî, et-Tecdîd, s. 337, 342.

⁸⁰⁹ Utrubî, et-Tecdîd, s. 240-242.

⁸¹⁰ Cüveynî, el-Burhân, c. II, 217.

⁸¹¹ Âmidî, el-İhkâm, c. IV, 28.

⁸¹² İbn Abdüsselâm, Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihî'l-enâm, (talik, Tâhâ Abdurrauf Sa'd), Mektebetü'l-külliyâtî'l-ezheriyye, Kahire 1991, c. I, 11.

⁸¹³ Tûfî, et-Ta'yîn fî Şerhi'l-Erbaîn, (thk. Ahmed Hâc Muhammed Osman), Müessesetü'r-reyân, Beyrut, t.y., s. 243, 244.

adalet, maslahat, merhamet ve hikmetir. Adaletten zulme, merhametten zahmete, maslahattan mefsedete ve hikmetten abese sapan hangi mesele varsa, her ne kadar çeşitli tevillerle kendisine sokulsa da İslâm hukukundan kaynaklanmaz!”⁸¹⁴

Bu vurgu ve genel görüş birliğine rağmen, maslahat konusunda, kötüye kullanılabilirliği sebebiyle teorik düzeyde tam bir uzlaşmaya ulaşılamamıştır. Bu bağlamda, modern dönemde bazı ilim adamları, hem teorik hem de pratik anlamda maslahat etrafında bir uzlaşma sağlamak amacıyla çeşitli yaklaşımlar geliştirmeye çalışmaktadırlar. Bu yaklaşımlar, maslahatı keyfî bir kavram olmaktan çıkarmayı ve etrafındaki tartışmaları hafifletmeyi hedeflemektedir. İbn Âşûr, Ramazan el-Bûtî, Muhammed el-Beltâcî, Cemâleddin Atiyye, Ahmed er-Reysûnî gibi düşünürler, bu bağlamda bir dizi kriter belirleyerek bu mesele üzerine çalışmışlardır.⁸¹⁵ Bazı çalışmalarda, maslahatın öncelikle fayda sağlama ve zararı önleme amacını gözetmesi gerektiği düşüncesine dayanılarak, bu bağlamda İslâm hukukunun genel prensipleri ışığında temellendirilmesi ve tanımlanması önerilmektedir. Bu yaklaşımla, maslahatın kişisel arzuları tatmin etmek için kullanılmasının önüne geçileceği düşünülür. Bu kaideler, *Faydalı şeylerde helal, zararlı şeylerde ise yasak asıldır; Zarar verme ve zarara zararlarla mukabele etme yoktur; zarar izale olunur; zarar misliyle izale edilmez; genel zararı gidermek için dar kapsamlı zarar yüklenir; şiddetli zarar, hafif zararlarla giderilir, raiyye üzerine tasarruf maslahata bağlıdır* şeklinde sıralanmaktadır.⁸¹⁶ Bu kaidelere şunlar da eklenebilir: *Zarar imkân kadar kaldırılır; zarar kadim olamaz; iki zarar tearuz ettiğinde büyüğünü kaldırmak için hafifi irtikap edilir ve hacet zaruret yerine geçer.*

f) İstishaba getirilen açıklamalar; istishab için geliştirilen tanımlardan biri, “Bir şeyin değiştiğini gösteren bir delil bulunmadığı sürece, o şeyin aynen kalmasıdır.” şeklindedir.⁸¹⁷ Bu nedenle, istishab, geçmişte sabitlenmiş olan bir hükmün, mevcut durumda ve gelecekte de geçerli olduğu anlamına gelir. Geleneksel fıkıh bilginlerinin çoğu, istishabı hem hükmü ispat etmede hem de nefy etmede, bazıları da sadece nefyde dikkate almıştır.⁸¹⁸

Çağdaş usul çalışmaları, akî ve fitrî bir yöntem olan istihabın mahiyeti, işlevi ve kaynaklar içindeki rolü hakkında bir dizi incelemeye odaklanmıştır. Bu çalışmalara

⁸¹⁴ İbn Kayyım, İ'lamü'l-muvakki'in, c. IV, 337.

⁸¹⁵ Ayrıntılar için bkz. Utrubî, et-Tecdîd, s. 314-328.

⁸¹⁶ Reysûnî, el-İctihad, en-nass, el-vâkı', el-maslahat, s. 32.

⁸¹⁷ Sübkî, el-İbhâc, c. III, 173.

⁸¹⁸ Utrubî, et-Tecdîd, s. 407.

göre istishab bizatihi fikhî bir delil ve istinbat kaynağı olmayıp, mevcut bir delili uygulama şekli ve değişmemiş bir hükmü aynen kabul etme prensibidir. Buna göre istishab, temelde yeni bir hüküm getirmez veya var olan bir hükmü ortadan kaldırmaz ve olmayan bir hükmü inşa etmez. Aksine, bu yaklaşım, delillere dayalı hareket etme ve naslara uygun bir şekilde davranma yöntemi olarak işlev görür. İnsan hayatının düzenli ve sorunsuz bir şekilde ilerlemesi, sıkıntılardan ve darboğazlardan korunması için özel bir alan olan "Hukukî boşluk sahası," sadece aklî istishab gibi akıl yoluyla yapılan bir türlü hüküm çıkarma işlemine dayalı bir olgu değildir. Tam aksine, bu alan ilahi bir ihsandır. İstishab, bir olgunun, mevcut dinî metinler ve onların taşıdığı amaçlar çerçevesinde, sosyal fenomenleri ve modern yaşamın araçlarını anlama kurallarından biridir. İstishab, teknolojik, kültürel ve pratik gelişmelerin getirdiği modern sorunlarla başa çıkmak için donuk veya kayıtsız kalmadan ve kayıtsız bir şekilde açılmadan, güncel yaşamla etkileşim halinde geniş kapsamlı bir strateji ve önemli bir araç olarak kabul edilmektedir.⁸¹⁹

g) Örf getirilen açılımlar; Çağdaş yenilikçi çalışmalarda, öncelikle örfün İslâm hukukundaki yeri ve farklı mezhep imamlarının örfü nasıl ele aldığı detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bu incelemeler, insanların alışkanlıklarını ve geleneklerini dikkate almanın, toplumsal yararları gözetmenin ve işlerin bu örflere uygun bir şekilde yürütülmesinin önemini vurgulamaktadır. Örfün, bağımsız bir şer'î delil olmadığı; aksi takdirde, bunun son dinin doğasına, insanların yaşam ve alışkanlıklarını düzeltme amacına aykırı düşeceği savunulmaktadır. Örfün, sosyal ilişkilerde, bağlayıcı bir güç kabul edilmeden önce, aşırılıklara yol açmaması için sürekli bir şekilde İslâm'ın referans kaynakları çerçevesinde işlenmesi kaçınılmazdır. Bu nedenle, örfün İslâm hukukunda meşruiyet kazanabilmesi için, naslara, icmâa, İslâm hukukunun genel ilkelerine ve evrensel amaçlarına aykırı olmaması gerekir. Zira naslar, insanların hayat tarzlarını ve örflerini kontrol etmek ve düzeltmek için geldiğinden, müctehidin çevre ve toplumunun örflerini dikkate alması, nassın mutlaklığını koruması ve onun muhtevasını, değişken bu örflerin değişkenliğine göre saptırmaması gerekir. Son tahlilde örf, insan ilişkilerinde, belirlenen hedeflerinden sapmayacak şekilde nasları açıklamaya ve ayrıca insanların örf ve adetlerinin

⁸¹⁹ Utrubî, et-Tecdîd, s. 409, 410.

belirleyici olduğu "af ve sükût edilen dairede" normları şekillendirmeye yönelik pratik ve uygulamalı bir yöntem olarak sunulmaktadır.⁸²⁰

Çağdaş araştırmacılar, önceki milletlerin şariat veya uygulamasının da müstakil bir delil olmadığını savunmakta ve örfe getirilen açılımlar çerçevesinde değerlendirmektedirler.⁸²¹ Sahâbe kavli de bağımsız bir delil olmadığı savulmakta ve maslatlar, gayeler, umûm ve tahsis gibi yöntemler aracılığıyla naslarla etkileşimde bulunma şeklini belirleyen fikhî bir yöntem olarak temellendirilmektedir. Zira sahâbe, Peygamber (s.a.v.) ile birlikte yaşamaları ve hükümlerin mevcut vakıalara nasıl tatbik edildiğine tanıklık etmeleri, nüzul sebeplerini, şer'in sırlarını, çeşitli yönlerini ve geyelerini en iyi bilenler olarak, bu konularda sonrakilere yol göstermektedirler.⁸²²

h) İctihada getirilen açılımlar; Fıkıh usulünün değışken unsurlarından biri olan icthad, klasik dönemde şartları esnetilerek en fazla tecdide konu olan bir teoridir. İctihad şartları, özellikle Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) etkisiyle esnetilmeye başlanmış,⁸²³ Gazzâlî'nin katkılarıyla ivme kazanmıştır. Gazzâlî, icthad şartlarını ele alırken, her bir şartın bir veya iki kuralının esnetilebileceğini belirtmiştir.⁸²⁴ Sonraki dönemlerde bilgiye ulaşma imkânlarının artması ve çeşitlenmesiyle birlikte icthad şartları yeniden değerlendirilmiştir.⁸²⁵ Aynı perspektifle icthad şartlarını gözden geçiren Karadâvî, ayrıca XXI. yüzyılın teknolojik imkânlarını ve akademik branşlaşmayı ileri sürerek, bu dönemde mutlak icthad derecesine ulaşmanın daha kolay olduğunu savunmaktadır.⁸²⁶

Modern dönemde, icthad teorisine yeni açılımlar getirilerek, bir yandan şartları esnetilmiş, diğer yandan belli bir mezheple çözülmeyecek kadar karmaşılaşan modern sorunları çözme amacı güdülmüştür. Bu bağlamda İkbâl, icthadı-klasik doktrinde olduğu gibi-üç kategoriye ayırmaktadır: mutlak icthad, mezhep icthadı ve mesele icthadı. İkbâl, mutlak icthadın dört mezhebin kuruluşundan bu yana dondurulduğunu iddia etmekte ve akla dayalı mutlak icthadın kapısının tekrar açılmasını istemektedir.⁸²⁷ Diğer yenilikçi yaklaşımlar, icthad doktrinini dört aşamaya ayırmaktadır. (i) *İntikâi* (seçici) icthad. Bu, farklı

⁸²⁰ Utrubî, et-Tecdîd, s. 373, 374.

⁸²¹ Utrubî, et-Tecdîd, s. 389.

⁸²² Zühaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, (1.baskı), Dâru'l-fikr, Dımaşk 1986, II, 857 vd.; Utrubî, et-Tecdîd, s. 399.

⁸²³ Zerkeşî, el-Bahru'l-muhîd, VIII, 230, 233.

⁸²⁴ Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. II, 866-873.

⁸²⁵ Hacvî, el-Fikrû's-sâmî, c. II, 449.

⁸²⁶ Karadâvî, el-İctihad, s. 109, 112, 113.

⁸²⁷ İkbâl, Tecdîdü'l-fikri'd-dinî fi'l-İslâm, s. 248 vd.

doktrinlerin sorun çözücü olarak kabul edilen görüşleri benimsenerek gerçekleştirilen ictihaddır.⁸²⁸ Yukarıda belirtildiği gibi, Osmanlı dönemindeki *ihdar-ı kavânin* komisyonlarında üye İslâm hukukçularından bazıları bu ictihadda ısrar etmiştir. Özellikle 1917 tarihli Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnamesi, 1953 Suriye, 1957 Tunus ve 1962 Irak aile hukukunda mezhep taassubu bırakılıp intikâî ictihad düşüncesi benimsenmiş ve her mezhebin sorun çözücü olarak kabul edilen ictihadlarından yararlanılmıştır.⁸²⁹ Mısır, Ürdün, Fas gibi ülkelerde de yapılan kanunlaştırmalarda bütün mezheplerin dikkate alındığı bir yaklaşım benimsenmiştir.⁸³⁰ Aynı doktrinin çözüm üretip maslahatı gerçekleştirilmeyen hâkim görüşünün terk edilmesi ve bunun yerine hâkim olmayan/zayıf ve şaz gibi çözüm üretebilen görüşlerin işleme konulması da intikâî ictihad kapsamına girmektedir. Bu seçici ictihad yaklaşımı, ilk defa Mecelle'de ortaya çıkmış olup daha sonra Mısır'da 1922'de aile hukukuna getirilen düzenlemelerle kullanılmıştır.⁸³¹ Bu gelişmelerle birlikte, sıkı mezhep bağlılığı yavaş yavaş terkedilmeye başlanmıştır. (ii) *İnşâî* ictihad. Bu, mevcut usul anlayışlarına dayanarak ana kaynaklar ışığında yapılan ictihaddır.⁸³² Bu ictihad türü, özellikle seçici ictihadın da yetersiz kaldığı durumlarda uygulanır. (iii) *Mutlak* ictihad. İkinci sanayi devriminden sonra, hem doğrudan hem de dolaylı yollarla çözümünü mevcut fıkıh doktrinlerinin ictihadlarında bulmayan birçok yeni hadise ortaya çıkmıştır. Bu aşamada ıslah ve tecdide öncülük eden bilginler, mutlak ictihad kapısının açılmasını ve doğrudan Kitap ve Sünnet ışığında ictihad yapılmasını talep etmişlerdir.⁸³³ Bunlardan biri olan Abduh, mezhep bağımlılığından vazgeçerek hem Sünnî, Şîî, İbâdî veya Zâhirî fark etmeksizin tüm müctehidlerin çözümleyici görüşleri ışığında cüz'î ictihad yapmayı hem de doğrudan fıkıh usulü referansında şer'î deliller çerçevesinde gerçekleşen mutlak ictihada kapı aralamayı savunmaktadır.⁸³⁴ Abduh, modern hayatı İslâm hukuku ışığında şekillendirebilmenin yolu, bu hukuk düşüncesini taklit zincirinden kurtarmak ve dini, ilk kaynaklarından hareketle anlamak olduğunu bildirmektedir.⁸³⁵ O, bu tür ictihadlarla şer'î mahkemeleri de ıslah etmeyi

⁸²⁸ Karadâvî, el-İctihâd, s. 104, 115. Örnekler için bkz. Karadâvî, Min ecli sahvetin râşide, s. 49, 50.

⁸²⁹ Atiyye, el-Vâkı' ve'l-misâl, s. 139.

⁸³⁰ Cum'a, Târihu usûlî'l-fikh, s. 23.

⁸³¹ Atiyye, el-Vâkı' ve'l-misâl, s. 139; Hin, Dirâsetün târihiyye, s. 134-137; Cum'a, Târihu usûlî'l-fikh, s. 23.

⁸³² Karadâvî, el-İctihâd, s. 104, 115; Karadâvî, Min ecli sahvetin râşide, s. 49.

⁸³³ Abduh, el-A'mâlül-kâmile, c. I, 41, 183-187.

⁸³⁴ Abduh, el-A'mâlül-kâmile, c. I, 183, 184, III, 213-215; Muhammed el-Behî, el-Fikrû'l-İslâmiyü'l-hadîs, s. 151. Benzer açıklamaları görmek için bkz. Hudarî, Usûlû'l-fikh, s. 11.

⁸³⁵ Reşîd Rızâ, Târihu'l-Ustâz, c. I, 11.

amaçlamıştır.⁸³⁶ Abduh, bu sayede modern sorunların ne sadece geleneksel icthadlarla ne de bir mezhep ile çözüleneceğini, aksine hem mutlak hem de seçici icthadın kaçınılmaz olduğunu belirtmiştir. Abdulkâdir Üdeh (ö. 1954), Seyyid Kutub (ö. 1966), Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî (ö. 1979), Muhammed Gazzâlî (ö. 1996), Seyyid Sâbık (ö. 2000) gibi birçok bilgin de mutlak icthad yapmaya çaba göstermiştir. Yemen Arap Cumhuriyeti'nin 12/28/1970 tarihli anayasası ve Libya Arap Cumhuriyeti'nin 10/28/1971 tarihli anayasası, belirli bir mezhebe bağlı kalmadan Kitap, Sünnet ve icmâya aykırı düşmeyecek şekilde İslâm hukukunu kanunlaştırmayı kamuoyuna duyurmuştur.⁸³⁷ (iv) *Kolektif* icthad. Bazı araştırmacılar, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Müslüman toplumuyla ilgili konularda sahabenin ileri gelenleriyle istişare ederek kararlar aldığını öne sürmekte ve kolektif icthadın, temelinde risâlet devrine dayandığını belirtmektedirler. Bu icthad, ilk iki halife döneminde önem kazanmış, Hz. Ali'nin (r.) öldürülmesiyle birlikte âlimler arasında ayrılığın girmesiyle zayıflamış ve dördüncü asırda da tamamen kaybolmuştur.⁸³⁸ Modern dönemde, kolektif icthadın zorunlu olduğunu ilk kez Muhammed Abduh ve Manastırlı İsmail Hakkı tarafından ifade edildiği gözlemlenmektedir.⁸³⁹ Daha sonra, Said Nursî, İbn Âşûr, Mustafa Şelebî, Mahmut Şeltût, Muhammed Yusuf Musa ve Mustafa ez-Zerka, bu konuya önemli vurgular yapmışlardır.⁸⁴⁰ Ancak Abduh, burada bahsedilen ilk iki icthad türüyle birlikte kolektif icthadı önerirken, İslâm hukukçularının hukukî konuları müzakere edebilecekleri bir fıkıh akademisinin de kurulmasını savunmuştur. Bu akademide, hukuk normlarına oy birliği ile karar verilecek, belirli bir mekâna veya zamana bağlı olarak tercih edilen fıkıh meselelerini açıklamaya ve fıkıhçıların ifade ettiği her şeyin her zaman ve her yerde uygulanması gerekmeyebileceğine yönelik çalışmalar yapılacaktır.⁸⁴¹ Böylece Abduh, hem kolektif icthadı önermiş hem de klasik fıkıhın bu kolektif çalışmayla tecdid edilmesini istemiştir.

Önerilen fıkıh konseyi veya akademisinin işleyişi konusunu, Muhammed Abduh'un görüşlerini esas alarak İbn Âşûr, Şelebî ve Zerkâ gibi âlimler detaylandırmışlardır.⁸⁴² İbn Âşûr, bu akademiye oluşturacak üyelerin, İslâm

⁸³⁶ Abduh, el-A'mâlül-kâmile, c. I, 183, 184, III, 213-215.

⁸³⁷ Atiyye, el-Vâkı' ve'l-misâl, s. 139-143.

⁸³⁸ Sânu, el-İctihadü'l-cemâ'i, s. 87-105.

⁸³⁹ Reşid Rızâ, Târihu'l-Ustâz, c. I, 943, 944; Behî, el-Fikru'l-İslâmî, s. 154; Manastırlı, "Ahkâm-ı İslamiyye ve İctihad", s.17, 18, 34.

⁸⁴⁰ Sânu, el-İctihadü'l-cemâ'i, s. 109-114.

⁸⁴¹ Abduh, el-A'mâlül-kâmile, c. III, 215; Zühaylî, Kadâye'l-fikh, c. III, 37, 39.

⁸⁴² Sânu, el-İctihadü'l-cemâ'i, s. 111-113.

lkelerinde ictihad mertebesine ulaşmış veya bu mertebeye yaklaşmış en büyük limlerden seçileceğini belirtmiştir. Bu yeler, Müslüman toplumunun ihtiyaçlarını göz önünde bulunduracak, çözülmesi gereken konuları tartışacak ve kararları görüş birliği ile alarak bunları yayınlayacaklardır. Üyelerin, mmet için alacakları karar ve tavsiyelerde en küçük bir şüpheye mahal bırakmamak adına sadece ilme değil, aynı zamanda adalet ve İslm prensiplere uygun şekilde hareket etmiş kişiler olmaları gerektiğini vurgulamıştır.⁸⁴³

Bu tarzda, önceki ifadelerde belirtildiği gibi, yetmişli yıllardan itibaren yerel ve uluslararası fıkıh akademileri kurulmaya başlanmıştır. Bu akademiler, gerçekleştirdikleri kolektif ictihadlarla sosyal, siyasal, ekonomik, tıbbi ve kültürel birçok ağdaş sorunu, usul ve fıkıhın genel ilkeleri ışığında çözüme kavuşturmuşlardır.⁸⁴⁴ Bu ictihadlar sayesinde, usul ve genel prensipler ağdaş problemlere uygulanarak, reel hayatın ve güncel ilm gelişmelerin bir parçası haline getirilmiştir.

Burada aktarılan ictihadın yeni açılımlarına göre intik ictihadda, bir mezhep değil, “mezhepler müctehidi” gibi hareket edilmiş, inş ictihadda, teoride mezheplere bağlı, pratikte ise bağımsız hareket edilmesiyle “müntesip müctehid” gibi davranılmıştır. Aralarındaki fark, müntesip müctehid, pratikteki mutlak ictihadını belli bir mezhebin teorisine bağlı olarak yürütürken, söz konusu muasır müctehidler doktrinler arasında gezinmektedir. Mutlak ictihada gelince, bu aşamada her ne kadar tamamen ana kaynaklar çerçevesinde ictihad yapılmışsa da zgn bir usul oluşturulmadığı için teoride yine de yerleşik usul doktrinleri arasında gezinmiştir. Burada aktarılan ictihadların teorik altyapılarının hazırlanması ve bilfiil icra edilmesiyle bir mezhebe bağlılık tamamen bırakılmıştır.

i) Zeri prensibine ilişkin yapılan açılımlar; Bu prensibe ilişkin çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Yapılan çalışmaların bir kısmı, zeri prensibini *mel* (hükümlerin sonucu) olarak ele alırken, bir kısmı da maksıd ve maslahat ile ilişkilendirerek ele almaktadır. Bu araştırmalara göre, Mlik ve Hanbeller bu ad altında onunla amel ederken, Hanefiler, istihsan veya istıslah isimleri altında onunla amel etmektedirler. şfi’nin ihtilafı ise, bu prensibin aslına yönelik değil, icra

⁸⁴³ İbn Aşır, Maksidu’ř-şeriati’l-İslmiyye, s. 326, 327.

⁸⁴⁴ Zhayl, Kadya’l-fikh, III, 22-34, 44, 45. Ayrıca bkz. Kattn, Trih’t-teşri’i’l-İslm, s. 222, 223.

edileceği anlarla ilgili olduğu vurgulanmaktadır. Bu nedenle prensip olarak bütün doktrinlerde esas alındığı kabul edilmektedir.⁸⁴⁵

j) Gâî doktrinde yapılan açılımlar; Çağdaş telifatın en önemli odak noktalarından biri, gâî doktrindir. Muhammed Abduh, makâsıd düşüncesinin hem teorik hem de pratik açıdan dikkate alınmasını istemiştir.⁸⁴⁶ Makâsıdın tecdidin bir parçası olabilmesi için, geleneksel eğitim ve müfredatı eleştirerek, âlimleri dinî hükümlere yalnızca kelime anlamıyla bakıp hikmetini göz ardı etmekle eleştirmiştir.⁸⁴⁷ Abduh, usul ilmini çağın ruhuna uygun bir üslupla telif etmeye çalışan Muhammed Hudaî Bey'e, eserine gâî doktrinin önemli prensiplerini eklemesini önermiş ve Hudaî, onun istediği şekilde bir eser ortaya koymuştur.⁸⁴⁸ Bundan sonra, çağdaş bir üslupla yazılmış eserlerde de aynı yöntem benimsenmiştir. Abduh'un öğrencisi İbn Âşûr ise gâî doktrini müstakil bir disiplin olarak ortaya koymaya çabalamıştır. Çağdaş tecdid örneklerinin aktarılacağı bölümde, İbn Âşûr'un bu alandaki çalışmalarının ardından gâî doktrininde yapılan önemli gelişmelere dair bilgiler sunulacaktır.

Modern dönemde yapılan bu çalışmalar, fıkıh usulünün Sünnet, icmâ, kıyas, istihsan, istishab, örf, maslahat gibi konu ve kavramlarının geliştirilmesine ve daha işlevsel hale getirilmesine önemli katkılar yapmıştır. Ortaya konan ilgili sonuçların usul tecdid çalışmalarında dikkate alınması gerektiğini düşünüyoruz.

2.6.2.2.3. Disiplin dışı arayışlarla tecdid

Modernitenin etkisiyle fıkıh usulünün yeni teknik ve metodolojik ilavelerle güncellenmesi gerektiği konuşulmaya başladığında, bazı düşünürler, İslâm düşüncesini yeniden canlandırmak amacıyla usul ilmini tarihsel ve konjonktürel bir yapı olarak değerlendirip tamamen terk edilmesini önermiştir. Hasan Kabîsî, bu eğilime atıfta bulunarak şu ifadeleri kullanmaktadır: "Kur'an'ı modern araştırma yöntemleriyle yeniden okumak isteyen bazı düşünürler, usulcülerin benimsediği yöntemi gözden düşürmeye yönelik çağrılar yapmaktadır."⁸⁴⁹ Bu eğilime öncülük eden düşünürler, fıkıh usulü literatüründeki kavramlara geleneksel yaklaşımlardan farklı anlamlar yükleyerek ve bazılarını reddederek değişim için bir zemin oluşturmaya çalışmışlardır. Bu süreçte, bazı ilim adamları pozitivist, sosyal, laik usul anlayışını öne çıkarırken, bazıları da maslahat ve Batı kaynaklı okuma tekniklerini

⁸⁴⁵ Utrubî, et-Tecdid, s. 353-360.

⁸⁴⁶ Abduh, el-A'mâlû'l-kâmile, c. III, 212, 213; Zühaylî, Kadâye'l-fikh, c. III, 37, 39.

⁸⁴⁷ Abduh, el-A'mâlûl-kâmile, c. III, 212.

⁸⁴⁸ Hudaî, Usûlü'l-fikh, s. 12, 13.

⁸⁴⁹ Kabîsî, Hasan, Rodonson ve Nebiyyu'l-İslâm, (1.baskı), Dâru't-talî'a, Beyrut 1981, s. 33.

alternatif olarak önermektedir. Şimdi, bu eğilimlere sahip düşünürlerin görüşlerini ve gerekçelerini aktarmak istiyoruz.

2.6.2.2.3.1. Pozitivist fıkıh usulü arayışı

Aşırı rasyonel bir yaklaşımı benimseyen ilim adamları, fıkıh usulünü bir anlama ve yorumlama metodu olduğunu kabul etmiyorlar. İslâm'ı ve İslâmî kavramları, Batı değerleri ve rasyonalizmi etkisi altında değerlendiriyorlar. Bu yaklaşımın öncülerinden biri Seyyid Ahmed Han'dır (ö. 1898). Onun modern düşünce projesi, Batı medeniyeti ve materyalist temellerini taklit etmeye, her şeyiyle modern bilimleri benimsemeye, duyu ve deneyin onaylamadığı, doğa bilimlerinin saptamadığı gayb ve metafizik hakikatleri önemsememeye dayanmaktadır. Nasları, mucizeleri, gaybî haberleri ve hadisleri bu bakış açısıyla modern medeniyete, bilgi ve tabiat kanunlarına uyacak şekilde açıklamaktadır. İslâm modernizminin babası olarak kabul edilen Ahmed Han'ın düşünceleri birçok kişiyi etkilediği için,⁸⁵⁰ onu takip eden modernistlerin genellikle fikirlerini yansıttığı söylenmektedir.⁸⁵¹ Hasan en-Nedvî, Ahmed Han okulunu şöyle anlatmaktadır:

Batı medeniyetini ve materyalist ilkelerini taklit etme, her yönüyle çağdaş bilimleri benimseme temelini içermektedir. İslâm ve Kur'an'ı, XIX. yüzyılın sonlarında modern medeniyet ve bilginin ulaştığı sonuçlara, Batılıların tercihlerini, görüşlerini ve zevklerini dikkate alarak açıklamaktadır. İlk bakışta duyu ve deneyin doğrulamadığı, doğa bilimlerinin onaylamadığı metafizik gerçekleri önemsememe eğilimindedir.⁸⁵²

Seyyid Ahmed Han, Hz. Ömer'in (ö. 23/644) bazı uygulamalarını öne sürerek bazı fikhî hükümlerin tarihsel olduğunu savunmakta ve özgür ictihadın önünü açmayı amaçlamaktadır. Ona göre, İslâm ve hükümlerini açıklayan temel dayanak gelişen olgudur. Hükümleri belli bir çerçeveye oturtan ise fıkıhçıların şovenist yaklaşımıdır. Han, Ahâd hadislerin değerini kabul etmemektedir. Gerekçe olarak, hadislerin Peygamber'in (s.a.v.) döneminde değil, siyasî mücadelelerin ve dinî ihtilafların yaşandığı hicrî II. yy'da tedvin edildiğini, manayla rivâyet edildiğini, metin tenkidinin yapılmadığını, siyaset, idare, sosyal ve iktisatla ilgili hadislerin o dönemdeki konjonktürü yansıtip modern dönemi bağlamadığını, Peygamber'in beşer olmasından hareketle hadislerin de beşer kaynaklı olduğunu, Hz. Ömer'in "Allah'ın kitabı bize yeter." sözüne dayanarak Kur'an'ın dinin ve usulün yegâne kaynağı olduğunu ileri sürmektedir. Sahâbe dâhil her asırda gerçekleşen icmâ o asrı bağlar, sonraki asırları

⁸⁵⁰ Ebû Mü'nis, "Teyyâru Seyyid Ahmed Han ve ârâ'ühü't-tecdîdiyye fî usûli'l-fikh", s. 26. Ayrıca bkz. Vahiddin Han, Tecdîdu ulûmi'd-dîn, s. 72.

⁸⁵¹ Bestâmî, Muhammed Said, Mefhûmu tecdîdî'd-dîn, (3.baskı), Mekezü't-te'sîl li'd-dirâsât ve'l-buhûs, Cidde 2015, s. 121. Duman, Soner- Shaker Jabari, "Çağdaş Dönemde Usûl-i fikhın Yenilenmesi Tartışmaları", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2020, 20 (1), s. 250-207.

⁸⁵² Nedvî, es-Sirâ', s. 71, 82.

bağlamaz. Bu sebeple bütün meseleler ictihada konu olmaktadır. Usul ilmi başta olmak üzere dinî bilgi beşerî olup değişime açıktır.⁸⁵³ Böylece Han, fıkıh usulü literatürünün kavramlarına farklı anlamlar yükleyerek ve bazılarını reddederek değişim için bir zemin oluşturmaya çalışmaktadır. Modern dönemde fıkıh usulünün bazı kavramlarına yeni yaklaşımlar geliştirmeye çalışan ilk şahsiyet olarak ön plana çıkmaktadır.

2.6.2.2.3.2. İctimâî usûl-i fıkıh arayışı

Usul dışı arayışlarla usul ilmini tecdid etmeye çalışan düşünürlerden biri Ziya Gökalp'tir (ö. 1924). Gökalp, fıkıh ve sosyoloji ilimleri arasında bir sentez oluşturmaya çabalamış ve bu çerçevede *ictimâî usûl-i fıkıh* fikrini ortaya atmıştır.⁸⁵⁴ Bu düşüncüyü ortaya atarken fıkıhın kaynakları arasında nass gibi örfün de yer almasından ilham almıştır. Konuya dair bazı açıklamaları şu şekildedir: “Şer‘, amellerin hüsün ve kubhunu iki mi’yara müracaatla takdir eder. Bu mi’yarlardan birincisi nass, ikincisi örfdür. Nass, Kitap ve Sünnet’teki delillerdir. Örf ise cemâatin amelî sîret ve maîşetinde tecelli eden ictimâî vicdanıdır.⁸⁵⁵” “Şu halde fıkıh bir taraftan vahye, diğer cihetten ictimâîyyete istinad eder. Yani İslâm şeriatı hem ilahî hem ictimâîdir.”⁸⁵⁶ Bu sebeple Gökalp'e göre fıkıhın iki kaynağı vardır: birincisi nass ve/veya naklî şeriat, diğeri ise örf ve/veya ictimâ-i şeriattır.⁸⁵⁷ Gökalp, örfün zımnen ilahî bir mahiyeti haiz olduğunu ve icmân da örf kapsamına girdiğini ifade etmektedir.⁸⁵⁸ Fıkıh, hem vahye hem de içtimai hayata dayandığından, İslâm şeriatı hem ilâhî hem de içtimâîdir. Buna bağlı olarak, “Yalnız zamanın teğâyyüriyle değil, nispet olundukları cemâatlerin tehallüfüyle de ahkâmın değişmesi lazım gelir.”⁸⁵⁹ fikrini ortaya atmıştır.

Gökalp, bu düşüncesini, rivâyet ve gelenekten referanslar vererek de temellendirmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda “Müminlerin güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir.” hadisine, “örf ile amel nass ile amel gibidir.” şeklindeki fıkıh

⁸⁵³ Ebû Mü'nîs, Râid Nasrî, “Teyyâru Seyyid Ahmed Han ve ârâ'ühü't-tecdîdiyye fî usûli'l-fıkıh dirâse usûliyye nakdiyye”, Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-kânûniyye, 2018, 21 (10), s. 28 vd.

⁸⁵⁴ Gökalp, Ziya, “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, İslâm Mecmuası, 14 Rebiyülevvel 1332/27 Şubat, 1329, 1 (3), s. 84.

⁸⁵⁵ Gökalp, “Fıkıh ve İctimâiyât”, İslâm Mecmuası, 30 Rebiülevvel 1332/26 Şubat 1914, 1 (2), s. 42.

⁸⁵⁶ Gökalp, “Fıkıh ve İctimâiyât”, s. 42.

⁸⁵⁷ Gökalp, “Fıkıh ve İctimâiyât”, s. 44; Gökalp, “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, 84.

⁸⁵⁸ Gökalp, “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, 87. Ayrıca bkz. İ. Kâfî Dönmez, “İcmâ”, DİA, XXI, 427.

⁸⁵⁹ Gökalp, “Fıkıh ve İctimâiyât”, s. 43.

kaidesine⁸⁶⁰ ve “Bazı fakihlere göre nass örften mütevellit ise mevrîd-i nassda ictihada cevâz vardır.” sözüyle de⁸⁶¹ Ebû Yusûf’un görüşüne atıfta bulunmaktadır. Bu ifadeyi aktardıktan sonra “Acaba! Dûnyevi işlere ve ictimâî hayata taalluk eden nasların hemen hepsi örften mütevellittir, denilmez mi?” demekle⁸⁶² ibadet dışında diğer hükümleri tanzim eden nasların örften mütevellit olduğunu iddia ederek onlar için değişim kapısını aralamaya çalışmıştır. Ona göre bu değişimin teorik olarak nasıl şekilleneceği, fıkıhçılar ve sosyologların ortak çalışmalarıyla belirlenir.⁸⁶³

Bu düşüncesinde özellikle Mustafa Şeref Özkan (1938) ve Halim Sabit (ö. 1946), Ziya Gökalp’ı takip etmişlerdir.⁸⁶⁴ Mustafa Şeref, “...Hukukun dayandığı asli kuvvetin toplumsal örf olduğunu... toplumsal örfle çatışan bir hukukî kaidenin yaşama şansının olmadığını ve toplumsal örfün hayatın içinde gelişip değiştiğini” belirtmektedir.⁸⁶⁵ Halim Sabit de, örfün Müslümanların hayat ve ahlâklarında tecelli eden içtimaî vicdandan ibaret olduğunu ve şeriatın, nassa verdiği ehemmiyet kadar örfle de önem verdiğini ifade ederek,⁸⁶⁶ “Umumi vicdanın kabul ettiği şeyin daima ma’ruf ve iyi, hikmet ve maslahata da muvafık olduğunu” söyleyerek,⁸⁶⁷ Gökalp’in düşüncesini aynen paylaşmıştır.⁸⁶⁸ Halim Sabit, ictimâî usul-i fıkıh tartışmalarında icmâ üzerinde de durur. İcmâda yetkili olanlar, Halife başta olmak üzere Şeyhülislâm’ın nazaretinde bulunan fetva emaneti ile müftülerden müteşekkil olan velayet-i diniyye, Halife ile a’yân ve mebusan heyetinden oluşan velayet-i hukukiyeyi haiz kişilerdir. Her iki grubun yetkisi, ilgili olduğu dinî ya da hukukî alanla sınırlıdır.⁸⁶⁹ Böylece Gökalp ve takipçileri, klasik fıkıh literatüründeki kavramlara

⁸⁶⁰ Gökalp, “Fıkıh ve İctimâiyât, s. 42.

⁸⁶¹ Gökalp, “Fıkıh ve İctimâiyât, s. 44; Gökalp, “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, 87.

⁸⁶² Gökalp, “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, 87.

⁸⁶³ Daha geniş bilgi için bkz. Erdem, Sami, “Tanzimat sonrası Osmanlı Hukuk düşüncesinde fıkıh usulü kavramları ve modern yaklaşımlar” (Yayımlanmamış doktora tezi), *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, s. 116 vd.

⁸⁶⁴ Erdem, “Tanzimat sonrası Osmanlı Hukuk düşüncesinde fıkıh usulü kavramları ve modern yaklaşımlar”, s. 230 vd.

⁸⁶⁵ Özkan, Mustafa Şeref, “İctimâî Usûl-i Fıkıh Nasıl Te’sis eder?”, *İslâm Mecmuası*, 1330, I, (6), s. 162-166.

⁸⁶⁶ Sâbit, Halim, “İctimâî Usûl-i Fıkıh: Gökalp Bey’in Bu Unvan ile Yazdığı Makale Münasebetiyle”, *İslâm Mecmuası*, 13 Cemâziyülevvel 1332/27 Mart 1930, I (5), s. 146.

⁸⁶⁷ Sâbit, “Örf-Maruf”, *İslâm Mecmuası*, 22 Şaban 1332/3 Temmuz 1930, I (12), s. 357.

⁸⁶⁸ Daha geniş bilgi için bkz. Erdem, “Tanzimat sonrası Osmanlı Hukuk düşüncesinde fıkıh usulü kavramları ve modern yaklaşımlar”, s. 166 vd.

⁸⁶⁹ Sâbit, “İcma: İctimâî Usul-i fıkıh Münasebetiyle”, *İslâm Mecmuası*, 13 Safer 1332/ 18, Kânûn-i Evvel 1330, II (18), s. 488. Daha geniş bilgi için bkz. Erdem, “Tanzimat sonrası Osmanlı Hukuk düşüncesinde fıkıh usulü kavramları ve modern yaklaşımlar”, s. 185 vd.

sosyolojik içerikli yeni anlamlar yükleyerek, mevcut geleneğin sınırlarını aşmayı ve değişimi teşvik etmeyi amaçlayan bir yaklaşım sergilemişlerdir.⁸⁷⁰

Usul ilminin yenilenebileceğini savunan ilim adamlarından biri olan Muhammed İkbâl, Gökalp'in söz konusu düşüncesinden etkilenmiştir. İkbâl'in, Gökalp'in fikirlerini takip ettiği kitaplarından açıkça anlaşılmaktadır.⁸⁷¹ Ancak İkbâl, içtimâî fıkıh usulü düşüncesini Halim Sabit'e nispet etmekte ve konu hakkında şunları söylemektedir: "...Bu, Halim Sabit'in, İslâm hukuku hakkında modern sosyolojik kavramlara dayanan yeni teorisinden açıkça anlaşılmaktadır. Eğer İslâm Rönesans'ı bir gerçek ise ki, bana göre bu bir vakıadır, biz de Türkler gibi bir gün zihnî mirasımızı yeniden değerlendirmeliyiz."⁸⁷² İkbâl, aynı zamanda fıkıh ekollerinin kurucularının, yorum ve gerekçelerinin nihaî ve değişmez olmadığını vurgular. Bu nedenle bugün Müslüman liberal neslinin, kendi tecrübeleri ve modern şartlar ışığında temel hukuk usulünü gözden geçirme isteğinin haklı olduğunu ifade eder.⁸⁷³

2.6.2.2.3.3. Laik usûl-i fıkıh arayışı

Usul dışı arayışlarla yeni bir metodoloji oluşturmaya çalışan ilim adamlarından biri olan Hüseyin Naci, *laik usul-i fıkıh* fikrini ortaya atmıştır. O, "İslâm hukukunun serbest ve laik bir tahlil ve tenkide ne kadar muhtaç olduğu aşikardır. Bu hizmeti yeni usul-i fıkıh ifa edecektir." diyerek⁸⁷⁴ benimsediği usulün mahiyetini ve misyonunu belirlemeye çalışmıştır. Makalesinde "ilmî ve laik" bir usul-i fıkıhın unsurlarını ele almış ve onu naslara dayanmayan bir hukuk için elverişli bir hale getirmeye çabalamıştır. Bu sebeple usulün en temel konusu olan naslardan hüküm çıkarma metotlarına yer vermemiş ve icmâ ile nassın nesh edilebileceğini savunmuştur.⁸⁷⁵

2.6.2.2.3.4. Maslahatı öne çıkarma arayışı

Maslahatla icthad yapmayı öne çıkaranlar üç gruba ayrılmaktadır. İlk gruptakiler, ibadette ittiba esasının ön planda olduğunu savunurlar. Muamelatta ise

⁸⁷⁰ Okur, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar", s. 12-14.

⁸⁷¹ İkbâl, *Tecdîdü'l-fikri'd-dinî*, s. 266-271.

⁸⁷² İkbâl, *Tecdîdü'l-fikri'd-dinî*, s. 256, 257. İkbâl, mezkûr çabaları, bir batılılaşma hareketi olarak değil, icthad olup İslâm hukukunu İslâm'ın ruhuna uygun olarak çağdaş deneyim ve düşünce ışığında yeniden yapılandırma çabaları olduğunu sanarak desteklediği söylenmektedir. Nitekim o, batılılaşmaya karşıdır. Bkz. Bestâmî, *Mefhûmu tecdîdi'd-dîn*, s. 137.

⁸⁷³ İkbâl, *Tecdîdü'l-fikri'd-dinî*, s. 281.

⁸⁷⁴ Erdem, Sami, "Yeni usul-i fıkıh arayışları çerçevesinde bir metin: Hüseyin Naci ve lâik usul-i fıkıh", *Divan*, 1997/1, (3), s. 218.

⁸⁷⁵ Metenin sadeleştirilmiş halini ve ona dair bir değerlendirme görmek için bkz. Erdem, "Yeni usul-i Fıkıh Arayışları Çerçevesinde Bir Metin: Hüseyin Naci ve Lâik Usul-i Fıkıh". Ayrıca bkz. Erdem, "Tanzimat sonrası Osmanlı Hukuk düşüncesinde fıkıh usulü kavramları ve modern yaklaşımlar", s. 241 vd.

nassın olmadığı durumlarda, Müslümanların maslahatını gerçekleştirecek şekilde normların belirlenebileceğini ileri sürerler. Bu, Hanbelî doktrinin akit şartlarına dair görüşünü genelleştiren bir perspektiftir. Bu görüşe öncülük edenlerin başında Muhammed Muhammed el-Medenî gelmektedir. İkinci gruptakiler ise, nasslarda yer alan hükümlere bağlı kalmamayı, bunun yerine İslâm hukukunun *eşbâh* ve *nezâir* literatüründe incelenen, Mecelle'nin ilk yüz kaidesi olarak ünlenen fıkıhın küllî ilkeleri ile genel gayeleriyle yetinmeyi savunurlar. Bu perspektife "nassın ruhu" denilmektedir. Bu görüşü savunanların önde gelen temsilcilerinden biri Muhammed Halefullah'tır.⁸⁷⁶

Üçüncü grup, ne nassın lafzına ne de ondan türetilen genel gayelere bağlı kalmaktadır. Bu eğilime göre, nassın tek ruhu maslahattır. Bu düşünceye sahip olanlar, "Siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz." hadisini⁸⁷⁷ ve dinin insanların maslahatlarını gerçekleştirmek için geldiğini vurgulayan âlimlerin görüşlerini⁸⁷⁸ kanıt olarak öne sürmektedirler. Bu perspektife sahip düşünürler, maslahatları genellikle tikel, tekil, yerel, maddî, anlık ve dünyevi olarak niteleme eğilimindedirler. Ancak İslâm hukuku, maslahatlara daha kapsamlı bir perspektiften bakar, bunları tikel-tümel, tekil-toplu, yerel-evrensel, maddî-manevî, anlık-geleceğe ve dünya-ahirete ait boyutlarıyla ele alır.⁸⁷⁹ Bu eğilimi benimseyen düşünürler, çözüm üretirken genellikle nasların lafız ve maksadını dikkate almazlar. Maslahatları, iddia ettikleri gibi dinin yegâne ruhu olarak belirleyerek bu temelde hareket ederler.⁸⁸⁰ Bu temel üzerinden, maslahatın yasama ve norm belirlemenin bağımsız bir kaynağı olduğunu ve bu noktada yaşanan hayatın ihtiyaçlarının belirleyici olduğunu iddia etmektedirler. Bu sebeple, bu ilim adamları, ictihad ve kıyasla yetinmek yerine, hukuku gaye ve maslahat üzerine kurarak fıkıh usulüne yeni bir boyut kazandırmaya çalışmaktadırlar.⁸⁸¹

Bu görüşe göre kanun ve normların yapısını belirleyen şey, yaşanan hayat ve olgulardır; dinin rolü ise ikinci plandadır. Bu nedenle, nasların belirlediği kanun ve hükümler, bu düşünceye göre tevil edilebilir ve aşılmaya açıktır. Bu eğilimi benimseyenler, tikel naslarla tümel maslahatlar arasında bağlantı kurmak yerine, maslahatları her zaman nasların önüne koymaya çalışmaktadırlar. Bu doğrultuda,

⁸⁷⁶ Atiyye, el-Vâkı' ve'l-misâl, s. 194.

⁸⁷⁷ Atiyye, el-Vâkı' ve'l-misâl, s. 194.

⁸⁷⁸ İbn Abdisselâm, Kavâ'idü'l-ahkâm, I, 10; İbn Kayyım, İ'lâmü'l-muvakki'in, I, 125, III, 11.

⁸⁷⁹ Karadâvî, Dirâse fî fikhi makâsidi's-şerîâ, s. 129.

⁸⁸⁰ Nâsr, el-Asrâniyyûn, s. 341.

⁸⁸¹ Câbirî, Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma, s. 65.

zina, faiz ve içki gibi konularda maslahat adı altında serbestliği savunur ve seküler hayatın etkisiyle şer'î cezaların uygulanabilir olmadığını iddia ederler. Ayrıca, oruç farzietini kaldırmak, hac farızasını dondurmak veya miras konusunda kız ve erkek arasındaki payları eşitlemek gibi önerilerde bulunurlar. Bu perspektife göre tecdid; sosyal, siyasal, ekonomik ve uluslararası değişimlerin etkisiyle yaşanan hayatın baskısı altında gerçekleşen maslahatı gerçekleştirmektir.⁸⁸² Dinin ruhuna uyduğunu iddia eden yazarlardan biri, Tûfî'ye hitaben şöyle demektedir:

Sen biliyorsun ki, hırsızın elinin kesilmesini gerekli kılan kesin dinî nass, ekonomik hayatında doğrudan tarla ekmeyen, bir fabrikada herhangi bir âleti kullanmayan ve ticarete dayanan bir topluma inmiştir. Ne dersin! Bugün istikamet ve sapmalarına karşılık evlatlarımızın kollarına daha fazla ihtiyaç duyduğumuz toplumumuzda el kesme cezasını tatbik etmeye devam mı edeceğiz?⁸⁸³

Bu eğilimi benimseyen Fehmî Hüveydî, Hz. Ömer'in bazı uygulamalarını ve bazı bilginlerden edindiği görüşleri referans alarak şu açıklamayı yapmaktadır:

Muamelât normları, Yüce Zat'tan sadır olup insanın, karşısında sadece kabul etmek ve itaat etmekten başka bir şey yapamadığı ilâhî fermanlar değildir. Nasların uygulanması için yerine gelmesi gereken objektif şartlar ve gerçekleşmesi gereken maslahatlar bulunmaktadır. Usulcülere göre bu şartlar oluşmadığında veya naslarla insanların değişen herhangi bir maslahatı birbiriyle çatıştığında, birinci durumda nassı uygulamaya yer yoktur, ikinci durumda da maslahat nassa öncelenir.⁸⁸⁴

Görüldüğü üzere, bu eğilimi benimseyenler, özellikle modernizm düşüncesi ışığında Hz. Ömer'in bazı uygulamalarını, makâsîd hususunda Şâtıbî'yi, maslahat konusunda ise Tûfî'yi örnek göstererek yeniden anlamlandırmaktadırlar. Bu konular yoğun bir şekilde tartışıldığından,⁸⁸⁵ tekrara düşmemek için bu tartışmalara girmiyoruz. Ancak değerlendirme bölümünde, söz konusu düşünce ile anılan iki klasik dönem ilim adamının düşüncelerinin birbiriyle ne kadar örtüştüğünü belirlemeye yönelik farklı bir değerlendirme yapılacaktır.

Maslahatı bir metodoloji olarak benimse noktasında Muhammed Âbid el-Câbirî'ye ayrıca yer vermek gerekir. O, İslâmî sisteminin, naslarla belirlenen ibadet, aile hukuku ve muâmelâtın bazı konuları hariç, iktisat, siyaset gibi alanlarda bazı genel ilkeler dışında belirli yönergelerinin olmadığını ve bu alanlarda çağımızın dayattığı, geçmişin ise tanımadığı sorunlara çözüm üretme, geleneksel usul yerine

⁸⁸² Karadâvî, Dirâse fî fikhi makâsîdi's-ş-şeriâ, s. 112, 113, 127.

⁸⁸³ Detaylar için bkz. Karadâvî, Dirâse fî fikhi makâsîdi's-ş-şeriâ, s. 126. Söz konusu soruları muhafazakâr bir ilim adamı şöyle yanıtlamaktadır: "Her şeyi hikmetle yapan Yüce Allah, hırsızlık cezasını toplumu, halkının bilek gücünden mahrum bırakmak için mi yoksa bilek güçlerini toplumun güvenliğini ihlal etmek ve bilek güçlerini emeklerinin semeresini almak üzere kullananları mahrum etmek için kullananlardan toplumu korumak için mi meşru kıldı? Karadâvî, Dirâse fî fikhi makâsîdi's-ş-şeriâ, s. 132.

⁸⁸⁴ Hüveydî, Fehmî, et-Tedeyyü'l-ma'kûs, (1.baskı), Dâru'l-şurûk, Kahire 1994, s. 176.

⁸⁸⁵ Karadâvî, Dirâse fî fikhi makâsîdi's-ş-şeriâ, s. 102-109.

çağa ayak uyduran bir ictihadla mümkün olduğunu iddia eder.⁸⁸⁶ Böylece Câbirî, geleneksel usul ilminin modern dünyanın karmaşıklığına ve çeşitliliğine etkili bir şekilde cevap veremediğini savunur. Ona göre, günümüzde İslâm hukukunda gerçekleştirilmesi gereken, Eş‘arî filozofların akide alanında yaptığı gibi bir çaba sarf etmektir. O da, sadece fûrûda yeniden ictihad yapmanın ötesinde, İslâm hukukunda düşünce metodolojisini, yeni önermeler ve çağdaş bir makâsîd teorisine dayandırarak yeniden yapılandırmaktır yani yeni bir usulü tesis etmektir. Fıkhi, aynı vakit bilgi ve toplumsal gelişmenin ortaya çıkardığı iktisat, sosyal ve siyaset bilimlerinin yöntem ve kavramları temelinde yeniden oluşturmak gerekir.⁸⁸⁷

Câbirî, uzay, atom ve teknoloji bilimleri ile iktisat sosyal vb. bilimlerde yaşanan bilimsel patlama nedeniyle çağdaş hukukî hadiseler çeşitlenip klasik ictihadlardan farklılaşmış, haklar ve ödevler gelişmiş, rekabet ve meydan okumlar çoğalmış, biz takip edilen değil, takip eden duruma düşmüşüz. Bu nedenle sınırlı naslar ile Şâfiî'nin beyan nazariyesi çerçevesine oluşturduğu dil kuralları, tikel kıyas ve ta'lil yönteminin bu hadiselerle çözüm üretmesi imkânsızdır.⁸⁸⁸ Bu nedenle Câbirî, üç usulden; beyan, burhan ve irfan usullerinden bahseder ve burhan usulünü öne çıkarır.⁸⁸⁹ Ona göre, İbn Hazm'ın dil ve nass çerçevesinde sıkışan ve usul ilminin birinci merhalesini temsil eden beyan nazariyesini reddederek öne çıkardığı burhan metodunu esas alan Şâtîbî'nin oluşturduğu makâsîd teorisini yöntem olarak benimsenmesi gerekir. Bu bağlamda şer‘î hükümlerin akılcılığı veya rasyonalitesi, yeni durumlar ve meydana gelen olaylar (esbâb-ı nüzûl) temelinde maslahatı dikkate alma ilkesine dayandırılması gerektiğini ifade eder. Bu, şartlara bağlı olarak başka akılcı esasların oluşmasına imkân tanır. Yeni usul, maslahatı gerçekleştirmek için vazedilen İslâm hukukunun gayeleri temelinde oluşturulmalıdır. Böylece *genel maslahat* şer‘î hükümlerin temelini oluşturduğu gibi, tüm usulün temelini de oluşturur, şer‘î hükümlerin akılcılığını kurar ve her durumda ictihadı mümkün kılar. Bu çerçevede, her yeni hukukî duruma (*nâzile*) dair özel maslahatı bulmak da kolaydır. Bu sayede ictihad düşüncesi, lafza veya şu ve o ilkeye değil, şartların ve durumların değişmesine paralel olarak ortaya çıkan akılcı esaslara, mekanik olarak maslahat düşüncesine dayanır (*deverân*) ve süreklilik kazanır. Maslahat değiştiği için ona dayanan gayeler de değişir. Bu sebeple özgürlük, birlik, eğitim hakkı, tedavi,

⁸⁸⁶ Câbirî, Vichetü nazar, s. 46.

⁸⁸⁷ Câbirî, Vichetü nazar, s. 50, 52.

⁸⁸⁸ Câbirî, Vichetü nazar, s. 54 vd.; Câbirî, Bünyetü'l-akl, s. 22, 517 vd.

⁸⁸⁹ Câbirî, Bünyetü'l-akli'l-Arâbî, s. 13 vd.

sosyal adalet gibi her zamanın koşullarına göre zaruriyât, hacât ve tekmileleri bulunmaktadır. Bu duruma paralel olarak miras ve el kesme gibi şer'î cezalar da şartlara göre değişiklik gösterir.⁸⁹⁰

2.6.2.2.3.5. Yeni değerleri ve modern yorum tekniklerini öne çıkarma arayışları

Modernist veya liberal sol eğilimli düşünürler, yenilik için bazı yeni değerleri, modern okuma ve yorum tekniklerini önermektedir. Usul dışı arayışlarla tecdid yapmayı deneyen bu yenileşmeci düşünürlerin, genelde homojen bir görüşe sahip olmadığını, bilakis farklı yöntemlere ve hedeflere sahip olduğunu belirtmek gerekir. Bu kesimin genelde İslâm geleneğine, özelde de fıkıh usulüne yönelttiği çeşitli eleştiriler daha önce aktarılmıştır. Burada bu akımın tecdide dair temel düşüncelerine, öne çıkardığı yöntemlere ve tecdidden neyi amaçladığına değinmek istiyoruz.

a) Tecdidin dayandırıldığı yöntemler; Modernist akımın temsilcilerinden biri olan Ebû Ya'rub el-Marzûkî, geleneksel gayeler ve değerlerden başka yeni bir takım gaye ve değerler belirlemiş, yeni metodolojinin bunlar çerçevesinde şekillenmesini önermektedir. Marzûkî, öncelikle tecdidin neden gerektiği noktasında şu hususları öne çıkarmaktadır:

I) **Ruhanî otoritenin yerine fitrat:** Ona göre nübüvvetin sona ermesiyle birlikte ruhanî otorite veya Allah ile kul arasına giren Kilise gibi aracı yapıların kullanımı yasaklanmıştır. Buna alternatif olarak bireyin doğrudan felsefî ve dinî bilgiye ulaşması noktasında fitratın yeterli olduğu düşüncesi yerleştirilmiştir.⁸⁹¹

II) **Aracısız bilgiye vurgu:** Fitratın sağladığı veriler herkeste eşit oranda bulunduğu göz önüne alındığında, teorik ve pratik ictihad ile çalışmalar yapmak ve hak ile sabrı öğütlemek için aklî yeteneklerin kullanılması yeterlidir. Bu nedenle, ona göre nübüvvetin sona ermesi ve ruhban sınıfının kaldırılmasıyla yasama yetkisi bir bütün olarak ümmete geçmiştir.⁸⁹² Bu bağlamda, ümmet olmanın bir şartı, birbirini tanımak (*te'âruf*) ve birlik içinde olmaktır. Hüküm çıkarmak için gerekli olan şart, varlık şartı ile bağlantı kurmaktır. Bu anlamda, hüküm Allah'tan korkmayı içerir (takva, zandan uzaklaşmak.) Yani hükümün, nassa dayanması ve onun çerçevesinde şekillenmesi zorunlulu değildir, bilakis sadece dini değerlerle uyum içinde olması

⁸⁹⁰ Câbirî, Vichetü nazar, s. 54-67 vd.; Câbirî, Bünyetü'l-akli'l-Arâbî, s. 13 vd., 251 vd., 383 vd.

⁸⁹¹ Marzûkî, Bûtî, İşkâliyetü tecdîd, s. 31, 232, 233.

⁸⁹² Marzûkî, Vahdetü fikreyn: ed-dînî ve'l-felsefî, (1.baskı), Dâru'l-fikr, Dımaşk 2001, s. 11, 12; Hüseyinî, Hasan Feyzullah, "Vahdetü'd-dînî ve'l-felsefî fî meşrû'î "Ebû Ya'rub el-Marzûkî" el-Hadârî", İslâmiyetü'l-ma'rife, 2018, (93), s. 90, 91.

yeterlidir. Hüküm beyan etmenin bir şartı da, hükmün en ideal varlık kaynağı olan ümmet aracılığıyla gerçekleşmesidir.⁸⁹³

III) **Yeni gayeler ve değerlerin belirlenmesi:** Marzûkî, geleneksel değerlerin yerine yeni gaye ve değerlerin belirlenmesini önerir. Bu bağlamda, kolektif ictihad gerçekleştirmek için ümmetin bir araya gelip rüştüne varması ve gerekli kanunları oluşturmak için de fitrat ışığında düşünmesi, analizler yapması, *zevk*, *rızık*, *teorik*, *pratik* ve *ontolojik* değerleri referans alması yeterlidir.⁸⁹⁴ Marzûkî, bu düşünceleriyle uyumlu olarak fıkıh ve usul ilmini eleştirmiş ve önerilerde bulunmuştur. Bu eleştiriler ve öneriler şu şekildedir: (i) Dört mezhep fikhına i'tizal kiri bulaşmış ve harîcî fikhın etkisinde kalmıştır. (ii) İbn Teymiye ve İbn Haldûn, fıkıh mezheplerinin izlediği metodolojiye karşı çıkarak, İbn Teymiye teorik, İbn Haldûn ise pratik anlamda nominal felsefe kurarak alternatif yöntemler oluşturmuşlardır. (iii) İslâm hukukçuları kıyası, aşırı bir şekilde formalize etmiş, yönetici ve liderleri (*hasse*) memnun etmek ve güçsüzler (*amme*) üzerinde hegemonya kurmak amacıyla kuralsız ve sınırsız bir biçimde kullanmışlardır. (iv) İslâm hukuku, Şâri' veya kanun koyucunun gayelerine dayanmamakta, aksine sadece insanların çıkarlarını içermektedir. (v) Vahyin kesilmesi ve Peygamber'in (s.a.v.) vefatıyla semavî veya vahye dayalı yasamanın kapısı kapanmış ve ona başka bir ilavenin yapılması imkânsız hale gelmiştir. Bu nedenle, bu aşamadan sonra yasama yetkisi ümmete geçmiştir. (vi) Tüm bu sebeplerden dolayı fıkıh usulü ve onun temelini oluşturan fikhın aşılması ve yasamanın belirli hedefler doğrultusunda ümmetin seçtiği temsilciler tarafından yürütülmesi gerekmektedir.⁸⁹⁵

Marzûkî, özgün sayılabilecek bu yöntemleri önerirken, akımın diğer ilim adamlarının elinde, kendilerinin geliştirdikleri bir yöntemin bulunmadığı görülmektedir. Tam aksine akımın önde gelen teorisyenleri, düşündükleri alternatif okuma ve yorumlama yönteminin sınırlarının belirlenmediğini, temellendirilmediğini ve dolayısıyla hazır olmadığını kabul etmektedirler. Onlara göre, bu yöntem, İslâm geleneğini Batı'da ortaya çıkan en modern yöntemlerle okumak, Müslüman bilginlerin kullandığı yöntemlerle sürekli çatışma halinde kalmakla ortaya çıkacaktır. Henüz özgün yöntemlerin ortaya çıkmadığını itiraf eden Arkoun, şu ifadeleri kullanmaktadır:

Acil bir görev olarak, İslâm geleneğini dilsel, tarihsel, sosyolojik ve antropolojik açılardan, özellikle Hristiyan Batı'daki gelişmelerle karşılaştırarak, en güncel metodolojileri kullanarak

⁸⁹³ Marzûkî, Bûtî, İşkâliyetü tecdîd, s. 61.

⁸⁹⁴ Marzûkî, Bûtî, İşkâliyetü tecdîd, s. 55, 59, 66.

⁸⁹⁵ Marzûkî, Bûtî, İşkâliyetü tecdîd, s. 232, 233.

yeniden değerlendirmek gereklidir. Ardından, bu geleneği detaylı bir felsefî analizden geçirerek, geçmişin kalıplarını kırmak ve ilerlemeyi teşvik eden unsurları korumak için dikkatle ele alınması gereken ölü ve ilerlemeyi engelleyen faktörleri ayıklamak gerekmektedir...Bu süreç, pratik olarak ne anlama gelir? Bu süreç, İslâm'ın ilk dönemi, Mushaf'ın oluşturulması ve ilk Medine devleti hakkında bilgi sunarak tarihsel bir tablo sunmayı içerir...Bu süreçte, gerçekçi ve tarihsel perspektif ile miras alınan idealist bakış açısı arasında yaratıcı bir diyalektik mücadele olacaktır. Dolayısıyla şu an için hazır bir alternatif beklemek mantıklı değildir. Alternatif, çalışma, çatışma ve mevcut durumla etkileşim içinde kalmakla oluşur.⁸⁹⁶

Bu ifadeler, Liberal-solun, popüler söylemlere rağmen metodolojik bir çıkmazda olduğunu gösterir. Bu sebeple akım, iğreti bazı yöntemleri kullanmak zorunda kalmıştır. Kullandıkları bu yöntemlerin de Batılı ve batınî yöntemler olduğu açıklamalarından anlaşılmaktadır. Arkoun, “Öncelikli ve acil bir görev, İslâm geleneğinin tamamını en çağdaş dilsel, tarihsel, sosyolojik ve antropolojik metotlar kullanarak yeniden incelemek ve özellikle Hristiyan Batı'da meydana gelen diğer dinî geleneklerle karşılaştırmaktır.” demekle⁸⁹⁷ yeniliğin yöntemlerini açıklamıştır. Arkoun, başka açıklamasında İslâm ve Hristiyanlık arasında ilişki kurarak şunları ifade etmektedir: “İslâm, Hristiyanlık gibi olup ikisi de aynı yöntemle çalışmaktadır. Ancak Batı'nın yaptığı gibi, Müslüman toplumlar kendi özgün geleneğine karşı büyük bir eleştirel düşünce geliştirmeyi başaramamıştır.”⁸⁹⁸ Arkoun, bu ifadeleriyle İslâmî nass ve geleneğin, Hristiyanlığı eleştirmekte kullanılan yöntemlerle eleştirilmesi gerektiğini açıkça belirtmektedir.

Hasan Hanefî, “Biz Batı'yı beğeniyoruz. Öyleyse niye Batı'nın her şeyini alıyoruz da, onun yöntemini veya vizyonunu esas alıp onunla tarihimizi (geleneğimizi) okumayalım?” diyerek,⁸⁹⁹ özgün bir yöntem geliştirmediklerini ve geleneği tenkid etme konusunda Batılıların kullandığı yöntemlere vurgu yapıp öne çıkarmak gerektiğini ifade etmiştir.

Ali Harb, tenkit ve tecdidde kullandıkları yöntemleri özetleyerek şunları söylemektedir:

Klasik tefsirciler, umûm-husûs, muhkem-müteşabih, zâhir-batın, nâsih-mensuh gibi İslâmî ilimlerin epistemolojik alanında dolaşımda olan usul kavramlarını kullanmaktaydı. Buna karşılık günümüzde, modern bilimlerin bize sağladığı ve özel bir şekilde Batı epistemolojik sahada kullanılan kavramları kullanmaktayız. Bunlar, *gösterge*, *sembol-kot*, *mecaz*, *hayal*,

⁸⁹⁶ Arkoun, *Kadâyâ fî nakdi'l-akli'l-Arabî*, 292, 293.

⁸⁹⁷ Arkoun, *Kadâyâ fî nakdi'l-akli'l-dînî*, s. 292. Böylece Arkoun, İslâm ile Hristiyanlık arasında benzerlik kurarak Tevrat ve İncil'e uygulanıp mesajlarını mit olarak değerlendiren Batı kaynaklı çağdaş okuma ve yorumlama teknik ve yöntemleriyle Kur'an ve sünnetin de mesajını evrensel olmadığı, mit ve efsaneler olduğu sonucuna varmak istemiştir. Bkz. Din Muhammed, *Dünya Dinlerinde Modernizm Krizi ve İslâm*, s. 19-26.

⁸⁹⁸ Arkoun, *Târihiyyetü'l-fikri'l-Arabiyyi'l-İslâmî* (Çev. Haşim Salih), (2.baskı), el-Merkezu'l-sakâfiyyu'l-İslâmî, Beyrut 1996, s. 295.

⁸⁹⁹ Hanefî, “Mevkifu'l-fikri'l-Arâbî mine'l-hadareti'l-garbiyye”, *Dirâsâtün terbeviyye*, 1993, (8), s. 36.

efsane, bünye-yapı ve ilişkiler ağı gibi, dilbilim-semiyotik, hümanizm ve epistemolojinin temel esaslarına dair ortaya çıkan hususi bazı temel kavramlardır.⁹⁰⁰

Buna göre Liberal-sol akımın, naslar ile fıkıh usulü başta olmak üzere İslâm düşüncesini kritik edip dönüştürmek için başvurduğu en önemli kuram ve yöntemler şu şekilde sıralanabilir:⁹⁰¹

1. **Hümanizm-kültürel antropoloji;** Hümanizm, “İman adı altında insanın benliğine el koyan bütün ortaçağ teolojik düşüncelerden kesin bir kopuş olup insanı, söz konusu teolojide marjinal bir konuma sahipken varlığın merkezine yerleştiren ve yepyeni bir vizyon getirip yeni bir felsefeyi tesis etmeyi temsil eden düşünce” olarak tanımlanmaktadır.⁹⁰² Hümanizm düşüncesi, insanı doğanın efendisi ve hiç kimseden talimat almadan kendi geleceğini kendisi belirleyen bir figür olarak tanımlamaktadır. Bu düşünceye göre insan, rüştüne erdiğinde ve aklı olgunlaştığında başka hiçbir merciden talimat almaya ihtiyaç duymaz ve merkezi bir konum elde eder.⁹⁰³ İnsanı doğanın bir parçası olarak gören hümanizme göre insanî değerler için herhangi bir kozmik veya doğaüstü ilkeye ihtiyaç yoktur, bilakis ahlakî değerlerin kaynağı olarak insan tecrübesi yeterlidir. Bu açıdan hümanizm, ilahi rehberlik yerine insan zekâsına güvenmeyi savunmaktadır.⁹⁰⁴ Kültürel antropoloji yöntemiyle ise Kur'an-ı Kerim farklı kültürel antropolojik çerçevede analiz edilerek, efsanevî bir yapıya sahip olduğuna,⁹⁰⁵ sembolik anlatımdan ve hayal gücünden ibaret olduğuna inandırmaya çalışılmaktadır.

Bu yaklaşımlara özel bir ağırlık veren Hasan Hanefî, geleneğin; alışkanlıklar, gelenekler ve halk masalları gibi vâkı/olgunun bileşenlerinden biri olduğunu söyler.⁹⁰⁶ Vahyin de akıl, vâkı, toplum ve tarih içinde teşekkül ettiğini; nüzul sebepleri çerçevesinde anlaşılması gerektiğini; vahyin ve nübüvvetin sona ermesi, etki ve gelişimlerinin durduğu, insanın akıl ve iradesinde bağımsız olduğu, sosyal ve doğa kanunlarını aklıyla idrak edip kendi kendisine yettiği anlamına geldiğini iddia eder.⁹⁰⁷ Hanefî, düşüncenin kelime, mana ve nesne olmak üzere üç boyutu olduğunu belirtir. Bu nedenle tecdidin, bazıları dil, bazıları anlam ve diğer bazıları da düşünceyle iliği

⁹⁰⁰ Alî Harb, *Nakdu'n-nass*, (4.baskı), el-Merkezu's-skâfiyyu'l-Arabî, Magrib 2005, s. 78.

⁹⁰¹ Atiyye, Zühaylî, *Tecdîdü'l-fıkhi'l-İslâmî*, s. 16; Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-hadese*, s. 182 vd.

⁹⁰² Balkzîz, Abdulilâh, *el-Arebu ve'l-hadase*, (1.baskı), Merkezu dirâsâti'l-vahdeeti el-Arabiyye, Beyrut 2007, s. 62.

⁹⁰³ Hanefî, *Mine'l-akîdeti ile's-sevre*, (1.baskı), Dâru't-tenvîr, Beyrut 1988, c. IV, 125. Ayrıca bkz. Arkoun, *Min Faysali't-tefrika ilâ fasli'l-mekâl eyne hüve el-fikrû'l-İslâmî el-mü'âsir*, (çev. Haşim Salih), Dâru's-sâkî, 1993, s. 107-110.

⁹⁰⁴ K. Kasım, A. Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefî Temeller*, İz yayıncılık, İstanbul 2013, s. . 154.

⁹⁰⁵ Kabîsî, Rudonson ve Nebiyu'l-İslâm, s. 33, 34.

⁹⁰⁶ Hanefî, *et-Türâs ve't-tecdîd*, s. 32.

⁹⁰⁷ Hanefî, *et-Türâs ve't-tecdîd*, s. 219, 311.

olan farklı boyutlarda gerçekleşeceğini vurgular. Eski dile dinî kavramlar hâkimdir. Kelâmda, “Allah, peygamber, din, cennet, cehennem, sevep, ceza” gibi kavramlar, fıkıh usulünde de "helâl, haram, farz, mekruh" gibi hukukî terimler böyledir. Bu dil, geleneksel anlamlarını uzun süre taşıdığı için, çağın ihtiyaçlarına uygun olarak yeni içerikleri ifade etme konusunda yetersiz hale gelmiştir.⁹⁰⁸ Bu bağlamda Hanefî, "Allah"ı insanın hedefi, amacı, yaşam mesajı olarak ele alırken, şeytanı insanı baştan çıkaran, hata ve dürtüyü temsil eden bir muhalif olarak görür. Melekleri ise insana huzur, güven, istikrar, merhamet ve bereket getiren unsurlar olarak değerlendirir. *Hata-günah, hayat-ölüm, sevap-ceza, ahiret hayatı* vb. konu veya terimleri sembolik ve hümanist anlatılarla ele almaktadır.⁹⁰⁹

Hanefî, yenileme çabalarının geçmişte veya modern çağda kesin sonuçlar doğurmadığını, teorik düzeyde veya pratik uygulamada belirgin bir başarı elde edilemediğini ifade eder. Bu başarısızlığın nedenlerinden birinin dil olduğunu belirterek, yenilikçi dilin hala ilahi, dinî, tarihî, hukukî ve soyut nitelikte olduğunu vurgular. Hanefî, tecdid için öncelikle dilin modernize edilmesi gerektiğini savunur.⁹¹⁰ Bu nedenle Hanefî, fıkıh usulünü hümanist kavram ve içerikle yeniden şekillendirmeye çalışır ve planını şöyle açıklar: Fıkıh usulünün üçte biri sened ve metin açısından rivâyete dayanır. Bu konuyu rivâyât kavramıyla değil, insana vurgu yapan, daha geniş ve derin anlamları ifade eden “tarih mantığı” ile ifade etmek daha doğrudur. Fıkıh usulünün ikinci üçte birini lafızlar konusu oluşturur. Bu ifade, mantıklı bir bağlam veya genel bir yapı olmaksızın, dağınık bir dilbilimsel çalışmaya işaret eder. Bireyin ve topluluğun, benliğin ve diğerlerinin söylem içindeki varlığına işaret etmez. Bu kavramların oluşturduğu hitaptaki insanın varlığını göstermek için konuyu “dil mantığı” ile tabir etmek gerekir. Fıkıh usulünün son üçte biri ise hükümlerle ilgilidir. Bu konuyu, fıkıh usulünde ifade ettiği gibi “fiili” olarak değil, niyet ve amaç, gözlem ve eylem, sebep ve mani gibi pratik mantığın tüm anlamlarını ortaya çıkaran bir davranış mantığı olarak incelenmek gerekir. Hanefî, makâsıd-ı şeria, vaz ve teklif hükümlerine, had ve kefare, emir ve nehy gibi kavramlara da hümanist manalar yüklemeye çalışır.⁹¹¹

⁹⁰⁸ Hanefî, et-Türâs ve't-tecdîd, mevkifunâ mine't-türâsi'l-kadîm, (4.baskı), Müessetü hendâvî, 2019, s. 29.

⁹⁰⁹ Hanefî, et-Türâs ve't-tecdid, s. 120, 157.

⁹¹⁰ Hanefî, et-Türâs ve't-tecdid, s. 130.

⁹¹¹ Hanefî, et-Türâs ve't-tecdid, s. 133-135.

Hanefî, geleneksel mirası yenilemenin, hâlâ içinde gizli olan modern analiz seviyelerini ortaya çıkarmakla mümkün olduğunu ve bu seviyelerin en önemlisi insandan daha özel, akıldan daha önemli, kalpten daha hassas ve bilinçten daha tarafsız olan "duygu/şu'ûr" olduğunu belirtir. Duygu düzeyi, geleneksel disiplinlerin satır aralarında bulunan insan boyutunu ortaya çıkarır. Duygu, fıkıh usulü ilminin üçlü yapısında; haberler, dilbilgisi prensipleri ve hükümler içinde ortaya çıkar, temel meselelerinin analizi için de verimli bir düzeydir. Duygu ilkesi, Kitap ve Sünnet'in, Şâri' ve Peygamber'in duygusal katkılarıyla şekillenen bir dizi insanî tutumu içerdiğini ortaya çıkarır. İcmâ, toplumun ortak duygusal deneyiminde gerçekleşen bir olgudur ve bir dizi duygusal sürecin sonucunda ortaya çıkan hükümleri içerir. İctihad da, müctehidin gerçekleştirdiği temelde duygusal bir eylemdir. Bu nedenle, usulî metodun tamamı, dört deliliyle birlikte duygusal bir yaklaşımı içermektedir.⁹¹²

Görüldüğü üzere Hanefî'nin tecdid anlayışı, fıkıh usulü başta olmak üzere tüm dinî ilimleri hümanist kavram ve içeriklerle yorumlamayı hedefler. Hanefî, "Mine'n-Nassi ile'l-Vâki" adlı eserinin birinci cildinde *tekvînu'n-nass*/nassın oluşum sürecini, iki cildinde de *bünyetu'n-nass*/nassın yapısını, aktarılan tecdid projesi ışığında ele almıştır. Yeni usul-i fikhın, vâkıdan ve çağlara göre değişen insan maslahatinden yola çıkması, deliller hiyerarşisinin de vâkıa dayanan kıyastan Kitab'a doğru olması ve çağdaş hukukî çalışmalarda aklın İslâm hukunun ilk kaynağı olması gerektiğini savunur.⁹¹³ Böylece Hanefî, teosentrik bir medeniyeti ve geleneği tamamen antroposentrik bir bakış açısıyla yorumlar.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd de, tarihselcilikle birlikte aktarılan bu iki yöntemi önemser. Ancak o, bu yöntemler ışığında, Kur'an, vahiy, nübüvvet, inanç ve şeriata yönelik sadece genellemeci bir tenkitçi bakış açısını oluşturur, bütünlük arz eden bir tecdid projesini sunmaz.⁹¹⁴

2. **Tarihsellik ve hermeneutik;** Liberal-sol veya modernist felsefe, fıkıh usulünün ve İslâm hukukunun temel kaynaklarını eleştirirken özellikle tarihsellik ve hermeneutik yöntemleri vurgular. Tarihsellik, olayları içinde geliştiği coğrafi, sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik gibi koşullardan hareket ederek anlamlandırmaya çalışır ve bugünkü manaların izahını geçmişe bakarak değerlendirir. Tarihselcilere göre, vahiy Hz. Peygamber, kendi algısınca yorumlayıp çevresindeki sosyal ve tarihsel

⁹¹² Hanefî, et-Türâs ve't-tecdid, s. 134, 135.

⁹¹³ Hanefî, Mine'l-vâkı' ile'n-nass, C. I, 35; C. II, 102, 103, 107.

⁹¹⁴ Ebû Zeyd, Mefhûmu'n-nass dirâse fî ulûmi'l-Kur'an, (1baskı), el-Merkezu's-sekâfiyyü'l-arabî, Beyrut 2014, s. 9 vd.

şartlara göre aktarmıştır.⁹¹⁵ Hermeneutik ise, kutsal kitapların anlamlarını ortaya koymak için onları *sözel*/literal anlamları yanında, ruhsal anlamlar olarak adlandırılan remzî, işarî (*alegorik*), bâtinî (*anagogik*) ve moral açısından ele almayı içerir. Bu yorum tekniği, yorumcuya geniş bir alan tanırken metnin sahibini ikinci plana itmekte ve onu ihmal etmektedir.⁹¹⁶ Tarihselci düşünürlerden biri şunları söylemektedir:

Kitap ve Sünnet'in yaşamsal işlere ve insanlar arasındaki sosyal ilişkilere dair kapsadığı bütün hukukî normların sürekli ve değiştirilemez olması ana amaç değildir. Bu normlar, ilk Müslümanların ihtiyaç duyduğu konjonktürel çözümlerdir ve onlar için yararlı ve yeterliyen, günümüzde açıkçası bizi bağlamamaktadır.⁹¹⁷

Anlaşıldığı üzere tarihselcilere göre, nass bir kere tarihe cevap verdikten sonra işlevini tamamlar ve günümüzü bağlamaz. Bu nedenle, kutsal olanı tarihsel bir olgu olarak değerlendirip kenara koymakta ve yerine dünyevi olanı getirip insanı sınırsız yetkilerle donatmaktadır. Diğer bazı tarihselci yazarların ifadeleri ise şu şekildedir:

Geçmişe dönmemiz gerekiyor, ancak bu dönüş, çağdaş toplumları ve sorunlarını geçmiş temel metinler üzerine bina etmek anlamına gelmemeli; tam aksine, bu metinleri ortaya çıkaran derin tarihsel mekanizmalara ve tarihsel faktörlere ulaşmak amacıyla olmalıdır. Geriye dönüş yöntemi bu şekilde uygulanmalıdır.⁹¹⁸

Tarihsellik ve hermeneutik yöntemleri bağlamında, bu iki yöntemle Kur'an-ı Kerim'i yeniden yorumlamaya çalışanlardan olan Fazlurrahman (ö. 1988) ve Muhammed Şahrûr'un (ö. 2019) yaklaşımlarına özetle yer vermek istiyoruz. Fazlurrahman öncelikle "Bir zamanlar kabul edilmiş bir yorumun sürekli olarak kabul edilmesi gerekmez, çünkü sürekli olarak yeni yorumlara ihtiyaç vardır ve yorumlama süreci devam eden bir çalışma olmalıdır." demekle⁹¹⁹ çalışmasını meşru bir zemine oturtmak istemiştir. Aynı zamanda, Kur'an'ın tarihsel bağlamı ve arka planının (nüzul sebepleri) olduğunu savunmuş ve İslâm hukukçularının bu bağlamın önemini anlamadığını, bunun yerine kararlaştırdıkları "sebebin hususiyeti değil, lafzın umumu dikkate alınır" prensibi gereğince nassın dil ve literal muhtevasına sadık kalmaya devam ettiklerini ifade eder. Ona göre en ideal çözüm, kendi çerçeve ve arka planı dâhilinde tam olarak Kur'an tavsiyelerini anlamak, Kur'an ve Sünnet tavsiyeleri arkasında saklı olan değer ve ilkeleri (ekonomide sosyal adalet, eşitlik, yardımlaşma, rahmet vb.⁹²⁰) ortaya çıkarmaktır.⁹²¹ Bu yöntemle, Fazlurrahman Kur'an'ın tarihsel

⁹¹⁵ Öztürk, Mehmet, Tarihselcilik ve Fıkıhî Tahlili, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2021, s. 13, 15, 25.

⁹¹⁶ Demir, Recep, Kur'an Tefsirine Tarihselci Yöntem, (1.baskı), Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2013, s. 20, 26.

⁹¹⁷ Nüheyvî, Muhammed, "Nahve sevetin fi'l-fikri'l-dînî", Mecerretü'l-âdâb, 1970, (5), s. 101.

⁹¹⁸ Arkoun, el-Fikru'l-İslâmî, s. 164. Benzer ifadeleri görmek için bkz. Naim, Abdullah Ahmed, Nahve tatvîri't-teşri'i'l-İslâmî (çev. Hüseyin Ahmed Emin), (2.baskı), Merkezü'l-Kahire lidirâseti hukûki'l-insan, 2006, s. 207.

⁹¹⁹ Fazlurrahman, el-İslâm ve darûretü't-tahdîs, s. 211.

⁹²⁰ Fazlurrahman, el-İslâm ve darûretü't-tağyîr, s. 33, 34.

⁹²¹ Fazlurrahman, el-İslâm ve darûretü't-tahdîs, s. 30-32.

arka planını inceleyip, elde ettiği izlenimleri kullanarak, geçmişin kurallarını çağdaş sorunlara uyacak, genel ilke ve değerlerle de çatışmayacak şekilde değiştirmeyi amaçlamaktadır. Ona göre, bu yorumlama sürecinde tikel hükümlere değil, Kur'an'ın rasyonel yönünden kaynaklanan dinin ruhuna odaklanmak önemlidir.⁹²²

Bu yönetime göre, Fazlurrahman'ın Kur'an'ı anlama usulü iki aşamadan oluşmaktadır. İlk aşama, vahyin zamanına dönme çabasıdır. Zira hiçbir metin bağlamı dışında doğru anlaşılamaz, bu durum Kur'an için de geçerlidir. Bu aşama, o dönemin toplumsal, tarihsel durumunu ve geleneklerini anlamak amacıyla mevcut statükoyu tahlil etmeyi içerir. İkinci aşama ise bu tahlil sonucunda, Kur'an'ı o dönemin bağlamında, yorumunu, özelliklerini, genel ilkelerini ve öğretilerini dış etkilerden bağımsız bir şekilde anlamayı hedefler. Tarihsel görüşlerin ve yorumların, bu yeni anlayışa göre Kur'an ile ne kadar uygun olduğunu ve farklılık gösterip göstermediğini değerlendirmek için bu yöntemi kullanmak önemlidir. İkinci hareket, birinci hareketle anladığımızı uygulamak için çağımıza dönmek içindir. Zira Kur'an'ın indirildiği zamana gidip orada kalmak, Kur'an'ın modern çağla ilişkisini ortaya koymaz. Bu nedenle, birinci hareketle Kur'an ve Sünnet'i tarihsel boyutu içinde anladıktan sonra, öğretileri ve elde edilen asıl anlamları tarihsel ve metodolojik boyutlarıyla analiz ederek çağdaş hayata uygulamak için günümüze dönmek gerekir. Ancak bu uygulama belirli şartlar altında gerçekleşir. Öncelikle, genel ilke ve değerlere uygun olacak şekilde, önceki dönemlerdeki prensip ve yöntemler, genel ilke ve değerleri ihlal etmemek kaydıyla değiştirilir. İkinci olarak, bu genel ilke ve değerlere uygun bir şekilde mevcut durum ortadan kaldırılır. Bu koşullara ulaşmak ise ancak ictihad prensibine işlerlik kazandırmakla mümkündür. Ona göre ictihad, nazil olmuş bir nassı veya tarihsel bir eserin anlamını belirli bir kurala göre anlamak; yeni bir çözüme ulaşmak için yeni belirli şartlara uyacak şekilde genişletmek, daraltmak veya dönüştürmek yoluyla bu kuralı değiştirmek için gösterilen çabanın adıdır.⁹²³

Fazlurrahman, Sünnet'i mutlak sünnet ve yaşayan sünnet olarak iki kategoriye ayırır.⁹²⁴ Mutlak sünnet, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) söz ve davranışlarını içerirken, yaşayan sünnet, Müslüman toplumunun bu temel sünnet etrafında geliştirdiği uygulamaları ve ictihadları içerir. Bu bağlamda, İslâm düşüncesinin mantıksal

⁹²² Fazlurrahman, el-İslâm ve darûretü't-tağyîr, s. 35.

⁹²³ Fazlurrahman, el-İslâm ve darûretü't-tağyîr, s. 18, 35, 38, 39, 214, 215; Fazlurrahman, İslâm ve Çağdaşlık (İslam Eğitim Tarihinde Fikrî Bir Geleneğin Değişimi), (çev. Alpaslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaoğlu), (1.baskı), Fecr Yayınları, Ankara 1990, s. 43, 43.

⁹²⁴ Fazlurrahman'ın yaşayan sünnet kuramını Joseph Sechacht'an devr aldığı söylemek mümkündür. Bkz. Sechacht, Joseph, Usûlü'l-fikh el-Muhammedî, s. 15, 17, 25, 75.

hıyerarşisinin "Kur'an, ictihad ve Sünnet" şeklinde olması gerektiğini savunur. Ancak, âlimlerin bu sıralamayı tersine çevirip Sünnet'i ictihadın önüne koyduğunu ve bunun arkasında bazı siyasî şartların yattığını iddia eder. Nitekim İslâm devletinin sınırlarının genişlemesiyle hızla çözülmesi gereken sorunlar ortaya çıkmış, bu sorunlara hemen uygulanabilen bazı metinsel görüşlere ihtiyaç duyulmuş ve hadis serveti bu ihtiyaca binaen ortaya çıkmıştır.⁹²⁵ Ona göre, ictihad sürecinin tersine çevrilmesi, İslâm düşüncesini donuklaştırmıştır. Bu donukluktan kurtulmak için Sünnet'i tekrar yaşayan sünnete döndürmek, kıyas ve rey gibi klasik yöntemleri geliştirmek gerekmektedir. İcmâ ise bir yöntem olmayıp, kendiliğinden oluşan bir süreçtir.⁹²⁶

Diğer yöntemlerle beraber ağırlıklı olarak tarihselci yöntemi kullananlardan biri olan Şahrûr, "Eğer yeni İslâmî bir hukuk üretmek istiyorsak, çağdaş prensip ve kaynakları geliştirmemiz gerekmektedir. Bu çabamızın bir bütünleme okuması olduğunu ve bu sürecin devam ettiğini sürekli hatırlamamız gerekiyor." demekle⁹²⁷ çağdaş bir usul yöntemini geliştirmek gerektiğini bildirmiştir. Şahrûr, öncelikle nübüvvet ve risâleti birbirinden ayırmaktadır. Buna bağlı olarak, Kur'an âyetlerini de bu iki vasıf temelinde tasnif etmektedir. Ona göre, nübüvvet maddî ve tarihsel bilgi tarafını, risâlet ise teşri tarafını temsil etmektedir. Risâletin vazifesi emir ve yasakları açıklayan Kur'an'ı tebliğ etmek iken, nübüvvetin vazifesi ise hadislerdir ki, bunlar kişisel beşerî deneyimlerden ibaret olup bağlayıcı ve teşriin kaynağı değildir.⁹²⁸

Şahrûr, Kur'an âyetlerini nübüvvet ve risâlet âyetleri olarak iki temel kategoriye ayırdıktan sonra, nübüvvet âyetlerinin kozmolojik yasaları ve kanunları açıkladığını, doğru ve yanlış olasılıklarını içerdiğini belirtir. Risâlet âyetlerini ise hükümleri, emirleri ve yasakları açıklayan, itaat edilmeye de, karşı gelinmeye de açık olan âyetler olarak tanımlar. Bu âyetler, toplumun değişen koşullarına uyacak şekilde yorumlanıp uygulanabileceğini söylemektedir. Şahrûr'a göre, nesih doktrini yapay bir kavramdır. Peygamber, vahyi tarihsel ve coğrafi bağlam içinde anlamış ve ictihad etmiştir. Buna göre, her dönemde ve her coğrafyada yeni ictihadlar yapılabilir. Sünnet ile hadis metinleri birbirinden farklıdır. İcmâ, toplumun mevcut üyelerinin, haram kategorisine girmeyen, izin veren veya yasaklayan yasalara ilişkin olarak referandumlar, halk oylamaları ve parlamento meclisleri gibi araçlar yoluyla ortak bir

⁹²⁵ Fazlurrahman, el-İslâm ve darüretü't-tahdîs, s. 43.

⁹²⁶ Açıkgenç, Alparslan, "Fazlurrahman", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, DİA, İstanbul 1995, c. XII, 283.

⁹²⁷ Şahrûr, Nahve usûlin cedide li'l-fikhi'l-İslâmî, Dârü's-sâkî, 2015, s. 332.

⁹²⁸ Şahrûr, Dirâsâtün mu'âsire fi'd-devle ve'l-mücteme', (1.baskı), el-Ehâlî, Dımaşk 1994, s. 183-185.

görüş birliğine ulaşmasını ifade eder. Kıyas, somut delillere, fizik, ekonomi ve istatistik bilimlerinin sunduğu bilimsel verilere dayanır. Bu bağlamda, din bilginleri ve fetva veren kurumlar, kıyasın oluşturulmasında söz sahibi değildir.⁹²⁹

3. **Yapısalcılık-yapıbozum;** Bu iki analiz yöntemi, Batı’da önemini yitirmeye başladığı 1970’den sonra Kur’an ve İslâm geleneğine uygulanmaya başlanmıştır.⁹³⁰ Herhangi bir metnin kesin ve güvenilir bir anlam kuramadığını belirten bu iki yorum yönteminin gelişmesine pek çok kaynak etki etmiştir.⁹³¹

Yapısalcı yöntem, 1950’lerin sonları ile 1960’lı yıllarda Fransa’da ortaya çıkmış ve bazı açmazları aşmak için kullanılmıştır.⁹³² Bu yöntem, metnin içyapısıyla ilgilenir, ses, etimolojik-morfolojik, sözdizimi-sentaks ve sembolik düzeylerini incelemekte, müellifi dâhil dışsal tüm bağlantıları dikkate almamaktadır.⁹³³ Metni, sürekli yeni manalar üreten bir dizi refleksif sözler olarak tanımlar.⁹³⁴ Bu bağlamda açıklama (tefsir) ve okumayı, nihaî olgunluğa erişmeyen ve süreklilik arz eden bir işlem olarak gösterir, açıklayıcı veya okuyucuyu da sürekli yeni manalar üreten bir aktör olarak kabul eder. Bu yöntemle çalışanlar, herhangi bir metin gibi nasların da dokunulmaz bir açıklaması veya okuması olmadığını, bilakis her okuma veya tefsirin yeni manalar ürettiğini savunmaktadırlar.⁹³⁵

Postmodern düşünce akımının önemli bir bileşeni olan yapıbozum yöntemine göre metnin ve sözün sonsuz anlamları bulunur ve metin, içsel çatışma ve paradokslarla dolu olup anlam üstüne anlam ortaya saçar. Her okuma kötü bir okuma

⁹²⁹ Şahrûr, Nahve usûlin cedide, s. 192, 193.

⁹³⁰ Hamûde, Abdulaziz, el-Merâya’l-muhdibe mine’l-bünyeviye il’t-tefkîkiyye, ‘Alemlü’l-ma’rife, Kuveyt 1978, s. 13; Bu’ş-şâ’ir, “Ezmetü’l-hedâseti’l-garbiyye”, s. 68.

⁹³¹ Bu kaynaklar şöyle özetlenebilir: Nietzsche’nin dilin gerçeklikle problemlili ilişkisine dair analizi; C. S. Peirce’nin bütün insan düşüncesinin göstergelerde gerçekleştiğini belirlediği semiyotik’i; Ferdinand de Saussure’nin sözcük ile nesne arasındaki, gösterge ile gösterilen arasında varolduğunu gösterdiği gelişigüzel ilişkiyi temellendirdiği dilbilimi ve semiyoloji’si; Wittgenstein’in insan tecrübesini yapılandıran dilbilime ilişkin analizi; Heidegger’ın varoluşsal-dilbilimsel metafizik eleştirisi; Edward Sapir ile B. L. Whorf’un gerçekliğini dili şekillendirdiği kadar dilin de gerçekliği şekillendirdiği şeklindeki dilbilim hipotezleri; Michel Foucault’nun bilginin sosyal inşasına yönelik yaptığı soy kütüğü çıkarma çabalarıdır. Tarnas, Richard, Batı Düşüncesi Tarihi-2 Modernite’den Günümüze Kadar Tarnas, (çev. Yusuf Kaplan), Külliyyat Yayınları, İstanbul 2019, s. 278.

⁹³² Hermâs, Abdurrazak, el-Kur’anu’l-Kerim ve menâhîcu tahlîli’l-hitâb, Külliyyetü’l-âdâb-Cami’âtü Kâdî ‘İyâd, Magrib, t.y., s. 26.

⁹³³ Nietzsche’nin (ö. 1900) Tanrı’nın, Foucault’un insanın, Roland Barthes (ö. 1984) da yazarın öldüğünü ilan etmesinin bu yöntemlerin ortaya çıkmasına sebep olduğu söylenmektedir. Bkz. Bu’ş-şâ’ir, “Ezmetü’l-hedâseti’l-garbiyye”, s. 57.

⁹³⁴ Hermâs, el-Kur’an’u’l-Kerim ve menâhîcu tahlîli’l-hitab, s. 22, 23.

⁹³⁵ Hanefi, “Kelâm İlminin Tarihselliği” (çev. İbrahim Aslan), Kelâm Araştırmaları, 1:2 (2003), s. 155,174.

olarak kabul edilir ve diğer okumaların enkazı üzerine inşa edilir.⁹³⁶ Bu yöntemi kullanan düşünürlerin bazı iddiaları şunlardır: Asırlar sürekli değiştiği için nasların yorumları da sürekli değişecektir.⁹³⁷ Dinde sabit ve değişken ayırımı yoktur, sabiteler söz konusu değildir.⁹³⁸ Yanlış mana ve yorum yoktur, tam aksine bütün anlamlandırmalar doğrudur.⁹³⁹ Kur'an'da hiçbir kelimenin, hatta harfin sabit manası yoktur, delâletleri nisbî/görecelidir.⁹⁴⁰

Hümanizm ve tarihsellik yöntemlerini de etkin bir şekilde kullanan Arkoun, yapısalcı yöntemin kendileri için ne kadar önemli olduğunu şu sözlerle dile getirmektedir:

Manaya ulaşmak için, alışılmış anlayış ve gramer mantığına öncelik veren bütün düz okumalardan kaçınmak gerekmektedir. Hatta Muhammed Fuad Abdülbakî'nin yaptığı gibi âyetleri alfabetik olarak sıralayacak olsak da belagat-edebî düzeni aşarak, öncelikle daha önemli bir sistemi keşfetmek gerekmektedir; işte o da yapısal yöntemdir.⁹⁴¹

Arkoun, İslâm dünyasını bölüşen dört ortodoksî mezhepte ifadesini bulan İslâm hukukunun tamamen pozitif olduğunu, Müslüman toplum içinde fıkıhçı ve kadıların şahsî icthadlarıyla oluştuğunu, müsteşrik çalışmaların da ispatladığı gibi yapıbozum, tarihselci ve analitik yöntemlerle ortaya çıkacağını iddia etmektedir.⁹⁴² Bu anlayışla, fıkıh usulünün temel delillerini şu şekilde tenkit eder: Kur'an uygulanabilir değildir, çünkü Kuran'ın çeşitli okumaları büyük yorum farklılıklarına neden olmuştur. Hadislerle ilgili durum daha karmaşıktır, çünkü belirlenmesi zor olan çok azı hariç hadislerin çoğu uydurulmuştur. İcmâ, Kur'an nassının teşekkülü, namaz, Peygamber'in doğum gününü kutlama gibi bazı büyük meselelere tatbik edilmiş olması dışında nadiren gerçekleşen teorik bir prensiptir. Kıyas ise büyük bir hiledir; tümüyle uydurma bir hukuku kutsamak amacıyla yeni sorunlara çözüm bulmak için kullanılmış ve İslâm hukukunun ilahi bir kökene sahip olduğu yanılsamasını yayma fırsatını vermiştir. Sonuç olarak, yazara göre her Müslüman'ın hayatını düzenleyen ve algılarını şekillendiren İslâm hukuku, tamamen insan tarafından geliştirilmiş bir icthad olup, tenkitçi tarihsel yönetime tabi tutmak gerekir. Ancak, bu tarihsel tenkit

⁹³⁶ Detaylar için bkz. Kantarcıoğlu, Sevim, Edebiyat Akımları Platon'dan Derrida'ya, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 275, 292-299.

⁹³⁷ Hanefî, "Kelâm İlminin Tarihselliği", s. 155, 174.

⁹³⁸ Hanefî, "Fıkhu'l-mesâlih ve tesvîru't-türâs ve muhâtabâtü'l-amme ve'l-aâssa ve ca'lü'l-Ğarbi mevdûan lâ meselen", en-Nûr Dergisi, 1999, (100), s. 53.

⁹³⁹ Alî Harb, Nakdu'n-nass, s. 78.

⁹⁴⁰ İsimsiz, Menhecîyetü'l-Kur'an el-ma'rifiyye-eslmetü 'ulûmî't-tabî'îyye ve'l-insaniyye, el-Ma'hedu'l-âlemî li'l-fikri'l-İslâmî, Amerika 1401, s. 69,

⁹⁴¹ Arkoun, "el-Vahyu ve'l-hakika ve't-tarih-nahve kiraetin cedide li'l-Kur'an", *es-Sekafetü'l-cedide*, (26-27), s. 32, 58.

⁹⁴² Arkoun, Târihiyyetü'l-fikri'l-Arâbî el-İslâmî, s. 296.

de, oldukça büyük zorluklarla karşılaşır; çünkü bu, Müslümanların İslâm hukukunu bir tür körü körüne taklit etme ve skolastik eğilimleriyle karşı karşıya gelir.⁹⁴³

Liberal-sol veya modernist akımların bazı ilim adamları, Ehl-i sünnet'in Kur'an'ı açıklamak ve yorumlamak için üstlendiği yöntemin oldu-bitige getirildiğini, halifeye itaat etmeyi ve yönetimini meşru göstermeyi amaçladığını ve bu nedenle Kur'an'ın batını manalarını reddettiğini öne sürmektedir. Buna karşılık, Şiâ'nın *bâtını* düşüncesini benimserler. Bu düşüncelerin tek dinî yorum olduğunu savunmakta ve vahyin insan gönüllerinde sürekli bir etki bırakmasını sağladığını iddia etmektedirler.⁹⁴⁴

IV) **Liberal solun tecdidden hedefi;** Diğer tecdid çalışmalarında olduğu gibi Liberal-solun, özellikle fıkıh usulü alanında, İslâm geleneğini önemseyip tecdid etmeye çalışmasının arkasında önemli nedenler bulunmaktadır. Buraya kadar yapılan açıklamalardan, bu hedeflerin ne olduğu az-çok anlaşılmıştır. Ancak, akımın etkili simaları, bu hedeflere nasıl ulaşılabileceğini açıklayan ifadeler de yer vermişlerdir. Bu bağlamda Hasan Hanefî'nin şu ifadelerine dikkat çekmek istiyoruz:

Gelenek, sabit inançların ve değişmeyip süreklilik arz eden hakikatlerin toplamı değildir; bilakis o, belli şartlarda, sınırlı tarihsel bir pozisyonda ve evrene dair bakışını yansıttığı ve tasavvurunu oluşturduğu özel bir toplum nezdinde, söz konusu sabitelerin gerçekleşmesinin koleksiyonundan oluşmaktadır...Gelenegin, diri, değişen-dönüşen, çağın ruhunu, neslin oluşumunu ve tarihsel gelişim aşamasını ifade eden yaşanan gerçek hayattan (vâkı') bağımsız bir varlığı yoktur...Klasik gelenek, vakı'dan ve psikolojik bileşenlerinden bir parçadır...Gerçek hayat, her düşüncenin ilk ve son kaynağıdır. Nitekim geleneğin kapsadığı geleneksel değerler, yaşanan bu hayatın bir parçasıdır...Tecdidin nihai hedefi, vahyi, medeni ilimlerden ideolojiye dönüştürmek, ideolojiyi de realite ile irtibatlandırmaktır... efsir ilmi de yeniden yapılandırılacaktır. Boyuna tefsir; sure sure, âyet âyet tefsir ile dilsel, edebî, fikhî vb. tefsirler aşılacaktır. Vazedilen tefsir, bilinç yapısının, dünyada diğerlerine ve nesnelere karşı konumu teşhis edilerek başlayacaktır...Nihai amaç, vahyin kendisidir yani kapsamlı hümanist bir bilgiye dönüştürebilmektir. Bu ise, ancak vahyin çıkış yolu olacak bir tefsir teorisini geliştirmekle olur...Bu yöntemi, geleneğe ihtiyaç duymadan söz konusu vahyin kendisinden çıkarmak mümkündür. İşte geleneğe veda etme aşaması budur.⁹⁴⁵

Bu açıklamalar, geleneği mezkûr yöntemlerle güncelleme hedefini açıkça ortaya koymaktadır. Buna göre nasların ve geleneğin aşkın bir kaynağı yoktur. Onların tek kaynağı tarihsel vakılardan müteşekkil maddi hayattır. Naslar, zaman ve mekân bakımından içinde ortaya çıktığı bu hayata organik olarak bağlı olup onu etkilememekte, ondan etkilenmektedir. Şartlar değiştikçe ve yeni sosyal gelişmeler yaşandıkça, gelenek de tüm unsurlarıyla değişecektir. Böylece sürekli değişen-dönüşen hayatın nabzını tutan geleneğin, değişmeyen sabiteleri yoktur.

⁹⁴³ Arkoun, *Târihiyyetü'l-fikri'l-Arâbî el-İslâmî*, s. 297, 298.

⁹⁴⁴ Hermâs, *el-Kur'anü'l-Kerim ve menâhîcu tahlîli'l-hitâb*, s. 36.

⁹⁴⁵ Hanefî, *et-Türâs ve't-tecdid*, s. 15, 16, 175, 179, 183, 186.

Tâhâ Abdurrahman, bu çalışmaların nihaî hedefinin şu üç şeyden müteşekkil olduğunu söylemektedir:

a) **Tarihsellik:** Aşkın bir kaynaktan nazil olan nassı, içerik ve norm bakımından tarihsel bir bağlama çevirip bağlamak. b) **Rasyonalite:** Mana olsun, haber olsun, yalın aklı aşan her şeyi ortadan kaldırmak. c) **Ensene/Hümanizm:** Bununla vahiyden ilâhîlik vasfı, kutsallığı ve aşkınlığı silmek istenmektedir. Buna göre, bu akımlar Kur'an nassını, yalın Arap aklının ürettiği beşerî, rasyonel ve tarihsel bir metne dönüştürmek istemektedirler.⁹⁴⁶

⁹⁴⁶ Taha Abdurrahman, el-Hivâr ufuken li'l-fıkr, (1.baskı), eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-ebhâs ve'n-neşr, Beyrut 20013, s. 161.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FİKİH USULÜNDE TECDİD GİRİŞİMLERİNİN YOĞUNLAŞTIĞI ALANLAR VE TECDİD ÖRNEKLEİ

Fıkıh usulü, zaman içinde klasik bir form kazanmış ve bu süreçte ortaya çıkan çerçeve ve içerikle sınırlı kalmamış, bilakis zaman içinde şekil ve içerik açısından çeşitli tecdid çabalarına maruz kalmıştır. Önceki bölümde, klasik dönemdeki tecdid girişimlerine vurgu yapılmış, modern dönemde fıkıh usulü ilminin yeni ihtiyaçlara cevap verecek şekilde nasıl tecdid edilmek istendiği incelenmiştir. Şimdi klasik ve modern dönemlerde fıkıh usulünde yapılan tecdidin yoğunlaştığı alanları örneklerle ele almak istiyoruz. Bununla klasik ve modern dönemler arasındaki değişimleri ve benzerlikleri anlamak ve çağdaş tecdid tartışmalarını geleneksel dönemlerle karşılaştırarak değerlendirmek istiyoruz.

3.1. Modern Öncesi Tecdid Girişimlerinin Yoğunlaştığı Alanlar

İkinci bölümde vurgulandığı üzere, fıkıh usulü söylemi tarihi boyunca birçok tenkitle karşılaşmıştır. Bu eleştiriler, usul ilmini yenileme düşüncesi ve çalışması bağlamında yapılmıştır. Buna bağlı olarak ister ilmî katkılar olsun, ister usul ilminin özü ve ana hedefine uygun olmayan unsurların temizlenmesi düzeyinde olsun, usul ilminin geçirdiği bu evreler, yenilikçi bir karakter taşımaktadır. Bu nedenle usul ilmi tecdidinin sınırlarını belirleyen şartlar, dayanaklar ve gerekçeler bulunmaktadır.⁹⁴⁷ Bu yaklaşımlara dayalı olarak, geleneksel dönemde fıkıh usulü ilminde gerçekleşen yenilikler, temel olarak içerik ve şekil olmak üzere iki ana alanda uygulanmıştır. İçerikte yapılan tecdid, usulün kaynakları ve prensiplerinin bilgi değerini ortaya koyma ve yeni metodolojik yaklaşımların eklenmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Şekilde yapılan tecdid ise; düzeltme, tercih ve tercih edilen konuları temellendirme, kaynak ilimlerden usule geçen gereksiz meseleleri ayıklama, usule fûrûu tahrir edip metodolojik değeri olan kaideleri ortaya çıkarma ve fıkıh usulü konularının birbirleriyle uyumlu bir şekilde yeniden düzenleme gibi çeşitli boyutlarda gelişmiştir. Şimdi söz konusu bu iki ana çerçevede yapılan yenilikleri incelemeye çalışalım.

3.1.1. İçerik alanında yapılan tecdidler

Fıkıh usulünün içerik olarak tecdid edilmesi, metodolojik ve ilmî kaide ve yöntemlerin muhtevasına ilave edilmesiyle, başka bir ifadeyle, farklı anlama, yorumlama ve uygulama kaidelerinin belirlenip usul ilminin muhtevasında ele

⁹⁴⁷ Şehid, el-Hitâbü'n-nakdî, s. 321.

alınmasıyla ortaya çıkar. V. yüzyılda, gâî doktrininin sistematik bir şekilde ele alınıp usul literatründe incelenmesiyle usul ilminin içerik olarak tecdid edildiğine ikinci bölümde değinildi. Sonraki dönemlerde, gâî doktrin geliştirilmiş ve bu doktrine yeni açılımlar getirilmiştir. Bu çalışmalar, usul ilminin içeriğine katkıda bulunarak, daha geniş bir perspektif kazanmasını sağlamıştır. Bilindiği gibi gâî doktrin, küllî-kat'î kaide ve yöntemlerden teşekkül etmektedir ki, bu niteliğinden dolayı İbn Âşûr, kati bilgi noktasında onu usul ilmine bir alternatif olarak takdim etmeye çalışmıştır.⁹⁴⁸ Bu sebeple gâî doktrininin sistematize eden ve geliştiren usul bilginleri, usul ilminin bilgi değeri üzerinde odaklanarak onda epistemolojik bir dönüşümü de hedeflemişlerdir. Bu itibarla usul ilmi içerik açısından tecdid edilirken, hem metodolojik hem de epistemolojik olarak tecdid edildiğini söylemek mümkündür.

3.1.1.1. Usulün epistemolojisinde tecdid

Fıkıh usulü, dinî hükümlerin dayandığı kaynak ve kaideleri incelediği gibi, bunların kesinlik derecesini de inceler. Bu bağlamda "kat'î" ve "zannî" terimlerini kullanarak, nasları, hükümleri, delâletleri, kaide ve kaynakları, bu iki açıdan kategorize edip aralarındaki derece ve hiyerarşiyi belirler. Kaynakların sübut açısından kati olması, onları ispat eden delilin kati olmasına dayanırken, delâlet yani amel açısından kati olması, delilin kati olmasına bağlı değildir, bilakis delil zannî olsa dahi, amel açısından katilik mümkün olabilir.⁹⁴⁹ Bu nedenle, fıkıh usulü tarafından incelenen kaynaklar, dinî hükümlerin temelini oluşturduğundan, hem temelde sabit olduğu ve hücciyet değeri taşıdığı teorik olarak ispatlanması, hem de bu kaynaklar için tespit edilen hüküm veya delâletin kesin bir biçimde belirlenmesi gerekir. Bu durum, usulün usul olmasının temel nedenlerinden biridir. Sem'ânî, bu gerçeği ifade ederek, "Usulün usul olması, sağlamlık ve kesinlik açısından kesin kanıtların varlığına dayanır." demiştir.⁹⁵⁰ Bu sebeple fıkıh usulünün *iki nazariyesinin* bulunduğunu söylemek mümkündür; sübut ve ispat. Diğer bütün konuları ise bu iki nazariye çerçevesinde şekillenmektedir.⁹⁵¹

⁹⁴⁸ İbn Âşûr, Makâsidü's-ş-şeriatî'l-İslâmiyye, s. 127.

⁹⁴⁹ Zekeriyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ b. Muhammed, Hâşiyetü Şeyhi'l-İslâm el-Ensârî 'alâ Şerhi'l-İmam el-Mahâlî, (thk. Abdulhafız b. Tâhir Hilâl el, Cezâirî), (1. baskı), Mektebetü'r-Rüşd Nâşirûn, Riyad 2007, I, 169; Şirbînî, Abdurrahman, Takrîrâtü's-Şirbînî (Hâşiyetü'l-Benânî içinde), Daru'l-fikr, t.y., c. I, 23, 24.

⁹⁵⁰ Sem'ânî, Kavâti'u'l-edille, c. I, 361.

⁹⁵¹ Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, Şerhu't-Telviḥ, Mektebetü Sabîh, Mısır, t.y., I, 38, 63; Şefkânî, İrşâdu'l-fuhûl, c. I, 23.

İmam Şâfiî, *usul-i ilmin* (kati usul) icmâa konu olduğunu, fûrû ile diğer usul konularında icmâa ulaşılmadığını vurgular. Kati olan usulün, Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas ve aklî (*ma'kûl*) deliller olduğunu *münâzir*/münazaradaki muhatabına kabul ettirerek,⁹⁵² diğer usul konularında zannî meselelerin var olduğuna işaret eder. Şâfiî, bilginin değer ölçüsünü belirlemiş (zâhir ve batında hüccet, sadece zâhirde hüccet), sıhhat şartlarını taşıyan kaynakların sağladığı bilginin, kati olsun, zannî olsun amele şayan olduğunu kanıtlamış ve usul bilgisinin vehimle sabit olmayacağını vurgulamıştır.⁹⁵³ Şâfiî, peygamberlerin ilham ve rüyalarının vahiy olduğunu kabul ederken, diğer insanların hükümlerde açık kanıtlara dayanması gerektiğini belirtir.⁹⁵⁴ Bu açıklamalar, kat'i ve zannî bilgi ayrımının, usul ilminin ilk muellifiyle başladığını ve usul ilminin temel meselesi haline geldiğini, ilham gibi sübjektif yolların ise hüccet olarak görülmediğini ortaya koymaktadır.⁹⁵⁵

Daha sonra gelen usulcülerin çoğu, usulün sadece kati delillerle sabit olabileceğini savunurken, bazıları, zannî delillerin de usulün sabit olmasında etkili olabileceğini ileri sürmektedir. Bu düşüncüyü, Ebü't-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058),⁹⁵⁶ Ebû Cerîr et-Taberî,⁹⁵⁷ Necmeddîn et-Tûfî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim de paylaşmıştır.⁹⁵⁸ Ancak özellikle V. yüzyılda ve sonrasında gâî doktrininin usul ilmine entegrasyonu ve gelişmesine katkıda bulunan usulcüler, usulün kati olması gerektiği düşüncesinde ısrar etmiş ve zannî ile kati kaynakları hüccet değeri açısından ayırtmışlardır. Usulcülerin temel görevi, ihtilafları ortadan kaldırmak değil, farklı anlamların uygun bir şekilde ele alınmasını sağlamak, kati ve zannî kaynakları birbirinden ayırmak olarak belirlemişlerdir.⁹⁵⁹ Çünkü kati ve zannî bilgilerin birbirine karıştırılması ciddi sorunlara yol açabilir. Cüveynî, bu problemleri şöyle özetlemektedir: “En büyük sorun, kati ve zannî konuları aynı kategoride değerlendirmektir, çünkü bu, yöntemlerin karışmasına, kaynakların çatışmasına, kesin

⁹⁵² Şâfiî, *el-Ümm*, c. I, 299, c. VII, 295.

⁹⁵³ Şâfiî, *er-Risâle*, 357-379, 472.

⁹⁵⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, c. V, 137.

⁹⁵⁵ İlhamın hücceti sonraları daha fazla tartışılmıştır. Bkz. Ebû Kudâme, Eşref b. Mahmud, *el-Ediletü'l-isti'nâsiyye 'inde'l-usûliyyîn*, (1.baskı), Dâru'n-nefâis, Ürdün 2005, s. 132; Birsin, Mehmet, “Fıkıh Usûlünde İlham ve Bunun İlmî değeri”, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015, VI (1), s. 64. vd.

⁹⁵⁶ Şîrâzî, *Şehu'l-Luma'*, c. II, 769, 783.

⁹⁵⁷ Cüveynî, *et-Talhîs fi usûli'l-fikh*, (thk. Abdullah Cevlim en-Nebâlî-Beşir Ahmed el-'Umerî), Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, t.y., c. III, 213.

⁹⁵⁸ Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, c. III, 616; Âl Teymiyye, *el-Müsvedde*, s. 483; İbnü'l-Mevsilî, Muhammed b. Muhammed, *Muhtasaru's-Savâ'iki'l-muhrike 'ala'c-Cehmiyye ve'l-Mu'attile*, thk. Seyyid İbrahim, (1.baskı), Dâru'l-Hadis, Kahire 2001, s. 595.

⁹⁵⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, 74.

bilginin sezgide kaybolmasına ve kesin bilgi sağlayan yolların, bilinçaltı duygularla yer değiştirmesine neden olur."⁹⁶⁰ Ona göre, kat'î ve zannî konuları birbirinden ayırt etmemek, temelsiz bir cehaleti ifade eder ve kati konularda ihtimal taşıyan delillere başvurmak da cahilleri karakterize eder.⁹⁶¹

Bu usul bilginleri, bilgi⁹⁶² ve delil tanımını yapmış,⁹⁶³ usul ilminin meselelerini ilmî/kati olarak ispat eden ve etmeyen bilgi kaynaklarını belirlemişlerdir. Usulü ilmî olarak ispat etmede yeterli olmayan kanıtlar, *salt akıl* ile *haber-i vâhid*, *kıyas* vd. zann ifade eden delillerdir. Çünkü salt akıl, usul kaidelerinin katiliğine değil, ancak onlarla amel etmenin caiz olduğuna hükmeder. Bu sebeple aklın *asl* (kaynak) olarak isimlendirilmesi mecaz yoluyla olduğu kabul edilir.⁹⁶⁴ Zikredilen diğer kaynaklar da zannî oldukları için kesin olması gereken usul kaynak ve kaidelerine kanıt teşkil etmezler.⁹⁶⁵ Çünkü olasılık içeren kanıtlar kesin bir bilgi sağlamadığı için kesin konular için kanıt teşkil etmez.⁹⁶⁶

Usulün kaynak ve kaidelerini ilmî olarak ispat eden deliller konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Cüveynî, kati delilleri, cüz'î (*tikel*) ve küllî (*tümel*) olmak üzere iki kategoriye ayrılmaktadır. Cüz'î kesin deliller, sem'î delillerden sübut ve delâleti bakımından kesin olan *Kitab'ın nassı* (tek manaya gelen ifade), *mütevâtir sünnetin nassı* ve *icmâdır*.⁹⁶⁷ Cüveynî, sayısız vakıalarla oluşan (nasların delâletleri ile ilk nesillerin ictehad ve fetvaları) yerleşik, düzenli ve cari/sürekliliği olan âdetleri de (*ittirâdü'l-âde*) kat'î delil olarak görmektedir. İcmâm değerini kanıtlayan delillerden biri bu nitelikteki âdettir.⁹⁶⁸ Küllî kesin delil ise muhtelif mekân ve zamanlarda vuku bulan olayların toplamından, ihtimal taşımayacak şekilde elde edilen delildir. Cüveynî, buna *kanun* ve şer'î kesin delil anlamına gelen *el-kâti'u's-şer'i*

⁹⁶⁰ Cüveynî, el-Giyâsî, s. 142.

⁹⁶¹ Cüveynî, el-Burhân, c. I, 301; Cüveynî, el-Giyâsî, s. 39.

⁹⁶² Cüveynî, el-Burhân, c. I, 91 vd.;

⁹⁶³ Basrî, el-Mu'temed, c. I, 5; Sem'ânî, Kavâti'u'l-edille, c. I, 21; Râzî, el-Mahsûl, c. I, 70, 82. Ayrıca bkz. Âmidî, el-İhkâm, c. I, 9, 10; İsnevî, Cemâlüddîn Abdürrahim b. el-Hasan, Nihâyetü's-sûl Şerhu Minâci'l-vusûl, (1.baskı), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1999, c. I, 9; Zerkeşî, el-Bahru'l-muhîr, c. I, 46.

⁹⁶⁴ Cüveynî, et-Talhîs, c. I, 134; Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. I, 255, 342, 481,

⁹⁶⁵ Şîrâzî, et-Tabsire fî usûli'l-fıkh, (thk. Muhammed Hasan Hito), (1.baskı), Dâru'l-fıkr, Dimaşk 1403, s. 402; Cüveynî, et-Talhîs, c. I, 499, III, 440, 564; Cüveynî, el-Burhân, c. I, 301, 384, 385, c. II, 564; Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. I, 359, 471; Semerkândî, Mîzânu'l-usûl, I, 9, 10, 434; Şâtübî, el-Muvâfakât, c. I, 24, c. II, 38. Debbûsî, zannî delilleri, müevvel âyet, tahsis edilen âmm, haber-i vâhid ve kıyas olmak üzere dörde ayırmaktadır. Zâhırı ise kati delil olarak saymaktadır. Bkz. Debbûsî, Takvîmu'l-edille, s. 168.

⁹⁶⁶ Şevkânî, İrşâdul'l-fuhûl, c. I, 198.

⁹⁶⁷ Cüveynî, el-Burhân, c. I, 74, 384, 385; Cüveynî, et-Talhîs, c. II, 99, c. III, 332, 441; Cüveynî, el-Giyâsî, s. 60.

⁹⁶⁸ Cüveynî, el-Burhân, c. I, 61.

ismini de vermektedir.⁹⁶⁹ Bu *tam istikra* ve *manevî tevâtür* hükmünde olan bir delildir. Kati kaynak ve kaideler daha çok bu tür delille sabit olmakta, yoruma (*te'vîl*) açık olan *zâhir* (ihtimalli) delillerle temellendirmesi ise doğru değildir.⁹⁷⁰

Gazzâlî'nin kabul ettiği kat 'î deliller, Cüveynî'nin ortaya koyduğu söz konusu iki kategori dâhilinde sıralanabilir. Birincisi, cüz'î-kat'î delillerdir. Bunlar, Kitâb'ın nassı, Sünnet'in nassı, icmâ (özellikle sahâbe icmâi)⁹⁷¹ ve tevâtüren sabit olmasa da sahih rivâyetlerle nakledilip kimsenin inkâr etmediği için zarûri bilgi sağlayan vakıaların şahitliğiyle⁹⁷² oluşup süreklilik arz eden yerleşik ve cari âdettir. İkincisi, küllî-kesin delillerdir. Bunlar, manevî de olsa tevâtür ve tam istikradır (*kanun*).⁹⁷³ Buna göre Gazzâlî'nin kati gördüğü deliller-lakap takmasa da-, Cüveynî'nin kati gördüğü delillerle aynıdır.

Debûsî, kati delillerin muhkem âyet, doğrudan Peygamber'den (s.a.v.) işitilen haber, mütevâtir sünnet ve icmâ,⁹⁷⁴ Ebû Ya'lâ, Kur'an'ın nassı, mütevâtir sünnetin nassı ve icmâ olduğunu belirtir.⁹⁷⁵ Alaeddin es-Semerkândî, Kitap, mütevâtir ve meşhûr haberlerin müfesser nassı ve icmâ,⁹⁷⁶ Ebyârî ve Karâfî *istikaryı*/tam tümevarımı,⁹⁷⁷ Şâtıbî, manevî tevatüre benzediğini söylediği istikra ile delâleti kati olması şartıyla mütevâtir haberi kati bilgi ifade eden deliller olarak görmektedirler.⁹⁷⁸

Sem'ânî ise, usulü ispat eden en iyi ve en güçlü delilin sahâbe icmâi olduğunu ve bu icmâ ile birlikte hiçbir mazeret ve şüphenin kabul edilmeyeceğini söyleyerek⁹⁷⁹ sahâbe icmâının önemini vurgulamıştır. Ancak bu bilginlerin çoğu, usulü ilmî olarak ispat eden kesin kanıtlar içinde yer vermese de ümmetin kabulle karşıladığı rivâyetleri de usulün kaynağı olarak kabul etmek gerekmektedir. Nitekim usulün katiliğini

⁹⁶⁹ Cüveynî, el-Burhân, c. I, 297, 358.

⁹⁷⁰ Cüveynî, el-Giyâsî, s. 40.

⁹⁷¹ Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. II, 942. Usulün sübutuna kaynaklık yapan icmâdan maksat, tevatüren nakedilen kati icmâdır. Bkz. Kûrânî, Şihabuddîn Ahmed b. İsmail, ed-Dürerü'l-levâmî' fî Şerhi Cem'i'l-cevâmî', thk. Said b. Galib Kamil el-Mucîrî, el-Cami'atü'l-İslâmiyye, Medine 2008, I, 183.

⁹⁷² Aslında bu vakıaların delâleti de istikrar bulmuş âdet gereğidir. Gazzâlî, başka yerde bu vakılardan oluşan âdetin sağladığı bilginin istidlali (nazarî) de olabileceğini söylemektedir (bkz. Gazzâlî, el-Mustasfâ, I, 400.) Ayrıca buna, daha önce ifade edilmiş bir görüş üzerine aşamalı olarak fikir birliğine varılmasıyla oluşan ikrarî icmâ da (ijma rêtrospektif) denilebilir. Abbâdî, Şihâbüddîn Ahmed b. Kâsım, el-Âyâtü'l-beyyinât, (thk. Zekeriyâ 'Umeyrât), (2.baskı), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, c. I, 47.

⁹⁷³ Gazzâlî, el-Mustasfâ, I, 348, 400, 402, 466, c. II, 735, 744, 749.

⁹⁷⁴ Debbûsî, Ebû Zeyd, Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fıkh, (1.baskı), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2001, s. 19.

⁹⁷⁵ Ferâ, el-'Udde, c. V, 1569.

⁹⁷⁶ Semerkândî, Mîzânu'l-usûl, c. I, 9. Fukahanın bir kısmına göre meşhûr haber, tume'ninet (yakine yakın) bilgi sağlamaktadır. Bkz. aynı eser, c. I, 429.

⁹⁷⁷ Karâfî, Nefâisu'l-usûl, c. III, 1248.

⁹⁷⁸ Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. I, 23, 24, 25.

⁹⁷⁹ Sem'ânî, Kavâti'u'l-edille, c. I, 92, 95, c. II, 313.

savunan Ebû Ya'lâ, Şîrâzî ve Sem'ânî gibi bazı usulcüler, usul meselelerini kanıtlamak için bu tür rivâyetlerle de istidlalde bulunmuş ve bu rivâyetlerin, kesin bilgi gerektiren mütevâtir hükmünde olduğunu ifade etmişlerdir.⁹⁸⁰ Buna göre usulün değerini ortaya koyan kati kaynaklar, *nass*, *kati icmâ*, *manevî tevâtür*, *yerleşik âdet* ve *tam tümevarımdır*. Bu kaynakların ortaya koymadığı meseleler ise zannî kategorisine dâhil edilmektedir.

Usulün kati olması gerektiğini savunan ve bunu ilmî olarak ortaya koymaya çalışan usulcüler, katiliği, kaynak ve kaideleri usulün özünden kabul etme ölçüsü yapmaktadırlar. Bu sebeple onlara göre kati bilgi ifade eden kaynaklarla sabit olmayan kanıt ve kaideler, sübut açısından zannî olup, bu açıdan bir usul kaynak veya kaidesi olarak ispat edilmez veya teorik bir değer haiz olmaz.⁹⁸¹ Cüveynî, bu yaklaşımı vurgulayarak şöyle demektedir:

Muhakkik usulcülerin benimsediği görüş, kesin bilgi sağlamayan meseleleri usul kapsamında değerlendirmemektir.⁹⁸² Biz, İslâm hukukunun temel kaynak ve kaidelerini, ancak kesin bilgi sağlayan kanıtla (*delil*) ortaya koyacağız. Bu sebeple hakkında kesin bilgiye vardığımız konuları usul meselesi olarak ispat ederiz. Yakın derecesine yakın bilgiye (*zann-ı galib*) vardığımız kanıtlarda tereddüt yaşar ve onları zannî meselelere ekleriz.⁹⁸³

Şâtıbî ise, her durumda usulün kesin olması gerektiğini vurguladıktan sonra⁹⁸⁴

şu açıklamayı yapmıştır:

Zannî meselelerin usul kapsamında değerlendirilmeyeceği konusunda genel bir kanaat literatürde yer almaktadır. Bu, zannî konuların kesinlikle usulden çıkarılması için yeterlidir. Bu nedenle, literatürdeki zannî meseleler, birinci derecede amaç oldukları için değil, usul konularına tabi olarak ikinci derecede yer almıştır.⁹⁸⁵

Zannî meseleleri usul ilminin özünden saymayan usulcüler, usul ilmi ile usul literatürünü birbirinden ayırmaktadır. Buna bağlı olarak, literatürde yer alan her konuyu usul ilminden saymazlar. Zira usul literatüründe tüm usul kuralları yer almadığı gibi, yer alan her konu da doğrudan bir çıkarsama kuralı değildir. Karâfî'nin, asrına kadar çok sayıda hacimli usul eseri yazılmış olmasına rağmen, *El-Furûk* adlı eserini usul literatüründe yer almayan usul prensiplerini kayıt altına almak amacıyla kaleme aldığını ve usulün tüm konularının usul literatüründe yer almadığını ifade etmesi,⁹⁸⁶ bu ayırımın gerekli olduğunu gösterir. Dolayısıyla usul ilmi ile usul literatürünü ayrı değerlendirmek önem taşır. Bu itibarla usul literatürünü, usul

⁹⁸⁰ Ferâ, el-'Udde, c. II, 1316; Şîrâzî, et-Tabsire, s. 101, 222, 425, 426, 432; Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', c. II, 770, 783; Sem'ânî, Kavâti'ü'l-edille, s. c. I, 333, 341, 398, 433, c. II, 94,

⁹⁸¹ Gazzâlî, el-Menhûl, s. 60, 61.

⁹⁸² Cüveynî, et-Talhîs, c. I, 107.

⁹⁸³ Cüveynî, el-Burhân, c. II, 664.

⁹⁸⁴ Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. I, 21.

⁹⁸⁵ Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. I, 22.

⁹⁸⁶ Karâfî, el-Furûk, c. II, 110.

konularını açıklamak için tek belirleyici kaynak olarak görmek doğru olmadığı gibi literatürdeki tüm konuları usulden saymak da doğru değildir.

İhtilafli meselelerin usul literatürüne girmeleri, usulün özünden oldukları için değil, ilmî ve metodolojik başka nedenlerden dolayıdır. Bu nedenlerin bir kısmını Gazzâlî, şöyle açıklamaktadır:

Ahâd haberler ve icthad (zann) yollarıyla elde edilen kıyaslar ve illet yöntemleri usûl ilminden değildir. Çünkü bunlar, [amel açısından] kati meselelerin yerini almakla birlikte zannîdirler. Usulcülerin bunları belirtme gerekliliği, doğruları yanlışlardan, sağlam temellere dayananları dayanaksız olanlardan ayırt etmek içindir. Ayrıca tercih konuları, usûl ilminin derin meselelerindendir. Bu konuların bilgisine, yalnızca aralarındaki hiyerarşi ve derecelendirmenin açıklanmasıyla erişilir.⁹⁸⁷

Buna göre zannî meseleler, usulden oldukları için değil, zannın yeterli olduğu amel ve istinbat alanlarında kullanıldığından literatüre girmiştir. Cüveynî, bu zannî kanıtların, usul-i fıkıh ile değil, fıkıhla ilişkili olduğunu bildirdikten sonra, bu noktada usulü ilgilendiren, bu kanıtların pratikte kullanılmasının gerekli olduğunu gösteren delillerin (örneğin icmâ gibi) varlığını tespit etmektir, demiştir.⁹⁸⁸ Binaenaleyh usul bilginleri usul literatüründe yer alan kaynakları iki ana kategoriye ayırır: *usulî kaynaklar* ve *amelî kaynaklar*. Usulî kaynaklar, kati delillere dayanırken, amelî kaynaklar ise zannî delillere dayanır. Bu ayırım, amelî/zannî kaynaklar etrafında yaşanan ihtilafların, aslında onların pratik değerine değil, teorik değerine (bir usul kuralı sayılması) yönelik olduğunu gösterir. Bunun bir tezahürü olarak söz konusu usulcüler, teorik olarak bu kaynakların değerini reddetmekle beraber, pratikte onları bir istinbat kaynağı olarak kullanmışlardır. Ebu'l-Abbâs el-Kurtubî (ö. 656/1258) de, *sedd-i zerâi'* ile ilgili ihtilafa değinirken, “Sedd-i zerâi' bir usul kuralı olarak temellendirme (*te'sîl*) bakımından âlimlerin çoğu Mâlik'e karşı çıkmıştır. Ayrıntı bakımından fer'î meselelerinin çoğunda onunla amel etmiştir.” demekle⁹⁸⁹ usul-amel ayırımı işaret etmiş ve anılan kaynaklar bağlamında yaşanan ihtilafın pratik değil, teorik düzeyde olduğunu belirtmiştir. Bu ayırım, içerik yenilemesine olanak tanınmasıyla birlikte teori ile pratik arasındaki çelişkiyi çözme konusunda önemli bir rol oynar. Ayrıca, Şevkânî ve İbn Âşûr'un, usulün kati olduğunu savunan usulcülere yönelik yaptığı ağır eleştirilerin, bu nüanslar göz ardı edilerek yapıldığını ortaya koymaktadır. Bu ayırımın farkında olmak, böyle yanlış değerlendirmelerin önüne geçmede de kritik bir rol oynar.

⁹⁸⁷ Gazzâlî, el-Menhûl, s. 61.

⁹⁸⁸ Cüveynî, et-Talhîs, c. I, 107, 302.

⁹⁸⁹ Zerkeşî, el-Bahru'l-muhîr, c. VIII, 90.

Fıkıh usulü, kaynakların sübut ve geçerliliği yanı sıra delâletlerini de inceler. Delâlet meselesi, Kitap ve Sünnet'in ifadeleriyle ilişkilidir. Delâlet de kat'î ve zannî kısımlarına ayrılmaktadır.⁹⁹⁰ Lafzî delâletin kati mi zannî mi olduğu konusunda dört eğilim bulunmaktadır. a) Mu'tezile ve bazı Şâfiîlerin eğilimidir. Bunlara göre lafzî delâlet mutlak olarak *yakîn*/kesin bir bilgiyi ifade eder.⁹⁹¹ b) Râzî'nin eğilimidir. Râzî'ye göre lafızları, ilk anlaşılan manalarına yormak on ihtimale dayanmaktadır. Bu ihtimaller zannî oldukları için onlara dayanan delâlet de zannîdir.⁹⁹² c) Çöğünluğun eğilimidir. Usulcülerin çoğuna göre delâleti kati olan naslar çok azdır. d) Bazı usulcülere göre ise, dil bakımından delâleti kati naslar az olsa da, icmâ, akıl ve içinde geliştiği *hal* ve *kavl* (söz) karîneleriyle kat'îlik çokça meydana gelmekte ve bu sebeple zâhir sanılan birçok nass hadd-i zatında katidir.⁹⁹³ Ayrıca Semerkand ekolü, zâhir kavramların delâletini zannî görürken,⁹⁹⁴ Irak ekolü kati olduğunu savunmaktadır.⁹⁹⁵ Gazzâlî'ye göre delâleti kati olanlar, *muhkem*, *nas*, *emrin delâleti* (karîne ile kati olur) ve *karînelerin delâletidir*.⁹⁹⁶

Öbür taraftan Zâhirîler, şek gibi zann ifade eden kaynakları da amel dışı bırakarak, kabul ettikleri tüm kaynakların kati olduğunu iddia etmişlerdir. İbn Hazm, “Şek ve zann aynı şeydir; çünkü ikisi de kesin bilgidir (*yakîn*) uzaktır...kesin olmayan her bilgi şek olup onunla amel etmek kesinlikle helal değildir.” demekle⁹⁹⁷ zâhirî düşüncüyü özetlemiştir. İbn Hazm, kati bilginin ancak mantık kıyasıyla sağlandığını iddia etmektedir. Şöyle ki, o, usul kıyasına karşı çıkmış ve mantık-felsefe kıyasını (*Silcismûs-câi 'a-syllogisme*) benimsemiştir. Ona göre bu kıyas, duyumsanan ve evveliyât (*aksiyomlar*) türünden olan bedihî (*açık*) ve burhanî mukaddimelerden (*kesin öncüller*) oluşmaktadır. Bedihî ve burhanî mukaddimelerin, bir hiyerarşi içinde

⁹⁹⁰ Cüveynî, el-Burhân, c. I, 300.

⁹⁹¹ İsfahânî, Ebû Abdullah Muhammed Mahmud, el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl fî 'ilmi'l-usûl, (thk. Adil Abdullah Abdulmevcûd, Alî Muhammed Mu'avved), (1.baskı), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1419, c. II, 494.

⁹⁹² Râzî, el-Metâlibü'l-'aliyye mine'l-ilmi'l-ilâhî, (thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn), (1.baskı), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1999, c. IX, 71. İmam Râzî'nin bahsettiği on ihtimal Arap dilinde mevcuttur. Buna rağmen İbn Kayyim, bu ihtimalleri tagut ile niteleyerek tekfire kapı aralamıştır. (Bkz. İbn Kayyim, es-Savâikü'l-mürsele fî'r-red 'ala'l-mu'attile ve'l-cehmiyye, (thk. Ali b. Muhammed ed-Dahîlullah), (1.baskı), Dâru'l-Âsime, Riyad 1408, c. II, 632.)

⁹⁹³ Cüveynî, el-Burhân, I, 2050. Ayrıca bkz. Zerkeşî, el-Bahru'l-muhîl, c. I, 57, 58.

⁹⁹⁴ Semerkandî, Mîzânü'l-usûl, c. I, 10.

⁹⁹⁵ Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer, Takvîmü'l-edille, (thk. Halil Muhyeddîn el-Mîs), (1.baskı) Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001, s. 104, 116, ; Serahsî, Usulü's-Serahsî, c. I, 163, 164.

⁹⁹⁶ Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. I, 268, 327, 328, 538, 568. Karînerin delâletinin kati olduğunu Cüveynî de kabul etmekte ve Karâfî de bu hususta onlara katılmaktadır. (Bkz. Karâfî, Şerhu Tankîhi'l-Fusûl, (1.baskı), (thk. Tâhâ Adurraûf Sa'd), Şeriketü't-tibâ'a, y.y., 1973, s. 354.)

⁹⁹⁷ İbn Hazm, en-Nübzetü'l-kâfiye fî usûli aḥkâmî'd-dîn, (thk. Muhammed Ahmed Abdülazîz), (1.baskı), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1405, s. 50.

sıralandığında, içkin oldukları kesin ve bağlayıcı neticeleri ürettiğini belirtir. Böylece önerme, “sana kendisinden fazla bir şey vermez.” demiştir. İbn Hazm, bu nedenle "mukaddime doğruysa herkesi bağlar." diyerek⁹⁹⁸ fıkıh ve usulde kesin bilginin mantıkla sağlanabileceğini vurgular. İbn Hazm, Kitap ve Sünnet'i anlamının mantık bilgisine bağlı olduğunu savunarak, mantığı bilmeyenin fetva verme yetkisine sahip olamayacağını iddia eder.⁹⁹⁹ Böylece mantık bilgisini ictihad şartları arasında saymıştır. Bu girişimler, İbn Hazm'ın mantık ışığında fıkıh ve usul alanlarında epistemolojik bir yenilik yapma çabası içinde olduğunu gösterir. Dolayısıyla İbn Hazm'ın düşünceleri, Zâhirîlerin kati bilgi anlayışını sürdürmekle birlikte, usul ilminde mantık kullanımını vurgulayarak, epistemolojik bir yaklaşım da sunmaktadır.

Görüldüğü üzere özellikle V. yüzyıl ve sonrasında yetişen usul bilginleri, daha önce hiç olmadığı kadar usul bilgisinin doğası, değeri, kapsamı, imkânları, sınırları, kaynakları ve nasıl elde edileceği üzerinde detaylı bir şekilde durmuşlardır. Bu bilginin taalluk ettiği konuları niteliğine göre kategorize etmişlerdir. Bu ince işçilik bir epistemolojik yenilik olup, usul tecdidine önemli katkılar sağlamıştır, denebilir.

3.1.1.2. Usulün yorum ve tatbik yöntemlerinde tecdid

Fıkıh usulünün yöntemlerinde tecdid, yeni anlama, yorumlama ve tatbik kaidelerinin tespit edilip, usul ilminin muhtevasında incelenmesini ifade etmektedir. Fıkıh usulünün temel muhtevası, Şâfiî'nin er-Risale eseriyle ortaya çıkmış olup, genel olarak sonrasında yazılan fıkıh usulü eserlerinde de işlenmiştir. Hanefî usulcüler, buna *istihsan* ve *örf*, Mâlikî usulcüler de *istihsân*la birlikte *Medine ehilinin amelini*, *masalahat-ı mürsele* ve *sedd-i zerîa* yöntemlerini ilave etmişlerdir. Hanbelî usulü ise Mâlikî usulüne yakın bir yaklaşım sergilemektedir.¹⁰⁰⁰ Ayrıca gâî doktrinin kapsamında yer alan *kıyas*, *ta'lîl* ve *istihsan* gibi yöntemler, erken dönemlerde teorik olarak incelenmiş ve literatüre girmiştir. IV. yüzyıla kadar teşekkül eden fıkıh usulünün bu muhtevası, daha sonraki çalışmalarla detaylandırılmış ve yazarların itikat ve usul yazım yöntemlerine göre farklı şekillerde temellendirilmiştir. Bu çalışmaların yenilik olarak kabul edilip edilmeyeceği konusunda klasik dönemde iki farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır ki, bunların ayrıntıları ikinci bölümde aktarılmıştır. Ancak usul ilminin içerik olarak gerçek anlamda tecdid edilmesi ve güçlü bir metodolojik işlev kazanması, makâsîd ve maslahat teorilerinin ele alınması ve çeşitli açılardan

⁹⁹⁸ İbn Hazm, *et-Takrîb li haddi'l-matik*, (thk. İhsan Abbâs, Dâru mektemeti'l-hayat), (1.baskı), Beyrut, t.y., s. 106.

⁹⁹⁹ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 9, 10.

¹⁰⁰⁰ Ebû Zehre, *Usûlü'l-fikh*, s. 17.

detaylandırılmasıyla mümkün olmuştur. Nitekim gâî doktrinin bir diğer versiyonu olan bu iki teori, literatüre girdikten sonra birbiriyle iltibatlı bir şekilde sürekli geliştirilmiş ve *el-Muvâfakât* eserinde görüldüğü üzere usul ilminde önemli bir dönüşüm meydana getirmiştir. Şimdi, bu bağlamda gâî doktrin çerçevesinde odaklanan metodolojik tecdide değinmeye çalışacağız.

3.1.1.2.1. Gâî doktrinin geliştirilmesi

Kıyas, ta'lîl, istihsan gibi makâsîd ve maslahat doktrinlerini, İslâm hukuk geleneğinde ilk nesiller ile müctehid imamlar, nasları açıklama, norm koyma ve uygulama konularında dikkate almışlardır.¹⁰⁰¹ Yukarıda detaylandırıldığı gibi, Kaffâl eş-Şâşî vd. âlimler, gâî doktrini usul eserlerinde değil, fıkıh, ahlak veya siyaset gibi alanlarla ilişkilendirerek ele almışlardır. Bu durum, söz konusu doktrinin müctehid imamlar ile takipçilerinin düşünce dünyasında ne kadar net bir şekilde yer bulunduğunu göstermektedir. Ancak, bu duruma rağmen makâsîd ve maslahat teorileri, V. (XI.) yüzyıla kadar teorik olarak detaylı bir şekilde incelenmemiştir. Bu yüzyılın ilk yarısına kadar kaleme alınan usul eserlerinde, daha çok hüküm elde etme yöntemlerine odaklanılmış, elde edilen normları, amaçları ışığında şekillendirip vakıalara uygulama yöntemlerine (*tenzîl*) ise daha az vurgu yapılmıştır. IV. (X.) yüzyılda Cessâs, usul ilminin müstakil bir konusu olarak değil, çeşitli nedenlerle maslahata dair bazı açıklamalarda bulunmuştur. Bu bağlamda, illetleri "ilelü'l-ahkâm" ve "ilelü'l-mesâlih" olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Birinci kısım, hükümlere alemet yapılmış illetlerdir. İkincisi ise hükümlerin mana ve hikmetleri olup sadece tevkîf (bildirim) yoluyla bilinir. Ona göre, hükümler maslahata değil, illetlere bağlıdır.¹⁰⁰² Harizmi (ö. 387/997), "istislâh" kavramını terim anlamıyla kullanmış ve bu kavramın sadece İmam Mâlik ve onun takipçileri tarafından kullanıldığını belirtmiştir.¹⁰⁰³ Ebu'l-Hüseyn el-Basrî ise, dinî manada iyilik ve kötülüğü (*hüsn-kubh*) bilme konusunda maslahat ve mefsedete merkezî bir yer vermiştir.¹⁰⁰⁴

Beşinci asrın ilk yarısına kadar gâî doktrinle ilgili yaşanan gelişmeler bunlardır. Daha önce de belirtildiği gibi, bu yüzyılın ortalarında İmamü'l-Haremeyn

¹⁰⁰¹ Şelebî, Ta'lîlü'l-ahkâm, s. 35 vd.

¹⁰⁰² Cessâs, el-Fusûl, c. IV, 140, 141.

¹⁰⁰³ Harizmi, Ebû Abdillâh Muhmamed b. Ahamed, Mefâtihu'l-ulûm, (thk. İbrahim el-Ebyârî), (2.baskı), y.y., t.y., s. 23.

¹⁰⁰⁴ Basrî, el-Mu'temed, c. I, 315. Daha fazla bilgi için bkz. Haçkalı, Abdurrahman, Şatıbî'de Makâsîd ve Fıkıh Usulü, Rağbet, İstanbul 2010, s. 55-59.

el-Cüveynî, ilk defa fıkıh usulünün bir konusu olarak gâî doktrinini incelemiş¹⁰⁰⁵ ve istinbat kaideleri gibi gâî ve tatbik yöntemleri üzerinde odaklanmıştır. Cüveynî, bu çalışmasıyla, şer'î hükümlerin gayelerini ve maslahatı usul ilminin konularına ekleyerek içeriğinde bir yenilik yapmıştır. Bu açılımlar sayesinde fıkıh usulü, klasik içeriğini korurken aynı zamanda yeni bir muhtevaya sahip olmuştur. Cüveynî'nin ardından gâî doktrin üzerindeki çalışmalar artmış, klasik ve modern dönemlerde gerçekleştirilen birçok yenilik, genellikle gâî doktrin etrafında farklı perspektiflerle gerçekleştirilmiştir.

Sistematik bir yapıya kavuşturulan gâî doktrin, birçok fıkıh ve usul bilginin fıkıh ve usul anlayışlarını etkilemiştir. Bu etki, Necmeddin et-Tûfî, İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve Ebû Abdullâh el-Makkarî (ö. 759/1358) gibi âlimlerin, bu doktrinle ilgili farklı değerlendirmelerde bulunmalarına yol açmıştır. Ancak İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in çalışmaları, teorik düzeyde değil, daha çok müşahhas şer'î meselelerle gâî doktrin arasında ilişki kurarak klasik fıkıh meselelerini yeniden ele alma ve yeni yaklaşımlar sergileme şeklinde olmuştur. İbn Teymiyye, "Dört mezhepten biriyle kayıtlı kalmayacağını diyen kişi, onlardan belli biriyle kayıtlı kalmayacağını kast ediyorsa doğru söylüyor. Hiç biriyle kayıtlı kalmayacağını demek istiyorsa yanlış yapıyor. Zira genel itibariyle İslâm hukundaki doğru görüş, bu dört doktrinin dışında değildir." diyerek,¹⁰⁰⁶ ört doktrinde tebellür etmiş klasik fıkıhın yeterliliğini vurgulamıştır. Tûfî'nin maslahatla ilgili önemli tezleri, ileride modern dönemde bu çerçevede yapılmak istenen açılımlarla birlikte değerlendirilecektir.

Cüveynî'den sonra, makâsîd ve maslahatın gerçek anlamda teorik olarak gelişmesi ve usul ilminin metodolojik olarak ilerlemesine etki edecek şekilde değerlendirilmesi, öğrencisi Gazzâlî ile İbn Abdüsselâm'ın çalışmalarıyla devam etmiş, Şâtıbî ile de olgunlaşmıştır. Bu süreçte Râzî, Âmidî ve Karâfî gibi âlimlerin de bu alandaki tecdide katkıları olmuştur. Bu nedenle, bu bilginlerin yenilikçi görüşlerini aktarmaya çalışacağız.

3.1.1.2.2.1. İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî örneği

Cüveynî'nin fıkıh usulünü hukukun gayeleri ekseninde tecdid etmedeki rolü, aşağıdaki maddeler halinde özetlenebilir:

¹⁰⁰⁵ Makâsîd gibi maslahat konusunu ilişkin de ilk değerlendirme yapan Cüveynî olduğu kabul edilmektedir. Bkz. Pekcan, Makâsîd Teorisine Giriş, s. 27.

¹⁰⁰⁶ Ba'î, Muhammed b. Ali, Muhtasarü'l-fetâvâ el-Mısriyye, (thk. Muhammed Hamid el-Fekî), Matbaatü's-sünne el-Muhammedî, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, t.y., s. 61. Bazı nadir görüşlerini görmek için bkz. İbnü'l-İmâd, Abdulhayy b. Ahmed, Şezeratü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb, thk. Mahmud el-Arnâût, (1.baskı), Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1986, c. VIII, 148, 149.

a) Gayelerin önemi üzerinde durması: Cüveynî, makāsıdın önemine özel bir vurgu yaparak İslâm hukukunu anlamada makāsıdın kilit bir rol oynadığını vurgulamıştır. Makāsıd bilgisinin özellikle fıkıhçılar ve dolayısıyla ictihad için ne kadar önemli olduğunu belirterek şunları ifade etmiştir: “Fıkıhçı, makāsıdı (gayeler) anladığında kavramlara bağlı problemler ve siğaların gerektirdiği hükümler, ona gizli kalmaz.”¹⁰⁰⁷ “Emir ve nehiylerin maksatlarını iyice kavramayan bir kimse, İslâm şeriatının kuruluş amacını idrak edemez.” diyerek,¹⁰⁰⁸ ictihad yaparken şer’î normun, temel gayesi ışığında değerlendirilmesi ve ortaya konması gerektiğini vurgulamıştır. “Celi (açık) de olsa küllî kaideyle (gaye) çatıştığında cüz’î kıyas terk edilir, küllî kaide alınır.” diyerek de¹⁰⁰⁹ tümel düşüncenin önemine işaret etmiş ve şer’î hükümlerin zarûrîyât başta olmak üzere tümel gayelerle ilişkilendirilmesini istemiştir. Bu bağlamda, fıkıhçıların fıkıh doktrinlerinde görülen tutarsızlıkların ve İslâm’ın temel hedeflerinden sapmaların, emir ve nehiylerin sırrını içeren küllî gaye teorisinden bihaber olmamalarından kaynaklandığını ifade eder.¹⁰¹⁰ Bu ifadelerle Cüveynî, doğru ve yol gösterici mana ve normlara varma vasıtasının makāsıd olduğunu önemle vurgulamaktadır. Cüveynî, bu önemi nedeniyle İslâm hukukunun gayelerini, delil ve örneklerle açıklayarak ta’lîl konusu bağlamında ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁰¹¹

b) Asılları (şer’î hükümler) ta’lîl açısından beş kısma ayırması: Cüveynî, söz konusu hükümleri gerekçelendirme açısından beş kısma ayırmıştır.

Birincisi: İlleti akıl tarafından idrak edilip zarûrî bir durumu haiz olan hükümler. Bu hüküm türü için kısas örneğini vermektedir. Kısas hükmü, kan dökülmesini ve cana saldırıyı önleme illeti ile mualleldir.

İkincisi: İlleti akıl tarafından idrak edilip zarûrî duruma varmayan genel anlamdaki ihtiyacı içeren hükümler. Bu hükümler için icâre akdini örnek olarak zikretmektedir. Zira icâre akdinde, bileşenlerinden biri olan satılık (*mebi*) konumundaki menfaat hariçte var değildir. Bu sebeple icare, ivazlı alışverişlerde iki bedelin de birlikte var olması gerektiği yönündeki kurala aykırı olmakla birlikte, ihtiyaçtan ötürü caiz görülmüştür.

¹⁰⁰⁷ Cüveynî, Nihâyetü’l-matlab, c. V, 181.

¹⁰⁰⁸ Cüveynî, el-Burhân, c. I, 187.

¹⁰⁰⁹ Cüveynî, el-Burhân, c. II, 534.

¹⁰¹⁰ Cüveynî, el-Burhân, c. I, 191.

¹⁰¹¹ Cüveynî, el-Burhân, c. II, 532 vd.

Üçüncüsü: Zarûrî ve hâcî durumlara varmayıp güzel davranışa (*mekrume*) teşvikle alakalı olan hükümler. Cüveynî, buna abdest örneğini vermektedir. Zira abdest temizliği ifade etmekle birlikte illeti akıl tarafından idrak edilmediğinden kıyasa konu olmamaktadır.

Dördüncüsü: Kölenin azat edilmesinde görüldüğü gibi güzel ahlaka teşvik etmekle alakalı olan hükümler. Buradaki hüküm, vacip olarak değil, mendup olarak emredilmesiyle ve ayrıca malın malla mukabele etme kuralına aykırı olmasıyla bir önceki kısımdan ayrılmaktadır.

Beşincisi: Herhangi bir illetin ve zarûrî, hâcî ve *mekrume*/tahsinî türünden belli bir gayenin belirmediği hükümler. Cüveynî, bu tür hükümlere mahza bedenî ibadetleri ve rekât sayılarını örnek olarak vermektedir. O, bu tür hükümlerin çok nadir olduğunu ayrıca ifade etmektedir.¹⁰¹²

Cüveynî, yaptığı bu tasnifle şer'î hükümlerin çoğunun illet ve gayesinin akıl ile kavranabildiğini, sadece beşinci kısım olarak adlandırdığı hükümlerin gerekçelerinin akıl tarafından idrak edilemediğini belirtmiştir. Üçüncü ve dördüncü kısımların ikisi de sonuç itibarıyla yaşamı güzelleştirme konusunda birleşmektedir.¹⁰¹³ Böylece Cüveynî, makâsıdı ilk kez beş kategoride incelediği gibi, onları *zarûrî*, *hâcî* ve *mekrume* kavramları altında da ilk kez sistematik bir şekilde kategorize etmiştir. Mekrume kısmına tahsinî ismini veren ise Gazzâlî'dir.

c) Gayeleri farklı kısımlara ayırması: Cüveynî gayeleri, dünyevî ve uhrevî gayeler, Şâri'in ve mükellefîn gayeleri,¹⁰¹⁴ *zarûrî*, *hâcî* ve *mekrume* (tahsinî) gayeler şeklinde farklı kısımlara ayırmıştır.

d) Zarûrî gayelere dikkat çekmesi: Cüveynî, bu gayelere dikkat çekmek amacıyla şu açıklamalarda bulunmuştur:

...Şeriat, emredilen, nehyedilen ve mübah kılınan hükümleri içermektedir...Emredilenlerin çoğu ibadetleri kapsamaktadır...nehyedilenler ise kebair (büyük günahlar) hakkında şeriatın caydırıcı yaptırımlar belirlediği konulardan oluşmaktadır. Özetle, can kıyasla... namus ilgili hadlerle...mallar [el kesme] cezasıyla koruma altına alınmıştır.¹⁰¹⁵

Cüveynî, bu özet açıklamasıyla zarûrî gayeler olan *din*, *can*, *soy* ve *mal* koruma gayelerine değinmiştir. Başka yerde ise bunları açıkça belirtmiştir.¹⁰¹⁶

¹⁰¹² Cüveynî, el-Burhân, c. II, 532, 533.

¹⁰¹³ Cüveynî, el-Burhân, c. II, 544.

¹⁰¹⁴ Cüveynî, el-Giyâsî, s. 181, 187, 201, 262.

¹⁰¹⁵ Cüveynî, el-Burhân, c. II, 655, 656.

¹⁰¹⁶ Cüveynî, el-Giyâsî, s. 184, 186, 341, 388.

e) İbadet, muamelât ve cezaların bazı cüz'î gayelerini zikretmiş¹⁰¹⁷ ve *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb* adlı fûrû' eserinde de her bölümün cüz'î gayelerini ayrıntılı bir şekilde incelemiştir.

f) Gayelerin kati olması gerektiğini vurgulaması: Cüveynî, hükümlerin gayelerinin önemine vurgu yapmanın yanı sıra, bu gayelerin kati olması gerektiğini savunmuştur. Bu bağlamda, mutlak maslahata dayanmak yerine belirlenecek normlar için kati bir referans kaynağını arayıp bulmanın önemini vurgulamıştır. Böyle bir kaynağı ise fûrû' ve usulün zannî hükümleri içerisinde bulmak zordur. Cüveynî'ye göre, kati normları ortaya koyan ve zannî normları ile ihtilafları azaltan böyle bir kaynak ancak şer'î gayelerdir. Şer'î gayeleri (makâsıd) kesin bir bilgi üzerine kurmak içinse şeriatı detaylı bir şekilde araştırmak, kaynaklarını ve zengin hükümlerini incelemek, derinlikli manalarını ve kaidelerinin özelliklerini öğrenmek, temel ilkelerini ve ayrıntılarını derinlemesine tetkik etmek, küllîyât ve cüz'îyâtını ortaya çıkarmak gerekmektedir. Bunun içinse İslâm hukukun ana hatlarına ve sistematığına vâkıf olmak, ilkelerini ve çıkış noktalarını, çok yönlülük ve hiyerarşik yapısını belirleyen yöntemleri, bağlamalarını ve özünü, âlimlerin ittifak ve mutabık kalmasının sebeplerini, ihtilaf ve ayrılığa düşmelerinin nedenlerini, çok yönlü bir şekilde bilmek lazımdır.¹⁰¹⁸ Buna göre Cüveynî, ancak tam tümevarımla ortaya çıkarılan küllî gayelerin objektif ve kati olacağını ve herkesi bağlayan hükümlere referans olacağını düşünmektedir. Bu görüşleri, Gazzâlî, İbn Abdusselâm, Karâfî, İbn Teymiye, İbn Kayyım ve Şâtıbî de paylaşmaktadırlar.¹⁰¹⁹ Bu düşüncelerin, özellikle İbn Âşûr'u çok derinden etkilediği açıkça görülmektedir.

g) Gayeleri keşf etmen yollarından bazılarına değinmesi; Cüveynî, makâsıdı bilme yolunun, emir ve nehiy siğaları ile¹⁰²⁰ akıl olduğunu belirtmektedir.¹⁰²¹

h) Şer'î hükümlerin maslahatla olan ilişkisini açıklaması; Maslahatı *İstidlâl* başlığı altında müstakil bir bölümde inceleyen Cüveynî,¹⁰²² maslahatın zaman, mekân ve bölgelere göre değişip izafi olduğunu vurgulayarak, keşfedilmesinin salt

¹⁰¹⁷ Cüveynî, Muğîsu'l-halk, s. 87 vd; Cüveynî, el-Burhân, c. II, 655, 656.

¹⁰¹⁸ Cüveynî, el-Giyâsî, s. 397.

¹⁰¹⁹ Bedevî, Mekâsîdû's-şerî'a 'inde İbn Teymiyye, s. 242-246.

¹⁰²⁰ Cüveynî, el-Burhân, c. I, 187.

¹⁰²¹ Cüveynî, el-Burhân, c. II, 466. Ayrıca Şîrâzî, maslahatları bilmenin yolu sadece nass olduğunu söylerken, Sem'ânî, emir ve nehy siğaları ile âdet olduğunu söylemektedir. Bkz. Şîrâzî, et-Tabsire, s. 420; Sem'ânî, Kavâti'u'l-edille, II, 66.

¹⁰²² Cüveynî, el-Burhân, c. II, 161. Mad. 1127.

akla bırakılmaması gerektiğini ifade etmiştir. Aksi takdirde hukukî sonuçlarda tutarsızlıkların ve kaosu yaşanmasına sebebiyet vereceğini belirtmiş¹⁰²³ ve şer'î hükümlerin maslahatla olan ilişkisine ve onunla açıklanmasına dair şunları söylemiştir:

Biliyoruz ki, doğru bulduklarını yapma hakkı, re'y ve akıl sahiplerine bırakılmamıştır. Zira yönetim ve siyaset normları konusunda nice işler vardır ki, akıl, onların doğru olduğunu gösterirken, şeriat onların haram olduğunu belirlemiştir. Şer'î meselelerin çeşitli maslahatlarla ilişkili olduklarını inkâr edecek değiliz. Fakat bu maslahatlar belli usul kurallarına dayanmaktadır (onların çerçevesinde belirlenirler). Dinî meseleler, yararlı bulunan her çeşit maslahat ve doğru bulunan her yolla ispat edilmek üzere salıverilmiş değildir.¹⁰²⁴

Cüveynî, başka bir yerde bu ilişkiye dair şunları söylemektedir: "Bize göre [hüküm] her türlü maslahata bağlamak caiz değildir. Hiçbir bilgin de bunu caiz görmemektedir... İmam Mâlik maslahat konusunda mutlak olarak hareket etmemiştir."¹⁰²⁵ Bu ifadeleriyle Cüveynî, salt aklın, şer'î normları çıkarma kaynağı olamayacağını belirtmektedir. Debûsî de aynı hususta şunu dile getirmektedir: "Yalnız akıl ile doğru yolun (*hidayet*) sınırlarına ulaşılmaz. Şeriat ile birlikte olmayan aklın sonucunda ancak hevâ vardır."¹⁰²⁶ Cessas ise salt akılla şer'î hükümleri elde etmeye çalışmanın cahillerin işi olduğunu ve fahiş hatalara neden olacağını şu sözlerle ifade etmektedir: Şer'î kıyaslara dair malumata sahip olmayıp aklî kıyaslara dair bilgisine güvenerek hadiselerin hükmünden söz edenler bocalanmakta, sorumsuz davranmakta, cahillik yapmakta ve fahiş hatalar işlemektedir."¹⁰²⁷

İbn Rüşd de maslahat kıyasının dayanaksız işletilmesinin, dinde asıl olan bildirim (*tevkîf*) esasını zayıflatacağını ve bu sebeple maslahatla hüküm vermenin, şer'î ahkâmın hikmetini bilen ve takva sahibi olan âlimlere bırakılması gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁰²⁸ Başka bir yerde ise şunları söylemektedir:

Şer'î hükümlerle bir münasebeti bulunmayan maslahatın reddedilmesi ve şer'î bir delil sayılmaması doğru olanıdır. Zira maslahatlar, vakitten vakite, durumdan duruma dallanmakta ve farklılaşmaktadır. Bu gibi maslahatlarla hükmederler, hakikatinde şeriatan hüküm çıkarmamakta, bilakis kendileri kanun koymaktadır.¹⁰²⁹

İbn Rüşd, bu ifadeleriyle muteber olmayan bir maslahatın işletilmesinin dine ilaveler yapmakla eşdeğer olduğunu belirterek Cüveynî'nin düşüncelerini desteklemiştir. Dolayısıyla Cüveynî, söz konusu açıklamasıyla İslâm'ın temel ilke ve

¹⁰²³ Cüveynî, el-Burhân, c. II, 637.

¹⁰²⁴ Cüveynî, el-Giyâsî, s. 430. Ayrıca bkz. Cüveynî, el-Burhân, c. I, 429, 442.

¹⁰²⁵ Cüveynî, el-Burhân, c. II, 687.

¹⁰²⁶ Debûsî, Takvîmu'l-edille, s. 9, 10.

¹⁰²⁷ Cessâs, el-Fusûl, c. IV, 283.

¹⁰²⁸ İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid, Dârü'l-hadîs, Kahire 2004, c. III, 69.

¹⁰²⁹ İbn Rüşd, ed-Darûrî, s. 128.

esaslariyla uyumlu tecdidin ana kodlarını ve hedeflerini belirtmektedir ki, yaptığı tecdid de bu hedefleri gerçekleştirecek yapıdadır.

i) Umumi hâcetın ferdî zarurete tekabül ettiğini belirtmesi: Cüveynî, toplumu ilgilendiren bir ihtiyacın zaruret durumunada olduğunu vurgulamış¹⁰³⁰ ve bunun daha çok siyaset kurumunu ilgilendirdiğini ifade etmiştir.¹⁰³¹ Buna göre, zaruret fert ve toplum için bir ruhsat sebebi olduğu gibi, genel bir ihtiyaç da toplum ve bireyler için bir ruhsat sebebidir. Bu ilke, genel kurallardan istisna edilerek bazı norm ve yasaların ihtiyacı karşılayacak şekilde uygulanabileceğini öne sürer. Çağdaşları başta olmak üzere çok sayıda fıkıhçı bu genel ilke üzerinde durmuş ve Mecelle'ye de girmiştir.¹⁰³² İslâm hukukunun esnetilmesi, bireysel ve toplumsal hukukî ihtiyaçları karşılaması açısından bu ilkenin önemi açıklamadan varestedir. Bu ilke, özellikle çağdaş sorunlara çözüm üretmeye çalışan çeşitli fıkıh konseylerinin kararlarında etkili olmuştur.¹⁰³³

Cüveynî, makâsıd düşüncesini sistematik bir şekilde ortaya koyarak, *fıkhı'l-vâkı* (vakianın tespiti), *meâlât* (hükümlerin sonuçlarının hesaplanması) ve *müvazenât* (maslahat-mefsedetin dengelemesi) yöntemleri üzerinde durur.¹⁰³⁴ Bu yöntemler, hukukî hükümlerin olaylara temel gayelerle birlikte nasıl uygulanacağını göstermeyi amaçlar.

Cüveynî, metodolojik olarak ortaya koyduğu makâsıd teorisini etkinleştirerek, siyasî, sosyal ve ekonomik hayata ve anayasa kanununa uyguladığı ve çağındaki çeşitli sorunlara çözüm üretmeye çalıştığı görülür. Bu bağlamda özellikle *Giyâsu'l-ümüm fi iltiyâsi'z-zulem* adlı kitabında büyük senaryolar üreterek, siyasal (*siyaset-i şerîyye*) ve sosyal hayatın geleceğine ışık tutmaya çalışmıştır. Böylece Cüveynî, öncü bir yaklaşım sergileyerek, makâsıd/gaye doktrini ışığında *istişraf* (ön görülme-vizyon) fikrini ortaya koymuştur. Bu çerçevede, gelecekte ortaya çıkabilecek büyük olaylara dair geniş perspektifli düşünce bağlamında çözümler üretmeye çalışmıştır.¹⁰³⁵ Bu

¹⁰³⁰ Cüveynî, el-Burhân, c. II, 536. الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة.

¹⁰³¹ Cüveynî, el-Burhân, c. II, 532.

¹⁰³² Sem'ânî, Kavâti'u'l-edille, c. II, 179; Gazzâlî, Şifâü'l-galîlî beyânî's-şebahi ve'l-muhîl ve mesâlikî't-ta'lîl, thk. Hamdî el-Kebîsî, Matba'atu'l-irşâd, Bağdad 1971, s. 246; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-nezâir, (1.baskı), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1983, s. 88; Komisyon, Mecelletü'l-ahkâmî'l-adilye (Dürrü'l-hükkâm şerhi içinde), (1.baskı), Dâru'l-cil, 1991, c. I, 42.

¹⁰³³ Zühaylî, Kadâya'l-fıkıh, III, 68 vd.; Atıyye, Zühaylî, Tecdidü'l-fıkhi'l-İslâmî, s. 223-225

¹⁰³⁴ Cüveynî, el-Giyâsî, s. 220 vd.

¹⁰³⁵ Cüveynî'nin eserinde, makâsıd perspektifiyle şu konulara odaklandığı görülmektedir: devletin iç ve dış politikaları, devletin gelir-gider bütçeleri ile vergi sistemini düzenleyen ve ekonomik hayatı canlandıran yöntemler, iktisat politikaları, devlet ilişkileri ve işlerinde hiyerarşi, yöneticilerin vatandaşlarla olan münasebetleri, muhaliflere karşı tolerans, yönetici kadroların, müsteşar ve ordu

çabalarıyla, meydana gelebilecek potansiyel hadiselerin öngörüsünde bulunarak, ilerisi için çeşitli öneriler sunmuştur.

Cüveynî, makāsıd düşüncesini mezhep fikhına da tatbik etmiştir. Bu bağlamda İslâm hukukunun küllî ve cüz'î gayeleri ışığında özelde Şâfiî, genelde de İslâm fikhının şaheser yapıtlarından olan *Dirâyetü'l-mezhep fî nihâyeti'l-matlab* eserini kaleme almıştır. Kitabın bir yerinde şöyle demektedir: “Her bölümle ilgili gerekli açıklamaları yapacağız. Sonra terimleri yerli yerine yerleştiren kaideleri ve hukukun gayelerini beyan edeceğiz.”¹⁰³⁶ Cüveynî, bu kitabında çoğu zaman fikhın her bölümüyle ilgili ayrıntıları toparlayan küllî kaideyi konunun başında zikretmektedir. Böylece Cüveynî, geçmiş fıkıhçıların ihmal etmesinden dert yandığı¹⁰³⁷ fikhî meseleleri küllî kaideler altında toplayarak özetlemeye çalışmıştır. Ayrıca gayeleri gözeterek öne alınması gereken meseleleri öne, sona alınması gerekenleri de sona alarak, bu yolla fıkha bir düzen getirmiştir.

Cüveynî'nin anılan teorik ve pratik düşünceleri, Gazzâlî'nin çalışmalarıyla birleşerek dönemin devlet yetkililerine çeşitli açılımlar yapma ve reel hayata da dönüştürerek köklü bir medeniyet atılımını gerçekleştirmede yol göstermiştir. Bu çalışmalar, Abbâsî döneminde iç ve dış tehditlerin ortadan kaldırılmasını ve halkın refah standartlarının yükseltilmesini sağlamıştır.¹⁰³⁸ Bu yenilikçi yaklaşım, daha sonraki dönemlerdeki tecdid çalışmalarına da ilham kaynağı olmuştur.

3.1.1.2.2.2. Gazzâlî örneği

Gazzâlî, İslâm düşüncesinde çeşitli alanlarda kapsamlı bir yenilik çabası içerisine girmiştir. Hocası Cüveynî gibi özel ilgi gösterdiği gâî doktrin üzerine odaklanarak fıkıh usulü konusunda teorik ve pratik yenilikler yapmaya çalışmıştır. Gazzâlî'nin makāsıd ile ilgili düşüncelerini, özellikle *Şifâ'ü'l-galîl fî beyâni's-şebek ve'l-muḥîl ve mesâliki't-ta'lîl* adlı eseri başta olmak üzere *İhyâ dâhil* farklı eserlerinde detaylı bir şekilde açıkladığı görülmektedir. Makāsıd ve maslahatın dindeki rolünü ele alırken, Gazzâlî ifadelerinde, "Maslahatların şer'î hükümlerdeki etkisi açıkça

komutanlarının nitelikli vasıfları, devlet yönetici kadrolarının seçilirken soy ve sosyal statü yerine liyakatin esas alınması, kamu ve özel hak ve malların yanı sıra özgürlüklerin korunmasının gerekliliği, devlet ve halkın güvenliğini ve selametini sağlayan prensipler, vatandaşlar arasındaki sosyal statüleri iyileştirme projeleri, fakir ve işçi sınıfının korunması ve gelir dağılımında adalet, yargı ve ceza sistemi, etkili eğitim sağlanması ve ilim adamlarına statü verilmesi gibi konular ele alınmıştır.

¹⁰³⁶ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, c. XIV, 36.

¹⁰³⁷ Cüveynî, *el-Giyâsî*, s. 39.

¹⁰³⁸ Cüveynî, *el-Giyâsî*, s. 240-245.

görülmektedir. Zira İslâm hukukunun, maslahatları dikkate aldığı bilinmektedir."¹⁰³⁹ ve "İslâm hukuku, din ve dünya maslahatını (yarar) amaçlamaktadır. Bu açıkça bilinen bir konudur, zannî değildir."¹⁰⁴⁰ gibi vurgulara yer vermiştir. Bu öneminden dolayı Gazzâlî, *ta'îlî* (hükümlerin gerekçesini belirleme) ayrıntılı bir şekilde inceleyerek anlamını, kısımlarını, illeti belirleme yöntemlerini ve bunun etkilerini belirlemeye odaklanmıştır.¹⁰⁴¹ Böylece hükümlerin gerekçelerini anlama ve belirleme konusunda detaylı bir inceleme yapmış ve makâsıdın ana eksenini oluşturan ta'îlî konusunu özel bir vurguyla ele almıştır. Gazzâlî'nin metodolojik yöntemler bağlamında yaptığı yenilikleri maddeler halinde aktarmak gerekirse;

a) Şâri'in hitabındaki maksadı belirleyen yolları açıklaması: Gazzâlî, makâsıd konusuna büyük bir önem atfetmiş ve "Makâsıd müctehidin kiblesidir." ifadesiyle,¹⁰⁴² sağlıklı bir ictihad için makâsıdın ne kadar kritik olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda, İslâm hukukunun gayelerini ortaya çıkarma yöntemleri üzerinde detaylı bir şekilde durmuş ve bu çerçevede altı ana yol belirlemiştir.

Bu yollardan birincisi: Nasstır. Gazzâlî, farklı eserlerinde dinin temel gayelerini belirlemede öncelikle naslara başvurarak, bu konuda Kur'an ve Sünnet'e bakmanın önemini "Dinin gayeleri Kitap ve Sünnet ile bilinir." ifadesiyle¹⁰⁴³ vurgulamıştır. Naslar, kat'i bir delâlet taşıyanlar ve ihtimal içerenler olmak üzere iki türe ayrılır. Kat'i delâlete sahip olan nasların anlamını anlamak için lügavî manasını bilmek yeterlidir. Ancak ihtimal taşıyan naslardan Şâri'in maksadını çıkarmak için sadece sözlük anlamını (*vaz'*) bilmek yeterli değildir. Bu tür naslardan Şâri'in maksadını çıkarmak için, sözlük anlamının ötesinde, bu maksadı belirleyen bir karînenin bulunması gerekmektedir. Karîneler, *lafzî*, *aklî* ve *halî* (işaret, rumuz, hareket, önceki ve sonraki bağlamlar) olmak üzere üç kısma ayrılır.¹⁰⁴⁴

İkincisi: İcmâdır. Gazzâlî, "Şer'in maksatları Kitap, Sünnet ve icmâyla bilinir." ifadesiyle,¹⁰⁴⁵ icmân, İslâm'ın maksatlarını bilmek için bir yol olduğunu ifade etmiştir.

¹⁰³⁹ Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. II, 816.

¹⁰⁴⁰ Gazzâlî, İhyâ, c. II, 109.

¹⁰⁴¹ Gazzâlî, Şifâ'ü'l-ğalîl, s. 23 vd.

¹⁰⁴² Gazzâlî, "Hakikatü'l-kavleyn" (araştırma, Müslim ed-Devserî), Mecelletü'l-cem 'iyyeti'l-fikhiyyeti's-su'ûdiyye, 2008, (3), s. 312.

¹⁰⁴³ Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. I, 489. Ayrıca bkz. Gazzâlî, Esâsü'l-kıyas, thk. Fehd b. Muhammed es-Serhân, Mektebetü'l-'Abikân, Riyad 1993, s. 52.

¹⁰⁴⁴ Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. II, 513. Ayrıca bkz. Gazzâlî, Şifâ'ü'l-ğalîl, 51, 52.

¹⁰⁴⁵ Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. I, 489.

Üçüncüsü: Dildir. Gazzâlî, "Dil ilmini bilmek gerekir; çünkü şer'î kaynaklar Arapça lafızlardan ibarettir."¹⁰⁴⁶ ve "Kişinin maksadı ancak lafzı ve görünen şemâli ile bilinir."¹⁰⁴⁷ sözleriyle maksatların belirlenmesinde dile verdiği önemi vurgulamaktadır. Yine *zâhir*/elfâzın açıklamasını iyi bilmeden Kur'an'ın derin anlamlarını (*sırlar*) bildiğini iddia eden birinin durumu, evin başına varmadan kapıyı geçtiğini söyleyen ve Türkçe bilmeden Türklerin söylediklerinden ne kastettiğini bildiğini iddia eden kişinin durumu gibi olduğunu söyleyerek,¹⁰⁴⁸ dil bilmeden gayeyi bilmenin imkânsız olduğunu belirtmiştir.

Dördüncüsü: Sahâbe uygulamasıdır. Gazzâlî, şer'î normların gayelerini belirlemede sahâbenin icmâi başta olmak üzere çeşitli uygulamalarının etkili olduğunu söylemiş ve bunu pratik örneklerle açıklamıştır.¹⁰⁴⁹

Beşincisi: Akıldır. Bu konuda şunları ifade etmektedir: "Teklif akıllarla meydana gelir ve akılla dünya menfaatleri idrak edilir."¹⁰⁵⁰ ve "Aklın neyin yarar (*mesâlih*) ve neyin zararlar (*mefâsid*) olduğunu gösterdiğini, mahvedici suçlardan sakındırdığını, menfaat ve maksatları sağlamaya teşvik ettiğini yadırgamıyoruz."¹⁰⁵¹ Cüneynî ve İbn Abdüsselâm da, gayelerin akıl ve re' ile bilinebileceğini kabul etmişlerdir.¹⁰⁵² Ancak, Şâtıbî bu konuda farklı bir görüş benimsemekte olup, gaye ve maslahatların akıl ile idrak edilemeyeceğini savunmakta ve İbn Abdüsselâm'ın bu konudaki güçlü ifadelerini eleştirmektedir.¹⁰⁵³

Altıncısı: Tecrübelerdir. Gazzâlî, "Tecrübe, din ve dünya yararlarını anlamada faydalıdır." diyerek¹⁰⁵⁴ tecrübenin maksadı belirlemedeki rolünü vurgulamıştır.

b) Makâsıdı farklı kısımlara ayırması: Gazzâlî, Cüveynî'nin beşli tasnifini üç ana kısma indirgemiş ve dört zarûrî makâsıda *aklı koruma* maksadını da ekleyerek zarûrî maksatları beşe çıkarmıştır. Ondan sonra makâsıdı üç kısım ve zarûrîyyât da beş tane olarak literatüre yerleşmiştir. Cüveynî'nin *mekrume* ismini verdiği makâsıdın üçüncü kısmını da *tahsînî* olarak terimleştirmiştir. Zarûrî, hâcî ve tahsînî kısımların

¹⁰⁴⁶ Gazzâlî, el-Menhûl, s. 572.

¹⁰⁴⁷ Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. I, 634.

¹⁰⁴⁸ Gazzâlî, İhyâ, c. I, 291.

¹⁰⁴⁹ Gazzâlî, Esâsü'l-kıyas, s. 54, 99; Gazzâlî, el-Menhûl, s. 465, 467; Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. I, 489, 490.

¹⁰⁵⁰ Gazzâlî, İhyâ, c. IV, 115.

¹⁰⁵¹ Gazzâlî, Şifâ'u'l-galîl, s. 162.

¹⁰⁵² Cüveynî, el-Burhân, c. II, 466; İbn Abdüsselâm, Kavâ'idü'l-ahkâm, c. I, 5.

¹⁰⁵³ Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. II, 37.

¹⁰⁵⁴ Gazzâlî, İhyâ, c. II, 241. Cüneynî ve İbn Abdüsselâm da gayeleri ortaya çıkarma noktasında tecrübenin önemini ısrarla vurgulamaktadırlar. Bkz. İbn Abdüsselâm, Kavâ'idü'l-ahkâm, c. I, 10; Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. II, 37. Dah fazla bilgi için bkz. Kîlânî, Uhemid Sâlih, Makâsıdü's-şer'i'ati'l-İslâmiyye 'inde'l-İmâm el-Gazzâlî, Âlûke, 2009, s. 86-94.

her birini tamamlayıcı (*mükemmil-tekmile*) makāsıd ve maslahatların olduğunu ifade edip, bunları örneklemiştir.¹⁰⁵⁵ Gazzâlî makāsıdı, *dinî* ve *dünyevî* maksatlar ile *din* ve *insan* maksatları şeklinde de kategorize etmiştir.¹⁰⁵⁶

c) Makāsıd arasında tercih yapma kaidesine işaret etmesi: Gazzâlî, zarûrî gayeler arasında tercih yapma kurallarını detaylı bir şekilde incelememiş olsa da, "Canı korumak malı korumaktan önce gelir." diyerek,¹⁰⁵⁷ bu konuda genel bir fikir beyan etmiştir.

d) Maslahatı farklı açılardan bölmesi: Gazzâlî, maslahatı şer'an muteber sayılıp sayılmaması açısından *muteber*, *batıl/geçersiz* ve *mürsel* kısımlarına ayırmıştır. Ayrıca, *garib* ismini verdiği bir kısmı daha eklemiştir. *Münasip vasfı* da aynı kısımlara bölmüştür.¹⁰⁵⁸ Ayrıca münasip vasfı, *gerçek-aklî* ve *hayalî-iknâ'î* (zannî) gibi kısımlara da ayırmıştır.¹⁰⁵⁹ Kuvvetlilik ve buna bağlı olarak oluşan hiyerarşi açısından maslahatı *zarûrîyyât*, *hâciyyât*, *tahsîniyyât* ve her bir kısmın *tekmillesi* şeklinde kısımlara bölmüştür.¹⁰⁶⁰ Zarûrîyyâtı da *din*, *can*, *akıl*, *soy* ve *mal* şeklinde sıralayarak¹⁰⁶¹-bilinçli bir sıralama olup olmadığı kesin olmamakla birlikte-aralarındaki hiyerarşiyi belirlemiştir. Maslahatın değer yüklemesi içinse *zarûrî*, *kat'î* ve *küllî* olmasını şart koşturmuştur.¹⁰⁶² Ancak başka bir eserinde, zarûrîyyât gibi hâciyyât mertebesinde yer alan mürsel maslahatın, İslâm'ın temel prensipleriyle (*asıl*) çelişmediği sürece mutlak olarak esas olacağını, tahsîniyyât mertebesinde yer alan maslahatın ise ancak bir asılla desteklendiğinde işleme konulacağını ifade etmektedir.¹⁰⁶³ Başka eserlerinde ise Şâri'in geçersiz saydığı maslahatlar türünden olmadığı ve bir asılla çatışmadığı sürece, herhangi bir asıl şahitlik etmese de maslahatla amel edilebileceğini söylemiştir.¹⁰⁶⁴ "Geçmişlerin çağında benzeri olmayan bir vakıa meydana geldiğinde ve herhangi bir aslın da reddetmediği yeni/benzersiz bir maslahat bu vakıada görüldüğünde, onunla amel eder misiniz?"

¹⁰⁵⁵ Gazzâlî, Şifâü'l-galîl, s. 160-162; Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. II, 478-480.

¹⁰⁵⁶ Gazzâlî, Şifâ'ü'l-galîl, 159; Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. I, 478.

¹⁰⁵⁷ Gazzâlî, el-Menhûl, s. 471.

¹⁰⁵⁸ Gazzâlî, Şifâ'ü'l-galîl, s. 151, 189; Gazzâlî, el-Mustesfâ, c. II, 804.

¹⁰⁵⁹ Gazzâlî, Şifâ'ü'l-galîl, s. 172. Ayrıca bkz. Râzî, el-Mahsûl, c. V, 159.

¹⁰⁶⁰ Gazzâlî, Şifâü'l-galîl, s. 162, 164 vd.; Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. I, 478-480. Ayrıca bkz. Gazzâlî, el-Manhûl, s. 494; 467-481; Gazzâlî, Esâsü'l-kıyas, s. 98 vd.

¹⁰⁶¹ Bkz. Gazzâlî, Şifâü'l-galîl, s. 160; Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. I, 478.

¹⁰⁶² Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. I, 481.

¹⁰⁶³ Gazzâlî, Şifâ'ü'l-galîl, s. 208. Ayrıca bkz. Bedevî, Mekâsidü's-şeri'a 'inde İbn Teymiyye, s. 79-82.

¹⁰⁶⁴ Gazzâlî, el-Menhûl, s. 464; Gazzâlî, Esâsü'l-kıyas, s. 98; Gazzâlî, Şifâü'l-galîl, s. 252.

sorusuna “evet” cevabını vermiş ve “haram yaygınlık kazandığı zamanlarda insanlarla muamelenin devam edeceği” şeklindeki fetvayı örnek olarak vermiştir.¹⁰⁶⁵

Gazzâlî, teorik boyutta maslahat ile ilgili bu farklı değerlendirmeleri yaparken, pratikte anılan üç şartı taşımayan ve herhangi bir asılla da çelişmeyen maslahatlar ile amel etmiştir. Aynı yaklaşım, hocası Cüveynî’de de gözlemlenmektedir. Nitekim ikisinin, bu türden maslahatları çokça dikkate aldıkları eserlerinde müşahade edilmektedir.¹⁰⁶⁶ Hatta Karâfî, çifte standart olarak gördüğü bu tutumlarından dert yanmaktadır.¹⁰⁶⁷ Bir diğer şey Cüveynî, *Giyâsü’l-ümem* adlı eserini siyaset ve idare hukukuna yönelik yazdığı bilinmektedir. Ancak, İbn Bedrân’ın belirttiği üzere bu hukuk değişken olup, maslahat-ı mürsel ilkesine dayanmaktadır.¹⁰⁶⁸

Çelişki gibi görünen bu tavırlar, daha önceki değerlendirmelerle varılan sonuca işaret etmektedir; usulün kati olduğunu savunan ve zannî konuları usulün özünden saymayan usul bilginleri, usul literatüründe yer alan kaynakları, *usulî kaynaklar* ve *amelî kaynaklar* şeklinde ikiye ayırmışlardır. Daha önce bu ayırımın çok önemli olup, teoriyle pratik arasında görülen çelişkiyi ortadan kaldırdığı vurgulanmıştır. Buna göre Gazzâlî’nin, zarûrî, kat’î ve küllî şartları, usulden yasılması için kati olması gereken maslahat için aradığı söylenebilir. Aynı zamanda, bu şartların nass ve/vaya icmâ ile çelişip onlara takdim edilen maslahatla amel edebilmek için aradığı da görülmektedir. Nitekim Gazzâlî’nin, bunun için verdiği *siper* örneğindeki maslahat, masum cana kıymayı yasaklayan nassla çelişmektedir. Ancak bu maslahat, anılan üç şartı taşıdığından nassın önüne geçirilmiş ve düşmanın daha büyük zararlar vermemesi için siper olarak kullanılan masumlarla birlikte öldürüleceğine cevaz verilmiştir.¹⁰⁶⁹ Bir asılla çelişmeyen ve ilga edilen vehmî maslahatların türünden de olmayan maslahat, bir usul teorisi olarak sayılmasa bile, hakiki olduğu sürece, ister *küllî* (insanların tamamını ilgilendiren), ister *galip* (insanların çoğunu ilgilendiren) ve isterse *şahsî* olsun, onunla amel edilir. Gazzâlî, bunu açıkça belirtmektedir.¹⁰⁷⁰ Dolayısıyla Gazzâlî ve hocası Cüveynî’ye göre, muteber ve anılan üç şartı taşıyan mürsel maslahatlar, birer usul meselesi oldukları için onlarla amel edilir. Bu şartları haiz olmayan mürsel maslahatlar zannî olup, bir usul meselesi olarak ispat edilmez.

¹⁰⁶⁵ Gazzâlî, el-Menhûl, s. 470, 471.

¹⁰⁶⁶ Cüveynî, el-Giyâsî, s. 478 vd; Gazzâlî, Şifâü’l-galîl, s. 260 vd.

¹⁰⁶⁷ Karâfî, Şerhu Tankîhi’l-Fusûl, 447.

¹⁰⁶⁸ İbn Bedrân, Abdulkadir b. Ahmed, el-Medhal ilâ mezhebi’l-İmam Ahmed b. Hanbel, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, (2.baskı), Müessestü’r-risâle, Beyrut 1401, s. 449.

¹⁰⁶⁹ Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. I, 480.

¹⁰⁷⁰ Örnekleri görmek için bkz. Gazzâlî, Şifâü’l-galîl, s. 260 vd.

Ancak gerçek anlamda menfaat ve rahmet olduğu sabit olduğunda, onunla amel etmek gerekmektedir. Aralarında fark, usulün bir yöntemi olarak kabul edilen muteber maslahata, belli nass veya belli ilkeler ile zikredilen üç vasıf tanıklık etmektedir. Usulden sayılmayan ve amale konu olan mürsel maslahatın değer taşıması içinse asıllarla çelişmemesi ve hakiki olması veya genel kaidelerin ona delâlet etmesi yeterlidir. Genel kaidelerin delâletleri ya kati veya ona yakın olur. Örneğin, "Onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar."¹⁰⁷¹ mealindeki âyetin delâleti buna örnek olarak gösterilebilir.

e) Norm-vakıa düalizmi bağlamında geleneği ve çağdaşlığı bir araya getirmek gerektiğine dikkat çekmesi. Gazzâlî, bu çerçevede illete dair yapılan icthadı, *tahrîcu'l-menât* (icthadla illeti belirlemek), *tenkîhu'l-menât* (illet olarak belirlenen vasfî, hükmün illeti sayılmayacak diğer vasıflardan ayıklamak) ve *tahkîku'l-menât* (illetin başka bir vakıada bulunup bulunmadığını araştırmak) olmak üzere üç kısma ayırmaktadır.¹⁰⁷² Gazzâlî, daha genel anlamdaki menâtı tahkik etmenin, yani bir vakıanın tüm kapsamıyla illetin belirlediği hükme konu olup olmadığı, *lügat*, *örf*, *akıl*, *duyu*, *tabiat* gibi çok sayıdaki bilgi araçlarıyla tespit edilebileceğini belirtmektedir. Ayrıca fıkhnın onda dokuzunun buna dayandığını belirterek¹⁰⁷³ vakıayı tespit etmenin önemine dikkat çekmiştir. Gazzâlî, bununla nasların gerçek hayattan bağımsız olarak anlaşılamayacağını, bilakis orijinallliği ve çağdaşlığı bir araya getirmenin gerekliliğini vurgulamaktadır.

Vakıa, sebepleri, etkileşimleri ve koşulları bakımından oldukça karmaşıktır. Zaman, mekân, şart ve fonksiyonlarının değişmesiyle yeni özellikler kazanmaktadır. Bu nedenle vakıayı anlamak için hayatın içinde olup insanlarla birlikte yaşamak, problemlerine aşina olmak ve bu problemleri tahlil etmek için sosyal, psikoloji, iktisat, istatistik gibi bilim ve verilerden destek almak gerekmektedir.¹⁰⁷⁴ Dolayısıyla İslâm hukukunun temel gayelerine uygun bir şekilde nasları olaylara uygulamak için

¹⁰⁷¹ A'raf 7/157.

¹⁰⁷² Gazzâlî, el-Mustesfâ, c. II, 725. Gazzâlî'den önce Ebû Ali el-Hasan b. Şihâb el-Akberî (ö. 428), Risâle fî usûli'l-fıkh adlı muhtasar eserinde icthadı söz konusu üç kısma ayırdığı görülmektedir (bkz. Akberî, Risâle fî usûli'l-fıkh, thk. Muvaffık b. Abdillâh b. Abdilkâdir, (1.baskı), el-Mektebtü'l-Mekkiye, Mekke 1992, s. 80.) Ancak eserin ona nispeti ihtilaflıdır (bkz. Akberî, Risâle fî usûli'l-fıkh (tahkik edenin ön sözü), s. 10.) Ondan sonra ve Gazzâlî'den önce telif edilen onlarca usul eserinde icthadın söz konusu önemli üç kısmına yer verilmemesi, Gazzâlî'nin ise hemen hemen tüm eserlerinde onlara değinmesi ve bu icthad türlerinin ondan sonra kaleme alınan hemen tüm usul eserlerine de girmesi, anılan nispet sorununu derinleştirmektedir. Bu sebeple kanaatimizce söz konusu nispet sorunludur, dolayısıyla mezkûr kategorizasyonun Gazzâlî'ye ait olduğunu düşünüyoruz.

¹⁰⁷³ Gazzâlî, Esasu'l-kıyas, s. 41, 42.

¹⁰⁷⁴ Neşşâr, Kitabu Muhtasari'l-İctihadi ve't-tecdîd, s. 167.

çok yönlü bir bilgi birikimine sahip olmak gerekmektedir. Gazzâlî, vakıayı tespit etme yolları arasında eşyanın tabiatının tahliline de yer vererek, fıkıhçının dinî ve sosyal bilimlerin yanı sıra doğa bilimlerini de bilmesi gerektiğine işaret etmiştir. Eşyanın tabiatına ilişkin menâtı tahkik etmek için bu bilimlere ihtiyaç duyulduğuna göre, bir İslâm hukukçusu, fıkıh usulüyle birlikte bu bilimleri öğrenmek veya vakıalara norm belirlerken bu ilim dallarının uzmanlarından bilgi almak durumundadır. Gazzâlî, her müctehidin bu bilimlere tam anlamıyla hâkim olması mümkün olmadığından doğru olanın ihtisas gerektiren konularda uzmanlardan yardım almak olduğuna vurgu yaparak şöyle demektedir:

Meselelerin hal ve formunu (*suret*) belirlemek, haddizatında kolay bir iş değildir. Ancak zeki bir kişi, kendisine suretiyle ilgili brifing verildiğinde genellikle birçok meseleye fetva verebilir. Eğer her vakıanın olası ayrıntıları ve sorunları tasvir edilip formları derlemekle sorumlu tutulursa, kişi çaresiz kalabilir ve bu formları anlamakta zorlanabilir. Bu, sadece müctehidlerin veya ilgili uzmanların görevi olarak kabul edilmelidir.¹⁰⁷⁵

Gazzâlî'nin bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere, vakıayı tahkik etme görevi usulcülerin değil, müftülerindir. Bu nedenle, söz konusu bilimler daha çok fıkıh ile ilişkilidir. Bu bağlamda, bu bilimlerin temel ilkeleri, fıkıh usulünün muhtevası içinde değil, ana ilkeleri küllî kaideler olarak formüle edilmeli ve fıkıhın genel ilkeleri literatüründe işlenmelidir.¹⁰⁷⁶ Ancak usul ilminin tatbik tarafını oluşturan genel anlamdaki menâtın tahkiki de bu bilimlerle ilişkilidir. Bu sebeple bu açıdan usul ilmi de onlarla alakalıdır, denebilir.

3.1.1.2.2.3. Fahreddin er-Râzî örneği

Râzî, özellikle makâsıd teorisi ile ilgilenmiş ve "Allah Teâlâ, hükümleri kullarının menfaati için meşru kılmıştır." diyerek,¹⁰⁷⁷ makâsıdın önemini vurgulamıştır. Makâsıd çerçevesinde gerçekleştirdiği tecdide gelince;

D) Makâsıdı tanımlaması: Râzî, maslahatın iki ana kısma ayrıldığını, birincisinin şer'ın maslahatı, diğerinin ise mükellefin maksadı olduğunu vurgulamıştır. Şer'ın maslahatını, "Din, can, akıl, nesil, malı koruma" olarak tanımlamış, mükellefin maksadını ise "Yararı sağlama ve zararı giderme" olarak ifade etmiştir.¹⁰⁷⁸ Bu tanımların, diğer usul bilginleri arasında genel kabul gördüğü

¹⁰⁷⁵ Gazzâlî, "Hakikatü'l-kavleyn", s. 291. Günümüzde daha karmaşık vakıalar meydana gelmiştir. Gazzâlî'nin anılan ifadelerinden böyleli durumlarda en ideal ictihadın kolektif ictihad olduğu anlaşılmaktadır

¹⁰⁷⁶ Benimsediğimiz bu düşüncüyü, daha sonra Vahiddin Han'nın savunduğunu gördük. Bkz. Vahiddin Han, Tecdîdu 'ulûmî'd-dîn, s. 52.

¹⁰⁷⁷ Râzî, el-Mahsûl, c. V, 172.

¹⁰⁷⁸ Gazzâlî, el-Mustasfâ, s. 478.

görülmektedir.¹⁰⁷⁹ Ancak Râzî'ye kadar maksadın kavramsal açıklaması yapılmamış ve bu, bazı araştırmacılar tarafından kavramın belirsizliği ile ilişkilendirilmiştir.¹⁰⁸⁰ Maksad kavramını ilk kez Râzî tarif ederek şöyle demiştir: “Şâri‘in *maksudundan* kastımız, elde edilmesinin, gözetilmesinin, uğrunda çaba sarf etmenin ve özenle korunmasının vacip olduğu şer‘î delillerden anlaşılan maslahattır.”¹⁰⁸¹

II) Münasip vasıflar arasında tercih yapma kriterlerini açıklaması: Râzî, münasip vasıflar arasında çelişki olduğunda izlenmesi gereken yollar hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Bu bağlamda, münasip vasıflardan hiçbirinin geçersiz olmadığını, ancak mahiyetleri veya haricî nedenlerle öne çıkanın tercih edileceğini ifade etmektedir. Ayrıca, tercih yapma kriterlerini belirleyerek, bu konuda önemli tespitlerde bulunmuştur.¹⁰⁸²

III) Makâsıd arasında görülen çatışmayı giderme usulüne yer vermesi: Râzî, makâsıdın çeşitli alt kısımlara ayrıldığını ve bu kısımlar arasında çatışma (*teâruz*) ve tercih durumları bulunduğunu ifade etmektedir. Ancak, bu alt kısımların sayısının çokluğu nedeniyle bunların derli toplu bir görüşle ele alınmasının mümkün olmadığını belirtir.¹⁰⁸³ Ancak yine de Râzî; Cüveynî ve Gazzalî'nin *mücmel*/üstü kapalı olarak işaret ettiği tercih sorununu ele alarak maksatları birbirine tercih etme kriterlerini açıklamaya çalışmıştır. Bu bağlamda maksatların birbirine tercih edilmesinin ya mahiyetleri ya da haricî nedenler itibarıyla olabileceğini belirtmiştir. Dünyevî gayelerden zarûrînin hâcîye, hâcînin de tahsînîye tercih edileceğini ifade etmiştir. Teâruz durumunda beş zarûrî gaye arasında tercih yapılması gerektiğini belirtmiş, ancak bu tercihin nasıl yapılacağını detaylandırmamıştır.¹⁰⁸⁴ Bunula bu konuda mutlak bir hiyerarşiyi belirlemenin mümkün olmadığına, bilakis öncelikler sıralamasına göre tercih durumunda gayeler arasında geçişgenlik olabileceğine işaret etmiştir.

IV) Kıyaslar arasında tercih yapmada maslahatı dikkate alması: Râzî, kıyasları birbirine tercih etme kriterlerini yedi farklı kısma ayırmış ve bu bağlamda kıyaslar arasında ortaya çıkan çatışmayı giderme usullerinden bahsetmiştir. Bu

¹⁰⁷⁹ Râzî, el-Mahsûl, c. III, 1247; Râzî, el-Kaşif ‘an usûli‘d-delâ‘il ve fusûli‘l-ilel, (thk. Ahmed Hicâzî es-Sikâ), (1.baskı), Dâru‘l-cîl, Beyrut 1992, s. 53; Amidî, el-İhkâm, c. III, 271; Beydavî, Minhâcu‘l-vusûl ilâ ilmi‘l-usûl (el-İbhâc fî Şerhi‘l-Minhâc içinde), Dâru‘lkütübi‘l-ilmiyye, Beyrut 1995, c. III, 54.

¹⁰⁸⁰ Bedevî, Makâsidü‘ş-şeri‘da ‘inde İbn Teymiyye, s. 45.

¹⁰⁸¹ Râzî, el-Kaşif, s. 53.

¹⁰⁸² Râzî, el-Mahsûl, c. V, 168-171, 458-460.

¹⁰⁸³ Râzî, el-Mahsûl, c. V, 166.

¹⁰⁸⁴ Râzî, el-Mahsûl, c. V, 458.

kapsamda, ilk defa *mesâlih* (yararlar) ve *mefâsid* (zararlar) perspektifiyle kıyaslar arasında tercih yapma ölçü ve kriterlerini belirlemiştir.¹⁰⁸⁵

3.1.1.2.2.4. Seyfeddin el-Âmidî örneği

Âmidî, "Şer'î hüküm, maslahattan bağımsız değildir."¹⁰⁸⁶ ve "Şer'î hükümler kulların gayeleri için meşru kılınmıştır. Fıkıhçılar, Allah Teâlâ'nın hükümlerinin hikmet ve gayesiz olmadığına görüş birliği etmişlerdir."¹⁰⁸⁷ şeklindeki ifadeleriyle gâî doktrine yaklaşımını açıkça sergilemiştir. Âmidî, "Eğer maslahat-ı mürsel hüccet olmazsa, hakkında nass, icmâ ve kıyas bulunmayan olaylar, şer'î hükümlerden uzak kalır," diyerek¹⁰⁸⁸ de maslahatın bir denge unsuru olduğunu vurgulamıştır. Âmidî, makâsıd bağlamında, Râzî'nin yarım bıraktığı işi tamamlamaya çalışmıştır. Ayrıca Âmidî, makâsıdı farklı bir sınıflandırmaya tabi tutarak, maksatları önce zarûrî olanlar ve zarûrî olmayanlar olarak ikiye ayırmıştır. Zarûrîyyâtı da *aslî* olarak zarûrî olanlar (beş zarûrî maksadı örnek olarak vermiştir), gayr-i aslî zarûrîler ve aslî zarûrîleri tamamlayan maksatlar (bunu içkinin azının da haram kılınmasıyla örneklendirmektedir) olmak üzere sınıflandırmıştır. Hâcî ve tahsînî maksatları da benzer bir şekilde sınıflandırarak örneklemiştir.¹⁰⁸⁹ Öğrencisi İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) de bu sınıflandırmayı benimsediği görülmektedir.¹⁰⁹⁰

Âmidî'nin makâsıd konusunda yaptığı yenilikler ana hatlarıyla şu şekilde özetlenebilir:

I) Makâsıdın üst ve alt kısımları arasında tercih yapma esaslarından söz etmesi: Râzî, her ne kadar makâsıdın üst kısımları arasında tercihin nasıl yapılacağını göstermişse de, alt kısımları, çok sayıda detay barındırdığından, tercihlerine dair bütüncül bir perspektif ortaya koymanın zor olduğunu ifade etmiştir. Zarûrîler arasında da nasıl tercih yapılacağından bahsetmemiştir. Âmidî ise, makâsıdın üç üst kategorisiyle birlikte tekmileleri arasında tercih yapma prensiplerinden bahsetmiş, bu tercihleri örneklerle açıklamış ve muhtemel itirazlara cevap vermiştir. Buna göre, zarûrî maksatlar hâcî maksatlara, hâcî maksatlar da tahsînî maksatlara tercih edilir. Aynı hiyerarşi dâhilinde bir tercihi, bu üç kategoriye bağlı tekmileleri arasında da yapmaktadır. Beş zarûrî maksadın çatışması durumunda, asıl maksat olan dinin

¹⁰⁸⁵ Râzî, el-Mahsûl, c. V, 458.

¹⁰⁸⁶ Âmidî, el-İhkâm, c. III, 297.

¹⁰⁸⁷ Âmidî, el-İhkâm, c. III, 285.

¹⁰⁸⁸ Âmidî, el-İhkâm, c. IV, 28.

¹⁰⁸⁹ Âmidî, el-İhkâm, c. III, 272, 273.

¹⁰⁹⁰ İbnü'l-Hâcib, Osman b. Ömer, Müntehe'l-vüsûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel, (1.baskı), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1985, s. 82.

korunmasına öncelik verilir. Can, soy, akıl ve malın korunması bu sıraya göre ikinci derecede önemlidir. Bunun dışında canın korunması; soy, akıl ve malın korunmasına, soyun korunması akıl ve malın korunmasına, aklın korunması da malın korunmasına tercih edilir.¹⁰⁹¹

II) Kıyas ve illetleri birbirine tercih etmede makāsıdı dikkate alması: Bu bağlamda zarûrî maksatları koruyan kıyasın hâcî meksadı koruyana, bunun da tahsînî maksadı koruyana takdim edileceğini bütün ihtimalleriyle ortaya koymaya çalışmıştır. Aynı sistem dâhilinde makāsıdın tamamlayıcısı ve alt kategorileri bağlamında da kıyas ve illetler arasında tercih yapma yöntemini açıklamaya çalışmıştır.¹⁰⁹²

III) Hikmetle ta‘lîl problemini açıklığa kavuşturması: Âmidî, "Hükümleri meşru kılmaktan gaye, hikmetlerini gerçekleştirmektir. Hikmet, kesin bir şekilde ortada olmadığında, norm koymanın hiçbir faydası olmaz." diyerek,¹⁰⁹³ hüküm ve hikmet arasındaki sıkı ilişkiyi beyan etmiştir. Hikmetle ta‘lîl bağlamında, usulcülerin çoğunun bu ta‘lîli mutlak olarak caiz görmediğini, az sayıdaki usulcünün mutlak olarak caiz gördüğünü, diğer bazı usul bilginlerinin ise açık ve objektif hikmetle bu nitelikte olmayan hikmeti birbirlerinden ayırıp birincisiyle ta‘lîli caiz görürken, ikincisiyle caiz görmediğini ifade ettikten sonra kendisinin de sonuncu görüşü benimsediğini belirtmiştir.¹⁰⁹⁴ Daha sonra bu üç görüşü teker teker analiz ederek güçlü ve zayıf yanlarını bütün boyutlarıyla ortaya koyup hikmetle ta‘lîl konusunda orijinal düşünceler ileri sürmüş ve meseleyi açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır.

IV) Zarûrî maksatların beş taneyle sınırlı olduğunu vurgulaması: Âmidî, zaruri maksatların beş temel unsurla sınırlı olduğunu ifade etmiş ve bunun kanıtını, vakıa/olguyu ve bütün dinlerde bu maksatların korunmasıyla ortaya çıkan âdeti göstermiştir.¹⁰⁹⁵ İbn Emîr Hâc (ö. 879/1474) da benzer bir vurgu yaparak, zarurî gayelerin korunmasının bütün dinlerde âdet haline geldiği, tümevarımla bilindiğini belirtmiştir.¹⁰⁹⁶ Bu sürekli âdetin manevi bir tevatür statüsünde olduğu ve kesin bilgi sağladığı daha önce aktarılmıştır. Âmidî’den önce Gazzâlî, “Bu beş esasın hukukun gayesi olduğu, bir tek delil veya belli bir asılla değil, aksine sayılmayacak kadar

¹⁰⁹¹ Âmidî, el-İhkâm, c. IV, 274-277.

¹⁰⁹² Âmidî, el-İhkâm, c. IV, 274-277.

¹⁰⁹³ Âmidî, el-İhkâm, c. III, 273.

¹⁰⁹⁴ Âmidî, el-İhkâm, c. III, 202-205.

¹⁰⁹⁵ Âmidî, el-İhkâm, c. III, 274. Ayrıca bkz. Gazzâlî, el-Mustasfâ, I, 478; Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. II, 8, 19.

¹⁰⁹⁶ İbn Emîr Hâc, et-Takrîr ve’t-tahbîr, c. III, 144.

delillerle zorunlu olarak bilinmiştir." diyerek,¹⁰⁹⁷ aynı sonucu vurgulamıştır. Şâtıbî de zarûriyyâtın, belli bir delil veya asılla değil, tam aksine sayılmayacak kadar delillerin toplamıyla dine uygunlukları ortaya çıktığını belirterek,¹⁰⁹⁸ aynı görüşü paylaşmıştır. Gazzâlî, zarûrî maksatların zarûrî olarak kabul edilmesinin sebebini, dünya hayatının düzeni ve ahirette saadete erişmenin bu maksatlarla bağlantılı olmasıyla açıklamaktadır. İnsan varlığının bu temel gayelere bağımlı olması nedeniyle onlar olmadan anarşinin ortaya çıkabileceğinden ve insan varlığının tehlikeye gireceğinden bahsetmektedir.¹⁰⁹⁹ Şâtıbî de zarûriyyâtı, "Din ve dünya maslahatlarının ayakta kalması için korunmaları kaçınılmazdır. Bu maslahatlar olmadan dünya menfaatleri düzgün bir şekilde işlemez, aksine bozulma, çatışma ve yaşamların elden gitmesi başlar. Ahirette ise kurtuluş ve nimetler ortadan kalkar, açıkça zarar edilir."¹¹⁰⁰ şeklinde açıklamıştır. İbn Âşûr ise bu ifadeleri kullanarak zarûriyyâtın ihmal edilmesi durumunda düzenin bozulacağını, toplumun çözülme ve dağılma sürecine gireceğini, şer'î normlara uygun yaşamaktan saparak hayvansı bir yaşama yöneleceğini ve nihayetinde düşman istilasına uğrayarak fiziksel olarak tamamen yok olma tehlikesiyle karşılaşabileceğini açıklamıştır.¹¹⁰¹

3.1.1.2.5. İzzeddin b. Abdüsselâm örneği

İbn Abdüsselâm,¹¹⁰² *el-Fevâid fî ihtisâri'l-kavâ'id* (el-Kavâidü's-suğrâ) ve *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm* (el-Kavâidü'l-kübrâ) adlı eserleri başta olmak üzere küllî, cüz'î ve has makâsîd ve maslahatlara dair birçok eser telif etmiştir. Bu itibarla o, makâdîs ve maslahat nazariyeleriyle ilgili müstakil eser yazan ilk kişidir. Özellikle adı geçen iki eseri, fıkhi konuları tamamen makâsîd ve maslahat ekseninde etrafında başarılı bir şekilde yeniden değerlendirme ve açıklama çabası olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda, geleneksel fıkhnın sınıflandırma ve bölümlendirmesini tamamen aşarak, maslahat ve mefsedet kavramlarını öne çıkarmış ve onları yeni bir

¹⁰⁹⁷ Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. I, 480.

¹⁰⁹⁸ Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. I, 26.

¹⁰⁹⁹ Gazzâlî, İhyâ, c. II, 35, 83, IV, 20.

¹¹⁰⁰ Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. II, 8.

¹¹⁰¹ İbn Âşûr, Makâsidü's-ş-şeri'ati'l-İslâmiyye, s. 232.

¹¹⁰² Eserleri, makâsîd ve maslahat donanımı noktasındaki seviyesini en iyi şekilde gösterdiği gibi bu dalın uzmanları da onun söz konusu konumunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda öğrencisi Karâfî, "şeriatin aklî ve naklî birçok meselesini gözden geçirip güçlü bir şekilde ortaya koyandır. Başkasında bulunmayan ufuk açıcı şeyler söylüyordu.", İbnü's-Sübkî, "şeriatin hakikat ve derinliklerine vâkıf ve gayesini bilen kişiydi." (İbnü's-Sübkî, Tabakât, c. VIII, 209.) İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) de, "Yüksek bir azimete sahip ve ilimleri çok derinlikli anlayan biriydi." (Askalânî, Ref'u'l-iser 'an kudâti Mısır, thk. Ali Muhammed Ömer, (1.baskı), Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1998, s. 240.) şeklinde nitelemektedirler. İbn Âşûr ise makâsîd ilminin kurucularından birisi olarak ondan bahsetmektedir. Bkz. İbn Âşûr, Makâsidü's-ş-şeri'ati'l-İslâmiyye, s. 128.

sistemik yapı içinde incelemiştir. Bununla özetler, şerhler ve haşiyeler arasında donuklaşmış ve yeni düşünceler üretemeyen fıkha canlılık getirmeye, onun zaman ve mekânın koşullarına uygun hale gelmesini sağlamaya, usul kaideleri ve fıkhn genel ilkeleri ışığında elde edilen hukukî normlarla hayata yön vermeye çalışmıştır.¹¹⁰³ Kavâidü'l-Ahkâm kitabı, usul, makâsıd ve fıkıh alanlarının yanı sıra denge fıkıhı, öncelikler fıkıhı, beklentiler ve sonuçlar fıkıhı ile akaid, ahlak, siyaset, iktisat ve sosyolojinin ilkelerini içermektedir. Bu nedenle, eser İslâm tarihinde eşsiz bir yapı olarak tanıtılmaktadır.¹¹⁰⁴ Özellikle bu eserlerle Şâtıbî'nin eseri, fıkıh düşüncesinin, VII. ve VIII. yüzyıla kadar aksiyomatik aşamasının (bir ilim dalında belirlenen temel prensipler, varsayımlar veya kabullerin üzerine daha karmaşık ve detaylı bilgilerin inşa edildiği aşama) altına düşmediğini, bedihî ilke ve kaidelerle yeni fikhî görüşleri ve kuramları ortaya çıkarmaya devam ettiğini göstermektedir. Bu durum, ilimleri “ilim evrim teorisi” (ilim anlayışının sabit olmadığını, aksine zamanla değiştiğini ve geliştiğini ileri süren teori.) veya “evrimsel epistemoloji” ile tasnif eden bazı yazarların İslâm fıkıh sisteminin aksiyomatik aşamaya hiç tanıklık etmediği iddiasını¹¹⁰⁵ çürütmektedir.

İbn Abdüsselâm'ın bir diğer eseri olan *Şeceretü'l-ma'ârif ve'l-ahvâl ve sâlihi'l-akvâl ve'l-a'mâl*'de akide, ahlak ve İslâm hukukunun temel gayelerini başarılı bir şekilde işlenmiş, örneklendirilip uygulanmıştır. Bu şekilde, İbn Abdüsselâm, makâsıd ve maslahat teorisine yeni bir ivme kazandırmıştır. Günümüzde de, bu teori etrafında ortaya atılan düşünceleri etkileyen müelliflerden biri olarak öne çıkmaya devam etmektedir. Dolayısıyla, makâsıd ve maslahat alanlarının onunla bir mektep olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. İbn Abdüsselâm'ın yenilikçi fikirlerini maddeler halinde şu şekilde özetleyebiliriz:

I) Hükümle gaye, vesileyle maksadı kaynaştırmaya çalışması: İbn Abdüsselâm, şer'î hükümlerin, gayeleri ışığında anlaşılması gerektiğini vurgulamış ve bu bağlamda hükümle gaye, vesileyle makasadın kaynaşması gerektiğinden bahsetmiştir. Bu çerçevede, maslahat ve mefsedetın anlamını, kısımlarını, kaidelerini ve temel prensiplerini açıklamış,¹¹⁰⁶ vesile-gaye ilişkisini detaylı bir şekilde ele almıştır. Vesilenin, gayenin hüküm ve derecesini paylaşarak ona göre değer

¹¹⁰³ Bedevî, Mekâsıdu's-şeri'a 'inde İbn Teymiyye, s. 86.

¹¹⁰⁴ Katib Çelebi, Keşfu'z-zunûn, c. II, 1359.

¹¹⁰⁵ Atiyye, el-Vâkı ' ve'l-misâl, s. 246.

¹¹⁰⁶ İbn Abdisselâm, el-Fevâid fî ihtisâri'l-makâsıd, (thk. İyâd Halid et-Tibâ'), (1.baskı) Dâru'l-fıkr, Dımaşk 1416, s. 50-53, 132-134; İbn Abdisselâm, Kavâidu'l-ahkâm, c. I, 5vd.

kazandığını, bazen de maksattan daha üstün olabileceğini belirtmiş ve vesilelerin birbirlerine göre dereceleri ile zarara yol açma durumlarını tespit etmeye çalışmıştır.¹¹⁰⁷ "Bazen bir söz ve fiil, bin maslahat veya bin mefsedete (*zarar*) vesile olur." ifadesiyle¹¹⁰⁸ vesile-makāsıd ilişkisinin titizlikle incelenmesi gerektiğini ve vesilelerin (*zerâ'i*) önünü açma ve/veya kapatma hususunda dikkatli olunması gerektiğine işaret etmiştir. Bu önemli vurgudan dolayı öğrencisi Karâfi'nin vesile-makāsıd arasındaki ilişkiyi titiz bir şekilde incelediği görülmektedir.¹¹⁰⁹

II) Maslahat ve mefsedetleri dörder kısma ayırması; Maslahatlar; zevkler ve nedenleri, sevinçler ve nedenleridir. Mefsedetler ise acılar ve sebepleri, üzüntüler ve sebepleridir. Zevkler ve sevinçler gerçek, sebepleri mecazi anlamda maslahatlardır. Acılar ve üzüntüler hakiki, nedenleri ise mecazi mefsedetlerdir. Bu unsurlar, dünyevî ve uhrevî maslahatlar arasında bölünmektedir. Mahza maslahat veya mefsedet nadir bulunmaktadır. Bu sebeple onlardan baskın olanı tercih etmekten başka bir seçenek yoktur. Buna bağlı olarak İbn Abdüsselâm, bazen maslahatların sebepleri mefsedet olsa da, bundan değil, maslahata vesile oldukları için, şer'i cezalar da zararlı oldukları için değil, maslahatlara yol açtığı için meşru kılındığını demekle şeriatın zararları meşrulaştırmadığını; mefsedetlerin sebepleri maslahatlar olduğu için değil, mefsedetlere yol açtığı için yasaklandığını belirtmekle de, şeriatın maslahatı yasaklamadığını vurgular.¹¹¹⁰

III) İbadetler, muamelât, sosyal hayat, siyaset kurumu ve yönetim sisteminin küllî ve cüz'î maslahat ve mefsedetlerini detaylandırmış ve arasındaki ilişkileri ortaya koymuş, makāsıd ekseninde bu konularda rehberlik edecek prensipleri belirlemiştir.¹¹¹¹

IV) Maslahatlar ve mefsedetler için küllî ölçütler belirlemesi: İbn Abdüsselâm, maslahatlar ve mefsedetler için ilk kez küllî kural ve ölçütler belirleyen bir yaklaşım sergilemiştir. Şer'î hükümlerin tamamının bir menfaati gerçekleştirdiğini veya bir zararı ortadan kaldırdığını, hatta zararın kaldırılmasının da bir maslahat olduğu için hükümlerin tamamının maslahatı sağlamak için konulduğunu

¹¹⁰⁷ İbn Abdüsselâm, el-Fevâid fi ihtisârî'l-makāsıd, s. 46-45; İbn Abdüsselâm, Kavâidu'l-ahkâm, I, 53, 54, 123-129.

¹¹⁰⁸ İbn Abdüsselâm, el-Fevâid fi ihtisârî'l-makāsıd, s. 45.

¹¹⁰⁹ Karâfi, el-Furûk, c. II, 32-34.

¹¹¹⁰ İbn Abdüsselâm, Kavâidu'l-ahkâm, c. I, 11, 12, 14, 15.

¹¹¹¹ İbn Abdüsselâm, Kavâidu'l-ahkâm, c. I, 146 vd.

vurgulamıştır.¹¹¹² Bu çerçevede, makāsıd bilgisi üzerinde özel bir vurgu yaparak ilahî buyrukların bir veya birden fazla maslahat sağladığını, bir veya birden fazla mefsedeti ortadan kaldırdığını veya maslahatı sağlamanın yanı sıra mefsedeti savmayı içerdiğini önemle belirtmiştir. Aynı prensibin tersten yasaklar için de geçerli olduğunu ifade etmiştir.¹¹¹³

V) Maslahat ve mefsedetleri anlama ve aralarındaki çatışmayı giderme yollarını açıklaması: İbn Abdüsselâm, Dünyevî ve uhrevî *mesâlih* (özel ve genel yararlar) ve *mefâsidi* (zararlar) anlama yöntemlerini açıklamıştır.¹¹¹⁴ Kur'an-ı Kerim'de geçen "Ey iman edenler!" hitabının ardından gelen tavsiyelerin ya bir hayrı teşvik ettiğini, ya bir kötülükten sakındırmayı veya her ikisini içerdiğini söyler.¹¹¹⁵ Maslahat ve mefsedeti farklı açılardan bölmüş ve ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Maslahat veya mefsedetlerin birbiriyle ve maslahat-zarar çatışması durumunda izlenecek adımları açıklamış ve bu çatışmayı makāsıd ekseninde çözme konusunda önemli bilgiler sunmuştur.¹¹¹⁶ Onları idrak etme ve aralarında tercihte bulunma yolları olarak akıl, şer'î deliller, sağlıklı tabiat veya fitrat, tecrübe, âdet ve muteber zanna vurgu yapmaktadır.¹¹¹⁷

VI) Tatbik ve örneklendirmede yaptığı yenilik: İbn Abdüsselâm'ın, usul ve fūrū' başta olmak üzere çeşitli İslâmî ilimleri detaylı bir şekilde bilen bir bilgin olduğu gözlemlenmektedir. Bu bilgi birikimini kullanarak herhangi bir usul veya fikhî kaideyi temellendirdikten sonra, bu kaideleri akaid, ahlak, ibadet, muamelât, ceza ve siyaset-i şer'îye gibi alanlardan gerçekçi örnekler getirerek açıklamıştır. Hükümleri tespit ederken veya kanıtlarken daima gayeleri ön planda tutmuş ve bu bağlamda çeşitli örneklerle konuları somutlaştırmıştır.

3.1.1.2.2.6. Karâfî örneği

İbn Abdüsselâm'ın öğrencisi Karâfî, hocasının makāsıd ve maslahatla ilgili düşüncelerini detaylandırarak çeşitlendirmiştir. Bu bağlamda, İslâm hukukunun ana kaynaklarının fıkıh usulü ve fikhın küllî ilkeleri olmak üzere iki kısma ayrıldığını ve bu ilkelerin ahkâmın gaye ve hikmetlerini içerdiğini ifade etmiştir.¹¹¹⁸ *El-Furûk*

¹¹¹² İbn Abdüsselâm, Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm, thk. Tâhâ Abdurrahman Sa'd, Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1991, c. I, 11.

¹¹¹³ İbn Abdüsselâm, el-Fevâid fî ihtisâri'l-makāsıd, s. 53, 143.

¹¹¹⁴ İbn Abdüsselâm, Kavâidü'l-ahkâm, c. I, 5-10.

¹¹¹⁵ İbn Abdüsselâm, Kavâidü'l-ahkâm, c. I, 11.

¹¹¹⁶ İbn Abdüsselâm, el-Fevâid fî ihtisâri'l-makāsıd, s. 45-49, 74, 75, 78-83, 140, 141; İbn Abdüsselâm, Kavâidü'l-ahkâm, I, 60-62.

¹¹¹⁷ İbn Abdüsselâm, Kavâidü'l-ahkâm, c. I, 5, 7, 10.

¹¹¹⁸ Karâfî, el-Furûk, c. I, 2.

eserinde bu türden birçok küllî kaideyi ele almıştır. Karâfî, özellikle vesile-makâsîd ilişkisine odaklanmış ve hükümlerin taalluk ettiği fiillerin kaynağını, gayeler (*makâsîd*) ve vesileler (*vesâil*) olmak üzere iki ana kısma ayırmıştır. Gayeler, ya maslahat ya da mefsedet olarak ortaya çıkar, vesileler ise bu iki hedefe ulaştıran yollardır.¹¹¹⁹ Ona göre vesilelerin dikkate alınması gerektiğini gösteren delillerden biri şu âyettir: “İşte Allah yolunda onlara bir susuzluk, bir yorgunluk ve bir açlık isabet etmez, kâfirleri öfkeliendiren bir yere basmazlar ve düşmana bir acı yaşatmazlar, illaki bunların karşılığında onlara salih bir amel yazılır. Muhakkaki Allah iyilik yapanların mükâfatını zayi etmez.”¹¹²⁰ Nitekim bu âyette, fiilleri olmasa da susuzluk ve yorgunluğa karşı Allah için çalışanlara sevabın verildiği bildirilmiştir. Bu da bu iki halin, dini güçlü kılma ve Müslümanları koruma gayesini güden cihada vesile olması açısından onlardan meydana gelmesi sebebiyledir.¹¹²¹ Helalin vesilesi helal, haramın vesilesi de haramdır; en iyi maksada ulaştıran vesile en iyi, en kötü gayeye ulaştıran vesile de en kötüdür. Bu ikisinin ortası sayılan maksadın vesilesi de orta vesiledir.¹¹²²

Karâfî’nin metodolojik inceleme ekseninde yaptığı en önemli yenilik, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) söz ve fiillerinin kaynaklarını ve niteliklerini belirleyip tasarruf türlerini belirlemeye ve teşrî’/yasa koyma değeri olan ve olmayan sünnetleri birbirinden ayırt etmeye çalışmasıdır. Karâfî’den önce İbn Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889), Sünnet’i bağlayıcı olma ve olmama bakımından üç kısma ayırmıştır. Bunlar; Allah Teâlâ tarafından bir vahiy olarak gelen ve herkesi bağlayan; Peygamber’in (s.a.v.) Allah’ın izniyle kendi görüşüyle belirlediği, belli bir neden ve mazarete binaen dilediğini kendisiyle sorumlu tutmadığı; ümmete yol göstermek için varit olan sünnetlerdir.¹¹²³ Nevevî de, Müslim’in Sahihi’ne yazdığı şerhte, “Hz. Peygamber’in Tebliğ (*şer’an*) Olarak Söylediklerini Yerine Getirmenin Vacip Olduğu, Rey Yoluyla Dünya İşleriyle İlgili Söylediklerini Yapmanın Vacip Olmadığı Bölüm.” şeklinde bir başlık açmış¹¹²⁴ ve Sünnet’in bu iki kısmını birbirinden ayırmak gerektiğine işaret etmiştir. Bu tespitler, Sünnet’in mezkûr şekilde tasnif edilmesinin

¹¹¹⁹ Karâfî, ez-Zahîre, (thk. Kolektif), (1.baskı), Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 1994, c. I, 153; Karâfî, el-Furûk, c. II, 33.

¹¹²⁰ Tevbe, 9/120.

¹¹²¹ İbn Abdisselâm, Kavâ'idü'l-ahkâm, I, 124, 125; Karâfî, ez-Zahîre, c. I, 153; Karâfî, el-Furûk, c. II, 33.

¹¹²² Karâfî, ez-Zahîre, c. I, 153; Karâfî, el-Furûk, c. II, 33. Ayrıca bkz. İbn Abdisselâm, Kavâ'idü'l-ahkâm, c. I, 123 vd; İbn Abdisselâm, el-Fevâid fî ihtisâri'l-makâsîd, s. 43-45.

¹¹²³ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, Te’vîlu muhtalifi’l-hadîs, (2.baskı), el-Mektebu’l-İslâmî, 1999, s. 283-286.

¹¹²⁴ Nevevî, el-Minhâc Şerhu Sahihi Müslim b. el-Haccâc, (2.baskı), Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, Beyrut 1392, , c. XV, 116.

çok erken dönemlerden beri başladığını kanıtlamaktadır. Ancak Karâfî, bu meseleyi sistematik bir şekilde ele almış ve Sünnet'in doğru anlaşılmasına yönelik *el-İhkâm fî temyîzi 'l-fetvâ 'ani 'l-ahkâm ve tasarrufati 'l-kâdi ve 'l-imam* adlı müstakil bir eser telif etmiştir. Bu eserinde Sünnet veya Peygamber'in (s.a.v.) tasarruflarının büyük bir kısmının *tebliğ* ve *fetva*, bir kısmının *kaza* (yargı) ve diğer bir kısmının da *imâmet* (devlet başkanı) vasfıyla yapıldığını tespit etmiş ve her bir kısmın bağlayıcılık değerini ortaya koymaya çalışmıştır. *el-Furûk* adlı eserinde de bu meseleye değinmiş ve otuz altıncı farkta bu konuda detaylı bilgiler vermiştir.¹¹²⁵ Buna göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tebliğ yoluyla söylediği veya yaptıkları herkesi bağlamaktadır. İmâmet niteliğiyle yaptıkları, ancak devletin ilgili mercilerinin izniyle uygulanabilir. Kaza niteliğiyle yaptıkları ise ancak hâkimin hükmüyle uygulanabilir. ¹¹²⁶ Mamafih Karâfî, Resûlullah'ın en ağır basan niteliği peygamberlik olup, tasarruflarını önce tebliğ niteliğine yormak gerektiğini, diğer niteliklere yormanın ise ancak titiz bir ilmi çalışma ile mümkün olacağını ifade etmektedir.¹¹²⁷ Karâfî'nin Sünnet'le ilgili yaptığı bu açılım daha sonraları yapılan çalışmalarla daha da detaylandırılıp netleştirilmiştir. Bu açılımın, Sünnet'in doğru anlaşılmasında kilit bir role sahip olduğu açıklamadan varestedir.

3.1.1.2.2.7. Şâtıbî örneği

Şâtıbî, “Şer‘î hükümler, kulların hem dünya hem de ahiret menfaatlerini sağlamak için konulmuştur.” diyerek,¹¹²⁸ gâî bakış açısını açıklamıştır. Şâtıbî, öncesinde makâsıdla ilgili oluşan birikim ve gelişmeleri, düzenli ve sistematik bir şekilde ele almış, bu doktrinin eksik taraflarını tamamlamış ve böylece bütüncül bir makâsıd teorisini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda özellikle Cüveynî ve Gazzâlî'nin temelini attığı gâî hukukun temel kavram ve kaidelerini detaylandırıp temellendirmiştir. Onun çalışmalarıyla makâsıd teorisinin bütün boyutlarıyla ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Şâtıbî, fıkıh usulünün yapısal şeklini yenilemiş, içeriğini ve mesajını yeniden formüle etmiş, müstakil olarak incelediği makasıd doktrinini usul ilminin temel bir bölümü haline getirmiştir. Şâtıbî'nin yenilikçi düşünceleriyle ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Biz, tekrara düşmemek için yaptığı

¹¹²⁵ Karâfî, *el-Furûk*, c. I, 205-208.

¹¹²⁶ Karâfî, *el-Furûk*, c. I, 206.

¹¹²⁷ Detaylar için bkz. Karâfî, *el-Furûk*, c. I, 205 vd; Karâfî, *el-İhkâm fî temyîzi 'l-fetvâ 'ani 'l-ahkâm ve tasarrufati 'l-kâdi ve 'l-imâm*, (thk. Abdulfettâh Ebû Gudde), (2.baskı), Dâru'l-beşâir el-İslâmiyye, Beyrut 1995, s. 99-120.

¹¹²⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. II, 2.

tecdidleri görmesi için okuyucuları, mezkûr çalışmalara havale etmekle¹¹²⁹ yetinmek istiyoruz. Ancak şunu belirtelim ki Şâtıbî'nin yaptığı önemli yeniliklerden biri doktrinler arasındaki ihtilafları azaltmak için ortaya koyduğu yöntem ile mubah ve farz-ı kifaye gibi kavramlara getirdiği açılamdır. Nitekim Şâtıbî, kitabının uyum ve uzlaşının mana ve yollarını açıkladığını söyleyerek,¹¹³⁰ kitabının hedeflerinden biri doktrinler arasındaki ihtilafları minimize etmek olduğuna dikkat çekmiştir. Doktrinler arasında uzlaşi meydana getirmeye dair başvurduğu yöntemlerden biri, aralarındaki ihtilaflı konularda ittifak noktalarını tespit edip var olan ihtilafların gerçek değil, lafzî olduğunu ortaya koymaya çalışmasıdır. Buna bir örnek vermek gerekirse, o, önce bütün doktrinlerin, farklı isimlerle de olsa hükmün *meâl*ını/sonuç prensibini icthadlarında dikkate aldığını kanıtlamaya çalışmıştır. Daha sonra *sedd-i zerî'a*, *istihsan* ve *maslahat-ı mürselenin* de hakikatinde maslahatı gerçekleştirme veya mefsedeti kaldırma hususunda hükümlerin sonucunu dikkate almaya yönelik olduğunu ortaya kayarak,¹¹³¹ aslında bu delil ve yöntemler bağlamında mezhepler arasında mutabakat olduğunu ortaya koymaya uğraşmıştır.

Kavramsal tecdide gelince, örneğin, teklifi hükümleri açıklarken usulcülerin aksine mubah kavramını konunun başına yerleştirmiştir.¹¹³² Bununla mübahın şer'î hitabın merkezinde yer aldığına ve “Eşyada asl olan ibahadır.” kaidesinin önemine işaret etmiştir. Aynı şekilde ifrat ve tefrite kaçmadan, nefsin maddi ve manevî isteklerini meşru-mubah çerçevede tatmin etmenin mümkün olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır.

Şâtıbî, mübahı, parça (*cüz'*) itibariyle mübah, tüm (*kül*) itibariyle vacip, mendup, haram veya mekruh olacağını belirterek, mübahı bu düalist yapıyla dört temel kısma ayırmıştır. *Cüz'*, bir kişinin ihtiyaç veya isteğine göre zaman zaman bir fiili yapması veya terk etmesi anlamında kullanıldığı gibi, hepsinin değil, bazı mükelleflerin bir fiili arasınra yapması, arasınra da terk etmesi anlamında da kullanılır. *Kül* ise, bir kişinin sürekli bir şekilde veya genel itibariyle bir fiili yapması veya terk etmesi; mükelleflerin tamamının veya çoğunun da bir fiili yapması veya terk

¹¹²⁹ Konuyla ilgili şu eserlerin muhtelif yerlerine bakılabilir: Makâsidü's-ş-şeria 'inde's-Şâtıbî (Ahmed Reysûnî), e's-Şâtıbî ve Makâsidü's-ş-şeria (Hamâdî el-'Ubeydî) ve Makâsidü's-ş-şeria fî Kitabî'l-Muvâfakât li's-Şâtıbî (Habîb 'Îyâd.)

¹¹³⁰ Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. I, 17.

¹¹³¹ Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. IV, 143-152.

¹¹³² Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. I, 76.

etmesi anlamına gelir.¹¹³³ Teklifi hükümlere bu perspektifle yaklaşan ilk kişiler, Cüveynî ve Gazzâlî'dir.¹¹³⁴ Ancak, bu teoriyi daha da geliştiren kişi Şâtıbî'dir.¹¹³⁵ Bu sebeple biz bu nazariyeyi her üç âlimin yaklaşımları ışığında açıklamaya çalışacağız. Bu nazariyeye göre her beş şer'î-teklifi hüküm arasında sıkı bir bağlantı vardır ve bu hükümler, birbirini takip etmeyen, ancak birbirine dönüşüp tamalayan bir sistem oluştururlar. Anılan anlamdaki cüz' ve küll meselesi, şahıslar, mükellefler ve hallerin değişmesine göre değişmektedir.¹¹³⁶ Şöyle ki,

- İbâha, cüz'î ve küllî açıdan diğer hükümlere dönüşebilme potansiyeline sahiptir. Örneğin, kısmi olarak mubah olan bir fiil, bütünüyle değerlendirildiğinde mendup, vacip, haram veya mekruh olabilir. Bu duruma örnek olarak; (i) Güzel yemek, içmek ve giyinmek gibi mubah olan şeylerin bazı zamanlarda terkedilmesi caizdir, ancak bunların tamamen terkedilmesi mekruhtur. Birey gibi mükelleflerin tamamının bu eylemleri terk etmesi de mekruhtur. (ii) Alış-veriş gibi caiz olan kazanç yollarını bir kişinin veya bazı insanların, belli zaman veya durumlarda terk etmesi mubahtır. Ancak birbütün veya toplu olarak terk edilmesi, zaruri ihtiyaçları da terk etmek anlamına geldiği için haramdır. Böylece bu mubah şeyler küllî olması/tüm isanları ilgilendirmesi itibariyle vaciptir.¹¹³⁷ (iii) Parklarda dolaşmak, mubah şarkıları dinlemek, meşru oyunları oynamak gibi aktiviteler, kısmi olarak mubah, tümü itibariyle mekruhtur. Buna bağlı olarak bir kişinin bu aktiviteleri bazı zaman ve durumlarda yapması mubah iken, sürekli yapması, mubahta israfa kaçmasına, güzel âdete aykırı davranmasına ve akılsızlıkla itham edilmesine sebep olacağından mekruhtur.¹¹³⁸ (iv) Sürekli yapılması adalet vasfını ortadan kaldıran mubahlar, kısmi olarak caiz, tümü itibariyle haramdır. Örneğin, satranç oynamak, eğlenmek ve bunları izlemek gibi aktivitelerin belli zamanlarda yapılması, ruhu dinlendirip ticaret ve meslek gibi dünyevî işleri; namaz kılma ve okuma gibi dinî eylemleri daha aktif ve ciddi bir şekilde yapmaya vesile olacağından mubah olarak değerlendirilebilir. Ancak bu eylemlerin sürekli tekrarı, adalet ilkesine zarar vereceğinden dolayı haram hükmünü alır. Zira mubah bir fiilin sürekli yapılması, küçük günaha, küçük günahın da sürekli işlenmesi, büyük günaha dönüşmeye sebep olur. Bu sebeple "İsrarla birlikte

¹¹³³ Cüz'î ve küllî kavramlarını kullanan Şâtıbî, onları tanımlamamıştır, fakat şimdi verilecek olan açıklama ve örneklerinden onun, bu iki kavramdan anılan manaları kast ettiği anlaşılmaktadır.

¹¹³⁴ Cüveynî, el-Burhân, c. I, 532; Gazzâlî, İhyâ, c. II, 283.

¹¹³⁵ Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. I, 92 vd.

¹¹³⁶ Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. I, 97.

¹¹³⁷ Gazzâlî, İhyâ, c. II, 283; Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. I, 92, 93.

¹¹³⁸ Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. I, 93.

küçük günah, istiğfarla birlikte de büyük günah yoktur.” denilmiştir.¹¹³⁹ Ayrıca mubah eylemler, hacî maslahata girmektedir. Bu maslahatın sürekli ve topluca terk edilmesi durumunda, etkilerine bağlı olarak hükümleri değişebilir. Aynı zamanda, mubahlar, can, akıl gibi zaruriyatı koruduğundan, bu zaruriyatın mükemmili olarak kabul edilir. Bu nedenle, mübah cüz' ve kül açısından çeşitlilik gösterebiliyor.¹¹⁴⁰ Binaenaleyh mübah hükmü, elde ettiği sonuçlara ve hizmet ettiği maslahata veya mefsedete göre değişebilir; zarûrî, hâcî ve tahsînî maslahatlara hizmet ettiğinde, onların hükümlerini alarak vacip ve mendub statüsüne yükselir. Mefsedete neden olduğunda ise derecesine bağlı olarak haram veya mekruh durumuna geçebilir. Bu itibarla mübah, farklı hükümlere dönüşme potansiyeline sahiptir.

- Kısmen mendup olan bir fiil bütünü olarak vacip olabilir. Örneğin, camilerde ezan okuma, cemaat ve sünnet namazları ile evlenme gibi eylemler, kısmi olarak mendup kabul edilirken, tümü itibariyle terk edilmesi haramdır ve yapılması vaciptir.¹¹⁴¹ Cüveynî, “Eğer insanlar ellerindekileri birbirleriyle değiştirmeselerdi, bu durum açık bir sıkıntıya sebep olurdu. Bu nedenle alış-veriş, temelinde tür ve bütünü itibariyle olan sıkıntıya dayanır.” ifadeleriyle¹¹⁴² alış verişin birey itibariyle hâcî, toplum itibariyle zarurî olduğuna işaret ederek, bu durumu vurgulamıştır.

- Kısmen mekruh kabul edilen bir eylem, genel olarak değerlendirildiğinde haram olabilir. Örneğin, satranç oynamak, şarkı dinlemek gibi aktiviteler, bazen yapılmadığında adalete zarar vermezken, süreklilik kazandığında ise haram kabul edilir ve adalet prensibine zarar verir.¹¹⁴³

- Vacip ve haram hükümler de, cüz' ve kül açısından çeşitlilik göstermektedir.¹¹⁴⁴ Ayrıca toplu olarak vacip, kısmi olarak ise mendup olan dinî işler veya mubah sayılan dünyevî işler bulunmaktadır. Dinî ve dünyevî birçok işin farz-ı kifaye olarak belirlenmesi, bu duruma örnek olarak verilebilir.¹¹⁴⁵ Görüldüğü üzere şer'î hükümler, ister olumlu ister olumsuz olsun küllî ve cüz'î etkileri ve sonuçları itibariyle çeşitlilik gösterir. Şer'î hükümlerle ilgili bu şekilde yapılan bir tasnif, İslâm

¹¹³⁹ Bu üç halle ilgili daha fazla detay için bkz. Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. I, 92-93. Ayrıca bkz. Gazzâlî, İhyâ, c. II, 283, c. IV, 32.

¹¹⁴⁰ Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. I, 90-92, II, 8.

¹¹⁴¹ Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. I, 94.

¹¹⁴² Cüveynî, el-Burhan, c. I, 532.

¹¹⁴³ Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. I, 94.

¹¹⁴⁴ Şâtıbî el-Muvâfakât, c. I, 94-96.

¹¹⁴⁵ Gazzâlî, İhyâ, c. I, 16, 21,

hukukunu bireysel ve toplumsal boyutlarıyla gayesine uygun bir şekilde ortaya koymaktadır.

Şâtıbî, farz-ı kifayenin de küllî ve cüz'î olarak iki seviyesinin olduğunu açıklamıştır. Bununla toplumsal vazifelerin ifası, küllî olarak ümmetin tamamından, cüz'î olarak ise ihtisas sahiplerinden talep edildiğini, buna göre tabipler ve mühendisler gibi ilim ve meslek erbaplarının bilgi ve meslekleriyle ilgili hizmetleri icra etmesi, vatandaşların da imkânları ölçüsünde onlara yardımcı olması gerektiğini ifade etmiştir.¹¹⁴⁶ Böylece Şâtıbî, toplumsal vazifelerde vatandaşla ilim ehli ve sanatkârların topu birbirlerine atmasının doğru olmadığını, tam aksine imkânı nispetinde herkesin yerine getirmek zorunda olduğu bir rolünün olduğunu belirterek, kamu ve dayanışma ödevlerinde tembelliğin önüne geçmek, sosyal, siyasal ve kültürel alanlarda da canlılığı korumak istemiştir.

3.1.2. Şekil alanında yapılan tecdidler

Fıkıh usulündeki şekil tecdidi-daha önce de aktarıldığı üzere-, konuların tashih ve temellendirilmesi başta olmak üzere anlaşılmasını kolaylaştıracak başlık ve bölümler dâhilinde irdelemek, bu başlık ve bölümleri, birbirleriyle ilişkilerini gözeterek düzenlemek, çağın diline uygun bir üslûpla ele almak şeklinde anlaşılmaktadır. Ayrıca pratik sonuçları olmayan ve usulün asıl konularının anlaşılmasına da katkı yapmamakla birlikte farklı saiklerle usul literatürüne girmiş meseleleri ayıklamak da şekil tecdidi kapsamına girmektedir. Şimdi modern öncesi dönemde bu anlamda yapılan yenilikleri incelemek istiyoruz.

3.1.2.1. Temellendirme (tahkik) yoluyla tecdid

Çalışmamızın ikinci bölümünde usul ilminin temel iki nazariyesinin bulunduğu ifade edilmiştir. Bunlar *sübut* ve *ispat* teorileridir. Buna göre usul ilminde kaynağın haddizatında sabit olması gerektiği gibi değerinin de (*hüciyyet*) kesin kanıtlarla sabit olması gerekmektedir. Bu sebeple usul ilminde bir yandan kaynak olarak gösterilen unsurların, gerçekte kaynaklık değeri haiz oldukları teorik olarak kanıtlanması gerekmektedir.¹¹⁴⁷ İmam Şâfiî, “Biz ilim ehline düşen delil aramaktır.”¹¹⁴⁸ Basrî, “Bilindiği gibi, Peygamber (s.a.v.) yalnızca vahiyle konuştu, bu nedenle ümmet de ancak delile dayalı konuşmalıdır.”¹¹⁴⁹ İbn Hazm, “Delilsiz

¹¹⁴⁶ Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. I, 126-130.

¹¹⁴⁷ İbn Haldûn, Mukaddime, s. 473.

¹¹⁴⁸ Şâfiî, er-Risâle, mad. 406.

¹¹⁴⁹ Basrî, el-Mu‘temed, c. II, 56.

konusmak Kur'an'ın nassı ve ümmetin icmâ ile haramdır.”¹¹⁵⁰ Cüveynî de, “Ümmetin tamamı, bir kişinin, delilsiz veya şeriat tarafından belirlenmiş bir emareye dayanmaksızın ifade ettiği görüşlerin geçersiz olduğu konusunda ittifak etmiştir.”¹¹⁵¹ demekle sağlam delile dayanmayan görüş ve hükümlerin dinen bir değer taşımadığını vurgulamışlardır. Semerkandî, " Usul ilminde ve fıkıh konularında hata yapmaktan kaçınmak, hem aklî hem de şer'î bir zorunluluktur. Akıl, sağlam bir kaynağa dayanmadan hatadan uzak norm konulabileceğini kabul etmez." demekle¹¹⁵² öncelikle kaynağın temellendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Zerkeşî de, “hatadan uzaklaşmak için müctehedin en güçlü delilleri araması, üzerinde bir haktır ve Şâfiî'nin, ‘bilgi ancak en yükseğinden alınır’ ifadesi ne güzeldir” demekle¹¹⁵³ kaynağın sağlamlığının önemini ifade etmiştir. Bu nedenle “Aktarıcıysan tashih et, iddia ediyorsan delil göster.”¹¹⁵⁴ kuralı usul ilminin temel kabullerinden biri olmuştur. Bu prensibe dayalı olarak, usul bilginleri her iddianın bir delili olması gerektiğini savunmuş ve bu nedenle her usul kuralının sağlam delillere dayandığını kanıtlamaya çalışmışlardır. Temellendirme işlemi tam manasıyla gerçekleştirmek amacıyla, *usulî cedel* yöntemi usul ilminin bir alt dalı haline getirilmiştir. Tûfî, buna "özel fıkıh usulü"¹¹⁵⁵ adını vererek, usul meselelerinin bu yöntemle savunulduğunu ve delillerle ispat edilip ortaya konulduğunu ifade etmiştir.¹¹⁵⁶ Cedel yöntemine olan ilginin bir diğer nedeni, mantık temelli akıl yürütme ile elde edilen kesin bilginin genellikle teorik, teknik ve formal olmasına karşılık, cedel yöntemiyle ulaşılan kesin bilginin amelî/uygulama odaklı olmasıdır. Amelî kesin bilgi, söz ve satıra sıkışan nazari bilgiden daha fazla yönlendirme ve değişime olanak sağlamaktadır.¹¹⁵⁷

Diğer taraftan, fıkıh usulünde kaynaklar ve kaideler için ispat edilen hüküm de kesin bir şekilde belirlenip kanıtlanması gerekir. Bu nedenle, Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390), usul ilminin tüm problemlerinin sübut ve ispat ile sınırlı olduğunu ifade etmiştir. "Sübut", kaynak ve kaidelerin varlığını ve hücciyet değerini, "ispat" ise

¹¹⁵⁰ İbn Hazm, el-İhkâm, c. V, 51.

¹¹⁵¹ Cüveynî, et-Telhîs, c. III, 314.

¹¹⁵² Semerkandî, Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed, Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl, (thk. Muhammed Zekî Abdalberr), Metâbi'u'd-Devha, 1984, s. 2, 3.

¹¹⁵³ Zerkeşî, el-Bahrü'l-muhî, c. VIII, 267.

¹¹⁵⁴ Havâ, Sa'îd, Cevlât fî'l-fikheyn el-kebîr ve'l-ekber ve usûlihîmâ, (2.baskı), Dâru't-türâsî'l-Arabî-Mektebetü Vehbe, Beyrut-Kahire 1981, s. 46.

¹¹⁵⁵ Tûfî, Alemü'l-cezel fî ilmi'l-cedel, s. 4.

¹¹⁵⁶ Abdülmün'im, Rü'yetü'l-müsteşrikîn, s. 137.

¹¹⁵⁷ Taha Abdurrahman, fî Usûli'l-hivâr ve tecdîdi ilmi'l-kelâm, (2.baskı), el-Merkezu's-sekâfiyyü'l-Arabî, 2000, s. 70.

onların hüküm ve delâlet nev'ini ortaya koymayı ifade eder.¹¹⁵⁸ Usulcüler, “Delâlet sübutun fer'idir. Sübutta şüphe olduğunda delâlette hayli olur” diyerek¹¹⁵⁹ öncelikle sübutün kati olması gerektiğine vurgu yapmışlardır. Buna göre fıkıh usulünün sübut ve ispat adında iki temel nazariyesinin bulunduğu söylenebilir. Diğer tüm konuları ise bu iki temel ilke etrafında şekillenmektedir.

Fıkıh usulü, bazı kaynaklar ve kaideleri, hem sübut hem de ispat açısından incelerken, bazılarını sadece ispat bakımından ele almaktadır. Örneğin, Kitap ve Sünnet'in sübutu ve hücciyeti kelâm ilmi, onların *avârizı* (ilintiler) olan *emr-nehı*, *âmm-has*, *mutlak-mukayyed* vb.lerin sübutu ise Arap dili ile ortaya konmaktadır. Fıkıh usulü ise kelâm ve dili bir ilke olarak kullanıp söz konusu kaynak ve kaidelerin sübutnu ayrıca ortaya koymaya ihtiyaç duymadan müsellemler kabul etmektedir. Onlarla bir yandan problemlerini ortaya koyarken, diğer yandan onları ispat yönünden inceler. Söz gelimi, emrin *vücûb*, *nedb* ve *ibâhadan*; nehyin *hurmet* ve *kerahetten*; âmmın da *kat'îlik* ve *zannîlikten* hangisini ifade ettiğini belirlemeye çalışır. Diğer kaynak ve/veya yöntemleri ise anılan her iki açıdan da inceler. Bu bağlamda icmâ, kıyas, istihsan, maslahat, örf vd. kaynak ve yöntemleri, sübut ve hücciyet değeri açısından ele alır. Böylece dinden olmayan subjektif kaynak, kaide ve yöntemlerin, ona dâhil olması önlenmediği gibi dinden olanlar da ortaya konmuş olur. Buna göre fıkıh usulünün, kaynakları eksiksiz olarak ortaya koymayı ve ilintilerini belirlemeyi konu edindiği söylenebilir.¹¹⁶⁰

Usul ilminin mezkûr iki nazariyesi, ilmî bir temellendirme gerektirdiğinden olacak ki, usul ilminin bilgi değeri ve kaynakları üzerinde durulmuş ve bu alanda temellendirmeye büyük önem verilmiştir. Zira usul ilmi, norm koyma ve fetva verme metodolojisi olarak, naslara müdahale ve Allah adına imza atma, idam-cana kıyma, erkek-kadının birlikte olması ve ayrılması, hakların devri, malların itlafı, helal-haram ve sıhhat-fesat gibi ağır sorumlulukları içeren konularda etkin bir rol oynamaktadır.¹¹⁶¹ Bu ağır sorumluluklardan dolayı, usul bilgisinin zannî, hayalî ve vehmî önermelere dayanması mümkün değildir. Başka bir ifadeyle, usul ilminin kaynak ve kaideleri bu niteliklere sahip olamaz. Bu sebeple *er-Risâle* başta olmak üzere geleneksel dönemlerde telif edilen hemen hemen bütün eserlerde tercih ve

¹¹⁵⁸ Teftâzânî, Şerhu't-Telvîh, c. I, 38; Şefkânî, İrşâdu'l-fuhûl, c. I, 23.

¹¹⁵⁹ Kolektif, et-Tedîdü'l-usûlî, s. 130.

¹¹⁶⁰ İbn Haldûn, Mukaddime, s. 472-474.

¹¹⁶¹ İbn Abdilberr, Câmi'u beyânî'l-ilm, c. II, 992; İbn Kayyim, İ'lâmü'l-muvakkîn, I, 8, 9; Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. IV, 179.

temellendirme konularına özel bir önem verilmiştir. Bu eserlerde, temellendirme ve sistematikleştirme sürecinde farklı görüşler tartışılmış, uzun soluklu diyalektikler gerçekleştirerek muhaliflerin delil ve argümanları eleştirilmiş, düşünceler düzeltilmiş ve aralarında tercih yapılmıştır. Böylelikle aklî ihtimaller incelendikten ve soru silsileleri tamamen geçildikten sonra, sonucu konumundaki kaide ve yöntem bir usul kaidesi ve yöntemi olarak kabul edilir. Usul kuramının nazariyeleri, bilgi değeri ve kaynakları da, şüphe uyandırmayacak bir netlikle ortaya konulur. Temellendirmenin objektif olması gerektiğinden, bazen doktrinlerin kurucu imamlarının düşüncelerine dâhi karşı çıkıldığı gözlemlenmektedir.¹¹⁶²

Fukaha ve mütekellimîn usul yöntemlerinin, temellendirmede hareket noktası, hedefi ve istidlalin dayandığı öncülleri seçme konusunda farklılık arz ettiği daha önce açıklanmıştır. Saymerî, Bâcî, Şîrâzî ve Kelvezânî'nin cedel yöntemiyle, tahkik ve temellendirme açısından usul ilmine önemli perspektifler kazandırdıkları da aktarıldı. Ayrıca tashih, tercih, temellendirme ve muhaliflerin itirazlarını yanıtlama noktasında Mu'tezile usul düşüncesi, Kadı Abdulcebbâr ve Ebu'l-Hüyen el-Basrî'nin eserleriyle iyi bir ivme kazanmıştır. Sünnî usul paradigması ise, Bakıllânî, Debûsî, Ebû Ya'lâ el-Ferâ, Cüveynî, Pezdevî, Serahsî, Gazzâlî, Semerkândî vd. eserleriyle önemli aşamalar kayd etmiştir. Yine Râzî, Âmidî ve Safiyüddîn el-Hindî de anılan anlamda önemli çalışmalar yapmışlardır, İbn Haldûn, Âmidî'nin diğer usulcülerden daha fazla meseleleri detaylandırıp tahkik ettiğini söylemektedir.¹¹⁶³ Ayrıca VII. (XIII.) yüzyılda özellikle aklî ilimlerin en büyük bilgini kabul edilen Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283), *et-Taḥṣîl mine'l-Maḥṣûl* eserinde usul konularını güzelce tanzim etmiş, derin bir şekilde incelemiş ve aklî delillerle temellendirmiştir. Bununla birlikte muhaliflerin delillerini de tartışarak tashih ve tercih ettiği meseleleri net bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır.

Usul kaidelerinin etrafında oluşabilecek nazarî düşünce ve ihtimallerin, ilmî ölçütler dâhilinde nasıl tartışılıp elendiğini ve ilmî olarak tespit edilerek son haliyle nasıl ortaya konduğunu bir örnekle açıklamak istiyoruz. Bilindiği gibi icmân hüccet olduğuna delil olarak ileri sürülen âyetlerden biri, “*Kim, kendisine doğru yol belli olduktan sonra, Peygamber’e karşı çıkar ve müminlerin yolundan başka bir yola girirse, onu yöneldiği yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Orası ne kötü bir varış*

¹¹⁶² Kümillâî, el-Budûrî'l-mudiyye, c. XX, 191; Ebû Süleymân, el-Fikru'l-usûlî, s. 311.

¹¹⁶³ İbn Haldûn, Mukaddime, s. 475.

yeridir.”¹¹⁶⁴ mealindeki âyettir. Şîrâzî, bu âyet etrafında akla gelebilen bütün nazari ihtimal ve itirazları yanıtladıktan sonra, onun icmâm değerini kanıtladığını belirtir. Onun bu bağlamda yaptığı *fenkaleyi* (farzî cedel) özet olarak vermek gerekirse;

- Denilse ki, âyet içerisinde yer alan tehdit, Peygamber'e (s.a.v.) karşı gelme ve müminlerin yoluna muhalefet etme eylemlerini bir araya getirmiştir. Biz de, bu tehdidin her iki eyleme birden yönelik olduğunu söylüyoruz! Denilecek ki, bu eylemlerden her biri ayrı ayrı haram olmsaydı tehdit ikisine birlikte yönelmeyecekti. Böyle olunca her iki eylemin de tek başına haram olduğu ortaya çıkar.
- Denilse ki, âyetle, Peygamber'e karşı çıkmakla müminlerin yolunu takip edilmesinin bırakılması kastedilmektedir. Bu sebeple tehdit, sadece Peygamber'e (s.a.v.) karşı gelmeye yöneliktir! Denilecek ki, bu delili olmadan yapılan bir tahsistir. Zira âyetle belli bir işte inanların yolundan başkasına uysa!" ifadesine yer verilmemiştir. Bu sebeple umumiyete yorumlanması gerekir.
- Denilse ki, âyetle delili bilindikten sonra müminlerin yolunun terk edilmesiyle tehdit edilmişlerdir ki, delil ve doğru yol açıklandıktan sonra, onlara muhalefet cezayı gerektirir! Denilecek ki, âyetin amacı bu değildir. Çünkü hükmün delili açıklandıktan sonra, müminlerin yolu terk edilmese bile, muhalefetine karşı tehdidin yapılması gereklidir.
- Dediler ki, bu, mefhûm-u muhalefeyi (delilü'l-hitâb) delil yapmaktır. Oysa bu mesele (usul kuralı), icthad meselelerini kanıtlayan böyle [zannî] dellile ispatlanamaz! Cevap: tehdit müminlerin yolundan başkasına tabi olana yönelik olduğu için biz, mefhûmu değil, nutku (sözde geçen) delil yapmışız.
- Denilse ki, âyetin maksadı, müminlerin yolunu terk etmek, onların kendisiyle mümin olduğu imanı terk etmektir...! Denilecek ki, bu doğru değildir, bilakis âyet, müminlerin yolu olarak kabul edilen her şeyi içermektedir.
- Denilse ki, âyet tek bir yolun terkini gerektiriyor ki, müminlerin yolunda terk edilmesi haram olan [namazın terk edilmesi gibi] başka şeyler de vardır! Denilecek ki, âyetle geçen sebîl (yol) kelimesi izafeyle marife olmuştur. "El" takısını alan isim gibi izafe ile marife olan isim de istiğrakı (genelliği) ifade etmekte ve müminlerin tüm yollarını kapsamaktadır.
- Denilse ki, sebîl, yol anlamında hakiki, söz manasında kullanılması ise mecazidir. Bu sebeple âyetin her hadiseye delil yapılması doğru değildir! Denilecek ki, sebîl, her ikisinde de hakikidir.
- Denilse ki, biz (Şîa), biri müminlerin yolunu bir bütün olarak terk ettiğinde bu tehde dâhil ederiz. Oysa onların tümü içinde masum imam bulunmaktadır ki, bu tehdit ona muhalefet etmeye yöneliktir! Denilecek ki, güçlü ihtimal (zâhir), bu tehdidin inanların yolunu terk etmekle hak edildiğini gerektiriyor. Bu da bir kişiye değil, Müslüman cemaate muhalefet etmeyi gerektirir.
- Dediler ki, bu cevap, kıyamete kadar devam edecek olan tüm müminlerin yolunun terk edilmesiyle azabın hak edileceğini öne sürmektedir. Ancak, bu tür bir anlayış icmâya dayanmaz, [zira icmâ belli zamanlara mahsustur!] Cevap: âyetten maksatın bazı müminler olduğu belirtilmiştir. Âyetin takip edeni ve takip edileni gerektirmesi, bunu destekler. Eğer âyetin maksadı bütün müminler olsaydı, bu durumda takip eden kalmazdı.
- Denilse ki, âyetten maksatın gerçekte inanan kişiler olduğu iddia edilirse, [icmân gerçekleşmesinde] âlimler gibi âvvamın da hesaba katılması gerekir! Denilecek ki, âyet, müminlerin bir kısmını takip eden, diğer bir kısmını da takip edilen kılarak, takip edilenin asrın âlimleri olması gerektiğini bildirmiştir.¹¹⁶⁵

Görüldüğü üzere Şîrâzî, akla gelebilen on sorunun tamamını yanıtladıktan sonra âyetin icmâa hüccet olabileceğini kabul etmiştir. Böylece usulcüler, fıkıh usulü ilminin konularını derinleştirmiş, önemli açılımlar yapmış ve "Teorik incelemeleri, derinleştirmek gerekir. " prensibini¹¹⁶⁶ sonuna kadar işlemişlerdir. Bu sebeple klasik

¹¹⁶⁴ Nisa, 5/115.

¹¹⁶⁵ Şîrâzî, et-Tabsire, s. 350-353.

¹¹⁶⁶ bkz. Kudât, Nûh Alî Süleyman, el-Muhtasarü'l-müfid fi Şerhi Cevhereti't-tevhîd, Dâru'r-Râzî, Ummân, b.y., s. 37.

dönemde telif edilen hemen hemen tüm eserlerde tashih, tahkik ve temellendirmeye büyük önem verilmiştir. Usulcülerin çoğu, objektif ve delillere bağlı bir yaklaşım sergileyerek, ilmî ve inşafî bir ruhla usul konularına yaklaşmış, mezhep bağlamında değil, delilin desteklediği sonuca odaklanmışlardır.¹¹⁶⁷ Ancak, özellikle bu alanda yenilik yapma amacı taşıyan bazı eserler kaleme alınmıştır. Bu tecdid hareketinin, bilinçli bir şekilde Debûsî ile başladığı, Pzedevî, Serahsî ve Sem'ânî ile devam ettiği, Zerkeşî ile zirveye ulaştığı ve Şevkânî'de son bulduğu gözlemlenmektedir. Nitekim Şevkânî'den sonraki eserlerde tercihlerin yapılmış olmasına rağmen temellendirmeye daha az önem verildiği görülmektedir. Ayrıca Şah Veliyullah ed-Dihlevî'nin de tashih ve temellendirme konusundaki önemli katkıları dikkat çekmektedir. Bu sebeple onun görüşleri de kısaca değerlendirilecektir. Ancak, bu usul bilginleri, yazdıkları eserlerde fıkıh usulünün temel muhtevasına fazla farklı metodolojik yöntemler eklememiştir. Tam aksine, eserlerinde usulün mevcut muhtevası korunmuş, ancak farklı yöntemlerle detaylandırılıp temellendirilmiştir.

a) **Ebû Zeyd ed-Debûsî örneği;** Debûsî, *Takvîmü'l-edille* adlı eserinde,¹¹⁶⁸ Cessâs'ın eserinin temel felsefesini ve konu dizimini dikkate almakla beraber yeni tartışma alanları eklemiş, kavramların inceltilmesine ve olgunlaştırılmasına katkıda bulunmuş, fıkıh usulünün ana konularını belli bir sistematığa oturtmuş, alt konu başlıklarının teşekkülü ve ifadelendirilmesinde rol oynamıştır.¹¹⁶⁹ Debûsî, eserinde tercih ve temellendirme konusunda da önemli açılımlar yapmıştır. Bu bağlamda, özellikle Hanefî usulcülerin görüşlerini aktarıp gözden geçirmiş, doğru ve hatalı yönlerini tespit etmiş ve genellikle muhalif görüşlere tercih etmeye çalışmıştır. Aynı zaman, Hanefî usulcülerin ihtilaf ettikleri görüşler arasında da tercihte bulunmuş ve Semerkantlı olmasına karşın ağırlıklı olarak Irak usulcülerinin görüşlerini tercih etmiştir. Örneğin, Semerkant usulcüler, âmın umumu itikaden değil, amelen vacip olduğunu ve illetin tahsisinin caiz olmadığını savunurken, Debûsî, bu görüşlerin aksini tercih etmektedir.¹¹⁷⁰ Debûsî, zaman zaman kendisinin, bazen de diğer doktrinlere mensup usulcülerin görüşlerini kanıtlarıyla

¹¹⁶⁷ Derdir, *İlmü usûlî'l-fıkıh*, s. 311.

¹¹⁶⁸ Debûsî'nin, *Takvîmü'l-edille* adlı eserinde mütekelimîn yöntemini takip ettiğine dair bir iddia olsa da gerçekte fukahâ yöntemini izlemiştir. Nitekim bu eserinde usul meseleleri ile fûrû arasında sıkı bir irtibat kurup, öncelikle fûrû ile kurduğu önermelerle usulü temellendirmeye çalışmıştır. O, bu eserinde ilk kez Irak ve Semerkand usul okullarını da birleştirmiştir. Bkz. Hazane, *Tatavvurü'l-fikri'l-usûlî*, s. 136.

¹¹⁶⁹ B. Murtaza, F. Koca, "Pezdevî, Ebû'l-Usr", TDV., c. XXXVI, 265.

¹¹⁷⁰ Hazane, *Tatavvurü'l-fikri'l-usûlî*, s. 136.

birlikte tercih etmektedir. Ayrıca Debûsî, özellikle kıyas konusunda önemli incelemeler ve tercihlerde bulunmuştur. Bu bağlamda şer'î değeri olan illetleri ile illeti tespit etme yollarını daha ayrıntılı bir şekilde beyan etmiş, illete yöneltilen itirazlardan muteber ve fasit olanları açıklamıştır. İlet, sebep, şart ve alamet ile tesîr ve mülâemet arasındaki farkları ortaya koymuş, bu iki illet türüyle ne zaman amelin sahih ve ne zaman sahih olmadığını, ne zaman vacip ve ne zaman caiz olduğunu belirtmiştir.¹¹⁷¹ Bu önemli açılımlarından dolayı İbn Haldûn, “Debûsî, kıyas konusunu herkesten daha geniş yazdı. Bu hususta ihtiyaç duyulan inceleme ve şartları tamamladı. Kıyasın tamamlanmasıyla fıkıh usulünün meseleleri tamamlanmış oldular...”¹¹⁷² sözüyle takdir etmiştir.

Debûsî, hissî fiil-şer'î fiil ayırımını terimleştirerek bu ayırım üzerine çeşitli meseleler bina etmiş, ilk defa lafız ve delâletlerin taksimini dörtlü bir çatı altında sistemleştirmiş ve ehliyet bahsini bir bütün halinde usul ilmine dâhil edip vücûb ehliyeti-edâ ehliyeti ayırımını ortaya koymuştur.¹¹⁷³ Bu açıdan bir yönüyle fukaha usulünün kurucu eserlerinden sayılan eser, temellendirme, tashih ve tercih hususunda önemli incelemeler yapmıştır.

Debûsî'nin bu açılımları bir tecdid olup, sonrasında Hanefî usulünü derinden etkilemiştir. Nitekim o, anılan açılımlarıyla özellikle Pezdevî ve Serahsî'yi etkilemiştir. Bu iki usulcî, fukaha usulünün klasikleri kabul edilen eserlerinde Debûsî'nin ortaya attığı perspektifler olgunlaştırmış ve onlardan sonra mezhep usulü genel itibariyle yaptıkları açılımlar çerçevesinde gelişmiştir.¹¹⁷⁴ Pezdevî'nin geliştirdiği ve Serahsî'nin de büyük oranda mutabık kaldığı yöntem, fıkıh meselelerini belli bir düzen içinde takip eder, ortak yönlerini bulmaya çalışır ve usul kaidelerini fûrû örnekleriyle açıklar.¹¹⁷⁵ Pezdevî, Debûsî'de olduğu gibi eserinin sistematüğını dört sayısını etrafında örer. Nitekim Kitab'ın anlaşılmasının bağlı olduğunu söylediği nazım-mâna ikilisinden doğan dil bölümlerini dört başlıkta toplamış, bu alt başlıkların altındaki konuları da dörtlü tasnif içinde ele almıştır. Pezdevî, kapsam açısından lafızları dörde ayırmış; açıklık veya kapalılık bakımından da dörder dörder bölümlendirmiş; kullanım ve istidlâl yolları açısından da lafızları dört taneye ayırır. Yine sünnetin, icmân ve kıyasın da alt başlıklarını dörtlü tasnife tâbi tutmuştur.

¹¹⁷¹ Hazane, Tatavvurü'l-fikri'l-usûlî, s. 138, 139.

¹¹⁷² İbn Haldûn, Mukaddime, s. 474, 475.

¹¹⁷³ Debûsî, Takvîmü'l-edille, s. 54, 138, 116, 119, 130, 417.

¹¹⁷⁴ Hazane, Tatavvurü'l-fikri'l-usûlî, s. 140-144, 155.

¹¹⁷⁵ Seyyid, Abdullah b. Süleyman b. Amir el-Meşrefî, “Mukârene beyne'l-Bezdevî ve's-Serahsî fi usûleyhimâ”, el-Câmiatü's-Su'ûdiyye, 293-326, s. 304.

Pezdevî'den sonra fukaha fıkıh usulüne dair eserler onun eseri model alınarak yazılmıştır.¹¹⁷⁶

Pezdevî ve Serahsî'nin, Debûsî'nin sistematiğinden faydalanarak yazdıkları usul kitapları, fukaha usulünü geliştiren örnek eserler olarak kabul edilmekte ve üzerinde anlaştıkları görüşler, "Şeyheyn -iki hoca- bu konuda görüş birliğine varmıştır." şeklinde ifade edilmektedir. İkili tarafından paylaşılan görüşler temel alınmış, son dönem usulcüler, görüşlerinin dışına çıkmamış, usulün ana hatlarını belirlemelerinin ardından Hanefî usul meseleleri netleşip istikrar bulmuş ve tercihe şayan görüşler itibar kazanmıştır. Onlardan sonra bu usulde önemli bir değişikliğin yaşanmadığı vurgulanmaktadır.¹¹⁷⁷ Buna göre fukaha usul anlayışının içerik değil, daha ziyade şekil açısından yenilendiği söylenebilir. Görüldüğü üzere Debûsî'nin düşünceleri, fukaha usulünü etkilerken, diğer doktrinleri fazla etkilediği söylenemez. Zira onun yeni açılımları, özellikle Sem'ânî ve Gazzâlî tarafından çokça eleştirilmiştir.¹¹⁷⁸

Diğer taraftan, Debûsî, eserinde "ilimden önceki ve ilimden sonraki kalbin halleri"nden bahsederek,¹¹⁷⁹ hukuk ile ahlak arasında sıkı bir ilişkinin olduğuna işaret edip tasavvufu usule dâhil etmeye çalışmıştır.

b) **Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî örneği;** Tashih, tercih ve tercih edilen meseleleri temellendirme konularında önemli katkılarda bulunan usulcülerden biri Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî olup, bu amacı gerçekleştirmek üzere *Kâvâtî 'u'l-edille fî usûli'l-fikh* adlı eserini kaleme almıştır. Eserinin telif amacını ve hedefini şu şekilde ifade etmiştir:

Usul konularına dair usulcülerin açıklamalarına yer verdik ve bu düşünceler arasından benimsenen görüşleri aktardık. Tahkikin gerektirdiği ve fîrû'un bina edildiği usulün tespitine de yardımcı olan sahih delilleri ele aldık. Usulcülerin dile getirdiği, ancak güçlü bir kanıt bulamadığımız konulara odaklanmadık. Sadece polemik (*cedel*) yapmakla yetinmedik, bilakis tahkik ettiğimiz ve burhan yoluyla ispatlayabildiğimiz konuları seçtik... Usulcülerin irdelediği konulara odaklanarak fıkıh usulünden bahsetme amacımızı yerine getirdik. Tahkik ederek usulün konuları içerisinden doğru olanları aktardık. Diğer birçok fıkıh iddiasının aksine, konuları geçiştirmedik ve ilmî bir temele dayalı bir yaklaşım sergiledik.¹¹⁸⁰

Sem'ânî, telif ettiği eserinde usulün özünü ele alacağını, her meselede itimat edilen görüşleri açıklayacağını ve Debûsî başta olmak üzere muhaliflerin görüşlerini

¹¹⁷⁶ Ayrıntı için bkz. Leyla Ali Hasan, el-Menhecû'l-usûlî 'inde'l-İmam Fahrîlislam el-Bezdevî fî kitâbîh; Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl, (basılmamış yüksek lisans tezi), Câmî'atü'ivasl, İmarat, 2020, 2021, s. 53 vd., B. Murtaza, F. Koca, "Pezdevî, Ebû'l-Usr", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, DİA., İstanbul 2007, 264-266, c. XXXVI, 265, 266.

¹¹⁷⁷ Seyyid, "Mukârene beyne'l-Bezdevî ve's-Serahsî fî usûleyhimâ", s. 297, 301.

¹¹⁷⁸ Sem 'ânî, *Kavâti 'u'l-edille*, c. I, 19, Gazzâlî, Şifâü'l-galîl, s. 179, 183 vd; Gazzâlî, el-Muhtasfa,

¹¹⁷⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 465 -468.

¹¹⁸⁰ Sem'ânî, *Kavâti 'u'l-edille*, c. II, 367, 369.

delilleriyle birlikte aktararak, ortaya attıkları itirazları çözecek kanıtları sunacağını belirtmiştir. Özellikle usucülerin kanıt değeri taşımayan konulara (*şüphe*) sarıldığını belirtmiş ve bu husustaki doğru ve yanlışlarını ayrıntılı bir şekilde açıklamayı hedeflediğini ifade etmiştir.¹¹⁸¹ Buna bağlı olarak eserinde her konunun başında tercih ettiği görüşe yer vermiş, ardından aykırı görüşleri ve kanıtları aktarmıştır. Daha sonra benimsediği görüşün delillerini, itirazlara ve muhaliflerin karşıt kanıtlarına verilecek cevapları detaylı bir şekilde açıklamıştır. Sem'ânî, farklı ayrıntılar arasında tercihte bulunarak doğru olduğuna inandığı görüşleri, kati dediği delillerle kanıtlamaya çalışmıştır. Bu sebeple kitabında *azhar*, *asah*, *evlâ*, *sahîh*, *muhtar*, *mezhep*, *'indî* (bana göre) gibi tercih kalıplarına sıkça rastlanılmaktadır.

Sem'ânî, şer'î hükümleri, dinin temel kaynaklarının tanıklık ettiği, küllî kaidelerinin tashih ettiği, Kitap ve Sünnet'in manalarından alınan kesin kanıtların (*burhan*) ortaya koyduğu manevî illetlere ve aklî kaidelere dayandırmak gerektiğini vurgulamaktadır. Saçmalığa ve literalizme kaçan polemik gerekçelere şer'î hükümleri bina etmenin uygun olmadığını, aksine bunun vakit kaybına neden olacağını, muhakkiklerin yanında gülünç duruma düşüreceğini ve dini, bahane arayanların oynacağı haline getireceğini belirtmiştir.¹¹⁸² Böylece Sem'ânî, usulde rasyonel davranmanın ve hükümlerin genel gayelerine (*makāsıd*) önem vermenin gerekliliğini vurgulamıştır. Bu bağlamda itimat edilmesi gereken delilleri zayıf ve dikkate alınmaya değer olmayan delillerden ayırmış, usul meseleleri arasında pratik bir sonuç doğurmayan konulara fazla eğilmemenin önemini vurgulamıştır.¹¹⁸³ Sem'ânî, fıkıh usulünü tahkik etmeden ve kanıtlarıyla ortaya koymadan taklitten kurtulmanın zor olduğunu belirtmiş ve bu tespitini, "Fıkıhın mana ve illetlerinin dayandığı usulu [kanıtlarıyla] bilmeyen, taklide düşmekten kurtulmaz ve avamdan sayılır." şeklindeki sözleriyle¹¹⁸⁴ özetlemiştir.

Sem'ânî, bu açıklamalarıyla *el-Müsvedde*'de Teymiyye ailesini, *Keşfü'l-esrâr fî Şerhi Usûli'l-Pezdevî* eserinde Abdülazîz el-Buhârî'yi (ö. 730/1330), *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc* eserinde Sübkî'yi, *et-Takrîr ve't-tahbîr* eserinde Muhammed b. Emîr

¹¹⁸¹ Sem'ânî, Kavâti'u'l-edille, c. I, 19. Sem'ânî, eserinin başında kendisinden önce gelen birçok usulcünün, literal açıklamalarla yetinip usul-i fıkıhı, bağlı olduğu mana ve hedeflere uyacak şekilde detaylandırmadığını ifade eder. Bazılarının ise bu yönde adım atmasına rağmen, kelimelerin yöntemine kaydına dikkat çekerek. Bu sebeple her ne kadar eserini fıkıhla bağlantılı bir biçimde, fukahâ metoduna uygun bir şekilde kaleme aldığını belirtmişse de, mütekellim metodunu da hesaba kattığı görünmektedir. Bkz. Sem'ânî, Kavâti'u'l-edille, c. I, 18, 19.

¹¹⁸² Sem'ânî, Kavâti'u'l-edille, c. II, 148, 149.

¹¹⁸³ Sem'ânî, Kavâti'u'l-edille, c. I, 21, 25.

¹¹⁸⁴ Sem'ânî, Kavâti'u'l-edille, c. I, 18.

Hâc'ı (ö. 879/1474) ve *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr* eserinde de İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî (ö. 972/1564) gibi birçok usulcüyü etkilemiştir.¹¹⁸⁵ Bu itibarla Sem'ânî'nin açılımları bir tecdid olup, tüm doktrinleri etkilemiştir söylenebilir.

c) **Zerkeşî örneği;** Zerkeşî, genel olarak usulcülerini, farklı doktrinlerin usul düşüncelerini ikinci kaynaklardan alıntı yaparak eleştirmektedir. Özellikle son dönem usulcülerin, mezhepleri mukayesede eksik kaldıklarını ve yanlış takrir ettiklerini belirttikten sonra, eserinde her mezhebe kapısından gireceğini ve her meseleyi yazarının ağzından işitmeye çalışacağını ifade etmektedir. Bu nedenle kitabında ikinci kaynaklardan değil, birinci kaynaklardan araştırarak Mu'tezile, Şîa ve Zâhiriye dâhil bütün mezheplerin usul anlayışını tahkik edip, mukayese etmeye çalışmıştır.¹¹⁸⁶ Buna göre eseri aynı vakit mukayeseli bir usul eseridir. Böylece Zerkeşî, farklı doktrinlerin usul görüşlerini birinci kaynaklardan okuyup aktararak, usul ilminin içeriğinde önemli bir tashih yapmış ve birinci kaynaklara müracaatla usulcülere nispet edilen görüşlerin hakikatini ortaya çıkarmıştır. Zerkeşî, ilk usul ansiklopedisi sayılan *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh* adlı eserinin telif sebeplerini bu şekilde özetlemiştir.¹¹⁸⁷

Zerkeşî, eserinde usul ilmine binlerce meseleyi ilave ettiğini, kapalı konuları açtığını, anlaşılmayanları açıkladığını, olağan dışı önemli meseleler ortaya çıkardığını, her ayrıntıyı aslına çevirdiğini, benzer usul meseleleri arasındaki ortak ve farklı yönleri açıklamaya çalıştığını belirtmektedir.¹¹⁸⁸ Böylece el-Bahru'l-muhît, aynı vakit usulün *furûk* ve/veya *eşbâh ve nezâir* dalını da içinde barındıran bir eser olarak değerlendirilebilir.

Zerkeşî, usul meselelerindeki ihtilafları ifadeye mi, öze mi dönük olduğunu başarılı bir şekilde ortaya koyarak, bu konulardaki tartışmaların genelde aynı noktaya

¹¹⁸⁵ Ânî, Ömer Ganî Su'ûd, Menhecû's-Sem'ânî fî kitabihî Kâvâti'u'l-edille, el-Câmi'âtü'l-İslamiyye, Bağdad 2007, s. 86-88.

¹¹⁸⁶ Zerkeşî, el-Bahru'l-muhît, c. I, 6-17.

¹¹⁸⁷ Zerkeşî, el-Bahru'l-muhît, c. I, 5, 6. Yukarıda temas edildiği üzere memzûc yöntemle anlaşılması zor muhtasar eserler telif edilmiş ve bu muhtasar çalışmaları anlaşılır kılmak için onlara çok sayıda şerh ve hâşiye telif edilmiştir. Bu çalışmalarla usul ilmi donuklaşmış, ilk nesillerin belirlediği çizgi ve hedeften sapmaya başlamıştır. Bu sebeple usul ilminde yeniden bir canlılık ve hareketlilik meydana getirmek, tekrar bir inşâ telif çalışmasını başlatmak ve asıl çigisine geri getirmek gerekmiştir. Zerkeşî'nin eserini telif etme amaçlarından bir diğeri budur. Zerkeşî, böyle bir eseri ortaya koymak içinse er-Risâle'nin şerhleri başta olmak üzere günümüze ulaşmayan eserlerin çoğunun içinde bulunduğu yüzlerce usul eseri edinip titiz bir şekilde incelemiştir. (Bkz. Zerkeşî, el-Bahru'l-muhît, c. I, 7-17.) Zerkeşî, er-Risâle'nin şerhi başta olmak üzere birçok kaynak esere yer vererek, bu özverili çalışmasıyla hem varlıklarını tescillemiş hem de günümüze ulaşmayan birçok eserin kaybolması nedeniyle, birçok usul bilgininin usul görüşlerine ve erken dönem usul düşüncesinin olgunluk düzeyine ulaşmamıza aracılık etmiştir.

¹¹⁸⁸ Zerkeşî, el-Bahru'l-muhît, c. I, 6.

yönelik olmadığını saptamıştır. Bu bağlamda, *istislah* ve *istihsan* gibi tartışmalı yöntemlere ilişkin ihtilaf noktalarını belirlemiş ve bu tartışmaların genelde teorik ve ifade eksenli olduğunu, pratikte ise bütün mezheplerin bu kaideleri kullandığını örnekleriyle açıklamıştır.¹¹⁸⁹ Sadece teoriyi değil, pratiği de inceleyerek, aslında ihtilafı olarak görülen kaynaklar çerçevesinde pratikte doktrinler arasında bir uzlaşın söz konusu olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Onun bu önemli incelemeleri, görüşüştte tartışmalı olan usul konularının özü itibarıyla fazla tartışmalı olmadığını göstermektedir.

d) Şah Velîyullah örneği; Şah Velîyullah,¹¹⁹⁰ fıkıh usulünün yenilebileceğini savunmakta ve tecdid çalışmalarında en ideal yöntemleri ortaya koyabilmek için temellendirme üzerinde yoğunlaşmaktadır. Nitekim Şah Velîyullah, dünyanın yeni bir gelişmeye doğru gittiğini, bu durumda ümmetin, ancak saf İslâm akidesiyle ve sağlam bir İslâm düşüncesiyle karşı koyabileceği entelektüel tehditlerle karşı karşıya kalacağını görmüştür. Bu nedenle fıkıh başta olmak üzere tüm fikrî alanlardaki donukluk ve taklitçilikle mücadele etmiştir. Kur'an ve Sünnet ilimlerini ihya etmeyi, ictihad kapsını açmayı ve İslâm düşüncesini taklitten kurtarmayı temel hedefler olarak belirlenmiştir. Sadece Peygamber'in (s.a.v.) masum olduğunu ve doğru ile yanlış ayırt etmenin ölçüsünün Kur'an ve Sünnet olduğunu vurgulamıştır. Bu kaynakları anlamaya çalışmayanların ve bu kaynaklarla fıkıh bilgisinde derinleşmiş âlimleri takip etmeyi bırakanların İslâmî ilimlerle ilişkilerinin olmadığını belirtmiştir. Böyle davrananları zâhirî-lafızcı, kuru taklitçi, çirkef ve bunak olarak nitelendirmiştir.¹¹⁹¹ Bu nedenle, teorik ve pratik çalışmaları kabul etmek için çaba gösterirken, bunları Kur'an ve Sünnet'e uygunluğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu bağlamda, Kuran ve Sünnet'i, usul kaideleri dâhil olmak üzere kendilerine uymayan çeşitli doktrinlere adapte etmek amacıyla yapılan tevellere ve yeterince temellendirilmemiş bazı usul kaideleri nedeniyle sahih hadisleri amel dışı bırakan ictihadlara karşı çıkmaktadır.¹¹⁹² Bu noktada özellikle fukaha usulüne çeşitli eleştiriler getirmekte, bazı kaidelerin tutarsız olduğunu belirtmekte ve bazılarının kavramsal

¹¹⁸⁹ Zerkeşî, el-Bahru'l-muhît, c. VIII, 83, 97-109.

¹¹⁹⁰ Şah Velîyullah, döneminde küresel modern hayat, kendini belirgin bir şekilde sosyal ve kültürel hayta dayatmadığından modern öncesi dönemin yenilikçi âlimlerinden sayılabilir. Şah Velîyullah, müceddid olduğunu iddia etmektedir. Müceddid olmasını, Allah'ın lütfuyla dinin aslını (Kur'an) ve beyanını (Sünnet), usul ve fûrû, doktrinleri ve açılımlarını, şaz ve güçlü (zâhir) görüşlerini, ihtilaf sebeplerini, gözle görür gibi maslahat ve mefsedet (makâsîd) ilmini, ahkâm ve ceza hukukunu iyi bilmesine bağlamaktadır. Bkz. Şah Velîyullah, et-Tefhîmât, c. I, 149-156.

¹¹⁹¹ Şah Velîyullah, et-Tefhîmât, c. I, 209, 211; Şâh Velîyullah, Hücetüllahi'l-bâîğa, c. I, 212.

¹¹⁹² Şah Velîyullah, et-Tefhîmât, c. I, 209, 214.

kapsamının farklı şekillerde ele alınmasını istemektedir. Eleştirdiği usul kaideleri arasında *hass, açık olup beyan kabul etmez, nassa ilave nesihdir, âmm, hass gibi delâleti kat'idir, rivâyetin çokluğuyla tercih yapılmaz, re'y kapısı kapalıysa fakih olmayan râvinin rivâyetiyle amel edilmez, şart ve vasfın mefhûmu dikkate alınmaz, emrin gereği kesin olarak vücûptur, kıyas haber-i vâhîde öncelenir...*kaideleri yer almaktadır. Şah Veliyullah, Pezdevî ve diğer usulcülerin eserlerinde iddia edildiğinin aksine, bu kaidelerin imamların açık ifadelerinde yer olmadığını ve sanılanın aksine Hanefî ile Şâfiî mezhepleri arasındaki görüş ayrılıklarının bu kaidelere dayanmadığını savunmaktadır.¹¹⁹³

Sünnet'i hukukî değeri olan ve olmayan şekillerde ayıran Şah Veliyullah, onları Karâfî'nin tasnifine benzer bir şekilde, dini (*risalet*) tebliğ etmeye yönelik olan ve olmayan olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Sünnet'in bazılarının tıp, örf, tecrübe, belirli bir maslahata ve *kazaya* (yargı) bağlı olarak varit olduğunu ve herkesi bağlamadığını belirterek,¹¹⁹⁴ ana hatlarıyla bağlayıcı olan ve olmayan sünnetleri tanımlamaya çalışmıştır.

Öte yandan, Şah Veliyullah, evrensel mesajına uygun küllî felsefesi ışığında, tüm şer'î hükümlerin hikmetini, hâs ve küllî gayelerini açıkladığı önemli bir eseri olan *Hüccetüllahi'l-bâliğ*e'yi kaleme almıştır.

Şah Veliyullah, bu açılımları ve bahsedilen kaidelerin ilgasını talep ederek Hanefî ve Şâfiî mezheplerini uyumlu hale getirmeyi amaçlamaktadır. Bu konuda şunları ifade etmektedir:

Hanefî ve Şâfiî mezhepleri, tanınmış ve mezhepler arasında en çok takipçiye ve eserlere sahip olan iki mezheptir. Fıkıhçılar, hadisçiler, tefsirciler, kelamcılar ve tasavvuf ehli çoğunlukla Şâfiî mezhebine tabi iken, hükümdarlar ve genel halkın çoğunluğu Ebû Hanîfe'nin mezhebine bağlıdır. Bu iki mezhebin birleştirilmesi, günümüz gelişmelerine daha uygun düşmektedir. Bu iki doktrin, hadislerle/usullere arz edilir, bu temel kaynaklara uygun düşen görüşler alınır, uygun düşmeyenler ise elenir...¹¹⁹⁵

Buna göre Şah Veliyullah, bir mezhebin artık tüm olayları açıklamak için yetersiz kaldığını fark etmiş ve aslında aynı kaynaklardan beslenmelerine rağmen mezhepler arasında ayrılık yaratan ve yeterince temellendirilmemiş usul kurallarının terk edilmesini savunmuştur. Bu nedenle, öncelikle fıkıh usulünün yeniden gözden geçirilmesini ve sunduğu önerilere öncelik verilmesini önermiştir. Bu itibarla Şah

¹¹⁹³ Dihlevî, *Hüccetu'l-lahi'l-bâliğ*a, (thk. es-Seyid Sâbık), (1.baskı), Dârul-cil, Beyrut 2005, c. I, 271, 272. Şah Veliyullah'ın bu değerlendirmelerine dair eleştirel bir yaklaşımı görmek için bkz. Kevserî, *Hüsnu't-tekâdî*, s. 99, 100; Hazane, *Tatavvuru'l-fikri'l-usûlî el-Hanefî*, s. 144-149.

¹¹⁹⁴ Dihlevî, *Hüccetu'l-lahi'l-bâliğ*a, c. I, 223, 224.

¹¹⁹⁵ Şah Veliyullah, *et-Tefhîmât*, c. I, 211, 212.

Veliyullah'ın yapmak istediği tecdid, içerik tecdidinden çok, temellendirme üzerine odaklanan bir tür şekil tecdidi olarak nitelendirilebilir.

e) Şevkânî örneği; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ilmi'l-uşûl* adlı eserini kaleme alış amacını şu şekilde açıklamaktadır: "Bu eseri yazarak, fıkıh usulüyle ilgili konular arasında tercihe değer olanları ayırt etmek, yanlış doğruyu ortaya koymak, kaynak değeri taşıyan ve taşımayan konuları açıklamak istedim."¹¹⁹⁶ Böylece Şevkânî, fıkıh usulü meselelerini detaylı bir şekilde inceleyerek, tercihe değer ve kaynak değeri olanları belirlemeye çabalamıştır. Bu çerçevede, önceki ve sonraki usulcülerin görüşlerini ve kanıtlarını aktarmış, bu görüşlere yöneltilen itirazları incelemiş ve bu itirazlara karşı getirilen cevapları örnekleriyle birlikte sunduktan sonra, bu görüşleri karşılaştırarak tercihe şayan görüşleri ortaya koymaya çalışmıştır. Debûsî genellikle Hanefî doktrinini, Sem'anî de ağırlıkla Şâfiî doktrinini temellendirip tercih ederken, Şevkânî herhangi bir mezhebe bağlı olmadığı için tercihe şayan gördüğü görüşü, doktrini ne olursa olsun benimsemektedir. Bu nedenle, tarafsız ve objektif bir yaklaşım sergileyerek, bir hedef olarak belirlediği gerçeği ve tercihe değer görüşleri ortaya çıkarmaya çaba göstermiştir.

Şevkânî, birçok usul kuralının aslen re'y kaynaklı olduğunu ve tartışılmadan kabul edildiğini,¹¹⁹⁷ re'yin ise icthadın dayanağı olmadığını ve ilk nesillerce ittifakla kabul edilmediğini iddia etmektedir.¹¹⁹⁸ Bu sebeple, fıkıh usulünün sadece şer'î delil ve dil temelinde tespit edilmesi gerektiğini ve şer'î delille doğrudan ilişkisi olmayan her türlü usul meselesinin reddedilmesini savunmaktadır.¹¹⁹⁹ Buna bağlı olarak Şevkânî, usul konularını *usûlî şer'î* ve *usûlî lügavî* başlıkları altında sınıflandırarak, usulü tespit ve temellendirmede sadece şer'î delil ve dili esas aldığını belirtmiştir.¹²⁰⁰ Bu çerçevede, illeti nassla bilinen kıyas ile farkın ilgasıyla yapılan kıyas dışındaki kıyasları ve istihsanı kabul etmemektedir.¹²⁰¹

Şevkânî, mecazın Arap kelimada var olduğunu kabul etmekle birlikte,¹²⁰² kelime anlamlarına bağlı kalmanın esas olduğunu, onları mecaza ve diğer yan manalara yormak için gerçek anlamda şer'î veya aklî karîne ve alaklarla desteklenmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu düşünceyle uyumlu olarak, beyan ve

¹¹⁹⁶ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, c. I, 16.

¹¹⁹⁷ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, c. I, 16.

¹¹⁹⁸ Şevkânî, *el-Kavlu'l-müfid*, s. 80.

¹¹⁹⁹ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, c. I, 16.

¹²⁰⁰ Şevkânî, *Edebü't-taleb*, s. 21, 22.

¹²⁰¹ Şevkânî, *Edebü't-taleb*, s. 204 vd.; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, I, 208, II, 103, 104, 184.

¹²⁰² Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, c. I, 66.

usul bilginlerinin ortaya koyduğu birçok karîne ve alaka türlerini kabul etmemektedir.¹²⁰³

Diğer taraftan, klasik dönemde, Şîa'nın usul anlayışını da temellendiren birkaç usul eseri yazılmıştır.¹²⁰⁴

3.1.2.2. Haricî unsurlardan arındırma yoluyla tecdid

Fıkıh usulünün yeniden ele alınması bağlamında ortaya çıkan eleştirilerden biri, literatürde usul ilmiyle doğrudan ilişkilendirilemeyen konuların yer almasıdır. Bu konuların bir kısmı *dahîl* (yabancı), bir kısmı da *fuzuli* (gereksiz) olarak nitelendirilmektedir.¹²⁰⁵ Tezimizin ikinci bölümde belirtilen dört ana başlık altında, bu bağlamsız konuların usul literatürüne nasıl girdiğinin temel nedenleri özetlenmiştir. Klasik dönemde, V. asırdan itibaren, bu bağlamsız ve gereksiz konuların usul ilmi literatüründe yer alması sorunu gündeme gelmiş ve bu konuların usul literatüründen tecrit edilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Bu soruna yönelik iki farklı bakış açısı sergilenmiş ve bu bakış açılarına dayalı olarak benimsenen yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu yaklaşımlar şöyle özetlenebilir:

a) İlmî bakış; Bazı usul bilginleri, fıkıh usulünün tecdidine dair yapılan eleştirilere bilimsel bir yaklaşım benimsemiştir. Bu yaklaşımlar arasında metodolojik, pedagojik ve amelî bakış açıları öne çıkmaktadır.

a.a) Metodolojik yaklaşım; Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî, Gazzâlî ve Şevkânî gibi usul bilginleri, fıkıh usulünün literatüründe yer alan bağlamsız meselelere metodolojik açıdan yaklaşmışlardır.¹²⁰⁶ Bu yaklaşım, özellikle Gazzâlî tarafından daha belirgin bir şekilde benimsenmiştir. Bu usulcüler, kaynak ilimlerden usul ilmine geçip sonuç üretmeyen ve usul meselelerinin anlaşılması veya temellendirilmesine katkıda bulunmayan ayrıntıların usul literatüründen çıkartılmasını istemektedir. Hüküm çıkarmaya etki etmemekle birlikte usul konularının anlaşılmasına ve/veya temellendirilmesine metodolojik destek sağlayan meselelerin ise onda yerini korumasından yanadırlar. Bu sebeple Sem'ânî, kelâm ilminin problemleri olan *ilim*,

¹²⁰³ Şevkânî, Edebu't-taleb, s. 190, 191. Şekânî'nin fıkıh usulünün bütün konularıyla ilgili tercihlerini görmek için bkz. İbn 'Avde, Miflâh, İhtiyârü'l-İmam eş-Şevkânî el-usûliyye fî kitabih "İrşâdu'l-fuhûl ila tahkîki'l-hakki mi ilmi'l-usul", basılmamış Yüksek Lisans tezi.

¹²⁰⁴ Ayrıntılar için bkz. K. İ.K., "Usûl-i Fıkıh", c. XXXXII, 206.

¹²⁰⁵ İbn Vezîr, el-Musaffâ, s. 32.

¹²⁰⁶ Sem'ânî, Kavâti'u'l-edille, c. I, 18, 21, 22, 25, c. II, 48, 149, 173, 203, 204; ¹²⁰⁶ Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. I, 107, 108, c. II, 516, 861, 862; Şevkânî, İrşâdu'l-fuhûl, c. I, 16, 53, 80, 82, 103, 274, 275; Şevkânî, Edebu't-taleb, s. 119-121. Bu usul bilginlerinin ilgili açıklamalarından anlaşıldığı üzere onlar, fûrûn kaynaklardan çıkartılmasına aracılık etmese de, usul konularının temellendirmesine veya anlaşılmasına katkı yapan kaynak ilimlerin ilgili meselelerinin usul literatüründe ele alınması gerektiğine inanmakta ve eserlerini de bu anyışla telif etmişlerdir.

zann, şek, cehl, nazar, delil ve had kavramlarını,¹²⁰⁷ fıkıhın problemleri olan hükümleri ve ilgili kavramları ile dil problemlerini fazla uzatmadan, usulle irtibatlı oldukları ölçüde eserinin mukaddimesinde incelemiştir.¹²⁰⁸ Bu yaklaşıma binaen harflerin manalarını, dil bilginlerinin polemikleri yerine, usulcülerin görüş ayrılıkları çerçevesinde, usul konularıyla bağlantılı olarak açıklamıştır.¹²⁰⁹ Kavâdihın (*cedel-illate yöneltilen itirazlar*) usulle fazla bir alakasının olmadığını belirtmekle beraber, onlara geniş yer ayırmıştır.¹²¹⁰ Bu sebeple eseri dikkatlice incelendiğinde Sem‘ânî’nin, yine de gereksiz sayılabilecek birçok ayrıntıya girdiği görülecektir.

Gazzâlî, kelâm, fıkıh ve gramerin birçok meselesinin usul muhtevasında yer aldığını saptamış ve usul ilmini bu konulardan tecrit etmek amacıyla *el-Mustasfâ* adlı eserini telif etmiştir.¹²¹¹ Gazzâlî, usul ilmi ile doğrudan ilişkilendirilemeyen problemleri saptadıktan sonra, “Ancak biz, bunlar arasından genel olarak usul ilmine faydası bulunan konulara adaklanacağız.” demekle¹²¹² bu konulara dair yaklaşımını ortaya koymuştur. Buna bağlı olarak kaynak meselelerden sadece usul konularının anlaşılmasına ve temellendirilmesine katkısı olanları, usul bilginlerinin görüş ve polemikleri dâhilinde, özlü bir şekilde, ilgili konuların birer mukaddimesi olarak ele almıştır.¹²¹³

Gazzâlî, illete yöneltilen itiraz yöntemlerinden (*kavâdih*), müctehidin sistemli akıl yürütmesine ve icihad yollarını düzenlemesine katkı sağlayanları özet olarak ele almıştır. Bunların dışında kalan diğer itiraz yöntemlerinin ise cedele özgü olup yerinin cedel literatürü olduğunu beyan etmiş¹²¹⁴ ve eserinde onlara yer vermemiştir.

Gazzâlî, fıkıh usulü dâhil İslâmî ilimleri aklîleştirmek ve derinleştirmek amacıyla el-Mustasfa’nın başında bir mantık mukaddimesine yer vermiştir. Bu mukaddimeye fıkıh usulü gibi diğer ilimlerin de ihtiyaç duyduğunu vurgulamış ve bu mukaddimenin usulün özünden olmadığını, aksine bütün ilimlerin ortak bir mukaddimesi olduğunu ifade etmiştir. Bu sebeple bu mukaddimeyi tahsil ve yazmak istemeyen kişinin, usulün başlangıcı olan birinci *kutup*/bölümden başlayabileceğini belirtmiştir.¹²¹⁵ Gazzâlî, bu mantık mukaddimesinin İslâmî ilimlerle ilgilenenler için

¹²⁰⁷ Sem‘ânî, Kavâti‘u’l-edille, c. I, 22-28.

¹²⁰⁸ Sem‘ânî, Kavâti‘u’l-edille, c. I, 23-25, 34.

¹²⁰⁹ Sem‘ânî, Kavâti‘u’l-edille, c.I, 34-48.

¹²¹⁰ Sem‘ânî, Kavâti‘u’l-edille, c.II, 198 vd.

¹²¹¹ Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. I, 107, 108.

¹²¹² Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. I, 107, 108.

¹²¹³ Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. I, 108, II, 505-517.

¹²¹⁴ Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. II, 861, 862.

¹²¹⁵ Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. I, 108, 109. Ayrıca bkz. İbn Emîr Hâc, et-Takrîr ve’t-tahbîr, c. I, 39.

ne kadar önemli olduğunu, “Bu mukaddimeyi etraflıca bilmeyenin hiçbir şekilde ilmine güvenilmez.”¹²¹⁶ demekle dile getirmiştir.

Şevkânî, usul eserlerinde dil bilimleri konusuna giren edatların ayrıntılı bir şekilde ele alınmasını eleştirmekte ve bu konuların ilgili ilimlerde zaten yeterince açıklandığını, bu nedenle usul öğrencisinin bu konuları gramer ilimlerinde öğrenme imkânına sahip olduğunu belirtmektedir. Bu sebeple bu edatların usul literatüründe ayrıntılı olarak incelenmesine ihtiyaç olmadığını vurgulamaktadır.¹²¹⁷ Şevkânî, usul ilminin oluşum ve gelişim sürecinde kendisinden faydalandığı kaynak ilimlerden alınan ancak usulün amaç ve işlevlerine uygun olmayan, usul konularının anlaşılmasına katkı sağlamayan konulara sadece özet olarak yer vereceğini ifade ederek,¹²¹⁸ kaynak ilimlerden usul ilmine geçen konulara (dahîl) karşı tutumunu ortaya koymuştur. Bu yaklaşımını örneklemek gerekirse, Şevkânî, bir şeyin mahiyetinin küllî olarak emredilmesinin gereğini belirleme (*mukteza*) konusundaki usulcülerin görüşlerini aktarırken, bu meseleyi daha iyi anlamak için usul ilminin yararlandığı mantık ilminin mahiyete getirdiği açılımlara yer vermiştir.¹²¹⁹ Ancak bu yaklaşımına rağmen, Şevkânî, illete yönelik itirazlar ve vaz‘ konusu gibi birçok gereksiz ayrıntıya yer vermiş ve kaynak ilimlerin meselelerini, usul konularıyla iç içe ve ilgili disiplinlerin polemikleri dâhilinde ele almıştır.¹²²⁰

ab) Pedagojik yaklaşım; Ebu’l-Hüseyn el-Basrî ve İbn Rüşd, bu yaklaşıma sahiptir. Basrî, özellikle fıkıh usulü literatüründe yer alan ve uzun tartışmalara neden olan uzay, atom, cevher, araz, nedensellik gibi felsefî-keîâmî konuları usul ilminin muhtevâsından çıkarmak için *el-Mu‘temed* adlı eserini telif etmiştir.¹²²¹ Ona göre, bu meseleler aslen dakîkü’l-keîâmın konuları olup, keîâm öğrencisi zaten onları bilmektedir. Keîâmı bilmeyen ise usulde ele alınmasıyla onları öğrenemez. Bu sebeple bu problemlerin usulle uzaaktan bir ilişkisi olsa da, ona karıştırılması, usul öğrencisi için vakit kaybı olup, onu usul ilmini tahsil etmekten soğutmaktadır.¹²²² Basrî, tenkit konusu yapmadığı gramatik konuları ve illete yöneltlen itirazları ise ilgili konuların mukaddimelerinde kısaca ele almıştır.¹²²³

¹²¹⁶ Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. I, 108.

¹²¹⁷ Şevkânî, İrşâdü’l-fuhûl, c. I, 80, 82.

¹²¹⁸ Şevkânî, İrşâdü’l-fuhûl, c. I, 16, 53.

¹²¹⁹ Şevkânî, İrşâdü’l-fuhûl, c. I, 274, 275.

¹²²⁰ Şevkânî, İrşâdü’l-fuhûl, c. I, 28-31, 40 vd., 128-133 vd., c. II, 146 vd., 283 vd.

¹²²¹ Basrî, el-Mu‘temed, c. I, 3.

¹²²² Basrî, el-Mu‘temed, c. I, 3.

¹²²³ Basrî, el-Mu‘temed, c. II, 405, 451 vd.

İbn Rüşd ise, felsefecilerin savunduğu her ilmin kendi bağlamında öğrenilmesi ve bir ilmin başka bir ilme karıştırılmaması ilkesinden¹²²⁴ yola çıkarak, pedagojik bir bakış açısıyla meseleye yaklaşmış ve anılan meselelerin usule karıştırılmasına karşı çıkmıştır.¹²²⁵ Bu sebeple “Her bir konunun öğrenimini ilgili yerlere bırakalım. Çünkü birçok şeyi bir anda öğrenmek isteyen, onlardan hiçbirini öğrenemez.”¹²²⁶ diyerek, her ilmin kendisine has çerçeve ve bağlamda öğrenilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca İbn Rüşd, ilimler sanat olduğunu, sanatların ise müstakil bir konu ve yönetime sahip olması gerektiğini vurgulamakla, aslında ilmî bir argüman da ileri sürmüştür.¹²²⁷ İbn Rüşd, Gazzâlî’nin el-Mustasfâ adlı eserini özetleyerek kaleme aldığı *ed-Darûrî fî usûli’l-fikh* adlı eserinde kaynak ilimlerin meselelerine yer vermemiştir. Ancak hadis usulü ilmi kapsamındaki rivâyet çeşitlerini ve ilgili kavramları ayrıntılı bir şekilde incelemiştir.¹²²⁸ Bu yaklaşım, klasik dönemde bu konuların usul ilminin bir parçası olarak kabul edildiğini göstermektedir.

ac) Amelî yaklaşım; İbn Hazm ve Şâtıbî, bu açıdan yabancı mesele problemlerine yaklaşmışlardır. İbn Hazm, eserinde takip ettiği yöntemi açıklarken, “fuzuli ayrıntılar atılmış ve bölümler mükemmelleştirilmiştir.”¹²²⁹ ve “amele konu olmadan hükmün nesh edilmesi” tartışması bağlamında, “geçmiş usulcüler, bu bölüme dair çok şey söylemişlerdir. Fıkıh öğrencisinin buna ihtiyacının olduğunu bilmiyoruz.” diyerek,¹²³⁰ usule konu olan meselelerin pratik sonuçları olması gerektiğine işaret etmiş ve eserini bu amaçla kaleme almıştır. Ancak bu düşüncesine rağmen, usul ilmi için gereksiz sayılabilecek ve istinbat sonucunu etkilemeyen birçok meseleye yer vermiştir.¹²³¹

Şâtıbî, hem amelî açıdan hem de mantığa karşıt bir bakış açısıyla meseleye yaklaşmıştır. Mantığın tanımlarda dahi dikkate alınmaması gerektiğini savunmuş¹²³² ve usulu, mantıkla irtibatlı bütün meselelerden tecrit etmeye çalışmıştır. Ona göre, “usul” kavramının “fıkıh” kelimesine izafe edilmesinden anlaşıldığı üzere, usulün temel amacı pratik sonuç üretip fikhî beslemektir. Böyle bir işlevi bulunmayan

¹²²⁴ Süyûtî, *Sevnu’l-mantık ve’l-kelâm ‘an feneyi’l-mantiki ve’l-kelâm*, (thk. Ali Sâmî en-Neşşâr-Su‘âde Ali Abdürrzak), Mecma‘u’l-buhûsi’l-İslâmiyye, y.y., t.y., s. 256.

¹²²⁵ İbn Rüşd, s. 37, 38.

¹²²⁶ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, s. 37, 38, 52.

¹²²⁷ Taha Abdurrahman, *Menhecû takvîmi’t-turâs*, s. 128.

¹²²⁸ İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, s. 66-83.

¹²²⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. I, 8.

¹²³⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. I, IV, 100.

¹²³¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. I, 29-65, 138 vd.

¹²³² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. I, 38, 39.

meseleler ise usulden sayılmamaktadır. Şâtıbî, bu yaklaşımını, “Herhangi bir mesele, fıkıh usulünde yazılmış olsa bile, rürû-u fikhî veya şer’i adabı oluşturmuyorsa ya da bu konuda yardımcı olmuyorsa, bunun, fıkıh usulüne konulması anlamsızdır/iğreti yoluyladır.” şeklinde ifade etmiştir.¹²³³ Ona göre bu meseleler, iğreti hükmünde olup yeterli bir şekilde incelendikleri asıl yerlerine iade edilmeleri gerekmektedir. Aynı şekilde, hüküm çıkarımına aracılık yapmakla birlikte ilgili ilimlerde yeterince açıklanan konuların da usul literatüründen çıkartılmasını istemektedir.¹²³⁴ Bu sebeple gramer dâhil olmak üzere kaynak ilimlerden usul literatürüne geçen ve hakikat, mecaz gibi hükmün çıkarımında ve şekillenmesinde etkili olan meseleleri gereksiz görmüş ve eserlerinde onlara yer vermemiştir.¹²³⁵ Buna karşılık Şâtıbî, *cedel* konusunu nispeten uzun bir şekilde ele almış ve usul ilmiyle ilişkisi bulunmayan ayrıntılara girmiştir.¹²³⁶ Ayrıca hem kitabının girişi olarak yazdığı on iki mukaddimede hem de diğer bazı konular bağlamında da usul için fuzuli sayılabilecek bazı incelemelerde bulunmuştur.¹²³⁷

b) Yabancı bilgi karşıtlığı; Ebu’l-Velîd el-Bâcî ve Muhammed Emîr es-San‘ânî, bu pespektifle usulde yabancı mesele problemine yaklaşmışlardır. Bâcî, mantık ve felsefeye karşı çıkarak, bu disiplinlerle ilişkili meseleleri usul kapsamından çıkarmaya çalışmıştır.¹²³⁸ San‘ânî ise, hem mantık ve felsefeye karşı olması hem de usul ilminin birçok aslı konusuna mesafeli olması nedeniyle kaynak ilimlerin meseleleri yanında icmâ ve kıyas gibi usulün özünden sayılan konuları da usul ilminden çıkarmaya çalışmıştır.¹²³⁹ Bu yaklaşım, usul literatüründeki bazı konuların dışlanmasına ve önemsenmemesine neden olmuştur. Diğer taraftan Serahsî, usul eserinde değil, kapsamlı fûrû kitabında, fıkıh problemlerinin kelâm ve felsefe kavramlarıyla ele alınmasına karşı çıkmış ve bu tür yaklaşımların fıkıh tahsilini olumsuz etkilediğini belirtmiştir.¹²⁴⁰

Diğer taraftan bazı Şîî bilginler de, aslen fıkıh usulünün konuları olmayan meselelerin usul literatüründe incelenmesini eleştirmişlerdir. Bu bağlamda Şerîf el-Murtezâ (436/1044), ilmin tanımı, ilim-zan ilişkisi, nazar gibi konuların fıkıh usûlü

¹²³³ Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. I, 29.

¹²³⁴ Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. I, 29.

¹²³⁵ Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. I, 29-31.

¹²³⁶ Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. IV, 230 vd.

¹²³⁷ Şâtıbî el-Muvâfakât, c. II, 54-62.

¹²³⁸ Bâcî, İhkâmü’l-fusûl, c. II, 535, 536; Bâcî, en-Nasihatu’l-velediyye, (thk. İbrahim Bâcîs Abdulmecîd), (1.baskı), Dâru’l-vatan, Riyad 1417, s. 18.

¹²³⁹ Emîr, Mezâlikü’l-usûliyyîn, s. 24, 60-92.

¹²⁴⁰ Serahsî, el-Mebsût, Dâru’l-ma ‘rife, Beyrut 1993, c. I, 4.

eserlerine alınmasını tenkit etmiştir.¹²⁴¹ Özellikle Gazzâlî'nin konuya dair önemli tespitleri ışığında, Şîî usulcülerin de usulün kaynak ilimlerine ait meselelerin usul eserlerinde incelenmesini ve tartışılması eleştirdikleri görülmektedir. Bunlardan biri Zeydî Hasan b. Ahmed el-Celâl (ö. 1084/1673), *Nizâmu'l-fusûl Şerhu'l-Fusûli'l-lü'lüyye fî usuli'l-fıkıh* eserini, usul ilmini, özellikle gereksiz konu ve meselelerden soyutlamak için telif etmiştir.

3.1.2.3. Usul ilminin sistematüğinde yenilik

Usul ilminin şekil açısından tecdidi, içeriğini bir bütünlük içinde yansıtan, konular arasındaki münasebetleri gösteren ve mevcut muhtevaya niçin ihtiyaç duyulduğuna açıklık getiren sistematik bir yazım planı ortaya koymayı da hedeflemektedir. Bu sebeple usul ilmi şekil bakımından tecdid edilirken, müctehid veya usulcünün gündemindeki konuları niçin tartıştığı, bu konuları neden belli bir hiyerarşi içinde ele aldığı gibi sorulara açıklık getiren bir yaklaşım üzerinde yoğunlaşmak gerekmektedir.¹²⁴² Bu düşünceden hareketle Gazzâlî, usulcülerini fıkıh usulü konularını dağınık bir düşünce yapısı içinde ve birbirine uygun olmayan yerlerde ele almakla eleştirir. Ona göre, sistematik olmayan bu yaklaşımlar, usul ilminin konu bütünlüğünü bozmuş ve temel amacının anlaşılmasını güçleştirmiştir. Gazzâlî, bu düzensizliği şu şekilde ifade eder: "Usulcüler, bu konuları birbirine uygun olmayan ve irtibatsız olarak farklı yerlerde ele almışlardır. Bu yüzden öğrenci, bu konuların maksatlarını, onların bilinmesine niçin gerek duyulduğunu ve onların fıkıh usulü ile ilişkilerini kavrayamamaktadır."¹²⁴³

Gazzâlî, bu tenkitlerin ardından fıkıh usulünün asıl hedefinin, hükümlerin delillerinden nasıl elde edildiğini göstermek olduğunu belirtir. Meyve-ağaç metaforunu kullanarak yeni bir sistematik plan oluşturmaya çalışır. Bu bağlamda, hükümleri "meyve" olarak adlandırırken, bu meyvelerin haddizatında bir vasfı ve hakikati olduğu gibi *müsmiri*/meyve vereni, *müstesmiri*/bir meyve elde edeni ve *turuku'l-istismârı*/meyve elde etme yöntemlerinin de olduğunu vurgular. Bu metaforik anlatıma uygun olarak fıkıh usulünün ana konularını dört başlık (*kutup*) altında sıralar: Birinci *kutup* (ana konu) hükümler, ikinci *kutup* deliller, üçüncü *kutup* istismar yöntemleri (delillerin delâlet yönleri) ve dördüncü *kutup* ise müstesmirdir.

¹²⁴¹ Murtezâ, Şerîf, ez-Zerîâ ilâ usûli'ş-şeria, (thk. Ebu'l-Kasım Kurcî), İntişârât, Tahran, t.y., s. 3, 4.

¹²⁴² Atiyye, el-Vâkı' ve'l-misâl, s. 168.

¹²⁴³ Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. I, 106.

Ana konuları bu dört bölümle sınırladıktan sonra, fıkıh usulündeki konuların onlardan her birinin altına nasıl yerleştiğini ayrıntılı bir şekilde izah etmiştir.¹²⁴⁴

Gazzâlî, oluşturduğu bu sistematik yapı ile usul konularını, önceki ve sonraki konularla uyum içinde bir sıralama üzerine yerleştirmeye çalışır. Öyle ki okuyucu, bir konudan diğerine geçtiğinde sürprizle karşılaşmaz, aksine başladığı konuyu okumaya devam ettiğini hisseder. Gazzâlî, eserini bu gaye ve sistemle telif ettiğini, "Bir ilim ki, öğrenci, ilk bakışta onun temel konuları ve ilkelerine hâkim olamıyorsa, o ilmin inceliklerini ve aranan konularını elde etme arzusunı kaybeder." sözüyle¹²⁴⁵ ifade eder. Böyle bir sistematik yapının, derli-toplu düşünmeye, birbirine bağlı teoriler geliştirmeye ve konuyu etraflica kavramaya katkı sağladığı açıktır. Gazzâlî, usul ilmine getirdiği düzenin faydalarını ise şöyle anlatmaktadır:

Bu eserde, manaların anlaşılmasını etüt etmeyi ve düzenleme ile bir araya getirmeyi amaçladım. Bu iki unsur, kaçınılmazdır. Eserimde, etkileyici ve şaşırtıcı bir düzenleme gerçekleştirdim. Bu düzenleme, okuyucuyu ilk bakışta bu ilmin tüm amaçlarına hâkim kılmakta ve akıl üzerinde odaklanan tüm konuları kapsamlı bir şekilde sunmaktadır.¹²⁴⁶

Cemâleddin Atiyye, "Gazzâlî bu anlattıklarında haklıdır. Zira öyle güzel ve harika bir düzenleme yapmış ki, bunu sadece usul konusunda uzman biri gerçekleştirebilir." diyerek,¹²⁴⁷ Gazzâlî'nin usuldeki konumunu ve usulu sistematik bir şekilde ele alma yaklaşımının önemini vurgulamıştır. Gazzâlî'nin fıkıh usulünü düzenleme teklifleri ve oluşturduğu dörtlü yapının izleri, sonrasında telif edilen hemen hemen tüm fıkıh usulü eserlerinde görülebilir. Ancak Âmidî, usul konularının düzenlenmesinde yeni bir yaklaşım sergileyerek Gazzâlî'nin metodunu biraz değiştirmiştir. O, fıkıh usulünün konularını; (ı) Mebâdî, (ıı) Delil, kısımları ve hükümler, (ııı) Müctehid, müftü ve müsteftinin halleri ve (iv) Deliller arasında tercih gibi başlıklar altında sıralamıştır. Âmidî'nin bu düzenleme ve yaklaşımı özellikle modern dönemde telif edilen birçok eserlerde takip edilmiştir.¹²⁴⁸

Gazzâlî'nin etkisi sebebiyle, bazı araştırmacılar, Gazzâlî'nin el-Mustasfâ'da yaptığı yeniliklerle fıkıh usulünün ana temasının oluştuğunu, temel prensip ve meselelerinin olgunlaştığını, sonrasında telif edilen usul eserlerinin ise el-Mustasfâ'nın bir özeti ve ondan alıntılar içerdiğini iddia etmektedir.¹²⁴⁹ Ahmed er-

¹²⁴⁴ Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. I, 104-107.

¹²⁴⁵ Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. I, 99.

¹²⁴⁶ Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. I, 99.

¹²⁴⁷ Atiyye, et-Tanzîrû'l-fikhî, s. 45.

¹²⁴⁸ Atiyye, et-Tanzîrû'l-fikhî, s. 37.

¹²⁴⁹ Cîzânî, Muhammed b. Hüsyn b. Hasan, Me'âlimü usûlî'l-fikh 'inde ehli's-sünne ve'l-cemâ'a, (7.baskı), Dâru İbni'l-Cevzî, Su'ûd 1439, s. 33, 55. el-Muvâfakât eseri de-makâsıdı konu alan ikinci

Reysûnî de, "Onun (Gazzâlî) İslâm hukukunun temel konularıyla ilgili attığı adımlar ve gözden geçirip arındırdığı ilkeler, ondan sonra gelen usulcülerin geneli için başlangıç ve sonuç noktası olmuştur." diyerek,¹²⁵⁰ oluşturulan sistematik planın etkisini vurgulamıştır. Bu itibarla Gazzâlî'nin meydana getirdiği sistematik taslağın, günümüze kadar yazılan eserlerin plan ve şeklini belirlemede belirleyici olduğunu söylemek mümkündür.

3.1.3. Tahrîc yoluyla tecdid

Tahrîc terimi, sözlükte tef'îl babından masdar olup "çıkartma" anlamına gelir. Terim olarak üç ana kısma ayrılır: Fer'î hükümlerden fer'î hüküm elde etmek (tahrîcü'l-fürû' ale'l-fürû'), fer'î hükümlerden usul veya küllî kaide elde etmek (tahrîcü'l-usûl mine'l-fürû') ve kaidelerden fer'î hüküm elde etmek (tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl).¹²⁵¹ Burada bahsedilen tahrîc, teorik olarak formüle edilen usul kaidelerini, örneklerle açıklanarak fer'î meselelere nasıl uygulandığını gösteren bir yöntemi ifade eden üçüncü kısımdır. Bazı araştırmacılar, tahrîc yöntemin cedel ve hilâfın bir alt dalı (*semere*) olduğunu savunur.¹²⁵² Ancak bu yöntem, genellikle aynı mezhep içinde veya farklı mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarını, çoğunlukla usul-i fıkıh, bazen de fıkıhın kaideleri altında toplaması bakımından hilâf ilminden ayrılmaktadır.¹²⁵³ Bu nedenle tahrîc genellikle usul ile ilişkili iken, hilâf daha çok fıkıhın ihtilaflı kaide ve zabıtlarını içerir.¹²⁵⁴

Tahrîc dalında ve isminde ilk eser telif eden Ebü'l-Menâkıb Şehâbeddin ez-Zencânî (ö. 656/1258) olup, eserinin ismi *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*'dür.¹²⁵⁵ Zencânî, eserinin telif amacını açıklarken, "Geçmiş âlim ve fıkıhçılardan hiçbirinin bu gayeyle

bölümü dışında-aynı plan çerçevesinde telif edilmiştir.. Nitekim diğer bölümleri, ahkâm, deliller ve ictihad sırasıyla yazılmıştır.

¹²⁵⁰ Reysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsîd 'inde'l-İmam eş-Şâtıbî, el-Ma'hedü'l-âlemî li'l-fikri'l-İslâmî*, (4.baskı), Beyrut 1995, s. 56.

¹²⁵¹ Bâhuseyn, Ya'kub b. Abdilvehhâb, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl, Mektebetü'rüşd*, Riyad, s. 6, 13.

¹²⁵² Bâhuseyn, *Tahrîcü'l-fürû'*, s. 53, 112, 113.

¹²⁵³ İltaş, Davud, "Şehâbeddin Zencânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, DİA., İstanbul 2013, XXXIV, 255.

¹²⁵⁴ Daha önce yazılmış ve fıkıhın kaide ve zabıtlarını içeren Ebu'l-Leys es-Semerkândî'nin (ö. 373/983) *Te'sîsu'n-nazâ'ir* adlı eseri ile bu eserin sonuna *Debûsî* tarafından az sayıda kaide eklenerek telif edilen *Te'sîsu'n-nazar* isimli eser tahrîc değil, hilâf kategorisine giren eserlerdir. Bu kitaplar, daha çok fıkıh kaidelerini içermeleri nedeniyle usulü değil, fıkıh kaidelerini fer'î meselelere tatbik etmiştir.

¹²⁵⁵ Zencânî'nin eserinden sonra tahrîc konusunda bazı eserler telif edilmiştir. Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî'nin (ö. 771/1370) *Miftâhu'l-vuşûl ilâ binâ'i'l-fürû' ale'l-usûl*'ü, Ebû Muhammed Cemâleddîn el-İsnevî'nin (ö. 772/1370) *et-Temhîd fi tahrîci'l-fürû' ale'l-usûl*, İbnü'l-Lahhâm el-Ba'li'nin (ö. 803/1401) *el-Kavâ'id ve'l-fevâ'idü'l-usûliyye ve mâ yete'allâku bihâ mine'l-aḥkâmî'l-fer'iyye*, Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî'nin (ö. 1006/1598) *el-Vusûl ilâ kavâ'idü'l-usûl* adlı eserleri...söz konusu yöntemle telif edilen eserlerin başlıcalarıdır. Geniş bilgi için bkz. Bâhuseyn, *Tahrîcü'l-fürû'*, s. 68.

eser ele almaya yeltendiğini görmedim.”¹²⁵⁶ diyerek, ondan önce bu üslûpla bir eserin telif edilmediğini belirtmiştir.

Zencânî, tahrîc yönteminin önemine dair şu ifadeleri kullanmaktadır: "Fürû, bilindiği üzere usule dayanmaktadır. Fürûun usulden nasıl türediğini anlamayan, detaylı meselelerin hükmü ile delilleri olan usul-i fıkıh arasında bağlantı kuramayan bir kişi, geniş bir ufka sahip olamaz ve usulle ayrıntılı fikhî incelemelerde bulunamaz."¹²⁵⁷ Ayrıca, Zencânî, usulcülerin usul kaidelerini soyut bir şekilde zikrettiklerini, fıkıhçıların ise fürûun usule nasıl dayandığını belirtmediklerini ifade eder. Bu nedenle usul kaidelerini açıklamak ve bu kaidelerden türeyen fer'î meselelerin onlara nasıl dayandığını göstermek amacıyla eserini yazdığını belirtir.¹²⁵⁸ Böylece usul kaidelerini çeşitli örneklerle açıklayarak, bu kaidelerin istinbat sürecine nasıl etki ettiğini göstermek istemiştir.

Daha önce aktarıldığı üzere, klasik ve modern dönemlerde, fıkıh usulü tecdid edilirken, öne çıkan konulardan biri, pratikte kullanılmayan meseleleri tespit ederek bunları usul literatüründen çıkarmaktır. Bazı yazarlar da, usul tecdid edilirken, meleke haline gelmesi için kaidelerinin çok sayıda örneklerle izah edilmesini önermektedir.¹²⁵⁹ Belirlenen bu tecdid hedeflerinin tahrîc yöntemi yoluyla gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Zira tahrîc metodolojisiyle teori ile pratik arasındaki ilişki sağlam bir şekilde incelenir, teorideki farklı görüşlerin pratik sonuçları ne şekilde etkilediği veya pratik sonuçların farklılaşmasına ne kadar etki ettiği, teori ile pratikte ortaya çıkan görüş ayrılıklarının nedenleri ve imamların hem usul hem de fürûda ihtilaf etmesinin sebepleri ortaya konur. Özellikle çeşitli örneklerle usul kaidelerini açıklayan tahrîc yöntemi, pratik sonuçları olan ve olmayan usul konularını birbirinden ayırmada önemli bir rol oynar. Tahrîc yöntemi, usul kaidelerinin pratik sonuçlar üzerindeki etkisini göstererek, hangi usul kaidelerinin pratik sonuçlara etki edip usulün özünden olduğunu, hangilerinin de sonucu etkilemeyip usulün temel konuları değil, bilakis iğreti meseleler ve/veya mukaddime olduğunu açıkça belirtir ve usul literatürünü irtibatsız ayrıntılardan tasfiye etme

¹²⁵⁶ Zencânî, et-Tahrîc, s. 34.

¹²⁵⁷ Zencânî, Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed, Tahricü'l-fürû' 'ale'l-usûl, thk. Muhammed Edîb Sâlih, (2.baskı), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1398, s. 34.

¹²⁵⁸ Zencânî, et-Tahrîc, s. 34, 35. İsnevî de tahrîc yönteminin önemine ilişkin bönzer ifadeler kullanır. Bkz. İsnevî, Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen et-Temhîd fi't-tehrîci'l-furû' 'ale'l-usûl, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, (1.baskı), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2004, s. 25, 26.

¹²⁵⁹ Ebu'l-Fadl, Abdusselam Muhammed Abdülkerim, et-Tecdid, s. 397 vd.; Sudeys, Abdürrahman, et-Tecdid fi usûli'l-fikh hakikatüh-mecâlâtüh, menâhicüh, davâbitüh ve âsâruh, b.y., t.y., s. 60-63, 70.

noktasında dengeli bir yol haritasını sunar. Bu metodoloji ile yazılan eserler, usul konularını açıklamak için fazla örneğe yer vermeyen mütekellimîn metoduyla yazılan eserlerin eksikliğini gidermektedir. Bu itibarla klasik dönemde usul kaidelerini daha fazla örneklerle izah etme işini tahrîc yönteminin üstlendiği söylebilir. Böylece tahrîc literatürü, usul literatürünü gereğinden fazla şişirip okunur olmaktan uzaklaştıran bol örneklerle ihtiyaç bırakmamaktadır. Bu nedenle tahrîc yönteminin, hem fıkıh usulü ilmini tecdid eden hem de tecdidi kontrol eden yenilikçi bir metodolojik yöntem olduğu rahatlıkla söylenebilir kanaatindeyiz.

Tahrîc metodolojisinin, istinbat becerilerinin zayıfladığı ve ictihad kapısının tamamen kapatıldığı VII. (XIII.) yüzyılda kurulması, ictihadı bir ölçüde canlandırıp usul metodolojisine yeni bir ivme kazandırdığı gibi, müctehid imamların usul kaidelerini hüküm çıkarmak için nasıl kullandıklarını uygulamalı bir şekilde göstererek, ictihad ve istinbat becerilerinin tamamen kaybolmasının önüne de geçmiştir. Bu metodolojinin özellikle bu yüzyılda kurulması, bu tür hedeflerinin olduğunu gösterir. Bu bağlamda, bu metodoloji ile yazılan eserler, usul kaidelerini anlamak isteyenlere önemli bir katkıda bulunmuş, usulün inceliklerine ve temel amaçlarına hâkim olmalarını sağlamış ve pedagojik bir amaç taşımıştır.

Burada *Memzûc*/karma yöntemine değinmek yerinde olacaktır. Yukarıda belirtildiği üzere, memzûc yöntemle telif edilen eserler, fukaha ve mürekellimîn geleneğinden gelen meseleleri aktarmakla sınırlı kalmış¹²⁶⁰ ve bu iki yöntemin istikrar bulmuş usul meselelerinde değişim ve dönüşüm meydana getirmemiştir. Bazı araştırmacılar, memzûc eserlerin yeni bir şey sunmadığını ve önceki eserlere katkı sağlamadığını vurgulayarak, anılan duruma parmak basmıştır.¹²⁶¹ Daha önce aktarıldığı üzere bir girişimin tecdid olarak kabul edilebilmesi için, en azından tecdidin işlevi konusunda belirtilen kriterlerden bazılarını içermesi gerekmektedir. Sadece önceki sonuçlar arasında yapılan eklektik bir derleme ise, gerçekte tecdid olarak kabul edilmemektedir.¹²⁶² Bu nedenle karma yöntem farklı tenkitlere maruz kalmıştır. Muhammed Hudarî ve Muhammed ed-Desûkî, bu yöntemin usul ilmini adeta bulmacaya dönüştürüp donuklaştırdığını ileri sürmektedirler.¹²⁶³ Cemaleddin Atiyye ise, bu aşamadan sonra gelen usul yazarlarının, bu yöntemle telif edilen muhtasar eserleri şerh etmekle yetindiklerine ve usule yeni bir şey katmadıklarına

¹²⁶⁰ Rabîâ, İlmü usûlî'l-fikh: hakikatüh ve mekânâtüh ve târihuh ve mâddetüh, s. 215, 216.

¹²⁶¹ Bedîs, Muhammed Zekerîyyâ, Usûlû'l-fikh, Dâru's-sekâfe, Kahire, t.y., s. 19.

¹²⁶² Sübkî, el-İbhâc, III, 172. Ayrıca bkz. Nevevî, el-Mecmû', c. I, 30.

¹²⁶³ Hudarî, Usûlû'l-fikh, s. 11, 12; Desûkî, Nazratü'n-nakdiyye, s. 34.

vurgu yapmakta, usul düşüncesinin donuklaşmasına ve tercih faaliyetinin sona ermesine neden olduklarını dile getirmektedir.¹²⁶⁴

3.2. Modern Dönemdeki Tecdid Girişimlerinin Yoğunlaştığı Alanlar

Buraya kadar yapılan açıklamalardan anlaşıldığı üzere modern öncesi dönemin farklı evrelerinde yaşanan farklı sebeplere bağlı olarak fıkıh usulü çeşitli formatlarda yeniden düzenlenmiştir. İçerik olarak, en son VIII. (XIV.) yüzyılda Şâtıbî tarafından kapsamlı bir şekilde tecdid edilmiştir. Bundan sonra, Zerkeşî'nin *el-Bahru'l-muhît fî usulî'l-fikh* ve Şevkânî'nin *İrşâdu'l-fuhûl* gibi bazı kapsamlı eserler yazılmış olsa da, genellikle özet eserler yazılmış ve bu özet çalışmalar usulün ders müfredatının önemli bir parçasını oluşturmuştur. Geleneksel telif yöntemini sürdürerek yazılan en son eserler-gördüğümüz kadarıyla-, İbnü'l-Emin Muhammed Esad'ın (ö. 1917) *Telhîs-u Usûl-i Fıkıh* adlı eseri ile Muhammed b. Abdurrahman el-Mahlavî'nin (d. 1863, ö (?)) *Teshîlu'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl* eseridir. Her iki müellif de bu eserlerinde dilin ilkelerini, hadis rivâyetinin tahammül ve eda sığalarını, hadisin *ta'n* (eleştiri) sebeplerini, vaz' ve cedel konularını (kıyasa yöneltile itirazları) ele almışlardır.¹²⁶⁵

XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren, fıkıh usulünü modern gelişmelere uyum sağlayacak şekilde yenilemeye yönelik bir dizi eser ortaya çıkmıştır. Bu eserlerde fıkıh usulü ağırlıklı olarak şekil açısından tecdid edilmiştir. İçerik açısından da tecdid edilmesine yönelik yoğun çabalar sarf edilmiştir. Şimdi, bu iki alanda yapılan çalışmalara ve bu çalışmalarla elde edilen yeniliklere odaklanacağız. Modern dönemde Şîî usulünde yaşanan gelişmelere de değineceğiz.

3.2.1. İçerikte yapılan tecdid

Daha önce de aktarıldığı üzere, Modern dönemde, fıkıh usulünü yenileme çabalarının başlamasıyla birlikte, usul ilminin sadece biçimsel değil, aynı zamanda içerik bakımından da yeniden ele alınması talep edilmiştir. Bu çerçevede çeşitli düşünce ve öneriler ortaya atılmıştır. Ancak yetmişli yıllarda başlayan ikinci uyanış döneminde, usul ilminin içerik açısından yeniden ele alınması konusu daha fazla tartışılmış ve bir dizi farklı görüş ve öneri ortaya atılmıştır. Bazı bilim adamları, usul ilminin köklü bir şekilde yeniden düzenlenmesini ve çağın gereksinimlerine uygun olarak yeniden yapılandırılmasını savunmuşlardır.¹²⁶⁶ Cemaleddin Atiyye'nin

¹²⁶⁴ Atiyye, et-Tanzîrû'l-fikhî, s. 39.

¹²⁶⁵ İbnü'l-Emin, Muhammed Esad, *Telhîs-u Usûlî'l-fıkıh*, Yasin yy., İstanbul 2011, s. 19 vd.; Mahlâvî, Muhammed b. Abdurrahmâm İd, *Teshîlu'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, (thk. Şaban Muhammed İsmail), (1.baskı), el-Mektebetü'l-Mekkiye, 2007, c. I, 69, 332-341, c. II, 90 vd.

¹²⁶⁶ Cum'a, Kadiyetü tecdid, s. 18; Atiyye, "Kelimetü't-tahrîr", s. 7.

başkanlığındaki *e-Müslümü'l-mu'âsir* dergisi, ikinci modern dönemde usul tecdid çalışmalarına odaklanan bir öncü proje olup içerik tecdidini asıl hedef olarak benimsenmiştir. Ancak, usul ilmini bu açıdan yenilemeyi hedefleyen bu projenin başarılı bir şekilde tamamlandığı söylenemez. Zira Atiyye vd. yazarlar, projenin başlangıcından itibaren uzun bir süre büyük umutlar taşımışlardır. Atiyye, “yıllardır üstlendikleri bu projenin gün yüzünü görmesini umut ediyoruz.” demekle,¹²⁶⁷ bu umudu koruduklarını deklare etmiştir. Ancak daha sonraki yazılarında beklentilerinin gerçekleşmediğini ve hatta umutlarını yitirdiklerini itiraf etmişlerdir. Atiyye, bu acı gerçeği şöyle itiraf etmektedir:

Fıkıh tecdidi ile usul-i fıkıh tecdidi arasında güçlü bir ilişki bulunmaktadır. Fıkıh tecdidi, usul tecdidine dayanmakta ve usulün tecdid edilmesiyle birçok fıkıh incelemesi kendiliğinden değişecektir. Fakat bugüne kadar usul tecdidine dair somut bir şey ortaya konulmamıştır. Görünen o ki, usul tecdidi uzun sürecektir. Bu sebeple usul tecdidini beklemek yerinde fıkıhta tecdid yapmak gerekmektedir.¹²⁶⁸

Başka bir eserinde, usul tecdid projesi üzerinden yirmi yıl geçtikten sonra şunları yazmaktadır: “Usulü içerik olarak tecdid etme konusunda farklı eğilimler tartışılmakta, ancak henüz somut bir gelişme yaşanmamıştır. Bu sebeple fıkıhta tecdid gündemde tutulmalıdır.”¹²⁶⁹ Bu ifadeleriyle usulün içeriğinin yeniden ele alınması konusundaki umutların azaldığını ve fıkıhta yenilik yapma ihtiyacının gündeme gelmesi gerektiğini belirtmiştir.

Ahmed er-Reysûnî ise, projenin otuz ikinci yılında kaleme aldığı “Fıkıh Usulünün Tecdidi-Bu Sancıların Doğumla Gerçekleşmesi Zamanı Gelmemiş mi?” başlıklı yazısında, bu kadar yılın geçmesine rağmen hedeflenen tecdidin henüz somut bir örneğinin ortaya çıkmadığını itiraf etmiştir. Ancak yine de umudunu koruyarak “Allah’ın izin ve tevfiğiyle bu teşebbüsün semeresinin birkaç yıl içinde ortaya çıkacağını umuyoruz.” ifadesini kullanmıştır.¹²⁷⁰ Ancak, bu umutlu bekleyiş üzerinden de on altı yıl geçmiş ve hala somut bir örnek ortaya çıkmamıştır. Bu durum, usul tecdidiyle ilgili tartışmaların çoğunun reel gerçeklikten uzak, adeta bir ütopya olduğunu göstermektedir.

Bu dönemde fıkıh usulünde önemli bir eser kaleme alan Muhammed Abdullatif el-Ferfûr (ö. 1986), kendi çalışmasını şu şekilde sunmaktadır:

Utanarak takdim ettiğim bu çalışmada yeni bir şey getirdiğimi iddia etmiyorum. Geçmiş büyük âlimlerin yazdıklarından sonra bugün fıkıh usulünde yeni bir şey olacak mı? Bilakis

¹²⁶⁷ Atiyye, el-Vâkı‘ ve’l-misâl, s. 178.

¹²⁶⁸ Atiyye, el-Vâkı‘ ve’l-misâl, s. 175. Ayrıca bkz. Atiyye, Zühaylî, Tecdidü’l-fikhi’l-İslâmî, s. 17.

¹²⁶⁹ Atiyye, Zühaylî, Tecdidü’l-fikhi’l-İslâmî, s. 16.

¹²⁷⁰ Reysûnî, “Tecdidü usûli’l-fikh-emâ âne li’l-mehâd en yüntüce”, Mecelletü’l-müslimi’l-mu’âsir, 2007, (125-126), s. 8.

bu özet çalışmamda yapabildiğim şey, ilmî meseleleri temellendirmekle birlikte bu ilmi kolay bir üslûpla arz edip anlaşılır kılmak ve nakillerde gücüm yettiği kadar ana kaynaklara müracaat etmektir...¹²⁷¹

Ferfûr'un bu ifadelerinin de gösterdiği üzere bugün aşılması şöyle dursun, asırların birikimi olan usul ilmine yeni içerikler eklemekte bile zorlanılmaktadır. Usul ilmine oldukça hâkim olan Ferfûr'un bu ifadeleri, çalışmamızda öneri ve tekliflerine yer verilen yenileşmeci usul bilginlerinin, önerilerini içeren somut bir çalışma gerçekleştirmediğine de dikkat çekmektedir. Yazılan modern usul eserlerine bakıldığında, yetmişli yıllardan sonra telif edilen usul eserleri de, XIX. yüzyılın son çeyreğinden başlayarak telif edilen usul eserlerinin temel karakteristiğini yansıttığı ve farklı bir içerik sunmadığı görülecektir. Sonuç olarak, bu gerçeklik ve aktarılan ifadeler, usul ilmi alanında, içeriği açısından yenilikçi bir çalışmanın henüz gerçekleşmediğini ve bunun için çalışanların umutlarını yitirdiğini göstermektedir.

3.2.2. Şekilde yapılan tecdid

Modern dönemde fıkıh usulü ile ilgili yazılan eserlerin bir kısmı, usul ilmini yeniden ele alma amacını taşımakla birlikte, çoğunluğu yükseköğrenim müfredatına uygun bir şekilde telif edilmiştir. Diğer bir deyişle, bu eserler genellikle ders notları şeklinde kaleme alınmış olup, usul ilmini güncel öğretim metotlarıyla anlaşılır kılma ve modern eğitim ihtiyaçlarına uygun hale getirme çabasını yansıtmaktadır. Bu dönemde, diğer bazı eserler de usulün belli konularını olgunlaştırmaya yönelik telif edilmiştir. Bu örnek çalışmaları şöyle sıralamak mümkündür:

a) Usul ilmini modernleştirme ve literatürünü doğrudan kendisiyle irtibatı bulunmayan meselelerden tecrit etmeye yönelik eserlerin telif edilmesi; Tanzimat döneminde, Osmanlı toplumunda Batı hukuk sistemlerinin uygulanması ve bu sistemlerden etkilenme konusundaki tepkiler hızlı bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bu tepkiler sonucunda, Mecelle'nin yürürlüğe girmesi, hukuk mekteplerinin açılması ve kanunlaştırma çabaları gibi hukukî reformlar gerçekleşmiştir. Bu durum, fıkıh usulü ilminin yeniden yapılandırılmasını zorunlu kılmış ve usulün eğitiminde yeni bir dönemin başlamasına neden olmuştur.¹²⁷² Ayrıca, modern sorunları çözmek amacıyla yeniden ictihad kapısının açılması da bu süreçte gerçekleşmiştir. Bu nedenle eğitimle birlikte yapılacak ictihadların anlamlı ve verimli olabilmesi için Hukuk Mektebi'nin ders müfredatında yer alan usul ilminin modern ve anlaşılır bir üslupla telif edilmesi

¹²⁷¹ Ferfûr, Muhammed Abdullatîf, el-Vecîz fî usûli istinbâti'l-akâmi's-şer'iyye, Dâru'l-İmam el-Evzâ'i, Bğdad, 1985, s. 6.

¹²⁷² E, Mehmet, R. Çöklü, "Ahmed Hamdi Şirvânî ve Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh Adlı Eseri İle İlgili Bir Değerlendirme", İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergidi, 2018, 4, (1), 2018, s.40.

gerekmekteydi. Bu itibarla modern dönemde, usul ilminin tecdid edilmesinin bir nedeni, hem onu hem de eğitimi modernleştirme kaygısıdır. Hukuk Mektebi hocaları, hukuk öğrencilerine, ana dilde, modern bir üslup ve örneklerle yeni usul eserlerini kaleme alarak bu hedefe yönelmişlerdir. Hukuk Mektebi'nin hocalarından olan Ahmed Hamdi Şirvânî (1831-1890), fıkıh usulünün genel konularını içeren *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh* adlı eserini, Arapçada yetkinleşemeyen ve usûl-i fıkıh ile ilk kez karşılaşan Hukuk Mektebi öğrencileri için hazırlanmıştır. Eser, 1302/1885'de İstanbul Mihran matbaasında basılmıştır.¹²⁷³ Ali Haydar Efendi'nin (ö. 1903), Hukuk Mektebi'nde vermiş olduğu usûl-i fıkıh derslerinin bir bölümü ilk defa 1307/1890'de taşbaskı olarak neşredilmiştir. Daha sonra yine burada vermiş olduğu dersler talebesi Hacı Âdil Bey tarafından tespit edilmiş ve 1326/1911'de *Sırât-ı Müstakîm* mecmuasının ilâvesi olarak neşredilmiştir. 558 sayfa olan eser, daha sonra yeni harflerle de basılmıştır (*Usûl-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul 1966.)¹²⁷⁴ Keza Manastırlı İsmail Hakkı (1846-1912), Mahmud Esad Seydişehirî (1856-1918), Seyyid Bey (1873-1925) ve İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946) da çağın hukukî gelişmelerine paralel olarak usul eserleri telif etmişlerdir.¹²⁷⁵ Bu çalışmalar, usul ilminin literatürünü güncel ve anlaşılır kılma, modern hukuki düşünceye uyum sağlama ve öğrencilere daha etkili bir şekilde öğretme amacını taşımaktadır. Buna göre Osmanlı'da modern üslûpla usul eserlerinin telifi, Arap dünyasından önce başlamıştır denebilir.

XX. yüzyılın başlarında, Osmanlı'da olduğu gibi diğer ülkelerde de fıkıh usulü, resmi yükseköğrenim düzeyindeki eğitim müfredatına dâhil edilmiş ve modern dil ve üslupla yazılma ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu süreçte Mısır'da, Dâru'l-'ulûm hocalarından Sultan Muhammed Ali, *Hülâsetü'l-usûl* adlı özet bir çalışma yapmıştır. Daha sonra Muhammed Hudarî Bey, Abduh'un tavsiyesiyle, İslâm hukukunun ana gayelerine (*makâsıd*) özet bir şekilde yer vererek kapsamlı *Usûlü'l-fikh* adlı eserini ele almıştır. Ardından aynı isim ve muhtevayla¹²⁷⁶ Muhammed Bey İbrahim, Abdülvehhâb Hallâf ve Muhammed Ebû Zehre, kitaplarını kaleme almışlardır. Alî Hasbüllah (ö. 1978) *Usûlü'teşrî'i'l-İslâmî* ve Muhammed Mustafa Şelebî (ö. 1981)

¹²⁷³ Eserle ilgili bir değerlendirme için bkz. Mehmet Erdoğan-Ramazan Çöklü, "Ahmed Hamdi Şirvânî ve Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh Adlı Eseri İle İlgili Bir Değerlendirme", s. 39 vd.

¹²⁷⁴ Aydın, "Ali Haydar Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi'nin*, DİA, İstanbul 1989, c. II, 396.

¹²⁷⁵ Mezkûr eserlerle ilgili deyatlı değerlendirmeler için bkz. Onuk, "Son Dönem Fıkıh Usûlü Eserleri", s. 175. Seyyid Bey, eserinde makâsıd ve fikhî kaidelerle ilgili Şâtıbî'den alıntılar yaparak ona atıfta bulunur ve bu eserin hak ettiği yerini almadığını üzümlere belirtir. Bkz. Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Cüz-i Evvel: Medhal, Matbaa-i Âmire*, İstanbul 1333 (1915), s. 60, 92, 93.

¹²⁷⁶ Hudarî, *Usûlü'l-fikh*, s. 13; Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, s. 197 vd.

de *Usulü'l-fıkhi'l-İslâmî* isimli eserlerini telif ettiler.¹²⁷⁷ Özellikle Vehbe ez-Zühaylî (ö. 2015), bu dönemde telif edilen en kapsamlı eserlerden biri olan *Usulü'l-fıkhi'l-İslâmî* adlı kitabıyla dikkat çekmiştir. Zühaylî'nin eseri hariç diğer kitaplar, usul ilmini tecdid etme amacının yanı sıra eğitimini de modernleştirmeyi hedeflemektedir. Dolayısıyla bu eserler, geleneksel usul ilminin ötesine geçerek çağdaş öğretim yöntemleriyle entegreolma amacını taşımaktadır.

Doğrudan usul ilmini tecdid etmeye yönelik eserler de kaleme alınmıştır. Bu eserlerden biri, Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Vezîr (ö. 1958) tarafından telif edilen *el-Musaffâ fî usûli'l-fikh* adlı eserdir. Vezîr, özellikle fıkıh usulünü yabancı konulardan soyutlamak ve sadece pratik sonuçları olan konulara odaklanmak amacıyla bu eseri yazmıştır. Üsame Muhammed Abdulazîm *es-Sebîl li tasfiyeti 'ilmi'l-usûli mine'd-dahîl* ve Hafız Senâüllah ez-Zâhidî de *Teysîru'l-usûl* adlı eserlerini aynı amaçla telif etmişlerdir. Ancak biraz önce aktarılan usul eserleri doğrudan bu amacı taşımasa da benzer bir soyutlamaya gitmiş ve usul ilmini yabancı kabul edilen konulardan izole etmişlerdir. Dolayısıyla, doğrudan tecdid amacıyla yazılmış eserler, getirdikleri tenkitler ve öneriler dışında genel olarak soyutlama konusunda diğer eserlerle benzer bir konumda bulunmaktadır. Modern dönem usulcüler, usulü belirli konulardan arındırma çabası gösterirken, Gazzâlî, Şâtıbî vd. klasik dönem usulcülerinin düşünce ve eleştiri yöntemlerini uygulamışlardır. Bu nedenle, bu eserlerin genellikle klasik usul eleştirisinin aşırı bir uygulanişından öteye gitmediği söylenebilir.

Usul ilmini hem şekil hem de içerik bakımından tecdid etmeyi amaçlayan önemli bir eser de, Ahmed er-Raysûnî'nin editörlüğünde yazılan *et-Tecdîdü'l-usûli nahve siyâgatin tecdîdiyye li 'ilmi usûli'l-fikh* isimli eserdir. Bu eser, kolektif bir çalışmanın ürünü olup, bazı konuları eksik bırakmakla birlikte usul ilmini şekil açısından ideal bir tarzda yenilemiş ancak içeriğine hatırı sayılır bir zenginlik katmamıştır.¹²⁷⁸

b) Modern dönemde telif edilen usul eserlerinde yapılan yenilikler ve içeriğinin değerlendirilmesi; Modern dönemde telif edilen usul eserlerinde, geleneksel usulün temel yapısı korunmuştur. Ancak bu eserlerde özellikle Gazâlî ve Şâtıbî gibi klasik dönem usulcülerinin usul konularını yeniden şekillendirme çabaları, daha

¹²⁷⁷ Desûkî, Nazratün'n-nakdiyye, s. 58; Cum'a, Kadiyetü tecdid, s. 4, 5.

¹²⁷⁸ Eser hakkında ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Eymen Ali Salih, "et-Tecdîdü'l-usûliyyü'l-mu'âsir: kitabu "et-tecdîdü'l-usûliyyü" nemûzecen", 17, 3, 2018, y. y.

radikal bir şekilde pratiğe dönüştürülmüş ve genellikle Gazzâlî ve Âmidî'nin sistemli planı takip edilmiştir. Bu eserlerde, geleneksel usul eserlerinin sınırları içerisinde kalınmış, ancak usulün temel meseleleri çağdaş bir üslûpla ele alınmış ve anlaşılır bir şekilde formüle edilmiştir. Önsözlerinde, fıkıh usulünün tanımı, konusu, gayesi ve tarihçesine odaklanılmıştır. Usul ilminin beslendiği kaynaklardan muhtevasına geçen dil, kelâm-mantık, cedel konuları ve hadis rivayetiyle ilgili meseleler, usul literatürden tamamen çıkartılmıştır. Modern dönemin usul eserleri, mezhep kaygısı olmaksızın ve genellikle belirli doktrinleri savunmadan, *memzûc*/karma yöntemle kaleme alınmıştır. Bu nedenle, klasik usul eserlerinde ihtilaflar aktarılıp benimsenen görüşler temellendirilirken, modern dönem usul eserlerinde ihtilaflara daha az yer verilmiştir.

Modern eserlerde, meseleleri açıklamak için kullanılan örneklerin farazi değil, ana kaynaklardan, fıkihtan ve modern sorunlardan seçilmesine özen gösterilmiştir. Örneğin, Ali Haydar Efendi, usul konularını detaylı bir şekilde açıklarken, bu açıklamalara çoğunlukla muamelâtta örnekler vermeye özen göstermiştir. Bazen küllî kaidelerden de örnekler vererek konuları somutlaştırmıştır. Hallâf ve Ebû Zehre ise, bu tür örneklerin yanısıra pozitif hukuktan da örnekler vermiş ve bu örneklerle İslâm hukukunu bu hukukla karşılaştırarak usulün, pozitif hukuk metinlerini anlama ve yorumlamada rol oynadığını göstermeye çalışmışlardır. Böylece İslâm hukukçuları gibi pozitif hukukçuların da fıkıh usulünü bilmesi gerektiği vurgulanmıştır.¹²⁷⁹

Modern dönemdeki soyutlama girişimlerine rağmen, hüsn ve kubh meselesi gibi kelâmın bir problemi olarak kabul edilen konular, klasik dönemde olduğu gibi modern dönem usul eserlerinde de hüküm ve hâkim konuları bağlamında ele alınmıştır.¹²⁸⁰ Bu itibarla modern eserlerle fıkıh usulü yeniden formüle edilip ancak şekil olarak tecdid edilebilmiştir. Başka bir deyişle bu eserler, çağın getirdiği şartlara uygun bir şekilde, bilgiyi daha erişilebilir bir formda sunarak, fıkıh usulüne dair anlayışın güncellenmesine katkıda bulunmuştur.

c) Fıkıh usulünün önemli kavramlarının derinlemesine incelenmesi; Şâhid el-Bûşayhî, Kur'an-ı Kerim kavramları başta olmak üzere ilmî kavramlara dair bir proje başlatmıştır. Bu proje çerçevesinde fıkıh usulü ilminin de birçok kavramı lisansüstü çalışmalarla detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bu çalışmalardan ikisi olan

¹²⁷⁹ Hallâf, 'İlmü usûli'l-fikh, s. 7, 9; Ebû Zehre, Usûlü'l-fikh, s. 4, 5.

¹²⁸⁰ Hudarî, Usûlü'l-fikh, s. 22-25; Hallâf, 'İlmü usûli'l-fikh, s. 97-99; Ebu Zehre, Usûlü'l-fikh, s. 69-73; Şelebî, Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî, ed-Dâru'l-câmi'iyye, Beyrut, t.y., s. 523.

el-Mustalahü'l-usûlî ve *Mefhûnu'l-kat'* ve *'z-zann* ve *eseruhu fî hilâfi'l-fikhî* adlı tezlerde, *usûl* kavramı ile fıkıh usulü ilminde *kat'* ve *zanndan* neyin kastedildiğini ilmî olarak detaylı bir şekilde açıklanmıştır. Bu proje kapsamında gerçekleştirilen çalışmaların, usul ilminin kavramsal boyutunda önemli yeniliklere vesile olduğunu ve gelecekte de benzer yeniliklere katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

Daha önce ayrıntılarına yer verildiği üzere, modern dönemde Sünnet, icmâ, kıyas, istihsan, istishab, örf, maslahat, zerîa gibi usulün konu ve kavramlarına ilişkin de müstakil çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarla bu konu ve kavramların muhtevası genişletilmiş ve daha da işlevleştirilmesine çalışılmıştır. Yapılan modern çalışmalar, örf, istishab vd. ihtilaflı olarak gösterilen yöntemleri, bütün doktrinlerin nasları açıklama ve hüküm çıkarmada esas aldığını göstermektedir.¹²⁸¹ Böylece bu araştırmalar, teorik düzeyde ihtilaflı görülen delil ve yöntemlerin pratikte ihtilaflı olmadığını, aksine genellikle ittifak konusu olduğunu kanıtlamaktadır. Dolayısıyla, bu araştırmalar, fıkıh usulünde incelenen delil ve yöntemleri “ittifakî” ve “ihtilaflı” olarak değil, daha önce ifade ettiğimiz gibi “usulî deliller” ve “amelî deliller” şeklinde ayrılmasının daha isabetli olduğunu göstermektedir.

d) Fıkıh usulünün akademik ve tahkik çalışmalarına konu yapılması; Fıkıh usulü, modern tecdid ile birlikte akademik ve tahkik çalışmalarının odak noktası haline gelmiş ve bu çabalarla önemli yenilikler ortaya konmuştur. XX. yüzyılın başlarından itibaren fıkıh usulü, ders müfredatlarında yer alarak akademik çalışmaların da gündemine girmiş ve belirli başlıklar altında monografik araştırmalara konu olmuştur. İctihad, kıyas, icmâ, maslahat, örf, makâsıd gibi fıkıh usulü konuları, müstakil çalışmalara konu yapıldıkları gibi, akademik tezlerle de detaylı bir şekilde ele alınmış, fıkha etkisi de araştırılarak karşılaştırmalı bir şekilde incelenmiştir. Bu çalışmalarla, fıkıh usulünün ve anılan kavramlarının derinlemesine incelenmesi ve işlevsel hale getirilmesine önemli katkılarda bulunulmuştur. Mustafa el-Bâckinî'nin *Menhecü'l-Kur'an fî takrîri'l-ahkâm*, Mustafa es-Sibâ'î'nin *es-Sünne ve mekânetühâ fî't-teşî'*, Abdülganî Abdülhalik'in *Hücciyetü's-sünne*, Abdülfettah eş-Şeyh'in *el-İcmâ*, Ahmed Hamed'in *el-İcmâ bene'n-nazariyye ve't-tatbîk*, Muhammed Sadık es-Sadr'ın *el-İcmâ fî't-teşrî'i'l-İslâmî*, İsmâ Menûn'nun *Nibrâsu'l-ukûl fî tahkiki'l-kıyas 'inde 'ulemâ'i'l-usûl*, Seyyid Neş'et ed-Derîni'nin *el-Kıyas bene'l-müeyyidîn ve'l-mu'aridîn*, Ömer Mevlûd Abdülmecid'in *Hücciyetü'l-kıyas*, Muhammed Ferec

¹²⁸¹ Utrubî, et-Tecdid, s. 369, 210.

Selim'in *Mebâhîsu'l-kıyas 'inde'l-usûliyyîn* ve Ömer Fehmî'nin *el-'Urfü ve'l-âde fi re'yi'l-fukahâ* gibi eserler, konuyla ilgili yapılan akademik çalışmaların örneklerindendir.¹²⁸² Böylece Fıkıh usulü, yükseköğretimde bir ihtisas dalı haline gelmiş ve yüksek lisans ile doktora düzeyindeki tez çalışmalarıyla konuları derinlemesine araştırılarak olgunlaşma sürecinde önemli aşamalar kaydetmiştir.¹²⁸³

Modern dönemde, fıkıh usulüne yönelik yapılan hizmetlerden biri de *er-Risâle* gibi birçok usul eserinin tahkik edilip yayınlanmasıdır.¹²⁸⁴ Bu çabalar, ilmin gelişimine katkı sağlamış ve fıkıh usulünün daha geniş kitlelere ulaşmasına imkân tanımıştır.

e) Kanunlaştırmanın yapılması ve ansiklopedilerin telif edilmesi; Muhammed Zekî Abdülber, fıkıh usulünü kanunlaştırma amacıyla *Taknînü usûli'l-fikh* adlı eserini kaleme almıştır. Bu eserde yazar, usul ilmiyle ilgili meseleleri 188 madde halinde detaylı bir şekilde ele alarak kanunlaştırmış ve her bir maddeyi notlarla destekleyerek açıklamıştır. Yazarın bu çalışması, fıkıh usulü alanında kapsamlı bir kaynak oluşturmayı hedeflemiştir.

Birçok konuyla birlikte fıkıh ve usul konularını kapsamlı ve derinlemesine inceleyen ansiklopediler de telif edilmiştir. Bu çalışmalarda farklı ekollerinin ilgili görüşleri birlikte aktarılmış, usule önemli açılımlar ve perspektifler kazandırılmış, konularının araştırılması da kolaylaştırılmıştır. Türkiye'de bu çerçevede Diyanet İslâm Ansiklopedisi yazıldığı gibi, diğer İslâm ülkelerinde de ansiklopediler telif edilmiştir.¹²⁸⁵ Ansiklopedilerin çalışmaları, ilgili konularda bilimsel bir çerçevede bilgi sunarak akademik literatüre katkı sağlamıştır.

f) Gâî doktrine dair müstakil eserlerin telif edilmesi; Modern dönemde tahkik edilen eserlerden biri olan Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât* adlı eseri 1884'de Tunus'ta basılmış ve Zeytune Üniversitesi'nde öğrencilere okutulmuştur.¹²⁸⁶ Muhammed Abduh'un Tunus'u ziyaret etmesi sırasında eser hakkında bilgi almış, Mısır'a dönüşünde eserin değerini ilim adamlarına ve öğrencilere anlatmıştır. Bunun üzerine Dirâz, dipnotlar ekleyerek eseri tahkik etmiş ve böylece eserin ilmî olarak yayımlanmasıyla birlikte mekâdıs düşüncesi daha fazla konuşulmaya ve okunup

¹²⁸² Desûkî, Nazratün'n-nakdiyye, s. 62-68.

¹²⁸³ Zühaylî, Kadâya'l-fikh, III, 38, 39; Cum'a, Kadiyetü tecdîd, s. 5.

¹²⁸⁴ Detyalar için bkz. Desûkî, Nazratün'n-nakdiyye, s. 41-45. Ayrıca bkz. Kattân, Târihü't-teşrî'i'l-İslâmî, s. 398.

¹²⁸⁵ Kattân, Târihü't-teşrî'i'l-İslâmî, s. 406 vd.

¹²⁸⁶ Ubeydî, Hammâdî, eş-Şâtıbî ve makâsidü's-şeria, (1.baskı), Dâru Kuteybe, 1992, s. 100.

okutulmaya başlamıştır.¹²⁸⁷ Bu süreçte gâî doktrine yönelik müstakil kitaplar yazılmış ve tez çalışmaları yapılmıştır. Bu bağlamda Muhammed Mustafa Şelebî, 1944 yılında profesörlük tezi olarak *Ta'lîlû'l-ahkâm* adlı çalışmasını yapmıştır. Bilindiği üzere ta'lîl gâî doktrinin en önemli konularından biridir. Daha sonra çağdaşları Tâhir b. Âşûr *Mekâsidü's-şeriati'l-İslâmiyye* (1947), 'Alâl el-Fâsî *Makâsidü's-şeria ve mekârimühâ* (1963), Said Ramazan el-Bûtî *Davâbitü'l-maslaha fî şeri'ati'l-İslâmiyye* (doktora tezi 1965) ve Muhammed Enîs 'Ubâde de *Makâsidü's-şeria* (1968) adlı eserleriyle genelde gâî, özelde de makâsıda konusuna katkıda bulunmuşlardır.

İkinci uyanış dönemi olarak kabul edilen yetmişli yıllardan sonra da makâsıd konusunda önemli eserler telif edilmiştir. Yusuf Hâmid el-Âlim'nin (ö. 1988) *el-Makâsidü'l-âmme li's-şeri'l-İslâmiyye* (1971), Ahmed Reysûnî'nin *Nazariyetü'l-makâsid 'inde's-Şâtîbî* (1990), İbrahim el-Hasanî'nin *Nazariyetü'l-makâsid 'inde'l-İmâm Muhammed b. Âşûr* (1995), Nureddin el-Hadimî'nin *el-İcthadü'l-makâsidî, huciyyetüh, davâbitüh ve mecâlâtüh* (1998) ve Tâhâ Câbir el-Ulvânî'nin *Makâsidü's-şeria* (2001) adlı eserleri, bu dönemin öncü makâsıd eserlerindendir.

Gâî doktrinine dair telif edilen bu eserler, makâsıd ve maslahat alanlarında önemli yenilikler getirilerek, bu konulara yeni boyutlar kazandırmıştır. Bu eserler, gâî doktrinini daha derinlemesine anlamaya yönelik teorik çerçeveleri genişletmiş, uygulama düzeyinde pratik sorunlara çözüm getirmiş, teorik ve pratik boyutlarda önemli açılımlar yapmıştır. Özellikle İbn Âşûr, İslâm hukukunun gaye ve hikmetlerini ortaya çıkararak küllî teoriler ve metodolojik yaklaşımlar oluşturmuştur. Bu prensipleri, tüm mezheplerin üzerinde anlaşabileceği bir temelde fıkıhın muâmelât, ceza, aile hukukları gibi özel konularına da uygulamıştır. Bu şekilde İbn Âşûr, Şâtîbî'nin teorik ve tümel boyutta bıraktığı yöntemi, tikel ve pratik düzeyde de uygulayarak, Şâtîbî'nin yarıda bıraktığı çalışmayı tamamlamaya çalışmıştır. Coğunluğun maslahatı esas almayı reddettiğini ifade eden Âmidî, İbnü's-Sübkî ve Şevkânî'nin aksine, yapılan bu çalışmalar, maslahatın teorik düzeyde değeri tartışmalı olsa da, pratikte bütün doktrinlerin maslahatı esas aldığını göstermektedir.¹²⁸⁸

Diğer taraftan Taha Abdurrahman, makâsıda dair *et-Te'sîsu'l-i'timânî li ilmi'l-makâsıd* adlı önemli bir eser kaleme almıştır. Yukarıda aktarıldığı gibi eserinde

¹²⁸⁷ Desûkî, *Nazratün'n-nakdiyye*, s. 31.

¹²⁸⁸ Utrubî, *et-Tecdîd*, s. 313, 314. Özellikle şu çalışmaya bkz. Hasan, Hüseyin Hâmid, *Nazariyetü'l-maslaha fî'l-fikhi'l-İslâmî, Dâru'l-nahdeti'l-Arabî, Kahire 1971*, s. 50-137, 174-478.

makâsıd doktrinini ahlak ilmi, emanet ve iman meselesiyle bütünleştirerek onda önemli açılımlar yapma çalışmıştır.

Şîî usulünde tecdid; Modern dönemde, Sünnî usulde belirgin bir gelişme kaydedilmezken, Şîî usul hem şekil hem de içerik bakımından yeniden ele alınmış ve önemli ilerlemeler kaydetmiştir. Bu süreçte Şîî usul bilginleri usul ilmini yeniden yapılandırmak amacıyla önemli bazı eserler telif etmişlerdir. Bu dönemde fıkıh usulünü tecdid etme düşüncesi, eğitim müfredatını modernleştirme bağlamında gündeme gelmiştir. Nitekim hicrî yedinci asırda Şeyh el-Vahîd el-Bihbehânî (Muhammed Bâkır el-Asfâhânî) (ö. 1205/1791), *Ahbâriyûn* akımla fikrî bir mücadeleye girmiş¹²⁸⁹ ve telif ettiği *er-Resâi'l* adlı eserinde geleneksel dört rivâyet kaynağının, müelliflerine nispetinin kesin olmadığı gibi onlardaki birçok rivâyetin sübutunun da kati olmadığını ortaya koymuştur.¹²⁹⁰ Bu eseriyle birlikte telif ettiği *Risâletü'l-ictihad ve'l-ahbâr* eseriyle ictihad ve zanla amel etmenin meşru olduğunu ispatlayıp Ahbâriyûn akımıyla girdiği fikrî mücadeleden galip çıkmıştır. Bu eserler ve onlardan sonra telif edilen diğer usul eserleriyle birlikte, Şîa usulü modernize edilmeye başlanmıştır.

Bihbehânî'nin dönmine kadar Sünnî ve Mu'tezile usulüyle etkileşim içinde kalan Şîa usulü, ondan sonra yeni bir mecraya girmiştir. Nitekim Bihbehânî'den sonra XIX. yüzyılda Mürtazâ el-Ensârî (ö. 1281/1864), Şîa'nın usul ilmini zirveye taşımış ve XX. yüzyılın ilk yarısına kadar etkisini sürdürmüştür.¹²⁹¹ Bu sebeple Şîa usulünün gerçek kurucusu olarak kabul edilmektedir.¹²⁹² Ensârî, birincisini *kat*/'inşâî delile, ikincisini *zann*/emâre konusuna ve üçüncüsünü de *şekk*/amelî usûle ayırdığı üç risâleden müteşekkil *er'-Resâ'il/Ferâ'idü'l-usûl* isimli eserini telif etmiş ve Şîî usulün geleneksel istidlal yöntemini değiştirmiştir. Zira bu eserinde Şîa usulüne yenilikler getirerek, ilk kez aklî konular olan kat'ın hükümlerini lafzî konulardan ayırıp çeşitli kısımlara ayırmış ve müstakil bir fıkıh usulü konusu olarak ele almıştır. Ahbâriyyûn'dan farklı olarak, şer'î ve aklî öncüllerden elde edilen kat'ın hüccet olduğunu savunmuştur. Ona göre aklın hükmü anlamına gelen kat', Şâri'in *ca'li*/hüccet kılmasıyla değil, bilakis bizatihi hüccet olup *vâkı*/'şer'î hükme ulaştırmakta ve ona kaynak olmaktadır.¹²⁹³ Zannî yöntem ise Şâri'in tayin ettiği bir

¹²⁸⁹ Bihbehânî, *er-Resâ'ilü'l-usûliyye*, s. 18-22.

¹²⁹⁰ Bihbehânî, *er-Resâ'ilü'l-usûliyye*, s. 188; s. 102.

¹²⁹¹ Sadr, el-Me'âlim, s. 111, 112.

¹²⁹² Konuya dair daha geniş bilgiler için bkz. "el-Ahbâriyyûn", <https://ar.wikishia.net/view.t.y>.

¹²⁹³ Mişkînî, el-Mîrzâ Ali, *er-Resâ'ilü'l-cedîde ve'l-fevâ'idü'l-hadîsiyye*, Matba'a piroz, 1390, s. 4.

hükmü ortaya çıkarıyorsa (*keşf-ihraz*), emare olarak adlandırılır. Şâri‘in belirlediği hüme *vâki‘î*, ona delâlet eden emareye de *ictihadî delil* ismi verilir.¹²⁹⁴ Emarenin değeri kati bir delille ortaya konulmuşsa, başka bir ifadeyle Şâri‘, onun hüccet olduğunu bir delille göstermişse, muteber bir emare olur. Sikanın haberi böyledir. Böyle bir delille değeri ortaya konulmamışsa, muteber olmayan bir emare olur. Kıyas ve istihsan bu kısma girer. Zannî yöntem, ictihadî delilin olmadığı ve hükmü zanî olan bir konuda norm belirliyorsa, buna *el-usûlû‘l-ameliyye* (pratik kaynaklar) veya *el-kaidetü‘l-usûliyye* ya da *edilletü‘l-fikâhâtî* (hukuk bilgisi delilleri) denir.¹²⁹⁵ Bu yöntemlerle elde edilen hükme *zâhirî hüküm* adı verilir. Bu kısma giren *berâet*, *ihtiyat* ve *tahyîr*, keşf cihetini haiz olmadıkları için mahza amelî kaynaklar olarak kabul edilir. Ancak bu kısma giren *istishabın* şer‘î hükmü ortaya çıkarma yönü olsa da, bu yönü ilga edilmiş ve şer‘î açıdan muteber bir delil olarak sayılmaz. Böylece istishab, mahza amelî bir asıl olmadığından amelî usule öncelenir. Amelî usuldeki diğer bir kısma ise *tenzîlî/uygulama* kaideleri adı verilir. *Taharet* (necis olduğu bilinmediği sürece her şey temizdir), *ferağ* (haram olduğu bilinmedikçe her şey helaledir) ve yine istishab kaideleri bu kısma dâhildir.¹²⁹⁶ Amelî usule, ancak nassla bildirilmiş bir hüküm olmadığında veya onda şüphe edilip bilinmesinden ümit kesildiğinde başvurulur. Bu kaynaklarla varılan sonuca hüküm değil, *vazife* ismi verilmektedir.¹²⁹⁷

Burada aktarılan bu meselelerin bir kısmını Ensârî Şîa usulüne kazandırmış, diğer bir kısmını da temellendirip ortaya koymuştur. Bu açılımlarının etkisi Muhammed Bâkır Sadr‘ın önemli girişimlerine kadar devam etmiştir. Nitekim Ensârî‘den sonra Şîa usul eğitimi hazırlık ve yükseköğrenim (*hâric*) olmak üzere iki aşamaya ayrılmıştır. Hazırlık aşamasının ilk seviyesinde Ebû Mansûr Hasan b. Zeynuddin el-Âmilî‘nin (ö. 1011/1633) *Me‘âlimü‘l-usûl* adlı eseri okutuluyordu. Orta seviyesinde de el-Mîrzâ Ebu‘l-Kâsım el-Cîlânî el-Kummî‘nin (ö. 1231/1853) *el-Kevâninü‘l-muhakkeme* ve Muhammed Hüseyin el-Esfahânî‘nin (ö. 1254/1876) *el-Fusûl‘l-Gareviyye* eserleri veya bu ikisinden biri okutulmaktaydı. Yükseköğrenimde ise Ensârî‘nin *el-Resâil* eseri öğrencilere ders olarak sunulmuştur. Muhammed Bâkır Sadr, bu eserlerin ilim havzalarında uzun yıllar okutulması, usul ilminde önemli

¹²⁹⁴ Muzaffer, Muhammed Rızâ, *Usûlû‘l-fikh*, (2.baskı), Müessesetü‘l-A‘lemî li‘l-metbû‘ât, Beyrut 1990, I, 5, 6.

¹²⁹⁵ Muzaffer, *Usûlû‘l-fikh*, II, 232.

¹²⁹⁶ Ensârî‘nin Şîa usulüne getirdiği yenikleri görmek için bkz. “Mübtekirâtü‘ş-Şeyhi‘l-Ensârî (k.s.) fi‘l-fikh ve‘l-usûl”, ijihadnet.net >, Erişim 23 ocak 2017.

¹²⁹⁷ Muzaffer, *Usûlû‘l-fikh*, II, 14, 231-235; Sadr, *el-Me‘âlim*, s. 224-240.

yenilikler yapmaları ve zengin bir ilmî içeriğe sahip olmasına dayandığını söyler. Ayrıca, bu eserlerin okutulduğu ders halkalarında binlerce öğrencinin mezun olduğunu ve böylece bu eserlerin çok önemli hizmetlere vesile olduğunu kabul eder. Ancak Sadr, bu eserlerin en yenisi üzerinden yüz yıl geçtiğini, bu yıllar içinde usul ilminde yeni araştırma yöntemleri keşfedilip onlarca yeni kavram ve kuram, onun muhtevasına girdiğini belirtir. Ona göre bu yeni kavram ve teorilerin söz konusu eserlerde anlaşılır bir şekilde açıklanmamış olması, yükseköğretim öğrencilerinin bu kavramları anlamakta zorlanmalarına neden olmaktadır. Bu sebeple bu öğrencilerin sürprizle karşılaşmamaları için, hazırlık müfredatında bu düşünce, gelişme ve kavramlara gereken önemin verilmesi kaçınılmazdır. Bu durumun farkında olan usul bilginleri, söz konusu eksikliği gidermek amacıyla alternatif birçok eser kaleme almışlardır.¹²⁹⁸ Böylece modern dönemde Şîa usul ilmini tecdid etmek için onlarca eser telif edilmiştir. Ancak Sadr, adı geçen dört eser gibi onlara alternatif olarak yazılan eserlerin de yetersiz kaldığını savunur. Bu sebeple Sadr, XX. yüzyılın ilk yarısında, usul epistemolojisinin sürekliliğini sağlamak amacıyla *Durûsün fî 'ilmi'l-usûl ve el-Me'âlimu'l-cedîde fî'l-usûl* isimli üç seminer dizisinden oluşan eserleri kaleme almıştır.¹²⁹⁹

Muhammed Takî el-Hakîm (ö. 2002), mukayeseli İslâm hukukunun usulüne ilişkin *el-Usûlü'l-âmmeh li'l-fikhi'l-mukârin* adlı eserini telif etmiştir. Ancak eser, mukayeseli hukukun telifini karakterize eden objektiflikten uzak, mezhep kaygısından hareket etmekle eleştirilmektedir.¹³⁰⁰ Seyyid Abdülalâ el-Mûsevî es-Sibzevârî ise, *Tehzîbü usûli'l-fikh* adlı iki ciltlik eserini, Şîa usulünü gereksiz ve yabancı meselelerden tecrit etmek amacıyla kaleme almıştır.

3.3. Tecdid Yaklaşımlarının Tenkidi

Klasik dönemde, usul ilmini asıl mecrasından uzaklaştıran kırılmalar ve eksiklikler tespit edilmiş, tecdide konu olan ve olmayan alanlar birbirinden ayırt edilmiştir. Örneklerine yer verildiği üzere Cüveynî ile başlayan metodolojik yenilikle usul ilmi içeriği bakımından tecdid edildiği gibi, şekil olarak da düzeltme, temellendirme, fıkıh usulüyle doğrudan ilgili olmayan meseleri ayıklama ve sistematikleştirme gibi birçok açıdan tecdid çalışmaları yapılmıştır. Şekil tecdidi

¹²⁹⁸Sadr, *Durûsün fî ilmi'l-usûl*, (thk. Komisyon), (8.baskı), Merkezu'l-ebhâs ve'd-dirasât et-tahassusiyye li's-Şehid es-Sadr, Kum 1436, c. I, 29, 30.

¹²⁹⁹Sadr, *Durûsün fî ilmi'l-usûl*, c. I, 17-20.

¹³⁰⁰Kitapla ilgili geniş bilgi için bkz. Aziz, Huseyn Kazım, "el-Eseru'l-akadeî 'inde's-Seyyid el-Hakîm fî kitabihî (el-Usûlü'l-âmmeh li'l-fikhi'l-mukârin)", *Mecelletü Ehli'l-Beyt*, 2015, (17), 165, 166.

bağlamında usul literatüründe yer alan ancak doğrudan usul ilmiyle irtibatı bulunmayan (*dâhil*) kaynak ilimlerin meseleleri ile gereksiz açıklamaların (*fuzuli*) bu literatürde bulunması tenkit edilmiş ve ayıklanmasına çalışılmıştır. Bu probleme değinen ve şekil tecdidini kısmi olarak ele alan Ebu'l-Huseyn el-Basrî ve Bacî, düşüncelerini eserlerine az-çok yansıtabilmişlerdir. Ancak, bu soruna odaklanan usulcülerden biri olan Sem'ânî, kavâdih gereğinden fazla uzatmış ve salt cedelle alakalı olup fîrûu elede etme veya ictihadı tashih etmeye hiçbir katkısı olmayan ayrıntılara girmiştir.

Şâtibî ise, usul ilminde ele alınan meselelerin başka bir ilimde yeterince incelenmemiş olması ve doğrudan fıkha kaynaklık yapması gerektiğini savunarak, bu düşünceyle usul literatüründeki usulden uzak meseleler problemine yaklaşmıştır. Buna bağlı olarak, usul literatüründeki usulden uzak kelâm ve mantık konularını ele ettiği gibi, gramer vb. disiplinlerle ilgili konuları da tümüyle elemiştir. Ancak, usulcüler, ilgili disiplinlerden farklı olarak bu konu ve kavramların bir kısmına manalar yükleyip, onları usul ilminin özgün problemleri haline getirip usul ilminde işlemişlerdir.¹³⁰¹ Bu sebeple kaynak ilimlerden aktarılan meselelerin diğer ilimleri ilgilendiren boyutlarıyla yetinen, bu konuların, usulü ilgilendiren tarafını inceleme konusu yapmayan Şâtibî yaklaşımının tutarlı olmadığı söylenebilir.

Emîr es-San'ânî'nin yaklaşımına tecdid demek mümkün değildir. Şevkânî ise kaynak meselelerin çoğunu mukaddimedede değil, münasip düştükleri temel meselelerle birlikte ele almıştır. Ayrıca bu meseleleri ele alırken sadece usulle irtibatlı oldukları cihetiyle değil, ilgili disiplinlerin problem ve polemiklerini de aktarmıştır. Bu da aslında onu, hedefinden uzaklaştırmıştır.

Gazzâlî'ye gelince, fıkıh usulünün temel kaynaklarını kelâm, gramer ve fıkıh olarak belirlemiş ve bu alanlardan gelen konuların usul literatürüne gereğinden fazla girdiğini belirtmiştir. Usulü ilgilendirmeyen ve metodolojik katkı sağlamayan konuları eserinden çıkarmıştır. Usulle epistemolojik ve temellendirme açısından doğrudan bağlantılı olan kaynak konuları ise, ilgili konuların mukaddimelerinde, ait oldukları disiplinlerin konu ve amacı ekseninde değil, usulle ilişkili oldukları yönleriyle ele almıştır. Usulün ana konularını aralarındaki ilişkileri dikkate alarak yeni bir sistematik düzen içinde düzenlemiş ve yeni bir usul taslağı ortaya koymuştur. Bu taslak, başarılı bir deneyim sunmuş ve birçok usul yazarı tarafından örnek

¹³⁰¹ Sübkî, el-İbhâc, c. I, 7; Zerkeşî, el-Bahru'l-muhît, c. I, 23.

alınmıştır. Bu itibarla Gazzâlî, usulcülerin, kaynak ilimlerin usulü alaka eden meselelerine yeni anlamlar yükleyerek usul ilminin problemleri haline getirdiğini görmüştür. Ayrıca belirli usul konularının anlaşılmasının ilgili kaynak meselelere dayanması, bu meselelerin aktarılmasını gerektirdiği gibi,¹³⁰² her hangi bir disiplinle ilgili yazılan eserlerin, konu dışı ilgili bazı ayrıntılar içermemesi ilmî olarak da imkânsızdır. Bu nedenle bazı yazarlar az, diğerleri ise daha fazla bu konulara yoğunlaşmaktadır.¹³⁰³ Gazzâlî, bu yaklaşımla kaynak meselelerini titizlikle analiz etmiş, metodolojik, pedagojik ve pratik açılardan usul ile ilişkili olanları ilgili usul konularının mukaddimelerinde inceleyerek, bu konuların usul mukaddimleri olarak ele alınması gerektiğini vurgulamış ve ideal bir yaklaşım sergilemeye çalışmıştır. Usulü ihya etme girişimlerinde özellikle bu perspektifin önemszenmesi gerektiğine ve kaynak ilimlerden gelen meselelerin tamamen usul dışına çıkarmanın doğru bir yaklaşım olmadığına inanıyoruz.

Klasik dönemde kelâm ilminin bir diğer problemi olan hüsün ve kubuh meselesi usul eserlerinde ele alınmış, hüküm ve hâkim konuları bağlamında değerlendirilmiştir. Böylece modern dönemde usul yazarlarının fıkıh usulü eleştirisinde çokça vurgu yaptığı bu problemin¹³⁰⁴ geleneksel dönemde tamamen usul dışı sayılmaması, bu konunun usulle olan ilişkisinin doğru bir şekilde tespit edilmesini gerektirmektedir. Bu ilişki tespit edilirken özellikle hüsün ve kubuh konusunu dört mukaddime dâhilinde ele alan Sadruşşeria'nın ilgili açıklamaları¹³⁰⁵ dikkate alınması gerekir.

Kaynak meselelerin tamamen usul dışı sayılması doğru olmadığı gibi, usulün kaynakları bağlamında İslâm dışı milletlerin aykırı görüşlerinin tartışılmasının mutlak olarak gereksiz sayılmasının da doğru olmadığı kanaatindeyiz Çünkü usulün temel işlevi, kaynak ve yöntemlerin değerini temellendirmektir. Dolayısıyla hangi konuda olursa olsun, herhangi bir kimsenin veya milletin aykırı fikri bulunuyorsa, bu fikirlerin aktarılması ve tartışılması gereklidir. Aksi takdirde, temellendirme eksik kalacaktır. Cessâs, "İlim ehli, geçmişte İslâm dışı milletlere ve çoğunluğa aykırı düşen Müslüman bilinlere karşı haberlerin usulüne dair yeterince konuşmuştur."

¹³⁰² Sübkî, el-İbhâc, c. II, 19.

¹³⁰³ Cezâirî, Teveîhü'n-nazar, c. II, 880.

¹³⁰⁴ Ulvânî, Usûlü fikhî'l-İslâmî, s. 75-82; Ebu'l-Fadl, et-Tecdîd ve'l-muceddidûn, s. 401.

¹³⁰⁵ Ayrıntılar için bkz. Sadruşşeria, et-Tevdîh, c. I, 336 vd.

ifadesiyle,¹³⁰⁶ usulü İslâm dışı akımlara karşı savunmak, sanıldığının akisine usulcülerin kaidim bir geleneği olduğunu bildirmiştir.

Modern dönemde usul ilminin tecdidine karşı çıkanların öne sürdüğü çekincelerin, usul tecdidine karşı çıkmak için yeterli sebep olmadığı kanaatindeyiz. Tecdid için belirlenen kurallar ve tarihî tecrübe, ileri sürülen olumsuzlukları önlemek ve tecdid ameliyesinin sağlıklı yürümesini kontrol etmek için yeterli olduğuna inanıyoruz.

XIX. asrın ortalarında veya son çeyreğinde başlayan birinci aydınlanma evresinde, İslâm hukukunu kanunlaştırma ve fıkıh usulünü güncelleme konuları tartışılmıştır. Bu tartışmalar sonucunda ortaya atılan düşüncelerin birçoğu hayata geçirilmiş ve fıkıh usulünü şekil olarak yeniden yapılandıran önemli usul eserleri telif edilmiştir. Ancak XX. yüzyılın son çeyreğinde başlayan ikinci modern uyanış evresinde, fıkıh usulünün tecdidiyle ilgili ifade edilen düşüncelerin çoğu sadece sözde kalmış, çok az örnek çalışma ortaya çıkarılmıştır. Nitekim usul içi arayışlarla usulü pratik sonucu olan yöntemlerle modernleştirmeye çalışan eğilimi temsil eden ilim adamları, usul literatüründeki kaynak ilimlerin problemlerini ve gereksiz ayrıntılara vurgu yaparak usul ilmini eleştirmiş ve bu konuda birçok öneri sunmuşlardır. Ancak bu problemler klasik dönemde zaten tartışılmış ve önerilerin çoğu hem bu dönemde hem de birinci uyanış döneminde hayata geçirilmiştir. Zira Şâtıbî gibi modern dönemde, Hallâf, Ebû Zehre gibi birinci uyanış döneminin tecdid öncüleri, radikal bir yaklaşımla kaynak konuları ile hadis usulü, cedel ve vaz' konularını tamamen usulün muhtevassından uzaklaştırmışlardır. Bu itibarla Muhammed ed-Desûkî ve Raysûnî başta olmak üzere yukarıda adı geçen yazarların tecdid önerilerinin çoğu, önceden tartışılan ve hayata geçirilen problemleri tekrarlamaktadır. Bu önemli girişimlerden sonra, bu meseleleri hala bir problem olarak savunmanın ve bunlar üzerinden tecdid sorununu tartışmanın bir anlam ifade etmediğini düşünüyoruz. Ayrıca, önceki ifadelerde belirtildiği gibi, kaynak konuların tümüyle usul dışı bırakılmasının ilmî bir yaklaşım olmadığına inandığımız gibi, hadis usulü alanına giren konuların da usulden tasfiye edilmesinin tutarlı bir yaklaşım olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü özellikle "teâruz ve tercih" konusu bağlamında, bu konular, özgün perspektiflerle usulün birer problemi olarak ele alınarak incelenir. Ayrıca bu konular, hadis usulünde kaynağın sağlamlığını ortaya çıkarma ve belgeleme açısından, usul ilimde ise bu kaynakları

¹³⁰⁶ Cessâs, el-Fusûl, c. III, 31.

yorumlama metodo açısından incelenmektedir. Benzer bir durum cedel ve vaz' konuları için de geçerlidir. Bu noktada Taha Abdurrahman'ın İslâmî ilimlerin kavramsal yapısı ve problematik olarak birbirleriyle iç içe geçmiş olduğuna dair yaptığı açıklamalar ve değerlendirmeler, önemli bir konuyu vurgulamaktadır. Disiplinler arası bu sıkı geçirgenlik durumuna rağmen onların, ortak sorunlarını farklı perspektiflerden incelediğine dikkat çekerek şunları ifade etmektedir:

İlimler, birbirini tamamlama noktasında yer alır. Bir ilim dalında kanıtlanmış problemler, diğer bir dilim dalının öncüsü (problemlerini kanıtlayan ilkesi) olabilir. Bir ilim dalında mutlak olarak ele alınan bir konuyu, diğer bir ilim dalı herhangi bir yönüyle daraltarak işleyebilir. Bir disiplinde varlıkla ilgili bir konu ele alındığında, diğer bir disiplinde aynı konunun sebep ilişkileri incelenebilir. Bir diğer ifadeyle bir ilim alanı belirli bir konunun varlığı ile ilgili hükümler ortaya koyarken, diğer bir ilim dalı bu konunun sebep ilişkileriyle ilgili hükümler ortaya konabilir...¹³⁰⁷

Atiyye, Ulvanî ve Cum'a'nın, usul ilmini güncelleme amacı doğrultusunda ortaya koydukları müsbet bilimlerle etkileşim fikri oldukça önemlidir. Fıkıh usulü sadece açıklama ve hüküm çıkarma işlevine sahip bir ilim değil, aynı zamanda uygulama yönü de olan bir ilimdir. Usul yöntemiyle elde edilen hükmün uygulanması aşamasında, öncelikle vakıanın veya olgunun tüm boyutlarıyla incelenmesi gerekliliği, usul ilminin hükmün uygulanma yönüyle ilgilenmesini zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle, klasik dönemde fıkıh usulünün bu yönü ihmal edilmemiştir; aksine, bu yönü incelemeye yönelik birçok yöntem yer verilmiştir. Tümvavım, tümdengelim, analogi, deney, yöntemlerin birleştirilmesi gibi yöntemler, fıkıh usulünde erken dönemlerden beri kullanılmışlardır. Ayrıca tahkîku'l-menât, sebep, mâni, şartlar, tarihsel/sebep-sonuç veya hükümler arasındaki nedensellik ilişkisi ve karşılaştırmalı yöntemler, gâî doktrin, dil ve düşünce kontrolünü sağlayan dil kuralları (âmm-has, mutlak-mukayyed, mücmel-mübeyyen gibi), benzetme ve uygulama gibi yöntemler de incelenmiştir ki, bu yöntemler doğrudan olguyu tahkik etmekle ilgilidir. Bunun yanı sıra, usul literatüründe ele alınan Medine ehlinin uygulaması, istihsan, maslahat-ı mürsele, sedd-i zerî'a, örf gibi yöntemler ve kuramlar da hadiselerle hüküm belirleyip uygulamayı hedeflemektedir.¹³⁰⁸ Usul ilminde bu yöntemler incelenirken, sosyal bilimlerde tümvavım, tümdengelim, analogi, deney, yöntemlerin birleştirilmesi gibi yöntemler kullanılmaktadır. Bu açıdan fıkıh usulü ve sosyal bilimlerin, yöntem bakımından birbirine önemli katkılar yapacağı ve yöntemsel bir zenginlik oluşturacağı açıktır.

¹³⁰⁷ Taha Abdurrahman, Tecdîdu'l-menhec, s. 130.

¹³⁰⁸ Neşşâr, Kitabu Muhtari'l-İctihad ve tecdîd, s. 166; Neccâr, Fî tefekkuhi'd-dîn, s. 71.

Görüldüğü üzere klasik dönemde, olgu-nass ilişkisi üzerinde önemli vurgular yapılmıştır. Usulcülerin soyut düşünerek sadece okuma, yorumlama ve uygulama prensiplerini belirledikleri gibi, fıkıhçıların da bu prensipler ışığında genel meseleleri ve normları açıkladıkları vurgulanmıştır. Müftü ve kadının görevi ise bu genel normları, onların kapsamına girdiğini bildiği cüzî hadiselerle uygulamak olduğu belirtilmiş ve tatbiki yönelik kaide ve yöntemlerin uygulanmasının bu iki makama tevdi edildiği belirtilmiştir. Nass ve olgu arasındaki ilişkinin karmaşıklığı nedeniyle soyut düşünen usulcü ile küllî normlar belirleyen her fıkıhçının fetva vermeye yetkin olmadığına dikkat çekilmiştir.¹³⁰⁹ Buna göre, geleneksel dönemdeki fetvalar, nevâzil (yeni hadiselerle çözüm üreten çalışmalar) ve yargı kararları da, yaşanan hayatı okuma ve fıkıh perspektifiyle şekillendirmeye yönelik çalışmalardır.¹³¹⁰ Ebû Hanife'nin vefatından kısa bir süre sonra önde gelen öğrencilerinin mezhebin üçte birinde farklı görüşler benimsemesi, Şâfiî'nin de Mısır'a geçtikten sonra daha önceki görüşlerinin çoğunu bırakması,¹³¹¹ vakıanın icthadlarının bir parçasını oluşturduğunu göstermektedir. Ayrıca, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) "insanları bilmeyi" icthad için şart koşması¹³¹² ve Gazzâlî'nin "tabiat bilgisine" vurgu yapması,¹³¹³ sosyal ve tabiat bilimlerinin olguyu analiz etmek için gerekliliğine işaret etmiştir. İbn Kayyın el-Cevzî, aynı konuda şunları söyler: "Bu (insanı bilme), müftü ve hâkimin ihtiyaç duyduğu büyük bir prensiptir. Aynı zaman müftünün, insanların hilelerini, aldatmacalarını, dolandırıcılıklarını ve örf-âdetlerini derinlikli bilmesi gerekir. Çünkü fetva, zamanın, mekânın, örflerin ve koşulların değişmesiyle değişir. Tüm bunlar dindendir."¹³¹⁴ Bu konuları ele alan sosyoloji, psikoloji, eğitim bilimleri gibi bilimler olup, bu bilimlerin sağladığı bilgiye olan ihtiyaç açıktır. Şâtıbî, İbn Âbidîn vd. bilginler de *usul* ve *olgu* ilişkisini tartışmış ve bu konuda önemli tespitlerde bulunmuşlardır.¹³¹⁵ Zerkeşî, olgu/hayatın gerçekleri ile nass ilişkisini doğru olarak tespit etmeye, özel fıkıh anlamında "fikhü'l-fikh" ismini vermiştir.¹³¹⁶

¹³⁰⁹ Sübkî, Fetâva's-Sübkî, Dâru'l-me'ârif, y.y., t.y., c. I, 213, c. II, 122, 123.

¹³¹⁰ Atiyye, Zühaylî, Tecdîdü'l-fikhi'l-İslâmî, s. 27.

¹³¹¹ Bilginler, söz konusu fikrî gelişmenin delilin değil, zaman ve örfün değişmesi sebebiyle olduğunu ifade etmektedir. Bkz. İbn Âbidîn, Neşru'l-'aref, c. II, 125; Karadâvî, el-İctihâd, s. 102; Neccâr, Fî tefekkuhi'd-dîn, s. 71.

¹³¹² İbn Kayyım, İ'lâmü'l-muvakki'n, c. IV, 157.

¹³¹³ Gazzâlî, Esasu'l-kıyas, s. 41, 42.

¹³¹⁴ İbn Kayyım, İ'lâmü'l-muvakki'n, c. II, 165, 166.

¹³¹⁵ Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. IV, 119, 120; İbn Âbidîn, Neşru'l-'aref, c. II, 125.

¹³¹⁶ Zerkeşî, el-Bahru'l-muhî, c. VIII, 276.

Uygulama aşamasında sosyal ve doğa bilimlerine ihtiyaç olduğu göz önüne alındığında, bir İslâm hukukçusu ya fıkıh usulü ile birlikte bu bilimleri öğrenecek ya da vakıalara norm belirlerken bu alanlarda uzman kişilerden brifing alacaktır. Bu bağlamda, Atiyye ve Karadâvî, usulcülerin çağlarındaki gelişmeleri takip edebilmesi için bu bilimlerin temel problemlerine hâkim olması, Atiyye, ayrıca bu bilimlerin öğretildiği fakültelerden birinde eğitim alması gerektiğini vurgulayarak,¹³¹⁷ birinci olasılığı öne çıkarmıştır. Gazzâlî ise, fıkıhçıların çoğunun olguları tek başlarına analiz edemediklerini ve ilgili uzmanlardan bilgi almaya ihtiyaç duyduklarını belirterek,¹³¹⁸ ikinci ihtimalin daha rasyonel olduğuna işaret etmiştir. Çağımızda, çeşitli ve karmaşık olayların meydana geldiği, bu olayların çoğunun toplumsal olduğu ve bazen bir olayın aynı anda tıp, psikoloji, sosyoloji, iktisat gibi birçok bilim dalını ilgilendirdiği bir ortamda, norm belirleme sürecinde olguların doğasını analiz edebilmek için pozitif bilimleri bilmek ve kullanmak zorunlu hale gelmiştir. Bu nedenle, modern çağda en uygun ictihadın kolektif ictihad olduğu, bu önemli tespitlerle bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, fıkıh ve fıkıh usulünün, birçok konuda sosyal ve tabiat bilimleriyle eşit orantılı bir ilişki içinde olduğu söylenebilir. Bu bilimlerle daha çok yeniden şekillendirilecek olanın fıkıh olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle, bu bilimlerin temel ilkeleri ve yöntemleri, fıkıh usulünün içeriğinin bir parçası olmak yerine, küllî prensipler olarak formüle edilerek fıkıhın küllî ilkeleri (fıkıh kaideleri) literatürü içinde işlenmesi daha uygun olduğunu düşünüyoruz.¹³¹⁹

Klasik dönemde, usul ilminde şer'i delillerin avarızı ve ilişkileri incelenirken, vaz' hitabı, gâî doktrin ve diğer yöntemler bağlamında hüküm ve olgu ilişkisi de incelendiği, buradaki tespitlerden anlaşılmıştır. Bu çalışmalar göz önüne alındığında, "geçmişte olguyu tahkik etme şartları üzerinde durulmamıştır" eleştirisinin,¹³²⁰ insaf sınırlarını zorladığını belirtmek istiyoruz.

Ulvânî'nin usulü tecdid etmeye dair diğerlerinden farklı ve usul tecdidinde dikkate alınması gereken hassas konulara temas ettiğini düşünüyoruz. Ancak usulü kozmolojiyi ve varlığın gayesini konu etmemesi üzerinden tenkit etmesinin, usulü bu çizgiye çekmek için sosyal ve tabiat ilimleri ile ilişkili hale getirilmesini istemesinin,

¹³¹⁷ Atiyye, el-Vâkı' ve'l-misâl, s. 144-146; Karadâvî, el-İctihad, s. 48, 49.

¹³¹⁸ Gazzâlî, "Hakikatü'l-kavleyn", s. 291. Ayrıca bkz. Zühaylî, el-Vecîz, s.

¹³¹⁹ Benimsediğimiz bu düşüncüyü, daha sonra Vahiddin Han'ın savunduğunu gördük. Bkz. Vahiddin Han, Tecdidü 'ulûmi'd-dîn, s. 52.

¹³²⁰ Atiyye, el-Vâkı' ve'l-misâl, s. 147; Karadâvî, el-İctihâd, 48.

bugünün fıkhnın hedefini de sosyal hükümler ve yasalar olarak belirlemesinin bir usul tecdidi olduğunu düşünmüyoruz. Nitekim fıkıh usulü, mükelleflerin fillerine hüküm belirlemek için nass ile yaşanmakta olan hayat arasında doğru ilişkiler kurmayı hedefleyen bir ilimdir. Kozmolojiyi, varlık gayesi, doğadaki yasaların keşfi gibi konular, İslâm ilim geleneğinde daha çok *dakîkü kelâm* (kelâm ilminin ontoloji kısmı) alanına bırakılmıştır ki, yerinin burası olduğuna inanıyoruz.

Usul meselelerinin çok örneklerle açıklanması tecdid değildir, aksine, meselelerin anlaşılır olması için yapılan bir çabadır. Birinci uyanış evresinde Osmanlı ve diğer ülkelerdeki usulcüler, yazdıkları usul eserlerinde modern sorunlardan çokça örnek vererek bu düşünceyi hayata geçirmişlerdir. Mamafih disiplinlerde genellikle detaylardan ziyade, küllî kaide ve normlar ortaya konulmaktadır. Örneklere ise kaideleri açıklığa kavuşturacak kadar yer verilmektedir. İmam Şâfiî, "Bildiğim her grubun görüşüne dair, arkasındaki ayrıntıları gösterecek birer örnek sunacağım." demekle¹³²¹ bu klasik anlayışa işaret etmiştir. Sühreverdî ise, ilgili disiplinin kavramlarını yani dilini iyice kavrayan ilim sahibinin, kaidenin kapsamına giren ayrıntıları tesbih taneleri gibi sıralayabildiğini ifade eder ve bu sebeple örneklerin çoğaltılması kitabın itibarını düşüreceğini (*levs*), olgun bir zihnin bunu kabul etmeyeceğini, küllî ve kapsamlı kurallara aklı erip detaylandıramayan sefil sınıfın buna yeltendiğini vurgular.¹³²² Buna göre klasik dönemde, ayrıntılar arasında kaybolmak yerine, ilmî kaidelerin derinlemesine kavranması önemsenmiştir.

Geleneksel dönemden bu yana müstakil disiplinler haline gelen tahrîc, furûk, ihtilaf, fıkhnın tarihi ve fıkıh nazariyelerinin usul ilmine dâhil edilmesi, usulü yenilemek yerine, yükünü daha fazla yabancı meselelerle ağırlaştıracaktır. Usul ve furû tarihleri de, hem klasik dönemde hem de modern dönemde birçok müstakil çalışmaya konu olmuş ve önemli eserlerle ele alınmıştır. Aynı şekilde, usul tarihi modern dönemin birinci tecdid evresinde yazılan eserlerin mukaddimelerinde özetlenmiştir. Makâsîd ve vesâil konusunda da önemli çalışmalar yapılmıştır. Dolayısıyla, bu konuları usul ilmine dâhil etmenin, muhtevasını daha fazla genişletmekten başka bir fayda sağlayacağını düşünmüyoruz. Binaenaleyh bu öneriler, usul ilmini tecdid etme konusunda yeni bir perspektif sunmadığı gibi gerçekleşme olasılığını da taşımamaktadır. Gerçekleşmesi imkânsız bu düşüncelerin

¹³²¹ Şâfiî, el-Ümm, c. VII, 287.

¹³²² Sühreverdî, en-Tenkîhât fî usûli'l-fıkıh, (thk. İyâd b. Nâmî es-Sülemî), (1.baskı), Mektebetü'r-rüşd, Riyad 2006, s. 41.

ortaya atılmasının temel nedeni, tecdid bağlamında oluşan birikimi göz ardı edip önerileri kişisel tercihlere indirgeme çabasıdır. Adı geçen ilim adamlarının bu önerileri yansıtan bir eser ortaya koymamış olmaları ve bu dönemde telif edilen usul eserlerinin, birinci uyanış dönemindeki temel karakteristik özellikleri yansıtması, bu önerilerin gerçekleşme olasılığının zayıf olduğunu göstermektedir.

Çağdaş yenileşmeci usulcülerin, usul ilminin bazı teorilerine tarihi deneyimlerinden farklı metodolojik işlevler yüklemeye çalışmaları ve maslahat gibi teorik olarak ihtilaflı yöntemleri, pratiği göz önüne alarak bu boyutuyla ittifak konusu olarak sunmaları önemlidir. Sünnet, icmâ ve kıyas gibi başlıca usul teorilerinin muhtevası ve işlevi üzerine geliştirdikleri açılımlar da önemsenmeyi hak eder. Özellikle, Sünnet'in anlaşılmasına dair belirlenen kriterlerin, onun daha iyi anlaşılmasına ve günümüzde Sünnet'i anlama noktasında yapılan birçok hatanın düzeltilmesine vesile olacağına inanıyoruz. Nassın *ma'kûl* (rasyonel) tarafını oluşturan kıyası, sadece tikeli tikelden elde etme yolu ve hukukî kıyas olmaktan çıkartıp tikelden tümele, tümelden tikele geçişi sağlayan, kanunî kıyası da kapsayan, küllî ve cüz'î icthadları birbirine paralel kılan bir yöntem olarak temellendirmeleri de çok önemlidir. Ancak klasik kıyas anlayışını mutlak olarak tikelden tikeli elde etme yolu olarak takdim etmelerini doğru bulmuyoruz. Zira klasik dönemde bazı usulcüler-Âmidî'nin yenilikçi görüşleri aktarırken açıklandığı üzere-hikmet meselesini tartışmış ve illet gibi hikmetin de çerçevesini ve kıyasa dayanak yapılmasının kurallarını belirlemişlerdir. Râzî, bir vasfın illet olması, fayda sağlama veya zararı ortadan kaldırma hikmetini içermesinden dolayı olduğunu belirtmiş ve kıyası küllî hikmet ve maslahatlara dayandırmayı caiz görmüştür.¹³²³ İ. K. Dönmez de, ilk dönem kıyas anlayışının böyle geniş bir kapsama sahip olduğunu vurgulayarak şunları söylemektedir: "İmam Şâfî'nin kıyas ve icthad kavramlarını eşanlamlı olarak kullandığı dikkate alınırsa, onun metodolojisinde kıyasın cüz'iden cüz'ie geçiş ile sınırlı olmayıp, genel fıkıh kaidelerini ve ilkelerini fikhî olaylara uygulayarak sonuca ulaşma (istislah) metodunu da içine alacak bir kapsamda olduğu söylenebilir."¹³²⁴ Böylece klasik dönemde küllî bir maslahata veya genel bir hikmete dayandırılan ve küllî kıyas ismi verilen kıyas türü tartışılmış ve bazılarınca kabul edilmiştir.

¹³²³ Râzî, el-Mahsûl, III, 1547; Hâdimî, el-icthadu'l-makâsîdî, c. II, 155, 156.

¹³²⁴ Dönmez, "Kıyas", İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), Gerçek hayat, İstanbul 2006, c. III, 1121.

İbn Âşûr başta olmak üzere birçok usul bilgini, usul ilmindeki ihtilafları ileri sürerek usulü tecdid etmeyi hatta aşmayı önermektedir.¹³²⁵ Ancak usul konularının ihtilaflı görülmesi, onu tamamen dönüştürmeyi veya aşmayı meşrulaştırmadığı gibi gerçekte de ihtilaflı olduğunu göstermez. Daha önce ortaya çıkardığımız ve fazla fark edilmeyen klasik dönemde usul ilmi ile usul literatürünü birbirinden ayıran pespektif de, bu yaklaşımların fazla doğru olmadığını göstermektedir. Zira (ı) Bir konuda ihtilafın olması, onun hadd-ı zatında da kati değil, zannî olduğunu göstermez. Semerkandî, bu gerçeği ifade ettikten sonra, “Görülüyor mu! Âlemin hadis, Sâni’i’n ise kadim ve bir olduğu bilgisi, akıl sahipleri arsında ihtilaflı olmasıyla birlikte katidir.” sözüyle¹³²⁶ temellendirmiştir. (ii) Usulde yetkin sayılan usulcülerin açıklamaları ve yapılan kimi nitelikli araştırmalar, usul ilminin literatürde görüldüğü gibi ihtilaflı olmadığını göstermektedir. Yukarıda ifade edildiği gibi Cüneynî, usul konularının çoğunun ittifak konusu olduğunu belirtir.¹³²⁷ Şâtıbî, İslâm hukukunun çokça ihtilafa konu olduğu görülse de, aslında furû ve usulüyle aynı fikirlere dayandığını belirterek,¹³²⁸ anılan türden bir uzlaşının varlığına işaret etmiştir. Abdülkerim en-Nemle, usul literatüründeki tartışmaları detaylı bir şekilde incelediği hacimli çalışmasında, tartışılan meselelerden doksan dokuz tanesinde ihtilafın ifade ekseni (*lafzî*), sadece yirmi dört tanesinde öze dönük (*hakikî*) olduğu sonucuna varmıştır.¹³²⁹ Usul çalışmalarıyla dikkat çeken başka bir çağdaş araştırmacı da, "Gerçek şudur ki, usul konularının çoğu kati olup üzerinde uzlaşılmıştır. Zannî ve ihtilaflı konular ise uzlaş konuları olanlardan çokça azdır. Tartışmalı meselelerde çoğunlukla tartışma, meselenin tamamıyla ilgili değil, bir yönüyle ilgilidir..." demekle,¹³³⁰ aynı gerçeği vurgulamıştır. Bu veriler, usul konularının genelde kati ve uzlaşılmış olduğunu gösterirken, ihtilaflı konuların ise daha az olduğunu ortaya koymaktadır. (iii) İhtilaflar genellikle öze dönük değil, ana konuların teferruatları ve meseleleri temellendirme etrafında yaşanmıştır. İbn Rüşd, usul konularını ihtilaflı da ihtilafsız da ele almanın mümkün olduğunu ifade etmiş, ancak farklı görüşlere yer verildiği için ihtilaflarla birlikte ele almanın daha yararlı olduğunu belirterek,¹³³¹

¹³²⁵ İbn Âşûr, Makâsidü’ş-şeriatî’l-İslâmiyye, s. 122-127.

¹³²⁶ Semerkandî, Mîzânü’l-usûl, c. I, 287.

¹³²⁷ Cüveynî, el-Giyâsî, s. 297.

¹³²⁸ Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. IV, 85.

¹³²⁹ Bu önemli tespitleri görmek için bkz. Nemle, Abdülkerim, el-Hilâfu’l-lafzî, (2.baskı), Mektebetü’r-rüşd, Riyad 1999, c. II, 327.

¹³³⁰ Abdülmün’im, el-Mezâlikü’l-ilmiyye fi Kitabi Mezâlikü’l-usûliyyîn, Mektebetü Dâri’l-iftâ el-Mısriyye, 2011, 3 (10), s. 43.

¹³³¹ İbn Rüşd, ed-Darûrî, s. 36, 37.

ihtilafların anılan çerçevede geliştiğine işaret etmiştir. Bu öngörünün, mukayeseli fıkıhla ilgili önemli eserlerden birini telif eden ve bu düşünceyi pratikte de ortaya koyan İbn Rüşd'e ait olması, ayrıca önem arz etmektedir. Buna göre farklı doktrinlerin farklı görüşlerinin aktarılıp ihtilaflı olarak işlenmesi, yeterli ve küllî bilgiler sağlayarak ictihada zenginlik kattığından, ihtilafların aktarılması faydalı görülmüş ve prensip olarak benimsenmiştir. Bu yaklaşım, modern dönemde olduğu gibi klasik dönemde de ihtilafların usulün bir problemi olarak görülmediğini, aksine usulün temel meselelerinin farklı şekilde anlaşılmasına imkân sağlaması açısından yararlı görüldüğünü göstermektedir. Ayrıca modern gelişmeler, belli doktrinlerin düşünceleriyle çözülmeyecek kadar genişlediği bir gerçektir. Bu sebeple günümüzde çok yönlü ictihadlar yapıp ortaya çıkan karmaşık hadiselerle çözüm üretebilmek için bütün doktrinleri bilmeye ve dikkate almaya daha fazla ihtiyaç duyulmaktadır. Bu nedenle farklı görüşleri kanıtlayarak gerekçeleriyle birlikte usul literatüründe incelemenin, büyük ihtiyaçları karşıladığını, önemli açıkları kapattığını ve bu yönüyle modern pratik için bir tecdid olduğunu düşünüyoruz. (iv) Modern dönemde telif edilen ve usulün muhtevasını ihtilafsız aktaran hacimli eserler de, usulün özü itibariyle ittifak konusu olduğunu ortaya koymaktadır.

Usuldeki görüş ayrılıklarının literatürde aktarılması ve bilinmesi, bir dizi önemli fayda ve sebep içerir. Bu faydalar ve sebepler şu şekildedir: (i) Bilgide derinleşme, yüzeysel düşünce ve incelemelerden uzaklaşma. (ii) Meselenin ihtilaflı tarafını bilme ve yanlış değerlendirmelerin önüne geçme. (iii) İhtilaf dairesini daraltma ve mezhepleri birbirine yaklaştırma. (iv) Tartışmalı konuları, ittifak konuları ışığında anlaması için araştırmacılara yardımcı olma. (v) Usulde ihtilafın, sanıldığı gibi çok olmadığını ortaya koyma. (vi) Meselenin ittifak konusu değil, ihtilaflı olduğunu beyan etme. (vii) Mutabık kalınan konuları ihtilaflı konular, ihtilaflı konuları da mutabık konular suretinde gösterip gerçekleri çarpıtmanın önüne geçme, açık görüşlülüğü öne çıkarma ve konuları doğru sunma. (viii) Düşünce özgürlüğünü benimseme, farklı fikirlere açık olma, düşünceye boykot uygulamama, ihtilaflı konular farklı anlaşılmaya açık olduğundan, bu alanda düşünce serbestliğinin önünü açma. (ix) İnsanları küçümsememe, adaletli davranma, güçlü ve zayıf görüşleri birbirinden ayırma. Zira güçlü görüş ancak karşıtının bilinmesiyle bilinir. (x) Karşıtını ortaya koyma yoluyla doğru görüşleri ortaya çıkarma, karşıt görüşleri objektif bir şekilde ortaya koyma. (xi) Zayıf görüşle amel etme ihtiyacı hâsıl olduğunda, bu ihtiyacı karşılamayı kolaylaştırma. Zira bazı durumlarda, zayıf görüşlere ihtiyaç duyulabilir.

(xıı) Farklı görüşlerin varsa haklılık payını ortaya çıkarma veya kimi görüşlerin sanıldığı gibi marjinal ve/veya temelsiz olmadığını gösterme. (xııı) açıkça ifade edilen görüşleri ve bunların gereği olarak (*lazım*) anlaşılan görüşleri birbirinden ayırt etme. Bu sebeple literatürde mezhebin lazımı meselesi ele alınmış ve ona dair usulcülerin tutumları incelenmiştir. (xıv) usul bilginlerinin objektif bir tutum sergilediğini, görüşleri sahiplerine nispet etmek suretiyle bu objektifliği belgelediklerini ortaya koyma ve böylece usul literatürünün güvenilirliğini vurgulama.¹³³² (xv) İslâm bilginleri, zayıf ve şaşırtıcı görüşleri sadece haklı gördükleri için aktarmamışlardır. Aksine, bu bilginler, zayıf-güçlü ve doğru-hatalı görüşleri bir araya getirerek, bu görüşleri birbirinden ayırmak ve hakikatlerini ortaya koymak amacıyla bu tür bir yaklaşımı benimsemişlerdir.¹³³³

Usuldeki ihtilafların, zayıf da olsa, aktarılmasının böyle önemli faydaları bulunmaktadır. Bu ihtilafları bilmek, akademik çalışmalarda doğru tahlil ve tespitlerde bulunmak için hayati önem taşır. Ayrıca, usul eserleri farklı ilmî seviyelerde telif edildiği bir gerçektir. Bu nedenle usul ilmindeki ihtilafları derinlemesine inceleyen ve seviyeli ilmî kriterlerle temellendirmeye çalışan eserler, ilmî noktada büyük aşamalar kaydetmiş ilim erbabı için özel olarak telif edilmiştir. Bu itibarla hep mübtedi veya öğrenci seviyesini dikkate alarak bu eserleri eleştirmenin tutarlı olmadığını düşünüyoruz. Tam aksine, bu eserler çok yüksek bir ilmî performansa sahiptir ve usul ilminde belirli aşamalara ulaşmış okuyuculara derinlikli bilgiler sunmaktadır. Netice olarak, usul meselelerini ihtilaflardan ve farklı ilmî temellendirmelerden tamamen soyutlamak, güçlü bir tecdid olmadığına inanıyoruz.

Hasan Türebî'nin düşünceleri, bir kısmı yeteri kadar açıklığa kavuşturulmamış ve fazla temellendirilmemiştir. Diğer bazı düşünceleri ise sadece İslâm hukukunu dikkate alan bir ülkenin parlamenter sisteminde gerçekleşebilecek niteliktedir. Bu yaklaşımla usul ilmi değil, ancak fıkıh ve fıkıhın yön verdiği hayat yenilenebilir. Fıkıh hükümleri hükümetin çıkarıp kamuoyu yoklamasına sunmasını önermesi ve bu referanduma halkı da katmak istemesi, ictihad için belli şartların tahakkukunu önemle belirten usul açısından mantıklı gelmemektedir. Hasan Türebî'nin usul ilmini, klasik dönemde naklî ve bilimsel bilginin eksikliği üzerinden eleştirmesi de mantıklı görünmemektedir. Zira ilk dönemlerde hadis külliyatlarının bir araya getirilmemesi

¹³³² Abdülmün'im, , el-Mezâlikü'l-ilmiyye, 43, 44.

¹³³³ İbn Kuteybe, Tevilü muhtelefi'l-hadis, s. 128.

nedeniyle eksik gelişen, İmam Şâfiî'nin de vurguladığı gibi,¹³³⁴ aklî formülasyona dayanan usul değil, fıkıh ilmidir. Aynı şekilde, usul ilmi, ilgili kaynaklar tümevarım yöntemiyle incelendikten sonra elde edilen bilgiler arasında akıl yürütmekle ortak yönleri tespit edilip küllî kurallar şeklinde formüle edilmesi sonucunda kurulmuş bir ilimdir. Bu itibarla usul ilminin formülasyonu açısından tabiat ilimleriyle bir ilişkisi bulunmamakta, aksine öncelikli olarak nakilden beslenen ve aklî formülasyonla teşekkül eden akıl ve naklin kaynaştığı bir disiplindir.

Tûrabî'nin bu eleştirisi gibi fıkıh usulünün gelişimini belli dönemlerin gelişen şartlarına bağlayan ve tarisel olarak göstermeye çalışan yaklaşım da fazla gerçekçi görülmemektedir. Zira nahiv, sarf ve belâgat gibi dil ilimlerinde olduğu üzere fıkıh usulü de sosyal, siyasal ve ekonomik baskılara cevap vermek için ortaya çıkmış bir ilim değildir. Tam aksine usul ilmi, telif edildiği günden beri değişen ve gelişen mezkûr şartlara rağmen ana iskeletini korumuş ve usulcülerin de gelişen çeşitli şartlara göre usulün kaide ve yöntemlerini değiştirmeyi teklif ettiği duyulmamıştır.¹³³⁵ Aksi takdirde her asrın veya yöre ve coğrafyanın kendisine özgü bir usulü olacaktı. Buna göre çağların ve coğrafyaların değişmesi, usulün temel konularının farklılaşmasına değil, aksine farklı yöntem ve konuları öne çıkarmaya etki ettiği söylenebilir.

Maslahatçı eğilim, fıkıh usulünü tamamen devre dışı bırakarak tek kaynak olarak maslahatı benimserken-yukarıda aktarıldığı üzere-, daha çok Şâtıbî ve Tûfî'nin düşüncelerini referans göstermektedir. Ancak gerçeğe bakıldığında bu iki ilmî şahsiyetin düşünceleri, gaye, maslahat ve vâkı'ı nassın önüne geçiren mezkûr eğilimi destekleyici bir nitelikte olması bir tarafa, bu düşüncelerle uzaktan da olsa paralellik göstermemektedir. Zira Şâtıbî, "Maslahatlar, mükelleflerin anladığına göre değil, bilakis Şâri'in onları olduğu gibi vazetmesiyle değer kazanır. Aksi takdirde maslahatlar, nispetlere (zaman, durum ve kişi) göre değişir." demiş¹³³⁶ ve bununla maslahatların kişisel ve anlık çıkarlara göre belirlenemeceğini vurgulamıştır. "Makâsıdı anlama noktasında ihtiyaç duyulan bilgiler, öncelikle şeriatı anlamakla elde edilir." ifadesiyle de¹³³⁷ gaye ve maslahatın öncelikli kaynağının şer'î deliller olduğunu belirtmiştir.

¹³³⁴ Saygın, Mehmet, "er-Risâle'deki İsimsiz Muhaliflerin Tespiti ve İmam Şâfiî'nin Onlara Yönelik Eleştirileri -Sünnet'in Hücciyeti Bağlamında-", MİAD, 2022, (13), s. 290.

¹³³⁵ Marzûkî, Bûtî, İşkâliyetü tecdîd, s. 178.

¹³³⁶ Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. IV, 76.

¹³³⁷ Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. IV, 77.

Şâtıbî, aklın kanun koyucu olmadığını, nassla çatıştığında nassı öncelemek gerektiğini kesin bir şekilde ifade etmektedir.¹³³⁸ O, sürekli olarak tikel naslarla tümel maksatlar arasında bağlantı kurmaktadır. Böylece ne tikel delilleri ihmal etmekte ne de tümel hedefleri göz ardı etmektedir. "Tikeli alıp tümelden yüz çeviren kişi hata ettiği gibi tümeli alıp tikelden yüz çeviren de hata etmektedir." ifadesiyle tikelleri tümler ışığında anlamak ve tümeleri de tikellerin önüne geçirmemek gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca şer'î deliller mahza nakl ve mahza re'y olmak üzere iki kısma ayrıldığını, nakille istidlalde bulunmak için akıl yürütmek, re'yin de muteber olabilmesi için nakle dayanması gerektiğini belirtir.¹³³⁹ Ona göre mürsel maslahatın muteber olabilmesi için "hiçbir asıl ve deliliyle çelişmeyecek şekilde dinin genel gayelerine uygun düşmesi" gerekmektedir.¹³⁴⁰ Bu ifadeler, "Şâtıbî'nin makâsîd düşüncesi, maslahatı nassın önüne geçirmektedir." şeklindeki iddianın,¹³⁴¹ Şâtıbî okunmadan ortaya atıldığını göstermektedir. Şâtıbî'ye göre akıl, yalnız başına maslahatları belirlemede yetersizdir. Çünkü "Akılların yalnız başına maslahatları celp ve mefsedetleri ortadan kaldırmadıkları, başlangıcından beri dünyada gerçekleşen deneyimlerden bilinmektedir. Hüküm elde etmek için temel kaynaklara samimi bir şekilde yaklaşmak gereklidir. Zira "Nefsanî arzular (*hevâ*), delilin bazı öncüllerinde yer aldığı anda ancak hevâperestliği doğurur. Bu ise dine aykırıdır. Dine aykırı olan bir şey hiçbir şekilde dinden olamaz."¹³⁴²

Şâtıbî, aklın yalnız başına ne din ne de dünya işleri için yeterli olmadığını şu çarpıcı ifadelerle beyan etmektedir:

Ey aklını kullanan! Sen bilirsin ki, aklın verdiği her hüküm gerçek değildir. Rasyonalistlerin, bugün bir doktrini benimsemeleri, yarın vazgeçmeleri ve öbür gün başka bir görüşe yönelmelerinin nedeni tam da budur. Eğer akıl tarafından verilen her hüküm gerçek olsaydı, insanların din ve dünya hayatları için peygamberlere olan ihtiyaçları ortadan kalkardı; peygamberlik de anlamsız haline gelirdi. Ancak, bu sonuçlar geçerli değildir. Bu düşünceleri üreten temel öncüller de hatalıdır...¹³⁴³ Aklın şeriatın önüne geçmesi yasal değildir; tam aksine, akıl, şeriatın çağrısına uyup onu takip etmelidir.¹³⁴⁴

Câbirî, Şâtıbî'nin geçmişteki yorumlama metodlarından farklı olarak, sadece makâsîdı ve dinin ruhunu ön planda tuttuğunu, "Şâtıbî, Şâfiî ve ondan sonra gelen bütün usulcülerin yöntemiyle gerçek anlamda bir epistemolojik kopuş başlatmıştır.

¹³³⁸ Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. I, 23, 24.

¹³³⁹ Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. III, 29.

¹³⁴⁰ Şâtıbî, el-İ'tisâm, (thk. Muhammed b. Abdurrahman eş-Şakîr), (1.baskı), Dâru İbni'l-Cevzî, Su'ûd 2008, c. III, 35.

¹³⁴¹ Ta'ân, Ahmed İdris, "el-Medhalü'l-makâsîdı ve'l-münâverâtü'l-ilmâniyye", Külliye'l-şerîa-Cami 'atü Dimaşk, s. 6.

¹³⁴² Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. III, 161.

¹³⁴³ Şâtıbî, el-İ'tisâm, c. I, 191, 192.

¹³⁴⁴ Şâtıbî, el-İ'tisâm, c. II, 845..

Normları, dinî nasların lafızlarına dayandırmak yerine, zorunlu olarak Şâri'in gayelerine bina etmeye davet etmiştir.¹³⁴⁵” sözüyle dile getirmiştir. Ancak bunun böyle olmadığı Şâtıbî'nin, “Birçok kişi, Kur'an delillerini, vaz'/dil yoluyla anlaşıldığına göre değil, aklın onayladığına göre ele almaktadır. Bu büyük bir fenalıktır ve Şâri'in maksadının dışına çıkmaktır.¹³⁴⁶” ve “Şer'î delillerde akıl yürüten her kesin, ilk nesillerin delilden anladıklarını ve onlara dayandırdıkları uygulamaları dikkate alması gerekmektedir. Zira onların anlayışı daha doğru, bilgi ve aksiyon olarak daha dürüsttür.¹³⁴⁷” şeklindeki ifadelerinden anlaşılmaktadır. Ayrıca Şâtıbî, Mâlikî mezhebini takip etmeye devam edip mezhebin kabul görmüş (*meşhur*) görüşlerinin dışına çıkmadığını¹³⁴⁸ ve eserinde ele aldığı konuların genel temasını, daha önceki âlimlerin belirlediğini söyleyerek¹³⁴⁹ geçmişe bağlılığını ve eserinin de önceki ilmî çabaların bir devamı olduğunu vurgulamaktadır. Şâtıbî'nin geçmişe sıkı bağlılığını ve hep nakli akle öncelediğini gören Abdulmecid et-Türkî, “Şâtıbî, bizi hayal kırıklığına uğratabilecek şekilde şer'î meselelerin incelemesinde naklin akle önceleneceğini vurgulamaktadır.¹³⁵⁰” diyerek, Şâtıbî düşüncesinde modern makâsıtçıların eğilimini destekleyen argümanları bulmanın zor olduğunu itiraf etmiştir.

Tûfî'nin düşüncesine gelindiğinde, maslahata dair görüşlerini, Nevevî'nin *el-Arbâin* adlı eserine yazdığı şerhte, otuz ikinci hadisi (lâ darare ve lâ dirâre) açıklarken aktarmıştır. İslâm hukukunun kaynaklarını on dokuz olarak belirledikten sonra¹³⁵¹ şunları ifade etmiştir:

Bu on dokuz delilin en güçlü olanları nass ve icmâdır. Bu deliller, maslahatın gözetilmesi ilkesine uyar veya aykırı düşer. Eğer maslahata uygunsa, bu durumda bir hükümde üç delil birleşmiş olur...Bu konuda genellikle bir tartışma bulunmamaktadır. Nass ve icmâ maslahata aykırı olduğunda, maslahatın gözetilmesine öncelik verilmesi gerekir...¹³⁵²

Maslahatçı akım, nassı devre dışı bırakma çabasını Tûfî'nin bu sözleriyle de meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Ancak gerçekte Tûfî'nin düşüncesiyle bu akımın düşüncesi arasında birçok açıdan fark bulunmaktadır. Bu farkları şu şekilde özetleyebiliriz: 1) Nassı devre dışı değil tahsis etmesi; Geleneksel usulün incelediği

¹³⁴⁵ Câbirî, Bünyetü akli'l-Arabî, s. 540.

¹³⁴⁶ Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. I, 30.

¹³⁴⁷ Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. III, 57.

¹³⁴⁸ Şâtıbî, el-İ'tisâm, c. I, 36.

¹³⁴⁹ Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. I, 18.

¹³⁵⁰ Türkî, Abdulmecid, Münâzarâtün fi's-şeriatî'l-İslâmiyye beyne İnâ Hazm ve'l-Bâcî (çev. Abdüssabur eş-Şâhîn), (1.baskı), Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1986, s. 491.

¹³⁵¹ Tûfî, Risâletün fi ri'âyeti'l-maslaha, (thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih), (1.baskı), ed-Dâru'l-Mısriyye-Lünâniyye, 1993, s. 13-18.

¹³⁵² Tûfî, Risâletün fi ri'âyeti'l-maslaha, s. 23.

konulardan biri âmın tahsis meselesidir. Nassı tahsis eden kriterler arasında nass, icmâ ve kıyasın yanısıra zarûrî maslahat ve şeriata uygun düşen ihtiyaç da yer almaktadır. Tûfî, yaklaşımında bu yöntemden sapmamıştır. Nitekim açıklamasının devamında, “Bu uygulama, nassın ve icmân tahsis edilmesi veya açıklanması (beyan) şeklinde gerçekleşir. Bu, nassın ve icmân devre dışı bırakılması anlamına gelmez. Bu durum, açıklayıcı işlevinden dolayı Sünnet’in Kur’an’a göre öncelikli olmasına benzer.” demekle,¹³⁵³ yaklaşımı bir tahsis işlemi olduğunu açıkça belirtmiştir. ıı) Nassın delâlet potansiyelini koruması; Görüldüğü üzere Tûfî, maslahatı nassın kapsamından çıkarmakta ve onun dışında nassın delâlet potansiyelini koruyup norm belirlemeye devam edeceğini ifade eder. Liberal akım ise nassın varlığını bir problem olarak görmekte ve tamamen aşmaya çalışmaktadır.¹³⁵⁴ ııı) İbadet ve mukadderatın istisna edilmesi; Tûfî, ibadetler ve miktarları belli sayılarla belirlenen şer’î cezalar, iddet günleri ve miras payları (*hudûd*) gibi mukadderatın taabbuddî olup şer’î hakkı olduğunu belirtir. Ona göre bu hak, sahibinin beyanı olmadan nicelik, nitelik, zaman ve mekân açısından bilinmez. Bu konularda maslahat ancak Şâri‘ tarafından bilindiği için nass ve icmân dikkate alınması gerekir.¹³⁵⁵ Bir diğer şey Tûfî, katil ve mürtedin öldürülmesinde, hırsızın elinin kesilmesinde, iftira atana ve içki içene cezanın uygulamasında şer’le maslahatın uyumlu olduğunu söyler.¹³⁵⁶ Bununla şer’î cezaların mahza maslahat olduğunu ifade eder. Oysa yenilikçi modernistler, en çok şer’î cezalar ile miras paylarını ve onları ortaya koyan nasları problem edinmektedir.¹³⁵⁷ ıv) Zannî ve kati nasları birbirinden ayırması; Tûfî, maslahatı nassa takdim etmeyi gerektiren gerekçeler arasında şuna da yer vermektedir: nasların ihtilaflı/zannî olup dinen kınanan görüş ayrılığına, maslahatın ise dinen istenen görüş birliğine yol açtığından, maslahata uymak daha uygundur.¹³⁵⁸ Bir usulcû olan Tûfî, teâruzun kati değil, zannî naslar arasında olduğunu iyi bildiği için mutlak değil, ihtilaflı naslara vurgu yapmıştır. Ayrıca, nassla maslahat arasındaki çatışma için Kur’an’dan hiçbir örnek vermezken, Sünnet’ten bazı örnekler sunar.¹³⁵⁹ Sünnet’te kati-tevâtür rivâyetlerin çok az olduğu

¹³⁵³ Tûfî, Risâletün fî ri‘âyeti’l-maslaha, s. 23.

¹³⁵⁴ Mütevellî, Abdulhamîd, Menâhicü’t-tefsîr fî’l-fikhi’l-İslâmî, (1.baskı), Şeriketü ‘Ukâz, Su‘ûd, s. 91.

¹³⁵⁵ Tûfî, Risâletün fî ri‘âyeti’l-maslaha, s. 40, 47.

¹³⁵⁶ Tûfî, Risâletün fî ri‘âyeti’l-maslaha, s. 44, 45.

¹³⁵⁷ Nâsır, Muhammed Hamîd, el-Asrâniyyûn ben’l-mezâ‘îmi’t-tecdid ve meyâdîni’t-teğrîb, (2.baskı), Mektebetü’l-kevser, Riyad 2001, s. 258, 259.

¹³⁵⁸ Tûfî, Risâletün fî ri‘âyeti’l-maslaha, s. 34.

¹³⁵⁹ Tûfî, Risâletün fî ri‘âyeti’l-maslaha, s. 36,37. Ayrıca bkz. Karadâvî, el-Merci‘iyetü’l-‘ulyâ, s. 346, 347.

bilinmektedir. Nass ile maslahat ilişkisini ele alırken, maslahatın zannî ve ihtimalli nassın önüne geçirileceğini belirttikten sonra, "nassın hiçbir şekilde ihtimal taşımayıp her bakımdan kati olduğu ortaya çıktığında, böyle bir nass maslahata aykırı olamaz, sonuç itibarıyla ona uygun olur." diyerek,¹³⁶⁰ senedi ve delâleti kesin olan bir nassın maslahatla çatışmayacağını vurgulamıştır. Bu meseleyi muamelatta indirgemesi de¹³⁶¹ nasstan zannî olanı kast ettiği anlaşılmaktadır. Zira ibadet ve mukadderâtın hükmünü belirleyen nasların delâleti genelde kati iken, muamelâtla ilgili nasların delâleti zannîdir. Buna karşılık maslahatçı akım, nassın delâletini hiçbir şekilde dikkate almamakta ve maslahatı mutlak olarak öncelemektedir.¹³⁶² v) Metodolojik fark; Tûfî, teorisini, "zarar vermek yoktur..." hadisi başta olmak üzere naslarla temellendirirken, maslahatçı akım nasların verilerinden hareket etmemekte ve tam tersine olguyu göz önüne alıp ona göre norm belirlemektedir. v1) Nassa aykırı olan maslahatın dikkate alınmayacağını belirtmesi; Tûfî, başka bir eserinde nass ve maslahat ilişkisini daha açık ifadelerle ifade ederek şunları söylemektedir:

Hiç şüphesiz biz ve diğer mezhepler, her ne kadar maslahat ve münasebetleri dikkate almayı kabul etsek de, bunlar, şer'ın şahitlik ettiği ve delilin delâlet ettiği münasebetlerdir. Maslahatları dikkate almada haddi aşp, şahidi veya delili olmayan, bundan daha ötesi naslara aykırı olan maslahatlara itibar etmek, maslahatları dikkate almanın meşru prensibi değildir.¹³⁶³

Eserinin mukaddimesinde, Tûfî, "Aklın varlık âlemindeki vazifesi, yol göstermektir, Rab ve kullara hükmetmek değildir. Örfen ve şer'an iyi olan şey, çirkin olan şeyden akılla ayırt edilir. Akıl iyi veya çirkin kılmayı gerektirmemektedir." ifadeleriyle¹³⁶⁴ kanun koyucu ve hâkimin Allah (c.c.) olduğunu, aklın vazifesinin ise hükümleri anlamaya yardımcı olmayı geçmediğini belirtmiştir. Tûfî'nin düşüncesini değerlendirenlerin, bu ifadelerine yer verdiklerine rastlamadık. Oysa bu ifadeler, onun hüsün ve kubuh ile maslahata ilişkin düşüncesini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Buna göre Şâtıbî gibi Tûfî'nin düşünceleri ile modernist maslahatçı eğilimin düşünceleri arasında bir bağlantı kurmak veya bu iddiaları onun düşüncesiyle desteklemek, ilmî olarak mümkün görülmemektedir. (v11) Geleneksel dönemde tartışılmaması; Tûfî gibi bir Hanbelî olan İbn Receb (ö. 795/1393), Tûfî'yi ağır bir

¹³⁶⁰ Tûfî, et-Ta'yîn, s. 252.

¹³⁶¹ Tûfî, Risâletün fi ri'âyeti'l-maslaha, s. 44.

¹³⁶² Nâsır, el-Asrâniyyûn, s. 341. Ayrıca bkz. Zühaylî, Kadâya'l-fikh, III, 133.

¹³⁶³ Tûfî, Der'u'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh, (thk. Eymen Mahmûd Şahâte), (1.baskı), ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-mevsû'ât, Beyrut 1426, s. 123.

¹³⁶⁴ Tûfî, Der'u'l-kavli'l-kabîh, 27.

şekilde eleştirmiş ve anılan şerhdeki bazı ifadelerini tenkit etmiştir.¹³⁶⁵ Ancak, söz konusu maslahat yaklaşımını eleştiri konusu yapmamıştır. Hatta Tûfî gibi Nevevî'nin Erba'în kitabını şerh eden İbn Receb, bu şerhinde ne mezkûr hadis bağlamında ne de diğer yerlerde Tûfî'nin ismini bile anmamıştır. Bu durum, Tûfî'nin ifadelerinin geleneksel dönemde, modern dönemde olduğu gibi anlaşılmadığını ve dolayısıyla biraz önce aktarılan ihtimaller dâhilinde anlaşıldığını göstermektedir. Ayrıca, Tûfî'nin ifadelerine benzer ifadelerin başka bilginler tarafından da kullanıldığı gözlemlenmektedir. Örneğin, Cüveynî, şer'î deliller ve onlarla maslahat ve gaye arasındaki hiyerarşiyi beyan ettikten sonra şunu söylemektedir: “Bu hiyerarşi, nasların asıl gayesi olan manalar (maksat-maslahat) onlardan istinbat edildiğinde böyledir. Kendiliğinden (açıkça) anlaşılan bir mana nasstan kastedildiğinde, bu mana nassın yerine geçer, bazen de ondan daha güçlü olur, vaz'î manalara (*mefhûm*) ve ilk anlaşılan hükümlere (*zavâhir*) takdim edilir.”¹³⁶⁶ Buna göre, naslardan açıkça anlaşılan gaye ve maslahatlar, nasları açıklamak ve anlamlarını genişletmek üzere dikkate alınır ve bu hususta diğer zâhir naslardan önce gelmektedir. Tûfî'nin, “lâ darare...” hadisi bağlamında mezkûr ifadelere yer vermesi, Cüveynî'nin bu düşüncesine benzer şeyler kast ettiğini düşünüyoruz. Böylece Tûfî ve Şâtîbî'nin düşüncelerinin bağlam ve sınırlarını gözetmeyen maslahatçı yaklaşımların, bu iki düşünceyle meşru bir zemin kesp etmesi çok zor görülmektedir.

Klasik dönemde usulcüler, makâsıd ve maslahat doktrinlerini belli kategorilere ayırmış, zaruri maslahatların beştaneyle sınırlı olduğunu belirtmiş, bunların alt kategorilerinden ve tamamlayıcı maslahatlarından bahsetmiş ve bu gayelerin öncelikle nasların tam tümevarımla incelenmesiyle elde edildiğini vurgulamışlardır. Ancak, bu dönemdeki bazı âlimler ile söz konusu kategorizasyonu eleştiren modern dönemdeki bilginler, daha geniş bir perspektiften gaye ve maslahatlardan bahsetmektedirler. Bu bağlamda, Kârâfî, aktarım yoluyla beş zarûrî maksada “ırzı-insanlık haysiyet ve onuru-koruma” maksadını,¹³⁶⁷ İbn Teymiye anılan sınırlamaya karşı çıkararak¹³⁶⁸

¹³⁶⁵ İbn Receb, Abdurrahman b. Şihâb, ez-Zey 'alâ Tabâkâtî'l-Hanâbile, Matbaatü's-sünne el-Muhammedî, Kahire 1952, c. II, 368.

¹³⁶⁶ Cüveynî, el-Kâfiyye fi'l-cedel, s. 147.

¹³⁶⁷ Karâfî, Şerhu Tankîhi'l-Fusûl, s. 391. Kûrânî, ırzı korumayı beş zarûrî unsardan sayılmasına karşı çıkmıştır (bkz. Kûrânî, Şihâbuddin Ahmed b. İsmail, ed-Dürerü'l-levâmi' fî Şerhi Cem'î'l-cevâmi', (thk. Sa'id b. Gâlib Kâmil el-Mucîrî), el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, III, 293.) İbn Âşûr da aynı görüşe karşı çıkmış ve onun zarûrî değil hâcî kategorisine girdiğini söylemektedir. İbn Âşûr, Makâsidü's-şer'i'atî'l-İslâmiyye, s. 236, 237.

¹³⁶⁸ İbn Teymiye, Mecmû'ul-fetavâ, (thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım), Mecma'u Melik Fehd li tibâ'atî'l-Mushafi's-şerîf, Su'ûd 1995, c. XI, 343.

adaleti koruma, söze vefa, silay-ı rahim, köle ve kamşu hakkı ile Müslümanların birbirlerine olan hakları gibi gayeleri,¹³⁶⁹ Burhâmeddin İbn Ferhûn (ö. 799/1397) *insanın bekası* maksadını veya ta‘zîr cezasını,¹³⁷⁰ İbn Aşûr *eşitlik, özgürlük ve ümmetin düzenini koruma* maksatlarını,¹³⁷¹ ‘Alâl el-Fâsî *ümmetin birliği, eşitliği, saygınlık hakkı, kadın hakları, özgürlükler ve yargının bağımsızlığı* maksatlarını,¹³⁷² Muhammed Gazzâlî *özgürlük ve adalet* maksatlarını,¹³⁷³ Karadâvî ve Ahmed el-Hamlişî, sosyal değerlerden *özgürlük, eşitlik, kardeşlik, dayanışma* ve *insan hakları* ile toplum, ümmet ve devleti oluşturma gayelerini,¹³⁷⁴ Cemaleddin Atiyye, birey, aile, ümmet ve insanlık alanlarına bölerek yirmi dört maksadı,¹³⁷⁵ M. Âbid el-Câbirî, *ifade, yöneticileri seçme, iş, barınma, sağlık* vb. özgürlükleri,¹³⁷⁶ Nasr Hâmid Ebû Zeyd (ö. 2010), alternatif olarak *akıl, özgürlük ve adalet* maksatlarını¹³⁷⁷ ve Tâhâ Câbir Ulvânî, en üst sıraya yerleştirdiği *tevhîd, tezkiyye ve umrân...* maksatlarını¹³⁷⁸ ilave etmişlerdir. Bunların hepsi önemli maksatlardır. Şer‘î hükümlerin koruma altına aldığı temel gayeler arasında bunların da olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak kanaatimizce bunlara ayrı olarak yer vermeye gerek yoktur. Zira usul çalışmalarında sadece öneride bulunmak yetmiyor. Tam aksine bunu öncelikle naslarla yeterince temellendirmek gerekiyor.¹³⁷⁹ Ayrıca bu unsurların hepsi ya söz konusu üç makâsîd kategorisinin altında sınıflandırılmakta veya onların tekmilesi durumundadır. Dolayısıyla onların korunması, bu unsurların da korumasını gerektirir. Bu sebeple bu unsurlar, temel makâsîd teorisine dair örnek açıklamalar olarak kabul edilebilir. Modern usul çalışmalarında, zarûrî, hâci ve tahsînî gayelerin alt kategorileri olarak bunlara da yer verilebilir. Ancak, gaye odaklı çalışmalarda daha fazla vurgu genellikle mükelleflerle ilgili şer‘î hükümlere yöneliktir. Oysa Yüce Allah’ın insanı ve evreni yaratmasında da belirli gayeleri bulunmaktadır. İnsan için sadece ahirete yönelik değil, aynı zamanda

¹³⁶⁹ İbn Temiyye, Mecnû‘ul-fetavâ, c. XVIII, 167; İbn Teymiyye, el-Fetâvâ‘l-kübrâ, (1.baskı), Dâru‘l-kütübî‘l-ilmîyye, Beyrut 1987, c. IV, 269.)

¹³⁷⁰ Ferhûn, İbrahim b. Ali, Tebşîratü‘l-hükkâm fî usûli‘l-ağzîye ve menâhici‘l-aḥkâm, (1.baskı), Mektebetü‘l-külliyâti‘l-Ezheriyye, 1986, c. II, 139.

¹³⁷¹ İbn Aşûr, Makâsîdu‘ş-şer‘ati‘l-İslâmiyye, s. 231, 255, 309.

¹³⁷² Fâsî, İlâl, Makâsîdü‘ş-şer‘iâ ve mekârimühâ, (5.baskı), Dâru‘l-Garbi‘l-İslâmî, Fas 1993, s. 82.

¹³⁷³ Gazzâlî, Simnâru evleviyâti‘ş-şer‘a, 13, 14.

¹³⁷⁴ Karadâvî, Dirâse fî fikhi‘l-mekâsîdi‘ş-şer‘iyye, (3.baskı), Dâru‘ş-şurûk, Kahire 2008, s. 28; Hamlişî, Ahmed, Vichetü nazar el-fikri‘l-fikhî ve müntelekâtü usûli-fikh, (1.baskı), Dâru‘l-beydâ’, 2000, c. III, 59, 60.

¹³⁷⁵ Atiyye, Nahve tef‘îli mekâsîdi‘ş-şer‘a, (1.baskı), Dâru‘l-fikr, 2001, s. 139.

¹³⁷⁶ Câbirî, Vichetü nazar, s. 67; Câbirî, Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma (çev. Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çakar), (1.baskı), Kitâbiyât, Ankara 2001, s. 67, 68.

¹³⁷⁷ Ebû Zeyd, “Mekasîdü‘ş-şeria, kira‘a cedide”, el-Arabî, 1996, (426), s. 112-116.

¹³⁷⁸ Ulvânî, et-Tevhîd ve‘t-tezkiyye ve‘l-‘umrân, Dâru‘l-hâdî, y.y., t.y., s. 119.

¹³⁷⁹ Cessâs, el-Fusûl, IV, 64. Şîrâzî, Şehu‘l-Luma’, c. II, 762.

dünya hayatına yönelik de belirli gayeler tespit edilmiştir. Bu gayeler arasında yeryüzünü imar etme, kaynakları insanların hizmetine sunma, iktidar sahibi olma, toplumlar arası tanışma, kaynaşma ve dayanışma, barışı sağlama, adaleti tarafsız bir şekilde temin etme gibi hedefler bulunmaktadır. Bu sebeple, tecdid çalışmalarında, Müslümanların dünyayı imar etme sorumluluğunu belirleyen umran gayelerinin, söz konusu üç kategori çerçevesinde fikhî hükümlerle birlikte daha detaylı bir şekilde incelenmesi gerektiğine inanıyoruz.

XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren, İslâm dünyasındaki bazı düşünürler ve ilim adamları, Batı düşünce dünyasında kullanılan ve dinî metinlere uygulanıp insanileştiren yöntemleri, oryantalist felsefe ışığında, İslâmî naslara ve geleneğe uygulayarak belli hedeflere ulaşmayı amaçlamıştır.¹³⁸⁰ Bu yöntemleri kullananlar, dinî metni bir takım sembollerden ibaret gösterip, tarih, beşerî deneyimler vb. yöntemlerle açıklamaya çalışırken, analitik bir yoruma ağırlık vermekte, temellendirme boyutunu ise ihmal etmektedir. Oysa dinî nasların yorumunda esas olan temellendirmedir. Ali Cum'a ve bazı çağdaş usulcüler de, usul tecdidinde bu yöntemleri dikkate almayı önermektedir. Ancak bu yöntemleri kullanmanın bir dizi olumsuzluğa yol açabileceği dikkate alınmalıdır. Bu olumsuzluklar şu şekilde sıralanabilir:

1. Fıkıh araştırmalarında kişisel arzulara kapı aralaması; Bu bakış açısıyla meseleye yaklaşan Ramazan el-Bûtî'dir. O, metnin içyapısıyla ilgilenen, müellifi dâhil dışsal tüm bağlantılarını dikkate almayan, metnin ses, etimolojik-morfolojik, sözdizimi-sentaks ve sembolik boyutlarını inceleyen, onları, sürekli yeni manalar üreten bir dizi refleksif sözler olarak göstermeye çalışan "çağdaş okuma" tekniklerini kapsamlı bir tenkide tabi tutmuştur. Değerlendirmesine göre bu akımların "fıkıh usulünü yenileme" çağrılarının hedefi, usul metodolojisini ortadan kaldırıp hukukî incelemeleri kişisel arzu ve heveslere mahkûm etmektir. Çağdaş okuma sloganının asıl hedefi ise, dil kaideleri ile aslî ve tali kaynaklarla temsil olunan İslâm hukukunun temel yapısını değiştirmektir. Bu değişiklik, bir domino taşı gibi hukukî normları kolay bir şekilde devirecek ve onları farklı yaklaşımlarla oyuncak haline getirecektir.¹³⁸¹ Bu nedenle, göstergelerin hegemonyasına boyun eğen çağdaş okuma sloganının üstü çizildiği gibi, usulün kaidelerini değiştirip bunun üzerinden nasların mana ve delâletlerini değiştirmeyi hedefleyen "fıkıh usulünü yenileme" sloganının da,

¹³⁸⁰ Atiyye, Zühaylî, Tecdidü'l-fikhi'l-İslâmî, s. 16, 165; Hermâs, el-Kur'anü'l-Kerim ve Menâhicu tahlîl'l-hitâb, s. 28, 29.

¹³⁸¹ Marzûkî, Bûtî, İşkâliyetü tecdid, s. 165, 166.

mantık ve delâlet fıkının gerektirdiklerine uygun olarak ele alınması gerekmektedir.¹³⁸²

2. Yöntemsizliğe yol açması; Daha önce de aktarıldığı üzere çağdaş yöntem ve kuramları savunan ilim adamları somut bir yöntem gelişmediklerini kendileri de kabul etmektedir. Bu bağlamda, üç modernist şahsiyetin açıklamalarına dikkat çekmek istiyoruz.

✓ Arkoun'nun itirafı; Arkoun, entelektüel projesini açıklarken, ele aldığı konularda kesin kanıtlar sunmadığını, incelediği problemler için kesin çözümler üretmediğini belirtmektedir. Tam aksine, yaptığı çalışmanın tartışmalara neden olmak, araştırmalara ilham vermek ve bu amaç için bazı hipotezleri öne sürmekten ibaret olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca, kullandığı yöntemlerin henüz sistematik bir şekilde netleşmediğini itiraf etmektedir.¹³⁸³

✓ Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in serzenişi; Ebû Zeyd, sol-laik projelerin, istenilen değişimi meydana getirmede başarısız olduğunu, derin bir iç çekmekle birlikte kabul etmektedir. Sebep olarak da akide boyutunu ihmal edip halkların dünyevî çıkarları üzerinde yoğunlaşmayı; Batı projelerinin etkisinde kalıp kitlelerin moral deposunu ve yaşanan hayat yapısının teorik temelini temsil eden kültürel mirası yok saymayı göstermektedir.¹³⁸⁴

✓ Alî Harb'in Arkoun tepkisi; Ali Harb, özgün veya yaratıcı okumayı, "Buluşa veya özgün sezgiye dayanan; dilini-jargonunu kuran; kavramlarını belirleyen ve metodolojisinde güncelleme yapan; bundan daha ötesi araştırma konularını yaratan" şeklinde tanımlarken buluşu, "Batı ilim yöntemlerini, sadece geleneği okumada tatbik etmenin ötesine geçip yeni bir yöntem ortaya çıkaran, yeni kavramlara işlerlik kazandıran, eşya ve özü okuma hususunda yeni bir dil bulan bir aktivite" olarak yorumlamaktadır. Buna bağlı olarak, "Arkoun'nun okuması, meşruiyetini nereden almakta ve ne kadar özgündür? Geleneği okuma tarzında, pratikte ve metodolojilerde ne kadar yenilik yapmakta? O, Batılıların ürünlerini okumaktan istifade ettiği kadar, Batılı okurlar da ondan istifade etmekte midir? Başka bir deyişle Arkoun'u okuyan Batılı araştırmacı, özüne ve eşyaya dair daha önce bilmediği bir şeyi öğrenecek mi? Kısaca M. Foucault'nun okumasında olduğu gibi Arkouî okumanın dilinden ve özgünlüğünden söz edebilir miyiz? Arkoun sadece Batı

¹³⁸² Marzûkî, Bûtî, İşkâliyetü tecdîd, s. 176, 177.

¹³⁸³ Arkoun, el-Fikru'l-İslâmî kirâ'e nakdiyye, s. 183, 229.

¹³⁸⁴ Ebû Zeyd, Nakdu'l-Hitâbi'd-dînî, s. 152, 154.

tekniklerini uygulayan mıdır yoksa buluş ve vizyon sahibi midir? sorularını sormaktadır.¹³⁸⁵ Bununla Arkou'nun, yeni bir dil oluşturmadığını, Batı okuma tekniklerinde Batı'yı olduğu gibi taklit edip yeni bir şey getirmediğini ve okumalarında Batı'ya ilginç gelebilecek bir şey ortaya koymadığını söylemektedir.

Diğer yandan, İslâm dünyasında, benimsenen ve kullanılmaya çalışılan yöntemlerin çoğunu Batı düşüncesi aşmış ve anavatanlarında bitirici darbeler alıp tarih olmuştur.¹³⁸⁶ İstikrarsız bir düşünceye öncülük eden bu yöntemlerden dolayı Batı düşüncesi, sürekli tenkit ve zıtlıklar üzerine kurulu bir yapı olarak eleştirilmektedir. Bu istikrarsız durum, “felsefenin görüşü yotur” demeye kadar varmıştır.¹³⁸⁷ Bu gerçeklere dayanarak Tâhâ Abdurrahman haklı olarak şunu söylemektedir: İslâm âlemi, özgün manevî eğilimiyle çelişen, sunum ve yaratıcılık potansiyellerine zarar veren Batı modernizmini taklit ettiğinde, bilimsel yolculuk ve üretimde hiçbir zaman ona ulaşamayacak ve sürekli aralarında mesafeler açılacaktır.¹³⁸⁸

3. Çağların birikimini bırakmaya ve Batıyı taklit etmeye mahkûm bırakması; Liberal sol akımlar İslâm ilim geleneğinin özgün yöntemlerini taklitten kurtarma çağrılarını yaparken, aynı zamanda Batı okuma yöntemlerini taklit etmekte birbirleriyle yarışmaktadır. Böylece usul içi yenilik arayışında olan ilim adamları, vahiy ışığında şekillenen müfredatı dikkate alarak ana ekseninden sapmış metodolojiyi düzeltmeye çalışırken, usul dışı arayışlara giren akımların çabası, vahyin rehberlik rolüne son verme ve vahiy ile geleneğin referans kaynağı olarak işlev görmesini engellemeye yöneliktir.¹³⁸⁹ Dolayısıyla İslâm teolojisine tamamen zıt olan bu yöntemleri benimsemek, çağların muazzam birikimiyle kültürel ve epistemolojik bağlantı kurarak yeniden medeniyet inşa etme iddiasından vazgeçişini ifade eder. Aynı zaman İslâm'ın varlık, bilgi ve değer anlayışına aykırı sonuçlar doğuran bu yöntemlerin taklit edilmesi, İslâm medeniyetinin ve kimliğinin otantik yapısına da zarar verebilir. Bu yöntemlerle yapılan çalışmaların, temellendirilmiş ve tutarlı sonuçlar üreten Müslüman bilginlerin ilmi ve epistemik çalışmalarına kıyasla başarı potansiyeli taşımadığı açıktır. Nitekim Batı taklidinin en uç noktasını temsil eden bu yöntemlerle Kur'an-ı Kerim'in belirli sûre ve konuları tefsir edilmiştir. Arkoun'un Kehf ve Fâtiha sûrelerinin tefsiri ile Muhammed eş-Şahrûr'un el-Kitab ve'l-Kur'an-

¹³⁸⁵ Alî Harb, Nakdu'n-nass, s. 83, 84.

¹³⁸⁶ Bu's-ş-a'îr, “Ezmetü'l-hedâseti'l-garbiyye”, s. 68; Hamûde, el-Merâya'l-muhdibe, s. 13.

¹³⁸⁷ Karadâvî, el-Merci'iyetü'l-'ulyâ, s. 324-329. Halil, Hivâr fi'l-mi'mâr el-Kevnî, s. 49, 125 vd.

¹³⁸⁸ Tâhâ Abdurrahman, Su'âlû'l-ahlak, s. 196.

¹³⁸⁹ Neşşâr, Muhtasarı Kitabî'l-ictihad ve't-tecdîd, s. 98, 99.

kirâ'e mu'âsire adlı çalışması, bu yöntemlerle yapılan tefsir çalışmalarından sadece birkaçıdır. Ancak, bu tefsir çalışmalarında ne pratik açıdan somut açılımlar ortaya konulmuş ne de yapılan yorumlar İslâm dünyasının geniş çoğunluğu tarafından kabul görmüştür.¹³⁹⁰ Böylece bu yöntemlerle yapılan çalışmalar sınırlı kalmış ve bugüne kadar olduğu gibi bundan sonra da İslâm dünyasını iddia edilen ilerleme ve kalkınmaya taşıyacak gibi görünmemektedir. Buna karşılık, hicrî ilk iki asırdaki tefsir çalışmaları hemen hemen aynı biçimde devam ederken, fıkıh usulünün tedvini sonrasında dilsel, beyânî, hukukî, gâî, ilmî gibi birçok çeşitte tefsir çalışmaları yapılmış ve bilgi anlayışında bir dönüşüm yaşanmıştır.

Binaenaleyh, söz konusu çağdaş okuma tekniklerinin, fıkıh usulünde incelenen ve nasların yapı ve üslûplarıyla uyum içinde olan delâlet teorisinden daha ileri düzeyde bir yorum kuramı olmadığına inanıyoruz. Bunların yerinde usul ilmindeki delâlet teorisini geliştirmek için fukaha ve mütekellimîn ekollerinin delâlet teorileri ile özellikle Gazzâlî'nin usul eserleri yanında *Mi'yâru'l-ilm* ve *Mihakkü'n-nazar* eserlerinde, lafız ve mana ilişkisi bağlamında delâlet teorisine getirdiği açılımlar, bu konularda meydana gelebilecek mügalataları savmaya yönelik incelediği yöntemlerden istifade edilebilir. Ayrıca ana metinleri ikincil manaları/delâletleri düzeyinde daha derinlemesine analiz edip, beyânî düzeyde de yorumlayarak geleneğe sadık ve çağın ruhuna uygun hükümler çıkarmak ve ideale yakın bir delâlet teorisini meydana getirebilmek için *belâgat* ilimleri ile *nazm teorisi* önemli bir yöntem olarak kullanılabilir. Sekkâkî (ö. 626/1229), usul ilminden sonra Allah'ın kelamındaki maksadı anlama ve yorumlamaya, inceliklerini ve sırlarını çözmeye, ma'ânî ve beyan ilimlerinden daha fazla katkı sağlayan başka bir disiplin olmadığını vurgulayarak,¹³⁹¹ bu iki ilmin güçlü metodolojik misyonuna dikkat çekmiştir. Ayrıca Cüveynî, dinin öncelikli olmasıyla birlikte sürekliliği dünyayla temin edildiği için dünya hayatının da ıslah edilmesi gerekir demekle,¹³⁹² din ve umranın birlikte tecdid edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Oysa dinle ilgili emir kiplerindeki nasların delâletleri genelde vücut şeklinde yorumlanırken, umranla ilgili benzer nasların delâletleri ise ibaha veya irşad şeklinde açıklanmaktadır. Yeni delâlet teorisiyle bu nasların delâletinin de güçlü referanslar eşliğinde çoğunlukla vücut şeklinde yorumlanabileceğine inanıyoruz.

¹³⁹⁰ Polat, Fethi Ahmet, “Arkoun, Muhammed”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, DİA, Ankara 2020, Ek I, 113.

¹³⁹¹ Sekkâkî, Ebû Ya'kûb ûsuf b. Ebî Bekr, *Miftâhü'l-ulûm*, (2.baskı), Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1987, 421.

¹³⁹² Cüveynî, el-Giyasî, s. 152, 183.

Müslümların halifelik ve yeryüzünü imar etme sorumluluğunu (sizden orayı/dünyayı imar etmeyi istedi¹³⁹³) yerine getirebilmesi için böyle bir yaklaşım kaçınılmazdır. Bu eklektik ve açılımlar ışığında usulde aranan objektiviteye ve rasyonaliteye de daha fazla katkı yapacak bir delâlet kuramı geliştirilebilir. Biraz önce belirtildiği üzere semiyoloji gibi yöntemlerle konuşanın hiç kastetmediği anlamlar sözlerine ve yazdıklarına yüklenmek ve daha fazla yanılsamalara kapı aralanmaktadır. Bu vahamete işaret eden bir ilim adamı, bu yöntemlerin yıktığının yerine yeni bir metin üretmediğini, anlam çoğaltmalarıyla da sadece iletişim travmaları yarattığını ifade etmektedir.¹³⁹⁴ Oryantalist ve liberal akımların bu yöntemlere gereğinden fazla odaklanmasının bir nedeni de budur.

Tecdid yanlısı Arap liberal solun, Batinilik düşüncesine yönelmesine gelince, bu yönelim metodolojik krizlerini somut bir şekilde ortaya koymaktadır. Çünkü Batinilik, rasyonel düşünce ve akıl yürütme değerlerini reddeder, aklî bilgiyi geçersiz olarak değerlendirir ve gerçek/kesin bilginin tek kaynağının masum imam olduğunu savunur. Gazzâlî, "İmamın doğruluğunu aklî çıkarım ile ortaya koymadan ona uyamazsınız" diyerek,¹³⁹⁵ akıl yürütmeden kaçışın mümkün olmadığını vurgular. Aslında Ehl-i sünnet'in bilgi elde etme yöntemlerine karşı gösterilen bu negatif tepki, bu yöntemlerin ilmî nesnelliği sağlamasının yanı sıra yanıltıcı ve subjektif yorumları engellemesinden kaynaklanır. Bu durum, nasları maddî veya sembolik çerçevede çözümlemeye çalışan seküler düşünce için uygun değildir.¹³⁹⁶ Cüveynî, döneminde bazı usul yöntemlerini reddeden bir kesimi eleştirirken şunları ifade etmektedir:

Bu kişiler, bu yöntemleri reddettikten sonra kesin bilgiyi ve sağlam dayanakları referans almamaktadır. Onların amacı sistemi tıkmak, işlevsiz hale getirmek, teklif bağlamından uzaklaşmak, yapılanları bağlantılarından ayırmak ve insanları sahte vaatler, sözler ve haberlerle beklenen imam düşüncesi çerçevesinde birbirleriyle çatıştırmak ve kargaşalar içinde bırakmaktır. Kendisini alay konusu yapan ve dini önemsemeyen bir kişi, ancak İslâm hukukunun güzel yöntemlerini bırakıp bu yolların propagandasını yapabilir.¹³⁹⁷

Bu ifadeler, usul kurallarını pasifize etmeye çalışan geleneksel dönemdeki zihniyetle modern dönemdeki zihniyetin paralel olduğunu ve bu anlayışın fazla değişmediğini göstermektedir. Aynı şekilde her iki dönemde de usul metodolojisine karşı çıkanlar, alternatif bir yöntem sunamamış, bilakis insanları subjektif düşüncelerle ve mesiyani beklentilerle oyalamaktadır. İslâm ve Batı hukuk

¹³⁹³ Hûd, 11/61.

¹³⁹⁴ Daha fazla bilgi için bkz. Kolcu, Ali İhsan, Edebiyat Kuramları, Salkımsöğüt Yayınları, Erzurum 201, s. 291-294

¹³⁹⁵ Âzkûl, Kerim, el-Aklü fi'l-İslâm, (1.baskı), Mektebetü Metârib, Beyrut 1946, s. 22, 81.

¹³⁹⁶ Halil, Hivâr fi'l-mi'mâr el-kevnî, s. 87.

¹³⁹⁷ Cüveynî, el-Burhân, c. II, 438.

sistemlerini çok iyi bilen Abdürrzâk es-Senhûrî (ö 1971) de benzer tenkitlerde bulunarak şöyle demektedir:

Biz, yanılısamacı ve hatalı bazı esaslara dayanarak İslâm hukukunu Batı hukukuna yaklaştırmaya çalışmayacağız. Çünkü İslâm hukuku muazzam bir hukuk sistemi olup, müstakil bir yapıya sahiptir. Hassasiyet ve ilmi emanet, bu büyük hukuku, dinamikleri ve karakteristiğiyle korumamızı, bizden istemektedir. Biz bu hususta, İslâm hukukunu Batı hukukuna yaklaştırmaya meyilli olduğu görülen bazı modern İslâm hukukçulardan daha fazla emek sarf etmekteyiz. Zira Batı hukukuna yaklaştırmak İslâm hukukuna herhangi bir güç kazandırmayacak, bilakis onu, orijinal ve yaratıcılık tarafından uzaklaştıracaktır ki, bu özellikler, İslâm hukukunun önemli bir yanı olup, bu konuda büyük bir paya sahiptir.¹³⁹⁸

Çağın önemli hukukçularından sayılan Senhûrî'nin bu ifadeleri, mezkûr uğraşların, Müslüman halklara vakit kaybettirmekten başka bir yarar sağlamadığını açıkça ortaya koymaktadır.¹³⁹⁹

¹³⁹⁸ Senhûrî, Abdürrazak, Masâdiru'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî, dirâse mükârîne bi'l-fikhi'l-Garbî, (1.baskı), Dâru ihyâti't-turâsi'l-Arabî-Müessesetü't-tarihî'l-Arabî, Beyrut 1997, I, 8.

¹³⁹⁹ Daha fazla bilgi için bkz. Şekîb Aslan, Limâzâ te'ehhere'l-Müslimûn, s. 88-90.

SONUÇ

Fıkıh usulü, IV. (XI.) yüzyıla kadar telif edilen kurucu metinlerle *konusu*, *mebâdi* ve *mesâili* şekillenip ortaya çıkmıştır. Bu kurucu unsurların belirlenmesiyle usul anlayışı tam olarak teşekkül etmiştir. Bu anlayışın getirdiği hüküm nazariyesi belirginleşmiş ve bundan sonra bir daha var olan usulden farklı bir ilim inşa edilmemiştir. Fıkıh usulü, küllî kaideleri ve metodolojik yöntemleri incelediğinden sınırlı bir kapsama ve çerçeveye sahiptir. Bu sebeple her zaman değişen ve çeşitlenen tikel hâdiselere hüküm belirleyen fıkıhın tecdide ihtiyaç duyduğu kadar usulün ihtiyaç duymadığı kabul edilmektedir. Fıkı usulü, ilk klasikleriyle teşekkül etmiş temel yapısını korumakla beraber, problem, kapsam, yöntem ve yer yer revizyonlar açısından dönüşümler geçirmiştir.

Fıkıh usulünün hem şekil hem de içerik açısından tecdidi tartışması V. (XI.) yüzyılda başlamıştır. Fıkıh usulünün şekil bakımından tecdide açık olduğu ittifak konusudur. İçerik tecdidi konusunda ise, ne klasik dönemde ne de modern dönemde bir mutabakat sağlanmıştır. Bu tartışma, fıkıh usulünün kati ve sabit olup olmadığı, bazen de usulün ilmî ve metodolojik olgunluğa erişip erişmediği diyalektiğine dayanmaktadır. Klasik dönemde fıkıh usulünün içerik olarak etcedid edilemeyeceğini savunanlar, daha fazla ikinci argümanı ileri sürmüşlerdir. Kati olması, tecdid önünde bir engel olarak görülmemiş, hatta usulü en ileri derecede tecdid edenler, kati olduğunu hararetle savunan usul bilginleridir. Modern dönemde ise usulün katılığı düşüncesi tecdidin önünde bir engel olarak görülmüş ve tecdidin meşrulaştırılması için usulün katılığı tamamen eritmeye, hatta tamamı ihtilaflı gösterilmeye çalışılmıştır.

Klasik dönemde, fıkıh usulünü tecdid tartışması, yeni ictihadların önünü açma bağlamında değil, usul ilmini ilmî ve metodolojik olarak geliştirme bağlamında başlamıştır. Modern dönemde ise, bununla beraber İslâmî uyanışı doğru bir şekilde yönlendirme, yeni ictihadların önünü açma ve modern insanın çeşitli alanlardaki çıkmazlarına çözüm üretip yeniden medeniyet inşa etme bağlamında başlamıştır. Klasik tecdid çalışmaları, genel itibariyle metodolojik açıdan disiplinli ve sistemli bir yaklaşım sergilemiş, eleştirel bir bakış açısı geliştirmiş ve mevcut yöntemleri sorgulamıştır. Usul literatüründeki füzuli ayrıntılara ve kaynak disiplinlerden yapılan aktarımlara karşı farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Bu yaklaşımlardan biri ilmî olup metodolojik, pedagojik ve amelî bakış açılarını öne çıkarmakta, diğeri yabancı bilgi karşıtlığından soruna yaklaşmaktadır. Bu yaklaşımlardan bazıları hedefini tutturup

ideal bir tecdid örneğini sunarken, diğer bazıları hedefini yakalayamamıştır. Bu farklı yaklaşımlarla fıkıh usulü içerik açısından tecdid edildiği gibi, V. yüzyıldan başlayarak usul ilmi gâî doktrin ışığında içerik bakımından da tecdid edilmiş ve daha sonraları bu doktrin daha da geliştirilmiştir.

Modern dönemde bazı eğilimler, disiplin içinde kalarak İslâm'ın temel kaynakları ve hukuk geleneği içinde yeniliği aramaya yönelirken, diğerleri bu kaynakları yetersiz bulmuş ve usul dışı arayışlara yönelmiştir. Bu süreçte disiplin için arayışlar bağlamında, kadim hukuk geleneğini canlandırma ve ictihadı çeşitlendirme; geniş metot ve kuramlar; sosyal ve kurumsal usul ve fıkıh literatürünü birleştirme yaklaşımları ile usulün geleneksel konularının kavramsal muhevasını genişletme çabası öne çıkmıştır. Disiplin dışı arayışlar bağlamında ise, pozitif, ictimâî, laik gibi usul anlayışları ile maslahat, modern okuma ve yorum teknikleri öne çıkarılmıştır. Yaşanan bu metodolojik tecdid tartışmaları, özellikle hukukun referans kaynağı etrafında yoğunlaşmıştır. Modern dönemde ileri sürülen öneriler ve projeler doğrultusunda fıkıh usulü çağın gerektirdiği ilmî üslûba uygun ve anlaşılır bir biçimde yeniden formüle edilip şekil olarak tecdid edilmiştir. İçerik tecdidine dair çok şeyin konuşulmasıyla beraber, bu zamana kadar somut bir örneği ortaya konulmamış, hatta bu yöndeki umutların tükendiği de görülmektedir.

Klasik dönemde fikhî ve usulî birikimlerde yenilik yapılırken, bu yenilikleri uygulayan kurumların da aynı şekilde yenilenmesi gerektiği vurgulanmış ve bu bağlamda sosyal, siyasal, ekonomik ve devletin kurumsal yapılarına dair çözüm önerileri ve kapsamlı projeler sunulmuştur. Usul ve hukuk ile umran (toplum-çevre) yeniliğinin paralel olması gerektiği önemle vurgulanmıştır. Dolayısıyla ilmî yenilikler yanında olgusal yeniliklerin ve dönüşümlerin de yapılması gerekmektedir. Bu çalışmaların rehberliğinde, çağdaş ilmî, itikadî, hukukî, sosyal, siyasal, imar ve çevre sorunları, gâî doktrin çerçevesinde yeniden şekillendirilebilir. Bu alanlarda çağın zarurî, hacî ve tahsînî projeleri tespit edilip geliştirilmelidir.

Modern tecdid çalışmalarında genellikle görülen usul ilminin kaynak ilimlerle bütünleşme konusu tekrar gözden geçirilmeli, usul ilmi ile kelâm başta olmak üzere kaynak olarak beslendiği ilimler arasındaki ilişki yeniden tespit edilmeli ve sınırları belirlenmelidir. Usulün amel gibi metodolojik yönünün de dikkate alınması, usul ilminin metodolojik tarafına ilmî ve epistemolojik olarak katkı yapan kaynak meselelerin tespit edilmesi ve usul ilminin temel konularına karıştırılmadan, birer mukaddimesi olarak incelenmesi gerekir. Usul ilminin birbütün olarak

sorgulandığı bir dönemde, klasik temellendirme yöntemlerinin referasn alması ve modern dönemde görülen temellendirme eksikliğinin giderilmesi gerekmektedir. Kati ve zannî konular netleştirilmeli, kaynakları tespit edilmeli, usulün bilgi değeri incelenmeli, usul ilmi ile literatürü arasındaki ilişki netleştirilmeli, *istihasan*, *örf*, *maslahat-ı mürsele*, *sedd-i zerâ'i* vb. kaynaklar veya yöntemler bağlamında görülen teori ile pratik arasındaki uyumsuzluğun ilmî nedenleri iyi tespit edilmeli, tezimizde bir teklif olarak sunulan usul konularını *usulî* ve *amelî* olarak iki kategoriye ayırma tezi tartışılmalıdır. Yine tecdid çalışmaları bağlamında, usuldeki ihtilaflar meselesi üzerinde durulması ve tecdid çalışmalarında dengeli bir bakış açısını geliştirmek için bu ihtilafların mahiyetinin ortaya konulması gerekir.

Usul ilmi, hem şekil hem içerik açısından yenilenmeye açıktır. Sünnet, icmâ, kıyas, ictihad gibi klasik teoriler ve kavramlar, tarihî tecrübelerden veya bu teorilere dair hâkim olan bazı anlayışlardan farklı perspektiflerle ve yeni bakış açılarıyla ele alınabilir. Deliller, yöntemler, delâlet teorisi, hükümler ve konu başlıkları, usul ilminin bütünlüğü içinde yeniden tasnif edilebilir ve sistematüğinde yenilik yapılabilir. Dengeler, öncelikler ve sonuçlar fıkıhları ile ilgili temel teorik ilkeler, usul ilminin bütünlüğüne uygun olarak incelenip temellendirilebilir. Makâsıd doktrini, dinî hükümler bağlamında tasnif edilip detaylandırıldığı gibi, bu hükümlerle olgunun paralel olabilmesi için umran bağlamında da aynı şekilde tasnif edilebilir ve bu konuda da Şari'in ve mükelleflerin maksatları tümel boyutlarıyla belirlenip temellendirilebilir. Aynı zamanda, nasla yaşanan hayat arasında doğru ve yerinde irtibat kurabilmek için fıkıh usulünün tatbik yönünü teşkil eden konular ile sosyal bilimlerde kullanılan bazı araştırma teknikleri, uygun başlıklar ve çağdaş pratiğine uyan bir sistematik yapı dâhilinde incelenebilir. Hâsılı dengeli tecdid yaklaşımlarını geliştirebilmek için klasik yaklaşımlarla iletişim ve etkileşim içinde olmak gerekir.

KAYNAKÇA

Abâdî, Şihâbeddîn Ahmed b. Kâsım, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, thk. Zekerıyyâ 'Umeyrât, 2.baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, t.y.

Abdulhamid Ö., A. Muhtar, *Mu'cemü'l-lügati'l-arabiyye'l-mu'asire*, 1.baskı, Âlemü'l-kütüb, y.y., 2008.

Abdulhamid, Muhsin, *Ezmetü'l-musakkafîn tücâhe'l-İslâm*, 1.baskı, Kahire: Dâru's-sahve, 1984.

Abdulhamid, M., *Tecdîdü fikri'l-İslâmî*, 1.baskı, Virginia: el-Ma'hedü'l-'alemî li'l-fikri'l-İslâmî, 1996.

Abdilmün'im, Mahmud Abdürrahman, *Rü'yetü'l-müsteşrikîn ve'l-müstagribîn li neş'eti ilmi usûli'l-fikh ve tefnîdihâ dirâse tahlîliyye nâkide*, 1.baskı, Kahire: Dâru'l-makâsîd, 2015.

Akberî, Hasan b. Şihab, *Risâle fî usûli'l-fikh*, thk. Muvaffik b. Abdillâh b. Abdilkâdir, 1.baskı, Mekke: el-Mektebtü'l-Mekıyye, 1992.

Âl, Muhammed el-Hüseyn, *Aslû's-Şîa ve usûlihâ*, thk. Alâ' Âl Cafer, Müessesetü'l-İmam Ali, y.y., t.y.

Alî Harb, *Nakdu'n-nass*, 4.baskı, Magrib: el-Merkezu's-skâfiyyu'l-Arabî, 2005.

Âlü Teymiyye, *el-Müsevede fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Dâru'l-kitabî'l-Arabî. y.y., t.y.,

Ulvânî, Tâhâ Câbir, *İslâhü'l-fikri'l-İslâmî ben'l-kudurât ve'l-'akabât*, 2.baskı, ed-Dâru'l-âlemî li'l-kitabî'l-İslâmî, y.y., 1994.

Ulvânî, T., C., *et-Tevhîd ve't-tezkiyye ve'l-'umrân*, Dâru'l-hâdî, y.y., t.y.

Ulvânî, T., C., *Usûlü fikhi'l-İslâmî: menhecü bahsi ve ma 'rife*, 2.baskı, el-Ma'hedü'l-âlemî li'l-fîrî'l-İslâmî, y.y., t.y.

Âmidî, Seyfüddîn Alî b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-aḥkâm*, thk. Abdurrazzak el-'Afîfî, 2.baskı, Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1402.

Apaydın, H. Yunus, "İctihad", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı (2000), s. 432-445.

Arhîle, Abbas, "Harekâtü'l-ıslah fî'l-âlemi'l-İslâmî", *Mecelletü'l-menhel*, s.y., 528, 1995.

Arkoun, Muhammed, *Mine'l-ictihad ilâ nakdi'l-akli'l-Arabî*, Çev. Haşım Salih, Dâru's-sâkî, y.y., 1993.

Arkoun, M., *el-Fikru'l-İslâmî...Kırâetü'n-nakdiyye*, Çev. Haşim Salih, 2.baskı, Beyrut: Merkezü'l-İnmâ'i'l-kavmî, 1998.

Arkoun, M., *Kadâyâ fî nakdi akli'l-Arabî*, Çev. Haşim Salih, Beyrut: Dâru't-talîâ, t.y.

Askalânî, Ahmed b. Alî b. Hacer, *Fethu'l-bârî*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, t.y.

Askalânî, A., *Ref'u'l-iser 'an kudâti Mısır*, thk. Ali Muhammed Ömer, 1.baskı, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.

Atiyye, Cemâleddin, *Nahve tef'îli makâsidi's-şeri'a*, 1.baskı, Dâru'l-fikr, y.y., 2001.

Atiyye, C., *et-Tanzîru'l-fikhî*, 1.baskı, Mektebetü'l-İskenderiyye, y.y. t.y.

Atiyye, C., “İlmü usûli'l-fikhî ve'l-'ulûmü'l-ictimaiyye”, *Mecelletü'l-Msülimi'l-mu'âsir*, (145-146.) (18 Temmuz 2012),

Atiyye, C., “Kelimetü't-tahrîr”, *Mecelletü'l-müslimi'l-mu'âsir*, (Eylül 1974), Açılış sayısı.

Ânî, Ömer Ganî Su'ûd, *Menhecü's-Sem'ânî fî kitabihî Kâvâtî'u'l-edille*, Bağdad: el-Câmi'âtü'l-İslâmiyye, 2007.

Azîm Âbâdî, Muhammed Eşref, *Avnu'l-ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, 2.baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1415.

Aziz, Huseyn Kazım, “el-Eseru'l-akadeî 'inde's-Seyyid el-Hakîm fî kitabihî (el-Usûlü'l-âmme li'l-fikhî'l-mukârin)”, *Mecelletü Ehli'l-Beyt*, 2015, (17), 148-175.

Âzkûl, Kerim, *el-Aklü fî'l-İslâm*, 1.baskı, Beyrut: Mektebetü Metârib, 1946.

Bâcî, Ebu'l-Velîd, *el-Minhâc fî tertîbi'l-hicâc*, thk. Abdulmecid et-Türkî, 5.baskı, Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2014.

Bâcî, E., V., *en-Nasihâtü'l-velediyye*, thk. İbrahim Bâcus Abdulmecîd, 1.baskı, Riyad: Dâru'l-vatan, 1417.

Bağdadî, Abdülkahir b. Tahir, *el-Fark bene'l-firek*, 2.baskı, Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1977.

Bâhuseyn, Ya'kub b. Abdulvehhâb, *Tahrîcu'l-furû' 'ale'l-usûl*, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, t.y.

Bâkullânî, Muhammed b. et-Tayib, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, thk. Abdulahamid b. Alî Ebû Züneyd, 2.baskı, Müessesetü'r-risâle, t.y., 1998.

Balkzîz, Abdulilâh, *el-Arebu ve'l-hadase, dirâsetün fî makâlâtî'l-hadâsiyîn*, 1.baskı, Beyrut: Merkezu dirâsâtî'l-vahdeeti el-Arabîyye, 2007.

Basrî, Ebu'l-Huseyin Muhammed b. Alî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, thk. Halil el-Mîs, 1.baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1403.

Bihbehânî, el-Vahîd Muhammed Bâkır, *er-Resâ'lu'l-usûliyye*, 1.baskı, nşr. Müessesetü'l-'Allâme el-Müceddid el-Vâhîd el-Behbehânî, y.y, t.y.

Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Menâkibü's-Şâfiî*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar, 1.baskı, Kahire: Mektebetu Dâri't-türâs, 1970.

Beyhâkî, E. B., *es-Sünenu'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülakadir 'Atâ, 3.baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003.

Birsin, M., "Fıkıh Usûlünde İlham ve Bunun İlmî değeri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, VI (1), 63-98.

Bozkurt, M., "Medenî Kanun Nasıl Hazırlandı", *Medeni Kanunun XV. Yıldönümü İçin*, İstanbul 1944.

Bûkerdîd, N., "İshâmü'l-mu'âsirîn fî tecdîdi usûli'l-fikh", *Mecelletü'l-beyân/el-akide ve's-şerîa*, 2013, (309), 10-17.

Bulaç, Ali, *Din ve Modernizm*, 2.baskı, İstanbul: Çıra, 2015.

Bu's-şâ'îr, A., "Ezmetü'l-hadâseti'l-garbiyye; intikâlü'l-akli'l-İslâmiyî mine'l-takvîd ile'l-binâ", *İslâmiyetü'l-ma'rife*, Bahar 2014, 19 (76), 45-80.

Bûti, Said Ramazan, *Davâbitü'l-maslaha fî's-şeri'ati'l-islâmiyye*, 5.baskı, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Bünyetü akli'l-Arabî*, 9.baskı, Beyrut: Merkezu dirâsâti'l-vahdeti'l-Arabiyye, 2009.

Cessâs, Ahmed b. Alî, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 2.baskı, Vizâretü'l-evkâf el-Kuvetyiyye, y.y., 1994.

Cevdet, Abdullah, *İçtihadın İçtihadı*, haz. Mustafa Gündüz, Ankara: Lotus Yay., 2008.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulgafur 'Attâr, 4.baskı, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987.

Cîzânî, Muhammed b. Hüsyn b. Hasan, *Me'âlimü usûli'l-fikh 'inde ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, 7.baskı, Su'ûd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1439.

Cum'a, Alî, *Kadiyetü tecdidi usûli'l-fikh*, Dâru'l-hidâye, y.y., 1993.

Cürcânî, Alî b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, thk. Komisyon, 1.baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1982.

Cürcânî, A., *Hâşiyetü's-Seyyid 'alâ Muhtasari'l-muntehâ ve Şerhi'l-'Adud*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, t.y.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdumelik b. Abdillâh, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdulazîm Mahmud ed-dîb, 5.baskı, Mısır: Dâru'l-vefâ, 2012.

Cüveynî, İ., *Nihâyetü'l-matleb fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb, 1.baskı, Dâru'l-minhâc, y.y., 2002.

Cüveynî, İ., *el-Giyâsî giyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem*, thk. Abdulazîm ed-Dîb, 2.baskı, Câmî'atü Katar, y.y., 1401.

Cüveynî, İ., *et-Talhîs fî usûli'l-fikh*, thk. Abdullah Cevlim en-Nebâlî-Beşir Ahmed el-'Umerî, Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, t.y.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn, *Muğîsu'l-halk fî tercihi'l-kavli'l-hak*, thk. Heysem Ta'îmî, 1.baskı, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2003.

Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer, *Takvîmu'l-edille*, thk. Halil Muhyiddîn Halîs, 1.baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2001.

Desûkî, Muhammed, *Nazretü'n-nakdiyye fî'd-dirâsâti'l-usûliye'l-mu'âsire*, 1.baskı, Beyrut: Dâru'l-medârî'l-İslâmî, 2004.

Desûkî, M., "Nahve Menhecîn cedîd li dirâseti 'ilmi usûli'l-fikh", *el-Fikrû'l-İslâmiyyü'l-mü'âsir*, 1 (3.) (Ağustos 1994).

Dihlevî, Şah Velîyullah, *el-İnsâf fî beyâni esbâbi'l-ihtilâf*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, 2.baskı, Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1404.

Dihlevî, Ş. V., *Hüccetu'l-lahi'l-bâliğa*, thk. es-Seyid Sâbık, 1.baskı, Beyrut: Dâru'l-cîl, 2005.

Din Muhammed, *Dünya Dinlerinde Modernizm Krizi ve İslam*, Çev. Muhammet Uysal, 1.baskı, Arıkoğlu matbaa, y.y., 2013.

Din Muhammed, *İslâm Düşüncesi*, Çev. Muhammed Uysal, 1. baskı, İstanbul: Endülüs Kitap, 2011.

Ebu'l-fadl, Abdusselam b. Muhammed b. Abdilkerim, *et-Tecdîd ve'l-muceddidûn fî usûli'l-fikh*, 3.baskı, Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2007.

Ebû dâvûd, Süleyman b. Aş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuab el-Arna'ûd-Muhammed Kâmil Karabulelî, Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, y.y., t.y.

Ebû Zehre, Muhammed, *Usûlü'l-fikh*, Dâru'l-fikri'l-Arabiyyi, y.y., t.y.

Ebû Zeyd, Nasr, Hâmid, *Nakdu'l-Hitâbu'd-dînî*, 2.baskı, Kahire: Sînâ li'n-neşr, 1994.

Ebû Zeyd, N., H., “Makasidü’ş-şeria, kira’a cedide”, *el-Arabî*, (426), (1 Mayıs 1994).

Erdem, S., “Ali Suavi’nin usûl-i fıkıh’a dair bir risalesi: ‘Arabî İbâre Usûlü’l-Fıkıh Nâm Risalenin Tercümesi””, *Divan*, 1998/2 (5), 283-296.

Fâsî, ‘Îlâl, *Mekâsidü’ş-şerîâ ve mekârimühâ*, 5.baskı, Fas: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1993.

Ferhûn, İbrahim b. Ali, *Tebşiratü’l-hükkâm fî uşûli’l-ağziye ve menâhici’l-aḥkâm*, 1.baskı, Mısır: Mektebetü’l-külliyâti’l-Ezheriyye, 1986.

Fulûsî, Mas’ûd, “Vichetu nazarin fî tecdidü’l-‘ulûmi’l-İslâmiyye”, *Ceridetü’l-besâ’ir el-Cezâ’iriyye*, (852) (Nisan 2017).

Gamrâvî, Muhammed Ahmed, *en-Nakdu’t-tahlîlî li Kitabi Fi’ş-şî’ri’l-cahilî*, Kahire: el-Matb’atü’s-Selefiyye, 1929.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustafâ*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar’aşlî, 1.baskı, Beyrut: Dâru’n-nefâis, 2011.

Gazzâlî, E. H., *el-İktisâd fî’l-i’tikâd*, Dâru’l-minhâc, thk. Enes Muhammed Adnan eş-Şerfâvî, t.y.

Gazzâlî, E. H., *el-Münkız mine’d-dalâl*, thk. Muhammed Muhammed Ebû Leyla-Nûrşîf Abdurrahim Rıf’at, Cem’iyetu’l-bahs fî’l-kıyem ve’l-felsefe, y.y., t.y.

Gazzâlî, E., H., “Hakîkatü’l-kavleyn” (araştırma, Müslim ed-Devserî), *Mecelletü’l-cem’iyyeti’l-fıkhiyyeti’s-su’ûdiyye*, 2008, (3), 212-374.

Gazzâlî, E., H., *Esâsü’l-kıyas*, thk. Fehd b. Muhammed es-Serhân, Riyad: Mektebetü’l-‘Abikân, 1993.

Gazzâlî, E., H., *Şifâ’ü’l-ğalîl fî beyâni’ş-şebah ve’l-muḥîl ve mesâliki’t-ta’lîl*, thk. Hamdî el-Kebîsî, Bağdad: Matba’atü’l-irşâd, 1971.

Gazzâlî, E., H., *Tehâfütü’l-felâsife*, Beyrut: el-Mektebetü’l-asriyye, 2008.

Gazzâlî, E., H., *el-Vasît fî’l-mezheb*, thk. Ahmed Muhmûd İbrahim-Muhammed Muhammed Tâmir, Kahire: Dâru’s-selâm, 1317.

Gazzâlî, Muhammed, *Keyfe nete’âmelü me’a’l-Kur’an*, 7.baskı, Mısır: Nahdatü Mısır, 2005.

Gökalp, Z., “İçtimâî Usûl-i Fıkıh”, *İslâm Mecmuası*, 1 (3) , (14 Rebiyülevvel 1332-27 Şubat 1329).

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, 7.baskı, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1994.

Hacı Halife, Mustafa b. Abdillâh, *Keşfü’z-zunûn ‘an esâmi’l-kütübi ve’l-funûn*, Bağdad. Mektebetü’l-müsennâ, 1941.

Hacvî, Muhammed b. el-Hasan, *el-Fikrû's-sâmî fî târihi'l-fikhi'l-İslâmî*, 1.baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1995.

Hallâf, Abdulvehhab, *İlmu usûli'l-fikh*, 8.baskı, Eda Neşriyat, y.y., 1968.

Halîl, İ., “Havle'l-ictihad, ed-derûrât, el-havâfiz ve vesâilü't-tahkîk”, *Mecelletü'l-Müslimi'l-mu'asir*, 1986, 12 (47).

Hamîşî, Ahmed, *Vichetü nazari'l-fikri'l-fikhî ve müntelekâti usûli-fikh*, 1.baskı, Dâru neşeri'l-ma'rife, y.y., 2000.

Hamûde, Abdulaziz, *el-Merâya'l-muhdibe mine'l-bünyeviye il't-tefkiyye*, 'Alemlü'l-ma'rife, Kuveyt 1978.

Haneî, Hasan, *Mine'l-akîdeti ile's-sevre*, 1.baskı, Beyrut: Dâru't-tenvîr, 1988.

Haneî, H., *et-Türâs ve't-tecdîd, mevkifunâ mine't-türâsi'l-kadîm*, 4.baskı, Müessetü hendâvî, y.y., 2019.

Haneî, H., *Hivâru'l-ecyâl*, Kahire: Dâru kibâ, 1998,

Havâs el-Âkâd, *el-İctihad ve't-tecdîd fî ş-şerîati'l-İslâmiyye beyne te'kîdi'l-hakâik ve tefnîdi'l-mezâ'im*, 1.baskı, Beyrut: Dâru'l-cîl, 1998.

Hermâs, Abdurrazak, *el-Kur'anü'l-Kerim ve menâhicu tahlîli'l-hitâb*, 1.baskı, Magrib: Külliyyetü'l-âdâb-Cami'âtü Mısıriyyetü'l-Lübnâniyye, 1993.

Hudarî, Muhammed, *Usûlü'l-fikh*, 6.baskı, Mısır: el-Mektebetü'l-ticâriyyetü'l-kübrâ, 1969.

Hurânî, Albert, *el-Fikru'larabî fî 'asri'n-nahde*, Çev. Kerim 'Azkûl, Müessetü Nofel, y.y., 1968.

Hüseynî, H., F., “Vahdetü'd-dînî ve'l-felsefî fî meşrû'i “Ebû Ya'rub el-Marzûkî” el-Hadârî”, *İslâmiyyetü'l-ma'rife*, Sonbahar 2018, 24 (93), 87-118.

Hüveydî, Fehmî, *et-Tedeyyünü'l-mankûs*, 1.baskı, Dâru'l-şurûk, y.y., 1994.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn Efendi, *Neşru'l-'arf fî binâ'i ba'di'l-ahkâm 'ale'l-urf* (Resâilu İbn Âbidîn içinde), b.y., t.y.

İbn Âbidîn, M., *Reddü'l-muhtâr 'ala'd-dürri'l-muhtâr*, 2.baskı, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992.

İbn Abdalberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh, *Câmi'u beyâni'l-ilmi ve fadlih*, 1.baskı, Su'ûd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994.

İbn Abdüsselâm, İzzeddin, *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*, thk. Tâhâ Abdurrahman Sa'd, Kahire: Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezheriyye, 1991.

İbn Abdüsselâm, İ., *el-Fevâid fî ihtisâri'l-makâsid*, thk. İyâd Halid et-Tibâ', 1.baskı, Dımaşk: Dâru'l-fıkr, 1416.

İb Akîl, Ebü'l-Vefâ Alî b. Akîl, *el-Vâdih fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, 1.bsakı, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1999.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Makâsidü's-şeri'ati'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Tâhir el-Mîsâvî, 2.baskı, Beyrut: Dâru Lübnan, 2011.

İbn Âşûr, M., *Else's-subhu bi'l-karîb*, 1.baskı, Kahire: Dâru's-selâm, 2006.

İbn Âşûr, M., *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus: ed-Daru't-Tunûsiyye li'n-neşr, 1983.

İbn Âşûr, Muhammed el-Fâdil, *Vemedâtü fıkr*, Tunus: Dâru'l-Arabiyye li'l-kitab, 1982.

İbn Avde, M. (2012), İhtiyârtü'l-İmam eş'Şevkânî el-Usûliyye fî kitabih "İrşâdu'l-fuhûl ila tahkîki'l-hakki mi ilmi'l-usul (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), *Câmi'atü Vehrân*, et-Sâniyye, (Cezair.)

İbnü'l-Emin, Muhammed Esad, *Telhîs-u Usûli'l-fıkh*, İstanbul: Yasin yy., 2011.

İbnü'l-Hâc, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed, *el-Madhal*, Dâru't-turâs, y.y., t.y.

İbnü'l-Hâcib, Osman b. Ömer, *Muntehe'l-vüsûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, 1.baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, thk. Mustafâ Şeyh Mustafâ, 1.baskı, Dımaşk: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 2015.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, t.y.

İbn Hazm, E., M., *en-Nübzetü'l-kâfiye fî usûli aḥkâmi'd-dîn*, thk. Muhammed Ahmed Abdülazîz, 1.baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1405.

İbn Hazm, E., M., *et-Takrîb li haddi'l-matik*, thk. İhsan Abbâs, 1.baskı, Beyrut: Dâru mektemeti'l-hayat, t.y.

İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr, *İ'lâmü'l-muvakkîn 'an Rebbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Abdüsselâm İbrahim, 1.baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1991.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Areb*, Beyrut: Dâru sâdır, 1414.

İbn Muhtâr, Ahmed Vifâk, *Makâsidü's-şeri'ati 'inde'l-İmam eş-Şâfiî*, 1.baskı, Kahire: Dâru's-selâm, 2014.

İbn Nüceym, Zeyneddîn b. İbrâhîm, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1.baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Kahire: Dâru'l-hadîs, 2004.

İbn Rüşd, E., V., *Faslu'l-makâl*, thk. Muhammed 'Umâre, 2.baskı, Dâru'l-ma'ârif, y.y., t.y.

İbn Rüşd, E., V., *ed-Darûrî fî usûli'l-fikh*, thk. Cemaleddin el-Alevî, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1994.

İbnü'l-Esîr, Mubarek b. Muhammed, *Câmi'u'l-usûl fî ahâdisi'r-resûl*, thk. Abdulkadir el-Arna'ût, 1.baskı, Dâru'l-hulvânî, y.y., t.y.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vîlu muhtalifi'l-hadîs*, 2.baskı, el-Mektebu'l-İslâmî, y.y., 1999.

İbn Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramzan, 2.baskı, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1997.

İbnü's-Salâh, Osman b. Abdirrahman, *Fetâvâ İbni's-Salâh*, thk. Muvaffak Abdullah Abdulkâdir, 1.baskı, Beyrut: 'Alemlü'l-kütüb, 1407.

İbnü's-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiîyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdûlfettâh Muhammed el-Hulv, 2.baskı, Hecer, y.y. 1412.

İbn Temiyye, Takyeddin Ahmed b. Abdülhalim, *Mecmû'ul-fetavâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Su'ûd: Mecma'u Melik Fehd li tibâ'ati'l-Mushafi's-şerîf, 1995.

İbn Temiyye, T., *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, 1.baskı, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, y.y., 1987.

İdlibî, Salâhaddîn, *Menhecü nakdi'l-metni 'inde'l-muhaddsîn*, Dâru'l-feth, y.y., 2013.

İkbal, Muhammed, *Tecdîdü'l-fikri'd-dinî fî'l-İslâm*, Çev. Abbas Mahmûd, 2.baskı, Dâru'l-hidâye, y.y., 2000.

İsfahânî, Ebû Abdullah Muhammed Mahmud, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl fî 'ilmi'l-usûl*, thk. Adıl Abdullah Abdulmevcûd-Alî Muhammed Mu'avved, 1.baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419.

İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvudî, 1.baskı, Daru'l-Kalem, y.y., 1412.

İsmail, Fâyiz Muhammed, *el-İslâm ve tecdîdü dîni'l-ümme fî 'asri'l-'avleme*, 1.baskı, İskenderiyye: Dâru'l-îmân, 2008.

İzmirli, İ., H., “İçtimâî Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?”, *Sebîlürreşâd*, 1330-1332, (298.)

İsnevî, Cemâleddîn Abdurrahîm b. el-Hasen, *et-Temhîd fî t-tehrîci'l-furû'i 'ale'l-usûl*, Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, 1.baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004.

İsnevî, C., *Nihâyetü's-sûl Şerhu Minh'aci'l-vusûl*, 1.baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999.

Kabîsî, Hasan, *Rodonson ve Nebiyyu'l-İslâm*, 1.baskı, Beyrut: Dâru't-talî'a, 1981.

Kahn, İbrahim, *İslâm ve Batı*, 14.baskı, Ankara: İSAM, 2019.

Karafî, Ahmed b. İdris, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tesarrufâtî'l-kâdî ve'l-imâm*, thk. Ebu'l-Fettâh Ebû Gudde, 2.baskı, Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1995.

Karafî, A., *el-Furûk* (Envâru'l-burûk fî envâi'l-Furûk ile birlikte) Alemu'l-kütüb, y.y., t.y.

Karafî, A., *Nefâisu'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, thk. Şeyh Âdil Ahmed-Abdulmevdûd-Şeyh Alî Muhammed Mu'avvad, 1.baskı, Mektebetü Nezâr Mustafâ el-Bâz, y.y., 1995.

Karafî, A., *Şerhu Tankîhi'l-Fusûl*, thk. Tâhâ Abdurrahman Sa'd, 1.baskı, Şeriketü't-tibâ'ati'l-feniyyeti'l-müttehîde, y.y., 1973.

Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukukunda İctihad*, 5.baskı, Ensar, İstanbul 2015.

Karadâvî, Yusuf, *el-Fıkhu'l-İslâmiyyü beyne'l-asâleti ve't-tecdîd*, 2.baskı, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1999.

Karadâvî, Y., *Dirâse fî fıkhi'l-makâsidi's-şer'iyye*, 3.baskı, Kahire: Dâru's-şurûk, 2008.

Karadâvî, Y., *el-İctihad fî'l-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, 1.baskı, Dâru'l-kalem, y.y., 1996.

Karadâvî, Y., *el-İctihad fî's-şer'i'ati'l-İslâmiyye me'a nazrâtin tahlîliye fî'l-ictihadi'l-mu'âsir*, 1.baskı, Dâru'l-kalem, y.y., 1996.

Karadâvî, Y., *Min Ecli sahvetin râside*, 1.baskı, Kahire: Dâru's-şurûk, 2001.

Karadâvî, Y., *el-Merci'iyetü'l-'ulyâ fî'l-İslâm li'l-Kur'an ve's-sünne*, 4.baskı, Kahire: Mektebetü vehbe, 2013.

Karadâvî, Y., *Keyfe neteâmelü me'a's-Sünneti'n-mebeviyye*, 2.baskı, Kahire: Dâru's-şurûk, 2002.

Karadâvî, Y., *Şeri‘atü’l-İslâm salihâtün li’t-tatbîk fî külli zaman ve mekân*, 2.baskı, Kahire: Dâru’s-sahve, 1993.

Karadâvî, Y., *Sekâfetünâ bene’l-infîtâh ve’l-ingilâk*, 1.baskı, Kahire: Dâru’s-şurûk, 2000.

Kârî, Alî b. Muhammed, *Mirkâtü’l-mefâtîh Şerhu Mişkâti’l-mesâbih*, 1.baskı, Beyrut: Dâru’l-fikr, 2002.

Katib Çelebi, Mustafa b. Ahmed, *Keşfu’z-zunûn*, Mektebtü’l-müsennâ, y.y., 1941.

Kîlânî, Uhemid Sâlih, *Makâsidü’s-şeri‘ati’l-İslâmiyye ‘inde’l-Îmâm el-Gazzâlî*, Âlûke, 2009.

Ahmet Cevde Paşa vd., *Mecelletü’l-ahkâmî’l-adilye* (Düreru’l-hükkâm şerhi içinde), 1.baskı, Dâru’l-cîl, y.y., 1991.

Komisyon, *Mu‘cemu’l-vasît*, Dâru’d-da‘ve, t.y., y.y.

Kudât, Nûh Alî Süleyman, *el-Muhtasaru’l-müfîd fî Şerhi Cevhereti’t-tevhîd*, Ummân: Dâru’r-Râzî, t.y.

Kûrânî, Şihabeddîn Ahmed b. İsmail, *ed-Dürerü’l-levâmî‘ fî Şerhi Cem‘i’l-cevâmî‘*, thk. Said b. Galib Kamil el-Mucîrî, Medine: el-Cami‘atü’l-İslâmiyye, 2008.

Leknevî, Ebû’l-Ayyâş Muhammed Abdülalî, *Fevâtihu’r-rahâmût fî şerhi Müsellemi’s-sübût*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, 1.baskı, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 2001.

Mahallî, Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed, *el-Bedrü’t-tâli‘ fî halli Cem‘i’l-cevâmî‘* (Haşiyetü’l-Bennânî içinde), Dâru’l-fikr, y.y., t.y.

Mahlâvî, Muhammed b. Abdurrahmâm İd, *Teshîlu’l-vusûl ilâ ‘ilmi’l-usûl*, thk. Şaban Muhammed İsmail, 1.baskı, el-Mektebetü’l-Mekîyye, y.y., 2007.

Manastırlı, İ., “Ahkâm-ı İslamiyye ve İctihad”, *Sırât-ı Müstakîm*, 1324-1327, 2 (28-29).

Marzûkî, Ebû Ya‘rub-Bûtî, *İşkâliyyetü tecdîdi usûli’l-fikh*, Dâru’l-fikr, 1.baskı, Dimaşk 2006.

Marzûkî, E., Y., *Vahdetü fikreyn: ed-dînî ve’l-felsefî*, Dimaşk Dâru’l-fikr, 1.baskı, 2001.

Melkâvî, Gays Hilmî, “Mevkifu’l-hedâsiyîn min neş’eti ilmi usûli’l-fikh”, *‘Ulûmu’s-şerîati ve’l-kanûn*, 2018, 45 (4), ek, 4.

Merad, Ali, “İslah”, *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı (1999), s. 143-156.

Merdâvî, Ali b. Süleyman, *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, thk. Abdurrahman ec-Cibrîn vd., 1.baskı, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.

Mişkînî, el-Mîrzâ Ali, *er-Resâilü'l-cedîde ve'l-fevâ'idü'l-hadîsiyye*, Matba'a piroz, y.y., 1390.

Murtezâ, Şerîf, *ez-Zerîâ ilâ usûli's-şeria*, thk. Ebu'l-Kasım Kurcî, Tahran: İntişârât, t.y.

Muzaffer, Muhammed Rızâ, *Usûlü'l-fikh*, 2.baskı, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-metbû'ât, 1990.

Münâvî, Zeynuddîn Muhammed, *Feyzu'l-Kadîr*, 1.baskı, el-Mektebetü't-ticariyeti'l-kübrâ, Mısır 1356.

Mütevellî, Abdulhamîd, *Menâhicü't-tefsîr fî'l-fikhi'l-İslâmî*, 1.baskı, Su'ûd, Şeriketü 'Ukâz, t.y.

Nâsır, Muhammed Hamîd, *el-Asrâniyyûn ben'l-mezâ'imi't-tecdîd ve meyâdîni't-teğrîb*, 2.baskı, Riyad: Mektebetü'l-kevser, 2001.

Neşşâr, Alî Sâmi, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fî'l-İslâm*, 7.baskı, Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1977.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb*, Dâru'l-fikr, y.y., t.y.

Nurî, Celal, *Hatemu'l-Enbiya* (haz. Feyza Betül Köse), İstanbul: Endülüs yay., 2016.

Nurî, C., *Türk İnkılabı* (haz. Recep Duymaz), Edirne: TÜRY., No: 24, 2000.

Nüheyvî, Muhammed, "Nahve sevetin fî'l-fikri'l-dînî", *Mecleetü'l-âdâb*, Mayıs 1970, (5.)

Rabîâ, Abdülazîz b. Abdurrahmân, *İlmü usûli'l-fikh: hakikatüh ve mekânetüh ve târihuh ve mâddetüh*, 1.baskı, Şebeketü'l-Âlûke, 1996.

Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Ulvânî, 3.baskı, Müessesetü'r-risâle, y.y., 1997.

Râzî, E., A., *el-Kaşîf 'an usûli'd-delâ'il ve fusûli'l-ilel*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sikâ, 1.baskı, Beyrut: Dâru'l-cîl, 1992.

Râzî, E., A., *el-Metâlibü'l-'aliyye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn, 1.baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999.

Râzî, E., A., *el-Arbe'in fî usûli'd-dîn*, thk. Ahme Hicâzî e-Sakâ, 1baskı, Kahire: Mektebtü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.

Reysûnî, Ahmed, *Min a'lâmi'l-fikri'l-makâsîdî*, 1.baskı, Dâru'l-hâdî, 2003.

Rıza, Ahmed, *Batının Politik Ahlaksızlığı*, Çev. Ergun Göze, 2.baskı, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2015.

Rızâ, Reşîd, *Târihu'l-Ustâz*, 2.baskı, Kahire: Dâru'l-fadîle, 2006.

Sâbit, H., “İctimâî Usûl-i Fıkıh: Gökâlp Bey'in Bu Unvan ile Yazdığı Makale Münasebetiyle”, *İslâm Mecmuası*, 1, 5 (13.) (13 Cemâziyülevvel 1332-27 Mart 1330).

Sadr, Muhammed Bâkır, *el-Me'âlimü'l-cedîde li'l-usûl*, Merkezu'l-bahs ve'd-dirâseti't-tahassusiyye li's-şehid es-Sadr, y.y., 1421.

Sadrüşşerîa, *et-Tevdîh 'ala't-Telvîh* (şerhu't-Telvîh içinde), Mısır: Mektebetü Sabîh, t.y.

Sâ'idî, Hamed b. Hamdî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, 1.baskı, Su'ûd: 'İmâdetü'l-bahs bi'l-Câmi'âti'l-İslâmiyye, 2003.

Salih, Sa'duddîn es-Seyyid, *İhzeru'l-esâlîbe'l-hadise fî müvâceheti'l-İslâm*, 1.baskı, İmârât: Meytebetü's-sahâbe, 1998.

Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Kavâti'u'l-edille fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Sâfiî, 1.baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1999.

Semerkindî, Ebû Bekr Alâeddîn Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zekî Abdalberr, Metâbi'u'd-Devha, y.y., 1984.

Senhûrî, Abdürrazak, *Masâdiru'l-hak fî'l-fikhi'l-İslâmî, dirâse mükârîne bi'l-fikhi'l-Garbî*, 1.baskı, Beyrut: Dâru'ihyâti't-turâsi'l-Arabî-Müessesetü't-tarîhi'l-Arabî, 1997.

Senûnî, A., “et-Türâsü'l-usûlî beyne't-taklidi ve't-tecdîd”, *er-Râbitetü'l-Muhammediyye li'l-ulemâ*, 2015, (44-43), 140-149.

Serahsî, Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-Sarahsî*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, t.y.

Serahsî, Ş., *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1993.

Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Cüz-i Evvel: Medhal*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333 (1915).

Seyyid Bey, “İctihad ve Taklid”, *İslâm Mecmuası*, 1330, 5 (28).

Sırma, İ. S., *Tanzimat'ın Götürdükleri*, 11.baskı, Beyan, y.y., t.y.

Duman, S., S., Jabari, “Çağdaş Dönemde Usûl-i fikhın Yenilenmesi Tartışmaları”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2020, 20 (1), 199 – 233.

Sugayyir, Abdülmecid, *el-Ma'rife ve's-sulte fî tecribeti'l-İslâmiyye kira'e fî neş'eti'l-usûli ve ilmi'l-makâsıd*, 1.baskı, Rü'ye li'n-neşri ve't-tevzî', y.y., 2010.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1.baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990.

Süyûtî, C., *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyru: el-Mektebetü'l-'asriyye, t 2008.

Süyûtî, C., *er-Redu 'alâ men Ahlede İle'l-arz ve cehile enne'l-ictihade fî kükki asrin ferd*, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, t.y.

Süyûtî, C., *et-Tenbi'e bimen yeb'asu hu'l-Lah 'alâ re'si külli mi'e*, thk. Abdulhamid Şânûha, Dâru's-sıka, y.y., t.y.

Süyûtî, C., *Sevnu'l-mantık ve'l-keîâm 'an feneyi'l-mantiki ve'l-keîâm*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, Su'âde Ali Abdürrzak, Mecma'u'l-buhûsi'l-İslâmîyye, y.y., t.y.

Sübki, Takyuddîn Alî b. Abdilkâfi-Tâcuddîn Ablvehhâb b. Alî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, thk. Mahmud Emin es-Seyyid, 2.baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2013.

Şaban, Zekiyuddîn, *Usûlu'l-fikh*, İstanbul: el-Mektebetü'l-hanefiyye, t.y.

Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, y.y., t.y.

Şâfiî, M., *el-Ümm*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1990.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musâ, *el-Muvâfakât*, thk. Abdullah Dirâz, 8.baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2011.

Şâtıbî, Ebû İshâk, *el-İ'tisâm*, thk. Muhammed b. Abdurrahman eş-Şakîr, 1.baskı, Su'ûd: Dâru İbni'l-Cevzî, 2008.

Şehîd, Hasan, *el-Hitâbü'n-nakdiyyü'l-usûlî min tatbikâti's-Şâtıbî ile't-tecdîdi'l-mu'âsir*, 1.baskı, el-Ma'hadü'l-âlemî li'l-fikri'l-İslâmî, y.y., 2012.

Şelebî, Muhammed Mustafâ, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, Dâru'n-nahdeti'l-arabiye, Beyrut, b.y., t.y..

Semseddin, Muhammed b. Muhammed, *Muhtasaru's-Sevâ'iki'l-mürsele*, thk. Seyyid İbrahim, 1.baskı, Kahire: Daru'l-hadîs, 2001.

Şevkânî, Muhammed b. Alî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak mi ilmi'l-usûl*, thk. Ahmed 'Azv 'Înâye, 1.baskı, Dâru'l-kitâbi'l-Arâbî, y.y., 1999.

Şevkânî, M., *Edebü't-taleb ve müntehe'l-ereb*, thk. Abdullah b. Yahya es-Sureyhî, 2.baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2008.

Şirbînî, Abdurrahman, *Takrîrâtü's-Şirbînî* (Hâşiyetü'l-Benânî içinde), Daru'l-fikr, y.y., t.y.

Şîrâzî, Ebû İshâk, *et-Tabsire fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Hîto, 1.baskı, Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1403.

Şîrâzî, E., İ., *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdulmecid Türkî, 3.baskı, Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2016.

Şîrâzî, E., İ., *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. İhsan Abbas, 1.baskı, Beyrut: Dâru'r-râidi'l-arabî, 1970.

Tâhâ Abdurrahman, *el-Hivâr ufuken li'l-fikr*, 1.baskı, Beyrut: eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-ebhâs ve'n-neşr, 20013.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahreddîn, *Telvîh 'ala't-Tevdîh*, Mektebetü Sabîh, y.y., t.y.

Tekin, M., "Postmodernizmin Din Sorunu", *Milel ve Nihal*, Temmuz-Aralık 2015. 12 (2), 7-24.

Tûfî, Süleyman b. Abdülkavî, *Risâletün fî ri'âyeti'l-maslaha*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâiyh, 1.baskı, ed-Dâru'l-Mısriyye-Lünâniyye, y.y., 1993.

Tûfî, S., *et-Ta'yîn fî Şerhi'l-Erbâin*, thk. Ahmed Hâc Muhammed Osman, Beyrut: Müessesetü'r-reyân, t.y.

Tûfî, S., *Der'u'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, thk. Eymen Mahmûd Şahâte, 1.baskı, Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-mevsû'ât, 1426.

Tûfî, S., *Şerhu Muhtasaru'r-ravza*, thk. Abdullah Türkî, 1.baskı, Muessesetu'r-risâle, y.y., 1987.

Turâbî, Hasan, *Tecdîdü'l-fikri'l-İslâmî*, 1.baskı, Dâru'l-Karâfî, y.y., t.y.

Türkî, Abdulmecîd, *Münâzarâtün fî ş-şeriatî'l-İslâmiyye beyne İbn Hazm ve'l-Bâcî*, Çev. Abdüssabur eş-Şâhîn, 1.baskı, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1986.

'Umâre, Muhammed, *Makâmu'l-akl fî'l-İslâm*, 1.basıkı, Kahire: Nahdatü Mısır, 2008.

Uyanık, N., (2003), *Siyasi Düşünce Tarihimizde Batıcı Bir Aydın Olarak Celal Nuri* (Yayımlanmamış doktora rezi), Selçuk Üniversitesi, Konya (Türkiye.)

Üsmendî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilhamîd, *Bezlü'n-naẓar fî'l-uşûl*, thk. Muhammed Zekî, Abdalberr, 1.baskı, Kahire: Mektebetü'türâs, 1992.

Vahyeddin Han, *Tecdîdu 'ulûmiddîn*, Çev. Zaver İslâm Hân, Hindistan 2015.

Vezîr, Ahmed b. Muhammed b. Alî, *el-Musaffâ fî usûli'l-fikh*, 1.baskı, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1996.

Wael b. Hallaq, *On the Origins of the Controversy About the Existence of Mujtahids and Gate of Ijtihad*, St.I, LXIII (1986.)

Zehebî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Kahire: Dâru'l-hadîs, 2006.

Zekeriyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ b. Muhammed, *Hâşiyetü Şeyhi'l-İslâm el-Ensârî 'alâ Şerhi'l-İmam el-Mahâlî*, thk. Abdulhafîz b. Tâhir Hilâl el-Cezâirî, 1.baskı, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd Nâşirûn, 2007.

Zencânî, Mahmûd b. Ahmed, *Tahrîcu'l-furû' 'ale'l-usûl*, thk. Mahmûd Dîb Sâlih, 2.baskı, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1398.

Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-İctihadü ve devruhu fî halli'l-müşkilât*, 1.baskı, ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, y.y., 1985.

Zerkâ, M., *el-Fetavâ*, 3.baskı, Dımaşk: Dâru'l-kalem, 2004.

Zerkeşî, Bedreddin, *el-Bahru'l-muhîr fî usûli'l-fikh*, 1.baskı, Dâru'l-ketbî, y.y., 1994.

Zühaylî, Vehbe, *Kadâya'l-fikhî ve'l-fikrî'l-mu'âsir*, 1.baskı, Dımaşk: Dâru'l-fikr, 2011.

Zühaylî, V., *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 21.baskı, Beyrut: Dâru'l-fikr, 2017.

Zühaylî, V., *Usûlü'l-fikhî'l-İslâmî*, 1.baskı, Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1986.